şehircilik sanat sosyal politikala
hukuk ilahiyat işletme psikoloji
sosyoloji uluslararası ilişkiler ed
iletişim mimarlık ve şehircilik sa
politikalar tarih eğitim hukuk il
psikoloji siyaset bilimi sosyoloji
ilişkiler edebiyat felsefe iktisat il
şehircilik sanat sosyal politikala
hukuk ilahiyat işletme psikoloji
sosyoloji uluslararası ilişkiler ed
iletişim mimarlık ve şehircilik sa
politikalar tarih eğitim hukuk il
psikoloji siyaset bilimi sosyoloji
ilişkiler edebiyat felsefe iktisat il
şehircilik sanat sosyal politikala
hukuk ilahiyat işletme psikoloji
sosyoloji uluslararası ilişkiler ed
iletişim mimarlık ve şehircilik sa
politikalar tarih eğitim hukuk il
psikoloji siyaset bilimi sosyoloji
ilişkiler edebiyat felsefe iktisat il
şehircilik sanat sosyal politikala
hukuk ilahiyat işletme psikoloji
sosyoloji uluslararası ilişkiler ed
iletişim mimarlık ve şehircilik sa
politikalar tarih eğitim hukuk il
psikoloji siyaset bilimi sosyoloji
ilişkiler edebiyat felsefe iktisat il
şehircilik sanat sosyal politikala
hukuk ilahiyat işletme psikoloji
sosyoloji uluslararası ilişkiler ed
iletişim mimarlık ve şehircilik sa
politikalar tarih eğitim hukuk il
psikoloji siyaset bilimi sosyoloji
ilişkiler edebiyat felsefe iktisat il
şehircilik sanat sosyal politikala
hukuk ilahiyat işletme psikoloji
sosyoloji uluslararası ilişkiler ed
iletişim mimarlık ve şehircilik sa
politikalar tarih eğitim hukuk il

9. TÜRKİYE LİSANSÜSTÜ ÇALIŞMALAR KONGRESİ

KOCAELİ

Bildiriler Kitabı - IV

(Sosyal Politikalar, Sosyoloji, Tarih)

ilem
ilmi etüdler derneği

KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ 1992

KOCAELİ BÜYÜKŞEHİR BELEDİYESİ
ÇALIŞINCA OLUYOR

9. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi

Bildiriler Kitabı - IV

(Sosyal Politikalar - Sosyoloji - Tarih)

İstanbul, 2021

ilem
ilmi etüdler derneği

Destekleyen

İLMİ ETÜDLER DERNEĞİ (İLEM)
Adres: Aziz Mahmut Hüdayi Mah., Türbe Kapısı Sok., No:13, 34672 Üsküdar, İstanbul/Türkiye
Telefon: +90 (216) 310 43 18 • **Fax:** +90 (216) 310 43 18 • **E-Posta:** bilgi@ilem.org.tr

Editörler
Burak Yuvalı
Latif Karagöz
Taha Eğri

Tashih
Meryem Beyza Gümüşsoy
Sümeyye Cinisli

Tasarım ve Uygulama
Beyza Nur Onurcan
Mert Demirci
Zehra Elif Demirci

ISBN: 978-605-7824-20-2 **TAKIM NO:** 978-605-7824-17-2 (Tk)

Düzenleyen Kurumlar
İlmi Etüdler Derneği | Kocaeli Üniversitesi

Destekleyen Kurumlar
Kocaeli Büyükşehi Belediyesi

Onur Kurulu
Abdulkadir Macit, Doç. Dr., İlmi Etüdler Derneği (İLEM) Yönetim Kurulu Başkanı
Saadettin Hülagü, Prof. Dr., Kocaeli Üniversitesi Rektörü
Tahir Büyükakın, Doç. Dr., Kocaeli Büyükşehir Belediyesi Başkanı

Düzenleme Kurulu*
Taha Eğri, Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi (Başkan) | Abdulkadir Macit, Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi **| Ahmet Köroğlu, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi |** Burak Yuvalı, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi **| İbrahim Halil Üçer, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi |** Latif Karagöz, Ar. Gör. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi **| Rahile Kızılkaya Yılmaz, Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi |** Yunus Çolak, Ar. Gör., Kırklareli Üniversitesi

*İsme göre alfabetik sırada

Bilim Kurulu*

A. Celil Çakıcı, Prof. Dr., Mersin Üniversitesi | Abdulkadir Baharçiçek, Prof. Dr., İnönü Üniversitesi | **Abdulkadir Macit, Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi** | Abdullah Karaman, Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi | **Abdullah Torun, Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi** | Abdülkadir Yıldız, Dr. Öğr. Üyesi, Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi | **Abdürrahim Fahimi Aydın, Doç. Dr., İnönü Üniversitesi** | Adem Bölükbaşı, Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi | **Adem Levent, Dr. Öğr. Üyesi, Uludağ Üniversitesi** | Ahmet Ayhan Koyuncu, Dr. Öğr. Üyesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi | **Ahmet İğdi, Dr. Öğr. Üyesi, Muş Alparslan Üniversitesi** | Ahmet Karadağ, Prof. Dr., İnönü Üniversitesi | **Ahmet Küçük, Prof. Dr., İnönü Üniversitesi** | Ahmet Saban, Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi | **Ahmet Şimşek, Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi** | Ahmet Türkan, Doç. Dr., Dumlupınar Üniversitesi | **Akif Pamuk, Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi** | Alev Erkilet, Doç. Dr., İstinye Üniversitesi | **Ali Aktan, Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi** | Ali Cançelik, Dr. Öğr. Üyesi, Kocaeli Üniversitesi | **Ali Meydan, Prof. Dr., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi** | Ali Osman Karaoğlu, Dr. Öğr. Üyesi, Yalova Üniversitesi | **Alparslan Nas, Doç. Dr., Marmara Üniversitesi** | Alpay Doğan Yıldız, Prof. Dr., Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi | **Alper Aslan, Prof. Dr., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi** | Arif Bilgin, Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi | **Arif Sarıçoban, Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi** | Ayhan Ak, Doç. Dr., Samsun 19 Mayıs Üniversitesi | **Azmi Yalçın, Prof. Dr., Çukurova Üniversitesi** | Banu Gürer, Doç. Dr., Marmara Üniversitesi | **Bekir Buluç, Prof. Dr., Gazi Üniversitesi** | Berat Açıl, Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi | **Betül Sinan Nizam, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Şehir Üniversitesi** | Bilal Kemikli, Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi | **Bilgehan Atsız, Prof. Dr., Kırıkkale Üniversitesi** | Bilgin Güngör, Dr, Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi | **Birol Bulut, Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi** | Bünyamin Bezci, Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi | **Canan Özge Eğri, Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi** | Cemil Osmanoğlu, Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi | **Cemil Öztürk, Prof. Dr., Marmara Üniversitesi** | Cengiz Dönmez, Prof. Dr., Gazi Üniversitesi | **Emin Çelebi, Prof. Dr., İnönü Üniversitesi** | Ender Akyol, Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi | **Eyüp İzci, Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi** | Ercan Alkan, Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi | **Ercan Şen, Dr. Öğr. Üyesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi** | Erdoğan Gavcar, Prof. Dr., Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi | **Eren Yürüdür, Prof. Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi** | Erhan Tecim, Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi | **Erol Yıldırım, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medipol Üniversitesi** | Ertan Özensel, Prof. Dr., Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi | **Ertuğrul Ökten, Doç. Dr., İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi** | Faruk Taşçı, Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi | **Faruk Yaslıçimen, Dr. Öğr. Üyesi, İbn Haldun Üniversitesi** | Fatih Savaşan, Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi | **Fatih Yiğit, Dr. Öğr. Üyesi, Medeniyet Üniversitesi** | Ferruh Ağca, Prof. Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi | **Furkan Yıldız, Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi** | Gökhan Bozbaş, Dr. Öğr. Üyesi, Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi | **Gökhan Tuncel, Doç. Dr., İnönü Üniversitesi** | H. Asena Demirer, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Gelişim Üniversitesi | **Hakan Hemşinli, Dr. Öğr. Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi** | Hakan Özdemir, Doç. Dr., İnönü Üniversitesi | **Haluk Alkan, Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi** | Haluk Songur, Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi | **Hamdi Çilingir, Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi** | Handan Deveci, Prof. Dr., Anadolu Üniversitesi | **Harun Bekiroğlu, Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi** | Hasan Bahar, Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi | **Hasan Topbaş, Doç. Dr., İnönü Üniversitesi** | Hasan Yılmaz, Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi | **Hayrettin Nebi Güdekli, Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi** | Hikmet Zelyurt, Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi | **İbrahim Aksu, Doç. Dr., İnönü Üniversitesi** | İbrahim Halil Üçer, Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi | **İbrahim Tüzer, Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi** | İhsan Fazlıoğlu, Prof. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi | **İlhan Erdem, Doç. Dr., İnönü Üniversitesi** | İsa Korkmaz, Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi | **İsmail Aydoğuş, Prof. Dr., Afyon Kocatepe Üniversitesi** | İsmail Taş, Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi | **Kadir Ulusoy, Prof. Dr., Mersin Üniversitesi** | Kamuran Gökdağ, Dr. Öğr. Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi | **Levent Çıtak, Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi** | Lütfi Sunar, Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi | **Mahmut Bilen, Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi** | Mahmut Hakkı Akın, Prof. Dr., Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi | **Mehmet Alıcı, Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi** | Mehmet Cüneyt Kaya, Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi | **Mehmet Güneş, Doç. Dr., Marmara Üniversitesi** | Mehmet Karagöz, Prof. Dr., İnönü Üniversitesi | **Mehmet Özturan, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi** | Mehmet Selim Ayday, Dr. Öğr. Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi | **Mehmet Ulukütük, Dr. Öğr. Üyesi, Gaziantep Üniversitesi** | Mesut Aytekin, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi | **Metin Kırımhan, Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi** | **Mevlüt Türk, Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi**Muhammed Göçgün, Dr. Öğr. Üyesi, İbn Haldun Üniversitesi | **Muhammed Hüseyin Mercan, Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi** | Muhammed Veysel Bilici, Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi | **Muhsin Kar, Prof. Dr., Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi** | Murat Çemrek, Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi | **Murat Kacıroğlu, Prof. Dr., Erzurum Teknik Üniversitesi** | Murat Sezik, Dr. Öğr. Üyesi, Adıyaman Üniversitesi | **Musa Öztürk, Doç. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi** | Mustafa Arslan, Prof. Dr., İnönü Üniversitesi | **Mustafa Cüneyt Özşahin, Dr. Öğr. Üyesi, Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi** | Mustafa Deste, Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi | **Mustafa Ercan Kılıç, Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi** | Mustafa Kömürcüoğlu, Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi | **Mustafa Tekin, Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi** | Nazmi Özerol, Doç. Dr., Adıyaman Üniversitesi | **Necati Anaz, Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi** | Necmettin Kızılkaya, Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi | **Nihat Akbıyık, Doç. Dr. İnönü Üniversitesi** | Nihat Erdoğmuş, Prof. Dr., Yıldız Teknik Üniversitesi | **Oğuzhan Göktolga, Doç. Dr., İnönü Üniversitesi** | Osman Çalışkan, Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi | **Osman Samancı, Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi** | Osman Yılmaz, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi | **Ömer Türker, Prof. Dr., Marmara Üniversitesi** | Rahim Acar, Prof.Dr., Marmara Üniversitesi | **Rahile Kızılkaya Yılmaz, Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi** | Ramazan Turgut, Dr. Öğr. Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi | **Recep Karabulut, Prof. Dr., İnönü Üniversitesi** | Selahaddin Bakan, Doç. Dr., İnönü Üniversitesi | **Serhan Afacan, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi** | Serhat Anıktar, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi | **Serkan Demir, Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi** | Süleyman Ekici, Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi | **Süleyman Güder, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi** | Şahin Efil, Dr. Öğr. Üyesi, İnönü Üniversitesi | **Şefika Gülin Beyhan, Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi** | Taha Eğri, Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi | **Turgut Akyüz, Dr. Öğr. Üyesi, Erzincan Üniversitesi** |Ümran Ay, Doç. Dr., Marmara Üniversitesi | **Vehbi Bayhan, Doç. Dr., İnönü Üniversitesi** | Yahya Başkan, Doç. Dr., İnönü Üniversitesi | **Yunus Kaplan, Doç. Dr., Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi** | Yunus Kaya, Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi | **Yusuf Alpaydın, Doç. Dr., Marmara Üniversitesi** | Yusuf Sayın, Doç. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi | **Yusuf Ziya Gökçek, Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi** | Yüksel Göğebakan, Doç. Dr., İnönü Üniversitesi | **Ziya Polat, Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi**

*İsme göre alfabetik sırada

Organizasyon ve yayın sürecinde yardım ve destekleri için
Meryem Beyza Gümüşsoy, Sümeyye Cinisli, Rümeysa Altındiş ve Zeynep Tanrıkulu'na teşekkür ederiz.

İlmi Etüdler Derneği (İLEM)

2002 yılında kurulan İlmi Etüdler Derneği, geleneğin birikiminden yeni bir düşüncenin inşasına fikrini paylaşan ilim insanlarının yetişmesine zemin oluşturacak ve insanlığın sorunlarına çözüm üretecek çalışmalar gerçekleştirme gayretindedir.

İLEM, düşünce dünyamızda müspet gelişmelere yol açabilmesi için akademik çalışmanın mahiyet ve gayesi üzerine yeniden düşünmenin gerekliliğine inanmakta ve ilmi çalışmalarını bu yönde şekillendirmektedir. Bu kapsamda kurulduğu günden bugüne lisans ve lisansüstü düzeyde çalışmalar yürüten araştırmacılara yönelik akademik çalışmalar gerçekleştirilmektedir. Lisans düzeyindeki katılımcılara medeniyetimizin kadim birikimi ve düşünce mirası yanında çağdaş dünyayı da tanımalarını sağlayan ve onlara bu yönde perspektif katan üç kademeden müteşekkil İLEM Eğitim Programı uygulanmaktadır. Bu eğitimle gençlere düşünme, analiz etme ve yöntem becerileri kazandırılarak ilmi üretkenlikleri artırılmakta ve akademik hayata hazırlanmaktadırlar. Bu programın yanında lisansüstü düzeydeki araştırmacıların istifade ettiği ve kendi çalışma alanlarında derinleşmelerine imkân sunan; bünyesinde çeşitli seminer, okuma grupları, sunum ve atölye çalışmalarını barındıran İLEM Çalışma Merkezleri faaliyetleri yürütülmektedir. Bilgiye ulaşma, bilgiyi bir değerler sistemi etrafında üretme ve paylaşma gibi temel kaygılar programın temel çerçevesini belirlemektedir. İhtisas programı ile özellikle sosyal bilimler alanındaki konuların kuşatıcı, külli bir perspektif ve özgün alternatifler sunacak şekilde çalışılması hedeflenmektedir. Yine lisansüstü düzeyinde verilen akademik eğitimlerle katılımcıların bilimsel araştırma yöntemlerine vakıf olmaları ve akademik disiplini özümseyerek düşünce üretmelerine imkân sağlanmaktadır. İLEM, akademik/disipliner hususların yanında çeşitli toplumsal meselelere özgün bir yaklaşımla bakmak ve bu istikamette alternatif çözümler üretmek gayesiyle çeşitli konu başlıkları altında ulusal ve uluslararası kongreler, yaz okulları, konferanslar, paneller, anma toplantıları ve seminerler düzenleyerek kamuoyunun istifadesine sunmaktadır. Bu çerçevede, yürüttüğü çeşitli düzeydeki faaliyetlerin çıktılarını ve diğer akademik çalışmalarını yayına (kitap, dergi, rapor vs.) dönüştürmektedir. Bu kapsamda hakemli akademik dergiler olan ve ESCI başta olmak üzere uluslararası indekslerce taranan "İnsan ve Toplum" ve "Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi" yayımlanmaktadır. Bunların yanı sıra "İslam Ahlak Projesi", "İslam Düşünce Atlası", "İslamcı Dergiler Projesi" ve "İslam Siyaset Düşüncesi Katalog Projesi" gibi araştırma ve yayın projeleriyle ilmi geleneğimizi anlamaya yardımcı, geçmişimize ışık tutarak günümüzü anlamlandıracak ve böylelikle geleceğimize şekil verecek çalışmalarına da devam etmektedir.

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. Sosyal bilimlerdeki farklı disiplinler arasında yaşanan irtibat sorunların çözüme kavuşturularak yeni bir zemin oluşturulması ciddi bir ihtiyaç olarak ortaya çıkmaktadır. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi (TLÇK), Sosyal Bilimler alanında disiplinler arası çalışmaları teşvik etmek, nitelikli ve özgün akademik üretime katkı sağlamak amacıyla düzenlenen ulusal bir kongredir. TLÇK, genç akademisyenlere çok yönlü iletişim ve tecrübe aktarımı imkânı sunarak lisansüstü çalışmaların niteliğini artırmayı ve bilim dünyasına kazandırılmasını amaçlamaktadır. Türkiye'de yaşanan özgün akademik üretim sorununu aşmak için disiplinler arası yaklaşımları teşvik ederek ortak dil ve yöntem geliştirilmesine imkân sağlamaktadır. Dokuzuncusu 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 kongrenin ilki 2012 yılında Konya'da olmak üzere sırasıyla Bursa, Sakarya, Kütahya, Isparta, Muş, Burdur, Malatya illerinde düzenlendi. 9. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi, 15-17 Nisan 2021 tarihleri arasında Kocaeli Büyükşehir Belediyesi'nin destekleriyle İlmi Etüdler Derneği, Kocaeli Üniversitesi iş birliğinde gerçekleşmesi planlandı. O dönemde ortaya çıkan küresel salgın nedeniyle kongre yüz yüze gerçekleştirilemedi. Katılımcılar tarafından ortaya konulan emeğin kalıcı hale dönüşmesi amacıyla bu kitap yayınlanmıştır. Kongrede, 120'nin üstünde farklı üniversite ve kurumdan yapılan 650 başvuru içerisinden bilim kurulu tarafından seçilen bildiriler bu kitaba dahil edildi. Edebiyat, Eğitim, Felsefe, Hukuk, İktisat, İlahiyat, İletişim, İşletme, Mimarlık & Şehircilik, Psikoloji, Sanat, Siyaset Bilimi, Sosyal Politikalar, Sosyoloji, Tarih ve Uluslararası İlişkiler disiplinlerinde bildiriler yer almaktadır. 9. TLÇK Bildiriler Kitabı, kongreye kabul edilen tebliğlerden hazırlanmış kapsamlı bir derlemedir. Kongre'ye kabul edilen 117 bildiri kongre sonrasında hakemlik ve editörlük süreçlerinden geçirilerek 4 ciltlik bir kitapta toplanmıştır. Elinizdeki bu cilt, kongre kapsamında Sosyal Politikalar, Sosyoloji ve Tarih alanlarında sunulan 29 bildiriden oluşmaktadır.

9. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi'nin gerçekleştirilmesi için başından beri yoğun çaba sarf eden başta Kocaeli Üniversitesi Rektörü olmak üzere kurumun tüm çalışanlarına ve İLEM'in kıymetli mensuplarına içtenlikle teşekkür ederiz. Ayrıca, bildirilerin kabul ve değerlendirme sürecinde katkılarını bizden esirgemeyen bilim kurulu üyelerine müteşekkiriz. Kuşkusuz, en büyük teşekkür çalışmalarıyla kongreye ve bu kitaba katkı veren genç akademisyenleredir. Kongre sonuçlarının yer aldığı bu çalışmanın akademik camiaya özgün katkılar sunmasını, lisans ve lisansüstü çalışmalarına kaynak teşkil etmesini temenni ediyoruz.

Burak Yuvalı & Latif Karagöz & Taha Eğri

9. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı Editörleri

İÇİNDEKİLER

SOSYAL POLİTİKALAR

Kübra Arslan
Uluslararası Göçün Etkisiyle Şekillenen Vatandaşlık Kanunları ve Boyutları 13

Melike Merve Soysal & Aras Doğrudil
İranlı Bahailerin Türkiye'ye Entegrasyon Süreci: Ankara ve Kayseri Örneği 27

Mukadder Özkan Bardakcı
Teşhir Toplumunun Yeni Tehlikesi: Tween Fenomeni 53

Ruken Şengül
Göçmen Çocuk ve Kimlik: Suriyeli Göçmen Çocuklar Özelinde Vatan ve Kimlik Algısının Dönüşümüne Dair Bir Değerlendirme 67

SOSYOLOJİ

Akife Alan
Mezunlarının Gözünden "İmam Hatipli Olmak" 93

Ali Kamış
Marks'ın Anladığı Din (Yöntem) 105

Aybüke Cesur
Fırsat Eşitliği Temelinde Taşımalı Eğitim Uygulaması: Kızılırmak İlçesi Örneği 125

Bahar Akpınar & Nur Özdemir
Yaşlı Bireylerde Serbest Zaman Kuramı Bağlamında Dini Algılama ve Yaşama 139

Bahattin Cizreli
Türkiye Sosyalist Solunda Ölüm Fikriyle Mücadele: Kaldıraç Dergisi Örneği 151

Esen Kaygusuz
Merkez- Çevre Ayrımından Taşanlar: Osmanlı- Türk Modernleşmesi Sürecinde Türk Müziği 171

Fatma Nur Şengül
Tüketim Toplumunda Gençler ve Hedonizm 189

Gizem Ayşe Arıkan
Tüketimin Yeni Çırakları Youtuber Anneler 209

Gülşen Öğüt
Ev Kadınlarının Penceresinden Bir Bakış: Dışarı Kadını 231

Mehmet Gündüz
Meksika Tarih Ders Kitaplarında Türkler ve Türk Tarihi Anlatısı 251

Mehmet Rauf Nacak
Edebiyat Sosyolojisi Bağlamında Devlet Ana ve Osmancık Romanlarında Şeyh Edebali ile Osman Gazi İlişkisinin İncelenmesi 269

Mustafa Kaya
Sosyal Sermaye Aktarımında Kitle Bilinci: Uluslararası Öğrenci Örneği Üzerinden Sosyolojik Bir Analiz 283

Naciye Bakırtaş
Hafıza ve Dil: Konya'da Konut İsimleri Üzerine Bir Değerlendirme 295

Nurbol Baibakhov & Zhaudir Sultanbekova
Gelenekler ve Dönüşüm Bağlamında Gençliğin Aile Değerleri 309

Tuğba Batmaz
Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Evcil Hayvan Besleme Davranışı Olarak Pitbull Tercihi 325

Yunus Polat
Sosyal Çevre Olarak Sırât-ı Mustakîm/Sebîlürreşâd ve Türk Yurdu Dergilerinde Cemâleddin Efgânî Etkisi 349

Zeynep Dilekli
Seyyid Ebu'l Â'lâ Mevdudi ve Cemaat-i İslami 371

TARİH

Abdullah Tok
Ezber Bozan Bir Tarihçi: Mehmet Genç ve "Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Ekonomi" Eseri 395

Elif Günal
"Muaddel Latin Hûruffiyle Elifbâ-yı Türkî Projesi" Adlı Eserin Transkripsiyon ve Değerlendirmesi 417

Elif Merve Koç
Osmanlı Medeniyeti: Bozkır Kültüründen İslam Medeniyetine 429

Esma Koç
Edward Said'in Şarkiyatçılık Anlayışı Bağlamında Doğu ve Batı Kavramlarının Üretimi: Doğu Miti 443

Fatma Kurt
Osmanlı Modernleşmesinde İki İsim: Münif Paşa ve Büchner'in Osmanlı Bilim Mefkûresine Etkileri 457

Feyza Mücahitoğlu
Tarihin Arka Merdiveni Hatıratlar: Ali Fuat Türkgeldi Örneği 477

Nasiba Mirzayeva
Rus Tarihçilerin Kıpçakların Etnogenezi Hakkındaki Görüşleri 491

Oğuzhan Konuk
Tanzimat Sonrası Tahta Çıkmak: Cülûs ve Kılıç Kuşanma Törenleri (1839-1918) 503

SOSYAL POLİTİKALAR

Uluslararası Göçün Etkisiyle Şekillenen Vatandaşlık Kanunları ve Boyutları

Kübra Arslan*

Öz: Bu çalışmada vatandaşlığın göçmenler için getirdiği şartlar ve yükümlülükler ele alınıp Avrupa Vatandaşlık Sözleşmesindeki yer incelenecektir. Bu çalışmanın temel sorusu vatandaşlık kanunları göçmenleri ne kadar vatandaş yapmaktadır şeklindedir. Göçmen kitlesinin giderek büyümesi ile birlikte entegrasyon süreci de önem kazanmıştır. Bu kapsamda vatandaşlık konusu da yükselen kavramlar içerisinde yer almaya başlamıştır. Göçmenlere vatandaşlık vermenin onları bir prosedürde geliştirmeye çalışmak entegrasyon sürecinin bir parçası haline gelmesini sağlamıştır. 1990'dan sonra artan göç hareketliliği ile birlikte artık göç küresel bir sorun olarak görülmeye başlanmış ve birçok ülke bu çalışmalara katılmıştır. Bu bağlamda göçmenler birincil, ikincil ve üçüncül olmak üzere sınıflandırılmış ve vatandaş olma süreçleri de bu kapsamda ilerlemeye başlamıştır. Vatandaşlık hakkı verilen grupların izin verilen ülke toprakları üzerinde yasal olarak ikamet etme hakkı tanınmıştır. Bu kişileri kamu düzenine saygılı olması ya da sabıka kaydının olmaması gibi şartlar konmuştur. Birinci nesil göçmenlerin vatandaşlık süreçlerinde entegrasyonları zorlaşırken ikinci ve üçüncü nesil olanların kısmen de olsa daha kolaylaştığı söylenilmektedir. İlkesel olarak belirtilen bu süreçlerin uygulaması da farklı şekillerde olmaktadır. Ayrıca önemli olan bir diğer konu da yaşadıkları ülkenin vatandaşlığına geçerken anavatanları ile olan vatandaşlık bağlarıdır. Bu kapsamda çoklu vatandaşlık konusunda alınan bir diğer önlem geldiği ülkenin vatandaşlığından çıkarılması şartıdır. Özellikle üzerinde durulan vatansızlığın önlenmesi durumu için devletler bu konuda birçok sözleşme imzalamıştır. Avrupa Vatandaşlık Sözleşmesi bu konuda hükümler içermektedir. Özellikle 2000 sonrasında vatandaşlık kanunları göç edenlerin anavatanları ile ya da gittikleri ülke ile olan bağlarını korumak için işlerini kolaylaştırırken yasa dışı olarak gelen göçmenlerin de durumlarını düzenlemeye çalışmaktadır. Bunda da önemli olan çalışmaların başında çok kültürlülük çalışmaları gelmektedir.

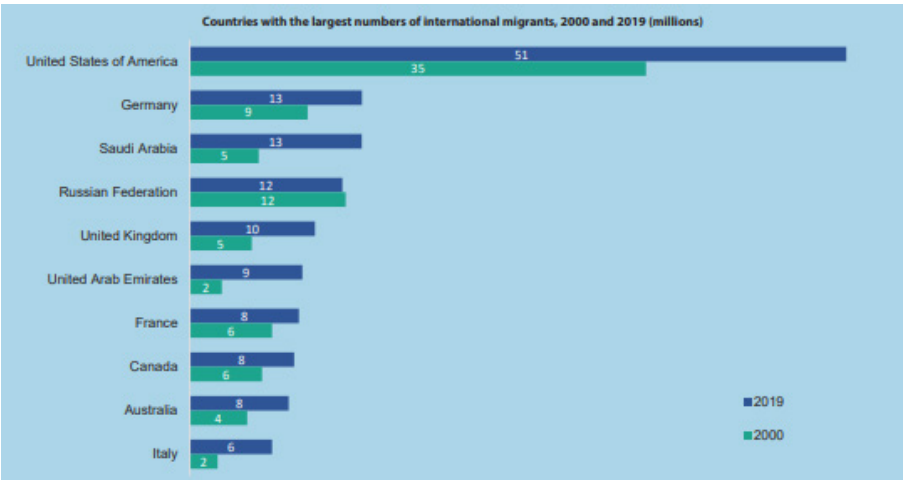
Anahtar Kelimeler: Göç, Göçmen, Vatandaşlık, Avrupa Vatandaşlık Sözleşmesi.

* Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler, Yüksek Lisans Programı.
İletişim: aarslankubra@gmail.com

Uluslararası Göçmenlerin Entegrasyon Süreci

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra giderek artan göç hareketliliği elbette beraberinde birçok sorunu da getirmiştir. Bu bağlamda uluslararası göç uluslararası gündemde de en üst sıraya taşınmıştır. Ortaya çıkan göç olgusunun yanında insan hakları gibi kavramlar da yükselişe geçmeye başlamıştır. Bu da devletleri vatandaşlık kanunları gibi yeni kanunlar yapmaya itmiştir. Bu çalışmaların yapılmaya başlanması göç olgusunu da dinamik gale getirmeye devam etmiştir. bu sürecin en önemli parçası olan entegrasyon kavramı da artık sık sık yer almaya başlamıştır. Avrupa'da ve dünya da göç politikaları daha sıkça duyulan kavramlar arasında yer almaya başlamıştır. Devletler geleneksel olarak güvenliklerini korumak amacıyla göç politikaları ve bunun yanı sıra vatandaşlık ve entegrasyon koşullarını hazırlamaya başlamıştır. Entegrasyonun aslında ilk kullanım alanına bakacak olursak Avrupa Birliği'nin bütünleşme politikalarında sıkça görebiliriz. Kısaca tarihsel akışta, 1992'de iki kutuplu uluslararası sistemin sona erdiği Soğuk Savaş sonrası dönemde, Maastricht Birlik Anlaşması ile Ekonomi, Adalet ve İçişleri ve Dış Politika ve Güvenlik Politikası taşıyıcı sütunları üzerinde bir "Avrupa Birleşik Devletleri" inşa etme hedefi ortaya konulmuştur. Böylece bütünleşmiş bir Avrupa'nın, tek ve birleşik devasa bir güç olarak uluslararası sistemde belirleyici roller oynayan küresel bir aktör haline getirilmesi hesaplanmaktaydı. Buna yönelik olarak da bütün kıtada hızla ekonomik, siyasi ve coğrafi bütünleşme tamamlanmak istenmiştir (Mor, 2010: 499).

Tablo 1: Uluslararası göçmen sayısı en fazla olan ülkeler, 2000 ve 2019 (milyon)



Kaynak: United Nations, 2019.

Uluslararası göçmenler: Bir ülkede veya bölgede yaşayan insanların sayısının yıl ortası (1 Temmuz) tahmini. Yabancı doğumluların mevcut olmadığı yerlerde, tahmin yaşayan insanların sayısını ifade eder. Vatandaşlıklarından başka bir ülkededir. Veriler binler olarak sunulmuştur.

2019 yılında, bölgesel olarak Avrupa, en fazla sayıda uluslararası göçmene (82 milyon) ev sahipliği yapar, bunu Kuzey Amerika (59 milyon) ve Kuzey Afrika ve Batı Asya (49 milyon) takip etmektedir. Ülke düzeyinde, tüm uluslararası göçmenlerin yaklaşık yarısı sadece 10 ülkede ikamet etmekte olup, Amerika Birleşik Devletleri dünya toplamının yaklaşık yüzde 19›una eşit olarak en fazla sayıda uluslararası göçmene (51 milyon) ev sahipliği yapmaktadır. Almanya ve Suudi Arabistan en fazla ikinci ve üçüncü göçmen sayısına (her biri 13 milyon) ev sahipliği yaparken, onu Rusya Federasyonu (12 milyon), İngiltere (10 milyon), Birleşik Arap Emirlikleri (9 milyon), Fransa, Kanada ve Avustralya (her biri yaklaşık 8 milyon) ve İtalya (6 milyon). Çoğu uluslararası göçmen aynı bölgede bulunan ülkeler arasında hareket etmektedir. Sahra altı Afrika (% 89), Doğu ve Güneydoğu Asya (% 83), Latin Amerika ve Karayipler (% 73) ve Orta ve Güney Asya (% 63) uluslararası göçmenlerin çoğunluğu ki ikamet ediyorlar. Buna karşılık, Kuzey Amerika (% 98), Okyanusya (% 88) ve Kuzey Afrika ve Batı Asya'da (% 59) yaşayan uluslararası göçmenlerin çoğu ikamet ettikleri bölgenin dışında doğmuştur (International Migrant Stock, 2019).

Ayrıca kısaca dünya da uluslararası göçmen nüfusuna bakacak olursak, Küresel uluslararası göçmen sayısı 2019'da tahmini 272 milyona ulaşmıştır. Şu anda, uluslararası göçmenler küresel nüfusun yüzde 3,5›ini oluştururken, bu oran yıllık yüzde 2,8'dir. Tahminler, yabancı uyruklu veya yabancı uyruklulardan elde edilen yabancı nüfus hakkındaki resmi ulusal istatistiklere dayanmaktadır (International Migrant Stock, 2019).

Entegrasyon kelimesi ülkelere ve bağlama göre farklı şekilde anlaşılabilen bir terim olmakla birlikte genellikle ev sahibi toplum ve göçmen arasındaki karşılıklı uyum süreci olarak tanımlanmaktadır. Entegrasyon, sorumluluk duygusunu ve göçmenlerle ev sahibi toplumun ortak bir amaç üzerinde birleşmesini sağlayan bazı temel değerlere saygıyı ifade etmektedir. Entegrasyon, yalnızca ekonomik ve kültürel fayda sağlamanın bir yolu olarak değil, aynı şekilde toplumların bir bütün olarak güvenliğinin ve istikrarının sağlanmasının da bir yolu olduğundan her paydaş için elzemdir (Uluslararası Göç Örgütü, 2020). Günümüzün de en büyük yaşanan gelişmelerinden biri olan küreselleşmeyle birlikte artık sınırların ortadan kalktığı, hareket özgürlüğünün giderek arttığı bir dönemde göç elbette ki artık sınır aşmaya başlamıştır. Bununla birlikte göç ve göçmen türleri de boyut değiştirmiştir. Küreselleşmeyle birlikte aslında uluslararası göç dediğimiz kavram literatüre geçmiş ve bu uluslararası göçlerin sonucunda ortaya çıkan göçmenlerin ne olacağı konusunda çalışma-

lar ortaya konmaya başlanmıştır. Yukarıda da bahsettiğimiz gibi göçmenlerle ilgili olarak başlatılan en önemli gelişme entegrasyondur. Bunun sağlanması koşulunda yani toplumla bütünleşmenin tamamlanması ile birlikte bir takım haklar da uluslararası göçmenlere verilmeye başlanmıştır. Bunun başında da vatandaşlık konusu gelmektedir.

Vatandaşlık ise şöyle tanımlanmaktadır: Birey ve Devlet arasındaki yasal bağ. Uluslararası Adalet Divanı, Nottebohm davasında (1955) vatandaşlığı şöyle tanımlamıştır: "Tabiiyet, temelinde bir toplumsal bağlılık olgusu ve karşılıklı hak ve ödevlerle birlikte gerçek bir varlık, çıkar ve duygu dayanışması bulunan bir hukuksal bağ olup, doğrudan doğruya kanun yoluyla veya idari yetkililerinin fiili sonucunda kendisine tabiiyet verilen kişi ile tabiiyeti kendisine tanıyan Devletin insan topluluğu arasında başka herhangi bir Devletinkinden daha yakın bir bağlantı tesis etmektedir". Tabiiyet Kanunlarının İhtilafına İlişkin Belirli Sorunlar Hakkındaki 1930 tarihli Lahey Sözleşmesi'nin 1. Maddesine göre: "Her Devlet, kendi kanunlarına göre kimlerin kendi vatandaşı olduğunu belirler. Bu kanunlar, tabiiyetle ilgili olarak kabul edilen uluslararası sözleşmeler, uluslararası teamüller ve genel olarak kabul görmüş hukuk ilkelerine uyduğu sürece, diğer Devletler tarafından tanınacaktır". Tabiiyet bağı, bir Devletin nüfusu için belirlediği birtakım bireysel hakları ve yükümlülükleri de beraberinde getirir. Bir devletin kişiler üzerindeki yargı yetkisi/yetki alanı ilkesine dayalı olarak tabiiyet, örneğin bir devletin vatandaşlarının bireysel haklarının yabancı otoriteler tarafından ihlal edilmesine karşı (özellikle diplomatik koruma yoluyla) koruma sağlama hakkı, vatandaşlarını topraklarına kabul etme görevi ve onları sınır dışı etme yasağını gözetmesi gibi göçe dair birtakım sonuçlar doğurur (Göç Terimleri Sözlüğü, 2004: 81).

Göç eden kişiler ve göç edilen ülkede yaşayan vatandaşlar arasında etkileşimler yaşanmaktadır. Göçmenler kendi kültürlerini de beraberinde getirdikleri için kültürel olarak bir değişim yaşanması da söz konusu olmaktadır. Bir topluluğa veya gruba aidiyet duygusu taşımanın önem kazandığı entegrasyon, asimilasyon gibi kavramlar göç olgusunun etkilerini ortaya koymaktadır. Gerek göç eden kişiler, gerekse göç alan ülkeler açısından entegrasyon kavramının öne çıkan en önemli boyutu sosyo-kültürel açıdan ortaya çıkmaktadır. Toplumları oluşturan bireylerin kendi kimlikleriyle içinde bulundukları topluma katılma sürecinde ortaya çıkan kavram bütünleşmedir. Göçmenler yaşadıkları topluma ve o kültüre kendi öz kültürlerinden kopmadan uyum sağlayabilmek için, göç edilen ülkeye ve ülkede yaşayan insanlara karşı entegrasyonun sağlıklı gerçekleştirilebilmesi için doğru şekilde hareket etmeleri gerekmektedir. Aksi halde, çok dilli ve kültürlü bir toplumda yetişen bireyler oluşacak ve içinde yaşadıkları toplumla sosyo-kültürel kopukluk yaşadıkları gözlemlenecektir. Çünkü uyum ile birlikte gerçekleşecek sosyal bütünleşme kavramı bir arada düşünülmelidir. Bütünleşme, sadece tek bir grubun sorumluluğunda değildir. Hem göçmenlerin kendisi hem de ev sahibi devlet, kurumlar ve toplumlar bütünleşmeden sorumlu olmaktadır. Bu sayede, bireylerin kendi öz saygılarının gelişimi artacak ve sağlıklı kültürel kimlik enteg-

rasyonu kolaylaşacak, kendine güvenen güçlü topluluklar oluşacak ve bu oluşum toplum tarafından daha çabuk kabul görecektir (Yavuz, 2013: 615-616).

Tüm bu süreçlerin yaşanması ile birlikte ulus-ötesi devletlerde yaşayan göçmenler vatandaş olmasalar bile o ülkenin vatandaşları gibi birçok siyasi, ekonomik ve siyasi hakka sahip olabilmektedirler. Vatandaşlık bağı dediğimiz bağ; bir toplumda eşit haklara sahip bir birey olmanın temel şartıdır diyebiliriz.

Bir ülkenin vatandaşlık kanunları kan bağına göre belirlenmektedir. Bunu da belirleyen ülke toprakları üzerinde doğan çocuklara verilen vatandaşlık haklarıdır. Asil vatandaşlığın kazanılması için iki temel ilke vardır: Kan esası (jus- sanguinis) ve toprak esası (jus soli) dir (Yıldız, 2017: 46). Kan bağı esasına dayanan vatandaşlık statüsü dışarıdan gelenlere yani göçmenlere kapalıdır (Tezcan, 2018: 90). Almanya'da verilen vatandaşlıkta kan bağı esası öncelikli belirleyici etkendir (Yıldız, 2017: 46). Yani bu vatandaşlığı almak oldukça zor olan bir vatandaşlıktır. Ülke sınırları içerisinde doğan tüm çocuklara verilen vatandaşlık türü olan toprak esasına dayalı vatandaşlıktır. Burada vatandaşlık statüsü gözetilmeksizin ülke sınırları içerisinde dünyaya gelen bireylere verilmektedir.

Avrupa'da vatandaşlık kanunlarının ne kadar ileri olduğunu görmek için orada doğan ikinci ve üçüncü nesil göçmen çocuklara hangi haklar verildiğine bakmak gerekmektedir. Bunların da gerçekleşmesi için yukarıda bahsettiğimiz ilkeler önemli rol oynamaktadır. Ülkelerin toprakları üzerinde doğanlar genel vatandaşlık konusunda daha avantajlı olabilmektedirler. Direkt vatandaşlık alabilmektedirler.

Göçün Etkisiyle Şekillenen Vatandaşlık Kanunları

Göçle birlikte yeni kanunlar da gelişmeye başlamış ve bunlar da hem AB metinlerinde yer almış hem de uygulanmaya çalışılmaya devam etmiştir. "Sonradan vatandaşlığa kabul etme" ilkesi vatandaşlık kanunlarını yoğun bir biçimde düzenlemeye tabi tutmuştur. Buna göre doğuştan sahip olunmayan bu statüyü almak için kişinin ikamet ettiği ülkeye vatandaş olmak için başvurması gerekmektedir. Başvuru koşulları eğer sağlanırsa alınan vatandaşlık hakkı kazanılmış bir hak olarak tanımlanmaktadır (Tezcan, 2018: 92).

Avrupa'da göçmen kitlesinin giderek artması sonrasında özellikle 2. Dünya Savaşı'ndan sonra kitlenin büyümesi üzerine göçmen entegrasyonu önem kazanmaya başlamıştır. Göçmenleri vatandaş olarak kabul etmek için "telsik prosedürleri" geliştirilmeye başlanmıştır. Bu telsik vatandaşlık ise yapılan başvurular sonucunda ilk kez vatandaşlık hakkı kazanmaya denmektedir (Hamidoğlu, 2012: 51). Bu da entegrasyon sürecinin en önemli aşamalarından biri olarak sayılmaktadır. Bu süreç göç çalışmalarında etnik unsurlardan arındırma olarak eklenmeye başlanmıştır (Joppke, 2003: 428).

2000 yılı sonrasında birinci nesil göçmenlerin vatandaş olma süreçleri zorlaşmaya başlarken toprak esasına dayalı olan ikinci ev üçüncü nesil vatandaşlıkların alınması kolaylaştırılmaya başlanmıştır. Bunun nedeni de o ülke topraklarında doğan göçmen bireylerin vatandaş olmalarının entegrasyon sürecine katı yapacağı ve daha çabuk benimseneceği kanısına varılmasıdır. Sadece bununla da kalmayıp aslında bu sürece yeni bir takım ek prosedürler de eklenmeye başlanmıştır. Orada doğmuş olmak ve herhangi bir sabıka kaydının olmaması gibi ek şartlar getirilmeye başlanmıştır. Tüm bu ek şartların sağlanması ikinci ve üçüncü nesil göçmenlerin *uis soli* ilkesine dayalı vatandaşlık hakkının tanınması göçün kalıcı olduğunun da kanıtı olarak değerlendirilmiştir. Bu da çoklu vatandaşlık için bir adım olarak görülmüştür. Bu yüzden bu gruba vatandaşlık verilmesinin çokta doğru olmadığını ileri süren görüşler de yer almaya başlamıştır (Vink ve De Groot, 2010: 719). Devletler için hem sınır kontrolü yapmak hem de vatandaşlık haklarını düzenlemek birincil sorumluluk boyutuna ulaşmıştır (Adamson, 2006: 176).

Avrupa Birliği'nin göçmenlerin vatandaşlığı konusunda ortaya koyduğu bir diğer önemli gelişme çoklu vatandaşlık konusudur. Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin 14. maddesinde şu şekilde yer bulmuştur:

1. Taraf Devlet şunlara izin verir:

a. çocukların kendiliğinden doğum anında farklı vatandaşlıklar kazanarak bu vatandaşlıkları elinde bulundurmalarına;

b. kendi vatandaşlarının diğer bir vatandaşlığı evlilik yolu ile kendiliğinden kazandığı durumlarda bu diğer vatandaşlığa sahip olmalarına.

2. 2.1. paragrafta anılan vatandaşlığın elde bulundurulması, bu Sözleşmenin 7. maddesindeki ilgili hükümlere tabidir (Aykaç, 2008: 365).

Bu da çok fazla ülke tarafından kabul gören bir konu olmaya başlamıştır. AB devletleri bu konuda ikinci ve üçüncü nesil göçmenler için yaşadıkları ülke içerisinde vatandaşlığa geçmeleri için yürürlüğe koymuş ve vatandaşlık bağlarını da korumak istemiştir. Bu sayede vatansızlığı da önlemek için adım atılmıştır. Bununla birlikte çoklu vatandaşlık için artan talep karısında bir sınırlandırma getirilmiştir. Bu da göçmenlerin geldikleri ülkenin vatandaşlığından çıkmaları gerektiğidir. Bunun yapılmasının sebebi çoklu vatandaşlığın önlenmesi gereken bir sorun olarak görülmesidir. Bu konuda adım atan ilk Avrupa ülkeleri Avusturya, Danimarka ve Norveç olmuştur (Vink ve De Groot, 2010: 717). Diğer ülkeler de istisnai şartlar uygulamışlardır. Bu şartlar Avrupa Vatandaşlık Sözleşmesinde 'de yer almıştır. Söz konusu olan bu madde 16. maddedir. Buna göre, "vatandaşlıktan çıkmanın ya da kaybın mümkün olmadığı veya makul olarak istenemeyeceği durumlarda, kendi vatandaşlığının kazanımı veya elde tutumu için diğer bir vatandaşlıktan çıkma veya bu diğer vatandaşlığın kaybı şartını koyamaz" (Avrupa Vatandaşlık Sözleşmesi, 2008: 366). Yani vatandaşlıktan çık-

ma hukuki olarak imkânsız olduğunda ya da çıkma koşulları kabul edilebilir olmadığında veya çok zor olduğunda ve mülteci statüsü verilmiş kişiler söz konusu olduğunda bu kişiler çifte vatandaş olabilmektedir (Tezcan, 2018: 94).

Tablo 2: Bazı Avrupa Ülkelerinin Vatandaşlık için Uyguladığı Politikalar

Ülkeler	**Vatandaşlık için aranan temel şartlardan bazıları**
İsviçre	Ülkede konuşulan resmi dillerden birinde yeterlilik, son üç senede sosyal yardım almıyor olmak, İsviçre toplumsal yaşamına entegre olmuş olmak (kantonların farklı uygulamaları bulunmaktadır)
İspanya	Yeterli düzeyde İspanyolca bilmek İspanya toplumuna entegre olmak, İspanyol kültürü ve yasaları sınavını geçmek
Danimarka	Yeterli düzeyde Danca bilmek, yeterli ve sabit bir gelire sahip olmak (son beş yılda en az iki yıl dört aydır), son bir yıldır sosyal yardım almamış olmak, vatandaşlık ve tarih sınavını geçmek, Danimarka toplumu ve tarihi hakkında bilgi sahibi olmak
Almanya	Yeterli düzeyde Almanca bilmek, yeterli bir konut ve gelire sahip olmak, sosyal yardım almıyor olmak, vatandaşlık testini geçebilmek, entegrasyon kursu sertifikasını alabilmek
Fransa	Yeterli düzeyde Fransızca bilmek, Fransız kültürüne ve toplumuna entegre olmak, sabit ve düzenli gelire sahip olmak, vergilerini düzenli ödüyor olmak
Belçika	Ülkede konuşulan resmi dillerden birinde yeterlilik, sosyal ve ekonomik uyumu sağlamış olmak, 400 saat mesleki eğitim, son 5 yılda 468 gün çalışmış olmak

Kaynak: Yıldız, Göç Araştırmaları Dergisi, 2017.

Vatandaşlık Kanunlarının Temellerini Atan Anlaşmalar ve Sözleşmeler

Avrupa Vatandaşlık Sözleşmesi

Bahsedilen tüm bu gelişmeler aslında Avrupa devletlerinin hazırladığı 1997 Avrupa Vatandaşlık Sözleşmesi'nde yer almaktadır. Bu anlaşmaya ek olarak bir dizi sözleşme imzalanmıştır ancak çokta başarılı olamamıştır. En önemli olan çok yönlü vatandaşlık konusunda temel ilkelerin belirlenmesi üzerine olmuştur. Günümüzde de geçerli olan Avrupa Vatandaşlık Sözleşmesi 1 Mart 2000 yılında yürürlüğe girmiştir. 29 Ülke bu anlaşmayı imzalamıştır. 20 ülke de yürürlüğe koymuştur. Sözleşme 1997 yılında Strazburg'da imzalanmıştır ancak 200 yılında yürürlüğe girmiştir. Almanya, Arnavutluk, Avusturya, Bosna- Hersek, Bulgaristan, Çek Cumhuriyeti, Danimarka, Finlandiya, Hollanda, İsveç, İzlanda, Karadağ, Macaristan, Makedonya, Moldova, Norveç, Portekiz, Romanya, Slovakya ve Ukrayna sözleşmeyi imzalayıp uygulayan devletlerdir (Tezcan, 2018: 96).

Anlaşmanın 5. maddesinin a ve b bentlerinde uis soli ilkesinden bahsedilmiştir. Bu da şu şekildedir:

> Yurtdışında doğan çocuklar bakımından Taraf Devletin iç hukukunca sağlanan herhangi bir istisnaya tabi olmakla birlikte, doğumları sırasında ebeveynlerinden birisinin bu Taraf Devletin vatandaşlığına sahip olduğu çocuklar. Tanıma, mahkeme kararı veya benzer bir usulle kurulan çocukların soy bağı ile ilgili olarak, her taraf devlet, kendi iç hukuku tarafından belirlenen usulü izleyerek çocukların kendi vatandaşlığını kazanmalarını sağlar (Avrupa Vatandaşlık Sözleşmesi, 2008: 362).

Anlaşmanın 15. maddesinde a ve b bendinde ise çoklu vatandaşlık alınması için getirilen gelinen ülkenin vatandaşlığından çıkma konusu açıkça yer almıştır.

a. diğer bir Devletin vatandaşlığına sahip ya da bunu kazanmış olan kendi vatandaşının Taraf Devletin vatandaşlığını elinde bulundurmasını veya kaybetmesini;

b. kendi vatandaşlığının kazanımının veya elde tutumunun diğer vatandaşlığın kaybına veya diğer vatandaşlıktan çıkmaya tabi olmasını (Avrupa Vatandaşlık Sözleşmesi, 2008: 366).

Anlaşmanın 4. Maddesi aslında Avrupa Vatandaşlık Sözleşmesinin günümüzü de aydınlattığını açıkça belirtmektedir. Bunu şu şekilde ele almıştır: "herkesin vatandaşlık hakkının olması" ve "vatansızlığı önlemek". Her bir Taraf Devletin vatandaşlığına dair kuralları aşağıdaki ilkeleri temel alır.

a. herkes vatandaşlık hakkına sahiptir;

b. vatansızlıktan kaçınılmalıdır;

c. hiç kimse keyfî olarak vatandaşlığından mahrum edilemez;

d. bir taraf devlet vatandaşı ile yabancı arasında ne evlilik, ne evliliğin sona ermesi,

ne de evlilik sırasında eşlerden birisinin vatandaşlığını değiştirmesi, kendiliğinden diğer eşin vatandaşlığına etki eder (Avrupa Vatandaşlık Sözleşmesi, 2008: 361).

Avrupa Birliği'nin Göçmenlerin Vatandaş Olma Konusundaki Adımları

Maastricht Anlaşması'nın ortak bir göç ve sığınma politikası geliştirmede dönüm noktası sayılmasının diğer nedeni de, Birlik içinde ortak bir sığınma sisteminin gerekliliğini açığa çıkaran itici güçler ile bu amaca yönelik oluşturulacak mekanizmaların temellerini atmış olmasıdır. Aslında belge ilk olarak birliğe üye olmayan üçüncü ülkelerden gelen göçmenlerin girişlerini, birliğe üye ülkelerde kalma ve çalışma şartlarını düzenlemekten söz etmektedir. Dikkat edilmesi gereken en önemli nokta ise; uyuşturucu kaçakçılığı ve organize suçlar gibi konulardaki düzenlemeler de sözleşmenin göç ile ilgili olan kısmında değerlendirilmiştir (tbmm.gov.tr, 2020)

2005-2010 dönemi için de Avrupa Mülteci Fonu oluşturulmuştur. Bu kapsamda oturma izni, göçmeni ve mülteciyi korumak ve desteklemenin önemini anlamak ve göçmene bütüncül yaklaşmanın gerekliliğini ele almaya ayrıca önem verilmiştir. Son olarak Lizbon Anlaşması ile bazı yeni içerikler düzenlenmiştir. Geçici koruma statüsü, özgürlük hakkı ve sığınma hakkı açıkça verilmiştir. Göç ve sığınmaya ilişkin konular Lizbon Anlaşması ile artık büyük ölçüde topluluk mekanizmasında yer almaya başlamıştır (mfa.gov.tr, 2020).

Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi

Bu sözleşmenin imzalamasının önemi Avrupa Konseyi'nin amacının, üyeleri arasında daha sıkı bir birlik oluşturmak olduğunu ve insan hakları ile temel özgürlüklerin korunması ve geliştirilmesinin bu amaca ulaşma yollarından biri olduğunu göz önüne almaktır(Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi, 2010: 5). Bu sözleşmeye göre taraf olan devletler vatandaşlarının sınırları dışında doğan çocuklarına vatandaşlık verme konusunda hiçbir ayrımcılık yapmadan eşit bir şekilde hakları uygulamakla yükümlü oldukları belirtilmiştir (De Groot ve Vink, 2012: 319). Cinsiyete dayanan bir ayrımcılık asla söz konusu olmayacaktır. Bu kabul gören temel ilkelerden biridir.

Çok Kültürlülük Politikaları

Tüm bu sözleşme ve anlaşmalara ek olarak bahsedebileceğimiz bir konu da çok kültürlülük konusudur. Çok kültürlülüğü şöyle tanımlayabiliriz: Olgusallık üzerine felsefi-politik tavır almaya verilen isimdir (Ceylan, 2016: 1207). Uluslararası göçle birlikte artan yasa dışı göçmenlerin de içinde bulunduğu durumda devletler çok kültürlülük politikaları ile de önlemler almaya çalışmaktadır. Çok kültürlülük göç alan ülkelerde sıkça görülmeye başlanmıştır. Özellikle Avrupa ülkelerinde ve Amerika, Avustralya, Kanada gibi devletler bu konuda ciddi politikalar üretmeye başlamışlardır. Çok kültürlü bir toplum, iki veya daha çok sayıda

topluluğu içinde barındıran toplumdur. Tanımdan da anlaşılabileceği gibi çok kültürlü toplum; farklı dünya görüşlerine, insan anlayışlarına ve kimliğe sahip birçok kültürü barındıran topluluklardır. Farklı kültürleri içerisinde barındıran ülkelerin çeşitlilik karşısında iki türlü yaklaşımları söz konusu olmuştur ve olmaktadır: Birincisi toplum, çeşitliliği hoş karşılayıp destekleyebilirken; ikincisi toplum, "öteki" olarak kabul ettiği diğer grupları tamamen ya da kısmen baskın kültürün içinde asimile etmeye çalışır. Birinci durumda devlet, çok kültürlülüğü kendine bakışının önemli bir parçası haline getirebilir ve kendisini oluşturan toplulukların kültürel isteklerine saygı duyabilirken ikinci durumda ise, bu toplulukları tamamen ya da kısmen baskın kültür içinde asimile etmeye çalışabilir (Ceylan, 2016: 1209). Göçlerin yoğun olarak yaşanmaya başlamasıyla birlikte çok kültürlülük ve ötekileştirme kavramları da sıkça kullanılmaya başlanmıştır. Göçün niteliğinin değişmesi ile yani uluslararasılaşmasıyla birlikte uyum, bir arada yaşama, kimlik, öteki ve çok kültürlülük kavramları ön plana çıkmaya başlamıştır. Göç süreciyle birlikte birbirinden farklı kültüre ve geçmişe sahip bireyler birlikte yaşamaya başlayacaktır. Farklılıkların bir arada yaşaması çok kolay olmamaktadır. Birçok kültürün bir arada bulunması zaman zaman birbirlerinin inanç ve değerlerini yargılama, baskılama davranışına dönüşebilmektedir. Çok kültürlü toplum yapısının birey açısından olumlu ve olumsuz yanları bulunmaktadır. Çok kültürlü bir ortamda yaşama deneyimine sahip olan kişiler, farklı inanç, değer ve kültürlerle birlikte yaşama, farklılıklarla büyüme, daha açık görüşlü olma imkânına sahip olmaktadırlar.

Çok kültürlülüğün olumsuz yanı ise, bireylerin göç ettikleri topluma alışamamaları, toplumun kültürünü benimseyememeleri, bir kimliği seçmek zorunda kalmaları ya da ne kendi toplumları ne de göç ettikleri toplumların kimliklerini benimseyememe dolayısıyla kimlik karmaşası yaşamalarıdır (Ateş ve Yavuz, 2017: 1292). Olumsuz örnekleri olmasına rağmen devletler yine de göçmen kabul etmektedir. Çünkü yukarıda bahsettiğimiz gibi entegrasyon süreci ile aslında bir potada olmalarını sağlayacaklarını ve topluma uyum sürecinin başarılı olacağını düşünmektedirler. Göçmenlerin uyumunun çok kültürlülük ile sağlanabilmesi için kültürel olarak kültürel uyumunun sağlanması için eğitim, sağlık hizmetleri, kamu politikalarına erişim, işgücüne katılım konularında diğer ülkenin vatandaşları ile eşit şekilde yararlandırılmaları gerekmektedir. Göçmenler kendilerine verilen haklarla beraber siyasi haklarının ve vatandaşlık haklarından yararlanma konusunda talepleri bulunmaktadır. Bu taleplerin gerçekleştirilmesi ise ülkelere göre farklılık göstermektedir. Göç ile birlikte gelenler ne olura olsun ötekileştirilmeye tabi tutulmadan gittikleri ülkenin kültürüne uyum sağlaması için gerekli çalışmalar yapılmalıdır. Bun sağlanması için de göçmenlere kendi kültürlerini koruyabilme imkânı verilmelidir. Çok Kültürlülük ile vatandaşlık hakları da korunabilmeli ve göçmenler vatandaş oldukları ülkede yabancılık çekmeden haklarını kazanarak yaşayabilmelidirler.

Sonuç

21.yy'ın en önemli konuları arasında sayabileceğimiz uluslararası göç olgusu beraberinde insan hakları konusunun da daha fazla konuşulmasını getirmiştir. Bu kapsamda başta Avrupa devletleri olmak üzere birçok yerde uyum politikaları geliştirilmeye başlanmıştır. Entegrasyon süreci olarak adlandırdığımız bu süreçte göçmenler bir dizi uyuma tabi tutulmaya başlamıştır. Bu bağlamda vatandaşlık konusu önemli yer edinmeye başlamıştır. Göç ile birlikte vatandaşlık kategorilere ayrılmış birincil, ikincil ve üçüncül vatandaşlığın ne olduğu ve boyutları belirlenmiştir. Gidilen ülkenin topraklarında kalıcı olmak için bir hak olarak görülen vatandaşlık konusu için stratejiler geliştirilmeye başlanmıştır. Devletler vatandaşlık vererek aslında göçmenleri toplumla ve devletle entegre etmeye çalışmış ve en önemlisi vatansızlığı önlemek için önemli adımlar atılmıştır. Günümüzde sadece Avrupa ülkelerinin sınırları içerisinde değil hemen hemen dünyanın her yerinde bulunan uluslararası göçmenlere ikamet etme izni verilmeye başlanmıştır. Ülke sınırları yaşamak için elbette bir takım şartlar sunulmuştur. Bunlar belli bir süre o devlette yaşamış olmak, dilini bilmek, toplum bilgisine hâkim olmak gibi şartların yerine getirilmesi gerekmektedir. Bu şartlarla birlikte Avrupa ikinci ve üçüncü nesil vatandaş olmanın yolu kolaylaştırılamaya çalışılmıştır. Genel kabul gören önemli konular içerisinde de yer almıştır.

Vatandaşlık kanunlarının gelişmesi bir dizi anlaşma ve sözleşmeyle aslında daha net bir durum almıştır. Bunun en önemli belgeleri Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesidir. Bu belge ile göçmenlerin vatandaş olmasının şartları açıkça belirtilmiş hatta dünya da vatansızlığın önlenmesi için de bir dizi önlemler alınmıştır. Toprak esasına ve kan bağına dayanan vatandaşlık konularının ne denli önemli olduğu ve kimlere ne düzeyde vatandaşlık verileceği belirlenmiştir. Herkesin vatandaş olma hakkına sahip olduğunun altı önemle çizilmiştir. Avrupa'da vatandaşlık alanında günümüzdeki eğilimlerini de gösteren ve tüm ülkeler için standart oluşturan belge hiç şüphesiz Avrupa Vatandaşlık Sözleşmesidir. 20 ülkenin taraf olduğu bu sözleşme aslında sadece Avrupa için değil tüm dünya daki göçmenleri de kapsayan en kapsamlı bir belgedir. Bununla birlikte göçmenler artık gittikleri ülkelerde vatandaş olmaya ve bu sayede sosyal, ekonomik haklardan da yararlanmaya başlamışlardır.

Uluslararası göçün giderek arttığı bir dünya da çok kültürlülük politikalarının giderek önem kazandığı da bir gerçektir. Bu bağlamda devletler çok kültürlülük politikaları ile birlikte aslında bir şekilde göçmen entegrasyonunu sağlamaya çalışmaktadır diyebiliriz. Çok kültürlü bir toplum için devletlerin göçmen politikalarını "eşitlik", "kendisine benzemeyene/farklılıklara saygı" gibi kavramlar üzerine temellendirmesi gerekmektedir. Farklıkların bir arada olduğu toplumlarda çok sık duyulan öteki kavramı göç edilen toplumlarda çok sık görülmektedir. Ötekileştirmeye ortadan kaldırmak için devletler vatandaşlık konusunu esnek bir şekilde kullandırmalıdır. Devletlerin, öteki algısını besleyen tarihsel, kültürel, yapısal,

fiziksel önyargıların eleştirel bir bakış açısı ile tekrar değerlendirilip, kendi kültürünü en iyi, en üstün gören ötekinin kültürünü ise değersiz, işe yaramaz gören, şiddet hareketlerini, işkenceleri, zorbalığı içeren davranışların engellemesi gerekmektedir.

Göçün çok boyutlu ve dinamik bir yapıda olması elbette kolay olmayan bir şeydir. Ancak devletlerin ve toplumların doğru politikalarla ve yönetişim ile birlikte bu süreci iyi yönlendirmesi gerekmektedir. Dolayısıyla göç sürecinin yönetimi de siyaset, sosyoloji, ekonomi, sağlık, sosyal güvenlik, çevre, farklılıkların yönetimi gibi konuları içeren çok yönlü sistematik bir yapıyı gerektirmektedir. Farklı bir kültür ve kimliğe sahip olan göçmenler ayrıştırıcı entegrasyona değil de daha çok birleştirici bir entegrasyonlar ile topluma uyum sağlanması amaçlanmalıdır. Vatandaşlık kanunları çerçevesinde uluslararası göçmenler veya vatansızlar kendilerini daha güvende hissedecektir. Güvenli toplumlar güvenli devletleri de beraberinde getirecektir.

Kaynakça

ab.gov.tr (2020), Amsterdam Antlaşması, https://www.ab.gov.tr/files/rehber/02_rehber.pdf

Adamson, F. (2006). International migration and national security. *International Security,* Vol: 31, No: 1.

Ateş, H. ve Yavuz, Ö. (2017). (G)öçmen (ö)tekileştirme ve (ç)ok kültürlülük. *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*. *Göç Özel Sayısı.* Cilt: 22.

Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi (2010). https://www.echr.coe.int/Documents/Convention_TUR.pdf

Avrupa Vatandaşlık Sözleşmesi, (2008). http://tbbdergisi.barobirlik.org.tr/m2008-77-445 (C. Aykaç, Çev.).

Ceylan, Y. (2016). Çokkültürlülük Avrupa modelleri (Almanya örneği). *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi. 9* (43).

Güngör, G. (2014). Vatansızlığın azaltılmasına dair Birleşmiş Milletler Sözleşmesinin bazı hükümlerinin 5901 sayılı Türk Vatandaşlığı Kanunu üzerindeki **e**tkisi. *BM Sözleşmesi ve Türk Vatandaşlığı Kanunu*. AÜHFD, 63 (3).

https://publications.iom.int/system/files/pdf/iml31_turkish_2ndedition.pdf , *Uluslararası Göç Hukuku.* No:31.

https://www.un.org/en/development/desa/population/migration/publications/wallchart/docs/MigrationStock2019_Wallchart.pdf

https://www.un.org/en/development/desa/population/migration/publications/wallchart/docs/MigrationStock2019_Wallchart.pdf

International Migrant Stock, 2019, https://www.un.org/en/development/desa/population/migration/data/estimates2/estimates19.asp

International Migrant Stock, 2019, https://www.un.org/en/development/desa/population/migration/publications/migrationreport/docs/MigrationStock2019_TenKeyFindings.pdf

Joppke, C. (2003). Citizenship between de- and re-ethnicization. *Published Online by Cambridge University Press*. *44* (3).

mfa.gov.tr (2020), Lizbon Anlaşması, http://www.mfa.gov.tr/lizbon-antlasmasi.tr.mfa

Mor, H. (2010). Avrupa (Birliği) bütünleşme süreci ve sorunları. *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi*. *1*(16).

tbmm.gov.tr (2020), Maastricht Anlaşması, https://www.tbmm.gov.tr/kutuphane/AB/Maastricht_Anla%C5%9Fmasi.pdf

Tezcan, N. (2018). Avrupa'da göçün etkisiyle şekillenen vatandaşlık kanunları. *Uluslararası İlişkilerde Göç, Olgular, Aktörler ve Politikalar.* İstanbul: Der Yayınları.

Uluslararası Göç Örgütü, (2004). *Göç terimleri sözlüğü*. (İkinci Baskı).

Uluslararası Göç Örgütü, (2020). https://turkey.iom.int/tr/g%C3%B6%C3%A7-ve entegrasyon

United Nations, (2019).

Vink, M. P. Ve De Groot, G.R. (2010). Citizenship attribution in Western Europe: International framework and domestic trends. *Journal of Ethnic and Migration Studies. 36*(5).

Yavuz, S. (2013). Göç, entegrasyon ve din: Avrupa'da yaşayan Türkler bağlamında bir değerlendirme. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. *6* (26).

Yıldız, A. (2017). Göç ve entegrasyon politikalarında vatandaşlık. *Göç Araştırmaları Dergisi. 3*(1).

İranlı Bahailerin Türkiye'ye Entegrasyon Süreci: Ankara ve Kayseri Örneği

Melike Merve Soysal*, Aras Doğrudil**

Öz: İran'da gayri resmî bir azınlık grubu olarak bilinen Bahai inancı mensupları İran rejimi tarafından kabul görmemeleri nedeniyle ülkelerinde ayrımcı ve dışlayıcı politikalara maruz kalmaktadır. 1979 İran İslam Devrimi sonrasında inançları sebebiyle Müesses Nizam tarafından mürtet kabul edilen Bahailer, Siyonizm'le ilişkilendirilmekte ve rejime tehdit olarak görülmektedir. İran Anayasası'nın 13. maddesi gereği Zerdüştlük, Yahudilik ve Hıristiyanlık resmi olarak tanınan dini azınlık gruplarıdır. İş bu yasa çerçevesinde bahsi geçen dini azınlık gruplarına inançlarını yaşamaları hususunda özgürlük tanınırken Bahailer, İran anayasasınca dini bir azınlık grubu olarak tanınmamıştır ve dini ritüellerini özgürce gerçekleştirmelerine müsaade edilmemektedir. İnançları sebebiyle İran'da çeşitli baskılara maruz kalan Bahailer eğitim, çalışma gibi sosyal haklardan ve temelde vatandaşlık haklarından yararlanamamaktadır. Müesses Nizam'ın uyguladığı ayrımcılık ve kısıtlamalar dolayısıyla İran'da özgürce yaşamaları mümkün olmayan Bahailer, zorunlu göçe maruz kalmaktadır. Karşılaşmış oldukları baskılar neticesinde zorunlu olarak göç etmek durumunda kalan İranlı Bahailer için göç sürecinde ilk durak noktası Avrupa'ya açılan bir kapı olarak gördükleri Türkiye'dir. İranlı Bahailer için Türkiye transit bir ülke konumundadır. Türkiye'ye geldiklerinde Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu (YUKK) kapsamında şartlı mülteci statüsünde değerlendirilen İranlı Bahailerin iş bu statüleri gereği güvenli üçüncü ülkelere yerleştirilmesi gerekmektedir. Fakat bu süreç güvenli üçüncü ülkelerin kontenjanlarının sınırlılığı sebebiyle uzun yıllar alabilmektedir. Bu bağlamda Türkiye'de ancak geçici olarak ikamet eden İranlı Bahailerin güvenli üçüncü ülkeye yerleştirilme süreci belirsizlik gösterebilmekte ve Türkiye'de yaşadıkları bu süre içinde Bahailer Türk toplumu ile çeşitli ilişkiler geliştirmektedir. Bu çalışma Türkiye'de şartlı mülteci statüsünde bulunan İranlı Bahailerin Türk toplumu ile etkileşim düzeylerini, etkileşimin içeriğini ve İranlı Bahailerin Türkiye'ye sosyal ve kültürel entegrasyon sürecini araştırmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İran, Bahai, Zorunlu Göç, Şartlı Mülteci, Entegrasyon

* Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji, Yüksek Lisans Programı. İletişim: melikemervesoysal@gmail.com

** Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji, Yüksek Lisans Programı. İletişim: arsdgrdl@gmail.com

Giriş

İran'da gayri resmî bir azınlık grubu olarak bilinen Bahailer İran rejimi tarafından kabul görmemeleri sebebiyle ülkelerinden göç etmek zorunda kalmaktadır. İran İslam Devrimi sonrasında Müesses Nizam tarafından mürtet kabul edilen Bahailer, siyasi ve dini özgürlüklerinden mahrum bırakılmakta, İran'da ciddi baskılara maruz kalmaktadır. Ancak İran'da mürtet kabul edilen tek grup Bahailer olmamasına karşın Siyonizm'le ilişkilendirilmesi ve sır grubu olarak değerlendirilmesi yönüyle Bahailer İran rejimi tarafından tehdit kabul edilmektedir. Bu duruma Bahai toplumunun örgütlü yapısı ve İran dışındaki güçlü Bahai diasporası da etkili olmaktadır. Zerdüştlük, Yahudilik ve Hıristiyanlık İran Anayasası'nın 13. maddesi gereği resmi olarak tanınan dini azınlık gruplarıdır ve bu yasa çerçevesinde baha si geçen dini azınlık gruplarına inançlarını yaşamaları hususunda özgürlük tanınmaktadır. Fakat bir sır grubu olarak değerlendirilen Bahailer, İran anayasasınca dini bir azınlık grubu olarak tanınmamıştır ve dini ritüellerini gerçekleştirmelerine müsaade edilmemektedir.

Dini hakların yanı sıra İran'da yaşayan Bahailerin mülkiyet ve miras hakları da göz ardı edilmiş, evlerine ve iş yerlerine el konulmuştur. 1980'lere gelindiğinde pek çok Bahai işinm den kovulmuş ve tazminat alamamışlardır. Günümüzdeyse rejimin uygulamaları nedeniyle iş imkânları Bahailer için oldukça sınırlıdır. Kamuda çalışmaları mümkün olmayan Bahailer, özel sektörde iş aradıklarındaysa yine iş bulamamaktadır. Bahailer bu ekonomik zorlukların yanı sıra eğitim alanında da bazı baskılarla karşılaşabilmektedir. İlköğretim, ortaöğretim ve yükseköğretim seviyesindeki eğitim kurumlarında okuyan Bahai öğrenciler, öğretmen ve okul yöneticileri tarafından baskılara maruz kalabilmektedir. Bu nedenlerle Bahai toplumu 1987'de Bahai Yüksek Eğitim Enstitüsü'nü (BIHE) kurarak kendi eğitim programlarını uygulamaya başlamış, fakat bu rejim enstitünün sertifikasını tanımamıştır.

İran'da karşılaştıkları dışlayıcı uygulamalar sonucunda göç etmek zorunda kalan Bahailer, İran ile Avrupa ülkeleri arasında transit bir ülke olması sebebiyle Türkiye'ye göç etmektedir. Ancak genç işsizliğinin, gelir adaletsizliğinin ve siyasi gerilimlerin hakim olduğu İran'dan her yıl farklı dini ve etnik aidiyette binlerce kişi göç etmektedir. Bilhassa genç nüfus için bir kurtuluş düşüncesi taşıyan göç günbegün İran toplumunun gündeminde daha çok yer etmektedir. İran'daki ekonomik ve siyasi durumun yanı sıra karşılaştıkları dini ve sosyal baskılar da Bahailerin göç kararı almasında etkili olmaktadır. Türkiye'ye göç eden İranlı Bahailer, Türk mevzuatına göre şartlı mülteci statüsündedir. Bu statü gereği de şartlı mültecilerin üçüncü bir güvenli ülkeye yerleştirilmesi gerekmektedir. Fakat bu süreç güvenli üçüncü ülkelerin kontenjanlarının sınırlılığı sebebiyle uzun yıllar alabilmektedir. Türkiye'ye göç eden İranlı Bahailer mevzuatımız gereği Türkiye'de yerleşememekte, ancak üçüncü ülkelere yerleştirilene dek sığınma hakkı elde etmektedirler.

Kuramsal Çerçeve

Göç literatüründe zorunlu göç, doğal ya da insan yapımı nedenlerden dolayı içerisinde yaşama ve refaha yönelik tehditleri içeren bir zorlama unsuru bulunan göç (Uluslararası Göç Örgütü, 2009, s. 69) olarak yer almaktadır. Peterson'a göre, zorunlu göçler devlet ya da eşdeğeri olan bir sosyal kurumun yarattığı itme etkisiyle ortaya çıkan göçlerdir (1970, s.65-55'ten akt. Özcan, 2016, s.194). Zorunlu göç ya da yerinden edilme, bireylerin istemleri dışında yaşadıkları yerlerden ayrılmak zorunda kalmalarını ifade eder (Adıgüzel, 2018, s.27). Bu bağlamda İranlı Bahailerin göçü zorunlu göç olarak değerlendirilmektedir.

Birleşmiş Milletler, zorunlu göçe maruz kalanları ya da 'ülke içinde yerinden olmuş kişiler'i "zorla ya da mecbur kalarak evlerinden veya sürekli yaşamakta oldukları yerlerden, özellikle silahlı çatışmaların etkilerinden, genel olarak şiddet içeren durumlardan, insan hakları ihlallerinden veya doğal ya da insan kaynaklı felaketlerden korunmak için, uluslararası kabul görmüş devlet sınırlarını geçmeksizin kaçan ya da bu yerleri terk eden kişi veya bu tip kişilerden oluşan gruplar" şeklinde tanımlamaktadır (BM, 2005: 1).

Vatandaşı olduğu ülkeyi zulme uğrayacağı korkusuyla terk eden ve başka bir ülkeye geçici olarak sığınan kişilere mülteci denilmektedir. 1951 yılında yapılan Cenevre Sözleşmesi ile mültecilerin hukuki durumu tanımlanmıştır. Cenevre Sözleşmesine göre mülteci kavramı ''ırkı, dini, tabiiyeti, belli bir toplumsal gruba mensubiyeti veya siyasi düşünceleri yüzünden, zulme uğrayacağından haklı sebeplerle korktuğu için vatandaşı olduğu ülkenin dışında bulunan ve bu ülkenin korumasından yararlanamayan ya da söz konusu korku nedeniyle yararlanmak istemeyen; yahut tabiiyeti yoksa ve bu tür olaylar sonucu önceden yaşadığı ikamet ülkesinin dışında bulunan, oraya dönemeyen veya söz konusu korku nedeniyle dönmek istemeyen her şahsa uygulanacaktır." (m.1/A-2) olarak tasvir edilmiştir. Böylece mültecilik hakkına kimlerin sahip olabileceği belirlenmiştir.

1951 sözleşmesinin yürürlüğe girdiği tarihten 1967 yılına kadar geçen süre içinde mültecilik kavramı açısından biri zaman sınırlaması diğeri ise coğrafi sınırlama olmak üzere iki sınırlama uygulanmıştır. Cenevre Sözleşmesi'nin ilk halinde 1951'den önce meydana gelmiş olaylar sebebiyle sözleşmede tanımlanan şartları taşıyan kişiler mülteci olarak kabul ediliyorken, 1967 yılında yapılan Ek protokol ile bu tanım değişmiş ve zaman sınırlaması kaldırılmıştır. Coğrafi sınırlama ise 1967'ye kadar geçerli sayılmış ve bir kişinin mülteci olarak kabul edilebilmesi Avrupa'da meydana gelen bir olaya dayandırılmıştır. Yine bu sınırlama da 1967 Ek protokolü ile sonradan kaldırılmıştır. Fakat taraf ülkelere bu sınırlamayı kaldırmama hakkı da verilmiştir.

Türkiye Cenevre Sözleşmesi'ni 1951 yılında imzalamış ve 1961'de de onaylamıştır. 1967'de yapılan ek protokolü ise 1968 yılında yürürlüğe sokmuştur. Bu protokol ile zaman

sınırlamasını kaldırmasına rağmen, sözleşmenin 42. maddesi çerçevesinde bir çekince koyarak coğrafi sınırlamayı kaldırmamış ve günümüzde de bu kısıtlamayı sürdürmeye devam etmiştir. Coğrafi sınırlamayı devam ettirmesi nedeniyle bir kişinin Türkiye'de mülteci olarak kabul edilebilmesi için Avrupa'da meydana gelmiş bir olay sebebiyle kaçıp Türkiye'ye gelmiş olması gerekmektedir. Bu nedenle Türk mevzuatındaki mültecilik kavramı 1951 Cenevre Sözleşmesi'ndeki kavram ile biraz farklılaşmaktadır. 2013 yılında çıkarılan 6458 sayılı Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu'nda mültecilik kavramı "Avrupa ülkelerinde meydana gelen olaylar nedeniyle; ırkı, dini, tabiiyeti, belli bir toplumsal gruba mensubiyeti veya siyasi düşüncelerinden dolayı zulme uğrayacağından haklı sebeplerle korktuğu için vatandaşı olduğu ülkenin dışında bulunan ve bu ülkenin korumasından yararlanamayan ya da söz konusu korku nedeniyle yararlanmak istemeyen yabancıya veya bu tür olaylar sonucu önceden yaşadığı ikamet ülkesinin dışında bulunan, oraya dönemeyen veya söz konusu korku nedeniyle dönmek istemeyen vatansız kişiye statü belirleme işlemleri sonrasında mülteci statüsü verilir." (m.61) olarak tanımlanmıştır.

Coğrafi sınırlamanın kaldırılmaması nedeniyle Avrupa dışındaki bir ülkeden kaçmak zorunda kalıp ülkemize gelen insanların mağdur olmamaları amacıyla Türk hukukunda şartlı mültecilik statüsü kabul edilmiştir. YUKK'ta şartlı mültecilik kavramı "Avrupa ülkeleri dışında meydana gelen olaylar sebebiyle; ırkı, dini, tabiiyeti, belli bir toplumsal gruba mensubiyeti veya siyasi düşüncelerinden dolayı zulme uğrayacağından haklı sebeplerle korktuğu için vatandaşı olduğu ülkenin dışında bulunan ve bu ülkenin korumasından yararlanamayan, ya da söz konusu korku nedeniyle yararlanmak istemeyen yabancıya veya bu tür olaylar sonucu önceden yaşadığı ikamet ülkesinin dışında bulunan, oraya dönemeyen veya söz konusu korku nedeniyle dönmek istemeyen vatansız kişiye statü belirleme işlemleri sonrasında şartlı mülteci statüsü verilir." (m.62) olarak belirlenmiştir. Bu maddede sayılan şartları taşıyan kişiler daha sonradan güvenli üçüncü ülkeye gönderilmek üzere kabul edilirler ve güvenli ülkeye gönderilene kadar da Türkiye›de kalmalarına izin verilir.

Bu bağlamda İran'da özgür bir yaşam sürmeleri mümkün olmayan Bahai toplumu sınırdaşı olan Türkiye'ye göç etmektedir. 6458 sayılı YUKK'a göre Türkiye'ye göç etmiş olan İranlı Bahailer şartlı mülteci statüsündelerdir. Bu statü gereği ülkemize göç eden Bahailer güvenli üçüncü ülkeye yerleştirilene dek Türkiye'de gerekli ikamet izinlerini alarak kalabilmektedir. Fakat üçüncü ülkelere yerleştirilme süreci uzun yıllar alabilmektedir. Türkiye'de yaşamış bulundukları bu süreçte birtakım sorunlarla karşılaşan İranlı Bahailer bu sorunları en düşük seviyeye indirgeyebilmek adına entegrasyona ihtiyaç duyarlar. Bu çalışma Türkiye'de şartlı mülteci statüsünde bulunan İranlı Bahailerin Türkiye'ye entegrasyon sürecini araştıracaktır.

Araştırmanın Yöntem ve Metodolojisi

Araştırmanın Problemi

İran'da gayri resmî bir azınlık grubu olarak bilinen Bahai inancına karşı geçmişten beri çeşitli ayrımcı politikalar uygulanagelmiştir. Bahailik inancı, 19. yüzyılın ortalarında ortaya çıkmış ve dini otoritelerin yoğun baskısıyla karşılaşmıştır. Bahailik inancının lideri olan Bahaullah, Bahailik'in İran'da yayılmasından endişe duyan İran yönetimi tarafından öncelikle Bağdat'a, ardından İstanbul, Edirne ve son olarak Akka'ya sürülmüştür. İran'da kalan Bahai inancı mensupları da tarih boyunca baskılara ve ayrımcı politikalara maruz kalmıştır.

İran İslam Devrimi'ne giden süreçte Ayetullah Humeyni'nin fikirleri Bahai inancına yönelik dışlayıcı yaklaşımların sürmesine neden olmuştur. Humeyni Bahai inancına mensup kimseleri Siyonist olarak tanımlamış ve bu kişilerin İran'ın bağımsızlığı için tehdit unsuru olduğunu öne sürmüştür. Bu bağlamda 1963'te yaptığı bir konuşmada "İran'da ortaya çıkan Bahailer, ülkenin bağımsızlığını ve ekonomisini ele geçirmiş durumda ve Müslümanların ölümcül sessizliği üzerinden kısa bir süre sonra ülkenin tüm ekonomisini ajanlarının onayı ile ele geçirecekler." (Sehife-i İmam, c. 1, s.108) demiştir. İran İslam Devrimi sonrasında inançları sebebiyle Müesses Nizam tarafından mürtet kabul edilen Bahailer, siyasi ve dini özgürlüklerinden mahrum bırakılmaktadır. Müesses Nizam'ın bu uygulamaları sonucunda göç etmek zorunda kalan Bahailer İran ile Avrupa ülkeleri arasında köprü olarak gördükleri Türkiye'ye göç etmektedir.

Türkiye'ye göç eden İranlı Bahailer Türk mevzuatına göre şartlı mülteci statüsündedir. Bu statü gereği de şartlı mültecilerin üçüncü bir güvenli ülkeye yerleştirilmesi gerekmektedir. Fakat bu süreç uzun yıllar almaktadır. Mevzuatımız gereği ancak üçüncü ülkelere yerleştirilene kadar Türkiye'de sığınma imkânı bulan İranlı Bahailer, göç ettikleri ülkemizin hâkim kültürü ile karşılaştıklarında bazı sorunlarla karşılaşabilmektedir. Bu çalışmada üçüncü ülkeye yerleştirilinceye dek Türkiye'de kalmak zorunda olan İranlı Bahailerin bu periyotta Türkiye'ye sosyal ve kültürel entegrasyon süreçleri incelenecektir.

Araştırmanın Amacı

İran'da gayri resmî bir azınlık grubu olarak bilinen Bahai mezhebi dışlayıcı uygulamalara maruz kalmıştır. İranlı Bahailerin kendi ülkelerinde maruz kaldıkları bu uygulamalar sonucunda İran'dan zorunlu göçe maruz bırakıldıkları bilinmektedir. Türkiye, İran ile sınırdaş olması ve Avrupa'ya açılan bir kapı olması dolayısıyla pek çok İranlı Bahainin göç rotasındaki ilk varış noktasıdır. Avrupa ülkeleri dışından gelen mülteci başvuruları Türk mevzuatındaki coğrafi kısıtlama sebebiyle şartlı mülteci statüsünde değerlendirilir. Şartlı mülteci statüsü Türkiye'de kalma imkânı sağlamadığı için başvuru sahiplerinin üçüncü güvenli ülkelere yerleştirilmesi yöntemi uygulanır. Fakat üçüncü ülkelere yerleştirilme süreci uzun yılları

bulmaktadır. Bu çalışmada üçüncü ülkeye yerleştirilmeyi bekleyen İranlı Bahailerin, göç etme kararını oluşturan faktörler, göç etmeye karar verme süreci, göç süreci ve göç sonrası süreçte Türkiye'de yaşadıkları süre içinde karşılaştıkları sorunlar ve Türkiye'ye entegrasyon süreçleri araştırılmıştır.

***Araştırmanın* Yöntemi**

Bu çalışma nitel araştırma deseni olan fenomenolojik yaklaşım ile İranlı Bahailerin kene di deneyimleri üzerinden Türkiye'ye entegrasyon süreçlerini anlamaya çalışacaktır. Fenomenolojik yaklaşım ele aldığı konuyu, bir kişi, süreç, grup, yer için araştırmanın odaklandığı temel/merkezi konuyu anlamak, betimlemek, geliştirmek ve keşfetmeyi hedefleyen bir yaklaşımdır. Fenomonolojik yaklaşımda sosyal yapının inşası ve sosyal anlamalar ile deneyimler (Kümbetoğlu, 2005 s. 39) odaktadır. Bu yaklaşıma göre sosyal olaylar ve olgular oldukları, yaşandıkları şekilde incelenmeli ve açıklanmalıdır. Çalışmada fenomonolojik yaklaşımın seçilme nedeni İranlı Bahailerin deneyimlerine odaklanmak ve onların kendi anlatıları üzerinden Türkiye'ye entegrasyon süreçlerini anlamaya çalışmaktır. Çalışmada veri toplama aracı olarak yarı yapılandırılmış mülakat tekniği kullanılacaktır. Yarı yapılandırılmış mülakat tekniğinde araştırmacı, katılımcıların ilgisi ve bilgisine göre genel çerçeve içerisinde farklı sorular sorarak konunun değişik boyutlarının ortaya çıkarılmasını sağlamaya çalışır. Bu teknikte araştırmacı, konuya ilişkin doyurucu bilgi edinme ve mülakatı belli bir seyirde götürme imkânı edinir. Katılımcıların kendilerince önemli olan hususları vurgulamasına da imkân tanıyan yarı yapılandırılmış mülakat tekniği, Türkiye'de dağınık illerde yaşayan ve bu sebeple toplu halde ulaşılması zor olan İranlı Bahailerle bireysel görüşme imkânı sağlaması açısından çalışmada tercih edilmiştir.

***Evren ve* Örneklemi**

Türkiye'de şartlı mülteci statüsünde bulunan İranlı Bahailerin sayısını gizlilik ilkesi nedeniyle Göç İdaresi Genel Müdürlüğü paylaşmamaktadır. Bu bağlamda Türkiye'deki İranlı Bahai mültecilerin sayısının saptanması mümkün olmadığı için çalışmanın evrenini belirlemek mümkün olmamaktadır. Örneklem oluşturulurken İranlı Bahailere ulaşma konusunda Türkiye Bahai Toplumu'ndan destek alınmış, Türkiye'de şartlı mülteci konumunda ve dağınık halde yaşayan İranlı Bahailere ulaşmak için kartopu örnekleme yöntemi kullanılmıştır. Kartopu örnekleme yöntemi, evrenin sınırlarının ve evrene üye olanların kesin olarak belirlenemediği durumlarda kullanılan bir yöntemdir. Kartopu örnekleme yapmak için herhangi bir şekilde evrene dahil birisiyle temas kurulur ve temas kurulan kişinin yardımıyla bir başkasıyla, daha sonra yine aynı yolla bir başkasıyla temas kurulur. Kartopu etkisi şeklinde zincirleme olarak örnek büyütülür.

Çalışmanın kurgulandığı Ankara ilinde yalnızca altı görüşmeciye ulaşılmıştır. Görüşmeci sayısının yetersizliği ve çalışmanın mahiyeti gereği daha fazla bilgiye ulaşılması amacıyla İranlı Bahailerin yoğun olduğu Kayseri ilinde de beş İranlı Bahai şartlı mülteci ile mülakat gerçekleştirilmiştir. Bu bağlamda çalışmanın kapsamı Ankara ve Kayseri illeri ile sınırlı tutulmuş, toplamda on bir İranlı Bahai şartlı mülteci ile derinlemesine mülakat gerçekleştirilmiştir.

Mülakatlar görüşmecilerin istedikleri mekân ve zamanda yapılmış, görüşmeciler araştırmanın amacı hususunda önceden bilgilendirilmiştir. Mülakatlar esnasında verilen cevapların ses kayıt cihazı ile kayıt altına alınması için izin alınmış, görüşmecilerin kimlik bilgilerinin gizli tutulacağı ve çalışmada paylaşılmayacağı ifade edilmiştir.

Verilerin Analizi

Saha çalışmasında veriler derinlemesine mülakat ve grup görüşmesi tekniği ile elde edilmiştir. Mülakatlar gerçekleştirilirken katılımlı gözlem tekniğinden yararlanılmış ve bütün görüşmecilerle mülakat yapılmıştır. Bazı görüşmecilerle yaklaşık 3-4 saat görüşülürken bazılarıyla 1-2 saat içinde görüşme tamamlanmıştır. Grup görüşmesi 4 saat sürmüştür. Mülakatlar Farsça yapılmış, tercüman eşliğinde simultane çevrilmiştir. Bu bağlamda, katılımcılardan kendilerine yöneltilen sorulara cevap vermeleri istenmiş ve cevaplar ses kayıt cihazı ile kayıt altına alınmıştır. Görüşmenin resmi formattan uzak olmasına ve sohbet ortamının gelişmesine özen gösterilmiştir.

Kayseri'deki görüşmecilerle grup görüşmesi yapılmıştır. Mülakat, görüşmecilerin belirlediği bir pastanede gerçekleştirilmiştir. Buradaki mülakata beş İranlı Bahai şartlı mülteci katılmıştır. Ankara'da yapılan mülakatlar ise görüşmecilerin evlerinde gerçekleştirilmiştir. Bu sayede mülakatlar gerçekleştirilirken katılımlı gözlem tekniğinden yararlanılmıştır. Bu bağlamda İranlı Bahailerin birbirleriyle ilişkileri, ibadet ritüelleri ve ev ortamı gözlemlenmiş, gözlemler sırasında not alınmıştır.

Analiz aşamasında, nitel araştırma yönteminden olan içerik analizi tekniği kullanılmış, ses kayıt cihazı ile kayıt altına alınan veriler ve cevaplara sadık kalınarak deşifreler oluşturulmuştur. Daha sonra oluşturulan metin içerisinden önce kodlar çıkarılmış, kodlardan kategorilere ve kategorilerden temalara ulaşılmıştır. Araştırmanın verilerinden 20 kod, 8 kategori ve 3 tema oluşturulmuştur. Araştırmanın temaları "*Türkiye'ye zorunlu göç*", "*transit ülke-şartlı mültecilik*" ve "*entegrasyon-kimlik*" olarak tümevarımcı bir metotla kodlardan ve kategorilerden elde edilmiştir. Bazı kodlar birden fazla kategori ve bazı kategoriler birden fazla tema ile ilişkilidir. Bu bağlamda verilerin analizinde derinlemesine mülakatlardan elde edilen deşifrelerden alıntılar yapılarak kodlar, kategoriler ve temalar incelenmiştir.

Bulguların Yorumu

Türkiye'ye Zorunlu Göç

İran rejimi tarafından kabul görmeyen Bahai inancı mensupları, Bahailik inancının ortaya çıkmasıyla birlikte baskı görmeye başlamıştır. İran'da mürtet kabul edilen Bahailer, siyasi ve dini özgürlüklerinden mahrum bırakılmakta, sosyal hayatta zorluklarla karşılaşmaktadır. Bu bağlamda İranlı Bahailerin göçü, zorunlu göç olarak değerlendirilmektedir.

Bu kapsamda saha verilerinden oluşturulan *Türkiye'ye Zorunlu Göç* teması altında İranlı Bahaileri göç etmeye teşvik eden dinamikler araştırılacaktır. Türkiye'ye Zorunlu Göç teması kendi içinde iki kategoriye ayrılmaktadır. Bunlar, *İran Rejiminin Bahailere Yaklaşımı* ve *İran'dan Ayrılmaya İten Sebepler* olarak belirlenmiştir. Belirlenen kategoriler ve kodlar eşliğinde Türkiye'ye Zorunlu Göç teması altında İranlı Bahailerin göç etme nedenleri araştırılacaktır.

İran Rejiminin Bahailere Yaklaşımı kategorisinde İran'da tehdit unsuru olarak kabul edilen Bahailerin karşılaştıkları baskılar ve *Bahailerin İran'daki toplumsal hayatı* incelenecektir. Bahailer İran rejimi tarafından *tehdit unsuru* ve *ajan* olarak nitelendirilmektedir. Humeyni, 1963'te yaptığı bir konuşmada *"İran'da ortaya çıkan Bahailer, ülkenin bağımsızlığını ve ekonomisini ele geçirmiş durumda ve Müslümanların ölümcül sessizliği üzerinden kısa bir süre sonra ülkenin tüm ekonomisini ajanlarının onayı ile ele geçirecekler."* (Sehife-i İmam, c. 1, s.108) diyerek Bahai inancına mensup kimseleri Siyonist olarak tanımlamış ve bu kişilerin İran'ın bağımsızlığı için tehdit unsuru olduğunu belirtmiştir. Gerçekleştirilen mülakatlarda İran rejiminin kendilerini ajan olarak gördüğünü belirten görüşmeciler İran'da *mürtet* kabul edildikleri için de rejimin ayrımcı ve dışlayıcı politikalarına maruz kaldıklarını belirtmiştir. Bu konuda bazı görüşmecilerin yorumu şöyledir:

> İran Bahaileri İran'da zor koşullarda yaşamaktadır. Bunlardan biri genel olarak ifade etmek gerekirse devlet tarafından Bahailere sert bir tutum var. Ve bizleri birer casus, ajan olarak görmektedirler. G6
>
> *"Bahailer İran'da birçok sorunla karşılaşıyor. İran'da dinini değiştirenler mürtet olarak kabul ediliyor ve bu nedenle de idam ediliyorlar. Eşim ise sonradan Bahai oldu ve 14 yıldır Bahai. İran'da din değiştirmenin cezası idamdır ve eşimin Bahai olduğu öğrenilseydi idam edilecekti. İşte bu gibi sebeplerden dolayı İran›dan ayrılmaya karar verdik."* G10

İranlı Bahailerin ülkelerinden göç etmeye karar verme sürecini etkileyen faktörler ise *İran'dan Ayrılmaya İten Sebepler* kategorisi altında incelenecektir. İran'da ekonomik ve siyasi nüfuz sahibi olmalarının engellendiğini belirten görüşmeciler, Bahailer için iş imkânlarının çok kısıtlı olduğunu söylemiştir. Kamuda çalışmaları mümkün olmayan Bahailerin özel sektörde çalışmaları durumunda sık sık işlerini kaybettiklerini belirten görüşmeciler,

kendi işletmelerini açmaları durumundaysa İran rejimi tarafından baskı altında tutulduklarını ve işletmelerinin polis kontrolüne maruz kaldığını belirtmişlerdir. Rejimin mallarına el koyduğunu belirten İranlı Bahailer için *işsizlik* göç etmeye karar verme sürecinde önemli bir faktördür. Görüşmecilerden biri bu durumu şu şekilde ifade etmiştir:

> İran'da eğitim ve çalışma hakkımız yok. Kamuda veya özel sektörde çalışmamız istenmiyor ve engelleniyor. Ben İran'da çalışamıyordum. İşe de girsem oradan çıkarılıyordum ve sürekli iş değiştirmem gerekiyordu. Tabi bu durum da birçok sıkıntı yaratıyordu. G11

İşsizliğin yanı sıra *eğitim* alanında da pek çok sıkıntı ile karşılaştıklarını belirten İranlı Bahailer, İran rejiminin uygulamaları sonucunda Bahailerin üniversiteye gitmesinin çok zor olduğunu belirtmiştir. Görüşmeciler, Bahai inancına mensup öğrencilerin üniversiteye kabul edilmediklerini, edilseler bile çeşitli bahanelerle üniversiteden ihraç edildiklerini belirtmiştir. Bahailer, İran'da üniversite eğitimlerinin engellenmesinin ardından alternatif bir uygulamayla Bahai Yüksek Eğitim Enstitüsü'nü (BIHE) kurarak kendi eğitim programlarını uygulamaya başlamıştır. Ancak İran rejimi enstitünün sertifikasını tanımamaktadır. Görüşmeciler İran'da eğitim alıp meslek ve gelir sahibi olmalarının engellendiğini belirtmiştir. Görüşmecilerden bazıları bu durumu şu şekilde ifade etmiştir:

> Bahailer İran'da üniversiteye gidemiyorlar ancak zor koşullarda da olsa online olarak kendi üniversite eğitimlerine devam etmektedir (BIHE). Eğitim ilkemizi yerine getirmek için kendi online eğitimimizi yapıyoruz. Bu hakkı devlet tanımıyor, mezun olduğumuz zaman diplomayı da devlet tanımıyor. Bu sadece İranlılar için olan bir online eğitim sistemi. G7

İranlı Bahailer işsizlik, inanç, eğitim ve vatandaşlık haklarından mahrumiyet, ekonomik ve siyasi nüfuz sahibi olmalarının engellenmesi ve baskılar sebebiyle İran'dan zorunlu olarak göç etmek durumunda kalmaktadır. Görüşmecilere *Türkiye'ye geliş yolu* sorulduğunda bir kısmı yasal olarak bir kısmı ise yasal olmayan yollarla Türkiye'ye giriş yaptığını belirtmiştir. Yasal olmayan yollarla gelen bir görüşmeci durumunu şu şekilde ifade etmiştir:

> İki yıl önce geldim. İlk önce ben geldim daha sonra ailem geldi. İran'da pasaportum yoktu. Otobüs ve uçakla gelemediğim için erken geldim, ilk önce Çorum'a, ailem geldikten sonra Kayseri'ye geldim. Ben Türkiye'ye kaçak geldim. Çünkü askere gitmek istemiyordum. Bu yüzden pasaport alamadım ve kaçak yollarla geldim. G7

Bazı görüşmeciler ise Türkiye'ye geliş yoluna ilişkin bilgi vermekten kaçınmıştır. Türkiye'ye geliş yolları hakkında bilgi vermekte çekimser davranan İranlı Bahailer BM'ye başvurduklarını, dosyaları açıldıktan sonra şartlı mülteci konumunda üçüncü ülkeye yerleştirilmeyi beklediklerini belirtmiştir.

Transit Ülke-Şartlı Mültecilik

Saha verilerinden oluşturulan *Transit Ülke-Şartlı Mültecilik* teması kendi içinde üç kategori barındırmaktadır. Bunlar, *Türkiye'yi Seçme Sebebi, Türkiye'de Mülteci Olmak* ve *Türkiye'nin Bahailere Yönelik Politikaları* olarak belirlenmiştir. Belirlenen kategoriler ve kodlar eşliğinde Transit Ülke-Şartlı Mültecilik teması altında, Türkiye'de şartlı mülteci statüsünde bulunan İranlı Bahailerin zorunlu göç sürecinde neden Türkiye'yi seçtiği anlaşılmaya çalışılacaktır.

Mültecilerin gözünde siyasi, sosyal veya kültürel problemlerin yaşanageldiği Asya ve Ortadoğu coğrafyası ile refahın ve yaşam standartlarının yüksek olduğu Avrupa coğrafyası arasında bir köprü konumunda olan Türkiye; Kuzey Afrika, Ortadoğu ve yakın Asya ülkelerinden Avrupa Birliği ülkelerine ulaşmak isteyen insanlar açısından bir geçiş ülkesi olarak görülmektedir. Göç Terimleri Sözlüğü'nde yer aldığı şekliyle, hedef ülkeye giderken veya bu ülkeden menşe/mutat ikamet ülkesine dönerken herhangi bir yolculukta kişinin içinden geçtiği ve bir süre boyunca kaldığı ülkeye *geçiş (transit) ülkesi* denir (Uluslararası Göç Örgütü, 2009, s.19). Bu bağlamda Türkiye'nin Doğu-Batı ve Kuzey-Güney arasında sahip olduğu coğrafi konumu, gelişmiş Avrupa ülkelerine geçiş yapmak isteyen birçok göçmen için ülkeyi cazip hale getirmektedir. Batı devletlerinin sınır geçişlerinde uyguladığı sıkı denetimlerden dolayı kaçak geçişe yönelen göçmenler, Ortadoğu, Asya ve Balkanlar arasındaki coğrafi konumu ile Türkiye'yi Batı'ya doğru göç akımlarında temel geçiş noktalarından biri olarak kullanmaktadır (İçduygu, 1996, s.127-142).

Türkiye, Batıya göç etmek isteyen birçok göçmen grup açısından olduğu gibi İranlı Bahailer açısından da göç sürecinde önemli bir noktada bulunmaktadır. Ülkelerinde karşılaşmış oldukları baskılar sonucunda zorunlu olarak göç etmek durumunda kalan İranlı Bahailer, ülkelerinden ayrıldıklarında ilk durak noktası olarak Türkiye'yi tercih etmektedir. Bu bağlamda İranlı Bahailerin *Türkiye'yi Seçme Sebebi* genel olarak Türkiye'yi, Avrupa'ya açılan bir kapı yani *transit ülke* olarak görmeleridir. İranlı Bahailerin hemen hemen hepsi öncelikle Türkiye'den geçerek, buradan sonra ise Batıdaki refah devletlerine ulaşarak yeni hayatlarını bu ülkelerde devam ettirmeyi hedeflemektedir. İranlı Bahailerin genelde ABD ve Kanada'yı tercih ettikleri görülmüştür, bu durumun altındaki başat sebep ise o ülkelerde yaşayan akrabalarının olması ve akrabalık bağlarını kullanarak bu ülkelerde daha rahat edebileceklerini düşünmeleridir. Bu durum sosyo-kültürel göç kuramlarından birisi olan Göçmen İlişkiler Ağı (Network) Kuramı ile de açıklanabilir. Göçmen ilişkiler ağı kavramı, göçmenlerin terk ettikleri kendi ülkeleri ile yerleşmeyi düşündükleri yeni ülkelerdeki göçmenler ve göçmen olmayan kişiler arasında ortak köken, akrabalık ve dostluk bağlarından oluşan kişiler arası bağları ifade eder (Güllüpınar, 2013, s.117). Bu teori, bir ülkeye gerçekleştirilen göçün sürmesinde, öncü göçmenlerin oluşturduğu ağı temsil eder. Öncü göçmenler göç tecrübelerini kullanarak menşe ülkeleri ile göç ettikleri ülkeler arasında bir ağ oluştururlar. Göç sürecine yeni katılmak isteyen kişiler de bu ağları kullanarak, göç sürecindeki engelleri daha

kolay aşarlar (Adıgüzel, 2016, s.31). Oluşturulan bu ağlar sonradan yeni göç dalgalarını oluşturarak zincirleme göçler oluşturur. Daha sonra bu ağ kurumsallaşır ve kendini tekrardan üretmeye devam eder. Akrabalık bağlarının yanı sıra özellikle eğitim ve sağlık imkânlarının ABD, Kanada, Birleşik Krallık gibi ülkelerde daha gelişmiş olması ve oralarda sunulan fırsatlar sonucunda daha iyi bir hayat sürdürebilme inancı da İranlı Bahailerin bu ülkelere göç etmek istemelerindeki diğer önemli faktörler arasında yer almaktadır.

İranlı Bahailer her ne kadar Türkiye›yi geçiş ülkesi olarak kullanıp Batıdaki ülkelere gitmek isteseler de bu süreç çok uzun yıllar alabilmektedir. Bu nedenle İranlı Bahailer uzun yıllar boyunca Türkiye'de yaşamak zorunda kalabilmektedirler.

İranlı Bahailer, Türkiye›de kaldıkları süre boyunca *İran›a göre daha özgür hayat*lar sürdürebilmekte, aynı zamanda birçok fırsattan da yararlanabilmektedir. Bu bağlamda *Türkiye'nin Bahailere Yönelik Politikaları* kategorisi ile İranlı Bahailerin Türkiye'nin politikalarından memnun olup olmadıkları araştırılmıştır. *Güvenlik, özgürlük, ibadet ve toplanma kolaylığı* açısından İran'a göre çok daha iyi imkânlara sahip olduklarını belirten İranlı Bahailer, Türa kiye'de can güvenliklerinin bulunmasından, Türkiye Devleti'nin Bahailere yönelik inançları sebebiyle ayrımcı bir politika uygulamamasından ötürü Türkiye'ye teşekkür borçlu olduklarını belirtmiştir. Türkiye'de özgürce ibadetlerini ve toplantılarını yapabilen İranlı Bahailer, Türkiye'nin Bahailere yönelik politikalarından memnun olduklarını belirtmiştir. Bu bağlamda görüşmeciler Türkiye'nin İran'a göre daha demokratik bir ülke olduğunu ve direkt devlet tarafından kendilerine uygulanmakta olan herhangi bir ayrımcı, dışlayıcı politikanın olmadığını, sırf Bahai oldukları için üzerlerinde bir baskı hissetmediklerini söylemektedirler. Görüşmecilerden biri bu durumu şu şekilde ifade etmiştir:

> Türkiye, yaşamak için güzel bir ülke, burada daha özgürüz. Türkiye polis evimizi basmıyor ve bizi sorgulamıyor. Biz sekiz aydır Türkiye'deyiz ve hiçbir polis bizi sorgulamak için evimize gelmedi. Türkiye'yi İran'ın İslam Devrimi öncesindeki durumuna benzetiyorum. Burada kimse kimseye karışmıyor. Burada olduğumuz sürede herhangi bir sorunla karşılaşmadık. G2

İranlı Bahailer Türkiye›de yaşadıkları süreçte eğitim, sağlık gibi bazı sosyal imkânlardan da yararlanabilmektedir. Bahailer açısından eğitim oldukça önemli bir kavramdır. Ancak göy rüşmeciler, özellikle çocuklarının eğitim haklarının İran rejimince engellendiğini, üniversite, lere kayıt yaptıramadıklarını, kayıt yaptırmış olanların da baskılara maruz kalarak diploma almalarının engellendiğini söylemektedirler. Bu hususta Türkiye'de kaldıkları süre içerisinde *eğitim olanakları*ndan yararlanabilmeleri İranlı Bahailer açısından büyük bir önem arz etmektedir.

> *"Kızım Türkiye'de 2 ay hazırlandıktan sonra Kayseri Abdullah Gül Üniversitesi'nde İşletme bölümüne girdi ve şu anda okula devam ediyor."*G9

Bunun haricinde şartlı mültecilik statüsüne sahip İranlı Bahailer sağlık kontrollerindeki masraflarının bir kısmı Birleşmiş Milletler, bir kısmı ise Türk hükümeti tarafından karşılanan sağlık sigortasına sahiptir ve yaşadıkları illerde hiçbir ayrımcılığa maruz kalmadan *sağlık imkânlarından* faydalanabilmektedir. Görüşmecilerden biri bu durumu şu şekilde ifade etmiştir:

> Burada kimliğimiz var ve o kimlikle gittiğimizde sağlık imkânlarından faydalanabiliyoruz. Sigortanın bir kısmını BM, bir kısmını da Türkiye karşılıyor.G5

İranlı Bahailer açısından, Türkiye›de kalmak zorunda oldukları bu süreç onlara sadece olumlu durumları değil aynı zamanda bazı olumsuz durumları da getirmiştir. Yapılan mülakatlarda birçok görüşmeci, Türkiye'de kalmanın olumlu yönlerinden bahsetmenin yanında Türkiye'de özellikle mülteci olarak kalmanın bazı zorluklarından da bahsetmişlerdir. Bu bağlamda *Türkiye'de Mülteci Olmak* kategorisi altında, İranlı Bahailerin karşılaştıkları zorluklar değerlendirilecektir.

Bahailerin şikâyet ettikleri konuların başında *çalışma izni* konusu gelmektedir. Türkiye'de kaldıkları süre içerisinde geçimlerini sağlayabilmek amacıyla çalışmak zorunda olduklarını ifade eden Bahailer iş bulamadıklarını ya da yasal olmayan yollarla çalışarak geçimlerini sürdürdüklerini ifade etmiştir.

> 13 aydır Türkiye'deyiz. 5 ay işsiz kaldıktan sonra kaçak olarak çalışmaya başladım. 8 aydır çalışıyorum, elektrik işi yapıyorum. Eşim de kaçak olarak bir lokantada çalışıyor. Geçimimizi sağlamak için burada çalışmamız gerekiyor. Fakat yasal izin verilmiyor. Biz de yasa dışı olarak çalışmak durumunda kalıyoruz. G1

İranlı Bahailerin sahip oldukları sağlık sigortası yalnızca yaşadıkları şehir için geçerlidir. Bu bağlamda İranlı Bahailerin yaşadıkları şehir dışındaki bir şehirde tedavi olmak amacıyla sağlık kuruluşlarına başvurması durumunda tedaviden doğacak masraflar kendilerine tanımlanan sağlık sigortası kapsamında değerlendirilmemektedir. Ayrıca İranlı Bahailer geg nel olarak Türkçe bilmemeleri nedeniyle sağlık kurumlarındaki görevlilere problemlerini tam olarak anlatamamakta ve bu durum tedavi süreçlerini etkilemektedir. Bu bağlamda sigortanın sadece yaşadıkları şehirle sınırlı olması ve dil bilmemeleri nedeniyle İranlı Bahailer *sağlık alanında* bazı zorluklar yaşadıklarını belirtmiştir.

Türkiye'de kaldıkları süre içerisinde yaşanan bir diğer zorluk da İranlı Bahailerin *kandırılması ve suiistimal* edilmeleridir. İranlı Bahailer mülteci oldukları için ev kiralama sürecinde Türkiye'de bazı insanların kendilerini kandırmak istediğini belirtmiştir. Örneğin bir İranlı Bahai tıpkı diğer mültecilerde olduğu gibi ev kiralamak istediğinde, ev sahipleri apartmanda boş bir daire olsa dahi sanki boş değilmiş gibi gösterilebilmekte ya da normal fiyatının çok daha üzerinde bir fiyattan kiralayabilmektedir. Bazı İranlı Bahailer ise çalıştıkları yerlerde kandırılmakta, kendilerine maaşları ödenmemekte ya da normalde kazanması gerekenden çok daha az bir miktarda maaş ödemesi yapılmaktadır. Bazıları ise komşuları

tarafından Türkiye'de yaşamakla ilgili bilgisizlikleri ve tecrübesizlikleri suiistimal edilerek kandırılmaktadır. Görüşmecilerden bazıları bu durumu şöyle ifade etmiştir:

> Bizim faturalarımız az geldiği için, komşularımız birçok kez daha yüksek faturalarla bizimkileri değiştirdiler. Onları ödemek zorunda kaldık.G11

> Bizim mülteci olduğumuzu anladıkları zaman bizleri kandırmaya ve mecburiyetlerimizi suiistimal etmeye çalışıyorlar. Örneğin bazı çalışan arkadaşlarımız maaş ödemesi konusunda sıkıntılar yaşıyor veya ev kiralayan arkadaşlarımız normalin çok daha üstünde bir fiyatta kira bedeli ödüyor.G5

Entegrasyon-Kimlik

İran'dan zorunlu olarak göç etmek durumunda kalan Bahailer, şartlı mülteci statüsü gereği güvenli üçüncü ülkelere yerleştirilinceye dek Türkiye'de yaşamaktadır. Ancak şartlı mültecilerin güvenli üçüncü ülkelere yerleştirilmesi kısa sürede mümkün olmamakta, bu süreç bazen on yılı bulmakta ve dahi aşmaktadır. Uzun ve belirsiz sürelerce Türkiye'de yaşamak durumunda olan İranlı Bahailer, her ne kadar yakın coğrafyası olan Türkiye'ye göç etmiş olsalar da Türk toplum ve kültür yapısı ile İran toplum ve kültür yapısı arasındaki farklar nedeniyle zaman zaman sıkıntılar yaşamaktadır. Bu bağlamda birlikte yaşamın ve uyumun mümkün olması adına İranlı Bahailerin Türkiye'ye entegrasyonu gündeme gelmektedir. Göç Terimleri Sözlüğü'nde yer aldığı şekliyle entegrasyon, göçmenlerin hem birey hem de grup olarak toplumun bir parçası kabul edildiği süreçtir (Uluslararası Göç Örgütü, 2009, s.16). Aynı ülke sınırları içinde yaşayan iki farklı kültür grubundan gelen toplumların iletişimi kültürlerarası bir özellik taşımaktadır. Her iki toplumsal grup da birlikte yaşarken kendi kültürlerini korumak istemektedir. Bu ise ancak sosyal entegrasyonla mümkün olabilir (Şahin, 2010, s.105). Ancak entegrasyon; sosyal, ekonomik ve siyasi arka planı olması nedeniyle farklı çalışmalarda farklı boyutlarıyla incelenmektedir. Bu bağlamda son dönemde gündeme gelen sistem entegrasyonu ve sosyal entegrasyon ayrımı kapsamında Esser'in sosyal entegrasyon kuramına değinmek yerinde olacaktır (Esser, 2000, s.56-61). Esser'e göre, göç alan ülkede göçmenler ile yerli toplum ve gruplar arasında büyük bir gerilim olmaksınız göçmenler topluma dahil edilebiliyorsa sistem entegrasyonu sağlanabilir. Bu bağlamda göçmenlerin ekonomik entegrasyonu dikkate alınır ve göçmenler vergilerini ödemeleri, ekonomiye katkıda bulunmaları, göç edilen ülkeye artı bir yük olmamaları durumunda sisteme entegre olmuş kabul edilir. Bu süreçte göçmenden iyi dil bilmesi ya da göç edilen ülkenin toplum kültür dinamiklerini bilmesi beklenmez. Yasalara uyan, sistem için sorun teşkil etmeyen göçmen sisteme entegre olmuştur. Ancak Esser'e göre, sistem entegrasyonundan farklı olarak sosyal entegrasyonda kültürleşme (acculturation), sosyo-ekonomik-politik konum (placement), etkileşim (interaction) ve kimlik (identity) boyutlarının etkileşimi önemlidir (Esser, 2000, s.56-61'den aktaran Şahin, 2010, 106-107). *Kültürleşme*,

dil ve gelenek gibi konularda göç eden toplum ve yerleşik toplumun kültürlerinin etkileşimidir. *Sosyal-ekonomik-politik konum*; yerleşik topluma yeni katılan bireyin göç edilen ülkedeki sosyal, ekonomik ve politik haklarını kapsamaktadır. *Etkileşim*, topluma yeni katılan bireyin, göç eden ve göç alan toplum ile etkileşimini içermektedir. Esser, sosyal entegrasyonu bahsi geçen boyutların gerçekleşme biçimine göre kategorize etmiştir. Bu bağlamda göçmenin göç veren etnik kültüre uyumunun baskın olması durumu *segrasyon*, göç edilen hâkim kültüre uyumunun baskın olması durumu *asimilasyon*, göç eden ve göç alan her iki kültüre de uyumlu olması durumu *çoklu entegrasyon* ve her iki kültürü de reddetmesi durumu *marjinalleşme* olarak tanımlanmıştır (Esser, 2000, s.56-61'den akt. Şahin, 2010, 107).

Bu bağlamda çalışmada Türkiye'de şartlı mülteci konumunda olan İranlı Bahailerin sosyal entegrasyonu araştırılacaktır. Saha verilerinden oluşturulan *Entegrasyon-Kimlik* teması kendi içinde üç kategori barındırmaktadır. Esasen birbiriyle ilişkili olan bu kategoriler *Bahailik İnancı-Kimlik, Entegrasyon ve Türkiye ile BM'den Beklentiler* olarak belirlenmiştir. İranlı Bahailerin Türkiye'ye entegrasyon sürecinin değerlendirilmesinde Esser'in sosyal entegrasyon kuramı parametrelerinden olan kimlik, kültürleşme, sosyal-ekonomik-politik konum ve etkileşim kavramlarından yararlanılmıştır.

Bahailik İnancı-Kimlik kategorisi, İranlı Bahailerin ülkelerinden zorunlu göç etmelerine sebep olan, kendilerini tanımlarken referans verdikleri ilk aidiyet noktası olması sebebiyle önem arz etmektedir. Esser'in k*imlik* kavramı gereği sosyal entegrasyonun sağlanabilmesi için göçmenin aidiyet duygusu araştırılmalıdır. Yapılan mülakatlarda görüşmeciler Bahailik inancının *evrensellik* ve *hümanizm* ilkesine değinmiş, Bahailik inancının temel prensiplerinden olan *dünyanın birleşmesi* ve *ayrımcılık yapmama* ilkeleri ile *evrensel bir dünya birliğini* amaçladıklarını belirtmiştir. Bahailik'in, din, dil, ırk ayrımı gözetmeksizin tüm insanlığa hitap ettiğini, *farklılıklara saygı* duyarak *birlikte yaşam*ı mümkün kıldığını belirten İranlı Bahailer, Bahai inancına mensup kişilerden *topluma faydalı olma*sı, *toplumda sorun çıkartmama*sı, çalışması ve üretmesinin beklendiğini belirtmiştir. Bu bağlamda *insanlığa hizmet etme*nin Bahailik inancı içinde oldukça önemli bir yeri olduğuna değinen İranlı Bahailer, İran'daki baskılar sebebiyle kendi toplumlarına faydalı olamadıklarına, bu sebeple ülkelerinden zorunlu göç etmek durumunda kaldıklarına değinmiştir. Ancak hangi ülkede olurlarsa olsunlar o ülkeye ve toplumuna hizmet ederek aslında tüm insanlığa faydalı olmayı amaçladıklarını belirten İranlı Bahailer, birey ve toplum uyumunun sağlanması gerektiğine inandıklarını belirtmiştir.

İranlı Bahailer, dünyanın farklı coğrafyalarındaki Bahailerle ilişki kurmalarını sağlayan *evrensel ilişkiler ağı* (universal network) sayesinde Bahai toplumunun daha güçlü olduğunu vurgulamıştır. Türkiye'ye göç süreçlerinde de Bahai toplumu ile iletişim halinde olduklarını belirten İranlı Bahailer, evrensel ilişkiler ağı sayesinde dünyanın neresinde olursa

olsun bir Bahai'nin kendisini yalnız hissetmeyeceğini ileri sürmektedir. Bahai toplumuna yönelik düzenlenen aylık toplantılar (1 Bahai ayı: 19 gün) ile sürekli irtibat halinde olduklarını belirten İranlı Bahailer böylece aynı şehirdeki Bahailerin bu görüşmelerde bir araya gelerek birbirlerine destek olduğunu belirtmiştir. Görüşmecilerden biri bu konuya ilişkin yorumunu şu şekilde ifade etmiştir:

> Türkiye'de ve dünyanın her yerinde Bahai toplumu birbirinden haberdardır. 19 günde bir Türkiye'deki Bahai Toplumu aracılığıyla toplantılar düzenleyerek bir araya geliyoruz. Bu toplantılarda, toplantının düzenlendiği şehirde veya mahalledeki diğer Bahailerle tanışıyoruz ve iletişimimizi bu şekilde sürdürüyoruz. Özellikle ayda bir (Bahai ayı: 19 gün) düzenlemiş olduğumuz toplantılar ve buna ilaveten düzenlediğimiz resmi dini törenlerimizde Bahai toplumu birbiri ile irtibat sağlıyor. Bu yüzden İranlı Bahailer, İranlı ama Bahai olmayan mültecilere göre daha düzenli ve sistematiktir. Bir İranlı Bahai bir şehre yani geldiği zaman asla kendisini yalnız hissetmez. Çünkü bizler, sürekli birbirimizle irtibat halindeyiz. G2

İran'da huzurlu bir yaşamları olmadığı için ibadetlerini yerine getiremediklerini, can ve sosyal güvenlikleri bulunmadığı için ülkelerinden ayrılmak durumunda kaldıklarını belirten İranlı Bahailer, İran'ı sevdiklerini, İran toplumuyla bir sorunları bulunmadığını, İran'da Bahailerin yaşam koşulları iyileşse İran'a dönmek istediklerini belirtmiştir. Bu konu ile ilgili bir görüşmecinin yorumu şöyledir:

> İran'da çocuklarımızın eğitim alma hakkı yok. Çalışma hakkımız yok. Biz yaşarken ölülerimizi toprak altında rahat bırakmıyorlar. Biz ülkemizi seviyoruz. İran'dan gelen Bahai mülteciler zorunlu olarak Türkiye'ye gelmektedir. Şahsen ben İran'da kalmak isterdim. G11

Entegrasyon kategorisi ile İranlı Bahailerin, üçüncü ülkeye yerleştirilinceye dek Türkiye'de yaşadıkları sürede Türkiye toplumu ile ilişkileri ve entegrasyonu araştırılacaktır. Türkiye'de şartlı mülteci konumunda olan İranlı Bahailerin entegrasyonu araştırılırken, kendisi de İranlı olan Edman Nemati'nin *"1979 Sonrası İstanbul'da Bulunan İranlı Göçmenler Üzerine Saha Çalışması"* adlı yüksek lisans tezinden faydalanılmıştır. Türkiye'ye göç etmiş İranlıların entegrasyonunu araştırırken frekansları Türkiye'de bulunma sürelerine göre kategorize eden Nemati, 2 yıldan az süredir Türkiye'de bulunanlar ve 2 yıldan daha fazla süredir Türkiye'de bulunanlar olarak frekanslar arasında bir ayrıma gitmiştir. Nemati, bu ayrımla 2 yıldan fazla süredir Türkiye'de bulunan frekansların Türkiye'ye entegre olmaları gerektiği fikrini savunmuştur. Çalışmamızda entegrasyon trendini yakalamak için Nemati'nin tezinde kullandığı 2 yıl referans alınmış, 2 yıldan fazla süredir Türkiye'de kalan İranlı Bahailerin Türkiye'ye entegrasyonu araştırılmıştır.

Gerçekleştirilen mülakatlarda katılımcıların yalnızca dördü 2 yıldan az süredir Türkiye'de olduklarını belirtmiştir. Bahsi geçen dört görüşmeci Türkiye'ye aynı anda göç etmiştir ve 13 aydır Türkiye'de yaşamaktadırlar. 2 yıldan fazla süredir Türkiye'de yaşayan yedi görüşmeciden ise üçü 5 yıldır, diğer üçü 3 yıldır ve bir kişi de 2 yıldır Türkiye'de yaşamaktadır. Çalışmada Nemati'nin entegrasyon trendini belirleme parametresi görüşmecilerin Türkiye'de bulunma süreleri ışığında göz önüne alınarak İranlı Bahailerin Türkiye'ye entegrasyonu araştırılmıştır.

Nemati'nin parametresine göre 2 yıldan fazla süredir Türkiye'de yaşayan İranlıların, Türkiye'ye entegrasyonunun sağlanması gerekmektedir. Bu kapsamda 2 yılı aşkın süredir Türkiye'de yaşayan İranlı Bahailerin, Türkçe öğrenmeleri beklenir. Ancak 2 yıldan fazla süredir Türkiye'de yaşayan yedi görüşmeciden yalnızca ikisi Türkçe bilmektedir. İran'dayken BIHE'de biyoloji ve kimya okuyan bu görüşmeciler 24 ve 25 yaşlarındadır. Şartlı mülteci statüsü gereği güvenli üçüncü ülkelere ne zaman yerleşecekleri belli olmayan görüşmeciler, Türkiye'de yaşadıkları sürede eğitim imkânlarından faydalanmak adına Erciyes Üniversitesi TÖMER'de Türkçe eğitimi almış ve şu anda YÖS'e hazırlanmaktadırlar. Görüşmeciler Bahai toplumuna faydalı olmak, meslek ve gelir sahibi olmak adına üniversite eğitimi almak istediklerini ve yaşları gereği bu eğitimi daha fazla ertelemek istemediklerini belirtmiştir. Ancak 2 yıldan fazla süredir Türkiye'de yaşayan diğer beş görüşmeciden üçü 5 yıldır ve diğer ikisi 3 yıldır Türkiye'de olmalarına karşın Türkçe öğrenmemiştir. Yaş aralığı 52-40 arasında değişen bu görüşmeciler, eğitim almak gibi bir hedefleri olmaması nedeniyle Türkiye'de yaşadıkları süreçte Türkçe öğrenmeyi hedeflememiştir. Görüşmecilerden bazıları mülakat için randevulaşmak adına telefonla arandıklarında telefonda *"Lütfen Farsça ya da İngilizce konuşun, Türkçe bilmiyorum."* demiştir. Bazılarıysa mülakat yapmak üzere evlerine gidildiğinde *"Hoş geldiniz"* ve *"Nasılsınız?"* gibi günlük dilde kullanılan basit selamlamalarda dahi Türkçe konuşamamışlardır. Esser'in *kültürleşme* kavramı gereği sosyal entegrasyonun sağlanabilmesi için dil ve gelenek gibi konularda göç eden toplum ve yerleşik toplumun etkileşim halinde olması gerekmektedir. Ancak Türkiye'de transit konumda olan İranlı Bahailer, Türkiye'deki varlıkları konusunda geçicilik düşüncesi ile hareket etmekte ve Türkçe öğrenmemektedir. Bu bağlamda *2 yıldan fazla süredir Türkiye'de kalmasına rağmen Türkçe öğrenmemek*, İranlı Bahailerin Türkiye'ye uyum sağlama fikirleri olmadığı yönünde okunabilir. İletişimin temel mihenk taşı olan dil konusundaki yetersizlik, İranlı Bahailerin Türkiye'ye sosyal entegrasyonunun gerçekleşmesinde engel teşkil etmektedir.

Gerçekleştirilen mülakatlarda İranlı Bahailer, Türkiye'de İran'da bulamadıkları eğitim imkânlarını buldukları için memnun olduklarını belirtmiştir. Ancak bazı görüşmeciler lise çağındaki *çocuklarını İngilizce eğitim veren eğitim kurumlarında okutmak*tadır. Bu bağlamda görüşmecinin şartlı mülteci statüsünde bir ebeveyn için oldukça külfetli olacak bu masrafı göze alması dikkate değerdir. Esasen İranlı Bahailer, Türkiye'de çocuklarını devlet okullarına

kaydettirebilirler ve Türk Devleti'nin sağladığı bu imkân, kolej maliyetinden çok daha düşük ve tercih edilebilirdir. Ancak görüşmeciler üçüncü ülkeye yerleşme fikriyle çocuklarını ya İngilizce kursuna göndermekte ya da tamamen İngilizce eğitim veren eğitim kurumlarına göndermektedir.

> İran'da yaşayan Bahailer birçok olanaktan yararlanamıyor. Örneğin, kızımın İran›da ortalaması 20 üzerinden 19.86 ve okumayı çok seviyor. Kendisi Fizik bölümünde okumak istiyordu. Fakat İran yönetiminin eğitimde Bahailere zorluklar çıkarması ve kızımın okumak istediği bölümün hem İran üniversitelerinde hem de Bahailerin oluşturmuş olduğu online eğitimde olmamasından dolayı İran'dan ayrılmak zorunda kaldık. Kızım Türkiye'de 2 ay hazırlandıktan sonra Kayseri Abdullah Gül Üniversitesi'nde İşletme bölümüne girdi ve şu anda okula devam ediyor. G9

Yukarıdaki ifadelerle İran'dan ayrılış hikâyelerini anlatan görüşmecinin kızı, asıl hedefi Fizik okumak olmasına karşın YÖS'e girdikten sonra eğitim dili tamamen İngilizce olan Abdullah Gül Üniversitesi'nde İşletme okumaya başlamıştır. İngilizcenin evrensel bir eğitim dili olduğunu düşündüğümüzde bu durum mantığa aykırı gelmez. Ancak asıl hedefi Fizik okumak olan bir öğrencinin, İngilizce eğitim veren bir üniversitede okumak adına hedefinden vazgeçmesi dikkate değerdir. Kayseri'de iki devlet üniversitesi vardır ve bunlar Erciyes Üniversitesi ile Abdullah Gül Üniversitesi'dir. Erciyes Üniversitesi'nde Fizik bölümü olmasına karşın eğitim dili Türkçedir. Tamamen İngilizce eğitim veren Abdullah Gül Üniversitesi'nde ise Fizik bölümü yoktur. Bu bağlamda dil tercihi, görüşmecinin kızının hedefinden vazgeçmesine sebep olmuştur.

Dil yetersizliği İranlı Bahailerin sosyal hayata katılmalarına engel olmaktadır. Yaşadıkları muhitte komşularıyla ilişkilerini değerlendirmeleri istenen görüşmeciler genelde *komşularla yüzeysel ama olumlu ilişkiler*e sahip olduklarını belirtmiştir. Türkçe bilmemeleri nedeniyle Türkiye'de edindikleri arkadaş ve komşularıyla biraz İngilizce biraz Türkçe ve genelde beden diliyle anlaştıklarını söyleyen görüşmeciler, genel anlamda iyi ilişkileri olduğunu belirtmiştir.

Görüşmecilerden bazıları bu konuya ilişkin yorumlarını şu şekilde ifade etmiştir:

> Ben burada eşimle birlikte yaşıyorum. İşimizi internet üzerinden yapıyoruz. Dolayısıyla gerçek alanda çok sosyal hayatımız olmadığından dolayı çok fazla arkadaş çevremiz yok. Ancak bir lokantada ya da mağazada karşılaştığımız Türklerle ve komşularımızla ilişkilerimiz gayet iyi. Eşim ve ben Türkçe bilmediğimiz için sosyal hayata katılmamız biraz sorun oluyor. G6

Ancak 5 yıldır Türkiye'de yaşayan başka bir görüşmeci ise *"Biz genel olarak dil bilmediğimiz için ilişki kuramıyoruz."*G10 diyerek, uzun yıllardır Türkiye'de yaşamasına rağmen Türkçe öğrenmemesi nedeniyle sosyal hayata aktif katılamadığını belirtmiştir. Esser'in *etkileşim*

kavramı gereği sosyal entegrasyonun sağlanabilmesi için topluma yeni katılan birey, göç eden ve göç alan toplum ile etkileşim halinde olmalıdır. Ancak Türkçe bilmemeleri nedea niyle Türk toplumu ile etkileşime giremeyen İranlı Bahailerin sosyal entegrasyonu mümkün olmamaktadır.

Türkiye'de *mülteci ve Bahailere yönelik olumsuz bir yaklaşım*la karşılaşıp karşılaşmadıkları sorulan İranlı Bahailer genel olarak Türk toplumunun Bahailik hakkında fikri olmadığını belirtmiştir. Daha çok mülteci olmaları sebebiyle olumsuz tutumla karşılaştıklarını belirten görüşmeciler, ev sahiplerinin kendilerine ev kiralamak istemediğini, çalıştıklarında kaçak çalışmaları sebebiyle düşük ücret aldıklarını ve haklarının suiistimal edildiğini belirtmişlerdir. Bir görüşmeci ise *"Halk devletin bize yardım ettiğini düşünüyor. Aynı zamanda mültecilerin Türklerin çalışma imkânlarını kısıtladığını düşünüyorlar."* G6 diyerek, mülteci olmaları sebebiyle olumsuz tutumla karşılaştıklarını vurgulamıştır.

İran ile Türkiye arasında *kültürel yakınlık* olduğuna değinen İranlı Bahailer, zaman zaman sıkıntılar yaşasalar da Türkiye'yi ve Türk toplumunu kendilerine yakın gördüklerini belirtmiştir. Türkiye ve İran'ın birbirine çok benzeyen iki toplum olduğuna değinen görüşmeciler, Türk halkını yardımsever ve misafirperver bulduklarını söylemiştir. *Esser'in sosyal-ekonomik-politik konum* kavramı gereği sosyal entegrasyonun sağlanabilmesi için yerleşik topluma yeni katılan bireyin göç edilen ülkedeki sosyal, ekonomik ve politik hakları korunmalı ve düzenlenmelidir. Türkiye'de şartlı mülteci statüsünde bulunan İranlı Bahailer ise sağlık ve eğitim hizmetlerinden yararlanabilirken, çalışma hakkına erişimleri sınırlıdır. Bu bağlamda İranlı Bahailer *vatandaşlık haklarına sahip olmaları mümkün olsa Türkiye'de yerleşik kalmak* istediklerini ancak şartlı mülteci olarak Türkiye'de yaşamanın zor olduğunu belirtmişlerdir. Bu konu ile ilgili bir görüşmecinin yorumu şöyledir:

> Eğer Türk vatandaşlığı kazanabilir ve vatandaşlık haklarından yararlanabilirsem; Kanada, ABD veya Avrupa ülkeleri yerine Türkiye'de kalmayı tercih ederim. Çünkü bu ülkeyi kültürel olarak kendimize daha yakın görüyorum. Gelenek görenekleri de bizim gelenek ve göreneklerimizle bazı benzerlikler gösteriyor. G8

Türkiye'ye göç etmeden önce Bahai toplumundan tanıdıkları arkadaşlarıyla iletişime geçerek *Türkiye'de yaşama yönelik bilgileri* edindiklerini, *güven duygusu* ile Türkiye'ye geldiklerini belirten İranlı Bahailer, *Göç Sürecinde Bahai Toplumu* ile *sıkı ilişkiler* kurmuştur. Bahai toplumunun sunduğu evrensel ilişkiler ağı ile göç yükünü en aza indiren İranlı Bahailer, Türkiye'ye göç ettikten sonra da Bahai toplumu sayesinde *birbirine kenetlenmiş*tir. Ancak bu durum İranlı Bahailerin kendi içinde kapalı bir topluma dönüşmesine neden olmuştur. *Kendi toplumlarıyla yakın ilişki kurdukları için entegrasyona ihtiyaç duymayan* İranlı Bahailer kendi izole alanlarını yaratmıştır. Bu konuya ilişkin bir görüşmecinin yorumu şu şekildedir:

> *"Bir İranlı Bahai bir şehre yani geldiği zaman asla kendisini yalnız hissetmez. Çünkü bizler Bahai toplumu olarak sürekli irtibat halindeyiz."*G11

Esser'in sosyal entegrasyon parametreleri olan kültürleşme (acculturation), sosyo-ekonomik-politik konum (placement), etkileşim (interaction) ve kimlik (identity) dikkate alınarak İranlı Bahailerin sosyal entegrasyonunun araştırıldığı çalışmada kimlik parametresi bağlamında İranlı Bahailerin kendilerini dünya vatandaşı olarak tanımladıkları belirlenmiştir. Ancak evrensel dünya vatandaşlığı tanımı Bahailik dini referanslıdır. Bu bağlamda İranlı Bahailer kimliklerini öncelikle Bahailik, ardından evrensel dünya vatandaşlığı ekseninde kurmaktadır. Bu tanım gereği de bulundukları toplumda iyi ilişkiler geliştirip o toplumla uyumlu olmaları beklenen İranlı Bahailerin etkileşim parametresi kapsamında, Türk toplumu ile etkileşim kuramadıkları tespit edilmiştir.

Kendilerini evrensel dünya vatandaşı olarak tanımlayan İranlı Bahailer ile Türk toplumu arasında etkileşimin kurulamamasındaki önemli etkenlerden biri kültürleşmenin mümkün olmamasıdır. Kültürleşme gelenekler, dil gibi çeşitli konularda yeni toplumun kültürü ile etnik kültürün etkileşimidir. Ancak İranlı Bahailerin Türkiye'de yaşadıkları sürede Türkçe öğrenmemeleri kültürleşmenin gerçekleşmesine engel olmaktadır. Bu bağlamda İranlı Bahailerin Türkçe öğrenmesi, Türk toplumu ile iletişim kurabilmesi, Türk toplumunda kabul görmesi için oldukça önemlidir.

Türkiye Bahai toplumu, İranlı Bahailerin Türkiye'ye göç etmesiyle İlişkiler ağı kuramı gereği göçmen dayanışma ağı görevi de üstlenmiştir. Sosyal ağlar hükümetlerin sunmadığı ya da göçmenlerin yasal seyahat, oturma ve çalışma iznine sahip olmadıkları için erişemediği hizmetleri sundukları için büyük önem taşır (Abadan-Unat, 2002, s.19). Bu bağlamda Türkiye'ye göç etmeye karar verdikten sonra kendilerinden önce Türkiye'ye göç etmiş olan Bahai toplumundaki arkadaşlarıyla konuşarak Türkiye'de yaşama dair bilgi edindiklerini söyleyen İranlı Bahailerin göç yükü, ilk göç edenlere nazaran büyük oranda azalmaktadır. Danış'a göre (Danış, 2005, s.7) dini kurum bilgi kaynağı görevi görürken, din göç edilen toplumda göçmenler için bir sosyal ağ sağlar. Bu bağlamda Bahai toplumu, Türkiye'ye göç ettiklerinde ev tutma, çocukları okula kaydetme, iş bulma gibi konularda İranlı Bahailere destek sağlayarak adeta bir göçmen dayanışma ağı görevi görmektedir. Levitt'e göre (Levitt, 2005, s.40) uluslararası göç söz konusu olduğunda din ve göçmen dayanışma ağları entegrasyonun ve dönüştürücü güçlere karşı direncin bir aracı haline gelir. Göçmen dayanışma ağının göç alan ve göç eden toplum arasında etkileşim kurulmasına destek olması durumunda entegrasyon sağlanabilir. Fakat göçmenlerin göç edilen ülkede gettolar kurup bir arada yaşamaları ve karşılaştıkları sorunları göçmen dayanışma ağının desteğiyle kendi içlerinde çözmeleri ve göçmenlerin toplumdan izole olmaları durumunda entegrasyon mümkün olmaz. Bu bağlamda Türkiye'de yaşadıkları süreçte karşılaştıkları sorunları Bahai toplumunun desteği ile çözen İranlı Bahailer, sıkı ilişkiler kurdukları Bahai toplumunun varlığı nedeniyle Türkiye'ye entegrasyonu geri plana atmaktadır.

Sosyal-ekonomik-politik konumları şartlı mülteci statüsünce belirlenen İranlı Bahailer, Türk mevzuatı gereği güvenli üçüncü ülkelere yerleştirilecektir. Üçüncü ülkelere yerleştirilene dek transit ülke olarak gördükleri Türkiye'de ne kadar kalacakları belli olmayan İranlı Bahailerin Türkiye'ye entegrasyonu bu belirsizlik sarmalında şekillenmektedir. Türkiye'de yaşayacakları süre belirsiz olmakla birlikte İranlı Bahailer Türk mevzuatı gereği Türkiye'de temelli yerleşememekte, geçici olarak ikamet etmektedir. İranlı Bahailer bu geçicilik düşüncesi ekseninde Türkçe öğrenmeye, Türk toplumunun kültür dinamiklerini tanımaya, sosyal hayata karışmaya mesafeli durmaktadır. Yeni bil dil öğrenmenin zorluğu, karşılaşılan yeni toplumla yaşanacak zorlukların potansiyeli ve geçicilik düşüncesi bağlamında İranlı Bahailer Türkiye'ye entegrasyon fikrini geri plana atmakta, bu durum da İranlı Bahailerin Türkiye'ye entegrasyonuna engel olmaktadır.

Yapılan mülakatlarda İranlı Bahailerin Türk Hükümeti ve Birleşmiş Milletler'den beklentilerinin olduğu gözlemlenmiştir. *Türkiye ile BM'den Beklentiler* kategorisinde İranlı Bahailerin şartlı mülteci statüsünde Türkiye'de yaşarken karşılaştıkları sorunlara yönelik çözüm önerileri ve beklentileri incelenecektir.

İranlı Bahailerin Türk hükümetinden beklentileri incelendiğinde öncelikle çalışma ve *seyahat izni* hususu gündeme gelmektedir. Görüşmecilerin birçoğu Türkiye'de kaldıkları süre içerisinde ekonomik olarak sıkıntı yaşadıklarını ve çalışmak zorunda olduklarını ifade etmiştir. Bu nedenle İranlı Bahailer Türk Hükümeti'nden kendilerine çalışma izni verilmesini ya da maddi yardımda bulunulmasını beklemektedir. Görüşmecilerin bir kısmı bazen yaşadıkları şehrin dışına çıkmaları gerektiğinden bahsetmişlerdir. Fakat Türk Hükümeti'nin seyahat konusunda uyguladığı tedbirler nedeniyle kolaylıkla şehir dışında çıkamadıklarını belirten görüşmecilerden biri bu durumu şu şekilde ifade etmiştir:

> Bahailere özel kolaylıklar sağlanması bizim için iyi olacak. Mesela, seyahat kolaylığı. Bazen işimiz gereği bir şehirden başka bir şehre gitmemiz gerekiyor. Ancak mültecilerin bulundukları şehri terk etmemesi gerektiği için bu konuda sıkıntı çıkabiliyor. G9

İranlı Bahailer arasında beklentinin olduğu diğer bir konu ise *eğitim* hususundadır. Esasen İranlı Bahailer Türkiye'de kaldıkları süre içinde eğitim hakkından yaralanabilmektedir. Ancak Türkiye'de üniversite eğitimi almak isteyen İranlı Bahailer, her üniversitenin kendine ait uygulaması olması nedeniyle gitmek istedikleri üniversite hakkında yeterli bilgiye sahip olamadıklarından bahsetmiştir. Bu bilgi eksikliği nedeniyle de üniversiteye girişte zorluklar yaşadıklarını belirtmişlerdir. Hâlihazırda Türkiye'de üniversite eğitimi alan bir görüşmeci bu durumu şöyle ifade etmiştir:

> Pek çok İranlı mülteci genç Türkiye'deki üniversite koşulları hakkında herhangi bir şey bilmiyor. Dolayısıyla bunu kendi kendine araştırıp, üniversiteye giriş için gerekli belgeleri temin etmesi uzun zaman alıyor. Bu konuda bilgilendirme ve danışmanlık hizmeti olsa İranlı gençler için çok daha yararlı olacaktır.G8

Eğitimdeki beklentilerde bir diğeri ise *lise diploma denkliği sınavı*dır. Bilindiği üzere yabancıların Türkiye'de yükseköğretimde eğitim görebilmesi için YÖK tarafından denkliği kabul edilmiş lise diplomalarına sahip olması gerekmektedir. Ancak İran'dan zorunlu olarak göç etmiş olan İranlı Bahailer özellikle asker kaçağı olma gibi özel durumlar nedeniyle lise diplomalarını alamadıkları için Türkiye'deki eğitim olanaklarından yararlanamamaktadır. Görüşmecilerden bazıları bu gibi durumlara özel koşullar yaratılması gerektiğini savunmaktadır. Bu durumu görüşmecilerden biri şu şekilde ifade etmiştir:

> Bazı İranlı gençler askere gitmediği için, askerlikten kaçarak Türkiye'ye geldikleri için lise denkliği ve diplomaları yok. Dolayısıyla bu gençler Türkiye'de de üniversiteye gidemiyor. Bu durumda eğer denklik için bir sınav olsa, ölçme ve değerlendirme sınavı olsa Bahai gençler için çok iyi olur. G9

İranlı Bahailerin *dil kursları* ve *tercüman desteği* hususunda da Türk Devletinden beklentileri bulunmaktadır. Birçok İranlı Bahai Türkiye'de kaldığı sürede özellikle dil öğrenmeme nedeniyle Türk halkıyla iletişim kurmakta zorlanmakta ve bu durumun bazen dezavantajlarını yaşayabilmektedir. Sağlık kurumlarına gittiklerinde dertlerini anlatmakta zorlandıklarını belirten bazı görüşmeciler ise bu durumun tedavilerini etkilediğini belirtmiştir. İranlı Bahailer bu nedenle hastanelerde tercüman desteğinin sağlanmasının talep etmektedirler. Türkçe dil desteği almak istediklerini belirten görüşmecilerden bazıları bu konuya ilişkin görüşlerini şu şekilde ifade etmiştir:

> İki hususta Türkiye'den destek bekliyorum. İlki, Türkçe eğitimi konusunda. Yeni gelenlerin Türkiye'ye daha çabuk uyum sağlaması, daha kolay iletişim kurabilmeleri ve daha rahat yaşamaları için Türkçe eğitim kursları açılması çok iyi olur. Daha önce vardı ancak, kalitesi düşüktü. Şu an kurslar var mı yok mu bu konuda bilgim yok ama beş sene önce vardı ve kötüydü.G5

> Biz genel olarak dil bilmediğimiz için Türklerle ilişki kuramıyoruz. Kırıkkale'de Türkçe kursuna gitmiştik ama verim alamadık. Sonra da kursa devam etmedik. G11

Türkçe dil desteği beklediğini belirten görüşmecilerin hâlihazırda Türk Hükümeti'nin Türkçe kursu düzenleyip düzenlemediğini bilmemesi bu noktada dikkate değerdir. Görüşmeciler geçmişte katıldıkları kurslara da düzenli devam etmediklerini belirtmiştir. Bazı görüşmeciler ise hastanede tedavi ile ilgili sorunlar yaşadıklarını öne sürerek tercüman talep etmiştir. Türk Hükümeti'nin her milletten tercümanı hastane, üniversite gibi kamu kurumlarında tahsis etmesi ulaşılabilir ve uygulanabilir değildir. Ancak uzun yıllar Türkiye'de yaşayan şartlı mültecilerin Türkiye'ye geldikten sonra Türkçe öğrenmesi uygulanabilir ve beklenen bir durumdur. Bu bağlamda görüşmecilerin tercüman talep etmek yerine Türkçe öğrenmiş olmaları durumunda Türk toplumuna kolaylıkla uyum sağlayabileceklerini söylemek yerinde olacaktır.

Türk hükümetinden diğer bir beklenti ise *uygulamaların denetimi* hususundadır. Gerçekleştirilen mülakatlarda görüşmeciler şartlı mültecilere yönelik düzenlemelerin uygulama ve işlerliğinin denetlenmesi gerektiğinden bahsetmiştir. Mülakata katılan görüşmecilerden biri bu isteğini şu şekilde ifade etmiştir:

> Mülteciler için sağlanmış bazı kolaylıklar ve kurallar var. Ancak o kuralların uygulanıp uygulanmadığına dair denetim yok. Mesela, Türkiye prosedürlerine göre çocuklar okula gidebiliyor ama hangi oranda gidiyorlar. Okul müdürleri mülteci öğrencileri kabul ediyor mu, bunların araştırılması gerekir. Ya da mülteciler çalışma izni aldığında çalışabiliyor ama bunu hangi oranda işverenler uyguluyor? Bunların araştırılması gerekir. G7

Görüşmecilerden bazıları Türkiye'de mülteci olmanın zorluklarından bahsetmiş ve eğer vatandaşlık haklarından yararlanma imkânı bulurlarsa Türkiye'de yerleşik kalmak istediklerini belirtmiştir. Bu bağlamda görüşmeciler *Türkiye'de vatandaşlık hakkı* talep etmektedir. Görüşmecilerden biri bu ilişkin görüşlerini şu şekilde ifade etmiştir:

Türkiye'de mülteci olarak yaşamımı devam ettirmek istemem. Çünkü bu ülkede mülteci olarak yaşamanın zorlukları var. Ancak Türk vatandaşlığı alabilirsem veya Türk vatandaşlarına sağlanan haklardan yaralanabilirsem kalmak isterim. G9

İranlı Bahailerin Türk hükümetinden olduğu kadar Birleşmiş Milletler'den de beklentileri vardır. Özellikle Türkiye'de şartlı mültecilere uygulanan prosedürün getirmiş olduğu süreçle ilgili olan bu beklentiler, güvenli üçüncü ülkeye yerleştirilme sürecinin hızlanması ve bu süreçteki belirsizliklerin giderilmesini içermektedir. Bu husustaki beklentilerini görüşmecilerden bazıları şu şekilde ifade etmişlerdir:

> Mültecilerin genel olarak söylemek için pek çok şeyi var ancak sesi duyulmuyor. Birleşmiş Milletler mültecilerin dosyasını kabul eder ya da etmez belli değil. Bazen mültecinin dosyasında gerçekleri ve arka planını göremiyor. Oysa adil ve gerçekçi bir araştırma yapılmalı. G3

Sonuç

İran'da Bahai toplumuna yönelik baskılar 1979 ' da gerçekleşen İran İslam Devrimi ile birlikte giderek artmış, İran rejimi Bahailere yönelik ayrımcı politikalar uygulamıştır. İran rejiminin dini bir azınlık grubu olarak kabul etmediği Bahailere yönelik politikasında Siyonizm'le ilişkilendirilen Bahailerin örgütlü yapısı ve yurt dışındaki güçlü Bahai diasporası nedeniyle rejime *yönelik bir* tehdit olarak görülmesi de etkin rol oynamaktadır. Nitekim İran'da dinden dönenler mürtet kabul edilir ve cezası idamdır. Bu bağlamda İslam'dan sonra ortaya çıkan ve semavi bir din olduğu iddiasını taşıyan Bahai inancı İran'da kabul görmemektedir. İnanç-

ları sebebiyle İran'da çeşitli baskılara maruz kalan Bahailer eğitim, çalışma gibi sosyal haklardan ve temelde vatandaşlık haklarından yararlanamamaktadır. *İran'da hâlihazırdaki siyasi gerilimler, kötü giden ekonomi ve topluma yayılan sosyal baskılar İran toplumunun, bilhassa genç nüfusun İran'dan refah devletlerine göçünü tetiklemektedir. Etnik ve dini aidiyeti nedeniyle bir dışlanma yaşamayan İranlılar arasında dahi göç fikrinin bu denli yaygınlaştığı bu süreçte mevcut siyasi atmosfer ve ekonomik duruma, inançları nedeniyle* Bahailere uygulanan baskılar da eklenince İranlı Bahailer zorunlu olarak göç etmektedir.

Göç sürecinde Bahai diasporası üzerinden bir göçmen dayanışma ağı oluşturan İranlı Bahailer, bu göç ağını kullanarak özgürce dinlerini yaşayabileceklerini ve ekonomik olarak refaha kavuşacaklarını düşündükleri ülkelere göç etmeyi hedeflemektedir. Özellikle ABD, Kanada ve AB ülkelerine gitmek isteyen İranlı Bahailer açısından Türkiye transit ülke olarak önemli bir konuma sahiptir. Türkiye'ye göç eden İranlı Bahailer 6458 sayılı YUKK kapsamında şartlı mülteci statüsü alırlar. Bu bağlamda Türkiye'deki İranlı Bahailerin üçüncü ülkelere yerleştirilme süreci uzun yıllar alabilmekte ve İranlı Bahailer Türkiye'de uzun yıllar yaşamak durumunda kalmaktadırlar.

İranlı Bahailer Türkiye'de bulundukları sürenin, yaşamlarının geçici bir süreci olduğunu düşünmektedir. Ancak İranlı Bahailer sığınma sürecinin tamamlanması durumunda güvenli üçüncü ülkelere yerleştirilecek olsalar da bu süreç uzun yıllar alabilmektedir. Mülakat gerçekleştirilen görüşmecilerin büyük çoğunluğu iki yıldan fazla süredir Türkiye'de yaşamaktadır. Görüşmeciler bu sürecin 5-10 yıl gibi daha uzun sürelere yayılabileceğini bilmektedir. Uzun süreler Türkiye'de yaşamaları durumunda ise İranlı Bahailerin çalışmak, eğitim almak, sağlık hizmetlerinden faydalanmak gibi pek çok ihtiyacı olmaktadır. Esser'in sistem entegrasyonu kuramı gereği barınma, eğitim, sağlık gibi maddi ihtiyaçları bulunan İranlı Bahailerin bu ihtiyaçları karşılansa bile Türkiye'ye sosyal entegrasyonlarının sağlandığı söylenemez. Nitekim Türk Devleti, BM ve Türkiye Bahai Toplumu'nun desteği ile İranlı Bahailerin maddi ihtiyaçları karşılanmakta ve sistem entegrasyonları sağlanmaya çalışılmaktadır.

Ancak sosyal entegrasyon, sistem entegrasyonundan ayrılır. Göçmenlerin hedef ülkeye sosyal entegrasyonunun sağlanabilmesi için hedef ülkenin dil, toplum, kültür dinamiklerini öğrenmesi beklenir. Fakat genellikle Türkçe öğrenemeyen İranlı Bahailer, dil bilmedikleri için Türk toplumuyla aktif ilişkiler kuramamaktadır. Oysa entegrasyonun gerçekleşebilmesi için kültürleşmenin olması ve göç eden toplumun göç alan toplumun dilini öğrenmesi, takip eden süreçte iki toplum arasında etkileşim olması gerekmektedir. Kültürleşme ve etkileşimin gerçekleşmemesi durumunda ise entegrasyon mümkün olmaz.

Bu bağlamda sığınma sürecinin sonunda gönderilecekleri güvenli üçüncü ülkeleri hedef ülke olarak gören İranlı Bahailerin, Türkiye'yi transit ülke olarak görmeleri nedeniyle Türk toplum, kültür dinamikleri ile Türkçeyi öğrenemedikleri görülmektedir. Türkiye'de

kalacakları süre belli olmasa da sığınma sürecinin sonunda gönderilecekleri güvenli üçüncü ülkeleri hedef ülke olarak gören İranlı Bahailer, Türkiye'de geçicilik düşüncesi ile hareket etmektedir. Nitekim güvenli üçüncü ülkelere yerleştirilme sürecindeki belirsizlik, İranlı Bahailerin Türkiye'deki yaşamlarına yönelik geçicilik düşüncesini pekiştirmektedir. Bu da sosyal entegrasyonlarının sağlanması söz konusu olduğunda İranlı Bahailer için en büyük handikaptır. Nitekim Türkiye'de şartlı mülteci statüsünde kalacakları sürenin belli olması durumunda, bu sürenin sınırlarının netleşmesi hasebiyle İranlı Bahailerin Türkiye'ye entegrasyonlarının mümkün olabileceği görülmektedir. Hâlihazırda Türkiye'de şartlı mültecilik sürecinin ne kadar süreceğini kestiremedikleri için güvenli üçüncü ülkeleri hedef ülke olarak gören ve Türkiye'de bulunacakları sürenin, yaşamlarının kısa bir bölümünü ihtiva etmesini uman İranlı Bahailerin, Türkiye'de kalacakları süreci tahmini olarak da olsa önceden bilmeleri durumunda Türkiye'ye entegrasyonlarının kolaylaşacağı ön görülmektedir.

Sonuç olarak, İranlı Bahailerin Türkiye'ye sosyal entegrasyonunun sağlanmasının önündeki en büyük engelin şartlı mültecilik sürecine dair belirsizlik ile dil yetersizliği olduğu görülmektedir. Şartlı mültecilik sürecine ilişkin belirsizliğin giderilmesi, güvenli üçüncü ülkelerin kontenjanları ile doğrudan ilişkilidir. Bu hususta, Türkiye'de şartlı mülteci statüsünde bulunan İranlı Bahailerin Türkiye'de bulunacakları sürece dair tahmini de olsa bir bilgiye sahip olmaları, Türkiye'ye entegrasyonlarını kolaylaştırıcı bir etken olacaktır. Dil yetersizliği hususunda ise İranlı Bahailerin sosyal entegrasyonunun gerçekleşmesi adına Türkçe öğrenmeleri öncelik kazanmaktadır. Bu konuda göç sürecinde İranlı Bahailer için sosyal ağ ve göçmen dayanışma ağı görevi gören Türkiye Bahai Toplumu'nun desteğine de ihtiyaç vardır. Türkiye Bahai Toplumu'nun düzenleyeceği Türkçe dil kursları, Türkiye'de eğitim olanakları konusunda danışmanlık ve bilgilendirme hizmetleri, İranlı Bahailerin Türkiye'ye entegrasyonunun sağlanmasını kolaylaştıracaktır.

Kaynakça

Abadan-Unat, N. (2002). *Bitmeyen göç: Konuk işçilikten ulus-ötesi yurttaşlığa*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Adıgüzel, Y. (2016). *Göç sosyolojisi*. Ankara: Nobel Akademik ve Yayıncılık.

Danış, D. (2006). Waiting on the purgatory: Religious networks of Iraqi Christian Transit migrants in Istanbul. *EUI Working Paper RSCAS, 2006/25.*

Doğan, V. (2017). *Türk yabancılar hukuku*. Ankara: Savaş Yayınevi.

Esser, Husserl (2000). "Integration and Ethnic Stratification". Hartmut Esser et al. (Eds.), Towards Emerging Ethnic Classes in Europe? Volume 1 Workshop Proceedings, Project Conclusions, Integration and Ethnic Stratification, Ethnic Economy and Social Exclusion. Weinheim: Freudenberg Stiftung GmbH. 49-84.

Güllüpınar, F. (2013). Göç olgusu ve uluslararası göç kuramları. *İnsan ve Toplum*, i*çinde.* (Suğur, N., Ed.) Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi Yayınları.

İçduygu, A. (1996). Transit Migrants and Turkey, *Boğaziçi Journal Review of Social, Economic and Administrive,10*(1–2), 127-142.

Kümbetoğlu, B. (2005). *Sosyolojide ve Antropolojide niteliksel yöntem ve araştırma*. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

İmam Humeyni, *Sehife-i İmam*, c. 1.

Levitt, P. (2006). *Immigration. (Ebaugh, H. R., Ed.) Handbook of Religion and Social Institutions*, New York: Springer, 391-410.

Mültecilerin Hukuki Durumuna İlişkin Sözleşme (1951), T.C. Resmî Gazete 10898, 5 Eylül 1961.

Nemati, E. (1989). *1979 sonrası İstanbul'da bulunan İranlı göçmenler üzerine saha çalışması.* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.) İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Özcan, E. (2016). Çağdaş göç teorileri üzerine bir değerlendirme. *İş ve Hayat*, *4*, 183-215.

Şahin, B. (2010). Almanya'daki Türk göçmenlerin sosyal entegrasyonunun kuşaklar arası karşılaştırması: Kültürleşme. *Bilig, 55*, 103-134.

Uluslararası Göç Örgütü. (2009). *Göç terimleri* sözlüğü (Çiçekli, B., Ed.). Cenevre: Uluslararası Göç Örgütü Yayınları.

Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu (2013), T.C. Resmî Gazete 28615, 4 Nisan 2013.

Ek - Görüşülen Kişilere Ait Bilgiler

G1: Erkek, 43 yaşında, evli, Fars, lise mezunu, kaçak olarak çalışıyor, ailesiyle birlikte Esat'ta oturuyor, 13 aydır Türkiye'de yaşıyor. Görüşme tarihi: 17/04/2018.

G2: Kadın, 41 yaşında, evli, Azerbaycan Türkü, lise mezunu, kaçak olarak çalışıyor, ailesiyle birlikte Esat'ta oturuyor, 13 aydır Türkiye'de yaşıyor. Görüşme tarihi: 17/04/2018.

G3: Erkek, 19 yaşında, bekar, Azerbaycan Türkü, lise mezunu, çalışmıyor, İngilizce kursuna gidiyor, ailesiyle birlikte Esat'ta oturuyor, 13 aydır Türkiye'de yaşıyor. Görüşme tarihi: 17/04/2018.

G4: Kadın, 19 yaşında, bekar, Azerbaycan Türkü, lise mezunu, çalışmıyor, İngilizce kursuna gidiyor, ailesiyle birlikte Esat'ta oturuyor, 13 aydır Türkiye'de yaşıyor. Görüşme tarihi: 17/04/2018.

G5: Kadın, 25 yaşında, bekar, Fars, lise mezunu, BIEH'de biyoloji okumuş. Kayseri Erciyes Üniversitesi TÖMER'de 1 yıl Türkçe eğitimi almış, YÖS'e hazırlanıyor. Yarı zamanlı olarak çalışıyor, ailesiyle birlikte Kayseri'de oturuyor, 1 yıl 11 aydır Türkiye'de yaşıyor. Görüşme tarihi: 19/04/2018.

G6: Kadın, 42 yaşında, evli, lise mezunu, İran'dayken Bahai Toplumu'nda aktif görev almış, online olarak ve yarı zamanlı çalışıyor. Eşiyle birlikte Kayseri'de oturuyor, yaklaşık 5 yıldır Türkiye'de yaşıyor. Görüşme tarihi: 19/04/2018.

G7: Erkek, 24 yaşında, bekar, lise mezunu, BIEH'de kimya okumuş. Kayseri Erciyes Üniversitesi TÖMER'de 1 yıl Türkçe eğitimi almış, YÖS'e hazırlanıyor. Yarı zamanlı olarak çalışıyor, annesiyle birlikte Kayseri'de oturuyor, 2 yıl 4 aydır Türkiye'de yaşıyor. Görüşme tarihi: 19/04/2018.

G8: Kadın, 19 yaşında, bekar, Fars, Abdullah Gül Üniversitesi'nde İşletme okuyor, yarı zamanlı çalışıyor, ailesiyle birlikte Kayseri'de oturuyor, 2 yıl 11 aydır Türkiye'de yaşıyor. Görüşme tarihi: 19/04/2018.

G9: Erkek, 52 yaşında, evli, Fars, lise mezunu, Bahai Toplumu'nda yetkili olarak çalışıyor, ailesiyle birlikte Kayseri'de oturuyor, 2 yıl 11 aydır Türkiye'de yaşıyor. Görüşme tarihi: 19/04/2018.

G10: Kadın, 46 yaşında, evli, Fars, yüksek lisans mezunu, Bahailikten önce İslam'a inanıyormuş, çalışmıyor, ailesiyle birlikte Çankaya'da oturuyor, 4,5 yıldır Türkiye'de yaşıyor. Görüşme tarihi: 24/04/2018.

G11: Erkek, 48 yaşında, evli, Fars, yüksek lisans mezunu, çalışmıyor, ailesiyle birlikte Çankaya'da oturuyor, 4,5 yıldır Türkiye'de yaşıyor. Görüşme tarihi: 24/04/2018.

Teşhir Toplumunun Yeni Tehlikesi: Tween Fenomeni

Mukadder Özkan Bardakcı*

Öz: Her çağ, her dönem kendi içinde farklı ve yeni dinamikler taşımaktadır. Modernize olan ve teknolojinin hızla yol aldığı toplumumuzda yeni toplumsal görünümler, yeni çağ arayışları, yeni toplumsal tipler ve birtakım toplumsal tehlikeleri de beraberinde getirmektedir. Toplum belli dönemlerde belli zamanlarda değişen hayata ve yeniliklere göre şekil almıştır. Kimi zaman tüketim toplumu kimi zaman ağ toplumu kimi zaman yorgunluk toplumu gibi farklı kavramsal çerçevelerde adlandırılmıştır. Günümüz toplumu ise bunlara ek olarak "teşhir toplumu" olarak da adlandırılmaktadır. Artık insanlar izlemekten daha ziyade izlenmeye, görmekten daha ziyade göstermeye çabalamaktadırlar. Görünmek, görünür olmak sosyal medya araçlarının insanlara kazandırmış olduğu yeni davranış biçimidir. Normal gibi görünen bu davranış biçimi farklı yıkımlara sebep olmaktadır. Instagram, Facebook, Twitter gibi sosyal medya araçlarına her yaştan insan ulaşabilmektedir. Erişilebilirliğin ve kullanımın bu kadar yaygın olması yetişmekte olan nesli olumsuz etkilemektedir. Görsel meydanın bu kadar yaygın ve kötüye kullanımı "tween" yaş grubunu da beraberinde getirmiştir. Ne genç, nede ergen olarak görülebilen daha çok "arada kalmışlar" olarak adlandırılan yeni nesil 8-12 yaş grubu çocuklardan oluşmaktadır. Bahsi geçen bu yaş aralığındaki kişilerin çoğunluğu kızlardan oluşmaktadır. Daha doğru bir şekilde ifade edecek olursak tween; Instagramda ya da Youtube de 8-12 yaşında olup çocuk gibi görünmek istemeyenlere verilmiş olan bir isimdir. Özellikle bu iki sosyal medya aracını kullanarak yaşlarını karşılamayan, yaşlarına uygun olmayan video ve görsel paylaşımlarda bulunmaktadırlar. Henüz yeni kavramsallaşmış olan ve yavaş yavaş ülkemizde de görülmeye başlayan bu yeni teşhir şekli, yetişmekte olan nesli gelişimsel, psikolojik ve fizyolojik olarak olumsuz etkilemekte ve tehlike arz etmektedir. Bu çalışmada yeni yaş grubu olarak görülen ergen olmadan kadınsı tavır ve hareketlere bürünmüş olan yeni nesil tehlikesi tween'in ortaya çıkışı, nasıl geliştiği ve çocuklar üzerindeki olumsuz etkisinden söz edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Arada Kalmışlar, Tween, Teşhir Toplumu, Sosyal Medya, Fenomen.

* Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Bölümü, Doktora Programı.
İletişim: mkddr50@gmail.com,

Giriş

Çocuk dediğimiz kavrama gösterilen ilgi 1500'lü yıllarda başlayarak, çağın ve dönemin şartlarına göre artarak devam etti. Bu artış olumlu veya olumsuz durumları da beraberinde getirdi. Yoksulluğun ve bulaşıcı hastalıkların kol gezdiği dönemlerde çocuklar ölüme terkedilirken, kimi zaman da ağır ceza uygulamalarının, yetişkin gibi değerlendirildikleri bir çağda yaşamak zorunda kaldılar. Geçmiş ve tarih birçok konuda tekerrür ettiği gibi çocuk konusunda da aynı durumun söz konusu olduğundan bahsedebiliriz. Ortaçağ da çocuklar yetişkinlerle aynı tarzda giyiniyor, aynı şarkıları dinleyip aynı oyunları oynuyorlardı. Günümüz çocuklarına baktığımızda ise benzer bir manzara ile karşı karşıya kaldığımızı söyleyebiliriz. Yetişkin gibi giyinen, yetişkin gibi konuşan bir sürü küçük yetişkinler görmekteyiz. Fakat belki de iki dönem arasındaki en büyük fark günümüzde ailelerin çocuklarını kendi elleriyle yetişkinliğe sürüklemiş olmalarıdır diyebiliriz. Çevremizde yetişkin gibi gezen bu grup çocukları tween olarak adlandırmaktayız.

Tweenler son zamanda yaygınlık kazanmıştır. Giyimi, kuşamı ile yetişkinleri andıran bu grup özellikle Instagram ve YouTube'u aktif olarak kullanmaktadırlar. Sosyal medya kullanım yaşına uygun düşmedikleri halde kullanıyor olmalarının altında aileleri tarafından kontrol edilmediği ya da müsaade edildiği kanısına varılabilir. Çocuğun ilk eğitim alacağı şekillenecği yer ailedir. Çocuk hayata dair birçok bilgiyi ailesinden ve içinde yaşadığı kültürden alır. Bu yüzden aile ve kültür çocuğun şekillenmesinde önemlidir. Aile çocuğun hayatında bu kadar önemliyken çocuklarını kendi elleriyle sırf maddi kazanç için teşhir etmeleri normal bir tavır ve davranış değildir. Çocuklar ekranlarda günümüzde oldukça fazla yer almakta ve tüketim nesnesi konumuna düşmektedirler. Sosyal medya aracılığıyla yaşlarına uygun olmayacak şekilde giyim kuşamlarıyla pozlar verip kendilerini göstermektedir. Günümüz toplumu gören bir toplumdan daha ziyade gösteren bir toplum haline dönüşmüştür. Çocuklar görmeyi, göstermeyi bilişsel olarak algılayamayacakları bir yaşta oldukları için aileler bu noktada kilit noktadır. Ebeveynler özellikle çocuklarını erken yaşta sosyal medya ile tanıştırarak aslında tween grubunun zeminin atmış oluyorlar. Ailelerinden görüp öğrenen çocuk bu vesileyle sosyal mecraya adım atmış oluyor. Tween grubunun oluşumunun temelinde aile, ailenin sahip olduğu kültür, ebeveynlerin tutumu ve yeni medya araçlarının etkili olduğunu söyleyebiliriz.

Çocuğun Kavramsal İnşası ve Kısa Tarihi

Geçmiş zamanlarda, yıllarda değeri kıymeti bilinmeyen çocuk son yıllarda felsefe, psikoloji, tarih, coğrafya, edebiyat gibi bilim dallarının yanı sıra aynı zaman da sosyolojinin de araştırma nesnesi olmuştur. Çocuk ve çocukluğun tarihine, gelişimine, toplumsal odaklı sorunlarına dair birçok bilim katkıda bulunmuştur. Başta sosyoloji ve psikoloji olmak üzere sosyal

hizmet, dilbilim, antropoloji, tarih, aile ve kadın tarihi, eğitim tarihi, sanat tarihi, tıp tarihi, din tarihi, hukuk tarihi, iş tarihi, zihniyet tarihi, coğrafya, edebiyat, mimarlık vb. araştıran alanlardan belli başlılarını oluşturmaktadır. Yıllar içinde çocuk ve çocukluk kavramına ilgi artarak devam etmiştir ve etmektedir de (Vakıf, 2018, s.12). Çocuk dediğimiz kavramın sınırları tam olarak çizilmiş olsa da gelişimsel farklar, yaşam şartları, iklim koşulları gibi birçok sebepten dolayı tanımlamalar da değişmiştir diyebiliriz. Çünkü çocuk aynı zamanda kültürel bir olgudur. Algılanışı, adlandırılışı farklılıklar göstermektedir.

Çocuğa ilişkin tek ve genel geçer ve kapsayıcı bir tanım yapamayız. Çocuğun kendi özel varoluş tarzının yanı sıra içinde yaşadığı toplumsal koşullara göre de incelenmesinin gerekliliğini ortaya koyduğu için büyük önem arz etmektedir (Öktem, 2012, s.5-6). Her ne kadar çocuk kavramının tanımının yapılamayacağı söylense de birçok yazar çocuğu tanımlamaya çalışmıştır.

Yörükoğlu, çocuk kavramını "Gelişen bir insan yavrusu, olgunlaşmamış, "reşit" sayılmayan küçük yurttaştır " şeklinde tanımlamıştır (1992, s.13). Çocuk kavramı da çocukluk çağı gibi belirsizlik ve çelişkilerle yüklüdür aynı zamanda bu kavram tüm zayıflıkları da içinde barındırır. Çocuk küçüktür ve aklı ermeyendir. Aynı zamanda güçsüz, bilgisiz, deneyimsiz, saf olan bireydir . Kaygısızlık, mutluluk, masumluk, bilinçsizlik, yaramazlık sözleri çocukluğu çağrıştırır. Çocuklar genellikle sevimli, sevecen, sokulgan, canlı, neşeli varlıklardır (Yörükoğlu, 1992, s.14). Çocuklar yaptıklarını düşünmeden, planlamadan yapan en doğal hallerini, kendine özgü davranış ve konuşmalar sergileyen bu hal ve hareketleri ile çevreye mutluluk saçan, hayatın zorluklarından ve olumsuz yönlerinden habersiz bu yönleriyle yetişkinlerden farklı küçük bir varlıktır. Bakıma muhtaçtır, ilgi bekler, eğitilmeye yatkındır. Taklit ve gözlemlerle hayattaki rolünü öğrenir. Ailede neşe kaynağıdır. Hatta Türk kültüründe dedelerin, anneannelerin, babaannelerin biriciği, kıymetlisi, değerlisidir (Göksü, 2018, s.9).

Çocukluk fikri, geçmiş yıllara baktığımızda Rönesans'a kadar dayanmaktadır. Rönesans'ta birçok alanda yenilikler ortaya çıktığı gibi çocukluk fikri de Rönesans icadıdır. Belki de ortaya koyulan yeniliklerin en insani olanıdır. Bilim, ulus-devlet ve dinsel özgürlük ile birlikte hem toplumsal bir yapı hem de psikolojik bir koşul olarak çocukluk, on altıncı yüzyıl esnasında oluşmuş ya da ortaya çıkmış ve günümüze kadar gelmiştir (Postman, 1995, s.8). Geriye dönüp düşündüğünüzde büyük anne ve babalarınızın bizimkinden biraz farklı bir çocuk kavramına sahip olduğunu yaşamın içindeki hikâyeler üzerinden görebiliriz. Belki onlar çocukların nasıl disipline edileceği, eğitileceği, çocuğa uygun davranışın ne olduğu konusunda farklı düşüncelere sahiptiler (Gander & Gardiner, 2001, s.26).

1814 yılının başlarında, İngiliz tarihinde ilk kez "çocuk çalmak"ı suç kapsamına alan bir yasa çıkarılmıştı. Çalınmış olan çocuğun elbiselerini çıkarmak yasaya ters düşerken , gerçekte çocuk çalma ya da çocuğu dilendirilmek üzere dilenciye satma eylemiyle ilgili yasal

cezalandırma yoktu. Fakat yasa, çocuklar tarafından işlenen suçlara yönelik cezaları yerine getirmede bir gönülsüzlük de göstermedi, cezası ne ise yaşına bakılmaksızın uygulandı. 1780'lerin sonlarına kadar çocuklar, cezası asılmak olan iki yüzden fazla suça mahkum edilmişlerdi. Hatta yedi yaşındaki bir kız çocuğu, elbise çaldığı için Norwich'de asılmıştı (Postman,1995,s.73). Ortaçağda çocukluğun nasıl algıladığını anlamak için önemli bir anahtar, insanların içinde yaşadığı koşullar hakkında bilgi sahibi olmaktır. Bu dönemde anne babalar çocuklarına derinden bağlanmaktan kaçınmaktaydı, çünkü onları birçok sebepten dolayı kaybediyorlardı. Bebek ölümü oranlarının yüksek oluşu, yalnızca tıbbi bilgisizlik ve kötü sağlık uygulamalarından değil, bebeğin gereksinimlerini, sıkıntılarını anlayamamaktan doğan ihmalden ve kötü muameleden kaynaklanıyordu. Ortaçağda çocuktan daha ziyade sıradan bir insanın yaşam standardı bile düşüktü. Yiyecek ve barınak için rekabet çok büyüktü. Bebeklerin de içinde olduğu daha zayıf gruplar (yaşlılar, hastalar, çocuklar) zayıflar şartların karşısında iyi bir şekilde rekabet edemiyorlardı. Biçimi bozuk ve gayri meşru bebekler teşhir ediliyor ya da ölüme terk ediliyordu. Çocuklar bu dönemde, beş ile yedi yaşlar arasındaki bir zamanda yetişkin dünyasına bütün yönleriyle girerdi. Çocuklar, yetişkinlerle aynı oyunları, öyküleri, oyuncakları, şarkıları ve giyim tarzlarını paylaşırlardı. Bebeğe ve çocuğa olan ilgi 1500'lü yılların sonlarında gelişmeye başladı. Yetişkinler çocuğa artık kişiliksiz bir varlık olarak bakmıyorlardı ve 1600'e gelindiğinde çocukluğu yetişkinlikten farklı olarak görmeye başladılar (Gander & Gardiner, 2001, s.26-30).

20. yy' a gelindiğinde ise çocuğa karşı olan bakış açısı değişmeye başladı ve bu yüzyılda altın çağını yaşar hale geldi. Bilimsel buluşlar, teknik yenilikler ve artan refah çocukların yazgısını tümden değiştirdi. Hekimlikteki ilerlemeler çocukların sağlıklı büyümelerini, hastalıklardan korunmalarını sağladı. Toplumları eskiden kırıp geçiren bulaşıcı hastalıklara çare bulundukça ölümler azaldı, çocuğun değeri yükseldi. Yüzyılın başında dünya büyük bir eğitim patlamasına tanık oldu. İlköğretim yaygınlaşarak tüm ülkelerde zorunlu kılındı. Teknik gelişmelerle birlikte eğitim araçları da zenginleşti. Okullara elektronik aygıtlar girdi; derslikler deney odalarına döndü. Eğitim yaşı giderek düştü; eğitim süresinin uzanasıyla beraber, çocukluk çağı uzadı. Eskiden ucuz işçi olarak tepe tepe çalıştırılan çocuklar okula gönderildiler (Yörükoğlu, 1992, s. 237). Yirminci yüzyıl, çocuğu gerçek dünya dan "korumayı" sürdürdü. Yasalar çocukların çalışmasını yasakladı ve çocuklar yaşamaları gereken hayata döndüler (Gander & Gardiner, 2001, s.32).

Çocuğun Teşhiri: Aile ve Kültür

Toplumun, toplumların şekillenmesinin zemininde birçok kurum yer almaktadır. Aile kurumu tüm kurumların zeminini oluşturmaktadır. İnsanlar varoluşları gereği aileye ihtiyaç duyarlar. Çocukta aileyi oluşturan, şekillenmesinde etkisi olan en küçük üyedir. Her aile

üyesi, ailenin diğer fertleri için biriciktir, kıymetlidir fakat ailede bulunan çocuklar ayrı bir öneme sahiptir. Önemli olmasındaki en önemli etkenlerden biri ebeveyn için sıfırdan "bir insan" yetiştiriyor olmaktan gelir. İnsan yetiştiriyor olmak içinde bulunduğu gelenek-görenek, örf-adet kültürel ve toplumsal olan ne varsa çocuğa aktarmaktan, öğretmekten geçer. Bu yüzden aile çocuğu yetiştirirken dikkatli olmaya özen göstermelidir. Son zamanlarda birçok sosyal medya mecralarından yola çıkarak aslında çocuk yetiştirme hususunda çokta "dikkatli" olunmadığı gözler önüne serilmektedir. Sosyal medya araçları insanların kendilerini gösterdiği, bilinçli olarak görünür hale getirdikleri bir mecradır. Bunun yanı sıra artık ebeveynler sadece kendilerini değil çocuklarını da imgesel bir nesne gibi göstermektedir. Seçim hakkı, tercihi, iradesi şekillenmemiş olan çocuklar günümüzde en çokta aileleri tarafından teşhir edilmektedir. Belki de en güzel zamanları bir yok oluşa doğru sürüklenmektedir.

Geçmiş toplumlarda olduğu gibi günümüz bazı toplumlarında da çocuk, ailenin bekası ve devamı için bir araç olarak görülmekte, ayrıca aile üyelerine aileyi tamamlamak ve toplum içerisindeki statüsünü yükseltmek gibi bir işlev atfetmektedir. Bu atıf diğer taraftan bakıldığında da ailenin kendi çocuğunu bir statü sahibi olma aracı veya görevini yerine getirmenin bir sonucu olarak görmesini de meşru kılmaktadır(Öktem, 2012, s.6). Kültür bu noktada yani çocuğun değişen değeri ve anlamı açısında önemli bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Kültürün yeni kuşaklara aktarımı toplumsallaşma yoluyla gerçekleşir. Yeni doğan bir bebeğin büyüme sürecinde önemli-önemsiz, iyi-kötü, değerli-değersiz, olanı/görüleni öğrenmesi yetişme sürecinde aile, arkadaş çevresi, medya, eğitim ve içinde bulunduğu kurumlar sayesinde gerçekleşir. Kültür bir toplumda yaşayan insanların değerlerine, tutumlarına, davranışlarına yön verir. Bu bağlamda her toplumdaki kültürel farklılıklar, bireysel düşünce ve davranış tarzlarına da yansımaktadır. İnsanların yemesinden içmesine, okuma alışkanlıklarından selamlaşma şekillerine kadar kültürel kodlar içerir. Bu kodlar ülkelere göre de farklılık içermektedir. Bir kültürde iki kişi arasında gerçekleşen bir şakaya sadece gülüp geçilirken, aynı şaka başka bir kültürde adam öldürmeye kadar giden sonuçlar doğurabilir (Zencirkıran, 2018, s.59). Bu yüzden kültür her açıdan önemli olduğu gibi çocuk yetiştirme noktasında da önem arz etmektedir.

Teşhir ve sosyalleşmenin bayağılaşması noktasında ekranlar büyük rol oynamaktadır. Ekranlar bazen hayatları teşhir ederken bazen de bu hayatları dikizleyerek bir gösteri alışverişine dönüştürür. Bu şekilde ekran, çarpık bir sosyalleşme aracı olarak kültüre yeni bir boyut kazandırır (Can, 2018, s.10). Ekranların ortaya çıkması ile birlikte mahremiyet hakkımızı kendi rızamızla katlettiriyoruz. Ya da belki sadece, bize sunulan harika fırsatlar, yeni kapılar imkanlar karşılığında ödenecek bir bedel olarak mahremiyet kaybına rıza gösteriyoruz. Mahrem olan her şey artık potansiyel olarak kamusal alanda yapılıyor ve kamunun tüketimine

açık halde; sayısız sunucularından herhangi birinde kayıtlı olan herhangi bir şeyi internete "unutturmak mümkün olmadığı" için, sonsuza değin de ulaşılabilir şekilde kalıyor. Bu şekilde sonradan utanç verici olan görüntüler ekranlarda ve hafızalarda yer etmiş oluyor (Bauman & Lyon, 2013, s.30). Tüm bu olumsuz yönlerinin aksine artık izlenme ve görülme durumu bir tehdit olmaktan ziyade cezp edici bir hal almaya başladı. Artan görünürlük vaadi ve herkesin görünüp fark etmesine "açık olma" arayışı ile toplumsal kabul görme ve dolayısıyla saygın- "anlamlı"- bir hayat sürme kanıtlarının peşinden koşulması birbiriyle gayet uyumlu (Bauman & Lyon, 2013, s.29-31). Bugünün insanı özellikle görmekte ve göstermekte. Gören ve gösteren insan bu şekilde "gözün iktidarı" na gönüllü kulluk etmekle meşgul olmaktadır. "Böylece akletmek, idrak etmek, fehmetmek, tahayyül etmek gibi düşünmenin, vakıf olmanın, hikmetini anlamanın, kemale ermenin "emek" gerektiren zorlu süreçlerinin yerine gösterinin, gösterişin, imajların, tüketimin, kolaylığın, ışıltı ve şatafatlı yaşamların hazcı tercihi söz konusu olmaktadır" (Can, 2018, s.10). Çocuklar yetişkinlerin dünyası ile tanışana kadar yani beş-yedi yaşına kadar bebektiler. Ayrı bir çocukluk dünyası mevcut değildi. Çocuklar görünüşte küçük yetişkinler gibi görülüyorlardı. Bu olgu, düşünce ve fikir, dönemin sanat anlayışında da kendini göstermektedir. Çocukları yetişkine özgü giysiler içinde, yetişkinin yüz ifadeleriyle ve bazen yetişkinin beden oranlarıyla betimleyen eski tablolarda canlı bir biçimde ortaya çıkmaktadır (Gander & Gardiner, 2001, s.26). Günümüzde ise on iki ve üç yaşlarındaki kız çocuklarını TV'deki reklamlarda erotik nesneler olarak teşhir edilmesini görmek, oldukça yaygındır. Bazı yetişkinler, bu tür davranışın psikopatik olarak göz önüne alınmasını unutmuş olabilirler ve unutmuş görünmekteler (Postman,1995, s.117).

"Sharenting" Pratiğinin Görünümü: Insta-mom, Social-mom ve Tween Oluşumuna Yolculuk

Sharenting kavramının tanımı wikipedia tarafından ebeveynlerin, bebek resimleri veya çocuklarının etkinliklerinin ayrıntıları gibi çocuklarını temel alarak içerik paylaşmaları için sosyal medyanın aşırı kullanımı şeklinde tanımlanmaktadır. Kelime aslında "share" ve "parenting" kelimelerinin birleşiminden oluşmuş olan bir kelimedir ve "paylaşan anne babaya" karşılık gelmektedir diyebiliriz. Aslında bu kavram tam olarak günümüz ebeveynlerini ifade etmektedir. Anne babalar çocuklarının anne karnındayken fotoğraflarını paylaşarak görünür olma adımlarını atmalarına, gelecekte onlara anı (!) bırakmaya yardımcı olmaktadırlar. Sosyal medya ile bu vesileyle erken yaşta tanışmış olan çocuklar yeni bir kuşağın da habercisi konumundadır. Bu kuşak ne ergen ne çocuk arada kalmışların kuşağıdır.

"Sharenting" ile ilerleyen zamanlarda çocuklar, bizim anladığımız gizlilikten tamamen farklı bir gizlilik kavramına sahip olacaklar. Her şeyin aleni olarak paylaşılabilmesi, özel olan her şeyin kamuya açık olması onlar için normal algılanacaktır. Bu şekliyle düşünüldüğünü

de de onlar için gizlilik unsurları farklı bir boyuta ulaşıp çok hızlı bir şekilde tamamen yok olmaya başlayacaktır. Bununla birlikte belirtildiği üzere gizlilik ve alenilik kavramları tamamen farklı olan bu nesil için gizli ve özel olması gereken bilgileri paylaşmak normalleşip sıradanlaşacak. Bahsedilen nesil büyüdüğünde arkasından gelecek neslin daha da "sergileyerek", "çekinmeyerek", daha çok göstererek büyüyeceğini söylemek yanlış olmayacaktır. Bu şekilde görünür olmanın boyutları da değişecektir (Erişir & Erişir, 2018, s.54). "Descartes'in "Düşünüyorum öyleyse varım" sözünün güncel uyarlamasının " Görülüyorum (izleniyorum, fark ediliyorum, kaydediliyorum) öyleyse varım" olduğu çağımızda Hegelci hakimiyetin en başta gelen ve belki de en açık örneğidir "(Bauman & Lyon, 2013, s.129).

Günümüzde çevremize baktığımızda çocuklar daha az çocukçadır. Yetişkinler gibi konuşan davranan bir nesil karşımızdadır. Bu aslında çocukluğun bitişinin de habercisidir. Artık son yirmi yıldır yetişkinler çocuklaşmış, çocuklar yetişkine dönüşmüş durumda. Gerçek şu ki son yirmi yıldır yaşça yetişkin olmasına rağmen birçok yetişkin, çocuklar gibi konuşmaya, giyinmeye ve davranmaya devam ediyor. Bu da kültürümüzde çocukluk ve yetişkinliğin büyük oranda birleşmiş, birbirinden farkının ortadan kalkacağı bir sona doğru gideceğini göstermektedir. Kitap kültürü ile televizyon kültürünün de bununla bir ilişkisi olduğu söylenebilir (Özkan, 2016, s.62-63). Çocukluk yaşam sürecimizin doğal ve değişmez süreçlerden biridir ve sosyo-kültürel bir kavramdır. Bu nedenle diğer toplumsal kavramlar gibi norm ve değerlere göre belirlenir. Hem çocuğun tarihçesi ve dönemlere göre farkı hem de çocukluk kavramı yüzyıllar boyunca değişim göstermiştir. Çocukluk anlayışının oluşmasında ekonomik ve çevresel koşulların değişimi aynı zamanda çocuğun kavramsal ve tarihsel oluşumu toplumsal olarak da etkilenmiştir. Çocukluk sadece biyolojik bir kavram değil psikolojik, sosyolojik, tarihsel bir kavramdır (Güçlü, 2016,s.3). Gürdal-Demir, sosyologların genelde sosyal problemlere özelde çocukların yaşadıkları sosyal problemlere yönelik çözümler ve politikalar üretme yönünde, belirleyici bir tutumları olduğunu söylemenin zor olduğunu belirtmiştir. Sosyologların dikkatleri daha çok sosyolojinin epistemolojik ve ontolojik statüsüne yönelik kavramsal ve metodolojik ilgilere dönüktür. Çocukluk sosyologları açısından da benzer bir durum olduğu söylenebilir. Çocukluk sosyolojisi genelde kavram ve metodolojik perspektif düzeyinde tartışılan, çocukların yaşadıkları problemlerle ilgili çözümler ve kamu politikaları oluşturma yönünde pek bir eğilim olmayan durumdadır. Çocukluk sosyolojisi alanında çalışan sosyologların temel amaçlarından biri çocuklara ve çocukluğa sosyolojide yer açmak, bu konuya dikkat ve ilgi çekmektir (2013, s. 23-24).

Çocuklara yönelik olan her şey yılların geçmesi ile beraber değişim göstermiştir. Nasıl ki yetişkin bireylere özgü birçok alanda değişim oluyorsa bu değişim süreçlerinden çocuklarda geçmiştir diyebiliriz. Bu değişimlerden biri de giyim endüstrisi üzerine olmuştur. Çocuklara yönelik giyim endüstrisi, son on yılda çok büyük değişimlere uğramış ve böylece

çocuk giyim tarzı giderek ortadan kalkmaya başlamıştır. Artık on iki yaşındaki çocuklar, doğum günü partilerinde takım elbise ya da, altmış yaşındaki erkekler ise aynı partilerde kot pantolonlar giyerek değişimi gözler önüne sermektedir. On bir yaşındaki kızlar yüksek ökçeli ayakkabılar giymekteler ve yetişkinlerin çocuk giyim stilini taklit ettikleri en şaşırtıcı örnek olan mini etek ortadan kalkmak üzeredir, fakat onun yerine insan New York ve San Francisco sokaklarında küçük beyaz çoraplar giyen ve Mary Janes'i taklit eden yetişkin kadınlara rastlanabilir. Vurgulanması gereken nokta, 16. Yüzyılda başlamış olan ve çocukların giyim tarzıyla bilinenden ayrı olan bir eğilime farklı bir tarza giriyor olmamızdır. Çocukluk kavramının zayıflaması ile birlikte çocukluğun simgesel işaretleri de azalmaktadır (Postman,1995, s.163). Çocukluğun, gençliğin, ergenliğin, yetişkinliğin, yaşlılığın kısaca her yaşın kendine özgü giyim kuşam tarzı vardır. Fakat giyim endüstrisi çocuk kuşağının giyimini ortadan kaldırmış, çocukla genç kuşağı birbirine yaklaştırmış görünmektedir. Gelişen teknolojiler ve yeni medya platformlarının yaygınlaşması, bilgi kanalları ve miktarının artması çocuk istismarının farklı boyutlarla gündeme gelmesini de beraberinde getirmiştir. Medya araçlarının zamanla ticari olarak kullanılmaya başlanması ve bu araçlar yoluyla çocukların da ticari amaçlar için kullanılması, satılacak olan malların çocuklar üzerinden pazarlanması çocukların nesneleştirilerek birer pazarlama aracı haline gelmesi sorununu ortaya çıkartmıştır (Parsa & Akmeşe, 2019, s.168). Şuanda Amerika'da on iki ve on üç yaşındaki kız çocukları, en yüksek ücretli modeller arasında yer almaktadırlar. Bu kızlar, tüm görsel iletişim araçlarındaki yayımlanan reklamlarda cinsel çekiciliği olan yetişkin giysileri giyerek, erotik bir malzeme gibi halka sunulmaktadır (Postman, 1995, s.13). Eskiler, çocuklarla yetişkinlerin giysileri arasında önemli bir fark olduğu zamanları da anımsayacaktır. Son on yıl içinde çocuk giyim sanayii öyle hızlı bir değişim geçirdi ki çocuğa ait olan giyim kültürünün artık yok olduğunu söyleyebiliriz (Postman, 1995, s.13). Postman'ın bu cümleleri kurduğu tarih 1995 yılını işaret etmektedir ve doksan beş yılının Amerika'sından söz etmektedir. Buradan da anlaşılacağı üzere ülkemize son on yıldır belki de girmiş olan bu değişim Amerika'yı yıllar önce işgal etmiş. Birçok açıdan batıyı örnek almamızdan kaynaklı olarak geç de olsa çocuğu yok etme noktasında ki kültüre ulaşmada batıdan eksik kalmadığımızı da göstermektedir.

Tweenlerin Doğuşu

Aleni paylaşımların, görünür olmanın, görünme arzusunun "shareting" kültürü ile çocukların yaşam dünyasına ebeveynleri aracılığı ile dahil edilmesi, aynı zaman da giyim, kuşam endüstrisinin yeni nesil oluşturma çabası ile birlike "tween" dediğimiz kuşak meydana gelmiştir. Tam olarak bu kavramı tanımlayacak olursak; Tween, çocuk ile ergen arasındaki eşiksel bir kesiti açıklamaktadır. Yaş aralığıyla ilgili ortak bir tanımı olmayan tween kavramını, Türkiye'de "ergeneşik" kelime grubu karşılayabiliyor diyebiliriz (Güzel, 2019, s.18-19). Başka bir tanıma göre de; Tween terimi "arada olan şey" kelimesinin kısaltmasıdır ve genellikle

çocuklar ve gençler arasında olan bir yaş aralığına tekabül ettiği düşünülen bir grubu oluşn turmaktadır. (Sørenssen, 2014, s.82). Birçok kanallar, yenilikler aracılığıyla yaşama ekseni değiştirilen, çocukluktan koparılarak ergenliğe geçirilen tweenlerin Instagram'da ayrı bir mini- yetişkin dünyası var. Medya'da okulda ya da sokakta gördükleri her şeyi taklit eden, Baudrillard'ın deyimiyle "nesneler dünyasını"nı simule eden bu çocuklara özel giysiler, gıdalar, aksesuarlar, filmler, kitaplar, ilaçlar, oyunlar vb. üretiliyor. Okullarda serbest giyim günlerinde ya da sokaklarda podyuma çıkmış gibi son moda kıyafetlerle boy gösteriyorlar, çünkü sürekli bir moda yarışı halindeler. Dünya da en çok indirilen mobil uygulama Tiktok için Beyonce gibi baştan çıkarıcı dans klipleri çeken, Youtube'a makyaj videoları yükleyen ya da Instagram'da Victoria's Secret meleği gibi bikinili pozlar paylaşan tweenlerin bedenleri saç telinden ayak tırnağına toplumsal cinsiyet kodlarıyla örülüdür (Güzel, 2019, s.26-27). Instagram'ı hayatının merkezine koymuş olan ergeneşikler arka planda nelerin olup bittiğini göremezler. Mutluluk oyununa gözü kapalı inanan tweenler için gerçek ve de gelecek ne yazık ki perdelidir. Özellikle kız çocuklarının celebrity endüstrisi sarmalında Instagram fenomeni oyunu, ışığı güneş sanan kelebek misali, çocuğun da ömrünü kısaltır. Hayalden gerçeğe, taklitten benzeşime, çocukluğu bastırılmış bu küçük kadınların rujlu, fönlü, şuh bakışlı plastik halleri oldukça ürperticidir (Güzel, 2019, s.41).

Youtube, Facebook gibi sosyal medya platformlarında hesap açma yaş sınırı, ülkeden ülkeye değişiklik göstermektedir. Bu yaş sınırı Türkiye'de on üçtür. Bu sınırın altında kalan çocukları bu mecradan uzak tutmak anne babalara düşen bir görevdir. Fakat bu iletişim mecralarına baktığımızda bu yaş sınırının çok dikkate alınmadığını, neredeyse her yaştan grubun yer aldığını görmekteyiz. Buda ailelerin bu konu üzerinde dikkatsiz olduklarını göstermektedir. Tween dediğimiz grubu oluşturan ergeneşiklerin yani bu gruba giren kişilerin yaş aralığı 8-13 olarak ifade edilmektedir. Özellikler bu grubun Instagram ve Youtube üzerinden kendini inşa ettiğinin düşündüğümüzde var olan yaş sınırı kurallarını ihlal ettiği görülmektedir. Çocukların yeni medya platformlarına ulaşmaları, buralarda vakit geçirerek kendilerine uygun olmayan içeriklere maruz kalmaları, erken yaşta tüketim kültürünün birer parçası haline gelmeleri ve dijital oyunların renkli dünyasında vakitlerinin büyük miktarını harcamaları, çocukları olumsuz etkileyen faktörler olarak sıklıkla sıralanıp tartışılmaktadır. Günümüzde medya platformları sayesinde yeni meslek grupları ortaya çıkmıştır. İnstargram ' da "içerik üreticisi" olarak adlandırılan yeni nesil influencer' lar boy göstermektedir. Bu içerik üreticisi olan influencerların yaşı giderek düşmektedir. Artık on yaşında sözüm ona çocuklar Youtube kanalı açıp ürün tanıtıp, kombinleyerek insanlara sunmaktadır. Oysa yeni medya platformlarında içerik üreten çocuk, birçok açıdan risk altındadır (Atalay, 2019, s.181). Çocuklar bilişsel olarak yetişkin düşüncesine erişemedikleri için yaptıkları davranışların sonuçlarını kestiremeyebilirler. Bu nedenle çocukların yetişkinler tarafından, davranışlarının yapıp ettiklerinin izlenilmesinde fayda vardır. İhtiyaç duydukları

bu izlemeyi de ebeveynleri onlara sağlamalıdır. Aile tarafından çocuğun birçok açıdan ihtiyaçlarının karşılanamıyor olması, duygusal, sosyal açıdan aile ilgisinin yetersiz kalması, çocukları ile iletişimlerinin zayıf olması çocukların farklı yollara sürüklenmesinde risk faktörü oluşturmaktadır (Gökser, 2015, s.26). Çocuğun içinde doğduğu sosyal çevre, aile öz- benlik oluşumu ve öz-saygı oluşumu açısından önem arz etmektedir. Buna bağlı olarak da yaşamı boyunca toplum içerisinde kendisini konumlandıracağı ya da kendisinin konumlandırılacağı pozisyonu etkilemektedir (Öktem, 2012, s.7).

Ebeveynlerin çocukları sosyal medya mecralarından koruması gerektiğinden söz ederken bunun aksini de görmekteyiz. Korumanın aksine bazı anne-babalar çocuklarını piyasaya sürüyor olmaktan mutluluk duymaktadır. "New York Times gazetesinde tweenlerin moda anlayışı makalesinde" bir anne kızlarının modaya cevap vermesinden memnun olduğunu ifade etmiştir (Hymowitz, 1998). Çocuklar ebeveynleri tarafından kendi öz iradeleri dışında sosyal medya platformlarında çokça kullanılmaktadır. Aileler ve bu aileler ile reklam işbirliği yapan kişiler, ticari firmalar tarafından çocukların saflığı, sempatikliği ve masumiyeti kullanılarak bu durumu kazanç metası haline dönüştürmektedirler. Firma ve markaların amacı ürün satışlarını arttırmakken aynı zamanda sanal ortamda geniş kitlelere ulaşmayı da hedeflemektedirler. Bu şekilde hem reklamlardan gelir elde edecekler hem de ürün satışlarını arttırma işlevlerini yerine getirecekler. Ebeveynlerde bu işbirliği ile birlikte hem görünür ve ünlü olacaklar hem de maddi kazanç elde etme beklentilerini karşılamış olacaklardır (Parsa & Akmeşe, 2019, s.169). Son zamanlarda Instragram'da çocuk odaklı içerikler paylaşan anneler "Instamoms" kavramıyla anılmaktadır. Bu platformda paylaşım yapan anneler "Instamom" hashtag'ini kullanarak paylaşımlarının görünürlüklerini arttırmakla beraber yeni bir mesleğin de kapılarını açmaktadır; "mom influencer". Anne ve baba blogger'lar anne ya da baba olmak üzerine bir konsept yaratarak çocuk bakımı ve çocuklarına dair içerikler paylaşmaktadırlar. Ya da çocukları için kullanmış ve memnun kaldıkları ürünlerin tanıtımını yapmaktadırlar. Çocuk influencer ise tek başına bir sosyal medya hesabının içeriği olan çocuklar için kullanılmakla beraber bu hesabın yönetimi genellikle ebeveynde olmaktadır. Bu durumda çocuk kendi başına bir mikro ünlüdür ve izler kitle çocuklar üzerinde bir etki alanı sağlamıştır. Çocuğun bu pazarlama marketinin içinde yer alıyor olması, siber zorbaların olduğu bu mecrada bulunması oldukça sakıncalıdır. (Atalay, 2019, s.187). Instagram' da çocuk makyajı etiketi altında 2 yaşında annesinin kucağında makyaj yapan, annesi kameranın başında ürün tanıtımı yapan ya da analı-kızlı, çocuğu teşhir eden, gelişimsel olarak olumsuz etkilere yer açacak binlerce fotoğraf mevcut. Ancak ne yazık ki genellikle eğlence olarak görülen ve boş zaman faaliyeti olarak kullanılan sosyal medyanın aynı zamanda mahremiyeti de ihlal eden bir yapı olduğu düşünülmüyor (Güzel, 2019, s.49). Özellikle anneler tarafından yönetilen sosyal hesaplardaki bir örnek giysilerin giyildiği altına "annem ve ben modası" notunu ya da etiketini düşen kullanıcılar bunu yaparak kız çocuklarının bedenlerini

teşhire açık hale getirip, tüketime hazır hale getiriyorlar. Dahası endüstri tarafından iki yetişkin olarak konumlandırıldıklarının da ayırdımına varamıyorlar (Güzel, 2019, s.67). Geçmiş yıllarda televizyon ekranlarında yayınlanan bir reklam bunu destekler nitelikte. Bir sabun markası olan Ivory reklamında iki kadın anne ve kız çocuğu olarak gösterilmektedir. Reklamda izleyicilerden, her ikisinin de yirmili yaşlarda göründüğü ve az ya da çok birbiriyle değiştirildiği sahne de hangisinin anne, hangisinin kız çocuğu olduğunun tahminin de bulunmaları istenir. Bu reklamla beraber yetişkinle çocuk arasındaki farkın ortadan kalktığı görülmektedir. Bu reklam, kültürümüzde artık bir annenin kızından daha yaşlı görünmemesi gerekliliğinin arzulanır bir değişim olarak dikkate alındığı görüşünü doğrudan vurgulamaktadır. Aynı zamanda kız çocuğunun da annesinden daha genç görünmemesi gerektiğinin mesajını vermektedir. Burada çocukluk olgusunun ortadan kalkıyor mu ya da kalkacak mı sorusu kafaları meşgul etmektedir. Yetişkinliğin neyi ifade ettiğine dair bir kavramlaştırma yapılmazsa çocukluğun ne anlama geldiği konusunda da açık bir görüş olmayabilir (Postman,1995:127). Blogger anneler ve sosyal medya fenomenlerinin çocuklarının fotoğraf ve videolarını sürekli paylaşması sonucu çocuklarını farkında olmadan tehlikelere açık hale getirmektedir. Çocuğunun bir başkası tarafından tüm gelişim evreleri takip edilebilmekte ve çocukları pedofililerin öznesi olma konumuna sürüklenebilmektedir (Dursun, 2019, s.205).

"8-13 yaş aralığının deneme tahtası gibi görülmesi, hatta yetişkinleştirme sürecine giderek 8 yaşından aşağısının da dahil edilişi çocukluğun dönüştürüldüğü ürün\meta\nesne fikrine yoldaşlık ediyor "(Güzel, 2019, s.75). Bununla birlikte, tween terimi pazar alanında ortaya çıkmıştır ve bu nedenle pazarlamanın bu gruba nasıl hitap ettiğini göz ardı edemez ve etmemelidir (Sørenssen, 2014, s.11). Pazarlamacılar sekiz ila on iki yaş arasındaki çocuklar için "aralar" diyorlar. Erken çocukluk ve ergenlik arasında kronolojik olarak ortada olsa da, bu grup gençlik tarzlarına, gençlik tutumlarına ve maalesef gençlik davranışlarına en fazla rahatsız edici şekilde yöneliyor. Tweendomun ortaya çıkışı hem gençler hem de toplum için risk taşır. Sekiz ila 12 yaş arası ergenlik çağındaki ergenlere göre daha da titrek bir şekilde kendilerini hissediyorlar; dünyayı nasıl anlayacaklarını ve kendilerini dünyaya nasıl yerleştireceklerini anlatmak için başkalarına daha fazla güveniyorlar. Şimdi, hem pragmatik hem de ideolojik nedenlerden ötürü, bunu kendi başlarına yapmaya gittikçe daha fazla "güçleniyorlar", bu da onları hem kaba hem de sansasyon odaklı bir pazara ve olgunlaşmamış akranlarının kaba otoritesine karşı son derece savunmasız bırakıyor. Nickelodeon-Yankelovich Gençlik Monitörü, 12 yaşına geldiklerinde çocukların kendilerini "çapkın, seksi, modaya uygun, atletik, havalı" olarak tanımladığını buldu. Kozmetik şirketleri bir zamanlar çocuk olarak düşündüğümüz şeyler arasında bir zenginlik buldu. Tinkerbell Şirketi ellili yılların sonundan dört ila on yaşlarındaki kızlara kozmetik sattı (Hymowitz, 1998). Kavram olarak tweenler yalnızca pazarlama alanında kullanılmaz. Son zamanlarda birçok bilim adamı terimi, küçük çocukluk ve ergenlik arasındaki alanda konumlandırılmış çocuklara odaklanan

çalışmalarda kullanmıştır. Bu terim aynı zamanda ana akım medya da, özellikle de ergenlik öncesi ve popüler ve tüketici kültürüyle ilgili materyallerde ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu terim farklı alanlarda kullanıldığı için araştırılması gereken bir soru şudur: Bu grubun özellikleri olarak algılanan özellikler nelerdir? Gerçekten çocuklardan ve gençlerden farklı gizli bir yaş kategorisinden bahsedebilir miyiz? Bu yaş grubundaki çocuklar sadece çocukluk ve ergenlik arasındaki alanda mı yaşıyor? Bu yaş grubu veya kategori nasıl oluşturulur? (Sørenssen, 2014, s.1-2). "Ergeneşik", "aralar", ya da "tweenler" olarak adlandırılan bu grup yeni bir araştırma konusu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yüzden, bu soruların cevabına ulaşmak zaman almakla birlikte niceliksel ve niteliksel araştırmaların, çalışmaların artmasıyla birlikte cevap bulacaktır diyebiliriz.

Sonuç

Meydana gelen tüm teknolojik yenilikler ve değişimler insanlar için vardır. Önemli olan ortaya çıkan yenilikleri, değişimleri zamanında ve yerinde kullanmayı becerebilmektir. Teknolojinin oldukça geliştiği yeni yüzyılda insanlar tehlikelere de açık hale gelmektedirler. Bütün bilgilerimizin, yazışmalarımızın, özelimizin yer aldığı teknolojiye bağlı mecralarda gizlilik unsuru artık bir hikayeden ibarettir. Özellikle paylaştığımız her şey silinmemek üzere kayıtlı bulunmaktadır. Böylesine tehlikeli bir durum söz konusuyken insanlar çocuklarının masumane fotoğraflarını paylaşmaktan çekinmemektedirler. Her şeyden daha ziyade ekranlarla tanışmalarına sebep olmaktadırlar.

Meydana gelen bu tanışıklıkla beraber sosyal medya kullanım yaşı düşmekte bununla beraber giyim kuşam anlayışı da farklılaşmaya başlamaktadır. Tweenler de bu giyim kuşam modasının esiri olup okullarda kombin yarışına girip, güzel olmanın peşine düşmektedirler. Güzel saçlar, güzel bir yüz, zayıf bir vücut, bakımlı tırnaklar ve daha fazlası tweenlerin özelliklerini oluşturmaktadır. Dersleri ile ilgilenmeleri gereken ve yaşına uygun davranması gereken tweenler başka hülyalara kapılmış durumdalardır. Güzelin kitabında yer alan bir tweenin konuşmasından örnek verecek olursak;

> Bence ben güzelim. Giyinmeye bağlıyım, güzel giyinmeyi ciddiye alıyorum. Bizim okulda serbest gibiyim… Kombin yapıyorum. Mesela kırmızı kombinse her yerim kırmızı olamaz. Bir sarı tişörtüm var siyah noktalı o zaman altına siyah giymeliyim. Az olan üstüyse altında da olmalı… artık herkes fark ediyor. O zaman özgüvenim artıyor tabii… Ben bir parmaklarımı çok beğeniyorum. Ben bir şey fark ettim; Ocak'ta doğanların parmakları, tırnakları güzel oluyor. Uzun oluyor tırnaklar. İşte bütün arkadaşlarıma baktım hepsi böyle. Diğerlerinin tırnakları böyle yuvarlak ve çok pis, bir de kısa. İçe doğru göbek deliği çok seviyorum, benimki de öyle. Çoğu arkadaşımın dışarı sanırım onlar göbeğine şey takmıyor… Zayıf bir fiziğim var. Şişmanlar var okulda onları kimse dışlamıyor; ama ben sevmiyorum (yaş 8) (2019, s.89).

Konuşmadan da anlaşılacağı üzere yurt dışında meydana çıkan ve gelişen bu akım Türkiye'de de görülmeye başlamıştır. Özellikle kolejlerde maddi geliri yüksek olan öğrenciler arasında görülmeye başlanmıştır. İşin ilginç tarafı aileleri bu durumdan rahatsız değillerdir. Toplumdaki kültürel kodların dışında kalan her şeyden daha ziyade gelişimsel olarak doğru olmayan bu tween fenomeninin yaygınlaşmadan önüne geçilmesi gerekmektedir. Fakat burada ailelere büyük rol düşmektedir. Çocuklarının kendini teşhir etmelerine göz yuman, müsaade eden bir algıyı başta aile kurumu özelinde çözüme ulaştırmak gerekmektedir. Bu yapılanın özellikle "sharitng" mantığının yanlışlığının ileride olumsuz durumlara yol açacağının, çocukluğun giderek yok olduğunun bu şekilde devam ederse çocuk diye bir kavramın olmayacağının aileler tarafından farkına varılması, vardırılması gerekmektedir. Aile ile başlaması gereken bu sürecin ikinci ayağı da hukuk sistemini oluşturmaktadır. Hukuki açıdan sosyal medya kullanım yaşının 13 olarak belirlenmiş olması bunun önüne geçilemediği gerçekliğini değiştirmemektedir. Daha yaptırımı olan uygulamaların hayata geçirilmesi gerekmektedir.

Kaynakça

Atalay, E. G.(2019). Sosyal medya ve çocuk: "Babishko Family Fun TV" isimli Youtube kanalının eleştirel bir analizi. *Erciyes İletişim Dergisi Uluslararası Dijital Çağda İletişim Sempozyumu Özel Sayısı*, 1,179-202.

Bauman, Z. & Lyon, D., (2013). *Akışkan gözetim*. (E. Yılmaz, Çev). (1. Baskı). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Can, İ. (2018). Teşhir toplumu: Kavramlar, kuramlar ve pratikler . C, İslam & U, Ejder (Ed.), *Teşhir Toplumu* içinde (ss.9-26). Konya: Çizgi Kitabevi.

Dursun, C. (2019). Ebeveynlerin çocuklarını sosyal medya da teşhiri:Çocuk hakları bağlamında bir değerlendirme. *Çocuk ve Medeniyet Dergisi.*

Erişir, D. & Erişir, M. R. (2018). Yeni medya ve çocuk: Instagram özelinde "Sharenting" ("Paylaşanababalık") örneği. Y*eni Medya Dergisi*, 4-5,

Gander, M. & Gardiner, H. (2001) Çocuk ve *ergen gelişimi*. (4.baskı). (A. Dönmez, N. Çelen & B. Onur, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi.

Göksu, H. (2018). *Bir Anadolu kentinde çocuğun değerini ölçmek (Konya Hüyük örneği)*. (Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi). Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.

Gökser, E. (2015). *Denetimli serbestlik sisteminden yararlanan çocukların sosyolojik bir incelemesi (Ağrı İl Merkezi Örneği)*. (Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi). Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas.

Gürdal-Demir, A. (2013). Sosyolojinin ihmal edilen kategorisi çocuklar üzerinden çocukluk sosyolojisine ve sosyolojiye bakmak. *"İş, Güç" Endüstri İlişkileri ve İnsan Kaynakları Dergisi, 4*(15), 1-26.

Güzel, E. (2019). *Eşikteki çocuk*. İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi.

Güçlü, S. (2016). Çocukluk ve çocuğun sosyolojisi bağlamında çocuk hakları .*Sosyoloji Dergisi, Armağan Sayısı,*1-22.

Hymowitz, K. Tweens: Ten going on sixteen. *Cıty Journal*.

Öktem, D. (2012). "Türkiye'deki çocuk adalet sisteminin yönetimi ve yaş ayrımcılığına ilişkin paradigmanın incelenmesi". (Ö. Duygu, B-A. Yüksel, K. Emrah, K. Esin, K. Dilek, K. Dilek & K, Özen, Ed.), Türkiye'de çocuk adalet sisteminin yönetimi içinde (s.1-19). İHOP. Ankara: Uluslararası Çocuk Merkezi Yayınları.

Özkan, A. (2016), *Dijital medya ve çocuk: Sosyalleşmenin yeni boyutları*. (Yayımlanmış Doktora Tezi). Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya.

Parsa, A. F. ve Akmeşe, Z. (2019). Sosyal medya ve çocuk istismarı: Instagram anneleri örneği. *Kadem Kadın Araştırmaları Dergisi*.

Postman, N. (1995). *Çocukluğun yokoluşu*. (K. İnal, Çev.). İstanbul: İmge Kitabevi.

Sørenssen, I. K. (2014). *Domesticating the Disney tween machine*. (Unpublished doctoral dissertation) Norwegian University of Norwegian, Trondheim.

Yörükoğlu, A. (1992). *Değişen toplumda aile ve çocuk*. (4. Baskı). İstanbul: Özgür Yayın-Dağıtım.

Vakıf, B. (2018). *Günümüz Türkiye'sinde Toplumsal değişme üzerinden yeni çocukluk ve yeni ebeveynlik biçimleri*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kütahya.

Zencirkıran, M. (2018). *Sosyoloji*. (7.baskı). Bursa: Dora Yayıncılık.

Göçmen Çocuk ve Kimlik: Suriyeli Göçmen Çocuklar Özelinde Vatan ve Kimlik Algısının Dönüşümüne Dair Bir Değerlendirme

Ruken Şengül*

Öz: Günümüzde milyonlarca insanı etkileyen ve aynı zamanda bir sosyal hadise niteliği taşıyan göç; savaş, doğal afetler vb. gibi zaruri nedenlerden dolayı gerçekleşmesi hâlinde çocuklar açısından zorlu ve karmaşık bir sürece dönüşmektedir. Zorunlu olarak sığındıkları farklı bir ülkede farklı dil ve kültür dairesi içerisinde büyüyen göçmen çocuklarda; kimlik, vatan ve vatandaşlık kavramlarına dair bir anlam karmaşası yaşanmakta ve bu kavramlar zamanla girift bir hâl almaktadır. Bununla beraber yine de göçmen çocuklar, doğdukları yerde edindikleri kimlikleri, yaşadıkları yeni ülkede tekrar edinmeye ve bulundukları yeni kültür dairesi içerisinde ortak bir aidiyet bağı oluşturmaya çalışmaktadırlar. Bu anlamda çocukların yaşadığı göç tecrübesi, kimlik gelişimleri açısından da oldukça hassas bir sürece işaret etmektedir.

2011 yılında Suriye'de başlayan iç savaş sebebi ile milyonlarca Suriyeli göçmen ülkelerini terk etmek zorunda kalmış, önemli bir kısmı Türkiye'ye sığınmıştır. Türkiye'nin çeşitli illerine dağılan 4 milyona yakın Suriyeli sığınmacının yarısından fazlası ise çocuklardan oluşmaktadır. Çocuklar özelinde kimlik ve vatan algısını irdelediğimiz bu çalışma, yakın gelecekte yaşanabilecek toplumsal dönüşümlere dair fikir vermesi bakımından son derece önem taşımaktadır. Bu çalışmanın amacı 7-18 yaş aralığındaki Suriyeli göçmen çocuklarda, Türkiye'de yaşadıkları süre zarfında vatan ve kimlik algılarına ilişkin geçirdikleri değişimin ve dönüşümün belirlenmesidir. Bu amaç kapsamında İstanbul'da ikamet etmekte ve eğitim görmekte olan 160 göçmen çocuğun katılım sağladığı anket çalışması ve 17 göçmen çocukla da yapılmış olan derinlemesine mülakat verileri değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Göç, Göçmen Çocuk, Kimlik, Vatan, Aidiyet.

* Marmara Üniversitesi, Orta Doğu ve İslam Ülkeleri Araştırmaları Enstitüsü, Ortadoğu Sosyolojisi ve Antropolojisi, Yüksek Lisans Programı.
İletişim: sengulruken@gmail.com

Giriş

İnsanlık tarihinin başından beri var olan bir olgu olan göç hareketleri, en basit ifade ile bir yer değiştirme hareketi olarak tanımlanabilmektedir. Bu yer değişiklikleri birçok nedene bağlı olmakla birlikte temelde gönüllü olup olmamasına ve uzaklık, zaman ve kalıcılıklarına göre birbirinden ayrılmaktadır (İçduygu & Ünalan, 1998, s. 91-92). Bununla beraber gerçekleşen yer değişikliğinin göç olarak nitelendirilebilmesi için "uzaklık ve etki yaratacak" bir özellik taşıması gerekmektedir (Erder, 1986, s. 23).

Hem uluslararası sınırlar içerisinde hem de yurt içinde gerçekleşen göç hareketleri genellikle gönüllü, bireysel ve ekonomik nedenlere dayalı olarak vuku buluyorken, zaman zaman savaşlar, doğal afetler vb. gibi zaruri nedenlerden dolayı insanların bireysel veya kitlesel olarak yer değiştirdiği bir harekete de dönüşebilmektedir. İnsanlık tarihi boyunca insanlar için daha iyi bir yaşama ulaşma arzusu ile yer değiştirmek ve hayatlarının bir kısmını veya tamamını geçirmek üzere farklı bir yere göç etmek, çoğu zaman makul ve geçerli bir sebep olarak görülmüştür. Çünkü göç eden bireyler için gidilen yerde elde edilecek faydaların, bulunulan yerdeki kayıplarından daha fazla olması göç etmek için en önemli faktörlerdendir (Tekeli, 2008, s. 29).

Genel kapsamı itibariyle coğrafi, ekonomik ve politik bir nitelik taşıyan göç, gerçekleşme sebebi ne olursa olsun, göç eden ve göç alan toplumların yaşamlarını sosyo-ekonomik ve kültürel açılardan değiştiren bir eylemdir (Castles & Miller, 2008, s. 33). Fakat bu yalnızca fiziksel bir eylem değil, bir toplumdan diğer bir topluma doğru yapılan bir geçişin başlangıcı olarak da görülebilir (Yalçın, 2004, s. 12). Bu açıdan toplumsal bir hareket olarak ele alabileceğimiz göç olgusunu, göç eden kişi veya toplumların geriye kalan hayatlarını ve gelecek kuşaklarını da etkileyebilecek uzun soluklu kolektif bir hareket olarak tarif etmek mümkündür (Castles & Miller, 2008, s. 7-29).

Hem zorunlu hem de uluslararası göç olarak tanımlanan bazı göç hareketleri, gönüllü ve ekonomik temelli diğer göç türlerine göre çok daha hassas ve sosyo-politik bir mevzu niteliği taşımaktadır. Çünkü zorunlu göçte esas neden, bireylerin ekonomik ve sosyal açıdan daha müreffeh bir yaşam arzusundan ziyade zulme uğrayacağından haklı sebeplerle korktukları için güvenli gördüğü yeni yerlere doğru yer değiştirmek veya sığınmak zorunda kalmasıdır.

Zorunlu nedenlerle gerçekleşen göçlerde, göç eden kişilerin yaşamlarını travmatik açıdan da etkileyen ciddi sonuçlar ortaya çıkmaktadır. Birey veya toplumlar, sığındıkları yeni ülkede sosyo-ekonomik ve psikolojik açıdan birçok değişimle topyekûn baş etmek zorunda kalmaktadırlar. Özellikle göç eden çocuk ve ergenler, yetişkinlere kıyasla göç sürecinden daha fazla etkilenmekte ve bu etkiler çocukların yaşamında daha derin ve kalıcı olabilmek-

tedir. Çünkü göçle birlikte yaşanan değişimler, çocukların gelişim süreçleri içerisinde kendilerini bulma, keşfetme ve büyüme ile sahip oldukları kimlikleri ve tanımlandıkları yeni sosyal kimliklerini sorgulamalarına da neden olmaktadır. Bu yüzden göç süreci içerisinde büyüyen çocuklar, geçirdikleri bu hassas ve karmaşık dönemde birçok duyguyu daha girift yaşamaktadırlar.

Psiko-sosyal açıdan yeteri kadar zor olan göç süreci, göçmen çocukların sosyal uyum ve gelecek beklentileri açısından da oldukça kritik bir dönemi kapsamaktadır. Çünkü zorunlu olarak gerçekleşmiş olan bu göç süreci içerisinde "geri dönme" ihtimali her zaman bulunmakta ve bu durum da çocukların geleceğe dair beklentilerini olumsuz yönde etkileyebilmektedir. Aynı zamanda göç süreci içerisinde savaştan veya diğer zorunlu nedenlerden dolayı ailelerin dağılması ve sosyal ilişkilerin bozulması gibi görülen sonuçlar da göçmen çocukların gelişimlerinin neredeyse her aşamasında göçün duygusal, sosyal ve fiziksel etkisinin yansımalarının görülmesine neden olmaktadır.

Göç ile çocuklarda göç edilen ülkenin dili ve kültürü ile şekillenen bir sentez kimlik ortaya çıkmaktadır. Genellikle sınır ötesi gerçekleşen göçlerin sonuçlarına bakıldığında, göçmen çocukların daha fazla etkilendiği, kuşak ve kimlik çatışmalarının sıkça yaşandığı gözlemlenmektedir. Göçmen ailelerinin ikincil ve sonraki kuşaklarında bu etkiler daha sık görülmekteyken, kalıcı ve uzun süreçli göçler mevzubahis olduğunda, bunun göçmenlerin gelecekleri açısından ne tür değişimlere neden olacağı ve toplumsal uyum açısından neler yapılması gerektiği sorunsalı dikkate değer bir konudur.

Göçmenler yerleştikleri veya sığındıkları ülkenin toplumu tarafından öncelikle yabancı, öteki veya misafir gibi sosyal tanımlamalarla tanımlanmaktadırlar. Özellikle zaruri nedenlerden dolayı başka bir ülkeye sığınan sığınmacılara ilk etapta yerli toplum tarafından daha sağduyulu ve empatik bir yaklaşım sergilendiği görülürken, süreç uzadıkça bu yaklaşım yerini ev sahibi bir tutuma bırakmakta, bununla beraber sığınmacılar toplumsal ve ekonomik açıdan bir tehdit unsuru olarak görülebilmektedir (Friedman, 2002, s. 181-184). Sürecin bu noktaya varması oldukça ciddi ve tehlikeli sonuçlar doğurabilmekte, toplumsal ve siyasi açıdan da çatışmalara neden olabilmektedir. Bununla beraber göçmenler açısından da ciddi aidiyet problemleri yaşanabilmekte, bir yere ait olamama ve vatansız hissetme duyguları sıkça görülebilmektedir. Bu noktada gönüllü gerçekleşmeyen her göçün hem göç eden hem de göç alan toplum açısından rahatsız edici bir hale dönüşebildiğini de söylemek gerekir. Bu yüzden toplumsal uyum ve kabulün sağlıklı bir şekilde geliştirilmesi için devletlerin göçmen politikaları büyük önem taşımaktadır.

Bu çalışmada 2011 yılından beri kitlesel ve uluslararası göçün bir parçası olan Suriyeli göçmen çocuklarda göçün yansımalarının etkisi ve kimliklerine ilişkin dönüşen algıları irdelenmektedir. Yapılan bazı araştırmalarda yer değiştirme hareketlerinin göç olarak tanım-

lanabilmesi için gereken zaman ölçütü altı ay veya üç yıl olarak belirtilmiştir (İçduygu & Ünalan, 1998). Yapılan saha araştırmalarında ise Suriyeli göçmenlerin Türkiye'de geçirdikleri sürenin genellikle 4-5 yıl üzeri olduğu tespit edilmektedir. Bu sonuçlar göz önüne alındığında Suriyeli göçmenlerin[1**] şimdiki tabloda kalıcı surette bir yerleşim planı yaptıklarını söylemek mümkün olsa da bu konuda kesin ve nesnel bir değerlendirme yapmak şimdilik zordur. Fakat Suriye'deki savaşın fiili olarak hala sürüyor olması yakın gelecekte de göçmenler için geri dönüşün uzak bir ihtimal olduğunu göstermektedir. Bu yüzden Suriyeli göçmen çocuklar özelinde, göçmen çocukların farklı bir dil ve kültür dairesi içerisindeki yaşam tecrübelerinden yola çıkarak kimlik ve vatan algılarının dönüşümlerinin ne yönde değiştiğini ve şekillendiğini anlamaya ve değerlendirmeye çalışılacaktır.

Araştırmanın Amacı ve Önemi

Bu araştırmanın amacı, Suriye'de 2011'den beri sürmekte olan iç savaş nedeniyle ülkelerini terk etmek zorunda kalan ve bugün Türkiye'nin çeşitli illerine dağılmış olan Suriyeli göçmen çocukların, zorunlu göç süreci içerisinde kendi kimliklerine ilişkin sorgulamalarının nasıl şekillendiği ve Türkiye'ye dair bakış açılarının ne olduğunu saptamak ve değerlendirmeye çalışmaktır. Yakın bir zaman içerisinde savaşın biteceğine dair bir öngörünün olmaması ve göçmenler için geri dönüş ihtimalinin gittikçe zorlaşması, çocukların geleceğe dair beklentilerini olumsuz yönde etkileyebilmektedir. Araştırma, uzun süren ve devam edeceği öngörülen bu göçmenlik hâlinde farklı dil ve kültür dairesi içerisinde yaşamakta olan çocukların, kimlik ve vatan algılarının dönüşümlerini anlamayı hedeflemektedir. Elde edilen bulgular gelecekte yaşanabilecek olası toplumsal dönüşümlere dair fikir vermesi bakımından oldukça önem taşımaktır.

Araştırmanın Kapsam ve Sınırlılıkları

Saha araştırması Suriyeli göçmenlerin yoğun olarak yaşadığı İstanbul'un çeşitli ilçelerinde eğitim görmekte olan 7-18 yaş aralığındaki çocuklarla yapılmıştır. Güncel verilere göre 502.674 (GİGM, 2020) Suriyeli göçmenin yaşadığı İstanbul'da elde edilen araştırma sonuçları Türkiye'de yaşamakta olan göçmen çocukların vatan algılarına ilişkin tahminlerin tümevarım metoduyla da açıklanabilmesine olanak sağlamaktadır. Araştırmaya katılan çocukların yaşları birbirinden farklı olup, Türkçe seviyeleri de aynı değildir. Bu sebeple araştırmanın veri toplama kısmında anket ve mülakat, çocukların dil seviyeleri ve yaşlarının küçüklüğü de hesaba katılarak uygulanmış olup, gerekli yerlerde tercüman desteği de alınmıştır.

1 ** Çalışmada Türkiye'ye göç eden Suriyeliler için hukuki statülerine atıf yapılmaksızın sosyolojik anlamda bir üst başlık olarak "göçmen" kavramı kullanılacaktır.

Araştırmanın Yöntemi

Çalışmanın saha araştırması kısmında niceliksel yöntem kullanılarak İstanbul'un Bağcılar, Arnavutköy, Başakşehir, Esenler, Sultangazi, Eyüp, Kartal ve Ümraniye ilçelerinde, çeşitli okullarda ilkokul, ortaokul ve lise düzeyinde eğitim görmekte olan 160 göçmen çocuğun katıldığı bir anket çalışması ve niteliksel yöntem kullanılarak 17 ortaokul ve lise öğrencisiyle de derinlemesine mülakat yapılmıştır. Çalışmanın temel konularına ve varsayımlara uygun nitelikte hazırlanan çoktan seçmeli tarzda soruların cevapları SPSS (Statistical Package for the Social Sciences) programına aktarılmış ve sonuçlar tablolar halinde sayısal verilere dönüştürülerek, değerlendirme ve analiz yapılmıştır. Araştırmada göç sürecini daha net hatırlıyor olmaları ve Türkçe'yi daha iyi anlıyor olmaları nedeniyle yüz yüze görüşme yapılan çocuklar, 11 ve 17 yaş aralığındaki öğrencilerden seçilmiştir. Mülakat yapılan çocukların görüşleri isim verilmeden aktarılacağı için her katılımcıya G1, G2, G3…G17 vb. şeklinde bir kod ve kodun yanında bir numara verilmiştir.

Suriyeli Göçmenlerin Göç Etme Süreçleri

Suriye'de 2011 yılında başlamış olan rejim karşıtı gösteriler ve ardından patlak veren iç savaş ve karışıklıklar nedeniyle aşamalı olarak milyonlarca Suriyeli ülkelerini terk etmek zorunda kalmıştır. Bugünkü verilere göre neredeyse 6 milyonu aşkın Suriyeli göçmenin büyük çoğunluğu ülkelerini terk ederek başta Türkiye olmak üzere komşu ülkelere sığınmıştır (UNHRC, 2020).

Türkiye'nin hem komşu ülke olması hem de açık kapı politikası izlemesi sebebiyle 4 milyona yakın Suriyeli göçmen bugün Türkiye'nin çeşitli illerinde yaşamaktadır (GİGM, 2020). Savaşın tahmin edilen süreden daha uzun sürmesi ve hala devam ediyor olması bu göçü dünya tarihindeki diğer göçlere kıyasla farklı kılmaktadır. Hem dinamik hem de hızlı değişen sayısal veriler, sürece dair tahminlerin de sürekli değişmesine neden olmaktadır. Bununla beraber Türkiye bu süreçte aldığı pozisyon nedeniyle dünya da en çok göçmen barındıran ülke konumundadır. Sürekli değişen ve artan insan hareketliliğinin karşısında Türkiye'nin hazırda bir göçmen politikasının olmaması da sürecin başında öngörülenin aksine bazı sonuçlar doğmasına neden olmuştur. Özellikle süreç başında izlenen açık kapı politikası nedeniyle Türkiye'ye Afganistan ve Irak olmak üzere başka ülkelerden de yüzbinlerce mülteci sığınmıştır (UNHRC, 2020).

Bugün tahmin edilenin ötesinde bir boyuta ulaşan bu kitlesel göç akını karşısında Türkiye'ye sığınan Suriyeli sığınmacılara öncelikle "geçici misafir" gözüyle bakılmış ve bu nedenle sınır bölgelerinde çeşitli barınma merkezleri kurularak sığınmacılar buraya yerleştirilmiştir. Fakat süreç uzadıkça Suriyeli göçmenlerin barınma merkezlerindeki sayıları git-

tikçe azalmış olup, bugün Türkiye'nin 81 iline dağılmış olduğu görülen bir göçmen nüfusu ortaya çıkmıştır. Hem süresi hem de etkisi itibariyle kitlesel göç olarak tanımlanabilecek bu göç dalgası, Türkiye'nin Suriyeli göçmenler özelinde yeni göçmen politikalarını üretme ve geliştirmesini elzem hale gelmiştir.

Türkiye'de ilk kapsamlı göç yasası niteliği taşıyan "Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu" 2013 yılında kabul edilmiştir (GİGM, 2020). Böylelikle başta yalnızca "misafir" olarak nitelendirilen Suriyeli göçmenler yasal statüleri bakımından "geçici koruma altındakiler" olarak tanımlanmıştır. Geçici koruma tanımının Suriyeliler özelinde uygulamaya geçmesinin yanı sıra, Suriyelilerin Türkiye'de kalış sürelerinin uzaması ve geri dönüş ihtimallerinin azalması halinde nasıl bir şekil alacağı henüz öngörülememektedir.

Bununla birlikte Suriyelilerin göçü yalnızca göçmen nüfusu ilgilendirecek bir mahiyette olmayıp, toplumsal ve ekonomik anlamda yeni bir dönüşümün de habercisi olmuştur. İrade bakımından zorunlu olarak nitelendirilebilecek ve yıldan yıla artışı ile kitlesel olarak tanımlanabilecek olan bu göç dalgası, Türkiye'nin tarih boyunca göç alan ve göç veren bir ülke olmasına rağmen yeni politikalar üretmesini zorunlu kılmıştır. Konumu itibari ile tarih boyunca zaten göçler için bir odak noktası olan Türkiye, bu süreçte yalnızca göç almakla kalmayıp, geçiş güzergahı üzerinde olan bir ülke olması hasebiyle de transit geçişler için de bir uğrak noktası olmuştur.

Özellikle yakın dönemde Suriye'de barışın tesisinin pek mümkün görünmemesi Suriyeli göçmenlerin Türkiye'de kalış sürelerini de belirsizleştirmekte ve bu yüzden yakın bir zaman içerisinde geriye göç ihtimalleri de pek mümkün görünmemektedir. Her ne kadar göç süreci içerisinde geriye dönüşler yaşanıyor olsa da genellikle göçmenlerin yerleştikleri yeni ülkede yaşamayı tercih ettikleri görülmektedir (Karpat, 2010, s. 79-84). Bunun en büyük sebebi özellikle zorla yerlerinden edilmiş ve göç etmek zorunda kalmış göçmenler için, alıştıkları ve yeniden inşa ettikleri bir hayatı yeniden kurmanın olası zorluğudur.

Şu anda kalıcı gibi görünen Suriyeli göçmenler nezdinde toplumsal kabul ve uyum meseleleri oldukça önem taşıyan başlıca gündem maddeleridir. Özellikle göçmen çocukların gelecek planlamaları ve aidiyet sorunu yaşamadan bir kimlik oluşturmaları bakımından hassas olan bu süreçte, karşılıklı olarak geliştirilmesi gereken birçok mesele bulunmaktadır. Hem göç alan hem de göç eden toplumun bir arada yaşaması ve birbirini kabullenmesi kolay bir mesele olmamakla beraber başta dil ve kültür olmak üzere birçok açıdan farklı olan bireylerin aynı ortamda yaşaması ve birbirine uyum sağlaması için karşılıklı diyalogun önemi büyüktür.

Savaşın ve göç sürecinin başında Türkiye'ye sığınan Suriyeli göçmenler "misafir" ve "ensar-muhacir" gibi kavramlarla tanımlanmakta iken ilerleyen ve devam eden süreçte bu

tanımlamalar değişiklik göstererek yerini daha farklı tartışmalara bırakmıştır. Bugün Türkiye'de Suriyeli göçmenlerin statü ve haklarının sorgulandığı, vatandaşlığa geçip geçmeyeceklerinin tartışıldığı bir ortam bulunmakla beraber ilerleyen dönemlerde de kültürel uyum, eğitim hakkı, ekonomik koşulların iyileştirilmesi ve iskân meselelerinin de tartışılacak ve önem kazanacak başlıca konular olduğu görülmektedir.

Türkiye'de Göçmen Çocuk Olmak

Günümüzde dünya üzerinde yaşanan savaşlar, doğal afetler ve ekonomik vb. nedenlerden dolayı milyonlarca çocuk, vatanlarından uzakta yaşamak zorunda kalmaktadır. Daha iyi ve güvenli bir yaşama ulaşma amacıyla ülkelerini terk eden veya ayrılmak zorunda kalmış göçmen çocuklar, çoğu zaman güvenli olmayan yollardan geçerek tehlike ve ölümle karşı karşıya kalmaktadırlar. Dünyanın neresinde olursa olsun çocuk her yerde çocuktur ve akranlarıyla eşit haklara sahiptir. Bu hususta BM'nin Çocuk Haklarına Dair Sözleşmesi'nin 1. maddesinde çocuk: *"Bu s*özleşme uyarınca çocuğa uygulanabilecek olan kanuna göre daha erken yaşta reşit olma durumu hariç, on *sekiz yaşına kadar her insan çocuk sayılır."* şeklinde tanımlanmıştır (UNICEF, 2020). Bu kritere göre yapılan uluslararası çocuk tanımında çocukların biyolojik yaşı esas alınmaktadır. Bununla beraber her ne kadar kimi zaman kimliksiz ve refakatsiz göçmen çocukların tam yaşlarının tespiti zor olsa da göçmen çocuk tanımının da yine çocukluk kavramını kapsayıcı bir nitelik taşıdığını söylemek gerekir. Çünkü uluslararası anlamda göçmen çocuk statüsü, tüm devletler tarafından eşit sayılmıştır. 191 devletin mutabık kalarak imzaladığı, BM Çocuk Hakları Sözleşmesi'ne (1989) göre on sekiz yaş altındaki bütün çocuklar; dil, din, ırk vb. ayırım olmaksızın, eşik haklara sahiptirler ve anlaşmaya mutabık olan devletlerin koruması altındadırlar. Bununla beraber göçmen çocuklar; hayatta kalma, korunma, gelişme ve katılma hakkına sahiptirler. Çocuk neden evden ayrıldığı, nereden geldiği, nerede olduğu ya da oraya nasıl geldiğine bakılmaksızın çocuktur ve bu yüzden ayrımcılığa uğramaksızın haklarını korumak devletlerin sorumluluğundadır (UNICEF, 2020).

UNICEF'in yayınlamış olduğu Eylül 2016 raporuna göre; dünya da çocukların 200'de 1'i çocuk mülteci olup, doğdukları ülkenin dışında yaşayan çocukların ise 3'te 1'i mültecidir. Yine dünya daki göçmenlerin 8'de 1'i çocuk göçmendir ve dünya da yaklaşık 20 milyon çocuk göçmen bulunmaktadır (UNICEF, 2020). Bugün son yılların en büyük göç dalgasının odak noktasında bulunan Türkiye'de yaşayan 4 milyona yakın Suriyeli göçmen nüfusunun neredeyse yarısı da çocuklardan oluşmaktadır (GİGM, 2020).

Türkiye'de göçmen çocuklara ilişkin hukuki durum çocuğun korunması açısından 5395 sayılı *Çocuk Koruma Kanunu* ile düzenlenmekte olup, göçmen çocukların korunması bakımından da İçişleri Bakanlığı'nın 1994 tarihli *Türkiye'ye İltica Eden veya Başka Bir Ülkeye*

İltica Etmek Üzere Türkiye'den İkamet İzni Talep Eden Münferit Yabancılar ile Topluca Sığınma Amacıyla Sınırlarımıza Gelen Yabancılara ve Olabilecek Nüfus Hareketlerine Uygulanacak Usul ve Esaslar Hakkında Yönetmeliği ile düzenlenmektedir. Bu yönetmelik her ne kadar göç ve göçmen politikaları açısından çocuklara özel bir uygulamaya sahip olmasa da uluslararası hukuk açısından da göçmen çocukların sahip oldukları eğitime katılma hakkını sağlamaktadır (IOM Göçmen Çocuk Raporu, 2012, s. 36-37).

Türkiye'de bulunan Suriyeli göçmen çocukların 2011'den günümüze kadar okula kayıt oranlarına bakıldığında, bu konuda devletin ciddi bir çaba gösterdiği oldukça açıktır. Suriyeli çocukların 2014-2015 eğitim yılında 230 bini, 2015-2016'da 311 bini, 2016-2017'de 492 bini 2017-2018'de 610 bini ve 2018-2019'da 643.058'i okullaştırılmıştır. Son verilere göre bu çocukların neredeyse %61,41'i okullaştırılmıştır (Erdoğan & Çorabatır, 2019). Bu oranlar çocukların kayıp nesil olmalarının engellenmesi açısından oldukça kayda değer sonuçlardır. Çünkü eğitim meselesi göçmen çocuklar nezdinde en önemli meselelerden birisidir. Çocukların halihazırda okula devam ediyor olmaları hem kültürel uyum hem de normal hayata dönüşlerini kolaylaştıran ve hızlandıran bir etkiye sahiptir. Fakat yine de eğitime devam ediyor olmaları tek başına yeterli olmamakla beraber bu süreç boyunca psiko-sosyal açıdan çocukların destek ve takibe ihtiyaçları vardır ve bu hususta ailelerin ve öğretmenlerin rolü büyüktür.

Çocuklar, göçmen gruplar arasında gelişimleri henüz devam etmekte olup, bağımlı olan ve korunma süreci içinde olduklarından akut ya da kronik, fizyolojik, psikolojik ve sosyal yönden en fazla etkilenen gruptur (Gözübüyük, Duras, Dağ, Türkkan, & Arıca, 2015, s. 324-330). Ülkelerindeki savaştan dolayı zorunlu olarak yer değişikliğine maruz kalmış olan bu çocukların, gelişimlerini sağlıklı bir şekilde sürdürebilmeleri, uyum ve aidiyet problemleri yaşamamaları için normal bir çocuğun faydalandığı haklardan faydalanmaları önemlidir. Çünkü göç süreci içerisinde yaşanılan değişimlerden etkilenen çocuklarda uyum, başarı, ailelerin dağılması, kalabalık aile, ailenin eğitime önem vermemesi, ailenin ekonomik problemleri nedeniyle çocuğun çalışmak zorunda kalması gibi durumlar yaşanabilmekte ve bunlar çocukların ruh sağlığını ve hayattan beklentilerini olumsuz yönde etkileyebilmektedir (Kaştan, 2015, s. 221-223).

Göçmen çocuklarda göç sürecinin uzaması ve yerleşilen yeni yerde kalıcı olma durumu mevzubahis olduğunda ise kimlik ve aidiyet problemleri de sıklıkla görülebilmektedir. Bunun başlıca nedeni; göçmen bireylerin yaşadıkları ortama tam olarak yerleşememeleri halinde ve geri dönme ihtimali var oldukça yaşayacakları "misafir" duygusudur. Geri dönme ihtimalini düşünen bir göçmen için belirsizlik ve güvensizlik duygusu devam etmekte olup, göçmen birey kendini arafta ve vatansız hissedebilmektedir. Özellikle doğduğu ülkeden daha çok yerleştiği ülkede yaşamış olan göçmen çocuklar düşünüldüğünde, çocuğun

kendi köken ülkesine de yabancı olması bu sürecin doğal sonuçlarından yalnızca birisidir (Bartram, 2017, s. 261). Öyle ki göçmenler için eve geri dönüş ihtimali, yaşanılan yerde kalıcı olma ihtimalinden çok daha uzak görünebilmektedir. Bu durum özellikle gelişim çağındaki göçmen çocuklar için benlik ve kimlik duygularının şekillenmesinde olumsuz etkiye sahiptir. Bu sebeple göçmen çocuklar, yaşadıkları ve geride bıraktıkları toplum arasında bir seçim yapmak zorunda hissedebilir veya her ikisinde de bir yer edinmeye çalışabilirler (Bacanlı, 2020, s. 2-3).

Çocuklarda yer edinmeye çalışma hali ve kendini bir kimlikle ifade etme çabası, uzun yıllar süren göçmenlik durumunda belirsizliğe ve bir ikileme dönüşebilmektedir. Bunun sebebi göçmenlerin hem doğdukları yerde hem de yaşadıkları yerde "vatandaşlık" tanımının dışında kalıyor olmalarıdır. Aynı zamanda yaşanılan toplumla kurulan bağ ve sürdürülen ilişkiler de bu ikilemi arttırabilir ve temel bir güvensizlik ve aidiyet problemi ortaya çıkabilmektedir. Bununla beraber şunu unutmamak gerekir ki, göçmen çocukların küçük yaşlardan itibaren öz vatanları dışında yaşıyor olsalar dahi kendi özlerine ait kimlik arayışını muhakkak yaşayacak olmalarıdır. Bu kimlik arayışı kimi zaman kendini kabul ettirme savaşına dönebilmekte ve göç edilen toplumla bütünleşme yerine çatışma yaşamalarına neden olabilmektedir.

Göçmen toplumla yerli toplum arasında toplumsal uyum ve asimilasyona uğramaksızın bir bütünleşmenin sağlanabilmesi için karşılıklı bir çaba gereklidir. Burada önemli olan nokta; yerli toplumun farklı dil ve kültüre sahip göçmen bireyleri kabullenmesi ve göçmenlerin de yerleştikleri yeni topluma uyum sağlamasıdır. Bununla ilgili olarak Göç İdaresi Genel Müdürlüğü'nün yayınladığı rapora göre göçmenlerle ilgili politikanın ne asimilasyon ne de entegrasyon olmadığını, "göçmenle toplumun gönüllülük temelinde birbirlerini anlamalarıyla ortaya çıkan süreç" veya "harmonizasyon" olduğunu, göçmenlerin "kendi kültürel kimliklerinden vazgeçmek zorunda kalmadan ev sahibi topluma uyum sağlamalarını desteklemek" olduğunu belirtmektedir (GİGM, 2018, s. 250-252).

Göçmen çocukların ev ve yurt olarak benimsedikleri yerden ayrılmaları, fiziksel ve sosyal anlamda yeni ve tanımadıkları bir çevreye geçişleri ve en önemlisi yeni bir dil öğrenme ve yabancı dilde eğitim alma süreçleri kolay değildir. Fakat yetişkinlere oranla çocuklar eğitime devam ettikleri takdirde bu süreçleri daha hızlı atlatabilmekte ve sosyal anlamda daha kolay uyum sağlayabilmektedirler. Bununla beraber eğer göçmen gruplar arasında bir diaspora veya gruplaşma söz konusu ise bu durum göçmenlerin yerli toplumla uyum sağlamalarını zorlaştıran bir etken olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü Suriyeli göçmenler bireysel değil, gruplar halinde göç etmişlerdir ve genellikle yaşadıkları yerlerde de gruplar halinde ve kalabalık yaşamaya devam etmektedirler. *"Ortak köken, kimlik veya anavatan ile sağlam ve belirgin ilişkiye sahip birden fazla bölge üzerinde dağılmış olan nüfus"* olarak ta-

nımlanan diaspora kavramı (Bartram, 2017, s. 111) Suriyeli göçmenlerin Türkiye'de sürdürdükleri sosyal ve ekonomik ağ ilişkilerini açıklar niteliktedir. Göçmenler arasındaki süren bu gruplaşma ve dayanışmanın hem olumlu hem de olumsuz bazı sonuçları vardır. Kültürel kimliklerini koruma ve bağlarını sürdürme noktasında bu gruplaşmaların olumlu olduğunu söylemek gerekir. Çünkü olası bir geri dönüş ihtimalinde bu bağlılıklar normalleşmeyi de hızlandıracaktır. Fakat bunun yanında anavatan ile maddi ve manevi olarak bağlarını sürdüren göçmen grupları, yerli toplumdan bağımsız ve izole olarak da yaşayabilmektedirler. Bu durumda göçmen bireyler ile göçmen çocukların sosyal ilişkileri ve gelecek beklentileri birbirinden farklılaşabilmektedir.

Her yaş grubundaki çocuğun göç sürecinde verdiği tepkiler ve sorgulamalar farklı olmakla birlikte "Vatan neresi?" sorusu özellikle ergenlik döneminde daha yoğun olmak üzere çocukların irdelediği bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır. Yaş gruplarına göre kategorize edildiğinde; 6-12 yaş arası dönem göçmen çocukların eğitime başladığı ve rol model edindikleri bir dönem olup, çocuklarda daha çok "sosyal grup ve kurumlara karşı tutum geliştirme" durumu yaşanmakta ve çocuklar genellikle göçmenliği sorgulama ve buna sebep olan kurumlara karşı tepkiler geliştirmektedirler. Olumlu veya olumsuz duyguları ayırt edebilmeye başlayan çocuklar, henüz olgunluğa erişemedikleri için de genellikle ailelerinin etkisinde kalmaktadırlar. 12-18 yaş arası dönem ise göçmen çocuklar için çok daha karmaşık bir dönemdir. Özellikle isyan duygusu ve otoriteye karşı bir tepkinin oluştuğu bu yaşlarda çocuklarda sorumluluk duygusunun geliştiği ve kendi kimliklerini oluşturdukları gözlemlenmektedir. Sosyalleşmenin de giderek arttığı bu dönemde değer yargıları biçimlenmekte ve çocukların yavaş yavaş dünya görüşü oluşmaktadır. Bu yaşlardaki çocuklar, göç sürecini diğerlerine kıyasla daha net hatırladıkları için doğdukları yere karşı özlem duygusu hissetmektedirler. Kendi toplumu ile içinde yaşadığı toplum arasında kalan çocukların geleceğe dair beklentileri de yine bu dönemde şekillenmektedir (Bacanlı, 2020, s. 6).

Çocuk ve Kimlik

Kimlik, en genel anlamı ile bireylerin "Ben kimim?" sorusuna verdikleri yanıt olarak tanımlanmaktadır. Erikson'a göre kimlik; bedeninde kendini evinde hissetme, nereye doğru gidiyor olduğunu bilme ve kendisi için önemli olan insanların onu kabul ettiği duygusudur (Atak, 2011, s. 169). İnsanlar yaşamlarının her döneminde kendilerine bu soruyu sormaktadırlar fakat özellikle ergenlik döneminde bu sorgulama yoğunlaşmaktadır. Kimliğe ilişkin sorgulamalar ve yanıtlar bireysel bir ihtiyaç olup, çocukluktan ergenliğe geçiş gibi bireylerin hayatlarının geçiş evrelerinde veya toplumsal olarak büyük dönüşümlerin yaşandığı sırada varlığı daha çok hissedilen bir olgu olmuştur (Bilgin, 2014, s. 21).

Kimlik, bireylerin gelişim süreleri boyunca bireysel veya toplumsal olarak yaşanan etkileşimlerin sonucunda gelişen bir kavramdır. Bununla beraber kişinin sahip olduğu hayat

tecrübesi ve fikirlerini kapsayan bir nitelik de taşımaktadır. Ergenlik döneminde çocuklarda (11-17 yaş) bedensel ve bilişsel gelişim ile kimlik farkındalığı da oluşmakta ve çocuklar bir kimliğe yönelmektedirler. Bu süre zarfında çocuk kendi kendine sorduğu sorulara yanıt ararken özdeşleşme ve taklit yollarını da kullanarak bir kimlik oluşturmaya başlamaktadır (Erikson, 1984, s. 26-30). Bu noktada aslında kimliğin bir inşa süreci içerisinde geliştiği ve şekillendiğini söylemek mümkündür. Çünkü kimlik, kişinin kendini ve ötekileri tanıma ve tanımlama aracı olarak algılama ve inşa sürecine dayalı olarak şekillenen bir kavram olmuştur. (Anık, 2012, s. 22)

Kimlik oluşumu ve kazanımında sosyal ve kültürel çevrenin etkisi vardır. Bireyler doğdukları ve yetiştikleri coğrafya ve toplumun değer yapısından, dini ve kültürel özelliklerinden etkilenmekte ve gelişim süreçlerinde bu etkenleri rol model olarak benimseyebilmektedirler. Bu dönemde ailelerin ve çevrenin çocuk üzerindeki etkisi ve yaklaşımını oldukça mühimdir. Çünkü kimlik arayışında olan bir çocuk için kendisini nasıl tanımladığının dışında başkalarının gözünde ne olduğu sorusu da bu dönemde önem kazanır. Çocuklarda kimlik oluşumu ve gelişimi birkaç farklı evrede gerçekleşmekte olup, bebeklik döneminde "ego kimliği" gelişirken ilerleyen süreçte "sen ile ben" arasındaki fark anlaşılmaya başlar ve "ben" keşfedilir. Bu evreden sonra çocuk, cinsel kimliğinin ve cinsiyet ayrımının farkına varmaktadır. Erkek veya kız olduğunu ayırt edebildiği zaman da cinsel kimliğini keşfetmiş olur (Çocuk ve Cinsel Kimlik Gelişimi, 2020). Ergenlik dönemine geçiş ile çocukta sosyal kimlik kazanımı artmakta ve kim olduğuna, yaşadığı dünyaya ve topluma ilişkin sorular sormaya başlamaktadır. Kimliğin gelişimi açısından temel ve başlangıç evresi olarak nitelendirilebilecek olan bu dönemde çocuk, fiziksel, ruhsal ve sosyal değişimler yaşamaktadır. Freud'un "çelişkiler dönemi" olarak da nitelendirdiği bu evrede kişi sahip olduğu çeşitli kimliklerle beraber kendine "Nereye gidiyorum?" sorusunu sormaya başlamaktadır.

Erken çocukluk döneminden itibaren sürekli ve aşamalı olarak gelişen kimlik, kişinin zamanla edindiği özellikler ve niteliklerle beraber artmakta ve karmaşık bir hal almaktadır. Doğduğu andan itibaren adeta kimlikler dünyasında doğan birey için aile, yaşadığı coğrafya ve mensubu olduğu ulusal yapı sahip olduğu ilk kimliklerdir. Bununla beraber bireyin zamanla değişen ve büyüyen sosyal çevresi, fiziksel ve ruhsal anlamda yaşadığı değişiklikler ve tecrübeleri kimliğini değiştiren ve çoğaltan bir etkiye sahiptir. Doğuştan sahip olduğu ve sonradan kazandıklarıyla beraber kişi, yaşadığı süre boyunca birçok kimliği de üzerinde taşımaktadır. Bununla ilgili olarak Bourse "hem potansiyellikler toplamı olarak biyolojik bir kalıtım hem de bireyin kendi içinde, kültüründe oluşturduğu ve bedensel olayları kendilerinde sahip olmadıkları anlamla etkileyen imgedir."demiştir (Bourse, 2009, s. 107).

Bireyin doğduğu andan itibaren içinde yaşadığı kültür dairesi kimliğini şekillendiren ve kendisini tanımlamasına imkân veren en önemli unsurlardan birisidir. Çünkü içine doğdu-

ğu kültürel ve ulusal yapı bireyi diğerlerinden farklılaştıran bir nitelik taşımaktadır. *"İnsanın olmak istediği şey ile dünyanın olmasına izin verdiği şeyin buluşma noktası"* (Sennett, 2002, s. 141) olarak da tanımlanmış olan bu durum, kişinin kimliğinin yalnızca kendi tanımlarından ibaret olmadığını göstermektedir. Yaşadığımız dünya bir bakıma kimlikler dünyasıdır. Ortak ulusal yapı altında yaşayan toplumlar da bile homojen bir yapıdan bahsetmek mümkün değildir. Kültürler ve bireysel kimlikler iç içe geçer ve beraber alt kültürleri oluşturur. Erikson'a göre "İnsan belli değerleri ve gelenekleri içeren bir kültür içinde yaşar hem de bu kültürü kendi içinde yaşatır." (Yörükoğlu, 1986, s. 99)

Dünya üzerinde uluslararası göçlerin artışı ile göçmenler ve sahip oldukları kültürel ve etnik kimlikler de daha görünür olmuştur. Uluslararası göçmenler, göç etmeden önce sahip oldukları ulusal veya milli kimliklerinin dışında göç ettikleri ülkede, farklı dil ve kültür yapısı karşısında hem kendi hem de diğer kimliklerin farkına varmaktadırlar. Özellikle çocuk göçmenler açısından bakıldığında, kimliğini inşa sürecinde olan bir çocuk için bu durum daha karmaşık olabilmektedir. Bugün Türkiye'de yaşamakta olan Suriyeli göçmenler "misafir", "geçici koruma altındakiler", "göçmen", "mülteci", "sığınmacı" vs. gibi birçok farklı tanımlamayla karşılaşmaktadırlar. Bu tanımlamalar özellikle çocuklar için yeni ve alışık olmadıkları kavramlardır. Henüz kendi kimliğinin farkına varamayan ve kim olduğuna dair sorular soran bir çocuk için bu yeni ve farklılığını vurgulayan etiketler, yaşanabilecek olası kimlik krizinin de başlangıcı olabilmektedir. Bu yüzden göçmenliğin süresi uzadıkça göçmen çocuklarda "ikili aidiyet karmaşası" yaşanabilmekte (Anık, 2012, s. 60) ve bunun sonucunda bireyler kendilerini "vatansız" hissedebilmektedirler.

Çocuk ve Vatan

Vatan en basit ifadeyle; aralarında ortak ve milli bağlar bulunan insan topluluğunun üzerinde yaşadığı yer olarak tanımlanmaktadır. Özellikle Fransız Devrimi'nin ardından ulusal kimlik ve milliyet ile eşdeğer anlamda kullanılmaya başlayan vatan ve vatandaşlık kavramları, 19. ve 20. yüzyıl dünyasında, ulusal kimlik ve ulusal bilince sahip kimseleri tanımlayan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Her coğrafyaya göre değişkenlik gösterebilen bu tanımlamalar 21. yüzyılda uluslararası göçlerin artışı ile farklılaşmıştır. Bugün modern ulus-devletlere bakıldığında vatandaşlık tanımlarının daha evrensel nitelikler taşıdığı görülmektedir. Homojen bir ulus ve devlet yapısının artık pek mümkün olmadığı günümüz dünyasında vatandaşlık, milliyetçilik ve ulustan arındırılarak daha eşitlikçi ve çeşitliliği kapsayan bir yapı kazanmıştır. Küreselleşme ve uluslararası göçlerin artışı ile kendisini birden fazla kimlikle tanımlayan insan toplulukları ortaya çıkmıştır. Böylelikle milliyet ve vatandaşlık arasındaki bağ zamanla koparak ulus üstü bir yapının doğmasına neden olmuştur (Gülalp, 2007, s. 11-15).

Uluslararası göçlerle beraber bugün dünya üzerinde kendi öz vatanlarının dışında yaşayan milyonlarca insan bulunmaktadır. Uluslararası göçler, vatandaşları geleneksel vatan-

daşlık kavramı ile karşı karşıya getirmekte ve hem yasal statüler, kimlikler ve sahip olunan vatandaşlık erdemleri hem de statü ve haklar, aidiyet hissi ve bağlılık açısından bir karmaşaya sürüklemektedir. Bu yüzden uluslararası göçmenlerde "ulus-devletin sağladığı belirlilikten gelen huzur duygusu" yok olmakta ve onun yerini güvensiz ve belirsiz bir his almaktadır. (Keyman, E.Fuat ve İçduygu, A., 2009, s. 228)

Bu belirsizlik ve güvensizlik tüm göçmenleri etkilemekle beraber gelişme çağındaki çocuklar açısından çok daha zor olabilmektedir. Yetişkin göçmenler, doğdukları ve büyüdükleri yurtlarını artık orada yaşamasalar dahi vatan olarak nitelendirebilirken, çocuklar için durum bu kadar net değildir. Konuya Suriyeli göçmenler özelinde bakıldığında yaklaşık 9 yıldır süren bir savaş ve göçmenlik durumu söz konusudur. Bu süre zarfında Türkiye'de doğan veya büyümekte olan çocuklar için ilerleyen süreçte "Vatan neresidir?" sorusu daha da karmaşık bir hale dönüşebilir ve bunun en büyük sebebi yaşanan statü ve vatandaşlıkları konusundaki belirsizlik hâlidir. Çünkü Suriyeli göçmenler zorunlu olarak göç eden bir göçmen grubunu temsil etmekte ve bundan dolayı savaşın bitmesi halinde kendi öz vatanlarına dönebilme umudunu da taşımaktadırlar. Fakat süreç uzadıkça geriye göç ihtimali zorlaşmakta ve göçmenler bulundukları yerde yeni bir hayat kurmaya çalışmaktadır. Bu yüzden göçmenler açısından yerleşilen ülkede vatandaşlığa kabul edilme, vatandaşlığın sağladığı hakları elde etme bir bakıma güvensizliğin ve belirsizliğin yok olması anlamına gelecektir. Özellikle hem statü bakımından hem de gelecekleri açısından belirsiz bir durumun içinde olduklarından toplum içinde var olma isteğinin gelecek dönemlerde daha da artacağı düşünülmektedir.

Bu araştırmada odaklanılan grup; Türkiye'de eğitim gören Suriyeli göçmen çocuklardır. Onların farklı dilde eğitim tecrübeleri ve uzun süredir Türkiye'de geçirdikleri yaşam süreleri dikkate alınmakla beraber kimliklerine dair bakış açılarını ve en önemlisi vatan algılarını anlamaya dair yapılan saha araştırması bulguları, çalışmanın temel odak noktasını oluşturmaktadır.

Vatan ve Kimlik Algılarına Dair Saha Araştırması Bulguları

Çalışmanın 2019 yılında İstanbul'da Suriyeli göçmen çocuklarla yapılmış olan saha araştırmasından elde edilen anket ve mülakat verilerinin (Şengül, 2019) paylaşıldığı bu bölümde; öncelikle çocukların cinsiyet, yaş, uyruk ve Türkiye'de yaşama sürelerine ilişkin bulgular akabinde ise vatan ve aidiyet temelli sorulara verdikleri cevaplara ilişkin yorum ve değerlendirmeler yapılacaktır.

Tablo 1: Suriyeli Göçmen Çocukları Tanımlayıcı Bulgular

		Sayı	Yüzde %	Geçerli %	Toplam%
Cinsiyet	Erkek	96	60,0	60,0	60,0
	Kız	64	40,0	40,0	100,0
	Toplam	160	100,0	100,0	
Yaş	7-10	41	25,6	25,6	25,6
	11-14	48	30,0	30,0	55,6
	15-18	71	44,4	44,4	100,0
	Toplam	160	100,0	100,0	
Uyruk	Arap	123	76,9	76,9	76,9
	Türkmen	15	9,4	9,4	86,3
	Kürt	21	13,1	13,1	99,4
	Diğer	1	,6	,6	100,0
	Toplam	160	100,0	100,0	
Kaç yıldır?	1-3 Yıl	25	15,6	15,6	15,6
	4-6	109	68,1	68,1	83,8
	7 ve üstü	26	16,3	16,3	100,0
	Toplam	160	100,0	100,0	

Ankete katılan 160 Suriyeli göçmen çocuktan %60'ı erkek %40'ı kızdır. Çocukların yaş ortalamalarına bakıldığında %25,6'sı 7-10 yaş, %30'u 11-14 yaş, %44,4'ü ve 5-18 yaş aralığındadır. Çocukların %76,9'u Arap iken, %9,4'ü Türkmen, %13,1'i Kürt olduğunu ifade etmiştir. Göçmenlerin Türkiye'de yaşadıkları sürelere bakıldığında ise %15,6'sı 1-3 yıl, %68,1'i 4-6 yıl ve %16,3'ü 7 yıl ve üzeri zamandır Türkiye'de yaşamaktadır.

Tablo 2: Suriyeli Göçmen Çocukların Türkiye'deki Yaşama Alışma Durumlarına Göre Dağılımları

	Sayı	Yüzde %	Geçerli %	Toplam %
Evet, alıştım	133	83,1	83,1	83,1
Hayır, alışamadım	14	8,8	8,8	91,9
Kararsızım	13	8,1	8,1	100,0
Toplam	160	100,0	100,0	

Göçmen çocuklardan 133 tanesi Türkiye'deki yaşama alıştığını ifade ederken, 14 tanesi alışamadığını ve 13 tanesi ise kararsız olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla Türkiye'deki yaşama alışma durumlarına göre dağılım oranlarına bakıldığında katılımcıların %83,1'inin alışmış, %8,8'inin alışamamış olduğunu ve %8,1'inin ise kararsız kaldığını ifade ettiği görülmektedir.

(Tablo 2) Anket verilerine göre katılımcıların büyük çoğunluğu Türkiye'deki yaşama alıştığını ifade etmiştir ki katılımcıların Türkiye'de yaşama süreleri de dikkate alındığında bu oran gayet doğaldır. Bununla beraber her ne kadar yaşama süreleri diğerlerine göre daha uzun olan çocukların daha çok alıştığı düşünülse de henüz 1-3 yıl arasında Türkiye'de yaşayan çocuklardan da alıştığını ifade edenler bulunmaktadır. Buna göre yaşama alışmanın temel sebebinin yaşanılan sürenin uzunluğu değil, ortak yaşam tecrübesi ve ortam olduğu söylenebilir. Suriyeli göçmen çocukların coğrafi bakımdan Türkiye'yi Suriye'ye yakın görmeleri, Türk toplumuyla ortak dine sahip olmaları ve Türkiye'de çok fazla göçmenin bulunması yaşama alışmalarını kolaylaştıran başlıca unsurlar olarak düşünülebilir.

Tablo 3: Suriyeli Göçmen Çocukların Suriye'deki Yaşamlarını Özleme Durumlarına Göre Dağılımları

	Sayı	Yüzde %	Geçerli %	Toplam %
Evet	109	68,1	68,1	68,1
Hayır	22	13,8	13,8	81,9
Kararsızım	28	17,5	17,5	99,4
Boş	1	,6	,6	100,0
Toplam	160	100,0	100,0	

Suriyeli göçmen çocuklara Suriye'deki yaşamlarını özleyip özlemediklerine ilişkin yöneltilen soruda katılımcıların; 109 tanesi evet derken, 22 tanesi hayır şeklinde cevap vermiştir. Katılımcılardan 28 tanesi kararsız olduğunu ifade etmiş ve 1 tanesi cevap vermemiştir. Bu sayıların oranlarına bakıldığında ise %68,1'nin Suriye'yi özlediği, %13,8'nin özlemediği ve %17,5'nin özleyip özlememekte kararsız olduğu görülmektedir. Bu verilere göre Suriyeli göçmen çocukların büyük çoğunluğu Suriye'yi özlediklerini ifade etmektedir. Yani katılımcıların büyük çoğunluğu Suriye'yi hatırlamakta ve özlem duygusu hissetmektedirler. Bunun dışında katılımcılardan Suriye'yi özlemediğini söyleyenlerin, yaşadıkları savaş ve göç tecrübesi ve bunun yaşattığı travmatik süreçlerden dolayı ülkelerini iyi hatırlamadıkları ve bundan dolayı özlemedikleri veya Suriye'yi hatırlamadıkları için oraya karşı herhangi bir özlem duygusu hissetmedikleri düşünülebilir. Aynı zamanda çocuklar arasında Suriye'yi hatırlamayanlar olsa bile yine de kendilerini Suriyeli olarak tanımladıkları ve aidiyet hissettikleri için, özlediklerini ifade ettikleri söylenebilir.

Tablo 4: Suriyeli Göçmen Çocukların Türk Vatandaşlığına Geçmek İsteme Durumlarına Göre Dağılımları

	Sayı	Yüzde %	Geçerli %	Toplam %
	7	4,4	4,4	4,4
Evet	103	64,4	64,4	68,8
Hayır	14	8,8	8,8	77,5
Kararsızım	36	22,5	22,5	100,0
Toplam	160	100,0	100,0	

Suriyeli göçmen çocukların, Türk vatandaşı olmak isteyip istemedikleri sorularına verdikleri cevaplara göre; 103 tanesi Türk vatandaşı olmak isterken, 14 tanesi olmak istemediğini söylemiştir. Katılımcılardan 36 tanesi ise kararsız olduğunu ifade etmiştir. Oranlara bakıldığında katılımcıların 64,4'ü Türk vatandaşı olmak istemekte, %8,8'i istememektedir. Kararsız kalanların oranı ise %22,5'tur. Buna göre göçmen çocukların yarısından fazlası Türk vatandaşı olmak istediğini söylemiştir. Türkiye'de yaşayan Suriyelilerin şu anki yasal statüleri "geçici koruma statüsü" olmakla beraber bu statünün gelecekte neye dönüşeceği henüz belli değildir. Uzun süredir Türkiye'de yaşayan ve yaşamaya devam etmeyi düşünen göçmenler açısından vatandaşlığa geçmek önemli bir aşama olarak görülmektedir. Geçici olarak sığındıkları ülkede kalıcı göçmenliğe doğru giden bir süreç içerisinde olan Suriyeli göçmenler arasında Türk vatandaşlığına geçip devletin sağlayacağı imkânlarından yararlanmak ve normal vatandaş haklarına sahip olmak isteyenler de bulunmaktadır. Bu istek belirsizliğin kaybolması ve statü açısından normal vatandaşların faydalandığı haklardan yararlanma isteğidir.

Tablo 5: Suriyeli Göçmen Çocukların Türkiye'yi Vatanları OlarakGörme Durumlarına Göre Dağılımları

	Sayı	Yüzde %	Geçerli %	Toplam %
	3	1,9	1,9	1,9
Evet, görüyorum	101	63,1	63,1	65,0
Hayır, görmüyorum	28	17,5	17,5	82,5
Kararsızım	28	17,5	17,5	100,0
Toplam	160	100,0	100,0	

Tablo 6: Suriyeli Göçmen Çocukların Suriye'yi Vatanları Olarak Görme Durumlarına Göre Dağılımları

	Sayı	Yüzde %	Geçerli %	Toplam %
Evet, görüyorum.	101	63,1	63,1	63,1
Hayır, görmüyorum	36	22,5	22,5	85,6
Kararsızım	23	14,4	14,4	100,0
Toplam	160	100,0	100,0	

Suriyeli göçmen çocuklardan 101 tanesi Türkiye'yi vatanı olarak görüyorken, 28 tanesi görmemekte, 28 tanesi ise kararsız olduğunu söylemektedir. Oranlara bakıldığında ise katılımcıların %63,1'i Türkiye'yi vatanları olarak görmekte, %17,5 Türkiye'yi vatanları olarak görmemektedir. Katılımcıların %17,5'i ise kararsız kaldıklarını söylemişlerdir. (Tablo 5) Bu verilere göre göçmen çocukların yarısından fazlası Türkiye'yi vatanları olarak görmektedirler. Geriye kalan çocuklar ise eşit oranda vatanları olarak görmediklerini veya kararsız olduklarını ifade etmişlerdir. Tablo 4'te Türkiye vatandaşlığına geçmek isteyenlerin oranı ile (%64,4) Türkiye'yi vatanı olarak görenlerin (%63,1) oranları birbirine oldukça yakındır. Göçmen çocukların yaşları ve Türkiye'deki yaşama süreleri dikkate alındığında bu sonuç şaşırtıcı değildir. Fakat yine de bu oranlar göçmen çocukların toplumsal uyumu açısından olumlu görülebilecek bir sonuçtur. Göçmen çocukları nezdinde Türkiye'nin ikinci vatan niteliğinde olduğu ve çocukların ikili aidiyet hissettikleri söylenebilir.

Göçmen çocukların 101 tanesi Suriye'yi vatanı olarak gördüğünü söylerken, 36 tanesi görmediğini ve 23 tanesi de kararsız olduğunu söylemiştir. Oranlarına baktığımızda katılımcıların %63,1'i Suriye'yi vatanı olarak görmekte, %22,5'i görmemekte ve %14,4'ü kararsız olduğunu söylemektedir. (Tablo 6) Anket verilerine göre katılımcıların yarısından fazlası Suriye'yi vatanları olarak görmektedirler. Diğer yarısı ise görmemekte veya kararsız kalmaktadır. Tablo 5'te Türkiye'yi vatanı olarak görenlerin oranları ile Suriye'yi vatanı olarak görenlerin oranının aynı olduğu görülmektedir. Bu sonuçlara göçmen çocuklar açısından bakıldığında, küçük yaşta vatanını terk eden bir çocuk için vatan kavramı yetişkinlere göre oranla daha şeffaf ve şekillenebilir bir özelliktedir. Bu açıdan göçmen çocukların hem doğdukları toprakları hem de şu anda yaşadıkları toprakları vatanları olarak görmeleri göç sürecinin doğal bir sonucudur. Fakat bu noktada çocukların zihinlerinde vatanın ne anlama geldiği de önemli bir sorudur. Mülakat yapılan göçmen çocukların *"Vatan senin için ne ifade ediyor?"* sorusuna verdikleri cevaplar şöyledir:

> "Vatan; yaşadığımız yer ya da doğduğumuz yer. Anavatan; ilk doğduğumuz yer. O yüzden Türkiye vatan olabilir ama Suriye anavatanımız." (G2, 15 yaş)

> "Vatan'dan vatan sevgisini anlıyorum. Vatan Türkiye'dir." (G2, 14 yaş)

"Bayrak, ırk falan." (G3, 14 yaş)

"Vatan sevmek, sahip çıkmak." (G10, 17 yaş)

"Anavatan, doğduğun yerdir. Yaşadığın ve büyüdüğün yerdir." (G11, 17 yaş)

"Çok güzel bir kelime. Ben Suriye'de çok yaşamadım ama vatan deyince Suriye demek istiyorum." (G8, 15 yaş)

"İlk başta bizim uğruna fedakârlıklarda bulunduğumuz bir toprak parçası." (G7, 11 yaş)

"Bizim topraklarımız." (G9, 14 yaş)

"Aklıma Suriye geliyor. Hiçbir zaman Türkiye gelmedi. Çocukluğumu yaşadığım yer benim vatanım olmalı. Yaşamayı en çok sevdiğim yer benim vatanımdır." (G14, 16 yaş)

"Vatan; ev, anne." (G15, 16 yaş)

"Suriye." (G16, 16 yaş)

"Suriye." (G13, 17 yaş)

Göçmen çocukların vatan tanımlamalarına bakıldığında G2 için Türkiye vatan, Suriye anavatan olarak görülürken, G14 için vatan, çocukluğunu yaşadığı yer olan Suriye olmalıdır. G2 ise Türkiye'yi sevdiğini ve onun için vatan olarak gördüğünü ama anavatanının Suriye olduğunu ifade etmektedir. Bu ifadelerden anlaşılacağı gibi göçmen çocuklar nezdinde bu soru birçok farklı argümanla ifade edilmektedir. Özellikle çocukların vatan ve anavatan konusunda bazı ayırımlar yaptıkları göze çarpmaktadır. Bu durum yukarıda da bahsedildiği üzere "ikili aidiyet" duygusunun arttığını göstermektedir. Ayrıca çocukların yaşam tecrübeleri, şu anki mevcut durumları, aile ve sosyal ilişkilerinin de bakış açılarını farklılaştırdığı görülmektedir.

Tablo 7: Suriyeli Göçmen Çocukların Suriye'ye Geri Dönmeyi İsteme Durumlarına Göre Dağılımları

	Sayı	Yüzde %	Geçerli %	Toplam %
Hayır, Türkiye'de kalmak isterim	46	28,8	28,8	28,8
Evet, Suriye'ye dönmek isterim	79	49,4	49,4	78,1
Kararsızım	35	21,9	21,9	100,0
Toplam	160	100,0	100,0	

Ankete katılan 160 göçmen çocuktan Suriye'de savaş biterse geri dönmeyi isteyip istemediklerine ilişkin sorduğumuz soruya katılımcıların; 46 tanesi Türkiye'de kalmak istediğini, 79 tanesi Suriye'ye geri dönmek istediğini ve 35 tanesi ise kararsız olduğunu söylemiştir. Oranlara bakıldığında katılımcıların %28,8'i Suriye'deki savaş bitse bile geri dönmek istemediğini söylerken, %49,4'ü geri dönmek istediğini ifade etmiştir. Katılımcıların %21,9'u ise kararsız kaldığını söylemiştir. Anket verilerine göre göçmen çocukların Tablo 5 ve Tablo 6'daki hissiyatları ile geri dönme veya kalma istekleri arasında eşdeğer bir oran bulunma-

maktadır. Yani göçmen çocuklardan bazıları her ne kadar Türkiye'yi şu an vatanları olarak nitelendirseler de savaş biterse Suriye'ye geri dönmeyi de istemektedirler. Diğer yandan şu anda Suriye'yi vatanları olarak gören çocuklardan bazıları da savaş bittiği takdirde bile geri dönme konusunda emin olamamaktadırlar. Çünkü geri dönmek onlar için yeniden birçok şeyin değişmesi anlamına gelmektedir. Mülakat yapılan çocukların *"Savaş bittiğinde geri dönmek ister misiniz?"* sorusuna verdiği cevaplar şöyledir:

> "Yani başka bir ülkeye gitme şansım olmazsa dönerim. Mesela Türkiye'de kalmak istemiyorum. Kendim için hayatımın iyi olacağı bir bölge." (G1, 14 yaş)
>
> "Hayır. Annem biraz kalmak istiyor, kardeşlerimle buraya alıştık ya Suriye'ye dönersek orda çok fazla değişiklik falan olacak." (G2,14 yaş)
>
> "Evet düşünürüm. Esed giderse." (G3, 14 yaş)
>
> "Savaş biterse bile orada hayat yaşayamayız yani." (G4, 15 yaş)
>
> "Yok dönmek istemiyorum." (G5, 16 yaş)
>
> "Tabi ama bu uzun bir süre. Savaş biterse diyelim hemen savaş bittiğimde tabi ki döneceğim. Ama oraya dönersem evim yok. Çünkü evim yıkılmış. Orada gidecek yerim kalmadığı için beklerim biraz. Orada olayların iyileşmesini veya zaman biraz geçsin her şey iyi olsun, güvenli olsun giderim." (G6, 15 yaş)
>
> "Evet, şimdi ben büyüdüğümde 20'li yaşlarımda Suriye'de savaş bitmemiş de olabilir ama yine de döneceğim. Bir de bir şirket kurup bir de mühendis olursam ve orada şirket açarsam Türkiye'ye de geleceğim." (G7, yaş)
>
> "Orayı görmek istiyorum. Suriye'ye de gideceğim ama Suriye'de yaşamayacağım. Burası da iyi." (G8, 15 yaş)
>
> "Ben şu an okuyorum ve okumama devam etmek için burada kalmak zorundayım. Şu anda dönmeyi düşünmüyorum. Şu an Suriye'deki savaş hala bitmedi. Biterse, ben de mezun olursam, dönebilirim." (G11, 17 yaş)
>
> "Evet gidebilirim yani. Daha iyi benim dilim, benim insanlarım." (G12, 15 yaş)
>
> "İsterim ama İslami bir devlet olursa. Mesela bazen Suriye düzelmiş diyorlar ama Esad geri gelebilir. Düzelmiş diyorlar ama aynı zulüm. Sıfırdan değişirse ve iyi bir başkan gelirse." (G13, 17 yaş)
>
> "Benim şahsi fikrim ben dönmek isterim ama ailem dönmek istemiyor. Annem gitmek istemiyor, hepsi öyle. Ama ben oraya gitmek isterim." (G14, 16 yaş)
>
> "Türkiye'de yaşamak isterim, iki ülkede de yaşamak isterim. Gelip gitmek isterim." (G15, 16 yaş)

Çocukların geri dönmeyi düşünüp düşünmediklerine ilişkin yöneltilen sorulara verdikleri yanıtlara bakıldığında çocukların, gelecek planları ve şu anda içinde bulundukları duru-

mun arasında bir karar vermeye çalıştıkları görülmektedir. Eğer bir gün geri dönme ihtimali olsa dahi dönmek için belli şartların oluşması ve iyileşmesi gerektiğini düşünmektedirler. Bununla beraber eğitimlerini burada sürdürüyor olmaları da geri dönmeye dair bir ertelemenin söz konusu olduğunu düşündürmektedir. Çocukların verdikleri cevapların geneline bakıldığında meslek sahibi olmanın ve eğitimlerini burada tamamlamanın öncelikli durum olduğu anlaşılmaktadır. Bunun dışında verilen yanıtlarda kalıcı olarak geri dönmekten ziyade hem Türkiye hem de Suriye'de sürdürülecek ortak bir yaşamı da tahayyül ettikleri görülmektedir. Sonuç olarak bu sorunun da çocuklar için belirsiz ve birçok ihtimali barındıran bir nitelikte olduğu gözlemlenmektedir.

Değerlendirme ve Sonuç

Bu çalışmada göçmen çocuklarla yapılan saha araştırmasından elde edilen bulgular neticesinde çocukların, yaşamış oldukları zorunlu göç tecrübesiyle beraber dünyaya ve geleceğe dair bakış açılarının etkilendiği ve bunun vatan, kimlik ve aidiyet temelli sorulara verdikleri cevaplara bakıldığında bazı ikilemlere neden olduğunu açık bir şekilde görülmektedir. Özellikle vatan ve vatandaşlığa ilişkin yöneltilen sorulara verdikleri cevaplara göre çocukların Suriye ve Türkiye'yi eşit oranda kabulleniyor olmaları, yetişkin göçmenlerle çocukların bu süreçten aynı oranda etkilenmediğinin bir göstergesidir. Ayrıca göçmen çocukların yaşları ve Türkiye'deki yaşama süreleri dikkate alındığında bu sonuç şaşırtıcı olmamakla beraber, alışkanlık hâli ve güvende hissetme durumundan dolayı Türkiye'yi ikinci vatan niteliğinde kabullendiklerini söylemek yanlış olmayacaktır. Bununla beraber görüşme yapılan çocukların vatan kelimesinin karşılığında verdikleri cevaplara bakıldığında vatan ve anavatanı tarif ederken Suriye'yi genellikle anavatan olarak gördükleri ve doğdukları yer olarak tarif ettikleri görülmektedir. Savaş bittiğinde geri dönüp dönmek istemediklerine ilişkin cevaplarına bakıldığında ise çocukların gelecek planları ve şu anda içinde bulundukları durumun onların geri dönme fikrini de şekillendirdiği görülmektedir. Zira çocukların neredeyse yarısı savaşın bitmesi hâlinde Suriye'ye dönmek istediğini söylerken diğer yarısı ise Türkiye'de kalmak istediğini veya kararsız olduğunu belirtmiştir. Çocukların yaşadıkları bu ikilem aslında geleceklerine dair yaşadıkları belirsizlikten kaynaklanmaktadır. Hem gelecekte olmak istedikleri yerleri hem de sahip olmak istedikleri şeyleri düşünerek verdikleri cevaplarda ikileme düşmeleri gayet normaldir. Görüşme yapılan çocuklardan G6, savaş bittiği takdirde Suriye'ye geri dönmeyi isteyip istemediği sorusuna "Şimdi plan yapamıyoruz. Neden? Çünkü yaptığımızda hemen başka bir şey oluyor, yani hayallerimiz hemen yıkılıyor. O zaman nerede olacağımı bilmediğim için bu *çok kötü bir his*, yani nerede olacağını bilememek." şeklinde cevap vermiştir. Bu yanıt çocukların ikileme düşme nedenlerini ve cevaplarındaki belirsizliği açıklar mahiyettedir.

Suriyeli göçmen çocukların çoğunluğunun ikinci vatanları olarak nitelendirdiği Türkiye'de güven içerisinde sağlıklı ilişkiler kurabilmelerinin temel şartı, ancak eğitim ve sosyal ilişkiler vasıtasıyla sağlanabilecektir. Göçmen çocukların geneline bakıldığında çocukların yarısından fazlası Türk vatandaşı olmak istediğini ifade etmiştir. Çünkü vatandaşlık onlar için, hayatlarını kolaylaştıracak ve düzene sokabilecekleri bir nitelik taşımaktadır. Göçmen çocukların yarısından fazlası, Türkiye'yi vatanları olarak görse de buna eşdeğer olarak, yine yarısından fazlası Suriye'yi özlemekte, vatanları olarak görmekte ve savaş bittiği takdirde geri dönmeyi planlamaktadırlar. Geri dönme fikri, yaşadığı yere tam anlamıyla yerleşme ve ait hissetme duygusunu engelleyecek ve zedeleyecek bir özellik taşır. Bundan dolayı çocukların da vatan ve aidiyet temelli sorularda geleceğe dair yaşadıkları belirsizlik duygusunun yoğunluğundan dolayı ikilemde kalıp, birbirine benzer cevaplar verdikleri düşünülmektedir.

Suriyeli göçmenlerin yarısından fazlası genç nüfustan oluşmakta ve büyük çoğunluğu eğitimlerini Türkiye'de sürdürmektedirler. Çocukların sağlıklı bir şekilde büyümelerinin ve toplumsal anlamda uyum sağlamalarının temel şartı eğitimlerini tamamlamak olacaktır. Çünkü eğitimlerini yarıda bırakmak zorunda kalan çocuklar, çalışmak zorunda kalmakta ve piyasada ucuz iş gücü olarak kullanılmaktadırlar. Bu durum çocukların hayatlarında ciddi kırılganlıklara neden olmakta ve psiko-sosyal açıdan onlara zarar vermektedir. Oysa çocukların eğitimlerini tamamlamaları bulundukları ülkede sosyal açıdan da verimli zaman geçirmeleri anlamına gelmektedir. Bu durum hem hayatlarını bir yerde bekletmeden yaşamalarına hem de yaşadıkları belirsizliğin azalmasına yardımcı olacaktır.

Sonuç olarak bu sürecin şeffaf ve hassas bir şekilde yürütülmesi Suriyeli göçmenlerin toplumla bütünleşmesi, gelecek yıllarda karşılaşılacak problemlerin şimdiden önlenmesi açısından oldukça önem taşımaktadır. Bununla beraber son dönemlerde toplumda giderek yayılmakta olan göçmen karşıtı söylemlerin en başta çocuklara zarar verdiği unutulmamalıdır. Çocuklar**ın** okulda ve sosyal hayatta maruz kaldıkları nefret söylemleri **ö**zgüven problemleri yaşamalarına ve aidiyet duygularının zedelenmesine neden olmaktadır. Hem birebir hem de dolaylı olarak toplumda yayılan bu söylemler ve beraberinde belirsizliğin yarattığı endişe ile çocukların geleceklerine ilişkin umutsuzluk yaşamamaları bakımından üzerinde dikkatle durulması gereken bir mevzu olarak karşımızda durmaktadır. Bu minvalde eğitim konusunun ve toplumsal uyum çalışmalarının ivedilikle takip edilmesi gerekmektedir.

Kaynakça

Anık, M. (2012). *Kimlik ve çokkültürcülük sosyolojisi*. Açılım Kitap.

Atak, H. (2011). *Kimlik gelişimi ve kimlik biçimlenmesi: kuramsal bir değerlendirme. Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar-Current Approaches in Psychiatry, 3*(1), 163-213.

Bacanlı, H. (2017) *Göç ve çocuk benliği: Araftakiler* https://hasanbacanli.wordpress.com/2017/05/10/goc-ve-cocuk-benligi/ Erişim Tarihi: 8 Şubat 2020

Bartram, D. (2017). *Göç meselesinde temel kavramlar.* Ankara: Hece Yayınları.

Bilgin, N. (2014). *Kimlik inşası*. İzmir: İzmir Büyükşehir Belediyesi.

Bourse, M. (2009). *Melezliğe övgü.* (I. Ergüden, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Castles, S., & Miller, M. J. (2008). *Göçler çağı: modern dünya da uluslararası göç hareketleri.* (B. U. Bal, & İ. Akbulut, Çev.) İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Çocuk Koruma Kanunu, https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.5395.pdf Erişim Tarihi: 10 Şubat 2020

Çocuk ve cinsel kimlik gelişimi. Pedagoji Derneği: https://pedagojidernegi.com/wp-content/uploads/2018/07/Çocuk-ve-Cinsel-Kimlik-Gelişimi.pdf Erişim Tarihi: 10 Şubat 2020

Erder, S. (1986). *Refah toplumunda "getto" ve Türkler*. İstanbul: Tegnografik Matbaacılık.

Erdoğan, M. M., & Çorabatır, M. (2019). *Suriyeli mülteci nüfusunun demografik gelişimi, türkiye'deki eğitim, istihdam ve belediye hizmetlerine yakın gelecekte olası etkileri.* https://igamder.org/uploads/belgeler/QUDRA_TURKEY%20RESEARCHREPORT_TR.pdf Erişim Tarihi: 10 Şubat 2020

Erikson, E. H. (1984). *İnsanın sekiz çağı.* (T. B. Şar, Çev.) Birey ve Toplum Yayıncılık.

Friedman, L. M. (2002). *Yatay toplum.* (A. Fethi, Çev.) Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

GİGM. (2018). Göç idaresi genel müdürlüğü yayınları göç ve uyum raporu. göç idaresi genel müdürlüğü (GİGM). Ankara: Göç İdaresi Genel Müdürlüğü Yayınları. https://www.tbmm.gov.tr/komisyon/insanhaklari/docs/2018/goc_ve_uyum_raporu.pdf Erişim Tarihi: 12 Şubat 2020

GİGM. Göç idaresi genel müdürlüğü: https://www.goc.gov.tr/gecici-koruma5638 Erişim Tarihi: 20 Şubat 2020

GİGM. https://www.goc.gov.tr/gecici-koruma5638 Erişim Tarihi: 02 Şubat 2020

GİGM. https://www.goc.gov.tr/yabancilar-ve-uluslararasi-koruma-kanununda-gecici-koruma Erişim Tarihi: 08 Şubat 2020

Gözübüyük, A. A., Duras, E., Dağ, H., Türkkan, E., & Arıca, V. (2015). *Olağan üstü durumlarda çocuk sağlığı. Journal of Clinical and Experimental Investigations,* 6 (3), 324-330.

Gülalp, H. (2007). *Vatandaşlık ve etnik çatışma: Ulus devletin sorgulanması.* İstanbul: Metis Yayıncılık.

İçduygu, A., & Ünalan, T. (1998). *Türkiye'de iç göç: Sorunsallar ve yöntemler.* İstanbul: Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı.

IOM Göçmen Çocuk Raporu. (2012) *Türkiye'de göçmen çocukların profili, sosyal politika ve sosyal hizmet önerileri hızlı değerlendirme araştırması.* https://docplayer.biz.tr/266861-Turkiye-de-gocmen-cocuklarin-profili-sosyal-politika-ve-sosyal-hizmet-onerileri-hizli-degerlendirme-arastirmasi.html Erişim Tarihi: 10 Şubat 2020

Karpat, K. H. (2010). *Etnik yapılanma ve göçler.* İstanbul: Timaş Yayınları.

Kaştan, Y. (2015). Türkiye'de göç yaşamış çocukların eğitim sürecinde karşılaşılan problemler. *Uluslararası Sosyal ve Eğitim Bilimleri Dergisi*, *2*(4), 216-229.

Keyman, E.Fuat ve İçduygu, A. (2009). *Küreselleşme, Avrupalılaşma ve Türkiye'de vatandaşlık.* (B. Ulukan, Çev.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Postman, N. (1995). *Çocukluğun yokoluşu.* İmge Kitabevi.

Sennett, R. (2002). *Kamusal insanın çöküşü.* (S. Durak, & A. Yılmaz, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Şengül, R. (2019) *Suriyeli göçmen çocuklarda vatan algısı.* (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.). Marmara Üniversitesi, Orta Doğu ve İslam Ülkeleri Araştırmaları Enstitüsü, İstanbul.

T.C. İçişleri Bakanlığı Göç İdaresi Genel Müdürlüğü: https://www.goc.gov.tr/gecici-korumanin-unsurlari Erişim Tarihi: 24 Ocak 2020

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

UNICEF: https://www.unicef.org/turkey/%C3%A7ocuk-haklar%C4%B1na-dair-s%C3%B6zle%C5%9Fme Erişim Tarihi: 27 Ocak 2020

UNHRC. https://www.unhcr.org/tr/unhcr-turkiye-istatistikleri Erişim Tarihi: 08 Şubat 2020

UNHRC. https://data2.unhcr.org/en/situations/syria Erişim Tarihi: 02 Şubat 2020

UNICEF. https://www.unicef.org/turkey/crc/_cr23c.html Erişim Tarihi: 04 Şubat 2020

UNICEF.https://www.unicef.org/childrenuprooted?utm_source=media&utm_medium=email&utm_campaign=harrowing_journeys Erişim Tarihi: 08 Şubat 2020

UNICEF. http://www.unicef.org.tr/files/bilgimerkezi/doc/Uprooted-ES-Turkish.pdf Erişim Tarihi: 04 Şubat 2020

Yalçın, C. (2004). *Göç sosyolojisi.* Ankara: Anı Yayıncılık.

Yörükoğlu, P. D. (1986). *Gençlik çağı.* Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları.

SOSYOLOJİ

Mezunlarının Gözünden "İmam Hatipli Olmak"

Akife Alan*

Öz: İmam Hatip Liseleri ile ilgili olan çalışmalar daha çok eğitim bilimi ya da siyaset bilimi alanının konusu olagelmiştir. Ayrıca konunun özneleri olan öğrencilerle veya mezunlarla gerçekleştirilen çalışmaların da kısıtlı olduğu gözlemlenmiştir. Öğrenci profiline dair olan çalışmalarda ise konuyu "gençlik sosyolojisi" bakımından ele alan çalışmalara rastlanmamaktadır. Bu çalışma "İmam Hatip Gençliğini" Türkiye'deki gençlik tartışmaları içerisinde okumayı hedefleyen bir gençlik sosyolojisi çalışmasıdır. Bu minvalde kadın ve erkek olmak üzere 12 imam hatip mezunu ile görüşülmüştür. Ayrıca ÖNDER ile görüşme yapılmış ve Tohum dergisi incelenmiştir. Bu görüşme ve incelemeler sonucunda mezunlar tarafından ortaya çıkan genel söylemin "İmam Hatip ruhu" diye tarif edilip özetlendiği gözlemlenmiştir. Bu çalışmada da bu söylemin Türkiye'deki genel gençlik söylemleri ile benzeşen ve ayrışan yönlerine temas edilecektir. Çalışmada Karl Mannheim'in "Kuşak Teorisi"nden yararlanılacaktır. Aynı dönemde yaşayan ve eğitim alan diğer gençlerden ayrışmaları noktasında Mannheim'in teorisinin katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Bu çalışmada görüşmeler 2000 sonrasında mezun olmuş kişilerden oluşmaktadır ve katsayı döneminden sonraki mezunları (yani 2011 yılında liseye başlamış) olanları kapsamamaktadır. Son dönem öğrencileri ve mezunlarla çalışmaların yapılması bu çalışmayı da tamamlaması bakımından tavsiye edilmektedir. Bu çalışmada önce imam hatip liselerinin tarihi arka planı verilecektir. Ardından Türkiye'deki gençlik söylemlerine değinilecek ve imam hatip mezunlarının kendilerini Türkiye'deki gençlik içerisinde nasıl değerlendirdikleri irdelenecektir. Bu sırada Karl Mannheim'in kuşak teorisi de açıklanmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Gençlik, Dini Eğitim, İmam Hatipler, Karl Mannheim, Kuşak.

* Boğaziçi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji, Yüksek Lisans Program
İletişim: akifealan165105@gmail.com

Giriş

2000 ve sonrasında mezun olan bir kişinin 1996-1997 yılında lise hayatına başlamış olduğu varsayıldığında bu dönemde lise hayatını sürdürenlerin 28 Şubat'ın imam hatipler üzerinde oluşturduğu "duygu ikliminde" eğitimlerine devam ettikleri söylenebilir. Geçmiş nesilden devralınan "imam hatip davası" böyle bir dönemde özellikle sahip çıkılması gereken bir mesele haline gelmiştir. Bununla birlikte görüşmecilerime kendi kuşakları ile şimdiki imam hatiplileri değerlendirmelerini istediğimde dikkatimi çeken kendilerini bir önceki döneme göre daha rahat ya da daha az idealist değerlendirirken şimdiki kuşağı da kendilerinden daha az idealist olarak değerlendirmeleridir. İmam Hatip mezunlarını bir "kuşak ünitesi (*generation unit)*" olarak ele almaktayım. Bununla imam hatip mezunlarının kendi dönemlerinde başka liselerde öğrenim gören öğrencilerin içinde ayrı bir grup olarak değerlendirmeye tabi tutulmakta olduğunu kastetmekteyim. Aslında diğer gençler de dönemin koşullarından etkilenmekte ve bu koşulları kendilerince yorumlamaktadırlar. Ancak Mannheim'in de bahsettiği üzere aynı dönemde yaşamış kuşağın içinde farklı kuşak grupları olmakta ve bu farklılık onların içinde bulundukları farklı koşullar ve/ya farklı yorumlayışlardan meydana gelmektedir. Dolayısıyla imam hatipliler diye ayrı bir grubun ele alınmasına sebep olan faktörler; onlara diğer liselere giden öğrencilerden farklı bir misyon biçilmesi, farklı uygulamalara maruz kalmaları ve tüm bunların onların da kendilerini farklı değerlendirmelerine yol açmasıdır. Öte yandan kuşakları karşılaştırırken akılda tutulması gereken değişimin sadece imam hatipli gençlere özgü olmadığı aslında dönemin değişmesi ile tüm gençliğin de bir değişim içinde olduğudur.

Tarihi Arka Plan

Türkiye'de dini eğitimin tarihi politikadaki değişim ve dönüşümlerden ayrı düşünülemez. Dini eğitim politikası dini hayattaki ihtiyaç ve eğilimlerden ziyade devletin ve siyasi iktidarın kontrol isteği çerçevesinde şekillenmiştir (Aşlamacı, 2014, 181).

Osmanlı'nın klasik eğitim sisteminde üç farklı eğitim kurumu -medrese, mektep ve Enderun Okulu- bulunmaktaydı (Özdalga, 2007, 172). Mektepler, vakıflar tarafından desteklenmekteydi ve zorunlu eğitim verilmemekteydi. Bu okullar ilk yıllarında camilere bağlıydı ancak daha sonra bağımsız okullar olarak devam etti. Mektep okullarında Kur'an-ı Kerim öğretilirken medresede daha ileri düzeyde bir dini eğitim yer almaktaydı. Medreselerde dini eğitimin yanında mantık, geometri, aritmetik ve tıp eğitimi verilmekteydi. Medreselerden mezun olanlar Enderun mektebinde öğretmenlik yapabiliyorlardı. Enderun Mektebi İstanbul'un Fethi'nden sonra kurulmuş olup devşirme sistemiyle öğrenci alıyordu. Enderun ve Medrese birbirinden bağımsız olmamakla birlikte medrese ulema yetiştirirken Enderun mektebi yönetici ve asker yetiştirmekteydi.

18. yüzyılın sonuna doğru Sultan III. Selim (1789-1907) ve 2. Mahmut (1808-1838) dönemlerinde çeşitli reformlar hayata geçirildi. Sübyan mektebleri ve Rüşdiye Okulları bu dönemdeki reformlar sonucunda 1824 yılında ortaya çıktı. 1856 yılında medreseleri ve diğer eğitim kurumlarını kontrol edebilmek amacıyla Eğitim Bakanlığı kuruldu. Böylece eğitim üzerinde devlet kontrolü artmaya başladı. Öte yandan eski ve yeni eğitim kurumları bir arada eğitime devam ediyordu. Hristiyan ve Musevi azınlık okulları ve misyoner okullar da aktif olarak eğitim veriyordu. Ayrıca medreselerin bir kısmı da kendilerini modernize etmeye yönelik bazı reformlar gerçekleştirdiği için medreseler arasında da farklılıklar görülmekteydi (Özdalga, 2007, 171-174).

1924 Tevhid-i Tedrisat Kanunu'na kadar bahsedilen durum devam etti. Bu kanun ile birlikte medreseler kapatıldı ve diğer eğitim kurumları da merkezi bir sisteme bağlandı. Bununla birlikte medreselerin yerini tutması planlanan ortaokul-lise düzeyinde 29 imam hatip okulu açıldı. Bu okullardan mezun olanlar "Yüksek İslam Enstitüleri"ne devam etti. Ancak, bu okulların öğrenci sayıları yıllar geçtikçe düştü ve nihayet 1931-32 yıllarında "düşük talep" sebebiyle kapatıldı. Böylece 1930ların başında din görevlisi yetiştirmeye yönelik herhangi bir okul bulunmamaktaydı. 1933 üniversite reformu ile yüksek İslam enstitüleri kapatıldı (Kara, 2016, 259-261: Akşit, 2005, 398-401).

Uzun bir süre devlet tarafından dini eğitim sağlanmadı ancak 1943 yılına gelindiğinde dini eğitimin gerekliliği ile ilgili tartışmalar başladı. Demokratikleşme süreci ve muhafazakâr halkın talepleri bu tartışmaların ortaya çıkmasında etkenlerdir. 1946 yılında "özel dini eğitim" adı altında eğitimler verilebileceği Millî Eğitim Bakanlığı tarafından duyurulmuştur. Ancak bu özel eğitim kurumlarının izne tabi olarak açılması ve hocaların mezhep farklılıklarından kaçınması gerektiği de vurgulanmıştır (Kara, 2017, 215).

1949 yılında dördüncü ve beşinci sınıflar için seçmeli dersler yer alıyordu. 1950 yılında Cumhuriyet Halk Partisi'nin önerileriyle imam hatip kursları açıldı ancak talebi karşılamak konusunda yetersiz kaldı. Bunun üzerine Demokrat Parti döneminde imam hatip okulları tekrar açıldı (Akşit, 2005, 398-401). 1971 yılında 12 Mart darbesinden sonra imam hatiplerin ortaokul kısmı kapatılarak lise kısımları üç yıldan dört yıla uzatıldı.

Soğuk Savaş döneminin etkisi ile dini eğitim "komünizm", "politik İslam" ve "kontrol edilemeyen dini güçlere" karşı bir silah olarak görüldü. Bu sebeple 12 Eylül askeri darbesi sonrasında dini eğitim devlet tarafından da teşvik edilmeye başlandı (Aşlamacı, 2014, 181).

12 Eylül askeri darbesi ile birlikte din kültürü ve ahlak bilgisi dersleri zorunlu hale geldi. İmam Hatip mezunları üniversiteye bölüm sınırlaması olmadan girme hakkı kazandı. Yüksek İslam Enstitüleri İlahiyat Fakülteleri şeklinde yeniden düzenlendi (Kara, 2017, 285).

1990'lı yıllarla birlikte komünizm tehlikesinin azalması ve sosyal-politik hayatta İslam'ın daha fazla görünür olması imam hatiplerin tartışılmaya başlamasına sebep oldu. (Aşlamacı, 2014, 182) Bu okullar politik İslam'ın neşet ettiği yerler olarak görülmeye ve dolayısıyla laiklik tehdidi olarak algılanmaya başlandığı için laikliğe tehdit oluşturduğu iddia edildi (Bozan, 2007, 4).

28 Şubat kararlarıyla birlikte ilköğretimin 8 yıl olması zorunlu hale getirildi ve imam hatiplerin ortaokul kısmı kapatıldı. Ayrıca imam hatip mezunları üniversiteye girişte katsayı problemi[1] ile karşı karşıya kaldı. Böylece ilahiyat fakülteleri haricindeki bölümlere girişleri engellendi. Bu sebeplerle imam hatip liselerine olan talep de azalmaya başladı. Bazıları öğrenci eksikliği sebebiyle kapandı. 2002—2003 yıllarına gelindiğinde bu okulların prestiji tekrar yükselmeye başladı (Akşit, 2005, 398-401). Çünkü Ak Parti 2002 tarihinde iktidara geldiğinde sorunların çözüleceğine dair iyimser bir atmosfer oluştu ve katsayı problemi 2012 yılında 4+4+4 formülü ile çözülmüş oldu.

Türkiye'de *İmam Hatipli Olmak* kitabında, Özensel ve Aydemir üç başlık altında imam hatip liselerine bakış açısını sınıflandırır. Muhafazakârlar diğerlerine göre imam hatip okullarına daha fazla destek vermektedir. İmam hatip mezunlarını "ülkelerini seven, toplumun değerleriyle uyumlu kişiler" olarak görmektedirler. Öte yandan, "radikal İslamcılar" bu okulları dini bakımda yetersiz ve devlet tarafından empoze edilmiş olarak görür. Kemalistler ise bu okulları ve mezunlarını laikliğe tehdit olarak gördükleri için karşı çıkmaktadırlar (Özensel & Aydemir, 2016, 37).

Subaşı'na göre İmam Hatip liseleri hakkındaki tartışmalarda sekülerizmin inanç ve düşünce özgürlüğü olarak tanımlanması durumunda bu okullar dini özgürlüğün garantisi olarak görülürken, sekülerizmin din ve devlet arasında bir ayrım olarak algılanması durumunda gerilim oluşturmaktadır. Bazı İslamcılar bu okulları "devlet kontrolünde" olduğu için eleştirmektedir. Sekülerizm savunucuları ise bu okulları radikalizmin aracı olduğu için reddetme eğilimindedir. Hâlbuki bu politik tartışmaların ötesinde nesil yetiştirme stratejisi olarak, toplumun din anlayışına etkisi bakımından veya bu okul mensuplarının karakteristik özellikleri nadiren tartışılmaktadır (Subaşı, 2003, 129).

Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk yıllarında, bu okullar modern projeye uygun bir dini eğitici yetiştirmek amacıyla açılmıştır. Bu okullar sayesinde toplumdaki muhafazakâr taleplerle Kemalist entelijansiyanın "aydın din adamı" talebinde birleşeceği düşünülmüştür (Subaşı, 2005, 36). 1968'de Türkiye İmam Hatip Okulları Mezunlar Derneği "milli eğitimin

1 Alan içi tercihlerde ham puan 0,8 ile çarpılırken alan dışı tercih 0,3 ile çarpılmaya başlanması, meslek liselerine üniversiteye girişte belli bölümler harici alan dışı olarak tanımlanması ve bu düzenleme ile imam hatiplilerin ilahiyat fakülteleri dışında tercihte bulunduğu vakit ham puanları 0,3 ile çarpılmasıdır.

amacının Türk geleneklerine sadık, bilgili, kültürlü ve ahlaki bir genç yetiştirmek" olduğunu açıklamıştır. (Kara, 2017, 290).

İlerleyen bölümlerde imam hatibin bu tarihi misyonunun yani "aydın din adamı" yetiştirme misyonunun mensupları tarafından nasıl deneyimlendiğine dair de izler görmekteyiz. Bu misyonun evrilerek ideal bir Müslüman genç yani hem dindar hem de modern dünya hakkında bilgi sahibi bir genç olma halini aldığını gözlemlemekteyiz.

"İmam Hatiplilik Bilinci"

> Bize sürekli "imam hatipli olma şuuru" pompaladığını ifade etmem gerekir. Biz, toplumun geri kalanından farklı insanlar olacaktık. Onlara iyiliği ve güzelliği emreden kötülükten sakındıran insanlar olacaktık. Sadece sözde değil, bunu davranışlarımızla gösterecektik, çünkü imam hatipli olmak bunu gerektiriyordu. İmam hatip liselerindeki "şuur" vurgusu çok ideal, çok kusursuz, asla düşmeyen bir Müslüman portresi çiziyordu bana göre. Özetle o dönemde imam hatipli olduğum için ben kendime çok ideal bir Müslüman olmam gerekiyor gibi bakıyordum.

Yukarıdaki görüşmecinin bahsettiği "imam hatipli olma şuuru" diğer görüşmelerde de kâh vurgulanarak kâh başka bir konu içerisinde değinilerek bahsedilen bir konu oldu. Bunun ne olduğunu açmalarını istediğimde her zaman net cevaplar alamasam da konuşmaların seyrinde "diğer gençlerden farklı olmak, toplumda bir Müslüman genç olarak misyon edinmek" anlamına geldiğini anlayabiliyordum.

> İmam Hatiplilik şuuru aynı zamanda İslam hassasiyeti kazandıran bir şey. İslam hassasiyeti dediğimiz zaman da daha ümmetçi bir bakış, işte kardeşlik, Mü›min kardeşliği gibi kelimelerin, kavramların geçtiği, bunları sürekli düşünmeseniz de yani zihninizde bu kavramlarla eylemlerinizi gerçekleştirmek zorunda kalıyorsunuz, o şekilde yapıyorsunuz yani. İmam Hatiplilik şuurundan kastım o.

Şuur gibi "bilinç" kelimesi de görüşmeler esnasında sık sık kullanıldı. Bu kelime genellikle "imam hatip lisesine gitme nedenleri" sorulduğunda tercihlerinin bilinçli olup olmadığını anlatırken kullanıldı. Bununla birlikte imam hatip lisesine gelen öğrencilerin kendi dönemlerinde (yani 28 Şubat'ın etkisi sürerken) daha "bilinçli" hareket ettiklerini öne sürdüler. Kendilerini şimdiki imam hatip kuşağı ile kıyaslamaları istendiğinde de kendi kuşaklarını daha bilinçli bulduklarını, çünkü kendi dönemlerinin koşulları ile şimdiki koşulların farklılaştığını ifade ettiler.

Şuur ve bilinç gibi imam hatipliliği anlatırken tercih edilen kelimelerden bir tanesi de "imam hatiplilik ruhu" dur.

> "İmam Hatip ruhu işte hani "Selam İmam Hatipli! Selam senin yurduna" tarzı şeyler var ya"

Bu görüşmeden sonra bahsedilen imam hatip marşlarına ve şiirlerine baktığımda bu marşların görüşmelerin tamamında hissedilen "imam hatiplilik ruhunu" anlatmakta olduğunu gördüm. İmam hatipli gençlere yüklenen misyon "dine sahip çıkma, acılara göğüs germe, aldığı mirası geleceğe taşıma" şeklinde tezahür ediyor.

Aslında bir okulun kendi öğrencilerine misyonlar yüklediği marşlarının olması alışılmadık bir durum değil. Galatasaray Lisesi, Şişli Terakki Lisesi gibi okulların da marşları var. Hatta "imam hatiplilik ruhu" diye bahsettiğimiz gibi onlarda da bir tür "ruh" olduğunu ifade edebiliriz. "Ülkenin geleceği" olan gençlere yüklenen misyonların neler olduğuna aşağıda değinilecektir. Bu "ideal gençlik" söyleminde "vatan için kendini feda etmek" ön plana çıkmaktadır. Bunun için gençliğe çeşitli kurtuluş yolları gösterilmektedir. İmam Hatip liselerinin marşlarında diğer liselerde ön plana çıkan kurtuluş yollarından farklı (veya ilave olarak) adanmışlık, "iman", "iyi bir Müslüman olmak" gibi temaların ön plana çıktığını söyleyebiliriz. Öte yandan şunu da belirtmekte fayda var; diğer lise marşları tıpkı İstiklal Marşı gibi haftanın belirli gün veya günlerinde toplu bir şekilde söylenmektedir. İmam hatip lisesi marşları diye bahsedilen marşlar daha çok imam hatipliliğin ne kadar önemli olduğunu vurgulamak adına yazılmış bir tür şiir veya ezgi gibidir. Görüşmeciler bir ritüel gibi toplu bir şekilde söylenmediğini dile getirmiştir.

Tam da imam hatipliliğe yüklenen misyon sebebiyle olsa gerek İmam Hatip'e gitme kararını bir aile geleneği olarak aktaran görüşmecilerden bazıları imam Hatip'in bir dava meselesi olduğunu ifade etmiştir.

> 5. Sınıftan sonra Anadolu Lisesi sınavlarıyla Anadolu İhl'yi kazandım. Benim zamanında 24 saat İngilizce dersiyle dini dersleri birleştirdiği için çok revaçtaydı ve inanılmaz prestijliydi bu okullar. Bunun etkisi büyüktü. Tabi bir de babam Aihl okul müdürüydü. O da okulun yapısını iyi biliyordu. Ya annemde hafızlık yapacaktım Kur'an Kursu'nda ya da örgün eğitime devam edecektim. O dönem okula gitmeyi çok istediğimi hatırlıyorum ama nihai kararı babamla annem verdi. Başka bir okul üstünde ise hiç tartışılmadı. Aklımızın ucundan geçtiğini hatırlamıyorum. Tam liseye başlayacakken gelen katsayı ise her şeyi altüst etmişti. 41 kişilik sınıfta 19 kişi kalmıştık. Fakat babam bunun bir dava meselesi olduğunu ve gemiyi önce farelerin terk edeceğini söyleyerek beni okula devam ettirdi.

Aynı şekilde katsayı problemine rağmen İmam Hatip'e devam ettiklerini ve bundan bir pişmanlık duymadıklarını dile getiren görüşmeciler tarafından da İmam Hatip'in bir dava meselesi olarak benimsendiğini göstermektedir.

> Ailemdeki herkesin gitmiş olması, beni de teşvik etmişti. İmam Hatip'e gitmek olgunluk göstergesiydi. Dava şuuru ile hareket etmiştim. İmam-hatibin dini bir misyonu temsil ettiğini düşünerek, lisede de imam-hatipte kalmayı tercih ettim katsayı problemine rağmen. ÖSS'de derece yaptım ama ilahiyat dışında bir yere gidemedim. Bundan dolayı hala pişmanlık duymam.

Kuşak Analizi

Karl Mannheim 1923 tarihli "Kuşaklar Problemi" makalesinde "kuşağı" bir "sosyolojik fenomen" olarak ele almaktadır. Ben de "imam hatip nesli"nin analizinde ve farklı kuşakları hakkındaki yorumlarda bu makaleden faydalandım.

Mannheim analizine sosyal gruplar, sınıf pozisyonu ve kuşak konumu arasında ayrımlar yaparak başlamaktadır. Mannheim'a göre kuşak bir sosyal grup değildir, sosyal grubu aile veya kabileyi tanımlarken kullanmaktadır. Kuşağın anlaşılması için "sınıf pozisyonunun" anlaşılması gerektiğini öne sürer. Sınıf pozisyonu toplumdaki ekonomik ve iktidar ilişkileri sayesinde belirlenir. Öte yandan kuşak biyolojik ritimle de ilgilidir ancak biyolojiye de indirgenemez. Kuşağa biyolojik bir konumdan ziyade sosyal bir konum olarak bakmamız gerektiğini ifade eder (1928, 290)

Aynı sınıf pozisyonuna, kuşağa ya da yaş grubuna ait olmak sosyal ve tarihsel süreçte de ortak bir konumu paylaşmayı getirir. Bu durum, bireylerin düşünce, aksiyon ve deneyimlerini de sınırlar. Bu sebeple, her sosyal konumun içinde var olan "içkin eğilim/ inherent tendency" mümkün olan deneyim ve eylemleri belirler. Ancak asıl önemli olan bireylerin bu eğilimlere nasıl yaklaştığıdır (291-292)

Özetle, Mannheim sınıf pozisyonunu ekonomik ve sosyal koşullarla açıklarken, kuşak konumunu deneyimler ve bir kuşaktan diğerine aktarılan doğal datalarla (deneyimsel, entelektüel ve duygusal data) açıklamaktadır. Mannheim'a göre bir kuşağın üyeleri "benzer bir şekilde konumlanmış" iken, asıl nokta deneyimlerin ayrışmasıyla oluşan hafızadır. "İnsanlar aynı zamanda doğmuş olsa ya da gençlikleri, yetişkinlikleri veya yaşlılıkları çakışmış olsa bile benzer konumda oldukları anlamına gelmez. Bilakis, benzer konumlanmayı oluşturan şey aynı olayların deneyimlenmesi ve özellikle bu deneyimlerin bilinçte aynı şekilde sınıflanmış olmasıdır. Bu durum kronolojik olarak çağdaş olmanın kendisinin ortak kuşakta yer almaya yeterli olamayacağını da açıklamaktadır (297).

Mannheim analizini "kuşak konumu (generation location)" ve "kuşak gerçekliği (generation as actuality)" arasında da bir ayrım yaparak genişletir. Aynı kuşak konumunu paylaşmak için aynı tarihi ve kültürel bölgede doğmuş olmak gerekir. Kuşak gerçekliğinde ise tarihi ve sosyal ünitenin aynı kaderi paylaşması beklenir (303-304).

Yukarıdaki ayrımların ardından Mannheim kuşaklar arasında da bir ayrım olduğundan bahseder. Birbiriyle çatışan iki farklı gençliği, "Rasyonalist" ve "Muhafazakârları" örnek verir ve bu iki grubun aynı kuşağa ait olduğunu ancak farklı "kuşak ünitelerine (generation units)" ait olduklarını ifade eder. Öyleyse kuşak ünitelerini oluşturan "mental datadır". Mental data duygusal olarak anlamlı gördüğümüz bir slogan, bir jest veya bir sanat parçası gibi

herhangi bir şey olabilir. Örneğin; "özgürlük" liberaller için önemli bir konsepttir. Sonuç olarak, bir kuşağın içerisinde sayısız kuşak üniteleri bulunabilir (305).

Mannheim'in kuşak analizinin bu çalışmadaki önemini şöyle sıralayabiliriz:

- 2000 sonrası İmam Hatip mezunları aynı zaman diliminde yaşadıkları için aynı kuşak konumuna (*generation location*) sahipler.
- İmam Hatip öğrencileri ve mezunları diğer öğrencilerle aynı dönemlerde yaşamış olmalarına rağmen aynı kuşak içerisinde farklı bir kuşak ünitesini oluşturmaktadır. Görüşme alıntılarında da görüldüğü üzere mülakatlar esnasında sık sık kendilerinden "diğer gençlerden farklı" olmalarının beklendiği ifade edilmiştir.
- İmam Hatipliler içinde de farklı kuşaklar söz konusu ve her bir kuşak kendi "ruhunu" bir diğer deyişle mental datasını taşımaktadır. Yukarıdaki görüşme alıntılarından da anlaşılacağı üzere "imam hatip ruhu" ya da "imam hatip davası" nesilden nesile aktarılmaktadır. Her neslin bunu nasıl deneyimlediği ise o dönemin koşullarına göre şekillenmektedir. İmam Hatip mezunlarını bir kuşak ya da "nesil" haline getiren şeyin sadece aynı dönemlerde eğitim görmüş olmak değil ortak deneyimler, duygular, hayaller ve beklentilere sahip olmak olduğu anlaşılmaktadır.

Türkiye'de Gençlik Söylemi

Demet Lüküslü'ye göre (2009) Türkiye'de gençlik iki şekilde tarif edilir. Bunlardan birincisinde gençlik idealize edilmiştir ve Lüküslü bunu "gençlik miti" olarak tanımlar. Türkiye'de genç kuşağın Osmanlı Modernleşmesinden itibaren aldığı Batılı eğitimle "aydınlanmış" genç bir kuşak olması gerektiği ve bu kuşağın imparatorluğu kurtarması beklendiğini ifade etmektedir. Aslında imam hatip gençliğinin de benzer bir misyonla donatıldığını düşünüyorum. Vatana, millete faydalı, ahlaklı ve topluma karşı sorumluluk bilincinde olan bir gençlik beklentisi olduğu katılımcılar tarafından dile getirilmiştir. Lüküslü'nün ikinci gençlik tarifinde ise gençlik bu ideallerden sapmış ve yozlaşmış olarak görülür. Özellikle 80 sonrası genç kuşak bu şekilde algılanmaktadır. Bu noktada görüşmecilerden bazılarının kendi kuşaklarına göre şimdiki imam hatip öğrencilerini "idealist olmayan", "amaçsız", "sosyal medya düşkünü," "okumayan" gençler olarak nitelendirdiklerini hatırlayarak Lüküslü'nün değerlendirmelerine benzer yorumları yapmakta olduklarını ifade edebilirim. Öte yandan Lüküslü'ye göre Türkiye'deki 80 öncesi ve sonrasına dair her iki tanım da gerçekleri tam olarak yansıtmamaktadır (Lüküslü, 2009, 19-45).

Benzer şekilde Leyla Neyzi'ye göre 1923-1950 tarihleri arasında gençlik "yeni ulus" olarak değerlendirilirken 1950-1980 arasında "isyankâr" olarak değerlendirildi. 1980'den sonra ise bencil, bireyci ve tüketici konumunda, toplumsal sorumluluktan uzak olarak resmedildi.

İster olumlu isterse olumsuz bir şekilde yaklaşılsın aslında gençlikten beklenen misyon yani Cumhuriyet adına bir ulusu inşa etme beklentisi pek de değişmedi (Neyzi, 2004, 126-130).

1930-1946 yılları arasında yani Cumhuriyetimizin ilk yıllarında gençliğe biçilen misyonu araştıran Yavuz'un çalışmasında da görüldüğü gibi gençlik biyolojik bir yaş aralığından öte bir zihniyet olarak değerlendirilmektedir. Modernleşmeyle politik özneye evrilen gençlik "yeni yurttaş" kimliğine uygun bir şekilde inşa edilebilecek bir nesnedir. Cumhuriyet'in siyasi elitleri gençliği "kurtarıcı, kurucu ve taşıyıcı" olarak görüp eğitim sürecine paralel biçimde onları özneleştirir (Yavuz, 2019, 11).

Ulus devlete giden yolda tartışmalar Osmanlılık- İslamlık-Türklük üçgeni içerisinde hareket etti. Cumhuriyet seçkinleri "yeni insan- yeni toplum" projesinde okulu bir ideolojik aygıt olarak kullandı. Din temelli bağlılık anlayışı geride bırakılarak gençliğin "vatan" kavramı üzerinden bağlılık geliştirmesi amaçlandı. Sonuç olarak vatandaşlık-gençlik ikilisi devletin bekası için vazgeçilmez hale geldi. Cumhuriyetin ilk yıllarında gençlik ahlaklı, laik, rasyonel, üretken ve vatanı için kendini feda edebilen vatandaşlar olarak inşa edildi. Gençler belirlenen sınırlar içerisinde etken ancak sınırların belirlenmesinde edilgen durumdaydılar (Yavuz, 2019, 111-112).

İdeal Müslüman Genç

> İmam Hatipli olduğum için daha hassas, toplumsal dengelerde, işte atıyorum kız-erkek ilişkileri, iş yapış biçimi, iş ahlakı yahut da işte bir şey okuyorsanız onu nasıl okuduğunuz falan, çok daha hassas ve onda böyle iyi olmanız isteniyor yani. Yani İmam Hatiplilere nasıl bakılıyor bence, çok fazla "hoca" gözüyle bakılıyor. Yani bir ortama girdiği zaman ya bu İmam Hatipliyse işte yemek duasını o yapsın, namazı o kıldırsın... İşte biraz okumuş etmiş şekilde de bakılır. Çünkü bizim dönemimizdeki İmam Hatiplerde toplum olarak da böyle biri İmam Hatip okuyorsa işte o ciddi anlamda Hadis dersi almıştır, Fıkıh dersi almıştır, Tefsir dersi, Temel İslam İlimleri vesaire, bu tür dersleri almış biri okumuş biri olarak algılanır, benim gözlemlediğim o şekilde bakılıyor İmam Hatiplilere.

İmam hatip liselerinin çıkış amacı halkın dini talep ve ihtiyaçlarını karşılamanın yanında halk arasında batıl inançların yaygınlaşmasını ve çeşitli tarikat/cemaatlerin etkinliklerinin hâkimiyet kazanmasını önlemeye çalışmaktır. Bu anlamda "aydın din adamı" yetiştirmeyi amaçlayan bu okullarda dini eğitimin yanında diğer okullarda olduğu gibi fen ve sosyal bilimler dersleri de verilmektedir. Görüşmelerde de "hem dinini öğrenmek hem de iyi bir eğitim almak" bir motivasyon kaynağı olarak görülmektedir. İmam hatip liseleri devlet okulları olmasına rağmen çeşitli siyasi sebeplerle (28 Şubat öncesi Refah Partisi'nin arka bahçesi olarak görülmesi/gösterilmesi, 28 Şubat sonrası başörtüsü yasağı ve katsayı problemleri ile karşılaşılması) bir devlet okulu değilmişçesine tartışılmıştır. Bu durum imam

hatip liselerini bir kesim için "dava meselesi" haline getirirken bu okulun öğrencilerini de "davaya sahip çıkma" düşüncesine sürüklemiştir. Alıntılarda da gördüğümüz üzere imam hatip lisesini tercih etmek "bilinçli" ve buranın öğrencisi olmak "şuurlu" olmayı gerektiriyordu. İmam Hatip Lisesi mensubu olmanın mezunları için ne ifade ettiğine bakarken ortaya çıkan bu tablo ve imam hatip liseleri üzerine oluşturulan söylem "ideal Müslüman genç" tasarımında birleşmektedir.

Cumhuriyetin kurucuları 1930larda "modern İslamı" yaymak fikri üzerinde durmuş, İslam'ı kamusal alanın dışına iterek bir sekülerleşme hareketi yürütmüştür. Öte yandan ulus inşa sürecinde "biz" in oluşumunda İslam gizli bir bileşen olarak rol oynamıştır. Kemalizm İslam'ı dışlayarak Türk- İslam sentezi ise İslam'ı içermek suretiyle dini kontrol etmeyi hedeflemiştir (Eroler, 2019, syf.308-309). 2011 sonrasında ise eğitim üzerinden yeni bir ulus inşa edercesine ulusal kimlik vurgusu yapıldığını ifade eden Eroler'e göre bu süreç "desecularization" olarak değerlendirilebilir.

Ancak bireyler politikaların pasif alıcıları değildirler. Bu sebeple ulus kimlik kurgusunun bireyler üzerindeki yansımaları da incelenmesi gerekmektedir. İnşa edilmeye çalışılan kurguların yanında bireylerin talep ve tepkileri de bu kurgulara dayanan politikaların devamlılığının sağlanıp sağlanmamasında rol oynamaktadır.

Buraya kadar imam hatip liselerinde çizilen ideal Müslüman profilinin ne olduğuna ya da nasıl olması beklendiğine bakmış olduk. Bu liselerde eğitim alanlar genç insanlar oldukları için aynı zamanda "ideal Müslüman genç" tanımı da biraz ortaya çıkmış oldu. Gençlik homojen bir grup olarak ele alınamamaktadır. Çeşitli sosyal ve ekonomik sebeplerle alt gruplar oluşturabilmektedir. İmam hatip liselerinde oluşturulan söylemin "dindar gençliğin ne olduğu ya da olmadığı" üzerine bir tartışma açması umulmaktadır. Ancak "dindar gençliğin" de kendi içinde homojen bir grup olmadığı unutulmamalıdır. Aslında görüşmelerde yekvücut bir dindar gençlik olmadığı, idealize edilmiş bir söylemin gerçeklikle her zaman uyuşmadığı da sık sık vurgulanmıştır.

Sonuç

"Eğitimin, insanı dönüştürmek üzere kurgulandığının sanılması. Bu yüzden, öğrencinin üzerinde, ailenin ve toplumun çok büyük beklentisinin baskısı var. Yani öğrenci hem akademik olarak her şeyi bilecek, hem de bunları uygulayan 'dindar' bir birey olacak."

"Bizim zamanımızda bu misyon bize çok yüklenirdi. İmam hatipliler diğer gençlerden ayrı olmalılar, toplumda da örnek bir konumda olmalılar vs. söz konusuydu."

Bu çalışmada imam hatip liselerinin tarihi arka planına bakılmış, Türkiye'deki genel olarak gençliğin nasıl değerlendirildiğine değinilmiş ve Mannheim'in da yardımıyla bu gençlik

içerisinde imam hatip gençliğinin nasıl yerleştirilebileceği irdelenmiştir. İmam Hatip Gençliği'nden ne anlaşıldığı mezunlarla gerçekleştirilen görüşmeler neticesinde ortaya koyulmaya çalışılmıştır.

Sonuç olarak imam hatip lisesi öğrencisi bir gence "ideal bir dindar genç" olarak bakıldığı görüşmelerde de sık sık dile getirilmiştir. Ancak bu "ideal dindar genç" beklentisi o döneme bugünden bakan mezunların gözünde sınırları belirsiz beklentileri oluşturmaktadır. Bu yüzden daha önce de değindiğim gibi dindarlık/dindar genç tanımı yapmak da bu beklentileri karşılamak kadar imkânsız görünmektedir. Bununla birlikte imam hatip liselerinde ortaya konulan beklentilerin neler olduğu üzerine konuşabilir. Bunu "hem dini alanda hem de hayatın diğer alanlarında bilgisini eyleme dönüştürebilen bir Müslüman genç" olmak şeklinde özetleyebiliriz.

"İdeal Müslüman Genç" olma beklentisinin hem karşıtları hem de destekleyicileri tarafından beslendiğini belirtmekte fayda var. Bir taraf eleştirmek amacıyla belli davranışları yakıştıramadığını dile getirirken diğer taraf da idealize etme amacıyla beklentilerini ifade ederken aslında gençlere dair idealizmi beslemektedir.

Bu çalışmanın belli bir dönemi dolayısıyla belli bir kuşağı kapsadığı düşünülerek karşılaştırılmaların yapılması için son dönem mezun ve öğrencilerle benzer çalışmaların yapılmasının önemli olduğu düşünülmektedir. Ayrıca eğitim kurumlarının sadece bir kurumdan ibaret görülmemesi gerektiği, eğitimin özneleri tarafından nasıl algılandığı ve hayatlarına nasıl sirayet ettiğinin araştırılmasının gerekli ve önemli olduğu benzer çalışmalarla ortaya çıkacaktır.

Kaynakça

Akşit, B. (2005). Türkiye›nin modernleşmesi bağlamında imam-hatip okulları. (Edited:Gültekingil), Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslamcılık (s. 394-410). İstanbul: İletişim.

Aşlamacı, İ. (2014). Pakistan medreselerine bir model olarak imam hatip okulları. İstanbul: Dem Yayınları.

Bozan, İ. (2007). Devlet ile toplum arasında bir okul imam-hatip liseleri bir kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı. İstanbul: Tesev Yayınları.

Eroler, E. G. (2019) Dindar nesil yetiştirmek- Türkiye›nin eğitim politikalarında ulus ve vatandaş İnşası (2002-2016). İstanbul: İletişim Yayınları.

Kara, İ. (2017). *Cumhuriyet Türkiye'sinde bir mesele olarak İslam* 2. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Lüküslü, D. (2009). *Türkiye'de "gençlik miti" 1980 sonrası Türkiye gençliği.* İstanbul: İletişim.

Mannheim, Karl (1952). The problem of generations. Kecskemeti, Paul (ed.). Essays on the Sociology of Knowledge: Collected Works, 5. New York: Routledge.

Neyzi, L. (2004). Nesne ya da özne? Türkiye'de "gençliğin" paradoksu. L. Neyzi içinde, «Ben Kimim?» Türkiye›de Sözlü Tarih, Kimlik ve Öznellik, İstanbul: İletişim, 103-140.

Özdalga, E. (2007). İslamcılığın Türkiye seyri sosyolojik bir perspektif. İstanbul: İletişim.

Özensel, E. & Aydemir, M. (2016). Türkiye'de imam hatipli olmak – Temel sorunlar beklentiler ve değer yapıları. İstanbul: Çizgi Kitabevi.

Subaşı, N. (2005). Ara dönem din politikaları. İstanbul: Küre Yayınları.

Yavuz, S. Y. (2019). Cumhuriyet misyonerleri- 1930-1946 arası Türkiye'de bir politik özne olarak gençlik inşası. İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları.

Marks'ın Anladığı Din (Yöntem)

Ali Kamış*

Öz: Batı Avrupa'dan başlayan endüstriyel toplumsal yapılanma ve bunun ana unsuru olan sermaye modern çağı şekillendirmiştir. Çağını bu yönüyle kavrayıp, tanımlama için zorunlu saydığı eleştirel biçimde yaklaşıp anlayan ilk düşünür Karl Marks'tır. Marks, bir ekonomist değil; tam anlamıyla bir ekonomi filozofudur. Kapitalizmin bir evren modeli olduğunu, dönüşümselliği ile bir sistem bütünlüğüne sahip olduğu iddiasındadır. Bu, kapitalizmin teolojik zemin üzerine oturtulmuş bir evrensel sistem olduğu iddiasıdır. Bu sistemin en nemli unsuru kapital (sermaye) ve kapitalisttir. Kapital (para) en yüce değer olarak tanrısal bir işleve sahipken, kapitalist de tam anlamıyla inanmış bir mümin işlevine sahiptir. Marks'ın gençlik dönemi ilk önemli yazısı olan doktora tezinden itibaren başyapıtı Kapital'e kadar bütün yazılarında, paranın toplumsal işlevi, Tanrı'nın toplumsal işlevi ile karşılaştırılarak ele alınmıştır. Paranın toplumsal işlevi Marks'tan alınmış haliyle Georg Simmel tarafından geliştirilip sürdürülmüştür. Kapitalistin işlevi de "ideal tip" olarak Max Weber tarafından benimsenip geliştirilmiştir. Her iki sosyolog da bu kavramların din bağlantısını vurgulamayı sürdürmüşlerdir. Weber'in ideal tip kategorileriyle temellendirdiği sosyal teori, Marks tarafından kapitalistin dinsel asketik görünümü bağlamında açık bir biçimde ortaya konulmuştu. Marks Yahudi'yi de Weber'in Protestan ahlakına sahip kapitalistle yakın olarak teşhis etti. Din esasına dayanan toplumsal "zümre" yapısını da sivil toplum ilişkisi biçiminde gördüğü için, Yahudiliğin toplumsal işlevini çıkarcılık olarak nitelendirir. Bu anlamda Yahudilik ve Hıristiyanlık dinsel işlevini yitirmiştir. Hristiyanlık, Yahudileşerek çıkarcı kimliği edinmiştir. Marks'ın din hakkında yazdıkları, insanların anladığı dini yanlışlamaya ve dinin tarihsel işlevini ortaya koymaya matuftur. Modern devlet teorisinin teolojik esaslar üzerine oturtan bir sistem olduğu, 20. yüzyılda Carl Schmitt gibi düşünürlerce ortaya konulmuştur. Marks ise 19. yüzyılda kapitalist ekonominin teolojik esaslar üzerine bina edildiğini göstermişti. Marks teolojiyi, kapitalizmi anlamak için çoğu kez teşbih olarak kullanmıştır. Marksizm ile dinsel yapıların benzerliği veya Marks'ın din hakkındaki doğrudan ifadeleri sosyal teori açısından herhangi bir öneme sahip değildir. Ancak kapitalizmi ve modern toplumu sekülerleşme sürecinde anlamak için Marks'ın anladığı dinin bilinmesi kilit önemdedir.

Anahtar Kelimeler: Karl Marks, Kapitalizm, İdeal Tip, Sosyal Teori, Toplumsal Zümre, Hristiyanlık, Yahudilik.

* Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Doktora Programı.
İletişim: alikamis16@hotmail.com

Giriş

Karl Marks (1818 – 1883), sosyal teorinin doğuş ve başlangıç dönemine ait en önemli kişilerden biridir. Kendisinin, politik bir teori olan komünizmin kurucusu ve sembol ismi oluşu, sosyal teoriye katkısının göz ardı edilmesine neden olmuştur. Bunda en önemli etkenin kolayca politik sosyalizm olduğunu söylemek mümkündür. Ancak görebildiğimiz ve sosyal teori için daha önemli olduğunu düşündüğümüz bir diğer etkenin, sosyolojik kavramların kullanımının yaygınlaşmadığı ve yöntemlerinin henüz belli olmadığı bir dönemde Marks'ın sosyal teorinin temelleriyle ilişkisidir. Marks'ın sosyolojik teoriye katkısı, siyasal felsefi teorisi bağlamında ele alındığında çoğunlukla siyasal teorisinin doğruluğunu veya geçersizliğini ispatlama çabası görülmektedir. Bu yaklaşımın, sosyal bilim disiplini yerine, ideolojik bir tutumun yansıması olarak Marks'ın düşüncelerinin değerlendirilmesine yol açtığı söyleyebiliriz.

Sosyal teori açısından, unutulmaması gereken, Marks'ın bir sosyolog değil, ekonomi – politik düşünürü ve politikacı oluşudur. Marks bir sosyolog olsaydı, elbette toplum teorisine dair ilke ve kavramlar üzerinde de dururdu. Ancak birkaç istisna dışında ilke ve yöntem olarak toplumsal teoriye dair hiçbir açıklama yapmaz. Belirlediği en önemli ilke, "tarihsel tipler" olarak adlandırabileceğimiz kavramlaştırmadır. Marks'ın bu kavramlaştırması, Max Weber'in sosyal bilimlere açıklayıcı model olarak getirdiği "ideal tip" kavramıyla yakınlık gösterir. Weber, toplumsal eylemin anlaşılmasında iki yoldan biri olarak Marks'ın "somut tip" modelini ve kendi "ideal tip" modelini belirledi (Weber, 2012, 112). Weber'in kendi teorisinde kullandığı tipler "ideal" olduğundan sınırları muğlaklık gösterir; Marks'ın teorisindeki tipler "tarihsel" olduğu için, tarihsel bilgilerin gerçekliğinin bilinmesi nispetinde muğlaklığın azalması öngörülebilir. Bu konunun açığa kavuşturulmasını çok önemli görüyoruz. Sosyal bilimler kapsamında kullanılan tarihsel gelişme sürecini

> En son biçimin geçmiş biçimleri, kendi öz gelişme derecesine vardıran aşamalar olarak değerlendirmesine dayanır. Ve bu son biçim, çok ender olarak ve ancak belirli koşullarda kendi özeleştirisini yapabildiğine göre, eski biçimleri her zaman tek yanlı değerlendirir.

diyen Marks (1999, 42), özeleştirinin metodunu ve şartlarını ortaya koyduktan sonra, özeleştiriyi yapacak kimliğin tipolojisini de belirler:

> Genel olarak tarihsel ya da toplumsal bilimlerde olduğu gibi, hiç akıldan çıkarmamak gerekir ki, ekonomik kategorilerin ilerleyişinde özne (burada burjuva toplum söz konusudur) gerçekte olduğu gibi kafada da verilidir. Dolayısıyla bu kategoriler varlık biçimlerini, belirli varoluş koşullarını ifade eder. Çok kez bu belirli toplumun, bu öznenin özel basit yönlerini ifade eder. Ve bunun sonucu olarak bu toplum, bilimsel bakımdan da, ancak kendisi bu niteliği ile söz konusu olduğu andan itibaren varolmaya başlar. Bu kuralı akılda tutmak gerekir. Çünkü bu kural, kabul edilecek olan planın seçiminde bize kesin hareket tarzları vermektedir (Marks, 1999 –C. 1, 42-43).

(Marks'ın bu satırları, Kapital'e hazırlık notları olarak yaklaşık 1857 yılında yazdığı Grundrisse'de yer almaktadır ve ancak bu defterler 1939'da basılabilmiştir)

Kapitalizm, kapitalist burjuva toplumu, proletarya, paranın değişik kipleri gibi tarihsel özne tipleri belirlemiş ve onların belli bir tarihsel süreçteki varoluş koşullarını ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Bu kategoriler üzerinden konuları ele almak jenealojik açıklama değildir. Olguları tarihsel koşulları içinde ele alan yaklaşım, sosyal bilimler alanında daha sonraki uygulamalarla tam anlamıyla örtüşüyor sayılmasa da, başlangıçta belirlenmiş yöntemsel hedefler olarak yeterli görülebilir. Tarihsel şartlardan bağımsız, bir genel geçer hakikat iddiası Marks tarafından yöntemsel olarak kabul edilemez bir yaklaşımdır.

Marks'ın tarihsel tipolojik kategorileri daha sonraki sosyal bilimcilerin katkıları da teslim edilmek şartıyla açıklayıcı modellerin temellerini oluşturmuştur. "Kapitalizm" denildiğinde Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'da belli bir tarihsel dönemde varoluş biçimine ulaşmış, siyasal, ekonomik ve toplumsal örgütlenme biçimi ve bu çerçevede tanımlanabilecek diğer tipolojik unsurlar anlaşılmaktadır. Sosyal teorinin başlangıç döneminde Marks, toplumsal olguların değişimini, -insan etkinliğini diğer canlı organizmaların hareketi gibi- doğal özelliklere sahip diyalektik tarihsel bir etkinlik oluşturduğunu düşünmüştür. Din, devlet, aile, klan gibi kurumlar bu etkinliğin araçları ve biçimleridir.

Karl Marks, takipçisi olduğu Hegel felsefesinin, en önemli eleştirmeni olduğu kapitalizmin ve teorik kurucusu olduğu sosyalizmin din ile ilişkisi bakımından incelenmesi gereken bir düşünürdür. Sosyalizmin din konusundaki yaklaşımı, Marks'ın açıkça ifade etmediği düşüncelerden türetilmiştir. Bu yönüyle sosyalizmi, Marks'tan mülhem düşüncelerden ve Marks'ın teorisine istinat ettirilmiş düşünce ve uygulamalardan oluştuğunu söyleyebiliriz. Aslında Marks'ın ifade ettiği düşünceler 1840'larda ve 1850'lerde işlenen politik konular ve özellikle "Sol Hegelciler" denilen, son Genç Hegelciler kuşağı ortamında ele alınan felsefi konularla ilgilidir. Bu bağlamda Hegel ve Genç Hegelciler (Feuerbach, Eduard Gans, Arnold Ruge, Max Stirner, Bruno Bauer, Moses Hess, Karl Grün, Ferdinand Lasalle, August Cieszkowski, Joseph Proudhon, Friedrich Engels vb.), ayrıca Adam Smith, David Ricardo, Benjamin Franklin, James Mill, J. S. Mill, Robert Owen ve J. J. Rousseau'nun düşüncelerinin Marks üzerindeki etkisi bilinmelidir.

Marks'ın Öncülleri ve Ortamı (Hegel, Genç Hegelciler ve Marks)

Marks üzerinde en önemli etkiye sahip olan ve Marks'ın sistemini düşünceleriyle en çok etkileyen düşünür Hegel'dir. Hegel, yaşadığı dönemde görülen toplumsal değişimi ve dönüşümü fark etmiştir. Toplumu modern anlamda anlaması dolayısıyla, düşünceleri modern topluma hitap etme kudretini haizdir. Hegel, Batı felsefesindeki düalizmi aşmaya çalışırken, insan öznelliğinin kökten özgürlüğünü savunmuştur. Marks'ın materyalizmi bu öznellikle

bağlantılıdır. Tarihte "etkin özne" tasavvurları bakımından ve tarihi bir öznellik olarak anlamaları bakımından Marks'la Hegel yakınlık gösterirler. Hatta Michael Henry gibi bazı düşünürlere göre materyalizm "öznellik" olarak anlaşılmalıdır (Henry, 2011, 13). Bu anlayış, Marks hakkındaki "materyalist" nitelemesinin anlam kaymasına uğramış sonraki kullanımından kurtaracaktır.

Hegel gençliğinden itibaren din konusuyla uğraşmış bir filozoftur. Kurumsal din yapısını eleştirerek sürekli saldırı altında tuttuğu halde, kendi dini inancıyla ilgili kuşkuya kapılmamıştır (Kergevan, 2011, 119). Hegel Hıristiyanlığa felsefi bir kimlik kazandırmaya çalışmıştır. Fichte ve Shelling gibi bazı filozoflarla beraber, Aydınlanma dönemi ve Fransız devrimi sonrasının "utanılacak" hale getirdiği Hıristiyanlık dininin, utanılacak bir şey olmadığını savunmuşlardır.

Hegel, Hıristiyanlığı rasyonel olarak yorumlamaya ve temellendirmeye çalışmıştır. Hıristiyanlıktaki "*teslis*" inancını kendi felsefesine katarak Tanrı'nın açılımını kendi tarihsel diyalektik anlayışı içerisinde yaptı: Hegel diyalektiğinde birinci aşama tez aşamasıdır: Tanrı dünyanın dışında ve dünyanın yaratılışından öncedir. Zaman ve mekân dışı Tanrı'dır. İkinci aşama antitez aşamasıdır: Oğulun hükümranlığıdır. Dünyanın yaratılması, sonsuz Tanrının oğlunun sonlu dünya olarak temsilidir, ancak oğul da sonsuzdur; sadece *Baba Tanrı* ile fark ve zıtlık söz konusudur. Üçüncü aşama sentezdir: Bu aşamada fark ortadan kalkar, uzlaşma olur. Bu aşamanın hükümranı da *Kutsal Ruh*'tur (Şahin, 2000, 293-294).

Hegel'in din algısı, doğa anlayışıyla yakından ilişkilidir ve Hegel, bu anlamda tamamen moderndir. Doğayı dinsel olarak anlamak, Tanrı'yı "kendi varoluşunda dolaysız olarak bilmek" anlamına geliyordu Hegel için (Pincard, 2012, 570). "Modern dünya da din nasıl anlaşılmalıdır?" sorusunu cevaplamaya çalışır bir tutumla, dine ilgisini, dinin kendisinden çok, dinin felsefesine yöneltmiştir. Hegel'in anlayışında sanat, felsefe ve din, insanların, insanlık için en önemli şeylerin ne olduğunun farkına vardıkları ve bunlar dolayısıyla en önemli şeyleri düşünebildikleri üç pratiktir. Kişi dinde, hayatın esasına dair bir tefekkür üzerinden kutsal olana yükselmeye çabalar ve yükselme ile ilahi olanla birliği deneyimlemeye uğraşır. Kişi bu yolla bireysel, kültürel tikellikleri aşarak, evrensel olanı tefekkür edebilecek öz-bilinç tarzına ulaşır (Pincard, 2012, 572).

Dinsel tefekkür, sunduğu bu öz bilinç yoluyla kişinin mutlak doğruyla bütünleşip özdeşleşmesinin yolunu açar. Buna bir çeşit "mutlağın deneyimlenmesi" de diyebiliriz ki, kişinin bu deneyimi en derin arzularını ve eğilimlerini yabancılaştırması demek değildir. Din, kişinin kutsal olana deneyimsel olarak yükselmesidir. "Yükseliş", insan için Tanrı'ya yükseliş ve Tanrı'nın *tin* (geist) olması hasebiyle, gerçekte insanın "ne olduğuna" doğru bir yükselişidir. Bu yükselişte insanlar, kendi rasyonelliklerini ve normlara bağlılık şeklinde açığa çıkan benzer özelliklerini görürler. İnsanlar normlara bağlılıkla öz-bilinçli varlıklar

olduklarında "bizin bir"i olarak, yani çokluk içinde birlik durumundaki "*tin*"e dönüşürler (Pincard, 2012, 573). Tanrı ile *tin*, cemaat halindeki insan topluluğunda vücut bulmasıyla gerçeklik kazanmaktadır.

Tin olarak Tanrı, doğada "uyumakta" iken, dinsel cemaatin yaratılmasıyla doğadaki uykusundan uyanır ve kendi bilincine varır. Ancak Hegel, buradan kendisine yöneltilen panteist suçlamasını da reddeder. Ona göre Tanrı, tabiattaki somut olarak görülen maddi malzeme gibi değil, aklın kutsal ilkesi ve bir "öznellik" olarak anlaşılmalıdır (Pincard, 2012, 575).

Hegel'den sonra takipçileri, onun spekülatif ve onto-teolojik felsefesinin eleştirisine çabaladılar. Ancak 1830'ların Alman entelektüel çevreleri, Hegel felsefesinin etkisi altındaydı. Hegel görev yaptığı her üniversitede (Jena, Heidelberg ve Berlin), hayran kitlesi durumundaki öğrenci gruplarıyla daha çok bir cemaat deneyimi sunuyordu. *Hegelcilik*, felsefi bir sistemin taraftarı olmanın ötesinde bir anlama sahipti (Kılıçarslan, 2012, 21). Son Genç Hegelcilerin (Sol Hegelciler) çoğu din karşıtı tutuma sahiplerdi, çünkü Hegel'in son yıllarında verdiği "din felsefesi" dersleri en çok onların üzerinde etkili olmuştu. Dinin doğruluğunu kendi zemininde reddetmek yerine, dinsel dogmayı başka bir gerçeklik düzleminde açıklamaya çalıştılar. Ayrıca Hegel'le birlikte hemen her şeyin felsefi olarak çözüme kavuşmuş olduğunu, kendilerini de bunun şahitleri olarak ayrıcalıklı konumda oldukları hissini taşıyorlardı. O yılların atmosferini Michail Bakunin yıllar sonra şöyle anlatıyordu:

> Prusya hükümetinin 1818'de Fichte'nin koltuğunu doldurması için davet ettiği Hegel 1831 sonunda öldü. Fakat arkasında, Berlin, Königsberg ve Halle üniversitelerinde bir dizi genç profesör, yapıtlarının editörleri ve doktrinlerinin ateşli savunucuları ve yorumcularını bıraktı. Onların yorulmak bilmez çabaları sayesinde, bu doktrinler yalnızca Almanya'da değil, Victor Cousin tarafından sakatlanmış biçimi ile Fransa'da dâhil olmak üzere birçok başka Avrupa ülkesinde de yayıldı. Çok sayıda Alman olan ve Alman olmayan dehayı yeni bir keşif için değilse de bu yeni ışığın yaşamsal kaynağı olarak Berlin'e çekti. O dönemleri yaşamadıkça, bu felsefi sistemin cazibesinin 1830'larda ve 1840'larda ne kadar güçlü olduğunu anlayamazsınız. Daima aranan "mutlak"ın nihayet bulunduğuna ve anlaşıldığına ve Berlin'de toptan ya da perakende satın alınabileceğine inanılıyordu" (Bakunin, 1991, 162).

1835'ten itibaren D. F. Strauss'un İsa ' nın *Hayatı* kitabıyla başlayan tarihsel din çalışmaları Bruno Bauer ve Moses Hess'le devam etmiştir. Ancak 1841'de Feuerbach'ın *Hıristiyanlığın Özü* kitabı tartışmaların seyrini değiştirdi. Hegelci soyutlamalar sistemine ilk gerçek karşı çıkış Ludwig Feuerbach (1804-1872) tarafından yapılmıştır. Feuerbach'ın bütün felsefesi Hegel'e bir cevap niteliğindedir (Marks, 2011a: 87). Feuerbach'ın din görüşü, Bruno Bauer ve D. F. Strauss'tan sonraki bir aşamayı göstermektedir. Strauss ve Bauer eleştirilerinde dinin 'içinden', teolojik bir eleştiri getirmişlerdi. Feuerbach ise felsefi anlamda bir çözüm sunmaktadır ve sunduğu çözüm "dışarıdan" çözümdür. Feuerbach'a göre dinsel inancın kaynağı,

Kadir-i Mutlak bir varlığın tahayyül edilmesidir. Bu tahayyül, insanın güçsüzlüğünün bir yansıması olarak, insan muhayyilesi tarafından üretilmiştir. Feuerbach bu iddiasıyla teolojiyi antropoloji yapmıştır. Feuerbach, bu hamlesiyle modern zamanlarda ateizmin en etkili isimlerinden biri olmuştur.

Engels, Ludwig Feuerbach'ı, "Hegel ile aralarında bir ara halka olarak" görmüştür. (Engels, 2011, 8). Feuerbach, Genç Hegelciler'in günümüzde en çok tanınan ismidir. Feuerbach'ın bütün çalışmalarına egemen olan konu din olgusudur; tamamen din, teoloji ve bunlarla bağlantılı her konu. Din olgusu, bütün yazılarının tek hedefi, tek tasarımı ve tek nesnesidir (Mclellan, 1969, 85). Feuerbach için din, diğer Genç Hegelciler'in çoğunun aksine olumsuz içeriğe sahip değildir; sadece eleştirel olarak ele alınır. Hatta Feuerbach, amacının "doğru ve yanlışın ayrılması" olduğunu ifade ettiğinde, Genç Hegelciler içinden Max Stirner, Feuerbach'ı "dindar ateist" olmakla suçlamıştır (Mclellan, 1969, 91). Gerçekten de Feuerbach kendi felsefesini yeni bir din olarak tanımlamış, bu yeni felsefenin dinin yerini alacağını, kendi dinsel doğruluğuna ve dinsel özüne sahip olduğunu düşünmüştür (Feuerbach, 2012, 160). Onun din karşısındaki bu duruşunun önemli sonuçlarından biri, sosyalist takipçileri arasında bölünmeye sebep olması olmuştur. Bu görüşünde onu destekleyenler Moses Hess ve Karl Grün gibi "hakiki sosyalistler" grubu olmuştur. Onların din ve ahlak konusunda Feuerbach'ı kabul etmeleri ve ölümsüz değerlere imanları, Marks ve Engels'le aralarında büyük bir kırılmanın sebebi olmuştur (Mclellan, 1969, 91).

Hegel'de "oğul"un antitez olarak kabulünden farklı olarak Feuerbach'ta oğul imgesi Tanrı'nın sevgisinin karşılığıdır. Tanrı, Tanrı olarak mutlak yalnızlık ve kendine yeterliğin ifadesidir. Düşünme ve bilme, yalnızlığa karşılık gelirken, sevgide başkasına ihtiyaç vardır ki, buradan da oğul neşet eder. Oğulun Tanrı'dan kişilik olarak farklı olması özsel farklılık değildir, esasta aynıdırlar. Sadece baba, "ben" ve bilgidir; oğul, "sen" ve sevgidir. Bilgi ve sevginin birleşiminden akıl ortaya çıkar. *Teslis*teki üçüncü kişi baba ve oğulun birleşimini ifade eden, birbirlerine olan sevgilerinin sonucu olan topluluk düşüncesidir ki, bu da insansı bir varlık olarak tahayyül edilir (Feuerbach, 2004, 94-95). Fark edileceği gibi Feuerbach'ın teolojisinde Hegel'in "sentez", yani Kutsal Ruh düşüncesine göre üçüncü şahıs biraz belirsizdir ve zorlama olarak vardır.

Bruno Bauer (1809-1882), Marks'ın hocası ve arkadaşıydı. Berlin'de, 1840'larda Genç Hegelciler'in bir araya geldiği Doktorlar Kulübü'nün ikisi de müdavimiydi. Bauer'in özellikle üzerinde durduğu konu şudur: Hıristiyanlıkta sistem haline gelmiş tasarımların ve düşüncelerin kaynağı nedir ve bunlar nasıl dünyaya egemen hale gelmişlerdir? Bauer Hristiyanlığı esasta İskenderiyeli Philo'ya dayandırır ve Seneca'nın etkisini de vurgular (Marks ve Engels, 2002, 180). Hıristiyanlığın, Yahudi gelenekleri, Yunan felsefesi ve Stoa felsefesinin karışımından oluşmuş olduğunu öne sürer.

Bauer'in Hıristiyanlıkla ilgili yaklaşımı söyle özetlenebilir: İnsanlığın öz- bilincinin diyalektik ilerlemesini tarih temsil ettiğinden beri, Hıristiyanlık, geçmişteki bir hareket olarak ortaya çıkar, ebediliğe ulaşabilecek nitelikten yoksundur. İnsanın öz-bilinci Hıristiyanlıkla ileri bir adım atmıştır. Fakat insanlık Tanrı'nın hakemliğine ve dogmalara boyun eğdiğinden beri, insani yaratım sürecini bilinçsizce yaşamıştır. Ama şimdi bağımsızlığının bilincine ulaşmasıyla, bu kez de Hıristiyanlık evrensel öz-bilince ulaşma yolunda en ciddi engeli oluşturmaktadır (Mclellan, 1969, 55-56). Feuerbach, dini inançları lafzi doğrulukları bakımından kabul etmemekle birlikte, dinde ve dinsel yaşamda, insan kaynaklı birtakım hakikatlerin bulunduğunu savunmuştu, Bauer ise hiçbir olumlu çağrışıma yer vermemiştir.

Marks'ın, Bauer'in *Yahudi Sorunu* yazısına karşı yazdığı aynı başlıklı cevabi yazı, politik bir soruna çözüm arayan bir teolog ile bir politik filozofun, din olgusuna yaklaşımlarındaki temel farklılığın bir örneğidir. Politik bir konuyu bir teolog bakışıyla ele alan Bauer'e göre, din asıl düşmandı. Dolayısıyla Yahudiler olarak özgürlük isteyen Yahudilere destek vermek, dine teslim olmak ve dinsel bir azınlığın taleplerine taviz vermek anlamına gelecekti. Bauer ısrarla, Yahudilerin önce dinlerinden vazgeçmeleri gerektiğini ve ancak o zaman liberal ateistlerin desteğini kazanabileceğini vurguladı.

Marks'ın düşüncesi ise, dinin tarih içerisinde çözülecek bir yapı olduğu düşüncesine dayanıyordu: Modern toplumdaki insan "politik" bir insan ve mutlak anlamda yabancılaşmış bir insandır. *Yahudi Sorunu* kitabında, modern insanın mahiyetini açıklar. Burada tanımladığı yeni insanı, politik özgürleşmeyi eleştiri mahiyetinde sistemleştirir. İnsan Hakları Bildirgeleri ve anayasaların, dini insan hakları içine almalarının yanlış ve tutarsız olduğunu düşünüyordu. Yeni insanın, "sivil toplum üyesi olan insan" olarak belirlendiğini, bunun da yurttaş olan insandan farklı olduğunu belirtiyor. Marks açıkça şunu soruyor: "Niye sivil toplum üyesine insan, kısaca insan ve haklarına da insan hakları denir? Bu olgu nasıl açıklanmalı? Politik devletin sivil toplumla olan ilişkisiyle, politik özgürleşmenin özüyle". Marks'a göre sivil toplum üyesi, egoist insan, başka insanların haklarından alarak kendi gücünü oluşturan insandır (Marks, 2009a, 28-29). Politik özgürleşme, aslında eski toplumun (feodalite) çözülmesidir ve bu insana (egoist insan) doğru bir çözülme olmuştur. Sivil toplum üyesi insan, politik devlet için hem önkoşul, hem de dayanak olmasıyla devlet tarafından tanınmıştır. Böylece insan dinden kurtulmayı değil, dinsel özgürlüğü, mülkiyetten kurtulmayı değil, mülk edinme hakkını elde ediyor. İnsan böylece, bilinçli politik etkinlik sahibi, ayrıcalıklı varlık haline gelmiş oluyor (Marks, 2009a, 35).

Marks'ın (2002, 34), "dinin insanı değil, insanın dini yarattığı" ifadesi, David Friedrich Strauss'tan Moses Hess'e tüm Genç-Hegelciler için geçerlidir; sadece Feuerbach'ın düşüncesi değildir (Rosen, 2012, 306). Hatta bizzat Hegel'in kendisi, bazen "Tanrının kendi bilgisini insanın bilgisi olarak ifade etmesi" (Mclellan, 1969, 2), sonrakiler açısından antropolojik tan-

rı anlayışını benimsemeyi kolaylaştırmış olmalıdır. Marks için, düşüncede var olan önemsizdir; sadece *praxis* (anlamlı eylem) önemlidir. Bu durumda Hıristiyanlık ve Yahudilik pratikte nedir? Tarihsel olarak Yahudilik ve Hıristiyanlık, vazettikleri düşünülen ideallere insanları sevk edememişlerdir. Geçmiş bir tarihsel zamana ait olduklarından, değişme imkânları da kalmamıştır.

Hegel'in dinle ilişkisi birbirine taban tabana zıt yorumlardan oluşan yargılar içerir. Örneğin Herbert Marcuse, "Dinin olumsuzlanması, Hegel'in, Tanrı bilimi (teoloji) mantığa dönüştürmesiyle başlamıştı. Feuerbach'ın, mantığı insanbilime dönüştürmesiyle sonlanmaktadır." (Marcuse, 1989, 217) derken Hegel düşüncesini din karşıtı bir işlevle nitelendirmektedir. Din açısından bakıldığında, Aydınlanmanın olumsuz etkilerinden sonra, Hegel'in idealist felsefesinin dini tahkim eden bir görünümü vardır. Dini tarihsel bir olgu olarak görmesi, dinin içeriğini ve hakikat boyutlarını zayıflatan sonuçlar doğurmuştur. Dini, tinin tezahürü olduğu şeklinde düşünmesi de insan ürünü bir kültürel unsur olmasının üstü örtük kabulüdür (Özyurt, 2015, 38). Oysa Hegel Hıristiyanlığı "tam" ve "mükemmel" olarak görüyordu. Marks'ın din eleştirisi Yahudilik ve Hristiyanlık üzerinde yoğunlaşmıştır. Hıiristiyanlık, Hegelci düşüncede, din olgusunun en ileri biçimi olarak kabul edildiğinden, din eleştirisi de dolaylı olarak, Hegel'in din üzerinden bir politik eleştirisi de olmaktadır

Para: Kapitalist Evrenin Tanrısı

"Yeryüzüne selamet getirmeye geldim sanmayın, ben selamet değil, fakat kılıç getirmeye geldim. Çünkü ben adamla babasının ve kızla anasının ve gelinle kaynanasının arasına ayrılık koymaya geldim. Ve adamın düşmanları kendi ev halkı olacaktır" (Matta: 34-39).

1843-1844 yıllarında Moses Hess'ten gördüğü teşvik ve katkılarla, ilgisini ekonomi konusuna yöneltti. Bunu Marks ile Hess'in o yıllardaki, ekonomi hakkındaki düşüncelerinden takip etmek ve Marks, Engels ve Hess dışında kalan Genç Hegelcilerin ekonomi konusuna yönelmemesinden anlamak mümkündür. Ekonomiyi, siyasi ve felsefi konularla beraber düşünüyorlardı. Marks'ta bu ilgi hayatının sonuna artarak devam etmiş, tartışmalara rağmen, kimsenin göz ardı edemediği bir ekonomi düşünürü ve teorisyeni olmuştur. Meta konusundan başlayarak, modern kapitalist burjuva toplumunu para ilgisiyle kavraması, kendisine ayrıcalıklı bir konum kazandırmıştır. Meta dolaşımının sermayenin başlangıcı olduğunu belirtir ve 16. yüzyılı başlangıca yerleştirir (Marks, 1986, 138). Büyük çaplı ticaretin sermaye birikimi sağlaması söz konusudur ve kazanmak amacıyla üretme (P-M-P) sermayenin temeli ve kimliğidir. Parayı da bir "inanç nesnesi" olarak ve izahı kolaylaştırmak için dinsel inancın merkezinde yer alan Tanrı inancıyla ilişkili olarak ele almıştır. Marks ekonominin temellerini araştırırken, herkesten önce herhangi bir temeli olmadığını fark etmişti (Karatani, 2014, 106). Bu durumda ekonomi, toplumsal bir inançtan ibaret sayılmalıydı.

Değer kavramı, Marks için hayatın merkezini teşkil eden kavramdır. Kapitalist toplumun temel ve hedef değeri "para" olurken, komünist toplumda da "özgürlük" en önemli değer olarak ortaya konulmuştu. Marks'ın ekonomi üzerinden teolojik cevabını verdiği konu, kapitalist burjuva toplumunun teolojik özü olarak gördüğü para konusudur. Karatani, Marks'ın paranın kökenini tarih dışı bir yaklaşımla ele aldığını ve parayı toplumsal sözleşme olarak, Thomas Hobbes'un, "egemen" kavramına yaklaştırarak ele aldığını belirtiyor. Hegel'deki "*mutlak tin*" de benzer şekilde tarih dışıdır (Karatani, 2016). Hegel'deki *tin* (ruh, geist), sınıflı toplumda insanlar arasında dolaşarak toplumda manevi bütünlüğü sağlarken, Marks'ta bu kavramın muadili paradır (Bell, 2012, 399). Kapitalist burjuva toplumu para dolayısıyla uzlaşma ve uyum sağlamaktadır. Çünkü Marks'ın değerlendirmesine göre kapitalist toplum için ekonomi politik, insani değerlerin, insanın dışına yansıtıldığı ve insanın kendisinden bağımsız bir varoluşa ulaştığı yoldur. Feuerbach'taki "öz" kavramı da ihtiyaç nesnesine tekabül ettiği için, Marks'ın para tanımıyla eşdeğer olmaktadır.

Parayı Marks, üç farklı açıklama metaforu olarak Tanrıyla ilgili kullanmıştır:

1. Yerel Tanrıya Benzeyen Para

Marks, doktora tezinde, antik çağda Tanrı'nın, kabilesel-yerel ve tarihsel bir sosyal gerçeklik olarak görülmesini, para metaforuyla açıklayarak kullanmıştır. Burada Kant'ı eleştirerek, Kant'ın, hayali para ile insan tasarımı olan Tanrı arasındaki benzetmesine karşı çıkmıştır (Marx, 2013a, 149). Hegel'in, Tanrının varlığını teolojik kanıtlamasının, aynı zamanda ateizmin de kanıtı olduğunu savunuyor ve ekliyor: "Burada Kant'ın eleştirisinin de bir anlamı yok. Biri yüz talere (altın para) sahip olduğunu tasarlarsa, bu tasarım onun için herhangi öznel bir tasarım değilse, o bu tasarıma inanırsa, onun için yüz uydurma taler gerçekten yüz taler değerindedir. O sözgelişi borçlarını bu tasarıma devredecektir, o borçlar tüm insanlık nasıl borçlarını Tanrılara devrettiyse o anlamı taşıyacaktır. Tam tersi. Kant'ın verdiği örnek herhalde ontolojik kanıtlamayı güçlendirebilir. Gerçek talerler kurgulanmış tanrılarla aynı varoluşu taşır. Bir gerçek taler, tasarımdan başka bir yerde, hem de genel olarak ya da daha doğrusu insanların toplumsal tasarımından başka bir yerde varoluş taşır mı? Kâğıt parayı, kâğıdın bu yollu kullanımından haberdar olmayan bir ülkeye götür, herkes senin öznel tasarımınla dalga geçecektir. Tanrılarınla, başka tanrıların geçerli olduğu bir ülkeye gel, hayal görme hastalığına tutulmuş olduğun sana kanıtlanacaktır.""Kendilik bilincinin"Tanrı varlığının kanıtı olarak öne sürülmesi için de aynı şekilde Tanrı'nın var olmadığının da kanıtı olduğunu söyler. Yine burada insanı, doğanın bir parçası ve ürünü olarak görür (Marx, 2013a, 151).

2. Hıristiyanlığın Tanrısına Benzeyen Para

Marks'ın parayı, Hıristiyanlığın Tanrı anlayışına benzerliğiyle nitelemesi, 1840'ların ortalarına gelmeden başlar. Marks, paranın aracı bir varlık olmasını, İsa'yı örnek göstererek açıklar:

"İsa yabancılaşmış Tanrı ve yabancılaşmış insandır. Tanrı sadece İsa'yı temsil ettiği kadar değere sahip ve insan sadece İsa'yı temsil ettiği kadar değere sahiptir. Bu aynı para gibidir" (Marx, 2013b, 100). Hıristiyanlıktaki "*teslis*" akidesi izahı karmaşık bir konu olarak kapitalist sistemin açıklamasıyla benzerlik gösterir. *Üçlü birlik* (Baba-oğul-kutsal ruh), meta-para-piyasa gibi sistem üzerine kurularak meydana gelmiştir. *Teslis*teki gibi "hem öyle hem böyle" biçimli uzlaşma söz konusudur. Giorgio Agamben'e göre konu "ekonominin teolojik soy kütüğü" olarak miladi ikinci asra kadar gitmektedir: "Ekonomi" teriminin Yunancası *Oikonomia*, *Oikosun*, yani, evin bilfiil idaresi, demektir. *Teslis* inancını mantıklı olarak savunabilmek için Tertullianus, Iraneus, Hyppolitus gibi kilise babalarının savunduğu bir teolojidir. Kısaca, Tanrı varlığıyla birdir ancak *oikonomia*'sını (evini, yarattığı alemi) yönetmesi bakımından "üçlüdür". İsa'ya evrenin ve tarihin ekonomisini emanet etmiştir. Bir ileri aşamada Tanrı, İsa'da vücut bulmuştur. Hatta Agamben, bazı gnostik anlayışlarda İsa'nın "ekonomi insanı" olarak nitelendirildiğini belirtiyor (Agamben, 2012, 23-25).

Marks, paranın izini metaya kadar süren ilk kişi olmuştur (Karatani, 2016, 25). Böylece bu süreçte din ve teolojik spekülasyonlar da kat edilmiş olacaktı. Marks'ın düşünsel serüveninde para konusunu doktora tezinden *Kapital*'e kadar takip ettiğimizde, bir meta-para felsefesi yaptığını ve konuyu teolojik metaforlarla ele aldığını görürüz. Marks, burjuva üretim tarzı ve para ile meta arasındaki ilişkiden "*kapitalizm*" teorisine ulaşmıştır. Kapitalist burjuva sisteminde "her şey" meta olarak bir değere sahiptir. Hegelci tabiat nasıl tinin evrenine aitse, kapitalist sistem de bir metalar evrenidir. Meta bu sistemde, parayı temsil ettiği için değer taşır (Marx, İsa'ya benzeterek açıklamayı kolaylaştırıyor).

Kapital (sermaye) olabilmesi için paranın meta haline gelmesi zorunludur. Bu, paranın meta ile uzlaşması demektir; paranın istiflendiği durumda meta ile aralarındaki zıtlık, kapital durumunda (p – m – p) birbirini destekleyerek bütünleşme gerçekleşir.

> Kapitalist, bütün metaların ne denli çirkin görünse de, ne denli pis koksa da, imanda ve gerçekte para olduğunu, gerçekten sünnetli Yahudi olduğunu çok iyi bilir; üstelik bu, paradan para yapan harika bir araçtır… Tanrının (babanın) kendisini, tanrının oğlu olarak kendisinden ayırt etmesi ve ikisinin de aynı yaşta olması ve gerçekte bir tek kişi oluşturması gibi, başlangıçtaki değer olarak, kendini artı değer olarak kendisinden ayırt eder (Marks, 1986: 145).

1844 Ekonomik ve Felsefi Elyazmaları'nda da Burjuva "Toplumda Paranın Gücü" başlığı altında bir bölümü paraya ayırmıştır ve parayı şöyle tanımlamıştır:

> Demek ki para, her şeyi satın alma niteliğine sahip olarak, tüm nesneleri sahiplenme niteliğine sahip olarak, üstün eldecilik (possession) olarak nesnedir. Niteliğinin evrenselliği, özünün sonsuz erkidir. Öyleyse sonsuz erk olarak görünür… Para, gereksinme ile nesne arasında, insanın yaşamı ile geçim aracı arasında aracıdır. Ama benim yaşamıma orta terim işini gören şey, benim için öteki insanların varlığına da orta terim işini görür. O, benim için öteki insandır (Marx, 2011a: 206).

Burada görüldüğü gibi para, insan tarafından insan öznelliğinden başka, ikinci bir öznellik olarak tasarlanmıştır ve insanlar tarafından öyle görülmektedir. Bu yaklaşımın Hıristiyanlık teolojisiyle benzerliği vurgulanarak açıklanmıştır.

3. Kapitalist Âlemin Tanrısı Olarak Para

Para sisteminin toplumsal bir inanç (kredi) sistemi olması, kapitalist değerler kümesinin en üst basamağında bulunması, güç sağlaması, Kadir-i Mutlak bir varlığın (Tanrı) özelliklerine sahip seküler bir kimliğin paraya verilmesinin sonucudur. Burada paranın kâğıt para özelliğinin altının sembolik karşılığı olmasının önemi yoktur. Para, Marks'ın düşüncesinde "insanın eyleminin, insana hükmeden ve insanın da ona tapındığı yabancılaşmış özü" olarak belirlenmiştir (Marx, 2009a, 42).

Marks, insanın kendisi dışında, öznel bir kadir-i mutlak varlık muamelesi gören bir sistemin, kutsal kitaplardaki putların işlevine sahip olduğunu söyleseydi, muhtemelen 19. yüzyılın ve modern zamanların en önemli monoteistlerinden sayılacaktı; Feuerbach'ın en önemli ateistlerden sayılması gibi. Yanlış inanca düşmemek için her türlü inançtan uzak durmaya çalışan bir tenzih anlayışı Marks'ın düşüncesine egemendir. Put kırıcılığın ateizm olmadığının bilincine sahip bir put kırıcıdır. Hıristiyanlığı "devlet", Yahudiliği "para" pratiğinde tasvir ederken, Yahudilik ve Hristiyanlığı "zarf ve mazruf" gibi görür. Paranın karşılık bulduğu uyum ve sözleşme kısaca şudur: a) Altın; ulusal ahit olarak arabulucudur; Yahudilikte temsil edilir. b) Para biçiminde uluslararası – siyasal arabulucudur, Hristiyanlıkta (devlet - kilise) temsil edilir. c) Meta; kapitalist evrensel sistemin ahididir. Piyasa değeridir ve piyasada temsil edilir.

Marks, *James Mill Üzerine Notlar* yazısında paradaki "öz" konusunu ele alır. Parayı, "değişim aracı" olarak belirlerken James Mill'le mutabıktır. Paranın özünü, mülkiyetin onda yabancılaşması değil, fakat insan ürünlerinin insana yabancılaşarak paraya atfedilmesi ve böylece paranın, "aracı bir etkin varlık" hüviyeti kazanması olarak belirler. Böylece insanın kendi etkinliğinden soyutlanmış olan bu varlık, insan tarafından insanın kendisinden bağımsızlaşmış, kendi etkinliğine sahip ayrı bir varlık olarak ortaya çıkar. İnsan, bu varlığı kendisine yabancılaştırması sonucunda, kendini yitirmiş, *de-hümanize* olmuştur. Böylece şeyler arası ilişki, insanın bu şeylerle uğraşısı, kendi dışında ve üzerinde bir varlığın uğraşı haline gelmiştir. Aracı, aracılık eden kudretiyle gerçek Tanrı kimliğine edinmiş, insan ise köleliğin zirvesine çıkmıştır. "Aracı varlık" amaç haline gelmiş, nesneleri temsil edeceği yerde, nesneler aracı varlığın temsili olmuşlardır. Nesneler şimdi bu aracıdan koptukları anda değerlerini tamamen yitirmektedirler. Aracıyı temsil ettikleri oranda değerli olmaktadırlar (Marks, 2013b, 99). Yani meta haline gelmişlerdir.

> Burada, bize, burjuva iktisadının bugüne kadar elini bile sürmediği bir görev, para biçiminin doğuşunun kaynağını metaların değer ilişkisi içindeki değeri belirten ifadesinin gelişmesinin kaynağını yalın ve hemen hemen fark edilemeyecek biçiminden, göz

> kamaştırıcı para biçimine gelinceye kadar incelemek görevi düşüyor. Bunu yaparken, aynı zamanda, paranın ne olduğu bilmecesini de çözeceğiz

diyor Marks iddialı bir şekilde (Marx, 1986: 56). Paranın işlevsel özetini Goethe'nin Faust'undan ve Shakespeare'in Atinalı Timon'undan alıntılarla açıklığa kavuşturuyor:

> "Hay Allah! Ellerinin de ayaklarının da,
>
> Kafanın da kıçının da senin oldukları açık;
>
> Ama sevine sevine zevkine vardığım bu şeyler
>
> Bu yüzden daha mı az benim?
>
> Eğer altı damızlık atın parasını verirsem,
>
> *Onların güçleri benim güçlerim olmaz mı?*
>
> *Dörtnal gidenim ve kodaman bir beyim ben,*
>
> *Sanki yirmi dört ayağım varmış gibi."*

Goethe, Faust, 1. Bölüm (Mephistopheles)

> *"Altın! Sarı, pırıl pırıl değerli altın!/ Hayır, gök tanrıları, ben hafifmeşrep bir âşık değilim…*
>
> Şu azıcık altın, akı kara, güzeli çirkin, haklıyı haksız, soyluyu soysuz, genci yaşlı, yiğidi alçak kılmaya yeter…
>
> *Bu altın sizin rahip ve hizmetkârlarınızı mihraplarınızdan uzaklaştıracak; Can çekişenlerin başı altından baş yastığını çekip alacak;*
>
> *Bu sarı köle antları tutturup bozduracak, kargışlıları kutsayacak, cüzamlıya taptıracak, hırsızlara senatörler sırası üzerinde yer, san, saygı ve övgü kazandıracaktır,*
>
> İki gözü iki çeşme dulu yeniden evlenmeye götüren de odur.
>
> *Bu iğrenç yaralar hastanesinde memelerini kestirecek kadına, altın güzel kokular sürer, mis gibi yapar, yeni baştan bir nisan gününe çevirir onu.*
>
> *Hadi kargışlı maden, tüm insanlığın orta malı orospu, sen ulusların arasına anlaşmazlık sokarsın… Ey sen, tatlı kral katili, baba ile oğul arasında sevgili ayırma görevlisi,*
>
> *Hymen'in tertemiz yatağının parlak kirleticisi,*
>
> *Her zaman genç, taze, ince, sevimli, baştan çıkarıcı, yiğit Mars.*
>
> *Göz kamaştırıcı parlaklığı Diana'nın kucağını kaplayan kutsal karı eriten sen. Uyuşmazlar topluluğunu kaynaştırıp onları birbiriyle öpüştüren görünür tanrı sen.*
>
> *Bütün ağızlarda ve bütün anlamlarda konuşan sen.*
>
> *Yüreklerin denek taşı, insanlığa, kölene, başkaldırmış gibi davran. Ve hayvanların dünya egemenliğini ellerine geçirmeleri için,*
>
> *Kendi etkililiğin ile onları kendilerini yok edecek kavgalar içine at"*

William Shakespeare (Atinalı Timon)

Shakespeare'den aynı alıntıyı Kapital'de de yapar (Marks, 1986, 127). Grundrisse'de Shakespeare'in paranın, "benzer olmayanları benzeştirmesi" fonksiyonunu vurgulayarak metaların parada temsilini iyice anlaşılır kılmaktadır (Marks, 1999, 93).

"Meta" kavramını mevcut toplumun (burjuva kapitalist) özü olarak belirleyen Marks, zorunlu olarak bunun analizine yönelecekti. Bu yönelme epistemolojik bir kırılmayı değil, tutarlılığı gösterir. Marks, para ekonomisini teolojinin yansıması olarak gördüğü için, onun ekonomi politik eleştirisini din eleştirisinin bir uzantısı olarak nitelemek bile haksızlık sayılmaz. Ekonomiden hoşlandığı için değil, cevaplarının ekonomide olduğunu düşündüğü problemler için ekonomiye yönelmiştir. Marks'ın ortaya koyduğu kategorilere göre, ekonomi, kendi yasaları olan bir alan olarak, "insanlarla tabiat arasındaki değişime" odaklanır. Bu yeni bir bilimsel alanın ortaya çıkmasını değil, aynı zamanda gündelik hayatın üstünlüğünün benimsenmesini de ifade eder. Bu anlayış, dolaylı olarak kapitalist toplumdaki uyumun, ekonomi (para) vasıtasıyla sağlanan "uyum" ya da "hareket" ilişkisi olduğunu ortaya koyar (Taylor, 2012, 434). Bir başka yönden ise, Hegelci efendi-köle diyalektiğinin, Marks'ın düşüncesinde aşılmasını gösterir. Marks'ın parayı, kapitalist burjuva toplumuna ait bir öznel uyum sağlayıcı olarak sunması, Hegelci efendi-köle diyalektiğinin, kapitalizmde para vasıtasıyla sağlanan bir uyum durumu ve parada sağlanan bir sentez olduğunu gösterir.

Yansıma Olarak Din

Marks'ın dini insan düşüncesinin bir yansıması olarak kullanması Feuerbach'ın *Hristiyanlığın Özü* kitabındaki açıklamasına dayanır. Ancak sadece bu yeterli değildir. Dolaylı olarak Feuerbach'ın kitabından önce yazılmış olan doktora tezinde dayandırdığı dinin kökenini "korku" olarak ve dini, iktidarın meşruiyetini sağlamak için kullandığı bir düşünceler bütünü anlamında "ideoloji" olarak kullanmasını da ek olarak yansıma tarzları olarak görebiliriz.

Hayvansal Korkunun Sonucu Olarak Dinin Doğuşu

Marks, dinin kökenine ilişkin ilk yaklaşımını doktora tezinde ifade eder. Epicuros'un öne sürdüğü teori, Marx tarafından da kabul görmüştür. Dini, her durumda bir şeye benzeterek ele alan Marx, "ölüm sonrası yaşam" anlayışının, insanlardaki "yok olma korkusu" sonucu ortaya çıktığını belirtiyor. Adaletsizler için korku, tedavi aracı olarak konuluyor ve yeraltı korkusunun, duyusal bilince sahip olunmasının sonucu olduğunu savunuyor. İnsan yeraltında hayvansal bir varlık olarak varlığını devam ettirme tesellisine tutunuyor (Marks, 2013a, 139). Bu teselli insanda bilinçli eylem zorunluluğunu ortadan kaldırıyor ve şu anın değerini ebediyet karşısında ortadan kaldırarak, insanı edilgen bir varlığa dönüştürüyor. Marks, varlık arzusunun en eski sevgi olduğunu; en eski sevginin de 'kendini sevme' olduğunu belirtiyor (Marks, 2013a, 141).

Marks'ta dinin, düşüncesindeki Feuerbach etkisinden önce, hiçbir insansal olumlu an-

lamı yoktur. Feuerbach'la karşıt biçimde yabancılaşma sürecinin, insanın kendisi dışında din alanına yerleştirildiğini düşünüyordu. Dolayısıyla dini "insanın özünün değil; bağımlılık duygusu, korku, insanın kişiliğinin yarılması vb. olumsuz fenomenlerin nesnelleşmesi" olarak görüyordu (Rosen, 2012, 301).

Marks'ın düşünce serüveninin başlangıcına ait, dinin kökeni olarak belirtilen "hayvansal korku dini" psikolojik ve tarih dışı bir kavrayış olmasıyla sorunludur. Çünkü dine varoluşsal bir anlam yükler. Her çeşit olgunun tarihsel süreçte çözülmesini savunan bir düşünüş yönteminde, diyalektik olmayan, sınıflar ve tarih öncesi bir zamana ait olan bir kavram, başka şartların sonucu olmalıdır. Bu durumda tarihsel çelişkilerin yok edemediği bir olgudan söz etmekteyiz demektir (Morris, 2004, 85).

Afyon ve Afyon Olarak Din

Marks, *Hegelin Hukuk Felsefesinin Eleştirisi'*nin ünlü "Giriş"inde bir saptamada bulunur: "Almanya için dinin eleştirisi sona erdi ve dinin eleştirisi tüm eleştirinin başlangıç koşuludur" ve bir dizi soruya cevap verir.

> Din-dışı eleştirinin temeli şöyledir: insanı yapan din değil, dini yapan insandır. Gerçekte, din, henüz kendi düzeyine erişmemiş ya da daha önce kendini yitirmiş olan insanın öz-bilinci ve öz-duyumudur. Ama insan, dünyanın dışında herhangi bir yere çekilmiş soyut bir varlık değildir. İnsan insanın dünyasıdır, devlettir, toplumdur. Bu devlet, bu toplum, tersine çevrilmiş dünya-bilinci olan dini yaratırlar, çünkü onların kendileri tersine çevrilmiş bir dünyadır. Din bu dünyanın genel teorisi, onun ansiklopedik özeti, halkın düzeyine indirgenmiş mantığı, onun manevi pointd'honneur'u (onur sorunu), coşkunluğu, ahlaki bakımdan onaylanması, törensel bütünleyicisi, avuncu ve aklanmasının evrensel temelidir. Din, insani özün düşsel gerçekleşmesidir, çünkü insani öz asıl gerçekliğe sahip değildir. Dolayısıyla dine karşı savaşım vermek, tinsel kokusu din olan dünyaya karşı, dolaylı olarak savaşım vermektir.
>
> Dinsel açlık, bir yandan gerçek açlığın dışa vurumu, bir yandan da gerçek açlığa karşı protestodur. Yaratığı bunaltan içli bir ezgi olan din, tinin dışlandığı toplumsal koşulların tini, kalbi olmayan bir dünyanın ruhudur. O, halkların afyonudur.
>
> Dini, halkın bu aldatıcı mutluluğunu ortadan kaldırmak, halkın gerçek mutluluğunu istemektir. Onun durumu konusunda yanılsamalardan vazgeçmesini istemek, onun yanılsamaları gereksinen bir durumdan vazgeçmesini istemektir. Öyleyse, dinin eleştirisi, tohum olarak, halesi din olan bu gözyaşları vadisinin eleştirisidir (Marx, 2002, 34-35).
>
> … Din, insan kendi çevresinde dönmediği sürece, insanın çevresinde dönen yanılsamalı güneşten başka bir şey değildir.
>
> *Öyleyse tarihin görevi, gerçekliğin ötesindeki dünya bir kez ortadan kalktıktan sonra, bu dünyanın gerçekliğini kurmaktır. …yabancılaşmanın maskesini indirmek, tarihin hizmetinde olan felsefenin doğrudan görevidir. Böylece cennetin eleştirisi yeryüzünün eleştirisi-*

> *ne, dinin eleştirisi hukukun eleştirisine, tanrıbilimin eleştirisi politikanın eleştirisine dönüşür (Marks–Engels, 2002, 34-36).*

Afyon, Marks'ın dini ifade ederken kullandığı ünlü metafordur. "Giriş", Marks'ın yazıları içinde, *Komünist Manifesto* kadar bilinirlik seviyesine ulaşmıştır. Ancak Michael Löwy'ye göre, dinin "afyon" olarak formülleştirilmesini çeşitli bağlamlarda Kant, Herder, Feuerbach, B. Bauer, H. Heine'nin yazılarında da bulmak mümkündür (Löwy, 1999: 47). Hatta Hegel din felsefesinde Hint dinini bedende ve ruhta (tin) acı çeken, dayanılmaz bir durumda olan ve bu nedenle de afyon vasıtasıyla bir hayal dünyası ve deli keyfi yaratmaya çabalayan insanla karşılaştırmıştı (Rosen, 2012, 309).

Marks'ın, afyonu metafor olarak kullanması, Feuerbach'ın Hristiyanlık için kullandığı metaforla da büyük benzerlik gösterir: "Yaşam, Tanrı'nın işi, aslında duyguların yaşamı ve duyguların işidir. Duygular Hristiyanların *Paraclete*'idir. Kutsal varlığın terk ettiği anlar, ilhamdan ve duygudan yoksun anlardır." (Feuerbach, 2004, 210). *Paraclete* nitelemesi, Yuhanna *İncili*'ne bir göndermedir. *Paraclete* kavramını Hıristiyanlar, "teselli edici" (Yuhanna, 15: 26) anlamında İsa için kullanırlar ve İsa'nın tekrar yeryüzüne gelerek, bin yıllık Tanrı Krallığı kuracak olması inancına da delil olarak sunmaktadırlar. Feuerbach'ın bu açıklaması uyutulmayı ve teselliyi kendi içinde kurallaştıran bir din ile tamamen örtüşür. Marks'ta, "meta" ve "ihtiyaç" kavramlarının, Feuerbachçı "teselli" kavramının karşılığı olan bilinçli bir kullanım olduğunu görürsek, Hıristiyanlık diniyle Marksçı düşüncedeki din arasındaki yakınlık anlaşılır olmaktadır.

Dinlerin, çoğu zaman, dünyevi mekân ve zaman düzleminde kendilerini idealleştirerek meşruiyet kazandıklarını ve Tanrısal denetim altında bulunulduğu ideal zaman ve mekân tasavvuru üzerinden kendilerini onaylattıkları görülür. Çoğunlukla biri geçmişteki bir zamana, diğeri gelecekteki bir zamana tekabül eden "tam olma" tasavvuru ve ikisi arasındaki "tahammül zamanı". İşte bu tahammül zamanı, meşruiyet yokluğunun ifadesi olmakta ve biraz da yükümlülüklerin askıya alındığı bir zamanı tanımlamaktadır. Din bu dönemlerde, tahammülü sağlayan afyon olarak, bazen ritüel ibaret, bazen kalbin fonksiyonuyla sınırlı işlev görmektedir.

Yabancılaşma ve Yabancılaştırıcı Olarak Din

> Eğer ben dinin insanın yabancılaşmış kendinin bilinci olduğunu biliyorsam, din olarak dinde doğrulamasını bulan şeyin, benim kendimin bilinci değil, ama benim yabancılaşmış kendimin bilinci olduğunu da biliyorum demektir. Demek ki o zaman, benim kendi kendine, kendi özüne bağlı bulunan kendimin bilincimin, kendini dinde değil ama tersine, yıkılmış kaldırılmış dinde olumladığını da biliyorum demektir (Marks, 2011a, 229).

Yabancılaşma konusu, felsefi ve sosyolojik bir konu olarak, çoğu zaman yanlış ve zorlama yorumlarla ele alınmıştır. Marks'ın sadece 1840'ların ortalarında ve doğrudan *1844 Eko-*

nomik ve Felsefi Elyazmaları'nda ele aldığı konuya, amacını aşan bir orantısızlıkla çok anlam yüklenmiştir.

Felsefi bir kavram olan *yabancılaşma*dan politik bir kuram üreterek kitleleri bu politik hedefe yöneltmeye çalışan Marks'ın politik kuramının felsefi hedefi, "*yabancılaşma*nın yokluğu" halidir. *Yabancılaşma*, Feuerbach'tan sonra kilit bir kavram olmuştur. Bu kavram felsefe tarihinde bir kırılma başlatmış ve modern çağda yol gösterici olmuştur. Moderniteye kadar ideal insan düşünen insandır. Modern insan eylem sahibi insan olmuştur. Hegel'in getirdiği "eylem" ilkesi soyut olarak kalmıştı. Feuerbach ise *yabancılaşma*yı kesinleştirmiş, dine atfederek açıklamıştır. Fakat Feuerbach'ta da insan, soyut bir varlık olarak kalmıştır. Marks'ta "bilinçli eylem", "*praxis* felsefesi" olmuştur. Marks, "iş"i insanın etkinliği kılarak, eyleme belirginlik kazandırmıştır. Merkezde, "eylemde bulunan birey" yer almaktadır (Bell, 2012, 396).

Yabancılaşma konusunda Marks'ın önemi, kuramını modern burjuva toplumundaki politik insanı ayırt etmesiyle herkesten fazla olmuştur. Marks için insan kavramı, önceki kuşakların insanı kutsayan, onu tanrısal bir konumda idealize eden veya doğal naif yaklaşımlarından tamamen uzaktır.

Sonuç

Marks, dini politikanın dolayımında ele almıştır. Hegel'le hesaplaşmaya girişmesi anlamına gelebilecek "*Hegelin Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*" kitabındaki "Giriş" yazısı, din eleştirisini, eleştirinin ön koşulu kabul eder. Hegel'in hukuk felsefesi, devleti dinin temelleri üzerine konumlandırmış, böylece kutsanmış bir yapının felsefesidir. Bu yapı bir yandan din eleştirisi üzerine otururken, öte yandan kendi meşruiyetini de dinsellik üzerinden kazanır. Marks, Hegel'in bu kutsal devletinin spritüel halesini sıyırmayı hedefledi. O nedenle "*Giriş*", din ve diğer kurumsal yapılardan sıyrılmış bir düşünme biçiminin eşiğine getirerek, bunun Almanya için zorunlu olduğunu belirtmektedir (Marks, 2009b, 209).

Din konusu ve dinle ilgili konular Marks'ın yazılarında çok az yer tutar. *Hegel'in Hukuk Felsefesinin Eleştirisi*'nde ve "*Yahudi Sorunu*"nda, din konusunu politik – felsefi bir çerçevede, konunun açığa kavuşturulmasının zorunluluğu gereği ele almıştır. Ancak, "Tanrı" ve "Mümin" gibi birçok dinsel kavramı, metafor olarak, doktora tezinden itibaren "*Kapital*" dâhil birçok eserinde kullanmıştır. Marks'ın, bu kavramları, kendi felsefi teorisinin gerekçesi olan kapitalizm eleştirisi dolayısıyla kullandığı görülür. Edebi zenginlik ve ifade kudretiyle, kapitalizmi bir evren modeli olarak teşhis edip tipleştirmiş, bu evren modeli çerçevesinde teoloji ve din de yerini almıştır. Çünkü tevarüs ettiği Yeni Çağ öncesi evren anlayışı tamamen dinsel temeller üzerine otururken, Yeniçağ evren anlayışı da Tanrıyı işlevsiz kılan bilimsel bir teolojik zemine oturmaktaydı.

Marks'ın anladığı din, felsefi metodu ve bu metodun sonucu olan sınırlılıklar bilinmeksizin ifade edilmeye çalışılırsa tamamen havada kalmaya mahkûmdur. Yapılan birçok araştırma-inceleme yazısında gördüğümüz de budur: Dine dair sarf ettiği sözler bir araya getirilerek bir anlam bütünlüğüne varmaya çabalanır. Oysa Marks açısından her şeyden önce konu *epistemolojik*tir. Marks evrenin oluşumuna ve başlangıcına dair herhangi bir bilgi tarzını kabul etmemiştir. Bilgiyi bilimin sınırları içinde kabul ettiğinde, evrenin başlangıcını sorun olarak kabul etmişse bile, "askıya alınmış bir sorun" olarak kabul etmiş olabilir. Marks çapında bir düşünürün bunu fark etmemiş olması düşünülemez. Ancak Yeni Çağ bilim anlayışında inanç, felsefi anlamda çetrefil bir konudur. Descartes, Newton, Locke ve Aydınlanma düşünürlerinde konu çelişkilerden arındırılamamıştır: Yeni Çağ düşünürlerinin Tanrı'nın sadece isimden ibaret kaldığı evren içinde, insanın zihinsel bir izdüşümü olarak gören ve işlevsiz bırakan inanış biçimleri (teizm, deizm, ateizm) (Hyman, 2011, 15-16), Marks tarafından reddedilmiştir. Çünkü Marks, bu işlemsel düşünüş biçiminin öncülleriyle sonuçları arasındaki tutarsızlığı biliyordu. Marks, sadece işlemin sağlamasını yapıyor ve sonucu tekrar yazıyordu. (Bruno Bauer'in ateist olmasına rağmen Marks tarafından teolojik düşünce sınırları dâhilinde değerlendirilmesi ancak bununla açıklığa kavuşmaktadır.) Burada sorunu ortaya koyma gerekçemiz Marks'ın felsefi anlayışındaki epistemolojik kısıtlılığı ve tutarsızlığı vurgulamaktır.

Marks, birçok Marksist'te görülen kaba bir ateizme de, rasyonel bir dinsel teorinin tersyüz edilmiş şeklindeki ateizme de hiç yüz vermemiştir. "Bir çağın egemen fikirleri, yalnızca egemen sınıfın fikirleridir" (Marks ve Engels, 2012: 48) hükmü gereğince, Tanrı da dünyevi ve tarihsel bir toplumun kabul ettiği bir düşünce olarak var olmuş olabilir. Bu anlamda Marks'ın, dinlerin Tanrısıyla ilgisi yoktur. Marks, din konusunun tarih içinde çözüleceğine inanıyordu. Daha 1842 tarihinde dinin "kendi başına bir konu olmadığına, din eleştirisinin de politik gerçekliğe gönderme yapmaksızın sunacak yapıcı bir katkısının olmadığına… inanıyordu" (Rosen, 2012, 298). Marks'ın din konusuyla ilgili düşünceleri, baştan sona tutarlılık arz eder. Eleştirisi de felsefi düşünceye eklemlenmiş bir itikat olarak, bugünkü teizm, ateizm ve deizm tartışmalarının kökenindeki tutarsızlıkla ilgilidir.

Marks'ın din eleştirisinin önemli noktalarını on iki madde halinde belirten Delos Mckown'dan (Mckown, 1975, 10-12) mülhem sekiz maddede ifade edebiliriz:

1. Marks dini inançlara, uygulamalara ve dinsel kurumlara açıkça düşmandı. Fakat konuşma ve yazma dışında herhangi bir girişimi olmadı. (Bu konuda görebildiğimiz tek aykırı durum, Bruno Bauer'le beraber 1842 Paskalya'sında, İsa'nın Kudüs'e girişinin parodisi olarak Bonn'a yakın bir köye, kiraladıkları eşeklerin üzerinde gitmeleridir (Sperber, 2014, 82).

2. Marks'ta dinsel bir kaynaktan alınarak kabul edilmiş herhangi bir dinsel doktrin yoktur.

3. Marks için din, ikincil bir unsurdur ve türemiş bir şey olarak ele alınır.
4. Din insanları kontrol eden güçlerin dış görünümüdür (ideoloji, devlet…). Dinsel inanç esasları, insanı sadece yönetmekle kalmazlar, insanı düşük bir dereceye indirgeyip köleleştirirler Marks'a göre.
5. Sosyal muhafazakârlıkla din arasında da yakın bir ilişki söz konusudur. Muhafazakâr düşünceler çoğu zaman dinsel gerekçelere sığınılarak savunulmuşlardır.
6. Marks din ile ekonomi arasında benzerlikler kurar ve açıklama amacıyla bazı dinsel olguları ekonomik sistemin doğasının daha kolay kavranabilmesi için kullanır.
7. Marks dinsel etiğin göreceliğine inanır: Ekonomik altyapı değiştiğinde, din de değişimin bir unsuru olarak ideolojinin bir parçası olmaktadır. Burjuva kapitalizmiyle Protestanlık ve deizm arasındaki özdeşlik bunun örneğidir (Marks, 1986, 82-83).
8. Marks, sonunda dinin ortadan kalkacağına inanır: "Gerçek dünyanın, dinsel yansıması, kaçınılmaz olarak, günlük yaşamın pratik ilişkilerinin insana, onun öteki insanlar ve doğa ile ilişkilerini tam anlamıyla anlaşılır ve akla uygun bir ilişki olmaktan öte bir şey sunmadığı zaman, ancak o zaman yitip gider" (Marks, 1986, 83).

Marks tarihsel tipolojilerle modern anlamda sosyoloji disiplini için önemli katkı sağlamıştır. Marks'ta yanıltıcı olan şey, kendisinin sosyal bilimden bir siyasal teoriye ulaşma çabasıdır. Proletaryanın öznel bir tarihsel tipolojik yapıya ulaşacağını düşünmesi ve kapitalizmin krizlerinin sürekliliğini düşünmesi, hakkındaki yanlış telakkilerin sebebidir.

Kapitalist burjuva toplumunun din anlayışını, Marks düşüncesinin kapitalizmi eleştirisinin temeli olarak ele almak, modern toplumlardaki dinin durumunu anlamak açısından yararlı ve gerekli bir başlangıç olacaktır. Fakat Marks'ın emek, meta, para ve aracı işlevli Tanrı (kudretini aracıya devretmiş Tanrı) anlayışı, dini yalnızca bir deneyim, ritüel veya bilgiyle sınırlı bir olgu olarak görme eğilimindeki sosyolojik yaklaşımların ötesine geçen, hakikat arayışındaki bir anlayışla, sistemin bütününe dair bir kavrayış ve anlama imkânına sahiptir. Nesnelerin parayı temsil etmeleriyle meta olmaları ve para dolayısıyla diğer metalarla ilişkisellikleri, tamamen kurgusal kabullerin ve inancın (credo) neticesidir. Modern dünya, Marks'ın anlatmaya çalıştığı insan-dışı ve insanı kuşatan öznel sistemler olarak yaşamaya devam ediyor. İnsanı tamamen kuşatan bu sistemlerin para-tanrısal nesneleri, burjuva-kapitalist toplumda kusursuz bir kurgunun kendini yenileyerek, kusurlarını örterek veya onararak sağladığı devamlılık, büyücünün kendisinin yeraltından çıkarttığı hayaletler üzerinde kontrolünü kaybettiği ve kendi sonunu gördüğü bir noktaya doğru ilerlemektedir.

Marks, dinin eleştirel anlamda tamamlanmış olduğunu söylerken, kendi eleştirisinden değil, kendinden önce tamamlanmış olan eleştiriden söz etmektedir. Tamamlandığını dü-

şündüğü din kendinden önceki din eleştirisini kabulü anlamına gelirken, çağdaşlarıyla bu konudaki tartışmaları, dinsel düşünce temellerinin üzerine oturtulan felsefi düşünceler ve dinsel sınırlar dâhilinde kabul edilen politik felsefedir. Marks dinin işlevini tarihsel sınırlılığından ibaret gördüğü için politik bir devrimin sonunda dinin tamamen ortadan kalkacağını düşünüyordu. Çünkü emek-değer teorisiyle gizemin çözüme ulaştığını düşünüyordu. Bunun için modern toplumun ayırıcı vasfı olan kapitalin (sermaye) gizeminin çözülmesiyle artık geri dönüşü olmayan sürece girilecekti. Burada ifade etmeye çalıştığımız gerekçe Marks'ı başladığı felsefi çalışmalardan başka alanlara sürüklemiş görünür. Oysa Marks'ın konu başlığı olarak düşüncelerindeki dönemsel geçişler fark edilmiş olmakla beraber, geçişlerindeki mantıksal zorunluluk, eleştirmenler ve yorumcular tarafından çoğu zaman fark edilmemiştir. Bunun en önemli sebebi yazılarının iç tutarlılığına dikkat etmeksizin, sadece konusuna bakılarak anlaşılmaya çalışılmasıdır. Araştırmalarının ekonomi konusunu çözmede uzun yıllar alması, Marks'ın da tahminlerinde yanıldığı ve istemediği bir nokta olmuştur. En nihayetinde Marks, gençliğinde dini eleştirirken ekonomi politiğe varmışken, *Kapital*'le tekrar ekonomik âlemin, dinsel sınırların dışına çıkamadığını da fark etmiştir (Karatani, 2008, 242). Marks bu yüzden, düşüncesinin sınırlarına ulaştığında teolojik olguları tekrarlayıp durmuştur.

Kaynakça

Agamben, G. (2012). *Dispozitif nedir?/Dost*. (Çev. Ekin Dedeoğlu). İstanbul: Monokl Yayınları.

Bakunin, M. (1991). *Devlet ve anarşi*, (Çev. Alev Türker). İstanbul: Kavram Yayınları.

Bell, D. (2013). İdeolojinin sonu, (Çev. Volkan Hacıoğlu). Bursa: Sentez Yayıncılık

Engels, F. (2011) *Ludwig Feuerbach ve klasik Alman felsefesinin sonu*. (Çev. Sevim Belli). Ankara: Sol Yayınları.

Feuerbach, L. A. (2012). *Geleceğin felsefesi*, (Çev. Oğuz Özügül). İstanbul: Say Yayınları.

Feuerbach, L. (2004), *Hristiyanlığın özü*, (Çev. Devrim Bulut). Ankara: Öteki Yayınevi.

Hook, S. (1962). *From Hegel to Marx*. Ann Arbor: The University of Michigan Press,

Hyman, G. (2011). *Ateizmin kısa tarihi*. (Çev. Dilek Şendil). İstanbul: Kırmızı Kedi Yayınevi.

Karatani, K. (2008. *Transkritik*. (Çev. Erkan Ünal). İstanbul: Metis Yayınları.

Karatani, K. (2014). *Metafor olarak mimari*. (Çev. Barış Yıldırım). İstanbul: Metis Yayınları.

Karatani, K. (2016). Tin olarak sermaye. (Çev. Şeyda Öztürk). *Cogito*, 85, 21-44.

Kergevan, J. F. (2011). *Hegel ve Hegelcilik*. (Çev. İsmail Yerguz). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Kılıçarslan, E. A. (2012). *Hegelci okul içinde bölünme üzerine*. (Rosen, Z. (2012). *Bruno Bauer ve Karl Marx*, (Çev. Doğan Barış Kılınç). Ankara: NotaBene Yayınları, kitabının önsözü)

Löwy, M. (1999). *Dünyayı değiştirmek üzerine*. (Çev. Yavuz Alogan). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Marcuse, H. (1989). *Us ve devrim*. (Çev. Aziz Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınları.

Marx, K., ve Engels, F. (2002). *Din üzerine*. (Çev. Kaya Güvenç). Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K., ve Engels, F. (2009). *Kutsal aile*. (Çev. Kenan Somer). Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K., ve Engels, F. (2012). *Komünist manifesto* (Ed. Hasan İlhan). Ankara: Alter Yayınları.

Marx, K., ve Engels, F. (2013). *Alman ideolojisi* (Çev. Tonguç Ok, Olcay Geridönmez). İstanbul: Evrensel Basım Yayın.

Marx, K. (1979). *Ekonomi politiğin eleştirisine katkı*. (Çev. Sevim Belli). Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K. (1986). *Kapital: Cilt 1*. (Çev. Alaattin Bilgi). Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K. (1999). *Grundrisse: Cilt 1*. (Çev. Arif Gelen). Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K. (2009a). *Yahudi sorunu*. (Çev. Sol Yayınları Yayın Kurulu). Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K. (2009b). *Hegelin hukuk felsefesinin eleştirisi*. (Çev. Kenan Somer). Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K. (2011a). *1844 ekonomi ve felsefe elyazmaları*. (Çev. Kenan Somer). Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K. (2011b). *Felsefenin sefaleti*. (Çev. Ahmet Kardam). Ankara: Sol Yayınları.

Marx, K. (2013a). *Demokritos ile Epikouros'un doğa felsefelerindeki ayrım*. (Çev. Saffet Babür). Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

Marx, K. (2013b). *Genç düşünceler*. (Çev. Önder Kulak). Ankara: NotaBene Yayınları.

Mckınnon, A. M. (2006). Opium as dialectics of religion: metaphor, expression and protest. *Marx, Critical Theory, and religion*. (Ed. Warren S. Goldstein). Martinus Nijhoff Publishers and VSP, Leiden, The Netherlands, 11-29.

McKown, D. B. (1975). *The classical Marxist critiques of religion: Marx, Engels, Lenin, Kautsky*. Springer Science & Business Media.

Mclellan, D. (1969). *The young Hegelians and Karl Marx*. Macmillan and Co Ltd., London.

Morrıs, B. (2004). *Din üzerine antropolojik incelemeler*. (Çev. Tayfun Atay). Ankara: İmge Kitapevi Yayınları.

Özyurt, C. (2015). Marx'ta yanılsama ve ideoloji olarak din. Cevat Özyurt – İbrahim Mazman (Dizi ed.) *Sosyal Teoride Din* (s. 131- 176) içinde. Hece Yayınları, Ankara.

Pınkard, T. (2012), *Hegel.* (Çev. Mehmet Barış Albayrak). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Rosen, Z. (2012). *Bruno Bauer ve Karl Marx*. (Çev. Doğan Barış Kılınç). Ankara: NotaBene Yayınları.

Sperber, J. (2014). *Karl Marx*. (Çev. Gül Turna). İstanbul: İletişim Yayınları.

Şahin, N. (1997). *Hegel'de bazı din felsefesi problemleri*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.

Şahin, N. (2000). Din felsefesi açısından Hegel'in İslam'a ve İslam'ın Tanrı'sına genel bir bakışı. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10, 279- 296.

Taylor, C. (2012). *Benliğin kaynakları*, (Çev. Selma Aygül Baş, Bilal Baş). İstanbul: Küre Yayınları.

Weber, M. (2012). Ekonomi ve toplum: Cilt 1. (Çev. Latif Boyacı). İstanbul: Yarın Yayınları.

Fırsat Eşitliği Temelinde Taşımalı Eğitim Uygulaması: Kızılırmak İlçesi Örneği

Aybüke Cesur*

Öz: Bu çalışma taşımalı eğitim uygulaması yapılan okullarda görev yapan öğretmenlerin görüşleri çerçevesinde taşımalı eğitim uygulamasının eğitim sistemindeki önemini sosyolojik olarak değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Bu amaçla taşımalı eğitim uygulaması yapan okulların fırsat eşitliği farkındalığının gelişmesinde sağlayacağı faydalar ortaya konulmaya çalışılmıştır. Çalışmanın ayrıca yaşanılan sorunların kaynağının tespiti ve bu sorunlara çözüm üretme noktasında da fayda sağlaması beklenmektedir. Eğitim, bireylerin fiziksel, duyuşsal ve psiko-motor davranışlarını geliştirmekte yardımcı olmaktadır. Eğitim, bireyleri toplumsal yapı içerisindeki değer ve yargıların bireylere kazandırılma süreci olarak ifade edilebilir. Bu sebeple eğitim hakkı evrenseldir. Tüm bireylere eşit olarak verilmesi gerekmektedir. Eğitimde eşitlik olgusu, eğitim hizmetlerinin tüm bireylerce üstelebilmeleri bakımından vazgeçilmezdir. Bunu sağlayabilmenin yolu eğitimde fırsat eşitliğinin sağlanabilmesi ile mümkündür. Eğitimde fırsat eşitliği, ayrım gözetmeksizin toplumdaki tüm bireyler için eğitim olanaklarından eşit ölçüde faydalanabilme şansıdır. Eğitimde fırsat eşitliği sağlanması ile bireyler eğitimsel kaynaklara ulaşabilmekte ve onlardan yararlanabilmektedirler. Devlet bütün bireylerin eğitim olanaklarından yararlanma imkânı sağlamak için çeşitli tedbirler almaktadır. Ülkemizde bu yönde atılan adımlardan birisi taşımalı eğitim uygulamasıdır. Taşımalı eğitim uygulaması, okulu olmayan, çeşitli sebeplerden okulun kapalı olduğu, birleştirilmiş sınıf uygulamasının yapıldığı ya da okulun bulunmadığı yerlerde öğrencilerin taşıma sistem uygulaması yapan okullara günübirlik taşınması ve o öğrencilere eğitim hakkının tanınması olarak ifade edilmektedir. Ülkemizde taşımalı eğitimin uygulaması, zorunlu eğitimin sekiz yıl olmasıyla birlikte artan eğitim talebinin karşılanması, eğitimin kalitesinin artırılması için atılması gereken bir adım olarak görülmüştür. Çalışmanın evrenini Çankırı ilinin Kızılırmak ilçesi oluşturmaktadır. Örneklemini ise ilçede bulunan ilköğretim okulunda görev yapıyor olan yönetici ve öğretmenler oluşturmaktadır. Veri toplama işleminde demografik soruları da içeren soru kâğıtları kullanılmıştır. Çalışma nitel araştırma desenlerinden durum çalışması deseninde tasarlanmış ve elde edilen bulgular içerik analizi yöntemiyle analiz edilmiştir. Elde edilen bulgular sonucunda taşıma merkezi okulların fırsat eşitliği farkındalığının gelişmesinde katkı sağladığı ancak taşımalı eğitim uygulamasından faydalanan öğrencilerin başarısı üzerinde olumsuz etki oluşturduğu yapılan görüşmeler sonucunda ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Eğitim, Fırsat, Fırsat Eşitliği, Taşımalı Eğitim Uygulaması..

* Çankırı Karatekin Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Yüksek Lisans Programı.
İletişim: cesuraybuke13@gmail.com

Giriş

Bu çalışma, taşımalı eğitim uygulaması yapılan okullarda görev yapan öğretmenlerin görüşleri çerçevesinde taşımalı eğitim uygulamasının eğitim sistemine yansımasının sosyolojik olarak değerlendirmesini amaçlamaktadır. Türkiye'de eğitim kavramının önem kazanmasıyla birlikte çok boyutlu bir hal almıştır. Eğitim tanımlanmasında çoğu zaman her eğitimci, eğitimi değişik ifadelerle farklı biçimlerde tanımlamaktadır. Bu farklılaşmada her eğitimci değişik amaçla konuyu ele almıştır. Bu bakımdan tek bir tanımla ortaya konması olanaksızlaşmaktadır. En genel ifadeyle eğitim, bireyin yaşadığı toplumda yeteneğini, tutumlarım ve olumlu değerdeki diğer davranış biçimlerini geliştirdiği süreçler toplamı olarak ifade edilmektedir. Başka bir tanımlamaya göre ise eğitim, bireyin toplumsal yeteneğinin ve en elverişli düzeyde kişisel gelişmesinin elde edilmesi için seçilmiş ve denetimli bir çevreyi içine alan toplumsal bir süreçtir. Yine eğitimi, bireyin davranışında, kendi yaşantısı yoluyla ve amaçlı olarak istendik değişme meydana getirme sürecidir olarak da tanımlamaktayız (Tezcan, 1985, 4). Altun ve Yurtbakan'a (2018, 754) göre ise eğitim, bireylerin doğumundan ölümüne kadarki yaşamında davranışlarını olumlu istendik yönde değiştirme olarak tanımlanan, bir bölümünü oluşturan ilköğretimin, demokratik bir toplumun oluşturulması, kültürel sürekliliğin sağlanması ve halkın yaşam kalitesinin yükseltilmesi için yaşam boyu sürecek bir öğrenmenin temelinin atılmasıdır.

İnan ve Demir (2018, 339-340) göre eğitim, insanoğlunun öğrenme yeteneğinin oluşmaya başlaması ile ortaya çıkmış ve yaşamı boyunca devam eden bir süreç şeklinde ifade etmişlerdir. Ayrıca eğitim bireye kişilik, değer ve yetenek kazandırdığı için bireysel; bireyi toplumsallaştırdığı için ise toplumsal değerleri koruma, değiştirme ve yenileme işlevini yerine getirdiği için de toplumsal bir etkinlik olarak ele alınan bir konu olmuştur. Bu anlamda eğitimin fert ve toplum gibi iki yüzü bulunmaktadır. Bu iki alanda meydana gelen oluşum ve değişmeler için yeni düzenlemelere ihtiyaç duyulmaktadır. Bu açıdan yaşamının herhangi bir anında mevcut kaynaklara ulaşmak amacıyla bir öğrenim gerçekleştirmek isteyen bireylere imkân sağlaması gerekmektedir (İnan ve Demir, 2018, 339-340). Eğitim faaliyetinin amaçları olduğu, bu amaçlara planlı faaliyetlerle ulaşıldığı, bireyin eğitimden önceki hali ile eğitimden sonraki halinin farklı olmasının beklendiği söylenmektedir. Eğitimden bireysel yönden de beklentiler de bulunmaktadır. Bu açıdan bakıldığında her bireyin eğitim hakkından faydalanması beklenmektedir (Ergün, 2019, 2). Eğitim hakkının tüm bireyler tarafından alınması kişinin doğal haklarından birini oluşturmaktadır. Eğitim toplumsal konuların odağını oluşturmaktadır. Bu anlamda eğitimde fırsat eşitliğini sağlayabilmek amaçlanmaktadır. Fırsat eşitliği eğitim sosyolojisinde en çok üzerinde tartışılan konu olmaktadır. Bu kadar çok tartışılıyor olmasının eğitimin içinde yer alan toplumun ayrıcalık, fırsat ve alışkanlıklarının kopmaz bir nedensellik ilişkisi içinde bulunması olarak ifade edilebilir. Fırsat eşitliği dediği-

miz olgu herkesin eğitim olanaklarından eşit olarak faydalanmasını ifade etmektedir. Kaynaklara ulaşabilme veya onlardan yararlanma eşitliğidir. Eğitimde fırsat eşitliği dediğimiz kavram ise eğitimsel kaynaklara ulaşabilme veya onlardan yararlanma eşitliğidir. Bir başka tanımlamada ise sunulan eğitim olanaklarından tüm öğrencilerin ayrım gözetmeksizin eşit biçimde yararlanmasını kapsamaktadır. Bununla birlikte sunulan olanakların da eşit hale getirilmesinin ikincil bir amaç olması gerektiği söylenilmektedir. Çünkü şehir merkezinde bulunan bir eğitim kurumunun imkanları ile, bir dağ köyünde bulunan eğitim kurumunun olanaklarının eşit olmadığını hepimiz bilmekteyiz. Bu nedenle her ne kadar ayrım gözetmeksizin öğrencilerin mevcut imkanlardan eşit oranda yararlanması sağlansa da sunulan imkanlar eşit olmadığından fırsat eşitliği konusu üzerine tartışmalar oldukça fazlalaşmaktadır (Yaşar, 2014, 23). Eğitim kurumlarınca amaçlanan şey bireylerin kaynaklara ulaşabilmesi veya onlardan yararlanması eşitliğin insanı gerçek anlamda onurlu ve soylu bir varlık haline getirecek olan değerleri ona kazandırması ve toplumun yaşam düzeyini yükseltmesi; herkesin eşit koşullar içinde, yetenek ve arzusuna göre faydalanabilmesidir (Akgül, 2019, 129-130). Fırsat eşitliğinin sağlanması bu bakımdan eğitim de son derece önem kazanmış haldedir. Bu nedenle fırsat eşitliği bağlamında çok sayıda projeler ortaya konmaktadır. Bu çalışmanın ana konusunu oluşturan taşımalı eğitim uygulaması da bu projelerden birisidir. Hiç şüphesiz taşımalı eğitim uygulaması ile eğitimde fırsat eşitliğini sağlama gayretinin arttığı ifade edilmektedir.

Taşımalı eğitim uygulamasını fırsat eşitliğiyle birlikte değerlendirmek bu çalışmanın amacını ortaya koymakta son derece önemlidir. Öncelikle taşımalı eğitim uygulamasının ne olduğunu ortaya koymak gerekmektedir. Bilek ve Kale'ye (2012, 610) göre her ülke, vatandaşlarına hayatlarını kolay bir şekilde devam ettirebilmesi için gerekli olan nitelikleri kazandırmak istemektedir. İstenilen niteliklerin kazandırılması ancak ülkelerin eğitim sistemleriyle mümkün olacaktır. Bu anlayışla devletler, bütün vatandaşlarının eşit bir şekilde temel eğitimden faydalanmalarını sağlamak zorunda olduğu ifade edilmektedir. Ülkeler bireylerin eğitim kalitesini arttırmak, bütün bireylere eğitim olanaklarından eşit oranda yararlanma imkânlarını sağlamak için çeşitli tedbirler almaktadır ve bunları uygulamaya sokmaktadır. Eğitim sistemimizde uygulanmakta olan taşımalı eğitim, yüksek maliyetine, büyük sabır ve özveri gerektirmesine ve uzun vadeli olmasına karşın, bu yatırım göz ardı edilemeyecek kadar çok önemli olduğu düşünülmektedir. Gelişmiş ülkelerde eğitim ve öğretimin nihai amacı vatandaşlarına daha iyi yaşam standartları sağlamaktır. Günümüzde ülkeler, geleceklerini şekillendirecek olan eğitim sistemlerine dönük birçok politika geliştirmektedir. Bu özel politikaların hedefi sadece bir kısım insanların değil, toplumun tamamının eğitimden faydalanmasını sağlayarak, onların yaşam kalitesini artırmaktır. Türkiye'de de bu amaçla Cumhuriyet'in kuruluşundan günümüze kadar eğitim bir gelişme ve yenileşme aracı olarak görülmüştür (Çavuşoğlu ve Dönmez, 2018, 647). Bilek ve Kale'ye (2012,

610) göre taşımalı eğitim uygulaması ülkemizde zorunlu eğitimin sekiz yıla çıkarılmasıyla birlikte artan eğitim talebinin karşılanması ve verilen eğitimin kalitesinin arttırılması için uygulamaya konan tedbirlerden biri olarak ifade edilmektedir. Taşımalı eğitim uygulaması Millî Eğitim Bakanlığı Taşımalı İlköğretim Yönetmeliği'nde, "İlköğretim okulu bulunmayan, çeşitli nedenlerle eğitim-öğretime kapalı, birleştirilmiş sınıf uygulaması yapan ilköğretim okullarındaki öğrencilerin, taşıma merkezi ilköğretim okullarına günübirlik taşınarak kaliteli bir eğitim-öğretim görmelerini sağlamaktır." şeklinde ortaya konulmuştur.

Çavuşoğlu ve Dönmez'e (2018, 647) göre ise taşımalı eğitim, çeşitli nedenlerle okula erişimde sorunlar yaşayan ilkokul, ortaokul ve ortaöğretim öğrencilerinin belirlenen okullara günü birlik taşınarak eğitim ve öğrenim görmelerini sağlamak amacıyla yapılan uygulamadır. Taşımalı eğitim uygulamasının en önemli amacı eğitimde fırsat eşitliği bağlamında ülke genelinde eğitimin yaygınlaştırılması şeklinde vurgulanmaktadır. Eğitimde fırsat ve imkân eşitliğinin sağlanması, eğitimde kalitenin yükseltilmesi, maliyetlerin düşürülmesi, iç göçler ve yerleşim birimlerinin dağınık olması taşımalı eğitime geçilmesinin başlıca gerekçelerinden bazılarını oluşturmaktadır. Bu bağlamda çalışmada taşımalı eğitim uygulamasının fırsat eşitliğiyle ilişkilendirilerek ortaya konulmasının gerekli olduğu görülmüştür. Bu amaç doğrultusunda taşımalı eğitim uygulaması yapılan okullarda görev yapan öğretmenlerin görüşleri çerçevesinde taşımalı eğitim uygulamasının eğitim sistemindeki öneminin sosyolojik açıdan değerlendirilmesi yapılmıştır. Taşımalı eğitim uygulaması yapılan okullarda fırsat eşitliği farkındalığının gelişmesinde sağlayacağı faydalar ve bunun yanında eleştirilen noktalar ortaya konulmuştur.

Çalışmanın evrenini Çankırı ilinin Kızılırmak ilçesi oluşturmaktadır. Örneklemini ise ilçede bulunan ilköğretim okulunda görev yapıyor olan yönetici ve öğretmenler oluşturmaktadır. Çalışmaya okulda görev yapıyor olan 8 öğretmen katılmıştır. Görüşmecilerin üçünü kadın, beşini erkek öğretmen oluşturmaktadır. Veri toplama aşamasında demografik soruları da içeren soru kâğıtları kullanılmıştır. Çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılmıştır. Elde edilen bulgular içerik analizi yöntemiyle analiz edilmiştir. Elde edilen bulgular sonucuna göre taşıma merkezi okulların fırsat eşitliği farkındalığının gelişmesinde katkı sağlarken taşımalı eğitim uygulamasından faydalanan öğrencilerin başarısı üzerinde olumsuz etki oluşturduğu yapılan görüşmeler sonucunda ortaya konulmuştur.

Fırsat Eşitliği

Eğitim faaliyetlerinin bireylere sunulmasında önemli olan bir faktörün fırsat eşitliği olduğu ileri sürülen noktalardan birisi olmuştur. Bu bakımdan çalışmada eğitimin fırsat eşitliğiyle birlikte ele alınması gerekmektedir. Eğitim sistemi, bilimsel açıdan sosyal bilimlerden, uygulama açısından da devlet politikalarından ve toplumun kültüründen etkilenmektedir. Bu da eğitim hizmetinin sunumunda ve dağılımında bireyler arasında farklılıklara sebep

olmaktadır. Eğitimin hedefi, bütün bireylerin bilgi ve beceriler açısından aynı düzeye ulaştırılması değil; bireye öğrenme gücü oranında yeterli derecede öğrenebilmesi için gerekli imkânların sağlanması ve bu imkânlardan yararlanmada eşit eğitim şansı tanınarak fırsat ve imkân eşitliğinin sağlanması olarak belirtilmektedir. Bu imkânların sağlanmasıyla öğrenciler arasındaki başarı farklılıklarının da en aza indirgeneceği aşikâr olduğu düşünülmektedir. Eşit eğitim şansının sağlanması kaynaklara ulaşabilme ya da onlardan yararlanma imkânının verilmesi olarak ifade edilmektedir. Devletin eğitim açısından sunduğu imkânlardan bireylerin eşit olarak yararlanmasıyla, fırsat eşitliği sağlanacağı söylenilmektedir. Eğitimde fırsat eşitliğinin sağlanabilmesi amacıyla bireye bunun gereği olan maddi imkânların sunulması gerekmektedir. Yani bu imkânların bireylerce devletten istenebilmesi önemlidir.

Aksi halde fırsat eşitliğinin sağlanması zor olacaktır (Aksu & Kaya, 2009,177-178). Eğitimde fırsat eşitliğinin incelenmesi için fırsat kelimesinin ve fırsat eşitliğinin ne anlama ifade ettiğine bakmak gerekmektedir. Tabak'a (2019, 373) göre fırsat kelimesinin özgürlük ile eşanlamlı olmadığı görülmektedir. Ancak kişinin seçimlerini yapabilme özgürlüğü bakımından diğer kişilerce eşit olduğu varsayımı da dikkatten kaçmaması gereken bir noktadır. Bahsi geçen bu varsayımda fırsatların ortaya konulması gerekmektedir. Fırsatların sunulmasının eşit olmasına önem verilmesi gereken bir konudur. Yaşar'a (2014, 23) göre fırsat eşitliği sunulan olanaklardan tüm bireylerin ayrım yapılmaksızın eşit bir biçimde yararlanmasını kapsamaktadır. Demir ve İnan'a (2018, 339) göre eğitim, sağlık, sosyal güvenlik, istihdam gibi daha çok toplumsal talep ve beklentilerle şekillenen alanlara herkesin hiçbir ayrım yapılmaksızın eşit bir biçimde giderilebilmesini ifade etmektedir. Eğitimde fırsat eşitliğinin tam olarak sağlanabilmesi gelir dağılımı mülahazaları, istihdam sorunları, bölgeler arası farklılıklar gibi çok temel sorunların çözümüne de katkı sunması beklenmektedir. Yaşar'a (2014, 23) göre eğitimde fırsat eşitliği kavramı sunulan eğitim olanaklarından tüm öğrencilerin ayrım gözetmeksizin eşit biçimde yararlanması şeklinde tanımlanmaktadır. Eğitimde fırsat eşitliğine tarihsel bir çerçeveden baktığımızda bu alanda ilk ve oldukça kapsamlı alan araştırmalarından birini yöneten James S. Coleman'ın bakış açısı önemlidir. Kavramın anlaşılabilmesi için öncelikle öğrencilik yaşındaki çocuğun toplumsal konumun farklı tarihsel dönemlere göre nasıl değiştiği dikkate alınmıştır. Sanayi devrimi öncesi Avrupa'da çocuğun konumu tümüyle ailesinin konumunu özellikle de babasının konumuna bağlı olmaktaydı. Çünkü baba zanaatçı ise çocuk da zanaatçı, baba asil ise çocuk da asil olmaktadır. Ailelerin toplumsal konumlarının neredeyse kuşaklar boyunca aynı olduğu bu dönem için eğitimde fırsat eşitliğinden bahsetmek mümkün olmadığı ileri sürülmüştür. Bu ifade edilenlere göre eğitimde fırsat eşitliği çok tartışılan bir konu olagelmiştir. Tabak'a (2019, 372) göre eşitlik tartışmalarının, sıklıkla farklı eğitim kademelerinde farklı sosyal grupların eğitime erişimi ve katılımı üzerinde yoğunlaştığını belirtmekte ve eşitlik konusunun daha bütüncül bir bakış açısıyla ele alınması gerektiğini ifade etmektedir. Ergün'de (2019,3) çalışmasında eğitim-

de fırsat eşitliği kavramının tanımında anlaşmazlıklar bulunduğunu vurgulamıştır. Eğitimde fırsat eşitliği kavramını bazıları, her çocuğun okula gitmesi olarak tanımlarken, bazıları ise her çocuğun aynı kaynaklardan yararlanması olarak tanımlamaktadır. Eğitimde fırsat eşitliği bireyin yetenek ve ilgileri gibi farklılıklarına göre bu imkânlardan faydalanmasına dayanmaktadır. Eğitimde fırsat eşitliği sorunu temel olarak bir kalite problemi şekline düşünülmektedir. Küreselleşmiş dünya da insanlar eğitime daha fazla önem vermektedir. Bu önem, eğitimin, bireyleri güçlendirmede, çocukların demokratik vatandaşlık ve geleceğin sorumlulukları için hazırlanmasında, yoksulluğun ortadan kaldırılmasında, sürdürülebilir kalkınmada ve insan gelişiminde önemli bir rol olmasından kaynaklandığı düşünülmektedir. Eğitimde fırsat eşitliğinin sunulması ile insan bilgisi ve yetenekleri kamuya fayda sağlayan bir kaynak işlevi görmektedir. Resmi okullaşma düzeyinin artması, dünya da yaşam standartlarını yükseltmeye ve aşırı yoksulluğu ortadan kaldırmaya katkıda bulunabileceği vurgulanmaktadır. Çocukların eğitim olanaklarının eşitlenmesi eğitim başarılarının eşitlenmesine etki etse de bu durum her zaman gerçekleşmeyeceği ileri sürülmektedir. Bu çalışmanın da ana konusunu oluşturan fırsat eşitliği kavramının eğitimde ne derece fayda sağladığı öğretmenlerin deneyimleri üzerinden ortaya konmaya çalışılmıştır. Gerçekten fırsat eşitliği mümkün müdür? Bu sorunun cevaplanması yine çalışma için önem arz etmektedir.

Taşımalı Eğitim Uygulaması

Eğitim hakkının tüm bireylerce karşılanıyor olmasının vurgusu yapılmaktadır. Herkesin eğitimden faydalanabilmesi hedeflenmektedir. Çünkü eğitimin hedefi bireylere öğrenme gücü oranında yeterli derecede öğrenebilmesi için gerekli imkânların sağlanması ve bu imkânlardan yararlanmada eşit eğitim şansı tanınarak fırsat ve imkân eşitliğinin sağlanması olarak ifade edilmektedir. Bu imkânlar sağlandığı ölçütte öğrenciler arasındaki başarı farklılıklarının da en aza indirgeneceği düşünülmektedir. Bireylere eşit eğitim şansının sağlanması dediğimizde aklımıza kaynaklara ulaşabilme ya da onlardan yararlanma imkânının verilmesi gelmektedir. Devletler eğitim için sunduğu imkânlardan her bireyin eşit olarak yararlanması durumunda belli bir oranda sağlanmış olacaktır. İmkânlardan yararlanılmaması ise eğitimde fırsat eşitsizliğine yol açmaktadır (Kaya ve Aksu, 2009,178). Bilek ve Kale (2019, 610) çalışmasında her ülke, vatandaşlarına hayatlarını kolay bir şekilde devam ettirebilmesi için asgari düzeyde gerekli olan nitelikleri kazandırmak istediğinden bahsetmektedir. Bu niteliklerin kazandırılması ise ancak ülkelerin eğitim sistemleriyle mümkün olabilmektedir. Ülkeler vatandaşlarının eğitim kalitesini arttırmak, bütün bireylere eğitim olanaklarından eşit oranda yararlanma imkânlarını sağlamak için çeşitli tedbirler almaktadır ve ülkemizde de bu yönde atılan adımlar, farklı uygulamalar bulunmaktadır. Bunlardan birisi de taşımalı eğitim uygulaması olarak karşımıza çıkmaktadır. Taşımalı eğitim ile okula erişimde sorunlar yaşayan ilkokul, ortaokul ve ortaöğretim öğrencilerinin belirlenen okullara günü birlik

taşınarak eğitim ve öğrenim görmelerini sağlanmaktadır. Taşımalı eğitimin eğitimde fırsat eşitliği bağlamında ülke genelinde eğitimin yaygınlaştırılması en önemli amaç olarak ifade edilmektedir. Eğitimde fırsat ve imkân eşitliğinin sağlanması, eğitimde kalitenin yükseltilmesi, maliyetlerin düşürülmesi, iç göçler ve yerleşim birimlerinin dağınık olması taşımalı eğitime geçilmesinin başlıca sebeplerden bazıları olarak karşımıza çıkmaktadır (Çavuşoğlu ve Dönmez, 2018, 647).

Taşımalı eğitim tarihçesine baktığımızda sekiz yıllık ilköğretimin yaygınlaştırılması, küçük ve dağınık yerleşim birimlerindeki az sayıdaki öğrencinin ilköğretime kavuşturulması, birleştirilmiş sınıflarda okuyan öğrencilerin bağımsız sınıflarda daha nitelikli öğrenim görmesini sağlamak amacıyla Millî Eğitim Bakanlığı İlköğretim Genel Müdürlüğü tarafından uygulamaya konulmuş bir projedir olarak yürürlüğe konulmuştur. Taşımalı ilköğretim uygulamasına 1989- 1990 eğitim-öğretim yılının 2. yarısından itibaren Kırıkkale'de üç, Kocaeli' de iki merkezde deneme mahiyetinde 'pilot' uygulama olarak başlanmıştır ve arzulanan verimin elde edilmesi üzerine proje genişletilmiştir. Taşımalı ilköğretim uygulamasının başarılı ve verimli görülmesi üzerine, uygulama 1990- 1991 Eğitim- Öğretim Yılı'ndan itibaren Antalya, Çankırı, Çanakkale, Konya, Van, Balıkesir, Eskişehir, Kırklareli ve Kocaeli illerinden seçilen 77 merkezde uygulamaya konulmuştur. Bu uygulama 1991- 1992 eğitim-öğretim yılında daha da yaygınlaştırılarak 29 il ve bu illere bağlı 78 ilçenin 960 köy okulunda devam ettirilip, 16538 öğrenci 375 merkez okula taşınmıştır. 1992- 1993 eğitim-öğretim yılında ise, uygulama 43 il, 325 ilçe ve 938 merkez okula yaygınlaştırılarak toplam 53676 öğrencinin taşımalı eğitimden yararlanmasına imkan sağlanmıştır (Orak, 2007, 200). Taşımalı eğitim uygulamasıyla birlikte eğitimde fırsat eşitliğinin sağlandığı ifade edilmektedir. Çoğu kişi tarafından bu uygulamanın öğrencilere başarı getirdiği iddia edilirken bazı taraflarca ise taşımalı eğitim uygulamasının öğrencilerin ders başarıları üzerinde olumsuz etkiler oluşturduğu ifade edilmiştir. Bilek ve Kale'ye (2012, 610-611) göre de taşımalı eğitim doğası gereği birçok sorunu da beraberinde getirmiştir. Bu sorunların eğitim sistemine ve olumlu ve öğrencilere olumsuz etkileri olduğu düşünülmektedir. Bu bakımdan çalışmada taşımalı eğitim uygulamasının zorluklarını ve avantajlarını bizzat yaşayan öğretmenler ile taşımalı sistem hakkındaki görüşleri sorulmuştur. Taşımalı eğitim uygulamasının öğretmenlerin gözünden değerlendirilip, düzgün işleyen ya da aksayan yönlerini somut olarak ortaya konulabilmesi hedeflenmiştir.

Bulgular ve Tartışmalar

Eğitim çalışmalarında taşımalı eğitim uygulaması kendine önemli bir yer tutmaktadır. Bu çalışmada da taşımalı eğitim uygulaması fırsat eşitliği bağlamında ele alınmıştır. Taşımalı eğitimin fırsat eşitliği bünyesinde eğitime, öğrencilerin başarılarına, gündelik yaşamları-

na ve öğretmenlere nasıl yansıdığı ortaya konulmuştur. Bu bağlamda yapılan görüşmelerde çeşitli görüşler ortaya atılmıştır.

Katılımcılara fırsat eşitliğinin tam olarak sağlanıp sağlamadığı sorulmuştur. Bu yönde bazı görüşmeciler eğitimin her yerde aynı şekilde veriliyor olduğunu savunurken bazıları ise fırsat eşitliğinin sağlanabilmesinin olanaksız olduğunu ileri sürmüşlerdir. İlk olarak fırsat eşitliğinin eğitim için önemli olduğu ve sağlanıp sağlanamadığı tartışmasında sağlanıyor olduğunun vurgusu yapılmıştır.

> Çankırı'da eğitim alan bir öğrenci ile burada eğitim alan bir öğrenci az çok aynı haklara sahip. Aynı eğitimi aldıklarını düşünüyorum. Oradaki eğitimle buradaki eğitim aynı. İlköğretim müfredatları aynı. Aynı konuları işliyorlar. Öğretmenler aynı üniversitelerden mezun. Bence önemli olan öğretmenlerin elinden geleni yapıyor olmasıdır. Ben çocuğumu şehirde okutmak istiyorum ama oradaki eğitimin daha iyi olması sebebiyle değil. Ben sosyal çevresinin değişmesi için göndermek istiyorum. Burada benim yaptığım işlerle ilgilenmesin gitsin sadece okulunu okusun istiyorum. Çünkü ben öğretmenliği bıraktığım sürede ailemle birlikte işletmekte olduğum marketim var. Esnaflık yapıyorum. (S.K. 41)

Yine fırsat eşitliğinin sağlandığıyla ilgili öğretmen Ö.K. (34) şunları ifade etmiştir:

> Herkes eşit imkânlarla dünyaya gelmiyor, herkes eşit imkanlarla büyüyüp gelişmiyor. Aynı şekilde eğitimde kimse aynı olanaklardan yararlanmıyor. Ancak devlet herkese eşit imkanları sağlıyor. İnsanlar çabalarıyla bu eksikliklerini giderilmeye çalışılıyor. Ben adalet denilen olgunun insanlara hak ettiğini vermek olarak tanımlıyorum. Bunu insanların yetenekleri doğrultusunda yönlendirmeyle yapabiliyorum. Mesela konuşma sıkıntısı yaşayan bir öğrenciye sırf adaletli yaklaşım adına sunuculuk görevini vermiyorum. Çünkü verilen o görevi yapamayacağını biliyorum. Ona onun da yetenekli olabileceği, başarabileceği alanı sağlamaya çalışıyorum. Öğrenciye göre konu paylaşımını ve anlama düzeyini ben ayırıyorum. Herkese uygun olabilecek rol ve davranışları veriyorum. Benim öğrencilerime adalet yaklaşımım bu yönde. (Ö.K. 34)

Devlet tarafından tüm bireylerce eğitimin sağlanabilmesi amacıyla fırsat eşitliği uygulanmaktadır. Fırsat eşitliğinin sağlanabilmesi içinde çeşitli kampanya ve projelere geliştirilmiştir. Kız öğrencilerin okula gitmeleri ve devam edebilmeleri amacıyla fırsat eşitliğinin önemli olduğu kadın öğretmen E.T.G. (35) tarafından ifade edilmiştir.

> Eğitimde fırsat eşitliği pozitif bir ayrımcılık varsa bu fırsat eşitliği bu pozitif ayrımcılığı yaratmalıdır. Fazla mı feministim bilmiyorum ama kız çocuklarının okutulması için gereklidir. Bence önce kız çocukları okutulmalıdır. Özellikle Kızılırmak gibi küçük yerlerde kız çocukları mutlaka okutulmalı. Çünkü kız çocukları ilerde anne olacaklar ve annenin inanmadığı bir şeyi ne kadar uğraşırsan uğraş çocuğa vermezsin. Çünkü burada okulda eğitimin alıyor ama evine gittiğinde yanında annesi var. Önce annenin yetiştirilmesi gerektiğini düşünüyorum. Çünkü çocuğu en çok eğitenler onlar. O anneyi de kız çocuklarını okutarak eğitebiliriz. Doğu'da var olan bir şey mesela, kız

> çocuklarını okula göndermek için teşvik veriliyor. Bunun Kızılırmak gibi olan küçük yerlerde de uygulanması gerektiğini düşünüyorum. Köylerde özellikle kız çocuğunun okumaması için çocukları liseye, üniversiteye göndermiyorlar. Bunun önüne geçilmesi için kız çocuğu okutan ailelere maddi olarak bir destek sağlanırsa bence ailelerde bunu daha çok değerlendirir. Daha çok kız çocuğu okuma hakkı kazanır. (E.T.G. 35)

Kız öğrencilerin okula devam edebilmeleri için fırsat eşitliği sağlanmasının önemliliğine vurgu yapan öğretmen G.G. (34) ise konuyla ilgili şunları söylemiştir:

> İç Anadolu'da eski anlayışların hala kaldığını görüyoruz. Kız çocuklarımızın erkek çocuklarımızın aynı eşit haklarda eğitimden yararlanma hakları vardır. Son yıllarda buna yönelik çok ciddi kampanyalar oldu. Cumhurbaşkanı'mızın eşi bu işe ön ayak oldu. Özellikle doğu ve güneydoğu bölgelerimizdeki var olan geleneği kırma adına, kız çocuklarının okula gitmesi için projeler geliştirdi. Çocuk yaşta evliliklerin eskiye nazaran azaldığını görüyoruz. Bunun için toplumumuzu bilinçlendirmek gerekir. %95-96 oranında okuryazarlık oranına ulaştık. Ben ilerde daha iyi olacağını düşünüyorum. (G.G. 34)

Kız çocuklarının okula gidebilmesi ve okula devam edebilmesi için fırsat eşitliğinin sağlanabilmesinin önemli olduğu vurgusu yapılmıştır. Tabak'da çalışmasında (2019) bu durumla ilgili tespitlerini ortaya koymuştur.

Taşımalı eğitim uygulamasının gerçekleştiriliyor olmasının fırsat eşitliğinin sağlanmasında önemli olduğu ifade edilmiştir. Bu uygulama ile kırsal kesimlerde okulu bulunmayan köylerde yaşayan öğrencilerin eğitim hakkının sağlanması amaçlanmıştır.

> Köylerde kişi sayısı yetersizliğinden okul kapanmış. Taşımalı eğitimle birlikte o köylerdeki öğrenciler okulumuza geliyor. Bu uygulama sayesinde okullarına devam edebiliyorlar. Taşımalı eğitim uygulaması olmasaydı bu çocuklar eğitim haklarından faydalanamayacaktı. Fırsat eşitliğinin sağlanmasında tabi ki çok önemli. (A.G.,41)

> Kızılırmak'ta köylerimizde yeterli mevcut olmadığı için okullar yavaş yavaş kapanmaya başladı. Köyden çocuklar buraya servislerle geliyor. Okulumuzda eğitimde taşımalı sistem mevcut. (M.B. 53)

Uygulamanın gerçekleşti yer nüfus potansiyeli olarak düşük bir ilçedir ve köyleri de aynı şekilde çok az nüfusa sahiptir. Son dönemde köylerden şehirlere yapılan göçler sonucunda köy nüfusu daha da azalmıştır. Bu durum köylerde bulunan okulların günden güne kapanmasına neden olmuştur. Mevcut yetersizliğinden dolayı köylerde okul açılmamasından kaynaklı okullarda taşımalı sistem faaliyet göstermeye başlamıştır. Taşımalı eğitimin öğrencilere okula devam edebilmelerinde fayda sağladığı görüşlerinin yanı sıra taşımalı eğitim gören öğrencilerin birçok olumsuzlukla da yüz yüze kaldıkları ifade edilmiştir. Taşımalı sistemin eğitimde olumsuz bir etki oluşturduğuna yönelik görüşler çeşitlilik göstermektedir. Çocukların sabah çok erken saatler de kalkıp servislere binerek okula gelmeleri

onların uykularının alamamalarına sebep olduğu belirtilmiştir. Bu sebeple uykunu alamayan, düzgün bir şekilde kahvaltısını yapamayan öğrencilerin derslerindeki veriminde düştüğü iddia edilmektedir. Bu olumsuz durumlarla karşılaşan öğrencilerin başarılarına olumsuz yansıdığı ileri sürülmüştür.

> Başta en büyük sıkıntımız bir aracın sabah okula gelirken 7 8 köydeki öğrenciyi toplayarak okula getiriyor. Her köyden bir iki öğrenci oluyor. Araç sabah 8 de okulda oluyor. Öğrencilerin 8'de buraya gelebilmeleri için servise ilk binen öğrencinin en geç 6'da uyanması lazım. Akşam tekrar eve gitmesi 6'yı buluyor. Bu çocuk okula zaten yorgun geliyor, okuldan yorgun gidiyor. Taşımalı sistemde eğitim gören öğrencilerde verimin düştüğünü düşünüyorum. (M.B. 53)

> Köy okullarının çoğu mevcut yetersizliğinden kapandı. Çocuklar taşımalı sistemle buraya geliyorlar. Çocuklar sabah kahvaltıyı yapıyor ya da yapamıyor buraya servisle geliyorlar. Üstüne üstlük burada başına bir şey gelse anne bana köyden gelene kadar çocuk perişan oluyor. Çocuk bu şekilde bence güvensizlik de yaşıyor. Bence taşımalı sistem eğitime olumsuz etkisi var. En iyi okul evine en yakın okul derler ya bence de tam böyle. (E.T.G. 35)

Taşımalı eğitim uygulamasından yararlanan öğrenciler birçok sorunla karşılaştığı sorunların en başında bireylerin temel ihtiyaçlarını karşılayamaması gelmektedir. Orak (2007) araştırmasında bu öğrencilerin yemek yiyecek bir yerlerinin olmaması ve başıboş bırakılan bu öğrencilerin sorun olduğu vurgusu yapılmıştır. Yapılan görüşmelerde taşımalı eğitimle merkezi okullara gelen öğrencilerini ders başarılarının olumsuz yansıdığı ifade edilmiştir. Küçükoğlu ve Küçükoğlu (2006) da çalışmasında taşımalı eğitim uygulamasının genel başarı düzeyini arttırmadığı ve öğretim süreci, finansman ve taşımadan kaynaklanan birçok sorununu çözememiştir sonucuna varmıştır. Bu saptama çalışmadan elde edilen bulgularla paralellik göstermektedir. Bilek ve Kale (2012) çalışmasında taşımalı eğitimde öğrencilerin daha çok yorulmasına neden olduğu için öğrencilerin derslere karşı dikkat ve motivasyonunu olumsuz yönde etkilediğini belirtmiştir. Taşımalı eğitimde öğrencilerin beslenmesiyle ilgili olarak sabah kahvaltılarında problemler yaşanmaktadır. Ayrıca servislerin erken kalkması öğrencilerin kahvaltı yapmadan okula gelmektedir. Taşınan öğrencilerin köylerinden taşıma merkezi okula veya okuldan eve servislerle taşınırken yorgun düşmektedir. Bu durumun öğrenci başarısı üzerinde olumsuz sonuçlandığı ifade edilmiştir. Bilek ve Kale'nin (2012) çalışmasındaki bu bulgular çalışmadan elde edilen bulgularla paralellik göstermektedir. Öztürk ve Kaymak (2014) ise çalışmasında taşımalı eğitim uygulamasından faydalanan öğrencilerin başarılı olduğu ve taşımalı eğitimle kaliteli bir eğitim aldıkları belirtilmiştir. Öztürk ve Kaymak'ın çalışmasının bulguları bu çalışmanın bulgularıyla örtüşmemektedir.

Taşımalı eğitimle köylerden ilçe merkezine gelen öğrencilerin okul bitiminde hemen evlerine dönüyor olmalarıyla okulda verilen kurs gibi faaliyetlerden yararlanamamalarına

neden olmaktadır. Bu noktaya dikkat çeken öğretmen gerçekten fırsat eşitliğinin sağlanıp sağlanamadığını sormuştur.

> Okulda dersler bittikten sonra kurs oluyor, köyden gelen çocuklar maalesef bu kurslardan yararlanamıyor. Gittik kaymakama durumu anlattık. Yapılabilecek bir çözüm bu noktada yok. Şimdi burada fırsat eşitliği olur mu? Basit bir örnek anlattım size. (Y.Ö. 48)

Fırsat eşitliği uygulamasıyla ilgili en çok tartışılan nokta gerçekten sağlanıp sağlanamaması olmuştur. Fırsat eşitliğinin tam olarak sağlanamadığını ifade eden öğretmenler konuyla ilgili görüşler belirtmiştir. Bu konudaki soru işaretlerinden biri taşımalı eğitim uygulamasının öğrenciler üzerindeki olumsuzlukları olduğu ileri sürülmüştür. Çünkü taşımalı eğitim uygulamasıyla köyden gelen çocukların birçok problemle karşılaştığı ifade edilmiştir. Bu problemlerin başında taşımalı eğitimden faydalanan öğrencilerin okul sonrası veya hafta sonu yapılan kurslara katılamadıkları belirtilmiştir. Çavuşoğlu ve Dönmez (2018) çalışmasında bu konuyla ilgili tespitlerde bulunmuştur. Taşımalı eğitimde öğrencilerin kısmen de olsa eğitsel ve kültürel faaliyetlere katıldıkları belirtilmiştir. Bu tür faaliyetlere katılımın okul saatleriyle sınırlı olduğunu da eklemiştir. Çünkü bu kursların çoğunlukla hafta sonları yapıldığını söylemiştir. Öğrencinin köydeki evinden okula gelip, kursa katılması ve gün sonu tekrar eve gidebilmesinin imkânı yoktur. Bu nedenle öğrenciler hafta sonu ve ders zamanları harici vakitlerdeki kurs ve faaliyetlere katılamamaktadır. Çavuşoğlu ve Dönmez'in (2018) çalışmasındaki bulgularla bu çalışmadan elde edilen bulgular örtüşmektedir. Bilek ve Kale (2012) çalışmasında okullarda taşımalı öğrencileri de kapsayan ek ders ve etüt gibi faaliyetlerin genelde yapılamadığı, taşımalı eğitimde ders dışı sosyal faaliyetlerin çok az ve zor şartlar altında yapıldığı ve bu şekilde yapılan uygulamaların da tam olarak amacına ulaşmadığı ifade etmiştir. Araştırmadan elde edilen bulguların Bilek ve Kale'nin (2012) elde ettiği bulgularla paralellik göstermektedir.

> Sınıf içinde ise imkânı olan öğrencilerin daha başarılı, imkânı olmayan öğrencilerin daha geride olduğunu düşünüyorum. Köyde yaşayan bir çocukla merkezde yaşayan bir çocuk arasında fırsat eşitliğinden bahsedemem. Eşit değil çünkü yaşantıları tamamen farklı. Biz bunu sınıfta aynı paydaşta birleştiriyoruz. Öğretmenler olarak ikisine de aynı fırsatları sunmaya çalışıyoruz. Fakat yaşantılar arasında farklılıklar olduğu için eğitime yansımasında da farklılıklar oluşuyor. Ama bizler ülke olarak sınıflarımızda öğrencilere aynı imkanları sunmaya çalışıyoruz (G.G. 34).

> Eğitimde fırsat eşitliği milli eğitimin ilkelerinde de vardır. Anayasamızda da var. Türkiye Cumhuriyeti'ndeki her birey eğitimden eşit bireyde yararlanacaktır. Bölgeler arası farklılıklar tabi ki olacaktır. Ülkemiz yedi coğrafi bölgede ve bu yedi bölgede aynı standartları yakalamak gerçekten zor. Bazı bölgelerimizde, sınırlarımızın güvenliği olsun, iç ortam huzuru sağlama olsun farklı sıkıntılarımız var (S.C. 43).

Taşımalı eğitim uygulamasının fırsat eşitliğini tam olarak sağlayamayacağı ifade eden katılımcılar köyden gelen öğrencilerle merkezde yaşayan öğrenciler arasında fark olduğunu belirtmişlerdir. Ancak Kaymak ve Öztürk (2014) çalışmasında taşımalı eğitim uygulamasından yararlanan öğrencilerin merkez okuldaki öğrencilerle arasında başarı farkı olmadığı sonucuna ulaşmıştır.

Sonuç

Zorunlu eğitimi gerçekleştirebilmek, birleştirilmiş sınıfları ortadan kaldırabilmek amacıyla eğitimde fırsat eşitliği uygulanmaya başlanmıştır. Eğitimde fırsat eşitliği hemen her dönem üzerinde yoğun tartışmaların yapıldığı çalışma alanlarından biri olmuştur. Bu çalışmada fırsat eşitliği temelinde taşımalı eğitim uygulamasının eğitime olumlu ve olumsuz yansımaları öğretmenlerin görüşleri üzerinden elde edilen sonuçlara yer verilmiştir. Katılımcılara fırsat eşitliğinin tam olarak sağlanıp sağlanamayacağı sorulmuştur. Yapılan görüşmeler sonucunda eğitimde fırsat eşitliğinin tam olarak sağlanabilmesinin güç olduğu ifade edilmiştir. Fırsat eşitliğinin sağlanabilmesinde en önemli noktanın kız çocuklarının okula devam edebilme şansını yakaladıkları yönünde görüş birliğine varılmıştır. Kız çocuklarının okula devam edebilme şanslarının artmasından dolayı fırsat eşitliği uygulamasını en çok destekleyenlerin kadın öğretmenler olduğu görülmüştür. Eğitimde fırsat eşitliğinin sağlanabilmesi amacıyla uygulamaya geçirilen taşımalı eğitim uygulamasıyla ilgili görüş ayrılıkları gözlemlenmiştir. Bazı görüşmeciler taşımalı eğitimin sağlanabilmesi için fırsat eşitliğinin önemliliğini vurgulanmıştır. Özellikle kırsal kesimde yaşayan öğrenciler için büyük bir şans olduğu ileri sürülmüştür. Taşımalı eğitimin bu açılardan önemliliği vurgulanırken diğer taraftan eğitime ve öğrencilere olumsuz yansımalarının olduğu fikri çoğunluktadır. Taşımalı eğitimle merkez okullara gelen öğrencilerin sabah erken saatlerde uyanıp servise binmelerinin onların uyku problemi yaşadıkları ve bu açıdan derslerine odaklanmada güçlük çektikleri belirtilmiştir.

Öğretmenler, sabah erkenden uyanan öğrencilerin sabah kahvaltılarını çoğu zaman yapamadıklarını ve öğlen okulda yeterli düzeyde beslenemediklerini ifade etmişlerdir. Uykusunu tam olarak alamayan ve beslenmelerinde düzensizlik yaşayan öğrencilerin yaşadıkları bu durumların derslerine olumsuz yansıdığı vurgulanmıştır. Taşımalı eğitim uygulamasından yararlanan öğrencilerin karşılaştıkları bir diğer sorun okul bitiminde ve hafta sonları yapılan kurslardan yararlanamamalarıdır. Taşımalı eğitim uygulamasının fırsat eşitliğini tam olarak sağlayamayacağı ifade eden öğretmenler köyden gelen öğrencilerle merkezde yaşayan öğrenciler arasında fark olduğunu belirtmişlerdir. Eğitimde fırsat eşitliğinin tam olarak sağlanabilmesi güç olsa da eşitliğinin boyutlarının en aza indirilmesi gerçekçi bir hedef olarak görülmektedir. Bu doğrultuda fırsat eşitliği temelinde ortaya konulan taşımalı eğitim

uygulamasıyla kısa vadede geri dönüş beklemektense uzun vadede geri dönüş alınabilecek çalışmaların yapılması gerekmektedir. Bu amaçla fırsat eşitliğinin ülke genelinde sağlanabilmesi kolaylaşacak ve eğitim adına önemli olacaktır. Unutmayalım ki bir ülkeyi ayakta tutabilecek tek gerçek eğitimdir.

Kaynakça

Akgül, E. A. (2019). Eğitimde fırsat eşitliği cinsiyet ayrımı faktörü üzerine bir araştırma. *International Journal of Social and Humanities Sciences (IJSHS)*, 3(1), 127-142.

Bilek, E., ve Kale, M. (2012). Taşıma merkezi okullarda görev yapan öğretmenlerin görüşlerine göre, taşımalı eğitim uygulaması. *Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 32 (3), 609-632.

Çavuşoğlu, D., & Dönmez, B. (2018). Yönetici, öğretmen, öğrenci ve veli görüşlerine göre Pazarcık'ta taşımalı eğitim uygulaması. *Kuramsal Eğitimbilim Dergisi*, 11 (4), 646-675.

Ergün, H. (2019). Eğitimde fırsat ve imkân eşitliğine bir bakış. *Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 17 (3), 1-17.

İnan, M., ve Demir, M. (2018). Eğitimde fırsat eşitliği ve kamu politikaları: Türkiye üzerine bir değerlendirme. *Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 20 (2), 337-359.

Kaya, A., & Aksu, M. (2009). Fırsat ve olanak eşitliğinin sağlanmasında bir adım olarak taşımalı eğitim. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 8 (27), 177-189.

Küçükoğolu, A., & Küçükoğlu, K. (2006). *Taşımalı ilköğretim uygulaması üzerine bir araştırma*. *Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi*, (13).

Tabak, H. (2019). Türk eğitim sisteminde eğitimde fırsat eşitliğine kuramsal bakış: roller ve sorumluluklar. *Türk Eğitim Bilimleri Dergisi*, 17 (2), 370-393.

Tezcan, M. (1984). *Eğitim sosyolojisi* (3. Baskı). Ankara: Çağ Matbaası.

Orak, S. (2007). İlköğretimde taşımalı eğitim araştırması Van il merkezi örneği. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 6 (19), 197-213.

Yaşar, M. M. (2014). *Sosyoekonomik açıdan eğitimde fırsat eşitliği: Giresun örneği.* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Giresun Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Giresun.

Yurtbakan, E., & Altun, T. (2018). Taşımalı eğitimle öğrenim gören öğrencilerin başarılarına ilişkin eğitimcilerin görüşleri. *Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Dergisi (IBAD)*, 3 (2), 753-768.

Yaşlı Bireylerde Serbest Zaman Kuramı Bağlamında Dini Algılama ve Yaşama

Bahar Akpınar*, Nur Özdemir**

Öz: İnsan yaşamı, genel tanımı itibariyle doğum ile ölüm arasında geçen süreyi kapsamaktadır. Bu süre içerisinde insanların yapıp ettikleri bütün aktiviteler yaşam standartlarını, hayata bakışlarını belirlemektedir. İnsanların yapmış oldukları ve yapacakları eylemleri bireysel olduğu kadar toplumsal olarak da yorumlanmaktadır. Zira her toplumun insan eylemlerine yüklediği anlam farklılık göstermektedir. Herhangi bir yaşam evresinde olan insan, serbest zamanını yaşadığı toplumun parametrelerine ve bireysel bakış açısına göre biçimlendirme telaşındadır. Bu durum yaşlanma evresinde biraz daha fazla hissettirir olmakla birlikte serbest zamanlarda yeni eylemlerin ve farkındalıkların kazanılmasına sebebiyet vermektedir. Her insan yaşlanma evresine sahip olmakla birlikte bu evrelerin içini farklı şekilde doldurmaktadır. Serbest zaman faaliyetleri yaşlılık döneminde bireylerin yaşamlarını etkileyen etmenlerden bir tanesidir. Serbest zaman faaliyetleri kişinin yaşamında meydana gelen değişikliklere adapte olma noktasında önemli bir faktördür ve yaşlı bireylerin yaşam kalitelerini etkilemektedir. Bireyler, hayatın her alanında dolduğu gibi serbest zamanlarını da ekonomi, eğitim, din, kültür, siyaset, aile gibi olgular etrafında şekillendirmektedirler. Nitekim serbest zaman değerlendirmesi yaşa, cinsiyete, statüye ve ekonomik duruma göre değişiklik gösterebilmektedir. Hem fiziksel hem de psikolojik olarak serbest zamanlarını doldurma noktasında yönelimleri farklı boyutta olmaktadır. Aşkın olarak kabul edilen din, bireylerin hayatlarını anlamlandırmalarında ve eylemlerini yapılandırmalarında etkin bir rol oynamaktadır. Bu durum insanların bütün yaşam sürecinde var ola gelmişse de yaşlılık evresinde kendini iyiden iyiye hissettirmektedir. Bireyler yaşamlarının son evresi olarak gördükleri yaşlılık evresini değerlendirme olarak farklı yönelimlerde bulunmakla beraber dini faaliyet alanlarına da yönelimleri ne derece olduğu öğrenilmek istenmektedir. Bu bilgiler ışığında önceden yapılmış olan çalışmalar ve elde edilen bulgularla yaşlı bireylerin serbest zamanlarında dine olan yönelimleri konusu etrafında bir sentez oluşturulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Yaşlılık, Serbest Zaman, Dini Yaşam Algısı.

* Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji, Yüksek Lisans Programı. İletişim: Baharakpinar.68@gmail.com.

** Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji, Yüksek Lisans Programı. İletişim: nurrozdemiir@gmail.com.

Giriş

İnsanoğlunun yaşam evrelerinden birisi olan yaşlılık, her bir birey için olduğu kadar her toplumda da farklı anlam karşılığı bulmaktadır. Birey anladığı kadar yaşam alanını oluştururken toplumsal ve kültürel öğretiler etrafında da hayatını şekillendirmektedir. Toplumlar her konuda olduğu gibi yaşlılık konusunda da kendi kültür yapısı doğrultusunda yaşlı bireylerini konumlandırmaktadır. Her ne kadar yaşlılığın toplumdaki tezahürü fizyolojik ve psikolojik mahiyette görülse de sosyolojik ve kültürel boyutlarının da var olduğu yadsınamayacak öneme sahiptir. Gündelik hayatlarında yaptıkları fonksiyonel eylemlerinin anlamsal karşılığını sosyo-kültürel perspektifte doldurmaktadır.

Belirli bir toplumda yaşama sahip olan birey, hayata karşı bir duruş ve biçim oluşturmaktadır. Serbest zamanlarını çeşitli etkinlik ve faaliyetlerle doldurmakla beraber yaşamını idame ettirmektedir. Yaşayarak öğrendiği bilgilerle yaşlanma evresine giren birey, çalışma hayatının bitip emekli olmasıyla birlikte boşalan vaktini farklı etkinliklerle değerlendirmektedir. Kimi zaman kitap okuyarak, televizyon izleyerek, dini aktivitelerde bulunarak kimi zaman ise kahvehane, kıraathane, cami avlusu gibi mekanlarda sohbet etkinliğinde bulunduğu söylenebilir.

İnsanlar, yaşamları boyunca maddi ve manevi anlamda yaşlılık dönemi için yatırım yapmaktadırlar. Zira bu yapılan yatırımlar yaşlılık döneminde bireylerin serbest zamanlarını doldurmaları açısından önemlidir. Serbest zaman algısı her birey için farklı bir anlam ifade etmektedir. Ek olarak yaş, cinsiyet anlamında da serbest zamanı dolduran aktiviteler farklılık gösterebilmektedir. Yaşlı bireyler serbest zamanlarını daha dolu ve etkili bir şekilde kullanabilmektedirler. Çünkü bu bireylerde ölüm olgusu hakimdir. Bu durum her an yaşam kaygısı güdülmesine ve zamanın aktif kullanılmasına sebep olmaktadır. Yaşanılan dünyanın sonunun olduğu kanısında olan yaşlı bireyler, serbest zamanlarında yöneldikleri alanlardan biri de "Din Olgusu"yla bütünleşen eylemlerdir. Yaşamın son basamağı olarak addedilen yaşlılık, bireylerin dini hassasiyetli bir yaşama eğilim olabilmektedir.

Yaşlılık ve Yaşlanma

Yaşlılık insan yaşamında yalnız takvim yaşına bağlı olarak ya da biyolojik özelliklere göre tanımlanan bir evre değildir. Özgür Arun'a (2018,10) göre yaşlanma, zamana bağlı olarak tarif edilen, fiziksel, psikolojik ve sosyal açılardan ele alınarak açıklanmaya çalışılan bir değişim olarak görülebilir. Fiziksel açıdan bakıldığında, zaman geçtikçe insanın görüntüsü değişir; saçları beyazlayabilir, zihinsel faaliyetleri değişebilir, üretkenlik farklı bir biçim alır, hastalıklar kendini gösterebilir.

Rolü ve toplumun yaşlıya bakışı konusunda bir değerlendirme yapmak oldukça güçtür. Toplumlara ve kültürlere göre farklılık gösteren göreceli bir kavram olduğu söylenebilir.

İnsan yaşamı gelişimsel olarak dönemlerden geçer ve bu dönemler bireyin göstereceği yaşamsal tecrübeleri dahilinde incelenir. Genellikle yetişkinliğe kadar devam eden dönem yaşamın ilk dönemini oluşturan gençlik dönemidir. Gençlik dönemi sürekli gelişme ile karakterize edilir. Bireyin her yönüyle yetişkin hale gelmesi için sosyalizasyonunun gerçekleştiği bir dönemdir. İkinci dönem, orta yaş ya da yetişkinlik dönemidir. İnsanın biyolojik olarak en üretken olduğu dönemdir. Sosyalizasyondan elde edilen deneyimler uygulamaya geçirilir. Üçüncü dönem ise yaşlılık dönemidir, bu dönem de fiziksel olarak gerileme, biyolojik kapasiteler de azalma, toplumsal rollerde ve yaşamda esneklik, bireysel ve toplumsal beklenti düzeyinde giderek hızlanan düşüş görülür. Gençlikten yetişkinliğe oradan yaşlılığa kadar geçen süre yaşlanma olarak tanımlanabilir (Özkan, 2017, 5).

Bireyler, yaşlanma evresini psikolojik, kronolojik, biyolojik ve sosyal olarak yaşlanma şeklinde olmaktadır. Bu yaşlanma şekillerini her birey farklı şekilde yaşamaktadır ve serbest zamanını bu evrelerdeki faaliyetlerinin göstergesi olarak doldurmaktadırlar. Bazı bireyler kronolojik olarak yaşlı olduklarını kabul edebilirken sosyal anlamda kendilerini aktive etmektedirler. Kimileri için ise durum tersi şekilde seyir etmektedir.

Dünya Sağlık Örgütü yaşlılığı, "çevresel faktörlere uyum sağlayabilme yeteneğinin azalması" olarak tanımlamaktadır ve yapılan araştırmalara göre bazı ülkelerde yaşlılığın alt yaş sınırı 55 yaş olarak kabul edilmektedir. Fakat yapılan bazı araştırmaların sonucunda 55-65 yaş grubu ile 65 yaş üzerindekilerin yaşam biçimleri arasında önemli bir farkın bulunmaması nedeniyle bazı ülkelerde yaşlılığın alt sınırı 55 yaş olarak kabul edilmektedir (Canatan, 2001, 213). Yaşlılık kavramı aynı zamanda toplumsal ve kültürel anlamlarda yüklenmiştir. Bu bağlamda toplumun yaşlılara bakışının ortaya konulması yaşlılık kavramını ve yaşlılara yüklenen anlama ilişkin değerlendirmeler yapmak açısından önem taşımaktadır.

Bir başka bakış açısına göre; yaşlılık fiziksel ve bilişsel, alanlarda gerileme, üretmeye yönelik hareketlerin bırakılması, sosyal statüde değişme, çevreden gelen desteğin azalması gibi problemleriyle bir kayıplar dönemi olarak tanımlanabilir (Işık, 1991).

Önceki yıllara baktığımız zaman yaşlıların yerinin farklı olduğu söylenebilir. Bilge yaşlı konumunda olup hürmet edilen, saygı duyulan, tecrübelerinden yararlanılan ve nasihatlerine dikkat edilen bireylerdir. İlkel toplumlarda ise durum bu şekilde değildir. İlkel toplumların yaşam standartları oldukça kötü ve geçim zorluğu yaşanmaktadır. Diğer kabilelerle savaşmaya, avcılığa veyahut genel anlamda güç isteyen işlerde faydalanılacak bireylere ihtiyaç vardır. Bundan dolayı yaşlılar zayıf ve işe yaramaz olarak görülebilmektedirler. Genç ve yetişkinlere çok değer verilip yaşlılar değersiz hatta yer değişikliği gibi zaruri durumlarda ölüme dahi terk edilen bağımlı grup olarak görülebilirler.

Cicero yaşlılığın acınası bir durum olarak görülmesinin dört nedeni olduğunu söyler;

- Yaşlılık bireyi iş yapmaktan alıkoyar.
- Yaşlılık bedeni zayıflatır.
- Yaşlılık bireyi tüm hazlardan yoksun bırakır.
- Yaşlılığın ölümden uzak olmayışı.

Bu tür sızlanmaların suçu yaşta değil, karakterlerde. Huysuz ve geçimsiz değil, aksine ılımlı olan yaşlılar katlanılabilir bir yaşlılık sürer; arsızlık ve geçimsizlik yaşamın her çağında bunalıma neden olur (Cicero, 2018, 6).

Modern ve post modern toplumlarda yaşlılar toplumda görünür kılınmaktan yoksun bırakılmışlardır. Bilimin ve teknolojinin gelişmesiyle birlikte bireylerin hayatlarının hızlı yaşamaya bağlı kalmasından sonra hayat dinamizmini kaybetmiş olan yaşlılara engel olarak bakılmaktadır. Bu yeni dünya algısının yaşlılar ve onların nesilleri açısından sorunları beraberinde getirdiği aşikardır. Yine de yaşlılara yapılan bu muamelenin her topluluk için geçerli olmadığını da söylemek yerinde olacaktır.

Genel anlamda toplumsal hayatta yaşlılığın olumsuz yanlarına odaklanılmış olup olumlu yanları göz ardı edilmiştir. Yaşlılığa en olumlu yaklaşım, tecrübe diye adlandırılan kişinin yaşamı boyunca elde ettiği bilgilere duyulan saygıdır. Her ne kadar yaşanılan döneme göre yaşlılık olumlu, olumsuz atıfların yer aldığı bir ömür evresi olsa da psikolojik, fiziksel, zihinsel anlamda birey için olumsuzluklar getirebilmektedir. Toplum tarafından da bu olumsuz durumlar hızlı ve pek çok farklı alanlarda cevaplarını bulmuştur. Yaşlılık denildiğinde ilk olarak yalnızlık, fiziksel zorlanma ve bireydeki değişim birincil tema olarak ortaya çıkmaktadır. Velittin Kalınkara 'ya (2016, 9) göre, yaşlanmaya sosyal açından yorumlandığın da bireylerin toplum yaşamında, çalışma ve sosyal işlerinde gücünün ve yeteneğinin azalarak kaybolması, bireyin toplumsal rol, statü ve beklentilerinin değişmesidir. Bir toplumda ya da bir grup içinde sosyal yönden iyi uyum sağlayamama durumudur. Yaşlı, artık yetenek ve becerilerini toplumda yerinde kullanamamaktadır.

Toplumun yaşlılara olumsuz bakması nedeniyle yaşanan rol kayıpları bireyin yaşlılığı daha erken hissetmesine ve kendisini hayattan çekmesine yol açmaktadır. Yaşlılık yalnızca bir durum olarak değil, o duruma nasıl ulaşıldığıyla da tanımlanmakta, söz konusu durumun dışsal olarak algılanan faktörlerin (hastalık, zorluklar, çevrenin yaklaşımı) bir sonucu olduğu da düşünülmektedir. İnsanoğlunun kabul etmekte zorlandığı iki gerçek yaşlılık ve ölümdür. Yaşlılık zordur, bir nevi muhtaçlık evresidir. Eskiden yapabildiği her şeyin önüne bir yaşlılık duvarı çekilmiştir. Yaşlı için ölüm; temel olarak biyolojik bir olaydır, tüm yaşananlarla gelebilir, yaşam çemberinin son aşamasıdır, kaçınılmaz ve geri döndürülmezdir. Sonuç

olarak ölüm, bedensel fonksiyonların bozulmasının sonucunda gelişen bir durumdur. Herkes yaşam süresinin her noktasında ölümle ilişki içinde yaşar. Bu bakış açısı yaşlılıktaki ölüm yönelimlerini açıklamaktadır (Kalınkara, 2016, 318).

Ölüme bir adım, bir nefes, bir an kadar az bir süre kalmıştır. İnsanların zihninde, gençlik, ölüme daha uzaktır fakat yaşlılık öyle değildir çünkü o "bir ayağı çukura sokar!". Yaşlılık aynı zamanda "elden ayaktan düşme " halidir. İnsanların yaşlandıktan sonraki tek isteği halk tabiri ile "kendini gezdirebilmektir". Ölmekten korktukları kadar düşkün olmaktan, yük olmaktan da korkarlar (Özkan, 2017, 2).

Toplumda yaşlılık düşüncesi ölüme yaklaşma düşüncesiyle doğru orantılı olarak görülmektedir. Aslında yaşlanmaktan korkmak ve kaygı duymak demek ölüm korkusuyla özdeşleşmektedir. Bu süreçten sonra yaşlı bireyler dine, hayatın olumlu yönlerine, sabra, sükûnete yönelme eğilimi gösterebilmektedirler. Bunun yanı sıra yalnız yaşamak, ailesine yük olmak, kedine yetememek gibi unsurlar da yaşlanmanın istenmeyen yönlerinden sayılabilir. Birey hayata geldikten sonra toplumda çeşitli roller sahiplenir.

Sosyal çevresi genişledikçe edindiği rollerde birey etrafında şekillenir ve çeşitlilik gösterebilir. Bireyler yaşlarının ilerlemesiyle önceden edinmiş oldukları roller, çevresi tarafından zamanla kayıplara uğratılır, bireyin toplumsal hayattan soyutlanması, yalnızlaşması sonucunu doğurur. Bu durum bireyin hayattan doyumu üzerine önemli ve olumsuz etkileri olur. Yaşlılık döneminde rol kayıplarının olmasının yanı sıra yeni roller de edinilmektedir. Bu değişim bazı yaşlılar tarafından olumlu karşılansa da bazıları tarafından olumsuz olarak karşılanmaktadır.

Serbest Zaman ve Yaşlılık

Serbest zaman kavramı ilk medeniyetlerden günümüze kadar aşamalar halinde gerçekleşmiştir. Bütün medeniyetlerde insanların yaklaşımları boyunca katlandıkları tüm yorgunluklardan, sıkıntılardan uzaklaşmanın çabası içerisinde olmuştur, bu nedenle manevi inançlar, kültürleri doğrultusunda yaşamları ve bu yaşantının gereklerini yerine getirmeleri ile serbest zaman şekillenmiştir. Sonraları bu ihtiyaç yaşlılıkta dinlenme, mevsimlik tatil yama ve en son nihayet günün serbest zamanlarını değerlendirme şeklinde gelişmiştir (Ağaoğlu, Taşmektepligil & Bayrak, 2005, 2).

Serbest zaman, yaşanılan toplumlarda oldukça ihtiyaç duyulan, toplumsal yaşamda önemli bir yere sahiptir. Yoğun çalışma hayatlarının getirisi olan zorluklar ve olumsuz etkilerden sıyrılmayı sağlayan alan olmaktadır. Serbest zaman günün rutin işlerinden doğan yorgunluğun giderilmesi bağlamında faaliyetlerle doldurulmakla beraber kendini geliştirme ve gelişim sağlama noktasında da oluşturulan zaman değerlendirilmesidir.

Sanayi öncesi toplumlarda, serbest zaman vardı, ama çalışma saatlerine yönelik yasal düzenlemeler bulunmadığı için bireylerin ailelerine ve kendilerine ayıracakları zaman dilimlerinde düzensizdi. 19. yüzyılda modern endüstrileşmeyle birlikte serbest zamanın önemi gittikçe artmıştır. Sanayi toplumlarının gelişmesiyle refah düzeyleri artma ve çalışma saatlerinin disipline edilmesiyle insanların kendilerine ayırabilecekleri serbest zaman dilimleri oluşmuştur.

Modern toplumun bir getirisi olarak karşımıza çıkan boş zamanları değerlendirme kurumu ve serbest zaman algısı sanayileşme dönemiyle beraber iyiden iyiye hayatımıza dahil olmaktadır. Modern dönemde zaman, çalışma zamanı ve boş zaman olarak ciddi ve keskin bir ayrıma uğramıştır. İş dışındaki alanda boş zamanlar ve serbest zaman için yeterli gelir ve uygun ortam koşulları elzemdir. Dolayısıyla serbest zaman ile ekonomik durum arasında bir paralellik söz konusudur. Serbest zamanın belirli bir yaşı olmamakla birlikte her yaştan birey pek tabii boş zamanını değerlendirebilir. Boş zaman değerlendirme aktiviteleri kişiden kişiye göre değişiklik arz etmektedir. Her ne kadar medya eliyle şekillendirilmeye çalışılan bir serbest zaman algısı mevcut olsa da bireyin kendi zevk ve alakalarına bağlı olarak bu alışkanlıklar değişkenlik göstermektedir.

Serbest zamanının değerlendirilmesi tercihi tamamen bireyin kendi öz iradesine bırakılmıştır ve bu tercihi etkileyen pek çok unsur mevzubahistir. Örneğin; yaş, cinsiyet, medeni durum, meslek, kültür seviyesi ve ekonomik durum bu unsurlardan bazılarıdır. Her birey kendi yaşlarına uygun sosyal aktiviteler seçmektedir. Dolayısıyla gençler daha aktif ve hareketli aktiviteler seçerek boş zamanlarını değerlendirirken yaşlılar daha ziyade sakin ve dingin aktiviteler seçerek ruha dönme, dinginleşmeye yönelik çaba arayışındadırlar. Yaşlılar, gençler ve genç yetişkinler serbest zaman etkinliklerinde hedef kitle olarak gösterilmektedir. Hatta özellikle 60-75 yaş aralığındaki kişiler tüketim endüstrisi ve kültür endüstrisi açısından önemsenmektedir. Toplumsal anlamda bireylerin gündelik hayatları için boş zamanlarını nasıl geçirmesi gerektiği konusunun düzenlenmesi de önemlidir. Kamusal alanlar ahlaka aykırı düşecek olan etkinliklerden arındırılmalı, çalışma ahlakı ve boş zamanlar ahlakı ayrımı bu düzenlemeler arasında gösterilmektedir. Günümüzde serbest zaman algısı zaman öldürmeyle bir tutulmakla, toplumlarda amaçsız, verimsiz ve aylaklar sınıfının çoğalmasına yol açtığı noktasında eleştirilmektedir. Ancak çalışma hayatı ile serbest zaman iç içedir. Kültürel ve dini etkinlikler, sosyal aktiviteler ve eğitim bir arada gerçekleştiği görülmektedir (Müftüler, 2016, 110).

Özellikle gençler tarafından sıklıkla dile getirilen ve toplumsal algı içerisinde tezahür eden; yaşlıların işe yaramadığı düşüncesi yaşlı bireyleri olumsuz yönde etkilemektedir. Değersiz hissetme ve geri plana itilmiş olma hali beraberinde güvensiz bir benlik algısını da getirebilir. Tam da bu noktada boş zaman değerlendirme kurumu ve serbest zaman algısı-

nın tanımlanması ve yönetilmesi özellikle de yaşlılar için büyük önem arz etmektedir. Nitekim toplum dışına itilen birey olarak addedilmektense sosyal hayatın içerisine dahil olan bireyler olmak yaşlıların hem ruhsal gelişimine katkı sağlayacak ve beraberinde de sağlıklarında da olumlu değişmeler oluşturacaktır.

Yaşlı bireyler serbest zamanlarını kendi algıladıkları ve potansiyelleri oldukları şekilde kullanımları oldukça önemlidir. Bireyler gündelik hayatlarını idame ettirmeleri noktasında olumlu tutum sergileseler de serbest zaman değerlendirmeleri hususunda da geliştirmeyi öğrenmelidirler. Bu durum yaşlı bireyler için hiçbir işle meşgul olmayarak, psikolojik olarak tehlike altında olduklarından ötürü can sıkıntısıyla bireyleri olumsuz olarak etkilemektedir. Nitekim bu olumsuz durum karşısında yaşlı bireylerin oluşan serbest zamanlarını fiziksel, zihinsel ve sosyal olarak da değerlendirmeleri mevcuttur.

Serbest zaman etkinliklerine katılım yaşlının yaşam kalitesini artırarak dinç bir yaşlılık dönemi geçirmesini kolaylaştırabilir; gezilere katılmak, kitap okumak ve spor yapmak bunlardan bazılarıdır. Yaşlı bireyin ne kadar uğraşısı olursa ve ne kadar işe yararsa zihinsel yeterliliğini de o derece iyi koruyabilir. Bahçe, çiçek bakımı, evcil hayvan besleme, gruplara ve sosyal etkinliklere katılma, cinselliği sürdürme, yaşlanma sürecinde psikolojik sorunların oluşumunun önlenmesi ve duygusal zorlanmalarla baş edebilmek için önemlidir (Kalınkara, 2016, 106). İnsanın herhangi bir işe yarar uğraşı olmaması ise sıkıntıya ve işe yaramazlık duygusuna neden olabilir. Bu nedenle yaşlılık dönemine gelmeden sosyal ilişkilerin düzenlenmesi önerilmektedir. İlk yaşlılık dönemindeki veya yaşlılık öncesindeki eğitimler, insanın yaşlılık dönemiyle ilgili planlar yapmasını sağlayabilir. Böylece yaşlının hayata uyumu kolaylaşır. Serbest zaman etkinlikleri ile insan ilişkilerini olumlu yönde düzenlenebilir.

İnsan yaşamının son evresi olan ve insanlar için kaçınılmaz bir gerçeklik olan yaşlılık, hayata karşı birçok zorlukları beraberinde getirebilmektedir. Bu nedenle insanlar ömürleri boyunca maddi ve manevi anlamda geleceklerine yatırım yapmaktadırlar. Bu döneme ne kadar çok donanımlı ve sağlıklı girilirse yaşlılığında insan o kadar huzur ve mutluluk içinde yaşamını idame ettirebilmektedir. Fakat maddi yatırımların yanında manevi anlamda da birey kendini geliştirmelidir. Serbest zamanlarında bireyler, kendi isteği ve seçimleri doğrultusunda oluşturacakları faaliyet alanını belirlemelidirler. Bu zaman aralığı bireyin özgürce kullanabildiği bir zaman aralığı şeklinde olmalıdır. Yaşlı bireylerin emekli olması, hayata karşı yükünün hafiflemesi, rahata erişmiş olması gibi durumlardan ötürü boş zamanları bir hayli fazladır. Ölüme yaklaşma olarak görülen yaşlılık süreci, dini ve manevi hassasiyet içerisinde geçmektedir. Gençlere göre yaşlılar boş zamanlarını bu konu üzerinde daha fazla değerlendirme eğilimindedirler. Hayattaki tecrübeleri ve her an ölümle karşılaşma olasılıklarından ötürü zamanlarını dolu dolu geçirme arzusundadırlar (Yüksel, Dinçer, Büyükköse, & Lale, 2016).

Yaşlılığa hazırlanabilmek adına birey yaşlanma sürecine girmeden önce kendisini psikolojik olarak hazırlamalıdır. Zihinsel, fiziksel, sosyal ve bireysel etkinlik planları yapılabilir. Evde entelektüel etkinlikler, ev dışında ise fiziksel ve sosyal etkinlikler gerçekleştirilebilir. Yani yaşlılığı pasif bir şekilde oturarak veya aktif bir şekilde bir şeylerle uğraşarak geçirmek tamamen bireyin kendi iradesindedir. (Taştan, 2009, 5). Bakıldığı zaman toplumlarda cinsiyete göre de serbest zamanı doldurma eylemleri değişiklik göstermektedir. Kadınlar ev ziyaretlerinde bulunurken erkekler kahvehaneye veya camiye gidebilmektedirler.

Her ne kadar serbest zaman değerlendirmesinin yaşlı bireyler üzerinde olumlu etkileri olduğu aşikâr olsa da güncel değerlendirmeler dahilinde yaşlılarımızın çoğunun zamanlarını pek de bir şey yapmadan geçirdikleri anlaşılmaktadır. Huzurevlerindeki yaşlılar en çok TV seyretmekte ve radyo dinlemektedir. Yine huzurevinde yaşlıların %42'si oturarak vakit geçirmektedir, %48'inin boş zaman aktivitesi vardır ancak %62'sinin yapmak istediği herhangi bir uğraşı yoktur. Yaşlılarımızın %91,7'si TV seyretmekte, %76,7'si ise kitap ve gazete okumaya zaman ayırmamaktadır" (Taştan, 2009, 3; Top, 2010, 19-21). Huzurevlerinde kalan yaşlılar için günlük geziler, gösteri ve konserler gibi bazı etkinlikler düzenlenmekte, yaşlılarımıza okuma, oturma ve dinlenme salonları gibi çeşitli imkanlar sunulmaktadır. Bazı yaşlılar kitap ve gazete okumayı, bazıları TV seyretmeyi ve radyo dinlemeyi, bazıları da yürüyüş yapmayı, seyahati veya dış mekanlarda arkadaş toplantılarını tercih etmektedir. Bazı kişiler de yaşlandıkça dini hayatı daha çok önemsemekte ve dini etkinliklere katılmaktadır. Kuran okumak, ibadet etmek ve dini sohbetlere katılmak bunlardan bazılarıdır. Yaşlılık döneminde dindarlık eğiliminde artış gözlenmekte ve yaşlılar dini ritüellere eskisinden daha çok zaman ayırmaktadır.

Yaşlılarda Dini Yaşam Algısı

65 yaş ve üzeri yaş grubunu kapsayan döneme yaşlılık yani ileri yetişkinlik dönemi olarak adlandırılır. Bu tanım toplumdan topluma değişiklik göstermektedir. Yaşlılık dönemi insanlara çeşitli zorlukları da beraberinde getirmektedir. Yaşlılar ölümün habercisi olan bu zorluklara karşı serbest zamanlarının büyük bir bölümünü gençlere oranla daha fazla dine ayırmaktadırlar. Gençler yaşama mücadelesi içinde bulundukları hayatlarında duygusal, telaşlı zihinsel karışıklıklar içerisindedirler. Yaşın ilerlemesiyle birlikte bu karışık duygu ve düşünceler yerini oturmuş bir kavram örüntüsüne bırakmıştır (Kılavuz, 2005,102).

İnsanın gelişim ve yaş alma dönemlerinden son evresi olan yaşlılık, fizyolojik, psikolojik ve sosyal anlamda birçok değişiklikleri bünyesinde barındırır. Yaşlılık döneminde bireylerde fiziksel ve ruhsal manada zayıflama, saç ve sakal ağarması, deride kırışıklıkların oluşması, aktivite eksikliği ve hareket kısıtlılığı, kamburlaşma gibi değişimleri beraberinde getirmektedir. Gözle görülür değişimlerin yanında hafızanın zayıflaması, çalışma isteğinin azalması, sürekli uyku hali, yalnızlık isteği, tahammülsüzleşme, alınganlık, ruhsal çöküntü gibi psiko-

lojik anlamda değişimler de görülmektedir (Certel, 2003, 178). Bu tür belirtiler insanlara yaşlanmanın geldiğini haber verirken çevresinde arkadaşlarının ölümle ayrılması yaşlı bireyleri serbest zamanlarını dini hassasiyetlere yönelttiği söylenebilir (Ceviz, 2009, 34).

İnsan, doğmasıyla birlikte kurulmuş olan bir bütünselliğin içinde kendini bulmaktadır. Birey olarak idame ettirdiği hayatı hayatına toplumun en küçük yapı birimi olan aileyle birlikte devam etmektedir. Bu süreçle birlikte yaşamında başına gelecek olan olumsuz olaylarla karşılaşması muhtemeldir. Gençlik ve orta yaşlılık döneminde aşılması kolay gelen problemler yaşlılık döneminde çıkılmaz bir hal alabilmektedir. Yaşlılık döneminde yaşanan yalnızlık, anlam arayışı, ölüm korkusu, beklenti içerinde olma, eş ve dostların kaybı gibi sıkıntılar dini ve ibadet yoluyla ya da manevi hizmetler yaşlı bireylere hizmet sağlamaktadır.

Yaşlılık döneminde olan birey, hayatta kaldığı sürede hata olarak düşündüğü konularda telafi mekanizmasını harekete geçirmektedir ve serbest zamanının bir hayli çok olduğu dönemi yaşamaktadır. Bu durum psikolojik ve sosyal koşullara uygun olarak dini aktivitelerle doldurulmaktadır (Arslan, 2009,113).

Günümüzde yapılan araştırmalar yaşlanma sonucunda dini hassasiyet etrafında çizilen bir hayat tarzının kaçınılmaz hale geldiğini göstermektedir. Bu araştırmalar yaşlıların muhafazakâr olduklarını ve dini inancı kuvvetli yaşlılarda dine ilginin daha yoğun hale geldiği görülmektedir. Özellikle yaşlılar tarafından ahiret hayatına yapılan atıf oldukça fazladır ve gündelik yaşamlarının büyük bir bölümünü kapsamaktadır. Buna ek olarak yaşlılar din ile meşgul olmakla içsel huzuru yaşamakta ve inançlarını içselleştirmeleriyle diğer yaş evrelerine göre daha özden bir din algısı yaşamaktadırlar. Yaşlanmanın ölüme yaklaşma olarak görülmesiyle birlikte dini inanç ve değerlerin uygulamasına hızlı şekilde geçilmektedir (Kılavuz, 2005, 103).

Din olgusu bireylerin ruh sağlığı üzerinde sonsuz bir katı sağladığını dile getiren Armaner (1973, 107), dini temelli olarak tezahür eden manevi değerlerden mahrum olan bireylerin ruhsal anlamda yaşadıkları buhranları, kötü telafiler ve yanlış tercihlerde bulunmasını işaret ederken, inanca sahip olan bireylerin ise bu gibi olumsuz durumlar karşısında manevi gücünden faydalanacağı ve bu nedenden ötürü dinin ruh sağlığı açısından elzem bir unsur olduğunu dile getirir.

Yapılmış olan bazı araştırmalar ışığında, yaşa bağlı olarak dini hassasiyetin ve dine olan bağlılığın arttığı görülmektedir. Yaşlı olan bireylerin orta yaşlılar ve gençlere oranla dini inanç, ibadet, duygu ve tecrübe anlamında daha yüksek katılım gösterdikleri belirtilmektedir. Yaşa bağlı olarak hayattan zevk alma, mutluluk ve yaşam doyumu noktasında azalma görülürken; dindarlık, ölüm kaygısı ve maneviyat alanında artış görülmektedir (Çapcıoğlu & Bilgin, 2012, 50). Bu konu dahilinde araştırmalar oldukça sınırlı olmakla beraber benzer bulgulara rastlanılmaktadır.

Bir başka araştırma noktası ise, köy ve kasabalarda yaşayan yaşlı bireylerin dine olan yönelimlerini ve dini uygulamalarını ele alan Taplamacıoğlu (1962, 147-150), kentte yaşayan eğitimli bireylerin köydeki yaşlı bireylere göre dini eğilim ve uygulamalarını yerine getirme noktasında daha zayıf oldukları saptanmıştır.

Batı dünyasında yaşlılık ile ilgili din sosyolojisi alanında çalışma yapan Heenan çalışmasını dört kategoride ele alır. Birinci kategori kilise ve benzeri dinsel ritüellerin gerçekleştirildiği "kurumsal katılımdır. Bu bağlamda kiliseye devam etmek dindarlığın bir alt boyutu olarak düşünülmüştür. Lakin bu konu değerlendirilirken yaşlılığın fiziksel sorunları dikkate alınmamıştır. Bu durum yaşlı dindarlığında içe dönek bir hal almıştır. İkinci kategori olarak, "dinin yaşlılığa dönük anlamı ve değerleri" ele alınmaktadır. Burada hayatı anlamlandıran konuları dinsel sorunlarla ilgilenildiği anlaşılmaktadır. Üçüncü kategori "din ve kişisel uyum" konusudur. Heenan dindarlık ölçümünde bu boyutun dikkate alınmadığını ifade eder. Son kategori ise "din ve ölüm" olan çalışmadır. Ölüm direkt olarak yaşlılığı ilgilendirdiği için çeşitli şekillerde ele alınmaya açıktır (Arslan, 2009, 114).

Poll, 65 ve daha yukarı yaştakilerin %71'inin hayatlarında "dinin çok önemli bir yeri olduğunu" belirttiklerini ifade etmektedir. Zorn ve Johnson'un 114 yaşlı kadınla gerçekleştirdiği çalışmada "Yaşın artmasıyla birlikte dinî inançların değerinde önemli bir artış oldu mu?" sorusuna, araştırmaya katılan deneklerin %24,6'sı önemli bir değişme olmadığını, %69.3'ü yaşlanma ile birlikte dinî inançların daha çok değer kazandığını belirtmişlerdir. 20 yaş ve dindarlık ilişkisi ile ilgili gerçekleştirilen bazı araştırmalar, ileri yaştaki insanların %50-70'inin dinin kendileri için daha anlamlı olduğunu veya daha önem kazandığını tespit etmiştir (Kılavuz, 2005, 104).

Her toplumun kendine indirilmiş olan bir kutsal kitabı vardır. Bu kitaplar insanların sosyal yaşamlarını düzenleyen, emir ve yasaklardan oluşan öğretici kavramlar içermektedir. Bu nedenle yaşanılan kaosa ve felaketlere insanların göremedikleri farklı pencerelerden bakmasını sağlar aynı zamanda zorluklara karşı dayanma gücü verir. İnsanların hayatlarını tehdit edici problemler karşısından din onlara bir sığınacak liman olmuştur. Din, insanlara her konuda iyiyi, güzeli emreder. Bundan dolayı dini inanışlar insanın öz saygısını besler, insana psikolojik destek sağlar, ümit aşılar ve mutluluğunun artmasına neden olur. İnsan yaratıcısı ile iletişimi dua ile sağlar. Kendisine yönelik olan bir tehdit karşısında kuşanacağı en temel koruyucu olarak duayı görür (Dağlı, 2010, 50).

İnsanlar başlarına gelmiş olan kötü olaylar ve zorluklar karşısında baş etmek amacıyla dine yönelim gösterirler. Hastalık, ölüm, afet gibi insanın hayatını olumsuz yönde etkileyecek hadiselerde yine dine bir yönelim olmaktadır. Görüldüğü üzere sosyal hayatı etkileyen bu olaylar din kaynaklı olmamasına rağmen çözümü dinde aramak olanaklıdır. Bu noktada

dinin, bir anlamlandırma ve meşrulaştırma aracı olarak sosyal ve doğal felaketler karşısında sunduğu cevaplarla insanlar için güçlü bir referans kaynağı olduğu görülmektedir.

Sonuç

Hayatının yaşlılık evresine gelmiş olan insanlar, yaşam tecrübelerini ve sosyal sermayelerini serbest zamanlarını doldurma noktasında harcayabilmektedirler. Kimi insanlar için yaşanması zor olarak görülen yaşlılık kimi insanlar içinse dolu dolu geçirilmesi gereken yaşamlarının son düzlüğüdür. Bu durum toplumlardan toplumlara değişiklik göstermektedir. Yapılan çalışmalarda yaşlıların, serbest zaman değerlendirme şekilleri çeşitli aktivitelerde bulunma ya da dine yönelim noktasında olduğu görülmektedir.

Dine olan yönelim sadece insanların yaşlılık döneminde olmamıştır. Başlarına kötü bir olay geldiğinde de insanlar sığınak olarak dine yönelim göstermişlerdir. Aslında yaşlılığı da insanın başına gelecek olan olumsuz bir durum olarak izah eden toplumlarda da vardır. Bu durumda dine yönelimin olmasını kaçınılmaz kılmaktadır.

Serbest zamanlar modern dönemle birlikte insanların çalışma yaşamlarının yanında kendi istedikleri doğrultuda içini doldurdukları zaman dilimidir. Her yaşa, cinsiyete, topluma ve kültüre göre değişiklikler göstermektedir. Bu noktada yaşlı bireyler serbest zamanlarını toplumun öğretileri kapsamında değerlendirmektedirler. Yaşlı kadın bireyler serbest zamanlarda genellikle komşularıyla sohbet ortamında geçirirken, erkek yaşlı bireyler ise ya camilerde ya da kahvehanelerde geçirmektedirler. Fakat bu durumların dışında dini hassasiyet içinde yaşamlarını geçirebilmektedir. Konuşmalarında, planlarında, gidilen yerler konusunda kısaca habituslarında dine olan bir yönelim olduğu aşikardır.

Kaynakça

Ağaoğlu, Y. S., Taşmektepligil, M. Y., ve Bayrak, M. (2005). Dünya da ve Türkiye'de serbest zaman kavramının tarihsel gelişimi. *Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, *2*(11), 1-10.

Armaner, N. (1973). *Psikopatolojide dini belirtiler*, Ankara: Demirbaş Yayınları.

Arslan, M. (2009). Geleneksellik ve yaşlı dindarlığı: Taşra'da sosyal hizmet alamayan yaşlıların dindarlık durumları üzerine uygulamalı bir inceleme. *Yaşlı Sorunları Araştırma Dergisi*, 2(2), 112-125.

Arun, Ö. (2018). *Yaşlanmayı a*şmak. Ankara: Phoenix Yayınevi.

Canatan, A. (2014). Yaşlılık ve yaşlanma. *Sosyoloji Divanı,* (4), 415-423.

Certel, H. (2003). *Din psikolojisi.* Ankara: Andaç Yayınları.

Ceviz, F. H. (2009). *Orta yaş ve yaşlılıkta dindarlık, mistik tecrübe ve benlik saygısı.* (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi). Marmara Üniversitesi, İstanbul.

Cicero. (2018). *Yaşlı Cato veya yaşlılık* üzerine, İstanbul: Türkiye İş Bankası Yayınları.

Çapçıoğlu, G. ve Bilgin, Ö. (2012). Yaşlılara yönelik dini sosyal hizmet uygulamaları çerçevesinde, yaşlılık dindarlık ilişkisinin tarihsel gelişimi ve ülkemizdeki durumu üzerine. *Milli Eğitim Dergisi*, *42*(193), 44-54.

Dağlı, E. N. (2010). *Yaşlılarda ölüm kaygısı ve dindarlık* (Yüksek lisans tezi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya). Erişim adresi: https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id=lHBThce3d0xqGWuetze7_A&no=lVePlcRpwm-pVnNubyzMKOQ

Işık, E. (1991). *Depresyon ve mani*. İstanbul: Boğaziçi Matbaası

Kalınkara, V. (2016). *Temel gerontoloji: Yaşlılık bilimi.* Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.

Kılavuz, A. Â. (2005). Yaşlanma sürecinin dinî gelişime etkileri. *Uludağ Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, 15(1), 97-112.

Müftüler, H. G. (2016). *Modernleşme sürecinde yaşlılık açısından kurumsallaşma ve maneviyat,* (Yayımlanmamış doktora tezi). Marmara Üniversitesi, İstanbul.

Özkan, M. (2017). *Yaşlılarda mekân aidiyeti: yaşlılık ve mekân ilişkisine sosyolojik bakış* (Yüksek lisans tezi, Selçuk Üniversitesi, Konya). Erişim adresi: http://acikerisimarsiv.selcuk.edu.tr:8080/xmlui/bitstream/handle/123456789/7524/471286.pdf?sequence=1&isAllowed=y

Taplamacıoğlu, M. (1962). Yaşlara göre dini yaşayışın şiddet ve kesafeti üzerine bir anket denemesi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 10, 141-157.

Taştan, N. (2009). Yaşlılıkta üretmek: Kendini sürekli yeniden yaratmak. 5 Nisan 2007, *Yaşlılıkta Verimlilik Paneli*, İzzet Baysal Üniversitesi, Fizik Tedavi Yüksek Okulu, Bolu.

Yüksel, M., Dinçer, F., Büyükköse, H. ve Lale, Z. (2016). Yaşlıların boş zaman değerlendirmesi üzerine bir inceleme. Erişim adreresi: https://rekreasyonliderleri.wordpress.com/2016/02/13/yaslilarin-bos-zaman-degerlendirmesi/

Türkiye Sosyalist Solunda Ölüm Fikriyle Mücadele: Kaldıraç Dergisi Örneği

"İnsanoğlunu yetkinliğe ulaştıran, yaşayanlar için de bir diken ve bir vaat olan ölümü gösteriyorum size."
Friedrich Nietzsche

Bahattin Cizreli*

Öz: Berger ve Luckmann'ın toplum teorisinde insanların, sosyo-kültürel düzenin meşrulaştırılması, korunması ve aktarılması için sembolik evrenler olarak anlam sistemleri kurduğu iddia edilmektedir. Anlam sistemleri toplumsal hayatı, gerçekliğin belirsizliğine ve olağan dışı durumlara karşı korur. Olağan dışı durumlar genel kabulleri yıkarak insanı belirsizliğe iter ve onu kaosa sürükler. Berger ve Luckmann olağan dışı durumların en tehditkâr olanının ölüm olduğunu ifade ederler. Antropolog Malinowski kabile hayatına yönelik saha araştırmaları sonucunda her dinde tanrı fikrinin olmadığını ancak her dinin ölümden sonraki hayata dair kaygıları cevapladığını belirtmektedir. Bu yönüyle dinler varoluşsal güvenliğin kaynağıdır.Modern öncesi dönemde insan toplumlarının ölüm fikriyle mücadelesinde dinler önemli işlevler görmekteydi. Modern ideolojiler de kamusal dinlerin bazı rollerini üstelenerek ölüm fikrini evcilleştirmenin stratejilerini kurmuştur. Modern ideolojiler birer anlam sistemi olarak toplumsal hayatın sürdürülebilir kılınması adına tıpkı geleneksel dinler gibi olağan dışı durumlara karşı mücadele stratejileri geliştirmiştir. Sosyalist rejim ve hareketler cenaze törenleri, anmalar ve ölenlerin kültleştirilmesi yoluyla ölüm fikriyle mücadele etmektedir.Bu araştırmanın temel amacı sosyalist hareketlerin ölüm fikriyle hangi yollarla mücadele ettiğini betimlemektir. Araştırmada nitel yöntemlerden söylem analizi deseni kullanılacaktır. Çalışma kapsamında güncel Türkiye siyasal hayatında sosyalist sol adına aktif faaliyet yürüttüğü tespit edilen otuz grup arasından AKA-DER grubu örnek olarak seçilmiştir. Bu tercihin sebepleri ilgili grubun Türkiye sosyalist solculuğunun farklı geleneklerini sahiplenmesi, pek çok gruba kıyasla yaygın bir faaliyet alanının olması ve yayınlarının araştırmacılara açık olmasıdır. Bu grubun aylık yayın organı Kaldıraç Dergisi'nin Eylül 2015 tarihinde basılan 170. sayısı ile Ekim 2019 basılan 219. sayısı arasındaki 50 sayı incelenmiştir. Bu inceleme sonucunda oluşturulan temalarda ölüm olayıyla mücadelede izlenen stratejiler, uygulanan yöntemler ve kurulan anlam dünyası analiz edilecektir. Cenaze törenleri, mezarlık ziyaretleri, anma programları ve ölen sosyalistlerin kültleştirilmesi yoluyla sosyalist solun ölümsüzlük iddiası öne çıkartılacaktır. Araştırma kapsamında hedeflenen çıktı ölüm fikriyle mücadele gibi tarihsel olarak dinlerin üstlendiği bir dizi toplumsal işlevin modern ideolojiler tarafından örnek alındığını gösterebilmektir.

Anahtar Kelimeler: Ölüm, Sosyalist Sol, Kaldıraç Dergisi, Şehitlik, Cenaze Töreni.

* Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji, Yüksek Lisans Programı.
İletişim: bahattincizreli@gmail.com

Giriş

Ölüm herkesin hayatının tam ortasında olmasına karşın üzerine en az konuştuğumuz konulardandır. Ölümü tanımlamak oldukça zordur. Ölümü deneyimlemek mümkün olsa dahi bu tecrübenin insanlar arasında aktarılması söz konusu değildir. Ne zaman ve nasıl gerçekleşeceği asla bilinemeyen ölüm olayı belirsiz niteliği nedeniyle kültürel düzenler için tehdit edicidir. İnsan türü için mücadele edilmesi gereken bir fikir olan ölümün bir biçimde insanın kültürel dünyasında evcilleştirilmesi ve meşrulaştırılması gerekmektedir.

Bir bitkinin veya hayvanın yaşamsal fonksiyonlarının sona ermesi ölüm olarak adlandırılır. Bu tanımıyla ölümün biyolojik sistemin tümüyle çöküşü olduğu söylenebilir (Akalın, 2006). Ancak organ naklinin gelişmesi ve duran kalbin yeniden çalıştırılabileceğinin kanıtlanması ölümün beyinle ilgili bir sonuç olduğu fikrini güçlendirmiştir. Geleneksel dönemler boyunca ruh ve bedenin ayrılması olarak ifade edilen ölüm, biyomedikalin gelişimiyle tıbbi açıdan tanımlanmıştır. Harvard kriterlerine göre bir kimsenin ölü olarak kabul edilmesi için o kimsenin ses, ışık ve dokunuşlara karşı duyarsızlaşması, en az bir saat boyunca solumaması ve beyin sinir hareketlerinin en az on dakika boyunca düz bir şekilde seyretmesi gerekmektedir. Kişinin öldüğünden emin olunması içinse bir önceki cümlede sayılan bulguların hipotermi (aşırı ısı kaybı) veya ilaç etkisiyle olmadığından emin olunması gerekmektedir (Çil & Görkey, 2014). Bunun için de ölümün kesin olarak gerçekleştiğinin iki tıp uzmanı tarafından onaylanması beklenir.

Ölüm, biyolojik bir olgu olduğu kadar ölüm sürecinde ve sonrasında yarattığı sembolik etkileşim ile sosyal bir olay olarak da değerlendirilmektedir. Ölüm olayı sonrasında yapılan etkinlikler ölen kimseden çok yaşayanlar için gerçekleştirilir. Ölenin arkasından gerçekleştirilen yas törenleri ölümün acısını azaltmanın bir yoludur. İnsanların bilinç altına yerleşen ölüm korkusunun bir biçimde evcilleştirilmesini sağlanır. Bu çerçevede ölüm ve ölmenin sosyolojisi ölümü sosyal bir olay ve olgu olarak ele alır. Bu sosyolojik alan hem genel ve özerk bir disiplin olan sosyolojinin hem de tanatolojinin bir alt alanı olarak değerlendirilmektedir. Tanatoloji ölümün tıbbi, adli, psiko-sosyal, edebi ve pek çok yönünü inceleyen disiplinler arası bir alandır (Akalın, 2006). Ölüm ve ölmenin sosyolojisi ise ölümün ortaya çıkardığı anlamı, ölüm olayı karşısında açığa çıkan etkileşimleri, ölüm öncesi ve sonrasında aktörlerin eylemlerini, ölüme dair ritüelleri ve ölüm oranlarının sosyal-sınıfsal boyutlarını inceleyen sosyolojinin bir alt alanıdır.

Bu araştırma ölüm ve ölmenin sosyolojisi alanında yapılan bir çalışma olarak değerlendirilebilir. Türkiye'nin siyasal yelpazesinde sosyalist sol renge sahip Kaldıraç Dergisi'nin yayınları söylem analizine tabi tutularak bu dergi çevresinin ölüm fikriyle nasıl mücadele ettiği incelenecektir. Araştırmada farklı teorik kaynaklar kullanılsa da beslenilen temel kaynak Peter Berger ve Thomas Luckmann'ın eserleri ve onlara ait olan gerçekliğin sosyal inşa-

sı teorisidir. Öncelikle araştırmanın teorik arka planı ana hatlarıyla aktarılacaktır. Ardından çalışmada kullanılan söylem analizi yöntemi ve incelemeye tabi tutulan grup ve yayınlar hakkında bilgilendirmede bulunulacaktır. Analiz bölümünde ise yapılan incelemeler sonucunda sosyalist solcuların ölüm fikriyle mücadelede izledikleri strateji irdelenecektir. Sonuç bölümünde tarihsel olarak dinlerin üstlendiği ölüm fikriyle mücadele işlevinin modern ideolojiler tarafından nasıl örnek alındığı ve modern ideolojilerin kutsallık inşaları tartışılacaktır.

Teorik Arka Plan

Thomas Luckmann ve Peter Berger'in 1966 yılında kaleme aldığı "Sosyal Gerçekliğin İnşası" kitabı temelde bir bilgi sosyolojisi çalışmasıdır. Gündelik hayat gerçekliğinin irdelendiği bu çalışma bir yönüyle bize toplumsal dünya da tek bir gerçekliğin değil çok sayıda anlam sisteminin olduğunu aktarırken diğer taraftan yapı-fail dikotomisini aşmamızı sağlayacak bir formülasyon önermektedir. Bu formülasyon şöyle özetlenmektedir; dışsallaşma, nesnelleşme ve içselleşme.

Sosyal hayat farklı sübjektivitelerin olduğu bir alandır ve ötekilerle etkileşime girmek için sosyal varlık olarak insanlar kendilerini dışsallaştırır. Bu dışsallaştırma sürecinde göstergeler kullanılır. Göstergeler bazı sistemler içerisinde kümelenir. Bu sistemler nesnelleşmiş gerçekliklerdir. Bunun en iyi örneği dildir. Dil bir sesli göstergeler sistemidir. İkili ilişkiler ve daha karmaşık ilişki sistemleri dilin kapsayıcı göstergeler sisteminden faydalanarak süreklileşir, kurumsallaşır. Dil sayesinde kuşaktan kuşağa aktarılan bilgi stokları oluşur. Gündelik hayatta sayısız düzeyde bilgi stoku vardır. İnsan bu bilgi stoklarının içine doğar ve içinde yaşar. Onları içselleştirerek gündelik hayat hakkında bilgi edinir. Bu bitmeyen diyalektik bir süreçtir. İnsan dışsallaştırırken içselleştirir. Yani insan hem toplumsallığı üreten hem de toplumsallık tarafından üretilen bir varlıktır.

Luckmann ve Berger'in insan sayıltısına göre insan iç güdülerini kontrol edebilen, çevre şartlarını aşabilen, diğer hayvan türlerine göre yeryüzünün daha geniş bir parçasına yayılabilen bir türdür. Bunun temel nedeni insanın içgüdülerinin diğer hayvanlara göre daha zayıf olması ve insanların bu zayıflıkları nedeniyle kendi aralarında örgütlenmesi ve kendisini çevresine göre şekillendirmeyi başarabilmesidir. Örneğin insan cinselliği diğer hayvan türleri gibi zamansal ritimlere bağlı değildir. İnsan cinselliğini kontrol edebilen ve hatta baskılayabilen bir canlıdır. Bu yönüyle sosyal düzen biyolojik olarak verili değildir, insani bir üretim sürecidir. Sık sık tekrarlanan eylemler modellere, faaliyetler alışkanlığa ve zamanla bunlar kurumlara dönüşür. Zamanla nesnelleşen kurumsal dünya toplumun yeni üyeleri olan çocuklara da aktarılır. Ne kadar heybetli görünürse görünsün kurumsal dünya insanlar tarafından üretilmiştir. *"Toplum insani bir üründür. Toplum, nesnel bir gerçekliktir. İnsan, sosyal bir üründür (Berger & Luckmann, 2018, s. 91)."*

Sosyalleşen birey sosyal dünyasını anlamlı ve tutarlı bir bütünsellik içinde kavramak, kurumsal düzeni bilinebilir kılmak ister. Toplumsal hayatta bizi bir arada tutabilecek, dışarıdakileri dışarıda tutabilecek, birbirimize karşı eylemlerimizi öngörülebilir kılacak sembolik şemsiyelere ihtiyaç duyarız. Üretilen anlam sistemleri ile nesnel kurumsallaşmanın hem zihinde meşrulaştırılması hem de kuşaktan kuşağa aktarılması sağlanır. Örneğin akrabalık ilişkileri sembolik bir dil sistemi içinde aktarılır, öğretilir. Luckmann ve Berger "Sosyal Gerçekliğin İnşası" eserinde bu teorik tartışmanın sonunda dört tip meşrulaştırma biçiminden söz eder: teori-öncesi meşrulaştırma, teorik önermeler, eğitim prosedürleri ve sembolik evrenler. Bu meşrulaştırma biçimleri sayesinde biyolojik dünyamıza çeki düzen veririz ve sosyal hayatı kendimiz için anlamlı, bilinebilir kılarız.

"Sosyal Gerçekliğin İnşası" kitabından bir sene sonra 1967'de Luckmann, "Görünmeyen Din" kitabını yayımlar. Burada Luckmann sembolik evrenlerin gündelik hayat gerçekliğini aşkın bir düzeyle ilişkilendirerek nesnelleştirdiğini ifade eder. *"Sembolik evrenler, bir yandan gündelik hayat dünyasına gönderme yapan ve diğer yandan gündelik hayatı aşan olarak tecrübe edilen bir dünyaya işaret eden toplumsal olarak nesnelleşmiş anlam sistemleridir (Luckmann, 2003, s. 38)."* Yani sembolik evrenler birer anlam sistemidir. İnsanın doğasını aşmasını ve onu güvensizlik hissine itebilecek durumlara karşı kendisini güvende hissetmesini sağlar.

Anlam sistemleri birer teorik inşadır. İnsanın ontolojik olarak kendini güvende hissetmesini sağlar. Maddi ve sosyal dünya asla tam bir belirlilik haline ulaşamaz. İnsanın sosyal dünyasına yönelik sürekli tehdit içerici olaylar gelişir. Anlam sistemlerine yönelik meydan okumalar bu güven hissini zedeler. Luckmann ve Berger'e göre bu meydan okumalar ve tehditler şöyledir; rüyalar, fanteziler, sapkınlık eğilimleri, hastalıklar, ölüm, doğal afetler, savaş, kargaşa ve kültürel karşılaşmalar (Berger & Luckmann, 2018), (Berger, 2011). Olağan dışı durumları anlaşılır kılmak adına sapkınlıktan neyi kastettiklerini ele alalım. Sapkınlık geleneksel anlamda günahkarlık olarak değerlendirilebilir. Anlam sistemi kendisini bu sapkınca girişimlere karşı korumaya çalışır. Sapkın bireyin sağaltımı hedeflenir. Bir anlam sisteminin taşıyıcıları bu sağaltımı sağlamakla görevlidir. Örneğin teolojik anlam sistemleri eşcinselliği günahkarlık olarak kodlayarak sapkın bireyi iyileştirmek için büyüyü ya da af dileme ayinlerini tercih edebilir. Modern bilime dayanan anlam sistemleri ise psikoterapiyi kullanabilir. Sapkın kimsenin yeniden kazanılması mümkün ise onun hayatı eski ve yeni olarak iki evreye bölünür. Eski yaşam günahkarca ilan edilerek sapkın kimseye yeni bir biyografi yazılır. Onun hayatı yeniden düzene sokulur.

Diğer olağan dışı/marjinal durumlara örnek olarak rüyalar ve fanteziler ise baskılanmış duyguların veya biyolojik arzuların açığa çıkmasına neden olur. Bu tehditlere karşı toplumsal direnme biçimleri mevcuttur. Rutinler yoluyla arzular kontrol altına alınır. Ya da rüya yorumlarıyla rüyalar sıradanlaştırılır. Rüyalar ve fanteziler yoluyla anlam sistemine yönelik

şüphelerin dindirilmesinin en iyi yolu iletişimin (sohbetin) süreklileştirilmesidir. Söyleşme (sohbet) yoluyla sosyal nesnellikler bireysel bilince taşınır. Ortak anlam sistemine sahip bireyler sık sık bir araya gelerek anlam sistemine olan bağlılığın pekiştirilmesi sağlanır.

Gerçekliğin algılanması olarak ifade edilen sembolik evrenler ve diğer bir isimlendirmeyle anlam sistemlerine yönelik en ciddi tehditlerden biri ölümdür. Ölüm, sosyal süreklilik için bir kriz potansiyeli taşımaktadır. Ölüm olayı geride kalanlar için anlamın sorgulanmasına sebep olur. Peter Berger 1967 yılında kaleme aldığı "Kutsal Şemsiye" kitabında dinin ölüm fikriyle mücadele özel bir işleve sahip olduğunu ifade etmektedir. Dinin inşa ettiği kutsal kozmos ölümü normalleştirir. Modern zamanlarda ise kozmikleştirme için seküler girişimlerde bulunulmaktadır. Ancak *"tüm kozmikleştirmeler, kutsal bir niteliğe sahiptir (Berger, 2011, s. 88)."*

Dinin sağladığı sosyal kontrol, olağan dışı/marjinal durumlara karşı bireyi ve grupları koruyarak sınırların içerisinde tutar. Berger bu durum hakkında 1968 yılında kaleme aldığı "Melekler Hakkında Söylenti" kitabında güzel bir örnek vermektedir. Gece yarısı korkunç bir rüya gören bebek ağlayarak uyanır. Annesi onun yanına gelir ve ona ninniler okur. Bu ninniler çocuğun yatışmasını sağlar. Anne çocuğunu yatıştırmak için ninniler okusa da ona yalan söylememektedir. Annenin çocuğuna yalan söylemiyor olması gibi aslında dinler de insana yalan söylemez. Anne de din de kriz zamanlarında ona derin bağlılık duyan kimseyi aldatmaz, sadece koruyuculuk misyonunu sürdürmeye çalışır.

Ölüm de korku dolu bir durum yaratır. Ölüm düzenli ilişkileri, devam eden rutinleri ve kurumsallaşmayı kökünden sarsar. Din, bu olağan dışı duruma karşı gerçekliği muhafaza eder ve insanları ölümün güzelliğine, normalliğine ikna eder. Sadece ölüm olayı durumunda değil; öldürme eylemine meşruiyet kazandırmak için de anlam sistemleri devrededir. Savaş ve kargaşa durumlarında insanlara öldürmenin bir biçimde meşru kılınması gerekmektedir. Birey ile toplumu arasında kurulan anlamlı ilişki bireyin toplumu için ölmesini de meşrulaştırır. Ölümüyle beraber bireyin evrensel bir varlığa dahil olacağına dair fikir bireyin zihnine işlenmektedir. Böylece Berger'e göre (2011) birey ölümüyle beraber ait olduğu toplumun sonsuza dek yaşayacağına inanır. Din yoluyla dünyanın sonuna dair beklentilerin aktarılması, öbür dünya inancıyla ölümün bir son olmadığı düşüncesinin işlenmesi, dünyanın iyilik ile kötülüğün mücadele alanı olarak resmedilmesi ölüme karşı dini anlam sistemlerinin izlediği stratejilerdendir. Berger (2012) ahiret düşüncesinin insana umudu yerleştirdiğini söyler. Bu umut bizi ölüme karşı cesur kılar. Kendimizin ve çevremizdekilerin öleceğini bilsek de yapmaya devam ettiğimiz işleri bırakmayız.

Teorik arka plan başlığında buraya kadar aktarılan kuramsal iddialar ve bu iddialara ilişkin örnekler tümüyle Thomas Luckmann ve Peter Ludwig Berger'in bahsi geçen eserleri kaynak alınarak derlenmiştir. Ölüm konusu sosyal teorinin farklı isimleri için de ilgi çekici

bir "sosyal" olaydır. Zygmunt Baumann (2012) ölümün aklın en büyük yenilgisi olduğunu ifade eder. Çünkü ona göre ölüm düşünceye olan güveni sarsmaktadır. Baumann kültürün inşa edilmesinin nedeni olarak ölümü görür. *"İnsanlar ölümlü olduklarının farkında olmasalardı, büyük olasılıkla kültür de olmazdı; kültür, insanların farkında oldukları şeyi unutturmaya yönelik incelikli, karşı anımsatıcı, teknik bir aygıttır* (Baumann, 2012, s. 45)." Baumann cenaze törenleri ve anmalarla ölümün bir son olmadığının gösterildiğini düşünmektedir. Bedensel ölüm ile toplumsal ölümü ayıran düşünür ölenler için bir şeyler yapan insanların kendileri öldüklerinde de bu ritüellerin onlar için yapılacağına inandıklarını söyler. Yani bedensel olarak ölsek de toplumsal olarak hayatta kalmaya devam ederiz. Nihayetinde tüm ölümsüz kabul edilenler yaşadıkları zamanda ölümlüdürler. Baumann'ın dikkat çektiği bir diğer husus ölümsüzlük vaadi ile toplumsal kontrol arasındaki ilişkidir. Ölümsüzlük nişanesini verme meşruiyetini ve gücünü elinde tutanlar toplumsal kontrolü de ele geçirirler. Bu noktada milliyetçiliği örnek verir Baumann ve milliyetçilerin ulusu ölümsüzleştirerek toplumsal hayatı şekillendirdiğini vurgular. Milliyetçilik düşüncesinde bir dava uğruna ölmek kişiyi kahramanlaştırıyor. Böylece ölmek bir üstünlük göstergesine dönüşüyor.

Jean Baudrillard (2011) ölümün asla sadece biyolojik bir olgu olarak değerlendirilemeyeceğini, "vahşilerden" bu yana ölümün bir toplumsal ilişki biçimi olduğunu söyler. İlkel dünyanın ölümleri mutlu ritüellerle, bayramlarla kutsadığını ve ölümle barışık olduğunu belirtir. Kilisenin ise bu dünya üzerindeki iktidarını ölüler üzerinden kurduğunu aktarır. Fakat Baudrillard modern dünyanın ölümü şehrin dışına taşımaya çalıştığını ve bir hastalık olarak kodladığını iddia eder. İnsanlar artık hastanelerde ölmektedir ve ölmekte olan kimse hastaneler aracılığıyla kültürel yaşamın dışına itilmektedir. Eskiden yas tutmak alenen gerçekleştirilen sosyal bir etkinlik iken modern dünya da yas tutmak müstehcen bir olaya dönüştürülmüştür. Baudrillard gibi Baumann da modern bilimin ölümü bir hastalık, bir yozlaşma olarak gördüğünü ölümü öldürmeye çalıştığını düşünmektedir. Mezarlıklar şehrin uzak noktalarına yapılmakta, ölüm güçsüzlük olarak görülmektedir. Baumann modernitenin televizyonlar yoluyla ölümü sıradanlaştırdığını da söyler.

Yapısal-işlevselci perspektife göre doğum ve evlenme gibi ölüm de sosyal hayatta bir geçiş ritüeli olarak değerlendirilmektedir (Akalın, 2006). Ölüm yıkıcı bir olaydır ve kültür ölümün bu yıkıcı niteliğini engelleme işlevine sahiptir. Cenaze ritüelleri ve yas yapısal sürekliliğin sağlanması için ölüme anlam yükler. İşlevselci antropolog Bronislaw Malinowski (1990) de 1914-1918 yılları arasında Malanezya bölgesinde yaptığı incelemeler sonucunda dinin, insanın ölüm karşısındaki korku ve çaresizliği aşmak hususunda işlevi olduğuna kanaat getirmiştir. Ona göre cenaze ayinleri aracılığıyla yaşamla ölüm arasında bir ilişki kurulmaktadır. Cenazeler gelenekselleşerek kamusal bir karakter kazanır ve geride kalanların acısını azaltır. İnsanın ölüm karşısındaki çaresizliği onu ölümsüzlük fikrine yöneltir ve bu

da ruhsal güçlere inanmaya sevk eder. Malinowski araştırmaları sonucunda her dinde tanrı fikrinin olmadığını ancak her dinin ölümden sonraki hayata dair kaygıları cevapladığını belirtmektedir. Bu yönüyle dinler varoluşsal güvenliğin kaynağıdır.

Pek çok sosyal bilimci, psikanalist, felsefeci ve edebiyatçı da ölüm konusuyla ilgilenmiştir. Feuerbach, Nietzsche, Simmel, Freud, Heidegger, Sartre, Levinas ve Irvin Yalom gibi pek çok önemli düşünce insanının da gündemine girmiştir ölüm ve ölümsüzlük (Ökten, 2010). Bu çalışmanın bir bildirinin sınırlarını aşmaması ve odaklanılan konu olan sosyalist solculuğun ölüm fikriyle mücadele stratejilerinin ölüm hakkındaki teorilerin gölgesinde kalmaması için Berger ve Luckmann'ın ana kaynak olduğu teorik arka plan bölümü ana kaynaklara ek olarak Baumann, Baudrillard ve Malinowski ile sınırlandırılmıştır.

Araştırmanın Amacı ve Yöntemi

Modern öncesi dönemler boyunca insan topluluklarının ölümü evcilleştirebilmesi ve bu olağan dışı duruma karşı sosyal dünyanın sürekliliğini sağlayabilmesi dini anlam sistemleri aracılığıyla olmuştur. Modernleşmenin kültürde yarattığı radikal dönüşüm ile birlikte geleneksel dinlere ait sembol ve kurumların etkisi azalmıştır. Bürokrasinin rasyonelleşmesi ve ekonomik hayatın akılcı işlevsellik temelinde yeniden organize edilmesiyle geleneksel dinlerin yerini modern ideolojiler almıştır. Araştırmanın temel sorusu geleneksel dinlerin dışında anlam sistemlerinin egemen olduğu kültürel grupların ölüm fikriyle nasıl mücadele ettiğidir. Araştırmanın amacı ölüm fikriyle mücadelenin bir kültürel organizasyonun sürekliliğini sağlamada temel bir mesele olduğunu ortaya koymaktır. Bu bağlamda modern ideolojik grupların da geleneksel dinsel sistemlerle benzer anlatı ve pratiklere sahip olduğu ortaya konmak istenmektedir.

Çalışma kapsamında güncel Türkiye siyasal hayatında sosyalist sol adına aktif faaliyet yürüttüğü tespit edilen otuz grup arasından AKA-DER (Anadolu Kültür ve Araştırma Derneği) grubu örnek olarak seçilmiştir. Bu tercihin sebepleri ilgili grubun Türkiye sosyalist solculuğunun farklı geleneklerini bir arada sahiplenmesi, pek çok gruba kıyasla yaygın bir faaliyet alanının olması ve yayınlarının araştırmacılara açık olmasıdır. AKA-DER ve Kaldıraç Dergisi, Türkiye sosyalist solculuğu yelpazesinin farklı renklerini sahiplenmekte, kendisini Türkiye sosyalist hareketlerinin tümüyle mirasçısı olarak kabul etmektedir. Her ne kadar onlar kapsayıcı bir görüntü verseler de örgütsel geçmişleri 1987 yılına uzanmaktadır. 12 Eylül Darbesi'nin yıkıcı etkilerinin ardından 1984 sonrasında sosyalist hareketler sivil toplum kuruluşu ve yayınlar yoluyla yeniden kendilerini görünür kılmaya başlamıştır. 1987 yılında Yalçın Küçük, Erhan Tezgör, İlhan Akalın tarafından çıkarılmaya başlayan Toplumsal Kurtuluş Dergisi bunlardan bir tanesi idi. Dergi çevresi kendisini sosyalist olarak tanımlasa da o dönemin sosyal demokrat hareketine ideolojik açıdan yön vermeye çalışıyordu. 1996 yılında

dergi çevresinden bir grup daha devrimci bir politika benimsenmesi gerekliliğini savunarak yollarını ayırmıştır. Bu çizgi daha sonra kendisini aylık Kaldıraç Dergisi ve Anadolu Kültür Araştırmaları Derneği olarak yasal politik zemine taşımıştır. Bugün Türkiye'nin 8 şehrinde faaliyet yürüten grup ağırlıkla büyükşehirlerin Alevi mahallelerinde örgütlüdür.

Kaldıraç grubu pek çok sosyalist grubun aksine kendi örgütsel geleneklerine dair pek bir şey paylaşmamakta, kendi tarihlerini yazmamaktadır. Bu nedenle grubun tarihine dair sınırlı düzeyde bilgi edinilmektedir. İlk kez 1997 yılında yayımlanan "Anadolu Devriminin Yolu – Bir Programatik Yaklaşım" kitabıyla ideolojik çizgisini ve temel argümanlarını ortaya koyan grubun geçmişini detaylı bir biçimde inceleyemesek de hem ilgili kitap hem de dergiler üzerinden ana görüşlerini tanıyabilmekteyiz. AKA-DER Anadoluluk kimliğini savunmakta ve bir Anadolu devrimci geleneği olduğunu varsaymaktadır. Anadolu solunun bir partiye ihtiyacı olduğu iddiasıyla böyle bir örgütlenmenin ön hazırlığı içerisinde olduklarını ifade etmektedirler. Tekelci-kapitalist sistemin ancak işçilerin örgütlendiği bu parti yoluyla devrilebileceğini savunan AKA-DER ve Kaldıraç Dergisi çevresi, Türkiye Cumhuriyeti'nde Kemalizm burjuva ideolojisi ile işçi sınıfının bilincinin kirletildiğini düşünmektedir. Bu nedenle de Kemalizm'in temel argümanları ve onun milliyetçi tutumuyla kültürel üretim yoluyla mücadele etmek bir devrimci görev olarak algılanmaktadır (Bölükbaşı, 2013).

Çalışmamızda odaklanacağımız Kaldıraç Dergisi'nde aktarılan ideolojik argümanlar değil ölüm olayı karşısında izlenen stratejilerdir. Odaklanılan bu olgunun araştırılması için nitel araştırma yöntemlerinden söylem analizi kullanılmıştır. Söylem analizi ağırlıkla kültürel çalışmalarda kullanılan, metin ve konuşmalardaki örtülü anlamı açığa çıkarmaya çalışan bir araştırma yöntemidir (Çelik & Ekşi, 2008). Söylem analizi yönteminde bireylerin bir söylem alanında yaşadıkları düşünülmektedir. Söylem, pratik bir olgu olan dil üzerinden taşınır. Kimin konuştuğu, nasıl konuşulduğu, konuşmanın kendi iç anlamsal bütünlüğü içerisinde nasıl bir yer tuttuğu, konuşmada nasıl ve hangi mesajların verildiği, nelere dikkat çekildiği söylem analizinin sorduğu önemli sorulardır.

Söylem analizi, içerik analizinin aksine metne dair tartışmaya kapalı sonuçlara ulaşmayı hedeflemez. Metnin içinde geçen kelimelerin sayı yoğunluklarına değil mesajların kültürel bağlamına odaklanır. Dolayısıyla söylem analizi yöntemiyle ulaşılan sonuçlar birer yorumdur. Söylem analizinde kullanılan iki temel teknik derinlemesine mülakat ve doküman incelemeleridir. Bu araştırma kapsamında doküman incelemesi tekniği tercih edilmiştir. Araştırma sürecinde bu grubun aylık yayın organı Kaldıraç Dergisi'nin Eylül 2015 tarihinde basılan 170. sayısı ile Ekim 2019 tarihinde basılan 219. sayısı arasındaki 50 sayı incelenmiştir. Bu inceleme sonucunda oluşturulan temalarda ölüm olayı karşısında ve ölüm fikrine karşı izlenen stratejiler, uygulanan yöntemler ve kurulan anlam dünyası analiz edilmiştir. Cenaze törenleri, mezarlık ziyaretleri, anma programları ve ölen sosya-

listlerin kültleştirilmesi yoluyla AKA-DER çevresinin ölüm ve ölümsüzlük olgularını kendi anlam sistemlerinde nasıl kurdukları görülmektedir.

Bulgular ve Analiz

Ölümsüzlük İddiası / Şehitlik

Hem eski Yunanca'da martus kelimesinden gelen martyr hem de Arapça'da şehadet kelimesinden gelen şehit kavramları hem bir şeylere tanıklık eden (genel anlamıyla haksızlığa tanıklık eden) hem de bir değer veya dava uğruna ölen kimse anlamlarında kullanılmaktadır (Lasalle, 2014). Türkiye sosyalist akımlar literatürüne devrim şehidi olarak geçen kavram bir çatışmada, bir feda eyleminde, ölüm oruçlarında, fail-i meçhul cinayetlerde ölenler ve hayatını sadakatle davasına adadığında ise eceliyle ölen kimseler için kullanılmaktadır. Nasıl ki devlet görevinde iken bir kaza veya ihmal sonucunda hayatını kaybedenler resmi makamlarca şehit olarak kabul ediliyorsa devrime dair bir vazifede bir yanlışlık sonucunda ölenler de devrim şehidi olarak kabul edilmektedir.

Sosyalist kahraman "devrim şehidi" ilan edilerek ölümsüzleştirilmekte, onun ölümü nezdinde ölüm olayı kutsanmaktadır. Burada övgüye değer olan şey bizatihi ölümün kendisi değil ölen kimsenin özgecil yaşam tarzıdır. Militan niteliklere haiz bireyin yaşamını anlamlı kılan örgütünün ona kazandırdığı değer, anlam ve kültürdür. Örgütün geleceği ve davanın bekası için eğer sosyalist militanın ölmesi gerekirse gözünü kırpmadan bunu yapmalı ki onu var eden örgütsel değer, anlam ve kültür korunsun. Bu açıdan Lasalle'ın da vurguladığı gibi şehitlik kavramının en temel işlevi grup içi birlikteliği korumasıdır (Lasalle, 2014).

Kaldıraç Dergisi taramalarında "ölümsüzdür" kelimesi en sık rastlanılan ifadelerdendir. Benzer şekilde "aramızda", "bizimle birlikte", "yaşıyor", "ölümsüzleşti", "sonsuzluğa uğurlandı" ve "kavgamızda yaşıyor" gibi ifadelerle hayatını kaybeden kimselerin biyolojik olarak ölseler de aslında sosyal olarak ölmedikleri fikri oluşturulmaktadır. Örneğin 194. sayıda yer verilen bir haberde Dev-Genç liderlerinden Bülent Uluer'in 22 Ağustos 2017'de hayatını kaybetmesi aktarılmaktadır. Bülent Uluer ölümsüzdür deniliyor haberde. Bedenen buraları terk edebiliriz ama asla devrimci duygularımızı uğurlamadık diyor cenazesinde arkadaşı Seyfi Öngider. Ertuğrul Kürkçü ise nice adsız kahraman olduğundan bahsediyor bu davada (Kaldıraç, 2017b, s. 18). Bir başka THKC (Türkiye Halk Kurtuluş Cephesi) eski liderlerinden Oktay Etiman'ın ölüm haberini ise "yıldızlara uğurladık" ifadesiyle vermektedir Kaldıraç Dergisi. 25 Kasım 2016 tarihinde Küba devriminin lideri Fidel Castro'nun ölümü ile Kaldıraç Dergisi'nin Aralık 2016 tarihli 185. sayısında Castro'nun ölümsüz gençliğin şövalyesi olduğu belirtilmekte ve onun Che'nin yanına uğurlandığı iddia edilmektedir. Öyle ki Fidel Castro'dan Che'ye selam söylemesi istenmektedir.

Şekil 1: Kaldıraç Dergisi'nin 185. ve 186. Sayılarının Arka Kapakları

Ölümsüzlük iddiasının beraberinde genellikle şehit sıfatı da sıklıkla kullanılmaktadır. Şehitliğe dair tanımlamalar ya kişinin kendisiyle ya mücadeledeki rolüyle ya da öldüğü yerle yapılmaktadır. Örneğin 10 Ekim Ankara Gar saldırısında ölenler "Barış Şehidi" olarak tanımlanırken, 20 Temmuz IŞİD saldırısında ölenler "Suruç Şehidi" olarak adlandırılmıştır. Mahir Çayan ve arkadaşları da öldükleri yerle birlikte "Kızıldere Şehidi" olarak adlandırılmaktayken, kendi dava arkadaşları Duran Baysal'ı "işçi sınıfının şehidi" olarak nitelemektedirler. "Devrim şehidi" ifadesi de genel bir sıfat olarak kullanılmaktadır.

Cenaze Törenleri

Şehitlik makamının ikinci temel işlevi geride kalanların acılarını dindirmek ve onların günlük siyasal-kültürel rutinlerini sürdürmesini sağlamaktır (Lasalle, 2014). Ölen bir kimsenin kutsanması geride kalanların ölümlerine dair kaygıları için rahatlama sağlar. Çünkü onlar da öldüklerinde anılacaklarını ve kutsanacaklarını bilmektedirler. Cenazeler aynı zamanda toplu gösterilere dönüştürülür. Bu yolla hem örgüt mensuplarına hem de o grubu takip eden kamuoyuna grubun mensuplarıyla kurduğu ilişkinin gücü gösterilir.

Şekil 2: Ölen AKA-DER Mensubu Duran Baysal'ın Ardından Kaldıraç Dergisi'nden Paylaşım

Kaldıraç grubunun incelenen dergilerinin yayın süresince tek kaybettikleri arkadaşları Duran Baysal'dır. Baysal bir işçidir ve iş kazasında hayatını kaybetmiştir. Çalıştığı şantiyede halatın kopmasıyla işçi yüksekten düşerek ölmüştür. Grup bunu "iş cinayeti" olarak nitelemektedir ve bu cinayetin sorumlusu olarak kapitalizmi görmektedir. Kapitalist iktisadi düzende işçilerin daha yüksek kârlar uğruna iş güvenliğinin gerektiği gibi sağlanmadığı düşünülmektedir. Ölümün sorumlusu olarak gösterilen düzenin ifşası için cenaze törenleri bir gösteriye çevrilir.

> Tüm bunlar ise, rivayet olunduğu gibi, cennet ve cehennemin bu dünyaya ait olduğunun kanıtlarıdır. Bu cennette zalimler yaşamaktadır, hırsızlar, yağmacılar vb. Bu dünya daki cehennemde ise, halklar, milyonlar, işçi emekçiler, kendi emeği ile geçinenler yaşamaktadır. Yani dürüst, namuslu insanlar cehennemdedir. Bu nedenle bu dünya daki cehennem dayanılır, yaşanır bir yer değildir. Doğrusu bu dünya daki cehennemin gönüllü misafirleri de yoktur. Halklar bu cehennemden çıkmak istemektedir (Adalı, 2016a, s. 62).

Duran Baysal içinde yaşanılan cehennemin kurbanı olarak görülmektedir. 2 Mart 2016 tarihinde hayatını kaybeden Baysal'ın cenaze töreni memleketi Tokat'ın Günevi köyünde gerçekleştirilir. Törende Baysal'ın tabutuna kızıl bayrak sarılır. Tören esnasında sloganlar atılır ve şiirler okunur. Duran Baysal'ın her yıl yüzbinlerce ölen işçiden biri olduğu hatırlatılır ve bu sorunun çözümünün devrimde olduğu ifade edilir. Hayatını kaybeden işçinin "güneşe uğurlandığı" beyan edilir. Adeta bir semboller şöleni olan bu törenler sadece köyde gerçekleştirilen cenaze süreciyle sınırlandırılmaz. AKA-DER'in tüm şubelerinde törenler yapılır. 2016 1 Mayıs mitingine davet niteliğinde duvarlara "Ben Duran, 1 Mayıs'ta alanlardayım" yazısı da yazılır. Aslında Duran Baysal sosyal olarak ölmemiştir. O mensubu olduğu işçi sınıfının bir parçası olarak işçi sınıfının bulunduğu her yerde yaşamaya devam etmektedir. Ölümünün birinci yılında da işçi Duran Baysal anılmaya devam edilir. Cenaze törenlerinde yaratılan duygulanım anma programları ile yaşatılmaya devam eder.

Anma Programları ve Mezarlık Ziyaretleri

2013 yılına kadar Sosyalist solcuların yıllık gündem/eylem takvimleri anma programları ile doludur. 19 Ocak Hrant Dink, 12 Mart Gazi Mahallesi, 16 Mart Beyazıt ve Halepçe, 30 Mart Mahir Çayan, 1 Mayıs Taksim, 6 Mayıs Deniz Gezmişler, 18 Mayıs İbrahim Kaypakkaya, 2 Haziran Nazım Hikmet, 2 Temmuz Sivas, 19 Aralık Hayata Dönüş Operasyonu, 19-26 Aralık Maraş ve sayamadığımız nice anma programı solun gündemini meşgul etmekteydi. Kaldıraç'ın her sayısı bu dönemlere ilişkin özel anma haberleri ve biyografik anlatımlarla doludur. Derginin bazı bölümleri adeta bir ölüm fasikülüne dönüşür.

Yukarıda sayılan takvimsel genel gündeme ek olarak her grubun kendi özel anma gündemleri söz konusudur. Örneğin Kaldıraç grubu her sene aralık ayında kendilerinin ilk şehitleri olarak kabul ettikleri Bekir Kilerci ve Ali Serkan Eroğlu'nu anmaktadırlar. Kaldıraç, aralık ayını adeta bir şehitler ayına dönüştürür. Kendi "ortakları"[1] olan Ali Serkan Eroğlu ve Bekir Kilerci'yi andıkları etkinlikler yoluyla tüm devrim şehitlerini anarlar ve çalışma alanları olan her mahalle veya bölgede bir anma gerçekleştirirler. Kocaeli'ndeki anmada ilgi çekici bir ifade kullanılır. "En iyi anma onların yüzlerini yeni yüzlerde var etmektir (Kaldıraç, 2017a, s. 9)." AKA-DER grubunun diğer sol örgütlerden ayıran bir fark da 2 Temmuz Sivas Katliamının yıldönümüne özel olarak hazırlanmasıdır. Daha önce belirtildiği gibi bu grup ağırlıkla Alevilerin yaşadığı mahallelerde faaliyet göstermekte ve Alevilik inancının sembollerini yoğunlukla kullanmaktadır. Bu nedenle de olsa gerek 2 Temmuz Anması örgüt için özel bir dönem olarak görülmektedir. Haziran ayı boyunca kamuoyunu bu konuda bilgilendirmeye çalışan örgütün 2 Temmuz mitinglerine kitlesel düzeyde katılmaya çalıştığı görülmektedir.

1 Türkiye sosyalist solculuğunun pek çok fraksiyonunda grup mensuplarını anonimleştiren bir sıfat olarak "yoldaş" kelimesi kullanılırken, Kaldıraç grubu "ortak" kelimesini kullanmayı tercih etmiştir. Bu tercih Kaldıraç çevresinin Anadolu söylemiyle ilişkilidir. "Ortaklık" Şeyh Bedreddin ve tarihsel Alevi ayaklanmalarına göndermede bulunmaktadır.

Şekil 3: Kaldıraç Dergisi'nin 179. Sayısında Yer Alan 06.05.2016 Tarihli Deniz Gezmiş Anması Mezarlık Ziyareti

2013 yılından sonra ülkedeki genel politik gündemle ilişkili olarak ölüm haberleri arttıkça yeni anma programlarına da ihtiyaç duyulmuştur. Gezi Şehitleri, Suruç Şehitleri, Ankara Gar Patlaması Barış Şehitleri, Rojava Şehitleri olarak yeni kategoriler anma programlarına dahil oldu. Bu anmalarda en sık kullanılan ifadeler "unutmadık, unutmayacağız, affetmeyeceğiz, hesap soracağız" şeklindedir. Birkaç örnek sıralayalım. AKA-DER Dikmen Şubesi 30 Ağustos 2015'te aynı yılın 20 Temmuz tarihinde IŞİD saldırısı sonucunda Suruç'ta hayatını kaybeden 33 Sosyalist Gençlik Dernekleri Federasyonu üyesi için anma düzenleyip, kırk yemeği vermiştir. 2015 yılının Kasım ayında ise AKA-DER, Ankara Gar patlamasının birinci ayında bu saldırıda hayatını kaybedenleri anmaktadır. Bu anmalar bir süre aylık olarak devam ettikten sonra yıllık hale dönüşür. Derginin 2017 Ekim sayısının iç kapağında 10 Ekim'i unutmayacağız ve affetmeyeceğiz yazan ve 10 Ekim 2015'te Ankara Garı patlamasında hayatını kaybeden sosyalistlerin olduğu bir resim bulunmaktadır. Derginin 2017 Kasım sayısında ise şöyle bir başlık vardır: "Yaşam için ölenler ölümsüzdür. 10 Ekim Katliamının 2. yılında yaşamını yitirenler anıldı." Etkinlikler kapsamında mezarlık ziyaretleri, anma programları ve yürüyüşler gerçekleştirilmiş. Gazi Mahallesinde aşure kaynatılmıştır.

Şehitlik kavramının ve ölümsüzlük iddiasının bir diğer işlevi de borçluluk duygusu yaratarak örgütsel ağın birer parçası olan kimselerin çalışma motivasyonunu arttırmasıdır. Bunun için de düzenli olarak anma programlarının organize edilmesi gerekmektedir. Bu anma programları bir politik hedef de içerebilir ya da içermeyebilir. Ancak anma programında etkileyici bir ortamın yaratılması gerekir. Salonun düzenlenmesi (resimler, karanfiller, mumlar), müzik ve şiir sanatının duygu aktarımında kullanılması, anılan şehitler hakkında övgü dolu konuşmalar yapılması grup üyelerinde borçluluk duygusu yaratır.

Kültleştirme

Ölüm olayını normalleştirmenin ve kutsamanın bir diğer yolu da ölüme ve ölenlere üstünlük atfetmedir. Bunun için de örgütsel ağın bir parçası olmayan diğer tüm yaşam tarzları küçümsenir ve hatta aşağılanır. Militan ondan önce hayatını kaybedenlerin ve kendisinin üstün değerlere sahip olduğuna inanmakta ve kendisi gibi yaşamayanları kirlenmiş bir yaşamın parçaları olarak değerlendirmektedir. Bir mücadelenin parçası olmak onurlu bir iş olarak görülmekte kavgaya dahil olmayan insanların yaşamları boyunca onursuzluk yüzünden defalarca öldüğü iddia edilmektedir.

> Öyle ki insan, bazı yaşam biçimlerinde ölümü bin kez görebiliyor. Her gün yaşam adeta tüketiliyor. Sanki üstü açık bir hapishanede "çile dolduruyor." Tersine, bazı ölümler ölümü aşmak anlamına geliyor. Che'nin dediği gibi; "bazen düşünüyorum da yaşamak mı ölmektir, yoksa ölmek mi yaşamak." Bu çelişkiyi yaratan ise, insanın insana kulluğu, sömürü düzeni, aşağılanmadır. Onun için hâlâ önderlere ihtiyaç duyuyoruz. Onun için kahramanlık çağı daha bitmedi. Onun içindir Deniz yaşıyor. Onun için Mahir hâlâ yaşıyor. Onun için İbrahim Kaypakkaya hâlâ yaşıyor (Adalı, 2016b, s. 108).

Yukarıdaki alıntıda sayılan isimler ve daha nicesi kültleştirilmektedir. Kişilik kültü, politik mitlerin bir parçası olarak görülebilir. Politik mit kapsayıcı anlatılardır. Kişilik kültü ise o anlatının siyasal sahadaki sembolleridir. Bu sembolleştirme yoluyla kültleştirilen kimseler ölümsüz ilan edilir. Politik mit kavramını ilk kullanan siyaset bilimci Henry Tudor (1972), politik mitlerin bir ideoloji ile o ideolojiye bağlananlar arasındaki ilişkiyi güçlendirmek için üretildiğini ifade eder. Kişilik kültleri "politik mit" kavramındaki dinselliği kitlelere taşır. Bu kavram ile bir kimsenin kutsallaştırılması ya da onun yüksek düzeyde yüceltilmesi ifade edilmektedir (Pisch, 2016).

Kültleştirme kişi hayattayken de öldükten sonra da yapılabilir. Bir kimsenin kültleştirilmesi için ona takma adlar vermek, insan üstü özellikler atfetmek, ona dair sembol ve görselleri yaygınlaştırmak ve kurtarıcılık misyonu yüklemek genel taktiklerdendir. Örneğin çelik anlamına gelen Stalin soyadı Sovyetler Birliğinin ikinci başkanına sonradan verilmiştir. Çin Komünist Parti lideri Mao için Çin'de "Büyük Öğretmen", "Büyük Lider", "Üstün Komutan" gibi sıfatlar kullanılmaktadır. Demokrasinin kültürel olarak benimsenmediği ülkelerde patrimonyal bürokrasi halen güçlü olduğu için lidere babalık rolü de yüklenmektedir. Kaldıraç Dergisi'nde de Temel Demirer, Lenin için şunları yazar:

> Ekim Devrimi'nin mimarı, kızıl kahramanı insanlığa başka bir dünya'nın mümkün olduğunu kanıtlayandır… O; insanlık tarihinde teoriyi uygulayan en büyük isimdir; entelektüel ve cesur bir devrimci önderdir... 1917 Sovyet Devrimi'nin esin kaynağı ve önderi olan Marksist düşün, siyaset ve eylem insanıdır… Rusya'da Komünist Partisi'nin kurucusu. 1917 Ekim Devrimi'nin mimarı. Bolşevik Partisi'nin lideri, ömrünü devrime ve Marksizme adayan, ezilenlerin sesidir… Yeni Sovyet devletinin temellerini atandır;

> buzu kırıp, yolu açan V. İ. Lenin mühim bir entelektüeldir; dünya tarihini değiştirendir… (Demirer, 2016, s. 79)

Hayatını kaybetmiş sosyalist liderler hiçbir zaman zayıflıkları ve hataları ile ele alınmaz. Her eylemlerinde keşfedilmesi gereken derin bir anlam mevcuttur. Hayatları dava için fedakarlıkla geçmiştir. Zor zamanlarda direnmesini bilmişlerdir. Örnek olacak bir ahlaka ve cesarete sahiptirler. 30 Mart'ta Mahir Çayan, 6 Mayıs'ta Deniz Gezmiş, 18 Mayıs'ta ise İbrahim Kaypakkaya mezarlarında ziyaret edilmekte ve bu gençlik liderlerin mezarlarının önünde saygı ifadeleri sunulmaktadır. Büyük liderler sadece ölüm yıldönümlerinde değil doğum günlerinde de anılmaktadır. Örneğin AKA-DER 2016 yılının ağustos ayında Fidel Castro'nun doğum gününü birçok ilde çeşitli etkinliklerle kutlamıştır.

Şekil 4: 2019 1 Mayıs Ankara Mitingi AKA-DER Korteji

Örgütlerin kimi kültleştirecekleri bağlı oldukları anlam sistemi ve izledikleri mücadele stratejisine göre değişmektedir. Kaldıraç grubu Türkiye'deki sol geleneği tümüyle sahiplenmekte ve temel isimler üzerindeki uzlaşıyı kucaklamaya çalışmaktadır. Bu çerçevede enternasyonal sosyalizmin isimlerinden Marx, Engels, Lenin, Ernesto Che Guevara ve Fidel Castro; yerel sol hareketten Deniz Gezmiş, Mahir Çayan ve İbrahim Kaypakkaya AKA-DER tarafından sahiplenilmektedir. Bu isimlerin resimleri bürolarında asılı durmaktadır. Yaptıkları salon etkinliklerinde bu isimlerin dev boyutta resimlerini salona asmaktadırlar. Açık hava meydan mitinglerindeki yürüyüş kortejlerinin en ön safında bu kimselerin 2 metre boyunda resimleri veya o resimlerin bulunduğu pankartlar taşınmaktadır. Bu yaygın görsellik politikası kültleştirmenin bir parçasıdır. Kült isimler sosyalistlerin bulunduğu her yerde yaşamaya devam etmektedir.

Kült isimlerin hem yaşamları hem de ölümleri kutsanır. Geride kalanlara rol modeller olarak gösterilmektedirler. Onlara dair kurulan anlatıda hepsi disiplinli, özverili, kararlı, ah-

laklı karakterlere sahiptir. Onlar gibi yaşamak ve onlar gibi ölmek bir sosyalistin kendisine verebileceği en büyük ödül olarak görülmektedir. Mahir Çayan'ın arkadaşlarıyla birlikte Kızıldere'de kuşatıldığında söylediği iddia edilen "Biz buraya dönmeye değil, ölmeye geldik" sözü sonraki sosyalist haleflerin şiarına dönüşmüştür. Onlar gibi olmak bir bakıma onlar gibi ölmektir.

Geleneksel Dinlerle Alışveriş

Anlam sistemleri bir durumu açıklamak konusunda yetersiz kaldıklarında diğer anlam sistemleri ile alışveriş içerisinde olabilir. Yine önceki anlam sistemlerinin güçlü mirasından yararlanarak kendi dünyalarını kurabilirler. Nihayetinde hiçbir anlam sistemi bir kişinin özgün üretimiyle ortaya çıkmaz. Her biri önceki anlam sistemlerinin yeni durumlara yönelik açıklama gücü sorgulanmaya başladığında mevcut kültürel ortamdan beslenerek var olur. Robert Bellah'ın sivil din kavramsallaştırması bu durumu anlatmak için güzel bir örnektir. Bellah Amerikan milliyetçiliğini incelediği çalışmasında Amerikan vatanseverliği ile Protestan inancının iç içe girdiğini gösterir (Bellah, 1967). Bir sivil din olarak Amerikan milliyetçiliği Hristiyanlıkla alışveriş içerisinde olsa da kendi kutsal metinlerini, kutsal mekanlarını ve kutsal günlerini inşa etmiştir. Türkiye'de Kemalist Türk milliyetçi ideolojisi ordunun laikliğin teminatı olduğunu iddia etse de "Mehmetçik" ve "Peygamber Ocağı" yakıştırmalarını onaylamaktadır.

Şehitlik kavramı dini ve özelde İslami bir kavram olarak bilinmektedir. Sosyalist sol şehitliği kullanmaktan imtina etmez. Ancak şehitliğe dini anlamlar yüklerken Sünni İslami ekollerin hafızasını kullanmaz. Daha çok Aleviliğe ait olduğu bilinen sembol ve anlatılar tercih edilir. Kerbela olayı ve Pir Sultan Abdal, Aleviliğe dair en çok kullanılan sembollerdir. Gezi Eylemleri süresince de Alevilik ve Sosyalistlik iç içe girmişti. Eylemlerde ölen gençlerin hepsinin Alevi kökenli olması Alevi sembolleri ile şehitliğin bir arada kullanılmasına neden olur. Aleviliğin anlatısına göre Alevilikle ölüm, tarih boyunca hep kol kola gitmiştir. İnanışa göre Hz. Ali ve oğulları, Hz. Muhammed henüz ölüm döşeğinde iken başlayan iktidar mücadelesinin kurbanı olurlar. Sonrasında Hz. Ali'nin yolunda gidenler hep zulme uğramıştır. Bu inancı anlatmak için Aleviler "Evlad-ı Kerbelayık" sözünü kullanırlar. Hallac-ı Mansur ve Pir Sultan Abdal da bu tarihsel savaşım nedeniyle şehit düşmüşlerdir (Zırh, 2014). Gezi eylemleri sürecinde hayatını kaybeden Ethem Sarısülük, Ali İsmail Korkmaz, Berkin Elvan ve Ahmet Atakan da bu tarihsel savaşımın birer şehidi olarak görülmektedir.

Şekil 5: AKA-DER'in 2019 2 Temmuz Mitingine Hazırlık İçin Düzenlediği Mahalle Etkinlik Afişi

Kaldıraç Dergisi yayınları aracılığıyla yapılan kolektif bellek inşasında Aleviliğe yönelik özel bir vurgu olduğu görülmektedir. Özellikle 2 Temmuz'u anma kapsamındaki etkinliklerde Semah gösterilerine yer verilmektedir. 2019 2 Temmuz İstanbul mitinginde "Pir Sultanlar yaşıyor, direniş sürüyor" yazılı pankart açılmıştır. AKA-DER 2019 yılı 2 Temmuz anması için paylaştıkları bildiride şu ifadeleri kullanmaktadır*: "Şeyh Bedreddin'den Seyid Rıza'ya, Pir Sultan Abdal'dan Baba İshak'ın yarattıkları direnişler bugün de yolumuzu aydınlatmakta, geleceğe ışık tutmaktadır* (AKA-DER, 2019, s. 16)." 10 Haziran 2018 tarihinde AKA-DER Mamak Şubesi'nde gerçekleştirilen 2 Temmuz Söyleşisinde açılış konuşmasını yapan Pir Sultan Abdal Kültür Derneği Mamak Şube Başkanı Hasan Gürer, 2 Temmuz 1993'te Sivas'ta Hak aşkına, Pir aşkına yürüyen insanların öldürüldüğünü ifade etmiştir (Kaldıraç, 2018, s. 21). Burada

gösterilmek istenen Kaldıraç Dergisi grubu özelinde solun kendi kolektif bellek inşasında Aleviliğin özel bir yer tuttuğudur. Türkiye sosyalist solculuğu ile Alevilik ilişkisinin nasıl geliştiği, hangi kesişim ve çatışma noktalarına sahip oldukları başkaca çalışmaların konusudur. Ancak bu araştırma kapsamında görülen dünya görüşü olarak geleneksel dinlerle hesaplaşma hedefinde olan ve laikliğin kesin bir biçimde uygulanmasını savunan bir grubun dahi anlam sistemi inşasında geleneksel din ve inanışlarla ilişki içinde olduğudur.

Sonuç

Biyolojik bir varlık olarak insan hayatta kalma dürtüsüyle hareket eder. Tehdit içeren olaylar karşısında kendisini korumaya çalışır. Ancak insan biyolojik boyutuyla sınırlı değildir. Sosyal ve kültürel boyutu, insanın biyolojik varlığını denetleyebilmesini ve hatta aşmasını sağlar. Ancak ölüm sosyal düzen için de olağan dışı ve tehdit edici bir olgudur. Kültürel düzenin sürekliliğini sağlamak için anlam sistemleri yoluyla ölüm olayı evcilleştirilir. Böylece insan biyolojik olarak yok olacağını bilse de sosyal açıdan hayatta kalacağına inanır. Bu yönüyle tanrı inancı olsun veya olmasın her inançta ölüm sonrası hayatın süreceğine dair inanış işlenir. İbrahim geleneğindeki dinlerde ahiret inancı, ölüm sonrası bir hayatın olduğu düşüncesini inananlarına kazandırırken; Asya dinlerinde reenkarnasyonla ruhun sürekliliği ya da doğru bir hayatı yaşayanların ölüm olayı sonrasında yüce bir ruha katılacağı fikri işlenmektedir. Ölüm olayı bir son olarak görülmez. Her dinde ölüyle vedalaşma törenleri ve ölümün ardından anma ayinleri yapılmaktadır. Bunların yanı sıra sosyal dünyaya değer katanların ölümsüzleştiğine yönelik inanışlar da mevcuttur.

Geleneksel inanışlarla karşıtlık veya gerilim içinde olduğu görülen ideolojik akımlarda da ölüm fikriyle mücadele için stratejiler kurulmaktadır. Ölüm dava insanının veya eylemcinin son anı değildir, ölüm olayından sonra geride kalanlar eylemcinin ölümü üzerinden eylemi sürdürürler. Cenaze törenleri ve anma etkinlikleri, ölümün karşısında ilgili anlam sisteminin korunması için uygulanan temel yöntemler olarak belirlenmektedir. Herkes ölmektedir fakat "anlamlı bir ölüme" sahip olanlar diğerlerine göre daha kutsal görülmektedir. Kutsal bir vazife yürütmekteyken ya da kutsanmış bir hayatın sonunda ölenler şehit olarak nitelendirilmektedir. Şehitlik makamı sadece geleneksel dinlerde değil milliyetçi ve sosyalist ideolojik akımlarda da görülmektedir. Büyük kahramanların ölümlülüğü kabullenilmez. Kahramanın bu hayatta eserleri ve anıları düzeyinde dahi olsa yaşamaya devam ettiğine inanılır.

Milliyetçiliğin kutsalları tarih, devlet, vatan, millet olarak belirirken sosyalist ideolojinin kutsalları örgüt, dava ve devrim olarak belirmektedir. İnsanlar biyolojik olarak ölse de kutsal olan asla ölmez. Varlığını o kutsala armağan etmiş kimse de o kutsalla beraber ölümsüzleşir. Hayatını kutsal değerleri uğruna bedenini ve arzularını terbiye ederek geçiren ve en önem-

lisi kutsal uğruna ölüme yürüyebilen kimse sıradan insanlarla aynı statüde değerlendirilemez. Özlemle beklenilen yeni düzenin (bir nevi cennetin) kurulması için hayatını feda eden kişiler sol literatürde devrim şehidi olarak kabul edilir.

Modernleşme süreciyle birlikte kültürel dünya da gerçekleşen radikal dönüşüm geleneksel dini kurumların ve sembolik evrenin zayıflamasına yol açsa da toplumsal hayatın sürekliliği için modern anlam sistemleri dinlerin işlevlerini üstlenir. Bu açıdan sosyalizm ideolojisi de diğer meselelerde olduğu gibi ölüm fikriyle mücadele konusunda ölümü, ölüme gitmeyi ve gerektiğinde öldürmeyi meşrulaştıracak anlatılara sahiptir. Cenaze törenleri, anma etkinlikleri ve mezarlık ziyaretleriyle sosyalistler geride kalanların acılarını dindirmekte, grup içi bütünlüğü korumakta ve örgüt mensuplarının çalışma motivasyonunu arttırmaktadır. Şehitlik/ölümsüzlük iddiası ve kültleştirme yoluyla da ölüm olayı ve öldürme eylemi kutsanmaktadır. Ölümsüzlüğün anahtarını elinde tutan grup bu yolla kendi sürekliliğini de sağlamaktadır.

> Din, başka ne olursa olsun, insanın evreni nihai olarak anlamlı olacak şekilde tanımlama çabası ve arayışıdır. Bu arayış ve çabanın insan tecrübesinden ve bu tecrübeyi somut hale getiren toplumsal yapılardan kaybolup gitmesi mümkün değildir (Berger, 2009, s. 174).

Kaynakça

Adalı, D. (2016). Rivayet odur ki, cennet ve cehennem bu dünya dadır. *Özgür Bir Dünya İçin Kaldıraç*(174), 46-47.

Adalı, D. (2016). Devrimciliğin mihenk taşları. *Özgür Bir Dünya İçin Kaldıraç*(174), 107-111.

AKA-DER. (2019). Şeyh Bedreddin, Pir Sultan Abdal, Seyid Rıza... Tarihimiz zulme boyun eğmeyenlerin tarihidir. *Özgür Bir Dünya İçin Kaldıraç*(217), 16.

Akalın, A. E. (2006). *Ölümün ve ölmenin sosyolojisi üzerine kuramsal bir çalışma.* (Yüksek Lisans Tezi.). Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Aykol, H. (2010). *Bölüne bölüne büyümek Türkiye'de sol örgütler.* Ankara: Phoenix Yayınevi.

Baudrillard, J. (2011). *Simgesel değiş tokuş ve ölüm.* İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.

Baumann, Z. (2012). *Ölümlülük, ölümsüzlük ve diğer hayat stratejileri.* İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bellah, R. N. (1967). Civil religion in America. *Journal of the American Academy of Arts and Sciences*, 1-21.

Berger, P. L. (2009). Dini ve toplumsal kurumların değişimi. Çiftçi, A., *Din ve modernlik,* içinde. (121-174). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

Berger, P. L. (2011). *Kutsal şemsiye.* İstanbul: Rağbet Yayınları.

Berger, P. L. (2012). *Melekler hakkında söylenti - Modern toplumda tabiatüstünün yeniden keşfi.* İstanbul: Rağbet Yayınları.

Berger, P. L., Luckmann, T. (2018). *Gerçekliğin sosyal inşası - Bir bilgi sosyolojisi incelemesi.* İstanbul: Paradigma Yayıncılık.

Bölükbaşı, M. D. (2013). *Anadolu devriminin yolu - Bir programatik yaklaşım.* İstanbul: Kaldıraç Yayınevi.

Çelik, H., Ekşi, H. (2008). Söylem analizi. *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi*, 99-117.

Çil, O., Görkey, Ş. (2014). Beyin ölümü kriterlerinin tarihsel gelişimi ve kadavradan organ. *Marmara Medical Journal*(27), 69-74.

Demirer, T. (2016). Ekim'in Lenin, Lenin'in Ekim Destanı. *Özgür Bir Dünya İçin Kaldıraç*(184), 70-85.

Kaldıraç. (2017). En iyi anma onların varlığını yeni yüzlerle var etmektir. *Özgür Bir Dünya İçin Kaldıraç*(186), 9.

Kaldıraç. (2017). Bülent Uluer ölümsüzdür. *Özgür Bir Dünya İçin Kaldıraç*(14), 18.

Kaldıraç. (2018). Sivas'ın ışığı sönmedi ve sönmeyecek ve katliamların hesabı sorulacaktır. *Özgür Bir Dünya İçin Kaldıraç*(204), 21.

Lasalle, K. E. (2014). Radikal sol örgütlerde şehitliğin inşası. Değirmencioğlu S. M., *Öl Dediler Öldüm Türkiye›de Şehitlik Mitleri,* içinde. (s. 291-329). İstanbul: İletişim Yayınları.

Luckmann, T. (2003). *Görünmeyen din - modern toplumda din problemi.* İstanbul: Rağbet Yayınları.

Malinowski, B. (1990). *Büyü, bilim ve din.* İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Mil, B. (2007). Nitel araştırmalarda söylem analizi ve ilkeleri. Yüksel, A., Mil, B., Bilim, Y. *Nitel Araştırma,* içinde. (157-167). Ankara: Detay Yayıncılık.

Ökten, K. H. (2010). *Ölüm kitabı - Ölüm düşüncesinin temel metinleri.* İstanbul: Agora Kitaplığı.

Özdemir, G. (2018). *Ölümün kutsallaştırılmasının sosyolojik temelleri.* (Yükseklisans Tezi.) Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Pisch, A. (2016). *The personality cult of Stalin in Soviet posters, 1929–1953.* Canberra: ANU Press.

Tudor, H. (1972). *Politicial Myth.* London: Pall Mall.

Zırh, B. C. (2014). Alevilikte şehadet: Kerbela'dan gezi'ye hüseyin'in tarih dışına taşan nefesi. Değirmencioğlu, S. M. *Öl Dediler Öldüm Türkiye›de Şehitlik Mitleri,* içinde. (89-110). İstanbul: İletişim Yayınları.

Merkez- Çevre Ayrımından Taşanlar: Osmanlı- Türk Modernleşmesi Sürecinde Türk Müziği

Esen Kaygusuz*

Öz: Edward Shils tarafından kavramsallaştırılan merkez ve çevre ayrımı, Türkiye'de Şerif Mardin'in çalışmalarıyla sosyal bilimlerde dikkat çekmeye başlamıştır. Mardin bu ayrımı Osmanlı - Türk modernleşmesi sürecinde yaşanan kırılmaların kültürel boyutunu ele alırken kullanmıştır. Sosyal bilimlerde hâlâ güncelliğini koruyan merkez ve çevre teorisine; devlet ve toplum arasında kutuplaştırıcı bir ayrım yapma, güçlü devlet vurgusunu hâkim kılma ve uluslararası etkenleri göz ardı etme eleştirileri getirildiği görülmektedir. Buradan hareketle bu çalışmada Türk Müziğinin modernleşme sürecinde geçirdiği değişimler merkez-çevre ayrımına getirilen eleştirilerle ilişkisi ekseninde tartışılması amaçlanmıştır. Çalışma dört bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde merkez ve çevre teorisine ilişkin anlatının akabinde müziğin toplumsallığı ve bir müzik türü olarak Osmanlı - Türk müziğine ilişkin kavramsallaştırmalara değinilmiştir. Çalışmanın gövdesinde Türk müziğinin devlet eliyle geçirdiği iki önemli kırılma anı ve bunlara karşı geliştirilen "uyum ve direnç örüntüleri" irdelenmiştir. Eğitim metodu, notasyona ilişkin fikir ayrılıkları ve teknolojik gelişmelerin etkisi, yerelden ziyade dünya da müziğin değişimi merkez-çevre ayrımı ekseninde tartışılmıştır ve ardından çalışma sonlandırılmıştır. Yaşanan toplumsal ve siyasal dönüşümlere makro teorilerin penceresinden bakmanın getirdiği pratikliğin yanı sıra mikro ölçekte çalışmalarla sosyal bilimlerde yeni sorular gündeme gelmektedir. Bu doğrultuda hazırlanan çalışmada Erken Cumhuriyet Döneminde yapılan yasaklamaların getirdiği süreçten dolayı günümüzde kültürel hayatta gücünü yitirdiği ifade edilen Osmanlı-Türk müziğinin aktarımının devam etmesinin ardında yatan sebeplere odaklanılmıştır. Özellikle yasaklı yıllar içerisinde merkezi ifade eden saraya ait olarak konumlandırıldığı için yok sayılan Osmanlı-Türk müziği, yeni merkezin gücüne karşı direnç göstererek farklı yolları bünyesine dâhil etmiştir. Bu dönemde cemiyetler aracılığıyla meşk geleneği aktarılmış; teknolojik gelişmelerle müziğin hem yayılması hem de tekke gibi eğitim araçlarının yerini alarak bir tür uzaktan eğitim imkânı yaratılmıştır. Buna ek olarak Osmanlı-Türk müziği kapitalistleşen dünya da müziğin bir metaya dönüşmesinden uzak kalmamıştır.

Anahtar Kelimeler: Modernleşme, Merkez ve Çevre, Shils, Mardin, Osmanlı, Türk, Müzik.

* İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Siyaset Sosyolojisi, Yüksek Lisans Programı.
İletişim: esenkaygusuz4@gmail.com

Giriş

Sosyal bilimlerde karmaşıklık ve kaosun fark edilebilir hale gelen yansımalarıyla makro teoriler yerini mikro çalışmalara bırakmaya başlamıştır. Farklı olguları açıklayan sabit bir kanun hazırlama misyonu, farklılıkları tahlil etmeye yöneldikçe kültürel öğelere olan ilginin arttığı söylenebilir. Bu vesileyle bir sanat dalı olarak müzik; içerisinde barındırdığı siyaset, din, ekonomi, gündelik hayat pratiği gibi toplumsal bileşenler bağlamında farklı disiplinler içerisinde kendine yer bulmuştur. Toplumsal koşulların müziğe olan etkisini ortaya koyabilmenin yanında, müzik üzerinden toplumun içerisinde bulunduğu koşullara dair çıkarımlar yapma imkânı da doğmuştur (Güven & Ergur, 2014, s. 2). Fakat birçok yeni çalışma bağlamında düşünüldüğünde henüz büyük teorilere yaslanmak o kadar da demode hale gelmemiştir. Bunda toplumsal ve siyasal olguların analizinde Doğu-Batı, merkez-çevre, laik-İslamcı gibi ayrımların "maymuncuk" işlevi görmesi bir tercih sebebi olarak karşımıza çıkmaktadır. Türkiye'de müzik sosyolojisine ilişkin değerlendirilebilecek çalışmaların da modernleşme ile bağlantılı olarak ortaya çıktığı ve yaygınlaştığı göz önünde tutulduğunda, bu çalışmalarda ayrımların gücünden uzak kalınmadığı fark edilebilir.

Modernleşme, merkez-çevre ve müzik kavramlarının birleştiği noktada Türk müziğinin dönüşüm süreci dikkat çekmektedir. Batılılaşma sürecinin bir getirisiyle çağ dışı ve gelişme önünde bir engel kabul edilerek saraydan dışlanan Osmanlı – Türk Müziği; bilhassa Gökalp'in zeminini oluşturduğu anlatımla halkın anlamadığı ve sahiplenmediği bir müzik türü olduğu için toplumsal ve siyasal alandan kaldırılmaya çalışılmıştır. Yerini ise toplumsal olarak kabul göreceği söylenen, batı tekniğiyle değişime uğrayan ve çeşitlenen müzik türleri almıştır. Böyle özetlendiğinde hikâye Shils'in teorisiyle oldukça örtüşmektedir. Peki açı değiştiğinde de görüntü aynı mı kalmaktadır?

Bu çalışmada yapılmak istenen merkez-çevre teorisinin sunduğu perspektifin yetersizliğine kültürel değerler bağlamında bir örnek sunmaktır. Müzik ve toplum arasındaki ilişkinin mütekabiliyeti ve çok boyutluluğu bu çalışmayı yapma imkânı vermektedir. İktidar yapısının ve sosyal dönüşümlerin çarpıcı bir hızla aktığı dönemin takip edilebildiği bir unsur olduğu için Türk müziği çalışmanın odak noktası olarak seçilmiştir. Çalışmanın akışı teorik çerçeveyle başlamaktadır. Merkez-çevre anlatısının akabinde müziğin toplumsallığı ve bir müzik türü olarak Osmanlı - Türk müziğine ilişkin kavramsallaştırmalara değinilmiştir. Çalışmanın gövdesinde Türk müziğinin devlet eliyle geçirdiği iki önemli kırılma anı, bunlara karşı geliştirilen "uyum ve direnç örüntüleri" ele alınmıştır. Eğitim metodu, notasyona ilişkin fikir ayrılıkları ve teknolojik gelişmelerin etkisi, yerelden ziyade dünya da müziğin değişimini; merkez-çevre ayrımı ekseninde tartışılmasının ardından çalışma sonlandırılmıştır.

Teorik bir tartışma yürütme amacında olan bu çalışmanın en önemli sınırlılığı literatüre olan bağımlılığından kaynaklanmaktadır. Bu noktada Türk müziği üzerine çalışan kişilerin

çoğunlukla icracı ve besteci olarak doğrudan müziğin içerisindeki kişilerden oluşmasına dikkat çekilebilir. Bu bir yandan detaylı inceleme yapmalarını sağlamış, bir yandan da müziği sahiplenmeleri sebebiyle müziğe karşı daha korumacı olmalarına neden olmuştur. Yapılan çalışmalar incelendiğinde güçlü devletin etkisine bağlı kalınmış ve bahsi geçen müziğin sürekliliğine dair veri bulma noktasında sıkıntı yaşanmıştır. Özellikle musiki inkılabına yoğunlaşan çalışmalarda bile konunun birkaç sayfadan daha uzun ele alınmadığı görülmüştür.

Teorik Çerçeve

Merkez-Çevre İlişkisi

Shills'in ortaya koyduğu ve Mardin ile ülkemizde tanınan merkez-çevre ayrımı Türkiye'deki modernleşme serencamına yönelik okumalar içinde tesiri güçlü bir teoridir. Shils'in kurduğu modelde merkezi değer sistemi, toplumun kutsal saydıkları ile ilişkisi ve yönetenlerin bu değerlere sahip çıkmasından dolayı merkezi bir konumdadır. Bir grup elit tarafından kabul gören bu değerlerin, kurumların inşasında temel aldığı ifade edilmektedir (Shils, 2002, s. 88). Elitler, sahip olduğu otorite ile temsil ettiği düzeni ülke sathında yaygınlaştırmayı hedeflemektedir ve bu durum otoritenin tabiatına has bir durum olarak kabul edilmektedir (Shils, 2002, s. 91).

Şerif Mardin, Shils'in bu şekilde özetlenebilecek teorisini, Osmanlı'dan Türkiye Cumhuriyeti'ne geçiş süreci ve 1960'lı yıllara kadar olan süreci kapsayacak şekilde, modernleşme sorusu/sorunu bağlamında yürüttüğü çalışmada kullanmıştır. Onun perspektifine göre Türk modernleşmesinde toplumsal değişimin takip edilebileceği olguların, Shils'in analiziyle incelenmesi gerekmektedir. Mardin'e göre siyaseti yöneten elitlerin, toplumsal grupların kültürel değerlerinde yapmak istediği tadilat ve bununla birlikte halkın sahip olduğu kültürel değerlerle arasında bir kopukluk yaşanması aslında paradigmanın haklılığını ortaya koymaktadır (Mardin, 1994, s. 37). Mardin'in kullandığı biçimiyle merkez-çevre ikiliği, Osmanlı-Türk toplumunda modernleşme sürecinde yaşanan gerilimin kültürel boyutu üzerine yoğunlaşmaktadır.

Merkez-çevre ayrımının kültürel boyuta odaklanması bilhassa Osmanlı-Türk modernleşmesi sürecine tarihi, siyasi, iktisadi bakmanın ötesinde yeni bir alan kazandırmasıyla önem arz etmektedir. Buna ek olarak farklı aktör gruplarını anlamlandırmak için düalist bir bakışa dikkat çekilmesi anlamlıdır. Fakat hem Mardin'de hem de farklı sosyal bilimlerimizde özellikle 1970'li yıllardan sonra kullanımı yaygınlaşan merkez-çevre ayrımında eleştirilecek birkaç husus bulunmaktadır. Mevcut literatüre bakıldığında, Türk siyasetinde merkez-çevre ilişkisini yeniden yorumlayan çalışmalarla karşılaşılmaktadır. Bir kalıba sıkıştırmaya çalışmaktan ziyade merkez-çevre paradigmasının eksiklerini göz önünde bulunduran ya da geçersizliğini or-

taya çıkaran çalışmaların dikkat çektiği söylenebilir. Temel eleştiriler arasında merkez-çevre ikiliğinin, zıtlıkları mutlaklaştırarak geçişliliği azalttığı ifade edilmektedir. Ayrıca bu zıtlıklara değer atfedildiği görülmektedir. Mardin'de (1994) çevre o denli yükseltilir ki "gerçek hareket partisi" olarak adlandırılır (s.59). Bunun yanı sıra merkez-çevrenin devleti konumlandırdığı güçlü pozisyona ilişkin eleştiriler bulunmaktadır. Buna örnek olarak verilebilecek Aydın'ın (2006) çalışmasına göre, sosyal bilimlerde etkin olan çalışmaların bizi güçlü devlet veya Weberyan patrimonyal yapı okumasına itmektedir. Fakat merkezi güç için var olan istisnaların çokluğundan dolayı istisnaların kaideye döndüğünü söylemektedir. Bir başka örnekte ise "eli sopalı" devlet anlatımının yerine eşkıyalarla devlet ilişkisinin ele alındığı çalışmada, toplumla uzlaşmaya ve entegre olmaya çalışan Osmanlı devleti anlatılmaktadır (Barkey, 1999).

Güçlü devletin karşısına konumlandırılan zayıf toplum da tartışmaya açık bir olgu olarak yer almaktadır. Bunu Migdal'ın perspektifini kullanarak hem marksist hem de devletçi yaklaşımdan uzaklaşan Köksal (2007), benimsediği "state in society" prensibiyle tartışmaktadır. "Toplum içinde devlet" yaklaşımında devlet ve toplum etkileşimlerle birbirlerini tanımlamakta ve mezo denilen orta düzeyde genellemelerle farklı siyasi, sosyal, iktisadi koşulları yorumlamaktadır (Köksal, 2007, s. 116). Metinde yerel aktörlerin varlığı ve ilişkilerinin devletin merkezileşme gücünü etkilediği belirtilmektedir. Ele alınan Edirne ve Ankara için; yerel aktörlerin kendi aralarında koalisyon gücü yüksek olan Edirne'nin devletle ilişki kurması kolayken; Ankara'daki yerel elitler birbirlerinden kopuk olduğu için devletle entegrasyon zayıf olduğu çıktısına ulaşılmaktadır.

Bütünleşme, merkez çevre ayrımında merkezi değerler olarak konumlandırılan din üzerinden sağlanmaktadır. Fakat modern toplumlara baktığımızda sadece din etrafında birleşen homojen bir yapıyla karşılaşılmamaktadır. İktisadi, siyasi ilişkileri salt merkez çevre ayrımı ile açıklamak mümkün görünmemektedir. Eleştirilerin odaklandığı diğer bir konu merkez-çevre teorisinde yerel olanın temel alınması, küresel çaptaki değişimlerin ise ıskalanmasıdır. Ulus-devletlerin oluşum sürecinde siyasal ve kültürel sermayelerin tek elde birleşmesi, milliyetçiliğin ortaya çıkışındaki güçle yerli ve milli olan kültür, ordu, ekonomi geliştirme çabası çoğu zaman halka rağmen uygulanmıştır. Fakat günümüz için küreselleşmeyle birlikte gelen farklı toplumsallıklar bu teoride göz ardı edilebilmektedir (Açıkel, 2006, s. 49-50).

Son olarak devlet ve toplum ikiliğinden hareket eden ve merkez – çevre ayrımını bir anahtar olarak kullanmaya devam eden ama birkaç eksikliğinin giderilmesi gerektiğini savunan Gönenç'in (2006) makalesine ayrıca dikkat çekilebilir. Yatay (aynı mekandaki aktörler arasında) ve dikey (farklı mekanlardaki aktörler arasında) gerilim eksenlerini ve çevrenin kendi içindeki farklılıkları izah edememesinden dolayı merkez-çevre hipotezinin geliştirilmesi gerektiğini savunmaktadır.

Müziğin Toplumsallığı

Estetik ve sanat bireysel alana dâhil olduğu kadar toplumsal hayatla da iç içedir ve toplumu şekillendiren faktörlerden izler taşımaktadır. Kişilerin doğdukları yerden ailelerine, bulundukları toplumsal ve ekonomik statüden dini tercihlerine kadar birçok toplumsal öğe ile müzik arasında anlamlı bir bağ söz konusudur. Müziğin sosyolojik bir bahis olarak ele alınışına ilk olarak Weber'de rastlanmaktadır. Çalışmasında Weber çok sesli müziğin yaygınlaşmasını sağlayan, batı müziğinin rasyonelleşmesinde rol oynayan; notasyon, müzik sistemi ve çalgılarının tek tipleşmesinden bahsetmekte ve teknik, ekonomik ve toplumsal ilişkilerdeki değişimlerle müzik arasındaki ilişkiyi ele almaktadır (Weber, 1958). Weber gibi Adorno da müzik çalışmalarıyla sosyal bilimlerde dikkat çeken bir sosyologdur. Müziğin; standartlaşmış, birbirine benzer ritimlerle kitlelerin beğenilerini manipüle edişi ve bundan dolayı ortaya çıkan yabancılaşmayı ele almasının yanında üretim, yeniden üretim ve tüketim bağlamında müziği toplumsal bir zemine oturmaya çalışmıştır (Akkol, 2018, s. 114-115). Popüler kültürün etkisiyle müzik sosyolojisinin açısı genişlemiştir ve medyayla ilişkisinin kültürel çalışmalar bağlamında ele alındığı görülmektedir[1]. Türkiye'deki müzik sosyolojisi çalışmalarına gelinirse modernleşmeye dair sorularla paralel olarak gündeme geldiği belirtilebilir. Bu çalışmada odaklanılan tür Türk müziği olduğu için teorik çerçevenin son halkası bu müziği tanımlanması ve toplumsal olarak manası üzerinedir.

Politik-Olan Her Yerde: Bir Müzik Türünü Adlandır(ama)ma

Çalışmanın odağındaki müzik türüne dair literatürde birlik sağlanamadığı için birçok farklı kavramla karşılaşılmaktadır. Müzik ve musiki kavramlarından hangisinin kullanılması gerektiği bile bir tartışma konusu olduğundan dolayı kavramların çokluğu şaşırtıcı değildir. Osmanlı döneminde müziğin bir ilim olarak kabul gördüğü söylenebilir[2]. Genel olarak makam müziği denebilecek, halk müziğini de içerisinde barındıracak şekilde, musiki olarak adlandırılmaktadır. Buradan anlaşılacağı üzere müzik türü olarak Osmanlı döneminde Gökalpvari bir Doğu-Batı, saray-halk gibi bir ayrımıyla karşılaşılmamaktadır. Kaba ve ince saz ayrımı karşılaşılan en keskin ayrımdır. Burada kaba saz mehter müziği gibi açık alanda icra edilebilen, şiddetli bir müzik iken ince saz, az sayıda müzisyenle, daha küçük mekanlarda çalınan müzik türünü ifade etmektedir.

Cumhuriyet dönemi öncesi ve sonrasında politik tavra göre kişilerin belli kavramlar kullandığı dikkat çekmektedir. Örnek vermek gerekirse bu müzik türünü gelişmemiş kabul eden, bir müzede saklı kalması gerektiği savunusuna sahip çalışmalarda saray müziği, divan

1 Hebdige'nin (2004) çalışması örnek olarak verilebilir.

2 İslam alimlerinin ilim tasnifinde bulunan bu müzik türü, birçok metinde karşımıza "ilmi şerifi musiki" olarak çıkmaktadır. Bakınız: Gazimihal, 1943, s.8; Tanrıkorur, 2004, s. 12.

müziği gibi kavramlar kullanılmaktadır. Buna karşılık müzik kültüründe devamlılığın vurgulandığı çalışmalarda klasik Türk müziği, geleneksel sanat müziği tanımları ile karşılaşılmaktadır. Bu çalışmada Işıktaş'ın izlediği yol örnek alınmıştır. Etnik bir vurgu yapılmadan sadece bu müzik türünü temsil edebilecek, bütünleştirici, ortak kültürel havzaya işaret edecek şekilde "Osmanlı-Türk müziği", "Türk makam müziği" veya "Türk müziği" terimleri tercih edilmiştir (Işıktaş, 2016, s.72). Bu sayede uzun yıllar sözel olarak hafızadan hafızaya aktarılan, kendine has ve doğal frekanslara dayalı makamlardan temellenen yapının vurgulanması sağlanmıştır (Paçacı, 2010, s.22; Tanrıkorur, 2005, s. 86-87). Ayrıca farklı müzik türlerinden de ayrıştırılabileceği düşünülmektedir.

Osmanlı-Türk müziğine dair bu çalışmada önem arz eden, cumhuriyet dönemi için etkili olan tasnif biçimine Gökalp'te rastlanılmaktadır. Gökalp'te müzik; şark, garp ve halk müziği olarak üçe ayrılmaktadır (Gökalp, 1986, s.108-109). Anlatımına öncelikle şark müziğiyle; halkın benimsemediği iddia edilen, saraya has olduğu iddia edilen müzikle başlamaktadır. İkinci olarak milli müziğimiz olarak işaret ettiği halk müziğini ele almaktadır. Halk müziğiyle ilgili olarak terakkiye uygun olmama ve geliştirilmeye ihtiyaç duyma gibi özelliklerine vurgu yapılmaktadır. Halk müziğine ait görülen eserlerin ve melodilerin derlenip batı müziğiyle birleştirilmesine yönelik uygulamaların da bu bakışla ortaya konduğu ifade edilebilir. Halk müziğine armoni katılarak yeni bir form kazandırma arzusu Kemalist projenin milliyetçi batılılaşma ideolojisiyle paralel görünmektedir. Son olarak da halk müziğimizin "kurtuluş reçetesi" olan garp müziğine değinilmektedir. Bu tasnifin Erken Cumhuriyet Dönemi'ndeki bilhassa musiki inkılabıyla güdülen politikaların alt yapısını oluşturduğu söylenebilir. Merkez-çevre ayrımı bağlamında düşünüldüğünde bu tasnifle yüksek kültür-alçak kültür düalizmini sürdürmektedir.

Merkezin Yönlendirmesiyle Türk Müziği

Behar'a göre (2015) bu müzik türünün tarihini 16. yüzyıldan evvele götürmek kanıtlar olmadığı için mümkün değildir. Fakat diğer yandan 16. yüzyılda çalgıların, üslupların ve makamların değiştiği ifade edilmektedir. Buradan hareketle Türk müziğinde eski – yeni ayrımının Osmanlı – Türk modernleşmesine has olmadığı söylebilir. Yine de makam müziğinin yaşadığı asıl kırılma noktası batılılaşma hareketleriyle gerçekleşmiştir (s. 13-17).

19. yüzyıldan sonra Osmanlı devleti için vurgulandığı gibi cumhuriyet dönemine geçiş için de söylenegelen olgu modernleşmenin devlet eliyle hazırlanmasıdır. Devletin bu güçlü konumu, merkez-çevre ayrımının bu denli Türk tarihine oturmasının temel sebeplerinden biridir. Türk müziğinde merkezin müdahalesiyle gerçekleşen iki kritik kırılma anında bu bakış açısının yankısı fark edilmektedir. Bunlardan ilki batılılaşma müdahalesinin sahneye çıktığı İkinci Mahmut dönemi içerisinde, 1826 yılında mehter yerine batılı saiklerle kurulan hem bir bando hem de bir orkestra işlevi görev "Muzika-yi Humayunun" kurulmasıdır. Bu

ekibin içerisine Avrupa'dan birçok müzisyen getirilmiştir. Aynı dönemde Enderun mektebinin kaldırılmasıyla Türk müziğinin saraydaki varlığının silikleşmeye başladığı ifade edilebilir. Padişahların müzik zevklerine göre heyette değişiklikler yapıldığı bilinse de 2. Mahmut dönemindeki değişimler bir batılılaşma hamlesi olarak Türk müziği karşıtlığıyla bir ilktir. Mehter müziği günümüzde "kayıp bir musiki" olarak değerlendirilmektedir (Aksoy, 2008, s. 234). Mehterhanenin kapatılmasının mehter müziklerinin ve icra biçimlerinin unutulmasına, sazların terk edilmesine sebebiyet verdiğine dikkat çeken Işıktaş'ın ifadeleri göz önüne alındığında literatürde ortak bir kanıda olunduğu görülmektedir (Işıktaş, 2016, s. 1114).

İkinci önemli kırılma noktası ise cumhuriyet döneminde Türk müziği eğitiminin ve Türk müziğinin basın yayın organlarında çalınmasının yasaklanmasını içeren musiki inkılabıdır. Musiki inkılabının başlangıcı olarak musiki encümeninin kapatıldığı 1923 yılına işaret edilmektedir. Eğitimde öncelikle batı müziğine ağırlık verilmiştir ve batı müziği eğitiminin geliştirilmesi için Musiki muallim mektebi açılmıştır. 1924 yılına gelindiğinde Tanzimat'ta açılan Muzika-yı Humayunun Riyaset-i Cumhur Musiki Heyetine çevrilerek İtalya'dan davet edilen opera sanatçısıyla birlikte çok sesli müziğin kurumsallaşmasında önemli rol oynamıştır. 1926'da ise Osmanlı-Türk müziği tamamen eğitim kurumlarından kaldırılmıştır. Musiki inkılabının diğer ayağını ise 1934-1936 yılları arasında radyo yayınlarının durdurulması oluşturmaktadır. Ayas'a göre inkılabın resmi olarak bitişi 1952'ye denk gelmektedir[3].

Cumhuriyet devrimlerinden saltanat ve hilafetin kaldırılması, tekkelerin kapatılması, dil devrimi ve tarih tezi uygulamalarına musiki inkılabının tamamlayıcıları olarak tasvir edilmektedir (Ayas, 2014, s. 115-122). Saltanatın kaldırılmasıyla saraya has kabul edilen müziğin de siyasal atmosferden etkilenmiştir. Tekkeler, Enderun ve mehterhaneyle birlikte kurumsal olarak Türk müziğinin eğitim, icra ve aktarımında merkezi konumda bulunmaktadır. Meşk halkalarının daralmasında en önemli etkenin tekkelerin kapatılması olduğu görülmektedir. Saray ve tekkelerin yoldan çekilmesiyle cumhuriyetin eliti için Türk müziği tarihsel gerçekliğini yitirmeye başlamaktadır; artık bu müziğin yalnızca müzelerde yaşayabileceği iddia edilmektedir (Ayas, 2014, s. 118-119). Cumhuriyet döneminde Türk müziğine bakış, aynı dönemde Türk dili ve Türk tarihine bakışla da bağlantı kurularak ele alınabilir. Harf inkılabı öncesi kullanılan Arap alfabesini niteleyerek Osmanlıcayla ancak Osmanlı müziği yapılabileceği ve yeni alfabenin yeni bir müzik getireceği ifade edilmektedir. Tarihsel olarak da yeni müziğin gelenekselliği icat edilmektedir[4].

3 Türkiye'nin NATO'ya üye olduğu 1952 yılı ardından müzik politikalarının genel olarak yumuşadığı ifade edilir. Bu batılılaşmanın tamamlanması olarak yorumlanır. (Bknz: Ayas, 2014, s. 133.) Dini müzik yayınlarına konulan yasağın kalkmasına ek olarak Mevlevi Ayinleri de tekrardan icra edilmeye başlanır. Yine de engellenme bitmiş sayılmaz. Bu noktada Türk müziği devlet konservatuarı ilk kez 1976 yılında açıldığını hatırlatmak gerekir.

4 Batı müziğinin teknik ve enstrümanlarının Türklere dayandırıldığı bile iddia edilmiştir. Akt: Ayas, 2014, s.121

Merkez-Çevre Ayrımı Ekseninde Türk Müziğini Tartışmak

Buraya kadar anlatılanlar temelinde düşünüldüğünde Türk müziği sadece iktidarla olan ilişkisiyle üzerine konuşulabilir kılınmaktadır. "Devletin müdahalesi", "Doğu-Batı" gibi aslında modernleşme tarihimizin hemen hemen her konusunda başvurulan bu kavramlar; müziğin kendisine ve müziğin toplumsallığına dair konuşulmasına engel olmaktadır. Daha doğru bir ifadeyle çerçevemizi daraltmakta ve bilimsel olarak tek yönlü konuşmaya itmektedir. Kültürel öğelerin bir tek merkeze ya da çevreye ait olmadığı söylenebileceği gibi salt bir tarafın etkisiyle de biçimlenmemektedir. Başlıktan hatırlanacağı üzere bu çalışma tam olarak ayrımlardan taşan noktaları arama gayretindedir. Bunun için öncelikle Türk müziğinin cumhuriyet elitlerince biçilen "saray müziği" yanılgısı gözden geçirilmiştir ve müziğin aktörleri ve mekanları ele alınmıştır. Ardından teknolojik gelişmelerin etkisi tartışılmış ve bölüm müziğin ulusal sınırların ötesinde, küresel olarak mahiyetinin irdelenmesiyle tamamlanmıştır.

"Saray Müziği"nden Öte: Türk Müziği Aktörleri

Türk müziğinin bir saray müziği olduğu yanılgısını bir kenara bırakmak gerekmektedir. Behar'ın Şeyhülislam Esat Efendi'nin tezkiresi üzerine yaptığı çalışmaya bu noktada dikkat çekilebilir. Tezkirede henüz modernleşmenin etkisinin görülmediği 17. Yüzyıl sonlarında ve 18. yüzyıl başlarında yaşamış 97 Türk müziği bestecisine ilişkin tutulan bilgiler yer almaktadır. Bu doğrultuda doğdukları yer, eğitimleri, meslekleri, müzik alanında şöhrete kavuşma süreçleri hakkında bilgi verilmektedir. İlk önemli çıktı olarak bu müzik türünün bir İstanbul müziği olduğuna dikkat çekilebilir. Bestecilerin yetmiş sekizi sanatlarını İstanbul'da icra ettiği görülmektedir. Bu noktada kafayı karıştıran olgu hem Konya, Bursa, Edirne gibi aslında bu dönemde oldukça bestekar çıkardığı bilinen[5] yerlerden kimsenin olmaması ya da çok az isimle karşılaşılması, hem de yazarın da İstanbul müzik kültürü içerisinde yetişmesi sebebiyle merkez dışındaki üslubu açıkça küçümsemesi[6] müzisyenlere ilişkin oluşturduğu kapsama olan güveni sorgulatmaktadır. Behar'a göre akla ilk gelecek suçlama olan "İstanbul şovenizmi" yapmakla itham edilmemelidir. Kendisi bu noktada Diyarbakır gibi taşra bir bölgede yerleşik bulunan birçok müzisyene ilişkin bilgilerin çalışmada yer almasına dikkat çekmektedir. Fakat bugün kapsamlı bir karşılaştırma yapılabilecek verilerin kısıtlılığı soru işaretlerini ortadan kaldırmamaktadır. Bu çalışmada vurgulanan ikinci önemli mesele, bestecilerin hangi statü/ meslek gruplarında olduklarına ilişkindir. Doğrudan sarayda sadece işi müzik olan kişi sayısı, padişahın müzikle en iç içe olduğu Üçüncü Selim döneminde bile onu aşmamaktadır (Behar, 2014, s. 65). Bu çalışmada meslekleri belirtilmiş kişilerin asıl işi müzik

5 Bursa'daki bestekarlar için bakınız: Gazimihal, 1943. Edirne için bakınız: Ayas, 2013, s. 63-74.

6 Esad Efendi'den yapılan alıntılardan anlaşıldığı üzere İstanbul dışındaki bölgelerde müziğin "okuyuculukta ve üstatlıkta orta derece" kaldığını ifade etmekte ve bu müzisyenlerin de bölgelerinin etkisiyle müzik anlayışlarının "uzak ve yaban" olduğunu düşünmektedir. (Behar, 2010, s. 150-151)

değildir ve her biri müzikle amatör olarak ilgilenmektedir. Bu meslek gruplarının ise çok çeşitli olduğunu görülmektedir. Ağırlık Tasavvuf ehlinde görülse de (16 besteci) içerisinde ulemadan kişiler, esnaf, devlet görevlileri, köleler, emekli gibi bir çeşitlilikle karşılaşılması Türk müziğinin coğrafi köken, aile, seçkin olma gibi faktörlerin ötesinde bir yaygınlığa sahip olduğunu göstermektedir (Behar, 2010, s. 160-163). Buradan hareketle gerçekliği zayıf olan saray müziği algısı bilhassa Erken Cumhuriyet Dönemi'nde elitler tarafından yeni kurulan devletin ideolojisine paralel olarak yürütüldüğü vurgulanabilir.

Merkez çevre ilişkisinde tasvir edilen şablonda kültürel değerlerin din ekseninde birleştiği ifade edilmektedir. Fakat kültürel bir öğe olarak Türk müziği sanatçılarının belli bir dine veya sınıfa ait olmadığı görülmektedir. Hatta ilerleyen bölümlerde belirtildiği gibi nota çalışmalarında etnik kökeni farklı sanatçıların çabaları dikkat çekmektedir. Sarayda çalışan kişilerin azlığı ve kimi zaman Türk müziği sanatçılarının sarayda hiç bulunmaması durumu göze alındığında, merkezi değerin parçası olarak saraya atfedilmesinin yanlışlığı göze çarpmaktadır. Bu konuda değinilmesi gereken ikinci husus literatürde Türk müziğine bir şehir müziği olarak yaklaşılmasıdır. Bilhassa Osmanlı dönemi hakkındaki kaynaklarda İstanbul ve Bursa ile örneklendirebilecek merkezi şehirlerde Türk müziğinin yaygın olduğu belirtilmektedir. Fakat bu noktada Türkiye Cumhuriyeti kurulduktan sonra özellikle ileride değinilen radyo yayınlarına gelen şikâyet mektuplarındaki istekler göz önüne alındığında Türk müziğinin toplumsal tabandaki genişliğinin azımsanmaması gerektiği çıkarımını yapılabilmektedir.

Müziğin Mekânları

Türk müziğinin aktarımı için önemli olan kurumların kapatılmasıyla müziğin alanının daraltılmıştır. Sırayla yorumlamak gerekirse mehter müziği yerini farklı formlara nispeten daha çabuk bırakmıştır. İkinci Mahmut zamanında kurulan heyetle birlikte mehter müziğinin yerini bando ve marşlara bırakmıştır[7]. İlk kez bu dönemle birlikte marş bestelendiği ve halka duyurulmak adına sık sık yürüyüşlerde çalınmaktadır. Marş besteleme ve kullanımının Osmanlı devletinin sonlarına kadar devam ettiği görülmektedir. Sarayın bu noktada isteği batı müziğiyle yarışabilecek seviyeye gelmektedir (Deringil, 1997, s. 32-33). Marş bestelemek tek parti ile yönetilen Erken Cumhuriyet Dönemi'nin temel eğilimlerinden biridir. Bu eğilimin arkasında yatan sebep, marşların hedeflenen ulus-devlet ruhunu yansıtmak için bir araç olarak kullanılmasıdır. Türklük, kahramanlık, Ata ve devlet kültünü içeren vatan içerikli marşların yanında ekonomik ideolojiye yön veren sektör marşları ön plandadır. İktidar bu marşları eğitim kurumlarını bir araç olarak kullanarak toplumda yaymak istemektedir (Üstel,

7 İtalyan şef Giuseppe Donizetti, hizmet ettiği 28 yıl boyunca Osmanlı müziğinde marş ve bando anlayışının oluşmasını sağlamış kişidir (Işıktaş, 2016, s. 1115; Gazimihal, 1943, s. 21-24).

1997, s. 43). Sonuç olarak bu süreçten mehter müziğinin negatif etkilendiğini görülmektedir. Savaşlardaki işleviyle tam anlamıyla devlet tekelinde olması halka bütünleşmesine imkân vermemiştir. Günümüzde ise yalnızca bir gösteri olarak bu müzikle karşılaşılmaktadır.

Bir eğitim kurumu olarak müziğin aktarımı konusunda Osmanlı'da Enderun'un payı büyüktür. Enderun bir okul olarak salt kendi içine hapis değildi. Özellikle müzik konusunda gerekli durumlarda hocaların evlerine, konaklarına öğrencilerin gönderildiği belirtilmektedir (Karataş, 2014, s. 875). Böylece amaçlanmasa da meşk halkalarının saraydan bağımsız bağlar kurması ve İkinci Mahmut döneminde kapatılan Enderun'un Türk müziğinin aktarılmasında sebebiyet vereceği kesintiye engel olunması sağlanmıştır. Bu süreçte tekkelerin henüz kapatılmaması devamlılık açısından önemlidir. Enderun kapatıldıktan yaklaşık bir asır sonra müzik için yeni bir eğitim kurumu açılmıştır. Dârülelhan ismini alan bu kurumda da kısa süre sonra Türk müziği eğitiminin yasaklanması ise Üstel (1997, s.45) tarafından "darbe" olarak nitelendirilmiştir.

Cumhuriyet döneminde Türk müziği eğitiminin yasaklanması sonrasında meşk zincirinin ancak ev, konak veya cemiyet gibi küçük mekanlarda aktarılmaya devam etmektedir. Bu noktada cemiyetler sessizce direnen sivil toplum örgütü gibi alternatif bir eğitim kurumu olarak aktiftir. Herkese açık olan bu cemiyetlerden geçmemiş neredeyse hiçbir sanatçıdan bahsedilmemektedir. Sayılarının il, ilçe ve semtlerde artması ve maddi engellerin aşılmasıyla müziğin gelişiminde etkin bir rol oynadığı belirtilmektedir (Ayas, 2014, s. 313). Bu cemiyetler müziğin devamlılığını sağlamakla kalmamış, aynı zamanda tabana yayılmasında da önemli bir rol üstlenmiştir. Hükümetin politikalarına karşıt olarak Türk müziği adına ortak çıkarların ve mesleki hakların bilincine varılmasıyla örgütlenme çabaları görülmüştür. 1928'de Ali Rıfat Bey'in başkanlığında yürütülen "Türk Musiki Cemiyetleri Federasyonu" birçok musiki cemiyetinin katılımıyla bu çabayı gözler önüne sermektedir.

Nevzat Atlığ gazeteye verdiği röportajda musiki cemiyetlerinin Türk müziğinin bugüne taşınmasındaki önemi üzerinde durur. Başta Üsküdar ve Bakırköy musiki cemiyetleri olmak üzere (verdiği örnekler kendisinin de bulunduğu yerler) Anadolu'nun çeşitli köşelerinde halkın Türk müziğine sahip çıkması için bir araç olduğunu ifade etmektedir. Cemiyette çalışan kişilerin musikiyle ilgilenmelerine yönelik hiçbir mecburiyet olmamasına rağmen yaptıkları çalışmaların önemi üzerinde durduğu dikkat çekmektedir (Atlığ, 1995, s. 6-7). Farklı bir açıdan Burhanettin Ökte radyonun kuruluşundan itibaren yayınlardaki icracıların cemiyetlerden yetişme kişilerin çoğunluğuna dikkat çekmekte ve Türk Müziği devamı için hem radyo yayınlarının hem de cemiyetlerin önemine işaret etmektedir (Ökte, 1961).

Burada uyum ve direnç örüntüleri olarak adlandırılan[8] yapıların gelişmesi Köksal'ın çizdiği devlet – toplum ilişkisi ekseninde yorumlanabilir. Toplum ne devlet yapısından tamamen bağımsız bir olgudur ne de devletin kontrol aygıtlarının çizdiği sınırlara hapsolmuştur. Bir ulus-devlet inşaasındaki Türkiye Cumhuriyeti'nde, marşları ve batı müziği eserlerini yayma çabasının oldukça etkin olduğunu ifade edilebilir. Fakat bunun yanında musiki inkılabı sürecindeki yasaklamaların yarattığı baskı ortamına rağmen toplum içerisinde örgütlenildiği, bir devlet aygıtı olan radyo ile geleneğin aktarımının devam ettirdiği görülmektedir.

Değişen Teknoloji: Nota, Plak, Radyo

Erken Cumhuriyet Dönemi ile tekkelerin müziğin aktarımındaki işlevini tam olarak karşılayacak bir kurum olmasa da teknolojik gelişmelerin bu hususta önemli adımlar attığı söylenebilir. Yapılan araştırmalarda teknolojik gelişmeleri takip etme hızının Türk müziğinde yavaş kaldığı belirtilmektedir.[9] Bu noktada geleneğe olan bağlılığın etken olduğu söylenebilir. Bu bölümde teknolojik gelişmelerle müzik arasındaki ilişki eserlerin notasyonu, plak kayıtları ve radyo yayınları bağlamında ele alınmıştır.

Türk müziği için notasyon çalışmaları batılılaşma dönemiyle sınırlandırılamaz. Özellikle cumhuriyet dönemi için "Türk müziğini müzeye kaldırma" denemesi bağlamında müziğin eşit aralıklı sisteme zorlandığı örnekleri tenzih ederek notaya batılılaşma öncesinde de ihtiyaç duyulmuştur. Osmanlı devletinde ilk nota örneklerini hazırlayan Ali Ufki ve Kantemir[10] gibi isimlerin amaçları yalnızca eserleri kayıt altına almaktır. Arap harfleriyle hazırlanan ve harflerin sayısal değerini gösteren ebced usulü notasyon yerine batılı biçimlerin kullanıldığı eser kayıtları ile 17. yüzyılda karşılaşılmaktadır. Fakat seslerin tam olarak yansıtılamaması sebebiyle canlılığın meşkte devam ettiği, notaların ise arkada kaldığı ifade edilmektedir. (Paçacı, 2010, s. 22-23). 18. yüzyılla birlikte sistemleşmeye başlayan notasyon bir yüzyıl sonrasında, özellikle neyzen Emin Efendi ile, ticari bir alan olarak da gelişmeye başlamıştır. Eminönü, Beyoğlu, Üsküdar ve Beşiktaş gibi birçok konumda[11] nota satılan yerlerin yanında güfte mecmuaları ve kitaplar da bu dönemde önem arz etmektedir. Erken Cumhuriyet Dönemi'nde Paçacı'nın "müzikteki tevhidi tedrisat" olarak nitelendirdiği Arel-Ezgi notasyonu ise Türk müziğini eşit aralıklı sisteme zorlamaktadır. Fakat ilerleyen süreçte bunun başarısız bir deneme olduğu görülmüştür (Ayas, 2014, s. 366). Cumhuriyet dönemiyle birlikte kulla-

8 Ayas (2014) yayınlanan doktora çalışmasında Osmanlı-Türk müziğinde geleneğin sürekliliği ve değişimini vurgulamak üzere uyum ve direnç örüntüleri olarak isimlendirdiği olguları tartışmaktadır.

9 Buna bir örnek olarak Behar (2015, s.161) matbaalarda basılan notalarla ilgili farka dikkat çekmektedir. Gutenberg matbaasında ilk basılan kitap olan Kitabı Mukaddes'ten 15 yıl sonra ilk notalı eser basılmıştır. İbrahim Müteferrika'da ise ilk baskı 1727 yılında yapılmışken bilinen ilk nota örneğini Hacı Emin Efendi 1875'te basmıştır. Basılan bu nota da alıcı bulabilmesi için piyano partili basılmıştır.

10 Ali Ufki ve Kantemir için Bakınız: Behar, Ali Ufki ve Mezmurlar, 1990; Popescu-Judetz, 2000

11 Tam Liste için bakınız: Paçacı, 2010, s.31-32

nımı artan notanın, yakın bir döneme kadar meşkin özüne aykırı olduğu düşünülmektedir. Cumhuriyet sonrasındaysa nota kullanmayı "musiki edebine" aykırı gören Ahmed Avni Konuk'un yanı sıra bilinen birçok radyo sanatçısını yetiştiren Nuri Halil Poyraz'ın ancak eser ezberletildikten sonra notayı öğrencilerine vermeyi tercih etmiştir (Dikici, 2005, s. 88). Farklı bir açıdan yaklaşıldığında notanın yaygınlaşmasının eserlerin yeni versiyonlarının üretilmesine bir engel teşkil etmediği örneklendirilebilir. Refik Fersan ve Cevdet Çağla gibi çağdaş bestekarlar eserlerini notaya almayarak ya da farklı versiyonlarını notaya alarak eserlerin zenginleşmesine imkân sağlamaktadır (Behar, 2015, s. 169-172).

Notasyon çalışmalarına ilişkin bir değerlendirme yapıldığında aslında cumhuriyet politikalarına uyumlu bir hamle olduğu görülmektedir. Fakat Erken Cumhuriyet Dönemi'ndeki politikaların keskinliği sebebiyle nota kullanımını bir batılılaşma hamlesi olarak değil de Türk müziğinin devamlılığını sağlamak için geliştirilen bir uyum hareketi olarak değerlendirmek mümkündür. Ne kadar karşı çıkılan bir husus olsa da Türk müziğine uygun bir form alması sağlanmıştır. Bir örnek olarak eğitim kurumlarında meşk usulüyle eğitim verilmeye devam edilmesine karşın "modern" bir imaj çizebilmek adına notadan faydalanmış ve hatta derslerin fotoğraflarına bu yansıtılmıştır (Ayas, 2014, s. 333). Bu uyum hareketi içerisinde böyle bir direnç taşısa da elbette Türk müziği gibi kendisini ancak icrada gösterebilen ve tam olarak notaya yansıtılamayan bir müzik türünde standartlaşmaya neden olmuştur.

Son olarak dönemin önemli bir icadı olan plağa gelinirse 1900'lerin başlarında Türkiye'de ilk plak kayıtlarına rastlanmaktadır. Gramofonu Türkiye'de yaygınlaştıran kişi olarak Cemil Bey işaret edilmektedir (Özalp, 2000, s. 248). Türk müziği için plakların önemi inkâr edilmemektedir. Hem geniş kitlelere duyurulmasında hem arşiv çalışmalarında hem de geleneğin aktarılmasında kritik bir öneme sahiptir. Buna Gazimihal'in (1943, s. 103-107) Bursa'daki musiki evi hakkında hazırlanan rapordan örnek verilebilir. Bursa musiki evinin çalışmalarını denetlemek üzere İstanbul valiliği İstanbul konservatuarında hoca olan Ahmet Adnan'ı teftişe gönderilmiştir. Kendisi gözlemleri sonucu hazırladığı raporda çalışmaları beğenmekle birlikte geliştirilmesi gereken hususlara yer vermiştir. Bunların arasında gramofonla ilgili maddenin dikkat çekilebilir. Öğrencilerin eğitiminde gramofonun mühim bir rolü olduğuna işaret etmektedir. Şehirde dinlenebilecek koro veya orkestraların yokluğundan dolayı gramofon öğrencilerin müzikal yeteneklerini geliştirmesinde önem arz ettiği vurgulanmaktadır.

Gramofonun yanında bir eğitim kurumu işlevi görev radyodan da ayrıca bahsedilmesi gerekiyor. Gramofonun etkinliğinin üstüne çıkan radyo, hükümet açısından üç önemli işleve sahiptir: icraatların halka bildirilmesi, halka anlatılmak istenen sorunların fikir halinde ifadesi ve kültür seviyesinin yükseltilmesi (Akt: Koç, 2012, s. 74). Üçüncü maddeyi müzik yayınları bağlamında değerlendirebiliriz. İncelenen "kültür seviyesini artırıcı" yayın akışında

keman, piyano ve yabancı (Fransızca) şarkılara ağırlık verildiği, opera eserlerinin çalındığı; yurttan sesler başlığında da türküler veya marşlar bulunmaktadır[12]. Bu dönemde radyo gibi önemli bir araçta yasaklanmasına rağmen toplumsal tabanını genişleten bir Türk müziğinden bahsedilebilir. Bunun önemli sebeplerinden bir tanesi aslında radyoda yayın yasağının olduğu süreçte radyonun zannedildiği kadar yaygın olmamasıdır. İstanbul'da radyo yayını başladığında Türkiye'de radyo alıcısı 1178 kişi varken bu rakam 1935'te ancak 6082'ye ulaşmaktadır. Buradaki çoğunluğun İstanbul'da yer aldığı ve önemli bir kısmını ise yabancıların oluşturulduğu belirtilmektedir (Ahıska, 2005, s. 119). Bu duruma ek olarak vurgulanan teknik aksaklıklar göz önüne alındığında radyodan beklenen çağdaşlık idealinin gerçekleşmesi mümkün görünmemektedir. Yine de var olan yayınlara ilişkin radyo ve resmî kurumlara gönderilen şikâyet mektuplarından memnuniyetsizliklerin dile getirilmesi dikkat çeken bir durum olarak değerlendirilmektedir (Koç, 2012, s. 92-93). Arşivde bu şikâyet mektuplarına ilişkin sınırlı bilgi vardır. Bu sebeple uç görülebilir ama dönemin Başbakanına bile gönderilen bir mektup içerisinde Türk müziğine ilişkin olarak yayın saatlerinin çok erken veya geç olmasından yakınıldığı, "sevilmeyen", "zorla dinlenen" Batı müziğinin yerine Türk müziğinin çalınmasının talep edildiği görülmektedir. Amerikan kanallarında çalışan Türkçe şarkıların kalitesinin beğenildiği ve Ankara ve İstanbul radyolarının da böyle şarkılar çalmadığı için radyo dinlenilmediği söylenmektedir. Bu noktada yayınlanan türkü ve marşların yetersiz kaldığını yorumu yapılabilir. Radyo yasağının kaldırılmasında bu taleplerden daha fazla etkisi olduğu öne sürülebilecek bir sebep olarak Türk müziği dinlemek için Arap kanallarına yönelen kişilerin Arap kültürünün etkisinde kalabileceğinden endişelenilmesidir. Bu dönemde radyo satın almak isteyen kişilerin, batılı anlayışla müzik yapan kişilerin çıkmamasını sağlayan radyo istediğine yönelik taleplerin olduğu belirtilebilir[13].

Radyonun bir eğitim kurumu olarak işlevine Ankara radyosunun açılması ve radyonun yaygınlaşmasına paralel olarak yasak sonrası süreçte rastlanmaktadır. Klasik repertuarın korunmasında ve hatta yayınlarla ciddi bir kesime yayılmasında radyo oldukça pozitif bir etkiye sahiptir. Dönemin sanatçılarının gelişimi ve kariyerleri açısından önemli olduğu gibi notaya aktarılamayan sesleri öğrenmek isteyenlerin dinlemesine imkân sağlamasıyla bir meşk hocası işlevi görmüştür (Şenalp & Dişiaçık, 2013, s. 8). Dinleyicilerle ilgili işlevinin yanında radyo aynı zamanda Türk müziğinin sorunlarına eğilen, sanatkâr yetiştiren disiplinli bir kurum olarak da var olmuştur. Erken Cumhuriyet Dönemi'nde birçok ünlü sanatçı burada toplanmıştır[14].

12 1934 ve 1936'da hazırlanan Programlar için bakınız: Nurgün Koç, 2012, s. 85-90

13 Cinuçen Tanrıkorur, 2004, s. 55: Anlatılana göre "Bana bir radyo verin ama ne olur içinden Necip Celal çıkmasın" deniyor. Necip Celal bir kemancıdır ve bestelediği tango parçalarla tanınmaktadır.

14 Konuyla ilgili Ankara radyosuna ilişkin ayrıntılı bilgi için bakınız: Nazmi Özalp, 2000, s. 250-259.

Teknolojik gelişmeleri takip etme hızının Türk müziğinde yavaş kaldığı belirtilmektedir.[15] Bu noktada geleneğe olan bağlılığın önem kazandığı söylenebilir. Buraya kadar bir eğitim kurumu işlevi gördüğü belirtilen radyo ve gramofona ilişkin negatif bir intibaa da elbette ki mevcuttur. Faydalarına karşıt olarak müzikte piyasalaşmaya neden olduğu ve bu sebeple "icat edilmiş bir gelenek" misali yanlış formların yayıldığı ifade edilmektedir. Bunun yanında her ne kadar dinleyici sayısı artsa da Türk müziğine has olan meşk halkalarını zayıflatmasıyla eleştirilmiştir (Ayas, 2014, s. 302).

Yerelden Küresele: Müzikte Değişenler

Cumhuriyet dönemindeki musiki inkılabı sürecinde toplumsal olarak duruma karşı bir şikâyet olduğu, belli mekanizmalarla bir direncin ortaya çıktığı iddia edilen bu çalışmayı okurken akla sık sık "Peki klasik Türk müziği bugün neden 'popüler' olan bir müzik türü değil?" sorusu gelmektedir. Literatürde buna cevap olarak cumhuriyet dönemindeki kırılma işaret edilmektedir. Fakat bir şekilde devamlılığın sağlanması, yeni kanallar açılması gibi olgular bu cevapla yetinmeye engel olduğu savunulabilir. Ayrıca müzikte standartlaşmanın ve piyasalaşmanın Osmanlı-Türk müziği için etkisi çalışmanın yazım aşamasında dikkat çekmiştir. Bu tip iktisadi ve sosyal dönüşümlerin salt Türkiye'de yaşandığı iddia edilemez. Bu sebeple hikâyeye eklenmesi gereken farklı bir perspektif daha olduğu fark edilmiştir. Merkez-çevre ayrımı bakış olarak yerel olana odaklanmıştır. Sınırları genişletip küresel olanın da etkisini göz önüne alınabileceği düşünülmektedir.

Bireyden ziyade bireyin içinde bulunduğu toplum bağlamında müziğin tahlilinde üç kavrama dikkat çekilmektedir: beste (üretim), icra (yeniden-üretim) ve dinleme (tüketim) (Öğütle & Etil, 2012, s. 97). Kapitalizm öncesi süreç için müzikte üretim ve yeniden-üretim ön planda olduğu, tüketilecek bir nesneye dönmediği savunulmaktadır. Avrupa'da feodalitenin yıkılmasının ardından müzik saray ve kiliseden çıkarak pazara inmiştir ve böylece müzik alanında bir mesleğe sahip yeni bir zümrenin oluşumuna şahit olunmaktadır. Bu yeni süreçte tüketimin ön planda olduğu ve böylece müzisyenlerin basit formlara yönelerek toplumsal beğeniyi kazanma amacı güttüğü genel olarak savunulmaktadır (Öğütle & Etil, 2012, s. 98-99). Batıdaki bu dönüşümü Elias'ın hazırladığı biyografik çalışmada karşımıza çıkan Mozart ile takip edilebilir. Mozart müziğin salt saraya ait olduğu bir dönemde bireysel olarak kendi müziğini ortaya koymak, "serbest çalışan sanatçı" olarak geçinmek isterken saraya bağımlı olarak yaşamak zorunda kalmış ve ayrılma kararının ardından sefalet içerisinde istediği eserleri besteleyemeden ölmüştür. Bu bağlamda Osmanlı müziğinin

15 -Buna bir örnek olarak Behar (2015, s.161) matbaalarda basılan notalarla ilgili farka dikkat çekmektedir. Gutenberg matbaasında ilk basılan kitap olan Kitabı Mukaddes'ten 15 yıl sonra ilk notalı eser basılmıştır. İbrahim Müteferrika'da ise ilk baskı 1727 yılında yapılmışken bilinen ilk nota örneğini Hacı Emin Efendi 1875'te basmıştır. Basılan bu nota da alıcı bulabilmesi için piyano partili basılmıştır.

başına gelen, değişim yaratan unsurların farklı toplumsal yapılarda da yaşandığına dikkat çekilmektedir (Etil & Öğütle, 2009, s. 419). Öğütle & Etil'e göre (2009) batılılaşma ve piyasalaşma Türk müziğinin dönüşümünde etkili olan ana unsurlardır. Değişim rüzgarlarının etkisiyle Türk müziğini yiten bir musiki olarak tasvir eden Öğütle ve Etil'in çalışmasına farklı bir açıdan yaklaşılabilir. Erken Cumhuriyet Dönemi henüz meşk usulüyle yetişmiş sanatçıların yoğun ve geleneğin aktarımının güçlü olduğu bir dönemdir. Uyum ve direnç örüntülerinin gelişmesi için uygun mekân ve aktörlerin yaratılabildiği görülmektedir. Böylece geleneğin yitirilmediği, etimolojik yaklaşırsak gelenin eklenmesiyle gelen-ek'in sürekliliği devam etmiştir.

Sonuç

Merkez-çevre, Doğu-Batı gibi modernleşme tarihini açıklamak için yaslanılan kavramlardan sıyrılma teşebbüsünde hazırlanan bu çalışmada toplumsal bir unsur olarak müziğin kendisine odaklanılmıştır. Devlet merkezli bir okumayla çerçeveyi daraltmak yerine farklılıklara dikkat çekilmesi amaçlanmıştır. Fakat girişte bahsedilen sınırlılık sebebiyle bu çerçeveden çıkmak oldukça zordur. Bu anlamda daha kapsamlı çalışmalar yapılması gerekmektedir.

Türk müziğine dair cumhuriyet döneminde yapılan inkılaplarla Gökalp'in görüşleri arasında anlamlı bir paralellik olduğu görülmektedir. Fakat merkezi gücün müziğe olan etkisi bu süreçle başlamadığı, İkinci Mahmut'a kadar uzanan bir geçmişi olduğunu belirtilmektedir. Osmanlı'da dönem dönem sarayda yer almasa da Türk müziğinin eğitim kurumları aracılığıyla toplumsal olarak yaygınlaştığından söz edilebilir. Sarayda icra edilememesi gelenekte keskin bir kırılma yaratmamış, yalnızca cumhuriyete aktarılacak ve cumhuriyette güçlenecek olan Türk müziğine karşı tutumu ortaya çıkarmıştır. Erken Cumhuriyet Dönemi'nin çizdiği güçlü devlet tablosu, modernleşme idealiyle Türk müziğini toplumun benimsemediğini iddia ederek dışlama, müzeye kaldırmaya çalışmıştır. Buradan hareketle günümüz düşünüldüğünde Türk müziğinin gelenekselliğini kaybettiği söylenmektedir.

Musiki inkılabının Türk müziğinde yarattığı etki, özellikle eğitim kurumlarından çıkarılması, elbette göz ardı edilemez. Fakat onun günümüze aktarılmasında da itici bir güç olarak rol oynadığı iddia edilebilir. Bu dönemde cemiyetler aracılığıyla meşkin aktarıldığı; nota, plak, radyo gibi imkanlar vesilesiyle müziğin hem yayılması hem de tekke gibi eğitim araçlarının yerini alarak bir tür uzaktan eğitim imkânı sağladığı görülmektedir. Buna ek olarak Türk müziği için bugün Itri müziğinin aynısını yapan biri nasıl yoksa, Batı klasik müziğinin de aynı biçimde kalarak Bachlar üretmeye devam etmemiştir. Kapitalistleşen dünya da piyasaya bir meta olarak dâhil olan müzik, icra ve anlayışta değişiklikler yaratmıştır. Bu noktada müziğin geleneğe ait olması ve geleneğin de gelenin eklenerek devam eden bir unsur olduğu kabul edilirse, günümüzde müziğin değişiminde müziğe özel pay-

dalar olduğunu görülmektedir. Itri'nin müziği yapılamaz ama bir örnek olarak geleneğin farklı müzik türleriyle birleştirilerek yeni formlar ortaya konabilir.

Makro teoriler; toplumsal, siyasal, iktisadi gibi birçok alanda anlamlı bir hikâye sunmasına karşın bunun mümkün yorumlardan biri olduğunu fark etmek ve farklılıklara dikkat çekecek bir bakış keşfetmek sosyal bilimlerde yeni sorular sorulmasını sağlayacaktır. Bir makro teori olarak sınıflandırabilecek merkez-çevre ayrımı da elbette bir yorumdur, fakat sınırlarından taşan farklılıklara dikkat çekilmesi gerekmektedir. Türk müziği açısından değerlendirilirse toplumsal tabandaki mevcudiyetinin irdelenmesinin önemli olduğu söylenebilir.

Kaynakça

Açıkel, F. (2006). Entegratif toplum ve muarızları: 'Merkez-çevre' paradigması üzerine eleştirel notlar. *Toplum ve Bilim,* (105), 30-69.

Ahıska, M. (2005). *Radyonun sihirli kapısı : Garbiyatçılık ve politik öznellik* . İstanbul: Metis Yayıncılık.

Akkol, M. L. (2018). Müzik Sosyolojisinde TW Adorno'nun yeri. *Alternatif Politika Dergisi*, 111-130.

Aksoy, B. (2008). *Geçmişin musiki mirasına bakışlar.* İstanbul: Pan Yayıncılık.

Atlığ, N. (1995, Aralık 24). Koromla gurur duyuyorum. (M. Bozyayla, Röp.) *Cumhuriyet Dergisi.*

Ayas, O. G. (2013). Edirne'de Osmanlı Devri makam musikisi hakkında bazı sosyolojik gözlemler. (Okay, Y., Dü.) içinde, *Edirne İçin,* içinde. 63-74. İstanbul: Doğu Kitabevi.

Ayas, O. G. (2014). *Musiki inkılabının sosyolojisi: Klasik Türk Müziği geleneğinde süreklilik ve değişim.* İstanbul: Doğu Kitabevi.

Aydın, S. (2006). Paradigmada tarihsel toplumun sınırları: Merkez çevre temellendirmeleri üzerine düşünceler. *Toplum ve Bilim*(105), 70-95.

Barkey, K. (1999). *Eşkıyalar ve Devlet: Osmanlı tarzı devlet merkezileşmesi.* (Z. Altok, Çev.) İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Behar, C. (1990). *Ali Ufki ve mezmurlar.* İstanbul: Pan Yayıncılık.

Behar, C. (2010). *Şeyhülislam'ın müziği : 18. Yüzyılda Osmanı/Türk musıkisi ve Şeyhülislam Es'ad Efendi'nin Atrabü'l-Asar'ı.* İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Behar, C. (2014). *Aşk olmayınca meşk olmaz.* İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Behar, C. (2015). *Osmanlı/Türk Musikisinin kısa tarihi.* İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Çınar, M. (2006). Kültürel yabancılaşma tezi üzerine. *Toplum ve Bilim,* (105), 153-165.

Deringil, S. (1997). 19. Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğunda resmi müzik. *Defter,* (22), 31-37.

Dikici, R. (2005). *Cumhuriyetin Divası Müzeyyen Senar.* İstanbul: Remzi Kitabevi.

Etil, H., Öğütle, V. S. (2009). Geçiş sürecinde yiten musiki: Sosyal dönüşüm ve Osmanlı-Türk musikisinden varoluşsal profiller. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, 7*(14), 417-454.

Gazimihal, M. R. (1943). *Bursa'da musiki.* Bursa: Bursa Halkevi .

Gönenç, L. (2006). 2000'li yıllarda merkez-çevre ilişkilerini yeniden düşünmek. *Toplum ve Bilim*(105), 129-152.

Güven, U. Z., Ergur, A. (2014). Dünya da ve Türkiye'de müzik sosyolojisinin yeri ve gelişimi. *Sosyoloji Dergisi*(29), 1-19.

Hebdige, D. (2004). *Altkültür: Tarzın anlamı.* (Nişancı, S., Çev.) İstanbul: Babil Yayınları.

Işıktaş, B. (2016). Musiki İnkılabını Osmanlı-Türk modernleşmesinin kültürel ve siyasi mirası olarak yorumlamak. *Rast Müzikoloji Dergisi, 4*(1), 1111-1126.

Işıktaş, B. (2016). *Osmanlı'dan Cumhuriyete geçiş sürecinde modernleşme, bireyselleşme ve virtüozite ilişkisi: Şerif Muhiddin Targan.* (Yayınlanmamış Doktora Tezi.). İstanbul Teknik Üniversitesi.

Karataş, Ö. S. (2014). Klasik Türk Müziği eğitiminde bir saray üniversitesi: Enderun Mektebi. *Turkish Studies, 9*(2), 869-885.

Koç, N. (2012). Cumhuriyetin ilk yıllarında radyo. *Cumhuriyet Tarihi Araştırma Dergisi*(15), 69-103.

Köksal, Y. (2007). Sosyal Kontrol Sistemleri: 19. Yüzyıl Osmanlı İmparatorluğunda "Devlet-Toplum" İlişkileri. (Ergut, F., Uysal, A., Düz.) *Tarihsel Sosyoloji: Stratejiler, Sorunsallar, Paradigmalar,* içinde. (s. 111-147). Ankara: Dipnot Yayınları.

Mardin, Ş. (1994). Türk siyasasını açıklayabilecek bir anahtar: Merkez-çevre ilişkileri. *Türkiye'de toplum ve siyaset,* içinde. 34-77. İstanbul: İletişim Yayınları.

Öğütle, V. S., Etil, H. (2012). Bir geçiş döneminde müziğin kalp çarpıntıları: Sosyal dönüşümler ve varoluşsal tipler. *Doğu Batı Dergisi*(62), 91-115.

Ökte, B. (1961, Mart 3). Radyolar ve musiki cemiyetleri. Mayıs 24, 2019 tarihinde http://earsiv.sehir.edu.tr:8080/xmlui/bitstream/handle/11498/50182/001525959006.pdf?sequence=1&isAllowed=y adresinden alındı

Özalp, N. (2000). *Türk musiki tarihi 1.* İstanbul: MEB Yayınları.

Paçacı, G. (2010). *Osmanlı müziğini okumak: Neşriyat-ı musiki.* İstanbul: İstanbul 2010 Avrupa Kültür Başkenti Ajansı.

Popescu-Judetz, E. (2000). *Prens Dimitrie Cantemir : Türk musıkisi bestekarı ve nazariyatçısı.* (Alimdar, S., Çev.) İstanbul: Pan Yayıncılık.

Shils, E. (2002). Merkez ve çevre. *Türkiye Günlüğü*(70), 86-96.

Şenalp, T., Dişiaçık, N. D. (2013). 1950›lerden bugüne Türk makam müziği nasıl değişti?: Sözlü Tarih Çalışması. *Akademik Bakış Dergisi*(38). Nisan 25, 2019 tarihinde http://www.acarindex.com/dosyalar/makale/acarindex-1423867711.pdf adresinden alındı

Tanrıkorur, C. (2004). *Türk müzik kimliği.* İstanbul: Dergah Yayınları.

Tanrıkorur, C. (2005). *Osmanlı dönemi türk musikisi.* İstanbul: Dergah Yayınları.

Üstel, F. (1997). 1920›li ve 30›lu yıllarda musiki ve musiki inkılabı. *Defter,* (22), 41-53.

Weber, M. (1958). *The Rational and Social Fundations of Music.* New York: Southern Illionis University Press.

Tüketim Toplumunda Gençler ve Hedonizm

Fatma Nur Şengül*

Öz: Tüketim olgusu, bir kimsenin ihtiyaçlarını, isteklerini ya da arzularını karşılayan mal veya hizmetleri, belirli bedeller ödeyerek satın alması şeklinde tanımlanmaktadır. Bireyleri tüketmeye sevk eden temel güdüler ise; ihtiyaç, arzu, istekler, haz ve tatmin olarak sıralanmaktadır. Günümüz dünyasında kişileri tüketmeye sevk eden güdüler insandan insana ve toplumdan topluma değişiklik gösterebilmektedir. Özellikle gençler üzerinde daha fazla etkili olduğu düşünülen reklam, moda, sosyal medya gibi etmenlerin, gençleri tüketime teşvik ettiği ve gençlerin tüketim alışkanlıkları üzerinde etkili olduğu düşünülmektedir. İçinde yaşadığımız tüketim çağında, gençlerin ihtiyaç ekseninden daha çok haz eksenli tüketim yaptığı varsayılmaktadır. Hedonik tüketim/haz eksenli tüketim ise hem duygusal hem anlık hem de haz veren alışverişleri kapsayan bir kavramdır. Günümüzde sadece nesnelere sahip olma ile ilişkilendirilen bu kavramın, nesnelerin düşünsel ve düşsel imgelemiyle de alakalı olabileceği tartışılmaktadır. Bu noktadan hareketle bu çalışma gençlerde tüketim alışkanlıklarını ve bu alışkanlıkların yaşadığı dönüşümü konu edinmekte, gençlerin ne için tükettikleri, tüketirken nelere dikkat ettikleri, haz almak için tüketip tüketmedikleri, kendilerine maddi ve manevi haz veren şeylerin neler olduğu sorularına yanıt aramaktadır. Bu araştırmanın genel amacı gençlerin tüketim alışkanlıklarını gerçekleştirirken haz duyup duymadıklarıdır. Bu konu ve amaç doğrultusunda, 18-25 yaş aralığında bulunan 5'i erkek 5'i kadın olmak üzere toplam 10 genç üniversite öğrencisi ile derinlemesine mülakat yapılmıştır. Araştırmanın genel sonucunda ise, gençlerin hem tüketirken haz duydukları hem de haz duymak için tükettikleri, tüketirken mutlu oldukları bulgularına ulaşılmıştır. Bu durumun nedenlerini ise; tükettikleri zaman modlarının yükseldiği, morallerinin düzeldiği, tüketilen şeyin kendilerini havalı gösterdiği ve kendilerini tatmin ettiği şeklinde sıralamak mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Tüketim, Tüketim Toplumu, Tüketim Alışkanlıkları, Hedonizm, Hedonik Tüketim, Gençler.

* Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Doktora Programı
İletişim: fnyilmaz@aydin.edu.tr

Giriş

Tüketim, bir kimsenin ihtiyaçlarını ya da isteklerini karşılayan mal veya hizmetleri, belirli bedeller ödeyerek satın almasıdır. Kişiyi tüketmeye sevk eden temel güdüler ise; ihtiyaç, arzu, istekler, haz ve tatmindir. İhtiyaçlar yeme, içme, barınma, giyinme gibi maddi alanlarda olduğu gibi manevi alanlarda yardımlaşma, sevgi gibi eksikliklerden meydan gelir. Arzu ve istekler bireyin ihtiyaç duymadığı halde kendini ihtiyacı olduğuna dair inandırma sürecidir ve kapitalizmin etkisi ile tüketim toplumunda ortaya çıkmıştır. Haz ve tatmin ise kişinin bir eylemi ya da durumu yapmaktan maddi ve manevi zevk duyması halidir. Kapitalizmin üretim temelinden tüketim temeline kayması sonucunda ortaya çıkan tüketim toplumunda ihtiyaçlar artık arzu, istek ve hazza göre şekillenmektedir. Bunları şekillendirdiği düşünülen araçlar ise; moda, reklamlar ve sosyal medyadır. 19. yüzyılda Weber'in belirttiği sürekli biriktirme ve biriktirdiğini zevk ve sefa için harcamama anlayışı 20.yüzyılda ortadan kalkmış, yerini tüketime ve satın almaya bırakmıştır. Artık yeme, içme, giyinme, barınma, ulaşım gibi temel ihtiyaçların karşılanması adına yapılan satın alma anlayışı değişmiş, tüketme bir hazza dönüşmüştür ve bu durum, içinde yaşadığımız çağda tüm insanları kuşatmaktadır. Tüketim alışkanlıkları, ihtiyaç ekseninden, haz ve tatmin eksenine doğru kaymıştır ve bu durumdan da en çok genç kuşak etkilenmektedir. Bu noktadan hareketle, bu çalışma gençlerde tüketim alışkanlıklarını ve bu alışkanlıkların yaşadığı dönüşümü konu edinmektedir. Bu çalışmanın amacı günümüz tüketim toplumu içerisinde gençler üzerinde etkili olan tüketim alışkanlıklarının, "ihtiyaç ve istek ekseninden hazcı eksene kayıp kaymadığı", "tüketimin bireylere zevk verip vermediği", "haz duyulan şeylerin sadece maddi alana mı özgü olduğu" ve "manevi alanda da bireyin haz duymasına etki eden etmelerin olup olmadığı" durumlarının tasvirinin yapılmasıdır. Bu minvalde, çalışmamızda nitel araştırma yönteminden yararlanılarak, 18-25 yaş aralığında bulunan 10 genç öğrenci ile derinlemesine mülakat yapılmıştır. Elde edilen verilerden hareketle, tüketim toplumu içerisinde gençlerin tüketim alışkanlıkları ve haz ilişkisinin çok boyutlu tasviri yapılmaya çalışılmaktadır.

Çalışma iki kısımdan oluşmaktadır, birinci kısım kavramsal ve kuramsal çerçeveden oluşmakta ikinci kısım ise elde edilen verilerin analizidir. İlk kısımda tüketim, tüketim toplumu, hedonizm, hedonik tüketim ve gençlerde haz ve tüketim kavramlarına değinilmektedir. İkinci kısımda ise, mülakat yapılan gençlerin demografik özelliklerine, çalışmanın temalarına, elde edilen verilerin analizine ve mülakat yapılan gençlerin görüş analizlerine ver verilmektedir.

Tüketim ve Tüketim Toplumu

Tüketim

Tüketimin sözlük anlamı, "mal ya da iktisadi hizmetlerin belirli bir bedel ödenerek kişilerin ihtiyaçları ya da istekleri doğrultusunda kullanılmasıdır" (Demir & Acar, 1997, 224). Kişiyi bir

şeyi tüketmeye sevk eden ilk ve temel güdü ihtiyaçtır. İhtiyaç güdüsü ise, maddi ve manevi olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Kişi, yeme, içme, nefes alma, barınma, giyinme gibi maddi ihtiyaçların eksikliğini hissettiği gibi, sevgi, saygı, dayanışma gibi manevi ihtiyaçlarında eksikliğini hissetmektedir. Birey, eksikliğini hissettiği alanı gidermek adına tüketmeye başvurur. Bu durum da kısaca, ihtiyaç olarak adlandırılır (Torlak, 2000, 39-41).

Kişiyi tüketime sevk eden ikinci unsur ise, arzu ve isteklerdir. Arzu ve istekler, bireyin ihtiyacı olmadığı halde, kendi arzu ve isteklerini kendi benliğine kabul ettirme sürecidir. Bu süreç kapitalizmin ortaya çıkarttığı ihtiyacın olmasa da al anlayışından doğmuş ve bir kültür haline, tüketim kültürü haline dönüşmüştür. Kişi arzu ve isteklerini karşılamaktadır ancak, kapitalist sistem yeni arzu ve istekler ortaya çıkartmakta ve kişiyi tüketmeye sevk ettirmektedir. Moda ve reklamlar aracılığıyla da bu tüketim sürekli bir biçimde teşvik edilmektedir (Torlak, 2000, 39-41).

Kişiyi tüketime sevk eden üçüncü ve son unsur ise haz ve tatmindir. Birey, bazı anlarda bir durumu ya da bir eylemi yapmaktan diğerlerine oranla daha fazla haz ve tatmin alabilmektedir. Bu noktadan itibaren, bireylerin istekleri, haz ve tatmin almak için yapmaya dönüşür (Torlak, 2000, 45). Bu durum da bireyi daha fazla tüketmesine neden olmaktadır.

Veblen'e göre tüketim, aylak sınıfını, toplumun diğer kesiminden ayırt etmek için ve statü gösterisi için yapılmaktadır. Simmel ise tüketimin kentleşme ile ortaya çıktığını belirtir. Kent hayatı kişinin ihtiyaçlarını arttırmaktadır. Tüketim kişi için farklılaşma ve fark edilme ihtiyacını karşılamaya ve kişiyi tatmin etmeye yaramaktadır.

Tüketimin ve tüketim kültürünün eleştirisi ise, Frankfurt okulunun eleştirel teorisi aracılığıyla yapılmaktadır. Bu okulun en önemli temsilcileri; Adorno, Horkheimer, Marcuse'dur. Frankfurt Okulu temsilcileri, kapitalist sistemin yıkıcı ve sömürücü etkisini gizlemek ve sermayenin baskısına karşı direnci kırmak için manipülatif bir araç olarak popüler kültür üretilmiştir. Popüler kültürün bu şekilde kullanılması Frankfurt Okulu temsilcileri tarafından kabul görmemektedir (Erkan, 2018, 50-51). Bu okulun önemli temsilcilerinden Adorno ve Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği* adlı eserinde kültür endüstrisi başlığı altında bu durumu ve bireylerin tüketim karşısında artık aktif birer özne olmadıklarını açıklamaktadır. Kapitalist sistem popüler kültür aracılığıyla kültürel mallar ve hizmetler yaratmaktadır. Bu sistemde insanları pasifize etmektedir (Adorno & Horkheimer, 2010, 179-186). Bu kuramın temsilcileri, ihtiyaç duyulan her şeyin kültür endüstrisi tarafından üretildiğini ve yönlendirildiğini hatta kontrol edildiğini ifade etmektedir. Onlara göre, her şey ama her şey kültürel egemenler tarafından yönlendirilmektedir. Ürünlerin içerik ve biçiminden özgürlük ve refah gibi kavramların tanımlanmasına kadar kültür endüstrisi etkilidir. Kapitalist sermaye sahipleri tarafından üretilen ve kontrol altında tutulan, kültürel hegemonya ile yönetilenler ikna edilir ve kitleler uyuşturularak etkisiz hale getirilir (Erkan,

2018, 52). Kültür endüstrisi artık kitle kültürünü oluşturmuştur ve hakikati örtmektedir. Kültür endüstrisi oluşturmuş olduğu sahte ihtiyaçlarla bireyleri pasif hale getirmektedir.

Sahte ihtiyaç kavramına ise Marcuse'de de karşılaşılmaktadır. Marcuse ihtiyaçları gerçek ve sahte olarak iki kısma ayırmaktadır. Sahte ihtiyaçlar bireye, onun dışında meydana gelen güçler tarafından yukarıdan dayatılmaktadır. Bu dayatılan ihtiyaçlar reklamlarla uyum içindedir ve yapaydır (Marcuse, 2010, 21-22).

Marcuse göre kapitalizm kitle iletişim araçlarını kullanarak kitle kültürü oluşturmakta ve bu kitle kültürü de tüketim toplumunun oluşmasına yardımcı olmaktadır. Üretilen kitle kültürü, kişinin bilinçli ve doğru düşünmesini engellemekte ve bu sayede toplum kontrol altında tutulmaktadır. Marcuse, bu durumu eleştirmektedir. Çünkü kapitalist sistem bireyde yanlış bilincin oluşmasına yol açmakta ve bireyi pasif hale getirmektedir. Sahte ihtiyaçlar üretmekte ve bu ihtiyaçları bireye yukarıdan dayatmaktadır. Ayrıca bu sistem doğal kaynakların sömürülmesine dayandığı için de yeryüzünü tehdit etmekte ve insan kaynaklarını bilinçli olarak yok olmasına aracılık etmektedir (Erkan, 2018, 55).

Tüketim Toplumu

Tüketim toplumu, kişilerin ihtiyaçları üzerinden gerçekleşen tüketim anlayışının dönüştüğü, artık ihtiyaç üzerinden tüketim değil, pazarlama olanaklarına göre tüketimin şekillendiği bir toplum biçimidir. Tüketim toplumunda tüketilecek şey, moda, reklam gibi unsurlarla bireylere empoze edilmektedir. Bir başka ifadeyle tüketim toplumu, tüketimin teşvik edildiği toplum biçimidir (Demir & Acar, 1997, 224). Tüketim toplumunda aynı zamanda tüketim öğretilmektedir. Tüketim toplumunda, kişiler, tüketim yapmaya bir şekilde alıştırılmaktadır. Kısaca bu toplum biçimi, yeni üretim şekillerinin ve güçlerinin ortaya çıkmasıyla ve yüksek kâr ve verimliliği amaç edinen ekonomik bir sistemin yeniden biçimlendirilmesiyle orantılı olarak ortaya çıkan özgül bir toplumsallaşma tarzıdır (Baudrillard, 2010, 95).

Kapitalizmin değişmesi ve dönüşmesiyle, üretim merkezli kapital, tüketim merkezli hale dönüşmüştür. Böyle bir toplumsal yapılanma sermaye sahiplerinin, bireylerin istek ve ihtiyaçlarını belirlemedeki nüfuzlarını ortaya çıkarmıştır. Üretim merkezli yapıdan tüketim merkezli yapıya geçiş kuşkusuz toplumsal yapıda da önemli etkiler bırakmıştır. 19. yüzyılda Nietzsche'nin batının değerler bağlamında ortaya çıkardığı krize yani hazcı-epikuryan etki yirminci yüzyılda kapitalist sistemin üretim odaklı yapıdan tüketim odaklı yapıya geçmesi tüketim toplumun doğmasında büyük rol oynamıştır (Demirezen, 2010, 102).

Etrafı mallar ve nesnelerle dolu insanın ihtiyaçları bu minvalde değişim ve dönüşüme uğramıştır. Artık tüketim toplumunda gerçek ihtiyaç ve istekler ön planda değildir. Reklam ve medya aracılığıyla suni ihtiyaçlar ve istekler oluşturulmakta ve bu ihtiyaçlar sanki gerçekmiş gibi kişilere sunulmaktadır. Tüketim toplumunda birey susuzluğunu artık su ile değil kola

ile dindirmeye başlamıştır. Böylece birey susamak yerine kolasar olmuştur. Bu suni ihtiyaçlarda zaman içerisinde belli bir işaret değeri kazanmaktadır. Baudrillard'ın değimiyle belli bir hayat sitilini, itibar ve lüksünü hatta gücünü ifade eden bu işaret değeri bireyi tüketime sevk etmektedir. Kişi artık tüketim mallarını suni ihtiyaçlarının yanı sıra kendilerine sağladığı işaret değeri için de satın almaktadır (Demirezen, 2010, 103). Sonuç olarak bireyler nesneleri ya da malları kendilerine sağlayacakları farklılıklar ya da statüler için satın almaya başlamıştır. Bu durum da Marx'ın literatüre kazandırdığı kavram ile ifade edildiğinde yabancılaşmaya neden olmaktadır. Birey artık ürettiği ürüne olan yabancılaşmayı tükettiği üründe de yaşamaktadır.

Bahsetmiş olduğumuz bu yabancılaşma kişilerin kendilerini ve kimliklerini ifade biçimine de sirayet etmektedir. Demirezen'in de belirttiği gibi kişi artık "modern insan değerler sistemine dayalı bir kimlik ve duruş yerine işaret değerine göre satın alınan tüketim mallarıyla kimliğini ve duruşunu oluşturmaya yönelmiştir" (Demirezen, 2010, 104).

Kişiler, artık kendilerini tükettikleri nesneler üzerinden tanımlamaya başlamışlardır. Bu durumda, tüketim alışkanlıklarının, bireylerin ikinci doğası haline dönüşmesine neden olmuştur. Bourdieu'nun değişiyle tüketim alışkanlıkları bireylerin habitusu haline dönüşmüştür. Bu duruma hazcılığın baştan çıkarıcı illüzyonu da eklenince birey alacağı nesnelerle mutlak anlamda mutlu olacağı anlayışını benimsemiştir (Demirezen, 2010, 104). Birey artık aldıkça aldıkça mutlu olacağını farz etmektedir.

Tüketim toplumu içerisinde birey sermaye sahiplerinin ve kapitalist güçlerin oluşturmuş olduğu sahte ihtiyaçlara sahip olmak adına tüketmektedir. Sermaye ve kapitalizmin bu ihtiyaçları tükettirmesinde ise kitle iletişim araçları, reklam, sosyal medya aracılık etmekte ve moda olanı oluşturmaktadır. Kimi zaman dönemlik kimi zaman günlük oluşturulan moda bireyi tüketmeye ve bu tükettiği ürün nedeniyle kişiyi beğenilmeye sevk etmektedir. Bu durum karşısında bireyler artık tek tipleşmektedir. Kişi için artık tüketim anlık zevklerin, anlık hazların üretimine dönüşmüş vaziyettedir. Anı yaşa, şimdi tüket, şimdi moda sende, bildiklerini unut, yeniye ve en yeniye ulaş, kişilerin düsturu haline gelmeye başlamıştır. Kişi tüketirken artık *ihtiyacım var mı?* sorusunu aklına getirmemektedir. O anda kendisini mutlu edecek ve haz verecek tüketime yönelmektedir. Bu durum, özellikle 18-25 yaş aralığında bulunan genç kuşak üzerinde daha fazla etkilidir. Gençler artık ihtiyaç eksenli tüketimden haz ve istekleri tatmin etme yönelimli tüketime geçmiş vaziyettedir.

Hedonizm ve Hedonik Tüketim

Hedonizm

Türkçe'de hedonizm, hazcılık anlamında kullanılmaktadır ve Türk Dil Kurumunun sözlüğünde "Zevki, insan hayatının tek değer ve amacı sayan, haz veren şeyin iyi olduğunu kabul

eden öğreti, hedonizm", "Hazza, fiziksel zevke hastalık derecesinde düşkünlük" şekillerinde tanımlanmaktadır. Eski dilde ise hazcılık, "lezzetiye, telezzüz mezhebi ahlakisi, zevkperestlik, istilzaziye, şehvaniye, zevk felsefesi" kavramları ile ifade edilmektedir. Cambridge Üniversitesi sözlüğünde ise, hedonizm, insan yaşamının sahip olduğu içsel bir haz duygusu şeklinde tanımlanmaktadır (Audi, 1999, 36).

Hazcılık, hazlara ahlaki bir değer yükleyen ve hayat içerisinde haz duymanın değerli olduğunu ileri süren bir öğretidir. Bu öğreti hazzı aramayı ve acıdan kaçmayı hayatın temel amacı saymaktadır (Afşar, 2004: 251). Hazcılık, iyiyi haz ya da acı çekmekten kurtulma olarak gören, kötüyü ise acı çekmeye neden olan şey olarak gören ahlaki bir öğretidir (Frolov, 1991, 205). Hazcılık, en üstün iyiliğin haz olduğunu ileri süren öğreti (Hançerlioğlu, 1977, 293) olarak literatürde ele alınmaktadır.

Hedonizmin kurucusu Aristippos'un görüşüne göre hazzın nerden geldiği ya da ne tür bir haz olduğu önemli değildir. Önemli olan bir anlık haz duygusunun ortaya çıkmasıdır. Hazlar arasında niteliksel bir farklılık değil şiddet bakımından bir farklılık bulunmaktadır. Aristippos maddi hazları manevi hazlara önceler ancak manevi hazların süreklilik arz ettiğini ifade eder (Gökberk, 1996: 55-56). Aristippos'un bahsetmiş olduğu bu hazlara yeme, içme, cinsellik, felsefe yapma gibi alanlarda ulaşılmaktadır. Ona göre bedensel ve duyusal hazlar daha kıymetlidir (Arslan, 2006b, 167).

Hazcılık daha sonra Epiküros'un ahlak anlayışı ile bağlanmıştır (Frodov, 1991, 205). Epiküros hazların maddi ve manevi hazların bileşiminden meydana geldiğini ifade eder. Haz kavramına Aristippostan farklı bir anlam yükler. Ona göre haz olumlu bir anlam içermez. Haz daha çok acının olmaması hali, acıdan kurtulmuş olma halidir. Onun için haz eşittir acısızlıktır (Gökberk, 1996, 100). Epiküros'un Aristippos'tan farkı ise, manevi hazları maddi hazlara öncelemesidir (Akarsu, 1970, 99).

Epikürostan sonra hazcılık İngiliz düşünürler tarafından faydacılık ekseninde ele alınmıştır (Frodov, 1991, 205). Faydacılık alanında çalışan tüm faydacılar, fayda kelimesini her türlü acıdan uzak ve hoşlanma anlamında kullanılmıştır ve faydalı olan şey haz veren şeydir şeklinde tanımlamışlardır. Kişinin faydalı olan şeyden zevk duyduğunu faydasız olandan ise kaçtığını belirtmişlerdir (Hançerlioğlu, 1997, 294). Faydacılığın kurucusu ise, Bentham'dır. Bentham'da, Aristippos ve Epiküros gibi hazzı en yüksek iyi olarak nitelendirir (Bentham, 2017, 17). Bentham, haz ve acının niceliksel açıdan değerinin anlaşılabileceği ve ölçülebileceğini düşünmektedir (Bentham, 2017, 37). O bu yönüyle diğer düşünürlerden ayrılmaktadır. Onun haz anlayışı niceliksel bir anlayış üzerine yükselmektedir (Cevizci, 2018, 888). Haz ve acı için ölçüm araçları geliştirip, bunların ölçülebileceğini ifade eden ilk düşünür Bentham'dır.

Bentham'dan sonra faydacılık hakkında görüşler ortaya atan bir diğer düşünür John Stuart Mill'dir. O, Bentham'dan farklı olarak, mutluluğun nicelik değil nitelik olarak farklılaşacağını ifade etmiştir. Mill, bazı mutluluklar daha çok istenirken bazıları daha az istenmektedir demektedir. Bir kimse iki hazdan da zevk duyuyor ise, hangisini tercih etmelidir sorusundan hareketle, iki hazdan her ikisini de deneyimlemiş kişilerin hepsinin, onu tercih etmek için herhangi bir psikolojik yakınlığı veya ahlaki yükümlülüğü olmaksızın, kendisinin seçtiği haz daha arzulanır olandır şeklinde düşünür. Bu düşünce onun, hazlara nitelik bakımından değer verdiğini gösterir (Mill, 2019, 30).

Hedonizm, Antik Çağ'da "En yüksek iyi nedir" sorusuna verilen hazdır yanıtı ile ortaya çıkmıştır. Aristippos maddi hazları öncelerken Epiküros manevi hazları öncelemiştir. Hazzın 19. yüzyılda faydacılık şeklinde ele alındığı görülmektedir ve ilk faydacılardan Bentham hazzın ve acının ölçülebilir olduğunu söylemektedir. Mill ise, hazza nitelik açıdan yaklaşmaktadır.

Hedonizm *birey için iyi yaşam biçimi hazza dayalıdır* anlayışını savunmaktadır ve bu anlayış bireyin, hazzı elde edecek şekilde eylemler ortaya koyduğunu ifade etmektedir. Bu anlayış hazzın kişiyi iyi bir yaşama götüreceğine inanmaktadır.

Hedonik Tüketim

Günümüzde üreticiler artık tüketicinin istek ve ihtiyaçlarını anlamaya daha fazla önem vermektedir. Tüketiciler de artık tercihlerini rasyonel bir biçimde şekillendirmedikleri için, tüketici istek ve ihtiyaçlarını anlamak da güç hal almıştır. Günümüzde tüketiciler, istek ve ihtiyaç eksenli tüketim alışkanlıklarını haz almak için de gerçekleştirmektedir. Bu durum da yeni bir kavram olan hedonik tüketim anlayışının doğmasında etkili olmuştur. Tüketiciyi anlamak için hedonik tüketimi de anlamak önemlidir (Karataş, 2011, 4).

Hedonik tüketimle ilgili olarak Hirschman ve Holbrook'un gerçekleştirmiş olduğu *Hedonik* Tüketim: Gelişen Kavramlar, Yöntem ve Önermeler çalışması en önemli çalışmalardan birisidir. Hirschman ve Holbrook "insanların ürünleri sadece işlevleri için değil, aynı zamanda ifade ettikleri anlamları için aldıkları" fikrinden (sembolizm kastedilmektedir) hareketle çalışmasını geliştirmiştir. Hedonik tüketim ile tüketimin estetik, maddi olmayan ve öznel boyutları arasında ilişki bulunduğunu ortaya koymaya çalışmışlardır. Hedonik tüketimi açıklamak için ise iki uyarıcı biçiminden bahsetmektedirler. Bunlardan ilki, çoklu duyusal uyarımdır ve bu da kendi içerisinde gerçek deneyimlerle bağ kurma etkisi ve fantezi kurma etkisi olarak ikiye ayrılmaktadır. İkinci uyarıcı ise, duygusal uyarımdır (Coşkun, 2019, 40).

Hirschman ve Holbrook'un çoklu duyusal uyarım kavramından kastı ürün deneyimlerinin, sesler, kokular, dokunsal hisler ve görsel etkiler şeklinde duyu organları ile algılanmasıdır. Klasik tüketici araştırmaları, tüketicilerin, ürün deneyimlerini bu açıdan ele almaktadır.

Örneğin, yeme, içme ile ilgili olan bir üründe "ürün tadı testi" yapılırken, parfüm gibi bir üründe "koku testi" yapılmaktadır. Ürünlerin sadece dışsal etki boyutları ele alınmakta içsel etkiler dikkate alınarak araştırmalar yapılmamaktadır. Bu nokta da hedonik bakış açısı, ürünlerin dışsal etki boyutunun yanı sıra kişinin geçmiş deneyimleriyle alakalı olan içsel etkileri de göz önüne alarak araştırmasını gerçekleştirmektedir. Örneğin, bir parfüm kokusu ile kişiyi etkileyebilir ancak bu parfümün kokusu kişiye farklı duygular, geçmiş deneyimler hatırlatabilir. Böylece bu ürünün dışsal etkisinin yanı sıra içsel etkisi de kişide çoklu duyular anımsatabilir. Çoklu duyusal hatırlamalar ise gerçek deneyimlerle bağ kurma etkisi ve fantezi kurma etkisi olarak iki kısımda ele alınmaktadır. Ürün, kişide gerçekte olan bir olayı anımsatıyor ise, örneğin bir parfüm kokusu kişide, daha önce yaşadığı bir romantik anıyı ya da anı hatırlatıyorsa bu durum gerçek deneyimlerle bağ kurma olarak ifade edilir. Bir diğeri fantezi kurma etkisinde ise, kişinin üründen etkilenerek, yaşanmış bir hatıranın ya da anın canlanması ya da daha önce hiç gerçekleşmemiş bir olayın çeşitli duyumlarının zihinde yaratımlar şeklinde hissedilmesidir (Hirschman & Holbrook, 1982, 92-93).

Hedonik tüketimde ikinci uyarıcı ise duygusal uyarılmadır. Duygusal uyarılma uyarıcısı, sevinç, kıskançlık, korku, öfke, endişe, kendinden geçme gibi duyguları kapsar. Duygusal uyarılmaya karşı olan tepki, hem zihinsel hem de bedenseldir. Bu uyarılma hem bilinç hem de bedende değişken durumlar ortaya çıkartmaktadır. Duygusal tepkiler, diğer uyarıcılara göre hedonik tüketim araştırmalarında önemli rol oynamaktadır (Hirschman & Holbrook, 1982, 93). Dolayısıyla hedonik tüketim hem duygusal hem anlık hem de haz veren alışverişleri kapsayan bir kavramdır. Günümüzde sadece nesnelere sahip olma ile ilişkilendirilen bu kavram nesnelerin düşünsel ve düşsel imgelemiyle de alakalıdır (Babacan, 2001, 105).

Nitekim Hirschman ve Holbrook'un çalışmasında da olduğu gibi, semboller yaşamın her alanında topluma yeni roller biçerek, oluşturulan bu rollere göre tüketim nesneleriyle kişilerin yeniden sosyalleşmelerini şekillendirmektedir. Özellikle teknolojinin geliştiği, 2000'li yıllardan itibaren sosyalleşme sadece fiziki/sosyal alanda değil, aynı zamanda çeşitli sosyal ağlarda, sanal ortamlarda da gelişmektedir. Sosyal medya, sosyal ağlar, çeşitli paylaşım sitelerinden yapılan paylaşımlar, artık sanalla gerçek olanın ayırt edilmesini zorlaştırmaktadır. Sanal ortamlarda birey, kendi kimliklerini yaratma isteği içerisine girmekte, yeni trendler ve tüketim biçimlerine isteyerek ya da istemeyerek dâhil olmaktadır. Birey tüketim alışkanlıklarını karşı tarafa gösterme eğilimi içindedir. Bu noktada sembolik mesajların iletilmesine sosyal ağlar aracılık etmektedir diyebiliriz. Örneğin, meslek sahibi, ekonomik geliri orta sınıf olan bir genç, sabah işe giderken, x mağazasından aldığı şık ceketi ile y marka ayakkabısının kendisini çekici kıldığına inanmakta ve bu durumdan haz duymaktadır. Bu durumu hemen öz çekim yaparak sosyal medya da kendisini takip eden karşı tarafa da gösterir. Çünkü yaşadığı bu hazzı sembolik mesajlar aracılığıyla çoğaltması gerekmektedir.

Gün boyu bu hazzı yaşar ve işi bitip eve döndüğünde online alışverişine devam eder. Çünkü sahip olduklarından elde ettiği haz seviyesi düşmektedir ve bu hazzı arttırması ve zinde tutması gerekmektedir. Ne de olsa, gün boyu tüketme heyecanına ve tüketmeyi deneyimleme arzusuna tabi tutulmuştu (Coşkun, 2019, 46-47). Ya da yılbaşı alışverişi sırasında bir kişinin "kendimi şekerleme dükkânındaki bir çocuk gibi hissediyorum", "içimdeki küçük çocuk", "alışverişten sorunlarımdan uzaklaşmak istediğimden zevk alıyorum" şeklinde düşünmesi onun alışverişi haz ve zevk duymak için yaptığının bir göstergesidir (Odabaşı, 2013, 119).

Hedonik alışveriş sadece alışveriş anını kapsamamaktadır. Alışveriş anını, öncesini, sonrasını da kapsayan ve daha çok arzulama ile güdülenen ve duygusal açıdan haz alma duygusunun yaşanmasını sağlayan bir durumdur. Birey artık, alışveriş yapmadan önce, yaparken ve alışveriş sonrası bu hazzı deneyimlemektedir. Bu haz onu tekrar ve tekrar tüketmeye sevk eder ve kişi de alışveriş yapmaya yönelir. Sonuç olarak hedonik tüketici bir şey satın alırken o ürüne ne derece ihtiyacı olduğundan daha çok, o ürünü alırken ne kadar haz duyduğu, duygusal anlamda kişiye kattığı anlama veya o ürünü alınca ne derece memnun olacağına bakar (Coşkun, 2019, 47).

Gençlik, Haz ve Tüketim

Gençlik ve gençliğin ne olduğuna dair görüşler üç farklı açıdan ele alınmaktadır; biyolojik, psikolojik ve sosyolojik. Gençlik tanımlamaları yapılırken, toplumların tarihsel olarak geçirdikleri süreç, kültürel ve ekonomik özellikleri, ahlaki değerleri gibi etmenler dikkate alınmaktadır. Toplumsal, ekonomik, kültürel, sosyal farklılıklar sebebiyle de her toplumda gençlik tanımları farklılık arz edebilmektedir.

Bu tanımlamalardan ilki biyolojiktir. Biyolojik yaklaşım gençleri büyüme ve gelişme açısından ele alıp tanımlamaktadır. Bu yaklaşımda gençliğin başlangıcı ergenliğe kadar inmekte, üst sınır için ise net ve kesin bir yaş dilimi ifade edilmemektedir. Ancak temel anlamda 12-25 yaş aralığı biyolojik olarak genç kabul edilmektedir (Karaşahin, 2013, 238).

Psikolojik olarak gençlik ise, erken yetişkinlik kavramı ile de ifade edilmektedir. Bu yaklaşım, gençlerin duyusal ve ruhsal dönüşümler geçirdiği dönemleri ifade ederek tanımlamalara başvurmaktadır. Psikoloji yaklaşıma göre erken yetişkinlik buluğ çağının sona ermesiyle başlamakta ve 30'lu yaşlara kadar devam edebilmektedir. Bu dönem yetişkinliğe giriş evresidir. Bu dönemde ergenlik döneminde yaşanan kimlik bunalımları azalmaya başlamış ve genç kendi kimliğini oluşturmaya başlamıştır (Kılıç, 2013, 2-3).

Sosyologlara göre ise gençlik kavramı toplumsal etmenler tarafından şekillendirilmektedir. Biyolojik ve psikolojik gelişmeler sosyal ve kültürel yapısal unsurların etkisi altında tamamlanmaktadır. Bundan dolayı gençler sosyal alanlarda hayat bulmaktadır. Bu bakım-

dan gençlik tanımları toplumlardan toplumlara göre değişiklik arz edebilmekte, her toplumda farklı şekilde tanımlanmaktadır (Karaşahin, 2013, 241). Biyolojik yaklaşım fizyolojik değişmelere odaklanmakta ve gençlik tanımlamalarına bu açıdan yaklaşmakta iken psikoloji, gencin bilişsel, duyusal, cinsel ve kişisel gelişimi üzerinden tanımlamalara ve teorilere başvurmaktadır. Sosyolojik olarak ise gençlik ana akımlar; yapısal işlevselcilik, yapısal çatışmacı ve sembolik etkileşimci kuramlar açısından ele alınmaktadır (Baran, 2013, 12). Yapısal işlevselci açıdan yapının bir parçası olan gençler, toplumsal yapılarda meydana gelen değişimlerden etkilenmektedir. Genç bir toplum ile uyum sağlayamaz ise ortaya çatışma çıkar. Yapısal işlevselci kuram toplumsal değişmelere odaklanmakta ve gençliğin toplum ile uyum sağlayabilmesi için aile, eğitim, din gibi kurumların yol gösterici olması gerektiğini ifade etmektedir (Baran, 2013, 12-13). Yapısal çatışmacı kuram ise, gencin yaşamış olduğu, işsizlik, sağlık, eğitim hakkı, ekonomik gibi problemleri sistemin problemleri ile ele almaktadır. Bu problemler sebebiyle gençlerin çatışma içerisine girebileceklerini ifade etmektedir (Baran, 2013: 13). Son olarak sembolik etkileşimci kurama göre gençler sosyal ilişkilere girerken hem toplumsal normları hem de kendi anlam dünyalarını göz önüne almaktadır. Genç, kendi anlam dünyasını oluştururken, toplumsal ve kültürel kodları kendi dünyasında yeniden yorumlamakta ve toplumun bireyi haline dönüşmektedir (Baran, 2013, 14).

Sosyolojik açıdan gençleri alt kültür olarak açıklamak da mümkündür. Alt kültür, toplumdaki norm ve kuralları genel kültür içerisinde yaşayan ancak kendi içerisinde norm ve değerleri olan gruptur. Bir takım taraftarı, sanatçı hayran kitlesi gibi (Kurt, 2014, 53). Kendi norm ve kuralları açısından farklılaşan gençliği de bir alt kültür olarak görmek mümkündür.

Gençlik içinde yaşadığı dönem bazında tipolojilere ayrılarak da ele alınmaktadır. Dönemsel veya ideolojik/siyasal/dini referanslardan hareketle yapılan tanımlamalardan hareketle, gençler, 68 kuşağı, X kuşağı, Y kuşağı, Z kuşağı, milenyum gençliği, İslamcı gençlik, apaçi gençlik, devrimci gençlik, internet gençliği (SEKAM, 2016, 11), cool gençlik gibi tipolojilere de ayrılmaktadır.

Bizim çalışmamız da biyolojik anlamda 18-25 yaş aralığında bulunan, üniversitelerin herhangi bir bölümünde öğrenci olan ya da çalışan ve milenyum çağının bireylerini kapsayan gençler ele alınmaktadır.

Günümüz milenyum gençliğinin özelliklerine baktığımızda ise, bu gençlerin 2000 -2020 yılları arasında doğdukları ve Post-modern dönemde yaşadıklarını söylememiz mümkündür. Bu dönemin özelliği ise, isteklerin, arzuların, tüketimin küreselleştiği dönem olmasıdır. 2000'li yılların temeli tüketmeye dayalıdır. Bunun nedeni de kapitalist sitemin devam etmesi için üretimin sürekli hale gelmesi gerekmekte ve üretimin sürekli hale gelmesi için de tüketimin sürekli olması gerekmektedir. Bundan dolayı bu dönemde ihtiyaç eksenli olan tüketim haz, istek ve statü eksenine doğru kaymıştır. Bu da elbette sosyal medya ve

reklam aracılığıyla sağlanmaktadır (Çetinkaya, 1992, 85). Bireyler üzerinde bir tüketim kültürü oluşturulmaya çalışılmaktadır.

Tüketim kültürü küreselleşmenin de etkisiyle dünyanın hemen hemen her yerine yayılmış vaziyettedir ve bu durumdan en çok etkilenen nesil de genç nesildir. Kişi artık "trendy" , "moda" olanı yakalamak zorunda hissetmektedir. Moda ya da tüketim endeksli yaşam biçimin yayılması da kitle iletişim araçları ile sağlanmakta ve elbette reklamların kişiler üzerinde çok boyutlu etki uyandırdığı söylenmektedir. Modern reklamcılık anlayışı ihtiyacın giderilmesini değil yeni ihtiyaçların üretilmesini hedeflemektedir. Kitle kültürü de bu yeni imajlarla kuşatılmış vaziyettedir. Beğenilme ve kendini diğer insanlardan farklı hissetme kişi için en temel amaç haline dönüşmüş vaziyettedir (Lasch, 2006, 283). Özellikle bu durumu gençler üzerinde görmek mümkündür.

Tüketim kültürüne sahip gençlere dünyanın hemen hemen tüm kentlerinde ulaşmak mümkündür. Moda olanı yakalama, yeme, içme, giyinme, müzik dinleme, alışveriş yapma gibi hayatın başat etmeni olan olgulara tüm büyük şehirlerde karşılaşmak mümkündür. Bu hayat tarzına iten etmen ise tüketme anlayışıdır. Küreselleşen dünya benzer hayatların yaşanmasına neden olmaktadır (Bayhan, 2011a, 230). Günümüzde gençlik artık karnını doyurmak için Mc Donalds ya da Burger King'e gidilmekte, giyim kuşam için ünlü markaların kıyafetlerini tercih etmekte Iphone, Samsung gibi telefon, laptop ya da notebooklar satın alınmaktadır. Gençler bu markaları statü göstergesi olarak kullanmaktadır.

İhtiyaç eksenli olan tüketme anlayışı artık haz, statü göstergesi ve istek için yapılmaktadır. Kişi artık tüketirken "ihtiyacım var mı?" sorusunu sormamakta, o anı yaşamakta ve tüketirken zevk duymakta, mutlu olmaktadır. İhtiyaç eksenli tüketim haz eksenli tüketime kaymakta ve bu durumu ise genç kuşak üzerinde gözlemlemek mümkün olmaktadır.

Yaşamın kişiye sunduğu hazları hunharca tüketmek için yaşayan birey ise bize modernitenin sunduğu bir gerçektir. Bu hazlar din ve kültür tarafından sınırlandırılmış vaziyettedir. Bundan dolayı kişinin bu hazları yaşayabilmesi için hem kültürel değerleri hem de dini değerleri yok sayması, görmezden gelmesi gerekmektedir. Bu durum da seküler anlayışın ortaya çıkmasına zemin hazırlamaktadır. Ancak moderniteye tepki olarak ortaya çıkan postmodernite haz, bireycilik ve dini birleştirme gayreti içindedir. Bu durum da geleneksel kodlara sahip ama Batı değerlerine doğan kayan bir gençliğin doğmasına neden olmaktadır. Gençler sürekli mutluluk ve haz peşindedir ve bu haz ve mutluluğu nerede bulacakları konusunda kararsızdır. "Dünyaya bir kere geliyoruz", "Ben varsam dünya var ben yoksam dünya yok" düşünceleri gençlerin haz peşinde koşmalarına neden olmaktadır (Yapıcı, 2018, 90).

Modernizm, kapitalizm, sekülerizm anlayışı tüketim toplumuna zemin hazırlamıştır ve bu tüketim toplumu da hazcı bireyin doğmasına neden olmuştur. Bu bireylerin başında da

genç kuşak gelmektedir. 2000'li yıllarda kapitalizmin artık zirvede olduğu dönemde doğan gençler, tüketim kültürünü de zirvede yaşamaktadır. Yaşadığı dönemin moda ve trend anlayışını takip eden, anı yaşayan, sürekli mutlu olmaya yönelik eylemler gerçekleştiren, kendilerine zevk vermeyen şeylerden kaçan, en iyiyi ve güzel olanı kolay yoldan elde etmeye çalışan, hayatını tamamen kendi zevki üzerine kurmayı planlayan gençlerin varlığından bu dönemde söz etmek mümkündür.

Metot

Araştırmanın Konusu, Kapsamı ve Sınırlılıkları

Günümüz tüketim toplumu içerisinde bireyler sürekli tüketmeye teşvik edilmektedir. Özellikle sosyal medya uygulamaları, reklamlar ve moda bireylerin tüketmesi üzerinde büyük etki bırakmaktadır. Bu durumdan en çok etkilenen kesim de genç kuşaktır. Bu bağlamda tüketim alışkanlıklarının gençler arasında hangi amaca yönelik yapıldığı, tüketimin hazcı bir eğilime sahip olup olmadığı araştırmanın konusunu oluşturmaktadır.

Bu çalışmanın amacı ise günümüz tüketim toplumu içerisinde gençlerin tüketim alışkanlıklarının, "ihtiyaç ve istek ekseninden hazcı eksene kayıp kaymadığı", "tüketimin bireylere zevk verip vermediği", "haz duyulan şeylerin sadece maddi alana mı özgü olduğu" ve "manevi alanda da bireyin haz duymasına etki eden etmelerin olup olmadığı" durumunun tasvirinin yapılmasıdır.

Çalışmamızda nitel analiz yöntemi kullanılmaktadır. Nitel araştırma kendi doğal akışı içerisinde sosyal hayatın incelenmesine dayanan bir araştırma tekniğidir. Nitel bir analiz yapmak isteyen araştırmacı araştırma alanından toplamış olduğu verilerden hareket ederek, bu veriler içerisinde gizlenmiş olan bilgiyi keşfetme ve ortaya çıkartmaya çabalamaktadır. Nitel araştırma tekniğinde derinlemesine görüşme ise, araştırma konusu doğrultusunda, belirlenmiş kişilerle konuşma ve görüşme yapılmasını kapsayan bir yöntemdir (Özdemir, 2010, 328). Bu doğrultuda çalışmamızda 10 genç üniversite öğrencisi ile derinlemesine mülakat yapılmıştır.

Araştırmanın evreni 18-25 yaş aralığında bulunan gençlerden oluşmaktadır. Örneklem grubu ise kartopu örneklem yöntemi kullanılarak, özel bir üniversitede eğitim gören 18-25 yaş aralığında bulunan gençlerle sınırlandırılmıştır. Nitel araştırma yönteminin veri toplama tekniği olan yarı-yapılandırılmış görüşme tekniğinden yararlanılarak 5 kadın ve 5 erkek üniversite öğrenci ile derinlemesine mülakat yapılmıştır. Yapılan görüşmeler, görüşme esnasında katılımcının da izni doğrultusunda ses kayıt cihazı ile kayıt altına alınmış, daha sonra yazıya geçirilmiştir. Görüşmelere 2 Ocak 2020 tarihinde başlanmış, 13 Ocak 2020 tarihinde son verilmiştir.

Araştırmanın Temaları

Araştırmanın genel teması gençlerin tüketim alışkanlıklarını gerçekleştirirken haz duyup duymadıkları iken bu bağlamda şu temalara da yanıt aranmaktadır;

- Gençlerin tüketime olan yaklaşımının ne olduğu,
- Gençleri tüketmeye sevk eden nedenlerin neler olduğu,
- Gençlerde haz eksenli tüketim olgusu var olup olmadığı,
- Gençlerde maddi ve manevi haz veren şeylerin neler olduğu.

Araştırma Grubunun Demografik Özellikleri

K1: 23 yaşında, erkek, 4. sınıf lisans öğrencisi, çalışıyor, 1.600 TL geliri var, İstanbul'da doğup büyümüş.

K2: 22 yaşında, kadın, 4. sınıf lisans öğrencisi, çalışıyor, 3.000 TL geliri var, Samsun'da doğup büyümüş.

K3: 23 yaşında, erkek, 4. sınıf lisans öğrencisi, çalışıyor, 2.000 TL geliri var, İstanbul doğup büyümüş.

K4: 25 yaşında erkek, 4. sınıf lisans öğrencisi, çalışmıyor, ailesinin aylık geliri 10.000 TL, İstanbul'da doğup büyümüş.

K5: 24 yaşında, kadın, 4. sınıf lisans öğrencisi, çalışmıyor, ailesinin aylık geliri 4/5.000 TL civarı, İstanbul'da doğup büyümüş.

K6: 21 yaşında, kadın, 3. Sınıf lisans öğrencisi, çalışmıyor, İstanbul'da doğup büyümüş.

K7: 23 yaşında, erkek, 4. sınıf lisans öğrencisi, çalışmıyor, ailesinin aylık geliri 10.000 TL civarı, Diyarbakır'da doğup büyümüş.

K8: 23 yaşında, erkek, 4. sınıf lisans öğrencisi, çalışmıyor, ailesinin aylık geliri 20.000 TL civarı, İstanbul'da doğup büyümüş.

K9: 22 yaşında, kadın, 2. sınıf lisans öğrencisi, çalışmıyor, ailesinin aylık geliri 5 -6.000 TL civarı, İstanbul'da doğup büyümüş.

K10: 20 yaşında, kadın, 2. sınıf lisans öğrencisi, çalışmıyor, ailesinin aylık geliri 10.000 TL civarı, Ankara'da doğup büyümüş.

Araştırma Verilerinin Çözümlenmesi

Araştırmada gençlerin tüketim alışkanlıklarının eğilimi ölçülmeye çalışılacaktır ve bu minvalde, **"**Gençlerin tüketime olan yaklaşımının ne olduğu", "Gençleri tüketmeye sevk eden

nedenlerin neler olduğu", "Gençlerde haz eksenli tüketim olgusu var olup olmadığı", "Gençlerde maddi ve manevi haz veren şeylerin neler olduğu" temaları değerlendirilecektir.

Gençlerin Tüketime Olan Yaklaşımı

Yukarıda da bahsettiğimiz üzere tüketim, mal veya iktisadi hizmetlerin belirli bedeller ödenerek kişilerin ihtiyaç ya da istekleri doğrultusunda kullanılmasıdır. Kişiyi tüketime sevk eden sebepler ise, ihtiyaç, arzu, istek, haz ve tatmindir.

Araştırmada gençlerin, tüketimi tanımlarken daha çok ihtiyaç kavramına değindikleri ve bu kavramı da daha çok maddi ihtiyaçlar ekseninde açıkladıkları görülmektedir.

> "Tüketim insanın ihtiyaçlarından ortaya çıkar. Her şey yani. Giyim gibi yemek gibi bunlardan ortaya *çıkar ve bu ihtiyaçların karşılanmasıdır." (K3, 23, Erkek)*
>
> "Tüketim bence öncelikle temel ihtiyaçları karşılamak tabi ki de. Sonra işte kıyafet falan yani bu tarz *şeyler. Beslenme, su temel gereksinimlerimiz, temel ihtiyaçlarımız." (K5, 24, Kadın).*
>
> "Yiyecek şeyler geliyor. Yemek ihtiyacımızı gidermek için tüketiriz mesela o geliyor." (K7, 23, Erkek).

Katılımcıların tüketimi ne amaçla gerçekleştirdiklerine baktığımızda ise, bunlardan ilkinin ihtiyacı olan şeyleri karşılamak, ikincisinin ise kendi isteklerini karşılamak için oldukları görülmektedir.

> "Tükettiğim şeylerin yüzde yetmişi ihtiyaçtan kaynaklanırken yüzde otuzu istekten kaynaklanmaktadır." (K6, 21, Kadın).
>
> "Hayatımı devam ettirebilmek için ihtiyacım olanı alıyorum." (K4, Erkek, 25).
>
> "İstediğim şeyleri elde etmek için. Ya da örnek veriyorum elimde olan şeyleri istediği şeyler için tüketirim. Elimde olan parayı istediğim bir şey için tüketirim." (K1, 23, Erkek).

Gençler, tüketimi ihtiyaç için yaptıklarını belirtmektedir ancak ihtiyaçları olmasa da tükettikleri görülmektedir. Çalışmaya katılan 10 genç öğrenciden 8'i ihtiyacım olmasa da tüketim ifadesine katılmaktadır. Bunun nedenleri olarak ise; kendimi tatmin etme isteği, kendimi mutlu etme isteği, duygusal boşluğumu tüketerek doldurma, hepsi benim olsun anlayışı, arkadaş ortamlarına uyma ve onlardan etkilenme ve sosyal medyanın etkisi olarak sıralamaktadırlar.

> "Evet, ihtiyacım olmasa da tükettiğim oluyor. Çünkü kendimi tatmin etmek için. Mutlu etmek için tüketiyorum." (K1, 23, Erkek).
>
> "Duygusal boşluktan, duygusal eksiklikten dolayı ihtiyacımız olmasa da tüketiyoruz. Duygusal olarak kendimizi mutlu edemediğimiz zaman aldığımız şeylerin bizi mutlu edeceğini zannediyoruz. Bu yüzden daha fazla tüketiyoruz. Aslında duygusal olarak açlığımız bizi daha fazla tüketmeye sevk ediyor." (K2, 22, Kadın).

"Çok fazla oluyor. Şundan dolayı çünkü bunu sadece yapan ben değilim. Bütün çevrem buna yönelik olduğu için ister istemez tüketiyorum. Bir arkadaş grubuna dâhilim ve o arkadaş grubundaki başka etmenler beni etkiliyor, tamamen onlar artı ben eksi olamıyorum. Bazen bana da çok absürt geliyor ihtiyacımız olmayan şeyleri bu kadar çok istememiz. Fakat arkadaş ortamına ayak uydurulması gerektiğinde kararlar benden çıkıyor onların doğrultusunda hareket ediyorum." (K8, 23, Erkek).

"İhtiyacım olmasa da tükettiğim oluyor. Alışveriş oluyor gereksiz harcamalar yaptığım oluyor. Yani o dönem ne popülerse, örneğin bir ara denge bileklikleri popülerdi. Çok gereksiz bir şey ama herkesin aldığı bir şey olduğu için tüketme ihtiyacı duyuyorum bu sırada bir çanta bir ayakkabı, sivri burunlu ayakkabı çıkıyor mesela. Hiç ihtiyacım yok ama sadece sivri burunlu olduğu için ve bende olmadığı için *öyle bir ayakkabı alabiliyorum. Bence bunun sebebi sosyal medya. Ve okula geliyorum okuduğum bölüm çoğunlukla kız ve birinde bir şey görüyoruz ve* aa ben de neden yok diyorum. Bir de sosyal medyanın çok büyük etkisi var." (K9, 22, Kadın).

Çalışmaya katılan gençlerin, tüketim yaparken nelere dikkat ettiklerine baktığımızda ise, ilk olarak kaliteye baktıkları, ikinci olarak ürünün fiyatını dikkate aldıkları, üçüncü olarak ürünün çok amaçlı olmasına ve son olarak alınan ürünün kendisi için uygun olup olmadığı baktıkları görülmektedir.

"Öncelikle kaliteli olmasına dikkat ederim. Ne kadar farklı şeyle birleştirebileceğime bakarım. Aslında nasıl söylesem aldığım şeyi çok amaçlı kullanabilmek önceliğimdir. Bir kere kullanmak için değil çok amaçlı kullanmak için tüketirim. Kaliteli olması ve benim isteklerimi karşılıyor olması gerekir." (K2, 22, Kadın).

"Kalitesine bakarım ilk olarak. Daha sonra ne alacağıma bağlı. Bana uyup uymadığına hani onu eğer kullanacak isem eğer alırım. Kalite tabi önemli kullanışı vs. o gibi şeyler etkileyici bir unsur." (K4, Erkek, 25).

Gençleri Tüketmeye Sevk Eden Nedenler

Tüketim toplumu içerisinde oluşturulan sahte ihtiyaçlar, reklam, sosyal medya, moda aracılığıyla bireylere aktarılmaktadır. Nitekim çalışmamıza katılan gençlerde de bu durumu görmek mümkündür. Gençler kendilerini tüketime sevk eden nedenlerin başında sosyal medyayı görmektedir. Sosyal medya aracı olarak ise instagramdan çok fazla etkilenmektedir. Sürekli karşılarına çıkan reklamlar ve modanın gençleri tükettirmeye sevk ettiği görülmektedir.

"Sosyal medya. Yani sosyal medya da en son baktığımız şeyler sürekli karşımıza çıkıyor artık son zamanlarda. Bir kıyafete baktığımızda aynı kıyafetler ya da buna benzer kıyafetler karşımıza çıkıyor. Sosyal medyanın tüketme üzerinde çok fazla etkisi var." (K2, 22, Kadın).

"İlk olarak sosyal medya. İkincisi moda olabilir. Sosyal medya daki o İnstagramerların yapmış olduğu giyimler, kombinler, reklamlar beni etkiliyor. Onları görünce beğendiğim bir şey olursa bakıyorum." (K3, 23, Erkek).

"Genellikle reklam ve sosyal medya dan dolayı alışveriş yapıyorum. Örneğin daha yeni yaptığım bir alışverişten bahsedeyim. Airpod *kılıfı aldım. Dünyanın en saçma şeyi. (*kulaklık *kılıfı) beyaz olan* kulaklığı siyaha çeviriyor başka hiçbir özelliği yok. Bunu gördüm hoşuma gitti (gülerek) bunu gördüm hoşuma gitti. Fiyatı da gerçekten çok fazla kendinden bağımsız bir şey. Absürt bir fiyatı var. Apple'ın ürünü 50 lira. Sırf kulaklık kutusu siyah olsun diye bu parayı verdim." (K8, 23, Erkek).

Gençlerde Haz Eksenli Tüketim Olgusu

Hedonik tüketim, tüketim anını, öncesini ve sonrasını da kapsayan arzulama ile güdülenen ve duygusal açıdan haz alma duygusunun yaşanmasına aracılık eden bir durumdur. Hedonik tüketici, bir şey tüketirken kendi kendine ihtiyacım var mı sorusu yerine zevk, mutluluk duyar mıyım sorunu sormaktadır. Ve bu hazzı yaşamak adına tekrar tekrar tüketmektedir. Nitekim çalışmamızda gençlerin tüketmeyi haz almak için yaptıkları ve tüketirken haz duydukları görülmektedir. Ayrıca gençler bir şey satın alırken mutlu olmaktadır. Bunun durumun nedenlerini ise; tükettikleri zaman modlarının yükseldiği, morallerinin düzeldiği, tüketilen şeyin kendilerini havalı gösterdiği ve kendilerini tatmin ettiği şeklinde sıralamak mümkündür.

"Evet, tüketmekten haz duyarım, mutlu olurum. Sonuçta ihtiyacımı karşılıyor ve modumu *yükseltiyor.* Mesela yemek yersem ya da elbise alırsam mutlu oluyorum." (K7, 23, Erkek).

"Evet kesinlikle haz duyup mutlu oluyorum. Çünkü örneğin, bu bana da biraz şımarıklık gibi geliyor ama en son çıkan telefon veya en son çıkan teknolojik şeyi ihtiyacım olmasa da onu alıp, ondan yararlanmak bile beni mutlu ediyor. Bu benim işime yarasın ya da yaramasın o şeyi temin etmek beni mutlu ediyor. Bunun sebebi de tamamen reklamlar. Sürekli, örneğin, Iphone sene de bir daha iyisi, aslında hiçbir farkı olmayan, telefon çıkartıyor. Aslında ihtiyacın varmış gibi gösterilen reklamlar. Toplumda bu durum ayıplansaydı ben de ayıplardım. Ama toplumda o kişinin elinde o telefon görüldüğünde biraz daha havalı gördüğü için ben de satın alıyorum. Biraz da özgüven ve ego kısmında o şeyi almak ağır basıyor. Beni havalı göstermesi ve tatmin etmesi sebebiyle mutlu oluyorum. Şu hissiyat biraz da beliriyor. Onda yok ben de var. Tamamen bundan dolayı mutlu oluyorum." (K8, 23, Erkek).

"Tüketmek bana çok fazla haz veriyor. Çok mutlu oluyorum. Yeni bir şey almak bana mutluluk veriyorum bir şey alıyorum bir kere giyiyorum ve sanki eskimiş gibi geliyor. O psikolojiye girdim artık. Gerçekten *şu an hep aynı şeyleri giymek beni mutsuz ediyor. Para biriktiriyorum biraz daha fazla param olsun ki* gidip düzgünce bir şeyler alayım. O beni çok mutlu edecek ben biliyorum. Beni tek mutlu edecek şey de alışveriş. Birisine tavsiye verirken hep alışverişe çık iyi gelir diyoruz. O kadar alışmışız ki benimsemişiz ki, normal bir şeymiş gibi. İçimize sinmiş tüketmek ve bitirmek. Aslında çok kötü bir şey ama beni mutlu ediyor." (K9, 22, Kadın)

Gençlerde Maddi ve Manevi Haz Veren Olgular

Haz bir şey maddi ya da manevi zevk, mutluluk duyma, hedonizm ise, haz veren şeylerin iyi ve doğru olduğunu kabul eden öğretidir. Çalışmamızda gençlerin tüketmekten ve tüketimden haz duydukları ve mutlu oldukları sonucuna ulaşılmaktadır. Bu haz veren şeylerden maddi ve manevi olan şeylere baktığımızda ise, maddi haz veren unsurların başında para gelmektedir. Daha sonra ise, alışveriş yapmak ve yurtiçi ve yurtdışı seyahat edip harcama yapmak gelmektedir. Gençlerde maddi haz olgusu daha çok para kavramı etrafında şekillenmektedir.

> "İstanbul'da bir yere gidip oralarda harcama yapmaktan hoşlanırım. Hani oraya gittiğimde orda gerek harcadığım para olsun ne gözüme gelir ne de umursarım. Ama çok mutlu olurum mesela. Gezerken mutlu olurum." (K3, 23, Erkek).

> "Para. Lüks araba alırsam, vapur, araba, güzel ev gibi şeylere sahip olmak beni mutlu edebilir." (K7, 23, Erkek)

> "Alışveriş yapmak ve paramın olması." (K9, 22, Kadın).

> "Paranın beni çok mutlu ediyor en başta. Paranın varlığını bilmek bile insana öz güven veriyor. Çünkü parasızken çok özgüvenim kırılıyor. Biraz da bu çevre ile de alakalı. Paranın öz güven getirdiğine inanıyorum. Harcamaktan ziyade paranın varlığını tutmak daha çok tatmin ediyor." (K8, 23, Erkek).

Gençlere manevi yönden haz veren olgular ise; aile ve arkadaşlarının var olması ve insanlara ya da sokak hayvanlarına yardım etmek olarak sıralanmaktadır. Gençler, ailelerinin kendilerine göstermiş olduğu ilgi ya da arkadaşları ile geçirdikleri vakitlerden haz duydukларını ifade etmektedir. Ayrıca yardım kuruluşlarına gönüllü üye olan gençler bulunmakla birlikte, sokak hayvanlarına yiyecek ve su yardımında bulunmaktan dolayı haz duyan gençler de bulunmaktadır.

> "Kalabalık aileleri seviyorum, ananemler, teyzemler, kuzenlerim. Onlarla çok kalabalık uzun saatler bir arada olmayı seviyorum. Aile ile birlikte olmak kalabalık bir şekilde beni mutlu ediyor ve haz veriyor." (K5, 24, Kadın).

> "Kardeşlerimle birlikte vakit geçirmeyi seviyorum. Farklı şehirlerde kardeşlerim var. Aile ile birlikte vakit geçirmek. Özellikle pazar günü yapılan kahvaltılar beni mutlu ediyor. Aile ortamlarında hissetmek istediğiniz her ne ise, işte sevgi, duygusal saygı, sadakat hepsini aile ortamında yaşayabiliyorum. Bu bana haz veriyor." (K10, 20, Kadın).

Sonuç

Gençler tüketim kavramını, ihtiyaç ekseninde tanımlamaktadır ancak daha çok maddi ihtiyaçların eksikliğine vurgu yapmaktadır. Özellikle, yeme, içme, barınma, kıyafet ya da temel ihtiyaçlar bu duruma örnek olarak verilmektedir.

Çalışmaya katılan gençler tüketim yaparken ilk olarak kaliteye bakmaktadır. İkinci olarak ürünün fiyatını dikkate almakta, üçüncü olarak ürünün çok amaçlı olmasına ve son olarak alınan ürünün kendisi için uygun olup olmadığı bakmaktadır.

Gençleri tüketime sevk eden nedenlerin başında sosyal medya gelmektedir. Sosyal medya aracı olarak ise özellikle İnstagramdan çok fazla etkilendikleri, İnstagramdan takip ettikleri, ünlüler ya da meşhur kişilerin paylaşımlarından etkilendikleri, bu paylaşımların ise gençleri tüketime sevk ettiği sonucuna ulaşılmaktadır. Sosyal medyanın sahte ihtiyaçların gerçek ihtiyaçmış gibi algılanmasında önemli rolü olduğunu söylemek mümkündür. Gençleri tüketime sevk eden etmenlerin bir diğeri ise sürekli karşılarına çıkan reklamlar ve modadır. Gençler, TV, ya da farklı internet ağlarında sürekli karşılarına çıkan reklamlardan etkilenmekte ve tüketmeye yönelmektedir. Etrafı sembolik mesajlarla dolu olan genç bu mesajlardan etkilenmekte ve bu durumu tüketim alışkanlıklarına da yansıtmaktadır.

Gençler, ihtiyaç dâhilinde tüketim yaptıklarını ifade etmektedir ancak ihtiyaçları olmasa da tükettikleri görülmektedir. İhtiyaç dışı tüketimin nedenleri ise; kendilerini tatmin etme isteği, kendilerini mutlu etme isteği, duygusal boşluğu tüketerek doldurma, hepsi benim olsun anlayışı, arkadaş ortamlarına uyma ve onlardan etkilenme ve sosyal medyanın etkisi olarak sıralamaktadır. Bu durum göstermektedir ki tüketim toplumu içerisinde yaratılan sahte ihtiyaçlar gençler tarafından tüketilmektedir ve bu ihtiyaçlar gençler tarafından sanki gerçek ihtiyaçmış gibi algılanmaktadır. Simmel'in de belirtiği üzere, tüketim, kişi için farklılaşma ve fark edilme ihtiyacını karşılamaya ve kişiyi tatmin etmeye yaramaktadır.

Günümüz tüketim toplumunda gençlerin tüketim alışkanlıkları ihtiyaç ekseninden haz eksenine doğru kaymaktadır. Gençler tüketime ihtiyaç ekseninden bakmadığını farz etmektedir. Ancak gençlerle yapılan mülakatlar neticesinde, gençlerin hem tüketirken haz duydukları hem de haz duymak için tükettikleri sonucuna ulaşılmakta, gençlerin tüketmekten dolayı mutlu oldukları görülmektedir. Bunun durumun nedenlerini ise; tükettikleri zaman modlarının yükseldiği, morallerinin düzeldiği, tüketilen şeyin kendilerini havalı gösterdiği ve kendilerini tatmin ettiği şeklinde sıralamak mümkündür. Genç bir birey kendini diğerlerinden daha üstün ve farklı gösterecek ve kendi mutlu ve tatmin edecek tüketime yönelmektedir.

Gençlere maddi ve manevi haz veren şeyler ise değişiklik göstermektedir. Maddi haz veren şeylerin başında para gelmektedir. Daha sonra ise, alışveriş yapmak ve yurtiçi ve yurtdışı seyahat edip harcama yapmak gelmektedir. Gençlerde maddi haz olgusu daha çok para harcama kavramı etrafında şekillendirmektedir. Gençlere manevi haz veren olguların başında ise; aile ve arkadaşlarının var olması gelmektedir. Gençler, ailelerinin kendilerine göstermiş olduğu ilgi ya da arkadaşları ile geçirdikleri vakitlerden haz duymaktadır. Ayrıca yardım kuruluşlarına gönüllü üye olan gençler ile birlikte, sokak hayvanlarına yiyecek ve su yardımında bulunmaktan dolayı haz duyan gençler de bulunmaktadır.

Kaynakça

Adorno, W. T., & Horkheimer M. (2010). *Aydınlanmanın diyalektiği*, N. Ülner ve E. Ö. Karadoğan (çev.), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Afşar, T. (2004). *Felsefe s*özlüğü. İstanbul: Bulut Yayınları.

Akarsu, B. (1970). *Mutluluk ahlakı*. İstanbul: İnkılap Yayınları.

Audi, R. (1999). *The cambridge dictionary of philosophy, Second Edition.* New York: Cambridge University Press.

Babacan, M. (2001). Hedonik tüketim ve özel günler alışverişlerine yansıması. *6. Ulusal Pazarlama Kongresi Bildiriler Kitabı* içinde (97-106). Erzurum: İBBF Bilgi İşlem Birimi.

Baran, G. A. (2013). Genç ve gençlik: sosyolojik bakış. *Gençlik Araştırmaları Dergisi*, 1 (1), 6-26.

Baudrillard, J. (2010). *Tüketim toplumu*. H. Deliceçaylı ve F. Keskin (çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bayhan, V. (2011a). Tüketim toplumunda bireyin ontolojik mottosu "Tüketiyorum Öyleyse Varım". *Sosyoloji Konferansları*, 43, 221-248.

Bayhan, V. (2011b). Hedonist ve püritan etik sarmalında postmodern gençlik. *Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi Bildiri Kitabı- I* içinde (195-206). Ankara: Atatürk Kültür, Dil Tarih Yüksek Kurumu Yayınları.

Bentham, J. (2017). *Ahlak ve yaşam ilkeleri*. İstanbul: Litera Yayıncılık.

Cevizci, A. (2018). *Felsefe tarihi.* İstanbul: Say Yayınları.

Coşkun, T. (2019). *Hedonik ve faydacı tüketim davranışları ile tüketici etnosentrizmi arasındaki ilişki: kuşaklara yönelik bir araştırma.* Yayımlanmamış doktora tezi, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Muğla.

Çetinkaya, Y. (1992). *Reklamcılık.* Ankara: Ağaç Yayınları.

Demir, Ö. ve Acar, M. (1997). *Sosyal bilimler sözlüğü*. Ankara: Vadi Yayınları.

Erkan, E. (2018). *Gençler tüketim ve din*. İstanbul: Hiper Yayın.

Frodov, İ. (1991). *Felsefe s*özlüğü. A. Çalışlar (çev.), İstanbul: Cem Yayınevi.

Gökberk, M. (1996). *Felsefe tarihi*. İstanbul: Remzi Kitapevi.

Hançerlioğlu, O. (1977). *Felsefe ansiklopedisi, Kavramlar ve Akımlar- II*. İstanbul: Remzi Kitapevi.

Karaşahin, H. (2013). Gençlik ve din. N. Akyüz ve İ. Çapçıoğlu (Edt.). *Din Sosyolojisi* içinde. (237-252). Ankara: Grafiker Yayınları.

Karataş, E. (2011). *Hedonic consumption: confirmatıon of the scale and analyzing the effects of demographic factors and an applicatıon in* **İ***zmir by using lısrel***.** Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. 9 Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.

Kılıç, M. (2013). *Gerçek yaşam tadında: gelişim dönemleri III: Yetişkinlik ve Yaşlılık*. Ankara: Pegem Yayınları.

Kurt, İ. (2014). Kültür ve kültür kuramları. M. Talas (Edt.). *Sosyal Antropoloji* içinde. (48-60). İstanbul: Lisans Yayıncılık.

Lasch, C. (2006). *Narsizim k*ültürü. Ü. H. Yolsal ve Suzan Ö. (çev.). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Marcuse, H. (2010). *Tek boyutlu insan.* A. Yardımlı (çev.). İstanbul: İdea Yayınevi.

Mill, J. S. (2019). *Faydacılık*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Odabaşı, Y. (2013). *Tüketim* kültürü; yetine toplumdan tüketen topluma. İstanbul: Sistem Yayınları.

Özdemir, M. (2010). Nitel veri analizi: sosyal bilimlerde yöntem bilim sorunsalı üzerine bir çalışma. *Eskişehir Orhangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 11(1). Eskişehir, 323-343.

SEKAM. (2016). *Türkiye'de gençlik: gençliği özellikleri, sorunları, kimlikleri ve beklentileri.* İstanbul: Sekam Yayınları. (http://sekam.com.tr/images/resimler/468b1dd1.pdf)

Torlak, Ö. (2000). *Tüketim; bireysel eylemin toplumsal dönüşümü*. Ankara: İnkılab Yayınevi.

Yapıcı, A. (2018). Küreselleşen dünya da gençlik ve gençlerde dini hayat. E. Erdem ve H. Şahin (Edt.). *Peygamber ve Gençlik* içinde. (83-100). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Tüketimin Yeni Çırakları Youtuber Anneler

Gizem Ayşe Arıkan*

Öz: İnternet kullanımının yaygınlaşmasıyla hemen hemen her alanda değişimin yaşandığı görülmektedir. Günümüzde sosyal paylaşım ağları deneyimlerin ve bilgilerin paylaşılmasında, ürün tanıtımında ve tüketiminde önemli bir mecra olmuştur. Sosyal paylaşım ağları sayesinde zaman ve mekan sınırlaması kaldırılmıştır. İnsanlar mağazalardan daha çok internetten alışveriş yapar hale gelmiştir. Fakat internetten alışveriş ile insanlar istemedikleri kadar reklamla karşılaşmaktadırlar. Bu reklamlar insanların arama motorlarında baktıkları ürünlerle ya da herhangi bir reklama bakmaları sonucu oluşmaktadır. Diğer bir deyişle, reklamlar kişiye özel şekilde hazırlanmaktadır. Bu durum insanların daha fazla ürüne ulaşabilmelerinde teşvik edici bir rol oynamaktadır. Tüketime teşvik eden, reklamları fazlasıyla içeren sosyal paylaşım ağlarından biri YouTube'tur. Hem izleyiciler açısından hem de kanal sahipleri, yani YouTuberlar açısından bu mecra tüketimin aracı haline gelmiştir. YouTube'da oyun tanıtımları, moda, bakım, annelik ve teknoloji gibi konuları içeren çeşitli kanalları içermektedir. YouTuberlar belki ilk kanal açtıklarında video çekmeye hobi olarak başlamış olsalar da daha sonra beğenilmelerinin ve abonelerin sayısında artışla video çekmek para kazandıkları bir iş olmuştur. Sosyal paylaşım ağları günümüzde sadece tüketim üzerinde değil, birçok alanda etkili olmuştur. Annelik de bu etkilenen alanlarında yer almıştır. Facebook, Instagram ve YouTube gibi sosyal paylaşım ağları annelerin daha fazla görünür olmalarında etkili olmaktadır. Bu görünürlük sonucunda YouTube'da birçok anne yer almıştır. Anne ve bebek ürünlerinin YouTuber kanallarında tanıtılması YouTuber anneler için de YouTube'un bir gelir kapısı olduğu görülmüştür. YouTuber anneler izleyiciler açısından hem bir rol model olma hem de tüketime teşvik edici özelliklerini taşımışlardır. Çalışmada YouTuber annelerin bilgi ve deneyimlerini paylaşmalarında tüketimle bir ilişkisinin olup olmadığı ele alınmıştır. Bu çalışma için netnografi (çevrimiçi etnografi) yöntemi kullanılmıştır. Örneklem olarak takipçi sayısı en az beş binin üzerinde olan, alanda popüler sayılan, annelik bilgi ve deneyimini paylaşan ve kişisel YouTube kanalı bulunan 5 tane YouTuber anne seçilmiştir. Bu seçilen annelerin videoları betimlenerek incelenmiştir. Çalışma sonucunda YouTuber annelerin kullandıkları ürünlerle ve yaşadıkları deneyimlerle izleyiciler için bir rol model haline gelebildikleri, tüketim kültürü ve tüketici üzerinde direkt etkilerinin olabildiği ve böylece bebekliğin pazar piyasasında yer alarak tüketimin nesnesi olmasına sebebiyet verebildiği görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Tüketim, Tüketim Toplumu, Tüketimin Sanallaşması, Youtube, Youtuber. Anneler.

* Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji, Yüksek Lisans Programı
İletişim: gizemaysearikan@gmail.com

Giriş

Sosyal medya araçları hayatımızın bir parçası haline gelmiştir ve alışveriş, bilgi paylaşımı, iletişim gibi birçok alanda kullanılmaktadır. Bu sayede insanlar bir tık ile işlerini bulundukları yerden halledebilir durumdadır. Bu nedenle de günün çoğunluğu sosyal paylaşım ağlarında geçmektedir. Doğal olarak da hayatımızdaki tüm sektörler de sosyal paylaşım ağlarından insanları etkilemeyi amaçlamaktadırlar. Bu ağlara reklamlar ekleyerek tüketime yöneltmeye çalışmaktadırlar. Bazen de içimizden birileri bu ağlardan birini kullanarak bir markanın ya da herhangi bir sektördeki ürünün reklamı yapmaktadır. Bu ağ daha çok YouTube olmaktadır. YouTube geniş bir yelpazeye sahiptir. YouTube'da insanlar kanal açarak ürün tanıtımı, oyun tanıtımı, deneyim paylaşımı yapmaktadır. Bu şekilde geniş bir kitleye ulaşılabilinmektedir. Bunun sonucunda da YouTube kanal sahibi olan insanların bir gelir kapısı olmaktadır.

Annelik bilgilerinin ve deneyimlerinin günümüzde kuşaklar arası değil de akranlar arasında aktarıldığı görülmektedir. Bu durum annelerin YouTube'da yer alarak bilgi ve deneyimlerinin daha geniş kitlelere ulaştırılmasını sağlamıştır. Anne ve bebek ürünlerinin kanallarında tanıtılması youtuber anneler için de YouTube'un bir gelir kapısı olduğu görülmüştür. Bu da demek oluyor ki youtuber anneler de izleyicilerini tüketime teşvik etmektedir.

Çalışmada öncelikle çalışmanın konusu, amacı, yöntemi, kapsamı ve sınırlılıkları belirtilmiştir. Ardından tüketim olgusu, tüketim toplumu, tüketimin sanallaşması başlıkları açıklanmıştır. Tüketimin sanallaşması konusu tüketimin bir aracı olan YouTube'u ve youtuberları ele almayı gerektirmiştir. Yotuberlar arasında son zamanlarda görünür hale gelen youtuber annelerden bahsedilerek aralarından seçilen beş annenin videoları incelenmiştir. Daha sonra tüketim bağlamında değerlendirilmeye çalışılmıştır.

Çalışmanın amacı; youtuber annelerin bilgi ve deneyimlerini paylaşmalarında tüketimle bir ilişkisinin olup olmadığını ortaya çıkarmaktır. Bu amaca uygun olarak nitel araştırma yöntemi kapsamında netnografi kullanılarak youtuber annelerin kanallarındaki videoları izlenmiştir. İzleme sonucunda değerlendirmeler yapılmıştır.

Çalışmanın Konusu ve Amacı

Gündelik yaşamın gerekliliklerinden olan tüketim sadece mağazalarda, marketlerde kalmamış, sanal mecralarda da yer edinmiştir. İnsanların çalışma ve sosyal hayatının tüketim etrafında döndüğünü söylemek yanlış olmayacaktır. İnsanlar boş zaman için çalışmaktadırlar, boş zamanda da tüketim söz konusu olmaktadır. Alışveriş merkezine, sinemaya, tiyatroya giderek boş zamanlarında tüketim yapmaktadırlar. Tüketim sadece boş zamanlarda ve alışveriş merkezlerinde yapılmamaktadır. Tüketimin sanallaşmasıyla zaman ve mekan sınırla-

ması ortadan kalmıştır. Cep telefonlarıyla, tabletlerle ya da bilgisayarlarla istenilen saatte ve nerede olunursa olunsun tüketim mümkün olmaktadır. Cep telefonlarının sürekli insanların yanında bulunması bir yandan da insanların gün içerisinde çok fazla reklama maruz kalmasına sebep olmaktadır. Reklama maruz kalan insanları tüketime itmektedir ve insanlar tatmin olana kadar tüketmek istemektedirler. Fakat bu noktada problem tatmin olma hali kısır bir döngü olmaktadır. Çünkü insanlar kendilerini tatmin edecek ürünü almalarından bir süre sonra o ürün eskiyecek ve yeni bir ürün almak isteyeceklerdir. Bu durum da kısır döngüye yol açmaktadır.

Tüketimin sosyal paylaşım ağlarına taşınmasıyla birçok insan tüketimin yolunu açmaktadır. Facebook, Instagram, YouTube gibi sosyal paylaşım ağlarında insanlar kullandıkları ürünün reklamı yapmaktadırlar. Özellikle YouTube'da kanal sahibi olan youtuberlar tüketimin aracı haline gelmiştir. Güzellik/bakım videolarında, annelik videolarında ürün reklamlarının ve yerleştirmelerinin fazlaca yer aldığı görülmektedir.

YouTube kanalları arasında yer alan annelik kanallarının geçmişi pek yoktur. İlk olarak annelik deneyimlerini içeren bu kanallar da daha sonrasında tüketim konusuna uzak kalamamıştır. Doğuma giderken nelerin olması gerektiği, bebek doğmadan alınması gerekenler, bebek doğduktan sonra alınan ürünler annelik kanallarında yer almaktadır. Bazıları ürün yerleştirme içerirken bazıları ürünleri tanıtmakta ve memnun olup olmadığını ifade etmektedir.

Sosyal paylaşım ağlarında paylaşılan annelik merkezli içeriklerin günümüzde sürekli artması ve bu mecrada paylaşılan annelik bilgilerinin ve çocuklarının tüketilen ürünlerle beraber verilmesi tüketim sosyolojisi çalışmalarında önemsemesi gereken bir konu haline gelmiştir. Bu nedenle çalışmanın konusu; YouTube'daki youtuber annelerin nasıl tüketimin çırağı olduğunun ortaya çıkarılması olarak belirlenmiştir.

Çalışmanın amacı; youtuber annelerin bilgi ve deneyimlerini paylaşmalarında ekonomik bir ilişkinin olup olmadığını ortaya çıkarmaktır.

Çalışmanın Yöntemi

Araştırma basit bir ifadeyle bilinmeyenleri ortaya çıkarma yollarından biridir. Bilinmeyenleri ortaya çıkarmak için araştırmacının ne tür yollar izleyeceğini bilmesi gerekir. İzleyeceği yollar araştırmanın yöntemini oluşturur. Araştırma yöntemi ilgili olan konuya uygun olmak zorundadır. Uygun araştırma yöntemini belirleme geçerli ve güvenilir bilgiye erişmek için önemli bir husustur. Araştırmaları konuları ele alış biçimlerine göre ikiye ayrılmaktadır: temel araştırmalar ve uygulamalı araştırmalar.

Temel araştırma, dünyanın işleyişiyle ilgili esas bilgileri ilerletmek ve kuramsal açıklamalar oluşturmak/test etmek için tasarlanan araştırmadır. Uygulamalı araştırma ise somut

bir soruna pratik çözümler sunmak ya da klinik çalışanlarının veya uygulayıcıların acil ve özel gereksinimlerini karşılamak üzere tasarlanmış olan araştırmadır (Neuman, 2007: 38).

Temel araştırma için kuramsal bir araştırmadır denilebilir. Uygulamalı araştırma için ise toplumsal fayda sağlayan sahaya yönelik bir araştırma olduğu söylenebilir. Temel araştırmaların amaçları keşfetmek, tanımlamak, açıklamak, anlamak ve tahmin etmek iken uygulamalı araştırmaların amaçları ise değiştirme, değerlendirmek, sosyal ve davranışsal etkisini değerlendirmektir (Şencan, 2007: 25). Çalışmada youtuber annelerin nasıl tüketimin yardımcısı olduğu ve paylaşımların bir ihtiyacı karşılayıp karşılamadığını internet sahasında çalışılarak araştırılacağından ve değerlendirme yapılacağından çalışma uygulamalı araştırma kapsamına girmektedir.

Üç tane araştırma türü vardır: nicel araştırma, nitel araştırma ve ikisinin birlikte kullanıldığı karma araştırmadır. Nicel araştırma temel olarak istatiksel analiz gerektiren ve nesnel olguları ölçen araştırma türüdür. Nitel araştırma ise içerik analizi gerektiren, toplumsal gerçeklik ve kültürel anlamlar inşa eden araştırma türüdür (Neuman, 2007, 21). Bu çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden olan çevrimiçi etnografi yöntemi seçilmiştir.

Z. Alyanak'ın ifadesiyle çevrimiçi etnografi, bilgisayar aracılığıyla iletişim ortamlarında yapılan katılımlı gözlem sebebiyle kullanılmaktadır (2014, 134). İnternet ortamında yapılan etnografi şeklinde basitçe tanımlanabilir. B. Polat çevrimiçi etnografi yöntemini "Sanal alanda yürütülen etnografik araştırmalar için kullanılan bu yöntem, toplumu ve olayları kullanıcıların internet üzerinde sergiledikleri davranışlarla ve bunların sonuçlarıyla araştırmayı ve tanımlamayı tarif etmektedir" şeklinde ifade etmiştir (2016, 49). Bir de bu tür çalışmaların çoğalması yeni bir kavram ihtiyacını doğurmuştur. Kanadalı kültür antropoloğu Robert V. Kozinets, netnografi kavramını ortaya atmıştır. Netnografi, etnografinin araştırma yöntemlerinin internetin sosyal dünyasına uygulanması şeklinde tanımlanmaktadır. Bu kavram etnografi ve internet kelimelerinin birleştirilmesiyle türetilmiştir (Kızılkaya, 2018, 9). Netnografi ya da internetteki etnografi, nitel araştırma yönteminin içinde yer almaktadır ve etnografinin araştırma tekniklerini bilgisayar aracılığıyla ortaya çıkan iletişim ortamlarındaki topluluklara adapte edilmesidir (Kozinets, 2002, 62). Kozinets'e göre netnografide direkt gözlem ve soru sormaksızın çevrimiçi toplulukların bıraktıkları dijital paylaşımların gözlemlenmesi ile daha doğru bilgiler elde edilmektedir. Çevrimiçi tüketici toplulukların çeşitli platformlarda ve sosyal paylaşım ağlarında ürünler hakkında verdikleri bilgiler diğer tüketicilerin ürünü almasını etkilemektedir (Kızılkaya, 2018, 10).

YouTube'da annelik bilgi ve deneyimini paylaşan youtuber annelerin kanalı çalışmanın evrenini oluşturmaktadır. Çalışmanın evrenini oluşturan youtuber anneler arasından daha çok ürün tanıtımı yapan anneler seçilmiştir. Daha sonra annelik üzerine paylaşımları olan

5 tane youtuber annenin videoları düzenli olarak izlenmiştir. Videoların seçiminde video izlerken sayfada önerilerde çıkan videolarda etkili olmuştur. Bu noktada YouTube'un yönlendirici olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Çalışmanın örneklemi için takipçi sayısı en az beş binin üzerinde olan, alanda popüler sayılan, annelik bilgi ve deneyimini paylaşan ve kişisel YouTube kanalı bulunan 5 tane youtuber anne seçilmiştir. Seçilen youtuber annelerin annelik üzerine olan paylaşımlarının tamamına yakını izlenmiştir. Videolar izlenirken notlar alınmış ve sonrasında notlardan faydalanılarak analiz etmeye çalışılmıştır.

Örneklem olarak alınan Youtuber annelerin tablosu:

	Kanal ismi	**Katılma tarihi**	**Abone sayısı**
1	İrem Gürsoy	10.10.2011	34.903
2	Merve'yle Yaz	30.01.2016	18.954
3	Gizem Büyük	09.10.2013	6.879
4	Hello Anne	06.12.2017	13.514
5	Daha Merve	28.06.2015	120.080

Çalışmanın örneklemi olan youtuber anneler yalnızca YouTube kanalındaki paylaşımlarıyla analiz edilmeye çalışılmıştır. YouTube dışında herhangi bir sosyal medya hesabına bakılmamıştır.

Tüketim Olgusu

Tüketim, akla gelen ilk ve basit bir ifadeyle, insanların ihtiyaçlarını karşılamak için ürün ve hizmetlerin kullanılması şeklinde tanımlanabilir. Bu tanımla tüketim ekonomik bir anlam içermektedir. Ama tüketim olgusu ekonominin yanı sıra sosyoloji, psikoloji gibi birçok alanın ilgi konusudur. Tüketim daha çok kapitalizm ile anılırken yirminci yüzyılın sonlarında gündelik hayatın bir olgusu haline gelmiştir. Gündelik hayatta statünün, prestijin ve kimliğin bir göstergesi olmuştur.

Tüketim olgusu düşünürler tarafından farklı şekillerde ele alınmıştır. J. Baudrillard, tüketimi sembollerin ve göstergelerin kullanılması şeklinde ifade etmiş ve basitçe bir ürünün maddi halini değil, o ürünün yer aldığı kültürdeki göstergesinin ele alınması gerektiğini belirtmiştir (2004, 24-26). M. Douglas ve B. Isherwood, tüketim için insanların birbirleriyle ilişki kurmada dolayım kuran malzemelere sahip olmaya dönük, çalışma motivini de atlamayan toplumun bir parçası tanımını kullanmışlardır (1999, 8). A. Touraine ise tüketimi temel ihtiyaçlar olarak bilinen beslenme, giyinme, barınma ihtiyaçlarından insanların serbestçe tercih ettiği ihtiyaçlara uzanan bir yelpazeye benzetmiştir (1994, 163). Görüldüğü

gibi tüketim kavramı birbirinden farklı perspektiflerde ifade edilmiştir. Her düşünür hem yaşadığı dönemine göre hem de ilgi alanına göre tüketimi tanımlamışlardır.

Günümüzde tüketim insanların yaşam pratiği haline gelmiştir. İnsanlar önceden sadece ihtiyaçları için tüketirken, şimdi ihtiyaçları olmasa da tüketir hale gelmiştir. Yani tüketimin kendisi bir ihtiyaç olmuştur. B. Halis'in ifadesiyle de ihtiyacı kadar almak ve çalışmak gibi fenomenler eskide kalmış, satın almak için çalışmak, tükettiğinin ölçüsünde var olabilmek ya da olamamak günümüzün fenomenleri olmuştur (2012, 149). İnsanlar metalar satın alarak var olduklarını hissetmektedirler. Metalar satın alarak tatmin olmaktadırlar. Ama tatmin olmak tek bir meta yetmemektedir. Bir şey alındığında tatmin olunsa bile bu tatmin geçici olmaktadır ve yeniden tatmin edici şeyler çıkmaktadır. Bu durumda bir döngüye girilmektedir. Alınan metaların işlevselliğine değil, o metanın kazandıracağı prestij önemsenmektedir. Bu durum da zaruri ürünler alındığı görülmektedir. H. Marcuse'un kavramıyla günümüzde tüketim insanları yanlış/sahte ihtiyaçlara yönlendirmektedir.

Tüketim, günümüzün yaygın salgın hastalığı haline gelmişti, insanlar sadece alışverişi değil, alışveriş dışında kalan eğlenme, boş zaman geçirme, arkadaşıyla buluşma gibi aktiviteleri de tüketim alanlarında gerçekleştirmektedirler ve her şey (yemek, içmek, sevmek, arkadaşlık, dostluk, vb.) tüketimin kapsamına girmektedir (Coşgun, 2012, 848). Baudrillard'ın nesneler çağı olarak ifade ettiği çağın yaşanıldığını söylemek yanlış olmayacaktır. Hatta insanların da tüketimin nesnesi haline geldiği söylenebilir. Yukarıda dile getirilen tüketim ifadeleri tüketim toplumunda görülen, yaşanan durumlardır.

Tüketim Toplumu

Tüketim toplumu basit olarak aşırı üretimin yapılması sonucu aşırı tüketimin olduğu toplum şeklinde tanımlanabilir. G. Marshall'a göre "tüketim toplumu bazen modern Batı toplumları için kullanılan, bu toplumların giderek, maddi üretimden ve hizmet üretiminden ziyade tüketim (malların ve boş zaman tüketimi) etrafında örgütlenmesini anlatan terimdir" (1999, 768). Baudrillard'a göre ise tüketim toplumu insanların tüketimin çıraklığını yaptığı ya da başka bir ifadeyle yeni üretimlerin artmasıyla insanların bu yeni toplum hayatına uyumu içeren toplumdur (Yanıklar, 2006, 196). Metaların bolluğu insanları tüketime yönlendirmektedir. İnsanlar sürekli yenisi arzulamaktadırlar. Arzulanan metaların alınabilmesi için de insanların çalışması gerekmektedir. Bu nedenle insanlar yeni bir meta için çalışır hale gelmişlerdir. İnsanlar çalışarak boş zaman elde etmektedirler ve boş zamanlarında da sinema, alışveriş gibi etkinlikler yaparak tüketmektedirler.

Geleneksel toplumlar tüketim toplumu olmamıştır. Geleneksel toplumlarda üretim tüketmek, kullanmak için yapılmıştır. Bu toplumlarda arzudan, zaruri ihtiyaçtan bahse-

dilemez. Yapılan üretim ihtiyaç doğrultusunda yapılmıştır. Geleneksel toplumda insanlar boş zamanı tüketim toplumu kadar dikkate almamıştır. Çalışıp yeteri kadar para kazanma derdinde olmuşlardır. Daha sonra kapitalizm ile birlikte tüketim toplumu, yeni tüketim ürünlerinin ortaya çıkmasıyla oluşmuştur. Tüketim toplumunda boş zamanda insanların tüketmesi düzenlemeler yapılmıştır. Bu düzenlemelere örnek olarak alışveriş merkezlerinin çoğalması, çalışma saatlerinin düzenlenmesi verilebilir. Böylece insanlar daha tüketebilir halde olmaktadır. Tüketim toplumunda genel bir tüketimin olması popüler kültürü işaret etmektedir. Popüler kültür, toplumsal bilincin ortak kabuller etrafında şekillenmesini sağlamaktadır. Aynı zamanda her insan için ulaşılabilir ve yaygın bir içeriğe sahiptir. Bu nedenle de tüketim toplumunun temel yapı taşlarından biridir (Aydemir, 2005, 15). Örneğin, moda düşünüldüğünde her sene farklı kıyafetler moda olmaktadır. Günümüzde ise daha çok eskinin modasını anımsatan kıyafetler moda olmuştur. Özel günlerde, haftalarda, sezon bitiminde indirim reklamları yapılarak herkese ulaşabilirliği sağlanmaktadır.

Popüler kültürün oluşumlarından biri olan tüketim kültürü insanları daha çok tüketmeye teşvik etmektedir. "Tüketim kültüründe sınırsız ve doyurulamaz olarak kabul edilen ihtiyaçlar, sürekli daha fazla istemeyi ve daha fazla arzuların sürekli yaratılması anlamına gelir ve gelişme için normal vazgeçilemez olarak kabul edilir" (Coşkun, 2011, 38). Tüketim toplumunda tüketim kültürünün egemen olduğu görülmektedir. Tüketim kültürü insanların yaşam tarzlarını oluşturmaktadır. Mesela insanlar artık peynir değil de bir markanın peynirini yemektedir ya da pantolon değil de belli bir marka pantolon giymektedir. Bir ürünün tüketimi konusunda seçenekler sunulmaktadır. Seçim bireye bırakılmaktadır. Bireyin özgür olduğu düşünülmektedir. Ama bireyin seçim yaparken sınırsız seçenekleri yoktur, reklamlarla, gösterilenlerle seçenekleri sınırlıdır. Aslında reklamlar, tanıtımlar, moda ve internet bireylerin ihtiyacını da belirlemesi noktasında etkili olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

Tüketimin Sanallaşması

Tüketimin arttırılmasında internet önemli bir unsur haline gelerek, internetteki görsel medya, reklamlar ve paylaşım ağları insanları tüketim topuna tutmaktadır (Halis, 2012: 150). Günümüzde insanlar gününün çoğunu internet kullanarak geçirmektedir. Dolayısıyla tüketim de artık internet yoluyla yapılmaktadır. Sosyal medya, alışveriş siteleri yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. Alışverişte yüz yüze ilişkilerin kesildiği, pazarlığın olmadığı bir dönem yaşanmaktadır. Alıcılar ve satıcılar birbirini tanımadan ticaret yapmaktadırlar. Tüketim dünya da sanal mecralarla hızlanmaktadır. Bu bağlamda düşünüldüğünde dünyanın geniş ve tek pazar haline getirilmekte ve insanlar internet yoluyla tüketim odaklı düşündürülmektedirler (Coşkun, 2011, 139).

İnternet günümüzde akıllı cep telefonlarıyla her yerde yer alabilmektedir. Böylece bilgiler, reklamlar, ürünler her zaman insanlarla birlikte olabilmektedir. Ürünlere bu kadar yakın olmak insanları tüketime teşvik etmektedir. Mağaza dolaşmaya zaman ayırmalarına gerek kalmadan internetten fazla zaman harcamadan alışveriş yapmaktadırlar. Herhangi bir zaman ve mekan kısıtlaması olmamaktadır. İnsanlar günün herhangi bir saatinde ister yurtiçinden isterse yurtdışından ürünlere erişebilmektedirler. Kargoyla eve kadar gelmesi, indirimlerin, hediye puanların birikmesi de internetten tüketimin cezbedici özellikler arasındadır. Yani internetle küreselleşmenin olduğunu söylemek mümkündür. Dünyanın giderek küçük ekonomik bir köy haline gelmesi, sınırların ortadan kalkması ve benzer kavramlar her geçen gün daha fazla gündelik hayatımıza yerleşmektedir (Halis, 2012, 157).

TÜİK tarafından 2018 yılında yapılan Hane Halkı Bilişim Teknolojileri Kullanım Araştırmasının verilerine göre 16-74 yaş grubundaki bireylerin internet üzerinden alışveriş yapma oranı %29,3 olmuştur. İnternet üzerinden alışveriş yapma oranı erkeklerde %33,6 iken, kadınlarda ise %25 olmuştur. Bu bireylerin %65,2'si araştırmanın verilerine göre giyim ve spor malzemesi satın almıştır. Giyim ve spor malzemesinden sonra sıralama; %31,9 ile seyahat bileti, araç kiralama vb. %26,8 ile ev eşyası (mobilya, oyuncak, beyaz eşya, vb; tüketici elektroniği hariç), %22,1 ile gıda maddeleri veya günlük gereksinimler ve %20,6 ile kitap, dergi, gazete (e-kitap dahil) şeklinde devam etmiştir (Türkiye İstatistik Kurumu [TÜİK], 2018). Verilerden yola çıkarak elektronik ticaretin yaygın bir şekilde kullanıldığını söyleyebiliriz. V. Bozkurt elektronik ticareti kabaca, "tarafların fiziki bir bağlantı ya da değişime girmekten ziyade, elektronik olarak karşılıklı alışverişte bulunmaları" olarak tanımlamıştır. Diğer bir ifadeyle artık eskisi gibi alıcılar ve satıcılar bir fiziki mekanda karşı karşıya gelmeden alışveriş yapmaktalardır (2000: 63-64). Elektronik ticaretin artması iş piyasasının değişmesine sebep olmuştur. Artık üreticiler de sanal mecraya adım atmaya başlamışlardır. Ürünlerini pazarlayabilmek için sosyal ağlarda yerini almışlardır. Birçok tüketiciye anında ulaşmayı hedeflemişlerdir. Sosyal ağlarda reklam yaparak ürünlerin görünürlüğü arttırılmıştır. Reklamların alışverişe dönüşümü muhtemeldir. Aslında V. Bayhan'ın da ifade ettiği gibi reklamcılık sadece ürünlerin tanıtımını yapmayı değil, hatta daha çok bir yaşam biçimi olarak tüketimi özendirme işlevine sahiptir (2011: 226). Reklamlarla ürünlerin markaları insanların zihnine yerleşmekte ve ihtiyaç duyulup alınacak bir ürün olduğunda o ürün için o marka akla gelmektedir. J. Rowley'in ifadesiyle günümüzde sanallaşmayla hızlı bir şekilde değişen dünya da markalar önemli bir yere sahip olmakta ve sanal mecra sadece markaların görünürlüğünü değil, ayrıca tüketiciler oluşturan ve tüketicinin markayı dönüp dönüp kullanmasını sağlayan bir alışveriş ortamını temsil etmektedir (2004: 131-132). Bir de ürünlere ihtiyaç olmasa da ihtiyacı olduğuna ikna edilmekte ve başka tüketimlere de yönlendirilmektedir. Ürün sepete eklendiğinde "bu ürünü alan alıcılarımız şu ürünlere de baktı" ya da "şu ürünleri de satın aldı" gibi bildirim gelerek başka ürünlerin de alınmasına teşvik edilmektedir.

2000'li yıllardan sonra LinkedIn (2003), Facebook (2004), Flickr (2004), Netlog (2004), Youtube (2005), MySpace (2006), Twitter (2006), Foursquare (2009), Pinterest (2010), Instagram (2010) gibi arkadaş edinmeye, video ya da fotoğraf paylaşmaya ya da çeşitli iş amaçlarını gerçekleştirmeye yönelik farklı sosyal ağların ortaya çıkışı, bahsedilen sosyal paylaşım ağlarına olan ilginin her geçen gün artmasını sağlamıştır (Aslan& Ünlü, 2016: 47). Günümüzde reklamların yapıldığı en yaygın sosyal paylaşım ağları Facebook, Twitter, Instagram, YouTube şeklindedir. Reklamlar, kampanyalar ya paylaşım yapılan gönderiye eklenmekte ya da video olarak insanların karşısına çıkmaktadır. Üreticiler beğen butonu ve yapılan yorumlarla bir ürünün tercih edilip edilmediğini, neyin iyi ürün, neyin kötü ürün olduğunu görebilmektedirler. Beğenilerle ve yorumlarla tüketiciye göre üretim yaparak daha fazla kazanabilmektedirler.

Üreticiler ürünlerinin reklamını yaparken tercih edilmesi için ünlü kullanmaktadırlar. Bir ünlünün o ürünü kullandığını, memnun olduğunu söylemesi insanlar için o ürünü tercih etme sebebi olabilmektedir. Facebook, Instagram ve YouTube gibi sosyal medyalarda fenomenler denilen insanlar tarafından ünlü niteliği taşıyan, fazla insan tarafından takip edilen ve itibar gören insanlar da ürünlerin reklamlarında yer almaktadırlar. Fenomenler yaptıklarına göre farklı isimler almışlardır. Sadece yazı yazıp kendi sitesinde paylaşanlar "blogger" , hem sitesinde yazıp aynı zamanda video çekenler "vlogger" olarak adlandırılmıştır. Son zamanlarda popüler olan herhangi bir yazı yazmadan sadece video çekip yayınlayana ise "youtuber" denilmektedir. Fenomenlerin reklamlarda yer almalarının sebebi olarak ürünü sayfalarında paylaşmaları takip eden kişileri etkilediğini ve kişilerin ürünü tercih etmelerini sağladığı düşünülmektedir. Bu noktada fenomenlerin takipçileri için birer kanaat önderine dönüştüğünü söylemek yanlış olmayacaktır.

Çalışmanın kapsamı olan YouTube'da youtuberlar video çekerken çeşitli ürünlerin reklamını yapmakta ya da ürün görünür bir şekilde videoda yer almaktadır. YouTube'da yalnızca youtuberlar değil, videonun açılmasını beklerken de reklamlara maruz kalınmaktadır. Bu reklamlar bireyin arama motorunda arattığı kavramlara bağlı olarak bireye özel oluşmaktadır. YouTube'un reklam noktasında stratejik yöntemlere sahip olduğu söylenebilir. YouTube'u burada biraz daha detaylı ele almak çalışmanın anlaşılması için etkili olacaktır.

Tüketimin Yeni Aracı YouTube ve Youtuberlar

"Youtuberlar, YouTube'da belli bir kitleye hitap eden ve kullanıcılar tarafından sevilen, YouTube ile iş ortaklığına giden kişiler ya da oluşumlardır" (Kayardı, 2016). Ülkemizde en çok ilgi gören YouTube kanalları, genellikle teknoloji ve mobil cihazlar ile ilgili kanallar, oyun kanalları, makyaj kanalları, moda ve diğer stil kanalları ve çeşitli deney kanalları olarak görülmektedir. YouTube'a ilk video 23 Nisan 2005'te Jawed Karim tarafından yüklenmiştir. İlk

YouTube videosu sitenin ortak kurucularından Jawed Karim'in San Diego Hayvanat Bahçesi'nde çekip paylaştığı "Me at the zoo" isimli on sekiz saniyelik içerikti.[1]

Neden bir an önce bir Youtube kanalı başlatmalı ve videolar nasıl olmalı diye herhangi bir YouTube kanalı olan birine sorulduğunda şu şekilde cevap vermiştir:

> YouTube kanalı başlatılmalı ve kendi hayatınızdan bir şeyler katmalısınız videolarınıza, çünkü bir gün gelecek ve geçmişinize dönmek isteyeceksiniz, şimdiye kadar hayatımla kayda değer neler yaptım diye düşüneceksiniz, belki bir sene sonra, belki seneler seneler sonrasında, ama mutlaka böyle bir dönem, hatta dönemler olacak. YouTube'da bir kanalınızın olması ve bunları paylaşmanız size ayrı bir motivasyon sağlıyor.[2]

Yukarıdaki ifadeye göre kanal sahibi kanalını hayatından bir şeyler paylaşmak ve hatıra kalmasını istediği için kanal açmıştır. YouTube kanalı bir e-posta adresiyle Youtube'a üye olduktan sonra açılabilmektedir. Kanal açılırken herhangi bir ücret istenmemektedir. Kanalı ve üretilen içerikleri beğenip kanalı takip eden bireylere bu sosyal medya mecrasına 'takipçi' yerine 'abone' denilmektedir. İlk açılan kanalda abone olmamaktadır. Videolar yüklenerek abone sahibi olunmakta ve videolardan para kazanılmaktadır. Para kazanma konusuna E. Güler bir haber sitesinde yazısıyla açıklık getirmiştir (2014):

> Video içerikten gelir elde etme konusunda örnek oluşturan modellerden biri olan YouTube İş Ortaklığı Programı (YouTube Partnership Program) bünyesinde, aralarında Türkiye'nin de bulunduğu onlarca ülkeden 1 milyonu aşkın içerik sahibi, videoları izlenirken gösterilen reklamlar üzerinden aktif olarak para kazanıyor. Hata bunlar arasında yıllık altı haneli gelir elde eden binlerce kanal yer alıyor. Bu program kapsamında uygulanan, fikri mülkiyeti korumaya yönelik olarak geliştirilen ve içeriğin özgünlüğünü garanti almaya yönelik "ContentID" gibi teknolojik çözümler sayesinde asıl hak sahibi dışındakilerin kopya içerikten gelir elde etmesi engelleniyor. Bu sayede içeriği yaratanlar bu tür kullanımları engelleme ya da kim üzerinden görüntülenirse görüntülensin kendi içeriklerinden para kazanmaya devam ediyor.

Kanalın abone sayısı, videoların izlenme, beğenilme ve yorum sayısı belli aboneyi geçtiği takdirde Google kanal sahibinin hesabına her izlenme, beğenilme, yorum sayısı karşılığı belli miktar para yatırmaktadır. Böylece başlangıçta eğlence için yapılan youtuberlık bir mesleğe dönüşmüştür. Yine kanalın büyüklüğüyle ilişkili olarak kanal sahibine belli markaların sponsor olduğu ve markaların tanıtımının yapıldığı ve bu işten maddi kazanç elde edildiği de açıkça gözlemlenmektedir. Hem bir anne hem de ünlü bir youtuber olan Merve Özkaynak YouTube'dan nasıl gelir elde ettiğini şu şekilde ifade etmiştir:

1 http://www.wikizero.biz/index.php?q=aHR0cHM6Ly90ci53aWtpcGVkaWEub3JnL3dpa2kvWW91VHViZQ erişim tarihi: 12 Haziran 2019

2 http://www.hayallerimdeben.com/nasil-youtuber-olunur-neden-olmalisiniz/ erişim tarihi: 12 Haziran 2019

> YouTube'dan iki şekilde para kazanabiliyorsunuz. YouTube'un kendi izlenmesinden size ödediği bir meblağ var. Burda gerçekte çok izleniyor olmanız lazım. Yani takipçi sayınızın çok olması lazım. İzlenme watch-timenızın çok olması lazım. Bir de tabi tanındıktan sonra markalarla yaptığınız sponsorluğun iş birlikleri var. Bunlardan bu bahsedilen rakamları (ayda 10.000-30.000 gelir) kazanmak mümkün.[3]

YouTube'un maddi kazanç sağlayan bu yönü Türkiye İş Kurumu tarafından fark edilerek "Türkiye İçin Dijital Dönüşüm Hareketi" kapsamında İŞKUR Genel Müdürü İsmet Köksal başkanlığında Google Türkiye Ofisi›yle yapılan toplantıda dönüşüm hareketine ilişkin planlama yapıldığı gündeme düşmüştür (İŞKUR Google ile anlaştı; YouTuber'lık eğitimi başladı, 2017).

Video içerikleri oldukça çeşitli olmakla birlikte bu çeşitliliği aboneler de desteklemekte, içerik çoğu zaman interaktif şekilde üretilmektedir. Genel bir içerik incelemesi yapılırsa en yaygın içeriğe sahip videoları eğlence amacıyla çekilmiş videolar oluşturmaktadır. Bu alanda sıklıkla 'challenge' adı verilen video tiplerine rastlanmaktadır. Challenge videoları kişilerin birbirine karşı meydan okuyarak herhangi bir aktivite yaptıklarını içeren videolardır. Yine abonelerin de isteği üzerine çekilmiş iddia ve şaka videoları da bu alana dahildir. Diğer bir içerik tipi olarak daha çok erkekler tarafından üretilen ve hitap edilen kitlenin de erkekler olduğu oyun içerikli videolardır. Bu alanda bilgisayar oyunları örneğin Minecraft, Euro Truck Similator 2, GTA 5 gibi oyunlar bir alt alan oluşturduğunu demek mümkündür. Kanal sahibi hali hazırda oynadığı ve iyi oynadığını düşündüğü oyunu, oynadığı sırada videoya çekip takipçileriyle paylaşmaktadır. Diğer bir alt alan, şans oyunları (ganyan, iddia) olarak sınıflandırılabilir. Bu içerik türünde de yine alanında iyi olduğu düşünülen youtuberlar takip edilip oyunu daha iyi oynamanın yollarını öğrenmek amaçlanmaktadır. Bu youtuberlar daha çok gençler için uzman olarak görülmektedirler, öyle ki aboneler yaptıkları yorumlarda; kanal sahiplerinin düşüncelerine, tahminlerine göre para yatırarak bu oyunları oynadıklarını belirtmektedirler. Bir başka içerik biçimi, tanıtım videolarıdır ve bu tip videolar teknolojik gelişmeyle paralellik gösterip, ürünlerin tanıtıldığı başka ürünlerle karşılaştırmasının yapıldığı kanallardır. Bu kanallarda araba tanıtım ve karşılaştırmalarından tutun da kamera, telefon ve çeşitli ev eşyalarının da çekilip yüklendiği gözlemlenmiştir. Günlük yaşam videoları da oldukça geniş yer kaplamakta olup bu tip videoları genellikle dünyanın farklı yerlerinde yaşayan kişiler yüklemekte ve oldukça ilgi görmektedir. Belli zaman aralıkları ile yüklenen bu videoların içeriği o gün içerisinde yapılacaklar olup; alışveriş, spor, okula gitmek, yemek yapmak günlük aktivitelerin yansıtıldığı içeriklerdendir. Annelik kanalları da popülerlik kazanmaya başlamıştır. Youtuber anneler, hamilelik süreçleriyle başlayarak bebeğin doğumu ve sonrasını videoya çekmektedirler. Hangi ürünleri kullandıkları, bebeğine hangi mamaları

3 https://www.youtube.com/watch?v=p42vCLZ1F68 erişim tarihi: 12 Haziran 2019

verdiği, hangi oyuncakların eğitici olduğu gibi içeriklere sahip kanallardır. Son olarak güzellik ve bakım videoları oldukça geniş bir alan kaplamakta ve hem kanal açma hem de abone olup takip etme gün geçtikçe yaygınlaşmaktadır. Bu içeriği en geniş olan alandır diyebiliriz. Yüklenen videoların çoğunluğunu makyaj ile ilgili olsa da kıyafet ve kozmetik ürünlerinin alışverişi, favorileri, bitmekte olan ayda en çok kullandıkları ürünler, makyaj, ayakkabı, çanta koleksiyonu, bebek ürünleri, bitirdikleri veya yeni deneyimledikleri ürünler ile ilgili (tarafsız!) düşünceleri, günlük rutinleri, el, ayak, cilt, saç bakımı ve bu bakımları nasıl yaptığı, çocuğuyla nasıl ilgilendiği ile ilgili ayrıntılı videolar oluşturmaktadır. Bu alanda yer alan videolarda reklam ve sponsorluk yoluyla para kazanmanın yaygın olduğu görülmektedir.

Genel bir çerçeve oluşturulmaya çalışılan içerik çeşitlerinin birbirlerine dönüştüğünü görmek mümkündür. Özellikle günlük yaşam ve güzellik/ bakım videolarını birbirinden ayıran farkların oldukça az olduğu görülmektedir. Güzellik/bakım videoları çeken bir kanal sahibi bir anda akşama yaptığı yemeği çekip yüklerken; kişisel bakım da günlük yaşamın bir parçası olduğu için o günün planında alışveriş yapmak olduğunda, alışverişe çıkmadan yaptığı makyajı çekip yükleyebilmektedir. Çalışmanın kapsamında olan annelik kanalları, güzellik/bakım ve oyun videolarına göre daha az seyredilmektedir. Oyun/eğlence ve kozmetik alanında kanal sahibi olan youtuberların daha çok seyredilmesinin sebebini oyun/eğlence kanallarını takip edenlerin çoğunlukla çocuk ve gençler gibi geniş bir hedef kitlesinden oluşması ve hangi ürünlerin daha fazla tüketildiği oluşturmaktadır.

Oyun/eğlence, güzellik/bakım videolarına göre az izlenilse de YouTube birçok annelik üzerine video içermektedir. Youtuber anneler annelik deneyimlerini hamilelik dönemlerinden itibaren anlatmaktadırlar. Her youtuber anne YouTube'a anne olma süreciyle üye olmamış, bazıları anne olmadan önce bakım, moda gibi konular üzerine videolar çeken youtuberlardandır. Youtuber anneler genellikle hamilelik dönemlerini, doğum süreçlerini, bebeğin ihtiyaçlarını vb. içerikleri kanallarına eklemişlerdir. Youtuber anneler bu tür içerikleri oluşturarak ve diğer kadınlarla paylaşarak, hem diğer kadınların da annelik süreci hakkında bilgi sahibi olmalarını hem de beklenmedik bir durumla karşılaşırsa paylaşım yapması kendisini yalnız hissetmemesini sağlamaktadır.

Youtuber Anneler

Annelik toplumsal bir roldür. Bu rolle kadınlar hem fiziksel olarak hem de duygusal olarak değişikliğe uğramaktadırlar. Toplumda anneler her zaman itibar görmektedir. Bu itibarını da hangi zaman gelirse gelsin kaybetmeyecektir.

Her şeyde olduğu gibi annelikte de geçmişten günümüze değişiklikler yaşanmıştır. Geleneksel toplumlarda annelik daha mahrem bir alanda yer almıştır. Bir kadının hamile

olduğu fiziksel olarak saklanabildiği kadar saklanmıştır. Bebeğin bakımı, büyütülmesi geleneksel toplumlarda daha çok aile büyüklerine bırakılmıştır. Çünkü anne sadece çocuk bakmakla değil, evde başka işler de yapmak durumunda kalmıştır. Çocuk sayısı olarak geçmişte günümüze göre daha fazla olduğu görülmüştür. Bir de geleneksel toplumlarda anneler, annelikle ilgili bilgileri aile büyüklerinden yani üst kuşaktan öğrenmiştir. Üst kuşağın tecrübelerinden yararlanılmıştır.

Modern toplumlarda annelik birtakım değişikliklere uğramıştır. Başta çocuk sayısı geleneksel topluma göre düşmüştür. Modern toplumda kadınların iş hayatının hareketlenmesi, kadınların evlilik yaşlarının artması çocuk sayılarını etkilemektedir. Çocuk sayısının düşmesi çocuğa gösterilen ilginin daha da yoğunlaşmasına neden olmuştur. Daha öncesinde bir anne beş çocukla ilgilenirken şimdi iki çocukla ilgilenmektedir. Anne artık iki çocuğun fiziksel, sosyal, psikolojik gelişimine dikkat etmektedir. Bu durum da çocuk hakkındaki bütün sorumluluklar annenin üzerinde olduğunu göstermektedir. Çocuk büyütürken hala üst kuşağın deneyimleri ayrı bir yerde tutulmaktadır, ama ek olarak tıbbi bilgiler, uzmanların bilgileri de dahil olmuştur. İnternetin aktif bir şekilde kullanılması annelerin, anneliği sosyal paylaşım ağlarından öğrenmelerini sağlamaktadır. Facebook, Instagram ve YouTube gibi sosyal paylaşım ağları annelerin daha fazla görünür olmalarında etkili olmaktadır. Sosyal paylaşım ağları anneler için bilgi ve destek alanı oluşturmuştur (Kaplan, 2018, 73). Sosyal paylaşım ağlarındaki bilgiler üst kuşaklardan öğrenilen bilgilere nazaran günümüzde anneler tarafından daha fazla önemsenmektedir. Bunun sebebi olarak aynı kuşaktan anneler ile aynı tüketim malzemeleri, benzer beklentilere ve hayat kurgularına sahip olmaları veya anne youtuberları kendilerine rol-model olarak seçmeyi daha makul bulmaları gösterilebilir (Kızılkaya, 2018, 127).

Bilgi ve tecrübe paylaşımlarını önemseyen ve öncesinde eksikliği yaşayan anneler YouTube'a kanal açarak katılmışlardır. Youtuber anneler kanallarında mahrem sayılan evini, bebeğini, kendisini izleyicilere sunmaktadırlar. Tükettikleri ürünleri de göstererek memnun olup olmadığını yayınlamaktadırlar. Diğer youtuberlar gibi youtuber anneler de hem reklam yaparak diğer insanları tüketime teşvik etmekte hem de kendisi ün ve para kazanmaktadırlar. Youtuber annelerin para kazanabilmeleri için zaman zaman videolarında ürün yerleştirmeye yer verdikleri veya direkt olarak ürünü tanıttığı görülmektedir.

Çalışma için seçilen youtuber annelerden olan Merve Özkaynak anne olmadan önce youtuber kariyeri olan bir youtuberdır. "Merve Özkaynak" ismiyle açtığı kanalında makyaj, alışveriş ve moda alanında paylaşımlarda bulunmaktadır. Bu kanalının abone sayısı 1 milyon 500 bin kişiyi aşkın[4] olup YouTube'da oldukça popüler bir yere sahip olduğu söylenebilir. Kanalının hakkında kısmında kanalını şöyle sunmaktadır:

4 10 Haziran 2019 tarihinde görülen abone sayısı

> Bakımlı olmayı sevenleri, moda, alıveriş, makyaj, saç, cilt bakımı ve trendlerden bahsettiğim kanalıma davet ediyorum. Düzenli olarak paylaştığım videolarım için kanalıma abone olun, videolarım size her yerde ulaşsın, görüşmek üzere:).[5]

Merve Özkaynak hamile kaldıktan sonra ise "Daha Merve" adlı bir başka kanal açmıştır. Bu, YouTube kanalının abone sayısı ise 120 bini[6] geçmiştir ve bu durum annelik paylaşımlarının moda paylaşımlarına oranla daha az takip edildiğini göstermektedir. "Daha Merve" kanalının hakkında kısmı "Merve Özkaynak" kanalının varlığı nedeniyle boş bırakılmıştır. Bu kanalında hamilelik problemleri, hamilelik alışverişi, bebek ürün alışverişi gibi konularda paylaşımlar yapmaktadır.

Özkaynak'ın Daha Merve kanalında yer alan "bebek alışverişi" videosu incelenmiştir. Bu videoda hamilelik sürecindeki alınan bir takım ürünleri tanıtmıştır. Bu videonun anne adaylarına fikir olması veya bebeği olmuş birine hediye götürmek için de fikir olabilmesi için çektiğini söylemiştir. Banyo ürünleri, oda temizliğinde kullanılan deterjan, Nuko marka emzik kutusu ve bebeği için gelen hediyeleri de göstermiştir. Emzik kutusunu gösterirken çok da kullanışlı bulmadığını dile getirmiştir. Bebeğine hediye gelen ürünleri hem nereden geldiğini hem de markasının ne olduğunu videoda söylemiştir. Hediyeler arasında gösterdiği Fisher Price'ın bir ürünü olan dönencenin çok işlevsel olacağından bahsetmiştir. Doğumda kalacağı hastane odasının süslemelerinden, kapı süsünü hangi Instagram hesabından sipariş verdiğini ve çok memnun kaldığını ifade etmiştir. Bebeğin doğumundan sonra ihtiyacı olacağı bebek arabasının puset kısmını ve su geçirmez yemek önlüklerini göstermiştir.[7] İzleyicilerin bu videodan sonra birer tüketici olarak doğum öncesi alınan bebek ürünlerini örnek alarak kendilerine uygun bebek ürünleri bulmaya çalıştıkları tahmin edilmektedir. Bu tür paylaşımlarda aynı zamanda tüketim tarzı, bebek için nelerin gerekli olduğu ve iyi bir şekilde çocuğun büyütülmesine örnek modellerin öğrenildiği söylenebilir.

Diğer youtuber anne İmren Gürsoy, YouTube'a 10.10.2011 tarihinde katılmıştır. Gürsoy'u takip eden kişi sayısı 34.909'dur.[8] Kanalının hakkında kısmında kendisi şu şekilde tanıtmıştır:

> Merhaba Ben İmren Gürsoy. Bundan sonra bebeğiniz ile ilgili ürünler ve oyuncakların incelemeleri, bebeğiniz ile ilgili etkinlikler, blw uygulamaları[9] ve yemek tariflerimle Youtube kanalımda sizlerleyim.[10]

5 https://www.youtube.com/user/merveozkaynak/about Erişim tarihi: 10 Haziran 2019

6 10 Haziran 2019 tarihinde görülen abone sayısı

7 https://www.youtube.com/watch?v=KYcLyjeG00U Erişim tarihi: 10 Haziran 2019

8 11 Haziran 2019 tarihinde görülen abone sayısı

9 BLW(Baby Led Weaning) bebeği sütten kesme, ek gıdaya başlamayı içermektedir.

10 https://www.youtube.com/channel/UCuZYs2H20LvjGUMREX2QQzw/about Erişim tarihi: 11 Haziran 2019

Gürsoy'un paylaşımları arasından "sık kullandığımız ürünler" paylaşımı ele alınmıştır. Bu paylaşımını 4 yaşındaki oğlu Mete ile video çekerek yapmıştır. Kullanmaktan memnun kaldığı ürünlerden bahsetmiştir. Videonun başında Nivea kremin el kuruluğuna çok iyi geldiğini ve Nivea'nın masal kitabı oluşturduğunu ve kendileri içinde bir paket gönderdiklerini söylemiştir. Masal kitabında birkaç satır okuduktan sonra Mete'nin oynamaktan hoşlandığı oyunları tanıtarak nasıl oynandığını oğluyla beraber göstermiştir. Bu oyunların isimleri Zıpzıp Tavşan, Acaba Neyim? ve Pie Face şeklindedir. Oyunlardan sonra kendisi için kullandığı ürünlerden bahsetmiştir. Bu ürünler Maybelline marka kirpik serumu, saçı için kullandığı taçlar, Pastel marka kırmızı ruju, kullandığı oje, Benefit marka kaş sabitleyicisi, yine Benefit marka kaş kalemidir. Son iki ürünün pahalı olduğunu daha sonra bir videoda daha uygun fiyatlı önerebileceği ürünlerin olacağını söylemiştir.[11] İmren Gürsoy paylaşımlarında, anne ve bebek bakımı, beslenmesi ve ürünlerine dair içerik üretse de makyaj, stil ve moda konularında da içerik oluşturmaktadır. Nivea'nın paket göndermesi İmren Gürsoy'un kanal için reklam aldığı ve kanaldan elde ettiği gelirin bu tür reklamlarla sağlandığına kanıt olabilmektedir. Markalar kendi ürünlerini youtuberların videolarında kullanması için göndermekte ve yapılan reklam için de ayrıca ücret ödemektedirler. Böylece daha inandırıcı, doğal reklamlar izleyicileri tüketime itmektedir.

"Merve'yle Yaz" kanalının sahibi olan başka bir youtuber anne Merve Doğan YouTube kanalını 30.01.2016 tarihinde açmıştır. Bu kanalı 18 bini geçkin kişi takip etmektedir.[12] Youtube kariyerine annelikle başlayan Merve Doğan, kanalının hakkında kısmında kendisini şöyle ifade etmiştir:

> Bu kanalda sizlerle kızım Yaz doğduktan sonra değişen hayatımı ve annelik ile ilgili edindiğim tecrübelerimi paylaşıyorum. Bebek ürünlerinden annelikle ilgili kitaplara varana kadar birçok konu başlığı ve incelemeyi bulabileceksiniz. Her geçen gün anne - bebek videolarımıza yenilerini ekliyoruz.[13]

Doğan'ın kanalındaki "bebek oyuncakları- 6-12 ay sonrası" isimli video bu çalışma için incelenmiştir. Evinin bir köşesinde çektiği bu videoda çocuğu için D&R'dan aldığı eğitici kartları, markası Bright Starts olan aktivite masasını tanımıştır. Aktivite masasının ayakta durmasına da yardımcı olduğundan bahsetmiştir. Daha sonra Clementoni marka yumuşak bloklar aldığını, bu aylarda oyuncakları fırlatabileceğini, bu yüzden bu yumuşak blokların zarar vermeyeceğini ifade etmiştir. Oyuncaklar arasında bir de Playskool markası eğitici fil ve İmaginarium'dan aldığı piramit oyuncak vardır. Bu oyuncaklarında hangi özellikleri olduğunu detaylı bir şekilde videoda göstermiştir. Çocuk oyuncaklarıyla oynarken önemli bir

11 https://www.youtube.com/watch?v=qWA96HaBqws Erişim tarihi: 11 Haziran 2019

12 11 Haziran 2019 tarihinde görülen abone sayısı

13 https://www.youtube.com/channel/UCiZD5l96uszZQhO5Ekl608g/about Erişim tarihi: 10 Haziran 2019

ürünün oyun matı olduğunu söylemiştir. Oyun matı oyun halısıdır. Unigo sayesinde oyun matıyla tanıştığını ve aldığını, alırken de anti bakteriyel olmasına dikkat ettiğini dile getirmiştir. Diğer oyun matlarına göre pahalı olabileceğini ama değer olduğunu da söylemeyi atlamamıştır.[14] Kısaca bu videoda Doğan, oyuncakların nasıl oynanacağını ve hangi özelliklere sahip olduğunu anlatmaktadır. Her bir oyuncak tanıtıldıktan sonra kızı Yaz oyuncakla oynarken çekilen videolar araya girmektedir. Anne bu tanıtımları yaparken bebeğin bu tanıtımlardan haberi olmadığı görülmektedir.

Çalışma için seçilen diğer youtuber anne klinik psikolog olan Gizem Büyük adında bir youtuber annedir. Youtuberlığa 09.10.13 tarihinde başlamıştır. Gizem Büyük'ün abone sayısı 6883'tür.[15] Kanalını şu şekilde tanıtmıştır:

> Kanalımda neler mi var? Biraz özetleyeyim; 2016 yılında hayatımıza katılan kızımız 👧 Derin ile maceralarımız başrolde olmak üzere hayata dair her şeyi, mesleki birikimim ile bir araya getirerek kimi zaman tecrübe ve önerilerimi paylaştığım kimi zaman ise seyahatlerimizi, günlük hayatımızı paylaştığım bir kanal burası. Kısa sürede çok güzel bir sinerji oluştu burada ve çok güzel insanlar katıldı Dünyamıza. Eminim paylaştığım içeriklerde mutlaka size de dokunan ve değerli bir şeyler bulacaksınız. Hadi siz de katılın ve daha da renklensin 🌈 bu Dünya. [16]

Youtuber annenin videoları arasında bulunan "çocuğum bugün ne yedi?" isimli videosu ele alınmıştır. Gizem Büyük, kızına sabah kahvaltısında neler hazırladığıyla videoya başlamıştır. Sabah kahvaltısını hazırlarken tabağa koyduğu peynirin Pınar Labne peynir olduğu videoda gözükmektedir. Yanına Koska marka üzüm pekmezini de ekleyerek ne kadar koyduğunu da söylemiştir. Büyük diyette olduğunu ve bu nedenle Wase kıtır ekmeklerini yediğini ama kızının da bu ekmekleri severek yediğini ifade etmiştir. Kahvaltıdan 2 saat sonra püre şeklinde meyve verdiğini ve içine multivitamin koyduğunu dile getirmiştir. Multivitaminin markasının Nutrigen Vitamixin olduğunu söylemeyi de atlamamıştır. Çocuk şurup içmiyorsa bunun kullanılabileceğini de eklemiştir. Öğle yemeğinde ise Salmon of Premium Quality, yani somon yediğini söylemiştir. Somonu ambalajıyla göstererek İkea'nın dondurulmuş gıda bölümünden aldığını dile getirmiştir. Somonu nasıl yaptığını bir yandan gösterirken bir yandan da anlatmıştır. Daha sonra dışarı çıkacağını ve yanına ara öğünlük gıdalar aldığını, bu gıdaların da Eti cici bebe atıştırmalıkları olduğunu söylemiştir. Atıştırmalıkları Philips Arent marka süt saklama kabına koyduğunu ifade etmiştir. Atıştırmalıkların yanına bir de yine Pınar marka olan doğal yoğurt ve Humm Organic marka bir atıştırmalık daha aldığını ve bunları buz kalıplarıyla beraber çantaya koyduğunu göstermiştir. Çantanın Skip

14 https://www.youtube.com/watch?v=gy9uW6lDOT0 Erişim tarihi: 11 Haziran 2019

15 12 Haziran 2019 tarihinde görülen abone sayısı

16 https://www.youtube.com/channel/UCLaSWlGv4hAso1xoOa_LBjQ/about Erişim tarihi: 12 Haziran 2019

Hop marka olduğu görülmektedir. Youtuber anne kızının yoğurduna Bee'o Up Propolis'den 6 damla eklediğini söylemiştir. Sonrasında somon yediği için tarhana çorbasının hafif olacağını söyleyerek ve tarhana çorbası pişirmiştir.[17] Videoyu veda ederek bitirmiştir. Her kullandığı eşya da markanın gösterilmesi, reklamın daha doğal bir hale gelerek reklam ve gerçek arasındaki ayrımın flulaşmasına sebep olmaktadır. Aslında gerçek yaşam ve reklamın iç içe geçtiği, yaşayan bir reklam, hatta biraz abartılı bir ifade olmakla birlikte; reklamın içinde kaybolmuş bir hayat görülmektedir.

Son youtuber anne olan Demet Işıl Yılmaz Hello Anne kanalını 06.12.17 tarihinde açmıştır. Yılmaz'ın kanalında abone sayısı 13 bini geçkin şekildedir.[18] Kanalının hakkında kısmında kendisini şu şekilde ifade etmiştir:

> Merhaba ben Demet; Anne olmadan önce buralarda prodüksiyon yapan ve 'Anne olduktan sonra ' yalnızca annelik yapabilen biri olarak yeniden bir şeyler yapmak, iş hayatıma, değişen hayatıma kendi mesleğimden bir şeyler katabilmek için Hello Anne Guru olarak aranızdayım. Lohusa depresyonunu 6 ay değil bence 2 yıla yakın yaşadım, çok beklediğim senelerce olmayan ve bir kayıptan sonra hayatıma ışık gibi giren canım oğlumdan sonra hayat bu sözcükler kadar güzel olamadı. Her şey değişti, evlilik değişti, koca artık övünülerek anlatılan bir şey olmaktan çıktı, iş hayatım bitti, vücudum bambaşka bir hal aldı, uyku zaten sadece adını hatırladığım bir şey olarak kaldı ve ben 'Bunları ben de yaşadım' diyen bir kişiyi bile bulamadım. Yalnız değilsiniz, ben de bunları yaşadım demek için buradayım… Abone olursanız ne kadar kalabalığız göreceksiniz :)[19]

Demet Işıl Yılmaz'ın kanalındaki "çocuklu tatil için alışveriş/güneş kremi, şapka, simit" videosu incelenmiştir. Tatilde güneş kremi olarak Bioderma'nın bebekler için olan güneş kremini almış, Bioderma'dan çok memnun kaldığını gerçekten deneyimlediğini ve reklam için yapmadığını dile getirmiştir. Diğer ürün soğutmalı bir çanta çok ihtiyaç duyulabileceğini ve bu çantanın internetten bulunabileceğini söylemiştir. Bebekler için şezlongun üstüne koyabileceği bir yatak anne için tatilde işlevsel bir ürün olmuştur. Başka bir ürün olarak Lancome bronzlaşma kreminden bahsetmiş ve bu kremi sürerek yeni doğum yapanların rahatça güneşlenebileceklerini ifade etmiştir. Bebeği denize veya havuza girdirirken bez kullanmadığını, ama normalde bebek bezi olarak Huggies kullandığını söylemiştir. Şu sıralar Huggies'in Türkiye'den çekildiğini ve izleyicilerden bir bez tavsiye etmelerini de eklemiştir. Bir de su havuzu ve boyundan bağlı can simidini bebekler doktorunun tavsiye ettiğini dile getirmiştir. Tatilden fotoğrafları Instagram'dan dm olarak atabileceklerini videoyu beğenmelerini ve abone olmayı unutmamalarını izleyicilere hatırlatmıştır.[20]

17 https://www.youtube.com/watch?v=X4ASGPGc4J0 Erişim tarihi: 12 Haziran 2019

18 13 Haziran 2019 tarihinde görülen abone sayısı

19 https://www.youtube.com/channel/UCPbxfCNJAqii0C221mmmCvQ/about Erişim tarihi: 13 Haziran 2019

20 https://www.youtube.com/watch?v=8DnUGL9m9k0 Erişim tarihi: 13 Haziran 2019

İzleyicilerden bebek bezi tavsiyeleri istemesi mesajı gönderen ve alan arasında daha interaktif bir ilişki kurulduğu ve televizyondaki gibi edilgen olmayan, etkili, mesajı şekillendirme konusunda aktif bir izleyici topluluğu bulunduğu görülebilmektedir. Ayrıca bu noktada Morris ve Ogan'ın da söylediği gibi yeni medyanın kitle toplumunu parçaladığını görmek de mümkün olmuştur (2002, 137). Başka bir açıdan bakıldığında ise, yeni medya Mills'in bahsettiği kitle iletişimin "izleyiciye ses verememe ve teknik koşullardan dolayı onların özgürce geri bildirim verememesi" gibi olumsuz etkilerini internete ulaşabilenler açısından azalttığı söylenebilir (2002, 74).

Gerçekte youtuber annelerin dahil olduğu sosyal sınıfa dahil olmayan bireyler bu yaşam tarzını ve tüketim alışkanlıklarını benimseyerek sözü edilen sınıfın bir parçası olmaya çalışmaktadırlar. Böylece kendilerini youtuber anneler ile özdeşleştiren aboneler; onlar gibi bir hamilelik süreci geçirmeyi istemek, onlar gibi bebek odasını döşemek, onlar gibi bebeklerine oyuncaklar, bakım ürünleri almak, onlar gibi bebeklerini büyütmek vb. şeylere özenmelerini sağlayarak bu videolar aracılığıyla kimliklerini inşa etmektedirler. Bu analiz ışığında; medyanın yaşam şekillerini belirleme etkisi açıkça görülebilirken; diğer yandan abonelere sürekli edinmesi gereken annelik özellikleri ve sahip olunması gereken ürünlerin mesajı verilmesi yetersizlik ve tatmin olamama duygusuna neden olabileceğini söylemek yanlış olmayacaktır. Böylece medya ve içeriğinin sadece annelik hayatlarına değil, bireylerin psikolojik durumlarını da etkilediği söylenebilir.

"Fenomenlerin sayfalarında paylaşmış oldukları ürün ve hizmetlerin takipçilerini etkilediği düşünülmektedir" (Aslan & Ünlü, 2016, 44). YouTube'da aboneler kendi irade ve seçimleri ile bu videoları izlemektedirler. Aslında aboneler birçok başka alanda videolar da varken ve insanların seçenekleri çok olduğu halde bu videoları izlemeyi tercih etmektedirler. Ancak videoların içeriği sayesinde başta etken olan izleyici giderek tüketim kültürüne entegre olarak; bebeğine hangi oyuncakları alacağı, bebeğin odasını nasıl döşeyeceği, bebeğine hangi mamaları yedireceği gibi konuları düşünen görece daha pasif bir birey haline geldiğini söylemek mümkündür.

Sonuç

Teknolojinin gelişmesi ile birlikte zaman içinde birçok alanda değişiklikler olduğu gibi medya da da birtakım değişiklikler meydana gelmiştir. Özellikle enformasyon devrimi sonucu ortaya çıkan internet, iletişim araçları açısından devrim niteliğinde olmuş ve buna bağlı olarak gelişen sosyal medya, yeni sosyal ilişkilere ve yeni bir toplum anlayışına yol açmıştır. İnternet ve internetin vesilesiyle ortaya çıkan tüm sosyal ağlar yeni medya olarak nitelendirilmiştir. Özellikle Facebook, Twitter, YouTube, Instagram en çok kullanılan sosyal paylaşım ağlarından bazılarıdır. En çok kullanılmalarının sebebi, hepsine erişim ücretsizdir ve

oluşturulmuş hazır alt tabanlarından dolayı kullanılmaları diğer sosyal ağlar ya da internet sitelerine göre daha kolaydır. Bu bahsedilen sosyal paylaşım ağlarının diğer bir özelliği de farklı dil seçenekleriyle dünyanın farklı yerlerinden insanların da bu sosyal paylaşım ağlarını kolayca kullanabilir olmalarıdır. Bu mecralarda zaman ve mekan sınırlaması olmayan yeni bir iletişim yolu söz konusudur. Meyrowitz'e göre de elektronik medya, iletişim açısından fiziksel engelleri yok eden bir etkiye sahiptir (2002, 100). Artık iletişim kurabilmek için aynı fiziksel mekanı ve zamanı paylaşmak zorunluluk olmaktan çıkmıştır. Böylece daha esnek ilişkiler kurulabilmektedir. Bu sosyal iletişim ağlarında, bireyler kendi istedikleri herhangi bir konudaki içeriği geniş insan toplulukları ile paylaşma imkânı bulabilmekte ve kendilerine yeni bir tür sosyal alan yaratmaktadırlar. Bu durumun fikir özgürlüğü ve demokratikleşme açısından olumlu bir etkisi olsa da; yeni medyayı tüketim kültürünü yaymak ve insanları daha az düşündüren, kamusal problemlerden uzak tutan içeriklerle meşgul ederek apolitize etmek ve edilgen hale getirmek de mümkün olabileceğini söylemek yanlış olmayacaktır. Diğer yandan yeni medyanın özgürleştirici etkisini görmek mümkün; herhangi biri istediği bir videoyu bir sansür olmadan yayınlayabilmekte, böylece iletişim aracı daha ulaşılabilir olmaktadır. Televizyondaki gibi eşik bekçileri bu mecrada söz konusu değildir.

Sosyal paylaşım ağlarında popüler olmak için önemli miktarda aboneye/takipçiye sahip olmayı gerektirmektedir. Popüler olunmasıyla beraber hem birçok kişi tarafından hem de markalar tarafından bilinir hale gelinir. Özellikle YouTube'da markaların tanıması demek bir gelir kapısının olması demektir. Böylece hem popüler olmayı hem de gelir getirmeyi sağlayan YouTube'un televizyonun rolünü çaldığı söylenebilir. Çalışma için seçilip videoları izlenen youtuber annelerin anne-bebek ürünlerinin reklamlarını yapmaları, markaların youtuber anneleri tanıdığının ve kanallarına sponsor olabileceklerinin göstergeleri arasında yer almaktadır. Bu kadar tanınır hale gelen youtuber anneler bazı televizyon programlarının dikkatini çekebilmekte, hatta konuk olarak programlara çağrılmaktadırlar.

Youtuber anneler, annelik sürecinin en başından beri tüketime dahil olmuşlardır. Hangi ürünleri tüketecekleri daha önceden aktarılmıştır. Bir kadının hamile olmasıyla başlayan ve bebeğinin belli bir yaşına kadar tüketilecek ürünler belirlenmiştir. Bu bağlamda youtuber anneler kanallarında paylaştıkları videolarla kendilerinin hangi ürünleri aldığını, hem kendileri için hem de bebekleri için neye ihtiyaç duyulduğunu anlatarak izleyicilerini tüketime teşvik etmektedirler. Youtuber annelerin tükettiği tüm ürünler gerçekten hem anne için hem de bebek için ihtiyaç mı yoksa olmasa da olur kategorisinde mi soruları akılda duran sorulardır. Youtuber annelerin bahsettikleri ürünleri tüm anneler tüketememekte ya da tüketmemektedirler. Bu durum diğer annelerin videoları izledikten sonra kendilerini kötü anne olarak ya da tam bir anne olamamakla suçlamalarına sebep olabilmektedir. Diğer taraftan izleyicilerin youtuber anneleri örnek almaları, başka bir ifadeyle kendilerine rol

model olarak belirledikleri birini takip etmeleri, 'onun gibi olmak' için onun kullandıklarını kullanmak, onun gittiği yerlere gitmek ve onun içtiği şeyleri içmek gerektiği algısıyla, insanlar bugün bazı durumlarda, doğrudan tek bir kişinin yönlendirmesiyle hareket etmeye başlamaları sonucunu doğurabilmektedir. Yani youtuber annelerin tüketim kültürü ve tüketici üzerinde doğrudan bir etkisi olduğunu söylemek bu noktada yanlış olmayacaktır.

Youtuber annelerin bebekler üzerinde etkisine bakıldığında bebeklerin ürünler konusunda edilgen olduğu görülmektedir. Tamamıyla anneler kendi isteklerine göre ürünleri tüketmektedirler. Böylece bebekliğin pazar piyasasında yer almakta ve tüketim kültürünün sürekliliği sağlanmaktadır. Bebeklerin de birer tüketim nesnesi haline geldiğini söylemek mümkündür.

Kaynakça

Alyanak, Z. B. (2014). Etnografi ve çevrimiçi etnografi. Mutlu Binark (Der.), *Yeni Medya Çalışmalarında Araştırma Yöntem ve Teknikleri,* 117-163 içinde. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Aslan, A. & Ünlü, D.G. (2016). Instagram fenomenleri ve reklam ilişkisi: Instagram fenomenlerinin gözünden bir değerlendirme. *Maltepe Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, 3(2), 41-65.

Aydemir, M. A. (2005). *Büyük alışveriş merkezlerinin aile içi tüketim alışkanlıkları üzerindeki etkisi (Konya Örneği).* (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Selçuk Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.

Baudrillard, J. (2004). *Tüketim toplumu* (2. Baskı). Hazal Deliçaylı & Ferda Keskin (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Bayhan, V. (2011). Tüketim toplumunda bireyin ontolojik mottosu: "tüketiyorum öyleyse varım". *Istanbul Journal of Sociological Studies*, 0(43), 221-248. Erişim tarihi: 10.06.19, http://dergipark.org.tr/iusoskon/issue/9547/119240.

Bozkurt, V. (2000). Elektronik ticaretin ekonomik ve toplumsal boyutu. *Elektronik Ticaret,* (derl.) Veysel Bozkurt, İstanbul: Alfa Yayınları.

Coşgun, M. (2012). Popüler kültür ve tüketim toplumu. *Yaşam Bilimleri Dergisi,* 1(1), 837-850.

Daha Merve, Melisa'ya aldıklarım, https://www.youtube.com/watch?v=KYcLyjeG00U Erişim tarihi: 10.06.19

Demek Işıl Yılmaz, Çocuklu tatil için alışveriş, https://www.youtube.com/watch?v=8DnUGL9m9k0 Erişim tarihi: 13.06.19

Demet Işıl Yılmaz https://www.youtube.com/channel/UCPbxfCNJAqii0C221mmmCvQ/about Erişim tarihi: 13.06.19

Douglas, M. & Isherwood, B. (1999). *Tüketimin antropolojisi*. Atilla Erden Aytekin (Çev.). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Gizem Büyük https://www.youtube.com/channel/UCLaSWlGv4hAso1xoOa_LBjQ/about Erişim tarihi: 12.06.19

Gizem Büyük, Çocuğum bugün ne yedi?, https://www.youtube.com/watch?v=X4ASGPGc4J0 Erişim tarihi: 12.06.19

Güler, Ezgi (2014, Kasım 27). "Blogger'ların Yerini Vlogger'lar Alıyor ." Erişim tarihi: 12.06.19 http://www.ahaber.com.tr/teknoloji/2014/11/27/bloggerlarin-yerini-vloggerlar-aliyor

Halis, B. (2012). Tüketimin De**ğiş**en Yüzü: Elektronik Ticaret Uygulamaları ve Sosyal Payla**şım Ağ**larının Rolü. *Tarih Kültür ve Sanat Ara**ş**tırmaları Dergisi,* 1(4), 149- 160. doi: 10.7596/taksad.v1i4

Hanehalkı Bilişim Teknolojileri (BT) Kullanım Araştırması, 2018. (8 Ağustos 2018). Erişim tarihi: 10.06.2019, http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=27819 .

http://www.hayallerimdeben.com/nasil-youtuber-olunur-neden-olmalisiniz/ Erişim tarihi: 12.06.19

http://www.wikizero.biz/index.php?q=aHR0cHM6Ly90ci53aWtpcGVkaWEub3JnL3dpa2kvWW91VHViZQ Erişim tarihi: 12.06.19

https://www.youtube.com/watch?v=p42vCLZ1F68 Erişim tarihi: 12.06.19

Imren Gursoy https://www.youtube.com/channel/UCuZYs2H20LvjGUMREX2QQzw/about Erişim tarihi: 11.06.19

Imren Gursoy, Sık kullandığımız ürünler, https://www.youtube.com/watch?v=qWA96HaBqws Erişim tarihi: 11.06.19.

İŞKUR Google ile anlaştı; *YouTuber'lık* eğitimi *başladı.*(19 Mayıs 2017). Erişim tarihi: 13.06.19, https://t24.com.tr/haber/iskur-google-ile-anlasti-youtuberlik-egitimi-basladi,404953.

Kaplan Zeybek, M. (2018). *Annelik sosyalizasyonu ve sosyal medya: Instagram Örneği.* (Yayınlanmamış yüksek lisans tezi). Yıldız Teknik Üniversitesi/Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Kayardı, A. (2016, Mayıs 24). Hem eğlenin hem para kazanın. Erişim tarihi: 12.06.19 http://www.kanalben.com/haber/313562/hem-eglenin-hem-para-kazanin.html

Kızılkaya, Z. Z. (2018). *Sosyal a*ğlarda *annelik: YouTuber Anneler Örneği.* (Yayınlanmamış doktora tezi). Atatürk Üniversitesi/ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.

Kozinets, R. V. (2002). The field behind the screen: using netnography for marketing research in online communities, *Journal of Marketing Research*, 39, 61-72.

Marshall, G. (1999). *Sosyoloji s***özlüğü.** Osman Akınhay & Derya Kömürcü (Çev.). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

Merve Özkaynak https://www.youtube.com/user/merveozkaynak/about Erişim tarihi: 10.06.19

Merve'yle Yaz, Bebek oyuncakları https://www.youtube.com/watch?v=gy9uW6lDOT0 Erişim tarihi: 11.06.19

Merye'ye Yaz https://www.youtube.com/channel/UCiZD5l96uszZQhO5Ekl608g/about Erişim tarihi: 10.06.19

Meyrowitz, J. (2002). Media and Behavior - A Missing Link. Denis McQuail (Dü.), *McQuail's Reader in Mass Communication Theory* (s. 100-107). London: Sage Publications.

Mills, C.W. (2002). The mass society. Denis McQuail (Dü.), *McQuail's Reader in Mass Communication Theory* 74-79. London: Sage Publications.

Morris, M.& Ogan, C. (2002). The internet as mass medium. Denis McQuail (Dü.), *McQuail's Reader in Mass Communication Theory* 135-143. London: Sage Publications.

Neuman, W.L. (2007). *Toplumsal araştırma yöntemleri: nicel ve nitel Yaklaşımlar. 1*. S. Özge, (Çev.). İstanbul: Yayın Odası.

Polat, B.S. (2016). *Seyahat bloglarında benlik sunumları*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Hacettepe Üniversitesi/ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Rowley, J. (2004). Online branding. *Online information review, 28*(2), 131-138.

Şencan, H. (2007). *Sosyal ve davranışsal bilimlerde bilimsel araştırma*. İstanbul: Seçkin Yayıncılık.

Touraine, A. (1994). *Modernliğin eleştirisi.* Hülya Tufan (Çev.). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Yanıklar, C. (2006). *Tüketim sosyolojisi.* İstanbul: Birey Yayınları.

Ev Kadınlarının Penceresinden Bir Bakış: Dışarı Kadını

Gülşen Öğüt*

Öz: Çalışan kadın ve ev kadını Türk toplumunda iki farklı toplumsal kategoriyi ifade etmektedir. Bu iki kategori de gündelik hayat içerisinde çeşitli şekillerde kesişmekte ve iletişime geçmektedir. Her iki kategorinin de gündelik pratikleri, çocuk yetiştirme biçimleri, toplumu algılama şekilleri çeşitli farklara sahiptir. Bu çalışmada iki kadın tipinin gündelik hayatta farklı alanlarında farklı problemlerle uğraşırken birbirilerinin iletişim alanlarına nasıl ve ne derece dâhil oldukları ve bu iletişimi nasıl sağladıkları sorularına cevap aranacaktır. Makalenin sınırlarını kadınlık, kadınlar arası iletişim, çalışma hayatına dâhil olma konuları oluşturduğu için makalede toplumsal cinsiyet literatürün de kadınlık ve kadınlar arası iletişimde değinilen noktalar, modernleşme sürecinde bir toplumsal gerçeklik olarak kadının ve kadınlığın değişimi ve daha sonrasında görüşme verileri ele alınmıştır. Çalışan kadınları dışarı kadını olarak kavramsallaştırmamızın sebebi ise; kadınsı özelliklerin ev içi ile sınırlandırılan özel alanla bağdaştırılıyor olmasına bağlı olarak çalışan kadının ev dışında hayatını idame ettiriyor oluşunu ifade etmektir. Araştırmacı nitel araştırma yöntemlerinden yarı yapılandırılmış görüşme formu oluşturarak sohbet havasında görüşmeleri gerçekleştirmiştir. Araştırmada kartopu örneklem aracılığıyla toplamda 15 ev kadınıyla, çalışan kadın hakkındaki deneyim ve fikirlerine dayalı derinlemesine görüşme gerçekleştirilmiştir. Betimleyici analiz yöntemi kullanılarak araştırma verileri bulgulara aktarılmıştır. Gündelik hayatta iktidar üzerine şekillenen davranış kalıplarını yalnızca erkekler değil aynı şekilde kendi mahrem alanı içerisinde kadınlarda benimsemekte ve sürdürülmesinde katkı sağlamaktadır. Kadınlar arası iletişim bu nedenle toplumsal cinsiyet rollerinin benimsenmesinde ve sürdürülmesinde daha da önemli hale gelmektedir. Araştırma bulgularına göre ev kadınları açısından çalışan kadının rolleri ve gündelik pratikleri toplumsal konsensüste cinsiyet rolleri ile sınırlandırılmış, kadın özgürlüğünün (giyim, iş ahlakı, aile) sınırlarına bağlı ön yargılar içerdiği saptanmıştır. Bu durum kadının birey olarak algılanması yerine cinsiyeti ile beraber bütün toplumsal rolleriyle kamusal alandaki varlığını sürdürebileceğini göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Toplumsal Cinsiyet, Kadınlık, İletişim, Ev Kadını, Dışarı Kadını.

* Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji, Yüksek Lisans Programı
İletişim: gulsenogut8@gmail.com

Giriş

Toplumsal cinsiyet çalışmalarına dair kadın başlıklı bir arama yaptığınızda başlıkların içeriği genelde; erkek egemen toplumlarda kadın birey olmanın zorlukları ve buna dair feminist bakış açıları, kadınların istihdam edilme problemleri, istihdam edildikten sonra iş yaşamında karşılaştıkları mobbing ve cam tavan sendromu ve yine benzer şekilde kişisel veya kamusal yaşantılarında maruz kaldıkları şiddet unsurları çerçevesinde şekillenmektedir. Çalışma konusu olarak belirlenen bu problem alanları toplumsal gerçekliği ortaya koysa dahi arka planda yer alan kadınlar arası iletişim olarak kavramsallaştırabileceğimiz olgunun ev kadınlarına dair boyutu muallâkta kalmaktadır. Bu nedenle bu çalışmada toplumsal cinsiyet çalışmalarında kadınlar arası iletişim ve kadın sosyalleşmesi konuları ele alınacaktır.

Gündelik hayat akışında iletişim pek çok şekilde ve pek çok kesim arasında gerçekleşmektedir. Yüz yüze iletişimin ana belirleyicilerinden biri ise bunun için uygun olma ve vakit ayırabilme durumudur. Ev kadınının çalışan kadın ile kuracağı iletişim bu sınırlar dâhilinde gerçekleşir. Çalışan kadın kamusal alana adımı atmış, dış dünyaya dâhil olmuştur. Ev kadını ise kamusal alanla ilişkisini sınırlandırmış, mahrem alanında kendini var etmektedir. Bu nedenle ev kadını için sınırlı iletişimleri dolayısıyla çalışan kadın, dışarı kadınıdır.

Toplumsal Cinsiyet ve Toplumsal Cinsiyetin İletişim Boyutu

Cinsiyet kavramının temeli esasen biyolojik kökenlere dayanmaktayken, toplumsal cinsiyet kavramı bir öğrenme sürecini içermektedir (Bingöl, 2014, 109). Toplumsal cinsiyet kavramı, toplumsal kimlik kavramının sahip olduğu gibi hem bir sosyal statüyü hem de belli kişisel özellikleri içermektedir. Goffman (2019) Damga kuramında *toplumsal kimlik* kavramını ikiye ayırmaktadır. Ona göre iki tür toplumsal kimlik bulunmaktadır; *varsayılan toplumsal kimlik ve fiili toplumsal kimlik*. Varsayılan toplumsal kimlik özelliklerimiz, bireylerin zihinlerinde yer alan bir stereotipi belirtmektedir. Birey hangi sosyal alanda ise bireyden o sosyal alana uygun davranış kalıpları gerçekleştirmesi beklenmektedir. Toplumsal cinsiyet olgusu da aslında varsayılan bir toplumsal kimliği ifade etmektedir. Bireylere biyolojik olarak bir cinsiyet verilidir ve bireylerden ait oldukları cinsiyetin stereotipine uygun davranış kalıpları sürdürmesi beklenir. Birey bu beklenen davranış kalıplarını benimser ve süreklilik kazanırsa fiili toplumsal kimliğini kazanmış olur. Birey beklenen davranış kalıplarından aykırı bir yönelim gerçekleştirirse bu durumda *damgalama*ya maruz kalır (Goffman, 2019, 28-29). Butler'a göre; "Toplumsal cinsiyeti "inşa" eden "kültür" böyle bir yasa ya da yasalar dizisi üzerinden kavrandığında toplumsal cinsiyet, eskiden "biyoloji kaderdir" formülasyonunda olduğu denli belirlenmiş ve sabitlenmiş olmaktadır. Bu sefer biyoloji değil kültür kader olmaktadır (Butler, 2018, 52)."

Birey, cinsler arası farkın ne olduğunu, hangi cinsin ne konuda hangi serbestliklere ve kısıtlamalara sahip olduğunu, kamusal veya özel alanda hangi rollerle hareket etmesi

gerektiğini doğduğu andan itibaren dâhil olduğu tüm sosyal birlikteliklerinde içselleştirmektedir. Toplumsal cinsiyet bağlamında kadınlık, toplum tarafından belirlenmiş roller ile biyolojik cinsiyeti kadın olanların nasıl olması gerektiğini ifade etmektedir. Bu açıdan bakıldığında kadının rolleri her kültür grubu içerisinde değişkenlik gösterse de tüm dünya da kabul edilmiş konsensüslerin olduğu savunusu da söz konusudur. Özbek, Habermas'ın kamusal ve mahrem alanın kültürle ilgili boyutunu; iki alanın birbirinin karşıtı olmak yerine mahrem alanda temellenen öznelliğin kamusal alanda özneler arası ilişkileri birbirine bağlayan dolayımı (Özbek, 2015, 605)şeklinde aktarır. Toplumsal cinsiyete dayalı her tür fikir ve davranış biçimi mahrem alanda öznel boyut kazanarak kamusalda kişiler arası iletişimin bir sonucu olarak kültür halini alır. Toplumsal cinsiyet bağlamında kadın cinsiyetine dair roller bu cinsiyete dair kısıtlamalarda belirleyicilik kazanmaktadır. "Tarihsel toplumsal olarak oluşturulmuş cinsiyet ayrımıyla kadın cinsine biçilen roller hep pasiflik, sakınma, korunma, savunma üzerinedir. Kadının yapması/olması gereken bu vaziyetler, erkeklerin meziyetlerine ve onların iktidarına karşıdır (Bingöl, 2014, 109)."

Gündelik hayatta iktidar üzerine şekillenen davranış kalıplarını yalnızca erkekler değil aynı şekilde kendi mahrem alanı içerisinde kadınlarda benimsemekte ve sürdürülmesinde katkı sağlamaktadır. Hem çocuk yetiştirirken hem de kendi kamusallıklarında iletişime geçtikleri kadınlarla sahip oldukları fikirleri aktarmakta, birbirileri içerisinde bulunan ortak noktaları pekiştirmekte ve yeni fikirlerin bazılarını da benimsemektedirler. Kadınlar arası iletişim bu nedenle toplumsal cinsiyet rollerinin benimsenmesinde ve sürdürülmesinde daha da önemli hale gelmektedir. Köker, kadın kamusallığının konuşma aracılığıyla kurulduğunu Arendt'in fikriyle destekler; konuşmanın, farklılıkların birlikteliğini sağladığını ifade etmektedir (Köker, 2015, 702-703). Bu birlikteliğin üretimi için kadınlar arası konuşmanın dili önem kazanmaktadır. Bir kadının bir öteki kadına kendini ifade ediş biçimi de kamusal alanda erkeklere biçilen iktidar sağlama misyonunun kadın cinsiyeti üzerinden yansıyan biçimi olabilmektedir. Bora, bu iktidar ilişkisini *kurtulmuş* ve *kurban* kadın ayrımı ile yapmakta ve bunun toplumsal ve kültürel farkı kavramada bir engel olduğunu aktarmaktadır (Bora, 2015, 688). Toplumsal cinsiyet, biyolojik cinsiyete bağlı olarak cinsiyete biçilen kültürel rolleri ifade eder ve her iki cinsiyette bu rollerin şekillenmesinde öteki kadar etkiye sahiptir. Kadınlık ve kadınsılık hem toplumsal ön kabuller ile hem de kamusal alanın şekillendiricisi olan devlet ve sosyal değişimler sayesinde şekillenebilmektedir. "Çocuk sahibi olup olmamaları yönünde kadınlara yapılan baskılar, genellikle onların birey, işçi ve/veya eş olmalarıyla ilgili olmayıp, belirli bir milli topluluğun ferdi olmalarıyla ilgilidir (Yuval-Davis, 2016, 54-55). "Milli bir bilincin uyandığı toplumlarda, yeni bir toplum oluşmasını sağlamak için yeni kimlikler inşa edilmesi gerekir. Bu yeni kimlikler toplumun uygar dünya ile bütünleşmesinde ve gelişmesinde öncü rol oynayacaklardır (Aksoy, 2014, 75)." Bu yeni kimliklerin şekillenmesinde önemli rollerden biri nesli yetiştiren kadınlara yani annelere düşmektedir

(Toska, 1998, 78). Bu nedenle toplumu yöneten mekanizmalar her iki cinsiyet içinde belirledikleri rolleri uygulamaya koyma adına pek çok aracı kullanmaktadır. Bu araçlar eğitim sistemi, yayın organları olabildiği gibi sivil toplum hareketleri de olabilmektedir. İletişim noktasında bu konu, Türkiye'de Kadına Yönelik Şiddet (2007) çalışmasında KAMER'in bir katılımcısının aktardıklarında anlam kazanır:

> Tüm bunlar benim kararımdı. Hayriye'yle ilk tanıştığım zaman Hayriye bana deseydi ki "Kardelen, git kendini surlardan aşağıya at, bütün sorunların çözülecek," ben kendimi surlardan aşağıya atardım. Çünkü tavsiyeye ihtiyacım var. O kadar alışmışız ki başkalarının dediğini yapmaya… Kendi kararlarımızı, kendi düşüncelerimizi her zaman hiç saymışız. …benim de öyle bir yaşantım vardı. Ha, artık ben kukla değilim, ben insanım (Arat & Altınay, 2007, 42).

Sosyal değerler üzerinden toplumsal cinsiyet düzeni egemen değerin eril iktidar üzerinde şekillendiği, pratik değerler aracılığıyla bireyler tarafından bu düzenin davranış pratiklerine aktarıldığı; fakat ideal değerler ile de meydana gelen her davranış biçiminin onanmadığı bir yapılanmadır. Bu nedenle "kadınsılık ya da kadınlık, erkeksilik veya erkeklik tümüyle toplumsal ve kültürel hadiselerdir (Bingöl, 2014, 109)." Bourdieu üzerinden eril tahakkümü ifade eden Sancar'a göre biyolojik cinsiyet farklılıkları toplumsal ayrımların cinsiyet aracılığıyla yapılmasına olanak tanır. Toplumsal alanda meydana gelen eylemler bu sayede cinsiyetlendirilir ve sonucunda eril tahakküm meydana gelir (Sancar, 2016, 190-191). Türkiye genelinde toplumsal cinsiyet bağlamında cinsiyete yönelik her tür yaptırım ve davranış şekli ataerkil düşünce yapısına göre şekillenmiş ve bireyler arası davranış biçimlerinin de bu düşünce yapısına bağlı olarak kurumsallaşması sağlanmıştır.

Kamusal ve Özel Alanda Kadın

Osmanlı'nın son dönemlerinde başlayan modernleşme mücadelesi ile birlikte toplumsal cinsiyet alanında kadın kimliğinin ve rollerinin belirlenmesi tartışmaya açılmıştır. Modernleşmenin devlete dair problemleri ortadan kaldıracağına inanan aydı n kesimler kadının değişmesinin de bu kurtuluşun temelini atacağını düşünmektedir (Aksoy, 2014, 74). Kamusal alanı düzenlemede devletin söz sahipliği toplumsal cinsiyet gruplarının mahrem veya kamusal alandaki görünürlüğü üzerinde de geçerlidir. Tanzimat döneminde kadının dönüştürülmesinin "ana nedeni, kadının annelik yönüyle çocuğun terbiyesinden sorumlu tutulmasıdır. Toplumun geri kalmışlığıyla kadının cahillikten kurtarılması arasında kurulan ilişkinin nedeni de çocuklardır. (Toska, 1998, 71)."

Kadın Hakları, Osmanlı aydınının eğitimde kadınlar için sağladığı fırsatlarla oluşan üst statüdeki kadınlar sayesinde, belirli bir kadın kesiminin gündemi haline gelmiştir. Bu nedenle daha o dönemde İstanbul'daki aydın kadınla Anadolu kadını arasında bir ayrım oluş-

maya başlamıştır. Bu ayrım Osmanlı aydınının gündemini çokça meşgul etmiş, dönemin kadın dergilerinde de "sağlık yazılarının çoğu annelik ve çocuk bakımı üzerine olmuştur (Karakoç, 2011, 632)." 2. Meşrutiyet Dönemine gelindiğinde "kadının eğitime, çalışma hayatına katılması, dernekler kurması, modayı takip etmesi, onun özel (ev içi) yaşam alanını belirleyen bazı değerlerin ve göstergelerin yara almasına neden olmuştur (Gelgeç Bakacak, 2009, 630)."

Türk modernleşmesi ile oluşturulan yeni toplum yeni kimliklerin oluşturulmasını da zorunlu hale getirmektedir. Cumhuriyet dönemine gelindiğinde ise kadın hem kamusal alandaki konumunu hem de özel alandaki konumunu dengede tutması beklenen bir tipte somutlaştırılmaya çalışılmıştır. "Bu anlayış çerçevesinde kadını kamu alanına dâhil eden yeni rejim, onun çalışmak ve eşiyle birlikte ortak alanları paylaşmak yanında asli görevinin "analık" olduğunu vurgulayarak özel alandaki rollerini de yerine getirmesini sağlamayı amaçlamıştır (Gelgeç Bakacak, 2009, 634)." Göle'ye göre Cumhuriyet dönemi kadın tipi tevazuyu ve fedakârlığı vurgulamakta ve Anadolulu kadın imajı ile hem milleti hem de ailesi için emek veren hem kurtarıcı hem de kurtarılmaya ihtiyaç duyan kadındır (Göle, 2016, 31-91). Türk ve İslam kültürü bağlamında baktığımızda kadının değeri hakkında Cumhuriyetle birlikte devam eden "Türk modernleşmesinin kadınları kamusal hayata kabul etmesi kadınların kurtulduğu anlamına gelmemektedir (Aksoy, 2014, 74)." Dönemin pek çok Batılı ülkesinden önce kadınlarımız önemli haklara kavuşturulmuştur.

> Mustafa Kemal Atatürk, kadın haklarını batılılaşmanın ve çağdaşlaşmanın bir unsuru olarak algılamıştır. Kadın hakları için uğraş verenler Mustafa Kemal Atatürk'ü bir reformist olarak kabul etmek durumundadır. Çünkü hiçbir ülkede, hiçbir lider, kadın hakları için böylesine duyarlı olmamış ve böylesine savaşmamıştır (Erdem, 2015, 1267).

Atatürk, Türk kadının eğitimi ve öğretimine büyük önem vermektedir. Eğitim ve öğretimde cinsiyet eşitliği, kadının kamusal alanda aktif hale getirilmesi, analık ve vatandaşlık hizmetini iyi yapabilmek için bilgili ve faziletli olması bu konuda Atatürk'ün temel kabullerini ifade etmektedir. Toska Atatürk'ün bu konudaki düşüncelerini kendisinin bir konuşmasından,

> Kadının en büyük vazifesi analıktır. İlk terbiye verilen yerin ana kucağı olduğu düşünülürse, bu vazifenin önemi layıkıyla anlaşılır. Milletimiz kuvvetli bir millet olmaya azmetmiştir. Bugünün ihtiyaçlarından biri de kadınlarımızın her hususta yükselmelerini sağlamaktır. Bundan dolayı kadınlarımızda alim ve fen bilgini olacaklar ve erkeklerin geçtikleri bütün öğrenim derecelerinden geçeceklerdir. Sonra kadınlar sosyal hayatta erkeklerle beraber yürüyecek birbirinin tamamlayıcısı olacaklardır (Toska, 1998, 78) şeklinde aktarmaktadır.

Kadın, belirli bir dönem dünya genelinde kamusal alanda söz hakkı olmayan, erkeğin denetiminde, duygusal, irrasyonel ve irrasyonel olması nedeniyle sürekli kontrol altında tutulması gereken kimse olarak algılanmıştır (Berktay, 2015, 84). Bu sürecin tamamıyla sona

erdiğini iddia etmek çok da mümkün değildir. Feminist pencereden bu durumu ele alan pek çok düşünürün eleştirileri kadınlara getirilen bu hakların kadınların kamusal alanda cinsiyetlerine bağlı olan kadınlıklarını bir kenara bırakarak 'cinsiyetsizleştirildikleri' yönündedir. Eleştirilere göre kadınlar anne olarak, bacı olarak, iş arkadaşı olarak görülüp tanımlanmaya başlamakta ve cinsiyetleriyle bağlantılı olan yönleri köreltilmektedir. Karakaya'ya göre toplumsal ön kabuller nedeniyle cinsiyete dair belirleyici göstergelerin bu ön kabuller nedeniyle toplum nezdinde kadının savunmasız ve zayıf olarak algılanmasıdır (Karakaya, 2017, 217).

Araştırmanın Problem Tanımı

Araştırma problemi oluşturmadan önce ev kadınları ve çalışan kadınlar arası iletişimin sınırlılığı gözlemlenmiştir. Çalışan kadın kendi mahrem alanından farklı bir alanda sosyalleşmekte ve mahrem alanın sorumluluklarına ek yeni sorumluluklarla baş etmektedir. Bu nedenle ev kadını ve çalışan kadın arasındaki iletişim sınırlanmaktadır. Çalışan kadın gündelik hayatını dışarıda sürdüren kadın olduğu için dışarı kadını olarak kavramsallaştırılmıştır. Bu nedenle ev kadınlarının penceresinden nasıl algılandıkları kavranmaya çalışılmıştır.

Araştırmanın Amacı

Cumhuriyetin kuruluşuyla beraber Türkiye'deki kadınların kamusal alanda erkeklerle birlikte çalışması istenmiştir. Yeni ulus devletin bu arzusu dönemi içerisinde aydın sınıflar ve çevrelerince uygulamaya konulmaya başlanmış; fakat tüm Türkiye'yi kapsayacak bir başarı elde edememiştir. Cumhuriyet'in kendi ayakları üzerinde duran, çalışma hayatına girmiş aydın kadınlarından nasıl olmaları gerektiğine dair belirli tipleştirmeleri de olmuştur. Günümüz toplumu içinden duruma baktığımızda tüm kadınlarımızın bu prototipe uygun olmadığı aşikârdır. Kendi mahrem alanları içerisinde hayatlarını idame ettiren ev kadınları ülkenin bir gerçekliğidir. Bu araştırmanın amacı istihdam alanına dâhil olmamış kadınların, yaşamlarını çalışma hayatına dâhil olarak sürdüren kadınlara nasıl baktıkları ve iletişimlerinde bulunan gerçekliklerin neler olduğunu ortaya koymaktır. Ayrıca kadınların çalışma hayatına dâhil olduktan sonraki gündelik dillerinin, çalışma hayatına dâhil olmayan kadınlarımız tarafından nasıl algılandığı, davranış modellerini nasıl ve neden eleştirdikleridir. Çalışan kadınları dışarı kadını olarak kavramsallaştırmamızın sebebi ise; kadınsı özelliklerin ev içi ile sınırlandırılan özel alanla bağdaştırılıyor olmasına bağlı olarak çalışan kadının ev dışında hayatını idame ettiriyor oluşunu ifade etmektir.

Araştırmanın Önemi

Toplumsal cinsiyet çalışmalarında bulunan en temel ayrım kamusal ve özel alan ayrımına dayanmaktadır. Bu ayrıma dayanarak kamusal alan erilken özel alan dişildir. Bu nedenle kadınların kamusal alandaki varlığı kontrolcü bir yaklaşıma sahiptir. Bu kontrolü sağlayan

yalnızca iktidar mekanizmaları değil toplumsal etkileşimdir. Toplumsal etkileşimin önemli sacayaklarından biri çocuk yetiştiricisi olmaları ve toplumsal normları gelecek nesillere aktarmaları hasebiyle kadınlar arası etkileşimdir. Modernleşmeyle birlikte kadınlarında kamusal alana adım atmaları kadınlar arası dili etkilemektedir. Özel alandan ve kendi iktidar alanından ayrılan kadın, kamusal alanın kurallarıyla yüzleşerek o dünya da kendini var etmek için dış dünyanın dilini öğrenmek durumundadır. Bu dil öyle ki özel alanda hayatını idame ettirmekte olan kadınlar için başlarda yabancı kalsa da iletişim yoluyla anlaşılabilir hale gelmekte ve emsal teşkil ederek önemli bir yönlendirici olmaktadır. Özel alanından ayrılıp dışarıya adım atan kadınlar kamusal dili öğrenmekle yüz yüze kalarak her iki alanla köprü kuran yeni bir dil üretmektedirler. Bu dilin ev kadınları penceresinden nasıl algılandığı bu araştırmanın önemidir. Çünkü ev kadını ve çalışan kadın olarak kadınlar iki ayrı konumda sınıflandırılsa da iki grubunda karşıtlıklarının değil ilişkilerindeki anlamlı yönlerin neler olduğuna odaklanmak ve toplumsalın öznelerinin anlaşılmasını sağlamak amaçlanmaktadır.

Araştırmanın Soruları

Araştırma ilk olarak; "Kadınsı dilin görünürlüğü üzerinden, dışarı kadını kimdir?" sorusuna cevap oluşturmayı amaçlamaktadır. Ayrıca:

1. Toplumsal cinsiyet bağlamında kadın kimdir?
2. Kamusal alanda olan veya olması beklenen kadın kimdir?
3. Özel alanda olan veya olması beklenen kadın kimdir?

Sorularına da cevap aranacaktır.

Araştırmanın Kapsamı ve Sınırlılıkları

Araştırma nitel araştırma olması nedeniyle kapsam ve sınırlılıklarını oluşturan en önemli noktalardan birisi bulguların söz konusu çalışma grubunu yansıtacak olmasıdır. Bu nedenle çalışma bir genelleme kaygısı da taşımamaktadır. Araştırmanın kapsamını ev kadınlarının fikirleri üzerinden çalışan kadınlar oluşturmaktadır. Bu nedenle çalışma toplumsal cinsiyetin kadın boyutunu ele almasıyla, bu değişkenin ev kadını olması ve çalışma hayatında yer alma olgusuna bakış açısına bağlı olarak sınırlandırılmıştır. Toplumsal cinsiyet çalışmaları özellikle kadın ve kadınlık konularında kadınların karşılaştığı handikapları incelemeye almaktadır. Özellikle kadınların çalışma hayatına dair araştırmaların eksenini mobbing, cam tavan sendromu ve çifte yük gibi kavramlar oluşturmaktadır. Kadınlara dair çalışmalarda ise kadınların maruz kaldığı şiddet ve negatif yönlü problem alanları dikkat çekmektedir. Günümüz dünyasında çalışıyor olsa da olmasa da kadınlar etkileşim kurmakta ve bu etkileşime dair fikirler edinmektedir. Çalışma kapsamını ve sınırlılıklarını bu etkileşimlerin anlamlı yorumları üzerine odaklamaktadır.

Metodoloji

Araştırma Modeli

Araştırma ev kadınlarının çalışan kadına dair fikirlerinin nasıl olduğunu, niçin bu düşünceye sahip olduklarını anlamlandırmayı amaçlamaktadır. Bu nedenle ev kadınlarının fikirlerini ortaya koymayı, ev kadını ve çalışan kadın arasındaki etkileşimin dinamiklerini kavramayı hedeflediği için nitel araştırma teknikleri tercih edilmiştir. Ev kadınlarının çalışan kadınlara dair fikirleri ortak cevaplarda yer alan belli başlı kavramlar üzerinden analiz edilmeye çalışılmıştır.

Veri Toplama Tekniği

Araştırma konusunu ev kadınlarının fikirleri üzerinden çalışan kadına dair bir betimleme oluşturacağından araştırma sorularının ana eksenini 'nasıl' ve 'niçin' soruları oluşturmaktadır. Bu nedenle araştırmada nitel araştırma yöntemlerinden yarı-yapılandırılmış mülakat formu kullanılacaktır. Bu sayede araştırmacı hem belli bir konu eksenine bağlı kalacak hem de gerekli durumlarda ek sorular sorarak daha verimli bilgi alabilecektir. Bu sayede görüşmeciden alınan veriler daha anlamlı bir yorumlama sağlamaktadır; fakat görüşmeci sayısının sınırlı olması sebebiyle bir genelleme söz konusu değildir (Coşkun, Altunışık, Bayraktaroğlu, & Yıldırım, 2015, 93-100).

Araştırma Sahası

Konya ilinde gerçekleştirilen araştırmada amaçsal örneklem kullanılarak ev kadınlarıyla yarı-yapılandırılmış mülakat gerçekleştirilmiştir. Görüşmecilerin fikirlerinde objektiflik sağlayabilmek adına farklı yaş grupları ve kesimlerden kadınlar seçebilmek için kartopu örneklem yöntemi kullanılarak görüşmeci grubu genişletilmiştir.

Verilerin Toplanması

Alan araştırması sırasında ev kadını olan, yaşları 23 ile 58 arasında değişen 15 kadınla yarı yapılandırılmış mülakat sorularına bağlı olarak çalışan kadınlar hakkındaki fikirleri üzerine mülakat gerçekleştirilmiştir. Etik kurallar gereği izinleri alınarak ses kaydı alınmış, fikirlerini rahat sunabilmeleri için görüşmeler yüz yüze ve görüşmecilere uygun zaman ve mekân tercih edilmiştir. Nitel araştırma tekniklerinden betimsel analiz (Coşkun, Altunışık, Bayraktaroğlu, & Yıldırım, 2015, 324) kullanılarak, mülakat sırasında elde edilen veriler kavramsal olarak sınıflandırılıp, yorumlanmıştır.

Bulgular

Araştırmanın sınırlılıkları dolayısıyla aşağıda verilen görüşmecilerin demografik verilerini içeren tablo bu kısımda incelenen cevaplarda görüşmecilerin demografik değişkenlerinin etkili olmasıyla ilgilidir. Görüşme sırasında elde edilen veriler doğrultusunda çalışma deneyimi olan kadınların işlerini bırakma nedenleri ya da okula gidememe yahut hiç çalışamama

sebepleri genelde toplumsal cinsiyet rollerine bağlı olarak kadının yaşam alanının mahrem alan sınırlarında şekillenmesidir. Toplumsal cinsiyete bağlı faktörler dolayısıyla görüşmecilere ait değişkenlerin sunulduğu bu tabloda görüşmecilerin yaşam tecrübeleri sunularak daha anlamlı bir yorum yapılması hedeflenmiştir.

Demografik Değişkenler Tablosu

	Yaş	Eğitim Durumu	Meslek	İş Deneyimi	İşten Ayrılma Nedeni	Medeni Durum	Çocuk Sayısı	İkamet Yeri	Hane İçi Aile Tipi
G.1	39	Üniversite	Ev Kadını	Var	İş Yeri Ile Anlaşamadı	Evli	2	Karatay	Çekirdek
G.2	43	İlkokul	Ev Kadını	Yok	Ailesi İzin Vermemiş	Evli	3	Karatay	Çekirdek
G.3	49	İlkokul	Ev Kadını	Var	Sağlık Problemi	Evli	5	Selçuklu	Çekirdek
G.4	46	İlkokul	Ev Kadını	Var	Hamilelik	Evli	4	Selçuklu	Çekirdek
G.5	23	Üniversite	Ev Kadını	Var	Ailesi İzin Vermemiş	Evli	1	Karatay	Çekirdek
G.6	40	İlkokul	Ev Kadını	Yok	Eşi İzin Vermemiş	Evli	3	Selçuklu	Çekirdek
G.7	51	İlkokul	Ev Kadını	Var	Nişan	Evli	1	Kanada	Çekirdek
G.8	58	İlkokul	Ev Kadını	Yok	Ailesi İzin Vermemiş	Evli	2	Selçuklu	Çekirdek
G.9	24	Üniversite Terk	Ev Kadını	Yok	Çalışmak Istemiyor	Evli	2	Karatay	Çekirdek
G.10	23	Üniversite Terk	Ev Kadını	Yok	Ailesi İzin Vermemiş	Bekar	0	Meram	Çekirdek
G.11	29	Üniversite	Ev Kadını	Var	Ülke Değişikliği Ve Evlilik	Evli	0	Selçuklu	Çekirdek
G.12	46	İlkokul	Ev Kadını	Yok	Ailesi İzin Vermemiş	Evli	3	Selçuklu	Çekirdek
G.13	25	Yüksek Lisans	Ev Kadını	Var	Eğitim Süreci Devam Ediyor	Evli	0	Selçuklu	Çekirdek
G.14	35	İlkokul	Ev Kadını	Var	Ailesi İzin Vermemiş	Evli	2	Selçuklu	Çekirdek
G.15	31	İlkokul	Ev Kadını	Var	Çocuk Sahibi Olmuş	Evli	4	Selçuklu	Çekirdek

Davranışsal Boyut

Görüşmecilerin toplumsal cinsiyet rollerine dair fikirlerinin genel kabullere paralel şekillendiği gözlemlenmiştir. Kadınlara göre özel alan olan ev, kadının kontrolünde olmalı ve erkek eve ekmek getirmelidir. Kadınlar eğitim, çalışma ve kadınlık kavramlarını pozitif olarak anlamlandırdıklarını ifade etmişlerdir. Kadınlığı özellikle annelikle bağdaştırmalarının yanında ev içi roller çalışma hayatında bulunulsa dahi kadının sorumluluğundadır.

> G.1: Kadın sadece çalışmak için eğitim almamalı, çocuklarını yetiştirmek içinde eğitim almalı, iyi bir anne ve eş olabilmek için eğitim şart.
>
> G.5: Kadın olmak zor. Dimdik durmak kadınlık. Hem oku hem çalış hem de ev işi yap zor. Erkekler kadının yaptığı işi yapamaz mesela öğretmen olamaz. Hiç yakışmıyor onlara kaba duruyor.
>
> G.7: *Çalışmada kendi ayaklarının üzerinde dururs un. Kadınlıkta iyi bir şey. Evin içinde çocuğuna hizmet edersin, temizlik yaparsın, mutlu bir yuvan olduktan sonra kocana hizmette güzel bir şey. Eğitim almayı yükselmeyi isterdim. Bizim zamanımızda aile baskısı çoktu, okulda biriyle anlaşır kaçarsın diye okutmazlardı.*
>
> G.13: Eğitim almış ve çalışma hayatına katılmış kadın çocuğuyla daha güzel ilgilenir. Erkek toplumsal baskıdan çocuğuna sevgisini bile gösteremiyor bazen. Ama kadın çocuğuna sevgisini tam bir şekilde verdiğinde çok iyi bir çocuk yetiştirir. Çalışan kadın aslında fedakâr bir annedir aslında çocuğundan fedakârlık eder. Yorgun bir ev hanımıdır.

Görüşmecilerin verdiği cevaplara bağlı olarak kadın eğitim almalı ve çalışma hayatında olmalıdır; fakat bu ikisinin varlığına rağmen kadınlık rollerinin, ev işlerini yapmak, eşlerinin ve çocuklarının mutluluğunu ve hizmetini tesis etmek ve kadınlık görevlerini yerine getirmek şeklinde olduğunu ifade etmektedirler. Görüşmecilere göre kadınlar istedikleri her alanda becerileri doğrultusunda çalışmakta özgürdürler; fakat kadınların asli görevlerinden biri çalışmaktan ziyade eşleriyle olan ilişkilerinin dinamiğini olumlu yönde beslemektir. Ayrıca toplumsal cinsiyet kodlarına paralel olarak kadının eşine karşı itaatkâr olması gerektiği cevaplarda ifade edilmiştir.

> G.2: Ben çalışıyor olsam eşimle çok tartışırdım. Her şeyi önüne ister. Misafir falan geleceğinde alışveriş benden sorulur, bir şey lazım mı diye arayıp sormaz. Meyvesini bile soyamaz o yani. Eşim keyfine düşkün çok. Böyle olduğu için çalışsaydım hem ev hem iş çok ağır gelirdi. Bana maddi olarak zorluk yaşamadığımız sürece çalışmadığım için pişman değilim ama okumadığım içimde kaldı açıkçası.
>
> G.8: Kadınlar ayaklarını yere sağlam basmak için çalışma hayatında olmalı. Becerebiliyorsa her işi yapsın askerde olsun aya da çıksın. Çalışmak insana hem maddi hem manevi güç verir.
>
> G.10: Gündelik hayatını çocukları ya da aile hayatı değil işi belirliyor. Çalışan kadının düzenine uyduracak bir erkek bulması çok zor. Bizim mesela karşı komşunun eşi her

bayram cam siliyor hayretle izliyoruz. Bu aile görgüsünden kaynaklanıyor tabii her erkek yapmaz yani. Çalışan kadın çalıştığı yere göre değişir ev hanımlığı mesela benim Gülfem ablam sarma mı saracak bir tencere sarar atar buzluğa onu kullanır.

G.14: Şu an eşime yardım ediyor olmak beni mutlu ediyor. Ev kadını olup pasif bir şekilde evde oturunca insan kendini işe yaramaz hissediyor. Kocaları getiriyor onlar yiyor, her şeyi bir kişiye yüklemek yanlış, o senin eşin ona yardım etmelisin.

Toplumsal etkileşimler kişinin rollerini, benliğini ve karakterini aileden sonra en çok şekillendiren değişkenlerden biridir. Kadınların etkileşiminde var olan iletişime açıklık kadın olmak konusunda ortak fikirler belirlemelerinde etkilidir. Çalışan kadın tipi de toplumsal bir rol olarak toplumsal etkileşimlere dâhil olmaktadır. Görüşmecilerin çalışan kadının karakteri üzerine fikirleri de toplumsal cinsiyet rolleri ve kadınlar arası etkileşim temelinde şekillenmektedir. Çalışan kadınların karakterleri üzerine fikirleri konusunda görüşmeciler çoğunlukla hayatlarında görüştükleri kadınlar üzerinden örneklerle bu değişimi anlatmaya çalıştılar.

G.1: *Özgüveni gelişir. Her şeyin fazlasının zarar olduğu gibi özgüveninde fazlası zarar. Bu özgüven konusunda eşte önemli tabi. Eşi, kadına ne kadar müsaade ediyorsa o kadar özgüven gelişir. Benim eşim bana çalışırken destek oluyordu. Ama mesela şimdi uzun olacak ama bir tane örnek var birebir şahit olduğum bir örnek var onu anlatayım sana. Bir arkadaşım var eşinin sanayide fabrikası vardı, batma raddesine geldiler. Adam tüm elemanlarını çıkarttı fakat yanında çalışacak birine ihtiyacı vardı. Eşine sanayide kendisiyle çalışması isteğinde bulundu. Kadıncağız orada bir eleman gibi çalışıyordu, düşün bak sabah saat6'da mal indirmeye gidiyor, koca koca kolileri taşıyordu. O sırada çocuklarından biri İstanbul'da okuyordu birinin de* sınavı vardı. İkinci çocukta sınavı kazandı, İstanbul mühendislik. Kadın çocuğunun önüne engel olmamak adına işe girme kararı aldı fakat bak eşi tamamen kıskançlıktan izin vermedi kadına. Hal bu ki sanayi de onun yanında onca erkeğin arasında çalışırken sıkıntı yoktu. Kadın boşanma derecesine gelmesine rağmen oğlunu okutmak için ayrılmadı işten hala da çalışıyor. Kadına nankör olduğunu söylemiş, boşanacaklardı kabul etmedi. Kadın iyi ki de ayrılmadı. Kırk yaşından sonra çalışma hayatına girdi. Gayette başarılı.

G.7: *Çalışan kadından güçlenince saygısızlaşanda var. Kadında koca da yerini bilmeli. Saygısızlık iki taraf içinde.*

G.8: Ailesini, kocasını ben zenginim diyip hesaba almaz. Yanlıştır yani bu.

G.9: Çalışıyor olmak kadının karakterinde bir değişiklik yaratır. Ben çalışıyorum ben kazanıyorum. Ben yapıyorum, ben harcarım. Kendine daha yüksek bir özgüven gelir. Ben ondan daha yüksek alıyorum arkadaş ya da koca.

G.10: Okumak adam olmaya yetmez. Bir insan kendini geliştirmek istiyorsa istediği şekilde yetiştirebilir ama kimi çalışan kadına çok yüksek bir özgüven gelir ben sürekli meşgulüm havasına girer. Ama bu hayatı o seçti sonuçta. O haftanın yedi günü çalışırken ben yedi günü özgürüm. Özgüven her kadın için geçerli değildir. Yani istemeyerek çalışan kadında vardır yani.

> G.12: Çalışan kadın kendi kazandığı parayı kendi harcıyor ama mesela biz (ev kadınları) eşimize muhtacız. O verirse onu harcayacaksın. Onlar mesela çocuklarına kendileri istediklerini alabilirler, eşim verirse, o alırsa mesela, o zaman sahip oluyorduk istediğimize. Çalışan kadının özgüveni yerine gelir. Muhtaç olmaz. Benim maddi durumum var, sana muhtaç değilim der aslında demese daha iyi. Benim fikrimce eşit olsalar daha iyi.

Çalışan kadın, ev kadınlarının gözünde gerçekten ayakları üzerinde duran, emek vermeye açık olan ve özgüvenli bir kadındır. Ama kadının özgüven geliştirme alanı yine eşinin ona ne kadar bu hakkı tanıdığıyla sınırlandırılmış durumdadır. Görüşmeciler için, kadının kendi imkânları gelişmiş olsa bile eşinin fikirlerini benimsememesi, kabul etmemesi zararlı bir özgüvendir. Bu zararlı özgüvenin oluşmaması için eşin desteği ve kadına ve kendine gösterdiği saygı önem kazanmaktadır. Araştırmanın saha kısmı boyunca toplumsal cinsiyet kodlarının kadınlar için başka kadınların ne düşündüğü ana temasıyla, kadınlık örnekleri oluşmaktadır. Görüşmecilere göre çalışan kadın toplumsal cinsiyet kodlarına bağlı rolleri desteklediği ve davranışlarında bunu sürdürdüğü sürece iyi bir rol modeldir.

> G.4: Şerefiyle çalışıyorsa iyi bir örnektir. Mesela benim eltim sağlıkçı, eşi de pazarcı eşine sürekli insan içinde eve beş kuruş faydan yok diye eziyor. Eltimi bunu yapmaması için onu uyardım. Erkek adam sonuçta milletin için kalkar, döver, vurur. Ben erkek olsam bir dinler, iki dinler üçüncüde kalkar ağzının ortasına yumruğu indiriveririm. Bazı kadınlar dayağı hak ediyor.

> G.6: Kadının nasıl bir örnek olduğu karakter meselesi. Benim bir arkadaşım vardı. Eşi de kendisi de polisti. Kız nişanlıyken maaş kartını kocasına vermiş. Eşi de abdestinde namazında bir adamdı. Bir daha maaş kartını istememiş. Kadının kaç lira maaş aldığından haberi yoktu. Eşi kötü biri olsa bu davranışını onaylamazdım. Başka bir arkadaşımda ise eşine ben çalışıyorsam sende eşek gibi çalışacaksın derdi. (gülerek.) Adam bizle birlikte eline vileda alıp evi temizliyordu, çocuk bakıyordu. Toplum içinde bir kadına bu yakışmıyor bence.

> G.11: Çalışan kadın bence çok iyi bir örnektir. Oda kendini geliştiriyor ileride onun da çocuğu olacak kültür seviyesi ona göre bir çocuk yetiştirecek. Mesela evde oturan bir kadın ya da hiç çalışmamış bir kadın hayata dair her şeyi kendi yuvasında gördükleriyle sınırlandırır. Kadın dediğinin elinde on marifet olacak. Hem çocuğuna hem evine bakıyor bence çalışan kadın daha iyi. Çalışan kadın yorgun bir eştir. Yorgun bir annedir. İşte bağıramıyordum sinirleniyordum mesela okulda, eve gelince kardeşime bağırıyordum. Çalışan kadın aslında hem çocuğuna hem evine daha zor vakit ayırıyor. Aslında bu açıdan bakınca çocuğunun ilk adımını, ilk sözlerini göremiyorsun. Bu bir anne için çok kötü bir şey. Hem artısı hem eksisi var.

Görüşmeciler, çalışan kadınların yüklerinin kendilerinden daha ağır olduğunu kabul etseler de çalışan kadın üzerindeki çifte yükün erkekle eşit bir şekilde bölünemeyeceğini, çünkü erkeklerin özel alandaki işleri yerine getirme noktasında yeterli beceriye sahip ol-

madıklarını ifade ettiler. Kadınlık rolleri ile beraber erkeklik rolleri de aslında bu cevaplarda şekillenmiştir. Erkek eril iktidarı elinde bulundurması sebebiyle kadınsı işlerden uzak tutulması gereken, gerektiğinde şiddet uygulayabilme hakkı olan; kadın ise kadınlık görevlerini sürdürmekle yükümlü, çalışıyorsa bile bunu edebi, namusu ve şerefiyle yapması gereken kişidir. Görüşmeciler kadınlık rollerinden en önemli rolün annelik olduğunu ve ev kadınlığının aile içerisinde görülerek öğrenilen, sürdürülen bir rol olduğunu ifade etmişlerdir.

> G.1: Çalışan kadın güçlü bir kadındır. Bir sürü rolü vardır. Eşlikten önce annelik rolü gelir. Kadın olmak zor ya. Kadın çalışıyorsa kişisel bakım yapmaya bile vakit bulamayabilir. Bir dip boyası geliyor çok affedersin bir ağdası geliyor da yapamıyor. Hatta bu süreçte işi yarım kalıyor da sonra devam ediyor. Keşke önce kendi iyi olabilse de diğerlerine yetebilse. Kadın gerçi işinde ve evinde mutluysa her şeye yetebilir. Ama her iki problemi birbirine yansıtmamalı.
>
> G.3: Çalışan kadın, evini işini kimseye şey yaptırmadığı sürece iyi bir kadındır. Toplumda oturması kalkması farklı olur yani. Anne olarak kimi kişilik özellikleri önemlidir. Mesela ben bir kere kadın öğretmene bakıcılığa gitmiştim. Dört yaşındaki çocuk hasta olacak diye cama çıkartmazdı hava aldırtmazdı çocuğa. Kaloriferli evde çocuk hastalanmasın diye halının üstüne halı halının üstüne halı sermiş. Kapıyı açtırmazdı kızım. Giydiği gömlek paçavraydı ben ev işine giderken giymem. Çocuklarını da düzgün giydirmezdi. Evi de çok pisti. Ben kalenderken benim kılığım ondan iyi. Okumuş cahillikti onunki ha başka öğretmenlerde gittim amma onun gibisini görmedim. Kimisi hem eviyle hem çocuğuyla dört dörtlük ilgileniyordu.
>
> G.7: Çalışan kadın yumuşak başı olmalı, eltiz (uyumsuz) olmamalı, özgönüllü (olumlu) olmalı, çalışıyorum diye ben şunu yapamam ben bunu yapamam dememeli. O zaman derler ki çalışırsan çalış yine işini gücünü yapacan. Eğer huysuzluk yaparsa kavga kopar.
>
> G.8: Çalışan kadın kuvvetli bir kadındır. Eskiden kadının okula gitmesi zorunlu değildi. Az yesin, az giysin evinde otursun derlerdi. Ama çalışan kadın iyi bir annedir. Şimdi okumuş çocuğuna iyi bakar. Bakamazsa da baktırır, yapamazsa da yaptırır. İmkânı olur yani.

Görüşmeciler için çalışan kadının imajı ayakları üzerinde duran ve kazancını yönetebilen güçlü bir kadın olsa da anneliğe bağlı merhametli rolünün kadınlıktan çok daha önce geldiğini sıkça ifade etmişlerdir. Toplumsal cinsiyet rolleri bağlamında kadının anne olmasından kaynaklı üstüne yüklenen sorumluluk çalışsa dahi hep var olması gereken bir unsur olarak toplumda anlamlandırılmıştır. Görüşmeciler nezdinde bunun açıklaması çoğunlukla fıtrata bağlı olarak kadınların bu şekilde yaratıldığı yönündedir.

> G.2.: Kadın fıtraten evcil yaratılmış, çalışan kadın toplumu illaki kalkındırır. Ama erkek kadına bakmak zorunda.
>
> G.5: Kadının gönlü çabuk alınabilir. Kadın merhametli erkek öyle değil fıtraten böyle.
>
> G.7: Kadın çalışsa da çalışmasa da sevgi bekler, aşk bekler. Kadın kısmı her zaman dirayetlidir. Ama muhabbet bekler.

G.9: Bir kadın istediği her şeyi yapabilir. Benim kocamın beni kendisiyle eşit görmüyor ama ben öyle görüyorum. Eşim kendisini benden yüksek görüyor. Erkek her zaman, dinimizde de böyle bu, bir tık yukarıdadır. Kadından bir adım öndendir desem daha doğru ama benim kocam sürekli bunu bastırmaya çalıştığı için benim gözüm de daha da büyüyor kadın yapması gerekeni yapıyor erkek yapması gerekeni yapıyor.

Beden-Zihin Dikotomisi

Toplumsal cinsiyet rollerinde kadının kamusal alandaki giyimi de tartışmalı bir konudur. Giyim konusunda çalışılan kuruluşa bağlı olmak önemli bir faktördür. Görüşmecilerin çalışan kadının dış görünüşü hakkında ortak konsensüsleri bakımlı olması yönündeydi. Görüşmecilere göre kadın giyim tarzını nasıl istiyorsa ona göre belirleyebilir ve giyim hakkı konusunda çabalamalıdır; fakat görüntüsünde toplumsal kodların çok da dışına çıkmamalıdır. Çalışan kadınların zihinlerde oluşturduğu ana görüntü medya da da yansıtılan ve yıllarca akıllarda yer etmiş bir görüntü olarak belirmektedir. Tertemiz bir kadın, hizaya getirilmiş saçlar, düz bir kumaş etek ya da kumaş pantolon, üstünde yine hareketsiz temiz bir bluz, gömlek ve takımların vazgeçilmezi ceketler. Bu imaj kadınlar tarafından onaylansa da ana beklenti kıyafetlerin kuruma ve topluma uygun sınırlarca seçilmesidir. Çok açık ya da çok dikkat çeken bir dış görünüm doğru bulunmamaktadır.

G.1: Kurumsal bir yerde çalışan kadın diyince benim gözümde maskülen ve feminen birleşimi bir görüntü oluşuyor. Jilet gibi tertemiz bir takım elbise, temiz fönlü saçlar, hafif bir makyaj abartmadan bir de altına topuklu ayakkabı giydiği zaman çalışan kadın profili budur benim için.

G.11: Bakımlı bir kadın. Yani sektörden değişiyor da hani business dediğimiz. Her zaman bakımlı olacak. Kendimden örnek verecek olursam çalıştığım zaman her zaman güzellik merkezine giden bir insandım. Tırnaklarıma bakım yapardım. Etek bluz, pantolon bluz, güzel ayakkabılar, temiz temiz. Almanya 'da mesela bankada kadınlar topuklu ayakkabı giyecek, zorunda, erkekler takım elbise giymek zorunda. Giyim özgürlüğü için kadınlar pes etmesin elinden geleni yapsın. Ayrıca çalışan kadının konuşma üslubu da değişir. Yani böyle köylü gibi konuşmaz. Yani demek istediğim yerel bir şekilde değil de düzgün bir Türkçeyle konuşur. Ayrıca oturup kalkması değişir. Karşıdaki insanın onu galeye alması böyle mümkün olur.

G.12: Çalışan kadın yerine göre giyinmeli bence bir öğretmenin giyimiyle benimki bir olmaz. Herkes istediği kıyafeti giyebilir. Ama çalışan kadın diyince benim aklıma gelen ilk görüntü tesettürlü olmayan etek giymiş bir kadın. Kadın tesettürlüyse de çalışabilir ama aklımda canlanan ilk görüntü o. Hatta aslında oda çalışıyor çalışmalıda.

G.13: *Çalışan kadının kılığına kıyafetine dikkat etmesi gerekiyor. Memuriyet hayatı olsun dışarıda çalışıyor olsun bütün çalışan kadınlarda bir topuklu algısı var. Hani koşuşturmalı bir işi yoksa eğer o topuklu orada oluyor. Üstüne ne biliyim bir etek giyiyorlar kot pantolonlu göremiyorsunuz zaten çalışan kadınları. Nerden çalışırsa çalışsın genelde rahatsız*

kıyafetler, rahatsız saç modelleri, rahatsız makyaj… Tamam çalışmaya eşofmanla gitmezsin de ama aşırı da kasmazsın hani filmlerde gördüğümüz sekreter imajında da olmamalı. Çalışan kadın denince de gözüme bu geliyor.

Kadın Sosyalleşmesi

Ev kadını ile dışarı kadının ortak kesişim alanı, kadınların kendi kurdukları kamusallıklarda somutlaşır ve bu alanlarda birbirilerine dair fikirler edinmektedirler. Bu kamusallıklar hem birtakım önyargıların oluşmasına hem de hali hazırda bulunan ön yargıların yıkılmasına olanak sağlar. Ev kadınları ve çalışan kadınların etkileşim derecesi, birbirileri ile sağladıkları ilişkilerde, bu ilişkilerin sıklığında ve verimliliğinde somutlaşmaktadır. Bu noktada Konya'da ev kadınlarının komşuluk, akrabalık veya bir dostluk bağı ile oluşturdukları kamusallaşmalar kendi içlerinde sık tekrarlara dayansa da çalışan kadınlar ile sosyalleşmeleri aynı derecede mümkün olmamaktadır. Çalışan kadının gündelik telaşı bu rutine dâhil olmasına engel olmakla birlikte ev kadınları bunun normal olduğunu düşünmektedir.

G.1: Hem ev hanımı hem de çalışan arkadaşlarım var. Gündüz çalıştıkları için çalışanlarla akşamları görüşüyoruz. Gün yapıyoruz ayda bir muhakkak. Onlar içinde iyi oluyor.

G.8: İllaki var çevremizde çalışan kadınlarda. Görüşüyoruz da neden görüşmeyelim. Bence okumuşla cahil arasında bir fark yok. Mantıklı düşündükten sonra okul okumak çok da önemli değil. İnsan olmak önemli. Görüşme sıklığını da onun çalışma durumu belirliyor evdeyim ben hep müsaidim.

G.11: Çalışan kadınlarla tabiî ki sosyalleşiyoruz. Ama çalışan kadın müsait olmuyor ona mesela misafirliğe gideceksen iki üç gün önceden haber vermem lazım oda genelde akşamları oluyor. Kadın zaten çok yorgun ona bir de ben mi yük oluyum kıyamıyorum zaten çocuğu da oluyor bir de benle mi ilgilensin. Dışarıda da oturuyoruz tabi ama on ikiye kadar değil ona kadar mesela o da yormamak adına.

Görüşmeciler ev kadınlarının bağlı olduğu eve bağlı olmak zorunluluğunun yerini kendi kamusallığını kurabilme özgürlüğünün aldığını, asıl olarak çalışan kadının iş sebebiyle özgürlük alanının kısıtlandığı daha meşgul bir hayata sahip olduklarını ifade etmişlerdir. Çalışan kadının ev kadını rollerini kendinden alıp bir öteye koyamaması da bu meşguliyete belirli zorunluluklar eklemektedir. Ev kadınları çalışan kadının gündelik rutini için iş deneyimi olmayan bir ev kadınıysa, evlerinin temizliğini çok umursamayabilirler şeklinde düşüncelerini ifade etmişlerdir. İşleri var meşgul olurlar fikrini korusalar da daha önce çalışma deneyimi olanların fikirleri daha farklı yönde olmuştur.

G.1: Çalışan kadın pek gezemez. Çalışma saati on saati bulabilir. İşten gelip hemen mutfağa girecek, çocuğun dersleriyle ilgilenecek, sofrayı toplayacak, ertesi günün yemeğini düşünecek, makineye çamaşır atacak, kocasının gönlünü yapacak. Kadının işi hiçbir zaman bitmez ki çalışıyor olmasa da bitmez.

G.3: Çalışan kadın daha planlı iş yapar. İşinden taviz verme lüksü olmaz. Ben şimdi ev hanımıyım bu gün yapmazsam yarın yapabilirim ama onun vakti daha kısıtlı.

G.11: Evine bence haftada bir kere temizlikçi geliyordur. Çünkü yetiştiremiyordur bana göre. Çalışırken kendime vakit ayıramıyordum, hobilerimi falan törpülüyordum. Çünkü bir kere zaten zamanım yoktu. Sabah sekizde gidiyordum akşam altıya kadar. Zaten geldim ettim diyene kadar yedi buçuk olur. Evle ilgilenmem mümkün olmuyordur çoğu kez annem her şeyi yapmış oluyordu. Çalışan kadın işleri yetiştiremez. Ben çalışmıyorken çoğu kez yetiştiremiyorum, işten gelecek yemek yapacak, ee dinlenmesi de gerekiyor ne ara evi temizleyecek.

G.12: Çalışan kadın olmak daha kolay yani hani çalışıyordum yapamadım dersin, eş içinde öyle bahanen hazır yani. Ev kadının işi zor yapılması gereken bir işi neden yapamadığının bahanesi yoktur yani. Bütün gün temizlik yaparsın akşama kirlenir görünmez, yemek yaparsın bitiverir emeğin görünmez. Çocuklarım akşam eve geldi mi sen sabah biz giderken yatıyordun, anne ikindin oldu geldik hala yatıyon derler. Sabah kalkıyorum, yemeği hazırlıyorum, çamaşırları ütüleri yapılıyor dolaplarına asılıyorlar fark etmezler, ev batmaz sanıyorlar.

Kamusal Hiyerarşi ve Profesyonel Meslek Edinimi

Kadının çalışması, eşin maddi durumunun ve kişilik olarak nasıl bir karakterinin olduğu ile sınırlandırılmıştır. Kadın eşinin maddi durumu kötüyse eve ek gelir getirmek için çalışmalı ve ayakları üzerinde durmalıdır; fakat maddi durumu iyiyse ve çalışmasına izin vermiyorsa onu dinlemelidir. Ayrıca çalışan kadın denildiğinde, çalışılan işin itibarı önem kazanmaktadır. Çalışma hayatına adım atmak için yıllar süren bir eğitim sistemine dâhil olunması, prestijli bir meslek sahibi olunması kadını çalışma hayatına bir adım daha yaklaştırırken, eğitim almamış olmak ve daha az itibarlı işlerde çalışmak, erkeğin maddi durumuna bağlı olarak iş yaşamına uzaklaşmayla sonuçlanmaktadır.

G.7: Kadınların özellikle doktor olmasını isterdim, sırası gelirse erkek doktora da gidersin tabi ama kadın doktor daha rahat olur yani.

G.8: Eşinin kararlarına yorum getirebilir ama bazı kadında iyi bir kocası varken onu depipte çalışmamalı, kadın yerini bilmeli.

G.10: Kadınlar kendilerini yetiştirebileceği işlerde çalışmalı her işte çalışmamalı, öğretmenlik bir kadın için en uygun meslek bence ya da doktorluk falan. Benim ablam kadın giyim mağazasında çalışıyor bir erkekte bu işi yapabilir ama erkek kadın dilinden anlamıyor. Tabi kadının kendini geliştirmesi de önemli bir kuzenim araştırma görevlisi seminerlere konferanslara gidiyor kendini geliştirmek için yapıyor. Biri ise avukat sadece para kazanmak için bir hukuk bürosunda çalışıyor. O kuzenimin söylediği yüz cümleden iki tanesini düzgün bulurum. Çok boş konuşur. Öbür kuzenimin sohbetini ise severim her çalışan kadın o yüzden kesinlikle bir değil bence.

G.13: Fiziksel anlamda hamallık, inşaat işçiliği gibi işlere kadın giremeyebilir ama ne biliyim inşaatta mühendis olabilir, mimar olabilir. Veteriner hekim olabilir. Kadın şunu yapamaz bunu yapamaz olmamalı yani bence.

G.15: Bir kadın her işi yapabilir ama artık kons mu diyorlar bilmiyorum böyle çıkıp şarkı söylemelerine karşıyım o tarz işler yapmamaları lazım bence yani. Erkekler geliyo izliyor taciz ediyorlar, laf atıyorlar gözümle de gördüm yani hani kafede falan bile söylese de hoş değil.

Tartışma ve Sonuç

Çalışma süresince, alan çalışmasını yürütmek ve mülakat yaparak farklı kesimlerden farklı insanların görüşlerini almak toplumsal dokunun aslında ne kadar farklı kutuplara ayrılıyor gözükse de birbiriyle çok benzer yönlere de sahip olduğunu göstermiştir. Toplumsal cinsiyet rolleri bu benzeşmenin en görünür sosyolojik boyutlarından birini oluşturmaktadır. Bu çalışmada kadınların bu rolleri kabullenmesinde aile kadar, bulunulan çevrenin, iletişimde kalınan insanların ve yaratılan kamusallıkların etkili olduğu gözlemlenmiştir.

Görüşmeciler nezdinde kadının ayakları üzerinde durması için eğitim alması, iş hayatında olması mühim konular değildir. Toplumsal cinsiyet rolleri bağlamında kadın zaten kadın olduğu için, anne olduğu için, evdeki ağır iş yükünü hiç yardım almadan sırtladığı için kendi ayakları üzerinde durmaktadır. Toplumsal genel kabul ise erkeğin fiziksel olarak güçlü fıtraten kadından daha çok kamusal alanda olmaya münasip bir yapıya sahip olduğu düşüncesi altında şekillenmektedir. (Sancar, 2016, 31).

Kadınlar arası iktidar ilişkileri, kadının para kazanmasıyla ilintili olsa da kadınların kendi yarattığı kamusal alanda kurdukları iletişim önem kazanmaktadır. Günümüz dünyası açısından bakıldığında kadın, kamusal alanda var olabilme özgürlüğünü elde etmiş olmasına karşın kadınlığın bir getirisi olarak 'kurtarılma' durumuyla halen yüzleşmektedir. Aksu, kadınlar arasındaki bu olgunun kurban ve kurtulmuş kadın olarak iki ayrı sınıfsal kategorinin oluşmasına neden olduğunu ifade etmektedir. Bu olgu özel alanda hayatını idame ettiren kadının kurban, kamusal alana adım atanın ise kurtulmuş olarak ifade edildiği bir ötekileştirme ile sonuçlanmaktadır (Bora, 2015, 688). Ancak kadınlar bir meslek sahibi olsa dahi o meslekteki varlığında güçlü yanını göstermek zorunda olandır. Çünkü çalışan kadın günümüzde de halen 'ana gelir getirici' olarak değil 'ek gelir' ile destek sağlayan olma konumundadır (Dedeoğlu, 2009, 49). Kamusal alandan sıyrılıp özel alanına adım attığında ev işlerinin yükü halen kendisinin sırtında ve çocuklarının annesi olması gerçeğiyle aynı zamanda gelecek neslinde 'kurtarıcısı'dır. Berktay'ın 'doğal görev' olarak nitelediği aile ve özel alan sorumlulukları (Berktay, 2015, 109), görüşmeciler tarafından da kadınların fıtraten böyle olduklarına dair yaratılış temelli bir dayanakla somutlaştırılmaktadır.

Ev kadınlarına göre tüm kadınlar 'güçlü olmak, dirayetli olmak' için eğitim almalıdır; fakat istihdam edilememe sorunu eşinin durumu iyiyse kadının sorunu değil erkeğin sorunudur. Başka bir ifadeyle kadınlar eşlerinin maddi durumu yeterli olması durumunda çalışmak zorunda değildir; fakat eşi evi geçindirme durumunda yeterli değilse çalışabilir. Ayrıca kadının maddi durumunun ev geçindirmeye yeterli olması erkeğin çalışmamasını normalleştirmez. Çünkü erkekler haneye anapara kaynağı sağlarken, kadının haneye sağladığı gelir yardımcıdır. Sancar istihdam problemini işsizlik bağlamında ele alırken, iş kaybının erkekler için aynı zamanda 'erkeklik kaybı' olduğunu ifade etmektedir (Sancar, 2016, 103). Bu noktada toplumsal cinsiyet bağlamında iş bölümü açısından, yüklerin eşit dağılımı yerine yani her iki cinsiyetinde çalışma hayatında olduğu ve ev içi iş bölümünün eşit unsurlarla sağlandığı görev paylaşımı yerine, mahrem alan görevlerini kadının sırtladığı, kamusal alan görevlerinin erkek tekeline bırakıldığı bir model çoğunlukla onaylanmaktadır (Sancar, 2016, 194). Bu çalışmadaki ev kadınları eşlerinin kendilerine olan yaklaşımında var olan kısıtlayıcı halden, sevgilerini göstermemelerinden, evle kendilerinin ilgilendiği gibi ilgilenmediklerinden yakınsalar da kamusal alana dâhil olan kadının özellikle maruz kaldığı kısıtlanmayı onaylaması gerektiğini ileri sürmektedirler. "Gelir getirici işlerde çalışan birçok kadının aynı zamanda ev işlerini de yüklenmesi, kadının neredeyse durmadan çalışmasını getirmekte, 'kadının çifte yükü' diye bilinen duruma yol açmaktadır (Selçuk & Tuzlukaya, 2013, 16)." Erkeklerin çoğunlukla görmezden geldiği iş yerinden sonra bir de evde mesai yapma durumu, ev kadınları açısından bakıldığında da ev içinde görülmeyen bir emeğin verilmesi anlamına gelmektedir (Ayata, 2012, 45).

Kadınların özel alanla ilgili tüm rollerle bu denli bağdaştırılmış olması meslek tercihlerinin kadın yoğun şekilde belirlenimini özellikle etkilemektedir (Yerlikaya, 2019, 42). Bunun bir sonucu olarak ise mesleklerin kendileri, toplumun ihtiyaçlarının karşılanması için eşitlikçi bir iş bölümü olarak değil yine toplumsal cinsiyet düzenine bağlı bir ayrışmaya sahip olmaktadır. Türkiye'de cumhuriyetin kuruluşundan itibaren kendi ayakları üzerinde duran kadın söyleminin yanında kadından modern olması ama iffetine sahip çıkması, kamusal alanda var olması ama bunu kamusalın sınırları dahilinde yapması, anne olması, eş olması ve millet olması beklenmektedir (Arat Z. F., 1998, 55). Hâl böyle olunca meslek tercihlerinin sınırlarını da belirleyen kamusal alanın sınırları olmakta ve öğretmenlik, hemşirelik, ebelik ve doktorluk gibi özel alanın rolleriyle bağdaşan meslekler kadınlara uygun kabul edilmektedir (Kırkpınar, 1998, 27). Kadınların meslek hayatına adım atmaları ve bu alanda belirli bir gelişme kaydetmeleri bu konuyu Sosyal Bilimler yazınında önemli bir gündem haline getirmektedir. Dalkılıç'ın çalışan kadın üzerine yürüttüğü bir çalışmadan aktaran Beyenal, bu çalışmadaki görüşmecilerin verilerine paralel olarak kadınların çalışma yaşamında özgüvenlerinin ve özsaygılarının geliştiğini bu sayede iyi bir rol model olduklarını ve ayrıca iş

hayatının ve aile yaşantısının birbirine aksi yönde yarattığı meşguliyetler sonucu gündelik rutinlerinin yorucu bir tempoda ilerlediğini özellikle çocuklarına yeterli zaman ayıramamaktan vicdan azabı duyduklarını ifade etmektedir (Beyenal, 2019, 230).

Kadınların dış görünümü ise hala tartışma konusu olarak karşımıza çıkan bir konudur. Çalışan kadından beklenen 'cinsiyetsiz' görüntü yaklaşımı Cumhuriyet ile birlikte başlayıp günümüzde ise görüşmecilerin ifade ettiği şekliyle toplumsal norm ve kadına dair beklentilerin sınırlarında "usturuplu, açık saçık olmayan" bir görüntüdür. (Şahin Akıllı, 2017, 38). Son olarak giyim noktasında tüketim ve yayın organları ekseninde görüşmecilere göre zihinlerinde ortaya çıkan çalışan kadın imajı, dâhil olduğu meslek grubuna göre değişse de akla gelen ilk görüntü temiz, ütülü bir kadın takım elbisesidir.

Sonuç olarak, toplumsal cinsiyet kodlarının sınırlarında ev kadınlarının bakış açısından çalışan kadın dışarıyla-kamusal alanla- olan tüm etkileşimine rağmen aynı zamanda bir ev kadınıdır. Bu bakış açısıyla bakıldığında çalışan kadın olmak, kadını daha da dezavantajlı hale getirmektedir; çünkü ev kadının sınırlarını ev işleri, annelik, dışarı ile sınırlı iletişim ve ev içi iktidar mekanizmaları oluşturmaktadır. Kadın kamusal alanda sürdürdüğü iş yüküne, çocuğuyla yeterince ilgilenememiş olmanın vicdan azabını ve sınırlı dinlenme sürecine dâhil olan ev içi iş yükü sorununu eklemektedir.

Ev kadınına göre çalışıyor olsun veya olmasın özel alanın hâkimi olan kadın, sırasıyla çocuğunun, eşinin ve evinin ihtiyaçlarını layıkıyla karşılamalıdır. Özel alanda takınılmış olan bu düzenli üslup benzer şekilde çalışma hayatında da sürdürülmelidir. Kadın dışarıda olduğunda da anne, bacı, eş, çocuk ve ev kadınıdır. Bu durum kadının birey olarak algılanması yerine cinsiyeti ile beraber bütün toplumsal rolleriyle kamusal alandaki varlığını sürdürebileceğini göstermektedir.

Kaynakça

Aksoy, N. (2014). *Kurgulanmış benlikler:otobiyografi, kadın, cumhuriyet*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Arat, Y., & Altınay, A. G. (2007). *Türkiye'de kadına yönelik şiddet*. İstanbul: TÜBİTAK destekli araştırma.

Arat, Z. F. (1998). Kemalizm ve Türk kadını. A. Berktay Hacımirzaoğlu (Dü.) içinde, *75 yılda kadınlar ve erkekler*. İstanbul: Tarih Vakfı Yayınlar.

Ayata, S. (2012). Yeni orta sınıf ve uydu kent yaşamı. D. Kandiyoti, & A. Saktanber (Dü) içinde, *Kültür fragmanları Türkiye'de gündelik hayat*.İstanbul: Metis Yayınları.

Berktay, F. (2015). *Tarihin cinsiyeti*.İstanbul: Metis Yayınları.

Beyenal, S. (2019). Kamuda çalışan annelerin ev, iş ve sosyal yaşamı üzerinde etkili olan dinamikler. *Pesa Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*.

Bingöl, O. (2014). Toplumsal cinsiyet olgusu ve Türkiye'de kadınlık. *KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*.

Bora, A. (2015). Kamusal alan sahiden "kamusal" mı? M. Özbek içinde, *Kamusal alan*.İstanbul: Hil Yayın.

Butler, J. (2018). Cinsiyet belası feminizm ve kimliğin altüst edilmesi. İstanbul: Metis Yayınları.

Coşkun, R., Altunışık, R., Bayraktaroğlu, S., & Yıldırım, E. (2015). *Sosyal bilimlerde araştırma yöntemleri SPSS uygulamalı.* Sakarya: Sakarya Kitabevi.

Dedeoğlu, S. (2009). Eşitlik mi ayrımcılık mı? Türkiye'de sosyal devlet, cinsiyet eşitliği politikaları ve kadın istihdamı. Çalışma ve Toplum Dergisi (21).

Erdem, A. R. (2015). Atatürk'ün kadına ve kadın eğitimine verdiği önem. *Belgi Dergisi*.

Gelgeç Bakacak, A. (2009). Cumhuriyet dönemi kadın imgesi üzerine bir değerlendirme. *Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi*.

Goffman, E. (2019). *Damga örselenmiş kimliğin idare edilişi üzerine notlar.* Ankara: Heretik Yayınları.

Göle, N. (2016). *Modern mahrem medeniyet ve örtünme.* İstanbul: Metis Yayınları.

Karakaya, H. (2017). *Türkiye'de dindar burjuva ve kadın.* İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Karakoç, Y. Y. (2011). Hanımlara mahsus gazete (1895-1909) üzerinden sağlık ve beden politikalarını Okumak. K. Canatan içinde, *Beden Sosyolojisi.* İstanbul: Açılım Kitap Yayınları.

Kırkpınar, L. (1998). Türkiye'de toplumsal değişme sürecinde kadın. A. Berktay Hacımirzaoğlu (Dü.) içinde, *75 yılda kadınlar ve erkekler.* İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.

Köker, E. (2015). Saklı konuşmalar. M. Özbek içinde, *Kamusal alan.* İstanbul: Hil Yayın.

Özbek, M. (2015). Kamusal-özel alan, kültür ve tecrübe. M. Özbek içinde, *Kamusal Alan.*İstanbul: Hil Yayın.

Sancar, S. (2016). Erkeklik: imkansız iktidar. İstanbul: Metis Yayıncılık.

Selçuk, F. Ü., & Tuzlukaya, Ş. (2013). Çalışma yaşamı ve kadın. L. Gültekin, G. Gül, C. Ertung, & A. Şimşek içinde, *Toplumsal cinsiyet bağlamında kadın sorunlarına toplu bir bakış.* Ankara: Atılım Üniversitesi Yayınları.

Şahin Akıllı, Y. (2017). Ankara›da kuaför salonları: kişisel bakımın modern mekânları ve karma bir aradalıklar. F. Şenol Cantek içinde, *Aynanın önünde cımbızın ucunda.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Toska, Z. (1998). Cumhuriyetin kadın ideali: eşiği aşanlar ve aşamayanlar. A. Berktay Hacımirzaoğlu (Dü.) içinde, *75 yılda kadınlar ve erkekler.* İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.

Yerlikaya, B. (2019). Eril tahakküm altında emek piyasaları ve işin cinsiyeti: yatay ve dikey ayrışma. İKSAD 4. İnternational *Congress On Social Science*.

Yuval-Davis, N. (2016). Cinsiyet ve millet. İstanbul: İletişim Yayınları.

Meksika Tarih Ders Kitaplarında Türkler ve Türk Tarihi Anlatısı

Mehmet Gündüz*

Öz: Birçok medeniyete ev sahipliği yapmış olan Meksika, hızlı nüfus artışı ve yüksek işsizlik oranı gibi sorunlarıyla gelişmekte olan bir ülkedir. Gelişmekte olan bu ülke de eğitim önemli bir alan olarak öne çıkmaktadır. Birleşik Meksika Devletleri'nde eğitim hakkı ve bu hizmetin şartları Politik Anayasa ve Genel Eğitim Kanunu'yla düzenlenmiştir. Buna göre herkes eğitim alma hakkına sahiptir. Zorunlu 12 yıllık eğitimin olduğu ülkede eğitimden Kamu Eğitim Sekreterliği (Bakanlığı) (Secretaría de Educación Pública) sorumludur. Ülkede okul sistemi, okul öncesi eğitim, ilkokul, alt ortaokul, üst ortaokul ve yükseköğretim kademelerine ayrılmıştır. Meksika'da okul yapılanması 3+6+3+3 biçiminde olup 12 yıllık zorunlu eğitim söz konusudur. Temel eğitim kapsamında, okul öncesi eğitim 3 yıl, ilkokul 6 yıl, ortaokul 3 yıl biçiminde yapılandırılmıştır ve zorunludur. Lise ise 3 yıl olup zorunlu değildir. Okullarda okutulan ders kitaplarının denetiminden Temel Eğitim Müsteşarlığı (Subsecretaría de Educación Básica) sorumludur. Bu çalışmanın temel amacı Meksika'da ilkokul, ortaokul ve lisede okutulan tarih ders kitaplarında Türkler ve Türk Tarihin anlatısını incelemek ve irdelemektir. Bu amaçla Meksika devlet okullarında okutulan Historia Cuarto Grado, Historia Quinto Grado, Historia Sexto Grado, Historia I ve Historia II tarih ders kitapları incelenmiştir. İlk olarak kitaplarda Türk tarihi ve Türklerle ilgili verilen bilgiler tespit edilerek çevirileri yapılmıştır. Daha sonra elde edilen veriler çerçevesinde Meksikalı öğrencilere Türk tarihiyle ilgili hangi bilgilerin verildiği tespit edilmiş ve öğrencilere bu konunun nasıl sunulduğu irdelenmeye çalışılmıştır. Ayrıca Türk Tarih ders kitaplarında Meksika ve Meksikalılar hakkında Türk öğrencilerine hangi bilgilerin sunulduğu da kısaca incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Türkler, Türk Tarihi, Meksika, Tarih Ders Kitapları, Osmanlılar, İstanbul'un Fethi

* Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, İstanbul Erkek Lisesi.
İletişim: ekalim02@yahoo.com

Giriş

Meksika, yerlilerinin kullandığı Nahuatl dilinden gelen bir kelimedir (Baca, 2008, s.54). Meksika kuzeyde Amerika Birleşik Devletleri ile, güneydoğuda Guatemala ve Belize ile, batıda Meksika Körfezi ve Karayip Denizi, batıda ise Pasifik Okyanusu ile komşudur. Resmi adı Birleşik Meksika Devletleri olan devlet toprak genişliği bakımından Amerika'da 5. sıradadır. Resmi dili İspanyolca olan Birleşik Meksika Devletleri, dünya da en fazla İspanyolca konuşan nüfusu barındırmaktadır. Dil çeşitliliğine bakımından dünyanın en zengin 7. ülkesi olan Meksika Amerika'daki en büyük yerli nüfusa sahiptir. Olmek, Toltek, Teotihuacan, Zapotek, Maya ve Aztek başta olmak üzere çeşitli kültürlere ev sahipliği yapan ülke zengin biyoçeşitliliğe ve iklim çeşitliliğe sahiptir (González).

31 eyalet ve 1 federal bölgeden oluşan Meksika yaklaşık 130 milyonluk nüfusu ile Latin Amerika'da Brezilya'dan sonra 2. ve dünya da ise en fazla nüfusa sahip 11. ülkedir (https://ticaret.gov.tr/yurtdisi-teskilati/orta-amerika/meksika/ulke-profili/genel-bilgiler). Meksika'da doğal kaynakların kullanımı, aşırı kirlilik, içme suyu eksikliği, büyük günlük çöp üretimi, sosyal eşitsizlik, işsizlik, yaşam kalitesinin düşüklüğü, aşırı yoksulluk, hizmet yetersizliği, şiddet olayları, yerli gruplara yönelik ayrımcılık, uyuşturucu ve insan kaçakçılığı, aşırı bürokrasi, rüşvet ve yolsuzluk, yandaş medya, obezite, yetersiz sağlık hizmetleri, çocukların ve gençlerin hedonistik bir kültürle yetişmesi, ahlaki yozlaşma görülen en temel problemlerdir (González).

Türkiye ile Meksika arasında diplomatik ilişkiler ise 1927 yılında imzalanan Dostluk Anlaşması'yla başlamıştır. İki ülke arasında 1998'de Ticaret ve Ekonomik İşbirliği Anlaşması imzalanmıştır. 9 Temmuz 2001 tarihinde Türkiye-Meksika Karma Ekonomik Komitesi 1. Dönem Toplantısını Mexico City'de yapmıştır. 3-6 Ekim 2012 tarihlerinde ise Meksika'da ilk kez "Türk İhraç Ürünleri Fuarı" düzenlenmiştir. Meksika'nın Türkiye'ye Cumhurbaşkanı seviyesinde yaptığı ilk ziyaret Devlet Başkanı Enrique Peña Nieto tarafından 16-17 Aralık 2013 tarihlerinde gerçekleştirilmiştir (DEİK, 2015, s.12).

Bu çalışmanın temel amacı Meksika'da ilkokul, ortaokul ve lise tarih ders kitaplarında Türk ve Türk tarihi anlatısını incelemek ve irdelemektir. Bu amaçla Meksika devlet okullarında okutulan *Historia Cuarto Grado*, *Historia Quinto Grado*, *Historia Sexto Grado*, *Historia I* ve *Historia II* adlı tarih ders kitapları incelenmiştir. Böylelikle Meksika'daki öğrencilere Türk tarihi ve Türklerle ilgili verilen bilgilerden bahsedilerek bu bilgilerin nasıl sunulduğu irdelenmeye çalışılmıştır.

Meksika Eğitim Tarihi

İspanyol işgali öncesi Meksika'da, askeri ve dini eğitime odaklanan soylu ailelerin çocuklarının devam ettiği, Azteklerin konuştuğu Nahuatl dilinde okul manasına gelen, Calmecac adı

verilen bir kurum bulunmaktaydı (Atwood, 2014). İspanyolların gelişiyle birlikte sanat ve el sanatları da öğreten misyonerler aracılığıyla Katolik dininin öğretimi dayatılmıştır. Meksika Kraliyet ve Papalık Üniversitesi (Real y Pontificia Universidad de México) ise 1553 yılında açılmıştır. Reform yıllarında Gabino Barreda, Ulusal Hazırlık Okulu'nu (Escuela Nacional Preparatoria), 1910'da ise Porfirio Díaz Meksika Ulusal Üniversitesi'ni (Universidad Nacional de México) açmıştır (González).

1921'de ülkedeki eğitim politikalarının ana öncüllerinden biri olan ve Meksika'daki eğitimden sorumlu olan Kamu Eğitim Sekreterliği (Bakanlığı) (La Secretaría de Educación Pública) kurulmuştur (SEP, 2015). 1921'de Eğitim Sekreteri José Vasconcelos, ülkede eğitimi teşvik etmede temel bir rol oynamış, ülkenin hem kültürel hem de demokratik olarak gelişmesi için eğitim politikasını bir araç olarak geliştirmiştir (Collado, 2017, s.144). 1922 yılında, öğretmenlik mesleğini kurumsallaştırmak için ise La Escuela Normal Superior de México kurulmuştur (González). 1934'e kadar mevcut sosyalist eğitim eşitlikçi bir topluma sahip olmak amacıyla yapılmıştır (SEP, 2015).

Manuel Ávila Camacho (1940-1946) döneminde kentsel ve kırsal çalışma planları ve programları homojenize edilmiştir. Ayrıca bu dönemde okuma yazma bilmeyenler için bir kampanya başlatılmıştır. Miguel Alemán (1946-1952) döneminde ise milliyetçiliği ve vatanın yüceltilmesini vurgulayan eğitim hizmetleri her düzeyde artmıştır. Adolfo Ruíz Cortines (1952-1958) döneminde nüfus artışı ve okul eksikliği gibi problemler bulunmaktaydı (González). 1959'dan 1970'e kadar "On Bir Yıl Planı" adı verilen ilk Ulusal Eğitim Planını uygulayan Adolfo López Mateos (1958-1964) ilköğretimde ders kitaplarının ücretsiz olarak dağıtılmasında rol oynamış ve eğitimde kaliteyi artırmaya çalışmıştır. Luis Echeverría Álvarez Hükümeti (1970-1976) ise hem kamu hem de özel orta ve üst düzey okullar kurmuş ve Federal Eğitim Kanunu oluşturulmuştur (SEP, 2015)

1980'lerde birinci, ikinci ve üçüncü kuşak reformlar yoluyla normatif, politik, sosyal ve eğitim düzeninin yeniden yapılandırılması gibi konularda düzenlemeler yapılmıştır. Birinci nesil reformlar eğitimin özerkliği ve finansmanına atıfta bulunurken, ikinci nesil reformlar eğitim sisteminin kalitesinin değerlendirilmesi üzerinde durmuş, üçüncü nesil reformlar ise okul binalarının dönüşümünü içermiştir (Del Castillo, 2012). Carlos Salinas de Gortari (1988-1994) döneminde, Anayasanın 3. maddesi yenilenmiş ve Genel Eğitim Kanunu oluşturulmuştur. 1992'de ise eğitimin kamu harcamalarında en yüksek önceliğe sahip olacağını belirten Temel Eğitimin Modernizasyonu Ulusal Anlaşması onaylanmıştır (SEP, 2015). 1994-2000 yılları arasında Temel Eğitimin Modernizasyonu Ulusal Anlaşması eğitim politikaları sürdürülmüş ve temel eğitimin (ilk ve orta) 9 yıl olduğu vurgulanmıştır. Bu süreçte eğitimin kapsamında ve verimliliğinde artış olmuştur (Collado, 2017, s.146). Bu dönemde Meksika PISA'ya dâhil olmuştur (SEP, 2013). 2001-2006 döneminde "2001-2006 Eğitim Sektörü Prog-

ramı İçin Temeller" adlı ve üç konuyu içeren bir belge hazırlanmıştır (Martinez, 2001, s.46-47). 2007-2012 döneminde uygulanan Eğitim Sektörü Programı'yla eğitimin kalitesinin arttırılması, sosyal eşitsizliklerin azaltılması, rekabet ve teknoloji kullanımının teşvik edilmesi amaçlamıştır. 2013-2018 Eğitim Sektörü Programı ise cinsiyet eşitliği ile eğitim kalitesini yükseltmeyi amaçlamıştır (DOF, 2013c).

Meksika'da Eğitimin Yapısı

Meksika'da eğitim Anayasa ve Genel Eğitim Kanunu'yla düzenlenmiştir. Birleşik Meksika Devletleri Politik Anayasası'na göre her bireyin eğitim alma hakkı vardır. Buna göre devlet okul öncesi, ilk ve orta öğretimi sağlamakla görevlidir. Okul öncesi, ilk ve ortaöğretim zorunlu temel eğitimi oluşturmaktadır. İnsanın yetenekleriyle uyumlu olması düşünülen bu eğitimle vatan sevgisi, uluslararası dayanışma, bağımsızlık ve adalet bilincinin geliştirmesi amaçlanmıştır. Ayrıca inançlara saygılı, demokratik ve laik olacak bu eğitime rehberlik edecek kıstaslar bilimsel ilerlemenin sonuçlarına dayanacak, cehalete, fanatizme ve önyargılara karşı mücadele edecektir. Anayasa bunun nasıl yapılacağını da ayrıntılı olarak açıklamıştır(https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/31662/Constitucion_Politica_1_.pdf).

Meksika'da Genel Eğitim Kanunu eğitimi üç düzeye ayırmıştır. Bunlar; temel eğitim, üst-orta eğitim ile yüksekokul ve üniversite eğitimidir. Temel eğitim; okul öncesi, ilkokul ve alt-ortaöğretim olmak üzere üç aşamadan oluşmaktadır. Temel eğitim zorunludur ve dağınık kırsal nüfus, göçmen grupların dil ve kültürel ihtiyaçları ile yerli gruplar için tasarlanmıştır. Okul öncesi eğitimi çocukların erken yaşlardan itibaren yeteneklerini geliştirmeyi amaçlamaktadır (https://www.gob.mx/sep/acciones-y-programas/educacion-preescolar). İlköğretim, temel eğitimin ikinci seviyesini oluşturmakta ve öğrencilerin okul öncesi eğitiminde edindikleri becerilerin gelişimine devamlılık sağlayan tutarlı bir eğitim sunmaktadır. Buna ek olarak, Ortaöğretim düzeyinde öğrencilerin mezuniyet profiline ulaşmaları ve yeteneklerini geliştirmeleri için temelleri atmaktadır. Böylece Meksika toplumunun ihtiyaç duyduğu demokratik, eleştirel ve yaratıcı vatandaşlar olarak kimliğini oluşturmalarına izin vermektedir. İlköğretimde İspanyolca, Matematik, Doğa ve Toplum Araştırmaları, Yurttaşlık ve Etik Eğitimi, Sanat Eğitimi, Beden Eğitimi, Coğrafya, Tarih ve İngilizce gibi dersler okutulmaktadır (https://www.gob.mx/sep/acciones-y-programas/primaria-educacion-basica).

Alt ortaöğretim temel eğitimin son seviyesini oluşturmaktadır. Bu düzeyde öğrenciler İspanyolca, Matematik, Bilim, Meksika ve Dünya Coğrafyası, Tarih, Yurttaşlık ve Etik Eğitimi, Beden Eğitimi, Teknolojisi, Devlet, Sanat ve İngilizce dersleri görmektedirler (https://www.gob.mx/sep/acciones-y-programas/secundaria-programas-de-estudio). Üst-ortaöğretim, genel lise ve mesleki teknik eğitimi kapsamaktadır. Üçüncü aşama olan yüksekokul ve üni-

versite aşaması için lise diploması gerekmektedir. Meksika'da okul yapılanması 3+6+3+3 biçiminde olup 12 yıllık zorunlu eğitim söz konusudur. Temel eğitim kapsamında, okul öncesi eğitim 3 yıl, ilkokul 6 yıl, ortaokul 3 yıl biçiminde yapılandırılmıştır ve zorunludur. Lise ise 3 yıl olup zorunlu değildir. Ülkede okul sistemi, okul öncesi eğitim, ilkokul, alt ortaokul, üst ortaokul ve yükseköğretim kademelerine ayrılmıştır (Aslan, 2017:197).

Eğitim türü	Eğitim seviyesi	Hizmet türü
Temel Eğitim	Okulöncesi	Genel Yerli Halk
	İlkokul	Genel Yerli Halk
	Alt Ortaöğretim	Genel Teknik Açıköğretim Halk Çalışanlar
Üst-Ortaöğretim (Lise)	-	Teknik uzman Genel Bakalorya Teknik Bakalorya
Yükseköğretim	Lisans Lisansüstü	Örgün eğitim Meslek Yüksekokulu Uzmanlık Yüksek Lisans Doktora

Kaynak: Estructura y Dimensión del Sistema Educativo Nacional, Panorama Educativo de México, 2009, s.37.

Meksika Tarih Ders Kitaplarında Türk Anlatısı

Meksika'da okutulan tarih ders kitapları Kamu Eğitim Sekreterliği Temel Eğitim Müsteşarlığı (La Subsecretaría de Educación Básica de La Secretaria de Educación Pública) tarafından yayınlanmaktadır. *Historia Cuarto Grado*, *Historia Quinto Grado*, *Historia Sexto Grado* kitaplarında Jorge González Camarena'nın La Patria (Vatan, 1962) adlı resmi kapak resmi olarak kullanılmıştır. Bununla çocuklara ilham verilmesi amaçlanmıştır (Historia Cuarto Grado, 2016, s.3). Bu kitaplarla öğrencilerin okumasına yardımcı olunması ve çevrelerindeki insanlar ve dünya hakkında daha fazla bilgi sahibi olmaları amaçlanmıştır. Ders kitapları öğrencilerin aileleriyle birlikte çalışması ve keşfetmesi için tasarlanmış materyaller de eklenmiştir. Öğrencilerin ders kitaplarını okumalarını teşvik etmek için hitaben yazılan yazıda şöyle denilmiştir:

> Bir kâşif olarak sayfalarını ziyaret edebilir, hayal etmediğiniz yerleri ve zamanları keşfedebilirsiniz. Okuma karar vermeye, eğlenmeye hizmet eder, ama her şeyden önce öğrenmeye hizmet eder. Dersler, öğretim yılı boyunca ilerledikçe, öğretmenleriniz ses kayıtları, videolar veya internet desteğiyle bu kitapta açıklanan konuları derinleştirecek ve sizi yönlendireceklerdir. Böylece en çok ilginizi çeken şeyler hakkında kendi başınıza öğrenebileceksiniz (Historia Cuarto Grado, 2016, s.3).

Kitaplarda metinlere eşlik eden ve kendi başlarına bilgi kaynakları olan illüstrasyonlar, fotoğraflar ve resimlerde konulmuştur. Kitap yazma çalışmalarına ebeveynler, öğretmenler, farklı konulardaki araştırmacı ve uzmanlar birlikte katılmıştır. Giriş yazısında öğrencilerin ebeveynlerinden ödevlerini gözden geçirmelerini istemeleri, öğretmenleriyle kendileriyle ilgili konuşmalarını ve onlara okulda ne yaptıklarını anlatmaları istenmiştir. "Gördüğünüz gibi, birçok insanın deneyimi, çalışması ve bilgisi bu kitabın size ulaşmasını mümkün kıldı. Ancak bu sayfaların gerçek hayatı sizinle şimdi başlıyor. Kitaplar sahip olabileceğiniz en iyi seyahat arkadaşıdır. Başarabilir misin, kâşif!" denilerek öğrenciler teşvik edilmiştir (Historia Cuarto Grado, 2016, s.3).

Historia 1 kitabının birinci cildinin girişinde "Tarih dersine hoş geldiniz!" denildikten sonra öğrencilere kitabı nasıl kullanmaları gerektiği hakkında bilgi verilmiştir. "Tarihi nasıl öğreneceksiniz?" başlığı altında öğrencilerin bu derste tarihsel gerçekler ve süreçlerle ilgili çalışacakları, çeşitli aktiviteler gerçekleştirecekleri ve geçmiş hakkındaki bilgilerini artıracaklarından bahsedilmiştir. Böylelikle öğrencilere geçmişte neler olduğu, olayların bugünle olan ilişkisini ve geleceği nasıl etkilediklerini öğrenecekleri söylenmiş ve bu sürecin onların anlama becerilerini geliştireceği belirtilmiştir (Historia 1, 2012 s.10). *Historia 2* kitabının birinci cildinin girişinde ise şöyle denilmiştir:

> Bu kitapta, Meksika Tarihi boyunca meydana gelen farklı sosyal, ekonomik, politik ve kültürel olayları ve süreçleri anlamanıza yardımcı olacak etkinlikler ve bilgiler bulacaksınız. Tarih dersinde kullandığınız zamansal kavramları ve araçları gözden geçireceksiniz. Tarihi *öğrenmek için birincil ve ikincil kaynakların kullanımını ve* faydasını gözden geçireceksiniz. Bu ülkenin geçmişi ve bugünü hakkında bildiklerinizi sınıf arkadaşlarınızla paylaşacak ve bu derste ne öğreneceğinize ilişkin bir genel bakış elde edeceksiniz. (Historia 2, 2012, s.10).

Yine aynı kitapta tek bir tarih anlatımının olmadığı ve her kişi, her kültür ya da sosyal grubun tarihi farklı bir perspektiften ve o tarihsel dönemde geçerli kabul edilen değer ya da inançlara göre yorumladığı konusunda öğrenciler bilgilendirilmiştir. Genel olarak ne düşündüğümüz, nasıl inandığımız, bugün yaşadıklarımızın nedenlerini ve sonuçlarını nasıl açıkladığımız on yıl, elli yıl ya da bir yüzyıl önce düşünülenden çok farklıdır" denilerek geçmişte olanların tek bir versiyonu olmadığı belirtilmiştir. Ayrıca "bu kitapta, ulusal tarihin farklı anlarını, durumlarını ve analizlerini öğreneceksiniz, hem birincil hem de ikincil tarihsel

kaynaklar aracılığıyla çeşitli bilgiler bulacaksınız… böylece geçmişimizde olanları açıklayabileceksiniz" denilmiştir (Historia 2, 2012, s.13). Görüldüğü üzere Meksika'da okutulan Tarih ders kitaplarıyla öğrencilere sadece bilgi sunulması ve onların belli bir görüş çerçevesinde yetiştirilmesi amaçlanmamıştır. Öğrencileri sorgulayan bireyler olarak yetiştirmeyi hedefleyen Meksika eğitim sistemi Tarih kitapları aracılığıyla öğrencilere tarihi olaylara yaklaşım konusunda belli bir bilinç kazandırmayı ve öğrencilerin kendilerini anlamlandırmalarına yardımcı olmayı hedeflemiştir.

Meksika Tarih ders kitaplarında Türklerle ilgili ilk anlatımlar ilkokulda başlamaktadır. Bu dönemde dördüncü sınıfta okutulan *Historia Cuarto Grado* (Tarih Dördüncü Sınıf) adlı ders kitabında ele alınan ilk konu İstanbul'un fethi ve bu fethin Avrupa'yı nasıl etkilediğidir. 1453'ten itibaren mevcut ticaret yollarının Osmanlılar tarafından kontrol altına alınması sebebiyle Avrupa devletleri Doğu'yla ticaret yapmak için yeni yollar aramak zorunda kalmıştır. Bu durum pusula ve gemi inşa teknolojine katkıda bulunmuştur. Bu sayede, başta İspanyol ve Portekiz gezginleri olmak üzere pek çok gezgin keşif gezileri gerçekleştirmiş ve böylece yeni rotalar bulmuşlardır. Örneğin Avrupalılar Hindistan ve Çin'e ulaşmak için Afrika'nın etrafını dolaşmışlardır (Historia Cuarto Grado, 2016, s.78). Yine aynı kitabın ilerleyen sayfalarında konuyla ilgili daha fazla ayrıntı verilerek şöyle denilmiştir:

> 1453 yılında Konstantinopolis *(İstanbul)* şehri Osmanlı Türkleri tarafından fethedildi ve Akdeniz kıyıları, Türklerin müttefiki korsanları tarafından saldırıya uğramaya başladı. Bu nedenle kara ve deniz ticaret yolları kapatılmış ve Avrupa ile Asya arasında ürün alışverişi kesintiye uğramıştır. Bu durum bizi Hindistan ve *Çin*'e ulaşmak için yeni yollar aramaya zorladı. Portekiz ve İspanya krallıklarının hizmetinde olan denizciler iki rota buldular (Historia Cuarto Grado, 2016, s.84).

Metinde İstanbul'un Osmanlı Devleti tarafından fethine değinilmiş ve Akdeniz'in Türk destekli korsanlar tarafından kontrol edildiği belirtilmiştir. Bu durumun Avrupa ile Asya arasındaki ticareti kesintiye uğrattığı ve bu yüzden Portekiz ile İspanya denizcilerinin yeni rotalar buldukları belirtilmiştir. Aynı kitabın 87. sayfasında yer alan "Anla ve Uygula" başlığı altında Osmanlı Devleti'nin sınırlarını gösteren bir dünya haritası verilerek şu sorular sorulmuştur:

> Bu sayfadaki haritaya bakın ve Türk-Osmanlı İmparatorluğu'nun kapsamını ve Asya ürünlerinin taşındığı yolları bulun.
>
> Aşağıdaki soruları defterinizde cevaplayın.
>
> Konstantinopolis ve Kudüs yolu engellendiyse, Avrupalı tüccarlar Hindistan ve Çin'den baharat ve ürünler almak için hangi yolu izlemeli?
>
> *Nereye seyahat etmeliler: deniz veya kara yoluyla? Neden?* (Historia Cuarto Grado, 2016, s.84).

Böylelikle öğrencilerin harita kullanarak yorum yapma ve çözüm üretme becerileri artırılmaya çalışılmıştır. *Historia Quinto Grado* (Tarih Beşinci Sınıf) ders kitabında Türklerden ve Türk tarihinden bahsedilmemiştir. *Historia Sexto Grado* (Tarih Altıncı Sınıf) ders kitabında ise İstanbul'un fethinin Roma İmparatorluğu üzerindeki etkisine değinilmiştir. "İmparatorluğun Genişlemesi ve Örgütlenmesi" başlığı altında şöyle denilmiştir:

> Batı Roma İmparatorluğu, Avrupa'ya kuzeyden gelen Orta Asyalı barbarların, savaşçı insanların iş*galleri nedeniyle 476'da düştü.* Bununla Orta Çağ başlar. Doğu Roma İmparatorluğu, Türklerin başkenti olan Konstantinopolis'i aldıkları 1453 yılına kadar hayatta kaldı (Historia Sexto Grado, 2015, s.47).

Aynı kitabın ilerleyen sayfalarında "Bizans İmparatorluğu" başlığı altında şu bilgiler verilmiştir:

> Batı Roma İmparatorluğu'nun yıkılmasından sonra, Doğu kısmı Osmanlı Türkleri 1453'te başkenti Konstantinopolis'i alana kadar neredeyse bir binyıl yaşadı… *İmparator Konstantin başkentini antik Yunan Bizans* kentine (Bugün *İstanbul Türkiye'*de bulunmaktadır) kurmuştur. Bizans İmparatorluğu Balkan Yarımadası, Küçük Asya, Suriye, Filistin, Mısır ve Doğu Akdeniz adalarını kapsıyordu. Bizans şehirlerinde ticaret, pusula ve sanayinin gelişmesi, büyük servet biriktirmesine ve gücünü korumasına izin verdi. *İ*stanbul, Orta Çağ boyunca Avrupa'nın en büyük ve en kalabalık şehriydi. Orada doğudan gelen ipek, baharat, kürk, değerli taşlar, esanslar ve fildişi gibi ürünler Avrupa'da büyük talep görmüştür (Historia Sexto Grado, 2015, s.91).

Bizans İmparatorluğu'nun hakim olduğu bölgelerden ve Osmanlı Türkleri tarafından yıkıldığından bahsedilmiştir. Ayrıca Orta Çağ'ın en büyük şehri olan İstanbul'un ticaret yolları üzerinde bulunması sebebiyle önemi anlatılmıştır. Aslında bu durum Türklerin İstanbul'u fethetmek istemelerinin en önemli sebeplerindendi. Kitapta Aysofya'nın bir resmi verilerek bu eserin 532-537 yılların arasında beş yılda inşa edildiği ve bugün İstanbul Türkiye'de bulunduğu belirtilmiştir (Historia Sexto Grado, 2015, s.91). Aynı kitapta "Konstantinopolis'in Yıkılışı ve Ticaret Yollarının Kapatılması" başlığı altında yine İstanbul'un fethinin ticaret yollarının değişimi üzerindeki etkisinden bahsedilerek geniş bir değerlendirme yapılmıştır. Bizans İmparatorluğu'nun başkenti olan Konstantinopolis'in Avrupa ile Asya arasında geçiş noktası olması sebebiyle neredeyse binyıl önemli bir ticaret noktası olduğu ve buranın uzun süre Müslümanların ilerlemesini yavaşlattığı üzerinde durularak şöyle denilmiştir:

> Bununla birlikte, on dördüncü yüzyılda, Bizans İmparatorluğu'nun servet ve askeri gücü azalmıştı, bu da Osmanlı *Türklerinin* yavaş yavaş Bizans'ı egemenliklerini altına almalarına izin verdi. Türkler Orta Asya'dan gelmişlerdi ve Müslümandılar. Türkler askerî gücü sayesinde kısa sürede, şu anda Arabistan, Mısır, Kuzey Afrika, Türkiye ve Avrupa'nın bazı bölgelerini (Balkanlar ve Macaristan'ı) kapsayan bölgeyi ele geçirmeyi başardılar. On beşinci yüzyılın başlarında, antik Bizans İmparatorluğu zaten sadece küçük bir bölgeyi kontrol ediyordu. 1453 yılında, daha sonra başkentleri olacak Konstantinopolis şehri, yani *İstanbul (şu anki ismi) Osmanlılar tarafından alındı* (Historia Sexto Grado, 2015, s.118).

Türklerin Orta Asya'dan geldiklerinin ve Müslüman olduklarının belirtildiği metinde Bizans'ı nasıl yıktıklarından bahsedilmiş ve Osmanlıların hâkim oldukları alan tarif edilmiştir. İstanbul'un fethinin Avrupa için ne kadar önemli olduğu ise şöyle açıklanmıştır:

> Akdeniz'in bir bölümünü kontrol eden Osmanlı İmparatorluğu'nun konsolidasyonu, Avrupa krallıklarına bir darbe oluşturdu, çünkü Türkler Konstantinopolis'i ele geçirdiğinde Doğu'dan mal almak isteyen Avrupalı tüccarların önünü kapattı. Ayrıca bu ürünler üzerinde sıkı bir kontrol sağladılar; bunları almak *için çok yüksek fiyatlar ödemek gerekiyordu. Bu durum Avrupa ekonomisinde ciddi sorunlara yol açtı. Ayrıca, Türk korsanları İtalya, Fransa ve İspanya kıyılarına sürekli olarak saldırdı*lar. Bu yüzden Türklerle Avrupalılar arasındaki askeri ve ticari rekabet, on altıncı ve on yedinci yüzyıl boyunca savaşlara neden oldu (Historia Sexto Grado, 2015, s.118).

Osmanlı Devleti'nin İstanbul'u alması ve Akdeniz'de kontrolü sağlamış olması Avrupalı tüccarların burada ticaret yapmasını oldukça zorlaştırmıştır. Bu da Avrupa ekonomisini olumsuz yönde etkilemiştir. Bu durumla karşı karşıya kalan Portekiz ve İspanyollar doğrudan Doğu ülkeleriyle ticaret yapmak için yeni seçenekler aramaya başlamış ve bu amaçla, XV. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Atlantik Okyanusu ve Afrika kıyılarında keşif gezileri yapmışlardır (Historia Sexto Grado, 2015:118). Kitapta İstanbul'un Osmanlı Devleti tarafından fethedilişini tasvir eden bir resimde yer almıştır.

Historia Sexto Grado kitabının 119. sayfasında "Hümanizm, İnsanın ve Dünyanın Yeni Vizyonu" başlığı altında Hümanizmin, Rönesans ile bağlantılı bir Avrupa entelektüel hareket olduğundan bahsedilmiş ve "on beşinci yüzyılda, İtalya Yarımadası'nda, Türklerin eline geçtiğinde Konstantinopolis kentinden kaçan entelektüellerin göç etmesiyle" ortaya çıktığından bahsedilmiştir. İstanbul'dan gelen bu düşünürler ve sanatçılar, Floransa, Venedik ve Roma gibi İtalyan şehirlerine yerleşerek eski Yunan ve Roma uygarlıklarının kültürünü yeniden canlandırmışlardır (Historia Sexto Grado, 2015, s.119). İstanbul'un fethi Türk kaynaklarında anlatılırken de benzer bir sonuçtan bahsedilmektedir. Buna rağmen bazı Türkler Rönesans'ın İstanbul'dan giden entelektüeller tarafından başlatıldığı savını çok abartılı bulmaktadır.

Aynı kitabın ilerleyen sayfalarında "Keşif Gezileri ve Pusuladaki Gelişmeler" başlığı altında İspanya'nın İber Yarımadası'ndaki coğrafi konumundan ve teknolojik gelişmeler yararlanarak İspanyolların uzun yolculuklar yapmaya teşebbüs ettiği ve bu keşif gezilerinin sebeplerinden biri olarak Osmanlıların Konstantinopolis'i fethetmesi ve Avrupa ile Doğu arasındaki ticareti kontrol etmesi gösterilmiştir (Historia Sexto Grado, 2015, s.123). *Historia 1* kitabının birinci cildinde "Avrupa'nın Sınırları Değişiyor" başlığı altında "on beşinci yüzyılın ilk yarısında, Asya ve Avrupa arasındaki ticaretin büyük bir kısmı Konstantinopolis'le gerçekleştirildi, ancak 1453'de bu şehir Osmanlılar tarafından işgal edildi" denildikten sonra bu durumun ticari değişimi etkilediği ve Asya kıtasından baharat, tütsü, metal almak isteyen Avrupalıların yeni yollar aramaya başladığı söylenmiştir. Bu arayışın Avrupa, Asya ve Afrika

arasındaki ilişkileri değiştiren coğrafi keşiflerle sonuçlandığı ve on beşinci yüzyılın sonuna kadar Avrupalıların bilmediği bir kıta olan Amerika'nın keşfedildiği belirtilmiştir (Historia 1, 2012, s.23) Yine devam eden sayfalarda "Avrupa'nın genişlemesinin ana nedenleri nelerdi?" diye bir soru sorulmuş ve cevap olarak "Bugüne kadar, bunun nedenlerinden birinin Avrupalıların Asya ile ticaret yapmak için başka yollar bulma gereği olduğunu biliyorsunuz çünkü Osmanlılar 1453'te Konstantinopolis şehrini aldı…" denilerek sırasıyla bunlardan bahsedileceği belirtilmiştir (Historia 1, 2012, s.25). Aynı kitabın 28. sayfasında "Bu Arada" bölümü altında Osmanlı Devleti ise hakkında şu bilgiler verilmiştir:

> Rönesans'ın Avrupa'ya yayıldığı dönemde on dördüncü yüzyılda ortaya çıkan ve 1922'ye kadar varlığını sürdüren, on altıncı ve on yedinci yüzyıllarda ihtişamlı dönemine ulaşan Osmanlı Devleti, Avrupa, Asya ve Afrika bölgelerine ve üç kıtanın halklarına hâkim olarak (bu bölgelerde) en geniş ve kalıcı olan devletlerden biri oldu. Osmanlı İmparatorluğu'nun bir özelliği, nüfus, *kültür, dil ve hatta dini* bakımdan çeşitliliğidir... Osmanlıların ana faaliyeti savaştı ve askeri fetihleri sayesinde en büyük imparatorluklardan birini kurdular. Konstantinopolis'i ele geçirdikten sonra sınırlarını genişletmeye devam ettiler. Muhteşem olarak bilinen Süleyman, bu İmparatorluğun en güçlü *hükümdarı olarak tanınır.* Saltanatı boyunca, Doğu Akdeniz'de Osmanlı denetimi kuruldu ve Viyana şehri kuşatıldı. Osmanlılar I. Ferdinand tarafından Viyana'da yenilmiş olsa da, Avrupa'da oluşturdukları tehlike, ilerlemesini durdurmayı amaçlayan Papalık, Venedik ve İspanyol Krallığı'yla *bütünleşmiş olan Kutsa*l İttifak'ın oluşumuna yol açtı… Kutsal İttifak, Lepanto *(İnebahtı)* Muharebesinde Osmanlıları yendi (1571). (Historia 1, 2012, s.28).

Kitapta 1922 yılına kadar yaşayan Osmanlı Devleti'nin İstanbul'u fethettikten sonra sınırlarını genişleterek Avrupa, Asya ve Afrika'da büyük topraklara sahip olduğu XVI. ve XVII. yüzyıllarda ihtişamlı dönemlerini yaşadığı belirtilmiştir. Kanuni Sultan Süleyman'ın Osmanlı Devleti'nin en güçlü hükümdarı olarak anlatıldığı metinde Viyana ve İnebahtı yenilgilerine atıfta bulunulmuştur. Aslında Batalla de Lepanto yani İnebahtı Deniz Muharebesi Hristiyan dünyasının büyük önem verdiği bir savaştır. Bu savaş İspanya'nın büyük savaşları arasında yer alır ve bu konuda sadece İspanya'da onlarca kitap yayınlanmıştır (http://www.grandesbatallas.es/batalla%20de%20lepanto.html). Aynı sayfada yanlışlıkla Süleymaniye Camii diye Ayasofya Camii'nin resmi paylaşılmıştır. Yine aynı yerde Osmanlı sanatıyla ilgili iki görselde paylaşılmıştır. İlk görsel bir minyatür, ikinci görsel ise bir kilimdir (Historia 1, C.I: 28). Kitabın ilerleyen sayfalarında "İber Yarımadası'nda kurulan Arap ve Yahudi bilgeliğinin yanı sıra, Osmanlı İmparatorluğu'nun ilerleyişinden sonra Konstantinopolis'ten ayrılan bilginlerden beslenen hümanistler, klasik Yunan ve Roma yazarlarıyla tanışma fırsatını yakaladılar" denilmiştir (Historia 1, C.I: 29).

Kitabın ilerleyen sayfalarında "Ortaçağ Boyunca" başlığı altında Avrupalıların merke-

zinde Akdeniz'in olduğu okyanuslarla çevrili Avrupa, Asya ve Afrika olmak üzere dünya da yalnızca üç kıtanın olduğuna inandıkları belirtilmiştir. Bu dünya görüşüne göre Avrupalılar deniz yoluyla Asya'ya gitmek ve Osmanlılardan kaçınmak istiyorlarsa Afrika'nın etrafını dolaşmaları gerekiyordu. Ancak bu daha önce hiç yapılmamıştı ve Afrika kıtasının boyutları bilinmiyordu. Bu yüzden bu yolculuğun ne kadar süreceğini ve hangi rotadan gitmeleri gerektiğini bilmiyorlardı (Historia 1, C.I: 31). Aynı kitabın 55. sayfasında "İşte... Toprağın Bittiği ve Denizin Başladığı Yer" başlığı altında Portekiz Krallığı'nın balıkçılık ve tuz üretimi üzerine yaşadığı ancak bazı engellere karşılaştıkları belirtilmiştir. İlk engel Fas'ta kurulan, Akdeniz'e geçişe egemen olan ve Portekiz Krallığı'nı istila etmekle tehdit eden Araplar olduğu belirtirmiştir. İkinci engel olarak da İtalyanlar ve Osmanlılar tarafından hâkim olunan deniz ticareti olarak sıralanmıştır. Bu yüzden Portekizliler iki amaçla Afrika'yı etrafından dolaşmak için Atlantik Okyanusu'na girdiler: Afrika Araplarını arkadan dolaşarak şaşırtmak ve İtalyanlar ile Osmanlılar dışında serbest ticaret yolları oluşturmak (Historia 1, C.I: 55).

Kitabın "İtalya ve Almanya Birleşmesi" başlığı altında XIX. yüzyılın ortalarında Avusturya-Macaristan, Rusya ve Osmanlı Devleti'nin egemenliği altında yaşayan diğer gruplar arasında milli duyguların ortaya çıktığı ve 1870'de İtalya'nın ve bir yıl sonra Almanya'nın birleşmeyi başardığı yazılmıştır (Historia 1, C.I: 180). *Historia 1* kitabında "Büyük İmparatorluklar ve Balkanlar" başlığı altında milliyetçiliğin sadece insanların siyasi olarak örgütlemesinin bir yolu olarak kalmadığı, aynı zamanda devletlerin ekonomik güçlerini genişletmelerinin bir aracı olduğu belirtilmiştir. Bundan dolayı milliyetçiliğin gelişimi emperyalizmle yakından bağlantılıdır ve aynı anda birbirlerini etkilemişlerdir. Bu duruma iyi bir örnek olarak Balkanlar gösterilmiştir. Burası çoğunlukla Slavların yaşadığı, Osmanlı ve Avusturya-Macaristan İmparatorluğu'nun egemenliğini sona erdirmek ve ulusal devletlerini kurmak için mücadele ettiği yerdi. Ayrıca burası 1879-1918 yılları arasında Osmanlılar, Avusturya-Macarlar ve Rusların iktidarlarını dayatmak için birbirleriyle karşı karşıya kaldıkları ve Balkan halklarının özerklik özlemlerinin çeşitli savaşlara yol açtığı sürekli gerilimin olduğu bir yerdi (Historia 1, C.I: 182). Aynı kitabının 183 sayfasında ise Balkanlardaki gelişmeler karikatürize edilerek burasının Osmanlı Devleti, Avusturya-Macaristan İmparatorluğu ve Rusya'nın mücadelesine sahne olan ve Avrupa'nın barut fıçısı (el polvorín de Europa) olduğu anlatılmıştır (Historia 1, C.I: 183).

Görsel 1: Balkanlardaki Mücadele

Kaynak: Historia 1, C.I: 183.

Historia 1 kitabının 183 sayfasında ayrıca XIX. yüzyılın başlarında Osmanlı Devleti'nin Balkanlardaki sınırlarını ve Balkanları gösteren bir harita yer almıştır (Historia 1, 2012, s.183). Bir sonraki sayfada ise 1876-1909 arasında Osmanlı İmparatorluğu'nu yöneten Sultan II. Abdülhamid'in Balkanlar'daki milliyetçi hareketleri bastırmaya çalıştığı yazılmıştır (Historia 1, 2012, s.184). Metinde Osmanlı Devleti'nin Balkanları nasıl kaybettiği ise şu şekilde açıklanmıştır:

> 1830'dan beri Osmanlı *İmparatorluğu'*ndan bağımsız olmayı başaran Yunanistan, Sırbistan'ı özerkliği için savaşmaya motive etti. 19. yüzyılın ortalarında, her iki devlet de kendi bölgelerini genişletmeye başlarken, bağımsız bir ulus devlet kurmaya çalışan gruplar da Romanya ve Bulgaristan'da güçlenmeye başladı. Böylece Almanya ve İtalya'da ulusal birleşmeyi belirleyen milliyetçi hareket Osmanlı İmparatorluğu'nun kademeli olarak parçalanmasına neden oldu. Bosna-Hersek birkaç yıl idaresi altında kaldıktan sonra 1908'de Avusturya'ya dâhil edildi. 1912'de Arnavutluk'un yükselişi, yarımadada Balkan Savaşlarının patlak vermesine sebep olan düşmanlıkları körükledi. Yavaş yavaş Osmanlı İmparatorluğu'nun sınırları daraldı. 20. yüzyılın başında, Avrupa'nın hasta adamı olarak bilinen imparatorluk ölmek üzereydi. (Historia 1, 2012, s.184).

"Silahlı Barış" başlığı altında Milliyetçiliğin Osmanlı Devleti'nin parçalanması için bir silah olarak kullanıldığının anlaşıldığı metinde XIX. yüzyılın sonundan itibaren ülkelerin esas olarak kendi toprak ve ekonomik çıkarlarını savunmak için ittifaklar kurma ihtiyacını duydukları belirtilmiştir. İttifakların oluşumuna Balkanlar'daki çatışmalar ile Almanya ve Fransa arasında rekabete sahne olan Alsas-Loren bölgesinin sebep olduğunun altı çizilmiştir. Kitapta öğrencilere "Önceki bölümde, Balkan yarımadasının kontrolü için mücadele eden Rus, Osmanlı ve Avusturya-Macaristan İmparatorluklarının bir karikatürünü analiz ettiğinizi hatırlıyor musunuz?" diye sorularak Balkanlardaki çatışmalar anımsatılarak Avrupa milletlerinin silahlanma yarışına girdikleri ve ordularını savaşa hazırladıkları değerlendirmesinde bulunulmuştur. XX. yüzyılın başında bu gerginliği uluslararası ilişkilere egemen olduğu ve Avrupa'da "silahlı barış"ın hüküm sürdüğü tespiti yapılmıştır (Historia 1, 2012, s.219). Savaşı 28 Haziran 1914'te Saraybosna'da Avusturya tahtının varisi olan Francisco Fernando suikastının savaşı tetiklediği ve bu yüzden Avusturya'nın Sırbistan'ı cinayetle suçlayarak savaş ilan ettiği belirtilmiştir. Fransa, Rusya ve İngiltere Sırpları desteklerken, Almanya, Osmanlı İmparatorluğu ve Bulgaristan Avusturya'yı desteklemiştir (Historia 1, 2012, s.220).

Historia 2 kitabının birinci cildinde ise İspanyolların fethetmek için yeni bölgeler ararken, Protestanların Avrupa'da güçlendiği, Portekizlilerin Asya'da baharat, yiyecek, mücevher gibi ürünlerin düzenli ticaretini yaptığı, Babür İmparatorluğu'nun genişlemeye başladığı ve Osmanlı Devleti'nin etki alanlarını genişletmeye devam etmesinin Avrupa'ya tehdit oluşturmaya devam ettiği belirtilmiştir (Historia 2, 2012, s.44).

Sonuç

Meksika tarih ders kitaplarında Türkler ve Türk tarihini anlatısına bakıldığında ilk karşılaşılan konu İstanbul'un fethidir. Bu konu farklı sınıf düzeylerinde birçok yönden ayrıntılı olarak ele alınan ve üzerinde en çok durulan konu olmuştur. Özellikle bu fethin Avrupa ekonomi üzerinde meydana getirdiği olumsuz etkilerden ve Avrupalıların bu etkilerden kurtulmak için yaptıkları çalışmalardan bahsedilmiştir. İstanbul'un fethinin siyasi ve ekonomik sonuçları üzerinde durulmasına rağmen ders kitaplarında bu fethin dini sonuçları üzerinde durulmamıştır.

Ders kitaplarında İstanbul'un Osmanlı Türkleri tarafından fethi ve bu fethin Avrupa'yı birçok alanda derinden etkilediğini anlatılmıştır. İtalya'da başlayan Rönesans sürecine bu olayın etkisinin olduğu ve bu olayın coğrafi keşifleri tetikleyen temel etken olduğundan bahsedilmiştir. Osmanlı Devleti'nin ticaret yollarını ve Akdeniz'i kontrol etmesinin Avrupalıları yeni rotalar bulmaya zorladığından bahsedilmiş ve Osmanlı Devleti'nin genişlemesinin Avrupa için meydana getirdiği tehlike anlatılmıştır. Bu tehlike karşında Avrupalı devletleri-

nin Kutsal İttifak adı altında bir araya geldiklerini öğrenen öğrenciler bu ittifakın Osmanlı Devleti'ni Viyana ve İnebahtı'da yenilgiye uğrattığını da öğrenmiştir. Osmanlı Devleti'nin XVI. ve XVII. yüzyılda en güçlü dönemini yaşadığını öğrenen öğrenciler Osmanlı Devleti'nin Balkanlar'da verdiği mücadele hakkında bilgi sahibi olmuştur.

Meksika tarih ders kitaplarında sadece iki Osmanlı padişahının adı geçmiştir. Bunlar Kanuni Sultan Süleyman ve Sultan II. Abdülhamit'tir. Kanuni Sultan Süleyman döneminde Osmanlı Devleti'nin en güçlü dönemini yaşadığı ve onun Muhteşem unvanıyla anıldığı belirtilmiştir. Sultan II. Abdülhamit'in ise 1876-1909 arasında Osmanlı İmparatorluğu'nu yönettiği ve Balkanlar'da ki milliyetçi hareketleri bastırmaya çalıştığı yazılmıştır. Bunun için Osmanlıların en çok Avusturyalılar ve Ruslarla mücadele etmek zorunda oldukları anlatılmıştır. Ders kitapları aracılığıyla Meksikalı öğrencilerin bu konular dışında Türklerin Müslüman olduğunu, yaşadıkları coğrafya, Ayasofya'nın İstanbul'da olduğu, Osmanlı sanatı hakkında kısa bilgi sahibi olmaları hedeflenmiştir.

Meksika tarih ders kitaplarında Türklerle ilgili olarak anlatılan bilgilerin büyük oranda doğru ve tarafsız olarak verilmeye çalışıldığı görülmektedir. Yapılan yorum ve tespitlerin ise büyük oranda isabetli olduğu söylenebilir. Kitapların içerik olarak zengin olması konuların anlaşılmasına yardımcı olmuştur. Türkiye'den yaklaşık 12.000 km uzaklıkta olan bir ülkede öğrencilerin Türklerle ilgili öğrendikleri oldukça sınırlı olduğu görülmektedir. Fakat Türklerin Meksikalılar ve Meksika tarihiyle ilgili öğrendikleri ise bundan çok daha azdır.

Türkiye'de şu anda ders kitabı olarak okutulan Meksikalılar ve Meksika tarihi hakkında çok az bilgi bulunmaktadır. *Tarih 9* ders kitabında Aztek ve Mayaların kendilerine özgü takvim meydana getirdikleri belirtilmiş ve Aztek takvimini gösteren bir görsel kullanılmıştır (Tarih 9, 2019:21). *Tarih 10*'da ise "Avrupa'dan gelenler, Amerika'daki yerli halka (Aztek, Maya, İnka, Kızılderililer) oldukça kötü muamelelerde bulundular" denilmiştir (Tarih 10, 2018:141). *T.C. İnkılap Tarihi ve Atatürkçülük* ders kitabında Meksika'da kadınlara 1947 yılında seçme ve seçilme hakkı verildiği belirtilmiştir (TCİTA, 2019:128), Çağdaş Türk ve Dünya Tarihi ders kitabını 79. sayfasında "Latin Amerika'da Meksika sineması ön plana çıktı" denilmiş, 170. sayfasında Meksika Olimpiyatları'nda yaşanan bir olaydan bahsedilmiş ve 171. sayfasında ise Meksika'daki öğrenci protestolarının silahlı çatışmalara yol açtığı ifade edilmiştir (ÇTDT, 2019). Türk Tarih ders kitaplarıyla kıyaslandığında Meksikalı öğrencilerin Türkler ve Türkiye hakkında çok daha geniş bilgi sahip oldukları görülmektedir.

Kaynakça

Alemdar, E., Keleş, S. (2019). Çağdaş Türk ve Dünya *tarihi*. MEB Yayınları.

Aslan, P. (2019). Meksika eğitim sistemi: Amaç yapı ve süreç bakımından Türkiye ile karşılaştırılması. *Route Educational and Social Science Journal*, *4*(2), 192-205.

Atwood, R. "School of the Ancient Elite", https://www.archaeology.org/issues/138-1407/features/2210-mexico-city-aztec-calmecac-school (Erişim Tarihi: 07.01.2020).

Baca, D. (2008) *Mestiz@ Script, Digital Migration, And The Territories Of Writin*g, Palgrave Macmillan.

DEİK (2015). *Meksika Ülke Bülteni*.

Demirtaş, B. (2019). *T.C. İnkılap Tarihi ve Atatürkçülük*. Ankara: Mevsim Yayıncılık.

Del Castillo-Alemán, G. (2012). Las Políticas Educativas en México Desde Una Perspectiva de Política Pública: Gobernabilidad y Gobernanza. *Revista Internacional de Investigación en Educación*, *4*(9), 637-652.

Diario Oficial de la Federación (2013). *Programa Sectorial de Educación 2013-2018*, http://www.dof.gob.mx/nota_detalle.php? codigo=5326569&fecha=13/12/2013.

Estructura y Dimensión del Sistema Educativo Nacional, Panorama Educativo de México 2009.

González, M. *Sistema Educativo Mexicano: ¿Un Problema, Un Reto o Una Oportunidad?,* http://www.universidadabierta.edu.mx/ActaEducativa/articulos/57.pdf (Erişim Tarihi: 14.01.2020)

Historia Cuarto Grado. (2016), Secretaria de Educacion Publica, Mexico.

Historia Quinto Grado. (2015), Secretaria de Educacion Publica, Mexico.

Historia Sexto Grado. (2015), Secretaria de Educacion Publica. Mexico.

Historia 1-Vol.1-Alumno. (2012). Secretaria de Educacion Publica. Mexico.

Historia 2-Vol.1-Alumno (2012). Secretaria de Educacion Publica. Mexico.

https://www.gob.mx/sep/acciones-y-programas/secundaria-programas-de-estudio (Erişim Tarihi: 14.01.2020)

https://www.gob.mx/sep/acciones-y-programas/primaria-educacion-basica (Erişim Tarihi: 14.01.2020)

https://www.gob.mx/sep/acciones-y-programas/educacion-preescolar (Erişim Tarihi: 14.01.2020)

https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/31662/Constitucion_Politica_1_.pdf (Erişim Tarihi: 14.01.2020)

http://www.grandesbatallas.es/batalla%20de%20lepanto.html (Erişim Tarihi: 14.01.2020)

https://ticaret.gov.tr/yurtdisi-teskilati/orta-amerika/meksika/ulke-profili/genel-bilgiler (Erişim Tarihi: 14.01.2020)

Martha E. G. C. (2017). Panorama del Sistema Educativo Mexicano Desde La Perspectiva de Las Políticas Públicas. *Innovación Educativa*, *17*(74), 143-164.

Martínez, F. (2001). Las Políticas Educativas Mexicanas Antes y Después de 2001. *Revista Iberoamericana de Educación*, 27. 35-56.

Secretaría de Educación Pública. (2013). *Portal de la Secretaría de Educación Pública*. http://www.sep.gob.mx/es/sep1/dgico#.VNEVItKUde8

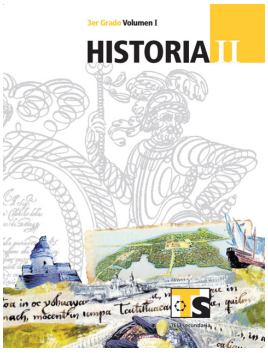
Secretaría de Educación Pública. (2015). *Reformas educativas recientes y nueva Ley de Educación. La modernización educativa en México. Centro de Investigación y Estudios Avanzados del IPN, INEA-SEP*. http://bibliotecadigital.conevyt.org.mx/servicios/hemeroteca/070/070008.pdf (Erişim Tarihi: 5.01.2020).

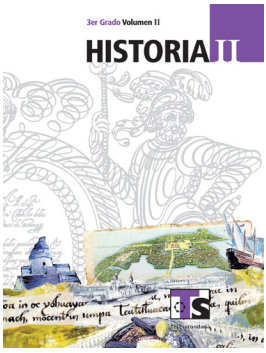
Tüysüz, S. (2019). *Tarih 9*. Ankara: Tuna Yayınları.

Yılmaz, A. (2018). *Tarih 10*. Ankara: İlke Yayınları.

EKLER:

Ek-1: *Meksika'da Okutulan Tarih Ders Kitapları*





Ek-2: *İstanbul'un Osmanlı Türkleri Tarafından Fethini Gösteren Bir Tablo*

Conquista de Constantinopla por los turcos-otomanos.

Kaynak: Historia Sexto Grado, 2015, s.118.

Ek-3: ***Süleymaniye Camii, Muhteşem, İstanbul, Türkiye (Kitapta geçtiği şekliyle)***

Mezquita de Solimán, *El Magnífico*, en Estambul, Turquía.

Kaynak: Historia 1, 2012, s. 28.

Ek-4: ***Osmanlı Devleti ve Coğrafi Keşifler***

Las rutas comerciales de Asia a Europa y los principales productos intercambiados.

Kaynak: Historia Cuarto Grado, 2016, s.84.

Edebiyat Sosyolojisi Bağlamında *Devlet Ana* ve *Osmancık* Romanlarında Şeyh Edebali ile Osman Gazi İlişkisinin İncelenmesi

Mehmet Rauf Nacak*

Öz: Hemen her devletin kuruluş döneminde olduğu gibi Osmanlı devletinin kuruluşunda da mitik ve mistik ögelerin bolca yer aldığı sözlü veya yazılı bir anlatı oluşmuştur. Her ne kadar tarihi kişilikleri hakkında yeterli ve sağlıklı bir bilgi olduğundan söz etmek kolay değilse de Şeyh Edebali ve Osman Gazi Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda isimleri neredeyse eşit derecede anılan karakterler olmuşlardır. Çağdaş Türk edebiyatında Osmanlı Devletinin kuruluş dönemi ile ilgili mitik ve mistik ögelerin hem yansıması hem de kısmî kaynağı olan metinler olarak ilk nazarda iki eser göze çarpar: Kemal Tahir'in yazdığı *Devlet Ana* (1967) ve Tarık Buğra'nın kaleme aldığı *Osmancık* (1983) romanları. Şayet edebi metni, yazarının dünya görüşünü, politik duruşunu ve yazıldığı dönemi anlatan bir belge kabul edersek bu romanların kendi dönemleriyle ilgili düşünce atmosferini yansıttığını söyleyebiliriz. Bir sanat eseri olarak edebi metni geleceği gösteren belki de hedefleyen bir boyutu olduğu düşüncesiyle ele alırsak, her iki romanında bir toplum çözümlemesine ve geleceğe dair bir toplum vizyonuna sahip olduğunu söyleyebiliriz. Basit bir önerme veya iddia ile ifade edecek olursak bu romanlar sadece geçmişle değil, dönemleriyle, hatta daha ziyade gelecekle ilgilidirler. İki eser arasında edebi yaklaşım açısından bulunan kimi benzerlikler ve ortaklıkların yanı sıra toplum çözümlemesi bakımından görülen kimi farklılıklar da değerlendirmemize konu olacaktır. Edebiyat biliminin ve sosyolojisinin ortak çözümleme noktaları olan yazar, eser, okur ve süreç bu iki roman bağlamında kıyaslanarak ele alınacak ve bu eserlerin hem kendi dönemleri hem de bugünle ilgili ne söyledikleri anlaşılmaya ve yorumlanmaya çalışılacaktır. Bu iki metnin yazarlarının Türk toplumu ile ilgili temel görüşlerinin de bahsi geçen eserlerinde mevcut olduğu gösterilmeye çalışılacaktır. Bir sanatçıdan sâdır olmaları hasebiyle metinlerin aynı zamanda yazarlarının duygu dünyasını veya ümitlerini yansıttığı da iddia edilebilir.

Anahtar Kelimeler: Edebiyat Sosyolojisi, Şeyh Edebali, Osman Gazi, Devlet Ana, Osmancık

* Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji, Doktora Programı.
İletişim: mraufun@gmail.com

Giriş

Edebi metin yazıyla birlikte var olduğundan beri her türlü anlama-anlatma çabasını kapsar. Edebi türler ve biçemler felsefeden tarihe, tiyatrodan akademik yazına, anlatımın merkezindedir. Bu sebepten her türlü anlatma faaliyeti ister kavramla ister metaforla çalışsın, ister aklı ister duyuyu temel alsın edebiyata müştaktır. Daha açık bir ifadeyle aklın işlemi sayılan bu yüzden duygunun bir işlemi saydığı edebiyatı taşralayan felsefe ve bilim, meramlarını ifade ederken tür yahut üslup bakımından edebi olmaktan vareste olamazlar ve de olamamışlardır. Edebi metin yazılı hale geldiği andan itibaren korunabildiği sürece tarihe kalan, mürur-u zamanla çürümeyen bilakis tarihe mal olan bir vesika haline gelir. Bu vesikanın mevsukiyyeti hem konusuna hem de konusunu işleyiş biçimine bağlıdır. İnsanın esas meselelerini**,** bu meselelerin nirengi noktası olan, dünya da anlam arayışını, hayata anlam verme çabasını, konu edindiği sürece edebi metin kalıcı olabilir. Bu bakımdan edebi olmadığı halde insanın esas meselelerine yönelen her ilgi ile müşterek bir yüzü vardır. Üslubunun kalıcılığı ise edebiyatın teknik denilebilecek yönleriyle ilgilidir. Bu teknik yön doğrudan edebiyat bilimlerinin meselesidir. İnsanın temel meseleleriyle ilgili yönü edebi metni bu meselelerle, ilgili diğer disiplinlerin de konusu haline getirir. Tarih ve sosyoloji işte bu disiplinlerdendir. Edebi metin oluşumu bakımından zamansal ve tarihseldir. Lakin zaman içinde durdukça, ortaya çıktığı dönemden geçmişe ve geleceğe bir etki yayar, giderek tüm "edebi zamanı" kaplar. Burada "edebi zaman" bir eserin edebiyat kanonuna dâhil olduktan sonra kanona tesirini anlatmak için kullanılan bir tabirdir. Zaman edebi eserin varlığına akışıyla eşlik ettikçe, metin bir anın içinde kalmaz, geleceğe ilerler. Bu bakımdan insanın temel meseleleriyle uğraşan her edebi metin/eser daima geleceğe yönelen, sözünü geleceğe söyleyen bir keyfiyeti haizdir.

Bu çalışmada, Şeyh Edebali ve Osman Bey ilişkisi *Devlet Ana* ve *Osmancık* romanları üzerinden ele alınmıştır. Edebi metni, yazarının dünya görüşünü, politik duruşunu ve yaşadığı dönemi anlatan bir belge kabul edersek, bu romanların kendi yazıldıkları dönemi kısmen yansıttığını, edebi metni sanat eserinin geleceği gösteren hususiyeti bakımından ele alırsak, her iki romanın bir toplum çözümlemesi ve vizyonunu havi olduğunu söyleyebiliriz. Basit bir önerme veya iddia ile ifade edecek olursak, bu romanlar geçmiş veya bugünden ziyade gelecekle ilgilidirler. Bu bakımdan edebiyat biliminin ve sosyolojisinin ortak çözümleme noktaları olan yazar, eser, okur ve yayın süreci bu iki roman bağlamında daha çok yazar ve esere ağırlık verilen bir kıyaslama ve metin analizi yöntemiyle değerlendirilecek ve hem kendi dönemleri hem de bugünle ilgili ne söyledikleri anlaşılmaya ve yorumlanmaya çalışılacaktır. Bu iki metin dolayısıyla ifade edilen fikirlerin bir anlamda eser sahiplerinin söylemlerinin, Türk toplumunun geleceği ile ilgili temel görüşlerini, ufuklarını yansıttığı iddia edilecektir. Yani eserlerin içinde mündemiç söylemlerde kısmen

bir söylem analizine konu olacaktır. Ayrıca hem yazarlar hem de yazarların oluşturduğu haliyle bahsi geçen roman karakterleri toplumsal tip çerçevesi içinde değerlendirilecektir.

Edebiyat Sosyolojisi Bağlamı

Edebiyatın özü anlatmaktır. Edebiyatın anlattığı ise başta ve sonda insandır. Her anlatma anlattığı neyse örtülü olarak, onu anladığını söylemek, zımnen bunu iddia etmektir. Edebiyat "düşünceleri, duyguları, inançları, durumları, olayları, hayatları, rüyaları sözlü yahut yazılı bir şeklide, kendine özgü bir biçimde, kalıpta, estetik düzlemde anlatma, ifade etme, aktarma ve sunma şeklinde tanımlanmaktadır" (Alver, 2018:16). Anladığını edebiyattan daha iddialı biçimde dile getiren, yalnız anlamakla kalmayıp gerçeği, yalnızca gerçeği tüm sarahatiyle açıklama iddiasında olan ise bilimdir. Doğa bilimleri bu davada hayli yol almış**,** fizikte kuantum bahsiyle ilgili gelişmelerin yerleşik bilim paradigmasını sarstığı zamanlara kadar büyük ölçüde başarılı olmuştur. Teşekkül aşamasında doğa bilimlerine öykünen, zamanla sosyal bilimlerin merkezi disiplinlerinden biri olan sosyoloji ise bu konuda pek başarılı olmuş sayılmaz. Sosyoloji klasik anlamda bir bilim olup olmadığı tartışması devam ederken, esas itibariyle açıklamaya değil, anlatmaya talip olan ve sanat alanının içinde değerlendirilen edebiyatla temas ettiğinde kendine edebiyat sosyolojisi adlı bir yol açmaya çalışır. Modern dönemde genel olarak edebiyatın, özel olarak edebi eserin incelenmesiyle toplumsal gerçeklik arasında ilişki kurma düşüncesi Madame de Stael, Hippolyte Taine ve Gustavo Lanson'un çalışmalarına dayandırılır. (Tüzer & Hüküm, 2019: 30-31). Edebi eserin toplumsal gerçekliği yansıtan bir kaynak işlevi görebileceği fikri, kabaca edebiyatı sosyolojinin ilgisine sunar. Edebiyat, edebiyatın ürünü "her edebi eser, bir sosyal olaydır." (Lanson'dan aktaran Meriç, 2005:448). Sosyoloji açısından edebiyat sosyal olayında kritik rol, başrol yazarındır. Yazar kendi dönemini bir vakanüvis hassasiyetiyle kaydeden, bir nevi toplumsal tarihçi rolünü üstlenebilir. Yahut anlatıcı olarak olaylara hâkim bir konumdan yorumlar yapabilir. Her iki durumda da edebi eser bir belge niteliğine sahipmiş gibi kabul edilebilir. Eğer edebi eserin bir belge hüviyeti varsa, şüphesiz ki bu belge öncelikle belgeyi üretenin hususiyetleri ve hassasiyetleri çerçevesinde şekillenir. Dolayısıyla sosyoloji, edebiyatı sosyal bir vakıa, toplumsal bir gerçeklik olarak kabul edip buna göre çalışacaksa, vizörüne öncelikle yazarı almak durumundadır. Yazardan sonra doğal olarak yazarın eseri, daha sonra eserin muhatabı olarak okur, sosyolojinin merceğine takılır. Son olaraksa yazarı ve eseri, okurla buluşturan, edebiyatı toplumsallaştıran yayınlanma süreci ve bu sürecin aktörleri olan yayıncı/lar gelecektir. (Escarpit, 1992:7).

Yazarın Merkezi Konumu

Edebiyat sosyolojisi açıklama ameliyesine giriştiğinde, durumu başta ve sonda aynıdır; yani iş yazarda düğümlenir. Nihayetinde sosyolojik bir analiz çabası merkeze yazarı koymak du-

rumundadır. Çünkü incelemenin diğer ayaklarında: eser; ancak yazarla varlığa gelen, okur; ancak eserden görünür hale gelen, yayıncı; ise her şeyden önce ve sonra ancak yazarla hayat bulan konumdadır. Bu bakış açısını tersinden kurmaya çalışırsak; yayıncı okura bağlı olmakla, bir anlamda okur tarafından içerilir. Eser, okur düşünülerek, hesap edilerek kaleme alındığı için okur eserde varsayılandır. Eser ise bir yazarla, bir yazar tarafından vücuda ge(tiri)lmekle bir anlamda yazarda mündemiçtir. Eserin yazardan çıktıktan sonra okurun olduğu ve yeniden yorumlanmakla hüviyet değiştirdiği, yayınevinin politikasının eserin, dolayısıyla yazarın kaderini etkilediği, yazarın muhtemel bir okuru hesaba katarak, ona göre yazmak durumunda olduğu gibi hususlar vakıadan olup, tabii ki bir gerçeklik, bir kıymet ölçüsü taşır. Lakin bütün bunlar yazarın merkezi konumunu yadsımaz aksine doğrular. En azından sosyolojik mahiyeti ağır basacak bir inceleme her durumda yazarı merkeze almak durumundadır. Burada yazarın yazma eyleminin taalluk ettiği durumlara göre, iki farklı kavramla nitelenip, incelenebileceğini söyleyebiliriz. Bunlar Hasan Bülent Kahraman'ın ayrımıyla; edip ve muharrirdir.(Kahraman 2009: 178 aktaran Çil, 2016: 111) . Edip bir işlevi icra ederken muharrir bir eylemi icra eder. Muharrir için dil bir araçtır. Mevcut eylemini, praksisini destekleyen bir araçtır. Edip yazma eylemi ve sanatının dışında kendisini konumlandırmayandır. Muharrir ise kendi konumuna göre yazma eylemini ve sanatını herhangi bir yer ve durumda araçsallaştırabilen bir tipin adıdır. Bu sebeple muharririn eyleminin sosyal etkisi edibe nispetle daha fazla olup, sosyolojik anlamda incelemeye daha yatkındır. Muharrir yazar, anlatıcı olarak metinde gözlemci değil gözetimci olarak bulunur. Gözetimci olaylara müdahil, nüfuz eden, nesnesi üzerinde eylem kabiliyeti olan öznedir. [Örneğin romanın] şahıslar kadrosunu istediği gibi yönlendirir ve şekillendirir (Çil, 2016:113). Edip daha ziyade edebiyat bilimi veya tarihinin çalışma kategorisi olabilir. Bu yüzden biz daha sosyolojik bir kategori saydığımız muharrirden hareketle konuya yaklaşacağız.

Bu çalışmada ele alacağımız Şeyh Edebali ve Osman Bey ilişkisini romanlarında konu eden Kemal Tahir ve Tarık Buğra, öncelikle toplumsal konumları noktasında, yazar, düşünür, sanatçı kimliklerine tesir eden iki tipoloji üzerinden değerlendirilecektir. Birincisi hem bir ideal olarak hem de bir gerçeklik olarak devletle olan ilişkileri bakımından. İkincisi yazarları devletle olan ilişkilerinden etkilenen yönleriyle, toplumla eserleri üzerinden kurdukları ilişki bakımından ele alacağız. Türkiye bağlamında -belki daha başka yerlerde ve alanlarda da, ama özellikle roman konusunda Tanzimat'tan neredeyse bugüne kadar- muharriri aynı zamanda bir toplumsal tip olarak da ele almak mümkündür. Tanzimat'tan Cumhuriyetin ilk dönemlerine gelene kadar yazarlar, aydınlar grubunun bir parçası olarak ve umumiyetle bir şekilde devlet görevlisi olarak var olagelmişlerdir. Hemen her yazar üst, orta veya alt düzeyde bir devlet görevlisi, memur veya memur çocuğudur. Bu yazarların nüfusun okuryazar azınlığına dâhil olmaktan kaynaklanan münevver/aydın vasıfları, devletle irtibatlarından dolayı onları toplumla ilgili sorumluluk taşıdıkları fikrinde birleştirir. Aydın vasfını taşıyan

yazarlar muharrir kategorisine girecek şekilde araçsallaş(tırıl)an bir yazma eylemi icra ederler. Aydın oluşlarıyla, muharrir tipolojisindeki yazarlıkları birleşince kısaca aydın- muharrir şeklinde tavsif olunabilecek bir tipe evrilirler. Aydın-muharrirlerin birinci meselesi "Devlet"-tir. Burada "Devlet meselesi" ifadesi en azından Tanzimat'tan beri devletin nasıl kurtulacağı, Cumhuriyete giden süreçte devletin yeniden nasıl kurulacağı, sonrasında ise nasıl korunacağına odaklanan siyasi-entelektüel tümleşik girişimleri anlatır. "memleket meselesi" ifadesi de "devlet meselesi" ifadesiyle aynı anlamda kullanılan bir ifade olup, aşağı yukarı aynı kapsamdaki sorunları anlatır. Aydın-muharrirlerin devletle olan bağları, Osmanlının yıkılışından Cumhuriyetin kuruluşuna giden süreçte, pratikte devlete -kerhen değil gönülden bir- hizmet anlayışına, devlet hizmetinde olmasa dahi, idealde devletle ilgili bir sorumluluk sâikiyle hareket etme bilincine kaynaklık eder. Hem yazarlık, aydın-muharrirlik suretiyle bu bilince varis olmaları, hem de babalarının "devletlu" olması hasebiyle Kemal Tahir ve Tarık Buğra'yı "devlet-soylu" olarak tesmiye edeceğiz.[1] Devlet-soylu olmaları bu iki yazarı, hem tüm yazı hayatları boyunca hem de incelediğimiz eserler ve eserlerin ana temaları bakımından etkilemiştir. Devlet-soylu olmaları her iki yazarda da hayatları boyunca cari bir sorumluluk bilinciyle yazı serüvenlerini sürdürmeye sevk etmiş gibi görünmektedir. Devlet soyluluk ve aydın-muharrirlik vasıfları bir personada temerküz ettiğinde, her iki yazarın da hayatı ve eserinde müşahede edilebilecek olan "devlet meselesi" ne sahip çıkma olarak tecelli eder**.**

Eseri doğuran atmosfer

Osmanlının son döneminde başlayan modernleşme sürecinin veçhelerinden biri de edebiyat alanında kendini gösterir. Tiyatro ve romanın tür ve üslup olarak edebi alana girişi 1860'lı yıllara kadar uzanır. Modernleşme sürecinin temel konuları ile özellikle romanın ele aldığı konuların koşut gittiği söylenebilir. Hatta roman üslubunun didaktik ve yönlendirici

1 Devlet-soylu kelimesini -başkaca sahip çıkan olmayacaksa- , Tanzimat'tan bu yana atalarının devlet görevlisi-memuru olması sebebiyle belli bir kültürel ve simgesel sermayeye sahip olan insanları tavsif veya tarif etmek için bir kavramsallaştırma denemesinin neticesi olarak teklif ediyoruz. Devlet-soylu dediğimiz kişiler kendilerinin devletle doğrudan bağı olmasa dahi, babaları veya dedelerinin devlet hizmeti yapmış olması sebebiyle bu vasfı alırlar. Bu vasıf imparatorluktan cumhuriyete devletin küçüldüğü bir tarihi süreçte ve sonrasında, toplumsal alanda siyasi-ekonomik dolaylı olarak da, kültürel-simgesel sermaye olarak işler. Dolayısıyla bir habitus oluşturur. Bu bağlamda bahsi geçen habitus bir takım avantajların basitçe iktidarın kullanılmasına kaynaklık edebilir. Bir habitus olarak devlet-soyluluk pratikte yukarıda ifade ettiğimiz türden bir sorumluluk bilincini çağırabileceği gibi, bir iktidar imtiyazını da davet edebilir. Daha önemlisi devlet-soyluluk içerisinde tüm görüş ayrılıklarına rağmen "memleket meselelerinin" tartışıldığı, fiilen veya söylem düzeyinde bir karara varıldığı belli/sınırlı bir zümreye mensubiyeti, ifade eder. Dolayısıyla memleketle memleketin istikametiyle ilgili fikir beyan etmek devlet-soylu olmakla kabildir. En azından bu iki yazarın hal-i hayatı müddetince. Ayrıca devlet-soylu daima hâlihazırda kendisi dâhil olmasa bile babası veya dedesinin "devletlu" olması sebebiyle, mevcut devletlu tarafından daima tarassut altındadır. Bu gözlenme çoğu zaman himayeye müteveccihtir. Devletlûnun devlet-soyluyu tarassutu bazen devlet-soylunun derdest edilmesine sebep olsa bile, devletlûnun, dolayısıyla devletin gözü daima devlet-soylunun üzerindedir. Kemal Tahir'in ilk hapse girişinden evvel, Tarık Buğranın işsizlik zamanlarında "Paşa" tarafından gözetilmesi bu duruma bariz örneklerdir. (Buğra, 2004: 190).

olma çabasından dolayı özgünleşip kıvam alamadığı romanın bir anlamda teknik gerekliliklerini eksik bırakan - ilk dönem yazarlarında hâkim - bir öğretme iştiyakının Türk romanının gelişimine engel olduğu bile söylenebilir. İşlenen konu ne olursa olsun modernleşme süreci çerçevesinde bir mesaj verme, bir yön gösterme gayreti, romanın içyapısı gereği karakter yaratma, karakterde metnin akışıyla beraber derinleşme gibi doğrudan edebi hususiyeti yüksek mevzuları sakil bırakmış, edebiyatın bir tahrir vazifesine dönüşmesine sebep olmuştur. 1860'dan 1950'ye gelinceye kadar neredeyse 100 yıl boyunca Türk romanının ana meselesi Batılılaşma bunun getirdiği sosyal problemlerdir. "devlet ve toplumun içinde bulunduğu şartlar ve bu şartların bir medeniyet bunalımı şeklinde kendini açığa vuruyor oluşu" romanı bir kurtuluş reçetesi içeriğinde biçimlendirmiştir. (Şan, 2004:127-129). Ancak 1950'den sonra da bu sorun ağırlığı ve işleniş biçimi değişse de 1990'lı yıllara gelene kadar ana temalardan birisidir. Batılılaşma meselesi *Devlet Ana* 'ya doğrudan *Osmancık* 'a dolaylı olarak yansımıştır.

Öncelikle bu iki romanı ortaya çıkaran yazarları, yaşadıkları dönemin fikri atmosferini, ele alacağımız metinleri oluşturan şartları kısaca tasvir edelim. *Devlet Ana*'nın yazarı Kemal Tahir 1910'da İstanbul'da doğmuştur. Liseyi 10. sınıfta terk ederek çalışmaya başlayan ve siyasi bir dava sonucunda hapse girdiği 1938 yılına kadar umumiyetle gazetecilikle geçimini temin etmiştir. 1950'ye kadar süren hapis hayatından "hem kendini hem insanımızı tanıyarak" çıkmıştır (Meriç, 2017: 251). Hapisten sonra kısa bir müddet yayıncılık ve gazetecilikle iştigal etse de, 1973'teki vefatına kadar, esas itibariyle (roman ve senaryo) yazarak, hayatını kazanmıştır. *Devlet Ana* romanının yazılışını hazırlayan 1960'lı yıllar, tarihe ilginin canlandığı, siyasi toplumsal sorunların tarihi bağlamları ve kökenleriyle tartışılmasının ağırlık ve hız kazandığı bir dönemdir. Bir yerde zamanın ruhu olan kimlik meselesi tarih üzerinde yapılan tartışmalarla kendini gösterir. Kemal Tahir'in 1967 yılında yayınlanan şaheseri "*Devlet Ana*", yazarın uzun bir hazırlık döneminin sonunda, daha önce ele alıp incelediği Osmanlı son döneminde ve Cumhuriyet ilk döneminde geçen konulardan farklı olarak, Osmanlı devletinin kuruluş dönemini konu alır. Kemal Tahir konuyu seçiş sebebini "Çok az şey biliyorduk. Memleketi bilmiyorduk, halkı bilmiyorduk, çünkü tarihimizi bilmiyorduk dersem neden çok az şey bildiğimiz anlatmış olurum" (Yazoğlu, 1989:1) diyerek açıklar. Bu bilme ve keşfetme çabasının sonucunda uzun yılların çalışmasıyla eserini vücuda getirir. Bu eser sebebiyle tarihe yönelmesinin temelinde, aslında devrinde yaşadığı hadiselere ve geleceğe ışık tutma düşüncesi yatar. Edebiyatın insanı anlatma serüveni Kemal Tahir için, daha somutta Anadolu Türk insanını anlatmak, bu insanın hikâyesini tarihi derinliğiyle göstermektir. "Ben romanımda herhangi bir tarihî dönemi anlatmıyorum; bir toplumun o çağdan bu çağa yansıyan dinamiğini belirtmeye çalışıyorum." (Bozdağ, 1980:101) diyen Tahir'e göre; Anadolu Türk insanının kurduğu toplum düzeninin temel dinamiği devlettir. Bu devlet soyut manada herhangi bir siyasal kurum değildir. Halkını görüp, gözeten "güçlü, savunucu,

güvenilir" tek bir sıfatla anlatılmak istenirse "kerim devlet" tir. İşte *Devlet Ana* romanına ismini veren aslında devletin bu vasıflarıdır ve bu vasıflar çoğunlukla devlete hamledilen baba otoritesinden ziyade, Osmanlı söz konusu olduğunda cömert ve verici yönleriyle bir ananın vasıflarıdır. "Kerim Devlet" 13. Yüzyılda Batıda hâkim devlet-derebeylik oluşumlarında olduğu zalim ve sömürücü değildir. Aksine halkının refah ve güvenlik içinde yaşaması için bir koruyucu ve düzenleyici rolündedir. Bu rol devletin toprağına bir sınıfın çıkarı namına değil, tüm toplumun yararını gözeten bir mülkiyet anlayışıyla yaklaşmasını gerektirir. Bu mülkiyet anlayışı sömürünün egemen olduğu, toplumsal sınıf oluşumlarının önüne geçer. Bu yüzden Osmanlıda sınıflı toplum düzeni, dolayısıyla sermayenin ana toplumsal dinamik olduğu sömürücü kapitalist sistem oluşmamıştır. Marks'ın Asya Tipi Üretim Tarzı olarak kavramsallaştırdığı ve *Devlet Ana* romanı boyunca Marksist literatürün aksine olumlu bulunarak işlenen tezlerden birinin ana hatları budur. (Aydın & Ünüvar, 2008:1083). *Devlet Ana* sınıflı toplum düzeninin Osmanlının kuruluşunda namevcut hatta Anadolu'daki toplumsal düzenin Batı'dan tümüyle farklı olduğunu göstermeye çalışır. Burada Doğu-Batı karşıtlığında insani/ahlaki düzeyde vurgulanan karşıtlık sömürü/emperyalizm ve insancıllık/hümanizm karşıtlığıdır. İki toplumsal düzenin karşıt dinamiklerinin tarihten bugüne geldiği fikriyle konu işlenmiştir. Hatta Kemal Tahir'in " Bugün de-1970'lerde- durum başka türlü değildir. Sömürücü Batı parçalanmıştır. Boşlukları doldurabilecek gücünü yitirmiştir." ... "600 yıl önce Batılı sömürüye karşı Doğu'yu savunma yeteneğini nasıl kendimizde toplayıp bu onurlu ödevi yerine getirmişsek, bugün de ağır ödemeler sonunda böyle bir insan birikmesine sahibiz. "… "Sömürülere karşı Doğu'ya savunma gücü verecek katalizör güç gene bizdedir." (Yazoğlu, 1989:3) sözlerinde ifadesini bulan düşünceler, konuyu salt tarihi bir mesele saymayan bir anlayışı kanıtlar. İşte bu ifadeler Kemal Tahir'in devlet-soylu oluşundan gelen sahiplenişle devletçiliğini, ve aydın-muharrir vasfıyla halka vizyon olarak göstermek istediği sömürü karşıtlığını, kısaca "Batılaşma"[2] karşıtlığını anlatır. Yazarımız benimsediği misyon ve işaret ettiği vizyon çerçevesinde romanını kurar ve karakterlerini inşa eder.

1918'de Akşehir'de doğan Tarık Buğra, liseyi İstanbul'da okur. Düzensiz üniversite hak yatı boyunca hem yazarlık hem de gazetecilikle uğraşır. Maişetini umumiyetle gazetelerde çalışarak temin eden Buğra, romancılığının yanı sıra piyes, oyun ve senaryolar yazarak da edibliğini kanıtlamıştır. *Devlet Ana*'nın yayınlanmasından 15 yıl sonra Tarık Buğra "*Osmancık* " romanını baskıya verir. *Osmancık* romanı öncelikle Buğraya sipariş edilen bir senaryonun, çeşitli sebeplerden romana dönüşmüş halidir (Buğra, 2004:106). *Osmancık* yazarının 1950'lerden beri zihnide taşıdığını söylediği fakat "'*Osmancık* belki ve bir parça da *Devlet Ana* yüzünden hiç yazılmayacaktı. Onun bir tepki romanı sanılmasından korkuyordum."

2 Kemal Tahir kelimeliyi "batılılaşma" olarak değil "batılaşma" olarak kullanıyor. (bkz. Tahir,1991).

(Tunalı,1984:47 akt. Gül, 2011:45) dediği bir romandır.[3].*Osmancık* yazılırken "dünyanın en uzun ömürlü devletinin sadece kaba kuvvetle ayakta duramayacağı fikrinden" yola çıkılmıştır. (Buğra, 2004: 106-108). *Osmancık* romanında "esas olarak anlatılmak istenen, Osmanlı Türk'üne bir büyük imparatorluğu kurduran dünya görüşü ve devlet felsefesidir." (Dede,2003 akt. Gül, 2011:47). *Osmancık'*ta mesele romanın başkişisi Osman Bey'in değişim ve gelişimi üzerinden anlatılmıştır. Bu yüzden eser bir *bildungsroman*[4] sayılabilir. Bildungsroman olgu odaklı değil kişi odaklı olduğu için sosyolojik bir analiz için nispeten daha az çalışılabilir bir malzeme verir.

Şeyh Edebali ve Osman Bey İlişkisi

Roman tekniğinde tip ve karakter ayrımı yapılagelmiştir. Buna göre karakter " ilgisi ve yönelimleri kolektif nitelikli etkinliklerden, eylemlerden çok kendisine dönük olan roman figürüdür." (Sazyek, 2015:190). Tip ise daha genel özellikleriyle öne çıkan bir anlamda toplumsal yönü vurgulanan roman figürüdür. Sosyolojik anlamda toplumsal tip ile romandaki tip arasında bir mutabakat yoktur. Çünkü toplumsal tip/ler sosyal rol ve statülerin oluşumu, değişimi ve kurumsallaşmasını kapsayan, sosyal alana bireysel uyumu temin eden yapısal öğeler olarak işler. (Aydemir, 2016:27). Hâlbuki roman tip toplumsal tip kategorisinin aksine, kapsayıcı olmaktan ziyade genelleyicidir. Üstelik bir toplumsal tip olarak muharririn rolü güçlendikçe, eserlerindeki kahramanların toplumsal tip olarak değerlendirilme ihtimalini azaltır (Çil, 2016:113). Zira güçlü bir muharrir kahramanlarını stereotipleştirmeye hatta klişeleştirmeye başlar. Klişe işlevin orijinal anlamın yerine geçmesidir. (Zijderveld, 2010:28). Dolayısıyla stereotiplerle, klişelerle oluşturulmuş roman tipleri toplumsal tiplere dair fikir vermezler, yalnızca durumu karikatürleştirirler. Bu yüzden sosyolojik bir analiz için kullanılabilir olmaktan uzaktırlar.

Devlet Ana ve *Osmancık* romanları Osmanlı devletinin kuruluş dönemini konu alır. *Devlet Ana* ve *Osmancık* 'ta ortak temalardan biri Şeyh Edebali ile Osman Bey arasındaki ilişkidir. "Bir beylik nasıl devlet yapısına evrilmiştir? " sorusu çerçevesinde konumuza yaklaşacak olursak; özellikle *Devlet Ana* bu soruyu çok katmanlı yapısıyla, bir toplumsal yapı analizi vüs'atinde, çeşitli karakterler etrafında en geniş çerçevede işler. *Devlet Ana*'nın anlattığı olaylar romanın ifadesine göre -her ne kadar gerçekte on yılda olmuş olaylar bir yılda gerçekleşmiş gibi anlatılsa da (Biricik, 2016:1269). - 1290 yılında Osmanlı devletinin kurulduğu

3 Yazarının ifadelerine bakarak "Osmancık" romanının ilgili hangi şartlardan etkilenerek yazıldığını saptamak pek kolay değildir. Halbuki *Devlet Ana*nın yazılam koşulları ve hangi tartışmalarla şekillendiği oldukça açıktır.

4 bir insanın yaşamı boyunca geçirdiği tinsel gelişim ve/veya oluşum sürecini ele alan roman olarak nitelendirilen Bildungsroman"…kişinin zaman içerisinde eğitimle kazandığı vasıfların ilâhî bir yönü olduğunu, eğitimin Tanrısal niteliğini de vurgular. (Ünal, 2005:55-58)

varsayılan 1299 tarihinin hemen öncesinde cereyan eder. Osman Bey gerçekte olayların merkezinde olmasına rağmen diğer karakterlerden daha fazla önem verilen ve öne çıkarılan bir konumda değildir. Hatta bir ölçüde stereotipleşir (basmakalıplaşır). Sterotipleştirme Osman Bey'in yiğitliği ve bunun fiziksel görünümüne yansımasıdır. Burada tipi homojenleştirerek tarif eden ögeler; çelik gibi duruş, kararlılık vb. destanlardan epik anlatıdan alınan basmakalıp özelliklerdir. Epik stereotipleştirme her iki romanda neredeyse aynı şekillerde yer bulur. Osman Bey'i toplumsal tipleştiren ise, bizim ana sahne diyeceğimiz Şeyh Edebali ile görüştüğü ve bir anlamda yazarın tezini de yansıtan diyaloglarda görülen aklı, analiz ve ikna kabiliyeti olarak tecessüm eden noktalardır.

Aşağıdaki satırlarda Osman Bey Şeyh Edebali ilişkisi *Devlet Ana* romanında kullanılan üsluptan yararlanılarak özetle ve doğrudan alıntılarla aktarılmıştır. Ertuğrul Bey vefatından hemen önce hastalığından dolayı altı yıldır beylik işlerine vekil kıldığı oğlu Osman Bey'e, Şeyh Edebali ile görüşmesini nasihat eder. Osman Bey babasının vefatının hemen akabinde bey seçilir. Bey seçildiği gecenin sabahında babasının danışmanı Akçakoca'nın -Ahi Şeyhi Edebali ile görüşerek Selçuklu idaresinin desteğinin sağlaması, hatta Selçuklu tahtının ele geçirilme yolunun aranması- tavsiyesiyle Şeyhin dergâhına gider. Şeyh Edebali ile görüşmesinde ikisi içinde karakterlere yüklenen nitelikler, toplumsal tip olarak ele alınabilecekleri bir hususiyet arz eder. Şeyh Edebali " Babasının ölmesiyle omzuna çöken sorumluluk altında iki büklüm olmuş, elinden tutması, yol göstermesi için yalvarmaya gelmiş şaşkın bir delikanlıya öğütler hazırlamıştı[r].[5] Vereceği öğütleri anlayamamasından, anlayabilse de, uygulama yeteneği göstermemesinden çekini[r]. Kızını vermediği için küsüp üç yıldır tekkeye uğramayarak kendisine onur satan tecrübesiz Türkmen'i [Osman Bey] biraz da sıkıştırmayı tasarla[r]." (Tahir, 2016:171) Osman Bey, Şeyh Edebali'nin "Konya tahtını ele geçirmek için ne tasarladığını" sormasına karşılık, "Üç yıldır, şeyhim, ben bu Konya tahtı işini düşündüm enine boyuna… Ve de Konya sultanlığını, gönüllüsüne armağan ettim bedavadan…" cevabıyla önce muhatabını şaşırtır. Sonra yavaş yavaş kendi düşüncesine, bir yerde tezine ikna eder. Osman Bey'in düşüncesi Doğuyu bırakıp, Batıya yönelmek, "sahipleriyle beraber kendi insanlarını da besleyecek verimli toprakları almaktır." Bulundukları yer, Bitinya ucu "suyun akarındadır" çünkü. Şeyh'in "Suyun akarını görmemekteyim Osman Bey oğlum! Gündoğusunu bırakıp günbatıya bakmakla nesne hâsıl olabilir mi?" itirazına, mevcut insan kaynağıyla ilgili "Anadolu… Tükenmez insan kaynağıdır, insanın zanaatı da göründüğü gibi, köylülük değildir, devlet kuruculuğudur." şeklinde bir çözümleme yapıp uygun toplum düzenini, idealini " köleliğe karşı, soygun, zulüm, ırk düşmanlığına karşı, hoşgörü, dayanışma, can, ırz, mal güvenliği" olarak açıklar. Hatta " [Batıya yöneleceğiz!] Talan etmeyeceğiz! Din

5 Metnin akışını uygun olması için her iki romandan alıntı yapılan ifadeler buradan itibaren köşeli parantezle düzenlenerek gösterilmiştir.

yaymaya çabalamayacağız. Tersine herkesin inancına saygı göstereceğiz! İnsanlar arasında, din, soy, varlık bakımından hiçbir üstünlük tanımayacağız." sözleriyle geleceğe yönelik ilkelerini ortaya koyar. Konuşma bitip " Şeyh Edebali… Osman Bey çıkınca, uzun süredir unuttuğu bir rahatlıkla, önemli bir konuşmadan sonra, sorumluluk duymamak rahatlığıyla gözlerini kapat[ır]. (Tahir, 2016:177-178). Aralarındaki muhavereden çıkan neticede, Osman Bey'in yaptığı analizle, aklıyla, Şeyhi ikna ettiği görülür. Romanın başka yerlerinde de olaylar ve diyaloglarla Osman Bey'in az ve öz konuşması, sükûneti, sabrı ile liderlik vasıflarını desteklen bir resim çizilir. *Devlet Ana*'da Şeyh Edebali tekkesini kurduğu yerdeki stratejisinden, Osman Bey'den adeta hesap sorar şekilde sorularından vb. özelliklerinden dolayı bir esnaf teşkilatının liderlerinden biri değil adeta bir beydir, "şeyhten çok, eski zamanların savaşçı Arap emirlerine benze[r]." (Tahir, 2016:168). Hatta görüşmelerinin münazara karakterinde geçmesi dikkate alındığında bir yerde Şeyh Edebali'nin Osman Bey'in muktedirliğini zayıflatabilecek farklı bir iktidar odağı olduğu sonucu bile çıkabilir. (Göçer, 2018).

Osmancık 'ta ise Osman Bey Şeyh Edebali ilişkisinin ana sahnesi bir vadinin kıyısında Sivrikaya denen yerde geçer. Bir eğlenceden, dernekten ayrılıp tepeye çıkan ve ufka dalıp giden - o zamanki anılan adıyla- *Osmancık* , Ede Balının[6] " Hey, Osmancık ; neler düşünüyorsun? " dediğini duyar. "Osman hiçbir şey düşünmemektedir ve birden bire, bir şeyler, çok önemli ve çok güzel bir şeyler düşünmüş olmayı arzul[ar]; ona ve kendisine, anlatmak için! İçi elverm[ez], "hiç" demeye; - "Dünya ne kadar büyük" d[er]". Ede Balı" Dünya'yı bize büyük gösteren bizim küçüklüğümüz, oğul. Hırsımız, sabırsızlığımız, bencilliğimiz. Önce bu yüzden küçülüyor, sonra da Dünya'yı çok büyük görüyoruz." der. Sonra da düşüncesini bir anlamda tezini dile getirir. "Doğru, Dünya büyüktür... Çok, çok büyüktür; hatta Osman'ın kurabildiğinden de çok büyüktür. Fakat bir ömür için, tek insan içindir bu büyüklük. Bir soy için değil; bir soyun benimseyeceği, bir soya benimsetilecek bir amaç, bir ülkü için değil! Ve, Dünya›nın böyle amaçlara, böyle ülkülere açık olduğu, böyle amaçlar ve ülküler için küçüldüğü dönemler vardır. Ve, Dünya böyle bir dönemdedir. Ve, Dünya öyle bir soy, öyle bir ülkü beklemektedir. Ve, Dünya›ya tekliğinden arınmış, soyu ve ülküsü ile özdeşleşmiş, soyunu ülkü ile özdeşleştirmiş biri gerektir." (Buğra, 14-2016:13). Bu konuşmadan sonra Ede Balı ile *Osmancık* arasındaki geçen konuşmalar esasında ve sadece, bu ilk/ana konuşmanın açılımları; *Osmancık* 'tan, Osman Bey, Osman Bey Gazi, Osman Gazi Han'a ulaşan dönüşüm yolculuğunun kemâlât duraklarıdır. Roman içerisinde Osman Bey karakterinin gelişimi ve değişimi bu durumu anlatacak biçimde aldığı isimlerin değişimi üzerinden metne yansıtılmıştır.

6 Buradan itibaren kelimeyi Tarık Buğra'nın kullandığı şekilde ayrı olarak "Ede Balı" biçiminde yazacağız.

Karşılaştırma

İki romanı yalnızca ana sahneler bakımından karşılaştırsak bile aralarındaki zıtlıklar ayan olur. Şeyh Edebali ve Osman Bey özelinde ve ana sahneler parantezinde; "Osmanlı Devletini kuran kimdir ?" sorusunun cevabı; *Devlet Ana*'da açıkça Osman Bey, *Osmancık* 'ta handiyse Ede Balı'dır. *Devlet Ana*'da bir iddia tez sahibi olan Osman Bey'dir. Bu durumu "ilerde kullanacağı önemli bir yardımcının halk üzerindeki büyük etkisini zedelemeden, kendisine tepeden bakmasını, tecrübesiz sayarak her işte öğüt vermeye kalkmasını, şimdiden önleyip ilerde faydasız çekişmelere meydan vermemek" için " çok önceden düşünmüş, suyu baştan kesme[k], böylece, babasının arkadaşlarıyla ayrı ayrı uğraşmaktan kurtulma [k]" stratejisiyle, Şeyh Edebali ile konuşacağı "günü çok önceden düşünmüş" tür. Osman Bey'in "buradaki ak[lı], buradaki bilgi[si], her anda, her durumda işe yararlığı bakımından değerlen[diril]ir. (Tahir, 2016: 176). *Devlet Ana*'da Osman Bey, devleti kuracak vizyonun sahibi ve uygulayıcısı olarak, aktarılan ana sahnede, Şeyh Edebali'yi ikna ederek desteğini alır ve devleti kuran süreci başlatır.

Osmancık'ta ise "Şeyh Ede Balı, altı asra ışık tutan sözleriyle[7] Osmanlı Devleti'nin manevî kurucusudur. *Osmancık* da, Ede Balı'nın sözlerini temel alan ve bu temel üzerine kurulan Osmanlı Devleti'nin siyasî, idarî ve hukukî anlamdaki kurucusudur. '..onlar, seslerini ve gülümseyişlerini., Sözlerini ve söyleyişlerini başkalaştıran mizaçları ile iki ayrı, ama biri olmadan öteki beyhûdeleşen iki ayrı dünyadır.' (s.271)[8] Nitekim son nefesine kadar da Ede Balı, *Osmancık* 'ın manevî olarak hep yanı başındadır." (Gül, 2011:62). *Osmancık* 'ta ortaya konulan toplumsal tip olarak Ede Balı bir ülkünün, doktrinin sahibi veyahut temsilcisi olarak vizyonu ortaya koyandır. Romanın gelecek tasavvuruna bağlı olarak Osman Bey'in şahsında gösterdiği ideal, aynı zamanda yazarın kendi toplumuna sunduğu bir vizyona dönüşür. Zira *Osmancık* ta görünürde sorunsuz işleyen, bir toplumsal düzen ihsası vardır. Fakat eksik olan bir ülkü, bir idealdir**.** Bu eksiklik aslında toplumdan ziyade Beylik yapacak kişidedir. Çünkü romanın içindeki başka kişilerde, tiplerde ülkü fiiliyata geçmiştir. Yani Buğranın bugünle (kendi dönemi) ve belki gelecekle ilgili tezi Bey'in, devletin başının -günümüz şartlarında doğrudan gayr-ı şahsi, şahsiyetiyle devletin- bir ideal benimsemesi gereğidir. Zira idealin bir ölçüde toplumda zaten mevcut olduğu düşüncesi vardır. Bu ideal bir aydın-muharrir olarak kalem oynatan Tarık Buğra'nın aynı zamanda devlet ve toplum tezi sayılsa yeridir. Buğra, Ede Balı' ya "Ve, Dünya böyle bir dönemdedir. Ve, Dünya

7 Bu sözler Şeyh Edebali'nin Osman Gazi'ye nasihatleri veya öğütleri olarak meşhur olan " Ey Osmancık; Tanrı gözünü, gönlünü ve yolunu ışıtsın; bileğinin, yüreğinin gücünü pekiştirsin; haktan, adaletten, merhametten, azimden, sebattan garib komasın." diye başlayıp "Ey Osmancık; beğsin. Beğliğini bil, beğliğini unutma." diye devam eden, fakat çoğunlukla "ey Osmancık" kısmı "ey oğul" diye değiştirilerek kullanılan, aslında Tarık Buğranın ürettiği, söylediği, şekil verdiği sözlerdir. (Buğra, 2016:130)

8 Osmancıktan yapılan bu alıntı bizim kullandığımız baskıda 294. Sayfada.

ya öyle bir soy, öyle bir ülkü beklemektedir" sözlerini herhalde hem kendi dönemi hem memleketin geleceğine dair bir ufuk olarak söyletmiş olsa gerektir. Aynı zamanda bir gelişim romanı olarak konuyu ele alması sanatçı-bireyci yönüyle dönüşüm ve değişimin öncelikle fertlerde "bir ruh ınkılabı" olarak gerçekleşmesi gerektiğini ihsas eder. *Devlet Ana* da ise toplumsal düzen bir kargaşa yumağının ortasındadır. Osman Bey'e tarihi bir fırsatın eşiğinde olunduğunu söyleten Kemal Tahir, aslında dönemine ve geleceğe dair bir söz söylemiştir. Bu fırsat daha doğrusu sorumluluk Doğu'nun savunusudur. Kemal Tahir'in aydın-muharir olarak üstlendiği ve üstlenilecek rol olarak işaret ettiği misyon budur. Her iki yazar da anlam arayışı, siyaset, tarih ve sorumluluk eksenlerinde bir vizyon ortaya koyarak eserlerini, söylemlerini geleceğe söyleyen sanatkar ve düşünürler olurlar. Son olarak her iki romanda iki karakterin toplumsal tip olarak nasıl üretildiklerine bakalım. *Devlet Ana*'da Şeyh Edebali'nin din adamlığından ziyade siyasi yönü öne çıkarılmış, bu yönde bir toplumsal tip yaratılmıştır. Şeyhliği inkâr edilmez ve fakat Ahi liderliğindeki siyasi tarafı, vurgulanır. *Osmancık* 'ta ise Ede Balı hem bir din ve gönül adamı, mutasavvıf hem de bir fikir adamı ve doktrinerdir. Osman Bey, *Devlet Ana*'da muhtemelen yazarın devlet adamında görmek istediği şuur ve idealizmi temsil eden bir beydir. *Osmancık* ta ise geçirdiği ruhsal dönüşüm merhaleleriyle adeta seyr-i sülük halinde bir derviştir. Böylece iki romanda her iki roman kişisi de farklı biçimlerde basit bir roman kişisi olmanın ötesinde toplumsal tipler olarak ibda olunmuşlar, adeta yeniden yaratılmışlardır.

Sonuç

Devlet Ana ve *Osmancık* romanlarında Şeyh Edebali ve Osman Bey ilişkisini öncelikle yazarların konumu ve eserlerin ortaya çıktığı şartlar bağlamında değerlendirmeye çalıştık. Bu ikilinin ilişkisini belirleyen ana etmen "beyliğin devlete yönelimi" olduğu için bu çerçevede kalmaya özen gösterdik. Edebiyat bilimi ve sosyolojisinin incelemelerinde kullandıkları yazar, eser, okur, yayıncı kategorilerinden okur ve yayıncı kategorisini, bu çalışmada hem daha uzun bir süreci gerektirmesi hem de bağlama yapacağı katkının nisbi olması sebebiyle, ihmal ettik. Bu iki kategoriyle ilgili belki sadece şunları rahatlıkla söyleyebiliriz. Her iki roman, Osmanlı Devletinin kuruluşu ile ilgili romanlar arasında okurdan herhalde en fazla teveccühü görmüş eserlerdir. Bu romanlar yayınevlerini ziyadesiyle ihya etmiş, neredeyse yayın listelerinde ana kalem olmuşlardır. Aynı zamanda bu eserler yazarlarının adını kültleştiren, klasikler arasına katan işlev dahi görmüşlerdir. Yazarlar ise nihayetinde bekası ve dirliğini düşündükleri devletlerinden, biri - Kemal Tahir 100. Doğum yılında – Kültür Bakanlığı tarafından adına kitap çıkartılarak, diğeri - Tarık Buğra 1991 yılında devlet sanatçısı seçilerek - taltif görmüşlerdir. İlginçtir, bütün bunlar bir yerde kendilerinden neredeyse 700 yıl önce yaşamış insanlar sebebiyle belki de sayesinde, edebiyat marifetiyle vuku bulmuştur. Haddizatında edebiyatın edebi eserin geçmişi, bugünü ve geleceği birbirine bağlayan bir

vasat olduğu bu iki eserin serencamında aşikarâne görünür. Bu çalışma açısından geri bıraa kılan bir diğer nokta; daha psikolojik, belki psikanalitik bir nazarla, yazarların kendi tezlerine giderken geçirdikleri, ruhsal ve zihinsel serüvenin, yarattıkları karakterler üzerinden okunabileceği fikridir. Burada hangi yazar, hangi bakımdan, hangi karakterdir sorusu, pekâlâ başkaca bir çalışmanın konusu olabilir.

Kaynakça

Akça, N. C. (2013). *Edebiyat sosyolojisi açısından 12 Eylül şiiri.* Ankara: Kurgan Edebiyat Yayınları.

Alver, K. (2018). Edebiyat nedir? içinde, *Edebiyat sosyolojisi,* içinde. (13-42). İstanbul: İz Yayıncılık.

Aydemir, M. A. (2016). Sosyal alanın tipleştirilmesi: Toplumsal tipler. M. A. Aydemir içinde, *Toplumsal tipler* (11-32). İstanbul: Açılım Kitap.

Aydın, S., Ünüvar, K. (2008). ATÜT tartışmaları ve Sol. M., *Modern Türkiye'de siyasi düşünce: Sol*, içinde.(1082-1088). İstanbul: İletişim Yayınları.

Biricik, İ. (2016). "*Devlet Ana*" romanının sosyolojik boyutları. *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi*, 1267-1287.

Bozdağ, İ. (1980). *Kemal Tahir'in sohbetleri.* İstanbul: Bilgi Yayınevi.

Buğra, T. (2004). (M. Tekin, Ed.) *Söyleşiler.* Konya: Çizgi Kitabevi.

Buğra, T. (2016). *Osmancık Cihân Devletini kuran irâde, şuûr ve karakter.* İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Çil, H. (2016). Türk romanında toplumsal tip anlatısı: İmkanlar ve sınırlar üzerine bir değerlendirme. *Toplumsal tipler,* içinde. (89-119). İstanbul: Açılım Kitap.

Escarpit, R. (1992). *Edebiyat sosyolojisi.* (H. Portakal, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.

Göçer, G. (2018). *Tarık Buğra sempozyumu - 5. Oturum.* Ocak 21, 2020 tarihinde Zeytinburnu Kültür Sanat Merkezi Youtube Kanalı: https://www.youtube.com/watch?v=Is8WhMRA2F4 adresinden alındı

Gül, Ü. G. (2011). *Tarık Buğra'nın Türk tarihinde kuruluşu konu alan romanlarındaki roman başkişilerinin yaşadıkları değişim olgusu.* (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı, Samsun.

Meriç, C. (2005). *Kırk ambar.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Meriç, C. (2017). *Bu ülke.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Sazyek, H. (2015). *Roman terimleri sözlüğü roman sanatından yüz terim.* Ankara: Hece Yayınları.

Şan, M. K. (2004). Türk modernleşmesine romandan bakmanın önemi üzerine. *Edebiyat sosyolojisi İncelemeleri,* içinde. (117-135). Ankara: Hece Yayınları.

Tahir, K. (1991). *Notlar/Roman notları 2 Batı çıkmazı.* İstanbul: Bağlam Yayınları.

Tahir, K. (2016). *Devlet Ana.* İstanbul: İthaki Yayınları.

Tüzer, İ., Hüküm, M. (2019). *Edebiyat sosyolojisi edebiyata sosyolojiden bakmak.* Ankara: Akçağ Yayınları.

Ünal, Ç. (2005). Bildungsroman türüne kavram temelinde bir yaklaşım. *Littera Edebiyat Yazıları, 17*, 55-70.

Yazoğlu, C. (1989, Mart 22). Kemal Tahir'in notları. *(Dosya No: 133).* (C. Yazoğlu, Der.) Taha Toros Arşivi.

Zijderveld, A. (2010). *Klişelerin diktatörlüğü.* (K. Canatan, Çev.) İstanbul: Açılım Kitap.

Sosyal Sermaye Aktarımında Kitle Bilinci: Uluslararası Öğrenci Örneği Üzerinden Sosyolojik Bir Analiz

Mustafa Kaya*

Öz: Uluslararası öğrenim hareketliliği Türkiye'de toplumsal bir hareketliliğe etkide bulunmaktadır. Uluslararası öğrenim hareketliliğinin yoğun bir etki oluşturmasında Türkiye'nin geliştirdiği uluslararası öğrenci politikaları, uluslararası öğrencilere sunulan imkân ve olanakların etkisi bulunmaktadır. Öğrenim tamamlamak amacıyla kendi yaşam alanında kopup gelen uluslararası öğrencinin farklı bir toplumsal yapı içerisinde yaşamına devam etmesi birey için zorlu bir süreci içerisinde barındırmaktadır. Farklı bir toplumsal yapı içerisinde bireyin o yapıya uyum sağlamasında sahip olduğu sermayeyi aktarması, o toplumsal yapıya uyum sağlaması için gerekmektedir. İnsan kendi çevresini genişletebilmek, bir kitleye hatta bir topluma doğru yol alabilmek için çevresindeki insanlar ile iletişim halinde olmalı hatta yeni etkileşim ve iletişim yöntemlerine de uyumlu olmalıdır. Bu doğrultuda hareket edildiğinde kendi yaşam pratiklerinden kopup gelen bireylerin farklı toplumsal yapı içerisinde kitle ve kitle bilinci oluşturması açısından önemli bir konumda bulunmaktadır. Ele alınan çalışmada Konya'ya öğrenim maksadıyla gelen uluslararası öğrencilerin, alışık olduklarından apayrı bir toplum ve o toplumda yaşamaya uyum gösterme aşamasında kitle bilincinin hangi konumda ve hangi derecede etkili olduğunun sosyolojik bir analizi gerçekleştirilecektir. Uluslararası öğrenim kitlesel bir hareket olarak düşünüldüğünde bireylerin farklı bir toplumla tanışması, etkileşime geçmesi bireyin sosyal ve kültürel olarak birikim kazanmasını sağlayacağı gibi aynı zamanda bireyin farklı çevreden insanlarla iletişime geçerek ilişki ağını genişletmesine katkı sağlayacaktır. Konya'da öğrenim gören uluslararası öğrencilerin sosyal yaşama uyum sağlamasında, ülke arkadaşları ile iletişimlerinde ve bağlı olarak sosyal sermaye aktarımının başarısı noktasında kitle bilincinin etkisi sorgulanacaktır. Çalışmanın örneklemi Konya'da öğrenim gören ve yalnızca Selçuk Üniversitesinde eğitim alan lisans ve yüksek lisans derecesine sahip on uluslararası öğrenci ile sınırlandırılmıştır. Ayrıca çalışmada nitel araştırma tekniği kullanılmış verileri elde etmek için yarı yapılandırılmış mülakat tekniği kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Uluslararası Öğrenci, Kitle Bilinci, Sermaye, Öğrenim Hareketliliği.

* Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji, Yüksek Lisans Programı.
İletişim: mustafa.s.kaya42@gmail.com

Giriş

Küresel bir yer değiştirme olarak niteleyebileceğimiz uluslararası öğrenim hareketliliği birçok etkilere sebep olmaktadır. Uluslararası öğrenim hareketililiği Türkiye için önemli bir konumda bulunmaktadır. Nitekim ulaşılan kaynaklar doğrultusunda Türkiye uluslararası öğrenim hareketliliği Selçuklular devrine kadar uzanmaktadır. Nizamülk medreselerinde eğitim alan öğrencilerin etraftaki birtakım vilayetlere göç ettiği kayıtlarda bulunmaktadır. Bu hareketlilik Osmanlı devleti zamanında devam etmiştir. Öğrenim hareketliliği her ne kadar birey bazında fayda sağlayan bir hareketlilik olsa da diğer yönden bireyin mensup olduğu ulusun ve eğitim için gittiği ulus ile öğrenim hareketliliğinin katkısıyla etkileşim kurmasını sağlamaktadır. Öğrenim hareketliliği iki ulus arasında yumuşak bir güç unsuru olarak devreye girmektedir. Yumuşak güç iki milletin birbirini siyasi mecrada tanımasının yanı sıra ii milletin farklı kültürel, sosyal ve diğer değerlerinin hakkında farkındalık oluşmasını ve tanınmasını sağlamaktadır.

Uluslararası öğrenim hareketliliğini tercih eden -uluslararası öğrenci- bireyler hedef ülke olarak geldikleri ülkede tamamen farklı bir toplumsal yapı ile karşılaşmaktadır. Bu nedenle bir uyum gösterme ve yeni toplumsal yapıyı algılama süreci başlamaktadır. İntibak sağlama noktasında uluslararası öğrencilerin en önemli anahtarları kendilerine inanmaları ve dayanışma göstermeleridir. Türkiye'deki öğrenim hareketliliği bağlamında gelen öğrencilerin genelde; kendi bulundukları toplumsal şartlardan rahatsızlık duymaları veya uygun olmaması, çevresindeki bireylerden yurtdışında öğrenim görmenin avantajlı olduğu ve ailenin önerisi, fikirleri etrafında biçimlenmektedir. Bu doğrultuda Türkiye'ye öğrenim hareketliliği için gelen öğrenciler, Türkiyede ki üniversiteler ve toplumsal yapısı hakkında araştırmalara koyulmaktadır. Fakat en önemli etkileyici unsur ise Türkiye'de öğrenim gören kendi ülke arkadaşlarıdır. Kendi ülke arkadaşlarının destek ve tavsiyeleri bireyin cesaretlenmesini sağlamaktadır.

Birey kendi ülke arkadaşları ile kurduğu iletişim çerçevesinde Türkiye hakkında ve üniversiteleri hakkında bilgiler edinmektedir. Dolayısıyla uluslararası öğrenim hareketliliği bireyin arkadaşıyla kurduğu iletişim çerçevesinde başlamış olmaktadır. Uluslararası öğrenci farklı bir toplumsal yapı içerisinde uyum sağalama çabalarını kendi ülke arkadaşlarının yardımıyla bir nebzede olsa kolaylaştırabilmektedir. Bu noktada kitle bilincinin ciddi bir etkisi bulunmaktadır. Nitekim farklı bir toplumsal yapı içerisinde bireylerin pozitif bir uyum sağlayabilmeleri konusunda dayanışmanın, güvenin ve birbirleriyle yakın iletişimde olmanın etkisi önemlidir. Alışık olmadıkları sosyal bir ortam ve kurallar etrafında bireyin kendi ülke arkadaşlarıyla kurduğu kitlesel bağ, hem bireyin farklı bir toplumsal yapı içerisinde hem de o toplumsal yapıya uyum sağlama ve sorunlar karşısında yalnız olmadığının bilincinde hareket etmesini sağlamaktadır. Bu doğrultuda birey kendi bireysel kişiliğini daha kolay bir şe-

kilde farklı toplumsal yapıya gösterebilmektedir. Bireyin sahip olduğu sosyal sermaye farklı bir toplumsal yapı içerisinde tutunması ve uyum sağlamasıyla yakinen ilgili bir durumdur. Kitle bilincini oluşması ve bu bilincin sağlamlık kazanması noktasında bireyin sahip olduğu sosyal sermayesi önemli bir etkisi vardır. Sosyal sermayenin aktarımı noktasında kitle bilinci (grup olma bilinci) uluslararası öğrencinin Türk toplum yapısına uyum sağlaması, karşılaştığı sorunların çözümü gibi konularda yardımı dokunmaktadır.

Uluslararası Öğrenimde Sosyal Sermaye

"Sosyal" kavramı, sosyal sermayenin kaynaklarının tek başına bireylerde yer alamayacağını ifade ederken; "sermaye" kavramı, sosyal sermayenin, finansal sermaye, insan sermayesi gibi verimliliğinin olduğunu ve diğer sermaye çeşitleriyle arasında karşılıklı bir etkileşimin olduğunu göstermektedir (Ardahan, 2012;775). Küresel ölçekte yaygınlaşan eğitimin ve öğrenim hareketliliğinin ulus sınırlarını aşması bireylerin yeni insanlar tanımasını, yeni etkileşimler geliştirmesini sağlamaktadır. Uluslararası öğrenimde sermayenin -özellikle sosyal ve kültürel sermayenin- birikimi, gelişmesi ve aktarımı önemli bir şekilde bireyi etkilemektedir. Küresel bir unsur olarak öğrenimin uluslararası boyut kazanması yeni bir düzen oluşturmaktadır. Bu düzen farklı yaşam tarzlarını, kültürlerini, toplumsal pratiklerini bir arada bulundurmak zorundandır. Bu durum sınırları güçlendirerek sosyo-kültürel farkları ve önyargıları ortadan kaldırmakta; düşüncelerin, bilgilerin, değerlerin, yaşam biçimlerinin melezleşmesinin yaşandığı ortak kültürel kimlikler ve toplumsal mekânlar yaratmaktadır (Çapçıoğlu, 2008; 156).

Uluslararası öğrenimde bireyin kendi kültürel ve sosyal birikiminin yanı sıra, farklı toplumlardan edindiği bireylerin kültürel ve sosyal hafızasını da gözlemlemekte ve içselleştirmekte olduğu ifade edilebilir. Öyle ki sosyal sermaye, sosyo ekonomik yapıyla pratikler ve toplum içinde egemen olan normlar, değerler vs. arasında aracılık işlevini görmektedir. Uluslararası öğrenim hareketliliği bireyin, insan ağını genişletmesine, kültürel birikimin zenginleşmesine etki etmektedir. Sosyal sermaye toplumsal bir ortamın ürünü olmaktadır. Bireyin kurduğu ilişkiler ve insan çevresi (sosyal ağ); normlar ve güven çerçevesinde devamlılığını sürdürmektedir. Fukuyama (2015) kişiler arası güvene verdiği önem üzerinden sermayenin sosyal haline tanım getirmiştir. Ona göre sosyal sermaye, insanların bir grup veya organizasyon dâhilinde iş birliğine hazır bir şekilde ortak bir amaç için çalışma kabiliyetini taşıyan grup üyeleri arasında paylaşılan değerler ya da normlar topluluğunun varlığı şeklinde tanımlanmaktadır. Bu bağlamda bireyin -uluslararası öğrencinin- sahip olduğu sosyal sermaye, kitle bilinci içerisinde hareket etmesine ve aynı zamanda kitle bilincinin sosyal sermayesine etki etmesinde karşılıklı bir ilişkisi olduğu söylenebilir.

Sosyal sermaye, işleyen sosyal kontrol, güven sistemi ve bireyler arasında veya bir grup, organizasyon, topluluk, bölge veya toplum içindeki kapsamlı bir ahlak sistemi gibi bütün bir ağa (veya tam kolektif bir aktörler sistemine) ilişkin belirgin bir karakteristik olarak düşünülebilir (Boşgelmez,2012;24). Sermayenin sosyal hali sivil katılımı, güven normlarını geliştiren gönüllü kuruluşlara katılma ve sosyal bağlantılar ile yakından ilişkili bir durumdadır. Bireyin bir grubun sahip olduğu kurallar çerçevesinde hareket etmesi ve o grubun içerisinde bulunan insanlar ile iletişim kurması, bireyin sosyal sermayesini etkileyen unsurlardır. Nitekim birey kitle bilinci içerisine girebilmesi için iletişim ağı içerisindeki insanların güvenini kazanması ve kurallara riayet etmesi beklenmektedir. Ayrıca sosyal sermaye, bir toplumda güven duygusunun hâkim olmasında neşet eden bir yetidir (Can,2015;47). Birlikte çalışma, yardımda bulunma gibi pratikler beraberinde güven duygusunu getirmektedir.

Sosyal sermaye aktarımında bireyin aradığı şartlardan birisi de güven ortamıdır. Sosyal olarak kendini güvende hisseden birey, sahip olduğu sosyal ve kültürel birikimi toplumun diğer üyeleri ile paylaşabilecek duruma gelebilir. Bu durumda sadece güvenin etkili olabileceğini belirtmek eksik veya hatalı bir yorumlamaya sebebiyet verebileceğini düşünerek, bireyin kazandığı ve çevresine verdiği güven duygusunun yanı sıra, bireyin var olan normlara uyması da etkilidir. Uluslararası öğrencinin sosyal çevresini oluşturan insanlar aynı zamanda uluslararası öğrencinin farklı bir toplumsal yapı içerisinde kendini ifade edebilirliğini etkiyecektir. Uluslararası öğrencinin sahip olduğu kitle bilinci çevresiyle uyum sağlayabilmesinde etkili olmaktadır. uluslararası öğrencinin başlıca sorunları arasında yer alan dil, akademik, resmi kurumlar ile alakalı ve sosyal uyum vb. sorunların üstesinden gelme noktasında kendi ülke arkadaşlarının etkisi diğer kurum ve insanlara göre daha baskın bir karakterde rol oynamaktadır Nitekim kitle bilincine bürünen bireyin farklı bir toplumsal yapı içerisinde bu gibi sorunların üstesinden gelmesi ve sosyal sermayesini aktarması; kitle bilinci olmayan ve bireysel çaba sarf eden uluslararası öğrencilerden daha kolay olduğu söylenebilir.

Kitle Bilincinin Oluşmasında Etkili Faktörler

Kitle bilinci bireyler arasında güven, sadakat gibi değerler üzerine kurulan bir iletişimin yansıra bağlılık, kurallara uyma ve ortak bir amaç uğruna sarf edilen bir bağlılığı, aynı zamana sosyal ve kültürel sermayenin aktarımını, gelişmesini de içerisinde barındırmaktadır. Herhangi bir ortak amaç etrafında birleşmiş olan grup, içerisinde benzer sosyal çevreden insanları barındırır ve karşılıklı olarak beklenti ve sorumluluklar yüklenir. Sorumlulukların aktarımında benzer iletişim kodları üzerinden hareket etmek gerekmektedir. Ayrıca sadakat ve güven ortamının oluşabilmesi için birtakım normlar ve etkili müeyyidelerin varlığı ortaya koyulmalıdır. Kolektif şuur içerisinde, fertlerin akli kabiliyetleri ve kişilikleri silikleşir, farklı özelliklere sahip olanlar (heterogene) aynı özelliklere sahip olanlar arasında (ho-

mogene) kaybolur ve böylece bilinç altı nitelikleri hâkim duruma gelir (Le Bon,2016;20). Kitle bilinci içerisinde bireylerin yönlendirilmesi dominant karakter olan lidere yüklenir ve örgüt içerisindeki bireyler pasif aktör durumuna geçmektedir. Gayri şahsi bir makine içinde ehemmiyetsiz dişliden ibaret bulunmak nahoş bir şeydir; ilanihaye yerimize çivilenmiş ve başımıza getirilen amirlerin keyfine terkedilmiş bulunduğumuz takdirde, vaziyetimiz hudutsuz derecede daha fenadır (Hayek,2014;152). Hayek'in üzerinde durduğu husus; ortak amaç etrafında oluşturulmuş grupta bireyden beklenen grubun lider kişiliğine salt itaati vurgulamaktadır. Kitlelerin yönlendirilmesi, toplumsal sisteme uyum sağlama ve gelişmesi noktasında kitle bilinci hayati bir önemdedir.

Büyük ve küçük her kitlede belirli bir açıklık ve düzenlilik olmalıdır: her şey birbirine girerse, hiçbir şey başarılamaz (Schumasher,2015;184). Kitle bilincinin oluşmasının içerisinde barındırdığı şartlar temelde düzen ve açıklık belirtmektedir. Buradaki düzen ve açıklık kavramı; güven, sadakat, sermaye birikimi, normlar ve bağlılık temeline dayanmaktadır. Kitle bilinci kendi çerçevesini belirlemiş bir ilişki ağı ortaya koymaktadır. Bu ilişki ağı içerisinde benzer sosyal sermaye birikimi ve değerlere sahip insanları kendine çekmektedir. İletişim ağlarına üyelik ve ortak değerler sosyal sermaye kavramının merkezindedir (Field,2008; 4). Bu durum kitle bilincinin bireyin sosyal çevresi tarafından görünürlüğünü artırmaktadır. İlişki ağı bireyin kitle bilincini oluşmasının yanında sosyal sermayesini hatta kültürel sermayesini kuşatıcı bir çember çizerek ve bu çemberin içerisine güven ilişkisi ve normlar ile muhafaza etmektedir. İlişki ağları veya sosyal ağ olarak nitelendirilen kavram, sosyal sermayenin aktarımı içerisinde ve kitle bilincinin oluşmasında önemlidir. Nitekim bir ağın içerisine dâhil olmak aynı zamanda o ağın benimsediği ortak değere, sermayeye haiz olmak ve fikri savunmak manasına gelmektedir.

Kitle bilincinin oluşmasında bireyin sahip olduğu iletişi ağının yanında o bireyler ile arasında tesis ettiği güven bulunmaktadır. Güven insani bir olgudur ve genelde bir başkasından hesap dışı bir tehdidin veya zararın gelmeyeceğine ilişkin bir inançtır (Aydın,2013;175). Kalabalıklar içerisinde bireyin kendini dışardan gelebilecek herhangi bir tehlikeye karşı koruma içgüdüsü güvenli bir ortam ve koşullara ulaşma isteğini de beraberinde getirmektedir. Güven; hem kurumların karar verme perspektifleri hem de kitle bilincine ilişkin sosyolojik kaygılar, örgütsel kontrol ve koordinasyon konularında önemlidir (Covaleski&Dirsmith&Samuel,1996;2). Bir gruba tam anlamıyla tanınan güvenlik garantisi, geri kalan grupların güvensizliğini arttırır. Güven oluşturamamış kitleler (gruplar/örgütler) toplumsal sistem içerisinde birtakım yollara başvurarak (dernekleşme, teşkilatlanma vb.) toplumsal sistem içerisinde güven kazanma çabası içerisine girer. Bundan dolayı Erdem (2003;155) birey ve kitle için güveni ve güvenilirliği yaşadığımız çağın imajı olarak görmektedir (Can,2015;46). Kitle bilinci içerisinde güven duygusu birey de aranan özelliklerden birisidir. Smith kitabın-

dan kendi çıkarına kendisi sınır koyan bir rasyonel birey portresi çizmiş ve buna "prudent man" (sağgörülü insan) demiştir. Böyle bir bireyin iki ayağından birinin dostluk duygusuna dayanan sempati, öbürünün güven olduğuna işaret eden Smith (Sarıbay,2005;31) güvenin birey ve kitle içerisinde tamamlayıcı bir unsur olduğuna dikkat çekmektedir.

İletişim ağı içerisinde bulunan bireyler arasında güven tesis eden birey bu güveni ve iletişim ağının kapasitesini artırması birtakım belirlenen normlara ve normatif ilişkilere dayanmaktadır. Kitle bilincine sahip bir yapı içindeki veya toplum içerisindeki bireyin uyması gerekli olduğu kuralların kaynağı bireyin sahip olduğu sermaye birikiminden kaynaklanmaktadır. Aslında sosyal sermaye tanım itibariyle ortak bir eylem için sosyal ağ içerisinde güven ve normun ortak karşılıklı ilişkisini nitelemektedir. Norm; yargılama ve değerlendirmenin kendisine göre yapıldığı ölçüt, uyulması gereken kural, düzgü (Tdk,2019) şeklinde anlama sahiptir. Bu nokta da norm kendi içerisinde tutarlılık oluşturan kurallar bütünü olarak ifadelendirilebilir. Kitle bilincinin oluşmasında ve sürdürülmesinde norm kavramı önemli bir konumda bulunmaktadır. Günümüzdeki yaşam sistemi hiyerarşik ilişkilerden ziyade yatay portföyde şekillenen kurallar ve bireysel aktörler etrafında şekillenmektedir. Resmi, kurallara bağlı, hiyerarşik ilişkilerin yerini astlara geniş çapta yetki veren daha yatay ilişkiler ya da gayri resmi ağlar olmaktadır (Fukuyama,2015;251). Kitlesel yapı içerisinde tek tek bireylerden hareketle bir kitlenin benimsediği normlara ulaşılmaktadır. Kitle bilincini oluşturmuş yapılar içerisindeki bireylerin kolektif faaliyetler konusunda birbirleriyle koordinasyonu ve iletişimi ifade edilen unsurların etkisiyle güçlenmektedir. Dolayısıyla kitle bilincinin oluşmasında ilişki ağı, güven ve normlar etkilidir.

Sosyal Sermaye Aktarımında Kitle Bilincinin Kullanımı

Selçuk Üniversitesinde öğrenim gören on uluslararası öğrencinin katılımıyla gerçekleştirilen çalışmada; uluslararası öğrencilere yönelik yarı yapılandırılmış mülakat içerisinde sorular sorarak bilgiler elde edilmiştir. Mülakat formu üç aşamalı olacak şekilde - uluslararası öğrencinin gündelik yaşamında kendi ülke arkadaşlarıyla kurduğu iletişimi betimleyici sorular, kitle bilincine dair sorular ve son olarak kitle bilincinin bir çıktısı olan dernek, öğrenci birliği, topluluk üzerine- sorular üzerinden bilgiler elde edilmiştir. Bu mülakat formunda yer alan sorular çerçevesinde; uluslararası öğrencilerin Konya'da kendi ülke arkadaşları ve diğer ülke arkadaşları ile olan ilişkilerine dair değerlendirmelerde bulunulmuştur. Ayrıca kitle bilincinin oluşmasında etkili olan etmenlerin uluslararası öğrenciler açısından önemi ve etkililiğine dair değerlendirmeler kayıt edilmiştir. Bu doğrultudan hareketle uluslararası öğrencilerin kendi ülkelerinde kitle bilincini yaşatma noktasındaki aktiflikleri ile Konya toplumunda bu durumun etkisinin karşılaştırılmalı analizi bulunmaktadır.

Kitle Bilinci ve Gündelik yaşam İlişkisi

Bu başlık altında uluslararası öğrencilere gündelik yaşamlarında nasıl vakit geçirdiklerine, ve günlerinin genelinde nasıl bir program takip ettiklerine dair sorulara yer verilmiştir. Bu doğrultuda görüşme sağlanan öğrenciler; günlerinin serbest zamanlarında kendi ülke arkadaşlarıyla bir araya gelme pratiğini gerçekleştirdiklerini belirtmişlerdir. Bu birliktelik sadece 'buluşma' bağlamında olmadığı, bunun yanı sıra 'yemek,''sosyal faaliyet', 'bilimsel konferanslar' gibi nedenler etrafına gerçekleştirdikleri belirtilmektedir. Fakat katılımcıların bir kısmı şöyle bir açıklama yapmıştır;

> Konya'da kendi ülke arkadaşlarımla görüşmek beni çok motive ediyor. Onların yanında ve onlarla bir etkinlik gerçekleştirmekten cidden zevk alıyorum ve rahat hissediyorum. Fakat herkes benim gibi düşünmüyor, kendi ülke arkadaşlarımın bazıları var ki yurttan dışarı sadece üniversiteye gitmek için çıkıyor. Onlar sevmiyor bizimle dolaşmayı (K1.E.23).

Bu açıklama doğrultusunda Konya'da öğrenim gören uluslararası öğrenciler arasında sosyalleşme çabasını mümkün mertebe kullanarak Konya'nın toplumsa yapısına uyum sağlamaya çalışan öğrencilerin varlığı yanında; kendisini ev veya yurt ortamına veyahut en az insanla muhatap olunacak ortamlarda bulunduran uluslararası öğrenciler bulunmaktadır. uluslararası öğrenciler arasında bu şekilde bir anlayışa sahip bireyler, farklı topluma uyum sağlama noktasında ciddi zorluklar çekebilir. Gündelik yaşamında mümkün olduğunca az insan ile muhatap olunması bireyin ilişki ağına herhangi bir katkı sağlayamayacağı gibi mevcut ilişki ağının daralması ihtimalide bulunmaktadır. Diğer bir açıdan ele alındığında uluslararası öğrencinin sosyalleşme konusundaki isteksizliği, kitle bilincinin oluşmasında negatif bir etki doğurabilir. Bu durumun yanı sıra görüşme sağlanan öğrenciler kendi ülke arkadaşlarının yanı sıra düğer ülke arkadaşlarıyla da serbest zamanlarını değerlendirdikleri belirtilmektedir.

> Ben kendi ülke arkadaşlarımla çok sık geziyorum. Ama diğer ülkeden gelen arkadaşlarımla görüşüyorum. Ve bazen onlarla Konya'yı gezdiğimde çok daha keyif alıyorum. Bişey söyleyim mi? Diğer ülke arkadaşlarımın yanında çok daha fazla şey öğreniyorum ve keyif alıyorum. (K.10.27)

Yukarıdaki ifadeden ve görüşme sağlanan uluslararası öğrenciler düşüncelerinden hareketle, uluslararası öğrencilerin gündelik yaşama uyum sağlamalarında kendi ülke arkadaşlarının ve diğer ülke arkadaşlarının etkisi görülmektedir. Yukarıdaki ifadesine yer verilen katılımcının düşünceleri bireyin sosyal sermayesini geliştirmesine katkı sağlayacağı gibi aynı zamanda bireyin sahip olduğu sosyal çevrede nitelikli bir artış göstermesi beklenilebilir. Birey sosyalleşme ve farklı topluma uyum gösterme konusunda çabası sayesinde kısa sürede farklı bir toplum yapısına ayak uydurma konusunda ciddi mesafeler kat edecektir. Her

halükârda uluslararası öğrenci diğer ülkeden arkadaşlar edinerek sosyal çevresinin genişlemesine katkı sağlamış olsa da kendi ülke arkadaşları arasındaki iletişimi ve kalitesini hep daha ön planda tutmaktadır. Ayrıca birbirileri arasındaki dayanışma ve ilişki ağına bakıldığında kendi ülke arkadaşlarıyla sıkı bir iletişim içerisinde olduğu bilgisi elde edilmektedir.

Uluslararası Öğrencilerin Kitle Bilinci Üzerine Düşünceleri

Uluslararası öğrencilerin kitle bilincine dair düşüncelerini ölçmek maksadıyla bu başlık altında elde edilen bilgilere yer verilecektir. Kitle bilinci haddizatında ortak bir duygu, amaç ve hedef doğrultusunda birleşilmesini gerektiren bir bilinçtir. Bu doğrultuda görüşmeye katılan öğrencilere yönelik kendi ülke arkadaşlarıyla kurdukları iletişimin niteliği, ülke arkadaşlarıyla yardımlaşma vb. sorular etrafında katılımcıların kitle bilinci üzerine düşüncelerine ulaşılmıştır.

> Ben Afganistan'dayken buradaki kadar ülke arkadaşlarımla ilgilenmezdim. Konya'da gurbet olunca ülkemin adamını biraz daha önemsiyorum. Misal derslerinde eksik oldukları yerde veya anlamadıkları yerde yardımcı olmaya gayret ediyorum. Ders konusunda az geliyorlar ama borç noktasında elimde oldukça ülke arkadaşlarıma yardımda bulunmuşluğum vardır. (K1.E.23)

Ülke arkadaşları arasında maddi veya manevi bir konuda yardımlaşma durumunun olduğu bilgisi elde edilmiştir. Uluslararası öğrenci kitle bilincinin; ortak bir hedef veya amaç etrafında birleşme birlik olma gibi anlamlar içerisinde oluştuğunu ifade etse de bu kavramlara ek olarak aynı ülkeden veya aynı bölgeden gelmenin de kitle bilincinin oluşmasında etkisi bulunduğunu belirtmektedir. Kitle bilincinin kuvvetli bir şekilde bireylere tesir etmesi konusunda aynı ülkeden gelme şartının etkisi önemli bir rol oynamaktadır. Genellikle bu kavramı düşünüş biçimi diğergamcı bir anlayış etrafında şekillenmektedir. Bu durum diğer katılımcılar tarafından da benzer ifadelerle sunulmuştur. Bunun yanı sıra Kazakistanlı katılımcı şöyle bir açıklama yapmıştır:

> Ülkemi ilgilendiren herhangi bir projede yer almaktan mutluluk duyarım. Bu konuda benim gibi düşünen arkadaşlarım vardır. Ülkemle alakalı bir proje veya program olduğunda ülke arkadaşlarımla kısa sürede toplanabiliyoruz. Ülke arkadaşlarım bu konuda çok koordineli ve disiplinli çalışmaktadır (K3.K.25).

Katılımcılar arasında kitle bilincini geniş bir arkadaş çevresine bağlı olduğunu düşünenlerde bulunmaktadır. Ona göre kitle bilinci geniş bir çevre ile bireyin kurallı bir şekilde iletişimi sürdürmesi olarak ifade edilmektedir. Kitle bilincinin oluşması geniş bir arkadaş çevresi etrafında şekillendiği gibi bu çevrenin korunması noktasında güven duygusunun ve kurallara uyma zorunluluğunun bulunduğu ifade edilmektedir.

> Selçuk üniversitesinde Afrokonya diye bir topluluğumuz var. Bu topluluk sayesinde geniş bir arkadaş çevresine sahibim. Herhangi bir sorunum olduğunda bu top-

> luluk sayesinde rahatlıkla çözebiliyorum. Topluluk içerisinde bana verilen bir görev olduğunda da elimden gelenin en iyisini yapıyorum güvenlerini kaybetmemek için (K4.K.24).

Katılımcıların sundukları ifadeler doğrultusunda uluslararası öğrencilerin kitle bilinci üzerine düşünceleri; güven duygusu üzerine, geniş arkadaş çevresine sahip olma, ortak bir amaç için bir araya gelme gibi düşünceler üzerine şekillenmektedir. Kitle bilincini ayakta tutacak temel düşünce ise dayanışma ve güven duygusunu hep gündemde tutmaları şeklinde ifade edilebilir. Uluslararası öğrenciler arasında güven tesis etmek ve diğergamcı bir düşünce içerisinde dayanışma sergilemeleri kitle bilincinin pratiğe yansımaları konusunda birtakım somut çıktıları içerisinde barındırmaktadır. Şunu da ifade etmek gerekir ki; kitle bilincine sahip olan bireylerin genel olarak sorumluluk bilincine sahip olduğu sonucuna ulaşılabilmektedir.

Kitle Bilincinde Sermayenin Yansımaları

Bu başlık altında katılımcılardan sivil toplum kuruluşlarıyla olan ilişkilerine, birlik, topluluk gibi konulardaki düşünceleri aktarılacaktır. Görüşmeye katılan öğrenciler kitle bilincini ve ülke arkadaşlarıyla iletişimlerini sürdürmeyi çok önemsemektedir. Herhangi resmi bir birlik veya topluluk olmasa da ülke arkadaşlarıyla hatta farkı şehirlerdeki ülke arkadaşlarıyla iletişimlerini ve dayanışmalarını sürdürdükleri belirtilmektedir.

> İki Doğu iki Batı derneği içerisinde ülke birliğimizin bulunması cidden bize çok yarar sağlamakta. Ama bunun yanında bizim Iraklı arkadaşlarla kuruduğumuz resmi olmayan bir grubumuz da var. Ülkeme ait bir birliğin olması en azından yalnız hissetmeme etkisi var hem de değerlerimi korumak için bir çaba sarf ediyorum (K2.K.21).

Kitle bilincinin çıktısı olarak değerlendirilebilecek olan dernek, öğrenci birliği, topluluk gibi oluşumlar uluslararası öğrenciler için önemli bir noktada bulunmaktadır. Bu oluşumlar uluslararası öğrencilerin sosyal ve kültürel sermayelerini unutmamaları için alternatif birer kaynak oluşturmaktadır. Aynı zamanda bu oluşumlar uluslararası öğrenciler açısından kendilerini rahat hissedebilmeleri, kendi kültürel pratiklerini sergileyebilmelerini ve kendilerini farklı bir toplumsal yapı içerisinde ifade edebilmeleri için alternatif yöntemler olarak karşımıza çıkmaktadır.

Geldikleri ülkedeki sivil toplum kuruluşlarıyla ilişkilerine alakalı sorular yönelttiğimizde, katılımcıların beşi kendi ülkesinde de burada ki kadar aktif olduğunu belirtirken, diğerleri Konya'da daha aktif olduğunu belirtmiştir. Katılımcıların birkaçı ülkelerinde birçok sivil toplum kuruluşu olmasına rağmen hiçbirisine üye olmak istememiş veya sadece okulun içerisinde bulunan topluluklara üye olmak istemiştir. Pakistanlı katılımcı kendi ülkesinde de aktif sivil toplum kuruluşlarına katılma ve sosyal olarak kendini ifade etme konusunda aktif

olduğunu nitelemektedir. Fakat kendi ülkesinde organizasyonun sadece içerisinde olurken Konya'da ülkesiyle alakalı herhangi bir organizasyonda yönetici takımda olduğunu ifade etmiştir. Kimi durumlarda ise uluslararası öğrenci kendi ülkesinde pasif bir hayat sürmekteyken Konya'da pasif hayatı yerini daha aktif ve dinamik bir yaşama bırakabilir.

> Konya'da ülkemde üye olduğum sivil toplum kuruluşlarından daha fazlasına üye oldum. Bu durum gerçekten yaşadığımı hissettiriyor. Kendi ülkemde de aktiftim üye olduğum birkaç sivil toplum kuruluşu vardı. Fakat burada kendimi daha aktif hissediyor ve ülkem için bir şeyler yapabileceğim düşüncesi var şu anda (K9.K. 23.)

Uluslararası öğrencilerin sosyal sermayeyi aktarmaları noktasında kitle bilinci önemli bir konumda bulunmaktadır. Nitekim bireylerin birbirleri ile yakın iletişimde olması ve sosyal oluşumlara katılım sağlamaları sosyal yaşam içerisinde var olduklarına işaret ederken aynı zamanda diğer bireyler tarafından var olduklarının farkına varılmasını sağlamaktadır. Bu açıklamanın somut bir karşılığı olarak uluslararası öğrenci buluşmaları gösterilebilir. Öğrenci buluşmaları yerel halkın uluslararası öğrencilerin varlığından haberdar olduğu yılda bir defa yapılan ve kitle bilincini içerisinde yoğun bir şekilde barındıran etkinliktir.

> Öğrenci buluşmalarına bayılıyorum. Zaten Konyalılar televizyondan bizim dizileri izliyorlar ya.. bizi çok merak ediyorlar. Özellikle kıyafetlerimiz ve danslarımız çok fazla insan merak ediyor. Bu yüzden Hindistan'la alakalı kültürel, sosyal olan her şeyi anlatmaya göstermeye çalışıyoruz. Bizim bir de Hint kınamız var. Onu Konyalılar çok seviyor galiba. Herkes yaptırmak için sıra olmuştu öğrenci buluşmalarında. Ve genel olarak gelen adamlar ve kadınlar bizim standı çok severek gidiyor. Öğrenci buluşmalarında kendi ekibimle olan güzel uyumda tabi ki etkili bunu atlayamam (K6.E.24)

Son kertede bakıldığında katılım sağlayan uluslararası öğrenciler kendi sosyal ve kültürel sermayelerini Konya toplumunda aktarma noktasında çabalarının olduğu yorumu getirilebilir. Kitle bilinci her ne kadar güven duygusu ve geniş bir arkadaş çevresini gerektirdiği düşüncesi etrafında şekillense de aynı zamanda kitle bilincinin yerleşmesi içinde diğergamcı bir düşünceyi geliştirmek gerekmektedir. Diğergamcı düşünce bireylerin diğer ülke arkadaşlarının sorunlarını endişe etmesini, Konya'ya yeni gelen ülke arkadaşlarının problemlerine yardımcı olmayı ve aynı zamanda ülke arkadaşlarının farklı toplumsal yapıya uyum sağlamaları konusunda bir çaba içerisinde olmasının somut çıktısı olarak ifade edilebilir. Katılım sağlayan ve dünyanın farklı on ülkesinden Konya'ya öğrenim amacıyla gelen öğrenciler hayat şartlarının sunduğu zorluklar bir şekilde aşabildiklerini ve Konya'ya uyum sağlayabildiklerini ifade etmektedir. Bunun yanı sıra tüm katılımcılardan ortak olarak şu yorum yapılmıştır; *"Hem kendi ülkemden Konya'ya öğrenim için gelen öğrencilere hem de diğer ülke öğrencilerine elimden gelen yardımı yapmaktan asla çekinmem. Yeni gelenler bizim yaşadığımız sıkıntıları yaşamamaları için bizim de bir çaba içerisinde olmamız gerekmektedir. (Tüm katılımcılar benzer ifade ettikleri için ortak bir metin altında yazdım)"*

Sonuç

Uluslararası öğrenim hareketliliği küresel bir olgu olarak bulunmaktadır. Bu olgu dünya çapında gerek siyasi gerek ekonomik gerekse sosyal olarak büyük ölçüde etkiye sahiptir. Bu çalışmada ise uluslararası öğrenim hareketliliğinin sosyal sermaye aktarımında kitle bilincinin etkisi incelenmiştir. Katılımcıların görüşleri çerçevesinde; sosyal sermayenin aktarımında kitle bilinci olarak nitelendirdiğimiz, diğergamcı ve dayanışmacı bir düşünce çeperinde kurulan birlik veya ağın uluslararası öğrenciler için önem atfettiği yorumu yapılabilir. Bu bağlamda uluslararası öğrenciler kendi ülke arkadaşlarıyla kurdukları iletişimi güven, samimiyet ve digergamcılık düşüncesi temelinde devam ettirmektedir. Kendi ülkelerinde Konya'daki kadar aktif olamamalarının nedeni olarak imkân ve şartların Konya'da daha uygun olması fikri ifade edilebilir. Aynı zamanda sorumluluk bilincinin yalnız kaldıklarından dolayı daha da farkına varmaları uluslararası öğrencilerin kitlesel olarak bir oluşuma gitmelerine ve kitle bilincini gündelik yaşamları içerisinde kullanmalarına olanak sağlamıştır. Sosyal ve kültürel birikimlerini sergileme konusunda ülke arkadaşlarıyla birlikte olmanın pozitif bir katkısı olduğu söylenebilir. Zira katılımcılar kendi ülke arkadaşları yanında kendilerini daha rahat hissetlerini ifade etmişlerdir. Uluslararası öğrencilerin farklı bir toplumsal yapı içerisinde sosyal sermayenin aktarımında birbirleri ile kurdukları iletişimin ve güçlü bağın etkisinin bulunduğu ifade edilebilir. Uluslararası öğrenim hareketliliğini tercih eden bireyler arasında sosyal yönü güçlü olan bireyler sosyal sermayenin aktarım imkanını sağlayabilmek için çaba sarf ettikleri belirtilebilir. Nitekim sosyal yönü güçlü olan uluslararası öğrencinin veya bir grup arkadaşın çaba ve gayretleri ile oluşturulan kitle bilinci yeni gelecek uluslararası öğrenciler için bir etkide bulunması kaçınılmaz olacaktır.

Sonuç olarak uluslararası öğrenim hareketliliği her geçen yıl sosyal, ekonomik, kültürel ve siyasi açıdan birçok farklılıkları içerisinde barındırarak ilerlemektedir. İki Doğu İki Batı uluslararası öğrenci derneği bünyesinde ülke birliği olan katılımcıların buradan bağımsız olarak kendi ülke arkadaşlarıyla kurdukları bir birliğin olması, uluslararası öğrencilerin farklı bir toplumsal hareketliliğe doğru yöneldiğinin işaretleri olabilir. Nitekim geçmiş dönemlerde uluslararası öğrenci derneği uluslararası öğrenciler için merkezi bir konumda yer alırken, bu durum öğrencilerin dernekten bağımsız olarak kurduğu resmi veya resmi olmayan birlik/topluluk/dernek şekline dönüşmektedir. Uluslararası öğrencilerde kitle bilincinin gelişmesi, profesyonelleşmesi deyim yerindeyse kalıplarına sığmamalarına neden olmaktadır. Bu durum ülke öğrencilerinin kendi ihtiyaç ve isteklerine derneğin yeterli gelemeyeceği düşüncesi çerçevesinde şekillenerek yeni bir oluşumun nüvelerini sunmaktadır.

Kaynakça

Aydın M. (2013). *Güncel kültürde temel kavramlar.* İstanbul: Pınar Yayınları.

Fukuyama F. (2015). *Büyük çözülme.* İstanbul: Profil Yayıncılık.

Can İ. (2015). *Türkiye'de siyasal güven.* İstanbul: Pınar Yayınları.

Sarıbay A. Y.vd.(Ed.) (2005). *Sivil toplum: Farklı bakışlar.* İstanbul: Kaknüs Yayınları.

Schumacher E. F. (2015). *Küçük güzeldir önceliği insana veren bir ekonomi anlayışı.* İstanbul: Varlık Yayınları.

Le Bon, G. (2016). *Kitlelerin psikolojisi.* İstanbul: Maviçatı Yayınları.

Hayek F. V. (2014). *Kölelik yolu***.** Ankara: Liberte Yayınları.

Covaleski, M. A., Dirsmith, M. W., & Samuel, S. (1996). Managerial accounting research: The contributions of organizational and sociological theories. *Journal Of Management Accounting Research,* V:8. P:1-36.

Ardahan F.(2012). Sosyal sermaye ölçeği geçerlilik, güvenirlilik çalışması. International Journal of Human Sciences. V:9 P:773-789.

Field J. (2008). *Sosyal sermaye.* (B.Bilgen ve B.Şen, Çev.). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Boşgelmez, G. (2012). *Sivil toplum kuruluşlarında güven ve gönüllüklük açısından sosyal sermayenin değerlendirilmesi: Isparta örneği*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi) Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Isparta.

Çapçıoğlu, İ. (2008). Küreselleşme, kültür ve din*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Cilt. 49, Sayı. 2, ss.153-183.

TDK.2020. *Norm nedir?*. https://sozluk.gov.tr/. Erişim tarihi..10.02.2020

Hafıza ve Dil: Konya'da Konut İsimleri Üzerine Bir Değerlendirme

Naciye Bakırtaş*

Öz: Toplumsal hafıza, semboller, ritüeller, değerler ve benzeri birçok toplumsal gerçeklik vasıtasıyla kimliğimizi inşa eder. Dil ise toplumsal hafızanın taşıyıcısı ve aynı zamanda asli unsurudur. Toplumsal hafıza dil üzerine kuruludur. Dilin öğrenilmesi o toplumun hafızasının da öğrenilmesi ve içselleştirilmesidir. Zira dilin ardındaki anlam dünyası bizzat toplumsal hafızanın yansımalarıdır. Dile müdahale tabiatı gereği toplumsal hafızaya her türlü müdahaleyi de kapsamaktadır. Modern dünya da siyaset insanların geçmişten günümüze dil vasıtasıyla taşıdığı geleneksel kodları ortadan kaldırmak ve yerine yeni bir toplumsal hafıza üretmeye imkân verecek dilsel unsurlar ikame etmek amacıyla, dilsel alanda pek çok doğrudan müdahalede bulunmuştur. İsimler ise toplumsal ve bireysel hafızanın kodlanmasıdır. İsimlendirme; hafıza bağlamında bir çağrışım yaratma görevi görmekte ve hatırlama eylemini kolaylaştırmaktadır. İsimler kültürü, tarihi depolayan hafıza unsurlarıdır. İsim, bir hatırlama ve hatırlatma biçimidir. Zira tek bir isim, herhangi bir tarih, mekân veya olayın tüm hafıza unsurlarını muhafaza edebilir. Bir veriyi bir isim eşliğinde öğrenir ve yine bu isimle hafızamıza kaydederiz. Dolayısıyla ismin gündeme gelmesi, hafızamızda ona dair ne varsa hatırlamamızı sağlayacaktır. Kamusal kent mekânlarını isimlendirme uygulamaları; kolektif hafızayı taze tutmak, değiştirmek, bir hafıza inşa etmek gibi politik emellerle yapılırken, konut isimlendirme uygulamaları, konutların özel yaşam alanları olması hasebiyle kolektif hafızadan ziyade birey veya grup hafızasını hedeflemektedir. Bu çalışmanın konusu olan Konya'da konut isimleri incelendiğinde; bu yaşam alanlarına yönelik bir hafıza kurgulamak meselesinde insan ve tabiat ilişkisinin temele alındığı görülmüştür. İnsan tabii bir varlıktır ve tabiatla ilişki kurmak insan için bir ihtiyaçtır. Günümüzde giderek betonlaşan çevre sebebiyle insan-tabiat ilişkisi kısıtlanmıştır. İnsanın bu ihtiyacı temelinde konutlar tabiatı hatırlatacak biçimde isimlendirilmekte, konut için tabiatla ilişkili, özerk bir hafıza kurgulanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Hafıza, Dil, İsim, İsimlendirme, Hafıza İnşası.

* Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji, Yüksek Lisans Programı
İletişim: ncybkrts@gmail.com

Giriş

Hafıza ve dil birbirinden bağımsız ele alınamayacak iki önemli konudur. Dil içinde yaşadığımız tüm toplumsal süreçlerin sonrasında oluşur ve bu yönüyle tamamıyla toplumsal bir olgudur. Aynı zamanda toplumsal hafızanın taşıyıcısı ve asli unsurudur. Dilin öğrenilmesi ise bir sosyalleşme, toplumsal gerçekliğin içselleştirilmesi yani kolektif hafızayı edinme, hafızaya dahil olma sürecidir. İsimlerde, dilin sözlü anlatımında sözcüklerin en önemli kısmını oluşturur. İsimler toplumsal hafızanın sürekli tekrarlanan ve güncellenen kodlarıdır. İnsanı, çevreyi ve eşyayı tanımlayan isimlerin seçimi, kimliğe, tarihe, geleceğe yönelik algılardan ve en mühimi toplumsal hafızadan bağımsız değildir. İsim, varlığın hangi dünyaya ait olduğunun, hangi kimliği taşıdığının, ona manasını kazandıran hafızanın bir beyanıdır. Dolayısıyla dil ve özelinde isimler üzerinden bir toplumsal hafıza okuması yapmak mümkündür. Dile, isimlere müdahale aynı zamanda toplumun hafızasına da bir müdahaledir.

İsimlendirmek; anlamı dilsel kodlarla sabitlemek ve bu yolla iletişimi kolaylaştırmak için yapılır. Bu eylem insanoğlu için bir zorunluluktur. İsimlendirmek hafızayı kodlamaktır, her isim bir hafıza taşır. Bu bağlamdan hareketle Hatırlatmak, hafızayı taze tutmak, bir hafıza üretmek, inşa etmek, unutturmak gibi birçok eylem isimlendirme üzerinden gerçekleşebilir. Bu amaçlarla gündeme gelen isimlendirme eylemleri kimi zaman toplumsal bir refleks veya ihtiyaç üzerine, kimi zamanda politik gerekçelerle yapılmıştır.

Bu çalışmada; dil ve hafızanın karşılıklı ilişkisi açıklanmış, isimlendirmenin bireysel ve toplumsal hafıza da karşılık geldiği işlevler tartışılmıştır. Yanı sıra çeşitli isimlendirme uygulamaları ile toplumsal hafızanın nasıl yönlendirilebileceğine değinilmiştir. Son olarak Konya'da konut isimleri üzerinden, kamusal ve özel ayrımı temelinde, konut ve hafıza ilişkisi incelenmiş, bu özel yaşam alanları için isimler ile nasıl bir hafıza kurgulandığı analiz edilmeye çalışılmıştır. Konu edilen sitelerde isimler temelinde oluşan bağlamın anlaşılması ve tanımlanması adına çalışmada göstergebilimsel çözümleme yöntemi izlenecektir. Literatürde toplumsal hafıza bağlamında isimlendirme ile alakalı pek çok çalışma bulunmasına karşın konut isimleri özelinde bir araştırmaya rastlanılmamıştır.

Hafıza ve Dilin İlişkisi

Hafıza, insanların geçmişte yaşadıkları tecrübeleri kaydeden, yeni durumlarda birikimine başvurulan ve yaşanan şimdiki zamanı da etkileyen zihinsel sistemdir. Bireysel hafızanın oluşması, biyolojik ve zihinsel gelişimin yanı sıra toplumsal etkileşime bağlıdır. İnsanlar karşılıklı etkileşim ve tecrübeleriyle birbirlerinin hafıza sistemlerinin oluşmasına katkı sağlamaktadırlar. Aynı zamanda bu birikim aktarımı, ortak kültürün aktarımı olarak gelişmektedir. Bu yüzden hafıza sadece bireysel ve psikolojik etkenler dolayısıyla açıklanabilecek bir

kavram değildir. Birey hafızası ile bireyin içinde yetiştiği kültürün, toplumsal ve tarihsel hafızaları etkileşime girmektedir. Toplumsallaşma bireysel hafızada toplumsal hafızanın inşa edildiği bir süreçtir (Akın, 2015, 70). İlk bakışta insan hafızası, son derece öznel tecrübelere dayanan, bireye özgü bir sistem olarak görünmektedir. Fakat şu da bir gerçektir ki her öznel tecrübe belirli sosyal koşullar eşliğinde şekillenir. Hatta öznel tecrübelerin oluşmasına imkan veren, tecrübe edebileceğimiz çevrenin olmasıdır. Öznel tecrübelere dayanan bireysel hafıza ile sosyal etkileşime dayanan toplumsa hafıza arasındaki ilişki Ferdinand Saussure'un formüle ettiği dil ile konuşma arasındaki ilişki gibidir. Dil içinde yaşadığımız tüm toplumsal süreçlerin sonrasında oluşur ve bu yönüyle tamamıyla toplumsal bir olgudur. Konuşma ise bireylerin kendi insiyatifinde gerçekleşir. Fakat bireyler dil olmadan konuşamazlar (Funkestein, 1993; 9, Akt. Karaarslan, 2014, ss. 22-23). Toplumsal hafıza, semboller, ritüeller, değerler ve benzeri birçok toplumsal gerçeklik vasıtasıyla kimliğimizi inşa eder. Dil ise toplumsal hafızanın taşıyıcısı ve aynı zamanda asli unsurudur.

Dil insanlar arası iletişim ve etkileşimin temel aracıdır ve düşüncenin ifadesi için elzemdir. Farklı sembollerin birleşmesinden hafızada yer alan imgelere karşılık bir kavramsallaştırma şeması, anlam dünyası üretir. Dil anlamın belirli semboller üzerinden sabitlenmesi işlemidir. Toplumsal hafıza dil ile sabitlenen anlam dünyası ile taşınır. İletişimde bu sabite üzerinden sağlanır. Dilin öğrenilmesi bir toplumsallaşma, değerlerin, normların, sembollerin ve dahi birçok toplumsal gerçekliğin içselleştirilmesi yani kolektif hafızayı edinme, dahil olma sürecidir. Toplumsallaşmayla birlikte bireyler içine doğdukları kültürden edindikleri dil ve düşünce birikimiyle dünyaya anlam vermeyi öğrenirler (Akın, 2015, s. 130). Bu noktada kişinin içine doğduğu dünya, çevre koşulları hangi dili, hangi sözcükleri kullanacağını belirler. Çevre koşulları ile kastedilen çocuğun içine doğduğu dünyanın toplumsal gerçekleridir. Toplumsal hafıza dil öğrenme sürecine bu noktada dahil olur. Dilin öğrenilmesi o toplumun hafızasının da öğrenilmesi ve içselleştirilmesidir. Zira dilin ardındaki anlam dünyası bizzat toplumsal hafızanın yansımalarıdır. Örneğin; "Savaş" kelimesi pek çok ülke sözlüğünde aynı anlamda yazılabilir. Lakin her toplum için aynı anlamı taşıması mümkün değildir. Zira her sözcüğün anlamı bireyin, grubun ve dahi toplumun hafızası zemininde oluşur ve bağlamında anlam kazanır. Savaş hafızası taze olan bir Suriye vatandaşı için kelime çok daha etkili hatta yıkıcı ve yoğun bir manaya sahiptir. Türkiye'de dahi Şırnak'la Konya'da aynı anlama sahip değildir çünkü aynı hafızaya sahip değildir.

Hatırlamanın kolektif boyutunda en yoğun ve açık bir şekilde hafızayı gösteren şey, anlatılar, hikâyeler, efsaneler ve ilişkiler yoluyla sembolikleşen "dil"dir. Dil bizatihi bir hafıza sistemi olarak yapılanmıştır. Her kelime hafızada bir tarihi arka planla konuşanlar açısından bir karşılığa sahiptir (Olick, 2014, s.195). Hafıza kolektif bir zamansallık içinde kelimeler, sözler, destanlar, türküler, ninniler, ağıtlar, şiirler, masallar ve kitabelere nakşolan bir dil içinde

mahfuzdur. Bir dilin etrafında varlık bulan her topluluk aslında bir hafızanın içinden konuşur ve iletişim kurar. Dil, içinde müşterek bir tasavvur ve tahayyülün konuştuğu bir kılavuz ve hafızadır (Çelik, 2017, s.64).

Dil felsefesinin yirminci yüzyıldaki en etkili isimlerinden birisi olan filozof Ludwig Wittgenstein, ikinci dönem çalışmalarında dili farklı kurallarla yönetilen ve farklı hayat tarzlarına göre değişen bir oyuna benzetmiştir. İnsanın dili öğrenmesi ve gündelik hayatta kullanması, Wittgenstein'a göre dil oyunlarına katılması demektir. "Dil oyunu" olarak adlandırılan bu yaklaşım, dilin sınırlarının toplumsallaşmanın ve toplumsallığında sınırlarını belirlediğini savunmaktadır (Akın, 2015, s. 53). Dil Witgenstein'ın ifade ettiği manada toplumsal hafızanın her türlü görünümünü ifade etmektedir. Toplumsal hafızanın temel aktarım aracıdır. Yani dil toplumsal hafızayı var eder. Toplumsal hafıza dil üzerine kurulur. Dilden bağımsız bir hafıza mümkün değildir (Karaarslan, 2014, s. 124).

Dolayısıyla dile müdahale tabiatı gereği toplumsal hafızaya her türlü müdahaleyi de kapsamaktadır. Modern dünya da siyasi erkin toplumsal hafızaya dil üzerinden müdahale biçiminin diğer bir boyutu doğrudan müdahaledir. Yani insanların konuşma ve yazma diline belirli yasal düzenlemeler yaparak dönüştürme gayesidir. Bir başka deyişle insanların geçmişten günümüze dil vasıtasıyla taşıdığı geleneksel kodları, müdahale aracılığı ile ortadan kaldırmak ve yerine yeni bir toplumsal hafıza üretmeye imkân verecek dilsel unsurlar ikame etmektir. Bu bağlamda ulus devleler bünyesinde üretilen modern masallar, harf devrimi, halk müziğinin yasaklanması, lehçelerin ya da farklı dillerin yasaklanması, müzik kültürünün değiştirilme çabası, din dilinin uluslaştırılması vb. unsurlar toplumsal hafızaya dar manasıyla dilsel müdahaleleri kapsamaktadır (Karaarslan, 2014, s. 125). Dilde çağdaşlaşma hedefiyle Cumhuriyet modernleşmesi döneminde "Latin harflerine geçilmesi" inkılabı da bir hafıza değişimini hedeflemekteydi. Zira Osmanlı'dan miras alınan dil eski düzenin toplumsal hafızasını taşımaktaydı ve yeni düzenin benimsenmesi önünde bir engel olarak görünüyordu. Yeni rejim ve düzen, bir hafızayı baştan inşa etmek demekti. Harf inkılabı bu noktada amacına ulaşmıştır. Cumhuriyet dönemi boyunca sürdürülen siyaset ve uygulamalar, hafıza ve anlam dünyalarının hem gündelik hayat pratiklerinden hem de tarihsel dokümanlardan ve arşivlerden nasıl temizlenmeye çalışıldığına ilişkin bir çabanın ürünü olarak göze çarpmaktadır (Nişanyan, 2011, 6). Yalnızca yazı dilinin değişmesi dahi toplumsal hafızamızda büyük bir kopukluğa ve boşluğa sebebiyet vermiştir. Yazılı kültür bütün toplum için geniş bir ortak hafıza meydana getirmektedir. Bu sebepten ötürü günümüze yalnızca sözlü kültürle taşınan hafıza unsurları ulaşmıştır. Yazılı kaynaklar ulaşmış olsa dahi onlarca nesil bu harflere yabancıdır.

Toplumsal Hafızanın İnşasında İsimlerin Rolü

İsim, bir iletişim yolu olan dilin sözlü anlatımında sözcüklerin en önemli kısmını oluşturur. İnsanın soyut ya da somut olgularla ilişkisini bu söz konusu isimlerle sağlar (Aydın, 2013, s. 317). İsimler, her ne kadar var olsalar da nesne olmaktan öteye gitmeyen şeyleri hakiki anlamda varlık alanına çıkaran, toplumsal dünya da onların tanımlanmış mevkilere ve muhataplık durumuna yükselten sembolik kodlardır (Çelik, 2017, s. 66). Varlıklar bir isim aldıkları zaman sadece tanımlanmış olmakla kalmaz, aynı zamanda bir türün ya da kategorinin içinde yer alırlar. İsim almak, bir isme sahip olmak, varlığı görünmezlik ve belirsizlik konumundan, özelleşmiş ve belirlenmiş bir alana çeker. İsimler bu bağlamda varlıkları tarihsel ve kültürel bir anlamla, hafızayla ilişkili olarak tanımlamaktadırlar. Böylece isimlendirme eşyayı ya da varlığı, kendi sosyal dil yapısı içerisinde kaostan kurtarıp kozmosa yerleştirmenin ilk adımı olmaktadır. Bir toplumun veya grubun kendi dünya görüşü içinde, hafızası temelinde şekillenmiş ve onu sembolize eden isimler, sosyal kozmosun dili içinde özel bir işleve sahiptir. Başka bir deyişle en genel anlamda "şeyler" isim almakla, belirsiz, soyut ve karanlık bir boyuttan, belirlenmiş, somut, aydınlık bir alana çıkarlar. İsimler bu anlamda genetik şifreler gibi kültürel hayatın ortak dilinde örüntüleşmiş kültürel desenleri ifade ederler. Kendisine isim verilen bir varlık, yalnızca kendinde varoluşsal bir mahiyet kazanmaz. O aynı zamanda kolektif bir varoluşun aidiyet bağına da sahip olur (Çelik, 2005, s.1). Bu bağlamdan hareketle isimler aynı zamanda birer hafıza kodudur. İsim, bir toplumsal hafızanın içerisinde gelişir, olgunlaşır, anlamını hafızaya atıfla alır ve verildiği varlığı bu hafıza temelinde bir kategoriye yerleştirir. İsimlendirme aynı zamanda varlığın ait olduğu hafızanın tescillenmesidir.

İsimler toplumsal hafızanın sürekli tekrarlanan ve güncellenen kodlarıdır. İnsanı, çevreyi ve eşyayı tanımlayan isimlerin seçimi, kimliğe, tarihe, geleceğe yönelik algılardan ve en mühimi toplumsal hafızadan bağımsız değildir. İsim, varlığın hangi dünyaya ait olduğunun, hangi kimliği taşıdığının, ona manasını kazandıran hafızanın bir beyanıdır. Toplumsal hafıza sistemi içinde isim geleneği ve kültürü, gündelik hayatın içinde işleyen bir referans sistemi olarak önemli bir yer tutar. Bu bağlamda isim vermeyle ilgili kolektif hafızanın canlılığı, hem geçmişin şimdiki zamana taşınması, hem de gelecekte kimliği var kılma ve sürdürme arzusunun bir yansımasıdır (Çelik, 2017, s. 65). Topluluk kendi tanıdığı ve kolektif hafızasında vücut bulmuş isimlerle bireyleri kendine ait kılar ve kişiyi bir cemaat şemsiyesi altında "bizden" varsayar. Bu yüzden topluluktan kopuşun veya uzaklaşmanın en bariz göstergesi isimlerde ortaya çıkan yabancılaşmadır (Çelik, 2005, s. 25). İsimlerde yabancılaşma ve geleneksel olandan uzaklaşma toplumsal ve kültürel hafızanın yaralanmasına yol açan bir eksen kaymasıdır. Öte yandan bir asimilasyon ve yabancılaşmaya karşı direncin de kolektif hafızaya bağlı ritüelleri ve usulleri devam ettirmek, müşterek geçmişi ve kimliğin isimlerini sürdürmekten geçtiği bilinmektedir. İsimlerde yabancılaşma ve hafızadan kopuş, hızlı de-

ğişimler, anomik karşılaşmalar ve kültürel dirençsizlikler ile sosyo-politik gerilimler ve çatışmalar üzerinden daha çok kendini göstermektedir. İsim hafıza sisteminde bazı isimlerin zamanla kendiliğinden kültürel sahneden geri çekilmesi ya da unutulması da söz konusudur. Halbwachs bunun sebebini zamanın geçmesine değil, ismin içinde yaşadığı gruptan geriye bir şey kalmamasına bağlar. Kültürel kopuş ya da hafıza kaybı isimlerin de ölmesine yol açabilir (Halbwachs, 2016, s. 213; Akt. Çelik, 2017, s. 70).

İsimler ortak bir tarih, gelenek ve kültür dünyası içinde şekillenen ve kimliği gösteren dilsel sembollerdir. Gündelik hayat içinde önemli, tarihi, milli ve dini olay durum ve kahramanları, önderleri hatırda tutmanın aracı olan isimler, işlevsel bir atıf sistemi olarak toplumsal hafızanın dinamizmini de ayakta tutarlar. Kimliğin dikey düzleminde geçmiş ile gelecek arasındaki zamansal sürekliliği izleyebileceğimiz isimler, hafızayı nesiller arasında daimi olarak inşa eder. Bu anlamda her kültür kendi ayırt edici özelliklerini ve kolektif hafızasını canlı tutan bir isim hazinesine sahiptir (Çelik, 2017, s. 66). Bu noktada isimler toplumsal ve bireysel hafızanın kodlanmasıdır. İsimlendirme; hafıza bağlamında bir çağrışım yaratma görevi görmekte ve hatırlama eylemini kolaylaştırmaktadır. İsimler kültürü, tarihi depolayan hafıza unsurlarıdır. Yaşananlar, şahit olunanlar, duyulanlar, kişinin veya toplumun hayatına bir noktada dokunan her şey isimler aracılığıyla, bireyin, toplumun hafızasına adeta işlenir, bir veri olarak kodlanır. Dolayısıyla isimlendirilmeyen veya bir isme sahip olmayan şeyler, hafızaya bulanık olarak sirayet edecektir. Bu durum hatırlanmasını zorlaştıracaktır.

İsim, bir hatırlama ve hatırlatma biçimidir. Zira tek bir isim, herhangi bir tarih, mekân veya olayın tüm hafıza unsurlarını muhafaza edebilir. Bir veriyi bir isim eşliğinde öğrenir ve yine bu isimle hafızamıza kaydederiz. Dolayısıyla ismin gündeme gelmesi, hafızamızda ona dair ne varsa hatırlamamızı sağlayacaktır. "Madımak" yalnızca bir mekânın, otelin ismidir. Lakin bir katliamın hafızasını barındırır.

Peki, neden isimlendiririz? Anlamı dilsel kodlarla sabitlemek ve bu yolla iletişimi kolaylaştırmak bu sorunun ilk cevabıdır. Lakin isimlendirmenin bunu yanı sıra pek çok gerekçesi vardır. Hatırlatmak, hafızayı taze tutmak, bir hafıza üretmek, inşa etmek, unutturmak bunlardan bazılarıdır. Bu amaçlarla gündeme gelen isimlendirme eylemleri kimi zaman toplumsal bir refleks veya ihtiyaç üzerine, kimi zamanda politik gerekçelerle yapılmıştır.

İsimlendirmek, hafızayı taze tutmak için oldukça pratik ve işlevsel bir tercihtir. Bir tarihin, olayın veya mekânın hafızasına dair verileri isimlendirme yoluyla çevreye işlemek, onun sık sık hatırlanmasını ve dolayısıyla taze kalmasını sağlayacak, hafızaya ait unsurların yitmesini, unutulmasını önleyecektir. Mesela 15 Temmuz darbe girişiminden kısa süre sonra ülkenin birçok noktasında çeşitli mekânların yeniden isimlendirilmesi meselesi gündeme gelmiştir. Köprüler, okullar, parklar ve meydanlara bu darbe girişimini hatırlatacak nitelikte, bu girişimin hafızasına has yeni isimler verilmiştir. 15 Temmuz Şehitler Köprüsü, 15 Tem-

muz Kızılay Milli İrade meydanı, Şehit Ömer Halisdemir Bulvarı bunlardan bazılarıdır. Mekân isimlerinin yanı sıra şehitlerimizin isimlerinin yeni doğan çocuklara verilmesi de şahıs isimlerinde bir hafızayı taze tutma çabasıdır. Lakin mekân hafızayı tutma noktasında daha işlevseldir bu yüzden hafıza ve isimlendirme konusunda mekân unsuru ön plana çıkmaktadır.

Zaman ve mekân, insanın dolayısıyla toplumun varoluşunda iki temel unsurdur. İnsani eylemler bu iki unsur etrafında gerçekleşir ve anlam bulur. İnsan, zaman ve mekânla kurduğu ilişki de kendini konumlandırır. Zaman ve mekân, hafızanın temel bileşenleridir. Hikâye, hatıra, hatırlama, anı, anma gibi unsurları içeren hafıza, belli bir zaman ve mekân bağlamında oluşur. Zaman ve mekân içinde gerçekleşen hafıza, zamanla ve mekânla kayıtlı olduğunu gösterir. Bu kategorilerin sınırlarında oluşur, değişir, zenginleşir (Alver, 2017, s. 269). Mekânın hafızasını da isimler üzerinde okumak mümkündür. Zira mekânın hafızası üzerinden bir isimlendirme yapmak, o mekânın hafızasını taze tutmak, sürdürmek için gerekli bir eylemdir. Bu şekilde mekânın hafızası görsel, işitsel unsurların yanı sıra dilsel kodlara da işlenir. Bir mekânın hafızasını, ismi üzerinden okuyabilirsiniz. Foucault'un da dediği gibi: "İsimler, işaret ettikleri şeylerin üzerine konulmuşlardır" (Foucault, 1994, s. 67; Akt, Çelik, 2005, s. 19). Bir kentin hafızasını da mahallelerin, cadde ve sokakların, meydanlarının, parklarının vb. tüm mekânlarının isimleri üzerinden rahatlıkla okumak mümkündür. Mesela; Konya'da birçok mahalle ve caddenin isminde şeyh, müftü, veli ismine sıkça rastlamanız mümkündür. Konya, başta Mevlana olmak üzere, birçok şeyh ve velinin de bulunduğu oldukça yoğun dini unsurları barındıran bir tarihi ve toplumsal hafızaya sahiptir. Yanı sıra Konya'da Osmanlı dönemine nazaran Selçuklu tarihi hafızasına atıfta bulunan isme daha çok rastlarsınız. Mesela Kılıçarslan Meydanı, Alaaddin Tepesi, Selçuk Üniversitesi. Bu durum kentin Selçuklu devletlerine başkentlik yapmış olmasından ve kentteki tarihi eser ve mekânların büyük bir bölümünün Selçuklu mirası olmasından kaynaklanmaktadır.

Yaşama mekânları olarak şehir, mahalle, sokak, ev ve işyerlerinin niteliksel özellikleri, insanların inanç ve düşüncelerini, daha genelde ise kültürel kimliğini yansıtır. Bu durum söz konusu mekânlara verilen isimlerde kendini somut bir biçimde gösterir. Her mekân ismiyle müsemma bir hafıza taşır. Çelik'in ifadesine göre; kamusal alanların isimlerinin sık sık değiştirilmesi, mekânın tarihselliğine ve toplumsal hafızaya zarar verebilmekte, kültürel gelenek ve süreklilik duygusunu zayıflatabilmektedir (Çelik, 2005, s. 190-193).

İsimlendirmek, aynı zamanda hatırlatmak veya unutturmak amacıyla eyleme dökülür. Bir olayı, tarihi, kişiyi veya yeri hatırlatmak için çevrede herhangi bir yere ismini vermek fayda sağlayacaktır. Bu noktada Konya'da yakın dönemde açılan ve isimlendirilen caddelerin isimleri ilgi çekicidir; Gazze Caddesi, Filistin Caddesi, Çeçenistan caddesi. Bu isimler buralarda Müslüman milletlere yaşatılan zulümleri hatırlatarak, yitirilmiş İslam birliği, ümmet hafızasını dinamize etme fikri barındırmaktadır. Bu fikirle birlikte çeşitli İslami unsurları,

fikirleri, karakterleri anımsatan daha birçok isme rastlamak mümkündür; Rabia spor merkezi, Fahrünnisa Hatun kültür merkezi, Vav emlak vb. Yanı sıra günümüzde isimlendirme eyleminin içeriğinde yoğunluğu Osmanlı döneminden olmak üzere, Cumhuriyet öncesi tarihi dönemlere, karakterlere ve olaylara atıfla verilen isimlere sıkça rastlanmaktadır. Bu isimlendirme politikası, hatırlatılmak ve unutturulmak istenenler temelinde yeni bir hafıza inşasının göstergesi sayılabilir. Günümüzde isimlendirme politikası Cumhuriyet resmi ideolojisinin mücadele ettiği, unutturmak istediği hafızayı hatırlatmak yeniden kurgulamak üzerine kuruludur. Osmanlıcılık, İslamcılık, Türkçülük fikirleri ve kimliği karmasında yeni bir hafıza üretilmeye çabalanmaktadır. Bu yeni hafıza inşası çabasının temelini cumhuriyet modernleşmesi ile birlikte unutturulmaya ve yok edilmeye çalışılmış hafızanın rövanşı olarak kabul etmek yanlış olmayacaktır.

İsimlendirme eyleminin hatırlatma ve unutturma amaçlarını, bir hafıza inşa etmek, üretmek meselesinden ayrı değerlendirmek mümkün değildir. Zira hatırlatmak da unutturmak da hafıza da bir değişimi, bir hafıza inşa etmeyi hedeflemektedir. İsimlendirme aynı zamanda bir unutturma işlevi de görmektedir. Sözünü ettiğimiz üzere; her isim bir hafıza taşır. Dolayısıyla o hafızayı unutturma çabasının bir yolu da ismi unutturmak, değiştirmek, yeniden isimlendirmektir. Bu çabanın en net örneğini Cumhuriyet sonrası yeni bir hafızanın inşası için "Türkçeleştirilen" yer adlarında görmemiz mümkündür. Bu süreçte görünen amaç yer adlarını yabancı dil unsurlarından arındırmak, Türkçeleştirmek iken gizil amaç toplumsal hafızayı şehirlerin, köylerin dilsel kodlarından, isimlerinden dahi silmektir. Zira yeni ulusal, modern hafızanın inşası, ancak eskisinin unutturulmasıyla başarıya ulaşacaktır. Söylediğimiz üzere isimler birer hafıza kodudur. Bu noktada bir şehre "Amed" demekle "Diyarbakır" demek, "El aziz" demekle "Elazığ" demek arasında bir hafıza farkı vardır. Bir toplumsal hafıza elbette bir isim değişikliği ile yok edilemez, lakin güdülen unutturma siyaseti temelinde birçok eylem bir araya geldiğinde bir yıpranma payı açmakta ve yeni hafıza unsurlarının yerleşmesini kolaylaştırmaktadır. Bu dönemde isimlendirme politikasında yalnızca unutturma amacı güdülmemiş aynı zamanda hatırlatma işlevinden de faydalanılmıştır. Maraş ismine eklenen Kahraman, Urfa ismine eklenen Şanlı, Antep ismine eklenen Gazi ekleri de milli mücadele, kurtuluş, Cumhuriyet vb. fikirleri hatırlatarak yeni ulusal hafızayı pekiştirmeye yaramıştır. Yalnızca isimlerin değişimi üzerinden bir toplumsal hafızanın değişimi, farklılaşma çizgileri rahatlıkla gözlenebilir.

Özerk Bir Hafıza Yaratmak: Konya'da Konut İsimleri

Kent mekânları ve isimleri üzerinden bir hafıza inşa etme çabasına tarihin her döneminde tanık olunmuştur. Türkiye tarihinde de her dönem oluşturulmak istenen hafızaya bağlı olarak farklı isimlendirme politikaları güdülmüştür. Cumhuriyet modernleşmesi sürecinde

eskiyi unutturarak, yeni ulusal, modern fikirler üzerinde hafıza inşa etme çabası, günümüzde yerini tüm bu cumhuriyet resmi ideolojisinin temel fikir ve değerlerinin unutturulduğu, o dönem unutturulan Osmanlıcılık, İslamcılık, Türkçülük fikirleri temelinde değerlerin yeniden hatırlatıldığı yeni bir hafıza üretme çabasına bırakmıştır. Elbette bu süreçte hafıza sürekli yenilenmiş, her tarihi dönem ve olayla yeniden inşa edilmiştir. Cumhuriyet'in ilanıyla ilçelere, caddelere, sokaklara vb. her kent mekanına Gazi, Atatürk, Cumhuriyet, Kurtuluş vb., 12 Eylül Darbesi'yle Kenan Evren, günümüzde Abdülhamit, Yavuz Sultan Selim, Recep Tayyip Erdoğan isimleri verilmiştir. İsimler de isimlendirenlerin taze tutmak veya inşa etmek, hatırlatmak veya unutturmak istediği hafıza bağlamında değişe gelmiştir.

Günümüzde, Konya'da belediye birimleri isimlendirme politikasında Türkçe karakter kullanma zorunluluğu dışında herhangi bir kısıtlamaya gitmemektedir. Bu sınırlandırma ise çoğunlukla işyeri nitelikli kurumlar için geçerlidir. Konut isimleri konusunda bir yaptırım bulunmamaktadır. Buna karşın çeşitli marka belirleme, satış stratejileri konut isimlendirme uygulamalarında hafızadan faydalanmaktadır. Lakin yukarı da bahsini ettiğimiz üzere; Osmanlı/Türk/İslam karması bir hafıza inşa etmeye yönelik çeşitli kentsel mekânları isimlendirme politikaları, konut isimlendirme uygulamalarında geçerli değildir. Bu nokta da özel alan ve kamusal alan ayrımına gitmek, konut isimlendirme meselesinin anlaşılması için fayda sağlayacaktır. Özel alan, çoğu kere kamusala karşıt olarak kullanılan bir olgudur. Özel alan; sivil, başkalarına kapalı, mahrem ekstra bir düzen kaygısı olmayan, zorunluluklar getiren, duygunun geçerli olduğu, homojen, tabii, evsel/grupsal bir beşeri oluşumdur. Yine özel, insanın toplumsallaşmadığı düşünülen doğal bir hali temsil eder (Aydın, 2013, s.328).

Konut bir özel yaşam alanıdır. Doğal ortam insan ilişkisinin ortaya çıktığı en küçük yapı taşıdır. Bu yaşam alanları, bireysel yaşamın önemli bir bölümünü oluşturur ve kişiye ait mahrem nitelikleri taşıyan alanlar olarak ele alınırlar (Eriç, vd., 1986; Akt, Yasak, 2012, s. 637). Bu durumda konut/site isimlerinde kamusal da söz konusu olan ve kolektif bir hafıza kurgulamaya yarayan isimlerden söz edilemeyecektir. Kamusallığın hafızası, tarihi, siyaseti ve daha birçok kolektif unsuru barındırır. Kamusallığın hafızası bunların yanı sıra tehlikeyi, güvensizliği, karmaşayı, yabancı unsurları barındırır. İnsanlar özel yaşam alanlarında güven, huzur, mahremiyet gibi daha tabii yaşam unsurlarını arzular. Dolayısıyla konut piyasasında marka ve satış stratejileri temelinde konut isimleri belirlenirken; kamusalı çağrıştıran, kolektif hafızaya ait, tarihi, siyasi vb. figür, karakter veya olayı hatırlatan isimlerden uzak durulur. Örneğin; Güven Park, Huzur Siteleri vb. bu gibi isimler dolaysız bir biçimde direk isimlerinde barındırdıkları güven, huzur gibi kavramlar üzerinden vadettiği yaşam için bir hafıza kurgular. Kimi isimler ise dolaylı yoldan, içerdikleri anlam veya çağrıştırdıkları üzerinden bu gibi fikirleri hatırlatırlar. Her iki yolda da bir konut isimlendirilirken, kamusal olan herhangi bir şeyi hatırlatmamasına gayret edilir.

Konya'da son 15-20 yılı kapsayan dönemde yapılan, günümüzde yapılmakta olan veya yapılacak konut/sitelerin isimleri incelendiğinde büyük bir çoğunlukta ortak bir noktaya rastlanmaktadır. Konut isimlendirmeleri dikkat çekici biçimde doğayı, tabiatı hatırlatmaktadır. Bu durum yukarıda bahsi edilen, konut isminin kişinin özel yaşam alanında arzuladığı üzere güveni, huzuru, tehlikeden uzaklığı hatırlatacak bir biçimde yapılması meselesinden ayrı değildir. Zira insan yalnızca sosyal değil aynı zamanda tabii ve tabiata ait bir varlıktır. Tabiat, insan eli değmemiş, değişmemiş, bozulmamış, karmaşanın olmadığı bir arka plana sahiptir. Kamusal olan ise insan tarafından ifsad edilmiştir. Tabiat insana huzuru, güveni, düzeni hatırlatır. Konut isimleri de bu nokta da tabiatın hafızasından faydalanmakta, tabiatın insana sunduklarını, kendi yarattıkları yaşam alanlarında sunabileceklerini hatırlatmaktadır. Bu siteler tabiatın birer simülasyonunu yaratır.

Baudrillard'a göre artık gerçek ve onun simülasyonunu ayırabilmemiz söz konusu değildir. Çünkü; "Hastaymış gibi yapan kişi yatağa uzanıp bizi hasta olduğuna inandırmaya çalışır. Bir hastalığı simüle eden kişi ise kendinde bu hastalığa ait semptomlar görülen kişidir. Öyleyse "mış" gibi yapmak ya da gizlemek gerçeklik ilkesine bir zarar veremez, yani bunlarla gerçeklik arasında her zaman açık seçik, gizlenmeye çalışılan bir fark vardır. Oysa simülasyon bu gerçekle sahte ve gerçekle düşsel arasındaki farkı yok etmeye çalışmaktadır" (Baudrillard, 2001, s. 16; Akt, Koçak, s. 7).

- Green Park
- Natura Park
- Bahçe Şehir Konutları
- Doğa Şehir Plus
- Palmaris Botanica
- Kanyon Park
- Florya Sitesi
- Yeşil Bahçe, Yeşil Kent, Yeşil Vadi Siteleri
- Şelale Park
- Kardelen, Begonya, Menekşe, Mimoza, Yasemin, Yonca, Defne Siteleri
- Tema Şehir
- 7 Renk Selçuklu
- Mavi Su Konakları vd.

Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. Görüldüğü üzere tamamı doğanın çeşitli unsurlarına atıfla oluşturulmuş isimlerdir. Yanı sıra konut isimlerinde şehir ve park kelimeleri sıkça karşımıza çıkmaktadır. Parkın bir yerleşim yerinde, halkın gezip hava alması amacıyla özel olarak düzenlenmiş, ağaçlandırılmış ve çiçeklendirilmiş geniş alan, manasına gelir. İnsana yine tabiatı hatırlatmaktadır. Şehir kelimesi ise, kamusal alan karışmayı gerektirmeyen, tüm ihtiyaçların karşılanabildiği, güvenli, sınırları belli, kendi kendine yetebilen bir yaşam alanı çağrışımı uyandırmaktadır. Her iki durumda da konut ismi ile bir parkın veya bir şehrin simülasyonu hafızalarda kurgulanmaktadır.

Bu konut isimleri bize neleri hatırlatır, neleri unutturur? Bu isimler bize tabiatı, yeşili, güveni, huzuru, konforu, estetiği ve bunun gibi pek çok şeyi hatırlatırken, tehlikeyi, karmaşayı, yabancı unsurları, sıkıntı ve stresi, kısaca dış dünyaya, kamusala dair birçok şeyi de unutturabilir. İsim yalnızca dilsel bir kodlama veya tanımlama değildir, hepsi birer hafızaya sahiptir. Bu konut isimleri de bize dış dünya dan kopuk, yaşam alanına özgü, özerk bir hafıza yaratır.

Peki, bu konut isimleri neden bize tabiatı hatırlatır? Tabiat ile insanın zorunlu birlikteliği varoluşsal bir gerekliliktir. Keza, bilinen evrende insanoğlunun yaşamını sürdürebileceği başka bir "mekân" bulunmamaktadır. Bu doğrultuda, en basit ifadeyle, insan bir "tabiat" içerisinde doğar, orada beslenir ve büyür, orada birliktelikler oluşturur ve yine orada kültürünü ve medeniyetini inşa eder (Aygül & İlboğa, 2015, s. 64). Yukarıda da bahsini ettiğimiz üzere; insan tabii bir varlıktır ve tabiata aittir. Tabiatla ilişki halinde olmak insan için bir ihtiyaçtan da ötedir, bir zorunluluktur. Lakin günümüzde giderek betonlaşan çevre ile birlikte insanın tabiatla ilişkisi giderek azalmakta hatta yok olmaktadır. İşte burada devreye tabiatın birer simülasyonunu sunan konutlar girmektedir. Özünde oldukça derin bir çelişkiden ibarettir. Tabiat gerçekliğini ve hafızasını ifsad eden, insan ve tabiatın ilişkisini engelleyen bu beton yaşam alanları, insanlara tabiatı vadeden yeni bir hafıza kurgulamaktadır.

Konya'da son dönemlerde inşa edilen veya edilecek olan toplu konutların isimlendirme uygulamalarında giderek artan "Meram" vurgusu da dikkat çekmektedir.

- Zermeram
- Meva Meram
- Bahçe Meram vd.

Meram, kentin, Konyalının hafızasında bağları, yeşilliği, tabii güzelliği, estetiği, konforu; sakin, güvenli, kaliteli, tabiatla iç içe müstakil bir yaşam olanağı sunması ile yer etmiştir. Günümüzde ise bu yeni yaşam alanlarında konut isimleri üzerinden kente has "Meram hafızası" yeniden kurgulanmaktadır. Bu konut isimleri bize Meram'ı hatırlatarak, aynı tabiatı ve

huzuru vadetmekte, bir "Meram" simülasyonu sunmaktadır. Selçuklu ilçesinde tercih edilen doğa vurgulu konut isimleri, semtin pek çoğu memur olan, üst-orta sınıf sakinlerine huzurlu, güvenlikli bir yaşam sunmayı hedeflerken, Meram ilçesinde tercih edilen ve Meram hafızasına vurgu yapan konut isimleri, semtin pek çoğu iş insanı olan, üst sınıf sakinlerine lüks bir yaşam sunmayı hedeflemektedir. Meram kelimesinin kullanıldığı konut isimlendirmesi, Konya hafızasında zaten var olan bir tabiat fikrini yeniden hatırlatmaktadır. Fakat Selçuklu semtindeki site isimlendirmeleri yeni bir tabiat simülasyonu kurgulamakta ve alıcıya sunmaktadır. Bu noktada isimlendirme stratejilerinde semtte yaşayan halk kitlesi önemli rol oynamaktadır. Selçuklu, Konyalı olmayan, farklı şehirlerden gelip burada iş sebebiyle ikamet edenlerin çoğunluğu oluşturduğu bir nüfusa sahiptir ve Konya'ya özgü bir hafıza temelinde yapılan Meram isimlendirmesi bir anlam ifade etmeyecektir. Meram semti ise çoğunluğu Konyalıların oluşturduğu bir nüfusa ve şehrin hafızasına sahiptir.

Sonuç

Dil içinde yaşadığımız tüm toplumsal süreçlerin sonrasında oluşur ve bu yönüyle tamamıyla toplumsal bir olgudur. Dil toplumsal hafızanın her türlü görünümünü ifade etmektedir. Toplumsal hafızanın temel aktarım aracıdır. Yani dil toplumsal hafızayı var eder. Toplumsal hafıza dil üzerine kurulur. Dilden bağımsız bir hafıza mümkün değildir. Dilin öğrenilmesi o toplumun hafızasının da öğrenilmesi ve içselleştirilmesidir. Zira dilin ardındaki anlam dünyası bizzat toplumsal hafızanın yansımalarıdır. Dolayısıyla dile müdahale tabiatı gereği toplumsal hafızaya her türlü müdahaleyi de kapsamaktadır. Modern Dünya da siyasi erkin toplumsal hafızaya dil üzerinden müdahale biçiminin diğer bir boyutu doğrudan müdahaledir. Bir başka deyişle insanların geçmişten gününe dil vasıtasıyla taşıdığı geleneksel kodları, müdahale aracılığı ile ortadan kaldırmak ve yerine yeni bir toplumsal hafıza üretmeye imkân verecek dilsel unsurlar ikame etmektir. Bu bağlamda ulus devleler bünyesinde üretilen modern masallar, harf devrimi, halk müziğinin yasaklanması, lehçelerin ya da farklı dillerin yasaklanması, müzik kültürünün değiştirilme çabası, din dilinin uluslaştırılması vb. unsurlar toplumsal hafızaya dar manasıyla dilsel müdahaleleri kapsamaktadır.

İsimler toplumsal hafızanın sürekli tekrarlanan ve güncellenen kodlarıdır. İnsanı, çevreyi ve eşyayı tanımlayan isimlerin seçimi, kimliğe, tarihe, geleceğe yönelik algılardan ve en mühimi toplumsal hafızadan bağımsız değildir. İsim, varlığın hangi dünyaya ait olduğunun, hangi kimliği taşıdığının, ona manasını kazandıran hafızanın bir beyanıdır. Bu bağlamda isimlendirmeyle ilgili kolektif hafızanın canlılığı, hem geçmişin şimdiki zamana taşınması, hem de gelecekte kimliği var kılma ve sürdürme arzusunun bir yansımasıdır. İsimlendirmek, hafızayı taze tutmak için gereklidir. Bir tarihin, olayın veya mekânın hafızasına dair verileri isimlendirme yoluyla çevreye işlemek, onun sık sık hatırlanmasını ve dolayısıyla taze kalma-

sını sağlayacak, hafızaya ait unsurların yitmesini, unutulmasını önleyecektir. Yanı sıra isimlendirmek; hatırlatmak ve unutturmak işlevlerine de sahiptir. Hatırlatmak da unutturmak da hafıza da bir değişimi, bir hafıza inşa etmeyi hedeflediğinden isimlendirmek aynı zaman yeni bir hafıza kurgulamaya yarar.

Konya'da konut isimleri incelendiğinde, dikkat çekici biçimde isimlerinin ortak temasının tabiat olduğu anlaşılmıştır. İnsan yalnızca sosyal değil aynı zamanda tabii ve tabiata ait bir varlıktır. Tabiat, insan eli değmemiş, değişmemiş, bozulmamış, karmaşanın olmadığı bir arka plana sahiptir. İnsan için konut özel bir yaşam alanıdır. Özel yaşam alanında kamusala ait tehlike ve kaostan uzak durmayı arzulayacaktır. Dolayısıyla konutlar isimlendirilirken kamusalı çağrıştıracak isimlerden uzak durmaya gayret edilmiştir. Tabiat ise insana huzuru, güveni, düzeni hatırlatır. Konut isimleri de bu nokta da tabiat üzerinden bir hafıza kurgulamakta, tabiatın insana sunduklarını, kendi yarattıkları yaşam alanlarında sunabileceklerini hatırlatmaktadır. Bu siteler tabiatın birer simülasyonunu yaratır.

Kaynakça

Akın, M. H. (2015). *Toplumsallaşma sözlüğü*. Konya: Çizgi.

Alver, K. (2017). Mekân ve hafıza. *Sosyoloji Divanı Dergisi*, sayı: 10, s.269-273.

Aydın, M. (2013). *Güncel Kültürde Temel Kavramlar.* İstanbul: Açılım.

Aygül, H. H. & İlboğa, M. (2015). Birlikte yaşama kültürü bağlamında insan-doğa diyalektiği. *Akademik Bakış Dergisi*, 52, s.64-78.

Çelik, C. (2005). İsim *kültürü ve din*. Konya: Çizgi

Çelik, C. (2017), Toplumsal hafızanın inşasında isimler. *Sosyoloji Divanı Dergisi*, 10, s.63-76.

Karaarslan, F. (2014). *Modern dünya da toplumsal hafıza ve dönüşümü.* (Doktora Tezi). Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.

Nişanyan, S. (2011). *Hayali coğrafyalar: Cumhuriyet döneminde Türkiye'de değiştirilen yer adları*. İstanbul: Tesev Yayınları.

Olick, J. K. (2014). Kolektif Bellek: İki Farklı Kültür (M. Gündoğmuş, Çev.). *Moment, Hacettepe Üniversitesi Kültürel Çalışmalar Dergisi*, 2, s.175-211.

Yasak, Ü. (2012). Zamansal ve mekânsal bir süreç olarak ev. (K. Alver, Edt.), *Kent Sosyolojisi* içinde (s. 635-645). Ankara: Hece Yayınları

Koçak, Ş. /http://www.academia.edu/7369795/Jean_Baudrillard_ve_Simülasyon_Kuramı

Gelenekler ve Dönüşüm Bağlamında Gençliğin Aile Değerleri

Nurbol Baibakhov*, Zhaudir Sultanbekova**

Öz: Aile her zaman insanın yaşam değerleri arasında en önemli yerlerden birini işgal etmiştir. Bu anlaşılabilir bir durumdur, çünkü tüm insanlar öyle ya da böyle bir şekilde aileye bağlı ve aile onların hayatının bir parçasıdır. Günümüzde bütün dünya da her alanda meydana gelen hızlı bir değişim sürecinden toplum hayatının en temel belirleyicilerinden biri olan aile kurumu da etkilenmiş ve çeşitli sorunlarla karşı karşıya gelmiştir. Aile kurumunun dönüşümü, aile ilişkileri ve aile davranışının tüm yönlerini etkileyerek üreme, evlilik ve ebeveyn tutumlarını etkilemiştir. Uzmanlar, aile ilişkilerinin dönüşüm koşullarında, evlilik ve ebeveynlik kurumlarının daha da ayrılmasına, yeni kurumların, ebeveynlerin sosyal statüleri ve davranış normlarının ortaya çıkışına işaret etmektedir. Ailede meydana gelen değişimler, ya aile krizi (mücadele edilebilir son derece olumsuz olgu) ya da aile kurumunun dönüşümü (olumlu yönleri dahil olmak üzere geri dönüşümsüz kapsamlı süreç) olarak iki şekilde yorumlanmaktadır. Bu gerçekten yola çıkarak toplumsal değişimler sürecinde Kazak ailesinin dönüşümü ve onun sonucu olarak ortaya çıkmış olguların değerlendirilmesi bu araştırmanın temel amacıdır. Ailenin gelişimi ve onun işlevlerindeki değişimle birlikte insanların buna karşı değer tutumları da giderek değişmektedir. Bu nedenle, aile yaşamının çeşitli yönlerini incelerken, hem ailenin gerçek durumundaki hem de nüfusun değerlendirmesindeki değişiklikleri görmezden gelemeyiz. Araştırmanın teorik ve metodolojik temelleri, aileyi incelemenin krize dayanan muhafazakar ve liberal-ilerici (modernist) paradigmalarına, tarih sürecindeki değişimlerine dayanmaktadır. Araştırmanın ampirik temelini, istatistiksel veriler; çeşitli kurumlar tarafından yürütülen sosyolojik araştırmaların ikincil verilerinin analizinin sonuçları; yazar tarafından Türkistan (Güney Kazakistan) ilinde uygulanan "Kazak ailelerinin yapısı, aile-evlilik ilişkileri" başlıklı nicel araştırma verileri oluşturmaktadır. Bu bildiride elde edilen veriler temelinde gençlerin akrabalık, evlilik, evlilik nedenleri, güçlü bir aile gibi değerlere yönelik tutumları analiz edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ailenin Dönüşümü, Kazak Ailesi, Gençliğin Değerleri, Evlilik, Akrabalık

* Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji, Doktora Programı.
İletişim: nurbol83.83@mail.ru

** N23 IT Lisesinin Öğretmeni, Türkistan/Kazakistan.
İletişim: jakewa_90@mail.ru

Giriş

Günümüz toplumlarının en belirgin özellikleri değişim olgusuyla açıklanmaktadır. Özellikle, 18. yüzyıldan başlayarak evrensel bir fenomen olarak bütün insanlığı etkilemeye başlayan modernleşme süreci, toplumsal anlamda mümkün olduğunca geniş boyutlu değişimlere yol açmıştır. Bu değişimler, önce Tolkot Parsons tarafından "kurumların yapısal farklılaşması" şekilinde, daha sonra da Alex İnkeles tarafından "endüstriyel sektörün hızlı gelişimi, sanayileşme ve kentleşme" olarak açıklanmıştır (Parsons 1959: 23, İnkeles 1998: 76-82).

Ülkemizdeki (Kazakistan) geçen yüzyılın ikinci yarısında kırsal alanlardan kentlere göçlerle belirlenen değişimlerinrin ekonomik ve sosyal yönleri olduğu kadar kültürel sonuçları da önem taşımaktadır. Aynı zamanda, son otuz yılda yaygın bir şekide yayılan kitle iletişim araçlarının toplumsal ve kültürel etkileri dikate alınacaksa ülkemizin hızlı bir dönüşüm süreci içerisinde olduğunu söyleyebiliriz.

Aile, kan, cinsel ilişki ya da yasal bağlarla birbirine bağlı insanlardan oluşmuş, mahrem ilişkilerle örülü bir gruptur (Marshal, 1999, s. 7). Giddens tarafından verilen tanıma göre "Aile, yetişkin üyelerin çocuklara bakma yükümlülüğü üstelediği doğrudan akrabalık ilişkilelrle bağılı bir insan topluluğudur (Giddens, 1999 s. 277). Çalışmamızda, ailenin çok çeşitli tanımların göz önünde bulundurularak, aile evlilik, akrabalık, ve ebeveynlik bağlarla bağlı iki veya daha fazla kişiden oluşan, ortak bir yaşama ve karşılıklı ahlaki, yasal ve sosyal sorumluluğa sahip olan toplumun temel birimi olarak tanımlanmıştır.

Aile kurumu, nüfusun üreme sisteminde ve toplumsal ilişkileri düzenleme, bireylerin sosyalleşmesi, onların ahlaki ve fiziksel refahları alanındaki toplumun temel ihtiyaçlarının yaşam desteğini sağlamada önemli bir rol oynamaktadır. Modern toplumdaki aile ve evlilik ilişkileri alanındaki değişimler, ailenin sosyal bir kurum olarak geleceği hakkında sicak tartışmalara neden olmuştur.

Çok bir hızlı şekilde gelişmekte olan teknolji bir yandan insanların hizmetine bilgi ve rahatlığı sunarken diğer taraftan insanları birbirilerinden uzaklaştırarak, ilişkilerini, paylaşımlarını sınırlandırmakta ve insanları bireyselliğin yalnızlığına itmektedir.

Konuya Kazakistan açısından bakacaksak, bir yandan geçen yüzyılın ikinci yarısında kırsal alanlardan kentlere göçlerle belirlenen değişim süreci, öte yandan son otuz senede özellikle başta televizyon ve internet olmak üzere kitle iletişim araşlarının toplumsal ve kültürel etkileri önemli yer almaktadır. Küreselleşmenin toplumsal sonuçları kaçınılmaz olarak aile ve evlilik ilişkilerini etkilemektedir. Aynı zamanda aile ve evlilik ilişkilerinin sosyo-kültürel risklerinin üretimi ve çoğalması için katalizör görevi görür, yani belirisiz olaylar veya koşullar, oluşması durumunda olumsuz sonuçlara yol açar. Bu değişimlerin sonucunda toplumda meydana gelen dönüşümlerin bireyler ve aileleri nasıl etkilediklerinin ve ortaya

çıkan sorunların incelenmesine ihtiyç duyulmaktadır. Bu düşünceden hareket ederek, küreselleşmenin etkisi altında aile ve evlilik ilişkilerinin sosyo-kültürel riskleri ve aile ile ilgili sorunların incelenmesi hedeflenmiştir.

Mevcut aşamada Kazakistan'daki aile kurumu, doğurganlığın düşüşü; aile ve evlilik ilişkilerinin dengesizliği; evlilik sadakatı ilkesinin zayıflaması; boşanma, risk altındaki ailelerin ve parçalanmış aileler sayısının artışı; terk edilmiş çocuklar sayısının artışı; gebe çocuk sayısının artışı; sosyalleşme süreçlerinin deformasyonu; nesillerin sosyo-kültürel devamlılığının ihlali, yalnızlık olgusunun bir yaşam tarzı olarak kurumsallaşması ile karakterize edilebilir. Bu sorunlar ülkenin ulusal güvenliğine bir tehdit oluşturuyor.

Araştırmacılar, önceliklerden biri olarak boşanma oranındaki artışa işaret etmektedir. 2016 yılında The Economist tarafından İngiltere'de yayınlanan "Dünya İstatistik" verilerine göre, Kazakstan'da boşanma hızı binde 2,7 olarak izlenmiş ve dünya da boşanma hızı en yüksek ilk on ülke içinden yer almıştır (Aktaran, Abildakızı, 2016).

Çağdaş Kazakistan toplumunun modernleşmesi, yenilikçi gelişim için perspektifleri, nihayetinde, aile kurumundaki değişikliklerle, insanların yaşam öncelikleri sisteminde aile değerlerinin dönüştürülmesiyle ilişkilidir. Mevcut koşullar altında, Kazakistan'nın farklı bölgelerindeki aile ve evlilik ilişkilerinin özelliklerini incelemenin bilimsel ve pratik ilgisi önem kazanmaktadır.

Yöntem

Araştırmanın amacı tanımlayıcı nitelige sahiptir. Günümüzdeki Kazak ailesi durumu İstatistiksel verilere dayanarak analiz edilmiştir. Ayrıca, Kazakistan'ın Güney Bölgesinde Türkistan ilinde 2019 yılın Ocak-Mart aylarında nicel yöntemler kullanılarak "Kazak ailelerinin yapısı, aile-evlilik ilişkileri" başlıklı (yazarın doktora tezi çerçevesinde) bir sosyolojik araştırma yapılmıştır. Araştırma örnekleminin büyüklüğünü 584 birey oluşturmaktadır. Bunların arasında: kadınlar - 326, erkekler - 258; 18 - 30 yaş aralığı-169, 31 - 50 yaş aralığı - 294 ve 50 yaş üstü - 121 kişidir. Bu bildiride 18-30 yaş arasındaki katılımcıların (169) görüşleri ayrı değerlendirilmiş, diğer yaş katılımcılar analize dahil edilmemiş. Elde edilen veriler temelinde gençliğin aile hakkındaki değer fikirlerinin pek çok yönünü aydınlatmaya çalışılmıştır.

Ailenin Geleceği ile İlgili Tartışmalar

Modern toplumdaki aile ve evlilik ilişkileri alanındaki değişimler, ailenin sosyal bir kurum olarak geleceği hakkında sicak tartışmalara neden olmuştur. Aile, en eski ve en temel kurumlarından biri olarak, toplumun diğer sosyal kurumları gibi kendi tarihine ve değişimlere sahiptir. Modern sosyoloji teorisinde, aileyi, onun tarih sürecindeki değişimlerini araştırma-

nın iki temel paradigmasını ayırt edebiliriz: muhafazakar-kriz ve liberal-ilerici.

İlk paradigmanın destekçileri, aile yok olma tehditi altında olduğuna ve bu sosyal kurumun temellerini güçlendirmek için bir ihtiyaç olduğuna inanmaktadır. "Eylem paradigmasına" (A. Carlson, R. A. Nisbet, A. I. Antonov, V. M. Medkov, Z. Zhanazarova ve diğerleri) ait bilim adamları, ailedeki değişimleri, küresel aile krizinin bir tezahürü, tüm aile yaşam tarzının düşüşü olarak görüyorlar. Aile, temel işlevlerini yerine getirmemekte ve bu, yalnızca bir kurum olarak ailenin krizi değil, bütün toplumun değerlerinin de krizi anlamına gelmektedir. Yeni sosyal ve ekonomik koşullar olma sürecinde, toplum geniş aile, istikrarlı evlilik değerlerinden insanların kendini gerçekleştirme, kişisel başarılar arzusunda ifade edilen aile dışı değerlere doğru ilerlemektedir. Başka bir deyişle, gruba yönelimden kendine yönelime doğru sosyal bilinçte niteliksel değişim olmaktadır. Dolayısıyla, yeni nesillerin doğumu ve yetiştirilmesinin temel ihtiyaçları ve ailenin üreme ve sosyalleşme gibi temel işlevlerinin aile tarafından gerçekleştirilmesi arasında toplumda antagonizm oluşmaktadır.

İkinci paradigmanın ana fikri, ailenin eski biçimlerine dayanan esasen yeni alternatif aile yapılarının ortaya çıkacağı yönündedir. Dolayısıyla, liberal-ilerici paradigmanın destekçileri (E. Burgess, A. G. Vishnevsky, S. I. Golod, W. James, M. Aydın ve diğerleri), aile ile meydana gelen değişikliklerin olumlu olduğunu, aile biçimlerinin "çoğulculuğuna" katkıda bulunduğuna inanmaktadır. Mevcut olumsuz eğilimler sadece dönüşüm sürecinin eksikliğini ve tamamlanmamış olduğunu göstermektedir. Buna göre, aile politikasının temel görevleri, olayların nesnel akışını hızlandırmak, aile alanındaki "dönüşüm" süreçlerini tamamlamak ve aile durumuna ilişkin "ileri" seviyedeki ülkelere "ulaşmak" olmalıdır.

Böylece, "liberal-ilerici paradigma"ya aksine muhafazakar-kriz eğiliminin destekçileri, büyük aile (çok çocuklu aile) ve aile yaşamı tarzının yüksek önemi var olan aile değerlerinin yeniden canlanması için mekanizmalar bulmaya odaklanmanın gerekli olduğuna inanıyorlar. Burada, değerler konusunu, onun merkezi yerini belirleyerek ele alan "eylem paradigmasının" avantajı belirtilmelidir, evrimsel modelin destekçileri ise benzer bir sorun teşkil etmiyor, bu da önemli bir dezavantajdır.

Yerli bilimde, bilim insanları yukarıdaki iki paradigmanın ana hükümlerine bağlı olarak iki gruba ayrılabilir. Örnegin, Janazarova'ya (2015) göre Kazakistan'da aile derin bir kriz yaşamakta: aile dengesi bozulmakta, aile bağları, değer yönelimleri kopmaktadır (s.237). Yaşamın yaygın bir şekilde bireyselleşmesi, sosyal sorumluluğu genişletmek için tasarlanmış kişisel bilinçin artması ile örtülmüş olan bireyin ve toplumun çatışması gibi hareket eder.

Svadbina, krizin gözlendiği aile parametrelerinin (sosyal kurum, küçük grup, sosyal topluluğun şekli veya ekonomik hücre) belirlenmesinin gerekli olduğunu düşünerek "çatallanma noktası" kavramını kullanır. Ona göre, aile krizinin nedeni aile ekonomisinin çöküşü

ve bu durumdan çıkmanın tek yolu küçük bir aile işletmesinin statüsünü geri kazanmasıdır (Svadbina, 2000:74).

Gurko, aile kurumunda bir krize işaret eden gerçekler olarak açağadakileri belirtmiştir: tek çocuklu ailelerde artış; bekar annelerin büyümesi; biyolojik olarak çocukları ile ilgisi olmayan ebeveyn sayısının artması (evlat edinen ebeveynler, üvey anne, üvey baba); babanın eğitim rolünün kriz durumu; çocukları ebeveyn bakımından yoksun kılan boşanma sayısındaki artış; evlilik sayısındaki azalma; doğurganlıkta düşüş (Gurko,1995).

Liberal-ilerici paradigmanın destekçileri arasında Vishnevsky'in (2000) pozisyonunu dikkat edilmelidir. O modernleşme süreci çerçevesinde, genel olarak olumlu olan geleneksel aile tipinden modernliğe geçişle yürütülen ailenin dönüşümüne işaret etmiştir (s.70).

Bolatova, tezinde, mevcut aile modellerinin çeşitliliği olgusuna işaret etmektedir. Ayrıca, hem yabancı hem de yerli araştırmacılar tarafından, bu çeşitliliğin küresel ve ulusal özelliklere sahip olan ve değer paradigmalarının değişmesinde ifade edilen derin toplumsal değişimlerle ilişkilendirdiğini belirtmiştir. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra egemen olan geleneksel paradigmaya gelince, onun yeri, yenilikçi, kişi merkezli, ademi, ana odak noktası, davranış stratejisi seçiminde bireysel özerklik ve kendini geliştirme olan paradigma ile değiştirilmiştir. Bu değişimler normatif-değer anomisine düşürülmemelidir. Bu, geleneğin, dış otoritenin, sorumluluk kurumunun katı düzenleyici rölünün değişmesi ile, bireyin hayatının amaçlarını, yönelimlerini, ideallerini belirlemede rasynellik olanakları ile ilgilidir (Bolatova, 2006).

Genel kültürel anlamda, değer önceliklerinde değişiklikler meydana gelmektedir, insan hayatının kendisi özel bir önem edinmekte, kişisel gerçekleşme değeri-hedefli karakter kazanmaktadır. Toplumsal değişimlerin sonucunda, kadınların ekonomik ve sivil bağımsızlığı, erkeklerin bireyselleşmesine eşlik eden eğilimler kadınlara uzanmaktadır. Çocukların "şiddet içermeyen" sosyalleşmesinin çeşitli stratejileri, onların bağımsızlığına, kişilerarası iletişimde karşılaşan zorlukların ve yaşam problemlerinin üstesinden gelme yeteneğine dayanır. Tabi, bütün bunlar, bireylerin yüksek bir düzeyde ahlaki gelişimi anlamına gelir, onsuz, eşler arasındaki ve çocuklar ile ilişkilerde maliyetler hariç tutulmaz. Bu durumda, ailenin evlilik türü tüm karmaşıklık ve kırılganlık içinde ortaya çıkar: onun oluşumu ve korunması, kalıplara, yani basit ve anlaşılır, önceden programlanmış eylemlere indirgenemez. Kriz eğilimleri, ataerkil standartlardan yeni değer yönelimine geçişle bağlantılıdır.

Bize göre, ailenin dönüşümü hakkında, ancak krizden değil, bir aile modelinden diğerine geçişe eşlik eden geleneksel biçiminden modern olana geçiş hakkında konuşmak gerekir. Dolayısıyla, evlilik-ebeveynlik-akrabalık ilişkilerin gerçekleşmesinde gözlemleyebildiğimiz değişimler, "geleneksel" bir aileden "modern" bir aileye bitmemiş geçişinin bir sonucu olarak düşünülebilir. Bu geçişin çok uzun olduğu ve "aile gelişiminde" olumsuz yönlerin

ortaya çıkmasına neden olduğu ve bundan modern ailenin idealine geçişi hızlandırmaya ihtiyaç duyulduğu belirtilmelidir. Bu nedenle, bu değişikliklerin yalnızca aile krizinin bir tezahürü değil, toplumun kendisinin krizi olduğuna inananların görüşü ile aynı fikirde olamayız. Bu, büyük ölçüde ailenin etkinliğini değerlendirmek için kriterler konusunun detaylandırılmamasından kaynaklanmaktadır.

Günümüz Kazak Ailesi

Modern yerli sosyoloji bilimi, Kazakistan'da ailenin gelişimindeki eğilimlerin analizinde bir dizi kavramsal yaklaşım sunmaktadır. Fikir çeşitliliği göz önüne alındığında, hepsi üç ana pozisyon çevresine toplanır:

1. Sosyo-kültürel modernleşmenin etkisi altında geleneksel ailenin modern bir aileye normal dönüşümü gerçekleşmektedir. Tarihin nesnel akışına uygun olarak aile ilişkileri, ilk sanayileşme koşullarındaki aileden sanayileşme sonrası aileye sürekli olarak dönüşerek sosyal gelişimin birkaç aşamasına maruz kalmaktadır. Geleneksel ailenin dönüşümü, nesnel faktörlerin etkisi altında kaçınılmaz olan, ilerici bir devrim olarak kabul edilir. Gelişiminde, Kazakistan aileleri, bu genel tarihsel sürece dahil edilir;
2. Kazakistan'da aile kurumunun bir krizi, devrimci bir biçimde derin bir bozulma yaşanmaktadır;
3. Aile dönüşümü, Kazakistan ailesinin modernleşmesinin gerçekleştiği kriz- durumdur, dünya çapındaki bir süreçtir (Zhanazarova, 2004, s. 135).

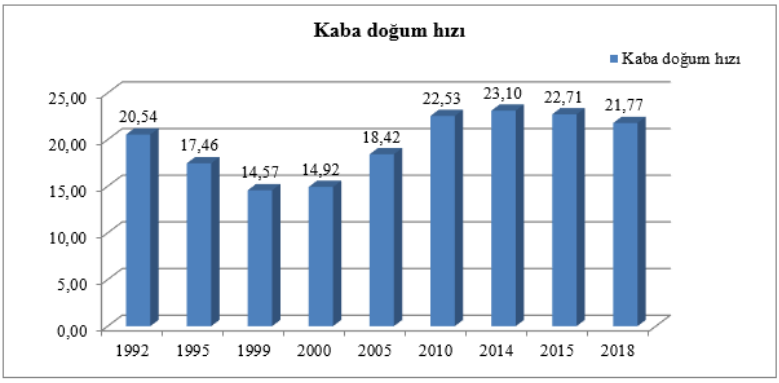
Aynı zamanda Bolotova, gelişmiş ülkelerde aile dönüşümü sürecine eşlik eden en önemli altı olumsuz nitelikteki yönleri not eder:

1. Aile yaşamının çekiciliğinin azalması. Değer sisteminde özgürlük hakkında bozuk, yüzey bir fikir oluşmakta ve bunu onlar çeşitli aile sorumlulukları ile sınırlamamayı tercih ederler. İrlanda ve Finlandiya, 15 yaşın üzerindeki 1000 kişi başına 500-550 evli kişinin (evli kadın-evli erkek) yaşadığı en düşük evlilik oranlarında farklılık göstermektedir; İspanya, İsveç, İsviçre - 575-630 kişi; Amerika Birleşik Devletleri'nde - 572-626 kişi;
2. Gelişmiş ülkelerde boşanma sayısı artmakta ve büyümeye devam ediyor. Ortalama olarak her üçüncü evlilik, ABD'de her ikinci evlilik kesiliyor;
3. Doğum oranında azalma. Birçok ülkede, artık yalnızca genişlemenin yokluğu değil, aynı zamanda nüfusun basit bir üremesinin yokluğu söz konusudur. Bilinçli olarak nesilin devam ettirmeyi reddeden ailelerin sayısı artıyor. Örneğin, İtalya'da çocuksuz ailelerin oranı %19.1'dir;

4. Aile kurumunun ve resmi olarak sabit evliliğin statüsünün düşmesi. Evlilik öncesi ilişkiler giderek daha az kınanmakta, diğer yandan insanların deneme evliliği fikrine duyduğu sempati artmaktadır. Almanya'da, örneğin, gençlerin %50'si bu fikri paylaşıyor;
5. Tek ebeveynli ailelerin oranının artması. İsveç'te, bu tür aileler -%30, ABD'de -%23.9, Avusturya'da -%19;
6. Kabul edilebilir bir yaşam tarzı haline gelen yalnızlık, giderek daha fazla onay alıyor. Örneğin, 1940'ta Almanya'da bekar insanlar %9,8' iken, şu anda %30,2'ye yükselmiştir (Bolotova, 2006).

Kazakistan'daki duruma gelince, durumun benzerliğini birçok yönden belirtmek gerekiyor. Modern koşullarda ailenin, hem liberal-ilerici hem de muhafazakar kriz paradigmalarının destekçileri tarafından belirtilen birtakım problemleri çözme görevi ile karşı karşıya olduğuna inanmaktayız. Bu problemler her şeyden önce toplumun problemleridir. Aile, onun dönüşüm sürecini etkileyen çeşitli sosyal, ekonomik, politik, kültürel faktörlerin etkisine maruz kalmaktadır. Bu sorunlara daha ayrıntılı olarak dikate alalım.

Doğum oranı: Kazakistan'da 2000'dan 2014'e kadar kaba doğum hızı binde 14,92'den 23,1'e yükselmiş (Sekil 1). Gürüldüğü gibi Kazakistan'ın bağımsızlığının ilk yıllarında devamlı olarak kaba doğum hızında belirgin düşüş gerçekleşmiştir. 1992' de kaba doğum hızı binde 20,54 iken, 1999'de ise 14,57'e düşmüştür. En yüksek doğum 2014 yılında gerşekleşmiş ve onda sonraki yıllarda doğum hızında tekrar düşüş izlenmekte ve 2018'de binde 21,77 olmuştur.



Şekil 1: 1992-2018 yıllardaki Kaba Doğum Hızı (Bin kişi başına)

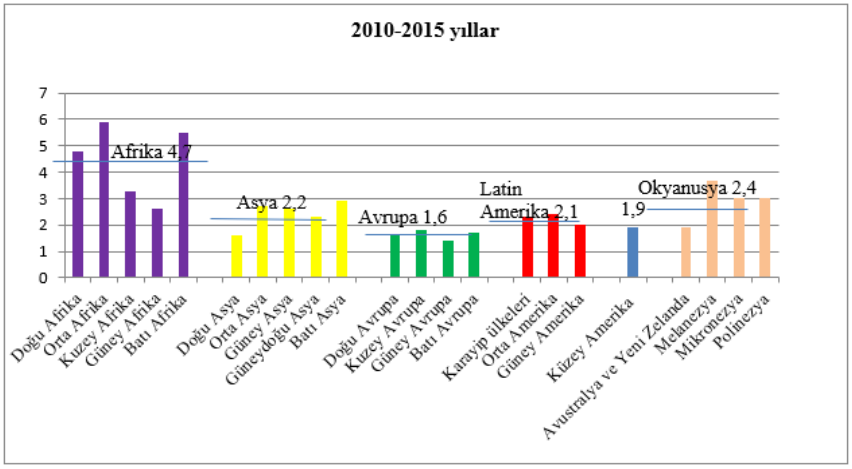
Kaynak: Kazakistan Cumhuriyeti Ulusal Ekonomi Bakanlığı İstatistik Komitesi

Günümüzde (2018 yılında) Kazakistan'da toplam doğurganlık hızı 2,84 olarak Dünyanın birçok ülkelerden yüksek olduğunu söyleyebiliriz. Birleşik Milletlerin rafine tahminleri-

nin 2017 yılındaki revizyonu, geçtiğimiz on yılda, toplam doğurganlık hızının birçok ülkede önemli ölçüde düştüğünü ve tüm dünya da 1950-1960'a kıyasla 2010-2015 yıllarda neredeyse iki katına, kadın başına 5,0 çocuktan 2,5'e, gerilediğini doğrulamıştır. Dünya nüfusu için doğurganlık hızı tahminlerinin orta varyantı, dünya daki toplam doğurganlık hızının 2030-2035 yıllarında kadın başına 2,3 çocuk olacağına ve düşmeye devam edeceğini göstermektedir (Cherbakova, 2017, s:752).

Araştırmacılara göre ekonomik olarak gelişmiş ülkelerde toplam doğurganlık hızı daha düşüktür. Birçok Avrupa ülkesi, ABD, Güney Kore ve Avustralya bu ülkeler arasındadır. Araştırmacılara göre toplam doğurganlık hızının düşüş nedeni, genelde ilk akla gelen şekilde sperm kalitesinin ve oranının düşmesi değil. Düşüşle ilgili üç temel neden açıklanıyor: Çocuk ölümlerinin azalmasıyla kadınların daha az çocuk sahibi olması, gebelikten korunmanın yaygınlaşması, daha fazla kadının eğitim ve iş yaşamına katılımı (bbc.com/turkce/haberler).

Toplam doğum hızının yenilenme düzeyini aştığı ülke sayısı (kadın başına 2,1 çocuk) 1970–1975 yıllarda 182 iken, 2010–2015 yıllarda 117'ye düşmüş ve bu düzeyin altında kalan ülke sayısı ise 83'e yükselmiştir. Bu, verilerin sunulduğu toplam ülke sayısının %41'ini temsil etmektedir (Şekil 2).



Şekil 2: Dünya daki temel bölgelerin alt bölgelerine göre toplam doğurganlık hızı, 2010-2015 yıllar, kadın başına çocuk sayısı

Kaynak: Birleşmiş Milletler, Ekonomik ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı, Nüfus Bölümü. Dünya Nüfus Beklentileri: 2017 Revizyonu

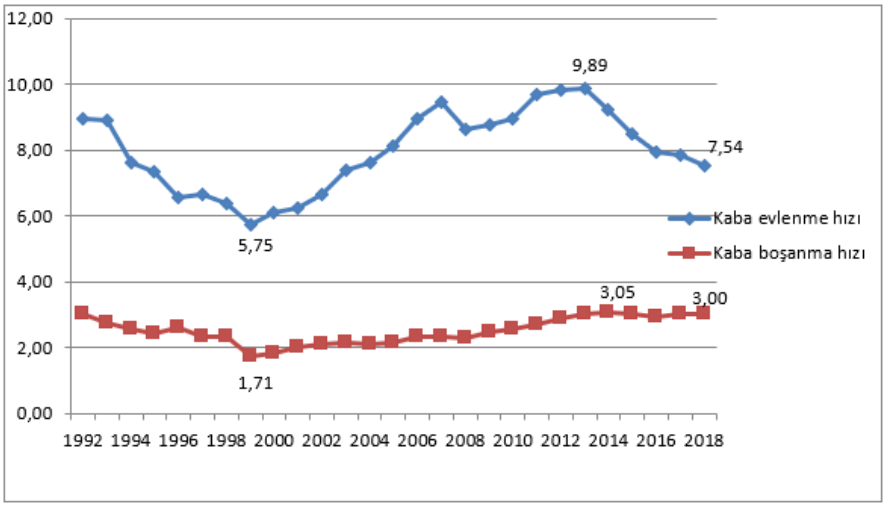
Rusya, (toplam doğurganlık hızı 1,70), Beyaz Rusya (1,64) Ukrayna (1,49) gibi eski Sovyet Birliği ülkelerinin çoğunluğu bu ülkeler arasında yer almaktadır. Türkiye İstatistik Kurumunun verilerine göre 2015'te 2,15; 2016'da 2,11 seviyesinde olan toplam doğurganlık

hızı 2017 yılında ise 2,07 (TÜİK) ile Türkiye de nüfusun yenilenme düzeyinin altında olan ülkelere dahil olmuştur.

Karşılaştırma için, 2017 yılında toplam doğurganlık hızı Orta Asya'nın değer ülkelerinde, Tacikistan'da 3,3; Kırgızistan'da 2,95; Türkmenistan'da 2,8; Mogolistan'da 2,7; Özbekistan'da 2,5 olmuştur (Knoema.ru/atlas). Bundan, 2017 yılındaki toplam doğurganlık hızı 2,73 ile Kazakistan, Orta Asya ülkelerinin arasında sadece Özbekistan ve Mogolistan'dan önde olduğunu görebiliriz.

Çocukların doğumu, aile gelirini azalttığı ve onların bakım maliyetlerini arttırdığı için, özellikle genç ailelerin ekonomik durumunu etkiler. Bu bağlamda, A.I. Antonov, ailede doğan ikinci çocuğun, özellikle ilk çocuğun iki yaşına geldiğinde, her iki ebeveynin de aktif emek aktivitesine rağmen, aileyi yoksulluk sınırının altına attığını belirtmektedir (Antonov, 2011). Bu nedenle, yazar, çocukların aile yoksulluğunda bir faktör olarak hareket edebileceği sonucuna varmaktadır.

Evlilik ve Boşanma : Kazakistan'da evlilik sayısı 1992 yılından 1999'a kadar 147045'den 85872'e, yani evlenen şiftler sayısı 61173'e devamlı olarak azalmıştır. 2000 yılından durum iyiye değişmeye başlamış ve 2000'de 90 bin 873 iken 2018 yılında %51,6 artarak 137 bin 797' olmuştur. Kaba evlenme hızı ise 2018 yılında binde 7,54 olarak gerçekleşmiş (Şekil 3).



Şekil 3: 1992-2018 yıllardaki Kaba Evlilik ve Boşanma Hızı (Bin kişi başına)

Kaynak: Kazakistan Cumhuriyeti Ulusal Ekonomi Bakanlığı İstatistik Komitesi

Şekil 3'de görüldüğü gibi Kazakistan'ın bağımsızlığını aldığından sonraki yıllardaki evlilik hızının en yüksek düzeyi, binde 9,89 olarak 2013 yılında gerşekleşmiş. Ancak, bu

yıldan sonraki yıllarda evlilik oranı devamlı olarak düşmektedir. En düşük evlilik hızı ise binde 5,75 olarak 1999 yılında kaydedilmiştir.

Boşanmada durum daha karmaşıktır: 1992 yılından 2018'e kadar ele alırsak, boşanma sayısı 49 bin 692'den 54 bin 797'e, yani boşanan şiftlerin sayısı 5 bin 105'e artmıştır. Şekil 2'de görüldüğü gibi kaba boşanma hızının en düşük düzeyi, kaba evlenme hızı en düşük olan 1999 yılında kaydedilmiştir. Ondan sonraki yıllarda kaba boşanma hızı sürekli yükselmekte ve endişe verici rakamlara ulaşmıştır. Günümüzde her üç evlenen çiftin biri/birden fazlası boşanıyorlar. Günümüzde boşananlar, evlenen çiftler sayısının üçten birinden fazladır. Örnegin, 2018 yılında evlenen çiftler sayısı 137 bin 797, boşananlar sayısı ise 54 bin 797 olmuş (KCUEBİK), yani evlenen çiftlerin yaklaşık %40'ı boşanmaktadır.

"Yaşamın yüksek hızla ilerlemesi, pratiklik, kariyer ve karla ilgili kitle tavırlar, her şey menfaat ve kar üzerine inşa edildiği yüksek bir kentleşme düzeyi, tüm bunlar evliliğin sosyal mekanizmasını üzmüştür" (Bolotova, 2006).

Aileyi, onun istikrarını olumsuz etkileyen yıkıcı faktörler olarak şunlara atfedilebilir:

1. ayrı konut. Çoğunlukla, genç aileler için, bağımsız bir yaşam alanı edinememesi nedeniyle akrabalarla birlikte yaşama ihtiyacı vardır ve bu nesiller arasında ve aile içindeki gerginliği artırır;
2. hanehalkı görevlerinin eşit olmayan dağılımı. Kentsel ortamlarda, birçok erkek ailedeki ekmekçi rolünü kaybetmekte, aynı zamanda kadın, geleneksel görevlerine ek olarak para kazanmak zorundadır;
3. aile çatışmaları. Bu durumda, çatışmaların kendisi değil, onları aile içinde çözemedikleri anlamına gelir. Çeşitli tartışmalara, kavgalara, vb. yol açan aile içi gerginliğin meydana gelmesi, normal bir fenomen olduğu unutulmamalıdır. Bununla birlikte, bunların üstesinden gelmenin yolları, aile yaşamı alanındaki nihilizmin yüksek derecesini göstermektedir.
4. hedonistik/hazcı yaşam tarzı;
5. çevreleyen psiko travmatik (psychotraumatic) gerçeklik.

Günümüz Gençliğin Aile Değerlerinin Sosyolojik Analizi

Aile ve onun değerleri, bireycilik ve tüketiciliğin hakimiyetine rağmen hala önemli olan en temel insani değerlerden biri olmaya devam etmektedir. Aynı zamanda, sosyoloji çerçevesinde, aile değerlerine olan ilgi dalga-benzeri dinamiklere sahip olduğunu belirtmek gerekir. Çünkü insanın aile değerleri toplumun derin dönüşümleri ve aile sorunlarından daha alakalı olanlara örtülü bir geçiş ile kısmen ilgilidir.

Toplumun ekonomik, siyasi, manevi alanlarındaki temel değişikliklerin aile değerlerini de etkilediği belirtilmelidir. Onların dönüşümü aile ve evlilik ilişkilerinin dönüşümüne sebep olmuştur. Günümüzde bireylerin algılarında değişiklikler gözlenmekte, örneğin evlilik gibi değerler hakkında. Bildiğiniz gibi, evlilik, aile ilişkilerinin bir yasal biçimi olarak giderek rölünü kaybetmektedir. Evli çift, çocukluluk *(çocukluluk- çocuklu olma durumu)* gibi değerler de dönüşüm geçiriyor. Aslında, bir aile değeri olarak çocuklar, birçok kişi için hala önemli olmaya devam etmekte, fakat belirli sayıda çocuğun varlığını belirleyen çocukluluk bir önemli değer olarak söz edilemez. Değişen toplumda çocukluluk ile ilişkin değişikliklerin listesi D. de Kaa ve V.R. Lestig tarafından "çocuk-kral ebeveynleri ile" bir çiftten "çocuğu ile çift kral"a geçiş olarak, yanı sıra "korunma için doğum kontrolünden kendini ifade etme olarak doğum kontrolüne geçiş olarak oldukça doğru bir şekilde formüle edilmiş (aktaran Mitrikas, 2004, s. 65).

Sosyolojik açıdan evlilik, çocukluluk, ebeveynlik, akrabalık ve diğer aile değerlerinin incelenmesi, gençler arasında daha önemlidir, çünkü bu sosyo-demografik grup, ailesel bir açıdan gelecekteki toplumun temelini temsil eder. Günümüz gençliğin aile değerleri hakkındaki düşünceleri, yarınki aile kurumunun gerçek resmini, belirli aile formlarının tercihini, çocuk sayısını, rollerin dağılımını ve buna bağlı olarak toplumun istikrarını ve uyumunu etkileyecektir.

Toplumun tüm alanlarındaki değişimlerden sonra meydana gelen aile değerleri sistemindeki dönüşümler sosyologlar için birçok soru ortaya koymaktadır. Gençliğin hangi aile değerleri mutlak, hangileri göreceli? Hangileri ilan edildi ve hangileri gerçekten içselleştirildi? Aile değerleri hakkındaki fikirlerde cinsiyet özgüllüğü var mı? vb.

Akrabalık Değeri

Akrabalık, üçlü birlik olan *"evlilik - ebeveynlik - akrabalık"* değer bileşenlerinden biridir. Akrabalık bizim tarafımızdan geniş bir bakış açısından ele alındı: hem akrabalık ilişkilerin sürdürülmesi olarak, hem birçok akrabanın bir arada yaşaması olarak, hem de soyun geleneklerinin korunması olarak. Ona yönelik tutum, *"Koca, karı, çocuklar, eşlerin ebeveynleri ve hatta bazen diğer akrabaların birlikte yaşadığı aile hakkında ne söyleyebilirsiniz?"* sorusunun yardımı ile belirlenmiştir. Gençlerinin %66.7'inin (erkek-%59.7, kız- %72.6) böyle bir ailenin, eşlerin bağımsız olarak gelişmesini engellediğine ve çatışmalara yol açtığına inanan bir dağılım elde ettik. Bu göstergeler, akrabalık değerinin ve dolayısıyla geniş bir ailenin değerinin bugün önemli ölçüde azaldığını göstermektedir. Üstelik, gördüğümüz gibi, kızlar böyle bir aileye daha sık karşı çıkıyorlar. Gençlerin önemli kısmı tarafından "akrabalık" artık soy, aşiret topluluğu anlamında algılanmamaktadır. Aşiret topluluğunun temsilcilerinin birlikte yaşadığı bilinmektedir. Günümüzde "akrabalık" en çok diğer akrabalarından ayrı yaşarken akrabalık ilişkilerini sürdürme pozisyonundan kabul edilmektedir. Bir yandan gençliğin

kendi hayatlarına yaşlı kuşağın karışmasını istemediğini, öte yandan hem bireyin hem de ailenin genel bireyselleşme eğilimlerini ve "atomizasyonunu" göstermektedir.

Evlilik Değeri

Bu değeri, katılımcıların aralarında erkek ve kadın arasında kayıtlı bir evlilik olduğu çeşitli aile yaşam biçimlerine karşı tutumu ile inceledik. Aynı zamanda, gençlerin, erkek ve kadının serbest birlikte yaşamasını takdir edebilme imkanı sağlanmıştır. Genel olarak katılımcıların çoğu kayıtlı evliliğe karşı olumlu bir tutuma sahiptir - %94.9 (erkek- %91.7, kız- %97.7). Bununla birlikte, yaklaşık yarısı - % 46.8'i (erkek- %59.7, kız- %35.7), erkek ve kadının serbest birlikte yaşamalarını da olumlu değerlendirmektedir. Bu konu ile ilgili iki grubun görüşlerinde farklılık görüyüyoruz, ayrıca erkek ve kadının serbest birlikte yaşamasını, erkeklerin kızlardan daha olumlu karşıladığını söyleyebiliriz.

Elde edilen sonuçlar Lossky'in aksiyolojik kavramı ve Rokeach'ın kavramına dayanılarak açıklanabilir. Lossky'in kavramına göre değerler, mutlak ve göreceli anlamda düşünülebilir. Mutlak değerler, dünyanın ideal bir resmiyle, göreceli değerler ise, bugünün hayatının gerçeklerini yansıtan dünya resmiyle ilişkilendirilir (Lossky, 1994). Rokeach, değerleri terminal ve araçsal açıdan incelemeyi önermiştir. Terminal değerlerde, en önemli amaçlar, idealler ve yaşamın kendine değer anlamları ifade edilir. Araçsal değerler, belirli bir toplumda onaylanan hedeflere ulaşmanın yollarını yakalar (aktaran İlinih, 2012, s.222). Eğer bu iki tipolojiyi karşılaştırırsak, terminal değerler mutlak değerlere ve araçsal değerler göreceli değerlere karşılık gelir.

Araçsal veya göreceli değerler, çok sayıda yorumlar, anlamlar ve manalar ile karakterize edilir. Araşsal değerlerin değerlendirilmesindeki seçenekler bazen terminal (mutlak) değerlere zıt gelecek kadar çeşitlidir. Bu nedenle bireylerin bilincinde çelişkiler ortaya çıkmaktadır. Araştırmamızda da aynısını buluyoruz.

İdeal veya mutlak, terminal aile değeri kayıtlı evliliktir, göreceli, araçsal değer ise kayıtsız evlilik veya birlikte yaşamadır. Başka bir deyişle, gençler ideal seçenek kayıtlı evlilik olduğunu savunuyorlar. Fakat aynı zamanda birlikte yaşama, "deneme sürümü" olarak, bir tür "gerçek evlenmeden önce prova" olarak karşılanmaktadırlar. Bu noktada, bilincin çelişkilerini görüyoruz, çünkü "ideal olmayan", "mutlak olmayan" yöntemlere yöneliminin nedeni ideal seçeneğe ulaşmak olduğunu ortaya koyuyor. Bu sonuçları, analiz ettiğimizde birlikte yaşamaya ilişkin olumlu tutumu dikkate alarak, evlilik değerindeki küçük bir düşüş hakkında konuşabiliriz. Sivil evlilk denilen birliktelikte yaşayan erkekler ve kadınlar (birlikte yaşama olarak tanımladık) karı koca değildir, çünkü karı koca sadece kayıtlı bir evlilikte olabilir.

Aile Değerleri olarak Evlilik Motifleri

Evlilik motivasyonu, davranışı harekete geçiren bir ihtiyaça göre belirlenir. Motivasyon, hedefe - evliliğe ulaşmak için bir teşvik yaratır. O birbirine bağlı üç unsurdan oluşur: ihtiyaçlar, motivasyonlar (niyetler) ve ödüller. Motivasyon ve değerin birbiri ile yakından karşılıklı ilişkili olduğunu göstermeye çalışacağız ve bunun sonucu olarak evlilik motivasyonunu değer konumundan ele almaktayız.

Vasilyuk (1984), teorik-etkinlik bir yaklaşım çerçevesinde değerin motif kategorisinin altında özetlenmesi gerektiğini belirtmektedir. O, bir yandan değerlerin teşviklere sahip olmadığına, diğer yandan da motivasyon olarak kabul edilmesi gerektiğine işaret ediyor (s. 83). Bu bulgular, aile değerlerinin evlilik motivasyonu şekilini alır dememize izin verir. Dahası, kişilik gelişimi sürecinde, aile değerleri ve buna bağlı olarak, evlenme motiflerinin, sadece içerikte değil, aynı zamanda motivasyonel durumlarında, yaşam yapısındaki yeri ve rolünde de değişerek, belli bir gelişim gösterdiği anlaşılmaktadır.

Evliliğin motifleri nelerdir ve dolayısıyla katılımcılarımızın sahip olduğu aile değerleri nelerdir? Aşk, gelenek, para, cinsel ilişki, çocuklar, yalnızlık, yaşlılıkta bakım, miras gibi evlilik motiflerini değerlendirmeyi önerdik. Katılımcılar *"sevdikleriyle birlikte olma arzusunu"* ana motif olarak seçtiler - %85.9 (erkek- %83.3, kız- %88.1). İkinci sırada *"çocuk sahibi olma arzusu"* yer almaktadır - %60.3 (erkek- %58.3, kız- %61.9). Evlilik motifi olarak üçüncü sırada, kızlar için *yalnızlık korkusu*, erkekler için *cinsel ihtiyaç* yer almaktadır. Önem açısından üçüncü sırada, kızların- %34.5'i yalnızlık korkusundan bahsettiğini ve erkeklerin- %36.1'i cinsel ihtiyaçtan bahsettiğini gözlemliyoruz. Dördüncü sırada, erkekler için *yalnızlık korkusu*, kızlar için ise maddi sorunlarını çözme fırsatı geliyor. Dördüncü sırada, erkekler *yalnızlık korkusunu* yaşar-% 20.8 ve kızların *maddi sorunlarını çözme fırsatı* vardır– %22.6. Beşinci sırada, *gelenek* yer alıyor, yani "herkes gibi bende" Bu veriler neyi gösteriyor?

Aşk (sevgi) ve çocukların, evliliği motive eden ana aile değerleri olarak önceden olduğu gibi kalması sevindiricidir. Üçüncü ve dördüncü seçimler ilginç. Kızların yalnızlık korkusuna dikkat çekmesi, sosyal ilişkilerin onlar için önemini, ait olma ve bağlılığın önemini ifade eder. Yalnızlık, kızları bu tür ilişkiler ağından dışlar. Erkekler için, ait olma ve ilişkilerin de önemli olduğunu söyleyebiliriz, ancak kızlar için olduğu gibi çok önemli değil. Kızlar tarafından evlenme motiflerinden dördüncü olarak "maddi sorunlarını çözme fırsatı" gibi neden seçiliyor. Bu durumda, finansal güvenlikle ilgili olan geleceğini güvene alma arzusu hakkında konuşabiliriz. Bu motifin kızlar için önemli olması, kocanın ailede bir ekmekçi olduğuna işaret eden geleneksel cinsiyet klişelerinin varlığını da göstermektedir. Söz konusu motifin erkekler tarafından seçilmemesi, aynı zamanda cinsiyet klişelerinin bir örneğidir. Onlar maddi sorunlarını çözmek için evlenmeye motive edilmezler, ailenin mali kaynağını sağlama hakkından ayrılmak istemezler.

Aile Değerleri Açısından Güçlü Bir Ailenin Koşulları

İyi ve güçlü bir aile için birkaç koşulları değerlendirmeyi ve aşağıdaki yanıt seçeneklerini önerdik: çok önemli, önemli, önemli değil, hiç önemli değil. *"Çok önemli"* seçeneği değerlendirildiğinde, *karşılıklı saygının* ilk sırada yer aldığını gördük- %87.8 (erkek- %84.7, kız- %90.4). *Karşılıklı anlayış ve sabır* ikinci sıradadır - %77.6 (erkek- %76.4, kız- %78.6). Üçüncü sırada- *evlilik sadakati* - %72.4 (erkek- %70.8, kız- %73.8). Kızlar için *karı koca arasında ortaya çıkan sorunları tartışmaya hazır olma* dördüncü sıradadır-%71.4. Bu, kadın grubu için iletişim ve sorunların tartışılmasının öneminin dolaylı bir kanıtıdır. Erkekler için tartışma önemli bir rol oynamamaktadır- %58.3. Görünüşe göre, bu dağılım, erkeklerin sorunları tartışmaya hazır olduklarını, ancak yapıcı, makul şekilde açıkladıkları ile açıklanabilir. Kızlar ise sorunların tartışılmasını duygusal bir bakış açısıyla, ilişkilerinin netleştirilmesi olarak değerlendiriyorlar. Bu nedenle, erkeklerin- %68.1'i güçlü bir ailenin çocuklar ve eş-ebeveynlik (çocukları birlikte yetiştirmek) gibi koşullarına öncelik vermektedir (kızlar- %65.5). Ve son olarak, başka bir önemli değer- *uyumlu cinsel ilişkilerdir*- %66.7 (erkek-63.9, kız- %61.9).

Katılımcılar tarafından hangi koşulların *"önemli"* olarak algılandığını ele alalım. Bu *iyi konutun sağlanması* - %63.5 (erkek-%61.1, kız-65.5) ve *yüksek geliri* - %61.5 (erkek- %58.3, kız- %64.3) içerir.

Devam edersek, kızlar tarafından *hane halkı görevlerinin eşit bir şekilde dağılması* ve ancak bundan sonra ortak çıkarların varlığı ve birlikte daha fazla zaman geçirme fırsatının olması belirlenmiştir. Erkekler görüşünde, güçlü bir ailenin yukarıdaki bu koşullarının tümünün yaklaşık olarak önemi eşittir.

Aynı sosyal kökene, aynı millete ait olma ve ortak dini inanca sahip olma, önemli koşullar olmadığı ortaya çıktı.

Böylece, elde edilen sonuçlar iyi bir ailenin temel koşulları ve buna göre, önde gelen aile değeri, eşine kişi olarak saygı gösterilmesi, onun kişiliğinin manevi, zihinsel ve fiziksel seviyeleri önemli tanınması olduğunu göstermektedir. Zaten bu temel değer; anlama, sabır, evlilik sadakati, çocuklar, sorunların tartışılması (dielim ki, sessizliğin aksine), cinsel ilişkiler gibi değerleri içerir.

Bizim tarafımızdan ele alınan önde gelen aile değeri, aslında karmaşık bir şekilde yapılandırılmış manevi ve ahlaki değerleri ifade eder. Manevi ve ahlaki değerlerin kendi içindeki değerler arasında birçok "bağlantılar" vardır. Örneğin, sadece onların bazılarını göstermek mümkündür. Yakından bağlantılı: evlilik sadakati, ciftlerin birbirlerine karşılıklı saygı duymasıyla cinsel ilişkiler; evlilik sadakati, cinsel ilişkiler - sorunları tartışmaya hazır olma; evlilik sadakati - çocuk yetiştirmek; partnerlerin saygısı - çocuk yetiştirmek vb.

Bu özel değeri görmezden gelmek, ondan kaçınma veya çarpıtma, bütünlüğün ihlalinin ve sonuçta ailenin çöküşünün kaynagı olduğuna özellikle dikkat çekmek istiyoruz. Buna ek olarak, bu değerin, belirli bir zaman ve durum koşullarında yönlendirilmekten beyan edilmesinin çok daha kolay olduğunu unutmamalıyız. Bu nedenle, gençlik ortamında, eşin bir kişi olarak değeri hakkında, onun kişiliğinin manevi, zihinsel ve fiziksel seviyelerinin anlamlı olarak tanınması hakkında bilgi vermek önemlidir. Sağlam bir aile için önem taşıyan koşullar arasında ikinci sırada, maddi değerler, yani yüksek gelir, konut ve ev işlerinin bölümü yer alır. Anketlere göre, aynı sırada, topluluğun ilgileri ve birlikte vakit geçirmek gibi manevi değerler yer alıyor.

Güçlü evlilik koşulları öneminin ikinci sıradaki rakamlarının arkasında ne var? Finansal ve konut koşullarının çözülmesinin, aslında aile ilişkilerini önemli ölçüde etkileyebileceğine inanıyoruz.

Burada gençlerin ortak ilgiler ve birlikte vakit geçirme gibi değerleri, "çok önemli" koşullar olarak değil "önemli" koşullar olarak belirtmesi, belki gençlerin daha fazla bireyselleşmesini gösterir ve bu aileye aktarılır.

Sonuç

Günümüzde, ailenin ve onunla bağılı meydana gelen süreçlerin incelenmesi ile ilgili iki, liberal-ilerici ve muhafazakar-kriz paradigma arasındaki çatışma güncel olarak kalmaktadır. Her iki paradigmanın da olumlu ve olumsuz yanları vardır. Bazı yazarların bahsettiği aile krizinin birkaç nesnel koşularda gerçek olmadığına inanıyoruz. Aynı zamanda, aile dönüşümünün gözlemlenen olumsuz yönleri, devletin aile politikasının tutarsızlığını ve her zaman sosyal yönelimli olmadığını açıkça göstermektedir.

Gençlerin aile değerlerinin incelenmesi üzerine yapılan çalışmada, değerlerin kendileri ve cinsiyet yönleri ile ilgili özellikler belirlenmiştir. Akrabalık ve evlilik değerlerinin yansımaların ötesinde kalan değişikliklere uğradığı ortaya çıkmıştır. Evliliğin değeri, önemli olmaya devam etmesine rağmen, kayıtsız evlilik şekli yüzünden azalmaktadır. Evlilik, evlilik motivasyonu, ailede içselleşmiş yaşam değerleri, bunların hepsi dikat çekmeyecek şekilde cinsiyetten örtülü etkilere tabidir. Ek olarak, gençlerin kafasında hem mutlak hem de göreceli aile değerlerinin eşlik ettiğini, bunun mozaik olarak çıkarılabileceğini, ilişkilerde sorunlara ve aile dengesizleşmesine yol açtığını tespit edilmiştir. Belirlenen sorunlu yönler açıkça gençler arasında geniş bir familistik eğitim çalışmasını gerektirir. Belirlenen sorunlu yönler açıkça gençler arasında geniş bir aile eğitimini gerekli olduğunu gösterir.

Kaynakça

Aydın M. *Ailenin Geleceği.* SEKAM (Sosyal Ekonomik Araştırmalar Merkezi). 11/07/2011. http://www.sekam.com.tr/sayfa.php?detay=yapisi-bozulmaya-calisilan-ailenin-gelecegi. Erişim tarihi:17/02/2018.

Antonov A. (2001). « 94 prosenta rosiyan zhivut v odno-dvuhdetnyh semiyh». http://kfcnsr.ru/component/content/article/116-2011-01-19-09-56-39/1402-anatolij-antonov-zaveduyushhij-kafeaYoj-socziologii-semi-socziologicheskogo-fakulteta-mgu-im-mv-lomonosova-.html

Abildakyzy K. Otbasyn kuru kiyn, buzu onay. *http://zanmedia.kz/2016/10/13/otbasym-ru-yin-bsu-oi/*

Birleşmiş Milletler, Ekonomik ve Sosyal İşler Bölümü, Nüfus Bölümü (2017). Dünya Nüfus Beklentileri: 2017 Revizyonu. http://www.demoscope.ru/weekly/2017/0751/barom02.php, Erişim Tarihi: 08/04/2018.

Bolotova S. (2006). *Dinamika tsennosti semii v soznanii studencheskoi molodezhi: Na primere vuzov g. Habarovska.* Doktorskaya dissertatsiya. Habarovska: Habarovskaya Gosudarstvennyi universitet.

Vasiliuk F. (1984). *Psihologiya perezhivaniya. Analiz preodoleniya kreticheskih situasii.* Moskova: İzdatelstvo Moskovskogo universiteta.

Vichnevskii A. (1988). *Rol istoricheskogo znaniya v obiysnenii sovremennyh demograficheskih tendensii.* Kiev: Reka

Giddens A. (1999). *Sosiyologiya*. Moskova: Editoriyal URSS.

Gurko T. (1995). Transformatsiya instituta semii: postanovka problemyi. *Sosiyologicheskiye issledovaniya,* №10.

Zhanazarova Z. (2010). *Otbasy sotsiologiyasy.* Almaty: Kazak universiteti

Zhanazarova Z. (2015). *Tsenosti semii v vospitanii podrastaiuchego pokoleniya v sovremennom kazakstanskom obchestve*. Perm: Permskii gosudarstvenyi universitet.

İlinyh S. (2012). Semeinye tsennosti molodezhi: traditsi i transformasii. *Tomsk, Vestnik Tomskogo Universiteta*, №4(20).

Knoema, dünyanın büyük küresel veritabanı. https://knoema.ru/atlas/Kazakistan/Sumarnyi-koefisent-rozhdaimosti.

Kazakistan Cumhuriyeti Ulusal Ekonomi Bakanlığı İstatistik Komitesi. http://stat.gov.kz/beta/

Losski N. (1994). *Tsennosti i Bytiye. Bog i Mirovoe zlo*. Moskova: Respublika

Marshal G. (1999). *Sosyoloji Sözlüğü*. Çev.,Osman Akınay-Derya Kömürcü, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları

Mitrikas A. (2004). Semiya kak tsennost: sostoyaniye i perspektivi izmenenii tsennostnogo vibora v stranah Evropyi. Moskova: *Sosiyologicheskiye issledovaniya,* №5.

Cherbakova E. (2017). Miroviye tendensii rozhdaemosti po otsenkam OON. *Demoskop Weekly.* URL: http://www.demoscope.ru/weekly/2017/0751/barom02.php, Erişim Tarihi: 15.02.2018

Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Evcil Hayvan Besleme Davranışı Olarak Pitbull Tercihi

Tuğba Batmaz*

Öz: İnsan-hayvan etkileşimi toplumsal yapının tüketim, din, sosyalleşme gibi çeşitli bileşenlerinde kendini gösteren ve kültürel olarak farklılaşan bir olgudur. Evcil hayvan besleme davranışı günümüzde insan-hayvan ilişkisinin önemli boyutlarından birini oluşturmaktadır. Bu araştırmada pitbull cinsi köpek besleyen erkeklerin toplumsal cinsiyet algıları incelenmiştir. Araştırmanın temel amacı pitbull cinsi köpeklerin güçlü fiziksel özellikleri, sert görünüşleri ve görece saldırgan davranışları dikkate alındığında erkekler tarafından tercih edilmesinde hegemonik erkekliğin etkisini incelemektir. Çalışmada niteliksel araştırma deseninin derinlemesine görüşme tekniğinden, amaçsal ve kartopu örnekleme yöntemlerinden yararlanılmıştır. Araştırmacı tarafından oluşturulan yarı yapılandırılmış görüşme formunda erkeklerin, erkeklik ve pitbullar hakkındaki görüşlerine dair ve hegemonik erkeklik ile pitbull tercihi arasındaki ilişkiyi ele alan sorular yer almaktadır. Bu bağlamda pitbull besleyen 15 erkekle görüşme gerçekleştirilmiştir. Araştırma bulguları doğrultusunda görüşmecilerin, erkekliğe dair düşüncelerini, toplumsal cinsiyet düzeninde erkekliğe atfedilen değerler doğrultusunda ifade ettikleri görülmüştür. Erkek kimliği görüşmeciler tarafından iş hayatı, sadakat, sorumluluk, koruyuculuk, babalık gibi statü ve roller çerçevesinde tanımlanmaktadır. Pitbull cinsi köpekler ise erkekler tarafından sert görünümlü, fiziksel olarak güçlü, koruyucu, sadık, asil, cesur ve hırslı olarak tanımlanmaktadır. Bulgular doğrultusunda, pitbull cinsi köpeklerin tercih edilme sebeplerinde bu cins köpeklere yüklenen sembolik anlamların etkili olduğu görülmektedir. Erkek egemen bir toplumda erkekliği ifade eden semboller değer kazanmakta ve daha fazla benimsenmektedir. Böylece pitbullar ile hegemonik erkeklik arasında kurulan bağlantı ilk bakışta uzak iki nokta gibi gelse de bireyin ait olduğu sosyal gerçekliğin seçimlerini yönlendirmesi önbilgisi ile anlamlı görünmektedir. Görüşmecilerin verdikleri cevaplar doğrultusunda çıkarılabilecek en genel yargı pitbulların erkeklik imajını yansıttığıdır. Pitbull cinsi köpeklerin doğası gereği sahip olduğu özellikler, pitbullara insanların yüklediği sembolik anlamlarla birleştiğinde oluşturulan "pitbull imajı" ile erkeklerin sahip olduğu biyolojik özellikler, erkek egemen kültürel değerlerin erkekliğe yüklediği anlamlarla birleştiğinde, toplumsal cinsiyet düzeninde oluşturulan "eril kimlik" arasında bir benzerlik görülmektedir. Cinsiyetlendirilmiş bedenler cinsiyetlendirilmiş rollere, statülere, davranışlara ve tercihlere evrilmektedir.

Anahtar Kelimeler: İnsan-hayvan İlişkisi, Evcil Hayvan, Erkeklik, Pitbull, İmaj, Sembol.

* Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji, Yüksek Lisans Programı.
İletişim: tugbabatmazz@gmail.com

Giriş: Toplumsal Cinsiyet ile Evcil Hayvan Besleme Davranışı Arasında Bir Köprü Kurmak

Toplumsal ilişkiler örüntüsünde tüm olgular birbiri ile girift bir ilişki içerisindedir. Söz konusu ilişki kimi zaman aşikâr bir biçimde görülürken kimi zaman dolaylı bir bağlantıya sahip olabilir. Bu bölümde toplumsal cinsiyet ve evcil hayvan besleme davranışı arasındaki ilişkinin anlamlandırılabilmesi için konu bağlamında önem arz eden temel kavram ve olgular ve bunların arasındaki ilişkiler, araştırma problemi doğrultusunda açıklanmıştır.

Gündelik Yaşamda Toplumsal Cinsiyetin İzlerini Sürmek

Toplumsal cinsiyet kavramı 1972'de Ann Oakley tarafından sosyolojiye dâhil edilmiştir. Toplumsal cinsiyet biyolojik açıdan kadın ve erkek olmanın ötesinde toplum tarafından oluşturulan kadınlık ve erkeklik hallerinin "eşitsiz" oluşuna dikkat çeker. Cinsiyetin toplumsal inşası noktasında en görünür nokta; kamusal alanın erkekle, özel alanın ise kadınla özdeşleştirilmesidir. Aslen özel alanın yani "evcilliğin" kendisinde yanlış olan yahut kadınları erkeklerden dezavantajlı hale getiren bir durum yokken kadınların zorunlu olarak özel alana mahkûm olması yahut erkeklerin benzer şekilde üretilen toplumsal normlar ile kamusallığa itilmesi, toplumsal cinsiyetin eşitsiz konumunu gösterir (Mitchel & Oakley, 1998). Diğer bir ifadeyle toplumsal cinsiyet, kadın ve erkeğin modern haklar bakımından aynı nitelik ve niceliğe sahip olmasından ziyade sosyal yaşam alanlarındaki farklılıkların, bir cinsiyet tarafından diğer cinsiyete uygulanan bir sömürüye dönüşmesi noktasında bir problematik alanı haline gelmektedir. Toplumsal cinsiyet bizatihi beşeri üretime tabi bir gerçekliktir.

Bireylerin toplumsallaşma süreçlerinde cinsiyetin biyolojik boyutu yani cinsel kimlik bireyler tarafından anlaşıldıktan sonra ikinci aşama cinsiyete ilişkin inanç ve tutumların gelişmeye başlamasıdır (Vatandaş, 2007). Cinsiyetler arası toplumsallık bireylerin yaşam alanlarında davranış, tutum ve düşüncelerini şekillendirir ve çeşitlendirir. Birey yaşamı boyunca kadınlığa ve erkekliğe atfedilmiş davranış ve düşünce kalıplarını içselleştirerek gelişimini devam ettirir.

Sosyal gerçekliğin bir alanı olarak kadınlık ve erkeklik bireylerin kültürel olarak şekillenen algıları tarafından inşa edilmektedir. Cinsiyetlendirilmiş bedenler cinsiyetlendirilmiş rollere, statülere, davranışlara ve tercihlere evrilmektedir. Kültürel kodlarla oluşturulan cinsiyetlendirilmiş söylemler yaşamın her alanına sirayet eder. Özellikle halk dilinde güç, iktidar, otorite belirten ifadelerin erkeklikle; duygusallık, zayıflık, edilgenlik anlamı taşıyan ifadelerin kadınlıkla ilişkilendirilmesi toplumsal cinsiyetin nüfuzunu gösterir niteliktedir. Toplumsal cinsiyet, asıl etkisini ise bireylerin zihin dünyasını şekillendirerek göstermektedir. Bu yönlendirme yani toplumsal cinsiyetin zihniyet üzerindeki etkisi, var olan cinsiyet düzeninin devamlılığını sağlamak için bireylerin davranışlarını şekillendirir.

Dolayısıyla toplum tarafından inşa edilen cinsiyet algılarının etkisiyle bireyler gündelik yaşamlarını, tercihlerini, seçimlerini hatta zevk ve beğenilerini belirlemektedir.

Gündelik yaşantıya dair tercihler cinsiyetlerimizden ziyade çoğunlukla toplumsal cinsiyetlerimizden etkilenir. Tercih ettiğimiz mesleklerden okuduğumuz kitaplara yahut kurduğumuz arkadaşlıkların boyutlarına kadar, kadınlığa ve erkekliğe yüklenen kültürel kodlar tarafından yönlendiriliriz. Cinsiyetler arası keskin sınırlar her ne kadar postmodern toplumda daha geçişken bir boyuta taşınsa da bireylerin genel eğilimleri toplumsal cinsiyetin sınırları dışına taşındığında dikkat çekmektedir. Söz gelimi erkekliğe yüklenen bir kültürel kod olarak ailenin ekonomik geçimini sağlama görevi yalnızca kadın tarafından gerçekleştirilir olduğunda çalışmayan erkek eleştirilere maruz kalmaktadır. Maddi geçim hem kadın hem erkek tarafından ortaklaşa sağlandığında bir problem olmazken yalnızca kadın tarafından sağlandığında, erkeğin çalışmama durumu erkekliğe atfedilen "aile reisi, ekonomik otorite" statülerini sarsmakta ve bu durum geleneksel refleksleri sürdüren toplumlar tarafından yadırganmaktadır.

Araştırma konusu bağlamında ele alınırsa günümüz toplumunda tüketimin bir boyutu olan evcil hayvan besleme davranışının da toplumsal cinsiyet kodlarından etkilendiği söylenebilir. Hangi hayvanları evcilleştirdiğimizden, evcil hayvanlarımıza verdiğimiz isimlere kadar uzanan eylemlerimiz toplumsal cinsiyetin izlerini taşımaktadır.

İnsan-Hayvan İlişkisinin Bir Boyutu Olarak Evcil Hayvan Besleme Davranışı

Evcil hayvan besleme davranışının dinamiklerini anlamak için insan-hayvan ilişkisinin tarihsel serüvenine bakmak gerekir. Doğada birlikte yaşayabilme yetisine sahip iki farklı canlı türü olan insan ve hayvan etkileşimi tarih boyunca görülen bir olgudur. Hayvanlara farklı zaman dilimlerinde farklı kültürler tarafından çeşitli değerler atfedilmiştir. Geleneksel toplumda daha çok ekonomik işlevler çerçevesinde gerçekleşen insan-hayvan etkileşimi modern toplumda tüketim kalıpları üzerinden gerçekleşen bir işlev üstlenmiştir (Batmaz, 2019a). Modern toplumda evcil hayvanların "petshop" isimli mağazalar yahut barınaklar aracılığıyla tüketime sunulması insan-hayvan etkileşimine dair söz konusu yeni boyutu örneklendirir.

Modern tüketimin en önemli takipçileri gençlerdir. Küresel süreçlerin, teknolojik gelişmelerin, medya ve kitle iletişim araçlarının en önemli etkileri, bu değişimlere en hızlı uyumu sağlayan gençlik kültürü üzerinden analiz edilebilir (Köproğlu, 2014). Gençlik kültüründe modern tüketimin bir örneği olarak evcil hayvan besleme davranışı son zamanlarda oldukça popülerleşen bir eylemdir. Aslen hayvanların evcilleştirilmesinin tarihi oldukça eskidir. İnsanların yerleşik hayat geçmesiyle kendini gösteren ve genel olarak hayvanların ehlileştirilmesini ifade eden evcilleştirme, tarihöncesi toplumlara kadar uzanan ve insanın doğay-

la olan ilişkisini sıkılaştıran bir mahiyete ve maziye sahiptir (Siddiq, 2019). Günümüzde ise evcilleştirme kavramı insanlar tarafından hayvanların üretimden tüketime, besin kaynağı olarak kullanılmasından sembolik anlamdaki kullanımlarına kadar çok geniş bir yelpazeye sahiptir (Batmaz, 2019a).

Hayvanların evcilleştirilmesi beslenme gibi biyolojik ihtiyaçlar doğrultusunda gerçekleştiği gibi arkadaşlık gibi sosyal ihtiyaçlar ekseninde de gerçekleştirilmiştir. Özellikle Rönesans dönemi ile birlikte hayvanların evcilleştirilmesindeki sosyal amaçlarda artış görülmüş ve evcil hayvan sahipliği bir moda haline gelmeye başlamıştır (Pamuk, 2015). Evcilleştirmede sosyal tüketimin bir örneği olarak insanlarla sosyalleşme kabiliyetine sahip kedi ve köpeklerin sıklıkla tercih edilen hayvanlar oldukları görülmektedir. Bu araştırmanın konusu bağlamında köpeklerin evcil hayvan olarak tercih edilmesi üzerinde durulmaktadır. Köpekler toplumda sadık hayvanlar olarak bilinmekte ve çeşitli eğitimlere tabi tutularak itaatkâr, uyumlu ve sosyal nitelikler sergilemektedir. Köpeklerin insanlarla sosyalleşebilme kabiliyetine ek olarak insanları sosyalleştirmede de etkili olduğu söylenebilir. Özellikle ve çoğunlukla gençlik kültürü içinde köpek sahibi olmak bireyleri farklı sosyal aktivitelere dâhil etmektedir. Köpeklerin belirli saatlerde ihtiyaçları için dışarıya çıkarılması bile bu sosyalleştirme kabiliyetinin en basit düzeyde örneğidir. Bu gezintiler sırasında kurulan arkadaşlıklar, sahipleri tarafından köpeklerin arasında kurulması istenen arkadaşlık ve köpek sahibi bireylerin farklı sosyal mecralar aracılığıyla deneyimlerini paylaşmak adını kurduğu iletişimler, köpekler vesilesiyle sahiplerinin yani bireylerin sosyalleşmesini göstermektedir.

Evcil hayvanlar üzerinden gerçekleşen sosyalleşme işlevi bireylerin imaj edinme aracı olarak kendini gösterebilir. Evcil hayvan olarak tercih edilen kedi, köpek, kuş gibi hayvanlar arasında bireylerin karakteri ve kişiliği ile bağlantılar bulunmaktadır. Doğrudan bireylerin kendi karakterlerine benzeyen evcil hayvanları tercih ettiğini söylemek çok keskin ve genelleyici bir yorum olacaktır. Ancak bireyin beğeni ve zevklerinin oluşmasında karakter ve kişilik özelliklerinin etkisi olduğunu ve bu etkinin bir yansıması olarak evcil hayvan tercihinde de bireyin sosyal gerçeklik algısının belirleyici veya şekillendirici olduğu söylenebilir.

Araştırma problemi doğrultusunda köpekler özelinde pitbull besleyen bireylerin sosyalleşme ağlarına odaklanılmaktadır. Pitbull besleme davranışı üzerinden yapılacak bir sosyokültürel analizin anlamlandırılması için pitbullar hakkında genel bir bilgi verilmesi gerekilirse; bahsi geçen köpek ırkı toplumda genel olarak "pitbull" olarak bilinmektedir. Ancak pitbull ismi bir ırk olarak safkan ve melez birkaç cins köpeği tanımlamak için kullanılmaktadır. Pitbull olarak tanımlanan köpek cinsleri Staffordshire Bull Terrier, Amerikan Pitbull Terrier, Amerikan Bulldog ve Amerikan Staffordshire Terrier'dir. Pitbull cinsi köpekler ilk olarak İngiltere'de Terrier ve Bulldog cinsi köpeklerin melezlenmesi yoluyla

elde edilmiştir. Pitbulların ilk olarak "Kan Sporları" olarak adlandırılan Avcılık, Boğa Güreşi, Gladyatör Dövüşleri, Horoz Dövüşü ve Köpek Dövüşü'nü (Vikipedi, 2020) kapsayan sporlarda kullanıldığı söylenmektedir (Pet Mag Ajanimo, t.y).

1. ve 2. Dünya savaşları esnasında savaş köpeği olarak kullanılmasıyla Amerika'nın ulusal sembolü haline geldiği ifade edilen pitbulların karakteristik özellikleri olarak güçlü, savaşçı, cesur, sadık ve korumacı özellikler sıralanır. Pitbullar güçlü ve kaslı bir gövdeye sahip, çevik ve tırmanma yetileri çok iyi gelişmiş köpeklerdir (Petsbook, t.y).

Pitbullara dair akademik yazında yeterli bilgi bulunamaması sebebiyle pitbulların genel özellikleri hakkında bilgi edinmek adına çeşitli internet sitelerine başvurulduğunda genel kanı pitbulların yanlış bir imaja sahip olduğu üzerinedir. Pitbullar tarihsel süreçte dövüşlerde kullanılmalarının yanı sıra "dadı köpek" olarak tanımlanmaktadır. Diğer bir ifadeyle bebek bakımında kullanılan pitbulların sadık, sevecen, korumacı ve sabırlı özelliklerinin yerine tarihsel süreçte illegal dövüşlerde kullanılmaları ile olumsuz bir imajla tanındığı ifade edilir. Gerek güçlü fiziksel özellikleri gerek tarihsel süreçte kullanım alanları gerekse medya da yer alan "pitbull saldırıları" başlıklı haberler pitbullara yönelik bir "korku algısını" beraberinde getirmiştir (Bitiren, 2019).

Pitbullara dair söylenmesi gereken önemli bir husus da kanun önündeki düzenlemelerdir. 2004 yılında çıkarılan "Hayvanları Koruma Kanunu"nda belirtilen maddeye göre (14/1) Pitbull Terrier, Japanese Tosa gibi tehlike arz eden hayvanların üretilmesi, sahiplendirilmesi, satışının ve reklamının yapılması, takas edilmesi ve hediye edilmesi yasaklanmıştır (Resmi Gazete, 2004). Bununla beraber 2010 yılında yapılan bir araştırmada 2000 ve 2004 yılları arasında sokak hayvanları ve sahipsiz hayvanlardan kaynaklanan ısırma ve saldırganlık davranışlarının evcil hayvan olarak bakılan Pitbull, Rottweiler gibi hayvanlara oranla daha fazla olduğu tespit edilmiştir. Yine aynı araştırmaya göre saldırganlık vakalarında söz konusu ırklardan kaynaklanan vakalardaki artış göz önüne alındığında ise yasal düzenlemelerin uygulanma ve denetlenmesinde sorunlar olduğu ifade edilmiştir (Yiğit & Türkmenoğlu, 2009).

Toplumsal Cinsiyet Bağları ile Kurulan Sembolik Anlamlar

Toplumsal cinsiyetin gündelik yaşamdaki etkilerinin genel olarak tüketim üzerinden konu özelinde ise evcil hayvan besleme davranışı üzerinden görülebilir oluşundan bahsetmiştik. Bu bağlamda evcil hayvan besleme davranışının sosyal bir ihtiyaç yahut tercih oluşuna dikkat çekilirse evcil hayvanlara yüklenen sembolik anlamların ön planda olduğu görülmektedir.

Sembolik anlam bireyin düşünme ve anlam verme gibi zihinsel etkinlikleriyle dış dünyaya ilişkin deneyimlerini zihninde semboller aracılığıyla kodlama sürecinin bir çıktısıdır. Bireyler semboller aracılığıyla evreni anlamlandırır ve bu sayede nesnelerin doğrudan kendileriyle değil sembolik anlamları ile muhatap olur (Çebi, 2008). Diğer bir ifadeyle sembolik

anlam bireylerin dış dünya ile kurdukları ilişkilerde kültürel değerlerini nesneler üzerinde araması ve bulmasını ifade eder.

Tüketimin sembolik boyutunda, fiziksel ihtiyaçların karşılanmasının yanı sıra psikolojik ve sosyal ihtiyaçların gözetiminde tüketimin gerçekleştirilmesine vurgu yapılır. Sembolik tüketimde bireyler benliklerinin yani sosyal varlıklarının özelliklerine uygun bir imaja göre tüketim eğilimlerini belirler (Azizağaoğlu & Altunışık, 2012). Böylece modern tüketim eğilimlerinde ürünlerin işlevlerinden ziyade taşıdıkları ve yansıttıkları anlamların ön planda olduğu söylenebilir (Köproğlu, 2014). Evcil hayvanlar ile tüketimin sembolik boyutu arasındaki ilişki evcil hayvanları benliğin bir uzantısı olarak gören evcil hayvan sahipleri ve hayvanlara lüks ürün ve hizmetleri sağlayan tüketim sistemi üzerinden görülebilmektedir (Çetin, 2017).

Araştırma konusu özelinde evcil hayvan besleme davranışının bir boyutu olarak pitbull tercihinde incelenebilecek sembolik anlam pitbull cinsi köpeklerin karakteristik özellikleri ile hegemonik erkeklik arasındaki ilişkide açığa çıkmaktadır. Hegemonik erkeklik kavramı Connell tarafından ortaya atılmış olup toplumsal cinsiyet düzeninde erkekliğe atfedilen değerlerin geleneksel normlarla harmanlanmasını ifade etmektedir. Bu bağlamda erkekliğin de inşa edilen bir yapı olduğunu belirten, ataerkil düzenin erkekleri kamusallaşmaya, gücü temsil etmeye zorladığı anlamlarına gelen ve egemenliğin pratikler aracılığıyla kurumsallaştığını söyleyen hegemonik erkeklik (Connell, 1987) klasik toplumsal cinsiyet rollerinde erkekliğin ifadesidir. Bu bağlamda toplumsal inşaya tabi tutulan erkeklik hegemonik özellikler taşımakta ve feminen olmayan davranış, konuşma şekli ve alışkanlıkları erkekliğin temel dinamikleri olarak öngörmektedir (Şenol & Erdem, 2017).

Hegemonik erkeklik ataerkil sistem ile yakın bir ilişki içerisindedir. Dolayısıyla hegemonik erkeğin davranış ve düşünce kalıpları ataerkil ağ içerisinde şekillenmektedir. Ataerkil ağ erkeğin, "erkekliğini kurma" noktasında otorite olgusunu temele yerleştirir (Demren, 2003). Hegemonik erkek tipi ataerkil iktidardan daha fazla pay alabilmek adına oluşturulan ideal bir tip olarak ataerkil düzenin meşruiyetine dayanak oluşturmaktadır (Batmaz, 2019b). Hegemonik erkeklik değerleri kültürel kodlar aracılığıyla erkeklerde karakteristik özelliklerin belirlenmesi olduğu kadar fiziksel özelliklerin de belirlenmesini içermektedir. Erkek bedenleri gerek medya gerekse popüler kültür temsillerinde güç, dayanıklılık gibi özelliklerle ön plana çıkmaktadır (Öztürk, 2012).

Hegemonik erkeklik güçlü fiziksel özellikler, erkekliğin kurallarını belirten "racon" ekseninde gerçekleşen davranış kalıpları, giyim tarzı ve hitap şekli gibi özellikler bağlamında bireylerde görünür olmaktadır. Örneğin bir aksesuar olarak tespih dini anlamın ötesinde bir saygınlık aracı ya da müzikal zevk olarak arabesk müzik tercihi acı ve umutsuzluklarla yoğrulmuş bir yaşam stili üzerinden hegemonik erkekliğin bir göstergesi

olabilmektedir (Batmaz, 2019b). Böylece hegemonik erkek denilen erkeklik modelinin gündelik eylemlerinde, alışkanlıklarında ve davranış kalıplarında ataerkil değerlerin sembolleştirildiği görülmektedir.

Toplumsal cinsiyet değerleri kadınlık ve erkeklik üzerinden çeşitli sembollerle ifade bulurken değinilmesi gereken önemli bir nokta da hayvanların da sembolleştirilme sürecine dâhil olduklarıdır. İnsan-hayvan ilişkisinin süregelen tarihi boyunca hayvanlar sembolik olarak gücün, iktidarın ve ideolojinin temsilinde önemli araçlar olmuşlardır. İnsan-hayvan ilişkisinde evcilleştirme bir dönüm noktası olarak hayvanlar üzerinden kurulan sembolik anlamları da farklılaştırmıştır. Geleneksel toplumda daha çok din, mitoloji ekseninde sembolik anlamlar kazanan/kazandırılan hayvanlar modern toplumda gösteriş ve tüketim üzerinde sembolleştirilmektedir. Dahası modern toplumda hayvan varlığı bizatihi sembolleştirilmektedir (Birekul, 2019). Modern yaşamda hayvanlar kırlarda olduğu kadar ve belki de kırlarda olduğundan daha işlevsel ve fazla şekilde kent yaşamında karşımıza çıkmaktadır. Evcil hayvanlar ailenin yeni üyeleri olarak modern bir gösterge/sembol anlamı kazanmakta ve sosyal ilişkilerde önemli bir konuma gelmektedir (Gökçen, 2019). Günümüzde hem evcil hayvan çeşitliliği hem de evcil hayvan besleme davranışının yaygınlığı göz önünde bulundurulursa farklı hayvanların, farklı anlamları ve değerleri sembolize ettiği söylenebilir. İnsan ile olan ilişkileri bağlamında "ailenin yeni bir üyesi" olan hayvanlara yüklenen sembolik anlamın en dikkat çekicisi belki de "insanlaştırmadır".

Bu bağlamda araştırma kapsamında ataerkil ağlarda erkekliğe atfedilen değerlerin meydana getirdiği bir model olarak hegemonik erkekliğin sembolleri olan; güç otorite ve koruyuculuk gibi özelliklerin, evcil hayvan besleme noktasındaki tercihlerin şekillenmesinde kendini pitbull tercihi olarak gösterip göstermediği incelenmiştir.

Araştırmanın Problem Tanımı

Araştırma konusu dâhilinde bireylerin evcil hayvan besleme davranışında pitbull cinsi köpekleri tercih etme sebepleri toplumsal cinsiyet düzleminde ele alınmaya çalışılacaktır. Pitbulların özellikleri ve toplum gözündeki değerleri güç, kaslı bir vücut, sert bir görünüm, koruyuculuk ve kollayıcılık, saldırganlık olarak ifade edildiğinde kadınlık ve erkeklik arasında söz konusu değerlerin erkekliğe atfedilen değerlerle yakın bir ilişkisinin olduğu görülmektedir. Hegemonik erkek toplumsal yaşamda hem karakteri ve kişiliğiyle hem de fiziksel görünümüyle yer edinir. Kabadayı, delikanlı gibi ifadelerin zihinlerde fiziksel olarak güçlü bir erkeğe işaret etmesi bunun bir göstergesidir. İşte bu fiziksel özelliklerin karakter, mizaç yahut kişilik özelliklerine yansıması gerekliliği noktasındaki toplumsal uzlaşma pitbulların ve hegemonik erkekliğin kesişim noktasını oluşturur.

Sosyal algıların inşası noktasında ortak bir özelliğe sahip olmaları; pitbulların güçlü fiziksel özellikleriyle saldırgan olmaları, erkeklerin fiziksel özelliklerini koruyuculuk, kollayıcılık ve kimi zaman koruyuculuk adına saldırganlık olarak kullanmaları, pitbull cinsi köpeklerin tercih edilmesinde hegemonik erkekliğin etkisi olduğuna dair bir fikir oluşmasına neden olmuştur. Aynı zamanda inşa edilen özellikler noktasında ortak özelliklere sahip olmaları da pitbull cinsi köpeklerin erkekler tarafından tercih edilir olmasını etkileyebilir. Bu bağlantılar zihinsel çağrışımlar neticesinde oluşmuş ve iki spesifik toplumsal olgunun bağlantısının olup olmadığını araştırmak için kurgulanmıştır.

Araştırmanın Amacı

Araştırmanın temel amacı pitbull cinsi köpeklerin güçlü fiziksel özellikleri, sert görünüşleri ve görece saldırgan davranışları dikkate alındığında erkekler tarafından tercih edilme sebeplerinde hegemonik erkekliğin etkisinin, pitbull besleyen bireylerle yapılan görüşmeler doğrultusunda incelenmesidir.

Araştırmanın Önemi

Mevcut literatürde hayvanlar üzerine yapılan sosyolojik çalışmaların görece yoksunluğu bu çalışmanın en öznel önemini ifade etmektedir. Aynı zamanda hegemonik erkeklik gibi aslen toplumsal cinsiyete ait bir konu üzerinden evcil hayvan besleme davranışını analiz etmek toplumsal yapının farklı alanları arasındaki ilişkiyi açıklama noktasında farklı bir bakış açısı getirmektedir. Evcil hayvan besleme davranışının genel eğilimden farklı olarak tüketim üzerinden değil sosyalleşme, toplumsal cinsiyet gibi farklı bağlantılarla açıklanması konunun genel çerçevesine dair yeni bir perspektif sunmaktadır.

Araştırma Soruları

Araştırmanın temel sorusunu "pitbull cinsi köpeklerin tercih edilmesinde hegemonik erkeklik değerlerinin etkisi nedir?" oluşturmaktadır. Amaç doğrultusunda belirlenen bu temel soruya ek olarak ve söz konusu ilişkiyi incelemek adına sıralanabilecek alt sorular şunlardır:

- Hegemonik erkeklik değerlerinin bireyin yaşamı üzerindeki etkisi nedir?
- Pitbull cinsi köpeğin tercih edilmesinde etkili faktörler nelerdir?
- Hegemonik erkeklik değerlerinin Pitbull cinsi köpeğin tercih edilmesindeki etkisi nedir?

Kapsam ve Sınırlılıklar

Evcil hayvan besleme davranışı çeşitli değişkenler ile açıklanabilir. Bu araştırma kapsamında evcil hayvan besleme ile cinsiyet arasındaki ilişki esas alınmıştır. Konunun sınırlandırılması adına evcil hayvan olarak pitbull ve cinsiyet olarak ise erkekler seçilmiştir. Araştırmanın kapsam ve sınırlılıkları noktasında söylenmesi gereken bir husus da nitel araştırma yöntemi kullanılan bu çalışmada nitel araştırmaların doğası gereği edinilecek bilgilerin çalışma grubu ile sınırlandırılmasıdır. Dolayısıyla genelleme kaygısı bulunmamaktadır. Aynı zamanda araştırma konusu çerçevesinde erkek bireylerin pitbull cinsi köpek besleme davranışı arasında kurulan ilişki de elde edilecek verilerin yalnızca erkeklerle sınırlı olmasına neden olmaktadır.

Araştırma Organizasyonu

Araştırma tasarımında ilk olarak hayvanlar konusu genel çerçevede ele alınmış daha sonra evcil havyan besleme, pitbull cinsi köpeklerin popülerliği, pitbull cinsi köpekleri tercih eden bireylerin genel görünümü gibi konular, zihinsel çağrışımlar, ilişkilendirmeler ve kaynak taraması neticesinde konu sınırlandırılması yapılmıştır. Daha sonra araştırmanın giriş aşamasında konu dâhilinde araştırma soruları netleştirilmiş ve bu çerçevede araştırmada problemin tanımı, araştırma amacı, önemi, kapsamı, sınırlılıkları ve metodolojisi oluşturulmuştur. Metodoloji kısmında araştırma deseni, veri toplama tekniği, evren ve örneklem seçimi, verilerin toplanması ve verilerin çözümlenmesi alt başlıkları yer almaktadır.

Sonraki aşama olarak araştırma metodolojisi kapsamında seçilen örneklem ile gerçekleştirilen görüşmelerden elde edilen veriler bulgular kısmında araştırmanın temel amacı ve soruları doğrultusunda değerlendirilmiştir. Sonuç ve tartışma bölümünde ise araştırma problemi doğrultusunda hegemonik erkeklik ile pitbull cinsi köpek besleme davranışı arasındaki kurulan literatürle bağlantı kurularak ilişki tartışılmıştır. Konunun spesifikliği doğrultusunda hegemonik erkeklik ve evcil hayvanlar konusundaki konuya dair yeni ve farklı bakış açıları oluşturabilecek öneriler, fikirler ve tartışmalar ele alınmıştır.

Metodoloji

Bireyler arası ve bireylerin dış dünya ile kurdukları ilişkilerin çeşitli dinamiklerini anlama ve anlamlandırmada niteliksel araştırma önemli işlev üstlenmektedir. Metodoloji başlığı altında niteliksel araştırma yöntemi kullanılan bu araştırmada, araştırmanın yöntemine dair bilgiler açıklanmıştır.

Araştırma Modeli

Pitbull cinsi köpeklerin erkekler tarafından evcil hayvan olarak tercih edilmesinde hegemonik erkeklik değerlerinin etkisini ölçen bu araştırmada niteliksel araştırma yöntemi kullanılacaktır.

Niteliksel araştırma yapısı mahiyetiyle sosyal araştırmaların doğasına daha uygun görünmektedir. Niceliksel araştırmada makro evrende sayısal ve genel bilgilere ulaşma amacı hâkimken niteliksel araştırmada mikro evrendeki anlamsal bağlantılar açığa çıkarılmaya çalışılmaktadır. Sosyal araştırma kişiler, gruplar, kurumlar ve topluluklar arası ilişkiler barındırmakta ve niteliksel araştırma yöntemi sosyal olguların bağlamsal özelliklerine, tarihsel, sosyal ve mekânsal varoluşlara ve simgesel anlamlara duyarlı, hislerin, tercihlerin ve inançların ayrıntılı bir şekilde yansıtılabildiği bir nitelik sergilemektedir (Kümbetoğlu, 2017). Dolayısıyla nitel araştırma yöntemleri toplumsal evrenin çeşitliliğini açıklamada yetkin bir yöntemdir. Bu sebeple aslen iki farklı dünya olarak gözüken evcil hayvan besleme ve toplumsal cinsiyet konularını bağdaştıran bu çalışmada nitel araştırma yöntemi tercih edilmiştir.

Veri Toplama Tekniği

Araştırmada niteliksel araştırma yönteminin veri toplama tekniklerinden derinlemesine görüşme tekniği kullanılmıştır. Derinlemesine görüşme bir konuşma ve ilişki başlatma süreci olarak konuşma ve sohbet sırasında insanlara sorular sorulması ve cevapların alınması şeklide gerçekleşir. Bu veri toplama tekniğinde açık uçlu soruların sorulması derinlemesine bilgi alınması noktasında önemli bir işleve sahiptir. (Kümbetoğlu, 2017). Aynı zamanda derinlemesine görüşme tekniğinin yarı yapılandırılmış açık-uçlu görüşme çeşidinin tercih edilmesi görüşmelerin esnekliğindeki sınırları kaldırıp konu bağlamında farklı sorular sorulmasına imkân sağlamıştır.

Görüşme Formu

Görüşmelerde araştırmacı tarafından oluşturulan yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılmıştır. Görüşme formu temel araştırma sorusu ve alt sorular bağlamında dört ana bölümden oluşmaktadır. Görüşme formunun ilk bölümünde sosyo demografik sorular yer alırken ikinci bölümünde ilk araştırma sorusu çerçevesinde hegemonik erkekliğin birey yaşamındaki etkisini değerlendirmeye yönelik sorular bulunmaktadır. Üçüncü bölümde pitbull cinsi köpeklerin tercih edilme nedenlerine dair sorular, son bölümde ise hegemonik erkeklik değerlerinin pitbull cinsi köpeklerin tercih edilmesinde etkisinin olup olmadığını tespit etmeye yönelik sorular yer almaktadır.

Araştırma Sahası

Araştırma problemi doğrultusunda görüşülecek kişilerin seçiminde amaçsal ve kartopu örneklem yöntemleri kullanılmıştır. Bu doğrultuda pitbull cinsi köpek besleyen on beş erkek

bireyle görüşülme yapılmıştır. Amaçsal örneklemde belirli bir kriter veya özelliğe bağlı olarak yapılan bir seçim ve kartopu örneklemede ise ilk görüşmecinin yardımıyla amaç doğrultusunda yeni görüşmecilere ulaşılması söz konusudur. Bu sebeple saha araştırması Konya ilinin Selçuklu ilçesine bağlı Bosna-Hersek mahallesinde yürütülmüştür. Bosna-Hersek Mahallesi Selçuk Üniversite Alaaddin Keykubat yerleşkesinin karşısında konumlanması ve ikamet için üniversite öğrencileri tarafından sıklıkla tercih edilmesi ile öğrenci semti olarak bilinmektedir. Aynı zamanda araştırmacının gözlemi doğrultusunda üniversite öğrencilerinin Bosna-Hersek mahallesinde pitbull cinsi köpek besleme davranışının erkekler tarafından sıklıkla gerçekleştirildiğinin tespit edilmesi söz konusu semtin araştırma sahası olarak seçilmesinde etkilidir.

Verilerin Toplanması ve Analizi

Derinlemesine görüşme tekniğiyle elde edilen veriler görüşmecilerin izni doğrultusunda kaydedilmiştir. Kaydedilen veriler yazılı dokümanlara çevrilerek araştırma amacı ve soruları doğrultusunda çözümlenmiştir.

Bulgular

Bu bölümde görüşme formu doğrultusunda ulaşılan görüşmeci ifadeleri çeşitli başlıklar altında sınıflandırılmış ve açıklanmıştır.

Pitbullara Dair Düşünce ve Tutumlar

Görüşmecilerin pitbull cinsi köpeklere yükledikleri sembolik anlamların belirlenmesi için pitbullara dair görüşleri alınmıştır. Pitbull cinsi köpekler sahip olduğu doğal özellikler ve toplumdaki imajları ile bir popülariteye sahiptir. Ancak bu popülerlik hem doğal özellikler çerçevesinde hem de toplumdaki pitbull algısı çerçevesinde bir ikilik göstermektedir. Diğer bir ifadeyle pitbull cinsi köpekler hem diğer ırklardan hem de diğer evcil hayvanlardan farklı olarak olumlu ve olumsuz olmak üzere iki şöhrete sahiptir. Bu ikili şöhret hem pitbulların doğası gereği güçlü fiziksel özelliklerinden hem de genellikle medya da yer alan pitbull saldırıları haberlerinden, yasa aracılığıyla pitbulların beslenmesinin yasaklanmasından ve toplumda oluşan pitbull algısından kaynaklanmaktadır.

> "Pitbullar çok duygusal ama bazı ırklara göre taş kalpliler. Daha çok sert mizacından dolayı tercih edilen bi köpek maalesef." (G5, 25 yaşında, üniversite öğrencisi.)

> "Pitbull hiç göründüğü gibi olmayan, oyuncu, çocuk ruhlu bir köpek esasında." (G6, 30 yaşında, pethsop işletiyor.)

> "Pitbullar kendi gücünün farkında olmayan köpekler. Bi kaç kez kışkırttığın zaman

> dövüştürdüğün zaman bunu kazandığında özgüveni geliyo. Ya da sahibine hırladığı zaman ona yemek verirsen senin üzerinde otorite kurmaya başlıyo, işte o zaman pitbull olmaya başlıyo. Gücünün ve iradesinin farkına varırsa zekâsıyla bunu birleştirerek sahibini bile yönetir." (G9, 21 yaşında, üniversite öğrencisi.)

Pitbull cinsi köpekler genel olarak asil, sadık, güçlü, koruyucu ve cesur olmaları ile tanımlanmaktadır. Doğası gereği güçlü özelliklere sahip olması özellikle pitbull besleyen bireyler için önem arz etmektedir. Fiziksel özelliklerinin bir getirisi olarak pitbulların dış görünüşü sert ve korkutucu bir imaj yansıtmaktadır. Ancak bu imajın "yanlış insanlar" tarafından pitbull beslenmesi sonucu oluşturulduğu belirtilmektedir. Pitbull cinsi köpeğin her ne kadar güçlü fiziksel özellikleri olsa da bunun içgüdüsel bir saldırma eylemine dönüşmediği ancak insanların bilinçli bir şekilde pitbulları bu amaç doğrultusunda kullandığı ifade edilmektedir.

> "Pitbulların en önemli özelliği gözünün kara olması. Cesur bir köpek. Ağır başlı ve cana yakın." (G11, 23 yaşında üniversite öğrencisi.)

> "Pitbull görünüş olarak ürkütücü bir köpek. Bir de pitbull besleyenler genelde hep şeydir, hani böyle sürekli kavgacı, pitbullu da zaten o yüzden gösteriş için beslerler. Bu insanlar yüzünden pitbullara ön yargı var." (G13, 23 yaşında, üniversite öğrencisi.)

> "Saldırgan ama bu tamamen verdiğin eğitimle alakalı. Sen her şeye saldırtırsan çocukta da böyle ağaçken eğilir derler köpeği de saldırgan yetiştirirsen saldırgan olur, sana bağlı." (G5, 25 yaşında üniversite öğrencisi.)

Pitbull besleyen erkeklerin söylemlerinde, pitbull hakkında oluşan olumsuz imajın pitbull besleyen bireylerden kaynaklandığı belirtilirken, dışlayıcı bir üslup dikkat çekmektedir. Pitbull besleyen bir birey olarak kendilerinin olumsuz imajın oluşmasına vesile olan gruptan olmadıklarını belirtmekte ve söylemlerini "diğerleri" ekseninde şekillendirmektedirler.

> "Kötü köpek yoktur kötü sahip vardır esasında. Bu ırk tamamen serseri grubunun elinde olduğu için böyle bi imaj yaymış piyasaya. Aslında kesinlikle öyle değiller." (G6, 30 yaşında, pethsop işletiyor.)

> "Genel olarak arkadaş çevrem saldırganlığına bağlı bu ırkı besliyor. Hani saldırgan olsun benden başka kimsenin yanına gitmesin, sadece benim sözümü dinlesin, bir tür bencillik." (G8, 22 yaşında, petshop işletiyor.)

Pitbulların toplumda var olan daha doğrusu oluşturulan imajına dair en önemli nokta kulaklarının kesilmesinde kendini göstermektedir. Görüşmecilerin çoğunluğu pitbull cinsi köpeklerinin kulaklarını çeşitli gerekçelerle kestirmişlerdi. Bu gerekçeler genel olarak başka bir köpekle kavga etmesi durumunda kulaklarının zarar görmemesi, kafasının daha büyük görünmesi, pitbull deyince akla gelen görüntünün kulakları kesik olması ve kulaklarının büyüdükçe kırılmasını (aşağı sarkmasını) engellemek olarak sıralanabilir. Pit-

bull besleyen erkeklerin köpeklerin kulaklarını kestirmelerine pişman olduklarını ifade etmeleri ve gerekçelerin içeriği, kulak kestirmede asıl amacın pitbull cinsi köpeğe daha sert bir görünüm vermek olduğunu göstermektedir.

> "Bu hayvanın bir yapısı var. Örneğin Golden'ın kulağını kesik düşün bunda bi estetik yok zaten bu estetik için yapılan bi şey." (G5, 25 yaşında üniversite öğrencisi.)

> "Hayvana o erkeksi görüntüyü katmak için kulakları kesiliyor. Genel olarak şeytan kulak kesimi diye bi tarz var genelde o kesimi yapıyolar." (G8, 22 yaşında, petshop işletiyor.)

Pitbull besleyen bireyler pitbulların bilinenin ve öngörülenin aksine saldırgan olmadığını aksine özellikle sosyalleşebilme yeteneklerinin yüksek olduğunu ancak pitbull besleyen bireylerin sosyo kültürel özellikleri sebebiyle oluşan ön yargıların pitbullara gereken değerin gösterilememesine neden olduğunu belirtmektedirler. Genel olarak pitbullara dair düşünce ve tutumlar, pitbull besleyen bireyler tarafından bir anti-tez olarak şekillendirildiği söylenebilir. Bu anti-tez tabiri caizse pitbulların kötü şöhretini yıkmaya yönelik bir anti-tezdir.

Erkeklerin Gözünden "Erkek Olmak"

Erkek ve erkeklik kavramları kimi zaman birbirlerinin yerine kullanılsa da farklı anlamlar ifade etmektedir. Erkek, bireyin biyolojik cinsiyetini ifade ederken erkeklik kavramı ise sosyal olarak inşa edilmiş cinsiyet düzeninde erkeklere yüklenen rol ve sorumluluklara vurgu yapmaktadır. Erkeklik yahut toplumsal inşa sürecinde erkek olmak, ötekinin karşısında konumlandırılmaktır. Yani toplumsal cinsiyet düzeninde kadın erkeğin karşısında öteki olarak konumlandırıldığı gibi erkek de kadının karşısında öteki olarak tanımlanmaktadır. Kadınların erkekler üzerinden yahut erkeklerin kadınlar üzerinden tanımlanması aslen biyolojik cinsiyetlere toplumsal anlamlar atfetmektir.

> "Görevlerini bilen, sadık. Kadından farkı budur benim için." (G6, 30 yaşında, petshop işletiyor.)

> "Daha fazla özgürlük, aile kadını daha fazla bağlar ama bi erkek kaçmak ister, gitmek ister." (G9, 21 yaşında, üniversite öğrencisi.)

Erkekleri ve erkekliği kadının ötekisi olarak konumlandırmak, erkeklerin feminen davranışlardan kaçınması gerektiği anlamını ortaya çıkarmaktadır. Bu bağlamda erkeklik aynı zamanda "erkekliği bozan" ve yapılmaması gereken davranışlar çerçevesinde belirtilmiştir.

> "Bi erkeğin kadınsı davranışlar yapması mesela ben saçma buluyorum, hoşlanmıyorum."(G5, 25 yaşında, üniversite öğrencisi.)

> "tayt giymemeli bi erkek benim için, konuşma meselesinde de mesela Kerimcan gibi de konuşmamalı yani." (G11, 23 yaşında, üniversite öğrencisi.)

Erkekliğin ne olduğu yahut ne olmadığı açıklanırken toplumsal cinsiyet düzeninde erkekliğe atfedilen özelliklerin hâkim olduğu görülmektedir. Erkekliğe dair görüşler çoğunlukla özsel yahut biyolojik cinsiyet temelli değil toplum gözünde erkeklere yüklenen rol ve sorumluluklar kapsamında şekillenmektedir.

> "Erkek dediğiniz insan topluma ve insanlara faydalı olması ve bunun için çalışabilmesi gerekiyo." (G14, 30 yaşında, kafe işletiyor.)

> "Yuva kültürü en başında. çünkü Türkiye'de evi geçindicek adam. Babaların parası bitmez mesela çocukların gözünde. Çalış, çalış, çalış görevi olduğu için erkeğin aile kültüründen dolayı erkek çalışkan olmalı. Önce iş sonra eş gibi bunlar hep söylenen şeyler çocukluğumuzdan beri." (G15, 27 yaşında, dövmeci.)

Erkeklik, görüşmeciler tarafından çoğunluklu çalışma, ailesine bakma, arkadaş ya da ailesine ihanet etmeme gibi özellikler çerçevesinde tanımlanmaktadır. Ayrıca erkeğin ailesine bakmak için çalışma zorunluluğu olduğu bu sebeple de aldığı sorumlulukların kadına göre daha fazla olduğu vurgulanmaktadır. Böylelikle erkekliğe yüklenen toplumsal rollerden en önemlilerinin iş sahibi olmak olduğu çıkarılabilir. Erkeklik için iş sahibi olmanın önemi aile bağlamında tanımlanmaktadır. Erkeğin para kazanmasının yegâne amacı ailesini geçindirmek olarak belirtilmektedir. Bununla birlikte toplum gözünde erkek olmanın belirli ritüelleri olduğu ve bu ritüellerin gerçekleştirilmediği takdirde erkekliğin bozulacağı belirtilmiştir.

> "Aile reisi olmayı ifade ediyo. Onun haricinde baba olmayı. İdeal erkek görevlerini bilen, sadık, kadından farkı budur benim için. Görevlerini unutan bir erkek benim için erkek değildir yani, ailesine karşı sorumluluklarını bilmeyen, bir aile kurmasını beceremeyen biri benim için erkek değildir yani." (G6, 30 yaşında, petshop işletiyor.)

> "Valla bizim ülkede erkeğe iki üç kere adam oldu diyolar. Bi sünnet olunca iki askere gidince bi de evlenince büyük ihtimalle." (G5, 25 yaşında üniversite öğrencisi.)

Erkeklere toplumsal olarak yüklenen görevlerin erkekleri sıkıntıya düşüreceğini, bunun farklı bir baskı biçimi olduğunu ifade eden ve erkekliğe dair sorulara genel eğilimin aksine cevap veren bir katılımcı ise sorumluluklar noktasında benzer şekilde erkeğin kadından daha fazla sorumluluğa sahip olduğu fikrini benimsemektedir.

> "Alması gereken sorumluluklar daha fazla erkeğin, kadın erkek ilişkilerinde. Üstüne yüklenen yük daha fazla olduğu için çektiği sıkıntı daha fazla oluyo. Beyin gücü olarak daha fazla yorulan bir yapıya sahibiz." (G1, 26 yaşında, üniversite öğrencisi ve petshop işletiyor.)

Erkekliğin, rol ve sorumluluklarının yanı sıra insan ilişkilerinde hiyerarşik bir temelde otoriter özellikler sergilediği söylenebilir. "Öteki" üzerinden kurulan erkeklik biçimleri aynı zamanda erkeğin ötekisi üzerinde tahakküm kurma niteliğini kazanmaktadır.

"Daha fazla sorumluluk, hayatta durma güdüsü ve öncü olma güdüsü." (G9, 21 yaşında, üniversite öğrencisi.)

"Erkek olmak liderlik ve önderlik ifade ediyor bana." (G11, 23 yaşında, üniversite öğrencisi.)

Erkeklerin gözünden erkek olmanın ne olduğunu yahut ne olmadığını ifade etme noktasında söylenmesi gereken önemli bir husus da çalışma boyunca erkeklerin, erkekliği tanımlamaktan imtina etmiş olduklarıdır. Diğer bir ifadeyle erkekliğin kadınlar tarafından tanımlanması gereken bir olgu olduğunu belirten erkeklerin, erkekliğe dair görüşlerinin ortak noktası, erkekliği kadın, aile ve toplum üçgeninde tarif etmek olmuştur.

İdeal Erkeklik Olarak Hegemonik Erkeklik

Araştırma sürecinde katılımcıların erkeklik algılarına içkin olarak hegemonik erkeklik değerlerine ilişkin görüşleri de alınmıştır. Katılımcıların ideal erkek tanımlarında yer alan çalışma, ailesine bakma, kadınsı hareketler sergilememe, fiziksel görünümünün güçlü olması gibi betimlemeler aynı zamanda hegemonik erkeklik değerlerini benimsediklerini göstermektedir.

"…İnsanın erkeklik deyip öne çıkmaması lazım ama gerektiği kadar da erkek duruşunu sağlaması lazım… Hayatta gereksinim olarak erkek ya da dişilik farklıdır. Erkeğin yapması gereken görevler vardır, dişinin yapması gereken görevler vardır. Erkek baskın karakterdir genel anlamda yani bunu herkes düşünür, erkek her zaman baskındır…" (G8, 22 yaşında üniversite öğrencisi ve petshop işletiyor.)

"son 20 yıl boyunca hiç bi erkeği ideal erkek kalıbına sokamadım… Çok değişti çünkü kadın erkek. İki taraf da birbirinin özelliklerini alıp kendine yüklemeye başladı. Hani erkekler kadın kadınlar erkekçe yaşamaya başladı… Bu saygıyı yok ediyo, kendi görevlerinin dışına çıktığın zaman yaptığın şeyleri doğru yapmayı bırakırsın." (G1, 26 yaşında, üniversite öğrencisi ve petshop işletiyor.)

Erkeklerin kadınsı hareketler sergilemesini erkekliğe yakışmayan davranışlar olarak betimleyen erkekler cinsel yönelim noktasında ise hormonsal duygulara müdahale edilemeyeceğini ve saygı duyulması gerektiğini belirtirken aynı zamanda bu kişilerle arkadaşlık da kuramayacaklarını söylemektedir. Hegemonik erkeklik tam da bu noktada cinsiyet düzeninde inşa edilen erkekliğin dışındaki "öteki erkekliği" dışsallaştıran bir söylem zemini oluşturmaktadır.

"…sonuçta tercih meselesi istediği cinsiyete ilgi duyabilir ama ben hoşlanmıyorum böyle kişilerden şahsen ama saygı duyuyorum… (homoseksüel biriyle arkadaşlık eder miydiniz?) çok sanmıyorum ya çünkü biz yeri geliyo arkadaşlarımla birlikte kalıyoruz güvenip arkamı dönemem." (G5, 25 yaşında üniversite öğrencisi.)

Görüşmecilerin hegemonik erkekliğe dair verdikleri yanıtlarda cinsiyet eşitliğini gözetme noktasında hassas oldukları dikkat çekmiştir. Örneğin erkekliği tanımlarken erkeğin sorumluluklarının daha fazla olduğunu söyleyen görüşmeci (G1) bunun bir üstünlük sağlamadığını belirtiyor. Benzer şekilde erkeklerin daha baskın olması ancak bu baskınlığın kadını öteleyen bir mahiyette olmaması gerektiği belirtilmiştir. Ancak görüşmecilerin erkekliğe ve hegemonik erkekliğe ilişkin görüşleri cinsiyet eşitsizliğini yansıtan bir şekilde erkeğin kadından her zaman daha üstün, daha sorumluluk sahibi olduğuna yöneliktir.

> "Eğer bir hiyerarşi varsa erkek o hiyerarşinin başında olan." (G9, 21 yaşında, üniversite öğrencisi.)

> "Türkiye'de kadınlar aile hiyerarşisinde ikinci sıraya atılıyor. Anne, baba yani ebeveynler ve çocuklar dengesi yok da erkek, kadın, erkek çocuk, kız çocuk dengesi var. Erkek hep önde tutuluyor yani." (G15, 27 yaşında, dövmeci.)

Hegemonik erkeklik, düşünsel ve davranışsal sınırlar çizerek erkekleri ve erkekliği belirli bir kalıba sokmaktadır. Çizilen bu sınır dışında kalanlar ile, hem kadınlar hem diğer erkekler olmak üzere, ise tahakküm üzerine kurulan bir ilişki biçimi öngörmektedir.

> "Erkek olmak liderlik ve önderlik ifade ediyor bana." (G11, 23 yaşında üniversite öğrencisi.)

> "Evin reisi kimdir dediklerinde baba derler, o yüzden sorumluluğu ifade ediyor erkeklik." (G13, 23 yaşında, üniversite öğrencisi.)

Hegemonik erkeklik, erkekliğe atfedilen özellikler, roller ve statüler bağlamında ve bu özelliklerin klasik toplumsal cinsiyet düzeninde geleneksel anlayışın erkekliğe biçtiği konum ile örtüşmesi noktasında ideal erkeklik biçimi olarak kendini göstermektedir.

Bir Erkeklik Sembolü Olarak "Pitbull"

Pitbull cinsi köpek kaslı ve kavisli bir omuz yapısına, güçlü ve adeleli omuzlara, güçlü kısa ve düz bir sırta ve güçlü bir çeneye sahiptir. Pitbull cinsi köpeğin tercih edilmesinde, popüler olmasında görüşmecilerin verdiği cevaplara göre en önemli etken köpeğin fiziksel olarak güçlü olmasıdır. Fiziksel özelliklerinin dışında ise pitbull cinsi köpekler sahipleri tarafından asil, sahibine sıkı sıkıya bağlı, koruma içgüdüsüne sahip, cesur, hırslı, güçlü ve baskın karakterli olarak tanımlanmakta ve erkeklerle bu konularda özdeşleştirilmektedir.

> "pitbull, dogo gibi köpekler güçlü köpekler yani asil duruyolar, görünümü de erkeği yansıtıyo, şimdi sen baksan o köpeğe nasıl zapdedicen ki" (G7, 20 yaşında, tekel bayinde çalışıyor)

> "Güç, baskın karakter ve saldırganlık konusunda erkeklerle benziyolar." (G9, 21 yaşında, üniversite öğrencisi.)

Pitbull cinsi köpekler toplum tarafından en çok saldırgan oldukları konusunda önyargıya maruz kalmaktadır. Görüşmeciler ise pitbull cinsi köpeklerin doğası gereği saldırgan olmadıklarını sahipleri tarafından verilen eğitim sonrasında saldırganlaştıklarını ifade etmektedir. Pitbull cinsi köpeğin var olan fiziki gücünü doğru yönlendirmek ve saldırgan olmamasını sağlamak pitbull besleyen bireyin görevidir. Görüşmecilerin ifadelerinden ulaşılan bu çıkarımda ise pitbulların güçlü fiziksel özelliklerini ancak onunla benzer bir güce sahip olan erkekler kontrol altına alabilecektir.

> "Pitbullun sert mizacından dolayı onda hükmünü sürdürebilecek olan kişi erkekler." (G14, 30 yaşında, kafe işletiyor.)

> "Büyük ihtimal sesimizin kalın olması ya da sesimizin daha gür olması hayvana etki ediyo." (G5, 25 yaşında, üniversite öğrencisi.)

> "doğası gereği saldırgan olsa ben bu köpeğe naparsam yapiym hani şuramda (göğsünü gösteriyor) büyütiym bu köpek saldırgan olur yani. Bosna'da bizim bildiğimiz kırk tane pitbull varsa mesele otuz tanesi normal kalanı yanlış bakmaktan saldırgandır. Pitbullun biz Golden'dan dayak yediğini gördük ya hatta bizim kediden dayak yiyen pitbulumuz vardı ya. İnsan pitbullu almazdan evvel bilinçli olacak çünkü gerçekten yanlış büyüttüğün zaman saldırgan olabilir. Çünkü sürekli sahibim ne istese de ben yapsam diye bekleyen bi köpek. İnsandan kaynaklı saldırgan olması. Ben sana naptıklarını söliym. Köpeği alıyolar üç gün aç beş gün tok kapalı bi yerde karanık, dışarı çıkma yüzü yok, bunlar da (köpekleri gösteriyor) bu durumdan rahatsız." (G4, 23 yaşında, üniversite öğrencisi)

> "hayvanlar içgüdüsel olarak davranır, içgüdüsel olduğundan dolayı mesela bizim köpeğimizi düşünürsen sesini yükseltmedikçe, elini kaldırmadıkça aksiyon vermedikçe hayvana karşı herhangi bir sıkıntı vermez, hayvanı aşırı derecede hırçın yetiştirdiysen o sizin yetiştirme tarzınızdan kaynaklanır. Bi köpek size karakteri olmadan gelir, köpeğe karakterini siz yüklersiniz." (G8, 22 yaşında üniversite öğrencisi ve petshop işletiyor.)

Pitbulların saldırganlığına ve sadıklığına dair görüşmecilerin verdiği cevaplar çelişkiler içermektedir. Genel ifade saldırganlığın insanlar tarafından köpeklere öğretildiğiyken pitbulların tehlikeyi sezdiklerinde de saldırgan olabileceği söylenmektedir. Aynı şekilde sahibine zarar gelmesi durumunda yine saldırganlaşabileceği söylenirken bir görüşmecinin anısı bu durumu yanlışlar niteliktedir. Bu çelişkiye rağmen genel kanının pitbulların tehlike anında koruma niyetiyle saldırıya geçmesi bir meşrulaştırma gerekçesi olarak sunulmaktadır. Zira görüşmecilerin ifadelerine göre pitbullar, sevdiklerine karşı koruma içgüdüsü yüksek olan hayvanlar olmaları bakımından erkeklerle benzerlik göstermektedir.

> "Lilaya (köpeğin ismi) gidin şimdi elinize değnek alın saatlerce dövün size ses etmez, ben mesela saldır kızım dediğim zaman sen bana vurmasan bile sana saldırır… (hiç böyle bi komut verdiniz mi?) arkadaşımla yaptık mesela onu kaç kez ısırdı, köpek öğrensin diye yapıyoruz bunu, ki bi kere de şey oldu, beni Bosna'da iki kişi on beş dk döv-

> dü, Lila kaldırımda oturmuş beni izliyodu, komut veremedim kafamı kaldıramadım ki (gülüyor), bi ara baktım Lila nerde onu da mı dövüyolar diye merak ettim Lila oturmuş kaldırımda şımara şımara beni izliyo" (G4, 23 yaşında, üniversite öğrencisi)

> "Erkek tarafı hep koruyucu taraftır, bu köpeğin de koruma tarafı erkekle birebirdir." (G8, 22 yaşında, petshop işletiyor.)

> "Koruyucu ve baskın karakterde olmasıyla erkekle benziyor." (G13, 24 yaşında, üniversite öğrencisi.)

Bilindiği üzere fizyolojik olarak farklı yapılara sahip olan kadın ve erkeklerin arasındaki en temel ayrım fiziki güç noktasında şekillenmektedir. Fiziksel gücün bir imtiyaz olarak kabul edildiği erkek egemen toplumda kadın ve erkek arasındaki bu farklılık gerek çalışma alanlarında gerekse aile içi ilişkilerde ayrıcalık sağlayan bir özellik olarak görülmektedir. Pitbulların görünüşlerinin sert bir mizaç, otoriter bir tavır ve gücü temsil etmesi erkekler tarafından tercih edilmelerini sağlayan diğer faktörler olarak sıralanabilmektedir.

> "Yapı olarak pitbulu tercih ettim, hani iri yapılı bi adam yanında bir Chihuahua dediğimiz küçük ırk bi köpekle hani olmaz." (G8, 22 yaşında, petshop işletiyor.)

Pitbull seçiminde cinsiyet de bir etken olarak görülmektedir. Erkeklerin evcil hayvan besleme davranışı olarak pitbulları tercih etmesinde cinsiyet iki şekilde kendini gösterir. İlki pitbulların erkeklerle olan benzer karakteristik özellikleridir ki bunlar görüşmecilerin ifadelerinde yer almaktadır. Görüşmecilerden biri (G1) erkek pitbullunun otuzdan fazla yavrusu olduğunu vurgulayarak erkeklerle kadınların, pitbullarla dişi pitbulların arasındaki ilişkideki benzerliğe cinsellik üzerinden dikkat çekmektedir.

> "Cinsellik" (G1, 26 yaşında, üniversite öğrencisi ve petshop işletiyor.)

> "Sadece pitbullara değil ama tüm köpekleri ele alırsak onlarda da erkekler gibi kadın düşkünlüğü var." (G5, 25 yaşında, üniversite öğrencisi.)

Cinsiyete dair diğer faktör ise pitbullun cinsiyetine dairdir. Dişi pitbull besleyen erkekler genellikle üretim için dişiyi tercih etmekte erkek pitbull besleyen erkekler ise dişilerin dönemsel olan kanamaları ile baş etmenin verdiği zorluk sebebiyle erkek pitbulları tercih ettiğini beyan etmektedir.

Görüşmecilerin çoğu pitbull cinsi köpeği sahiplenmelerinde duygusal bağın çok önemli olduğunu, pitbullun fiziki görünüşünün etkili olmadığını yahut yavrularını satmak niyetinde olmadıklarını söylese de Bosna'daki tüm pitbulları tanıdığını iddia eden ve isimlerine kadar sayan bir görüşmecinin ifadeleri daha çok sosyal bir imaj için pitbulların tercih edildiğini doğrular niteliktedir.

> "aslında pitbull alanların çoğu dediğim gibi ya gösteriş ya üretim için alıyo. Toplumun çoğunun aslında pitbulla bi önyargısı var pitbull kötü pitbull saldırgan şöyle böyle

ama piyasada da en çok beslenen köpek pitbull herkesin bi ilgisi var ama sadece kötü görünüyo. Özenmek etkili biraz…. Pitbull besleyen kız arkadaşlarım da erkek arkadaşlarım da var ama sorunun başına dönersek erkeklerin sebebi güç gösterisi. Bu da önyargıya sebep oluyo işte." (G1, 26 yaşında, üniversite öğrencisi ve petshop işletiyor.)

Pitbull cinsi köpekler aracılığıyla bir imaj oluşturma noktasında bu imaj güç üzerinden kurgulanmaktadır. Köpeğin sahip olduğu fiziki özellikler; kaslı vücut yapısı, sert görünümü erkekliği çağrıştırmaktadır. Görüşmecilerin çoğu güç imgesinin erkeği daha fazla yansıttığını ifade etmiş ve pitbullun güçlü bir ırk olmasından, bakımının fiziki bir güç gerektirmesinden, görünüş olarak erkeğe daha fazla yakışmasından kaynaklı pitbullu erkeklerin daha fazla beslediğini beyan etmişlerdir. Pitbullara gösterilen ön yargı görüşmecilerin beyanlarından anlaşıldığı üzere yine pitbull besleyen insanlardan kaynaklanmaktadır.

Tartışma ve Sonuç

İmaj oluşturma toplumda saygınlık kazanmanın bir yolu ve bir statü göstergesi olarak sosyalleşme dâhilinde ele alınmalıdır. Pitbull cinsi köpek besleyen bireylerin pitbullun özellikleri doğrultusunda imaj oluşturma eylemlerinin/davranışlarının ele alınması pitbullara dair toplumda var olan iki kanaatin belirtilmesini gerekli kılar. Birbiri ile karşıtlık gösteren bu iki kanaatten ilki ve görece daha yaygın olanı pitbulların doğası gereği saldırgan oldukları ve insanlar tarafından bakılmaları ve beslenmelerinin tehlikeli olduğudur. Diğer kanaat ise genel olarak pitbulların insanlar tarafından saldırganlaştırıldıkları olarak ifade edilebilir. Bu ikilem aynı zamanda pitbulların insanlar tarafından üretilen, inşa edilen bir değere, bir özelliğe sahip olduğunu göstermektedir. Pitbull ve benzeri cins köpeklere saldırganlık eğitimi verilmesi yavru pitbulların belli sürelerde karanlık odalarda bekletilmesi ve daha çok sosyal medya da karşılaşılan pitbulların kışkırtılması; diğer köpeklere yahut insanlara saldırması için kızdırılmasına dair videolar örnek gösterilebilir. Aynı zamanda kulaklarının kesilmesi yine pitbullara daha sert bir görünüm kazandırılması amacıyla yapılmaktadır. Söz konusu çıkarımlar görüşmecilerin ifadelerinden olduğu kadar sosyal hayata dair gözlemler ve sosyal medya taramaları sonucundan da elde edilebilmektedir. Tüm bu eylemler bireylerin pitbulları saldırganlaştırma davranışının bir çıktısı olarak gözükse de bu durumda pitbulların sert görünüşlerinin ve güçlü fiziksel özelliklerinin etkisi bulunmaktadır. Burada güçlü fiziksel özellikler ile saldırganlık/şiddet arasında bir ilişki kurulduğu dikkat çekmektedir. Fiziksel özellikler üzerinden bir karakter özelliği olan saldırganlık ile bağlantı kurulabileceği düşünüldüğünde, bu bağlantının inşa edilen, üretilen yönü dikkat çeker. Sosyal gerçekliğin oluşmasında bireylerin algıları, deneyimleri, bilgileri etkili olduğu gibi ilişkinin muhatapları olan tarafların özellikleri de önemlidir. Dolayısıyla zihinsel süreçlerin bir çıktısı olarak sembolik anlamlar hayvan üzerinde de kendini gösterebilmektedir.

Bir evcil hayvan besleme davranışı olarak pitbull sahiplenmede erkeklerin pitbull cinsi köpekleri tercih etme sebeplerine bakıldığında hegemonik erkeklik değerlerinin bir yansıması olarak güç, otorite, koruyuculuk gibi özelliklerin pitbull cinsi köpeklerde sembolleştiği görülmektedir.

Hegemonik erkeklik kavramını Connell, Gramsci'nin hegemonya kavramına bağlantılı olarak kurgulamıştır. Hegemonik erkeklik belli grupların güç ve zenginliği nasıl elinde tuttuklarını, erkek egemen toplumsal sistemin bileşenlerini nasıl meşrulaştırdıklarını anlamaya yönelik oluşturulmuştur. Connell hegemonik erkeklik kavramını erkeklerin hâkim, kadınların tabi durumda olduğu erkek egemen düzenin meşruluğunu sağlayan toplumsal pratikleri tarif etmek için kullanmaktadır. Hegemonik erkeklik sürecinde erkekliğe atfedilen değerlerin toplumsal kurumlar, bireyler ve pratikler aracılığıyla yeniden üretilmesi ve devamlılık arz etmesi söz konusudur. Hegemonik erkekliğin genel görünümü heteroseksüel, beyaz, orta sınıf, tam zamanlı ve güvenilir bir işte çalışan, toplumsal normlara uygun, dindar, en az bir spor dalıyla ilgilenen erkektir (Akt: Alkum, 2018). Hegemonik erkeklik toplumsal cinsiyet düzeninde erkeklere gösterilen imtiyazın içselleştirilmesi ile yaygınlaşmaktadır. Hegemonik erkeklik cinsiyet düzeninin normlarına uyum sağlamakta ve toplumsal cinsiyet düzeni erkeği aktif, yöneten, baskın kalıplarıyla betimlemektedir. Böylelikle hegemonik erkek en basit tanımıyla kadın karşısında daha baskın olan erkek tipidir.

Hegemonik erkeklik, cinsiyetlerin toplumsal inşa sürecinde erkekliğe atfedilen normların dışında kalan erkekleri ötekileştirmeyi içerir. Erkekliğin normları üzerine uzlaşılanın dışında kalan erkekler ötekileştirilir ve bu erkeklerin erkekliğinden şüphe edilir. (Demren, 2003). Erkekler tarafından belirli sembolik anlamlar çerçevesinde öne çıkan pitbull dışında kalan evcil hayvanlar hatta daha özelde diğer köpek ırkları ise benzer biçimde ötekileştirilmekte ve özellikle süs köpeği gibi küçük ırk olarak tabir edilen köpekler erkeklere yakıştırılmamaktadır.

Erkeklik toplumsal olarak inşa edilen bir kurgudur ve eril kimlik kültürel etkileşimlerin karmaşıklığında oluşmaktadır (Türk, 2008). Erkekliğin tanımlanmasındaki karmaşıklık aynı zamanda kadınla yani öteki ile olan bir karşıtlığı da getirmektedir. Kadın ve erkeğin dikotomik bir çerçevede tanımlanması daha çok ataerkil toplumlarda gerçekleşmekte ve erkek egemen toplumlarda erkekler kadınlar üzerinden tanımlanmaktadır (Connell, 1987). Bu tanımlama sürecinin karşılıklı bir etkileşim içinde olduğu, kadınların da erkekler üzerinden tanımlanma eğiliminin mevcut olduğu söylenebilir. Konu özelinde ise bu karşıtlık yahut karşılıklı etkileşim süreci pitbulların özelliklerinde, erkek cinsiyetinin göstergelerinin bulunmasıyla kendini göstermektedir. Pitbulların erkeklerle belli noktalarda benzerlik göstermesi pitbulların özelliklerini sıralarken erkeklik ve kadınlık üzerinden yapılan benzeşimler dikkat çekmektedir.

Son dönemlerde evcil hayvan bakımında popülaritesi yüksek bir ırk olarak erkeklerin pitbulları tercih etmesinde, araştırma sonuçlarına göre güç göstergesi en önemli etkendir. Pitbullar fiziksel özellikleri ile güçlü bir yapıya sahip olmakla beraber sert bir görünüm de sergilemektedir. Toplumsal cinsiyet düzeninde ise ağır başlılık, vakurluk olarak betimlenebilen, kabadayı, ağır ağabey, delikanlı gibi hitaplarla ifade bulan sert mizaçlılık erkeklikle özdeşleştirilmektedir. Bu noktada söz konusu benzerlik pitbulların erkekler tarafından daha fazla tercih edilmesini sağlamaktadır. Burada pitbullara yüklenen en önemli sembolik anlamın fiziksel bir güç üzerinden tahakküm kurma olarak otorite olduğu görülmektedir.

Cinsiyet kaynaklı farklılıklar yahut biyolojik özelliklere dayalı toplumsal ayrımlar doğrudan bir hiyerarşik konumlanışa yol açacak bir mahiyette değildir (Sancar, 2012). Ancak otorite çeşitli semboller aracılığıyla temelde bir tahakküm kurma aracına dönüşerek hiyerarşi meydana getirir. Bu tahakküm de farklı sembollerle pekiştirilmektedir. Pitbullar üzerinde kurulan sembolik anlamlar erkeklik otoritesini pekiştirmenin bir yolu olarak gözükmektedir.

Bireyler ait oldukları sosyal gerçeklik ile ilişkili olarak tercihlerde bulunmaktadır. Yani erkek egemen bir toplumda erkekliği ifade eden semboller değer kazanmakta ve daha fazla benimsenmektedir. Böylece pitbullar ile hegemonik erkeklik arasında kurulan bağlantı ilk bakışta uzak iki nokta gibi gelse de bireyin ait olduğu sosyal gerçekliğin seçimlerini yönlendirmesi önbilgisi ile anlamlı görünmektedir. Görüşmecilerin verdikleri cevaplar doğrultusunda çıkarılabilecek en genel yargı pitbulların erkeklik imajını yansıttığıdır.

Görüşülen erkeklerin verdikleri cevapların detaylandırılması ve sondaj sorularla anlam çıkarılması noktasında bu kanıya ulaşılabilmektedir. Zira erkekler bu düşünceyi sorulardan anladıkları ilk an reddetme eğiliminde bulunmuş ancak verdikleri detaylı cevaplarla erkeklerin pitbullarla kurduğu bağlantıyı desteklemişlerdir. Çalışmaya bir öz eleştiri ve öneri olarak, genelde evcil hayvan besleme davranışında özelde ise erkeklerin evcil hayvan olarak tercih ettiği hayvanların incelenmesinde, kadınların görüşlerinin de dikkate değer olacağı söylenebilir.

Sosyal ilişkilerde sembolik anlamlara rastlamak duygu yüklü bir varlık olan insan için olağan bir durumdur. İnsan sosyal bir varlık olarak ister diğer insanlarla ilişkisinde ister hayvanlarla olan ilişkisinde hatta nesnelerle olan ilişkisinde bile duygu ve düşünceleri doğrultusunda sembolik anlamlar oluşturmaktadır. Birey ait olduğu dünyanın Bourdieu'nun tabiriyle habitusunun değerlerini dış dünyaya lanse eder. Böylelikle canlı cansız tüm varlıklara yüklediği anlamlar bireyin dünyayla bir ilişki kurma biçimidir.

Erkekler ve pitbull cinsi köpekler arasında kurulan bağlantı buradan kaynaklanmaktadır. Pitbull cinsi köpeklerin doğası gereği sahip olduğu özellikler, pitbullara insanların yüklediği sembolik anlamlarla birleştiğinde oluşturulan "pitbull imajı" ile erkeklerin sahip

olduğu biyolojik özellikler, erkek egemen kültürel değerlerin erkekliğe yüklediği anlamlarla birleştiğinde, toplumsal cinsiyet düzeninde oluşturulan "eril kimlik" arasında bir benzerlik görülmektedir.

Kaynakça

Alkum, Ö. (2018). *Bir ideal erkeklik biçimi olarak hegemonik erkeklik bağlamında mekansal davranış: erkek kahvehaneleri Batman örneği.* (Yükseklisans tezi). Mersin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Mersin.

Azizağaoğlu, A., & Altunışık, A. (2012). Postmodernizm, sembolik tüketim ve marka. *Tüketici ve Tüketim Araştırmaları Dergisi, 4*(2), 33-50.

Batmaz, T. (2019a). Tarihöncesi toplumlarda insan-hayvan ilişkisi ve orta anadolu çanak çömleksiz neolitik dönem faunası. [Kitap tetkiki] *Sosyoloji Divanı*, 14, 261-266.

Batmaz, T. (2019b). *Türk sinemasında hegemonik erkek tipi: ağır ağabey.* 9. Ulusal Sosyoloji Kongresi Bildiriler Kitabı. 31 aralık 2019 tarihinde http://www.sosyolojikongresi.org/s/2300/i/2019_Sosyoloji_Kongresi_Tam_Metin_Kitab%C4%B1.pdf

Birekul, M. (2019). Güç, iktidar ve gösteriş: Geçmişten günümüze hayvan sembolizmi üzerine bir tartışma. *Sosyoloji Divanı*, 14, 35-44.

Bitiren, G. (2019). *Tuttuğunu koparan pitbull'lar hakkında 6 kısa bilgi*. 15 Ekim 2019 tarihinde Listelist: listelist.com adresinden erişildi

Connell, R. (1987). Toplumsal cinsiyet ve iktidar. (C. Soydemir, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Çebi, M. S. (2008). Sembolik/retoriksel bir eylem olarak dil›in anlam inşasındaki aracılık işlevi. *Selçuk İletişim, 5*(2), 183-198.

Çetin, E. (2017). Tüketim toplumunda evcil hayvanların sahiplenilmesi: Sosyolojik bir analiz. *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi*, 89-107.

Demren, Ç. (2003). Erkeklik, ataerkillik ve iktidar ilişkileri. Hacettepe Üniversitesi Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi 17 Eylül 2019 tarihinde http://www.huksam.hacettepe.edu.tr/erkek.htm adresinden erişildi

Gökçen, A. (2019). Hayvanlar sosyolojinin neresinde? *Sosyoloji Divanı*, 14, 11-34.

Köproğlu, M. A. (2014). Tüketim kültürünün gençliğe etkisi üzerine bir değerlendirme. *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi,* 4 254-269.

Kümbetoğlu, B. (2017). *Sosyoloji ve antropolojide niteliksel yöntem ve araştırma.* İstanbul: Bağlam Yayıncılık .

Mitchel, J., & Oakley, A. (1998). Kadın ve Eşitlik. (F. Berktay, Çev.) İstanbul: Pencere Yayınları.

Öztürk, A. (2012). Eril bedenselleşme: hegemonik erkek bedeninin inşası. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 13, 39-53.

Pamuk, D. (2015). Yaşlı bireylerin yaşamında evcil hayvanların rolü. *Akdeniz Beşeri Bilimler Dergisi*, 2, 297-306.

Petsbook. *Amerikan pitbull terrier özellikleri*. 15 Ekim 2019 tarihinde http://petsbook.com adresinden erişildi.

Pet Mag Ajanimo. *Pitbull köpekler hakkında gerçekler*. 17 Ekim 2019 tarihinde http://ajanimo.com adresinden erişildi.

Resmi Gazete. (2004) Hayvanları koruma kanunu. 20 Ekim 2019 tarihinde https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2004/07/20040701.htm adresinden erişildi.

Sancar, S. (2009). Erkeklik: imkânsız iktidar. İstanbul: Metis Yayıcılık .

Siddiq, A. B. (2019). Tarihöncesi toplumlarda insan-hayvan ilişkisi ve orta anadolu çanak çömlesiz neolitik döenm faunası. Konya: Çizgi Kitabevi .

Şenol, D., & Erdem, S. (2017). Türk Toplumunda hegemonik erkekliğin inşasında toplumsa süreçlerin rolü. *TURAN Stratejik Araştırmalar Merkezi, 9*(33), 290.

Türk, H. B. (2008). Eril tahakkümü yeniden düşünmek: erkeklik çalışmaları için bir imkan olarak pieerre bourdieu. *Acedemia*.

Vatandaş, C. (2007). Toplumsal cinsiyet ve cinsiyet rollerinin algılanışı. *Sosyoloji Konferansları*(35), 29-35.

Vikipedi. (2020, Ocak). *Kategori: kan sporlar*. 4 Şubat 2020 tarihinde http://tr.wikipedia.org adresinden erişildi.

Yiğit, A., & Türkmenoğlu, E. (2009). Türkiye'de pet hayvanlarının saldırgan davranışları üzerine bir değerlendirme. *Kafkas Üniversitesi Veteriner Fakültesi Dergisi, 4*(16), 647-649.

Sosyal Çevre Olarak Sırât-ı Mustakîm/Sebîlürreşâd ve Türk Yurdu Dergilerinde Cemâleddin Efgânî Etkisi

Yunus Polat*

Öz: Efgânî, Osmanlı Devleti'nin son dönemlerinde İstanbul'daki ikametiyle Türkiye'de yakından tanınmış, geçirdiği zaman dilimlerinde yaptığı dersler ve konuşmalarla gündem olmuş, önemli kişileri ve çevreleri etkilemiştir. Bu çalışmada, sosyal çevre veya grup denebilecek iki ana akımın dergi mecraları, Efgânî etkisi bağlamında ele alınmıştır. Bu iki ana mecra; İslâmcı çizginin yayım organı olan Sırât-ı Mustakîm/Sebîlürreşâd ve Türkçü çevrenin temsilcisi denebilecek olan Türk Yurdu dergileridir. Farklı düşünce ekollerini temsil eden bu iki akımın Efgânî'yi sahiplenişi nasıl olmuştur? Bu sahiplenmenin mahiyeti ve boyutu ne düzeydedir? Efgânî ve çizgisi etrafında bu çevrelerde bir temsiliyet söz konusu mudur? Dergilerde işlenen konuların Efgânî ve düşüncesine mütekabiliyeti var mıdır, varsa bunlar nelerdir? Bu ve buna benzer sorulara çalışmada cevaplar aranmış, Sırât-ı Mustakîm/Sebîlürreşâd ve Türk Yurdu dergileri taranarak, bu dergilerde Efgânî ve temsil ettiği çizgiye dair etkiler tespit edilmiştir. Bu amaçla öncelikle doğrudan etki bağlamında Efgânî'ye ait metinlerin çevirileri, Efgânî'den bahis ve ona has bazı kavram ve düşünceler araştırılmıştır. Ardından dolaylı etkileri bağlamında Abduh ve diğer öğrencilerinden yapılan çeviriler, onlar üzerinden işlenen konular ve değiniler belirlenmiştir. Böylece Cemâleddin Efgânî'nin Türkiye'deki İslamcı ve Türkçü düşünce üzerindeki etkileri ve bu etkilerin boyutu, bu iki akımın önemli temsilcileri ve çıkardıkları yayımlar üzerinden saptanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Cemâleddin Efgânî, İttihad-ı İslâm, Sırât-ı Mustakîm, Sebîlürreşâd, Türk Yurdu.

* İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri -Din Sosyolojisi Bölümü- Doktora Programı.
İletişim: ynsenes@gmail.com

Giriş

Gittiği her yerde yankı uyandıran, etrafına devlet adamlarından ilim sahibi ve taliplilerine kadar birçok kesimden insanı toplamayı başarabilen Efgânî'nin, insanları cesaretlendirip teşvik eden, okumalar yapmalarını, yazı yazmalarını, gazete-dergi çıkarmalarını, uyanık bir şuurla İslâm düşmanlarına karşı bir duruş sergilemelerini, fırka, mezheb, parti taassubuna kapılmamalarını salık verdiği ve her gittiği yerde bu mücadelesini sürdürdüğü birçok kaynaktan tespit edilebilir. Bu meyanda mesela Keskioğlu; öğrencilerini düşünmeye, anlamaya ve yazmaya teşvik ettiğini, bu son derece önemli işin o zamana kadar ihmal edildiğini ve bu çığırı açanın Efgânî olduğunu söyler (Keskioğlu, 1962, 97). Yine Abduh'un belirttiği üzere:

> Eli kalem tutan gençler ondan ders ve ilham aldı. Düşünmeyen kafalar düşünmeye, yazmayan kalemler yazmaya başladı. Mısır'a gelişi Arap ülkelerinde başlayan fikir hareketinin başlangıcı oldu. Akılları saran evhamı bertaraf etmeğe çalıştı. Gönüller taze can buldu, basiretler aydınlandı, talebesini yazıcılığa, edebî, dînî, hikemî yazılar yazmaya teşvik etti. Onun himmeti sayesinde Mısır'da yazı yazmak sanatı ilerledi. O zamana kadar çeşitli konularda yazabilecek kalem sahipleri pek azdı. 10 seneden beri Mısır'da genç-ihtiyar yazı yazanların hemen hepsi ya Cemâleddin'den veya onun talebesinden birinden ders almışlardır. Bu hakikati inkâr eden inatçı ve nankördür. Birçokları ona hased ettiler, bazı felsefi ilimleri öğretmesi vesilesiyle ona ta'n etmeğe başladılar (Keskioğlu, 1962).

Bunları yaparken, yanında yakınında bulunan veya onu ve mücadelesini işiten insanları etkiler, onları da mücadeleci bir havaya dâhil etmekte zorlanmaz. Etki gücü yüksek, ateşli bir hatip olarak (Hourani, 2000, 125), yaptığı konuşma ve sohbetlerine katılanlar onun müdavimi olurlar. Bıraktığı tesirler onlarca yılı aşarak günümüze ulaşır.

Efgânî'nin etkilerinden bahsederken, özellikle onun hareketinin kaleme alıcısı, yayıcısı ve sürdürücüsü olarak M. Abduh'u da bu daireye almak elzemdir. En büyük tesiri Abduh üzerinde bıraktığı, zaten yanında en uzun vakit geçiren kişinin Abduh olduğu bilinmektedir. Abduh'un Efgânî'ye dair şu sözleri oldukça açıklayıcıdır: Babam bana kardeşlerim Ali ve Mahrus'la bölüştüğüm bir yaşantı sundu. Seyyid Cemaleddin ise bana Hz. Muhammed, Hz. İbrahim, Hz. İsa, veliler ve sıddıklarla paylaşabildiğim bir hayat bağışladı. (İşcan, 1998, 28'de aktarıldığı üzere). Hüsrevşâhî'ye göre ise Abduh, eserleri ve yazılarıyla hocası Efgânî'yi ölümsüzleştiren büyük bir şahsiyettir (Hüsrevşahi, 1985, 50).

Bu sebeple makalede, iki ismin özellikle etkide bulundukları fikir adamları ve mensup oldukları fikir akımları kendi fikrî ve sosyal mecralarında (bir dergi etrafında kümelenen cereyanlardan olan İslâmcılık ve Türkçülük) incelenecek, Efgânî ve çizgisine dair etkilerin izleri sürülecektir.

Bu çalışma, tasvirci ve karşılaştırmalı bir yöntem eşliğinde, nesnellik gözetilerek, anlama ve açıklama dolayımında irdelenecektir.

Türkiye'de Efgânî'nin Etkilediği Belirli İsimler

Efgânî, 1870 yılında Sultan Abdulaziz'den aldığı bir davet üzerine İstanbul'a gelir, ikinci ve son gelişi de 1892 yılında gerçekleşir. Bu gelişinde beş yıl süren bir misafirliği ve kendisini ziyaret eden, sohbetlerine devam eden, muhabbetine ortak olan arkadaşları ve öğrencileri olur. Güçlü kişiliği ve etkili hitabeti ile etrafında hatırı sayılır etkiler bırakır. İslâmcılık akımının en önemli temsilcilerinden olan Efgânî'nin, İstanbul'a yaptığı ziyaretlerinin de etkisiyle Osmanlı'da yeni bir ideoloji olarak ittihad-ı Müslimin, İslamcılık düşüncesinin kuvvetli bir şekilde ortaya çıkmasına zemin hazırladığı söylenebilir (Bostan, 2015, 202).

Sultan Abdülhamid'i, farklı bir İslâm birliği, Şiî-Sünnî yakınlaşması, yönetim biçimi konularında en azından fikrî planda etkiler. Batıcı, Türkçü, İslâmcı vd farklı ideolojilere mensup birçok Osmanlı münevveri onun sohbet ve yazılarından, ya doğrudan yahut dolaylı olarak faydalanır ve etkilenir. Mishra'ya göre Kuşkusuz, Müslüman topraklarda Afgani'nin yaşamsal duyarlılığını ateşlemediği ya da körüklemediği toplumsal ya da siyasal bir eğilim -modernizm, milliyetçilik, pan-İslamcılık- yoktu. Onun düşüncelerinin izini taşımayan bir siyasal eylem alanı da yoktu. (Mishra, 2013, 69). Bazı Yeni Osmanlılar, Jön-Türkler, M. Emin Yurdakul, Yusuf Akçura, Ahmet Ağaoğlu gibi Türkçüler, Mehmed Âkif, A. Hamdi Efendi, Said Nursi gibi İslâmcılar, Seyyid Bey, Şemseddin Günaltay gibi değişimci/yenilikçi şahıslar bunlar arasındadır (Karaman, 2007, 44-45). Ziya Gökalp ve İslâm Mecmuası çevresindeki modernistler, hatta İçtihat grubunda yer alan Abdullah Cevdet ve Celal Nuri gibi laik-Batıcı isimler üzerinde de önemli etkiler bırakır. En çok da Sırât-ı Mustakîm ve Sebîlürreşâd dergileri, Efgânî'nin ve Abduh'un fikirlerinin Osmanlı aydınları arasında yayılmasında rol oynar (Taslaman, 2016, 87).

> İslâmi yenilikçiliğin bir yandan siyasi bir yandan da kültürel boyutunun temsilcisi olan Afgani ve Abduh, farkındalık uyandırmak amacıyla Sebîlürreşâd dergisinde Muhammed Abduh ve Muhammed Ferid Vecdi'nin çevirilerini yapan İslâmcılar üzerinde çok etkili olmuşlardır (Yardım, 2016).

Bayram Pervane'ye göre, İslâmcılığı savunmanın yanı sıra İslâm Birliği ile beraber milli birliğe de önem verir. Bütün Müslümanlar, ister Türk olsun, ister Fars, ister Arap, isterse de Hind olsun; gelişmek için bu halklar ilk başta milli köklerine dönmeli, dillerine, sarılmalı ve kendilerini tanımalıdırlar. Kendini bilmeden başkası öğrenilemez der. Efgânî, bu fikirlerini Hindistan'da Fars dilinde yazdığı Milli Birlik Felsefesi ve Dil Birliğinin Gerçek Mahiyeti adlı eserinde de geniş bir şekilde açıklar. Onun bu düşünceleri sonucunda bütün Müslüman dünyasında milli zeminde uyanmalar başlar, Mısır'da Muhammed Abduh, Türkiye'de Meh-

med Emin Yurdakul, Mehmed Âkif, Ziya Gökalp, Azerbaycan'da Ali Bey Hüseyinzade, Ahmed Ağaoğlu, Mehmed Emin Resulzade, Hasan Bey Zerdabi, Cafer Cabbarlı, Ahmet Cavad gibi milli değerlerine bağlı aydınlar yetişir. (Bayram, 2002, 5-6)

Efgânî ve Renan arasındaki entelektüel tartışma, bir Avrupalı ile Müslüman bir münevver arasındaki ilk büyük açık tartışma olur ve bundan sonra bu anlamdaki tartışmaların da habercisi sayılır (Mishra, 135). İslâm dünyasına, dolayısıyla Türkiye'ye dışardan ithal edilen, Allah'ın varlığını inkâra dayanan materyalist felsefe ve fikir hareketleri vücud bulmaya başladığında, bu akıma karşı birçok reddiye yazılır ve bunun başını da Efgânî çeker. Efgânî'nin önünü açtığı bu karşı duruş ve savunma sathına onun gibi materyalistlere reddiye yazan diğer fikir adamları da eklenir.

> Efganî'nin (1838-1897) er-Red ale'd-Dehriyye'sini, Ferid Vecdi'nin (1878-1945) eserlerinden el-Hadiqatü'l-Fikriyye'si ve el-İslâm fi'l- Asri'l-İlmî'sini, İzmirli'nin Muhtasar Felsefe-i Ûlâ'sı ile M. Şemseddin'in (1884-1961) Felsefe-i Ûlâ'sını zikredebiliriz. Ayrıca İsmail Fennî'nin (1855-1946) Küçük Kitapta Büyük Mevzular'dan başka bilhassa Maddiyyun Mezhebinin İzmihlali isimli hacimli kitabı takdire şayandır. Ferit Kam'ın Emile Boirac'a ait Cours elementaire de philosophie adlı kitaptan İlm-i Mâba'dettabia diye tercüme ettiği kısım da güzel bir çalışmadır (Çetinkaya, 2002, 84)… Anti-materyalistleri siyasî fikirler anlamında en çok etkileyen düşünürlerin başında Efganî gelmektedir (Çetinkaya, 87).

Efgânî'nin 'kadın' konusuyla ilgili konuşmaları da önemli ölçüde etkide bulunur. Bunun örneği dönemin yazarlarının da aynı doğrultuda yazı ve kitaplar kaleme almalarından anlaşılabilir.

> Bu konuda Afgani'den etkilenen sadece Ahmet Ağaoğlu değildi… Bir Genç Kıza, Anneciğim, Turan'ın Aziz Kızlarına ithaf ettiği Ninni, Ahmet Ağaoğlu'na ithaf ettiği Kafkas Kızı, Kızıl Hilal cemiyetinin hemşirelerine ithaf ettiği Hasta Bakıcı Hanımlar, Kibrit Satan Kız, şiirlerinin müellifi Mehmed Emin Yurdakul; Kadın, Aile, Meslek Kadını adlı şiirleriyle kadının okuyarak kocasına ve başkalarına yük olmamak için bir meslek edinmesini tavsiye eden Ziya Gökalp de bu konuda Efgânî'den etkilenmiştir (Bayram, 8).

Sırât-ı Mustakîm/Sebîlürreşâd Dergisi ve Efgânî

İlk sayısı 27 Ağustos 1908 Perşembe tarihi ile İstanbul'da yayınlan dergi 5 Mart 1925 yılına kadar olan süre içinde, ilk 182 sayısı Sırât-ı Müstakîm adıyla sonraki 459 sayısı ise Sebîlürreşâd ismiyle olmak üzere toplamda 641 sayı olarak eski harfli (Osmanlıca) yayımlanmıştır.

Sırât-ı Mustakîm ve Sebîlürreşâd dergileri, Anadolu'da ilk ve en önemli İslâmcı dergi olma özelliği taşır. Dergi, çizgisi ve fikriyatı bakımından İslâmcı ekolün önemli ve ciddi etkilerinin göze çarptığı bir yayım sürdürmüştür. Efgânî'nin öncülüğünü yaptığı İslâmcılığın ve bu hareketin en belirgin argümanları olan; akla önem verme, cehaleti izale etme, bid'at,

hurafe, tefrika ve taklidi giderme, anti-emperyalizm, ittihad-ı İslâm, gerilemeyi durdurmak ve çalışarak ileri/yüksek seviyelere yükselmek, sadr-ı İslâm'a rücu, ıslah, intibah, ictihad gibi anahtar kavramları,[1] mesele ve konuları yayım süresince gündeme taşımış ve ısrarla bu minvalde yazılar ve tercümeler neşretmiştir.

Mecmuanın yazar kadrosu, geldikleri yerler, yetişme tarzları, meşrepleri, mevcut statüleri hatta dinî yaşantıları itibariyle bir koalisyon manzarası arzetmektedir. (Kara, 2013, 25). Özellikle çok önemli bir vurgu olarak şunu belirtmekte yarar var: Derginin sahibi ve müdürü Eşref Edip, başyazarı Mehmed Âkif iken, çok önemli ve bilinir birçok yazarı da olmasına rağmen; dergi, M. Âkif adıyla özdeşleşmiş ve her zaman birlikte anılır olmuştur (Düzdağ, 1/X).

Öncelikle derginin ilk çıktığında kullandığı isim düşünüldüğünde, Sırât-ı Mustakîm adının Kur'an'dan ilhamla (Fâtiha, 6) konulduğunu ve dosdoğru yol anlamına geldiğini biliyoruz. Sadece dergi adında bile iddialı bir anlamın olduğu düşünülürse merkezî bir anlayış ve hedefin, özcü bir yaklaşımın gözetildiği anlaşılır. Dergideki Kur'an ve Sünnet temelli vurgularda bu daha fazla kendini açığa çıkarmaktadır. Öyle ki derginin ikinci döneminde bile bu temelden uzaklaşılmadığını ve bu çizginin bir ifadesi, asla sadakatin göstergesi olması bakımından derginin adı Sebîlürreşâd olarak belirlenmiştir. Sebîlürreşâd ifadesi de benzer bir anlamı ifade etmektedir: doğru yolda olmak, hak yolda yürümek. Bu özcü yaklaşım, İslâmcı çizginin, sadr-ı İslâm'a rücu, ilk neslin İslâm algısına dönmek fikrinin yansıması niteliğindedir.

İstikrarlı yayım hayatı, zengin içeriği, güçlü yazar kadrosu ile kendi döneminde çok önemli bir yer edinen Sırât-ı Müstakîm/Sebîlürreşâd, Müslümanların yaşadığı bunalıma ve toplumsal sorunlara İslâm'dan çözümler sunan, bunun için de halkın yaşadığı geleneksel dinî anlayışı eleştirerek, aklın ve bilimin rehberliğinde bir din algısını yerleştirmeye çalışan, bu doğrultuda amel etmeye, eyleme geçmeye çağıran ve ıslah anlayışının en güçlü ve etkili bir şekilde yankısını bulduğu ilmî bir zemin olmuştur (Mertoğlu, 2016, 165).

Sırât-ı Mustakîm/Sebîlürreşâd yazarlarının çeşitliliğine ve okunduğu coğrafyalara baktığımızda, yarattığı etkinin izlerini sürdüğümüzde, büyük bir teveccühün gösterildiğini görüyoruz. Bütün sayılarında İslâmcı bir yayım tarzı ve siyaseti takip etmiş olan dergi, Müslümanların adeta gözü kulağı olmuş ve tüm Müslüman beldelerinde büyük bir ilgiyle karşılanmış ve takip edilmiştir (Özçelik, 2012, 16). Neredeyse bütün Müslüman coğrafyalarda abonelerinin olduğunu, Batılı ülkelere de gönderildiğini, okuyucu sayısının, her abonenin dört beş sene zarfında yılda bir abone bulması durumunda yüz bine ulaşacağını ifade ettiklerini görüyoruz (Edip, 1914, 299/244). Bu açıklama, İslâmcı dergiciliğin geldiği nokta açısından önemlidir. Abone sayısı yaklaşık 900 olan Urvetü'l-Vüskâ gibi ilk İslâmcı dergi-

1 Bu kavramların elbette tarihte farklı kişi ve kesimler tarafından da kullanıldığı bilinmektedir. Ancak Efgânî öncülüğündeki kullanımlarının daha genel, belirgin ve ısrarlı bir şekilde gündemleştirildiğini tezimizde incelemiştik.

den sonra aradan geçen zaman zarfında okumaya verilen değer artmış olmalı ki bu da Efgânî'nin basım, yayım, okuma ve anlama işine verdiği önemi ve öncülüğü görmek bakımından kayda değer görülebilir.

Sırât-ı Mustakîm/Sebîlürreşâd, İslâmcı yapısının yansıması olan hususlardan; cihanşümul bir anlayışın, ümmetçi bir bakışın, emperyalizme karşı topyekûn bir direnişi bayraklaştırmanın ve bunun önündeki engellerin behemehâl kaldırılmasının elzem olduğu üzerinde ısrarla ve defaatle durmuştur. Dergi, özellikle ittihad-ı İslâm düşüncesinin yayım organı olarak kabul görmüştür (Özçelik, 14). Yine İslamcılık cereyanı bağlamında düşündüğümüzde önemli kavramların başında ümmet gelmektedir. Ümmet bilinci İslâmcılığı diğer akımlardan ayıran temel özelliklerdendir. Bu bağlamda dergiye bakıldığında, 'ümmet' ve onunla ilgili sorumluluklar daima gözetilmiş ve ümmet bilinci canlı tutulmaya çalışılmıştır (Birekul, 2018, 363).

Sırât-ı Mustakîm/Sebîlürreşâd dergisi, daha erken dönemde ve ilk sayılarında da; … ahkâm-ı gāmiza-i şerîatı büsbütün ma'kûs anlamak yüzünden vahşete, zarûrete, cehâlete, zillete, meskenete düşen bu kitle-i nâimeyi uyandırıp sâir milletler gibi onu da bu hayât-ı nûrânûr-i ma'rifete teşrîk eylemeye çalışmak (Sırât-ı Mustakîm, 1911, 131/4) şeklinde bir yol takip ettiğini açıklamıştır.

Derginin bu kısa açıklamasına bakıldığında, İslâmcı bir yayım siyaseti güttüğünü ve büyük oranda Efgânî'den ve doğal olarak da Abduh'tan köken bulan bir anlayışı temsil ettiğini söyleyebiliriz. Meriç bu durumu şöyle aktarır: Sırat-ı Müstakim, mücahid-i İslâm Şeyh Cemaleddin ile… şakirdi ve muhibb-i sâdıkı Mısır müftüsünün izinden ayrılmamıştır. (Meriç, 2005, 67). Hakeza Âlem-i İslâm'da bir uyanış fikri gerçekleştirmek, Müslümanlar arasında bir irtibat sağlayarak ittihad etmelerine ön ayak olmak, İslâm'ı ve Müslümanları yüceltmek, bunların önündeki tüm engelleri kaldırmaya yeltenmek düşüncesi İslâmcı çizginin, Efgânî'nin mefkûresinde yer alan meselelerdir.

Dergi, genel olarak tercüme metinlerini Mısır coğrafyasından seçmiştir. Tercüme edilen yazıların yazarlarına bakıldığında, ekseriyetle Efgânî'nin ya talebesi ya da başta ondan olmak üzere Abduh'dan etkilenen isimler (Ferid Vecdi, Reşid Rıza, Abdulaziz Çaviş, El-Mağribî) olduğunu müşahede edebiliriz. Bu tercümeler, din, dinin esasları, akıl dini, ittihad, hâlihazır durumun sebepleri, ilim edinmek ve çalışmanın önemi gibi metafizik, felsefî ve sosyal konular içerisinden seçilmiştir. Güncel bazı meseleler de gözetilerek tercümeler yapılmıştır. Kadın ve eşitlik meselesi, medeniyet, kavmiyet ve milliyet meselesi, maddeciler ve natüralistler vb gibi.

Öncelikle dergide Efgânî'ye dair yazı, vurgu, alıntı, bahis, övgü gibi doğrudan etki örnekleri verilerek, ardından dolaylı etkiler irdelenmeye çalışılacaktır.

Sırât-ı Mustakîm'de, Mısır Müftüsü Merhûm Şeyh Muhammed Abduh'un Üstâdı Merhûm Şeyh Cemâleddin Afgānî sanıyla arz edilen Efgânî'nin Dinin Fevâid-i Medeniyyesi başlıklı yazısını Hatîb-zâde Emin tercüme etmiş ve yazı, Sırât-ı Mustakîm'in 3. cildinin 55, 57 ve 58. sayılarında olmak üzere 3 bölüm halinde yayımlanmıştır.

Özellikle Mehmed Âkif, Efgânî üzerine iki müstakil yazı kaleme alarak, onun hakkındaki kirli iftiralara, ona sürülmek istenen lekelere cevap vermek, mahiyetini ve sebeplerini tedkik etmek istediğini ifade eder. İlk yazısına, Efgânî'nin, şarkın yetiştirdiği fıtratların en yüksek-lerinden biri olduğundan şüphe duyulmayacağını söyleyerek başlar (Âkif, 1910, 90/207). Âkif'in ikinci yazısı da Efgânî'yi savunma amaçlı kaleme alınmıştır. Bu kez 'dinsiz olmasa da Vehhabi idi' yaftasına cevap vermek için vehhabiliğin ne anlama geldiğini izahla, bu yaftayı yapıştıranların 'bu büyük adama' dinsiz demek istediklerini ve bunun pek yanlış bir tevcîh olduğunu ifade eder (Âkif, 1910, 91/222-223.) İşin garip tarafının, bütün Müslüman coğrafyasında bu unvan ile teşhir edilen insanların büyük çoğunluğunun, hayatını İslâm'ı ve Müslümanları müdafaaya vakfetmiş olan ümmetin ileri gelen fedakâr adamları oldukları gerçeğini sözlerine ekler. Mısır ülkesinde İslâm'ın menfaatlerini savunan ne kadar hamiyetli kalem erbabı varsa hepsinin Cemâleddin'in eğitimi sayesinde yetiştiğini söyleyerek, Müslümanlara binlerce yazar, binlerce bilinçli fikir adamı kazandıran 'Cemâleddin Vehhabi olabilir mi?' diye sorar (Âkif, 91/223). Okuyucuya mantıklı düşünmesini salık verircesine sıralar cümlelerini ve Efgânî'yi, Namık Kemal'in tabirini ödünç alarak, yüce bir konuma yerleştirir:

> Merhûmu ne Afganistan'da, ne Hindistan'da, ne Avrupa'da, ne Osmanlı toprağında rahat bırakmadılar; hiçbir yerde oturtmadılar; Cemâleddîn Müslümanlık âleminde hakīkī, sermedî bir intibâh uyandırmak gâyesine ma'tûf olan hamiyetinde biraz imsâk ede idi, bu siyâsetine azıcık fâsıla vere idi dünyanın her yerinde şerâfetiyle mütenâsib bir debdebe içinde yaşayabilirdi. Fakat o koca adam maksad-ı bülend-i hamiyyeti uğrunda dehrin her türlü şedâidine göğüs gerdi; başkalarının bil-ıztırâr dayanamayacağı hırmanlara, haybetlere o kendi ihtiyârıyla katlandı. Kemâl'in ta'bîri vechile o bir şehîd-i zî-hayât idi:
>
> *Ne devlettir şehîd-i zî-hayât olmak bu dünyâda!* (*Âkif*, 91/223)

Aynı şekilde Abduh için de Vehhabi yaftasını kullananlara, zühdünün ilmi nispetinde olmadığını söyleyenlere karşı müdafaa yapar. Merhumun bütün ömrünü itikâfla, nafilelerle geçirmesinin Müslümanlar için daha faydalı bir iş olup olmayacağı sorusunu sorar. Hanotaux'ya karşı özellikle Batı'daki Müslümanların hukukunu savunmasının, yıllarca nafile ibadet eda etmekten daha sevap bir iş olduğuna vurgu yapar. Ardından bu iki isim çerçevesinde üzüntü ve ümidini dile getirir:

> İşte bugün bir Cemâleddîn'i, bir Muhammed Abduh'u yok! Cihân-ı İslâm hakīkaten bîkes, cidden garip. Biz bu gibi ekâbir-i ümmeti rahmetle, hürmetle anmalıyız ki geriden gelenler aramızda bir yâd-ı cemîl bırakabilmek ümîdinden mahrum kalarak mücâhededen vazgeçmesinler (*Âkif*, 91/223).

Âkif'in Muhammed Abduh'tan tercümeleri, Efgânî'nin yazılarıyla kıyaslanamayacak kadar çoktur ancak önemli bir ayrıntıyı vurgulamak gerekir: Urvetü'l-Vüska'dan çevrilen yazılar söz konusu olduğunda oradaki düşüncelerin, fikriyatın Efgânî'ye, dil ve üslubun Abduh'a ait olduğu bilinmektedir (Hourani, 125; Kazdal, 2017, 19; Mertoğlu, 1999, 238).[2] Bu sebeple Âkif'in Efgânî'den de çeviri yapmış olduğu[3] kabul edilmelidir (Mertoğlu, 238).[4] Zaten Abduh'u Efgânî'siz düşünebilmek de zordur. Âkif'i de Abduh'suz düşünmek zor olsa gerektir. Daha önemlisi Âkif, 'üstad-ı muazzam' Efgânî'nin, basılmış ya da basılmamış pek çok makalesi, risalesi ve hitabeleri varsa da en muhalled (ebedî, ölümsüz), en büyük eseri olarak M. Abduh'u zikretmektedir:

> Cemâleddîn'in matbû, gayr-ı matbû' birçok risâleleri, makāleleri, hutbeleri varsa da merhûm müşârun-ileyhin en büyük, en muhalled eseri bence Mısır müftîsi merhûm Şeyh Muhammed Abduh'dur. Evet, Şinâsî millete en muazzam hizmetini Nâmık Kemâl'i yetiştirmek sûretiyle edâ ettiği gibi, Cemâleddîn de âlem-i İslâm'a en kıymetli bir yâdigâr olarak müftî merhûmu bırakmıştır. Şeyh Muhammed Abduh'un ölmüş yüreklere rûh-i gayret, rûh-i şehâmet nefh eden sihr-i mübîn-i beyânı, o feyz-i cûş-â-cûşu hangi menba'dan alıyordu? Şüphesiz üstâd-ı muazzamı Cemâleddîn'in sânihâtından (Âkif, 1910, 90/207).

Âkif, M. Abduh'a büyük sevgi ve saygı beslemekte, onun adını zikrederken; Cihân-ı mazlûm-ı İslâm'ın hukūk-ı pâyimâlini i'lâ için ömrü oldukça mücâhededen geri durmayan merhûm Şeyh Muhammed Abduh, Üstâd-ı Muhterem, Şeyhimiz (Abduh, 1909, 64/178'in girişi) gibi ifadelerle taltif etmektedir.

Efgânî'ye dair kaleme alınan yazılardan biri Mehmed Râgıb'a aittir. Râgıb'ın, beş bölüm halindeki yazıları, bir kitap tahlili ve tanıtımıdır ancak yazıların tümüne bakıldığında, amaç Efgânî'yi sayfalara ve haliyle okuyuculara taşımaktır. E. G. Browne'un *Persian Revolution of 1905-1909* isimli kitabından özellikle Efgânî ile ilgili bölümleri alıntılayıp yorumlayan yazar, kitabın yararlandığı bir eser olan Corci Zeydan'ın Meşâhîru'ş-Şark isimli eserinden Efgânî'ye dair bölümleri, Wilfrid Scawen Blunt'un bazı notlarını, Reşid Rıza'nın yayımladığı üç belgeyi de yazısına taşıyarak çalışmasını zenginleştirir (Râgıb, 1910, 116/203).

2 Mertoğlu bu bilgiyi iki kaynağa dayandırır: Ali Şeleş, *Silsiletü'l-a'mâli'l-mechûle, Cemalüddin el-Afgânî*, London, 1987, s.16; Muhammed Amâra da, *Urvetü'l-Vüskâ*'daki yazıların niçin Afgani'ye ait kabul edilmesi gerektiğini gerekçeleriyle izah eder. Bk. Amâra, *el-A'mâlu'l-kâmile li'ş-Şeyh Muhammed Abduh*, 1.Bsk., Beyrut, 1993 C.1, s.239-250.

3 Fakat nedense Âkif bu tercümelerinde sadece M.Abduh'un adını zikretmiştir.

4 Âkif'in, Abduh'tan yaptığı tercümelerin (SM/SR ilk 12 cildinde yer alanlar) detaylı bir listesi için Mertoğlu'nun ilgili makalesine ve Keskioğlu, Osman, (1970). "Muhammed Abduh", *Ankara Üniv. İlahiyat Fak. Dergisi*, C.XVIII, s.126-127'ye bakınız.

Yazar, Efgânî'den, 'en büyük mücâhidîn-i İslâm'dan Seyyid Cemâleddîn Efgânî hazretleri' (Râgıb, 116/203) diye bahseder. Müslüman milletlerin ittihadı ve hürriyeti hareketinde Efgânî kadar açık bir rol oynamış kimsenin olmadığını düşünür. Browne ile aynı kanaati paylaşarak, büyük ve güçlü bir yaradılış, şaşırtıcı derecede geniş bir ilim, yorulmaz bir hareket kuvveti, yenilmez bir azim ve cesaret, harikulade bir hitabet ve belagat erbabı olduğunu söyledikleri Efgânî'nin, dış görünüş itibariyle de muazzam ve güçlü bir cazibe sahibi olduğunu yazar. Adeta bütün iyi özellikleri kendinde toplamış bir insan portresi çizdiği Efgânî'nin, hayranları nazarında büyük bir vatanperver, düşmanları nazarında ise tehlikeli bir muharrik olduğunu kaydeder. O kadar yüce bir değerle vasfeder ki, Abduh'un, şüphesiz Müslümanların en büyük fikir adamlarından ve zamanımızın en büyük üstadlarından olduğu halde Cemâleddîn'e 'üstâdım' diyerek iftihâr etmesini olağan karşılar (Râgıb, 1910, 117/212-213).

Râgıb, son yirmi sene içerisinde bu büyük adamın İslâm âlemine muasırlarının hepsinden daha fazla etkide bulunduğunu söyler. Yazara göre onun hayatını yazmak, Afganistan, Hindistan, özellikle Türkiye, Mısır ve İran'da değişik şekillerde henüz yaşayan bir gücün etkisinin sonuçlarını yazmaktır. Yazar, daha gerçek bir resim çizebilmek için Meşâhîru'ş-Şark'tan Cemâleddin'e dair kişilik yapısını ve özelliklerini, siyasi görüşünü de aktarır; Öğrenci ve sevenlerinin kalplerinde canlı bir kuvvet bıraktığını, onları gayrete getirdiğini ve kalemlerinin uçlarını keskinleştirdiğini; böylece bütün Doğu'nun onun emeklerinden istifade ettiğini ve hâlâ istifadeye devam ettiğini alıntılar (Râgıb, 1910, 118/229). Bu dikkate değer adam hakkında pek çok şey daha yazılabileceğini de söyleyen yazar, yazısının son bölümünde Efgânî'yi adeta kahraman ilan eder:

> Bu adam, belîğ bir dil ve kalemden başka bir vâsıta-i maddiyyesi olmayan bu seyyâr hoca, bu vâsi' ve mütebahhir âlim, fikrindeki basîret-i siyâsiyye ile ma'lûmât-ı idâreyi, kalbindeki –bu izmihlâl-i hâzırı fikdânına haml ettiği– ateşîn ve ruhî bir hubb-ı İslâm'la mezcetmiş olan bu adam nasıl sevk edeceğini pek mükemmel bildiği, hatta Avrupa ve Asya'nın bütün siyâsiyât mütehassıslarına tasdîk ettirdiği kuvvetlerini harekete ilkā etmekle padişahları tahtları üzerinde titretti, ricâl-i siyâsiyyenin en iyi tanzîm olunmuş planlarını alt üst etti (Râgıb, 1910, 120/267).

Ragıb'a göre; bağımsız İslâm hükumetlerinin üzerine çökmekte olan büyük felaket ve tehlikeleri de ilkin gösteren Efgânî'dir ve Avrupalı büyük devletlerin sürekli tecavüzlerine karşı durmak için hızlı bir şekilde ittifak etmenin önemini ve bu doğrultuda onlarda ittihâd-ı İslâm'a olan uyanış hareketini ilk kez meydana getiren de odur. Bunun için kendisine İttihâd-ı İslâm'ın kurucusu denmesinin yanlış olmayacağını ekler (Râgıb, 120/267).

Efgânî üzerine başka bir yazı da Resul-zâde Mehmed Emin tarafından kaleme alınır. Efgânî'den etkilenenlerden biri olan M. Emin, onu, İslâm memleketleri içerisinde adil bir hükümet tesis etmek ve yabancılara karşı bir ve bütün olmuş bir İslâm âlemi vücuda getirmek için 'fedakârca hizmet eden büyük bir adam' olarak vasıflandırır. Bu uğurda düşmanları

yüzünden dünya da rahat yüzü görmediğini, İngilizlerin hakkındaki entrikalarını anlatır. Bu 'pervasız büyük mücahid'in, hapislere, engellemelere, hakaretlere ve işkencelere bakmaksızın, takdire değer bir dayanıklılıkla işini yapmaya devam ettiğini, fikrini kabul ettirip yaymak için bir an bile gevşeklik ve tembellik göstermediğini, daha nice istifadeli işlere imza attığını, büyük işler başardığını hayranlıkla aktarır (Emin, 1912, 216/152-153).

Dergide Efgânî-Abduh etkisini ve sevgisini daha iyi görmek için özellikle İslâm ve Müslümanlar söz konusu olduğunda referans alınışları, yüksek bir seviyeyi göstermek ve ifade etmek için isimlerinin zikredilmesi ve örnek gösterilişleri önemli bir delil olmaktadır. M. Âkif, Aksekili A. Hamdi, Bereket-zâde İsmail Hakkı, Manastırlı İsmail Hakkı gibi yazarlara baktığımızda, görüşlerini yaslamak, tespitlerinin doğruluğunu kanıtlamak için Abduh'a sıklıkla başvurduklarını görürüz. Özellikle dergideki Tefsîr-i Şerîf bölümünde bu vurgu çok belirgin ve fazladır. Bu doğrultuda bir örnek için dergide şu minvalde hayıflanmalar görmek fazlasıyla mümkündür:

> Biz ulûm ve fünûn-ı asriyyeyi ihmâl ve kendimizden –bâhusûs medreselerimizden– uzak bulundurduğumuz için bu yokluk karşısında bulunduk. Yoksa –Mısır ve diğer bazı yerlerde olduğu gibi– fennin ehemmiyetini takdîr etmiş olsaydık, içimizde Cemâleddin Efgānî, Muhammed Abduh gibi eâzım yetişirdi… Gözümüzün önünde duran Mısır'a bir kere atf-ı lihâza-i dikkat etsek, oranın fâide-bahş eserlerini lisânımıza tercüme etsek, bir zaman da felâsife-i İslâm'ı burada görsek ne olur? (M.N.D. 1911, 41)

Efgânî'nin dolaylı etkisi kapsamında değerlendirilecek yazı, şiir, çeviri vb bahisler belirli yazarların yazıları özelinde irdelenmeye çalışılacaktır. Zira çok fazla başlık ve yazı olduğundan, bu durum hem makale içerisindeki tekrarların artmasına hem de makalenin uzamasına neden olacaktır.

Mehmed Âkif'in fikriyatının temellerinden birini din ve akıl ilişkisi oluşturur. O da her İslâmcı gibi dini ve dünyayı anlamada aklı merkezî bir yere koyar. İslâm'ın akıl dini olduğunu söyler ancak aklın hükmü ta'til edilince din ile dünyanın ayrıldığını, dünya olmadan dinin de olmayacağını söyler (Âkif, 1913, 232/407-408).

Âkif, birçok yazısında vaizlerin yetersizliğini ele alır, alışılmış bir şekilde İsrailiyatın vaaza konu edilmesini eleştirerek, artık Müslümanlara içtimaiyatın lazım olduğunu haykırır. Hayatında hiç medrese görmemiş, birkaç uydurma hadis rivayeti ve birkaç fena masaldan ibaret olan sermayesi ile kürsülerde arzı endam eden cahil vaizlerden dolayı milletin, dini umacı heyeti şeklinde, Şeriat'in sahibini de -hâşâ- yeniçeri ağası yaradılışında düşünmeye başladığını düşünen Âkif, İslâm'ın o saf ve temiz ilahî simasının hayallerden silinip gittiğini üzülerek ifade eder (Âkif, 1912, 206/454).

Âkif de cehalet ve eğitim ikilisini birbirinin hasmı olarak ziyadesiyle kullanır ve birini ölüm diğerini hayat ile özdeşleştirir:

> Maârif, maârif!.. Bizim için başka çare yok; eğer yaşamak istersek her şeyden evvel maârife sarılmalıyız. Dünya da maârifle, din de maârifle, âhiret de maârifle... Hepsi, her şey maârifle kâim. Bizim dinin cehâlete tahammülü yok, câhiller eline geçince mahv olur. (Âkif, 1913, 231/393)

Mehmed Âkif, yazılarında ve şiirlerinde sadr-ı İslâm'a, saf ve katışıksız olan o ilk haline rücu' (Âkif, 231/394) etmenin önem ve gerekliliğinden sıklıkla bahseder. İslâmcılığın temel iddialarından olan bu düşünce sebebiyle Âkif, Kur'an'ı merkezde konumlandırır.

> *Demek: İslâm'ın ancak nâmı kalmış müslümanlarda;*
> *Bu yüzdenmiş, demek hüsrân-ı millî son zamanlarda;*
> *Eğer çiğnenmemek isterseler seylâb-ı eyyâma;*
> *Rücû' etsinler artık müslümanlar Sadr-ı İslâm'a* (*Âkif*, 1914, 310/405).

'Koleraya Dair' başlıklı yazısında Kur'an'ın iniş hikmetini anlatmaya çalışan Âkif, Kur'an'ın hasta ve ölülere okunması için gönderilmediğini, Kur'an'daki şifanın cahillerin anladığı gibi olmadığını söyler ve: din ile aralarındaki mesâfe bu'dü'l-maşrıkayn olan cehele-i cemâate, yahud hazele-i ümmete uyacak olursak koleralar, vebâlar hakkımızda ayn-ı rahmettir. diyerek, pervasızca ve net bir şekilde yerleşik din telakkisini eleştirir ve küçümser (Âkif, 1910, 115/179). Kur'an'ın lafzına gösterilen ilginin mânâsına gösterilmeyişine üzülür, bu dünyanın değil öteki dünyanın kitabı muamelesi gösterilmesine yerinir:

> *Lâfzı muhkem yalınız, anlaşılan, Kur'ân'ın:*
> *Çünkü kaydında değil hiçbirimiz ma'nânın!*
> *Ya açar Nazm-ı Celîl'in, bakarız yaprağına;*
> *Yâhud üfler geçeriz bir ölünün toprağına.*
> *İnmemiştir hele Kur'an, bunu hakkıyle bilin,*
> *Ne mezarlıkta okunmak, ne de fal bakmak için!* (*Âkif*, 1912, 177/325)

Yine aynı şiirde, din konusunda 'böyle gördük dedemizden' ifadesine sığınanları kınayarak, taklit anlamına gelen bu görenekçiliği merdûd *görür. Kur'an'dan Bakara 170,* Zuhruf 22-23 ve A'râf 3. ayetlerde Onlara, 'Allah'ın indirdiğine uyun!' denildiğinde, biz, atalarımızı üzerinde bulduğumuz şeylere uyarız. cümlesinin tefsirini yapar. Taklit denilen görenekçiliği 'bâtıl inançlar toplamı' olarak değerlendirir (Âkif, 177/325).

SM/SR'nin verimli yazarlarından olan ve İslâmcı görüşler içeren metinleri tercüme eden önemli bir isim de Aksekili Ahmed Hamdi'dir. Yazılarında sıklıkla işlediği konular, derginin misyonunu ifade eden temalardan oluşur. Müslüman idareci ve reislerin akılsızlıkları, makam hırsı ve ihtiraslarının halkı tefrikaya ittiği ve fırkalaşmış *Müslümanların birbirleriyle mücadele etmelerine, mezhep ve meşrep* dâvâsı *gütmelerine sebep olduğu, din adına birçok zulümler işleyip birbirlerinin gücünü kırdıkları konu*sunda tıpkı Efgânî gibi düşünür (Hamdi, 1912, 182/411). Ve yine Maddeciler ile ilgili yazısını dayanak kıldığını söylediği isimler ve eserlerin başında Cemâleddin Efgânî ve Muhammed Abduh'un bu konudaki eser ve yazıları

gelir (Hamdi, 1912, 202/377). Abduh'tan; müfessirîn-i müte'ahhirînden bütün dünyâca ilm ü irfânı müsellem olan Muhakkık-ı Şehîr Mısır Müftîsi merhum Şeyh Muhammed Abduh hazretleri diye övgüyle bahseder (Hamdi, 1913, 228/343).

Aksekili, -tıpkı Efgânî ve Abduh gibi, doğal olarak da *Âkif* gibi- Müslümanların, Kur'an'ın açık hükümlerine muhalefet ettiklerinden *sürekli başlarına bela ve musibetlerin geldiği kanaatindedir. Kur'an'ın ve fıtrî yasaların değişmezlerine boyun eğmedikleri için çeşitli felaketlerin muhatabı olduklarını ancak buna rağmen zerre kadar uyanışın ve ibret alışın görülmediğini esefle ifade eder* (Hamdi, 1912, 215/123). Bu sebeple çözümü daha derinlerde, Kur'an'ın ilk neslinde arar:

> Müslümanları vahdete sevk edecek, onları ölüm döşeğinden kurtaracak, kendilerine hayât-ı sâbıkalarını, mecd-i evvellerini iâde edecek bir kuvvet, hem de pek büyük bir kuvvet mevcûddur ki, o da seleflerine o mes'ûd hayatı bahş eden rûh-ı *Kur'ân*'dır. Binâenaleyh müslümanları bu izmihlâlden kurtaracak olan şey, seleflerinin ta'kīb ettiği hatt-ı hareketi tamâmıyla ta'kīb etmektir. Eslâfımız o hayât-ı mes'ûdeyi, o mecd ü şerefi ne ile iktisâb ettilerse biz de ancak, onunla kazanabiliriz. (Hamdi, 1914, 283/364)

İslâm'ın Hayat-ı Sâbıkını İâde gibi manidar ve meram ifade edici bir başlık altında yazdıklarına baktığımızda, Aksekili'nin son derece önemli sayılacak bir ıslah ve intibah vurgusu yapmış olduğunu görürüz. Aksekili, ilim veya din konusuna karşılık gelen hususlarda aklı kullanmanın temel kaide ve esaslardan olduğunu düşünür ve bir şeyi kabul ederken veya reddederken delil ile kabul etmek veya reddetmek, körü körüne kimseyi taklit etmemek gerektiğini, Kur'an'ın söylediğinin ve sahabenin dikkatle uyguladığının bu olduğunu ifade eder (Hamdi, 283/364).

Derginin önde gelen ve verimli yazarlarından biri olan, Efgânî ile bizzat tanışıp ondan etkilenen ve onun yaşam tarzını benimseyip uygulayan Sibiryalı Abdurreşid İbrahim (Samarrai, 2011, 106-110), dergide şöyle takdim edilir: Maksadı müslümanları uyandırmak, ittihad ve ittifak ettirmek, dîn-i celîlimizin ulviyetini aksâ-yı şarktaki ahâlîye bildirmek, dîn-i mübînimizi etrâf-ı âleme neşretmektir. (İbrahim, 1910, 85/119) İbrahim de haliyle Müslümanların içinde bulunduğu durumdan şikâyetçidir. Terakkiye mâni olan unsurun din değil; damarlara işlemiş tembellik olduğunu söyleyerek, yazılarında ve konferanslarında atalete önemli vurgularda bulunur. Kahvehanelerde vakit geçiren, boş işlerle meşgul olan insanlara son derece kızgındır, memleket için çalışılması gerekirken iskambil oynayanları sorumluluktan kaçmakla suçlar. 'Memleketi harap eden nedir?' sorusuna 'Cehalet ve tembelliktir.' cevabını verir. Cehalete karşı galip gelmeyi düşmana galip gelmekten daha zor görür (İbrahim, 1910, 95/294) ancak kayıtsızlıklar karşısında şaşkındır:

> Esbâbına teşebbüs etmedikçe kat'iyyen bu halden kurtulmamıza bir çâre yoktur. Bugün yazık milletimizin hâline. Bir nazar-ı tedkīk ile kahvelere bakarsak hayretlere

> düşeriz. Hiçbir sokak, hiçbir bir mahalle yoktur ki lâ-akall on kahvesi olmasın. Her kahvede esnafın her nev'i mevcût. Hattâ millete rehber olacak hocalar iskambil kâğıdıyla millete fal açıyor. (İbrahim, 95/294)

Başka bir konferansında İbrahim, ulemayı, hocaları taş kadar hareketsiz olmakla suçlar ve ittihada davet eden ilahi buyruğu en fazla okuyanlar, görenler kendileri oldukları halde adeta mezhep çıkarmak, ihtilaf çıkarmak için yaratıldıklarını söyleyerek, artık uyanmaları, derin uykudan kalkmaları, İslâm âleminin perişan halini görmeleri gerektiğini haykırır (İbrahim, 1910, 98/346).

Başka bir İslâmcı yazar olarak dergide M. Şemseddin göze çarpar. Verimli yazarlardan biri olan Şemseddin, özellikle ilmî meselelerle ilgili çok yazmıştır. Felsefe, fen, sağlık, eğitim, ictimaiyat gibi konularda diziler halinde yazılar kaleme alan Şemseddin, toplumsal sorunların tespiti ve çözümüne dair değerlendirmeler yapmış, okuyucu tarafından beğenilerek takip edilmiştir.

Dinin terakkiye mani olduğu savını çürütmek için geçmişteki şaşaalı dönemlerden örnek vererek savunmaya çalışan Şemseddin şöyle sorar:

> Din mâni'-i terakkī olsaydı acaba Bağdad medeniyetini, Kurtuba haşmetini, Kāhire saltanatını, Semerkand ma'rifetini, İstanbul şevketini, Hindistan ve İran bedâyiini, Şam sanâatını tasvîr için târîh binlerce sahîfeler yazmaya mecbur olur muydu? (Şemseddin, 1912, 198/299)

İlim ve medeniyet tarihi gibi yaşayan bu iki şahid huzurunda hâlâ İslâm'ın ilerlemeye mâni olduğu konusunda ısrarcı olmanın ancak cehalet ve kin ile açıklanabileceğini düşünür. Dinin ilerlemeye mani olmadığını, bilakis Müslümanların hâlihazırdaki çöküş ve sefaletlerinin sebebini dinde değil, yönetim biçimleri ve sosyal hayatlarında aramak gerektiğini söyler (Şemseddin, 198/299).

Âkif'in düşüncesinde dile gelenlere benzer bir şekilde Şemseddin de ilmin yokluğu, tembellik ve sefaletin bolluğundan şikâyet ederek, Bu derin uykudan, ataletten ve lakaytlıktan bizi İsrafil'in sûr'u mu uyandıracak yoksa kulakları tırmalayan istila ordularının boruları mı? diye sorar (Şemseddin, 1912, 206/458). Toplumsal çöküşün, milli sefaletin velhasıl bütün felaketlerin en etkili sebebinin cehalet olduğunu, toplum aydınlanmadıkça, yanlış fikirlerin etkisi önlenmedikçe kurtuluş ümidinin olmayacağını beyan eder. Dünyanın en bereketli topraklarının bulunduğu Anadolu'nun bugün virane bir sefalet içerisinde bulunmasını, sahillerinde yabancı gemilerin dolaşmasını ve daha nicesini de cehalete bağlar (Şemseddin, 1913, 244/154). Şemseddin de vaizlerden şikâyetçidir:

> Senelerden beri halka atâlet dersleri veren, dünyânın müslümanlar için bir cehennem olduğunu telkīn ede ede cihânı hakīkat-i halde başımıza kan tûfânları koparan bir berzah, ateşler yağdıran bir dûzah hâline getiren bu gibi yadigârlara artık bundan sonra

> olsun istirâhat ruûsu vererek va'z u nasîhat kürsîlerini ihtiyâcât-ı asrı müdrik, dimâğı huzme-i irfân, kalbi nûr-ı îmânla mâlî hakīkī ulemâya tahsîs etmelidir. (Şemseddin, 1913, 256/354)

Şemseddin, 'Hurâfâttan Hakikâte' başlıklı yazısında iki din portresi çizer ki biri Müslümanları zelil etmiştir diğeri izzet sahibi kılmıştır. Müslümanlar arasındaki ortak bağın din olduğunu ancak dinin bu durumun sorumlusu olmadığını zira dinin bir zamanlar Müslümanları dünyanın zirvesine taşıdığını, muazzam bir medeniyet meydana getirdiğini, dün Müslümanları yücelten din ile bugün çöküşe sürükleyen din arasında gerçekte büyük farkların bulunduğunu söyler. Kendilerinden öncekileri saadete, izzet ve refaha ulaştıran din ihya edilmedikçe, hâlihazırdaki Müslümanların geleceklerinin de hep karanlık olacağını, hurafelerden arınıp hakikate dönüş yapılırsa, hak dine ric'at edilirse ancak o zaman can çekişen Müslümanların kurtulabileceğini anlatır (Şemseddin, 1914, 291/84-85).

Bu doğrultuda konu ve örnekleri daha fazla sıralamak mümkün ancak tekrar olmaması, metnin uzamaması için dikkat çeken, öne çıkan en önemli hususların irdelemesi uygun görüldü. Derginin istisnasız her sayısının, İslâmcı olduğunu gösteren konular ve üslup özellikleriyle dolu olduğu anlaşılmaktadır. Sadece yazı başlıklarına bakarak bile bunu tespit etmek mümkündür. Belli başlı dergi yazarlarının üzerinde durdukları konular, teşhis ve çözüm önerileri, korku ve ümitleri aynıdır. Selefleri olan Efgânî ve onun öğrencisi Abduh gibi düşünmektedirler. Yazılarında, isim vererek olsun ya da olmasın, İslâmcı çizginin tüm argümanlarını ısrarla kullanmakta, bu çizginin temsilcisi olduklarını düşünmemize kolaylıkla imkân vermektedirler.

Türk Yurdu Dergisi ve Efgânî

Türk Yurdu dergisi, Türk Yurdu Cemiyeti'nin fikrini yayıcı bir organ olarak yayım hayatına başlamıştır. Söz konusu cemiyet, II. Meşrutiyet döneminde İstanbul'da 31 Ağustos 1911 tarihinde kurulmuştur. Kurucu üyeleri Mehmed Emin Yurdakul, Ahmed Hikmet Müftüoğlu, Ahmed Ağaoğlu, Hüseyinzâde Ali, Doktor Âkil Muhtar ve Yusuf Akçuraoğlu'ndan müteşekkildir.

Dergi, yayım politikasını kabaca şöyle açıklamaktadır: Türklerce makbul kabul edilecek bir ideal yaratmaya çalışmak, Türklerin tanışmalarını, ekonomi ve ahlâken yükselmelerini, fence bilgilenmelerini öncelikli olarak sağlamak, ondan sonra siyaset konularını işlemek… Tembellik ve karamsarlığın yok edilmesini sağlamak, mübalağalı garp korkusundan elinden geldiği kadar kurtarmaya çalışmak, Türk âleminin menfaatlerini savunmak ve tüm bunları yaparken sade, anlaşılır bil dil kullanmak *(Özden, 1998,* XIII-XIV).

Dergiye dair bu kısa girişten sonra Efgânî ve etkisi bağlamında konuyu detaylandırmaya geçebiliriz. Öncelikle Türk Yurdu dergisi çevresinin de Efgânî'den etkilendiğini söylemek ga-

yet mümkün ancak bu etki SM/SR'ye göre daha az ve kısmî sayılabilir. Cehaletin ve ataletin izalesi, tefrikaya sebep olan unsurların ortadan kaldırılması, aklın ve ilmin önemi, özel olarak da ittihad konusu ile sınırlı kalan bir etkiden söz edebiliriz. Özellikle Türk Yurdu mecrası ulus bazında bir ittihad fikri geliştirmeye çalışmış ve bu doğrultuda bir ittihad çizgisi takip etmiştir.

Efgânî ile bizzat tanışmış, kendisinin sohbetlerine katılmış olan Ahmed Agayef (Ağaoğlu) ve Mehmed Emin Yurdakul'un yanında Mehmed Emin Resulzâde, Yusuf Akçura ve Ziya Gökalp gibi etkilenmiş kalemlerin de, dergide Efgânî çizgisi etrafında birtakım konuları irdelediklerini, Efgânî'nin bazı yazılarına yer verdiklerini, biyografisini yayımladıklarını, ondan övgüyle bahsettiklerini ve fikirlerinin yansıması olan konu ve yazıları ona dayanarak, onun görüşlerine referanslar vererek neşrettiklerini tespit etmek mümkündür.

Uriel Heyd; İslâmcı olmasına karşın, Cemâleddin Efgânî'nin Türk milliyetçilerini etkilediğini belirtir. Efgânî, İstanbul'da kaldığı sıralarda milliyetçilerle ilişki içinde olmuştur. O, bütün İslâm milletlerinin Avrupa'nın egemenliğinden kurtulmasını savunurken, milliyetçiler bu düşünceyi olduğu gibi kabullenmişlerdir (Heyd, 1980, 75-76). Ziya Gökalp de Türk ulusçuluğunun bir kaynağı olarak Pan-İslâm hareketini görür. Pan-İslâm hareketinin habercisi olan Efgânî'nin bütün Müslüman ülkelerde pek çok öğrencisinin olduğunu, ömrünün son yıllarını geçirdiği İstanbul'da genç Türk ulusçuları üzerinde de büyük etkisinin bulunduğunu kaydeder (Heyd, 1979, 127-128). Şerif Mardin, Efgânî'nin, Jön Türkleri etkileyen Türkçülük akımını şekillendirmekte oynadığı açık role vurgu yapar. Bu etki, Mehmed Emin Yurdakul üzerinden Jön Türklere geçer. Efgânî'nin etkisi özellikle milliyet kavramına verilen değerle belirginleşir (Mardin, 2008, 68).

Türköne'ye göre Türkiye'de Efgânî'yi referans alan bir gelenek yaşasaydı o da İslâmcı değil; Türkçü bir gelenek olurdu. Ona göre bu durumu Efgânî'ye müracaat edişlerinde açık olarak görebiliriz ve bu bağlamda Efgânî ile ilgili yazıların en çok yer aldığı zemin Türk Yurdu'dur. Türk Yurdu'nun Efgânî'ye olan aşırı düşkünlüğü, onu konu alan bir makaledeki: Şeyh, milliyet fikrinin de şiddetli müdâfii idi… tezi ve Şeyh, milliyet duygusunun da mâşuklarından oluyor diye açıklama yapmasındandır (Türköne, 1993, 94). Yine Türköne, Efgâni'yi özellikle Türkçülerin bayraklaştırdığını, ona gösterdikleri itibarın İslâmcılardan daha fazla olduğunu ve bu durumun da temelde Efgânî'nin milliyet konusundaki fikirlerinden kaynaklandığını iddia eder (Türköne, 1987, 30).

Agayef, Paris'te tanıştığı Cemâleddin Efgânî'nin fikirlerinden oldukça etkilenir. Diğer yandan genç yaşlarda İslâm'ın gerçek bir belâsı olarak gördüğü mezhep ayrılıklarına (Azerî olması sebebiyle Şiî-Sünnî gerilimini fazlasıyla yaşamış biri olarak) karşıdır. Efgânî'nin hep izinde olan Agayef'te, İslâm dünyası içindeki tefrikaların sebebi ve ittihadın engeli olarak gördüğü için mezheplere karşı belirgin bir hor görme mevcuttur. Ancak ittihada önem veren Efgânî'nin fikrine karşın; Agayef daha çok pan-Türkçülük fikrinde ısrar eder. Agayef,

İslâm'ın milli düşünceye karşı olmadığını hatta bunu desteklediğini ispat etmek için çaba gösterir (Dumont, 1974, XXV).

Agayef, İslâmcılar gibi Müslümanların bu kadar felaket ve musibete tutulmasının sebepleri arasında şeriatin hüküm ve kaidelerinin kırılmaya uğratılması ve bunun sonucunda da ahlâkın bozulmasını kabul eder (Agayef, 1911, 3/47). Agayef, 'Efgânî hazretleri' diyerek hürmet gösterdiği Efgânî'yi İslâm'da ilk defa bütün Müslümanların tutuldukları hastalığı etraflıca tahlil edip çareler gösteren kişi olarak tanır ve tanıtır. Efgânî'nin, yalnızca din ve ahlâk konularıyla sınırlı kalmayıp çöküşün diğer sebeplerini de göz önüne koyduğunu ve bunlar arasında en öncelikli sebebinin cehalet ve kötü yönetim olduğunu, cehaleti kovmak için ilim, fen ve sanayi nerede ve kimin elinde olursa olsun alınıp kendine mal edilmesi, Avrupa'ya, onun ilim ve fennine yabancı kalınmaması gerektiğini, zaten İslâm'ın ilim, fen ve hak ile kaim ve bunların membaı olduğunu, bir zamanlar Avrupa'nın bu ilim ve fenlerin başlangıcını Müslümanlardan aldığını, dolayısıyla şimdi bu ilim ve fenne müracaat etmenin, kendi malımızı geri almak anlamına geldiğini aktarır (Agayef, 3/47-48).

Efgânî'nin ortaya koyduğu fikirleri Agayef kısaca şöyle özetler: Müslümanlar dinlerini ve tarihlerini bilmeyen cahiller durumuna düşmüşlerdir. Zulüm ve zorbalıkla İslâm kavimleri arasına sokulan ve İslâm'a zıt olan keyfî ve zorba yönetim şekli İslâm medeniyetinin çöküşüne sebep olduğu gibi İslâm'ın da çığırından çıkıp sapmasına neden olmuştur. İlim, fen ve sanayi çökünce İslâm'ın hakikatleri bazı masallar, bâtıl inançlar, bid'at ve hurafeler içinde kalmıştır. Şimdi Müslümanların ve ulemanın yapması gereken öncelikli iş; İslâmiyet'i bu hurafe yığınının altından çıkarıp kurtarmak ve gerçek hakikat ve faziletleri göstermektir. Bunun için de ilim ve fen ile donatılmış olarak İslâm hakikatini siyasî, sosyal, ekonomik ve ahlâkî yönlerden mütalaa etmek gerekir. Ancak o vakit İslâm âlemi musibet ve marazlarına çare bulacaktır. Agayef, bu fikirlerin çok kısa bir süre içerisinde İslâm âlemine yayıldığını, her yerde çabalamaların başladığını, bir taraftan Batı'nın ilim ve fenni elde edilmeye başlanırken; diğer taraftan İslâmiyet'in geçmişini araştırıp incelemeye karşı büyük bir merak uyandığını (Agayef, 3/48) ifade ederek, içinde Efgânî'nin öğrencileri olan ya da ondan etkilenenlerin de bulunduğu bazı isimler sayar.

Agayef, SM/SR dergisinde de yer yer ittihaddan, ilim ve fennin önemi ve lüzumundan, dindeki bid'at ve hurafelerden, ahlâk konusundaki zaaflardan, cehaletten bahseden yazılar kaleme almış, bu minvaldeki düşüncelerini Türk Yurdu'nda tekrarlamaya devam etmiştir.

Agayef'e göre çoğunluğun din diye bildiği, anladığı şeyler bazı efsaneler, bâtıl inançlar ve hurafelerden başka bir şey değildir. Din diye kabul edilen ancak din ile taban tabana zıt olan bu anlayışların, maddî ve manevî, bireysel ve toplumsal olarak insanları boğduğunu, ezdiğini ve bitirdiğini söyler. Bu sebeple de dinden gerektiği şekilde istifade edilemediği tespitinde bulunur (Agayef, 1912, 18/298).

Agayef, Şeyh Abduh, Şeyh Cemâleddin Efgânî ve Musa Bigiyef gibi din ulemasının açtıkları yol üzerinde diğer zevatın da yürüyebilmiş olmalarını, dine bulaşmış hurafeleri temizleyerek okul ve medreselere taşımalarını, matbaalarda bunları yayımlamalarını içtenlikle arzular ve taklitçi olan, geleneksel düşünceyi yansıtan ulemaya bu isimleri örnek göstermek suretiyle onları da eleştirir (Agayef, 1926, 177-16/170).

Resulzâde Mehmed Emin'in de yine SM/SR'de Efgânî'ye dair yazı kaleme almış olduğunu ve ondan övgüyle bahsettiğini görmüştük. Resulzâde, Türk Yurdu dergisinde 'İran Türkleri' başlığı altında yazdığı yazılardan birinde Efgânî'den bahseder ve onun, bütün Doğu'nun uyanışındaki etkisini ve bu etkinin derecesini göstermeye ihtiyaç bile olmadığını söyleyerek, tartışmasız bir şekilde 'uyanış'ın öncüsü olduğunu kabul eder (Emin, 1912, 21/348).

Efgânî'nin, Hindistan'dayken yazdığı ve orada Farsça yayımlanan *Vahdet-i Cinsiye (Irkiye) Felsefesi ve* İttihad-ı *Lisanın Mahiyet-i Hakikiyesi* başlıklı makalesi, Resulzâde tarafından çevrilerek Türk Yurdu'nda yayımlanır (Afganî, 1912, 26/38-42). Türk Yurdu dergisinin bu makaleyi yayımlamasının diğer bir nedeni de anlaşıldığı kadarıyla İslâmcılık ve Türkçülük tartışmaları konusunda bir dayanak olması içindir. Köken bulma arayışı çerçevesinde değerlendirilebilecek bu yaklaşım, dönemin çeşitlilik gösteren fikir yapısı ve bu bağlamdaki tartışmalar göz önüne alındığında, sağlam bir yere yaslanma, fikrî referanslarla ideolojik görüşü temellendirme söz konusu olmuştur denilebilir. Resulzâde, tercüme ettiği Efgânî'nin bu yazısına, 'Merhum Şeyh Cemaleddin Afganî' diye başlar. Doğu'nun pek ileri düşünen dâhi fikir adamlarından biri olduğunu vurgular. Onun, İslâm âleminde milliyetin yerine getireceği vazifeyi çok önce anladığını ve anlatmaya çalıştığını düşünür. Bu makaleyi de çok önemli olduğu için çevirdiğini ve sırası geldikçe diğer önemli makalelerini çevirip okuyuculara arz edeceğini beyan eder (Efgânî, 26/38). Bu beyanını da bir sonraki sayıda gerçekleştirerek, Efgânî'nin *Saadetin Altı Köşeli Kasrı*[5] başlıklı yazısını (Efgânî, 1912, 27/51-53) tercüme edip okuyucuların dikkatine sunar.

Dergi, Türk Yurdu imzasıyla Efgânî'nin hayatını da sayfalarına taşır. Yazının girişindeki Efgânî fotoğrafının altında ise şunlar yazılıdır: Bütün Müslüman âleminin uyanmasına ve yükselmesine çalışan, ırk ve millet fikirlerinin şiddetli bir taraftarı olan Merhum Şeyh Cemaleddin Efganî. Biyografisini yayımlamak suretiyle okuyucularına tanıtan Türk Yurdu, yayım politikasına uygun gördüğü fikirleri ve mücadelesi sebebiyle Efgânî'yi örnek göstermekte, ona önem atfetmekte ve hakkıyla takdir edilmesi yönünde kanaat bildirmektedir (T.Y., 1914, 68/344-346).

Yazıda Efgânî, ileri gelen fikir adamlarından sayılır, yüksek ve keskin bir zekâya sahip bulunduğu, yorulmaz, mücadelesinde yılmaz, hakikati söylemekten çekinmez bir zat olduğu ve haliyle de zorluklar yaşadığı ifade edilir. Müslümanlar tarafından hakkıyla takdir

5 Türk Yurdu'ndan yaklaşık üç yıl önce Sırât-ı Mustakîm'de *Dinin Fevâid-i Medeniyyesi* ismiyle yayımlanmıştır.

edilmemiş, Avrupalılar tarafından tehlikeli görülmüş büyük mücahid şeklinde taltif edilir. İslâm'ın yorulmaz bir yayıcısı ve hizmetkârı olmasının yanında milliyet fikrinin teşvikçisi olduğu iddia edilir. Efgânî hakkındaki derginin bu görüşlerinden sonra *Dehriyyûn'a Reddiye* isimli eserinin girişindeki biyografisi alıntılanarak yayımlanır. Yazının sonunda, bütün hayatını kanaat ve fikirlerini yaymak uğruna sarfettiği, İslâm hükümdarlarının kendisinden korktukları, İngiltere ve Rusya hükumetlerinin de şüphelenip sürekli takibata aldıkları belirtilerek yazı nihayetlendirilir (T.Y., 68/344).

Diğer taraftan, 'Beni O yoğurmuştur… Cemaleddin'in ruhu bende yaşıyor' diyerek Efgânî'yi övmekten ve mürşidi görmekten kıvanç duyan Yurdakul, 'Dua' başlıklı uzun şiirini Türk Yurdu sayfalarında *Cemaleddin-i Afganî'nin aziz hatırasına* ithaf ederek yayımlar (Emin, 1918, 158/189-194).

Türk Yurdu dergi idaresi ve yazarlarının Efgânî'ye hürmet ve değer verdikleri, fikirlerini dayandırmak için onu referans gösterdikleri, onun kimi fikirlerinden (milliyet, ıslah, hurafe, ittihad, cehalet, ilim kavramları çerçevesinde) etkilendikleri, onu yüksek bir mevkide konumlandırdıkları görülmektedir. Efgânî'den kaynak bulan milliyet ve İslâm birliği fikrini telif etmeye çalışan Türk Yurdu çevresi, ayrıca İslâm'ın modern yorumu konusunda da ona hak vererek, gerilemenin sebeplerinden biri olarak yozlaşmış din anlayışını eleştiriye tâbi tutmuşlardır. Efgânî gibi akla çokça vurgu yapmışlar, ictihad etmeyi önemsemişler, cehaleti ve ataleti yermişlerdir.

Dikkate değer önemli bir konu da; hem Agayef hem de Resulzâde'nin Efgânî'yi Türk olarak tanıtmalarıdır. Türk Yurdu'nun Pan-Türkizm yanlısı ve Türklerin faydasına çalışan bir dergi olduğunu düşündüğümüzde, Efgânî'yi Türk olarak gösterme çabasını, ona biçtikleri değer ve büyüklükle ilişkilendirmek gerekir. Değilse sıradan birinin hangi ırktan olduğunun bir önemi olmayacaktır. Haliyle Türk Yurdu çevresinin Efgânî'yi konumlandırdıkları yeri, ona atfettikleri değeri, onu belirli konularda kendilerine öncü tayin etmelerini düşündüğümüzde; belirgin bir şekilde Efgânî etkisini görmek ve anlamak kolaylaşmaktadır.

Sonuç

Efgânî'nin, -zındıklık, dinsizlik ithamlarıyla İstanbul'dan gönderilmesine rağmen- Türkiye'deki tesirlerinin bu derece varlığı, karizmatik kişiliği, fikrî kuvveti ve mücadeleci tutumuyla doğrudan ilgili olmalıdır. Bunda, yetiştirdiği öğrencilerin, kendisinden etkilenen İslâmcı yazarların, özellikle de dostu Abduh'un payı da yadsınamaz. Efgânî, düşünce ve hareket tarzı bakımından bir miras bırakmış, bir gelenek oluşturmuştur. Adına İslâmcılık denilen akımın ortaya çıkması ve günümüze ulaşmasında inkâr edilemez bir paya sahiptir. Türkçü yazarlar üzerinde de derin etkiler bıraktığı anlaşılmıştır. Türkiye'deki İslâmcı ve Türkçü damarın kökenine dair yaptığımız bu çalışmayla, Efgânî'nin referans olma değerini koruduğunu ve

Türkçü damarın da beslenme kaynaklarından olduğunu tespit etmiş bulunuyoruz.

Özelllikle M. Âkif, Aksekili Hamdi, Abdurreşid İbrahim, M. Şemseddin'de, örneklerini verdiğimiz üzere, belirgin bir şekilde görülen İslâmcı söylemler, Efgânî ve çizgisinin etkileri olarak okunmaya gayet müsaittir. Belki belli oranda ittihad-ı İslâm söylemi hariç tutularak diğer İslâmcı argümanlar için bu rahatlıkla söylenebilir. Ancak elbette Âkif'in ya da Aksekili'nin bu argümanlara kendi rengini verdiği, kendi üslubunu kattığı gerçeği de göz ardı edilmemelidir. Yani öz olarak Efgânî etkisinden bahsedilebilirken; form bağlamında ise İslâmcı yazarların kendi hususiyetlerini görmek daha açıklayıcı olacaktır. Âkif isminin Sırât-ı Mustakîm/Sebîlürreşâd dergisiyle özdeşleştiği düşünüldüğünde, M. Şemseddin, Aksekili Hamdi, A. İbrahim ve diğer İslâmcı yazarlar da buna eklendiğinde, dergi yayım politikasının İslâmcı çizgisini, Efgânî ve Abduh ekolünün Anadolu'daki temsilcisi olma durumunu daha net olarak görebiliriz.

Sırât-ı Mustakîm/Sebîlürreşâd dergisinin, kelimenin gerçek anlamıyla İslâmcı bir dergi olduğunu ve Efgânî çizgisinden bariz bir şekilde etkilendiğini görmek için *Urvetu'l-Vuskâ* ve *el-Menar* dergileriyle karşılaştırmak da yeterli olacaktır. Özellikle ele aldıkları konular, bu konuları ele alış biçimleri üzerinden yapılacak bir karşılaştırmada şunlar açık bir biçimde kendini gösterecektir: Kur'an'a bakış açıları ve seçilen ayetlerin muhteviyatı, siyasî meselelere bakışları ve bu anlamda kullandıkları dil, akıl ve ictihad vurgusu, cehalet, tembellik, bid'at, hurafe eleştirisi, İslâm âlemine olan ilgileri ve ittihad merkezli yayım çizgisi, gerilemenin sebepleri ve bundan kurtulmanın yolları vb konularda birbirlerine çok benzeyen bu iki dergi, diğer basım ve yayım organlarından da temelde bu konularda ayrışmaktadır denirse yanlış olmaz.

SM/SR'nin 'Tefsîr-i Şerîf' ve 'Hadîs-i Şerîf' bölümleri incelendiğinde, Müslümanların temel sorunlarının çözümüne dönük olarak çok temel ayet ve hadislerin özellikle seçilip yorumlandığı görülür. Hususiyetle seçilen bu temel konular; ittihad etme, birlik ve bütünlük sağlama, kardeşliği tesis etme ve bunun önündeki engelleri aşma, tefrikayı önleme, korku ve ye'se kapılmama, ümit ve cesaret sahibi olma, sabır ve sebat gösterme, cihad etme, çalışma ve çabalama, hakiki bir teslimiyet ve iman, doğru bir kader ve tevekkül anlayışı, sadr-ı İslâm'a rücu, toplumsal yasalar gibi mihver konulardır. Bu noktada el-*el-Urvetu'l-Vuskâ* ve *el-Menar* dergilerinin de benzer ya da aynı ayet ve hadisleri nirengi noktası olarak seçmiş ve mücadelelerini bunlara isnad ederek vermiş olmaları anlamlıdır. Bu da İslâmcı söylemin o dönemdeki karakteristik özellikleri olması bakımından önem taşımaktadır ve Efgânî bakiyesi mücadele ve fikriyatın temel taşları olduklarını göstermektedir.

Türk Yurdu mecrasının da Efgânî hassasiyetini ve ondan etkilenmelerinin derece ve boyutlarını, ortaya koyduğumuz üzere, belirli hususlarda da olsa referans kabul ettiklerini, Efgânî'yi bayraklaştırdıklarını, onu tüm tartışmalardan uzak bir şekilde konumlandırmak

suretiyle ayrıcalıklı gördüklerini tespit etmiş bulunuyoruz. Derginin önde gelen yazarlarının Efgânî sevgisi ve saygısı yanında, fikrî yakınlık vurgusu da kendini bariz olarak göstermektedir. Hakeza Ağaoğlu, Akçuraoğlu, Resulzade gibi yazarlar, söz konusu her iki dergide de yazarlık yapmışlar ve Efgânî'ye dair fikrî yakınlıklarını ve övgülerini yazılarında yeri geldikçe izhar etmişlerdir. Bu da Efgânî'yi, Türkçü camianın temsil gücü yüksek şahsiyetlerinden biri yapmış olmaktadır.

Sırât-ı Mustakîm ile Sebîlürreşâd ve Türk Yurdu dergileri özelinde baktığımızda Efgânî etkileri kapsamında iki önemli akımın köken bulduğunu görmekteyiz. Bunlardan İslamcılık, doğrudan köken bulup Anadolu'da yeşermeye başlarken; 'Türkçülük'ün ise doğrudan etkileri de söz konusu olmakla birlikte daha çok dolaylı olarak Efgânî'den köken bulup kendisini tahkim etme yoluna gittiği sonucunu çıkarabiliriz. Türkçülük, tezimizin konusu olmayan başka akım ve etkilerle temelde ortaya çıkmaya başlamışsa da Efgânî'den kendisine bulduğu destek yadsınamaz durumdadır.

Nihayetinde mevzubahis dergilerin öncülüğünü yaptığı sosyal çevrelerin (İslamcılık ve Türkçülük), din ve ideolojinin bir aradalığını gördüğümüz çevreler olmaları ve bunu da Efgânî referansı ve aracılığıyla yaptıkları saptanmış bulunmaktadır.

Kaynakça

Abduh, Ş. M. (1909). Hanotaux ve İslâm-3, (M. Â. Ersoy, Çev.). *Sırât-ı Mustakîm*, Bağcılar Bel. Yay., 3(64).

Agayef, A. (1911). Türk âlemi-3. *Türk Yurdu*, Tutibay Yay., 1(3).

Agayef, A. (1912). Türk âlemi-8. *Türk Yurdu*, 1(18).

Agayef, A. (1926). Üç medeniyet. *Türk Yurdu*, 17-3(177-16).

Âkif, M. (1910). Cemâleddin Afgânî. *Sırât-ı Mustakîm*, Bağcılar Bel. Yay., 4(90).

Âkif, M. (1910). Hasbihâl *Sırât-ı Mustakîm*, 4(91).

Âkif, M. (1910). Koleraya dair. *Sırât-ı Mustakîm*, 5(115).

Âkif, M. (1912). Süleymâniye kürsüsünde, *Sırât-ı Mustakîm*, 7(177).

Âkif, M. (1912). Tefsîr-i şerîf, *Sebîlürreşâd*, 8(206).

Âkif, M. (1913). Hutbe ve mevâiz: İkinci Mev'iza, *Sebîlürreşâd*, 9(231).

Âkif, M. (1913) Hutbe ve mevâiz: Üçüncü Mev'iza, *Sebîlürreşâd*, 9(232).

Âkif, M. (1914). Tefsîr-i şerîf. *Sebîlürreşâd*, 12(310).

Bayram, P. (2002). Şarkın büyük filozoflarından Cemaleddin Efgânî ve onun Türk dünyasına tesirleri. *Journal of Qafkaz University*, Number:10, Vol.1.

Birekul, M. (2018). Bir dönemin hafızası -*Sırât-ı Mustakîm* ve *Sebilürreşad* Dergileri ve İslamcılık düşüncesi üzerine bibliyografik bir inceleme-. , (L. Sunar, Ed), İslam'ı Uyandırmak Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e İslamcı Düşünce ve Dergiler. *İstanbul:* İLEM Yayınları.

Bostan, F. Ü. (2015). Birinci dönem, bir aktif özne İslamcısı olarak Mehmed Akif. (M. Yılmaz, Ed.). *Ahmet Hoca Anısına 'Asrın İdraki ve İslam' Sempozyumu-1*. İstanbul: Mahya Yayınları.

Çetinkaya, B. A. (2002). Modern Türkiye'nin felsefi kökenleri. *Cumhuriyet Üniversitesi. İlahiyat Fa*ültesi *Dergisi*.

Dumont, P. (1974). Türk Yurdu dergisi ve Rusya Müslümanları 1911-1914, (S.Selenga Gökgöz, Çev.), *Türk Yurdu*, Tutibay Yayınları.

Düzdağ, M. E. (Ed.) (2012). Giriş. *Sırât-ı Mustakîm*, Bağcılar Belediyesi Yayınları

Edip, H. E. (1914). Teşekkür. Sebîlürreşâd, Bağcılar Belediyesi Yayınları.

Efgânî, Şeyh C. (1912). Vahdet-i Cinsiye (Irkiye) felsefesi ve İttihad-ı Lisanın Mahiyet-i Hakikiyesi, (Trc. Resulzâde M.Emin), *Türk Yurdu*, Tutibay Yayınları, 2(26).

Efgânî, Şeyh C. (1912). Saadetin altı köşeli kasrı, (Resulzâde M.Emin, Çev.), *Türk Yurdu*, 2(27).

Emin, M. (Yurdakul). (1918). Dua, *Türk Yurdu*, Tutibay Yayınları, 7(158).

Emin, Resulzâde M. (1912). İran Târîhçe-i inkılâbı-2; İnkılâb Mütefekkirîn ve Muharrirleri, *Sebîlürreşâd*, Bağcılar Belediyesi Yayınları, 9(216).

Emin, Resulzâde M. (1912) İran Türkleri - 4, *Türk Yurdu*, Tutibay Yayınları, 1(21).

Hamdi, Aksekili A. (1912). İttihâd hayat, tefrika ise memâttır, *Sırât-ı Mustakîm*, Bağcılar Belediyesi Yayınları, 7(182).

Hamdi, Aksekili A. (1912). Maddiyyûn ve meslekleri-2, *Sebîlürreşâd*, 8(202).

Hamdi, Aksekili A. (1912). Tefsîr-i şerîf, *Sebîlürreşâd*, 9(215).

Hamdi, Aksekili A. (1913). Tefsîr-i şerîf, *Sebîlürreşâd*, 9(228).

Hamdi, Aksekili A. (1914). İslâm'ın hayât-ı sâbıkını iâde, *Sebîlürreşâd*, 11(283).

Heyd, U. (1979). *Türk ulusçuluğunun temelleri*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Heyd, U. (1980). *Ziya Gökalp'ın hayatı ve eserleri.* İstanbul: Sebil Yayınları.

Hourani, A. (2000). Çağdaş Arap *düşüncesi* (2.Baskı). İnsan Yayınları.

Hüsrevşâhî, S. H. (1985). Afganî, hayatı ve mücadelesi, Roma, 49-64:

A. Cemaleddin & M. Abduh (1987). *Urvetu'l Vuska.,* Ekin Yayınları.

İbrahim, A. (1910). Ahvâl-i âlem-i islâm hakkında, Sırât-ı Mustakîm, Bağcılar Belediyesi Yayınları, 4(85).

İbrahim, A. (1910). İlm ve ma'rifet-gayret ve faâliyet, *Sırât-ı Mustakîm*, 4(95).

İbrahim, A. (1910). Müslümanları kim uyandıracak, *Sırât-ı Mustakîm*, 4(98).

İşcan, M. Z. (1998). *Muhammed Abduh'un dinî ve siyasî görüşleri* (2.Baskı). Dergâh Yay.

Kara, İ. (2013). Türkiye'de İslâmcılık düşüncesi ve hareketi üzerine birkaç not. (İ. Kara – A. Öz, Ed.). *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi -Sempozyum Tebliğleri-. İstanbul:* Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları.

Karaman, H. & R. Rıza, (2007). *Gerçek İslâm'da birlik* (2.Baskı). İstanbul: İz Yayınları.

Kazdal, İ. (2017). *Mehmet* Âkif *Ersoy -Modernleşmek mi* İslâmlaşmak *m*ı- (1.Baskı). Düşün Yayıncılık.

Keskioğlu, O. (1962). Cemâleddîn Efgânî. *Atatürk* Ü*niversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* 10.

M. N. D. (1911). Zavallı İslâmiyet, *Sebîlürreşâd*, Bağcılar Belediyesi Yayınları, 7(159).

Mardin, Ş. (2008). *Jön Türklerin siyasi fikirleri-1895-1908* (15.Baskı). İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

Meriç, C. (2005). *Umrandan uygarlığa* (11.Baskı). İletişim Yayınları.

Mertoğlu, S. (1999). Âkif araştırmalarına bibliyografik bir katkı: Mehmet Âkif'in Arapça'dan yaptığı tercümeler üzerine notlar, *Divan*, 1999/2.

Mertoğlu, S. (2016). Akseki'nin Ahmed Muhammed Şâkir'e bir mektubu: Sebîlürreşâd yazarı Ahmet Hamdi Akseki'nin İslâm dünyasına ilgisine dair notlar. *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 36.

Mishra, P. (2013). *Asya'nın Batıya isyanı*. İstanbul:Alfa Yayımevi.

Özçelik, Mustafa, (2012). Sırat-ı Müstakim - Sebîlürreşâd Dergisi, *Değirmen*, Ocak-Haziran, 9(29-30-31).

Özden, M. (1998). Türk Yurdu üzerine, *Türk Yurdu*, Ankara: Tutibay Yayınları.

Râgıb, M. (1910). İnkılâb-ı İran, *Sırât-ı Mustakîm*, Bağcılar Belediyesi Yayınları, 5(116).

Râgıb, M. (1910). İnkılâb-ı İran'dan mücâhid-i İslâm Seyyid Cemâleddîn Afganî Hazretleri, *Sırât-ı Mustakîm*, 5(117).

Râgıb, M. (1910). İnkılâb-ı İran'dan mücâhid-i İslâm Seyyid Cemâleddîn Afganî Hazretleri, *Sırât-ı Mustakîm*, 5(118).

Râgıb, M. (1910). Reîsü'l- Müctehidîn Hasan Şîrâzî hazretlerine yazılan mektup, *Sırât-ı Mustakîm*, 5(120).

Samarrai, S. (2011). Abdurreşid İbrahim'in dilinden Cemaleddin Afgani, *Kur'ani Hayat Dergisi*.

Sırât-ı Mustakîm, (1914). Bir iki söz, Bağcılar Belediyesi Yayınları, 6(131).

Şemseddin, M. (1912). Bir milleti sefâlete sâik kuvvetler ve kurtaracak eller, *Sebîlürreşâd*, Bağcılar Belediyesi Yayınları, 8(198).

Şemseddin, M. (1912). Kanayan yaralarımız, *Sebîlürreşâd*, 8(206).

Şemseddin, M. (1913). Zulmetten nûra, *Sebîlürreşâd*, 10(244).

Şemseddin, M. (1913). Vâizler Mes'elesi, *Sebîlürreşâd*, 10(256).

Şemseddin, M. (1914). Hurâfâttan hakikâte, *Sebîlürreşâd*, 12(291).

Taslaman, C. (2016). *Türkiye'de İslâm ve küreselle*şme, Destek Yay.

Türköne, M. (1987). Cemaleddin Efganî ve Türkçüler, *Türk Yurdu*, Haziran, C.8.

Türköne, M. (1993). Modern İslâm düşüncesinin başlangıcı meselesi ve Cemaleddin Afgânî efsanesi, *Bilgi ve Hikmet*, 2, Bahar.

T. Y. (1914). Tercüme-i hâl: Şeyh Cemâleddin Efganî, *Türk Yurdu*, Tutibay Yayınları, 3-3(68).

Yardım, M. (2016). Osmanlı İslâmcıları ve İslâmi Yenilikçiler: Yakınsama ve ayrışma, *Selçuk* Üniv. *Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, (40).

Seyyid Ebu'l Â'lâ Mevdudi ve Cemaat-i İslami

"Müslüman'ın emekliliği ahirettedir."

Mevdudi

Zeynep Dilekli*

Öz: Siyasal İslamcılık hareketleri, iki büyük güç olan "kapitalist sistemin" toplumlarda doğurduğu olumsuz sonuçlar ve Batı'da "sosyalist sistem" hayalinin yıkılmasıyla birlikte bu sistemlere karşı ve onların üstünde bir güç olma gayesiyle sahnede görünürlük kazanmaya başlayan modernist hareketlerdir. Özellikle Pakistan'daki Cemaat-i İslami hareketi kurucu hareketlerden biri olarak ele alınmaktadır. İslam ihya hareketlerinin en eski ve en etkililerinden biri olan Cemaat-i İslami yirminci yüzyılın ikinci yarısında Hint Alt Kıtası'nda İngiliz Emperyalizmine karşı İslami uyanışı başlatmak isteyen Ebu'l-A'la Mevdudi'nin kurmuş olduğu İslami bir harekettir. Özellikle Hinduların Müslümanlara kıyasla giderek güç kazanmaları ve Müslümanların güçlerini kaybetmeleri, cemaatin faaliyetlerine hız kazandırmıştır. Cemaat hem dini hem de siyasi bir anlayışa sahiptir. Çağdaş İslami düşüncenin en önemli isimlerinden biri ve hareketin kurucu ismi olan Mevdudi Batı medeniyetinin faydalı taraflarını alıp zararlı taraflarını reddetme, İslam'ı hayatın her alanındaki sorunlar için bir çözüm olarak sunabilme kabiliyetine sahip bir İslam âlimi olmuştur. Mevdudi cemaati organize ederken üyelerinin hem eski sistem hem de yeni sistem altında eğitim görmüş kişilerden oluşmasına özen göstermiştir. Dolayısıyla Cemaat-i İslami, İslam ihya hareketlerinin en eski ve en etkililerinden (hem bulunduğu ülkeyi hem farklı ülkelerdeki hareketleri hem de önemli isimleri etkilemiştir) biri olup İslami bir ideoloji ile İslam'ın modern inkılapçı bir yorumunu hayata geçirme amacına sahip bir sosyal hareket geliştirebilmiş ilk İslami hareket olarak bilinmektedir. Fakat Cemaat-i İslami eskiye oranla etkinliğini yitirmiş olmasına rağmen halen bile varlığını sürdürmektedir ve toplumsal, siyasal, kültürel, ekonomik, kişisel, uluslararası ve ulusal gibi hayatın bütün yönlerini kapsayan bütüncül ve evrensel bir İslami hareket olduğu gerçeği de göz ardı edilmemelidir.

Anahtar Kelimeler: Batı, Modernite, Siyasal İslamcılık (Çağdaş İslami Akımlar), Pakistan, Cemaat-i İslami, Mevdudi.

* Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji, Doktora Programı.
İletişim: zeynepdilekli3@gmail.com

Giriş

İslam dünyasının Batı dünyası ile olan etkileşimi özellikle 19. yüzyıldan sonra ciddi bir kırılma yaşamıştır. Çünkü Batı dünyası, genelde Batı dışı toplumlar, özelde ise İslam dünyası- İslam dini üzerindeki etkisini, ağırlığını giderek artan bir ölçüde hissettirmeye başlamıştır. Batı değerleriyle yüklü olan kapitalizm, emperyalizm, modernite gibi olgular, Batı dışı toplumlarda sürekli bir problem alanı doğurmuştur. Bu problemlerin asıl nedeni, karşılıklı etkileşimin yerine daha çok tek tarafın (Batı'nın) hâkimiyet kurma, dönüştürme kısacası "kendine benzetme" politikasının hayalini kurmuş olmasıdır. İslam dünyasının Batı değerleriyle donatılmasına engel olmak, İslami değerleri korumak, İslam toplumları ile Batı toplumlarının farklı dokulara sahip olduğunu anlatmak, eklemlenmeye çalışmasıyla birlikte doku uyuşmazlığı ve neticesinde ise toplumsal, kültürel, inançsal hastalıkların ortaya çıkacağını duyurmak amacıyla siyasal İslamcılık hareketleri ortaya çıkmaya başlamıştır.

Siyasal İslamcılık hareketleri daha çok hayır kurumları niteliği taşıyan dinsel grupların/ cemaatlerin siyasi hayata dâhil olmaya çalışmasıyla işlevsellik kazanmışlardır. 19. yüzyılda siyasi hayata dâhil olmaya başlamış olmaları dolayısıyla da çağdaş İslami hareketler olarak adlandırılmaktadırlar. Birçok farklı hareket olmakla birlikte bunların en önemlilerinden biri Cemaat-i İslami olmuştur.

İslam ihya hareketlerinin en eski ve en etkililerinden biri olan Cemaat-i İslami yirminci yüzyılın ikinci yarısında Hint Alt Kıtası'nda İngiliz Emperyalizmine karşı İslami uyanışı başlatmak isteyen Ebu'l-A'la Mevdudi'nin kurmuş olduğu İslami bir harekettir. Özellikle Hinduların Müslümanlara kıyasla giderek güç kazanmaları ve Müslümanların güçlerini kaybetmeleri, cemaatin faaliyetlerine hız kazandırmıştır. Cemaat hem dini hem de siyasi bir anlayışa sahiptir.

Cemaat-i İslami dine dayalı bir devlet kurmak, İslam anayasasını kurmak, bireyleri ve toplumu İslam öğretisine göre yeniden şekillendirmek gibi söylemleri ile kendisinden sonraki birçok İslami hareketi etkilemiştir. Cemaat, 1941'den beri Fas'tan Malezya'ya kadar bütün ihyacı hareketleri etkilemiş ve Güney Batı ile Güney Asya'daki ihyacı düşünce tarzını yönlendirmiştir. Afrika, Ortadoğu, Avrupa gibi dünyanın farklı yerlerinde İslam'ın Batı'nın karşısına çıkmasında Cemaati'n rolü oldukça büyüktür. Birçok çağdaş İslami akıma ilham kaynağı olması hasebiyle üzerinde durulması gereken önemli bir hareket olmuştur.

Çalışma, Cemaat' in ideolojik kökleri, toplumsal temelleri, teşkilat yapısı ve siyasi yönelişinin tahlili üzerine yoğunlaşma amacıyla yapılmıştır.

Seyyid Ebu'l Â'lâ Mevdudi'nin Hayatı ve Düşünceleri

Osmanlı'nın (İslam dünyası) Batı karşısında giderek gerilemesi, yenilgiler alması gibi nedenler İslam ülkelerinde bir korku durumu yaratmış ve yeni ideolojik arayışlar dönemi başla-

mıştır. Bu arayışların neticesinde İslamcılık, "19. yy. da İslam dünyasının yaşamakta olduğu bunalımı aşmaya yönelik olarak ortaya çıkan modern bir ideoloji olmuştur" (Koyuncu, 2017: 18). "Modernleşme sürecinde, modernleşmeye bir tepki olarak ortaya çıkmıştır". (Koyuncu, 2018: 61). Başka bir ifadeyle, siyasal İslamcılık ideolojisi 1960 yılından itibaren Batı ve kapitalist sistem karşısında bir alternatif olma gayesiyle yükselişe geçmiştir. "Entelektüel köklerini Genç Osmanlılar Cemaleddin Afgani, Muhammed Abduh gibi isimlerde bulan İslamcılık, 150 yılı aşkın bir süredir İslam dünyasında etkili olan bir düşünce ve hareket olarak, tarihsel süreçlerde farklı görünüm ve özelliklere sahip olmuştur" (Koyuncu, 2017: 18).

Her kavram için olduğu gibi İslamcılık için de tek bir tanımın yapılması neredeyse olanaksızdır. Fakat en genel tanımıyla "İslâmcılık, tek bir zeitgeist'ın (Batı-merkezciliğin) dünyaya çeki düzen vermesine karşı başlatılmış bir direniş, bir diriliş ve bir varoluş hareketidir" (Kaplan, 2013:786). Bu varoluş hareketleri farklı İslam ülkelerinde, farklı yöntemlerle, farklı isimlerle ve farklı liderlerin öncülüğünde ortaya çıkmışlardır. Farklı ülkelerde farklı isimlerle ortaya çıkmış olmalarına rağmen genellikle birbirini destekleyici çalışmalarda bulunmuşlardır. Hareket alanları veya izledikleri yollar farklı olsa da temel gayeleri hemen hemen benzer/aynı olmuştur. Bu hareketlerin ve liderlerinin etkilendiği en önemli hareket liderlerinden biri ise Ebu'l- Âlâ El-Mevdudi'dir.

Büyük İslam âlimlerinden biri olan Mevdudi 25 Eylül 1903 yılında Haydarabad- Deccan'daki Avrangabad'da doğmuştur. Mevdudi'nin baba tarafından soyu Hz. Peygamber'e kadar uzanmaktadır ve ailesinin soyu da Hz. Hüseyin'e kadar uzandığı için kendisine "Seyyid" denilmiştir[1]. Mevdudi'nin hem anne[2] hem de baba tarafının sülalesi asalet izleri taşımakta ve toplumda saygınlıkları olan kişilerden oluşmaktaydı. Bir avukat olan ve sadece haklı gördüğü kişilerin davalarına bakan babası Seyyid Ahmed Hasan, çocuklarını İngiliz okullarına göndermeye razı olmamıştır, onların evde Arapça, Farsça, Urduca ve İngilizce derslerini almalarını sağlamıştır. Babasının bu kararı almasındaki temel neden ise İngiliz himayesi altında olan bu eğitim kurumlarının çocukları, toplumu giderek İslam'a yabancılaştırdığı korkusudur. Babasından almış olduğu bu derslerin dışında özel öğretmenlerin eve gelmesiyle aldığı özel derslerle de tarih, edebiyat, filoloji, din bilgisi ve sosyal bilimlerde yaşıtlarından daha iyi bir seviyeye gelmiştir (Kışlakçı, 2015: 23-24, Bilgin, 2016: 10).

"Mevdûdî evde özel öğrenimini tamamlamasının ardından on bir yaşında (Evrengabad) Aurangabad'deki Medrese'i Fevkâniyye'nin[3] sekizinci sınıfına başlamıştır. Mevdûdî,

1 Hz. Hüseyin'in soyundan gelenlere "Seyyid", Hz. Hasan'ın soyundan gelenlere ise "Şerif" unvanı verilmektedir.

2 Mevdudi'nin annesi Türk kökenlidir ve ailesinin ihtişamlı bir geçmişe sahiptir. Mevdudi anne sülalesinin ihtişamlı geçmişi ve soylu mirasıyla övünmektedir (Kışlakçı, 2015: 18).

3 Bu okul hem klasik hem de modern eğitim veren Haydarabad Osmaniye Üniversitesi'ne bağlı yan bir kuruluştur.

medresede aynı zamanda modern bilimler olan kimya, fizik, matematik ve tarih gibi dersleri de öğrenmiştir. Mevdûdî evde aldığı eğitimin kendisini faziletli ve ahlâklı kıldığını belirtmiştir" (Ahmetoğlu, 2018: 52). Eğitim hayatı devam eden Mevdudi on beş yaşında iken babasını kaybetmesi üzerine, gazeteci olarak çalışmaya başlamıştır. Bu şekilde yayın hayatına başlayan Mevdudi'nin ömrünün sonuna kadar sürecek olan İslam davası şuuruyla birlikte yaşayacağı sancılı dönemleri de ilk kıvılcımlarını vermeye başlamıştır. Mevdudi hem yazarlık hem de çalışma faaliyetlerine ilk olarak gazetecilik mesleğiyle başlamıştır. Farklı gazetelerde editörlük yaparak çalışan Mevdudi siyasi, sosyal, iktisâdi ve fıkhî meseleler ile ilgili insanların sorduğu sorulara ise kendi imkânlarıyla çıkardığı bir dergiden[4] cevap vermeye çalışmıştır. Mevdudi'nin 1937'de Mahmude Begüm ile yaptığı evliliği de vaktini araştırmaya ve siyasi aksiyona ayırmasına imkân tanımıştır[5] (Kışlakçı, 2015: 62-63). Yoğun bir çalışma hayatı geçiren Mevdudi 1979 yılının Mayıs ayında ilerleyen rahatsızlığının tedavisi için ADB'de doktor olan oğlunun yanına gitmiştir fakat aynı yılın 22 Eylül'ünde New York Buffalo'da vefat etmiştir. Naaşı Lahor'a getirilen Mevdudi'nin cenazesine milyonlar katılmış ve evinin bahçesine defnedilmiştir (Coşkun, 2019: 7 ve Kışlakçı, 2015: 127).

İlköğrenimini İslami temellerle atan ve bunun yanı sıra modern eğitimleri de almış olan Mevdudi'nin hem tarihi hem de güncel konulardaki vukufiyeti ve muhakemesi oldukça yüksek olmuştur. Mevdudi ne tam anlamıyla geleneksel İslam'ı ne de moderniteyi benimsemiyordu. "O modern fikirleri ve değerleri alarak, onları kendi içerisinde tutarlı ve melez karakterli bir ideolojik perspektif doğuracak şekilde, İslami bir mahsul haline sokmuştur" (Nasr, 2014: 24). Mevdudi, içinde bulunduğu yüzyılda Müslümanların Batı karşısındaki durumunu çok yönlü bir şekilde gözlemleme fırsatı bulmuştur ve İslam üstünlüğünün yeniden canlanması için çareyi ilahi nizamın tesis edilmesinde bulmuştur. Çünkü "Mevdudi sömürgeciliğin askeri ve siyasi olarak, daha sonra da fikri olarak İslam ülkelerini ele geçirmesiyle Osmanlı hilafetinin yıkıldığı ve batı uygarlığı- batı düşüncesinin galip geldiği bir dönemde ortaya çıkmıştır" (Karadavi, 2017: 15).

Müslümanların ardı ardına yaşamış olduğu işgaller, yenilgiler, katliamlar karşısında Mevdudi diğer bazı âlimlerin yapmış olduğu hatayı yani "İslam adına özür dileme", "İslam'ı oryantalist bakış açılarıyla açıklamaya girişme", "tamamıyla Batılılaşma" gibi davranış ve düşüncelerden kaçınmış ve bunları sağlam deliller ile de reddetmiştir. Özellikle Kur'an dışında-

4 1932 yılında Şeyh Mevdudi Tercümanü'l Kur'an dergisini kurmuştur. Bu dergi vefatına kadar onun fikirlerinin yayılmasında önemli bir rol oynamıştır. "Şu an Pakistan Cemaati İslami Başkan Vekili Prof. Hurşit Ahmet tarafından idare ediliyor" (H. Mevdudi, 2018: 6).

5 "Mahmude Begüm serbest ve modern bir tarzda yetişmiştir. Begüm hanım Mevdudi için şunları söylemiştir: "Ben onun görüşündeki mükemmel Müslüman eşi temsil etmiyordum. Fakat onun bana karşı olan sabrına ve beni bir şey yapmaya zorlamamasına da hayrandım. Böylece ben de yavaş yavaş onun yoluna girdim." Mevdudi'nin bu evlilikten dokuz çocuğu dünyaya gelmiştir (Kışlakçı, 2015: 63).

ki kaynakları reddedenlere karşı Kur'an ve Sünnet rehberliğinde cevaplar vererek meydan okumuştur. Mevdudi gazeteciliğe başladıktan sonra Batı'ya olan merakından dolayı İngilizce öğrenmeye başlamıştır. İngilizce diline iyice hâkim olduktan sonra modernlik ve Batı üzerine esaslı bir okuma yapmıştır. Mevdudi, modern ilmi metodun tehlike arz ettiği kadar fikri bir cazibe taşıdığını da belirtmiştir (Kışlakçı, 2015: 37). Onun temel eleştirilerinden biri özellikle sorgusuz sualsiz Batı ilminin cazibeliğine kapılan Müslümanlara ve Müslüman yöneticilere karşı olmuştur. Çünkü Mevdudi'ye göre bu insanlar, Batılı seküler kültürü benimsedikleri için dini hayatlarından, günlük yaşam pratiklerinden uzaklaştırmışlardır (Ahmetoğlu, 2018: 55).

İslam medeniyetinin farklı medeniyetlerin etkisi altında geliştiği fikrine karşı çıkan Mevdudi'ye göre "İslam medeniyeti özü ve içeriğiyle tam İslam'dır ve ona İslam dışı hiçbir düşünce girmemiştir" (E.A. Mevdudi, 2018: 7). İslam'ın Anlaşılmasına Doğru adlı kitabında Mevdudi (İslam dışındaki) her dinin ismini, ya kurucusunun yahut da hangi millet, kavim içinde çıkmış ise o milletin, o kavmin isminden aldığını fakat İslam'ın böyle olmadığını belirtmiştir. Yani İslam dini beşeri bir zihniyetin mahsulü olmadığı gibi belirli bir şahıs, kavim veya millete mal edilemeyecek nitelikte evrensel bir dindir (Mevdudi, 2015: 9). Mevdudi medeniyetlerin birbirlerinden etkilendiği reddetmemekte fakat İslam medeniyetinin tamamıyla başka medeniyetlerin (özellikle Batı) etkisi altında geliştiği fikrini savunan Batı ve oryantalist düşünceyi sert bir şekilde eleştirerek reddetmiştir. Bu tartışmalar neticesinde Mevdudi, Batı uygarlığı ile İslam medeniyetinin ayrı düştüğü üç ana noktayı ise laiklik, milliyetçilik ve demokrasi olarak belirlemiştir (Karadavi, 2017: 36). Mevdudi, bu noktaları "Gelin Bu Dünyayı Değiştirelim" adlı kitabında "Batı Demokrasisinin Cüzleri" başlığıyla ele almaktadır. Ona göre öncelikli olarak laiklik ve dünyaperestliğin Batı demokrasisinin temeli olduğunu kabullenmek gerekir. Laiklik okumasını eleştirel bir dille yapan Mevdudi'ye göre, Allah (c.c) ya her şeyin yaratıcısıdır ya da değildir. Eğer yaratıcı olarak kabul edersek O'nu bir insan hayatının özel hayatıyla sınırlandırılmasının tartışmasını yapmak anlamsızdır. Ve eğer O yaratıcı değilse O'nunla insan arasında özel bir ilginin olmasına da gerek yoktur. Hiçbir hayati ilişkimiz olmayan bir varlığa lüzumsuz yere ibadet etmek saçmalık değil midir? şeklinde düşünmek gerekmektedir.

Milliyetçilik konusunda ise, milliyetçiliğin başlangıçta papa ve imparatorun evrensel despotizmine karşı bir başkaldırı olarak ortaya çıktığını, aynı zamanda çeşitli ulusların kendi politik ve diğer kararlarını oluşturmakta özgür ve bağımsız olmaları, herhangi bir dini ve politik güç tarafından piyon olarak kullanılmamaları gerektiği anlamına geldiğini fakat daha sonra bu amaçlarından sıyrılarak laiklik hareketinin etkisi altında Allah'ın tasarruf hakkını reddetme noktasına eriştiğini dile getirmekte ve bu yüzden de eleştirmektedir. Fakat Mevdudi, milliyete karşı çıkmadıklarını hatta ulusal tarafgirlik çizgisine erişmediği sürece milliyetçilik düşüncesine de karşı bir tutumlarının olmadığını da belirtmektedir. Mevdudi

milli menfaatlerin putlaştırıldığını ve sorgusuz sualsiz iyi kötü bütün vasıtalarla ona tapıldığı sürece milliyetçilik düşüncesine karşı nefret besleyeceklerinin de altını çizmektedir (Mevdudi, 1999: 45-49). Çünkü Mevdûdî'ye göre Batı milliyetçilik fikirlerini Müslümanlara benimseterek bütünlükleri için olumsuz etkiler yaratmıştır. Örneğin Araplar Araplıkları ile Türkler Türklükleri ile övünerek vatancılık, ülkecilik gibi yapay sınıf ve fikirlerle dünyevi değerleri putlaştırma ve İslam ümmeti bilincinden uzaklaşmaktadırlar. Özellikle 1924'te hilafetin kaldırılması üzerine Mevdudi milliyetçilik ve batıcılık fikrine karşı eleştirel bir duruş sergilemiştir (Şahin, 2011:152).

Önce laiklik ilkesiyle Allah'ın ve ilahi prensiplerin etkisinden çıkarılan insanların, milliyetçilik düşüncesiyle ulusal bencillik ve önyargı uyuşturucusuyla sersemleştirildiğini ve son olarak demokrasi ile de bütün kanun yapma yetkisini ilahi prensipleri koyan yaratıcıdan alarak bu kontrol edilemeyen "Ben"e tapıcılara vermiştir (Mevdudi, 1999: 49-50).

Düşünceleri kısaca özetlenen Mevdudi'nin, düşüncelerini sistemleştirdiği, bu sayede birçok hareket ve kişi üzerine etkili olduğu ve kurucusu olduğu yapı ise Cemaat-i İslami'dir.

Cemâat-i İslami

Mevdudi'nin en önemli faaliyetlerinden birisi İslam ihya hareketlerinin en eski ve de en önemlilerinden biri olan Cemaat-i İslami'nin kurulmasına yönelik çabaları olmuştur. Mevdudi'nin verdiği ilk savaş, İslam'ı bir yaşam biçimi olarak reddeden; Allah, Allah'ın Resulü ve müminlerin dışında başkalarını dost edinen, sorgusuz sualsiz batılı değerleri benimsemeye ve de benimsetmeye çalışan kişilere karşı olmuştur (Karadavi, 2017: 84). Çünkü Mevdudi'ye göre sömürge altındaki İslam ülkeleri ilmi ve fikri yönden gerilemiştir. Müslümanlar Batı'nın gücü karşısında siyasi ve askeri olarak hezimete uğramıştır. Ama bundan daha tehlikeli olan ise Batı felsefesi, ahlakı ve kültürü karşısında boyun eğmektir. Ona göre siyasi ve askeri yenilginin zararı maddi boyutu aşmaz ama fikri ve ahlaki yenilgi kalpleri, zihinleri ve düşünceleri harap eder (H. Mevdudi, 2018: 32). İnsanlar, Batılı seküler kültürü benimseyip dini hayatlarından uzaklaştırmışlardır. Bundan kurtulmanın yolu da İslam inancını yeniden tesis edecek Kur'an ve Sünnet temelinde bireyden topluma uzanacak bir nizam, tedric ve ihya hareketidir (Ahmetoğlu, 2018: 55).

1935-1947 yılları arasında Hindistan çok kritik dönemlerden geçiyordu. Müslümanlar Hindulara nazaran sayıca azınlıkta ve gün geçtikçe de güçsüzleşiyorlardı. Bu durumlara şahit olan Mevdudi Müslümanlara yeni bir kimlik kazandırmak (Kur'an-sünnet temelinde) ve tamamıyla İslami bir devlet kurmak amacını güdüyordu. "Mevdudi'nin hedefi, Müslümanlar, Hindular ve sömürgeci düzen arasındaki kuvvet dengesini önemli ölçüde değiştirmekti" (Nasr, 2014: 44).

1935-1947 yılları arası hem Hinduların sayıca fazla olması hem de Hindistan'ın bağımsızlık mücadelesinin yaşandığı sancılı dönemlerdi. Yönetimin İngilizlerden Hindulara geçeceği bir ortamda veya İngilizlerin Müslümanların isteğini kabul etmesi üzerine bir Pakistan devleti kurulduğunda, Hindistan'da Hinduların yönetiminde kalacak olan Müslümanlar nasıl yaşayacak gibi sorular üzerine düşünen Mevdudi, Müslümanları her türlü tehlikeye karşı koruyabilmek için bir hareket, grup veya teşkilatın gerekli olduğunu anlatmaya çalışmıştır. Müslümanların kendi problemleri karşısında çözüm bulabilecekleri bir teşkilat kurma hedefinde olan Mevdudi, hem yeni kurulacak olan Pakistan'da yaşayan Müslümanlar için hem de Hinduların yönetimi altında kalacak olan Müslümanlar için teşkilatın İslami bir yönetim kurma mücadelesinde olması gerektiğini vurgulamıştır (Kışlakçı, 2015: 69-70).

"Mevdudi sık sık Cemaat-i İslami'yi kurma fikrinin, kendisine, bölünme arefesinde Hindistan Müslümanlarının karşılaştığı problemler üzerinde düşünürken aklına geldiğini belirtmiştir" (Nasr, 2014: 26). Mevdudi bu amaçla ilk olarak Tercümânu'l-Kur'an'da İslami bir partiden bahseden yazılar ortaya koymaya başlamıştır. Ele almış olduğu eserlerle "vahiy ve sünnet temeli üzerine gerçekçi, yenilikçi ve yaşanılabilir bir din anlayışı inşa etmeye çalışmıştır" (Mevdudi, 2016: 7). "Sağlam Bir Cemaate İhtiyaç" başlığı altında Mevdudi, Tercümanü'l-Kur'an dergisinin Nisan 1941 sayısında Cemaat-i İslami'ye katılmak isteyenleri Lahor'da toplantıya davet etmiştir (Ahmetoğlu, 2018: 70 ve Kışlakçı, 2015: 68). 26 Ağustos 1941 yılında Lahor'da tanınmış 75 âlimden oluşan bir heyet tarafından Cemaat-i İslami partisi kurulmuştur. Partinin temel gayesi ise Kur'an-ı Kerim'deki "Ayrılığa düşmeyin. Bir araya gelip Allah'ın dinini tesis edin" ayetine dayanmaktaydı. (Şura/13).

Mevdudi'ye göre İslam devletinin herhangi bir problemi çözebilmesi için Müslümanların ona matuf teşkilatlanması ve çalışması gerekmektedir. Cemaat, Peygamber cemaatinin yolunu izleyerek, Hindistan'daki topluma örnek olabilmeliydi (Nasr, 2014: 27-28). Ayrıca cemaat diğer cemaatleri ötekileştirme, kendisinden olmayanı dışlama gibi bir duruş sergilemediği için diğer cemaatlerden farklıdır bu yüzden de evrensel bir cemaattir. Müslümanlara açık olduğu gibi gayrimüslimlere de kapısı açık olan kuşatıcı bir yönünün olduğuna vurgu yapmıştır. Cemaat-i İslami ile ilgili Mevdudi, liderinin seçim yoluyla belirlenmesini, lidere kutsallık atfedilmemesini, Kur'an veya sünnete uygun olmayan Cemaat karar ve faaliyetlerinin eleştirilmesinin gerekliliğini vurgulamıştır. Mevdudi düşüncesinin ve düşünceleri etrafında kurulan Cemaatin ilk özelliği, İslam'a bir bütün olarak bakması ve tavizsiz bir şekilde İslam'ın tamamına bağlı olmasıdır. İkinci önemli özelliği ise Bir gözle İslam'a, diğer göz ile de çağa bakmasıdır, bu yüzden Mevdudi yaşadığı dönemden kopuk bir şekilde geçmişte yaşayan kişilerden farklı olmuştur (Karadavi, 2017: 31-32).

25 Ağustos 1941 yılında kurulan "Cemaat-i İslami Teşkilatı'nın başkanlığına Mevdudi seçilmiştir. 1942'de teşkilatın merkezi Pathankod'daki Daru'l-İslam'da Hindistan çapında

sekiz yüz delegenin katıldığı genel kurul toplantısında yaptığı konuşmasında İslami hareketin mahiyet ve geleceğini çeşitli boyutlarıyla ortaya koymuştur. 1947 yılında Pakistan'ın kuruluşunun[6] ardından Cemaat-i İslami'nin Hindistan ve Pakistan'da iki ayrı teşkilat haline getirilmesi üzerine Mevdudi, Pakistan tarafında kalan Lahor'a yerleşti ve Cemaat-i İslami'nin Pakistan kolunun liderliğini üstlenmiştir (Coşkun, 2019: 20).

Mevdudi'ye göre Cemaat iktidara gelirse toplum İslamlaşacak ve bütün sosyo-ekonomik problemler çözülecekti. Fakat partinin başarılı olabilmesi için Hz. Peygamber'in Mekke ve Medine dönemindeki hayatını örnek alması gerekmektedir. Çünkü toplum yüksek ahlak ve dini bir seviyeye gelirse başarılı olacaktır. Bu yüzden Hz. Peygamber'i örnek göstererek, başarısını Allah'ın ona verdiği güç veya vahiy ile olmadığını belirterek, Hz. Peygamber'in teşkilatçı bir şekilde davasının peşinden koşmasına bağlar (Şahin, 2011: 159).

Cemaat-i İslami'nin amaçları kabaca dört noktada toplanmıştır:

- İlahi değerler ve prensiplerin ışığında insan düşüncesini yeniden şekillendirmek.
- Ferdin ıslahı
- Toplumun bütün kurumlarını ıslah etmek
- Devlet sisteminin ıslahı, yani ilahi nizamın tesis edilmesi

Cemâat-i İslâmî kısa bir zaman içerisinde gelişerek Güney Asya'da en etkili ve en iyi teşkilatlanmış bir İslamî hareket halini almıştır. Bu Cemâat'in temel hedefi daha önce de açıkladığımız gibi, Kur'an ve Sünnet rehberliğinde, insan hayatının bütünüyle değiştirilmesini ve İslam'ın sosyal hayata tam anlamıyla yerleştirilmesini sağlamaktır.

Kısa sürede çok etkin olmaya başlayan Cemaat-i İslami'nin çalışma alanı ise sınırlı değildir ve bir tek alanı kapsamayacak şekilde tüm insan hayatıyla ilgili evrensel bir çalışma alanı yaratma güdümünde olmuştur. Cemaat olmanın İslam dini açısından önemini ve üyelerin Cemaat içinde hangi sorumlulukları taşıması gerektiğini Mevdudi şöyle açıklamıştır; Her şeyden önce akidemiz, amacımız ve de dinimiz birdir. O yüzden en iyi yol cemaat kurmaktır. Kurulan Cemaat içerisinde de herkesin belirli sorumlulukları vardır: ilk olarak cemaat üyeleri birbirleri hakkında iyi niyetli düşünmelidir. İkinci olarak, Cemaatimiz dini bir cemaat gibidir

6 Hindistan'da yaşanan toplumsal sorunların zirveye ulaşması ve Hindular'ın giderek güç kazanmaları neticesinde Müslüman siyasetçi ve din adamları Müslümanların durumuna çare bulma arayışlarına girişmişler ve fikir ayrılıklarına düşmüşlerdir. Bir kısmı ayrı bir devlet kurulması gerektiğini savunurken diğer bir kısmı ise bu ayrılmanın kesinlikle yanlış olacağını düşünmüş ve karşı çıkmışlardır. Mevdudi de ilk dönemlerde ayrı bir devlet olmanın bütün Hindistan'ın Müslümanlaşması idealine engel olacağı düşüncesiyle bu ayrılmaya karşı çıkmıştır. Fakat zaman içinde yaşanan olumsuz gelişmeler bu idealin yakın zamanda pek mümkün olmadığını gösterince ayrı bir devlet olarak ayrılmanın iyi bir fikir olabileceği düşüncesine sahip olmuştur" (Özbadem, 2016: 45). Öyle ki " Hindistan'da hiç kimse Pakistan hareketini Mevdudi 'den daha şevkle desteklememiştir" (Kışlakçı, 2015: 72).

o yüzden bütün ilişkiler Allah için yürütülmelidir ve Cemaat' in dışındaki kötülüklerin yanı sıra kendi içimizdeki kötülükleri de düzeltmeliyiz. Üçüncüsü, bir mü'minin diğer bir mü'mine karşı görevi onu doğru yola davet etmektir. Bunu yaparken de karşıdakine üstünlük taslamadan, onu incitmeden ve sadece iyiliği için bunu yaptığını hissettirmelidir. Dördüncüsü, Cemaat içerisinde gruplaşma, propaganda gibi şeylerden uzak durmalı ve partizanlık yapmaktan çekinilmelidir. Dilleriniz farklı olabilir bunu ayrımcılık olarak kullanmayın. Beşincisi, bir konuda fikirler açık açık söylenilmelidir ki sonradan Cemaat'e düşmanlık yapılmasın ve her konuda özellikle istişareye önem verilmelidir. Altıncısı, İslam cemaatsiz, cemaat de parasız olmaz. Yedincisi, Cemaat için emir çok önemlidir ve emir para ve makam mevki peşinde olanlardan seçilmemelidir. Allah'ı ve Kur'an-ı bilen ve basiret sahibi güvenilen bir kişiler seçilmelidir. Fakat her işinde emire yardımcı olunmalı, doğrusunda yanında saf tutmalı yanlışında ise ıslah edilmelidir. Sonuncusu ise, bizim kadar emire çok önem vermeyen ve gerektiğinde dinde olmayan şeyleri uygulayan Batı, kesinlikle örnek alınmamalıdır (Ahmetoğlu, 2018: 54-55).

Mevdudi, davet ve tebliğe Hindistan'dan başlayarak Hz. Muhammed'in Sünneti'ne uygun hareket ettiklerini, bulundukları yerde karşılaştıkları zorluklarla son raddeye kadar direneceklerini belirtmiştir. Fakat bu amaçlarla hareket ederken kesinlikle İslami bir dil kullanılması ve de milliyetçilikten uzak hareket edilmesi vurgulanmıştır. Siyasi inkılaptan önce sosyal inkılabın önemli olduğunu savunan Mevdudi öncelikli olarak medeni, içtimai ve ahlaki bir yapının oluşması gerektiği üzerine ısrarcı olmuştur. Bu yüzden Cemaat'in programında halkın ıslahı ve terbiyesi de yer almıştır. Çünkü Cemaat'e göre dinini bilmeyen her insan yanlış yola girebilir. Toplumsal kötülük ve sapmanın önlenebilmesi ve şehirde kuralsız yaşayan insanların ahlakının düzeltilebilmesi ancak İslam ile mümkündür.

Cemaat'in diğer çalışma programları arasında yer alan devlet kurumlarına yönelik olarak da öncelikle oralarda çalışan insanların problemlerine çözüm bulmak amaçlanmıştır. İhtiyaç sahiplerini gözetmek, yardımcı olmak, rüşvetin ahiretteki cezasını anlatmak şeklinde devlet kurumlarındaki insanlara vicdani bir kimlik kazandırılmak istenmiştir. Başka önemli bir konu da avam (kabaca halkın okumamış, eğitimsiz kesimi) tabakaya yaygın din eğitimi vermesinin gerekliliği üzerinde durmaları olmuştur. Bunu yaparken de özellikle birleştirici bir dil ile hareket edilmesi gerektiği vurgulanmıştır. Evrensel bir cemaat olduklarını belirten Mevdudi, Cemaat'in asli ruhunda hiçbir nesil, ırk, soy, vatan, memleket, ülke, dil, renk (ayrıştıracak unsurların) öneminin olmadığını ve İslami çatı altında bir birleşmenin gerekliliğini de belirtmiştir. Yukarıda da değindiğimiz gibi Cemaat'in ilk amaçlarından biri Hindistan'da devleti ıslah etmek olmuştur fakat yasalardan dolayı bunu tam anlamıyla başaramamışlardır ve bu yüzden Pakistan devleti için aynı amacı taşımışlardır (Ahmetoğlu, 2018: 80-84).

1947 yılında Pakistan ve Hindistan bağımsızlıklarını kazanınca Cemaat, Cemaat-i İslami Pakistan ve Cemaat-i İslami Hint adlarıyla iki ayrı teşkilat haline gelmiştir. Daha sonra 1971'de Pakistan'dan bağımsızlığını kazanan Bangladeş'te Bangladeş Cemaat-i İslami kurulmuştur. Ayrıca, Keşmir bölgesi, Sri Lanka ve Afganistan'da da Cemaat-i İslami'nin bağımsız teşkilatları kurulmuştur. Bunlarla birlikte bu ülkelerden dünyanın farklı bölgelerine giden Cemaat-i İslami mensupları kendi ülke Cemaat-i İslami'nin teşkilatına bağlı olarak çalışmaktadır (Ullah, 2018: 32-33 ve Ahmetoğlu, 2018: 97- 115). Bu teşkilatlar kendi ülke ve toplumlarına göre metot ve programları olsa da Kur'an ve Sünnet'in gösterdiği yolda aynı hedef ve ideolojik yaklaşımlara sahiptir. Bangladeş Cemaat-i İslami siyasi güç olarak ülkesinin ikinci en büyük partisi durumundadır ve Pakistan Cemaat-i İslami de büyük bir siyası parti olarak ülkesinde önemli rol oynamaktadır (Ahsan, 1993: 291-293).

Cemaat-İslami'nin Teşkilat Yapısı

Cemaat-i İslami'nin teşkilatı başlangıçta ana hatlarıyla emirlik makamı, merkezi meclis-i şura ve üyelerden oluşmaktaydı ve bu tablo partinin ilk yıllarında değişmedi fakat ilerleyen süreçlerde değişmeler yaşamıştır. Teşkilat yapısını incelemeden önce kısaca değinmek gerekirse, Cemaat'e bağlılık derecesine göre gruplar tahsil edilmiştir. Bu gruplarda hiyerarşinin en altında yer alan ancak Cemaat'in mesajıyla tanışabilmiş olanlar (mütearif), bunların üstünde Cemaat mesajından etkilenmiş olanlar (müteessir), sonra sempatizanlar (hemderd) ve en üstte de üyeler (erkân) yer almaktaydı. Özellikle ilk üç grubun resmi bir görevi olmamakla birlikte Cemaat mesajının yayılmasını sağlamaktan başka bir görevi olmamıştır. İlerleyen süreçlerde ise özellikle (1950-1951) Pencap seçimlerine hazırlık sırasında parti yapısını yeniden şekillendirmek ve de taraftarlar üzerindeki kontrolü güçlendirmek için, bu hiyerarşi yeniden düzenlenmiştir. Bu düzenlemeyle birlikte mütearif ve müteessir kategirleri iptal edilerek yeni bir mensuplar (mutaffik) kategorisi ilave edilmiştir (Nasr, 2014: 97).

Emirlik Makamı

Emirlik makamı Cemaat içerisinde teşkil eden ilk idari birimdir. İlkin emir basit çoğunluk oyuyla Merkez-i şura tarafından seçilmekteydi fakat 1956'dan sonra Cemaat üyeleri tarafından seçilmeye başlanmış ve görev süresi beş yıl olarak belirlenmiştir. Emirlik, reislik/başkanlık veya komutanlık manalarında kullanılmaktadır. Bu anlamıyla en üst makamı temsil eden yöneticinin otoritesini tanımlamaktadır. Emirlik Cemaat'teki en üst otorite kaynağı olduğu için bütün üyelerinin devamlı itaatini talep etmektedir (Nasr, 2014: 102). Emir'in seçiminde ilk dönemlerde aday sayısında sınıt yokken 1972'den sonra Merkez-i şura üyeleri üç aday seçerek bunu bütün üyelere sunduktan sonra belirlerdi. Bu teşkilat örgüsü partinin bütün düzeyleri için de geçerli kılınmıştır. Emir Şura'yla ihtilafa düştüğünde onu veto etme hakkı vardır. Eğer Şura vetoyu kabul etmezse emir kararı ya kabul eder ya da görevden çekilir (Ahmetoğlu, 2018: 84-86 ve Nasr, 2014: 102-103).

Naib-i Emir

"Sözlükte "birini temsil etmek, birine vekâlet etmek" anlamındaki nevb (niyâbe) masdarından türeyen nâib (çoğulu nüvvâb), "bir makamın sorumluluğunu asıl sahibi yerine geçici bir zaman için yüklenen kimse" demektir. Çeşitli İslâm devletlerinde başlıca devlet ricâlinin kendilerine yardımcı olmak veya bulunmadıkları yerlerde ve zamanlarda işlerini yürütmek üzere tayin ettikleri görevlilere nâib adı veriliyordu" (Avcı, 2006: 311-312). Yani kelime olarak naib, vekil anlamında kullanılmaktadır. Bu yüzden Cemaat-i İslami'de Emirlik makamından sonra en önemli makam Naib-i Emirlik (yardımcı emir) makamıdır. Emir'in yokluğunda görev geçici olarak naib-i emir tarafından idare edilmekteydi. Mevdudi'nin görev ve yetki alanını geçmemesi şartıyla kurucu üyeler 1941 yılında üç naib-i emir seçmişlerdir. 1987 yılında ise naib-i emirlerin görevleri resmileştirilmiştir. Fakat bu vekiller sürekli yasal denetime tabi tutulmuştur. Belirli bir zaman sonra sayısı beşe yükselen naib-i emirlerin sayısı günümüzde on olarak belirlenmiştir (Nasr, 2014: 107-108 ve Ahmetoğlu, 2018: 86).

Merkezi Meclis-i Şura

Emirlik makamından sonra Cemaat'in en yetkili organlarından biri olan Meclis-i şura, parti içi faaliyetleri denetlemektedir. Alt düzeyde yer alan şuralar merkezi şurayı (Lahor'da bulunuyor) örnek almaktadırlar. Her üye seçimle belirlenmekte ve her biri Cemaat-in Genel Sekreterliği tarafından belirlenen bölgeyi temsil etmektedir. Şura üyesi kendisi için belirlenen bölgede ikamet etmek zorundadır. Merkezi Şura yılda bir veya iki defa toplanmakta ve faaliyetleri denetlediği gibi gelecekte izlenecek politikalara karar vermektedir ve meselelerin çözümünde de istişare edilen bir makam olması hasebiyle önemlidir. Merkezi şura kararları genelde oy birliğiyle almaktadır (Ahmetoğlu, 2018: 86-87 ve Nasr, 2014: 108-109).

Genel Sekreterlik (Kayyim)

Cemaatin günlük faaliyetleri 1941 yılında tesis edilen "Genel Sekreterlik" te konumlanan bürokrasi ile idare edilmektedir. Genel Sekreter Emir tarafından atanır. Partini iç işleri Genel Sekreter tarafından denetlenmektedir. Genel sekreterlik kurulduğu günden bugüne güçlenerek parti liderine yakın bir güce ulaşmıştır (Ahmetoğlu, 2018: 87 ve Nasr, 2014: 110-111)

Cemaat-i İslami'ye Bağlı Kuruluşlar

Cemaat-i İslami'nin resmi organizasyonun dışında olan ve gücünün artmasına, halktan yana genişlemesine katkıda bulunan, faaliyet alanlarını destekleyen birçok yan kurum bulunmaktadır. "Mensup kuruluşlar iki gruba ayrılmaktadır: Birinciler tebliğ ve neşriyatla, ikincilerse siyasi faaliyetlerle ilgilenmektedir" (Nasr, 2014: 118). Bu kuruluşlar "Camiatu İtthadu'l-Ulema, Hizbu'l Mücahidin, İslami Camiat-i Talebe, Camiat-i Tuleba Arabiya, Kissan Kurulu, Uluslararası İşçi Federasyonu (National Labour Federation), Pakistan İslami Medikal

Örgütü, İslami Homeopathy Medikal Örgütü, Pakistan İş Formu, Şebab-i Milli, Tehrik-i Mehnat Pakistan, İşçi Hareketi (Labour Movement), İslami Nizamat-i Talim (Islamic System of Education), FOF ve Kadın Üniversitesi gibi alanlardan oluşmaktadır (Rana, akt. Ahmetoğlu, 2018: 91-92).

Cemaat-i İslami'nin Gençlik Kolu: İslami Câmiat-ı Talebe

İslam-i Câmiat-ı Talebe, Cemaat'in en önemli gençlik organizasyonlarından biri olup 23 Aralık 1947'de, ülkenin farklı yerlerinden 25 öğrencinin katılımıyla Lahor'da kurulmuştur. Başlangıçta bir dava hareketi olarak İslami hissiyatın gençler daha özelde talebeler arasında kazandırılması için düşünülmüştü. Fakat gittikçe siyasallaşarak Pakistan ve dünya da İslam dışı gördüğü uygulama ve hareketlere ses çıkarmaya başlamışlardır. Demokrasinin restorasyonu ve İslam'ın uygulanması için aktif bir rol almış olmasına rağmen gerek ülke içi gerekse de ülke dışı faaliyetleri dolayısıyla terörist bir grup olarak nitelendirilmişlerdir. Başlangıçta denetlenebilen bu grup giderek etki alanını arttırdı ve ülke çapındaki hem siyasi tavırları hem de faaliyetleri Cemaat-i İslami tarafından kontrol edilemez bir hal alarak ileriki yıllarda da böyle devam etmiştir. Başlangıçta Cemaat-i İslami'nin davasını sürdürmesine yardımcı olmak amacıyla kurulmasına rağmen faaliyetleri Cemaat-i İslami'den radikal bir kopuş sergilemiştir. Fakat Cemaat-i İslami bu teşkilatla resmi bağını koparmamıştır. Denilebilir ki Cemaat-i İslami için halen daha önemli bir kurumdur (Nasr, 2014: 121-125 ve Ahmetoğlu, 2018: 92-97).

Cemaat-i İslami ve Siyaset

1935-1947 yılları arası hem Hinduların sayıca fazla olması hem de Hindistan'ın bağımsızlık mücadelesinin yaşandığı sancılı dönemlerdi. Mevdudi Hint alt kıtasındaki Müslümanları yıllardır gazetelerde yazılar yazarak ve kitaplar yayınlayarak İslami bir düzenin önemi ve bu düzeni kurmak için Allah'a ve Resulü'ne itaat eden bir grubun olmasının gerektiğini anlatmıştır (Ullah, 2018: 32).

Mevdudi'nin uğraşları sonucu Cemaat-i İslami kurulmuştur. Fakat kurulan bu cemaatin sadece toplumsal alanda ibadetlerle sınırlı değil, aynı zamanda diğer kurumlar üzerine de yoğunlaşması gerektiğini ancak bu şekilde İslami nizamı tesis edebileceklerini ve evrensel olabileceklerini vurgulayan Mevdudi özellikle siyaset alanına çok büyük önem vermiştir. Ayrıca Mevdudi toplumsal yaşamın düzeni ve devamlılığı için de devletin önemli ve zaruri bir güç olarak olması gerektiğini belirtmiştir.

Mevdûdî, dinde siyasetin ehemmiyetini şu sözleriyle ortaya koyar: "Müslümanlar, bizim bütün faaliyetlerimizi siyasi görür ve böyle gördükleri içinde ehemmiyet vermezler. Çünkü siyasetin dindeki ehemmiyetinden habersizdirler. Müslüman olmayanlara gelince: İslâm'ı az

bildikleri veya hiç bilmedikleri için; ayrıca İslâm düşman muhitlerde yetişmiş oldukları için bilmezler ki insanların bugün çekmiş olduğu ızdıraplar ve belaların kaynağı, menşei başlarında bulunan liderlerin facirliği ve fasıklığıdır (Mevdudi, 2014: 17-18). Mevdudi'ye göre din ve siyaseti birbirinden ayırmak, insanın dünya yaşamının ileriye gitmesine engeldi. Dinin olmadığı yerde ahlaki yaşantıda bozuktur. Dolayısıyla Cemaat-i İslami'ye göre ülkedeki her türlü zulüm ve adaletsizliğin son bulabilmesi için din eksenli bir siyasi sistemin uygulanması şarttır (Ahmetoğlu, 2018: 264). Cemaatin siyasete katılımın eleştirenler olmuşsa da Mevdudi bunun nedenlerini ortaya koymuş ve siyasetten uzaklaşmanın Cemaat için birçok açıdan sakıncalı olduğunu belirtmiştir.

Cemaat-i İslami'ye göre her insan birer halife olarak yaratılmıştır ve halifelikte de tam bir demokrasinin ruhu vardır. "Batı anlayışında halkın mutlak hâkimiyeti esasken" (Hallaq, 2019:), İslam'da ise Allah'ın vekiline veya halifelik hakkına saygı duyulan bir yönetim anlayışı mevcuttur.

Pakistan ideolojisi ve Cemaat-i İslami

Mevdudi ilk gençlik yıllarında İslam'ın anlatıldığı ve İslami mücadelelerin verildiği hareketlerden biri olan Hilafet Hareketi'ne katılmıştır. Özellikle Hilafetin kaldırıldığı ilk zamanlarda Hindistan'daki Müslümanlar, Hilafetin tekrar geri gelmesi için bir hareket başlatmışlardı ve Mevdudi bu hareketin bütün programlarına katılmaya çalışmıştır (Özbadem, 2016: 19). Böylelikle 1920'li yıllarda Hindistan Hilafet Hareketi'ne katılan Mevdûdî yazılarında çoğunlukla Müslümanların içinde bulunduğu kötü durumu ele almıştır. Hilafet hareketinin başarısızlıkla sonuçlanmasının arkasından vuku bulan Hindu-Müslüman çatışmaları ise Mevdûdî'nin fikir hayatında derin izler bırakmıştır. Mevdudi Hinduların sayıca artmaları ve Müslümanlara yapılan haksızlık ve zulümleri gördükçe Müslümanların kurtuluşuna yönelik çözümler içeren ideal ve düşüncelerini hayata geçirebilmek amacıyla Cemaat-i İslami'yi kurmuştur. Kuruluş toplantısında İslam'ın tam olarak anlaşılmadığını dert edinen Mevdudi ilk olarak 1938 yılında "Dar'ul İslam" isimli bir cemiyet kurduklarını fakat bunun yeterli olmadığını bu yüzden daha geniş kapsamlı bir cemiyet kurulması gerekliliğiyle Cemaat-i İslami'yi kurmak istediklerini belirtmiştir.

Cemaat kurulmadan önce 1928 Hindistan Kongre Partisi'nin açıkladığı taslakta kendi haklarının ihlal edildiği gerekçesiyle karşı çıkan Müslümanlara karşı 29 Aralık 1930'da Muhammed İkbal, Hindistan'ın kuzeybatısında ve doğusunda olmak üzere iki bölgeden oluşacak ayrı bir Müslüman Devleti fikrini ortaya atmıştır. Bu fikir daha sonraki süreçlerde bir İslam Devleti olarak Pakistan adında bir ülke talebiyle netleşmiştir (Ahmetoğlu, 2018: 120). Başlarda bu fikre yani Hindistan'ın bölünmesine karşı çıkan Mevdudi olayların giderek olumsuz bir şekilde tırmanmasıyla birlikte karar değiştirmiştir ancak tamamen "Şeriat"e dayanan bir Pakistan devletinin kurulmasını önermiştir. Başka bir ifadeyle "İslami bir Hindistan

ideali ile Hindistan'ın tamamını İslam'a döndürme çabası yerini artık Müslüman toprağında kurulacak bir "İslami devlet" müzakeresine bırakmıştır" (Nasr, 2014: 199). Mevdudi devlet şeriate dayanmadığı sürece başa kimin geçeceği mühim olmamakla beraber problemler de çözümsüz kalacaklardır şeklinde de uyarılarda bulunmuştur. Bu niyetle yola çıkan Mevdudi bütün yazı ve vaazlarında da, Hindistan Müslümanlarını farklı bir toplum olduklarına ve eğer Hindu tahakkümünü defetmek istiyorlarsa kendilerini kendi devletlerine yönetmeleri gerektiğine inandırmıştır ve neticede 1947'de Pakistan Devleti kurulmuştur. Fakat bu süre zarfında Müslümanlar ve Hindular arasında artan gerginlikler yerini kanlı şiddet olayları ve çatışmalara bırakmıştır. Cemaat-i İslami'nin siyasi görüş ve hareket planının gelişmesi de 1947'den bu yana çeşitli Pakistan hükümetleriyle olan ilişkilerinin bir neticesi olarak şekillenmiştir (Nasr, 2014: 184).

1947-1958 Yılları Arasında Cemaat-i İslami

Pakistan devleti kurulduktan sonra etkili olan Cemaat-i İslami, yönetimin İslami bir yönetim olması ve anayasanın İslam'a göre hazırlanması için yetkililerle görüşmeler yapmıştır. Ayrıca çeşitli konferanslar vererek İslam'ın hayatın her alanına taşınması ve de yaşanması gereken bir din olduğunu ikna edici bir dille anlatmış ve Pakistan halkının da büyük bir çoğunluğu yeni yapılacak olan anayasanın İslam'a göre hazırlanması gerektiğini seslendirmeye başlamıştır (Özbadem, 2016: 47-48). Mevdudi, 1948'de Lahor'da yaptığı bir konuşmasında da İslami riyasetin kurulması için hâkimiyetin Allah'ın olması gerektiğini, devletin de Allah'ın koyduğu kurallara ve sınırlara uyması gerektiğini, İngiliz dönemindeki İslam'a karşı olan kuralların değiştirilmesi ve anayasanın da İslami olmasının gerekliliği üzerine vurgularda bulunmuştur. Bu dönemde Mevdûdî dört şeyde hükümeti karşısına almıştır; birincisi, yukarıda da belirttiğimiz üzere hükümete sert eleştirileri; ikincisi, Mevdûdî'nin 1948 yılında Keşmir meselesinde[7] aldığı tavır; üçüncüsü, devlete bağlılık yemini konusu[8]; dördüncüsü ise ordu işinde[9] Cemaat'in ayrılık çıkarmasıdır" (Rumi, akt. Şahin, 2011: 175).

7 Hindistan ve Pakistan'ın İngiltere'den bağımsızlıklarını kazandıkları 1947 yılından bu yana tartışma konusu olan Keşmir Sorununun temeli etnik ve dini ayrışmalara dayanmaktadır. Bağımsızlık sonrası Keşmir halkı seçim hakkını Pakistan'dan yana kullanmıştır. Fakat Keşmirli mihracenin, ülkeyi para karşılığı satması üzerine Pakistan'a katılım gerçekleşememiştir. Pakistanlı güçlerin Keşmir'i işgali, Hint birliklerinin çeşitli bölgeleri ele geçirmesiyle birlikte Keşmir sorunu ortaya çıkmıştır. Diğer bir yandan Keşmir'deki mücadelenin Müslüman bir bölgenin bağımsızlığını sağlama amacı taşıdığı için dini bir yönü de bulunmaktadır (https://www.akademikkaynak.com/kesmir-sorunu-2.html). Hükümet laik olduğu sürece harekete katılımın cihat olarak kabul edilmeyeceğini söyleyen Mevdudi, 1948'de bu tutumunu değiştirmek zorunda kalmıştır ve Cemaat, Pakistan'da "Keşmir'de cihad" seferberliğinde başı çekmiştir (Nasr, 2014:219).

8 "Ağustos 1948'de Mevdudi'den devlete bağlılık yemini hakkındaki fikirleri sorulmuştur. Mevdudi Müslümanın bağlılığının yalnızca Allah'a olacağını, bu yüzden Pakistan şeriat hükümleriyle yönetilen bir devlet oluncaya kadar bu devlete bağlılığın caiz olmayacağını söylemiştir (Nasr, 2014: 219).

9 "Mevdudi, Pakistan'ın şeriat hükümleriyle yönetilen bir İslami devlet olmadan Müslümanların Müslüman olmayan bir orduda, yani Pakistan ordusunda hizmet edilmesini caiz bulmamıştır" (Nasr, 2014: 219).

Mevdudi'nin bu faaliyetleri ve neticesinde İslami anayasa isteyenlerin sayılarının da gün geçtikçe artması durumu yönetimin hoşuna gitmiyordu ve neticede ilk tedbir olarak Mevdudi'yi tutukladılar (Ahmetoğlu, 2018: 131).

Bu dönem boyunca parti, İslam ve Urduca'nın önemini vurgulayarak Pakistan birliğini desteklemiştir. Ayrıca Keşmir sorunu, anayasa gibi önemli konularda hükümet ile aralarında sürekli bir anlaşmazlık ve çatışma durumu mevcut olmuştur. Mevdudi, 1952'nin sonuna kadar, anayasa için önemli sekiz maddelik bir talep listesi oluşturdu. Bunlar:

- İslami şeriatın olması, Şeriat ilkelerine aykırı bir kanun olmaması,
- Şeriat ilkelerini fesheden kanunların olmaması,
- Devletin bu şeriat ilkelerine aykırı her şeyi ortadan kaldırmayı üzerine alarak İslam'ın geleneklerine göre yürütmesi,
- Ceza mahkemelerinde savunma hakkı verilip, kişinin suçu ispat edilmediği sürece ceza verilmemesi,
- İnsanların başlarına gelebilecek haksızlıklara karşı devletin yasal veya yürütme araçlarının olması,
- Yargı ve yürütmenin bütün müdahalelerden bağımsız olması,
- Vatandaşın; yiyecek, giyecek, barınak, tıbbi yardım ve eğitim gibi temel ihtiyaçlarının karşılanmasının devletin sorumluluğunda olması şeklinde olmuştur (Ahmetoğlu, 2018: 136).

Bu talepler artınca o dönemin Başbakanı Hoca Nizamuddin "Temel Prensipler Komtiesi" raporunu 1952'de sunmuştur ve ulema bazı değişikliklerle raporu kabul etmiştir. 1947'den 1956'ya kadar Cemaat anayasa yapmak için uğraşmıştır. O süre zarfında ülkede farklı olaylar yaşanmıştır (Keşmir olayı BM'ye taşınmış vb.) ve dönemin Başbakanı görevden alınarak yerine Muhammed Ali Buğra atanmıştır. Mevdudi'nin gözaltına alındığı dönemde çalışmalarına devam eden Cemaat-i İslami 31 Haziran 1953'de "İslami Anayasa Günü" ilan etmiştir. Ülkenin her tarafından İngiliz yasalarına göre yürütülen anayasaya karşı sesler yükselmeye başlayınca dönemin yeni Başbakanı, 1954 yılına kadar halkın talepleri dikkate alınarak bir anayasa hazırlanacağını duyurmuştur fakat Pakistan genel valisi Gulam Muhammed izin vermemiştir ve Kurucu Meclisi görevden almıştır. Fakat Cemaat bu taleplerinden vazgeçmemiştir ve 11 Temmuz'da 36 maddelik bir anayasa meclise sunmuştur. 29 Şubat 1956'da Pakistan Meclisi, anayasayı kabul etmiştir ve Pakistan İslam Cumhuriyeti adıyla anayasada değiştirilmiştir (Nasr, 2014 ve Ahmetoğlu, 2018: 137-138). Cemaat-i İslami durumdan memnun olduğunu dile getirmiş fakat bu memnuniyet çok uzun sürmemiştir. Çünkü Cemaat Anayasanın İslami kabul edilmesinden sonra tam teşekkülü bir siyasi parti haline gelip, 1958 seçimlerine katılmaya yönelmiştir. Fakat ne yazık

ki 1956 anayasası 7 Ekim 1958'de General İskender Mirza ve General Muhammed Eyüp Han askeri bir darbe yapmışlar ve hem anayasa rafa kaldırılmış hem de Cemaat-i İslami ve diğer bütün partiler kapatılmıştır (Nasr, 2000: 97).

Kadiyanilik Sorunu ve Cemaat-i İslami'nin Yaklaşımı

Kadiyanilik sorunu, 1952 ve 1953 yılları arasında Pakistan'ın Pencap eyaletinde büyük bir çoğunluk tarafından Kadiyanilerin bir azınlık olarak kabul edilmesiyle ilgili bir sorundur (Ahmetoğlu, 2018: 140). Kadıyaniler, son peygamberlikten sonra yeni bir peygamberlik iddiası taşımıştır ve bu düşünce onlara Allah uğrunda cihadı kaldırıp işgalci ve kâfirlere itaat etmeyi emretmiştir (Karadavi, 2017: 27). Özellikle Kadiyani kolunun nübüvvet iddiası, küfür telakkisi, kılıçla cihadı reddetmesi ve Gulâm Ahmed'e inanmayanların kâfir sayılması gibi aşırılıkları Pakistan'daki Müslüman halkı galeyana sevk etmiş ve 1953 yılı başlarında patlak veren ayaklanmalar askerî tedbirlerle bastırılarak iş mahkemeye intikal ettirilmiştir (Fığlalı, 2001: 137-139).

Özellikle Kadıyaniler'in Nübüvvetin son bulmadığına dair görüşlerine karşı çıkan Mevdudi onları sert bir şekilde eleştirerek Gayri Müslim bir azınlık olarak ilan etmelerinin gerekliliğini (bu tepkilerini içerdiği) *"Kadıyanilik Mes'elesi"* adlı eserinde yazmıştır. Bu süre zarfında ülkede çatışma ortamı giderek artmıştır ve çatışmaları tetiklediği gerekçesiyle de Cemaat-i İslami suçlanmıştır. Sonuçta Mevdudi de bu tutuklular arasına girmiştir ve İslami anayasa engellenmiştir. 28 Mart 1953 yılında tutuklanan Mevdudi fitne çıkarmakla suçlanmış ve ölüm cezasına çarptırılmıştır fakat Cemaat, halk ve diğer ülkelerden gelen yoğun tepkiler sonucu bu karar on dört yıl hapis olarak değiştirilmiştir.

Sonuçta Pakistan Parlamentosu'nun 7 Eylül 1974 tarihinde aldığı kararla Kadiyanilik "İslâm dışı azınlık" olarak kabul edilmiş ve Pakistan anayasasının 260. maddesine eklenen bir fıkra ile, Hz. Muhammed'in son peygamber olduğunu iddia edenler anayasanın ve hukukun hedefine göre Müslüman değildir" hükmü getirilerek Pakistan'da yaşayan Kādiyânîler faaliyetleri açısından ciddi biçimde kısıtlanmıştır (Fığlalı, 2001: 137-139).

General Eyüp Han Dönemi/Sekülerizm (Laik Devlet)

Cemaat-i İslami ve 1956 anayasasının kabulü özellikle Eyüp Han tarafından kabul edilmemiştir ve 8 Ekim 1958 yılında darbe yapmıştır. Eyüp Han; askeri rejimi, devlet ve toplumun çok büyük çapta modernleşmesi ve kurumsal alanda yeniden yapılanması için var gücüyle çalışmıştır. (Ahmetoğlu, 2018: 145). "Yapılan darbe ülkede siyasi istikrarı sağlamak için değil bilakis İslami partilerin özellikle de Cemaat' in siyasi sürecini manipüle etmek için gerçekleştirilmiştir. Fakat Cemaat politize olmasına rağmen radikal bir tavır almamıştır" (Şahin, 2011: 178). Eyüp Han, bu süreçte Cemaat-i İslami'nin kendisine karşı olan bazı bölümlerini kapatmıştır ve Mevdudi ve diğer cemaat liderlerini tutuklamıştır (Nasr, 2014: 267-293 ve Ahmetoğlu, 2018: 144).

Cemaat Eyüp Han hükümetine karşı seküler partilerle işbirliği yapmış olsa da 14 Şubat 1960 seçimlerinde Eyüp Han hükümeti %99 oy alarak kazanmıştır. Eyüp Han parti propagandasında ise Pakistan devletinin hem Cumhuriyet rejimini hem de İslami rejimi barındırdığın vurguluyordu. Fakat Eyüp Han'ın iktidarı baskı, zulüm ve antidemokratik faaliyetler açısından tarihe geçmiştir ve halk arasından da büyük tepkilere yol açmıştır (Kışlakçı, 2015: 98). Eyüp Han hükümetinin öncelikleri güçlü ve merkezi bir devlet, siyasi istikrar, sosyal modernleşme ve ekonomik kalkınma olmuştur ve bu amaçla İslam ve de demokrasi bu hedeflere engel olduğu sürece kolayca bir kenara bırakabilirdi (Ahmad, akt. Ahmetoğlu, 2018: 145). Çok eşliliğin yasaklanması (nüfus artışını engellemek için), kadın haklarının korunması, boşanma hukukunun düzenlenmesi ve dini vakıfların devletin kontrolüne girmesi gibi uygulamalar yapılmak istenmiştir. Bu dönemde Cemaat-i İslami yine bütün enerjisini İslam Anayasası'nın getirilmesi ve uygulanması için harcamıştır. Pakistan yöneticileri ise laik bir düzenden yana olmuşlardır. Dolayısıyla sürekli bir çatışma ortamı mevcut olmuştur. 1962 yılında ilan edilen anayasada "İslam" ibaresinin kaldırılması, siyasi partilerin devre dışı bırakılması, başkanlık sisteminin olması ve ne Cemaatlerin ne de halkın iradesinin yer almaması Cemaat-i İslami tarafından sert bir şekilde eleştirilmiş ve kabul edilmemiştir. Eyüp Han'ın görevden çekilmesi ve General Yahya Han'ın sıkıyönetim ilan edilmesiyle 1962 Anayasası iptal edilmiştir.

General Yahya Han Dönemi/Pakistan'ın Bölünmesi (1969-1971)

Cemaat-i İslami Yahya Han döneminde 1956 yasasını tekrar gündeme getirerek ülkede yaşanan bütün olumsuzlukların temelinin İslami bir anayasadan yoksun olduğuna bağlamaktadır. Meclis kararı sonucu 1962 yasası biraz değiştirlerek seçime gidilecekti. Mevdudi bunun için erişkinlerin oy kullanması, parlamenter sistemin getirilmesi, eyaletler arası eşitlik gibi yeni önerilerde bulunmuştur. 28 Mart 1978'de Pakistan Anayasası için önerilen beş temel kuralın ilan edilmesiyle Cemaat-i İslami seçimlerde sünnete uyulmadığı, parlamento sisteminin göz ardı edilmesi gibi itirazlarda bulunmuş ve derme çatma bir anayasa olduğunu belirtmişlerdir (Muhammed, akt. Ahmetoğlu, 2018: 154). Beş temel kural:

- Pakistan İslam Cumhuriyeti ibaresinin yer alması
- İslami nazariye kurulması ve başkanını Müslüman olması
- Baliğ çağda olanlara seçim hakkı verilmesi
- Federal eyaletlerin kendi aralarında bağımsız olması
- Tüm bölgeler için gelişme açısından eşitlik sağlanması şeklindedir (Moten, akt. Ahmetoğlu, 2018: 154).

Bu dönemde Cemaat-i İslami Pakistan bütünlüğünün korunması gerektiğini savunmuş ve Batı Pakistan'da Butto'nun savunduğu sosyalizm programına karşı İslami değerleri savunmuştur. 1970 yılında sosyalizme karşı cihat etmenin farz olduğunu, sosyalistlere verilen her türlü desteğin ise küfür olduğunu içeren fetvalar yayınlanmıştır.

Doğu ve Batı olarak ayrılan Pakistan bu dönemde Hindistan'dan kuvvet alan Doğu Pakistanlılar, bağımsızlıklarını ilan ederek Bangladeş Devletini kurdular (Kışlakçı, 2015: 112-113). Ülkede karışıkların her geçen gün artmasıyla birlikte Yahya Han bütün siyasi faaliyetleri yasaklamıştır. Fakat Hindistan ve Pakistan arasındaki savaşın devam etmesi BM'nin ateşkes kararı vermesiyle kesilmiştir ve Yahya Han görevini Butto'ya devretmiştir. Cemaat-i İslami hem sosyalizmi savunan Butto'nun başkanlığını hem de Pakistan'ın bölünmesiyle oluşan Bangladeş'i doğru bulmamıştır (Ahmetoğlu, 2018: 156).

Zülfikar Ali Butto Dönemi/İslami Sosyalizm (1971-1977)

Sosyalist bir kimliğe sahip olan Butto, Pakistan'ı İslami riyaset olarak adlandırıp ülkeyi de sosyalizm temelleri üzerine yöneteceğini ifade etmiştir. Bu dönemde Mevdudi'nin sağlık problemleri nedeniyle Cemaat liderliği Miyan Tufeyl'e verilmiştir. Tufeyl, Butto ve sosyalist yönetimine cihat ilan etmiştir. Cemaat'in, Hindistan'daki Mülüman ölümlerinin durması için önlemlerin alınması, darbe yönetiminin kalkması, Kur'an ve Sünnet hükümlerinin olduğu gibi yerine getirilmesi ve Cumhuriyet'in gelmesi gibi talepleri olmuştur.

1972 yılında geçici anayasanın imzalanmasıyla darbe yönetimi sona ermiştir ve Butto desteğini almak için Mevdudi ile görüşmüştür. Bazı taleplerini dile getirmesinden ve darbe yönetimini eleştirmesinden sonra Butto yönetimi, devlete "Pakistan İslam Cumhuriyeti" adının verilmesi, yöneticilerin Müslüman olması şartının getirilmesi, çıkarılan kanunların şeklen de İslam'a uygun olması gibi uygulamalarıyla Mevdudi'nin desteğini almıştır (Ahmad, akt. Ahmetoğlu, 2018:157). Butto'nun samimi olmadığına kanaat getiren Cemaat tekrar muhalefet konumuna geçmiştir. Butto döneminde İslam hiç olmadığı kadar siyasal olmuştur. ülkedeki kargaşa gün geçtikçe artmaktaydı. Butto Mevdudi'nin desteğini istemiştir fakat Mevdudi istifa etmesini talep edip halka adil davranılması gerektiğini talep etmiştir. Butto bunları yapmak istememiş ve ülkede gittikçe artan karışıklıklar sonucu 1977 yılında Ziyâülhak darbe yapmıştır ve Butto dönemi sonlandırılmıştır (Ahmetoğlu, 2018: 158-160). Cemaat-i İslami bu dönemde Pakistan'ın çıkarlarını gözetmiştir ve sosyalizmin bastırılması ve de İslam'ın milli siyasette yeniden ikame edilmesine büyük oranda katkı sağlamıştır (Nasr, 2014: 337).

General Ziyâülhalk Dönemi/ İslamileştirme Politikası (1977-1988)

Ziya dönemine İslami partiler siyasi faaliyetlerini daha rahat yürütebilecekleri bir ortam elde ettiler. Fakat bu yöntem uzun vadede başarılı olamadı (Nasr, 2014: 312).

Cemâat-i İslâmî'nin Ziyâülhak rejimine Pakistan'da bir İslam toplumu oluşturacağı ve İslam anayasasını Pakistan'da yerleşeceği gibi düşüncelerle ona destek vermiştir. Ancak Ziyâülhakk'ın İslâmileştirme politikasıyla yaptığı reformlar ile Cemâat-i İslâmî'nin bu politikayla çakışması nedeniyle yaşanan sıkıntılar aradaki bağı koparmıştır. Bu sıkıntılar arasında öncelikle Ziyâülhakk'ın islamlaştırma politikasında Cemâat-i İslâmî'yi zamanla saf dışı etmesi, Ziyâülhakk'ın İslami partileri ümmet arasında bölünmeye yol açtığı için önünü kapatması, sıkıyönetimi devam ettirerek seçimleri sürekli ertelemesi gibi konular yer almaktadır. Ziyâülhakk'ın kendisini İslâm'ın bir askeri olarak görüp diğer İslami partileri kapatarak sadece kendi din anlayışını topluma dayatması darbeci zihniyetin devam ettiğini diğer darbelerden tek farkının ise İslâm'ın devletin ideolojisi haline getirilmeye çalışıldığı yönüyledir (Ahmetoğlu, 2018: 167).

Ziya'nın Mevdûdî'yi emektar bir devlet adamı olarak kabul etmesi ve Cemaat'in o dönemde hakiki bir İslâm devleti kurma vizyonunu müşahedesi Cemaat'in siyasi süreçte yasadığı en büyük kazanımlardır. Fakat Mevdûdî'nin 1979'da başlayan rahatsızlığı ve 22 Eylül 1979'da yetmiş altı yaşında hayata gözlerini yumması ile Ziya teşebbüslerinin hangi noktaya varacağını görememiştir (Şahin, 2011: 182).

Demokratik Yönetime Geçiş ve Cemaat-i İslami (1988-1999)

Ziya ve onunla birlikte bir uçak kazasında ölen arkadaşlarından sonra ülkede Kadı Hüseyin dönemi başlamıştır (Nasr, 2014: 371-380). Kadı Ahmet Hüseyin Dönemi'nde Cemaat-i İslami köklü değişiklikler geçirmiştir. Temel sebebi ise ilk defa seçimlerde başarıyı arttırma hedefi olmuştur. Fakat yapılan reformlar istenilen başarıyı veremeyince partide tartışmalar başlamıştır.

Kadı Hüseyin, ancak dini konularda hassasiyeti olan, dini en iyi şekilde yaşayan ve İslam'a hizmet edenlerin üye olabildiği Cemaat'e üyelik şartlarını esnetmiştir. Kadı, mezhep farklılıklarını sona erdirerek dini hoşgörülük ve ılımlılık kültürünü teşvik ederek Cemaat'e üye sayısını her yıl % 8 oranında arttırmıştır. Cemaat-i yaygınlaştırmak, popülerliğini arttırmak amacıyla sevgi ve muhabbet eksenli bir dil ve politika izlemiştir. Denilebilir ki bu dönemde halka dönük bir metot izlenerek Cemaat'in entelektüel yapısı bir nebze de olsa kırılmıştır (Ahmetoğlu, 2018: 173-175).

Yeniden Darbe Dönemi ve Cemaat-i İslami (1999-2008)

12 Ekim 1999'da Pervez Müşerref'in Nevaz Şerif başkanlığındaki sivil hükümeti düşürmesiyle ılımlı politikalarla militan hareketlerin ve radikal düşüncelerin karşısında bir duruş sergilenmiştir ve sosyo-ekonomik yükselişi sağlamak için uğraşmıştır. Amerika'nın 2001'de Afganistan'ı işgal etmesi üzerine dini partiler lehine gelişmeler yaşanmıştır. 2002 seçimlerinde Butto ve Nevaz Şerif'e karlı İslamcıların rolünü arttırmıştır. Fakat Müşerref, stratejik

hedeflere ulaşabilmek amacıyla İslamcıları siyasi bir araç olarak kullanmıştır. Müşerref ABD ile işbirliğinde hareket etmiştir. 2007'de İslamabad'da radikal bir camiye operasyon yapması sonucu birçok öğrenci ve cami liderinin ölmesi üzerine Müşerref seçimlerde yenilgi kazanmış ve istifa etmiştir. Cemaat-i İslami ise Kadı Hüseyin Ahmed döneminde geniş kitlelere yayılmasına rağmen iktidara gelecek kadar başarılı olamamıştır (Ahmetoğlu, 2018: 176-177).

Sonuç

İngiliz yönetiminde olan ve Hint alt kıtasında 20. yüzyılda kurulan Cemaat- İslami kurulduğu günden beri özellikle Hindistan, Pakistan ve Bangladeş'te desteklenen önemli bir hareket olmuştur. Mevdudi tarafından kurulan Cemaat-i İslami'nin temel vurgusu Kur'an ve Sünnet çizgisinde sosyal-siyasal alanların tümünü yeniden düzenleyebilmek ve böylelikle gerçek bir İslam devletini kurmak olmuştur. Özellikle komünist ve sosyalist hayalin yıkılmasını fırsat bilen Mevdudi ve diğer Siyasal İslamcı önderler dünya da tamamen Kur'an ve Sünnet temelinde adil bir düzen kurabilmek için disiplinli ve demokratik bir siyasal hareketi gerçekleştirme çabalarına girmişlerdir.

Cemaat-i İslami, İslami bir bilinç ve ideoloji ile İslam'ın modern inkılapçı bir yorumunu hayata geçirme amacında olmuştur. Dolayısıyla ne körü körüne geleneğe bağlı ne de tamamıyla modern bir hareket olmaktan ziyade ikisi arasında bir çıkış yolu sunmayı amaçlamıştır. Bu yüzden modern bir kadro tipinden oluşan siyasi parti olmasının yanı sıra üyeleri toplumun hem geleneksel hem de modern kesimlerinden özellikle eğitimli Müslümanlardan seçilmiştir. Cemaat-i İslami evrensel bir gaye taşıdığı için gayrimüslimler dâhil toplumun bütün kesimlerine açık bir faaliyet alanı sergilemiştir. Dolayısıyla ırk, etnik, dil, renk, mezhep gibi hiçbir ayrımı gözetmeksizin faaliyetlerini sürdürmüştür.

Cemaat-i İslami önceki başlıklarda aktardığımız şekliyle düzenli ve de sistemli bir teşkilat yapısına sahip olmuştur. Emir, şura meclisi, genel sekretarya, emir naibi gibi makamlar işleyişin düzenli ve adil bir şekilde yürütebilmesini sağlamak amacıyla oluşturulmuşlardır.

Cemaat-i İslami, İslamcı kimliğiyle ön plana çıkarak Pakistan'da bir otorite sahibi olabilmek adına yoğun uğraşlar vermiştir. İslami Devlet kurma, İslami Anayasa taleplerini her dönem dillendirmiştir ve siyasetin seyrini değiştirebilme gücünü elinde bulundurmuştur. Pakistan'da yaşanan askeri darbeler ve ülke yönetiminin İngiliz politikalarına göre yönetilmesi gibi gerçekler karşısında Cemaat-i İslami hiçbir dönem geri adım atmamış tam aksine siyasete yön vermeyi ve siyasetin içinde hareket alanını genişletebilmeyi amaç edinerek İslami bir anayasa talebini her zaman diri tutmuştur. Rahatsızlığı nedeniyle Cemaat liderliğini bırakan Mevdudi başından beri siyasetten ayrı hareket edilemeyeceğini vurgulamasına rağmen 1975 yılında siyasi politikadan çekilme tavsiyesinde bulunmuştur ancak kabul edil-

memiştir. Mevdudi'nin bu tavsiyeyi vermesindeki temel amaç ise siyasi hayatın manevi hayatı giderek zedelediği ve Cemaat'in manevi değerlerine zarar verdiği düşüncesi olmuştur. Ancak Pakistan'da demokrasinin tam oturmadığı ve Cemaat-i İslami'nin de eskiye oranla etkinliğini yitirdiği söylemek yanlış bir çıkarım olmayacaktır. Fakat Cemaat-i İslami eskiye oranla etkinliğini yitirmiş olmasına rağmen halen bile varlığını sürdürmektedir ve toplumsal, siyasal, kültürel, ekonomik, kişisel, uluslararası ve ulusal gibi hayatın bütün yönlerini kapsayan bütüncül ve evrensel bir İslami hareket olduğu gerçeği de göz ardı edilmemelidir.

Kaynakça

Ahmad, M. (1991). *Islamıc fundamentalism in South Asia: The Jamaat-i Islami and the Tablighi Jamaat of South Asia*. Chacago and London. Akt. G.Y. Ahmetoğlu. (2018). Tarihsel Süreçte Cemaat-i İslami. İstanbul: Şiar Yayınları.

Ahmetoğlu, G.Y. (2018). *Tarihsel süreçte Cemaat-i* İslami. İstanbul: Şiar Yayınları.

Ahsan, M. M. (1993). Cemâat-i İslâmî, İslâm Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı, 07, 291-293.

Avcı, C. (2006). Nâib, *TDV İslam Ansiklopedisi*, 32, 311-312.

Bilgin, L.K. (2016). Mevdudi'nin hayatı, eserleri ve islam hukuku ile ilgili görüşlerinin değerlendirilmesi. (Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

Coşkun, H.İ. (2019). Ebu'l-A'Lâ El-Mevdûdî'nin imâmet anlayışı (Yüksek Lisans Tezi). Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler, Konya.

Fığlalı, E.R. (2001). Kâdiyânîlik. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 24, 137-139.

Hallaq, W.B. (2019). İmkânsız Devlet: *Modern Çağda Bir İslam devleti niçin mümkün değildir?* (1). (A. Hikmet, Çev.). İstanbul: Babil Kitap.

https://www.akademikkaynak.com/kesmir-sorunu-2.html

Kaplan, Y. (2013). İslâmcılık: Bir medeniyet fikri ve yolculuğu. (İ. Kara, A. Öz, Ed.). *Türkiye'de İslamcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri* içinde. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 785-800.

Karadavi, Y. (2017). *Bir düşünür olarak Mevdudi.* (M.E. Çavuş, Çev.). İstanbul: Ekin Yayınları.

Kışlakçı, T. (2015). *Mevdudi*. İstanbul: İlke Yayıncılık.

Koyuncu, A.A. (2017). 1970 sonrası Türk İslamcılığında söylem, yabancılaşma, çatışma. (N. Doğan, Ed.). *Orta Doğu'da Çatışma ve İdeolojiler* (1) içinde (17-44). İstanbul: Vadi Yayınları.

Koyuncu, A.A. (2018). İslamcılık *ve demokrasi*. İstanbul: Pınar Yayınları.

Kur'an, Şura Sûresi, Ayet 13.

Mevdudi, E.A. (1999). *Gelin bu dünyayı değiştirelim.* (B. Tuna, Çev.). İstanbul: Özgün Yayıncılık.

Mevdudi, E.A. (2014). İslami hareketin ahlaki t*emelleri.* (H. Bayrak, Çev.). İstanbul: İnkılab Yayınları.

Mevdudi, E.A. (2015). İslam'ın anlaşılmasına do*ğru.* (F. Şen, Çev.). İstanbul: Düşün Yayıncılık.

Mevdudi, E.A. (2016). *Kur'an-a göre dört terim* (3). (M. Hazine, Çev.). İstanbul: Düşün Yayıncılık.

Mevdudi, E.A. (2018). *İslam medeniyeti*. (H. Özcan, Çev.). İstanbul: Hilal Yayınları.

Mevdudi, H. (2018). *Babam Mevdudi* (10). (H. Afacan, Çev.). İstanbul: Mana Yayınları.

Moten, A.R. (2003). *Mavdudi and the transformation of Jamaat-e Islami in Pakistan.* The Muslim World, Vol.93, No.3, July/ October. akt. G.Y. Ahmetoğlu. (2018). Tarihsel Süreçte Cemaat-i İslami. İstanbul: Şiar Yayınları.

Muhammed, M.T. (2014). *Cemâat-i İslami ki düstüri ciddü cehd*. Lahor. akt. G.Y. Ahmetoğlu. (2018). Tarihsel Süreçte Cemaat-i İslami. İstanbul: Şiar Yayınları.

Nasr, S.V.R. (2000). *Mevdudi ve islami ihyanın teşekkülü*. (H. Aktaş, Çev.). İstanbul: Yöneliş Yayınları.

Nasr, S.V.R. (2014). *Cemaat-i islami.* (H. Aktaş, Çev.). İstanbul: Ekin Yayınları.

Özbadem, F. (2016). *Mevdudi*. İstanbul: Sude Yayınları.

Rana, M.A., (2004). *A to Z of Jehadi organizations in Pakistan.* Lahor: Mashal Books, akt. G.Y. Ahmetoğlu. (2018). Tarihsel Süreçte Cemaat-i İslami. İstanbul: Şiar Yayınları.

Rumi, L.A.D., (1987). Jama'at-ı Islâmi encylopedia of religion, New York, akt.

Şahin, G. (2011). Mevdudi'nin din ve siyaset anlayışı. (Yüksek Lisans Tezi). Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ.

Ullah, R. (2018). "Güney Asya'dan ortaya çıkan tebliğ cemaati ve Cemaat-i İslami'nin karşılaştırmalı analizi". *Aksaray Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi,* 10 (3). 31-38.

TARİH

Ezber Bozan Bir Tarihçi: Mehmet Genç ve "Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet ve Ekonomi" Eseri

Abdullah Tok*

Öz: 1934 yılında Artvin'in bir köyünde yedi çocuklu bir ailede dünyaya gelen Mehmet Genç, zorlu şartlar altında eğitim görmüştür. Mehmet Genç, 1958 yılında Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Maliye ve İktisat Bölümünü bitirmiştir. Birkaç yerde memurluk yapan Genç, Ömer Lütfi Barkan ile çalışma fırsatı da bulmuştur. Asıl ilgisi iktisat alanına yönelik iken yaşadıkları neticesinde tarih alanına yönelmiştir. Mehmet Genç "Sanayi Devriminin Osmanlı Sanayine Etkisi" adlı doktora tezini hazırlamaya çalışırken, Osmanlı İmparatorluğu'nun sahip olduğu muazzam gücü arşiv kaynaklarından öğrenmeye başlamıştır. Kendi deyimi ile tezini yazabilmek için otuz yılı aşkın bir süre arşivde araştırma yapmış ve bu nedenle tezi tamamlayamamıştır. Mehmet Genç uzun ve detaylı araştırmaları neticesinde Osmanlı iktisat tarihi alanında temel kaynak teşkil edecek olan bir eser meydana getirmeyi başarmıştır. 2000 yılında tebliğ ve makalelerinin önemli bir bölümü bazı ilavelerle "Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi" isimli eserle yayımlanmıştır. Bu eser birçok alanda ödül almış ve kendisi de 2015 yılında Cumhurbaşkanlığı Kültür ve Sanat Büyük Ödülleri Yönetmeliği kapsamında, Sosyal Bilimler ve Tarih alanında ödüle layık görülmüştür. Mehmet Genç, Osmanlı iktisat tarihi alanında ders kitaplarına da giren Osmanlı Devleti'nin iktisadi ilkeleri ve diğer önemli çalışmalarıyla otorite olarak kabul edilmiş bir bilim adamıdır. Araştırmaları sonucu Osmanlı'nın 1500-1800 yılları arasında sahip olduğu iktisadi anlayışı "iaşe (provizyonizm), fiskalizm ve gelenekçilik" şeklinde formüle etmiştir. Mehmet Genç'in bilim alanına olan katkıları ve hayat hikâyesi bu çalışmada irdelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Mülkiye, Mehmet Genç, Osmanlı, Devlet ve Ekonomi

* Manisa Celal Bayar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, Doktora Programı Öğrencisi
İletişim: abdtok@hotmail.com.

Giriş

İlim ve insandaki tevazu arasında ilginç bir münasebet vardır. İnsan gerçek manada ilim ile meşgul oldukça sonsuz bilinmezler karşısında ne noktada olduğunu anlamaya başlar. Bilinmezlerin veya ilmin büyüklüğünü görmeye başladıkça kendi gücünün sınırları ve bilmediklerinin çokluğu karşısında başını eğmeye başlar. Üniversiteden mevzun olan bir arkadaşımız dekan beyin odasına vedalaşmak için gitmiş ve dekan beye şunları söylemiştir: "Üniversite 1. sınıftayken profesördüm. 2. sınıfta doçent oldum. 3. sınıfa gelince doktor oldum. 4. ve son sınıfta yüksek lisanstaydım. Tam şimdi öğrenci oldum derken okul bitti."

Arkadaşımızın bu söylediklerinde birçok önemli dersler vardır. Birincisi insan hiç bir şey bilmezken her şeyi bildiğini sanır. Zira henüz ilim deryasından haberi olmadığı için bilmediği şeylerden de pek tabi olarak haberi olmaz. Kişi öğrenmeye başladıkça ve ilim deryasının azametini gördükçe bildiği şeylerin bilmediklerinin yanında bir hiç olduğunu anlar. Bu yüzden hiç bir şey bilmeyen ile en büyük âlim arasındaki fark şudur: en büyük âlim hiç bir şey bilmediğinin farkındayken, hiç bir şey bilmeyen kişi bilmediklerinin farkında olmadığı için bütün bilgiyi kendi bildiklerinden ibaret sanır. Sokrates'in "bildiğim bir şey varsa o da hiçbir şey bilmediğimdir" sözünü söyleme sebebi bu nedenle olsa gerek.

Âlim ile cahil arasındaki bir diğer önemli fark; âlim bir konu hakkında beyanda bulunurken temkinli davranır. Konu ile alakalı bütün kaynaklara ulaşır. Buna rağmen temkinli davranır. Konu ile alakalı henüz bilmedikleri şeylerin olabileceğinden korkar. Cahil ise bilip bilmeden konuşur ve kesin ifadeler kullanır. Özellikle geçmiş ile ilgili kişi veya olaylar hakkında tam bilgi sahibi olmadan çok kolay ve rahat beyanlarda bulunur. Dikkatsizdir ve kişi veya olaylar ile alakalı, cesaretle yargıda bulunur.

Bütün bunların yanında âlimi cahilden ayıran en göze çarpan durum ise tevazudur. Âlim tevazu sahibidir, cahil ise kibirlidir. Âlimin tevazuluğu ilim deryası karşısındaki hiçliğinden gelirken, cahilin kibri de bunu bilmemesinden ve her şeyi kendinden ibaret saymasından kaynaklanır. Bu durum kişinin sosyal ilişkilerinden, tutum ve davranışlarından, mimik, duruş ve yürüyüşünden, hal ve hareketinden ve de konuşmalarından anlaşılabilir. Âlim az konuşur, kendisine soru sorulmadıkça konuşmaz, konuşurken de söyleyeceklerini önce düşünür öyle konuşur. Bütün bunlardan daha önemlisi kendini kimseden üstün görmez, her daim kendi kusurlarını düşünür ve görür. Cahil, her aklına geleni söyler. Çok konuşur az düşünür. Kendini herkesten üstün görür, kendi kusurlarını görmez, her daim başkalarının kusurlarını görür ve onları konuşur. Yine cahil, yapılan iyi şeyleri görmez, insanların, milletlerin, devletlerin iyi meziyetlerini ve katkılarını görmez, hep eksikliklerini ve hatalı taraflarını arar ve bunlarla uğraşır. Bununla beraber kendisi hiçbir şey yapmaz. Topluma faydalı olacak kalıcı bir eser bırakmaz.

Bütün bu kıstaslara bir tarihçinin de en azami derecede dikkat etmesi lazımdır. Zira tarih ile alakalı söylediği her şey geçmişi, yaşadığı dönemi ve hem de gelecek nesilleri alakadar eder. Bunun için çok büyük bir mesuliyet bilinci ile hareket etmesi lazımdır. Mesleğini kariyer, şöhret ve para için değil, topluma ve gelecek nesillere faydalı sağlam eserler verebilmek için yapmalıdır. Aksi halde yaptığı şey herkes için maddi ve manevi zarardan öteye geçemeyecektir.

Bu noktada tarihçilerden bir kısmının Osmanlı tarihi ile alakalı takındıkları tavır ve söylemlerinden anlaşılıyor ki, yukarıda sayılan kıstaslara uygun çeşitli gruplara ayrılabilecek tarihçiler vardır: Kimi tarihçiler Osmanlı ile alakalı önyargı veya farklı sebeplerden ötürü düşmanca bir dil kullanırken, kimisi de tamamen duyduğu hayranlıktan kaynaklanan bir sebepten ötürü yüceltmenin sınırlarını zorlayan bir dil kullanabilmektedir. Diğer bir kısım tarihçi ise âlim olabilme şerefine nail olmuş olanlardan oluşur. Bu sınıfta olanlar ilmin gerektirdiği vasıflara sahiptirler.

Yukarıda bahsedilen ilim adamında bulunması gereken vasıflara haiz olan Mehmet Genç, Türkiye ve ilim dünyası için büyük bir değerdir. O, ömrünü herhangi bir maddi çıkar ve kariyer için değil, tam tersine yaptığı işin hakkını sonuna kadar vermeye adamış ve bu uğurda birçok şeyden vazgeçmiş bir bilim adamıdır. Hayatı, çalışma ahlakı ve disiplini, ortaya koyduğu eserler ve bütün bunların yanında gösterdiği tevazu takdire şayandır. Mehmet Genç, Osmanlı iktisat tarihi ve dünya görüşü konusunda otorite kabul edilmesinin yanında, aynı zamanda genç bilim adamı adayları için örnek bir şahsiyettir. Biz de bu çalışmada, Mehmet Genç'in hayatından, Mülkiye yıllarından, yazdığı eserlerden ve örnek kişiliğinden kısaca bahsetmeye çalışacağız.

1. Mehmet Genç'in Hayatına Kısa Bir Bakış

Mehmet Genç, 1934 yılında Artvin, Arhavi'de dünyaya gelmiştir. Fakir bir ailenin en küçük ve yedinci çocuğudur. Dindar bir ailede yetişmiş olan Genç, İstanbul ve Ankara'ya gelince şaşırmış ve geri kalmışlığın sebeplerini kendi kendine sormaya başlamıştır (La Havle-Mehmet Genç, 2012).

Mehmet Genç doğduğunda babası elli yaşını geçmiştir. Ağabey ve ablalarının şefkati ile büyümüştür. Ailesi fakir olduğu için küçük yaşlarda çıplak ayakla oyun oynamıştır. Başta okul uzak olduğu için ailesi onu okula göndermeyi düşünmemiş ama Hasan Ali Yücel'in 1940 yılında başlattığı eğitim seferberliği ile köyünde bir ilkokul açılınca okula gönderilmiştir. Başta okula gitmeyi düşünmemiş ve hep oyun oynamayı düşünmüştür. Ortaokuldan sonra lise olmayınca bir süre evde kalmış ve en nihayetinde parasız yatılı okulu sınavına girerek Haydar Paşa lisesine girmeyi başarmıştır. Lisede İstanbul'daki sahafçıları devamlı ge-

zerek kitaplar almış bu dönemde matematik sevgisinin yerini tarih, sosyoloji ve edebiyat almıştır (Mehmet Genç Belgeseli-1.Bölüm, 2011).

Haydarpaşa Lisesi döneminde Nihal Atsız'ı tanımış ve ondan çok şey öğrenmiştir. Ondan öğrendiği en önemli şey zarafet olmuştur. Mehmet Genç, Atsız'a sorular sorarak onG dan doyurucu cevaplar almıştır. Atsız'ın etkisi ile sosyal bilimlere yönelmiş ve bundan sonra Mülkiye'ye gitmiştir (La Havle-Mehmet Genç, 2012).

Henüz ilkokuldayken matematik ve grameri çok sevmiştir ki ileride hayatının çoğu Osmanlı'nın hesap kitap defterleri ile uğraşmakla geçecektir. 1950 yılında parasız yatılı olarak İstanbul Haydarpaşa Lisesini kazanan Genç, lisede tarih ve felsefeye yönelmiştir. Yüksek öğrenimini Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesinde yapmış, entelektüel bazda çok yönlü düşünmek adına Batı felsefesini okumaya başlamıştır (Dr. Mehmet Genç ile Ayşe Böhürler Söyleşisi, 2019).

Mülkiye'ye girdiği dönemde öğrencilerin sınavla girebildiğini ve başvuranların arasından en zekilerinin alındığını belirten Mehmet Genç, Mülkiye'de iken çok farklı fikirde arkadaşları olduğunu, fakat birbirlerinin fikirlerini kabul etmemekle beraber medeni bir şekilde tartışıp sohbet ettiklerini ve asla işi kavgaya götürmediklerini belirtir. O, "Aramızda asla kavga gürültü olmamıştı," der (Genç ile Yapılan Röportaj, 2019). Farklı sınıflardan Sezai Karakoç, Mehmet Şevket Eygi, Cemal Süreyya, Mete Tunçay, Taner Timur, Orhan Duru gibi kişilerle her akşam buluşarak fikir tartışması yapmışlardır. Genç, buna benzer bir medeni tartışma ortamını bir daha bulamadığını belirtir (Mehmet Genç Belgeseli-1.Bölüm, 2011).

Mehmet Genç, başta tatsız, fakat sonrası olumlu olacak bir sürpriz hastalık dönemi geçirmiştir. Genç, 3. sınıftan 4. sınıfa geçerken tüberküloza yakalanmıştır. Hastanede doktoru hastalığına teşhis koyarken, hastalığı keşfetme karşısında gösterdiği heyecan Genç'i bilime karşı bir hayli olumlu etkilemiştir. Bu dönemde Osman Yüksel Serdengeçti hastanede kendisine Dostoyevski kitaplarını getirmiştir. Genç bu okuduğu kitaplardan çok etkilenerek edebiyat kitaplarını okumaya başlamıştır. Okuduğu romanlardaki tüberküloz hastalarının hep ölmesi, kendisi için trajikomik bir durum olmuştur (La Havle-Mehmet Genç, 2012). Bu nedenle Mehmet Genç, 6 aylık hastalık dönemini hayatının en verimli dönemi olarak görür. Zira bu süreçte farklı alanlarda yoğun bir okuma yapma şansı yakalamıştır. Osman Yüksel Serdengeçti ise kendisine kitap temin ederek hayatında önemli bir yer edinmiştir (Mehmet Genç Belgeseli-1.Bölüm, 2011). Mülkiye'deki eğitim hayatı da kendisine her anlamda büyük katkılar sağlamıştır.

Genç, mezuniyet sonrası Ankara Siyasal Bilgiler Fakültesi sosyoloji kürsüsü asistan kadrosuna başvurur ama kabul edilmez. Şereflikoçhisar Kaymakam vekilliğine atanır ve bu süreçte halkın dertleri ile çok yakından ilgilenir. Bu süreçten sonra ise ilanda gördüğü Ömer

Lütfi Barkan'ın asistanlığı kadrosuna başvurur ve onun asistanı olmayı başarır. İstanbul'a gelen Genç, burada Erol Güngör ile de tanışır (Mehmet Genç Belgeseli-1.Bölüm, 2011).

Tarihten hiç hoşlanmayan ve kendi deyimi ile adeta nefret eden Mehmet Genç ilginç bir şekilde bir anda kendini tarih alanında bulmuştur (Genç ile Yapılan Röportaj, 2019). Mehmet Genç, 1960 yılında İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Türk İktisat Tarihi Enstitüsünde Ömer Lütfi Barkan'ın yanında İktisat Tarihi asistanlığı yapmaya başlamıştır. Doktora çalışmasına "Osmanlı Devleti'nde neden sanayi devrimi gerçekleşmedi?" sorusuyla başlamıştır. Sorularına cevap ararken hiç beklemediği bir sürece girmiş olan Genç, tez süresini aşması sebebi ile doktorası yarım kalmış ve akademik unvanı tercih etmek yerine çok kimsenin yapamayacağı bir yolda yürümeyi tercih etmiştir. Yaptığı uzun araştırmalar, neticede ona ve bilim dünyasına akademik unvanlardan çok daha büyük şeyler kazandırmıştır. Daha da önemlisi birçok konuda ezber bozacaktır ve ortaya koydukları ile alanında otorite olmuştur (Dr. Mehmet Genç ile Ayşe Böhürler Söyleşisi, 2019).

Mehmet Genç, doktora tezi sürecinde aradığı cevaplar için bulduğu bilgileri yetersiz bulunca, Osmanlı arşivine yönelmiş, yaklaşık 10 yıl Osmanlı arşivinde araştırmalarda bulunmuştur. Osmanlı sanayisini araştırmakla birlikte, Osmanlı vergi kayıtlarına yönelen Genç, geleneksel yapıyı korumasına rağmen sosyoloji ve tarihi birleştiren metodu ile dikkatleri çekmiştir. Artık hayatının bundan sonraki zamanının büyük bir kısmını arşivde geçirmiştir (Dr. Mehmet Genç ile Ayşe Böhürler Söyleşisi, 2019; Mehmet Genç Belgeseli1-.Bölüm, 2011). Mehmet Genç, 1966 yılında Başbakanlık Arşivinde çalışmalarını detaylandırmış (Mehmet Genç - Osmanlı'da İktisat Kültürü, 2017) ve bundan sonra ilmi anlamda çalışmalarını şekillendirecek daha güçlü verilere ulaşmaya başlamıştır.

Mehmet Genç'in hayatında hocası Ömer Lütfi Barkan önemli bir yer edinmiştir. Genç, Fransız Anal Dergisi'nde Barkan hakkında övücü yazılar okuyunca şaşırmıştır. Bir gazete ilanında asistan ilanı görünce bu ilana başvurmuş ve sonuç olarak 20 yıl kadar Barkan ile çalışma fırsatı bulmuştur. Barkan'ın fenâ fi'l-ilm bir adam olduğunu belirten Genç, kendisinin hocasından farklı olarak sinema ve tiyatro gibi faaliyetlerde bulunduğunu söyler. Genç, Barkan'dan tam bir şey öğreneceğim derken Barkan'ın vefat ettiğini ve bundan çok büyük üzüntü duyduğunu belirtmiştir (Osmanlı Ekonomisinin Bilinmeyenleri, 2017).

Bu süreçle ilgili bir programda anlattıklarına göre sanayi devrimini ve bunun Osmanlı ekonomisine etkisini araştırmak için teze başlamış, fakat Osmanlı arşivi olmadan sorularına cevap bulamamıştır. Osmanlıca belgeleri kısa bir sürede okumayı öğrenen Genç, akademik kariyer ve ilim yapma arasında kalınca, ilim yapmayı tercih etmiştir! Genç, "Herkes doktora yaparak şöhret olurken ben yapmayarak meşhur oldum," demiştir (Dr. Mehmet Genç ile söyleşi, 2017).

Mehmet Genç'in şansızlığı tezine başlarken henüz bu sahada pek kimsenin çalışmamış olmasıdır. O dönemde Osmanlı tarihinin yeni bir alan olduğunu vurgulamış, Osmanlı'nın bir okyanus gibi olduğunu, Barkan'ın ise ancak bir havuz oluşturabildiğini belirtmiştir (Osmanlı Ekonomisinin Bilinmeyenleri, 2017).

Mehmet Genç'in hayatında çok önemli bir yeri olan bir diğer önemli kişi Erol Güngör'dür. Güngör ile çok yakın arkadaşı olmuş, İstanbul'da 25 sene boyunca hep görüşmüş ve uzun yıllar zamanı iyi değerlendirmek için okudukları kitapları birbirlerine anlatmışlardır. Erol Güngör'ün ölümü kendisini derinden üzmüştür. Kendi deyimi ile adeta kendi yarısını kaybetmiştir (Dr. Mehmet Genç, Merhum Prof. Dr. Erol Güngör'ü Anlatıyor, 2019).

Mehmet Genç ile alakalı olarak kızlarının ifadeleri onu anlamamız açısından önemlidir. Kızlarının ifadelerine göre babalarının cebinde pek para olmaz, para bulsa da hemen kitaba bu paraları yatırırmış. Bununla beraber kızları onu örnek almak istemişler. Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere Genç'in hayatında maddiyat değil ilim ön plandadır. Mehmet Genç, ayrıca gençler ile zaman geçirmeyi çok önemsemektedir. Gençlerin zihin açtığını belirten Genç, (Mehmet Genç Belgeseli-2.Bölüm, 2011) bu konuda örnek bir davranış sergilemiştir.

Hz. Muhammed'in Allah'a "bana eşyanın hakikatini anlat" hitabı Mehmet Genç'i çok etkilemiş ve o da Osmanlı ile ilgili hakikatleri öğrenmek için ömrünü bu yolda harcamıştır (Şehir Öğretim Üyesi Mehmet Genç Kanal 24›te, 2016). Bu noktada Osmanlı ile ilgili çalışmalara başladıktan sonra kendi çalışmalarına uygun klasik iktisadi modellerin uymadığını anlayınca kendisi yeni bir model oluşturmak durumunda kalarak bu alanda otorite olmayı başarmıştır (Klasik Osmanlı İktisadi Sistemi ve Kapitalist Büyüme Meselesi, 2017). Çalışma metodu ve bu metot çerçevesinde ortaya koyduğu eserler ile birçok hakikati öğrenmiş ve bizlere de bu hakikatleri öğretmiştir.

"Osmanlı İktisadi Dünya Görüşünün Temel İlkeleri" ve "Devlet ve Ekonomi" isimli makaleleri yazan Mehmet Genç, Osmanlı'nın çöküş paradigmaları tezlerini savunmuştur. "Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi" ve Erol Özvar ile beraber yazdığı "Osmanlı Maliyesinde Kurumlar ve Bütçeler" isimli iki kitabı bulunmaktadır. Çalışmalarının yan ürünü olarak nitelendirdiği eserleri, bilim dünyasında büyük yankı uyandırmıştır. O, bu çalışmaları ile Osmanlı ile alakalı yanlış bilinen birçok konuyu açıklığa kavuşturma başarısı göstermiştir. Mehmet Genç, ilmi çalışmalarını, yazmak ve akademik unvan almak için değil, sorularına en doğru cevapları bulmak için yapmıştır ki, bu çalışma tarzı ile bilim insanlarına örnek olmuştur. Yazılı eserlerinin birçok akademisyene nazaran az olmasının temel sebebi de bu ilmi ahlak ve çalışma disiplininden gelmektedir.

Mehmet Genç, 2015'te sosyal bilimler ve tarih alanında "Cumhurbaşkanlığı Kültür Sanat Büyük Ödülü"ne layık görülmüştür (Cumhurbaşkanlığı Kültür ve Sanat Büyük Ödülleri,

2015). Etik değerlerden taviz vermeyen Genç, Aydın Doğan Vakfı'nın kendisine vermek istediği ödülü ise nazik bir dille reddetmiştir (Mehmet Genç hocaya şükran gecesi, 2008).

2. Mehmet Genç'in Televizyon Programları ve Çeşitli Toplantılardaki Konuşmaları

Mehmet Genç, katıldığı birçok televizyon programı ve konferansta çalışmalarının özünü oluşturan ve çok büyük kıymet arz eden bilgileri tekrar etmiştir. Yüzlerce konferans ve programın hepsini dinlemek yerine bunlardan bir kaçının dikkatlice izlenmesinin yeterli olacağı kanaatindeyiz. Büyük âlimlere yakışır bir üslup ve tavırla sorulara az ve öz cevaplar vermeye çalışan Mehmet Genç, bu tavrı ve söyledikleri ile belki de yüzyıllar sonra çok daha büyük bir kıymet arz edecektir. Bize düşen ise şu anda bu kıymetli bilim insanının değerini bilmek ve söylediklerini dikkate almaktır. Çalışmamızın bu bölümünde Mehmet Genç'in konferans ve televizyon programlarında özellikle Osmanlı ile alakalı söylediklerine dikkat çekilecektir.

Mehmet Genç'in Tarih Vakfı'nda yaptığı bir konuşmaya göre bugünün iktisadı, matematik şeklinde kullanılmaktadır. İktisat tarihi, iktisat ve tarihten oluşmuştur. Geçmişin ekonomik hayatına aynı model, kavram, hipotez ve teknikleri uygulamaktır. İktisat disiplini içerisinde tarihten de bulgular almaktadır. Bu nedenle günümüz iktisadındaki salt matematik hipotezleri yetersiz kalabilmektedir. Dünya da yaşanan ekonomik krizlerinin benzerlikleri ve farlılıkları vardır. Ancak ekonomistler bu soruna karşı çözüm üretememektedir. Krizlerin kompleks yapısına karşı birkaç alanda model üretilebilir. Modern iktisadın kökeni, tarih metodolojisi kuramları ile bir disiplinde incelenebilir. Genç, iktisadın tarihten kazandıklarının yanı sıra tarihe de bir şeyler kattığını söylerken analitik düşünmenin, tarihçinin başka alanlarda (sosyal tarih, siyaset tarihi vb.) iktisadi fenomenler hakkında bir görüş açısı sunduğunu belirmektedir (Tarih Vakfı Perşembe Konuşmaları, 2012).

18. yüzyıla kadar herkes her şeyi bilmesine rağmen, 19. yüzyıldan itibaren sosyal ilimlerde uzmanlaşmaya gidilmesinden dolayı, ilimdeki bu gelişmenin teknik sorunları beraberinde getirdiğini belirten Genç, iktisat tarihçisinin geçmişin olgularını takip ettiğini savunur. Ona göre fiyat, üretim, mübadele gibi konuları derinlemesine araştırılırken diğer sosyal bilimlere ihtiyaç duyulmuştur ve bundan dolayı sosyoloji, demografi, antropoloji, teknoloji gibi ilim dalları da iktisat tarihinde kullanılmaya başlanmıştır. Mehmet Genç, buna rağmen ilimlerin ilerlemesinin uzmanlaşma ile gerçekleşmeye başladığını belirtir (Tarih Vakfı Perşembe Konuşmaları, 2012).

Mehmet Genç yine katıldığı programlarda Avrupa'nın feodal yapısına karşı herkesin hür olduğunu, Osmanlı elitinin Avrupa'nın sanayi devriminin cazibesine rağmen bu kıtada köleliliği kaldırarak, halkın üzerindeki devletin yüklediği yükü üzerinden aldığını belirtir.

Genç, Osmanlı'nın Müslüman olsun olmasın halkın refahını sağladığını, Osmanlı'nın kimsenin aç ve açıkta kalmasına müsaade etmeyen sosyal bir devlet olduğunu ifade eder. O, "Bu düzen sayesinde Avrupa'da olan dilenciler, Osmanlı Devletinde bulunmamaktaydı," der (Büyük Sorular, 2019).

Mehmet Genç'in ifadeleri ile 19. yüzyıl sonlarına kadar Osmanlı Devleti, Avrupa kapitalizmini tam olarak benimsememiştir. Zira kapitalizmin maliyeti yüksek bir rejimdir. Bu nedenle devletin ekonomik perspektifi hiç değişmemiştir. Kapitalizmde özelleşme ve özel teşebbüs varken, Osmanlı Devleti rejiminin otonom yapısı buna uygun düşmemiştir. Devlet, üretmemekle birlikte üretilen ürünleri kontrol etmiştir. Üretimi özel teşebbüse vererek ekonomiyi bu şekilde canlı tutmuştur. Üretilen mallar bulunduğu bölgede tüketilmiş, üretim fazlası ihraç edilmiş, ancak ülkede bulunmayan mallar ithal edilmesine izin verilmiştir. Buna rağmen Osmanlı iktisadı, kapitalist sisteme göre, sistemin temel taşı değil, *hizmetçi* kategorisinde olmuştur. Bunun sonucunda Osmanlı dominyonlarında çalışan Enderun memurini aynı tip, aynı çalışma düzenine sahip çalışanlar olmuştur. Memurinin geliri oldukça yüksek olduğu için çalışma düzeni mükemmellik arz etmiştir. Devlet işleyişinin genel prensibi; Devlet için iyi olması, halk için iyi olması ve zarar vermemesi olmuştur. İşte bundan dolayı Osmanlı sistemi uzun süre ayakta kalabilmiştir (Büyük Sorular, 2019). Bu görüşler Mehmet Genç'in Osmanlı dünya görüşünü özetler mahiyettedir. Onun ilmi araştırmalar sonucu ortaya koyduğu bu görüşleri, birçok ezberi yıkmış durumdadır.

Osmanlı'nın evlatlarının, yeni bir rejim olarak Türkiye Cumhuriyetini kurduğunu belirten Genç'e göre Osmanlı artık tarihte kalmış büyük bir imparatorluktur ve Osmanlı tarihi aynı zamanda birçok ülkenin tarihi sayılmaktadır. Sadece Osmanlı tarihi ile iyi bir tarih yapılamaz. Çin, Amerika, Rusya tarihini de bilmek gerekmektedir. Birçok ülkenin tarihi Osmanlı tarihini ilgilendirmektedir (Büyük Sorular, 2019).

Mehmet Genç, Osmanlı Devleti'nin en başarılı olduğu alanın ekonomi değil, başta bürokrasi ve adalet olduğunu söyler. O, Osmanlı Devleti'nin dünya çapında bir senfoni orkestrasını yönetir gibi büyük bir çeşitliliği başarı ile yönettiğini belirtir. Ona göre Osmanlı Avrupa'ya ayak bastıktan sonra büyük ve hızlı bir genişleme göstermiştir. Osmanlı, Avrupa'ya girerek bütün İslam Dünyasını harekete geçirmiştir. Osmanlı Devleti'nin çok hızlı bir şekilde genişlemesinin ve büyümesinin çok özel sebepleri vardır. Osmanlı, yeniçeri diye adlandırılan atın üstünde, talimli, profesyonel, en iyi portatif kılıç kullanan bir asker sınıfı oluşturma başarısı göstermiştir. Bundan daha önemlisi, yönetim elitini oluşturmakta kesinlikle meritokratik davranmıştır. Bu grubun yetenekli olması yetmemiştir. Onların aynı zamanda ahlaklı olması temel şart olarak görülmüştür. Yönetici sınıf, hiyerarşide çok sıkı eğitimden geçirilip, dürüst bir ahlakla yükselme imkânı verilmiştir. Mehmet Genç, konu ile ilgili şunları da söyler:

> Mesela ileri tarihlerde 18. ve 19. yüzyılda Avrupalı dışişleri bakanları elçilerle karşılaştıkları zaman, onların bir gün dedikleri öbür gün tutmuyorsa, çok hayretler içinde kalarak "Bir vezir, yüksek rütbeli bir bürokrat nasıl yalan söyler?" "Osmanlılar o yalana alışmak için tam yüz sene tecrübe ettiler, sonunda söyleyebilirmiş," dediler. Nüfusun yüzde biri olan böyle bir meritoktarik yetenekleri bulduklarında eziyet ederlerdi. Çok sıkı eğitimle yukarıya çıkarırlardı. Ve onlara çok büyük kaynak tahsis ederlerdi. Fakat halkı yönetirken halk yönetiminde çok önemli değişiklikler yaptılar **(**Genç & Özvar, 2017**).**

1350'den sonra elli yılda Avrupa'nın Sırbistan, Bulgaristan, Macaristan gibi güçlü krallıklara rağmen nasıl bertaraf edildiğini Mehmet Genç şöyle açıklamaktadır:

> Osmanlıların yönettikleri insanlara hayatı zindan değil, mümkün olduğu kadar cennete benzetmeye çalıştıkları anlaşılıyor. Bir kere vergileri düş*ürüyor, vergi yükünü azaltıyorlar... İslam ülkelerinden ayrı olarak bütün reayayı hür ilan ettiler. Müthiş devrimci bir yenilikti. Daha evvel feodal angaryalar içinde her tarafı bağlanmış, kımıldayamaz haldeki halkları hür reaya haline getirdiler ve onların yükümlülüklerini belirleyen kesin, net kanunlar koydular. Reayanın statüsü nedir, devletin ondan* talepleri nedir, ne kadardır, bunları çok net şeklide ifade ettiler. Bölge halkı daha evvel böyle bir netlikte önceden görülebilir bir hayat tarzına sahip değildi... Onun için hızlı yayıldılar **(**Genç & *Özvar*, 2017**).**

Mehmet Genç, bununla beraber verginin az olmasının Avrupa'da genişleyen Osmanlı'da mali sorunlara yol açtığını belirtir. Vergilerde sıkıntılar yaşanmasından sonra Osmanlı, vergiyi artırması lazımken, vergiyi özelleştirerek iltizam sistemini kurmuştur. Ancak mültezimlerin kredi alması gerekliliği Müslüman Osmanlı'da "faizin haram" boyutuna dokunmak zorunda kaldı. Burada Osmanlı iltizam sisteminde faizin kapısını aralanmış ve bu alan kadı önündeki mahkemelerle değil, idari yollarla halledilmeye çalışılmıştır. Osmanlı daha sonraları para vakıfları, yetim mallarını korumak için sınırlı da olsa faizin alanını genişletmiştir **(**Genç & Özvar, 2017**).**

Mehmet Genç, Osmanlı ve Avrupa'yı karşılaştırırken önemli tespitlerde bulunur. Genç, sanayi devrimine kadar devlet nezdinde halkın eşitliğinin iyi veya kötü de olsa rağbet edilir hale geldiğini ifade eder. Ona göre Osmanlı Devleti'ndeki halkın eşitlik ve herkesin refahı prensibine karşın kapitalizmin halk içinde eşitsizlik ilkesi sayesinde Avrupa'da muazzam bir sefil kitle ve az sayıda aristokrat, zengin kesim oluşmuştu. Yabancı seyyahların açıklamalarına göre Osmanlı şehirlerinde hiç dilenci yokken Avrupa şehirlerinde dilenciden geçilmiyordu. Avrupa'da verimliliğin Osmanlı Devleti'ne göre çok ilerde olması ve deniz aşırı ülkeleri sömürerek gelirini artırmasına rağmen kapitalizmin eşitsizliği gözler önüne serilmektedir. Avrupa ülkeleri ise gittikleri her yerde Osmanlı yönetiminin izlerini gördüklerinden, böyle giderse her yerin Osmanlı izleriyle dolacağı endişesi ile tüm imkânlarla önlem alınmasını vurgulamaktaydılar. Romen asıllı Djuvara'nın, Cent Projets de Partage de la Turquie "Türk

İmparatorluğunun Paylaşılması Hakkında Yüz Proje" isimli kitabında Osmanlı'nın taksimatı yazmaktadır. Birçok düşünür, yazar bu konuda kafa yormasına ve Osmanlı'nın 19. yüzyılda "hasta adam" ilan edilmesine rağmen bunu pek başaramamıştır. Buna rağmen kapitalizmin yükseldiği son yüzyılda kapitalist bir burjuva takımı oluşturamayan Osmanlı'nın, ilerleyen Batı'ya da pek ayak uyduramadığını belirten Genç, Osmanlı'nın yine de bilinen ekonomik bir performans olmamakla birlikte sanayi devrimi öncesinde zor olsa da halkın refahını ön planda tutan bir ekonomiyi uyguladığını belirtir (Genç & Özvar, 2017).

Osmanlı bir Türk devleti miydi değil miydi ve dili ile ilgili tartışmalar hakkında Genç'in görüşü nettir. Ona göre Osmanlı Devleti bir Türk devletiydi. Sonraları dünyaya egemen olmaya çalışan ancak, içinde çeşitliliği barındıran tek devletti. Dilini ve dinini kabul eden Türk sayılıyordu. Kuruluşundan itibaren Arapça ve Farsçayı, Türkçeyle birleştiren Osmanlı, altı yüzyıl muazzam eserler ortaya çıkarırken son yüzyılda dilin çoraklaşması ile birbirini anlayamayan nesiller ortaya çıkmıştır. Bunun sonucunda dilin çoraklaşması yeni alfabenin ortaya çıkmasını gerekli kılmıştır (Osmanlı Ekonomisinin Bilinmeyenleri, 2017; İnsanlık Hali Bilim Ahlakı TRT Haber, 2018).

Yönetici sınıfla alakalı tespitleri de önem arz eder. Mehmet Genç, Osmanlı devlet yönetiminde elit tabakanın yüzde bir oranında olduğunu söyler. Ona göre, Avrupa'da yüzde beş iken Osmanlı'nın bu şekilde olmasının sebebi, imparatorluk coğrafyasında her yüz kişide bir kişinin oldukça zeki, yetenekli olmasından kaynaklanıyordu. Bu seçilenlerin çoğunluğu devşirmelerden oluşuyordu. İnsan yetiştirmedeki başarılar Rusya ve özellikle Avrupa'da tartışılan bir konu olmuştu. Yetiştirilen az sayıda ve yönetimde yer alacak elit gruba başka yerde gözü olmaması için yüksek ücretler ödeniyordu. Ayrıca kendisine ödenen miktarın çoğunluğu yönetimdeki giderlerde harcanıyordu. Bununla beraber çok yüksek gelirleri olan devlet yönetimindeki elitin ölümünden sonra kalan malları vakıflara bırakılıyordu. Veya azledilen elitin malları müsadere yoluyla dağıtılıyordu. Ancak geride kalan ailesine yetecek kadar bir meblağ bırakılırdı (Osmanlı Ekonomisinin Bilinmeyenleri, 2017; İnsanlık Hali Bilim Ahlakı TRT Haber, 2018).

Osmanlı'nın ismi ve özellikle toprak sistemi, üzerinde düşünülmesi gereken konuların başında gelir. Muazzam bir çeşitlilik ve geniş alana yüzyıllarca hükmeden bir devletin, toprak ve köylüler ile ilgili uyguladığı sistem büyük önem arz etmektedir. Konu ile ilgili Mehmet Genç, uzun yıllar araştırma yapmış ve önemli neticeler elde etmiştir. Ona göre iki yüzyıl kadar Osmanlılar devlet olarak isim kullanmadılar. 1500 yıllarından itibaren "Devlet-i Âliyye-i Ebed-müdded" ismini verdiler ama ebedi kalacağını vurgulayan başka devletlerden daha iddialı ilerlediler. Ancak Genç'e göre Osmanlı, 1500-1600 yıllarında tarım toplumu olarak devam ederken, Batı'daki sanayi devrimi olmasaydı belki devletin yaşamı uzun süreli olabilirdi. Sanayi devrimine uymayan Osmanlı, toprağa dayalı zirai toplum olarak kendisini gös-

termekteydi. Devlet, toprağın verimine göre köylülere toprak dağıtıp, ekip biçilen üründen cüz'i miktarda vergisini alıyordu. Köylü ise boş kalmaması kaydı ile araziyi işlemekte serbest kalıp arazi kendisinde kalıyordu. Eğer köylü köyünden ve arazisinden ayrılırsa toprağından vazgeçmiş sayılırdı (Mehmet Genç - Osmanlı'da İktisat Kültürü, 2017; İnsanlık Hali TRT Haa ber, 2018).

Osmanlı Devleti'nde diğer ekonomik faaliyetlerin de olduğunu belirten Mehmet Genç'e göre Osmanlı'da sadece tarımla uğraşılmıyordu. Devlet, şehirlerde köylerdeki tarım uygulaması gibi küçük ölçekli sanayi, esnaflık ve ticaret gruplarının çalışma imkânını planlayarak ekonomide hâkim olunmasını planlamıştır. Bu sayede Osmanlı'da lonca sistemi kurulmuştur. Emeğin ve sermayenin belli ellerde toplanmaması adına belirli mekanizmalar kurarak ziraat alanında olduğu gibi eşitlikçi yaklaşım sergilenmiştir (Mehmet Genç – Osmanlı'da İktisat Kültürü, 2017; İnsanlık Hali TRT Haber, 2018).

Kayda değer başka bir konu ise büyük bir coğrafya da %10'u geçmeyen kâr payı ile satış yapan lonca gruplarının kontrolünün nasıl sağlandığı idi. Genç, üretim yapan her lonca esnafının, satıcı olmasına rağmen aynı zamanda alıcı konumunda olduğunu söyler. İplikçi basmacıya satar, basmacı abacıya ve en son aşamaya kadar birbirlerinin alıcısı ve satıcısı olurlarken böylelikle denetim sağlanmış oluyordu. Genellikle denetim mekanizması normal işlerken, kâr marjının uygun olmadığı durumda kadıya gidilir, kadının kendisi veya tayin ettiği kişi üretim yerine giderek girdi ve çıktıları en ince ayrıntısına kadar hesaplayarak sonuca varırdı. İthalatta ise ürünün geldiği ülkeden kaça alındığı, maliyeti sorularak lonca grupları kendi aralarında hallediyorlardı. Böylelikle Mehmet Genç "Ben yeterince sattım. Yan esnaftan al," mantığının oluştuğunu söyler (Mehmet Genç - Osmanlı'da İktisat Kültürü, 2017; İnsanlık Hali TRT Haber, 2018).

Mehmet Genç, Osmanlı'da profesyonel ordu ve kışlada bekleyen yeniçeri ordusunun yanı sıra çoğunlukta olan tımarlı sipahilerin bulunduğunu ifade eder. Bu sipahiler lojistik desteğini köyde üretilen üründen aldığı için köylü ile sipahiler arasında menfaat birliği bulunmaktaydı (Mehmet Genç - Osmanlı'da İktisat Kültürü, 2017; İnsanlık Hali TRT Haber, 2018).

Diğer bir tespitine göre Osmanlı, Balkanlar'da gayr-i müslimden hizmet olarak alınan angarya vergisi ortadan kaldırmıştı. Ayrıca servaj denilen toprağa bağlı köleliği kaldırmışa tır. Öyle ki, Avrupa feodalitesindeki reayalardan Girit'e köle gelirken Osmanlı'nın bölgedeki hâkimiyeti ile köle satışları durmuştur (Mehmet Genç - Osmanlı'da İktisat Kültürü, 2017; İnk sanlık Hali TRT Haber, 2018).

Osmanlıların, iktisadi politika prensipleri sayesinde uzun süre varlığını devam ettirdiğini söyleyen Genç, devletin malların bol, ucuz ve kaliteli olmasını sağladığını ifade eder. Ona göre kurulan pazar bölgede ulaşılabilir ve satılan malların karşılanabilir olması sayesinde

halkın refahı sağlanmıştır. Ayrıca gelenekçilikle beraber, yenilikçi bir yaklaşım sergilenmiştir. Abbasilerin, Bizans'ın uygulamalarının nasıl olduğuna bakılmaksızın faydasına bakılmıştır. Bunun yanında zararının olup olmadığı kontrol edilmiştir (Osmanlı İktisadi Sistemi ve Vakıflar, 2019).

Osmanlıyı başarılı ve uzun ömürlü kılan bir diğer faktör Genç'e göre fethedilen yerlerdeki halkın hür ilan edilmiş olmasıdır. Ona göre buradaki insanlara daha önceki yönetimlerin uyguladığı vergiler aşağı indirilerek çekilebilir hale getirilmiştir. Topraklar alınıp satılamamış, ancak toprak devredilebilir duruma getirilmiştir. Aileler artık işleyebilecekleri kadar toprakla uğraşmışlardır. Bununla beraber üretilen ürünler çok yüksek kârla satılmasına izin verilmemiştir. Köylü ve esnaf bu konuya gerçekçi ve eşitlikçi yaklaşarak pazarını oluşturmuştur. Böylelikle sermaye ve üretimde otokontrol sağlanmıştır (Osmanlı İktisadi Sistemi ve Vakıflar, 2019).

Vakıflar konusunda Osmanlı'nın uyguladığı sistemin birçok tarihçi tarafından farklı yorumlandığı malumdur. Mehmet Genç de bu konuda uzun araştırmalar yapmış bir bilim adamıdır. Ona göre Osmanlı'da sistemin en önemli etaplarından birini vakıflar oluşturmuştur. Kuruluş itibari ile iki tür vakıf bulunmuştur. Bunlar Para Vakfı ve İcareteynli Vakıflar'dır. Vakıf sisteminin Osmanlı ve İslam icadı olmamakla beraber, zengin aristokrasiyi ve zenginleşecek bir zümreyi engelleyen kurum olduğunu belirten Genç, yatırımların vakıflar sayesinde gerçekleştiğini ifade eder. Osmanlı'da bataklıkların kuruması, ormanın açılması, hanlar, çarşılar, bedestenler gibi gayr-i menkullerin vakıf yoluyla yaptırıldığını belirten Genç, bu sistemin çalışıp kazandığını ama tasarruf edecek kadar imkân sağlanmadığını belirtir (Osmanlı İktisadi Sistemi ve Vakıflar, 2019).

Mehmet Genç, 2017 yılında katıldığı bir televizyon programında Osmanlı ile alakalı çok önemli hakikatleri anlatmıştır. Osmanlı kadar tarihte büyük bir çeşitliliğe sahip olan başka bir devlet yok diyen Genç, Osmanlı'nın Türkçeyi de zenginleştirdiğini ifade eder. Burada İngiliz Redhouse'un Türkçe ile ilgili söylediği ifadelerine değinir. Redhous, en zengin dillerden iki tanesinden biri olarak Osmanlı Türkçesini görmüştür. Genç, Arapça ve Farsça kökenli kelimelerin Türkçeden atılmasını dil için büyük bir kayıp olarak değerlendirir. Genç, dünya dan dil ile ilgili örnekleri de anlatarak söylediklerini temellendirir (Osmanlı Ekonomisinin Bilinmeyenleri, 2017).

Mehmet Genç, Osmanlı'nın yönetim elitini en zeki, kabiliyetli ve ahlaklı kişilerden oluşturduğuna dikkat çeker. Bürokrasi eliti karşısında Avrupalılar büyük hayranlık duymuş ve birçok Avrupalı bunu dile getirmiştir. Mesela Sir James Porter'ın ifadeleri bu duruma en iyi örnektir (Osmanlı Ekonomisinin Bilinmeyenleri, 2017).

"Batıda kapitalizm ortaya çıkmasa Osmanlı'nın kurduğu sistem ebedi olabilirdi," diyen Genç, Osmanlı'nın coğrafi keşiflere katılmamasını eleştirmenin anlamsız bir eleştiri olduğunu ifade ederken, "Osmanlı Amerika'yı keşfetseydi oradaki yerlileri korurdu ve Avrupalılar gibi onları katledip bölgeyi sömürmezdi," hatırlatmasında da bulunur (Osmanlı Ekonomisinin Bilinmeyenleri, 2017).

Mehmet Genç, aynı programda İkinci Viyana kuşatmasında Avusturyalıların Türklerin kullandığı tüfekleri balistik incelemeye tabi tuttuğunu ve bu tüfeklerin kendi tüfeklerinden daha üstün olduğunu rapor ettiklerini ifade etmiştir. 18. yüzyıla kadar bu durum böyleydi diyen Genç, Avrupa'nın bundan sonra hızlı bir gelişme gösterdiğini söyler. Osmanlı gerilea medi hiçbir zaman ama Avrupa hızlı bir gelişme göstermiştir. Genç'e göre Osmanlı yavaş bir gelişme göstermiştir sonuna kadar, ama Avrupa bir anda hızlanmış ve neticede Osmanlı bu hızın gerisinde kalmıştır (Osmanlı Ekonomisinin Bilinmeyenleri, 2017).

Osmanlı'yı farklı kılan diğer bir durum dilenciler meselesidir. Genç'e göre Osmanlı Devleti'nde halkın ihtiyaçlarının giderilmesi temel hedefti. 1700'lerde Londra ve Paris'te toplam 100 bin dilenci var iken aynı dönemde İstanbul'da dilenci neredeyse hiç yoktu. Osmanlı'nın kurduğu bu düzen müthiş bir performanstır. Paris ve Londra'da on kişiden biri dilenciydi. Mehmet Genç, Avrupa'nın kapitalizm ile müthiş bir gelişme gösterdiğini, zenginlik, teknik ve bilimsel gelişmelerin üst seviyeye çıktığını buna karşılık Osmanlı Devleti'nin refah düzeyini artırma değil refahı sağlama derdinde olduğunu söyler (Osmanlı Ekonomisinin Bilinmeyenleri, 2017).

Genç'in çalışma şartları ile alakalı söyledikleri Osmanlı Devleti'nin insani yönünü anlamamız açısından çok önem arz eder. Mehmet Genç, Osmanlı'da en üst bürokrasi kademesinden en alt tabakaya kadar mesai saatlerinin belli olduğunu ifade eder. Mesai, sabah namazından bir saat sonra başlar, ikindi vaktinde sonlanır ve herkes bu mesaiye uymak durumunda kalmıştır. Atların mesaisi de aynı şekilde olmuştur. Bir de at düşünemeyen bir varlık olduğu için öğlen, sahibi ona yem, su vermek ve dinlendirmek zorunda bırakılmıştır. Kapitalizm sisteminde günde 15-16 saat çocuk-büyük dinlemeden ağır şartlarda çalıştırılırken Osmanlı'da hamallar dönüşte ata binmesin diye yasak getirilmiş ve buna engel olunması için kimse binemesin diye hayvanın semeri üzerine yukarıya doğru büyük çiviler çakılmıştır. Kısacası Osmanlı'da hayvanların da çalışma şartları en iyi şekilde düzenlenmesine dikkat edilmiştir (Osmanlı Ekonomisinin Bilinmeyenleri, 2017).

3. Mehmet Genç'in "Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi" Eseri

Mehmet Genç'in "Osmanlı İmparatorluğunda Devlet ve Ekonomi" eseri kendi alanında bir başyapıt niteliğindedir. Bu eser uzun ve meşakkatli yılların sonucu yazılan makale ve çeşit-

li yerlerde sunulan yazılı ve sözlü bildirilerin toplamından oluşmuş ilmi değeri yüksek bir çalışmadır. 2000 yılında basılan ve daha sonraki yıllarda defalarca baskısı yapılan bu kitap, büyük yankı uyandırmıştır. Kitap ile ilgili birçok yazı yazılmıştır. Kitabın genel bir tanıtımı ve değerlendirmesi yerine kitapta önemli gördüğümüz satırlara değinmekle yetineceğiz. Genç'in uzun yıllar ve büyük uğraşlar sonucu derlediği her bir satırın önemli bir değeri vardır. Bütün hepsini bu çalışmada irdelemek imkân halinde değildir. Bunun yerine kitapta geçen ve bilim dünyasında birçok ezberi bozan satırlara odaklanacağız.

Mehmet Genç'in bu eseri 5 bölümden oluşmaktadır. 1. bölümden önce çok değerli ifadelerin geçtiği önsöze bakmakta fayda vardır. Bir bilim adamına yakışır vakar ve tevazu vasıflarını taşıdığını "Hac yolunda bir karınca" ifadesiyle giriş yaparak gösteren Genç, bu eseri için 40 yıllık bir ömür harcadığını belirtir.

Genç, 1960 yılında Osmanlı ile ilgili çalışmalarına başlarken o dönemde Osmanlı için kaba, güç ile hâkimiyet sağlayan, padişahların zayıf ve zevk-u sefa içinde yaşayan, dış dünya dan habersizdiler gibi günümüz bir kısım "aydınların" da kullandığı klasik bir inanış olduğus nu belirtir. Bir diğer eleştiri konusu olan ekonomide başarısız olduğu inancı ise Genç'in hayatında önemli bir dönüm noktası olacaktır. Zira onu önemli kılan ve çok uğraştıran mesele bu inancı tersyüz etmesidir.

Tez araştırmalarına Osmanlı arşivine girmeden başlayan ve bu şekilde devam eden Genç, uzun yılların ve yoğun çalışmaların neticesinde hayal kırıklığına uğramıştır. Zira tezindeki sorulara cevap bulamamıştır. Buna rağmen hocası Ömer Lütfi Barkan'ın "tezini mevcut kaynaklar ile yaz" önerisini de dinlemeyerek Osmanlı arşivine yönelmiştir. Bu yöneliş onu akademik kariyerinden alıkoysa da bu kararının karşılığını çok daha büyük bir ilmi birikim ve ilim dünyasında kavuştuğu ün ile almıştır. Genç'in burada tez aşamasında takip ettiği yol ve gösterdiği azim bütün bilim adamları için büyük örnek teşkil eder. 30 seneyi aşkın arşivlerde yoğun bir çalışma yürüten, bilim dünyasında temel kaynak eser kabul edilen ve ilerde kıymeti çok daha artabilecek makaleler ortaya koyan Genç, buna rağmen önsözü şu satırlarla sonlandırır:

"Yapılması gereken bütün çalışmaları yapılmış olanlarla karşılaştırdığımda, 'Hac Yolunda Bir Karınca'dan' daha iyi bir durumda olmadığımı düşünmekten kendimi alamıyorum" (Genç, 2016, 30).

Eserin giriş yerinde Genç'in dikkat çektiği bir diğer önemli konu Osmanlı'nın yaşadığı uzun dönem, hâkimiyeti altında bulunduğu alanlar ve sahip olduğu büyük çeşitliliktir. Genç, Osmanlı'nın bütün şartlar göz önüne alındığında Türk ve Dünya tarihinde ulaşılması zor bir yüksek konumda oluğuna işaret eder.

Diğer eleştirdiği mesele hep tekrarlanan Osmanlı Devleti'nin "kuruluş, yükseliş, duraklama, gerileme ve dağılma" şeklindeki dönemlere ayırmada yapılan hatadır. O, buna karşı Osmanlı için iki dönem görür. Birinci dönem 14. yy başlandığındaki kuruluştan 17. yy sonlarına kadar ki dönemdir. Bu dönem Osmanlı için genişleme dönemidir. 2. Dönem olarak 1683, 2.Viyana Kuşatmasından 1922 yılına kadar ki dönemi de çok önemli ve başarılı bulur. Zira Osmanlı kendinden çok daha büyük olan Avrupa'dan çok yavaş bir seyirde çekilmiştir. Bu durum da üzerinde durulması gereken bir başarı hikâyesidir.

"İktisadi Dünya Görüşü" bölümünde Osmanlı Devleti'nin iktisadi dünya görüşü ve 19. yüzyıldan sonraki değişim işlenmiştir. Osmanlı Devleti'nde İktisadi faaliyetlerin karmaşıklığına değinen Genç, din, siyaset, ahlak, aile, cemaat ve tarikat ilişkileri içerisinde iktisadi ilişkilerin birbirinden ayrı değerlendirilmesini çayda erimiş şekeri ayıklamak kadar zor ifade eder. Genç, bu durumun modern zamanla beraber bağımsız bir hüviyet kazandığını ifade eder.

Birinci bölümde Mehmet Genç, Osmanlı'nın 1500-1800 yılları arasında iktisadi hayatta uyguladığı ve kendi tespiti olan 3 temel ilkeyi anlatır. Bu ilkelerden birincisi olan iaşe (provizyonizm) ilkesine göre Osmanlı iktisadi faaliyetlerin amacı insanların ihtiyacını karşılamaktır. Bu ilkeye göre mal ve hizmetlerin bol, kaliteli ve ucuz olması temel hedeftir. Burada esas alınan halkın menfaatleridir. Dönemin zor şartları içerisinde Osmanlı Devleti bu ilkeyi uygulamak zorunda kalmıştır. Bunun için devlet iktisadi hayat içerisinde sıkı bir kontrol sağlamıştır. Bu ilke ile bir bölgede üretilen ürünler ilk önce orada yaşayan insanların ihtiyacı için ayrılır. O bölgede yaşayan halk üretilen malların en iyisini en uygun fiyata alır. Bölgedeki halkın bütün ihtiyaçları karşılandıktan sonra ancak belirli miktarda ürünlerin dışarıya ihracına izin verilmiştir. İmparatorluk içinde arta kalan ihtiyaç fazlası bir ürün kalırsa ancak bunun dış ülkelere ihracına izin verilmiştir.

Bu ilke ile ithalatın önü olabildiğince açılmıştır. Zira temel hedef halkın bol, kaliteli ve ucuz mallara ulaşabilmesidir. Bu nedenle Osmanlı Devleti ihracatı sınırlayıp ithalatı olabildiğince serbest bırakmıştır. İmparatorluk içerisinde üretimin temel hedefi ihracat değil, yurtiçi ihtiyaçların yani halkın ihtiyaçlarının en uygun şartlarda karşılanmasıdır. Burada kapitülasyonların da bu düşünce ışında değerlendirilmesi lazımdır. Çünkü kapitülasyonlar Osmanlı'nın modern iktisat politikalarına hiç uygun düşmemektedir (Genç, 2016, 39-44).

İaşe ilkesinin uzun süre uygulanması ve oluşturulan iktisadi sistemi koruma amacı, beraberinde gelenekçilik (tradisyonalizm) ilkesini getirmiştir. Genç, bu ilkenin sosyal ve iktisadi ilişkilerde yavaş yavaş oluşan denge ve eğilimleri olabildiğince muhafaza etme, değişme eğilimlerini engelleme ve şayet bir değişim olursa bu durumu tekrar eskiye döndürme amacı taşıdığını belirtir. "Kadimden olagelene aykırı iş yapılmaması," olarak ifade edilen bu ilke "Kadim odur ki onun öncesini kimse hatırlamaz," şeklinde açıklanır. Bu ilke ve genel olarak iktisadi hayatın her alanında uygulanan kuralların kaynağı ise şeriattır. Şeriatın dışına

çıkan kanunnameler, örf ve adetlerin yine şeriata uygunluğuna dikkat edilmiştir. Mehmet Genç, bütün bu ilkelere karşın Osmanlı'da değişimin hiç olmadığının söylemenin gerçeğe aykırı olacağını belirtir (Genç, 2016, 44-45).

Osmanlı iktisadi hayatında uygulanan diğer ilkenin fiskalizm olduğunu belirten Genç, bu ilkeyi hazineye ait gelirleri mümkün olduğunca en üst seviyede tutmak ve ulaşılmaz seviyenin altına inmesine izin vermeme şeklinde açıklar. Bu ilke ile iktisadi kararlar alınırken devletin gelirlerini yükseltme ve harcamaların da kısıtlanmasına dikkat edilmiştir. Burada Osmanlı Devleti'nin düzeni bozacak bir zengin sınıfının ortaya çımasını önleme endişesi ile fiyatlara narh sistemi uygulamıştır. Devletin koyduğu fiyat sınırları dışına çıkmak alışverişte yasaklanmıştır (Genç, 2016, 46-48).

"Osman İmparatorluğu'nda Devlet ve Ekonomi," başlığı altında Osmanlı Devleti ile ilgili ufuk açıcı ve ezber bozan bilgiler bir hayli çoktur. Mehmet Genç bilgilerin artması ile birçok konunun aydınlatıldığını belirtirken bununla beraber varlığından haberdar olmadığımız yeni meselelerin ortaya çıktığını belirtir. Bununla beraber özellikle Osmanlı'nın iktisadi bazı politikalarının anlaşılmasının, yeni bilgiler ortaya çıktıkça durumun daha da karmaşık hale gelmekte olduğunu ve gelecekte bunların vuzuha kavuşmasının neredeyse imkânsız bir hal alabileceğini belirtir. Osmanlı'nın uyguladığı iktisadi ilkelere bir hayli kafa yoran Mehmet Genç birçok konuda bilinen ve tekrarlanan şeylerin yanlışlığına dikkat çekmiştir. Avrupa devletlerin ithalatı kısıp ihracatı artırma girişimleri karşısında Osmanlı'nın tam tersi bir tavrı 16. yüzyıldan 19. yüzyılın ortalarına kadar devam ettirmesini bilinen ezberler dışıne da çok farklı değerlendirmektedir. Osmanlı'nın bu tavrını yukarıda sayılan ilkelere bağlayan Genç, bu çalışması ile uzun süre ders kitaplarında da okutulan bir yanlışı düzeltmiştir.

1838 Osmanlı-İngiliz Ticaret Antlaşması'na değinen Genç, bu anlatım ile ilgili yıllarca süregelen inanç ve kalıp ifadelerin geçersiz olduğuna dikkat çekmiştir. Genç, bu ifadelerin aksine Osmanlı'nın bu antlaşmayı yaparken pazarlık gücünü, ithalatı değil ihracatı sınırlandırmak ve vergilendirmek için kullanmaya çalıştığını belirtir. Osmanlı'nın iktisadi alanda uyguladığı politikaların paradoksal derecede anlaşılması zor bir durum olduğunu belirtir. Genç, bununla beraber devletin bazı alanlarda korumacı iktisadi bir politika takip ettiğini ve dış dünyayı sıkı bir şekilde takip eden ve her ayrıntıyı kaydeden bir bürokrasiye sahip olduğunu belirtir. İktisadi alandaki paradoksların "Osmanlı'nın dünya dan haberi yoktu" gibi ifadeler ile açıklanamayacağının önemli örnekler ile açığa kavuşturmuştur. Bu açıklamalardan sonra eserde Osmanlı'nın uyguladığı üç temel iktisadi ilke açıklanmıştır (Genç, 2016, 49-63).

Osmanlı Devleti'nin belli bir başarılı düzen kurduktan sonra bu düzeni gelenekçilik ilkesi doğrultusunda korumaya çalışmasını örnekler ile açıklayan Genç, burada çeşitli yanlışlar olsa da Osmanlı'nın bu ilkeyi titizlikle takip etmesini kendi şartları içinde birçok anlamda mantıklı bulur ve bunun mantığını açıklamaya çalışır. Yine Osmanlı'nın uyguladığı iktisadi

ilkeler ile Avrupa'nın tersine insan eksenli hareket ettiğini ve özellikle eşitlik prensibine çok dikkat ettiğini vurgular. Osmanlı, sadece insana değil hayvanlara da büyük değer vermiş ve onların da korunmasını büyük bir titizlikle takip etmiştir. Ücret, kazanç ve çalışma şartlarını, eşitlik ilkesinin etkisiyle, sıkı bir şekilde kontrol eden Osmanlı Devleti'nin, kapitalizme sadece kapalı değil aynı zamanda karşı olduğunu da belirtir. Osmanlı ile ilgili ifade edilen talancı ve daha birçok olumsuz tanımlamaları reddeden Genç, bu eserle Osmanlı ile ilgili ifade edilen bu ve buna benzer görüşleri çürütmüştür. Genç, bu bölümde Osmanlı düzeninin temel unsurlarını mîrî toprak rejimi, millet sistemi, esnaf örgütlenme tipi, vakıflar, iktisadi ilkeleri ve irsi olmayan meritokratik bir seçkinler zümresi şeklinde özetler. Genç birinci bölümün sonunda 19. yüzyılda klasik iktisadi prensiplerdeki değişimi de kısaca özetlemiştir. Bu değişim yavaş bir seyir takip etmiştir (Genç, 2016, 64-92).

Eserin ikinci bölümü (95-200) ise büyük çoğunlukla teknik konulara, grafikler ile tablolara ve çeşitli arşiv belgelerine ayrılmıştır. Yazarı en çok uğraştıran ve çalışmalarına bir şekilde mana veren rakamları detaylı bir şekilde inceleyen Genç, bu bölümde malikâne sistemini tablo grafik ve belgeler ile detaylı bir şekilde açıklar. Hem devlet hem de köylü için hayati bir öneme haiz olan bu sistem, rakamlar ile detaylı bir şekilde açıklanmıştır.

Esham (iç borçlanma) ve Osmanlı'nın iç gümrük rejimi ile alakalı yazdığı iki makale de bu eserin içinde yer alır. Genç'in uzun yıllarını harcadığı bu konular ile ilgili iki makalesi daha önce ansiklopedilerde yayınlanmıştır ve bu alanda temel kaynak değeri taşımaktadır. Borçlanma konusunda son derece titiz olan Osmanlı'nın iç gümrük sistemi ve bu sistemin 1910'da kaldırılmasına kadarki süreç, Mehmet Genç, tarafından Osmanlı iktisadi görüşü çerçevesinde vuzuha kavuşturulmuştur (Genç, 2016, 95-200).

Mehmet Genç'in doktora çalışması sırasında ve daha sonraki süreçte, kendisini en çok sıkıntıya sokan ve soruların cevaplarını bulmak için birçok şeyden feragat etmesine sebep olan eserin 3. bölümündeki (203-303) konulardır. Osmanlı'da "Sanayi, Ticaret ve Esnaflar" bölümünde Osmanlı iktisadi ve genel olarak devletin temel felsefesini anlamamıza büyük katkı sağlayacak bilgileri olabildiğince somut bir şekilde bizlere sunar. Genç, başlangıçta Osmanlı ile ilgili genel bir kanı haline gelen Osmanlı'nın gerilemesi ve gerilemesine sebep olarak gösterilen dışarıdaki gelişmeleri takip etmediği, ticarete önem vermediği, kapitülasyonlar gibi klasik söylemlerin tarihi hakikatler ile uyuşmadığını söyler (Genç, 2016, 203-208).

Mehmet Genç, Osmanlı'nın sahip olduğu iktisadi ilkeleri tekrar vurguladıktan sonra 18. yüzyıldaki savaş ve bununla bağlantılı olarak devletin ekonomi alanındaki uygulamalarına dikkat çeker. 18. yüzyılın ikinci yarısında güçlü devletler ile savaşmak durumunda kalan ve bu savaşlardan hem mağlubiyetler alan hem de ciddi ekonomik zararlar gören Osmanlı'nın ekonomik alanda neden Avrupa devletleri gibi bir siyaset takip etmediğinin cevabını açık delillerle verir. Genç, Osmanlı'nın merkantilist ve kapitalist bir politika takip etmediğini ve

edemeyeceğini her defasında vurgular. Genç burada da Osmanlı'nın çeşitli vergi ve düzenlemeler ile yaşadığı sıkıntıları aşmaya çalıştığını ve uyguladığı provizyonizm (iaşe) tradisyonalizm (gelenekçilik) ve fiskalizm ilkesi ile açıklar. Genç bu ilkelerin sadece iktisadi değil, Osmanlı'nın neredeyse her alandaki temel prensiplerini teşkil ettiğini ifade eder. Genç, Osmanlı'nın 18. yüzyılda sanayi alanındaki girişimlerini anlatır. Osmanlı'nın yünlü, ipekli, yelken bezi üretimi gibi girişimlerini detayları ile anlatır. 18. yüzyıldaki değişimlere değinen Genç, 18. yüzyılda Fransa'ya yapılan pamuklu ihracatın ve 17.-19. yüzyılda sanayi ve ticaret merkezi olan Tokat'ı örnek olarak detaylı bir şekilde anlatır.

Osmanlı şehirlerinin iktisadi ve sosyal hayatında önemli rol oynayan esnaf teşkilatının kendi içindeki ve devlet ile arasında olan ilişkisi eserde açıklanan bir başka konudur. Genç, Osmanlı esnaf teşkilatının belli bir ahlaki yapı içinde faaliyet gösterdiğini ve din ayrımı yapılmadan önemli bir birliktelik örneğini gösterdiğini vurgular. Bununla beraber esnaflar arasında çeşitli sıkıntılar yaşanmıştır. Özellikle fiyatlar ile ilgili çeşitli sıkıntıların yaşandığını söyleyen genç bunların bütünlüğüne bakıldığı zaman, çok önem arz edemeyeceğini ve bu teşkilatın üretim ve satıştan belli etik değerler ve sıkı kurallar çerçevesi içinde hayatlarına devam ettiklerine dikkat çeker (Genç, 2016, 289-303).

Eserin 4. Bölümü (307-325) İstanbul'un fethi meselesine ayrılmıştır. Genç'in çeşitli konferanslarındaki konuşmalarına ayrılan bu bölümde İstanbul'un fethi iktisadi çerçeve içerisinde bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Genç, Balkanların ve Avrupalıların Osmanlı'nın oluşturduğu *Pax Ottomana* düzeni sayesinde üretim ve barış anlamında çok daha rahat bir süreç yaşama imkânı bulduklarını ve bu memnuniyet sayesinde Osmanlı yönetimini kolaylıkla kabul ettiklerini söyler. Bununla beraber İstanbul'un fethinin gecikmesini teknolojik yetersizliğe ve İstanbul'un korunaklı durumuna bağlayan Genç, yeni topların icadı ile fethin gerçekleştiğini ve hem Osmanlı hem de Avrupa için yeni sonuçlar doğurduğunu belirtir. Genç burada da Osmanlı'nın maddi manevi 4-5 kat büyüklüğündeki Avrupa'ya karşı 400 sene kesintisiz bir genişleme göstermesi ve yine çok yavaş bir seyirde gerilemeye başlamasını mucizevî bir durum olarak niteler. Burada Osmanlı Devleti'nin oluşturduğu yönetim elitine ayrı bir parantez açarak başarıdaki paylarında dikkat çeker (Genç, 2016, 310-313).

İstanbul'un fethi ile şehrin hem nüfus hem de iktisadi ve mimari anlamda hızlı bir gelişme gösterdiğine dikkat çeken Genç fetih ile beraber Karadeniz'in Osmanlı hâkimiyetine girdiğini ve daha önemlisi İtalyan şehir devletlerinin sömürgeci yönetiminin bölgede son bulduğunu belirtir. Fetih ile beraber İstanbul'un nüfusu hızla artmış ve 18. yüzyılın ikinci yarısına kadar Avrupa'nın en büyük şehri olmayı başarmıştır. Bununla beraber Karadeniz'e Fenike, Roma ve Bizans gibi devletler hâkim olsa da Osmanlı'nın bütün sahilleri ile hudutları içine alabilen yegâne devlet olduğunu belirten Genç, Osmanlı'nın İstanbul ve Karadeniz fethi ile iktisadi ve siyasi anlamda muazzam bir zenginlik kazandığını vurgulamıştır (Genç, 2016: 314-325).

Eserin 5. bölümde (329-357) üstünde durulması gereken üç önemli yazı mevcuttur. Genç'in çeşitli verilerle yaptığı konuşmalardan oluşan bu yazılardan ilki İslam dünyası ve Avrupa arasındaki iktisadi kalkınma ile alakalıdır. Genç İslam dünyasına değinirken Osmanlı örneği üzerinde durmuştur. İlk olarak Osmanlı dünyasında Avrupa'ya karşı olan ezici üstünlük psikolojisinin de etkisiyle yeterli komünikasyonu gerçekleştiremediğine dikkat çeker. Avrupa ise Osmanlı'yı yenilmez gördüğü dönemler de dâhil olmak üzere her anlamda tetkik etmiştir. Osmanlı son dönemlerine kadar her sıkıntılı süreçte gücünün zirvesinde olduğu döneme bakarak çareyi orada aramıştır. Bu noktada Osmanlı, Avrupa ile ilgili bilgi toplarken kendisine zarar verecek durumları ön planda tutmuştur (Genç, 2016, 329-333).

Diğer bir konu ise Avrupa ve Osmanlı arasındaki kölelik ve sınıfsal yapı farklılıklarıdır. Osmanlı'daki kölelik sistemi, pek tabii olarak İslam'da kölelik sistemi olsa da Avrupa'daki kölelik sistemi ile kıyaslanmayacak büyük farklar arz etmektedir. İslam'da köle, sahibinin evladı ile neredeyse eşdeğer ve yine mirasçısı olabilir. Bir köle bir üst rütbeye gelebilirken Avrupa'da durum çok vahimdir. Avrupa'daki zihniyet tamamen sömürme üzerinedir. Bu sistem çok fazla zengin olmasına sebebiyet verse de sömürülen bölgeler için açlık, ölüm ve işkenceden öte bir anlam ifade etmez. Osmanlı ise kesin olarak sömürgeci zihniyete karşı olmuş ve ekonomik faaliyetleri tamamen insanların refahı için düzenlemiştir. Sınıflar arasındaki farkları olabildiğince en az derecede tutmaya çalışmıştır. Miras, toprak ve alışveriş gibi konularda çok sıkı ve zekice tedbirler almıştır (Genç, 2016, 335-338). Genç, Osmanlı'nın yapısı ile ilgili konuşmasının bir yerinde şu ifadeleri kullanır:

> …Bu vasıflar içinde Batı'dakine benzer birikimi sağlamanın imk*ânı olmadığı açıktır. İktisadî büyümeyi hazırlayacak bir farklılaşmaya yol açacak herhangi bir m*ekanizma da mevcut değildir. Ama dikkat ederseniz; iktisadî *çözülme, küçülme ve yıkılmaya da sistemin mantığı içinde imkân yoktur. Denilebilir ki Osmanlı, kendinden önce gelip geçen devletlerin eninde sonunda yıkılmasına neden olan sosyal ve* iktisadî değişmeleri ne büyümeye ne de küçülmeye imkân vermeyecek değişmez bir sisteme bağlamış ve bunu ifade etmek üzere de kendine 'Devlet-i *Â*liyye-i Ebediyyü'l-devâm' *ünvanını* vermiştir (Genç, 2016, 338).

"Osmanlı Arşivlerinden Yararlanma Yöntemi" başlığı altında Genç, özellikle Osmanlı'nın geniş bir sahada hâkimiyet sürmesini ve sahip olduğu çok zengin ve muazzam bilgiler ihtiva eden arşivine dikkat çeker. Zamanla sınırlarının genişlemesi ve yeni kurumların ortaya çıkması ile farklı belge ve kayıtlar da ortaya çıkmıştır. Bu kurum ve belgelerin birbirleriyle bağlantıları bir diğer konuyu oluşturur. Buradaki bürokratik kadronun mükemmel bir arşiv oluşturması ve bir konu ile ilgili bir şey araştırılırken bürokratların yüzyıllarca öncesine ait kayıtları çok kısa sürede çıkarıp derleyebilmesi ayrıca takdire şayan bir meziyettir. Avrupalılar bu durum karşısında şaşkınlık ve hayranlıklarını dile getirmişlerdir.

Osmanlı'da inşaat, teknik aletlerin yapımı ve tamiri, fiyat, miras ve daha birçok konuda çok ayrıntılı bilgilerin kayıt altına alınması büyük önem arz eder. Genç, bu bölümde araştırmacılar için bu arşiv kayıtlarından ve araştırmacıların çalışabileceği yeni alandan bahsederek bu konularda çalışacaklar için rehberlik etmektedir (Genç, 2016, 339-345).

Mehmet Genç "Tarih Araştırmaları Üzerine Yorum" başlığı altında öncelikle İlber Ortaylı ve Zafer Toprak'ın tebliğleriyle ilgili değerlendirmeleri ihtiva eder. 1985 yılına ait bu değerlendirmede öncelikle İlber Ortaylı'nın Osmanlı tarihçiliği ile ilgili bildirisinin eksik yönlerini irdeleyerek örnek bir ilmi tenkit örneğini sergiler. Genç, burada ayrıntılı olarak eksik gördüğü noktaları tek tek sıralayarak bu noktaların ne olduğunu açıklar ve tenkidini muhatabı için yararlı bir duruma çevirir. Genç, aynı şekilde Zafer Toprak'ın yeni dönem Türk Tarihçiliği ile ilgili bildirisinin eksik yönlerini son derece açıklayıcı bir dille tenkit eder. Genç, hem Ortaylı hem de Toprak'ın çalışmalarının iyi taraflarını takdir etmekle beraber eksik gördüğü tarafları da ilmi açıklayıcı bir dille açıklayarak bu konuda örnek bir davranış sergiler. Genç, son olarak Türk tarihçilerinin ve tarihçiliğinin kendini milli sınırlar içerisinde hapsetmesini eleştirerek bunun değişmesi gerektiğini, Osmanlı coğrafyasına dikkat çekerek uyarıda bulunur. Genç, Türk tarihçilerinin geleneksel konular dışına çıkarak bilim tarihi, teknoloji tarihi, hukuk tarihi, sosyal tarih gibi konulara yönelmeleri gerektiğini belirtir. (Genç, 2016, 346-353).

Sonuç

Mehmet Genç hem yaşadığı hayat ve hem de ortaya koyduğu eserlerle şahsına münhasır bir bilim adamıdır. Onun çalışma alanında gösterdiği azim, araştırmalarında kullandığı metot ve birçok konuda gösterdiği tavır, okullarda öğrencilere ve ilimle uğraşan herkese model olabilecek kıymettedir. Osmanlı İmparatorluğu ile alakalı ortaya koyduğu hakikatler ve birçok konuda yanlış bilinenleri vuzuha kavuşturması bilim dünyası için büyük bir şanstır. Büyük âlimlere yakışır bir şekilde söyleyecekleri ve yazacakları için bir ömür tüketen Mehmet Genç, sonunda söyledikleri ve yazdıkları ile Osmanlı tarihi ve özelde Osmanlı iktisat tarihi alanında otorite konumuna gelmiştir. Onu farklı kılan en önemli vasıflarından biri de hakikate ulaşmak için bilginin ana kaynağına ulaşmayı temel kıstas olarak görmesidir. Bu noktada daha fazla Mehmet Genç'e sahip olabilmek için çok daha fazla çalışmamız gerektiği şüphe götürmez bir hakikattir. O ve onun gibi bilim adamlarını anlamak ve açtıkları yolda, daha büyük bir çalışma gayreti içinde olmak hem bilim dünyası hem de ülkemiz selameti ve başarısı için büyük önem arz etmektedir.

Kaynakça

Büyük Sorular – 25 Şubat 2019 (Devletin bekasında iktisadın yeri ne?): https://www.youtube.com/watch?v=0cah5mQjkmY (Son Erişim Tarihi: 10.10.2019).

Cumhurbaşkanlığı Kültür ve Sanat Büyük Ödülleri 09.12.2015: https://www.tccb.gov.tr/cumhurbaskanligi/kultursanatodulleri/2015 (Son Erişim Tarihi: 10.10.2019).

Dr. Mehmet Genç ile Ayşe Böhürler Söyleşisi – Türk Kahvesi (4 Şubat 2019): https://www.youtube.com/watch?v=TacmGqqd1Jc (Son Erişim Tarihi: 01.02.2020).

Dr. Mehmet Genç ile söyleşi: "Bildiğiniz Gibi Değil" programı (17 Eylül 2017): https://www.youtube.com/watch?v=OlZ8Xp-8jZkc (Son Erişim Tarihi: 02.07.2020).

Dr. Mehmet Genç, Merhum Prof. Dr. Erol Güngör'ü Anlatıyor (9 Şubat 2019): https://www.youtube.com/watch?v=3tJNOx-kNhww (Son Erişim Tarihi: 02.07.2020).

Genç, M. (2016). *Osmanlı imparatorluğu'nda devlet ve ekonomi*, (13 b.) Ötüken Yayınları, İstanbul.

İnsanlık Hali Bilim Ahlakı TRT Haber (29 Temmuz 2018): https://www.youtube.com/watch?v=LF981ywC2h4 (Son Erişim Tarihi: 20.01.2020).

İnsanlık Hali TRT Haber (29 Temmuz 2018): https://www.youtube.com/watch?v=LF981ywC2h4 (Son Erişim Tarihi: 10.04.2020).

Klasik Osmanlı İktisadi Sistemi ve Kapitalist Büyüme Meselesi- Mehmet Genç (19 Mayıs 2017): https://www.youtube.com/watch?v=nTQ1ebPyGLU (Son Erişim Tarihi: 04.07.2020).

La Havle – Mehmet Genç (22 Şubat 2012): https://www.youtube.com/watch?v=excH4TWsmHI (Son Erişim Tarihi: 03.12.2019).

Mehmet Genç – Osmanlı'da İktisat Kültürü (3 Kasım 2017): https://www.youtube.com/watch?v=7FePAARZ-Fc (Son Erişim Tarihi: 19.10.2019).

Mehmet GENÇ & Erol ÖZVAR "Osmanlı Devleti'nin İktisadi Geçmişi" (4 Nisan 2017): https://www.youtube.com/watch?v=-xAhzwbnJFA (Son Erişim Tarihi: 02.02.2020).

Mehmet Genç Belgeseli – 1. Bölüm (29 Ekim 2011): https://www.youtube.com/watch?v=ekv9SJ8qQ6Q (Son Erişim Tarihi: 11.12.2019).

Mehmet Genç hocaya şükran gecesi, Haber7.com, 06 Mayıs 2008: http://m.haber7.com/amphtml/kultur/haber/317528-mehmet-genc-hocaya-sukran-gecesi (Son Erişim Tarihi: 04.07.2020).

Mehmet Genç ile Yapılan Röportaj: 30 Ekim 2019.

Osmanlı Ekonomisinin Bilinmeyenleri (Derin Tarih Programı 22.4.2017): https://www.youtube.com/watch?v=mRhrcZkY-pUQ (Son Erişim Tarihi: 20.01.2020).

Osmanlı İktisadi Sistemi ve Vakıflar, Mehmet GENÇ, 8 Mayıs 2019 Çarşamba (10 Mayıs 2019):https://www.youtube.com/watch?v=duHXusjLT4w (Son Erişim Tarihi: 14.02.2020).

Prof. Dr. Mehmet Genç – Erol Güngör'ü Anma Programı (3 Eylül 2019): https://www.youtube.com/watch?v=eRBXQfUvE-0 (Son Erişim Tarihi: 20.02.2020).

Şehir Öğretim Üyesi Mehmet Genç Kanal 24›te (16 Aralık 2016): https://www.youtube.com/watch?v=XnukGN2JSQs (Son Erişim Tarihi: 18.12.2019).

Tarih Vakfı Perşembe Konuşmaları – Mehmet Genç (22 Mart 2012): https://www.youtube.com/watch?v=8r0QMqYB4VQ (Son Erişim Tarihi: 15.10.2019).

"Muaddel Latin Hûruffiyle Elifbâ-yı Türkî Projesi" Adlı Eserin Transkripsiyon ve Değerlendirmesi

Elif Günal*

Öz: Bu çalışmada Arap alfabesinden Latin alfabesine geçilmesi gerekliliği hakkında Istepan Karayan tarafından kaleme alınan *Mu'addel Latin hurufiyle Elifba-yı Türkî Projesi* adlı Osmanlıca metnin incelemesi yapılmıştır. İstepan Karayan'ın kitabı Türkiye Cumhuriyeti'nin alfabe konusunda nasıl bir yenilik yapılması gerektiğine dair bir tekliftir. Eserin isminde bu durum *"proje"* kelimesiyle ifade edilmiştir. 1927 yılında tamamlanmış olan eser, alfabe sorununa çözüm bulmaya yönelik bir çabanın sonucu olarak neşredilmiştir. Karayan, bu eserini Latin alfabesi hakkındaki tereddütleri önemli ölçüde gidereceği inancıyla kaleme almıştır. Henüz devrim yapılmamış olsa da Karayan'a göre hükümet bu konuda çoktan kararını vermişti. Karayan'ın eserinde Arap elifbasındaki harflerin yazımı ile ilgili yaşanan sorunların nedenlerini görmek mümkündür. Karayan'ın Latin harflerine geçişle ilgili kaleme aldığı ve bir anlamda harf inkılabının nasıl yapılabileceğini gösteren bu projede detaylı olarak anlatılmaktadır. Karayan'ın kaleme aldığı ve çalışmamıza konu olan kitapta, yeni Türk alfabesinin en sade ve öğrenmenin en kolay alfabe olduğu çeşitli gerekçelerle açıklanmaktadır. Bu çalışmada milli bir alfabe projesinin nasıl geliştirildiği ele alındı.

Anahtar Kelimeler: Alfabe, İstephan Karayan, Harf, Arap Alfabesi, Harf İnkılabı

* Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih, Yüksek Lisans Programı.
İletişim: elfgnl15@gmail.com

Harf İnkılabı Öncesi

Osmanlı Devleti zamanla ortaya çıkan alfabe sorununa ihtiyaç duydukça gerekli değişiklikler yaparak çözüm üretmeye çalıştı. İstepan Karayan'ın *Mu'addel Latin hurufiyle Elifba-yı* Türkî Projesi adlı kitabı teknik bilgilerle dolu olup dilbilgisi özelliğini de taşımaktadır. Karayan'ın eseri incelendiğinde dönemin dil tartışmaları hakkında fikir edinebileceği gibi aslen Ermeni olan bir aydının konu hakkındaki görüşleri de görülebilmektedir. Kitabın incelemesine geçmeden önce harf devrimine giden kilometre taşlanın nasıl döşendiğini ve dolayısıyla bu devrimin tarihsel gelişimine göz atmakta yarar vardır.

Tanzimat döneminde özellikle üzerinde durulan konu yazı dilinin sadeleştirilmesiydi. Bunun için de dilin Türkçeleştirilmesi gerekmekteydi. Bu yüzden Reşid Paşa'nın "anlaşılır dil" görüşünü açıkça savunan Ahmet Cevdet Paşa dil konusuna önem vererek bu meseleyi hep ön planda tuttu (Korkmaz, 1974:26) Osmanlılarda dil sorununu ilk defa ele alıp tartışan kişi ise Münif Paşa, (1868-1910) idi. Münif Paşa, 1862'de Arap yazısının okuryazarlığın gelişmesini köstekleyen ve cahilliğin yaygın oluşuna yol açan bir araç olduğu fikrini de ilk kez ortaya attı (Berkes, 1974:233).

Münif Paşa, üyesi olduğu Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye'de 11 Mayıs 1862'de bir nutuk verdi. Münif Paşa, nutukta bazı kelimelerin kolay okunmasının mümkün olmasına rağmen anlamlarının bilinmediği vurgusunu yapmaktadır. Ona göre özellikle büyük harflerinin olmaması kelimeleri diğerlerinden ayrıştırılmaz hâle getirmektedir. Münif Paşa, Arap harflerinin zorluğundan kurtulmak için bazı önerilerde bulundu. Öncelikle "harekeli" olarak yazılan Arap harflerinin "üstün, esre ve ötre" olarak ek işaretler kullanılarak sözcüklerin okunmasını yavaşlatmaktadır. Arap alfabesinde bulunan 33 harf yazılışlarına göre başta, ortada ve sonda bulunmaktaydı. Dolayısıyla üç ayrı biçimde yazılan harflerin sayısı da üç kat artıyordu. Harekeli yazılması yarar sağlamaktan ziyade zararlıydı. Diğer önerisi ise, Arap harflerinin Latin alfabesinde olduğu gibi ayrık yazılmasıydı. Hurûf-ı munfasıla ile yani ayrık harflerle alfabe ve sesli harflerin basılmasını sonra da okullarda denenmesini başarılı olursa da yaygınlaşmasını öneriyordu (Şimşir, 1992:20). Münif Paşa 1862'de vermiş olduğu konferansta Arap harflerine yeni şekil vermekle ve harflerin ıslahıyla yazılışının ve okunuşunun kolaylaşacağını düşünüyordu (Ülkütaşır, 1973:17). Ahmet Vefik Paşa (1823- 1891) 1876 yılında yayımladığı *Lehçe-i Osmanî* adlı sözlüğünde Türkçe sözcüklerle Arapça ve Farsça kelimeler arasında ayırım yapmaktaydı (Turan, 1981;11). Türk dilinin sağlam temeller üzerinde olmasını ve sadeleştirilmesi gerektiğine dair düşüncesindedir (Öksüz, 1995:26). Şemsettin Sami (1850-1904), Türk dilinin üstünlüğüne inanarak sözlük çalışmaları yaptı. Ona göre, Türkçesi olan Arapça ve Farsça sözcükler kullanılmamalı, Arapça ve Farsça dil kuralları ise atılmalıydı. Bunu yapabilmek için de Türk dilinin yapı kurallarını ortaya koymak, imlâ işini temellendirmek, okuma ve yazmanın gelişmesi için alfabe düzeltilmeliydi (Salihoğlu, 196:55). Arap yazısının ıslahı için, Tanzimat döneminden itibaren teklifler gelmeye başladı. Daha köklü bir

fikir olarak, Arap harflerini terk etmek ve yerine Türkiye'de Latin alfabesinin kullanılması için 1923 ve 1924 yıllarında teklif edildi fakat kabul edilmedi (Lewis, 1970:276).

Tanzimat döneminin ünlü aydınlarından Şinasi (1826-1871), Namık Kemal (1840-1888), Ziya Paşa (1825-1880) ve Ali Suavi (1838-1878)'de alfabe sorununa değindi. Şinasi, matbaada harflerin dizilişinde, kasalara dağılışında ve dökümünde karşılaşılan güçlükleri azaltmaya çalıştı. Türkiye'de basım alanında kullanılan Arap harflerinin sayısı 400 iken bunu 112'ye düşürdü (Şimşir,1991:23). Kullanmış olduğu alfabeyi sadeleştirerek Arapça ve Farsça tamlamalardan kurtararak halkın anlayabileceği hâle getirmek istedi (Sadoğlu,2001:80). Ali Suavi' de çıkarmış olduğu Ulûm gazetesinde *Lisan-ı ve Hatt-ı Türkî* başlıklı yazısında alfabe sorununa değinerek Arap harflerinin noksanlarından, düzeltilmesi ve değiştirilmesi gerektiğinden bahsetti (Şimşir,1992:23). Ali Suavi yine aynı gazetede Arap yazısının noksanlarının olduğu ve ıslah edilmesinin gerektiği belirtilerek Arap harflerinin değiştirilmesinden yana olmadığını söyledi (Ülkütaşır, 1973:21). *Ulûm* gazetesinde yazmış olduğu makalelerinde Türklerin bilim ve medeniyete yaptığı katkılarından bahsederek filoloji ve tarih çalışmalarının da ilk örneklerini vermiş oldu (Sadoğlu, 2003:80).

Namık Kemal, alfabe sorununa değinerek Latin harflerinin diğer alfabelere göre üstün olduğunu düşünmekteydi (Şimşir,1992:23). Namık Kemal, *Lisan-ı Osmani'nin Edebiyatı Hakkında Bazı Mülâhazâtı* Şâmildir adlı makalesinde görüşlerini bildirerek Türkçenin üç ayrı dilden oluştuğunu ve hepsinin öğrenilip yazılmasının zorluğundan bahsetmektedir (Öksüz, 1995:21). 1303'te (1885) Melkon Han'ın Londra'da yayımlanan yazısında bütün ünlü harflerin yazılmasını sağlayıp Türkçede bulunmayan sesler yazıdan atılmalı ve "ğ" gibi özel bir harfi bulunmayan sesler için de imler koymalı şeklinde öneriler bulunmaktadır (Yazı Devrimi, 1979:25).

Tanzimat'tan sonra gazeteciliğin başlamasıyla birlikte alfabe sorunu günün meselesi haline geldi. Tanzimat döneminin aydınlarının ilk karşılaştıkları sorun alfabe oldu (Tanpınar, 1959:345). 1920 yılında S.M. Ganizade, H. Şahtahtlı, V. Tomaşevski ve ünlü şair Hüseyin Cavid'in olduğu komisyon kurularak yeni alfabe için hazırlıklar başlandı. Azerbaycan Maarif Komiserliği (Eğitim Bakanlığı) 5 Ocak 1921'de Latin alfabesi için hazırlıklar ve çalışmalar yapıldı. 16 Mart 1925 yılında Azerbaycan'da okullarda Latin alfabesine geçildi.

1923- 1928 yılları arasında da devam eden fikrî tartışmalara Tahsin Ömer İlmî ve tarihî esaslara nazaran harflerimiz Latin harflerinin aynıdır (1923), İsmail Şükrü *Latin ve Arap alfabelerinden daha iyisini bulalım* (1926) ve Avram Galanti (1873-1961) *Arabî Harfleri Terakkimize Mâni Değildir* başlıklı risaleleriyle görüşlerini beyan ettiler (Çelik, 2018:20). Tahsin Ömer ,1923 yılında İlmî ve tarihî esaslara nazaran harflerimiz Latin harflerinin aynıdır adlı eseriyle Latin esaslı Türk alfabesinin kullanılması gerektiğini söyledi. Bu eserinde Arap ve Latin harflerinin Finike alfabesine dayandığını da belirtti (İpek, 2017:26). Ona göre Fenike alfabesi,

Beyrut, Sayda, Sur, Yafa ve Cebel-i Lübnan'da yaşayan tüccarların ticareti kolaylaştırmak için yazıya ihtiyaç duymalarından dolayı ortaya çıktı. Fenikeliler, Mısırlıların kullandığı yazıda değişiklikler yaparak kullandılar ve geliştirdiler. Böylece Fenike alfabesi, Asya ve Avrupa'da birçok yazının ortaya çıkmasını da sağladı. Yunan, Arap ve Latin alfabesi, Fenike alfabesinin geliştirilmesiyle ortaya çıktı (Tahsin Ömer, 1923:5-15). Dönemin sorunlarına dair uzmanlık alanı hukuk olan İstepan Karayan, eserleriyle Türk kültür hayatına katkı sağlamaktadır. 1927 yılında kaleme aldığı *Muaddel Latin hurûfla Elifba-yı* Türkî Projesi adlı eserini de dönemin sorunlarından biri olan alfabe meselesine eğilmektedir. Henüz devrim yapılmamış olsa da Karayan'a göre hükümet bu konuda çoktan kararını vermişti. O, bu durumu,"Bu elifba Arap lisanı için mükemmel ad olunsa bile Türk lisanının ihtiyâcâtını tatmine âdem-i kifâyeti ve bir an evvel lüzum-ı ıslahı tecrübeten sabit ve cümlece müttefik-i aliyye olduğu gibi Cumhuriyet hükümetimizce dâhi esasen karargir olmuştur" sözleriyle ifade etmektedir.

Istepan Karayan, kitabının daha giriş kısmında Osmanlıların kullandığı alfabeyle ilgili ıslah çalışmalarına yaklaşık yirmi yıl önce giriştiklerini ifade etmektedir. Kendisinin de o tarihlerde bu konuyla meşgul olduğunu belirtmesi, esasen meselenin çoktan kafasında şekillendiğini göstermesi bakımından kayda değerdir.

> Her milletin hasren kendi lisanı için ihdas ve tertîb edilmiş mükemmel bir milli elifbaya mâlik olması tabi'î bir hak ve bir vazifedir. Türk milleti kendi lisanı için asırlardan beri bir Arab elifbasını kullanmaktadır. Bu elifba Arap lisanı için mükemmel add olunsa bile Türk lisanının ihtiyâcâtını tatmine âdem-i kifâyeti ve bir an evvel lüzum-ı ıslahı tecrübeten sabit ve cümlece müttefik-i aliye olduğu gibi Cumhuriyet hükümetimizce dahi esasen karargir olmuştur. Binâenaleyh bu fırsattan bil-istifade Türk milletinin dahi kendi lisanı için tertib ve tanzim edilmiş mükemmel bir elifba ihdasına acilen ve şiddetten muhtaç olduğu câ-yı bahis değildir.

"Bu hakikat sair emsalimiz gibi bizi dahi böyle bir elifba ihdasına teşvik etmiştir. Bu yeni elifbanın ihdasına bundan takriben yirmi sene evvel teşebbüs ettik. Bu teşebbüsün fevkalâde ehemmiyetini lâyık olduğu ciddiyetle nazar-ı mülâhazaya alarak evvel-be-evvel ulûm-i lisaniyenin hâl-i hâzır inkişâfında mükemmel bir elifbanın ne gibi hasâisi hâiz ve ne gibi nekāisden ârî olması ta'bir-i aherle ihdasında ne gibi kavâide riayet olunması icab edeceğini ta'yine çalıştık. Bizi en ziyade itâb-ı zihne ve arîz ve amîk tetkîkāt ve tetebbuâta sevk eden bilhassa bu kavâidin tesbiti ve ihdas olunacak elifbanın bu kavaide tevfiki olmuştur." Kitabın giriş kısmında bu sözleriyle her milletin kendine ait mükemmel bir milli alfabenin olmasının hak ve vazife olduğunu belirtmektedir. Mısır, Fenike, İbrani, Arabi ve Yunan alfabeleri hakkında da bilgiler sunmaktadır. Eserde bahsedildiği üzere, Arap harfleri ve Latin harfleri Fenike harflerinden oluşmaktadır ve Fenike alfabesi de kadim Mısır yazısından etkilendi. İstepan Karayan, Mısır Hiyeroglif yazısının resimli hâlinden heceye ve bugünkü alfabeye dönüştüğünü belirtir. Fenike harfleri bu alfabeden etkilenerek gelişti, Yunan harfleri ve La-

tin harfleri meydana gelmiştir. Fenike yazısı, Suriye sahilinden başlayarak Karadeniz'den Kırım'a, Akdeniz'den Cebelitarık'a kadar tüm limanlarda tüccarlar sayesinde dolaşarak yayıldı. Yunanlılar, Fenike alfabesini düzelterek daha muntazam hâle getirdi ve Yunan alfabesini oluşturdu. Fenike ve Yunanlıların eklemeleri ve düzeltmeleri sayesinde günümüzdeki Latin alfabesi meydana geldi. Arap ve Latin harfleri de Fenikelilerden alınmış olmasından dolayı aynı alfabe kuralına dayanır. İstepan Karayan, Latin harflerinin Mısır, Fenike ve Yunan milletlerine ait yazıların nasıl meydana geldiğini mukayese ederek anlattıktan sonra Fenike alfabesine dayanan Yunan alfabesinden bahseder.

Yazar eserin mukaddime kısmında açıkça şu şekilde belirtmektedir:

> Her milletin hasren kendi lisanı için ihdas ve tertîb edilmiş mükemmel bir milli elifbaya mâlik olması tabi'î bir hak ve bir vazifedir. Türk milleti kendi lisanı için asırlardan beri bir Arab elifbasını kullanmaktadır. Bu elifba Arap lisanı için mükemmel add olunsa bile Türk lisanının ihtiyâcâtını tatmine âdem-i kifâyeti ve bir an evvel lüzum-ı ıslahı tecrübeten sabit ve cümlece müttefik-i aliye olduğu gibi Cumhuriyet hükümetimizce dahi esasen karargir olmuştur. Binâenaleyh bu fırsattan bil-istifade Türk milletinin dahi kendi lisanı için tertib ve tanzim edilmiş mükemmel bir elifba ihdasına acilen ve şiddetten muhtaç olduğu câ-yı bahis değildir.
>
> Bu hakikat sair emsalimiz gibi bizi dahi böyle bir elifba ihdasına teşvik etmiştir. Bu yeni elifbanın ihdasına bundan takriben yirmi sene evvel teşebbüs ettik. Bu teşebbüsün fevkalâde ehemmiyetini lâyık olduğu ciddiyetle nazar-ı mülâhazaya alarak evvel-be-evvel ulûm-i lisaniyenin hâl-i hâzır inkişâfında mükemmel bir elifbanın ne gibi hasâisi hâiz ve ne gibi nekāisden ârî olması ta'bir-i aherle ihdasında ne gibi kavâide riayet olunması icab edeceğini ta'yine çalıştık. Bizi en ziyade itâb-ı zihne ve arîz ve amîk tetkîkāt ve tetebbuâta sevk eden bilhassa bu kavâidin tesbiti ve ihdas olunacak elifbanın bu kavaide tevfiki olmuştur.
>
> Bu kavâidin evvel-be-evvel ta'yîni diğer bir nokta-i nazardan dahi ehem ve elzem idi. Şöyle ki teşebbüsümüzün tâ bidâyetinde zihnimizi şedîden işgal etmiş olan üç meselenin halli bu kavâidin tesbitine mütevakkıf idi. Bu meseleler şunlardır:
>
> Birinci mesele: İhdâs olunacak millî Türk elifbasının hurûf-i Arabiyyeye ta'dilât icrası suretiyle ve kavâid-i mezkûreye tamamen muvâfık olmak şartıyla ihdâs ve tertibi mümkün değil midir?
>
> Bu birinci meseleyi sırf zan ve tahmin hatta berâhîn-i mıntıka ile değil ihdâsı müsemmem elifbanın ber-vech-i bâla mükemmeliyetini temin edecek kavâidi ta'yin ve şimdiki hurûfumuza ta'dilât icrasıyla kavâid-i mezkûreye tamamıyla muvâfık bir elifba ihdasını fiilen ve maddeten tecrübe ettikten sonra hal etmek icâb eder idi.
>
> Kavâidî mezkûreyi tesbit ettik ve bu tecrübeyi kemâl-i hulûs ve samimiyetle yaptık. Muhtelif istikametlerde bir sene kadar çalışıp çabaladıktan sonra kavâid-i mezkûreye muvâfık ve takdir-i ammeye arz ve takdime layık bir elifba tanzimine muvaffak olamadık.

Bizim gibi sair evlâd-ı vatan dahi kemâl-i aşk ve i'timâtla aynı tecrübeyi yaptılar. Onlar dahi harflerimize ta'dilât icrasıyla maksada muvâfık bir elifba meydana getirmediler. (Mukaddimemizin nihayetinde ki (4) numaralı notun mütâlaasını rica ederiz.)

İkinci mesele: Mısır-ı kadîm ve Fenike ve sâir bi'l-cümle elifbâlardan müstağni ve müstakil ve Türk lisanına mahsus bir elifbâ ihdâs tertibi için yeniden yeniye yazıların icadı mı yoksa mevcud elifbâlardan âlem-i medeniyette en ziyade şâyi' olan Latin hurûfenin bazı ilmi ve ameli ta'dilâtla kabulü mü münâsib olur?

İkinci şıkkın rüçhânına başlıca isabet-i âtîye mebnî bilâ-tereddüt karar verdik.

Evvela Müslim Türkler Latin hurûfuyla lisan-ı mâderzadlarının hatasız okuyup yazmasını kıyas kabul etmez derecede suhûletle tâ beş altı yaşında öğreneceklerdir. Bundan başka bilhassa mektep talebesi Fransız ve İngiliz ve Alman ve sâir lisanların elifbâlarıyla dahi ülfet payda etmiş olacaklarından bu lisanlardan hiç olmazsa birinin tahsiline şevk ve gayretleri artacaktır. Bu da asrımızın ihtiyâcât-i mübremesi nokta-i nazarından âzim-i ehemmiyeti hâizdir. Saniyen yerli ve ecnebi gayri müslim talebeler ale'l-ekser Latin hurûfunu bildikleri cihetle Türk lisanını bu yeni hurûfla tahsile pek büyük rağbetle müsâra'at edeceklerdir ve Türk lisanını inanılmayacak derecede suhûletle öğrenmeğe muvaffak olacaklardır. (Paragraf no: 95)

Üçüncü mesele: Fevâid-i âzimesi teslim olunsa dahi Latin hurûfunun Türk lisanına tatbiki Türk halkının hissiyatını rencide etmez mi? Ve hurûf-ı hazıramızla müdevven bunca kıymetli Türkçe âsar-ı milliyemiz heder olmaz mı?

İzahat verilmiştir. İkinci kısmında yeni elifbânın ne gibi esaslara müstenid olduğu ve emr tertibinde ne gibi makāsıd-ı istihdâf edildiği hususa bu elifbânın kabul ve tatbikiyle ne gibi fevâid-i âzime te'min olunacağı ber-tafsîl izah kılınmıştır.

Şimdiden esaslı bir nokta hakkında karin-i kiramın nazar-ı dikkatini kemal-iehemmiyetle celbe müsara at ederiz. Latin hurûfuna veyahud diğer bir ra'hiye göre şimdiki harflerimize bazı şekiller ilave etmek suretiyle ta'dilât yapılarak yeni bir elifbâ tertib ve ihdâsı asla ve kat'â Türklerin Arap hurûf ve lisanından istiğnaları mânâsını tazmin etmez (Paragraf no: 88) bundan maksad başlıca ikidir.

Birinci maksad: Müslim ve gayrimüslim yerli ve ecnebi talebelerin birkaç günden nihayet bir aya kadar en çetin ibareleri bu yeni hurûfla hatasız okuyup yazmalarıdır ki asr-ı hazırda buna muvaffakiyet Müslim ve gayrimüslim Türk halkı için en mübrem en acil bir ihtiyaçtır. Hurûf-ı hazırâmızla bu maksadın husulüne imkân yokdur.

İkinci maksad: Bilhassa Müslim Türk talebelerin bu yeni hurûfla telîf olunacak ders kitapları sayesinde aşırı mertebe suhûletle veledü'l-hacce muallime muhtaç olmayarak ecnebi lisanlarını tahsil edebilmeleridir. Bu da kezalik ale'l-husus mekâtib-i âliyemiz talebesi için pek mübrem pek acil bir ihtiyaçdır. Hurûf-ı hazırâmızla bu maksadın istihsali müstehildir.

Bu iki maksadı aslının teminatından başka yeni elifbânın îfâ edeceği hidemât-i fâikesi risalemizde ber-tafsîl ta'dâd olunmuştur. Öyle kıymetdar hidemât ki re'y-i kasranemize göre her biri tek başına hurûfumuzun zaruret-i ıslâhını ispata kâfidir.

İstepan Karayan, Arap alfabesininin yeterli olmadığını açıklamaya çalışır. Alfabe değişikliği için en önemli nedenlerinden biri de sesli harfin yetersiz oluşuydu. Arapçada sesli harfler; elif, vav, he, ye harfleridir. Mesela: Latin harfinde "a, e" harfini Arap alfabesinde sadece "elif" karşılamaktadır. Kelime ortasında "a" ve "e" harfine ihtiyaç duyulduğunda "he" harfi gelmektedir. "o" ve "u" harfini de ancak "vav" ile yazılabilmektedir. "i" harfi için "ye" harfi ya da elif ile yazmak mümkündür.

Arap alfabesi 28 harftir. Arap alfabesinde sessiz harfler "be, cim, ha, hı, dal, zel, re, sin, şın, sad, dad, tı, zı, ayın, gayın, fe, kaf, kef, lam, mim, nun, vav, he"den oluşmaktadır. Bazı kelimelerde sesli harflerin yazımında ihmal olunduğu için doğru şekilde okunmasına da mâni olmaktadır.

Bunlardan elif, vav, ye harfleri aynı zamanda "vokal" vazifesi görür, bunlara "harf-i med" denir. Kelime anlamı olarak "uzatma harfi" denilmektedir. Hareke, Arapçada "fetha, kesre, zamme" Türkçe'de "üstün, esre, ötrü" denilen işaretlerdir. Bu harekeler bir çeşit vokal hizmeti görür. "Fetha-üstün", harfin üzerine konularak "e"; kesre-esre", harfin altına konularak "ı, i", "zamme –ötrü" ise yine harfin üstüne konularak "o, ö, u, ü" okunacağını bildirir. Sessiz harfler Arap alfabesinde yirmi üç adeddir ve sessiz harflerin altmış beş türlü yazıldığı görülmektedir.

Eserde, kalın sesli harflerin Türkler ve bilhassa İstanbul yerli Türk halkı tarafından inceltildiği hatta bazı durumlarda kalın sesli harflerin kullanılmadığından bahsedilir. İstepan Karayan bu konuyu şu şekilde anlatmaktadır: "Mesela (e) ve ayın hâki seslerini telaffuz ederken ha ve hı hâki seslerini "h" gibi telaffuz ederler. Hatta ''ha ve he" harflerini sesli harf varsa tamamen ihmal ederler. Mesela "sabah" kelimesini saba" ve "daha" kelimesini "daa" telaffuz ederler." Bu da kelimenin yazım şeklini değiştirmektedir.

Yazar, Arap alfabesinde bulunan harfleri tablo halinde göstererek yazı birimlerinin birden çok harfe dönüştüğü ve okunuşlarının da değiştiğini göstermektedir. Bu bağlamda alfabe tartışmasının olduğu dönem içerisinde de önemli bir yere sahip olmaktadır.

Eserde, her harf için bir tek yazının okunup öğrenmesi icab ederken Arap alfabesinde bu harflerin üç dört şeklini öğrenmenin zorunluluğu belirtilmektedir. Karayan, Latin alfabesinin daha az zahmetle öğrenmenin kolay olduğunu belirtmiştir. İstepan Karayan, tek harfli yazı sistemini savunmaktadır. Harfin yazı şekli değiştiğinde onun tüm yazılış şeklini de bilmek mecburi olacağını da belirtmiştir.

Eserde Fransızca veya İngilizce bir kelime Arap alfabesiyle sekiz şekilde yazılabildiğinden ve sözlük olmadan doğru bir şekilde yazılmasının zorluğu belirtilir. Kelimelerin okunuşundaki fark eserde örneklerle açıklanmaktadır. Şöyle ki; Araplar "kaf" ve "kef" harflerini farklı şekilde telaffuz ederler. Bu farkın sebebi "kaf" ağız ve ve gırtlak açık olarak ve "kef"

gırtlak ve çene sıkılarak telaffuz olunmasından ileri gelmektedir. Mesela "kelam" kelimesini Araplar, "kaf" ile yazarlar. Fransız harfiyle okunacak olursa bu kelime "qalem" şeklinde yazılması gereklidir. Halbuki "kelâm" kelimesi "kef" ile yazılır. Dolayısıyla Fransız alfabesinde bu "kelâm" şeklinde yazılır. Bundan dolayı "kaf" ile "kef" harflerinin yazılışı da yeni alfabede farklı olması gerekmektedir.

Arap alfabesindeki ünlü harflerin yetersizliğinden dolayı kelimeler de belirsizlik ortaya çıkmaktadır. Oysaki Latin alfabesiyle hem yazılışı kolaydır hem de anlamı öğrenilebilecektir. Karayan'ın bu eserindeki en önemli özellik, harflerin tek tek yazılışını ve okunuşunu mukayese ederek açıklamalı olarak sunmasıdır. Örnek vermek gerekirse "ke" Arap harfi için ayrıca 16 adedli bir yazı şekli oluşturulmuştur. Başka bir örnek ise "istifa" kelimesinin imlâsını ve mânasını öğrenmek için sözlüğe başvurulduğunda, bu kelime "istia", "astifa", "isitfa", "asatfa", "istiafa", "istifa", "istîfa" gibi yirmi otuz şekilde yazılabildiğinden her birine ayrı ayrı bakılması zorunludur. Oysaki Latin alfabesinde buna benzer bir zorluk yoktur. Latin alfabesini beş altı yaşındaki çocuklar dâhi hatasız bir şekilde yazmayı ve okumayı öğrenebileceklerdir. Fransızca, İngilizce ve Almanca dillerini de daha kolay öğreneceklerinden azimle çalışacaklarına şüphe yoktur.

Karayan'ın üzerinde durduğu konulardan birisi de Latin alfabesinde her harfin yazıldığı gibi okunmasıdır. Ancak bazı Avrupa dillerinde kelimelerin her harfi okunmaz. Mesela, Fransızca "prompts" kelimesinin son üç harfi okunmamaktadır. Ancak bu durum Türkçe için geçerli olmadığından bu tür bir zorluk yaşanmayacaktır. Öte yandan yazının rahatlıkla okunup yazılabilmesi okur yazar oranını da arttıracaktır. Arap alfabesinin noksanlığı yüzünden halk cahil kalmaktadır ve en büyük düşman cehalettir.

İstepan Karayan, asırlardan beri Türklerin Arap alfabesini kullandığını ve. artık Türklerin kendine ait alfabesi olması gerektiğini vurgular. Kitabın giriş kısmında uzun zamandır yeni alfabe için çalıştıklarına dair bilgi verilmektedir. Yeni alfabe projesini gerçekleştirmek için encümenler de kuruldu. Çeşitli alfabeler birbirleriyle mukayese edilerek en iyisine karar verilmeye çalışıldı. Yunanlılar dahi alfabelerinde yenilik yaptı. "R" harfini alfabelerine ekleyerek sağdan sola yazma kuralını terk ettiler.

Yazar, Kafkasya ve Azerbaycan Türkleri Latin alfabesine geçmeye hazırlanırken diğer devletlere örnek olmasından ve Türkiye Cumhuriyeti'nin de milli ve mükemmel bir alfabe kullanarak diğer devletlere rehber olması gerektiği düşüncesindedir.

Eserde, Latin alfabesine geçilmesi vatanî görev olarak görülmektedir. Karayan, Cumhuriyet'in ilânıyla birlikte yeni alfabeye kavuşmanın önemli bir fırsat olacağını düşünür. Bu önemli fırsat Türk milleti için de çok önemlidir. Hızlıca ve ihtiyatla davranarak karar alınmalıdır. Alfabe projesini gerçekleştirmek için de komisyonlar kurulmalıdır. Latin alfabesi Türk

diline mahsus olmak üzere cihanın en mükemmel ve en basit alfabesidir. Mükemmel olarak görülen Latin alfabesini ancak yeni hükümetin kabul edeceğini ümit etmektedir.

Eserin son kısımlarında duygu ve düşüncelerini şu şekilde ifade eder:

> Aziz vatandaşlar! Türk lisanı sarf ve nahivinin besâtet ve mazbutunu ve âlelumum kelimatının iştikakında ve bilhassa isim ve fa'âllerinin tasrif ve terkibindeki intizam ve şûrutı ve ahenk kaidesi itibariyle lisan-i mevcudunun en mükemmellerinden mâduddur. Ulûm-ı şarkiye mütehassıslarından bir müellif "Türk lisanından öyle bir intizam ve sadelik vardır ki şehr bir akademi tarafından hassaten ihdas edilmiş olmakla varid-i hatr olabiliyor." demiştir. Meşahirden diğer bir ulu "Türkler mahza kendi tab' selimleri sevkiyle öyle bir lisan meydana getirmişlerdir ki hiçbir encümen-i ilmi bu mertebe muntazam ve berrak ve sade bir lisanın icadına elbette muvaffak olamazdı" demiştir. Böyle bir lisan mahza sırf kendi nefsi için ihdas ve tertib edilmiş bir elifbâsı olmadığından kıraat ve imlâ itibariyle bugün dünyanın en karışık ve en intizamsız lisanlarıdan biri add edilmektedir. İşte mahzâ Türk lisanı için ihdas ve tertib olunan bu yeni elifbâ bilakis Türk lisanının kıraat ve imlâ itibariyle dünyanın en muntazam ve en sade ve tahsili en kolay lisanı olduğunu isabetle beraber bâlâda tâdad olunan hususunı dahi âlem-i medeniyet tanıyacaktır.
>
> Son bir hülasa: Meşhur (ve amberi)nin dahi teyit ettiği üzere lisan-ı Türkiye'nin muhtelif lehçeleri itibariyle Türkler başlıca beş sınıfa taksim olunabiliyor: Sibirya- Asya vasatî ve Volga- Karadenizin şimâl sevahili (Kırım vesaire) Kafkasya ve İran ve Azerbaycan Türkleri.
>
> Bu beş sınıf Türkler ırk ve din ve lisan gibi üç metin bağ ile yekdiğerlerine bağlıdırlar.
>
> Bu merbutu dünya durdukça yaşayacak ve kuvvetleştirecek vasıta lisandır.
>
> Binâenaleyh bu beş sınıftan her birinin hiç olmazsa zümre-i münevveranı diğerlerinin lehçelerini mümkün mertebe suhûletle okuyup yazabilmeli ve anlayabilmelidir. Bu maksadın hâsılı için mükâtib âlide bir kürsî tesisi kâfidir. Bu tedbirin ittihazı beş sınıfın her biri için pek mühim ve kökleri pek derin bir vazife-i milliye bu vazifenin ifasıyla bir gün bu lehçelerin birbirinin noksanlarını ikmal ve ihtiyaçlarını tatmin suretle mükemmel bir tek lisanda tecemmu ve temerküzi temin edilmiş olur. Böyle müteaddid lehçelerin yanı sıra bir tek milli lisanın kabulüne tarihçede çok misal vardır. Ne çare ki bâlada izah kılınan esbaba mebni bu lehçelerden her birinin şimdiki hurûfumuzla doğru okuyup yazmasını öğrenmeğe bilhassa diğer sınıflar için fevkalade müşkil ve belki müstehildir. Bilakis projesini takdim ettiğimiz elifbâ bu lehçelerin nihayet derece suhûlet ve sür'atle okuyup yazmasını öğrenmeye hadım olacakdır. Yalnız bu mülahaza Türkiye Cumhuriyetimiz için mezkûr projeyi kabul ve bir an evvel neşr ve tamim etmek ve ıslah-ı hurûf gibi mühim bir harekette diğer sınıflara rehber olmak faide-ı vücûbîni isbata kâfidir.

Sonuç olarak İstepan Karayan, milli bir elifbanın gerçekleşmesini yürekten istemektedir ve hükümetten bu konuda ricada bulunmaktadır. Kendisi de uzun süredir bu konuyla meş-

gul olan birisi olarak bu sürece katkı vermek ve alfabe devrimi yapılacaksa nasıl yapılması gerektiğine dair bir teklif hazırlamıştır. Alfabe meselesi Cumhuriyetin ilanıyla ve Gazi Mustafa Kemal'in de milli bir alfabeye olan inancından hareketle bir süre tartışılmış ve Kasım 1928'de sonuçlandırılmıştır. Ancak günümüzde harf devrimi ve dil tartışmaları halen aktüelliğini korumaktadır. Sıklıkla Tük medyasında ve basınında gündeme gelen harf ve dil tartışmaları; bu mesele ile ilgili yapılacak daha pek çok çalışmanın olduğunu göstermektedir.

Sonuç

İstepan Karayan, milli bir alfabenin gerçekleşmesini yürekten istemektedir ve hükümetten bu konuda ricada bulunmaktadır. Kendisi de uzun süredir bu konuyla meşgul olan birisi olarak bu sürece katkı vermek ve alfabe devrimi yapılacaksa nasıl yapılması gerektiğine dair bir teklif hazırlamıştır. Alfabe meselesi Cumhuriyetin ilanıyla ve Gazi Mustafa Kemal'in de milli bir alfabeye olan inancından hareketle bir süre tartışılmış ve Kasım 1928'de sonuçlandırılmıştır. Ancak günümüzde harf devrimi ve dil tartışmaları halen aktüelliğini korumaktadır. Sıklıkla Tük medyasında ve basınında gündeme gelen harf ve dil tartışmaları; bu mesele ile ilgili yapılacak daha pek çok çalışmanın olduğunu göstermektedir.

Osmanlı'da Arapça ve Farsça kelimelerin etkisi giderek artmıştır. Osmanlı Devleti'nde zamanla Arap alfabesinde görülen eksiklikler ve zorluklar tartışmaların odak noktası hâline gelmiştir. Bu konuda cesurca söylemler yapıldı ancak kararlı adımlar atılmadı. Halifeliğin vermiş olduğu dini gücün etkisiyle de Osmanlı Devleti Arap alfabesini kutsal saymaktaydı. Bundan dolayı Arap alfabesinden vazgeçmek yerine yalnızca noksanlarının düzeltilmesi gerektiği fikri ön plandaydı.

Istepan Karayan'ın araştırmamıza konu olan bu kitabında Arap alfabesi ve Latin alfabesi hakkında detaylar mevcuttur. İki alfabenin de yazılışı ve okunuşu bakımından genellikle farklılıklar vardır. Arap alfabesinde bir harfin çeşitli şekillerde yazıldığını hem örneklerle hem de tablo hâlinde açıklamıştır. Sesli harflerin yazılışındaki zorluklar çokça görülen konulardan olmuştur. Bir harfin çeşitli şekilde yazılması zaman kaybı olmakla birlikte doğru okunuşunu da engellemektedir.

Bu çalışma sonucunda Osmanlı Devleti'nin kullanmış olduğu Arap alfabesinde aynı harfin farklı şekilde var olması ve bunların Latin alfabesine nasıl aktarılması gerektiğine dair eskizler ortaya koyulmuştur. Latin alfabesinde ise her harfin bir defa yazıldığı ve öğrenmenin de kolay olduğu iddiasının hangi örneklerle desteklendiği görülmüştür. Bu cümleden olarak Istepan Karayan, Fransız alfabesinden hareketle Arap harfleriyle yazılmış bir kelimenin nasıl Latin harflerine aktarılabileceğini göstermektedir.

Sonuç olarak da yabancı dil öğrenmek isteyen bir öğrenci Latin alfabesiyle zaman kaybetmeden daha kolay öğreneceğini belirtmektedir. Bir alfabeyi sık sık değiştirmek yerine kusursuz ve milli bir alfabe tercih edilmesi gerektiğini iddia etmektedir. Yeni alfabe projesinde özellikle harfin nasıl yazıldığına dikkat edilmesi gerektiği belirtilmektedir. Herkesin anlayabileceği ve sözlüğe ihtiyaç duymadan anlamının da bilineceği bir alfabenin zorunluluğundan ifade edilmektedir.

Bu araştırmanın ulaştığı bir diğer sonuç da Tanzimat döneminden itibaren devam eden Türk alfabesi oluşturma tartışmasına bir Ermeni olarak Istepan Karayan da katılmıştır. Alfabe değişikliği konusunda tavsiyeler de bulunarak ciddi bir alfabe projesi hazırlamıştır. Istepan Karayan ve diğer aydınlar, yüksek medeniyet seviyesine ulaşmak ve cehaleti ortadan kaldırmak için alfabe değişikliliğini zaruri görmekteydi. Özellikle de okuma ve yazmanın kolay öğrenilebileceği bir alfabenin seçimi çok önemliydi. Istepan Karyan bu kitabında -kelimenin tam anlamıyla- Latin alfabesinin kolay olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır.

Kaynakça

Çelik, S. (2018), Harf inkılabından önce alfabe tartışmalarında üç farklı görüş. H.Ü Türkiyat Araştırmaları Dergisi, 29, 18-31.

Galanti, A. (1927). Arabi harfleri terakkimize mâni değildir. İstanbul: Hüsnü Tabiat Matbaası.

İpek, A. (2017). Türk harf devrimi öncesi bir alfabe önerisi: İlmî ve tarihî esaslara nazaran harflerimiz Latin harflerinin aynıdır. Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi, SEFAD, 37, 19-44, Konya.

Korkmaz, Z. (1974). Cumhuriyet döneminde Türk dili. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

Lewis, B. (1970). Modern Türkiye'nin doğuşu. (Kıratlı, M., Çev.). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Öksüz, Y. Z. (1995). Türkçenin sadeleşme tarihi genç kalemler ve yeni lisan hareketi, Ankara.

Sadoğlu, H. (2003). Türkiye'de ulusçuluk ve dil politikaları. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Salihoğlu, M. (1966). Işıklanan ülke. Ankara: Ayyıldız Matbaası.

Şimşir, B. (1991). Azerbaycan'da Türk alfabesi tarihçe. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Tahsin Ömer (1923). İlmi ve tarihi esaslara nazaran harflerimiz Latin harflerinin aynıdır. Ankara: Mahmut Bey Matbaası.

Turan, Ş. (1981). Atatürk ve ulusal dil. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

Ülkütaşır, M. Ş. (1973). Atatürk ve harf devrimi. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

Yazı Devriminin 50. Yılı sergisi. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Osmanlı Medeniyeti: Bozkır Kültüründen İslam Medeniyetine

Elif Merve Koç*

Öz: Medeniyet aidiyeti, dünya siyasi tarihinin ulus devlete evrilmesiyle ortaya çıkan yeni bir ihtiyaçtı. Ulus devletlerin hakimiyet alanı, aynı medeniyete mensup topluluklarla belirlenir olmuştu. Aynı ırka, dile, dine, tarihe ve toprağa bağlı olan bireyler ortak medeniyetin fertleri sayılırdı. Bunun dışında kalan ancak kültür ortaklığını sürdüren topluluklar ise manen medeniyet mensubu madden ise bulunduğu bölgede azınlık statüsü içerisindeydi. Medeniyet birliği, siyaset sahnesinde müttefik ya da muhalif olmanın kaidesiydi. Devletler arası ittifak için medeniyet güçlü bir imtiyazdı. Medeniyetlerin birleştirici gücünün var olması, zıttı olan ayrıştırmayı da beraberinde getirmekteydi. Medeniyet üstünlüğü iddiası 20. yüzyıl ile birlikte savaş sebeplerinin arka planını oluşturuyordu. Tahakküm savaşları, "medeni olana" bağımlılığı dikte ediyordu. Kendilerini "medeni" olarak tanımlayan milletler, kendilerine geçmiş yıllardan kadim bir kültür tarihi yaratıyordu. Medeniyetlerin doğum hikayelerinde uzun süre varlığını koruyabilmiş olanlar, yeryüzünde ne kadar toprak parçasına yayılmış ise meşruiyetini bir o kadar kanıtlamış sayılmaktaydı. 19. yüzyıl ile dünyanın ulusçuluk akımlarına sahne olması, milletlerin kimlik inşasını gerekli kılmıştır. Yeni kimlik oluşturan milletler, kadim olan ile bağıntı kurarak bir medeniyete ait olmaya çalışmaktaydı. Üstün medeniyetler, güçlü ve güçsüzü belirler vaziyetteydi. Yeni dünya düzeninde saflar artık medeniyetin kabuğunda şekillenmekteydi. Tarih, kadim kültürün önemli aktörlerinden biri olan Türk milletinin bin yıllara dayanan varlığı ve etki alanını kaydetmiştir. İki bin beş yüz yıllık hakimiyete on yedi devlet sığdırmayı başaran Türkler, hangi medeniyete mensuptu? On altıncı Türk devleti olan Osmanlı Devleti, 20. yüzyıl ile birlikte siyasi hakimiyetine son verirken; yeni Türk devletinin kadim ile olan bağıntısı, kendisinden önceki on altı Türk devletinin kültür ve medeniyet birikimi ile devam etmekteydi. Osmanlı'nın siyasi olarak bir imparatorluk olması, yüzlerce kilometre kareye yayılmış olan bir idari teşkilata sahip olması ve en mühimi içerisinde barındırdığı farklı milletlerin mevcudiyeti, Osmanlı medeniyet tanımını güçleştirmektedir. Onlarca medeniyete ev sahipliği yapan Anadolu topraklarına yüzyıllar boyu hâkim olan Osmanlı Devleti, kendine has medeniyeti doğurabilmiş midir? Osmanlı adında bir medeniyetten söz edebilir miyiz? Bu çalışmada, yukarıda ortaya konulmuş olan sorular minvalinde Osmanlı medeniyetinin varlığı konusu Türk kültürü çerçevesinde irdelenecektir. Türklerin geçmişten geleceğe aktarmış olduğu milli değerlerin, hangi kültür ve medeniyetlerden beslenerek evrildiği, çalışmanın asıl konusunu oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Medeniyet, Osmanlı, Türkler, Osmanlı Devleti, Türk Kültürü.

* Yeditepe Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Tarih, Doktora Programı.
İletişim: elifmervekoc@gmail.com

Giriş

Medeniyet (*civilization*) kelimesi, tanım itibariyle dünya literatürüne 18. yüzyıl, Türk dünyasına ise 19. yüzyıl ile girmiş ve her toplum ve düşünür tarafından çeşitlilik ile tanımlanmıştır. 17. yüzyılda Meninski'nin sözlüğünde *edep-erkan*, *edep öğretmek* (Meninski, 1687, s. 187) şeklinde ifade edilirken, 1770'lerde *zariflenme* (Bilge, 2013, s. 113) gibi anlamlara evrilmiştir. Kavram, Avrupa menşeili olsa da farklılıklar ana vatanında da etkin olmuş ve Fransa için bu kelime *saraylı olmayı* ifade ederken İngiltere için *soylu olmak* anlamını içermekteydi. Batı dillerinde ilk defa Fransızcada, 1752 yılında (Febvre, 1995, s. 13) İngilizcede ise 1770'lerde "civizilation" şeklinde kullanılmıştır ancak yaygınlaşmamıştır. Sebebi ise "urbanity" kelimee sinin tercihidir (Turan, 2007, s. 15). İlk kez İbni Haldun'un 14. yüzyılda kullanmış olduğu ümran kelimesi ise; medeniyet, uygarlık gibi anlamlarda kullanılsa da insanların ihtiyaçlarını gidermek için sosyalleşmesi ve kentlerde toplanması anlamını taşır (Haldun, haz. Erkoç, 2017, s. 90). Bu sebeple Osmanlıcada kullanılan *medeniyyet* kelimesinin etimolojisi, Arapça'da "şehir" anlamına gelen ve *müdûn* köküne dayanan *medîne* isminden gelmektedir. Medenî kelimesi ise "şehre mensup olan, şehirli" manasına gelmektedir (Kutluer, 2003, s. 296). Medeniyet; medineye yani şehre bağlı olma ve bu bağlılık hissini ortaya koymak demektir (Şeriati, 2018, s. 15). Gündelik dilde başkalarına karşı görgülü davranma, muhakeme edek bilen ve etrafa karşı duyarlı olma durumunu tanımlarken (Görgün, 2003, s. 298) Osmanlı aydınları arasında medeniyet kelimesini 1834'te ilk kullanan Mustafa Reşit Paşa olmuştur (Turan, 2007, s. 30). 19. yüzyıl ile yazın hayatına dahil olan kavram; tercüme faaliyetleri sebebiyle Cevdet Paşa, Münif ve Reşit Paşa gibi üst düzey memur ve aydın sınıfın tanımlamalarıyla şekillenmiştir (Tanpınar, 2008, s. 240). Çalışmalar, medeniyet ve kültür üzerinde yapılan tanımların birbirinden farklı oluşuyla meyvelerini vermiştir. Medeniyetin manevi yönü olan kültürü, (Şeriati, 2018, s. 17) *belirli bir topluluğa ait sosyal davranış ve teknik kuruluşlar* (Kafesoğlu, 2013, s. 15-16) şeklinde ifade etmişlerdir. Kültür bakımından birbirinden ayrışan, farklı ananelere sahip olan toplum ve devletler zihniyet ve manevi kıymetlerin bütünüdür (Güngör, 1975, s. 35).

> Kültür deyince biz, milletin içinde bulunduğu medeniyet şartlarına göre yarattığı bütün dil, ilim, sanat, felsefe, örf ve adetleri ve bunların mahsulleri toplamını anlıyoruz. (Ülken, 1966, s. 10; Gökalp, 1976a, s. 21)

Osmanlı düşünürleri; İslam siyaset felsefecileri, tarihçi ve sosyologların fikirlerinden beslenmiş ve etkilenmişlerdir. 20. yüzyıla geldiğimizde ise medeniyet ve kültür tanımları, yerini tartışmalara bırakmıştır: Hangi medeniyet kadimdir? Hangi medeniyet, medenidir? Osmanlı medeniyeti doğulu mudur batılı mı?

Milletlerin medeniyetlerini tanıması ve tanımlaması, geçmiş ile beraber geleceği tanımanın ötesinde bu yolda kendini ve dünyayı bilip tanıma, yaratma ve seçme imkanına

vesile olur (Şeriati, 2018, s. 12). 18. yüzyıl ile ulus fikrinin milletlere nüfus etmesiyle, kadim medeniyete dahil olma zaruriyetinin hasıl olması, meşruiyeti güçlendirme sebebinden kaynaklanmaktadır. Toplumların hacmi ve yoğunluğu artış gösterdiğinde üretilen değişiklikler medeniyetin kendisini oluşturur. Bilim, sanat ve ekonomik faaliyetlerin gelişmesi, bireylerin sayısının artmasından itibaren daha çok uzmanlaşma, çalışma ve bireysel yetilerini keşfetmeye olanak sağlar. Bu surette ortaya bir kültür çıkar. Medeniyet ise, mevcut durumun gerekli sonucu olarak toplumun niceliği ekseninde meydana gelecektir (Durkheim, 2019, s. 132).

Osmanlı İmparatorluğu, ardında bıraktığı on beş Türk devletinin birikim ve deneyimleriyle var olan; Türk, İslam, İran ve Bizans kültür ögelerini içerisinde bulunduran kadim bir devlettir. Yüzyıllardır hüküm süren Türk milletinin, yayıldığı coğrafya da birden çok millet ile etkileşim içerisine girmesi kaçınılmaz olmuştur. Medeniyet, canlı bir organizmadır. Doğar, yaşar, gelişir ve ölür. Sürekli gelişim göstermeleri sebebiyle sürekli incelenmeye ve açıklanmaya ihtiyaç duymaktadır (Febvre, 1995, s. 49).

Türklerin siyasi teşkilatının milattan önceye dayanan uzun geçmişi, Orta Asya'dan Anadolu topraklarına uzayan göçleri, kültür ve medeniyet araştırmaları alanına geniş bir yelpaze sunmaktadır. Kültür tarihi bağlamında ele alınan Türk tarihi çalışmaları; Bozkır kültürü ve İslam kültürü ana hatlarıyla çerçevelenir. Bu kültür özelliklerinin farklılıkları ve benzerlikleri, Osmanlı kültür tarihi içerisinde her ikisinin de barındığını gözler önüne serer. Medeniyet araştırmalarında, milletlerin tarih boyu biriktirdiği kültür birikimleri açıklanırken, uzun yıllar tarih sahnesinde olan Türk milleti için araştırmanın zorlaşması oldukça mümkündür. Çalışmamızda eski Türklerin ve Osmanlı Devleti'nin birkaç kültürel ögesinin benzerlikleri üzerinde durularak Osmanlı Devleti'nin sahip olduğu medeniyetin köklerinin Orta Asya ile başlayıp İslam ile harmanlanarak oluştuğu iddiasını sunacağız. Benzerliklerin oldukça fazla olması, makalemizde yalnızca belli konulara değinebilme kısıtlaması gerektirmiştir.

Bozkır ve İslam Kültürünün Benzerlikleri

Yayılış ve Göç

5. yüzyılda doğu kavimleri arasında zikredilen Türklerin en eski yurtlarının, arkeolojik kazılar sonucunda Altay dağları kuzeyi ve Sayan dağlarının güneybatısı arasındaki bölge olduğu bilinmektedir (Taşağıl, 2012, s. 467). Türklerin anayurtları ise Altay dağlarıdır (Ögel, 1971a, s. 97; Taşağıl, 2017a, s. 39; Ögel, 1971c, s. 4; Öztuna, 1963, s. 90). Lamartine Türkleri: *"Orta Asya yaylalarında gelişen ve zamanı gelince, Çin'e, batı Asya'ya, Avrupa'ya ve hatta Afrika'ya sel gibi akıp giden göçebe kabilelerdendi"* (1970, s. 41) sözleriyle tanımlamıştır. Çin kaynaklarında, Türklerin fatihlik ve cihan hakimiyetine olan düşkünlükleri, gerçekçi bir tarih yazıcılığı ile

anlatılmış; bu hakimiyetin Türklerin süvarilik vasfından kaynaklandığı zikredilmiştir (Öztuna, 1963, s. 93). M.S. 6. yüzyıl sıralarında Türk kabileleri Orta Asya'nın batısına yayılmaya başlamış, 9. yüzyılda ise Oğuzlar; İran, Afganistan ve Türkiye'ye girmişlerdir (Bacon, 1965, s. 16). Osmanlı Beyliği'nin ortaya çıkışı ise 13. yüzyılın ikinci yarısında Orta Anadolu'da görülmektedir (İnalcık, 2012, s. 3). Moğol istilasından kaçan Türkmenler kitleler halinde Anadolu'ya kadar gelmiştir (Danişmend, 1971, s. 1). Selçuklu Devleti'nin yıkılmasına yol açan Moğollar, Türklerin yeni bir devlet kurmasına yol açmışlardır. Yeni gelen kitleler Anadolu'nun fethini ve Türkleşmesini sağlamıştır (Çiftçioğlu, 2008, s. 147). Oğuz Türklerinin 13. yüzyılın son çeyreğinde kurduğu Osmanlı Devleti ise 15. yüzyıl dünyasında cihan hakimiyetini yaşamış; birçok eski kavim ve kültürün yaşamış olduğu üç kıtanın ve Akdeniz havzasının, dünya nizamının mefkure tacını taşımıştır (Turan, 1969b, s. 89).

Tarihte ilk Türk kavimlerini gördüğümüz milattan önce 5. yüzyıldan (Taşağıl, 2012, s. 467) günümüze kadar ulaşan tarihsel süreç, Türk milletinin asırlar boyunca ikamet ettiği sadece Orta Asya değil Kafkaslar ve Karadeniz'in kuzeyinden, (Taşağıl, 2017b, s. 29) karşılaştığı milletlerden kültür özellikleri alarak -veya vererek- zengin bir kültür tarihinin oluşmasına olanak sağlamıştır. Avrupa'ya kadar uzanan göçlerin ve Türk kavimlerinin yayılma amaçlarında, göçlerin en önemli sebebi yeni vatan kurma maksadının güdülmesidir (Kafesoğlu, 2013, s. 53; Emecen, 2018a, s. 99).

Kafesoğlu, Türklerin yayılmalarını "fütuhat" ve "sızma" şeklinde gruplamaktadır (Kafesoğlu, 2013, s. 54). Toprakların genişletilmesiyle ekonomik kaygıların azalması, gücün ve hakimiyetin Türklerin elinde olması, eski Türk hükümdar geleneklerinden olan kendilerini dünya imparatoru olarak görmelerine (Ögel, 1971a, s. 27) imkan tanımıştır. Tarih boyunca gelecek olan Türk devletlerinin de Türk cihan hakimiyeti (Turan, 1969, s. 38) idealleri varlığını sürdürecektir.

İslamiyet ile tanışmanın ardından Türklerin yayılmasının sebepleri de evrimleşmiş bulunur. Hakimiyet alanının genişlemesi, cihat anlayışıyla beslenmiştir. İslam dininin Türkleri bulması Orta Asya'dan Batı'ya doğru gelinen yaklaşık dört asırlık bir yurt arayışı ve akabindeki istikrarsız siyasi teşekküllerin sonucunda gerçekleşmiştir (Tanpınar, 2008, s. 19). Eski Türk inanışlarının İslamiyet ile benzerlik göstermesi, (atalar kültü, tek tanrıcılık vb.) milli kültür ve benliklerine uyan yeni dine milli varlıklarını devam ettirme refleksiyle katılmışlardır (Özcan, 2012, s. 478).

Eski sözlüklerde "düşmanla savaşma", Türkmen beylikleri arasında İslam'ı yaymak, Müslümanların hakimiyet alanını genişletmek ve cenk etmek anlamlarına gelen *gaza*, (Kafadar, 1996, s. 427) İslam prensiplerine göre her Müslüman yetişkinin zorunlu ödevidir (İnalcık, 2012, s. 26). İslam dünyasında -özellikle Anadolu'da- gaza ideolojisinin ön plana çıkması dönemin Moğollar, Haçlı saldırıları ve Papalığın İslam dünyasına karşı giriştikleri abluka gi-

rişimlerinin tepkisidir. Bu durum karşısında İslam dünyasının ortaya koyması gereken ölüm kalım meselesi, gaza ideolojisinin temelidir (İnalcık, 2012, s. 9). Türk geleneğinde savaş-eri olarak gazide bulunması gereken özellikler cesaret, kendine güven, güçlülük gibi vasıflardır. Osman Gazi'nin gaza faaliyetlerinde, İslam'ı yayma gayesini müverrihlerin eserlerinde açıkça görmekteyiz.

> …İslam'a davet edelim. Onu Müslüman edelim. Ondan sonra nereye derseniz gidelim. Eğer Müslüman olmazsa önce onun ilini vuralım. (Atsız, 1970, s. 27).

Osman Gazi bu sözleri Rumeli'deki gaza faaliyetleri esnasında zikretmektedir. I. Murad'ın (1362-89) temel siyasetinde ise gaza anlayışının farklılaşmış özelliği olan *istimalet* (İnalcık, 2012, s. 12; Emecen, 2018a, s. 215) denilen sert ve yıkıcı bir tutumdan ziyade; yerli halkı kazanmak ve müşküllerinden istifade etmektir. Bu hafifletilmiş gaza faaliyeti ile ganimet ideolojisini hedeflemişlerdir (Emecen, 2018a, s. 102).

Siyasal Meşruiyet

Oğuz Türklerinde devlet anlayışı; hükümdarlık görevlerinde belirtildiği şekli ile halkın yedirilmesi, giydirilmesi ve barındırılması esasına dayanmaktadır. Halkın da kağana karşı olan itaat etme sorumluluğu tanrısal mahiyette önem taşımaktadır. Toprakları genişletmekten ziyade halkı savaşsız bir şekilde yaşatmak, kağanın yani devletin başlıca görevidir.

> Tanrının kağana bahşettiği üç önemli özellik vardır. Bunlar kut ile donatılma, yarlık (buyruk) ve ülüg yani kısmettir (Ögel, 1971d, s. 57).

> Tanrı yarlık verdiği için, özüm tahta oturdum! Dünyanın dört köşesindeki milletleri, Düzenledim! Yarattım!...

Hükümdarın halkına karşı olan sorumlulukları ise ordusunun başında olmak, halkını giydirmek, doyurmak, iskân ettirmek ve saygısını kazanmaktır (Taşağıl, 2017a, s. 181). Türklerdeki hükümdarlık anlayışı, Türk hakanının göğün altındaki tüm ülkelerin tek hükümdarı olduğudur (Ögel, 1971d, s. 54). Türk hakanı, kut anlayışına göre (Taşağıl, 2017a, s. 180; Pamir, 2009, s. 363) Tanrı'nın iradesini yerine getirmek üzere hüküm sürmektedir. Kutsal kan olarak tarif edebileceğimiz bu anlayış; hakanın mensup olduğu aile fertlerinin hepsinde bulunur. Ancak babadan oğula geçen hanedanlık sisteminde (Ögel, 1971d, s. 23) kutsal kan, oğula aktarılmaktadır. Hanedanlık anlayışlarının kutsal kan ile meşruluk kazanması hadisesi, soylarını *Asena* adındaki bir kurda dayandırmalarıyla bilinmektedir (Ögel, 1971b, s. 13; Taşağıl, 2017b, s. 45). Eski Türk hükümdarlarının, Gök Tanrı'nın kendisinden uluhiyet almaları Orhon Kitabelerinde Bilge Kağan'ın dili ile şu şekilde ifade edilmiştir: *"Ben, Tanrı gibi ve Tanrı'dan olmuş Türk Bilge Kağan…"* (Tekin, 1998, s. 57).

Kağanların Gök Tanrı tarafından seçilerek başa geçmesi, kendisinin yargılanabilir, sorgulanabilir bir mertebede olması devlet, birey içindir anlayışının mukabilinde sosyal devletin varlığına işaret eder. Türk hakanlarının:

> Türk milleti için gece uyumadım, gündüz oturmadım…. Ondan sonra Tanrı irade ettiği ve lütfettiği için talih ve kısmetin olduğu için ölecek milleti diriltip kaldırdım, çıplak milleti giydirdim, fakir milleti zengin ettim…

şeklindeki cümlelerinden milletine karşı üstlendiği sorumluluğu görmekteyiz (Taşağıl, 2017b, s. 45).

İslam kültürünün Türkler arasında yerleşmesiyle birlikte kut anlayışı değişim göstermiştir. Osmanlı hanedanlığının meşruiyeti, İslam kültüründe önemli yer tutan rüya mistisizmi ile karşımıza çıkmaktadır. Osman Gazi'nin ilk hükümdarlığının vuku bulacağı zamana denk düşen Aşıkpaşazade'nin aktardığı rüya hadisesi (Atsız, 1970, s. 10-11) dervişlere ve rüya tabirlerine duyulan ihtimamın halk üzerindeki etkisini göstermektedir. Hakk'ın emaneti olan tebaanın muhafızı şeklinde tanımlanan sultanlar (Emecen, 2018b, s. 16) mutlak hakimiyetin soy ile geldiği ve hak talebinin meşru olduğu düşüncesini beslemekteydi. Aşıkpaşazade'nin Osmanlı hanedan soyunu Nuh peygambere kadar götürerek, Osmanlı'nın meşruiyetini kadim geleneğe ve İslam'a dayandırmıştır (Atsız, 1970, s. 5). Oruc Beğ gibi tarih müellifleri bu fikri besleyen eserler ile halkı bu düşünceye gark eylemekteydiler. Türklerin tüm siyasi teşekküllerinde halkın hakana-padişaha karşı olan itaati, Tanrı'nın varlığına olan itikada dayandırılmış; halk tarafından koşulsuz itibar ve sadakat ile sonuçlanmıştır. Hakanların Tanrı tarafından tahta çıkarılması ve Tanrı'nın inayetiyle zaferler kazanması, (Taşağıl, 2017a, s. 85) Türk-İslam devletleri için de sultanın Allah'ın yeryüzündeki gölgesi ifadesine bürünmüş ve bayrağın dikildiği her toprak Allah'ın lütfu olarak anılmıştır.

> Osmanlı Hanedanlığını (…) Hakkın inayeti, Muhammed Mustafa'nın şefaati, evliyaların ve peygamberlerin himmeti ve şeriatın yolun yapan alimlerin duası üzerlerinden eksik olmayıp atadan ataya ta nihayete varıncaya kadar akıbetlerini hayır edip İslam imanını layık kılıp kabirlerini kıyamete kadar nurla ışıklandırsın. Hak Teala'nın rahmeti ve Hazreti Peygamberin şefaati o azizlerin üzerine olsun. Âmin! Ya Rabbe'l-Alemin. (Oruc Beğ, 1972, s. 19).

Türk hükümdarlarının bir Tanrı olarak görülmediğinin altı çizilmelidir. Tanrı tarafından fütüvvet olarak nitelenen bazı donanımlara sahip olması dışında, kağanın ve halkın birbirlerine karşı Tanrı nezdinde sorumlulukları vardır. Hanedanın her erkek üyesi babası ve atasından almış olduğu ilahi kan ile Türk milletinin idarecisi olma hakkına ve kabiliyetine sahiptir (Öztuna, 1963, s. 175). Feodal devletin getirdiği taht kavgaları Göktürklerde Bilge Kağan ve kardeşi Göl-Tekin, Tuğrul Bey ile Çağrı Bey ve Orhan Gazi ile Alaaddin Paşa'yı istisnada bırakmış olsa da kardeşlik duyguları her zaman saltanat hırsından üstün gelmiştir. Devlet hanedan üyelerinin ortak malı sayıldığı için tarih; taht mücadelelerine konu olmuştur. Ancak İslamiyet ile gelen *"Fitne, küfürden daha şiddetlidir"* (Bakara, 191) ayetine mukabil, devlet ve millet adına hükümdarlar kardeş katli fedakarlığını göze almaktaydılar (Turan, 1969b, s. 12-13). Osmanlılarda kut anlayışının İslamiyet ile evrilmesi akabinde; Tanrı, padişaha itaati

tüm reayaya ödev kılmıştır (İnalcık, 2012, s. 240). Padişah mutlak gücün simgesidir ve Kur'an da geçen *"Ey iman edenler; Allah'a itaat edin. Resule ve sizden olan emir sahiplerine itaat edin."* (Nisa, 59) ayeti üzerince padişah karşı konulamaz bir yüceliktedir.

Hükümdarın taşıması gereken özellikler bilgelik, alplık, savaş gücüne sahip olmak ve devleti idare edebilmektir (Ögel, 1971d, s. 64, 68; Taşağıl, 2017a, s. 181). Tarihteki Türk kağan ve sultanları cihan hakimiyetlerini geldikleri ilahi menşeden ve hükmettikleri topraklar hasleti ile Allah'a derin bir iman ve milliyetçi şuurları sayesinde teşekkül etmişlerdir (Turan, 1969b, s. 10). Padişah'ın görevi hazineyi doldurup halkına dağıtmak, askerler ile düzeni korumak ve İslam dinini savunmaktır. Adaleti sağlamak ise onun yegâne görevidir (İnalcık, 2012, s. 240).

Osmanlı Devleti'nde devletin vazifesi, Allah'ın iradesine uygun Türk-İslam düzenini ve adaletini muhafaza etmek ve bunu tüm cihana yaymaktı. Ancak bunun yanında devlet hiçbir zaman İslamlaştırma ve Türkleştirme politikası gütmemiş (Turan, 1969b, s. 127), asimile ve dejenerasyonu benimsememiştir.

Türklerin, Osmanlı Devleti de dahil olmak üzere bin yıllardır uyguladıkları siyasi sistem mutlak monarşiyken; Hz. Muhammed'in komutanlığındaki İslam devletinde uygulanan İslam geleneğinin siyasi sistemi yarı-demokrasidir. Ergin ve hür erkeklerin hükümdar seçimlerine dahil olması (Durant, 1977, s. 67) Emeviler zamanına kadar devam etmiştir. Bu bağlamda Türk-İslam devletleri eski Türk siyasi yapılanmasını devam ettirerek yönetimlerini hanedanlık-monarşi şeklinde sürdürmüşlerdir. Osmanlı hanedanın Türk kökenine vurgu yapması ve benimsenen dinin İslam olması; Türk-İslam imparatorluğu vasfını açıkça ortaya koymaktadır (Şeşen, 2012, s. 490).

Osmanlı padişahları I. Murad'tan itibaren halife unvanını "*hakka riayet etmek ve şeriatı uygulamak*" (Özcan, 1998, s. 546) şeklindeki yorumu hasebiyle kullanmışlardır. II. Selim'in (1516-17) halifeliği fiili olarak Osmanlı Devleti'ne katmasının ardından padişahlar "hâdimü'l-Haremeyni'ş-şerîfeyn" unvanına sahip oldular. İnsanların arasında Allah adına hükmetmek olarak tanımlanan halifelik makamıyla (Uludağ, 1997, s. 299) birlikte Osmanlı Devleti siyasi ve dini anlamda kuvvetli bir hükümranlık alameti içerisine girmiştir. Müslüman halkların koruyucusu olma misyonu, padişahlara duyulan itimat ve itaati de perçinlemiştir.

İlk Türklerden başlayarak Osmanlı'ya kadar gelen hükümdarlık anlayışında gördüğümüz iktidarın mutlaklığı ve mistik bir ata ve ilahi bir varlığa adanan (Beşirli, 2011, s. 143) hanedanlık; Türk tarihinde görülen mutlak monarşinin temelini oluşturmaktadır.

Eski Türklerin hükümdarlık alametlerinden sıralayabileceğimiz taht, otağ, tuğ, silah ve at gibi unsurlar Osmanlı'ya gelindiğini eskiyi koruyup eklemelerde bulunularak devam etmiştir. Tahta çıkma törenlerinin Eski Türklerde "göğe çıkma" (Ögel, 1971b, s. 153) şeklindeki ifadesi, kağanlığın kutsallığına yapılan bir atıftır.

Hukuk

Eski Türklerde devlet içerisinde uygulanan yazısız kurallar *töre* olarak ifade edilirdi. "Törü" olarak geçen kelime Türkler için "devletin kuruluş düzeni ve işleyişi" idi (Ögel, 1971d, s. 72). "Her şey kalksa töre kalkmaz" sözünün sahibi (Turan, 1969b, s. 22) Türkler, kurdukları devletlerde kendi tecrübe ve inanışlarına mukabil bir töre oluştururlardı. Geçmiş olaylardan ders çıkarmak, tecrübelerden yeni yollar bulmak amacıyla oluşturulan bu töreler, yazısız bir kanun hükmündeydi (Ögel, 1971c, s. 24). Bilge Kağan, törenin varlığını devletin bekasıyla bir tutmaktadır.

> Ey Türk! Üstteki gök yıkılmaz, altta yer delinmezse senin devletini, töreni kim bozabilir? (Taşağıl, 2017b, s. 27)

Töre hükümleri şartlara bağlı olarak değişim gösterebilir ancak içerisinde değişmesi mümkün olmayan kurallar da mevcuttu. Adalet, iyilik, eşitlik, insanlık gibi değerler değişmez hükümler içermekteydi (Taşağıl, 2017b, s. 43). Bilge Kağan'ın *"Bu çağda tahta oturdum: Bu kadar ağır töreler ile dünyanın* dört köşesindeki milletleri düzenledim!" ifadeleri Türk töresinin, Türk milletini bir arada tutabilmek için ne ölçüde gerekli olduğunu göstermektedir (Ögel, 1971d, s. 74). Halkın hak ve hürriyetlerinin düzenlendiği yazısız kurallar, sosyal-*hukuki normlar çerçevesinde* (Kafesoğlu, 2013, s. 238) Türk hükümdarları tarafından değiştirilebilirdi. Devletin kuruluş düzeni ve işleyişi (Ögel, 1971b, s. 72) olarak da ifade edilen hukuk kuralları kağan tarafından korunmayı gerektirmekteydi. Türk töresi kağan da dahil olmak üzere tüm toplum tarafından uygulanması gerekilen kurallar bütünüdür. Töre, üç çeşit yolla oluşmuştur. Bunlardan ilki bizzat kağan tarafından koyulan kurallar, ikincisi kurultay tarafından ve üçüncüsü halk tarafından nesilden nesile aktarılan kurallardır (Pamir, 2009, s. 360-361).

Türk topraklarında yaşayan çeşitli kavim, din, kültür ve geleneklere sahip halklar idare edilirken, devlet yönetiminde geniş bir hukuk anlayışı bulunuyordu. Osmanlı Devleti'nde örfi hukukun (töre) devam etmesinin yanında şeri hukukun (İslam hukuku) kullanıldığını görüyoruz. Örfi hukuk, Osmanlı için padişahın emir ve fermanlarıyla oluşan bir kanun hukukudur (Akman, 2007, s. 93). Kanunnamelerdeki ceza hükümleri hiçbir zaman örfi hukuka ters düşmemekte; şeriatın koyduğu esaslar üzerinden (kısas, diyet vs) örfi yetkiye dayandırılmaktaydı (Turan, 1969b, s. 22; İnalcık, 2012, s. 236). Bu da içtihadın varlığı ile başarılmıştır. Şeriat, itikadi ve ameli hükümlerin tamamını içermekte, ameli hükümlerdeki farklılık ise fıkıh ilmiyle tamamlanmaktadır. Fıkhın alanına giren hükümler, milletlerin örf ve adetlerine göre Kuran ve sünnet çerçevesinde şekillenmektedir (Türcan, 2010, s. 573). Şeriat kanunlarının İslamiyet ile birlikte devletçe uygulanması, örfi hukukun da devamlılığı ile mümkün olmuştur. Şeriatın koruyucusu olan halifenin şer'i hukuku değiştirmek gibi bir yetkisi bulunmamaktadır. Kanunlara müdahale yalnızca örfi hukuk kapsamında gerçekleş-

tirilebilirdi (İnalcık, 2012, s. 227). Kanun ve yasa koymanın da ölçüsü şeriata ters düşmeyecek ve yaygın olan adetin dışına çıkılmayacak olmasıdır. Şer'i hukukun uygulanması ve fetvaların verilmesi Türk-İslam devletlerinin tamamında olduğu gibi Osmanlı Devleti için de ulema sınıfına aittir. Ameli mezheplere göre Sünni ve Şafi fıkhının esaslarına göre hüküm veren kadılar, şer'i hukukun uygulayıcısıyken; örfi hukukun temini emir-i dadların elindeydi. Her Türk ilinde olduğu gibi hukukun üstünlüğü hükümdarın da üzerindeydi.

Şeri ve örfi anayasaların yanı sıra II. Mehmed'in (1444-46/1451-81) töre ve yasa geleneğine bağlı kalarak devlet teşkilatı, idare, maliye ve ceza alanlarını kapsayan kanunnameler yayınlamıştır. 19. yüzyıla gelindiğinde şeri ve örfi hukukun yetersizliği (dahili ve harici sebepler nezdinde) Tanzimat dönemi aydınlarından Ahmet Cevdet Paşa, padişaha Osmanlı Devleti'nin ilk medeni kanunu olan mecelleyi[1] sunacaktır (1870).

> …kanun ve nizamların şer'i kanunlar esas alınarak hazırlanması fikri ve (…) Batı hayranlarının 'Code Napoléon'un' (Fransa medeni hukuku) tercümesiyle, aynen Osmanlı mahkemelerinde geçerli olmasını istemekteydiler. Bu bakımdan vekiller iki gruba ayrılmıştı. (…) 'Mecelle-i Ahkam-ı Adliyye' adıyla bir kitap hazırlanması için başkanlığında fıkıh alimlerinin önde gelenlerinden oluşan bir cemiyet kurulmasına karar verildi (Cevdet Paşa, haz. Halaçoğlu 2014, s. 218).

Din

Göktürk alfabesinde ve eski Türkçede gördüğümüz "tengri" kelimesi (Ögel 1971c, s. 31), Türklerin Gök Tanrı inancına (Ögel, 1971d, s. 162; Gökalp, 1976a, s. 68) sahip olduğunu gösteren yegâne kanıttır. Ancak bununla birlikte tabiat kuvvetlerine inanma ve atalar kültü (Kafesoğlu, 2013, s. 290) de Türklerin sahip olduğu inançların arasındadır (Taşağıl, 2017a, s. 84). Tanrının kutsal kanı Türklere bahşettiği ve Türklerin yurdunu mübarek kıldığı anlayışı; Türklerin savaşçı ruhunu ilahi fütüvvet ile kutsamıştır. Bunun yanında Uygur Türklerinin İran bölgesinde yayılan "mani dini"ni benimsedikleri bilinmektedir. Bu inanış Türklerin savaşçılığını azaltmış ancak ilim, sanat ve ticaret yönlerinde gelişme sağlamıştır. Mani dini; İsa, Musa, eski İran ve Buda dinlerinin karışımı olan bir "tüccar dini" olarak nitelenmektedir (Ögel, 1971c, s. 97-98).

Oğuzların 11. yüzyılda Maveraünnehir üzerinden İran'a (Taşağıl, 2012, s. 468) gelmeleri ve çeşitli Türk kavimlerinin Araplar ile ilişki kurdukları bilinmektedir (Özaydın, 2012, s. 475). Sasani İmparatorluğu döneminde Türkler ile tanışan Araplar, iki devlet sonrası Abbasi Devleti döneminde Türkleri İslamiyet ile tanıştıracaktır. 751 yılında Araplar ile Çinliler arasındaki Talas Savaşı, Türklerin İslamiyet'i kabul etmelerinde önemli bir kırılma olmuştur. 10. yüzyılın

1 Mecelle, tamamı İslam hukukundan oluşan, umum itibariyle Hanefi mezhebine bağlı kalınarak toplam on altı kitaptan (Cevdet Paşa, 1979) mütevellit bir eserdir (Şimşirligil vd. 2015, s. 54)

ilk çeyreğinde Oğuz Türklerinin İslamiyet'e hızla girdikleri ve Karahanlı Devleti'ni kuracak olan birçok Türk kavminin de bu grubun içinde olduğu bilinmektedir (Sümer, 2007, s. 327).

Türklerin İslamiyet'i kabul etmesinde Müslümanlarla aralarındaki ticari faaliyetlerin önemi büyüktür. Bunun yanında Müslümanlar ile olan komşuluk ve ahbaplık, şeyh ve dervişlerin irşat faaliyetleri, Türklerin İslam'ı benimsemelerinde büyük rol oynamıştır (Sümer, 2007, s. 327). Ayrıca İslamiyet ile eski Türk dini arasında büyük ayrılıklar mevcut olmaması din değişimini kolaylaştırmıştır (Ögel, 1971a, s. 45). Arap yarımadasında doğan İslamiyet'in Arap devletlerince yayılma politikası, 10. asırda tarih sahnesinde Arapların zayıflayan hakimiyetini gözler önüne serer. Bu durumda sarsılan İslam dünyasının yeni varisi Türkler olmuştur. Abbasi ordularında Samaniler, Buveyhiler ve hatta Fatımilerin orduları da çoğunlukla Türklerden oluşuyor ve bu durum İslam dünyası ile Türkleri manen tanıştırıyor ve birleştiriyordu.

Eski Türklerin yüce ve tek olan Tanrısı, İslamiyet'teki "Allah" gibi görülmez ve şekilsiz bir güçtür. Göğün yaratılışı, insanın doğmadan önce ruhunun var oluşu, Tanrı'nın zaman ve mekândan münezzeh oluşu Eski Türklerin inancı ve İslamiyet'in benzer akaitlerindendir (Ögel, 1971b, s. 119-117). Ayın ve güneşin kutsal olması, İslam'ın kutsal kitabında aya ve güneşe yemin edilmesi (Şems, 1-2) bu benzerliklere örnek teşkil etmektedir (Ögel, 1971b, s. 168-178).

Karahanlı Satuk Buğra Han'ın tahmini 940'lı yıllarda İslam dinini kabul etmesi, Türk tarihinin seyrini değiştirecek ve Karahanlılar ilk Müslüman Türk Devleti sıfatına mazhar olacaktır (Öztuna, 1963, s. 206; Ögel, 1971c, s. 137-143). Türklerin İslam dinine girmesi, Doğu medeniyetine dahil olmayı (Gökalp, 1970, s. 57) beraberinde getirecektir. Bozkır kültürünün Doğu-İslam medeniyeti ile harmanlanması, Türk-İslam medeniyetinin ortaya çıkmasını sağlayacaktır.

Selçuklu hakimiyeti ile birlikte İslamiyet, bir medeniyetleşme sürecine girmiş ve Türk ifadesi "Müslüman Türk" şekline evrilmiştir. Kaşgarlı Mahmut, Türklerin kut anlayışını İslam potasında eriterek bunu "Allah, yeryüzünün hakimiyetini Türklere verdi" şeklinde ifade etmiştir (Turan, 1969a, s. 335). Selçuklular dönemi siyasi oluşum ve şekillenen dini anlayış çevresinde kendinden sonraki devirlere büyük oranda tesir etmiştir. İslami mezhep çatışmalarında Selçuklu Devleti'nden sonra Sünni mezhebinin koruyucu ve savunucusu Osmanlı Devleti olmuştur (Ocak, 2002, s. 47). 16. yüzyılda halifelik makamının Osmanlı Devleti'ne geçmesi, 20. yüzyıla kadar padişahlara siyasal olarak İslam'ın halifesi unvanını getirmiştir.

Sonuç

Bozkır kültüründe yüzlerce yıl yaşamış olan Türk devletlerinin, Osmanlı ile taşıdıkları siyasi, idari, hukuksal ve toplumsal benzerlikler oldukça fazladır. Çalışmamızda bu benzerliklerin

yalnızca birkaçına değinebildik. Siyasi teşekkülün, hükümdar anlayışının, hukuk ve dini konuların bin yıllar süren aynılıkları, milletlerin kültür birikimlerinin bin yıllara dayandığı tezini doğrulamaktadır. Devletler arasında zamanın ve coğrafyanın değişimine bağlı olarak oluşan farklılıklar da benzerliklerin yanında göz ardı edilemez. Medeniyet, her an büyüyüp gelişmeye meyyal olan canlı birer organizmadır. Aynı milletin farklı zaman ve mekânda, başka siyasi yapılanmalara, kültürel değişimlere, inançlara ve daha birçok olguda müfret değişimler geçirmeleri olağandır. Uzun yıllar hakimiyetini sürdürmüş olan Türk ve Osmanlı medeniyetlerinin birbirlerine bıraktıkları miras; siyasi teşekkülden dini inanışa, edebi sanatlardan (destanlar, hikayeler) takvime, ahlak bilincinden düşünce yapısına kadar geniş ölçekte açıklanabilir ve çeşitlendirilebilir. On yedi adet Türk devletinin sahip olduğu kültür mozaiği, binlerce yıllık geçmişi ile tarih sahnesine özlük ve farklılık katmaya devam edeceka tir. Kabul etmeliyiz ki Bozkır kültürünün siyasi, sosyal, hukuki örf ve gelenekleri İslam kültürü ile kaynaşarak yeni bir teşekkül inşa etmiştir. Yalnızca sosyal durum ve hayattan ziyade, yüzyılların gelişim seyrinden ötürü iktisadi, idari, askeri, dil, edebiyat ve sanat alanında da kültürel değişimler meydana gelmiştir. Osmanlı'nın mefkure kudretinin teşekkülü ve gelişimini, maddi ve manevi kaynakları ile Türk ve İslam medeniyetine mal edebiliriz: Doğu'dan Batı'ya. Avrupa'daki bir minareden, Orta Asya'daki bir kitabeye kadar. Türk ve İslam medeniyetini içerisinde bulunduran ve bu iki kültürü kendi içerisinde harmanlayan yeni teşekküle de Osmanlı medeniyeti adını verebilmekteyiz. Zira yaklaşık dört bin yıllık Türk tarihini yalnızca bir medeniyetle özetlemek mümkün değildir. Osmanlı Devleti ne yalnızca bir İslam medeniyeti ne de yalnızca bir Bozkır kültürüyle tanımlanabilir. Yalnızca bu iki medeniyet değil, İran'ın, Avrupa'nın ve daha birçoklarının dahil olduğu zengin kültür tarihimiz, bire indirgenemeyecek kadar girift bir özellik taşımaktadır. Gökalp'in mısraları (1976b, s. 22) sahip olduğumuz medeniyetin ihtişamını özetler niteliktedir.

> Medeniyet, beynelmilel yazılacak bir kitab;
>
> Her faslını bir milletin harsı teşkil edecek.
>
> Medeniyet bir konser ki birçok çalgı, saz, rübab
>
> Birleştirmekle bir ahengi ancak tekmil edecek.

Kaynakça

Ahmet Cevdet Paşa. (2014). *Sultan Abdülhamid'e arzlar (ma'ruzat).* (Halaçoğlu, Y., Haz., Sad.) İstanbul: Babıali Kültür Yayınları.

Ahmet Cevdet Paşa. (1979). *Mecelle (Mecelle-i Ahkam-ı Adliyye).* (Berki, A. H., Haz.) İstanbul: Hikmet Yayınları.

Akman, M. (2007). Örf. *TDV İslam Ansiklopedisi,* 34, 93-94.

Atsız, N. (1970). *Aşıkpaşaoğlu tarihi*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Bacon, E. E. (1965). *Esir Ortaasya*. (Say, T., Çev.). İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser.

Baykara, T. (2007). *Osmanlılarda medeniyet kavramı*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.

Beşirli, H. (2011). Türk kültüründe güç, iktidar, itaat ve sadakatin yemek sembolizmi esasında değerlendirilmesi. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi,* 58,139-152.

Bilge, M. (2013). Medeniyet, modernlik ve bir medeniyetsizleştirme girişimi olarak modernleşme. (Güder, S., Çolak, Y., Ed.) *Yüceltme ve reddiye arasına 'medeniyet' anlamak sempozyumu bildirileri,* içinde. (113-120). İstanbul: İhlas Gazetecilik.

Çiftçioğlu, İ. (2008). Orta Asya- Anadolu ilim ve kültür köprüsü (XI-XVI. Yüzyıllar). *Bilig Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi 44*, 143-172.

Danışmend, İ. H. (1971). *İzahlı Osmanlı tarihi kronolojisi, 1.* İstanbul: Türkiye Yayınları.

Durant, W. (1977). İslam *medeniyeti*. (Bahaeddin, O., Çev.) İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser.

Durkheim, E. (2019). *Ahlak ve toplum.* (Çenesiz, D., Çev.) İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

Edirneli Oruc Beğ, (1972). *Oruc Beğ Tarihi.* İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser.

Emecen, F. M. (2018). *Osmanlı klasik çağında siyaset*. (Sertkaya, S., Ed.). İstanbul: Kapı Yayınları.

Emecen, F. M. (2018b). *Osmanlı klasik çağında hanedan devlet ve toplum*. (Sertkaya, S., Ed.). İstanbul: Kapı Yayınları.

Febvre, L. (1995). *Uygarlık, kapitalizm ve kapitalistler*. (Kılıçbay, M. A., Çev.). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.

Gökalp, Z. (1970). *Türkçülüğün esasları*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Gökalp, Z. (1976a). *Türk t*öresi. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Gökalp, Z. (1976b). *Yeni hayat doğru yol.* (Cunbur, M., Haz.) Ankara: Kültür Bakanlığı Devlet Kitapları.

Gökalp, Z. (2009). *Küçük mecmua I.* (Şahin, F., Çev.). Konya: Yeniden Anadolu ve Rumeli Müdafaa-i Hukuk Yayınları.

Görgün, T. (2003). Medeniyet. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 28, 298-301.

Güngör, E. (1975). *Türk kültürü ve milliyetçilik.* İstanbul: İrfan Matbaası.

İbni Haldun. (2017). *Mukaddime*. (Erkoç, A., Haz.) Ankara: Yason Yayıncılık.

İnalcık, H. (2012). *Devlet-i 'Aliyye Osmanlı İmparatorluğu* üzerine araştırma*lar- I*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

İnalcık, H. (2013). *Osmanlı ve Modern Türkiye*. İstanbul: Timaş Yayınları.

Kafadar, C. (1996). Gaza. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 13, 427-429.

Kafesoğlu, İ. (2013). *Türk milli kül*türü. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Kalın, İ. (2010). Dünya görüşü, varlık tasavvuru ve düzen fikri: medeniyet kavramına giriş. *Divan Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi 15*(29), 1-61.

Kutluer, İ. (2003). Medeniyet. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 28, 296-298.

Lamartine, A. D. (1970). *Aşiretten Devlete I. Cilt*, (Uzmen, M. R., Haz.) İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser.

Meninski, F. A. (1687). Complementum Thesauri Linguarum Orientalium Seu Onomasticum Latino-Turcico-Arabico-Persicum. Çek Cumhuriyeti Ulusal Kütüphanesi.

Ocak, A. (2002). *Selçukluların dini siyaseti (1040 – 1092)*. İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı Tatav Yayınları.

Ortaylı, İ. (2018). *Tarihimiz ve biz*. İstanbul: Timaş Yayınları.

Ögel, B. (1971a). *Türk kültürünün gelişme çağları I.* İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Ögel, B. (1971b). *Türk mitolojisi I*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Ögel, B. (1971c). *Türk kültürünün gelişme çağları II. Cilt.* İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Ögel, B. (1971d). *Türk mitolojisi II. Cilt.* İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Özaydın, A. (2012). Türk. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 41, 474-480.

Özcan, A. (1998). Hilafet. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 17, 546-553.

Özcan, A. (2012). Türk. *TDV İslam Ansiklopedisi,*. 41, 474-480.

Öztuna, Y. (1963). *Türkiye tarihi I. Cilt*. İstanbul: Hayat Kitapları.

Pamir, A. (2009). Orta – Asya Türk hukukunda "töre" kavramı. *Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi 58*(2), 359-375.

Sümer, F. (2007). Oğuzlar. *TDV İslam Ansiklopedisi,* 33, 325-330.

Şeriati, Ali. (2017). *Medeniyet Tarihi I.* Ankara: Fecr Yayınları.

Şimşirligil, A., Ekinci, E. B. (2015). *Ahmet Cevdet Paşa ve Mecelle*. İstanbul: Beylik Yayınları.

Şeşen, R. (2012). Türk. *TDV İslam Ansiklopedisi*, 41, 490-493.

Tanpınar, A. H. (2008). *XIX. Asır Türk Edebiyatı Tarihi*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Taşağıl, A. (2012). Türk. *TDV İslam Ansiklopedisi,* 41, 467-474.

Taşağıl, A. (2017a). *Kök Tengri'nin çocukları*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.

Taşağıl, A. (2017b). *Bilge Kağan'ın vasiyeti*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.

Tekin, T. (1998). *Orhon Yazıtları Kül Tigin, Bilge Kağan, Tonyukuk*. İstanbul: Simurg Yayınevi.

Turan, O. (1969). *Türk Cihan hakimiyeti mefkuresi tarihi cild: II.* İstanbul: Turan Neşriyat Yurdu.

Turan, O. (1969). *Selçuklular tarihi ve Türk – İslam medeniyeti,* İstanbul: Turan Neşriyat Yurdu.

Turan, O. (2007). *Osmanlılarda Medeniyet kavramı.* İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.

Türcan, T. (2010). Şeriat. *TDV İslam Ansiklopedisi,* 38, 571-577.

Uludağ, S. (1997). Halife. *TDV İslam Ansiklopedisi,* 15, 299-300.

Ülken, H. Z. (1966). *Türkiye'de* çağdaş düşünce tari*hi*. İstanbul: Ahmet Sait Matbaası.

Ülken, H. Z. (1976). *Millet ve tarih şuuru*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Edward Said'in Şarkiyatçılık Anlayışı Bağlamında Doğu ve Batı Kavramlarının Üretimi: Doğu Miti

Esma Koç*

Öz: Doğu ve Batı kavramları tarihsel ve kültürel bağlamda incelendiğinde insan üretimi sosyokültürel oluşumlar olarak görünmektedir. Kökleri, Antik Çağlara uzanan Doğu-Batı düşüncesinin kanıksanması, zamanla öteki olan toplumun ideolojik bir gözle irdelenmesi, tanımlanması ve yeniden üretilmesine neden olmuştur. Batı'nın "Doğu" adında bir ötekisi olduğu noktasındaki köklü iddiası kimi zaman bu coğrafyayı bütün öğeleriyle birlikte ele alma eğilimini ortaya çıkarmış Doğu'yu bir bilgi ve arzu nesnesi haline getirmiştir. Karşıt kültürler üzerinden oluşturulan bu diyalektik düşünce biçimi Doğu'nun, Batı zıddı bir kültür olarak algılanmasına dolayısıyla olumsuz bilgilere hapsedilmesine neden olmuştur. Kavramların keskinleşmesiyle bir takım Doğu mitleri ortaya çıkmıştır. Doğu ve Batı arasındaki ayrıştırıcı dili eleştirel bir yaklaşımla ele alan Edward Said, şarkiyatçılığın ideolojik boyutlarını temellendirirken Batı'nın tasarılarının sömürgeyi içselleştirmeye yaradığını dile getirmiştir. Bu çalışmada, Doğu-Batı kavramlarının serüveni, Said'in şarkiyatçılık yaklaşımı, ötekileştirici dilin nasıl kurulduğu ve hangi düzlemde devam ettirildiği sorusu ile birlikte ele alınmıştır. Öte yandan kavramların üretim sürecine yön veren kültürel ve tarihsel etkenlerden de bahsedilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Doğu, Doğu Miti, Batı, Şarkiyatçılık, Ötekileştirme.

* Üsküdar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Medya ve Kültürel Çalışmalar Bölümü, Yüksek Lisans Programı. İletişim: ekocesma@gmail.com

Giriş

Kavramsal ayrışmanın kökenlerine bakıldığı zaman doğu ve batı kavramlarının ilk olarak Antik Yunan döneminde ortaya çıktığı söylenebilir. Antik Yunan kimliğinin bir uzantısı olarak görünen Avrupamerkezci yaklaşım, tarih boyunca birtakım kavramsal ve dilsel ayrılıklarla desteklenmiştir. Başlangıçta savaş ve ticaret yoluyla birbirini tanıyan Doğu-Batı kültürleri, tarihin belli dönemlerindeki kırılmalardan sonra kültürel, anlamda da birbirini tanımlama fırsatı bulmuştur. Asya/Doğu ve Avrupa/Batı arasındaki yapay hat, dile yerleşecek boyutta kalıplaşan tasvirlerle keskinleştirilmiştir. Bilme yetisi ile birlikte Doğu üzerine çıkarımlarda bulunan, Doğu'yu temsil eden ve O'nun adına yanılsamalarda bulunan bir dizi temsiller üretilmiştir. Doğulu nitelendirmesinin altını dolduracak birçok olumsuz düşünce, hem siyasi hem de kültürel anlamda belirleyici etkenlerden olmuştur. Özellikle tarihe yön verecek nitelikte olan kırılmalar, Doğu'yu ötekileştirerek betimleyen sistematik bir dil kurulmasında etkili olmuştur. Bu edimlerin ortaya çıkışında Batı'nın kimlik krizi, gizil arzusu ve sömürüyü içselleştirme fikri baskın görünmektedir. Öte yandan bugüne kadar oluşturulmuş Şark tanımlamalarını içerik bakımından bir problem haline getiren kavramsal süreç, Batı-dışı toplumları ötekileştirmekle kalmamış birbirinden farklı coğrafyaların tek bir kalıba hapsedilmesine ortam hazırlamıştır.

Doğu ve Batı Arasında İlk Ayrışmanın İzleri

Doğu - Batı kavramları, bugünkü sözlük anlamları ve sınırları çizilmiş bir coğrafi konuma işaret etmeleri dışında hem kültürel hem de ideolojik anlamlar taşımaktadır. Doğu hakkında üretilen sistematik bilgiler ve tanımlamaların insanlık tarihi kadar eski olduğu söylenebilir. Böylesine köklü bir Doğu-Batı düşüncesinin oluşumu ise zamanla Batı'nın sömürgecilik anlayışının tatmini üzerine kurulmuş ve "Doğu Araştırmaları" bu bağlamda şekillenmiştir. Doğu'nun temsil edilişine ilişkin üretilen biçimler, Doğu diye adlandırılan bölgeleri yeniden tarif ederken ihtilaflı tartışmaları ve öteki algısını günümüze taşımaktadır. Said, şarkiyatçılık ideolojisini çözümlerken Doğu ve Batı kavramlarına yeni bir bakış imkânı sunmuş ve sömürgenin tarihi kodlarını bu felsefi çerçevede çözümlemiştir. Said, kavramların yapaylığı üzerine temellendirdiği şarkiyatçılık çalışmalarında dile yerleştirilmiş betimlemeler üzerinde durarak Doğu ve Batı algısının oluşumunun tarihsel ve kültürel anlamda köklerini irdelemiştir. Ona göre, İlya da destanından bu yana en etkili Doğu betimlemeleri Antik Çağ'a ait tiyatro eserlerinde bulunmaktadır. Aiskhylos'un *Persler*'inden, Euripides'in *Bakkhalar*'ına kadar birçok eserde Doğu'yu öyküleyen tasvirler görülmektedir. Bu tasvirlerde Asya-Doğu bozguna uğrayan, belirsiz, güçsüz ve konuşamayan olarak betimlenmiştir. Avrupa ise güçlü, kazanmış, konuşabilen ve belirgin bir hatla çizilmiş sınırın en yüce tarafında durmaktadır. Hem güç hem yücelik bakımından birbirinden ayrışan bu iki kültür tarih boyunca benzer tasvirler bütününe hapsedilmiştir (Said, 2017, s. 65-66).

Doğu ve Batı ilişkilerinden ve kavramsal ayrışmanın nedenlerinden bahsetmeden önce bu kelimelerinin üretiminden bahsetmek gerekmektedir. Tarihte, Doğu hakkında bilgi sahibi olan ve Doğu ile ilgili üretime geçen ilk topluluk Yunan toplumudur. Doğu hakkında edinilmiş bilgilerin en eskisi de Batı uygarlığını temsil eden eski Yunanlılık düşüncesine dayanmaktadır. Yunanlılar tarafından belirlenen yeryüzünün ilk coğrafi bölünmesi Miletos'ta ortaya çıkmış İon coğrafya okuluna atfedilmektedir. İlk coğrafi bölünmeyle iki yeni terim olarak Asia ve Europa kelimelerinin ortaya çıktığı bilinmektedir. İon coğrafya okulunun temsilcileri, Asya ve Avrupa adındaki yerlerden bahsederken kıtaların Akdeniz ve Karadeniz ile ayrılmış bölümlerinden bahsetmekteydi. Aynı zamanda Asyalı insanların bölgesi olarak bilinen Doğu, Yunan uygarlığının Roma kültürüyle birleşmesiyle Romalı yazarların eserlerinde ilk kez Orientales ve Oriens kelimelerini kullanmalarıyla edebi eserlere girmiştir (Baydar, 2005, s. 183-188).

Doğu-Batı ayrımı, ilk kez Romalılar tarafından dile getirilmiş olsa da henüz bilinçli bir ayrıştırmanın olduğu söylenemez. Coğrafi bir konuma işaret eden Akdeniz bölgesi, Yunanlılar için Asya (Doğu) başlangıçta Ege kıyılarının doğusundaki bir bölgeyi işaret etmektedir. Giderek Asya'nın sınırlarının genişletilmesiyle Anadolu, "Küçük Asya" adını almıştır. Fakat Anadolu'nun coğrafi konumu simgeleyen toprakları siyasi gelişmelere bağlı olarak yeniden şekillenmiştir. Yunan kolonizasyonu döneminde Anadolu, Doğu ve Batı yandaşları olarak ikiye bölünmüştür (Eğribel, 2005, s. 163). Kula, Avrupa kavramının Yunanlı yazarlar tarafından kullanımında Akdeniz'i Asya'dan ayırma aynı zamanda bu iki milleti kültürel olarak da ayrıştırma düşüncesinin olduğunu dile getirir. Fakat yine de bu tanımlamalar dönemsel olarak kalmayıp bir sonraki sürece zemin hazırlamıştır. Öyle ki bu süreç Ortaçağ'da kendini yazılı metinlerle de göstermektedir. Papa II. Pius yazdığı bir mektupta açık bir biçimde Avrupa için ilk kez aitlik belirterek "anayurt" ifadesini kullanır (Kula, 2011, s. 2). Bu fiziksel ayrışma, Yunan-Roma örgütlenmesiyle siyasi ve kültürel açıdan adeta yeniden şekillenmiş ve sınırların belirlendiği keskin bir hal almıştır. Bir tarafta Mezopotamya-Mısır kültürü, diğer tarafta Helen kültürünün baskın olması gelecek kavimleri bu iki kültürden birine dâhil ederek yüzyıllar boyunca devam edecek olan Doğu-Batı çatışmasının temellerini oluşturmuştur. Farklı coğrafyalarda yaşamlarını sürdürmeye çalışan iki kültür, yaşadığı bölgenin özelliklerinden ve siyasi gelişmelerin etkilerinden dolayı kutuplaşmıştır.

Birçok kavram gibi Doğu ve Batı kavramları da kültürel miraslardan ve imajlardan bağımsız gelişmemiştir. Bu kavramların dile dönüşmesi imajların oluşumunda etkili olan kültürel bir birikim sayesindedir. Said'e göre İlya da destanındaki Asya imajı, dışlayıcı bir ifadeyle "Grek olmayan Asya" fikri bu şekillenişin ve ayrışmanın çoğunlukla ilk tarihsel kaydı olarak kullanılır. Buna karşılık edebi eserlere de yansıyan Yunanlılar ve Persler arasındaki mücadelenin, Avrupa ve Asya arasında cereyan edecek ve yıllar boyunca sürecek olan güç savaşlarının habercisi olduğu düşünülmektedir. Bilgi birikiminin sınıflandırıcı bir şekilde

dile döküldüğü bu dönemde Herodotos gibi tarihçilerin Doğu'yu bir tehlike olarak yansıtmaları Yunan toplumunun üstünlüğü ile bir arada işlenmiştir (Said, 2017, s. 67). Savaş ve ticari etkileşimler sonucu birbirini tanıyan iki blok arasında, ötekini tanımlamayı tercih eden kültür, büyük ölçüde Yunan kültürü olmuştur. Yunanlı olmak bilinci, daha o dönemlerde Yunanlıları "ben" geri kalan yabancı nesneyi de "öteki" olarak konumlandırmıştır. Bu bağlamda Doğu ve Batı kelimelerinin kavramsallaşarak var olmaları hem bu üstünlük anlayışında hem de köken savaşlarının gölgesinde ortaya çıkmıştır. Bu iki belirsiz kelime, dolaşıma sokulmadan önce Doğu'nun nasıl bir yer olduğu ve Doğulu insanların nasıl canlılar olduğu üzerine düşünen Yunanlılar tarafından, Doğu'yu tanımlamak için birçok kelime üretilmiştir. Yunan kavramının "barbar" kavramıyla aynı dönemde ortaya çıktığını dile getiren Uluç, Said'in ayrışma teorisini destekler nitelikte olan bu sözcüğe antik çağlarda siyasal ve ahlaki türden örtülü bir anlam kazandırıldığını söyler:

> Perslerle Yunanlılar arasında cereyan eden ve Yunanlılar'ın zaferiyle noktalanan Med Savaşları'ndan itibaren kurgulanan bu sözde karşıtlığın ve "barbar kavramının yaygınlaşmasını sağlayan, her şeyden önce tiyatroydu. Günümüze ulaşan, İ.Ö. beşinci yüzyıldan kalma Atina tregedyalarının neredeyse yarısında "barbar" kişilikler çizilmektedir: Ensest ilişkilerin, cinayetlerin, kurbanlık insanlar gibi çok çeşitli türde dehşet verici olayların yaşandığı bir ortam, bu kişilikleri belirleyip Yunanlılardan farklılaştırır. Farklı olmayı, konumca aşağıda olma biçiminde yorumlamak köleliği ayakta tutmaya, dahası haklı göstermeye yarıyordu (Uluç, 2009, s. 294).

Yunanlılarda bu anlamda derin bir inanç oluşmuştur. Kendileri "uygar" olan kültür iken kendi dışında kalan topluluklar ise barbar topluluklarıydı. Bu yalnızca ırk meselesi değil kültür meselesini de beraberinde getiriyordu (Barreau-Bıgot, 2006, s. 57). Pers ordusu ise herhangi bir düşman ordusu değil, Yunan bilincinden ayrışmış bambaşka bir dünya olarak barbarlığın temsilcisiydi. Yunan ordusu, Pers ordusunun zıddı olarak uygarlığı ve gelişmişliği aynı zamanda da asil bir kimliği simgeliyordu (Bulut, 2004, s. 22). Bu anlamda "barbar" kelimesi basmakalıp bir görüntü sunarken Doğu'yu daha geniş anlamıyla Batı dışında kalan kültürleri o dönemlerde olumsuz tanımlara hapsetmektedir.

Doğu'yu niteleyen barbar kelimesi gibi "yabancı" olanı çarpıtıcı şekilde imgeleyen başka örnekler de bulunmaktadır. Seçilmişlik duygusu, ayrı bir ırk olma düşüncesi, aklın hangi ırklara ait olduğu üzerine yapılan tartışmaların bir ürünü olarak yine Antik Çağ'da Yunanlılar tarafından ortaya atılan "kölelik-hürlük" kavramları da böyle bir düşünsel sürecin üretim faaliyetidir. Antik Yunan'da köle kavramı Yunan olmayanlara, hür kavramı da Yunan milletine isnat edilmektedir. Platon'un Devlet adlı eserinde tasarladığı yönetim şekli apaçık bir dilde köleliği savunmasa da köleliğin varlığını kurallarla tasarlayarak köle- efendi ilişkisine dair usuller içermektedir. Platon bu eserinde, zihinsel olarak aşağı görülen kölelerin barbarlardan olması durumunu tartışır. Çünkü kölelik zihinsel olarak aşağıda olmayı gerektiren bir

meslektir ve Yunan yurttaşlar bu meslek için hiç uygun değildir. Buna karşılık Platon, bilim tutkusunu Yunanlılara, para hırsını da Fenikelilere ve Mısırlılara has nitelikler olarak görmüştür (2019, s. 135).

Şarkiyatçılık tartışmalarını gündeme getiren doğu-batı kavramlarının, bilimsel bir süreçten öte tarihi ve hegemonik koşullar altında gelişen üretimler olduğu görülmektedir. Bu anlamda, Doğu ve Batı arasındaki ilişki sözü edilen dönemlerde, düşünsel ayrışmanın temelini oluşturan üstünlük anlayışıyla kurulmuştur. Zamanla kavrama indirgenemeyen olguları reddeden Yunan kültürü, "yabancı" diye adlandırdıkları toplumları yine kendi tanımladıkları kavramlara hapsederek yeniden tarif etme yoluna girmiştir. Barbar ve yabancı olarak konumlanmış insanların yaşadığı bölge olan Asya toprakları daha o dönemlerde kültürel ve siyasal anlamda sömürülmüş olmanın ilk izlerini taşımaktadır. "Konuşmayan Şark"ın içeriği, konuşan Garp tarafından bezenmiştir.

Doğu ve Batı'nın İdeolojikleşmesi

İlk uygarlıkların ortaya çıktığı süreçte, Doğu ve Batı adında bir yerlerin olduğunu söylemek oldukça güçtür. Bu bilgi, net ve doğru bir bilgi olmamakla beraber ilk ayrışma sürecini, günümüze ulaşmış mitler ve tarihi anlatımlardan yola çıkarak ortaya koyabileceğimiz bir yüzyıla denk düşürebiliriz. Tarih boyunca yaşanmış savaşlar ve coğrafi bölünmelerin ardından Batı bir "iç huzursuzluk" ya da bir "iç aydınlanma" yaşayarak kendi sınırlarını özgürce çizip kendi dışında kalanları özgürce tanımlayabileceği bir medeniyet düşüncesi keşfetmiştir. Roger Garaudy, Doğu ve Batı arasındaki ayrışma sürecinin başlangıcını İsa'dan önceki 5. yüzyıla kadar götürür; bu muğlak tarihten sonra Grek kültürünü yansıtan İlya da ve Odessa gibi destanlar yazılmıştır (1995, s. 51-52). Homeros'un İlya da ve Odessa hikâyelerini anlattığı tahmin edilen dönemler Grek bilincinin oluşmasına büyük katkılar sağlamıştır. Homeros destanı, Yunan insanının kendi kimliğinin farkına varmasını anlamak Yunanlıların kendini nasıl tanımladığını bilmek açısından önemli bir kaynaktır. İlya da destanı Yunanlıların, Truva karşısındaki askeri ve siyasi başarısını öyküleyerek anlatan anıt niteliğinde bir eser olma özelliğine sahiptir. Bu tarihsel kayıt Doğu-Batı çatışmasına geçişin ilk edebi ifadesi olarak tarihe geçmiştir (Eğribel, 2005, s. 167). Bu bağlamda, tarihsel kayıtlara göre ilk olarak Batı'nın Doğu'dan hem siyasi hem kültürel anlamda ayrılışı tam da bu yüzyılda ortaya çıkmıştır. Garaudy'nin ifadesine göre; sözü edilen bu yüzyılda Batı kesin olarak bir tercih yaparak, kendi kimliğini inşa edecek bir tavır edinmesiyle dünyanın geri kalan kesiminden ayrılıp kopmuştur (1995, s. 51).

Birçok Doğu bilimcisi, Doğu'ya göre Batı'nın oldukça yeni bir medeniyet oluşunu, Yunanlıların bugün Mısır topraklarını da içine alan medeniyetler beşiği olarak bildiğimiz Mezopotamya'dan kopup türemiş olduğu fikrine dayandırır. Batı diye tarif edilen bölge-

nin tamamen maddi ve ölçüye dayalı bir sistemle oluşturulmuş olduğu görüşünü savunan René Guénon, Batı'nın bir medeniyet olarak tarih sahnesinde yer almasını Rönesans ile başlatır ve bu maddi gelişimin getirdiği yapay ayrışmanın aslında geriliğin habercisi olduğu görüşünü savunur. Guénon, Doğu'yu bir eksen olarak kabul eder ve medeniyetlerin en genci olarak tanımladığı Batı'nın durumunun, gövdeden kopmuş bir daldan farklı olmadığını dile getirir. Bu bağlamda değerlendirilirse Batı'nın Doğu'ya öğretebileceği yeni bir şey yoktur (Guénon, 1991).

Dünyanın merkezi sayılan bu coğrafya medeniyetlerin en eskisi olmasına rağmen tarih içerisinde kimi zaman geri kalmışlık imajıyla tanınmıştır. Bugün, Batı felsefesinin gizli mirasçısı gibi görünen Antik Yunan felsefesinin Mısır, Babil ve Zerdüşt'ten esinlendiği de bilinmektedir. Fakat aklın gücüne dayanan, gerçekliğe odaklanmış, mitolojik olmayan yeni bir düşünce olarak felsefe olgusunu keşfeden Yunan düşüncesiyle Doğu kültürü arasında bir kopuşun gerçekleşmiş olduğu iddia edilmektedir (Kontny, 2002). Medeniyetlerin oluşum sürecine bakıldığı zaman kültürel anlamda da bir adım önde gibi görünen Doğu, ne olmuştu da Batı'nın ürettiği kavramlara hapsedilip sömürgeci bakış açısının kurbanı olmuştur? Doğu'nun kadercilik anlayışı iddiası belki de bu durağanlığı tetikleyici bir unsur olarak karşımızda durmaktadır. Kimlik tartışmalarına da konu olmuş Doğu durağanlığı için Batılı tipik bir görüş vardır: Vaka Brown, kendisini Doğu ve Batı kültürlerinin apayrı gelişen kimlikleri arasında konumlandırmaya çalışırken Müslüman arkadaşlarıyla arasındaki farkı "ben tacir içgüdülerimle Yunan… O kaderciliğiyle Doğu" sözleriyle ortaya koymaktadır (Brown'dan Aktaran: Rewis, 2004, s. 118). Barreau ve Bigot'a göre de; (2006, s. 32) bu durağanlık Doğu kaderciliğini anımsatır. Doğu'da yaşayan insanlar, Mezopotamyalılar, Hintliler, Çinliler ve Mısırlılar dünyayı dönüştürecek büyüklükte şeyler icat etmiş (pusulayı, sıfır sayısını, barutu) yine de icatlarını dünyaya hükmederek dönüştürecek ve değiştirecek güç niteliğinde kullanmayı denememişlerdir. Kabul görmüş algıya göre bu uygarlıkların garipsenecek durağanlıkları dünyanın geçiciliğini düşünmeleri ve kader inancını benimsemelerinden dolayıdır.

Antik Yunan düşüncesinin ele aldığı Doğulu insan biçiminin barbar kavramına hapsedilmesi ile ortaya çıkan Doğulu insan algısı daha sonraki yıllarda kullanılan barbar tanımlarıyla da özdeşleşmiş durumdadır. Mesela Hegel'de "barbar" tanımı yukarıda bahsi geçen durağanlığı açıklayacak ve kalıplaşmış barbar kavramı için alternatif bir tanım daha sunacaktır. Hegel'e göre *barbar* sezgiseldir ve durup-kalmak barbarlıktır. Anlam ve akıl tarafından işlenmemiş olan sezgisel birikimler barbarlığa işaret etmektedir. Hegel'in ifadeleriyle özetlemek gerekirse; "*Barbar, hipotenüsün karesinin iki dik kenarın toplamına eşit olduğunu duyduğunda şaşırır. Barbar, başka türlü de olabileceğini ileri sürer, özellikle anlaktan ürker ve sezgide kalır. Anlaksız akıl hiçtir, akılsız anlak ise en azından bir şeydir*" (Hegel, 2010, s. 63). Doğu hakkındaki tarihsel veriler Batı'daki Doğu durağanlığı ve dolayısıyla dikteye uygun

toplum oluşu anlayışını ortaya koymaktadır. Doğu'nun bu durağanlığına karşı Batı'nın hareketli tutumunu, benmerkezcilik ve tanınma problemi üzerinden ele almak yerinde olacaktır. Batı'nın dünya sahnesinde aktif bir yol izlemesi ve öteki ilişkisini koruyarak kendi kimliğinin üstünlüğünü ispat etmeye çalışması Bankim'in şu sözleriyle açıklanabilir:

> İngiliz kuş avlamaya çıksa bir keşif tarihi yazılır. *Fakat* Bengal'in bir tarihi yoktur! Hintliler aşırı derece ılımlıdırlar, kendi eylemlerinin öznesi olduklarını düşünmezler. Avrupalılar (ise)… esnediklerinde bile bu başarının dünya tarihi yıllıklarına kayda değer bir hareket olarak geçirilmesi gerektiğini düşünürler. Gururlu uluslar, bir tarihsel yazın bolluğuna sahiptirler. Bizimse hiçbir şeyimiz yok (Bankim, akt: Chatterjee, akt: Mollaer, 2019, s. 39).

Batı'nın dünyayı ele alış biçimini ve modern Batı akılcılığını anlamlandırmak için bu tinsel mirasın aynı zamanda kalıtsal bir miras, geçmişten gelen bir bağ olduğunu da kabul etmek gerekecektir. En nihayetinde var olma, biricik olma düşüncesini savunan ve köktenciliği ölçüt olarak kabul eden Yunan kültürü, bugünkü Avrupalı olmak düşüncesine reddedemeyeceği bir miras olarak kimlik bilincini bırakmıştır. Avrupa insanının kimlik krizini felsefi açıdan ele alan Husserl, Avrupa'nın Yunan kültürünün kalıtını taşıdığını, tinsel Avrupa'nın doğum yerinin Yunan bölgesi olduğunu fakat Avrupa'nın bu felsefi düşünce biçimiyle yetinmeyip kendine yeni bir dünya tasarısı ortaya çıkardığını iddia etmektedir. Ortaya çıkan bu yeni tasarıda Yunan kimliğine bağlı, Avrupalı olmak bilinciyle beslenen bir ortak kimlik ortaya çıkmıştır (Husserl, 1994). Kültürel ve tarihsel bağlamda; Avrupalılar, doğu-batı kavramlarının son haliyle bir Batı felsefesi oluşturmanın ilk adımını atmışlardır. Aynı zamanda benmerkezci akılcılığın ve tabiata sahip olma düşüncesinin baskın gelmesiyle üstün olduklarını tüm dünyaya ispat etmek istemi ideolojik bir bakış açısını ortaya çıkarmıştır.

Etnik üstünlük ve kimlik düşüncesi, Avrupalıları, dünyaya tahakküm edici güçte ve zekâda olduklarını düşünmeye sevk etmiş ve yenidünya tasarısına duyulan ihtiyacı arttırmıştır. Sanayi devrimi başlamadan önce Samuel Johnson, *Rasselas* (1759) adlı eserinde istediği her şeye sahip olabilecek güçte olan Batı'nın, Doğu'ya karşı üstünlüğünden bahseder. Kapitalizmden önce kapitalizmin düşünce temellerini ortaya atan Rasselas'da, gücü ve bilgiyi, özellikle de askeri gücü ve ateş gücünü, Avrupalılara özgü nitelikler olarak görülür (Goody, 2002, s. 12). Batı'nın, üstün bir medeniyet oluşu tabiri yerindeyse yükseliş kabiliyeti, diğer milletlerde yani Avrupalı olmayanlarda bulunmayan özelliklerin keşfedilmesiyle açıklanmıştır. Said'in, Batı'nın sömürgeyi içselleştirme teorilerine giden yolda ürettiği mitler, Garaudy'nin ayrışma dönemine işaret ettiği fetih misyonunu akıllara gelmektedir. Ona göre de; Batı'nın tercihi ve lütfedilmiş ilahi kimliği, güce ve ölçüye dayanarak dünyayı bir fetih yeri gibi algılamaya diğer toprakları da ele geçirmeye odaklanmıştır. Batı'nın benimsediği; "ben tabiata değil tabiat bana aittir" düşüncesi, sınırları genişletmek adına bir ilke olmuştur (Garaudy, 1995, s. 51).

Tarihsel sürece başka bir yönüyle bakıldığında bugün Doğu ve Batı kavramlarının köklerinin dinden bağımsız olmadığı, Yunanlılardan (Germenlerden) alınan mirasta ve Tanrı'nın lütfettiklerinde (seçilmiş bir ırk olarak Hristiyanlığın gelişinde) yattığı görülmektedir (Goody, 2002, s. 13). Doğu-Batı serüveninin şekillenişinin kökleri Antik Yunan dönemini işaret etse de bazı kırılma noktaları, tarihin en büyük savaşlarına yön veren kavramların oluşmasına zemin hazırlamıştır. 7. yüzyıldan itibaren İslamiyet'in yayılması ve Doğu'nun büyük bir kısmının Müslümanların eline geçmesiyle Doğu kavramı yeni bir şekil almış ve Haçlı Seferleri zamanında Doğu denilince İslam dünyası düşünülmüştür. Haçlı Seferleri'nin ortaya çıkışını tetikleyen nedenlerin temelinde de Avrupa'nın tüm dünyayı fethetme ve güneşin doğup battığı her yere hâkim olma düşüncesinin yattığı görülmektedir. Bunun yanında Batı, İslamiyet'in doğuşuyla Hristiyanlığı tehdit eden bir toplum olarak varsaydığı Müslümanlığa ve onunla özdeşleştirdiği Doğu'ya hem teolojik hem de ideolojik anlamda bir meydan okuma başlatmıştır. Haçlı Seferleri, Ortaçağ dünyasının yeniden oluşumunun öncü hareketi olmuş adeta yeni bir Batı serüveni hazırlamıştır. Nedenleri ve sonuçları itibariyle Haçlı Seferleri Doğu ve Batı anlayışının şekillenmesinde büyük etkiler oluşturmuştur. Diğer bir yanıyla da Haçlı Seferleri saf dini amaçlarla ortaya çıkmış gibi gösterilmesine rağmen siyasi ve ekonomik alanlarda daha çok başarı göstermiştir. Hristiyanlara, arzuladıkları şeylere sahip olmaları, çekilen eziyete karşılık ilahi bir ödüle erişmeleri ve zaferin karşılığı olarak rütbeler, ekonomik özgürlükler vaat edilmiştir. Fakat bu savaşın diğer yüzünde, açlık ve yokluk içerisindeki köylüler, savaşı üretenlerin İncil'de geçen uzak ülkeleri keşfetme arzusu ve Doğu'nun zenginliklerini ele geçirme isteği yatmaktadır (Bulut, 2004, s. 31-35).

Doğu'nun zenginlikleri, sadece verimli topraklara işaret etmemektedir. Bu, aynı zamanda kültürel anlamda da keşfedilmeyi bekleyen bir zenginliktir. 14. yüzyıla kadar medeniyet savaşları ve ticari yollarla etkileşime girilmesi sonucu siyasi ve teolojik anlamda biçimlenen Doğu bilgisi, bu yüzyıldan sonra Avrupa'nın, Doğu'daki edebi metinlere ilgi duymasıyla farklı bir boyuta taşınmıştır. İlk olarak Perslerin, Avesta isimli kitabı Fransızcaya çevrilerek Avrupa'ya tanıtılmış, Hindistan'ın kutsal ilahileri Veda, Doğu bilginlerinin de etkili çabalarıyla Avrupalılara ulaştırılmıştır. Bu ulaşımda İngiliz iktidarının Hindistan üzerinde kurduğu siyasi gücün etkisi yadsınamaz. 19. yüzyıla gelindiğinde ise Hindistan'a duyulan ilginin yerini Mısır hayranlığı almıştır. Bu ilgi kültürel olarak bilinme sürecini başlatarak Mısır'ın edebi eserleri ile tanışılmış Batı'nın yeni ilgi odağı Doğu kültürü ve edebiyatı olmuştur. (Barthold, 2004, s. 64-66).

Üretilen edebi metinler ve mitlerle birlikle "Doğu Doğudur, Batı Batıdır" anlayışı net bir şekilde tarihe yerleşmiştir. Fakat yine de olumsuz imgelemlere giden yoldaki üretim süreci henüz kendini tamamlamamıştır. Doğu ve Batı'nın her yüzyılda kendine has dönüm noktaları olmuştur. Örneğin, 18. yüzyıldaki üretimin bilimsel bir istila süreci olduğu bu bilimsel

istila sürecinin Napolyon'un Mısır Seferi ile başladığı birçok tarihçi tarafından doğrulanmaktadır. Said'e göre; bu yüzyılda Batı ile beraber Şark da modernleşmiştir ve bu dönüşüm adeta Şark Rönesans'ını ortaya çıkarmıştır. Napolyon'nun 1798 Mısır Seferi sonrası oluşturulan *Mısır'ın Tasviri* (*Description de l'Egypte*) bugün halen devam eden Şark bilgisinin temellerine büyük katkı sağlamıştır. Daha sonraki dönemlerde İslam Dünyası'na ve Şark'a ilişkin yapılan tasvirler, sözü edilen bu Mısır bilgisinin getirdiği genellemelere dayanan bir Şark dizinini ortaya çıkarmıştır (2017, s. 52). Avrupalıların kimlik inşası tüm hızıyla ve ekonomik anlamda da desteklenerek sürerken modern Batılı görüş için medeniyet kurma düşüncesi dünyayı Şark ve Garp olarak ikiye ayırmıştır. Napolyon'a göre birkaç ince ayrım dışında aynı din ve âdete sahip olan Fransa, Almanya, İspanya, İngiltere, İtalya gibi ülkeler tek bir Avrupa olarak Batı medeniyetini oluşturmaktadır (Gencer, 2012, s. 42).

Dünyayı iki kutba ayıran Napolyon için Mısır seferinin nihai amacı hem kültürel hem de politik sonuçlarıyla irdelenmesi gereken bir tarih üretmiştir. Bu dönüm noktası sayesinde Mısır, daha geniş bir ifadeyle Doğu kültürü, irdelenebilir, ulaşılabilir ve böylece daha kolay yola getirilebilir bir kültür olarak nesneye dönüşmüştür. Said'in şarkiyatçılık tartışmalarında üzerinde durduğu isimlendirilmiş, kavramlara hapsedilmiş, "öteki kültür" sadece anlaşılmak üzere araştırılan bir nesne değil, aynı zamanda kontrol edilebilir, ehlileştirilebilir bir varlık olma özelliğine sahiptir. Doğu toprakları böyle bir serüvenin yalnızca bir parçası olmuştur. Gezginlerin, araştırmacıların, savaşçıların serüvenleriyle ikinci elden bilinen Şark, bilinmezlikten kurtulup, bu sayede Batı'nın bilgisel birikimine dönüşmüştür (Said, 2017, s. 52).

Batı'nın Gözünden Doğu Miti

Doğu ve Batı kavramlarının dile yerleşmesi ve bu kavramların imgeler üzerinden biçimlendirilmesi birtakım mitleri ortaya çıkarmıştır. Geçmişte çizilen bu kavramların sınırları bugün şarkiyatçılığa yön veren bilgisel birikimlere dönüşmüştür. Özellikle bir dönemden bahsetmek gerekirse, 19. yüzyılda keskinleşmiş olan Şark mitleri o güne kadar edinilmiş Doğu bilgilerinin toplamı niteliğinde denilebilir. Şarkiyatçılık tartışmalarında, 19. yüzyıl, Doğu'nun Avrupa romantiklerinin ilgi odağı olması açısından da önemli bir dönemdir. Goethe'den Nerval'a, Flaubert'ten Schwab'a kadar birçok Avrupalı yazar Doğu'yu düşlemiş ve Doğu mitlerinden esinlenerek edebi eserler ortaya çıkarmıştır. "*Doğu miti nedir? Romantik arayışın on sekizinci yüzyıl akılcılığına ve burjuva tekdüzeliğine başkaldırırken ürettiği birçok mitten biridir*" (Parla, 2018, s. 23). Schwab bu dönemi bir Şark Rönesans'ı olarak kabul eder ve Batı'nın Şark'a duyduğu ilgiyi Doğu'ya ait imgelerin aromantikliği harekete geçirmesine bağlar. Şark'a ilişkin ortaya çıkan mitlerin kültürel, siyasal hatta dinsel zeminde yürütülen sistematik bir çaba olduğu aynı zamanda, güçlü ile zayıf ilişkisini koruduğu görülmektedir. 20. yüzyıla gelindiğinde de değişmeyen Doğu tasvirleri ve Doğu'ya dair mitler *Şark'ın yö-*

neticileri tarafından birçok karşıt terimin nesnel bilgiler gibi kullanılmasıyla özetlenmiştir. Bu kalıplaşmış görüşlere göre; Doğulu "mantıksızdır, ahlaksızdır, günahkârdır, farklıdır; buna karşılık Avrupalı aklı başında, erdemli, olgun ve normaldir" (Said, 2017, s. 49).

İki karşıt kültür olduğu iddia edilen bloklara Doğu ve Batı şeklinde isimlendirmeler yapmak böylesine ötekileştirmeye giden bir yolun taşlarını oluşturmuştur. Batı'nın kendi kültürü karşısında konumlandırıp yeniden ürettiği imgesel bilgiler "Doğu yani tüm Batılı olmayan"lara işaret etmektedir. Karşıtlık kurma arzusu aynı zamanda Batı'nın kendisini tanımlama ve kendi dışında bıraktığı yabancı nesneyi *eksik özne* olarak algılama eğiliminin ortaya çıkardığı bir süreçtir. Doğu'nun "öteki" olabilmesi için ise birçok nedeni vardır. Dini yaşamı, zevkleri, kültürü, sosyal hayatı, cinsel yaşantısı, her şeyiyle Batı'dan farklı bir evren olduğu için dışarıdadır. Doğu, bu nedenle Batılılar için bir bilgi nesnesi olmaktan uzaklaşıp Şark üzerine araştırma yapan şarkiyatçıların ürettiği bir buluş olmuş Antik Çağdan bu yana aşk temalı edebi eserlere, mistik kahramanlara, egzotizme, efsunlu hikâyelere ev sahipliği yapan neredeyse hayali bir mekân olmuştur. Batı ise bütün bu hayali yaşam biçimine karşılık kendisini akılcı ve ilerlemeci bir topluluk olarak tanımlanmıştır. Siyasi anlamda ise Doğu, üzerinde "*türlü oyunların oynanabileceği bir satranç tahtasına*" dönüşmüştür. Batı'nın bunca heyecanına rağmen karşı kıyıda duran, öteki bütün bu olanlara karşı tepkisiz, pasif ve hakkında söylenip yazılan hiçbir şeye karşı direnç oluşturamayan bir nesne gibi konumlandırılmıştır (Parla, 2018, s. 13).

Lacan'a göre, öznenin ötekine duyduğu arzunun koordinatlarını sağlayan şey *fantezi* olarak adlandırılan yapıdır. Özne, ötekine duyduğu arzuları gerçek olmadığını bildiği fanteziler etrafında kurgular. Arzuyu doğuran bu durum aynı zamanda öznenin kendisinde bulunan bir eksikliğin dürtüsüdür (Lacan, 2013). Bu bağlamda şarkiyatçılığı iki farklı tanımla elen alan Said'in ne anlatmak istediği, Batı toplumunun yüzyıllar boyunca sergilediği nevrotik tanınma mücadelesi ve birtakım eksikliklerin saptanmasıyla açıklık kazanmaktadır. Said, Lacan'ı doğrular nitelikte, *"şarkiyatçılığı, Batı'nın kendi tasarılarını Şark'a yansıtması ve Şark'a hükmetme isteği"* (2017, s. 105) olarak açıklar ve Doğu'nun hem bir bilgi nesnesi hem de arzu nesnesi olduğunu ifade etmek için şarkiyatçılığı açık ve örtük olarak ikiye ayırır. Açık şarkiyatçılık, Şark ile ilgili bütün varsayımları ve öngörüleri perdesiz bir biçimde dile getirmektir. Örneğin; Doğu'nun farklılığı, miskinliği, durağanlığını ve boyun eğebilirliğini dile getirmek açık şarkiyatçılıktan başka bir şey değildir. Örtük şarkiyatçılık ise, Batı'nın, Doğu toplumları hakkındaki bilinçdışı çağrışımları ile Doğu'yu adeta yeniden kurma ve hatta onu kurtarma kaygısıyla bu kutsal görevi kendisine layık görmesidir (Said, 2017, s. 218).

Örtük şarkiyatçılığın ortaya çıkardığı bilinçdışı çağrışımlar sıklıkla Doğu'nun fantastik dünyası, eşitsizliği, köleliği, kadının gizli dünyası, gönül maceraları ve cinselliği üzerinde durmaktadır. Şarkiyatçı söylemde, fantezi boyutunda imgelenen çağrışımlar, varsayımlar

ve anlatılar sadece Şark'a özgü yaşam biçimleri gibi gösterilmektedir. Bu bilgiler, gerçekliği yansıtmaktan ziyade Batı'nın Doğu hakkındaki gerçek olmak zorunda olmayan varsayımlarını nitelemektedir. Lacan'ın fantezi teorisine göre, özne-nesne ilişkisinde gerçeklik payı olmak zorunda değildir. Fantezi, genellikle nesnenin arzusunu gerçekleştirmesine yarayan bir senaryo gibi tasarlanır. Özne, nesnenin sözü edilen içeriklere sahip olmadığını bilse de bu bilgilere kendisini tamamlayıcı bir güç bulmuşçasına bağlıdır. Dolayısıyla arzu, olan bir şey değil inşa edilen bir şeydir. Fantezinin rolü, nesnenin koordinatlarını saptamaktır. Çünkü öznenin, özne olabilmesinin yolu buradan geçmektedir (Zizek, 2004, s. 19-20). Batı'nın Şark'a yoğunlaşmış arzusu 19. yüzyıla kadar birçok kere kendisini göstermiş 19. yüzyılda ise kalıplaşmış ve değişmez bir bütün haline gelmiştir:

> …19. yüzyılda tipik Doğu imgeleri ve stereotipleri arasında harem, odalık ve Doğulu despotun sınırsız cinsel özgürlüğü efsanesi sayılabilir (gerçekte hala bu imgeler değişik biçimlerde sürmektedir). Bunların çoğu, gerçek bilgilerden çok Batılı (ve çoğu kez erkek) öznenin psişik dünyasına ait korkuların, arzuların ve fantezilerin ifadesidir. Bir kez kültüre girdikten sonra, psişik ve toplumsal bir temel bulabilen bir imge bir metinden ötekine alıntılama yoluyla yeniden üretilir ve pekişerek, kültürel bir tortu haline gelerek "gerçeklik" kazanır (Keyman, vd, 1996, s. 8-9).

Said, Şarkiyatçılık adlı eserinde üzerinde durduğu 19. yüzyıl romancılığının, mitsel sayılabilecek varsayımlardan beslendiğini dile getirmektedir. 19. yüzyıl romancısı Flaubert'in tüm romanlarında Şark'ın yasal ve ahlaki bir yer olmadığı, cinselliğin "Şark usulü aşkın" çekiciliği vurgulanmaktadır. Söz konusu romanlar, Şark temalı aşk isteyen okurların beklentisini karşılamak için Batılı zihnin rüyasını süsleyen tüketilebilir dolayısıyla üretilebilir bir eşyaya dönüşmüştür. Flaubert'in eserleri, sadece okur-yazar ilişkisi bakımdan değil roman karakterlerinin arzu dolu evrenleri bakımından da ilginçtir. *Emma Bovary* ve *Fredric Moreau* burjuva yaşamlarında sahip olmadıkları şeyleri isterler; -haremler, kadınlar, prensesler, köleler, peçeler, dansözler, türünden- Şark klişeleridir. Bunlar, romantikliğin hazcılığı içinde kolayca imgelenmiş ve o dönemin Doğulu yaşam biçimini vurgulaması bakımından nesnel gerçeklikler gibi sergilenmiştir (Said, 2017, s. 202).

En başa dönmek gerekirse, birbirini destekleyen en eski edebi metinlerle yakın tarihte üretilmiş metinler arasında büyük benzerlikler görülmektedir. Modern Batı düşüncesinde *tarihin babası* olarak görülen Herodot, Doğu ile ilgili mitlerin en kapsamlısını, en eskisini ortaya koymuştur. Bugünkü Doğu bilgisi Herodot'un bıraktığı mitlerden çok da farksız değildir. Doğulu olarak isimlendirilmiş toplumlar, Herodot'a göre İskitliler, Mısırlılar ve Perslerdir. İlkel halk topluluklarında, Yunanlılarda olmayan töreler, alışkanlıklar ve adetler vardır. Kurban kesme, kafa kesme, kölelerin gözlerini oyma, alınlarını ve burunlarını yırtma, kurbanların kanını içme gibi daha birçok vahşice adetleri barındırırlar. İskitler Herodot'un deyimiyle "savaş için yaratılmış varlıklar" olarak tanımlanır. Herodot'un betimlemeleri Perslerin Yunan

sitelerini yağmalaması, erkekleri yok edip kadınları köle olarak saraya kaçırmalarıyla devam eder. Herodot'un tarihinde Doğu ilkel, göçebe, savaşçı, vahşi ve despotik bir barbarlar toplumu olarak tanımlanmaktadır. Burada Herodot'un barbar olarak tanımladığı topluluklar, Yunan (Batı) dışında kalmış olmayı belirtmektedir (Yıldırım, 2005, s. 207).

Batı'nın bugün öznel bir bakış açısıyla geliştirdiği ve ideolojik söylemlerden bağımsız olmayan mitsel türden betimlemelerin büyük bir kısmı doğrulanabilir ve genelleştirilebilir bilgiler değildir; dolayısıyla gerçeklikle olan bağlantısı sorgulamaya açıktır. Batı düşüncesinin, yabancı olanı bilme, tanımlama, tarif ederken istemli ya da istemsizce tahrip etme ve bütün bunların sonucunda kültürel olarak Doğu'yu yönetme sistemi, Doğulu özneyi fantastik bir dünya, Batılı nesneyi de gerçekçi ve evrensel bir norm haline getirmiştir. Bütün bu bilgilerin kabul edilebilir birer gerçek haline gelmesi ise yüzyıllar boyunca taşınan kültürel bir birikim sayesinde olmuştur. Antik Yunan'dan bu yana incelenen bir nesne olarak Doğu'nun dönüştürülmesi, yetkin bir özne gibi görünen Batı'yı aşkın bir konuma ulaştırmıştır.

Sonuç

Edward Said, şarkiyatçılığın kökenlerini irdelerken, Doğu ve Batı kavramlarının üzerinde ayrıntılı bir biçimde durmamış olsa da, açtığı pencereden böylesine bir okuma yapmak mümkündür. Nitekim Şarkiyatçılık kitabının önsözünde Said, (2017, s. II) bu ideolojik düşünce sisteminin yakın tarihin çatışmalarıyla ilintili olduğunu vurgularken Doğu ve Batı kavramlarının ontolojik bir istikrarı olmadığını da dile getirir. Bununla beraber, her iki kavramın da insanların çabalarıyla, kısmen olumlama, kısmen de ötekinin tespiti ile ayakta kalabildiğini vurgular. Söz konusu ayrıştırıcı dilin kökenlerine inmek Doğu tasarılarını ve mitlerini anlamak adına elverişli bir yöntemdir. Bu bağlamda, kimlik bilinci ile oluşturulan düşünce sistemlerinin arka planında üstünlük kurma kaygısı olduğu da bir sonuç olarak söylenebilir. Kavramsallaştırma sürecinden sonra ortaya çıkan Doğu tasvirleri, ele alınan imgeler ve Doğu algısı bilinç ya da bilinçdışı egemen bakışın etkisinde izlenmiştir. Yanlış çizilen temsiller bir sonraki temsillerin yansıtılmasına da popüler bir bilgi yığını sağlayarak "Şark usulü" şeylerin değişmezliğini bırakmıştır.

Avrupa'nın Şark hakkında yaptığı öngörüler, Şark'ın bağımsız bir bilgi nesnesi olmadığını ortaya koymuş ve Avrupalı olmayanın "yabancı" konumunda olduğunu içselleştirmeye yaramıştır. Böylece, Batı'nın kendisiyle bir karşıtlık oluşturarak kurguladığı Doğu, şarkiyatçılık ideolojisini ortaya çıkararak hem akademide hem siyasal düzlemde yeni bir tartışma sahası oluşturmuştur. Aynı zamanda, Batı'nın Doğu'yu bilme isteğinin sömürgeci bakış açısıyla birleşmesi sonucu ortaya çıkan dil "egemen özne" ve "öteki nesne" gibi kavramların tartışılmasına zemin hazırlamıştır. Doğu ve Batı kavramlarının ne olduğu ya da ne olmadığı konusu bu bağlamda boyut değiştirerek kültürel önyargıların kurbanı olmuştur. Edward

Said, Şark'ın kavramlarla istila edilmiş bugünkü durumunu şöyle özetlemektedir: "Şark, Avrupa'nın *sadece komşusu değildir; Avrupa'nın en zengin, en eski sömürgelerinin mekânı, uygarlıkları ile dillerinin kaynağı, kültürel rakibi, en derin, en sık yinelenen öteki imgelerinden biridir"* (Said, 2017, s. 11).

Kaynakça

Barreau, J. C., Bigot, G. (2006). *Bütün dünya tarihi: Tarih öncesinden günümüze.* (Özışık, A., Çev.). İstanbul: Dharma Yayınları.

Barthold, V.V. (2004). *Rusya ve Avrupa'da oryantalizm.* (Bayraktar, K., A. Meral, A., Çev.). İstanbul: Küre Yayınları.

Baydar, Z. (2005). Antikçağ batı düşüncesinde doğu bilgisi: Kaynaklar ve temeller. (Eğribel, E., Özcan, U., Ed.). *Tarihte Doğu Batı çatışması,* içinde. 181-194. İstanbul: Kızılelma Yayınları

Bulut, Y. (2004). *Oryantalizmin kısa tarihi*. İstanbul: Küre Yayınları.

Eğribel, E. (2005). Anadolu: Savaş yolları kavşağı. (Eğribel, E., Özcan, U., Ed.). *Tarihte Doğu Batı çatışması, içinde*. 149-171. İstanbul: Kızılelma Yayınları.

Garaudy, R. (1995). *İnsanlığın medeniyet destanı.* (Aydın, C., Çev.). İstanbul: Pınar Yayınları.

Gencer, B. (2012). *İslam'da modernleşme 1839-1939*. Ankara: Doğu Batı.

Goody, J. (2002). *Batıdaki Doğu*. (Angılı, B., Çev.). Ankara: Dost Kitapevi.

Guenon, R. (1991). *Doğu ve Batı.* (Arslan, F., Çev.). İstanbul: Ağaç Yayınları.

Hegel, G, W, F (2010). *Aforizmalar.* (Orman, E., Çev.). İstanbul: Belge Yayınları.

Husserl, E. (1994). *Avrupa insanlığının krizi ve felsefe.* (Sabuncuoğlu, A., Sözer, Ö., Çev.). İstanbul: AFA Yayıncılık

Keyman, F., Mutman, M., Yeğenoğlu, M. (2004). *Barbar denen ötekiler.* (Sağlam, E. B., Çev.). İstanbul: İz Yayıncılık.

Kontny, O. (2002). Üçgenin tabanını yok sayan pythagoras: Oryantalizm ve ataerkillik üzerine. *Doğu Batı Dergisi,* (20), 117-131.

Kula, O. B. (2011). *Batı edebiyatında oryantalizm I.* İstanbul: Türkiye İş Bankası.

Lacan, J. (2013). *Psikanalizin dört temel kavramı.* (Erdem, N., Çev.). İstanbul: Metis.

Mollaer, F. (2019). *Kimlik, tanınma mücadelesi ve şarkiyatçılık*. İstanbul: Metis.

Parla, J. (2018). *Efendilik, şarkiyatçılık, kölelik.* İstanbul: İletişim Yayınları.

Platon. (2019). *Devlet.* (Eyüboğlu, S., Cimgöz, M. A., Çev.). İstanbul: İş Bankası Yayınları.

Rewis, R. (2006). *Oryantalizmi yeniden düşünmek- kadınlar, seyahat ve Osmanlı haremi.* (Uygun, B. & Başlı, Ş., Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.

Said, E. (2017). *Şarkiyatçılık- Batı'nın şark anlayışları.* (Yıldırım, B., Çev.). İstanbul: Metis.

Uluç, G. (2009). *Medya ve oryantalizm yabancı, farklı ve garip… öteki*. İstanbul: Anahtar Kitaplar.

Yıldırım, E. (2005). Herodot tarihi'nde doğu'yu okumak. (Eğribel, E., Özcan, U., Ed.). *Tarihte Doğu Batı Çatışması*, *içinde*. (s. 203-209). İstanbul: Kızılelma Yayınları.

Zizek, S. (2004). Yamuk bakmak - Popüler kültürden Jacqoues Lacan'a giriş. (Birkan, T., Çev.). İstanbul: Metis.

Osmanlı Modernleşmesinde İki İsim: Münif Paşa ve Büchner'in Osmanlı Bilim Mefkûresine Etkileri

Fatma Kurt*

Öz: Osmanlı'daki modernleşme adımları ilk olarak askeri alanda yenileşme ihtiyacı ile başlar ve askeri alanda eğitim veren kurumların modernleştirilmesi ile devam eder. Eğitim modernleşme sürecinin en başat dinamiklerinden biri olarak kabul edilir. Osmanlı devlet adamlarının ve Avrupa'ya eğitim için gönderilen öğrencilerin Batı'yı tanıma süreçlerinde karşılaştıkları yeni bilim anlayışları, Osmanlı'nın Batı pozitivizmi ve materyalizmini de modernleşme sürecine dahil etmesine sebebiyet verirken tercümeler ve süreli yayınlarla geniş kitlelere ulaşmayı hedefler. Bu yayınlardan Mecmua-ı Fünun Dergisi başta gelir. İlk sivil gayretle kurulan Osmanlı İlim Cemiyeti'nin yayın organı olan dergi, Osmanlı toplumuna getirdiği yeni bilimsel dil ile dikkat çekicidir. Jeolojiden, pedagojiye, iktisattan, biyolojiye, fen bilimlerinin tümüne dair bilgileri topluma sunar. İlerleyen yıllarda fencilik olarak benimsenecek yeni bilim düşüncesi Osmanlı aydınlarında tartışılmaz bir mefkûre halini alır. Dini, toplumun ilerlemesinin önündeki en büyük engel olarak gören materyalist Osmanlı aydınlarına göre, materyalizmi eleştirmek muasır dünya görüşünü reddetmekle aynı anlama gelir. Osmanlı Devleti'nin askeri alanlardaki eksiklikleri giderme amacıyla başlattığı yenileşme hareketi elçilikler ve Batı'ya gönderilen öğrencilerle yeni bir bilim anlayışını da Osmanlı entelijansiyasının tanıtma fırsatı bulur. Bununla birlikte oluşan yeni sınıf seçkinciliğini de Batı'dan ithal edilen yeni bilim yorumu ile eğitim anlayışının en önemli felsefesi olur. Bu çalışma, 19. yüzyılda hızlanan modernleşme sürecinde, Münif Paşa'nın yayınlanması için büyük gayret gösterdiği Mecmua-ı Fünun Dergisi'nin dönemin okuyucularında ve sonraki nesillerde etkisini gösterdiği bilim ve bilimcilik anlayışını; Osmanlı entelijansiyasının pozitivist ve materyalist düşüncelerle tanıştıkları yayın olan Büchner'in, Madde ve Kuvvet isimli kitabını bu kitabı referans Osmanlı bilim severlerinin ve aydınlarının mefkuresine etkilerini, Batılılaşma sürecindeki önemli rolleri nedeniyle incelemeyi amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Osmanlı, Modernleşme, Mecmua-ı Fünun, Büchner, Materyalizm, Bilimcilik.

* İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih ve Medeniyet Araştırmalar, Yüksek Lisans Programı
İletişim: fatmazehrakurt@gmail.com

Giriş

On dokuzuncu yüzyıl Osmanlı Devleti'nin askeri yetersizlikleri tamamlamak amacıyla başlattığı yenileşme süreci eğitim, sosyal yapı ve kurumlarda yapılan değişimlerle Tanzimat'ın ilanıyla birlikte itibaren keskin hatlarıyla belirmeye başlamış bu yüzyıl Batılılaşma serüveninin de başlangıç yüzyılı olmuştur. Edebiyattan, devlet anlayışına, toplumsal düzenin tüm kurumlarında hissedilen değişimin başlangıcını gerekli acil ve önemli olarak niteleyen elçiler ve devlet adamları yenileşme sürecini Batılılaşma yönünde devam etmesi için önayak olmuşlar ve Batı'nın Osmanlı karşısındaki askeri başarılarının nedenini onların manevi kültürlerinde yaşadıkları köklü reforma bağlamışlardır.

Batı ile hazırlıksız karşılaşan Osmanlı toplumu, Batı edebiyatıyla kurduğu ilk temaslardan sonra ilk felsefi metinleri için tercüme hareketine girişmiş ve Batı'dan getirdikleri tüm yeni edebi türleri Osmanlı toplumuna bir görev bilinciyle taşımışlardır. Yeni edebi türler edebiyatta yenilik getirmiş, gazeteler yoluyla halkın bu yeni türlerle temasını sağlamayı hedeflemişlerdir.

Gazetelerin, Osmanlı toplumundaki işlevi diğer toplumlardan biraz daha farklı bir durumdadır. Batı'da gazetecilik haber alma hakkı üzerinde dururken Osmanlı gazeteciliği Batı'dan alınan yenilikleri topluma tanıtma, benimsetme görevi de üstlenmiştir. Zamanla yaygın eğitim kurumu gibi görülen gazeteler okuyucularına hemen her konuda malumat verirken, onları yeni bir dünyaya hazırlamanın heyecanı içindedir.

İlk gayretler ilk tercümeler de Osmanlı toplumunun Osmanlı modernistlerinin, gelenekten kaynaklandıklarını düşündükleri atıllığı kırmaya yönelik çeviriler olacaktır. İlk felsefi metin tercümesini yapması hasebiyle Münif Paşa bu anlamda değerlendirilmesi gereken önemli bir isimdir. Ancak Münif Paşa'nın asıl önemli adımı Cemiyet-i İlm-i Osmaniyye'nin bünyesinde yayımlamaya başladığı Mecmua-ı Fünun Dergisi ile olur. Derginin yayımlanma amacı Batı'daki bilimsel yenilikleri Osmanlı toplumuna aktarmak ve fenni sevdirmektir.

Dönemin hâkim düşüncesine göre, Batı'nın üstünlüğünün peşinen kabul edildiği yeni dünya için, ilerlemek ve medeni seviyeye ulaşmak her bireyin istemesi gereken değerli bir hedeftir. Medeni toplum seviyesine çıkabilmek için ise Batı'nın bilim düşüncesini almak gereklidir. Bu düşünceye göre Batı bilimle ilerlemiştir ve onları bilimin üstünlüğüne inandıran düşünce yapısını anlamak gereklidir. Voltaire ve Rousseau ile başlatılan sürecin Büchner ile devam ettirildiği, pozitivist ve materyalist dünya görünüşünün, Batı biliminin en büyük itici kuvveti olduğu fikri Osmanlı aydınlarında zamanla kabul görecektir.

Bilim düşüncesinde yaşanan bu gelişme asrın sonunda ve yeni yüzyılın başında asıl amacından uzaklaşmış bir bilim anlayışının evrelerini, Osmanlı'nın Batılılaşma sürecinde yaşadığı büyük kırılmaların daha belirgin bir şekilde izah etmesi açısından mühimdir.

Osmanlı Yenileşme Dönemi ve Düşünce

Askeri, ictimai, iktisadi ve felsefi birçok alanda değişimin yaşandığı Osmanlı modernleşmesine bir şema çizebilmek için, Osmanlı fikir dünyasının beslendiği başlıca dinamikleri irdelemek gerekir. Bu sebeple Osmanlı edebiyatının, devlet ve toplumsal kurumlarla yaşadığı etkileşimi anlamak için Tanzimat Dönemi'nde atılan kararlı adımların izleri takip etmek gerekir.

Osmanlı Devleti için zaruri ve ihtiyaçları karşılama gayesiyle başlatılan yenileşme süreci on sekizinci yüzyıl boyunca plansız bir şekilde devam etmişti. Ancak on dokuzuncu yüzyılda Osmanlı Devleti'nin Avrupalılaşma'yı resmi bir program haline getirmesi ile birlikte Tanpınar'ın deyimiyle bir medeniyet dairesinden başka bir medeniyet dairesine geçmek, asırlardır inanılmış ve uğrunda mücadele edilmiş değerler dünyasını terk etmek demekti (Tanpınar, 2017, 78).

Zaruri olarak atılan adımların döneminde Avrupa ile sistematik değerlendirmeleri yapabileceğimiz gelişmeler ilk olarak Avrupa'ya gönderilen elçilikler ile gerçekleşir. Hariciyenin başlattığı bu ilk izlenim yolu başta Osmanlı'yı Batı'ya anlatmak ve gerekli askeri bilgiyi Osmanlı'ya taşımak idiyse de bu Batı'nın sosyal yaşantısı ve fikir dünyasının aktarıldığı bir süreç olarak görülebilir. Genel bir model olarak Batı'nın düzeltme, düzenleme teklifi ile şekillenen "tanzimat" fikri de bu dönemde gelişmiştir (Mardin, 2017, 11).

Avrupa'ya gönderilen elçiler artık Batı'ya "Evliya Çelebi'nin Viyana'yı seyrettiği gibi Kanuni asrının şanlı hatıraları arasından bir serhat mücahidinin mağrur gözüyle değil, on sekizinci yüzyıl Paris'ine Karlofça ve Pasarofça'nın milli şuurda açtığı hazin gediklerden ve devlet işlerinde pişmiş zeki bir memurun tecrübesiyle bakar" (Tanpınar, 2017, 60).

Batı'dan gerekli bilgileri almaları, gittikleri ülkelerdeki dilleri öğrenmeleri için gönderilen elçiler beraberlerinde zeki, yetenekli buldukları gençleri de eğitim alabilmeleri için götürüyorlardı. Devlete hizmet edebilme gayesiyle Batı'ya gönderilen bu gruplar döndüklerinde de devletin hizmetinde bulunarak devletin himayesinde kalıyorlardı. Bu sürecin sonunda oluşan yeni elit azınlık Osmanlı toplumunda yaşanan yenileşmeyi Batılılaşma yoluna taşınmasını sağlayacaktı (Sander, 2003, 333).

Yabancı dilin de zaruri bir ihtiyaç haline geldiği bu dönemde Babıali'de açılan Tercüme Odası, yeni elitin yetiştiği ve yeni Türk edebiyatına ve devlet yönetimine yön verecek bürokratların yetiştiği önemli bir kurumdu. Yeni iktidar eliti artık ordudan yahut ulemadan değil Tercüme Odası'ndan ve elçilik kâtiplerinden geliyordu (Lewis, 2017, 165). Fransız edebiyatı ile ilk tercümelerle yakın temas da bu kurumda gerçekleşmiştir.

Askeri alanda yenileşme ihtiyacını giderme amacıyla başlatılan yenileşme süreci, Tanzimat Fermanı'nın ilanıyla birlikte idari ve sosyal alanda yenileşme sürecinin devamı kararı

almıştı. 1839'da Mustafa Reşit Paşa'nın Gülhane'de ilan ettiği Tanzimat Fermanı ile Avrupalı uzmanların Osmanlılar'ın yüzlerce yıllık geleneğini terk etmelerini istedikleri bu yeni süreçte yeni bir zihniyet de paralel olarak gelişecekti. Tanzimat'tan önceki süreç dini telakkinin şekillendirdiği bir süreç iken Batı ile kurulan temasların sonucunda artan Avrupa gözlemleri ile birlikte bu temayül müspet ilimlere doğru kaymıştı (Cebeci, 2017, 20,81).

Değişen zihniyet ile birlikte, dil de yeni süreci ve yeni kurumları, yeni kelimelerle tanımlamaya başlamıştı. Maarif, fen ve nafia gibi terimler ilim kelimesinin karşılığı olarak sıkılıkla kullanılmaya başlanmıştı, medresenin dışındaki ilimleri karşılamak anlamıyla kullanılan maarif ve aydın anlamındaki münevver kelimeleri de yine bu dönemdedir (Berkes, 2018, 179).

Yeni okullar ve yeni dersler, müfredatla birlikte yeni bir terminoloji de oluşmuş, medreselerde okutulan derslere ilim denile geldiğinden, yeni mekteplerde okutulan pozitif bilimler için fen terimi kullanılmıştır. Ulum ve fünun ayrımı Tanzimat ruhunu yansıtan iki anahtar kelimedir. Artık Osmanlı aydını herhangi bir konuda görüşünün sağlamlığını anlatmak için ilim yerine fennin çözümlerini sunmaya başlamışlardı (Budak, 2012, 36).

Tanzimat Dönemi eğitim alanında yapılan yenileşme adımlarını iki başlıkta toplarsak ilki içerikte yapılan değişimler olmalıdır bunlara örnek olarak yeni öğretim "Programları, yeni araç ve gereçlerin eğitime dâhil edilmesi, öğretim süresinin değiştirilmesi, eğitim dili, yabancı dil öğretimi ve öğretmen ihtiyacının karşılanması için açılacak yeni öğretmen okullarının açılma kararının alınması"dır. İkinci gruptaki yenilik ise "Mekatib-i Umumiye Nezareti ve Encümen-i Daniş'in" kurulması gelir (Gündüz, 2010, 104).

Reformlar doğrultusunda Encümen-i Daniş 1846'da "ilk aşamada Darülfünun için kitap hazırlama gayesiyle açılmış, Osmanlı kültür ve edebiyat hayatına önemli katkıları olmuştur. Tanzimat dönemi düalizmine bir çözüm olarak maarif alanını birleştirecek bir kurum olarak Encümen-i Daniş, Hammer, Redhouse gibi isimleri bünyesine dahil ederken" tanınmış ve tanınmamış medreseli, medresesiz isimleri davet etmiş dil ve edebiyat alanlarında yeni eserler yazılmasını teşvik etmişti" (Berkes, 2018, 235).

Tüzüğünü Ahmet Cevdet Paşa'nın hazırladığı Encümen-i Daniş devrin yenileşme yolunda attığı önemli bir adımdır. Yeniliğin üç büyük muharriri olarak Ahmed Cevdet Paşa, Münif Paşa ve İbrahim Şinasi'nin çalışmaları kendilerinden sonra gelen nesillerin faaliyetlerine zemin hazırlayacak nitelikte olması bakımdan önemlidir. Münif Paşa tercüme yoluyla da olsa felsefi ve ilmi kıpırdanışa neden olmuştur (Tanpınar, 2017, 166).

Bu bakımdan 1847'de Tıbbıye'yi ziyaret eden MacFarlane'in izlenimlerini aktaran Berkes, okulda o yıllarda Viyana, Londra, Paris'te bulunabilecek araçların olduğu bir tabiat müzesi, jeolojik örnekler koleksiyonu, bitki koleksiyonu, tıp kitapları, elektrik aletleri, pil bataryaları, hidrolik basınç aletleri, fizik deneyleri için gerekli olan tüm araçlarla donatıl-

mış laboratuvarın olduğunu vurgular. Fransız Devrimi'ni hazırlayan materyalist kitapların çokluğuna şaşıran MacFarlane, genç bir Türk öğrencinin "düpedüz dinsizliğin el kitabı" olarak tanımladığı Holbach'ın Systeme de la nature'ü okuduğunu başka bir öğrencinin Diderot'nun, Jacques le fatliste'ini okuduğunu bir diğerinin ise Le compere Mathieu'den parçalar okuyarak marifetini gösterdiğini anlatır (Berkes, 2018, 232).

Çok Yönlü Osmanlı Bir Osmanlı Aydını: Münif Paşa

Tanzimat'ın zihniyet dünyasında yaşanacak köklü değişimi Batı'ya ilk somut penceresini inşa ederek başlatan Münif Paşa, şair ve alim Abdunnafi Efendi'nin oğlu olarak 1828'de Gaziantep'te doğdu. İlköğrenimini Gaziantep'teki Nuruosmaniye Medresesi'nde yapan Münif Paşa tahsiline babasının görevi dolayısıyla Mısır'da devam etmiştir. Kahire'de yetişen Münif Paşa ulemadan Arapça dersi, İranlı bir edipten de Farsça dersi almıştır. Yüksek tahsili için gittiği medresede coğrafya, tarih ve edebiyat okuyarak ufkunu genişleten Münif Paşa Mısır'da kaldığı yıllarda Batılı değerlerle tanışır. 1852'de İstanbul'a dönen Münif Paşa, 1853'te Babıali'deki Tercüme Odası'na girer. Fransız kültürüne aşina oluşu ve bu dilden tercümeler yapmış olması odaya girişini kolaylaştırmıştır (Budak, Münif Paşa, 48-65).

1855'te Kemal Paşa ile beraber Berlin'e giden 1857'de Tercüme Odası'ndaki görevine dönen Münif Paşa, ilk eseri olan Voltaire'den tercüme edilen kadınların eğitim almalarını teşvik edici seçkilerin olduğu *Muhevarat-ı Hikemiyye*'yi iki yıl sonra neşreder (Tanpınar, 2017, 184-185). Osmanlı kadınlarının modernleşme sürecinin kilometre taşı sayılabilecek bu eser Batı'dan yapılan ilk tercüme olması ve Fenelon'nun klasik materyalizmin öncüleri arasında sayılan Demokritos'u anlattığı metnin tercümesinin de bu eserinde bulunması dikkat çekicidir (Budak, 2010, 56-57). Tanpınar genç yaşta okuyanların düşüncesinde ihtilal yapmamış olması imkânsızdır diye vasfettiği kitabı neşreden Münif Paşa'yı Tanzimat hareketinin tercüme yolu ile ahlak prensiplerini münakaşaya koyan adam olarak görür (Tanpınar, 2017,185).

Maarif Nazırlığı da yapan Münif Paşa, Millet Kütüphanesi olarak tasarladığı İstanbul için büyük bir kütüphane düşüncesini, Kütüphane-i Umumi-i Osmani adıyla 1882'de hayata geçirir. Mülkiye'den sonra ikinci kez göreve getirildiği Maarif Nazırlığında, Mekteb-i Hukuk'u da açar (Budak, 2012, 78-81).

Münif Paşa'nın Mektep'i anlattığı Terkib- Bend'inde:

Aç dîde-i basîreti âfâka kıl nazar

Pürdür zamânımız da acâyible ser-be-ser

Hem-nev'imiz bu nüsha-i kübrâ olan beşer

Şimşek gibi bir âfeti emrine râm eder

Seyr-i serî' ile cevelângâhı bahr ü ber

Cevv-i havâya çıkmada şâhîn-i tîz-per

Bahr-i muhît ka'rına da korkusuz iner

Yâ Rab daha neler yapacakdır daha neler

Mekteb değil mi menşe'i hep bu bedâyi'in

Ehl-i kemâle işte mükâfâtı Sâni'in

Kişinin dünyaya basiret gözüyle baktığında etrafında şaşılacak çok şey görecek büyük bir kitaba benzeyen insanın şimşek gibi bir afeti bile kendi emrine boyun eğdirebildiğini, denizde, karada hatta havada dolaşabileceğini görecektir. Bunları yapan insan zekası daha fazlasını da yapabilecektir tüm bu güzelliklerin kaynağı olan mektep Allah'ın insanlığa mükafatıdır. Münif Paşa'nın yeni asrı tasvirinde bilimdeki ilerlemelerden Allah'ın bir lütfu olarak bahsetmesi onu bilimi dinin karşısında bir engel olarak görmediğini düşündürtür. Çünkü tüm bu yenlikler Allah'ın insanlığa bir armağanıdır (Ceyhan, 2004, 450).

Münif Paşa'da da Şinasi'de görülen Aydınlanma felsefesinin akli ve ilmi dinciliği yani tüm ilerleme ve gelişmenin kaynağı olarak insan aklının ve kudretinin kabul edildiği anlayış vardır. Bu anlayışa göre mektebine Münif Paşa için hem dini hem de bilimsel bir işlevi vardır. (Budak, 2012, 479).

Cemiyet-i İlmiyye-i Osmaniye

Tanzimat'ın ilanıyla birlikte medeniyet mefkûresi de dönemin önemli konularından biri haline gelmişti. Medeniyetle kastedilen modern Batı'nın Aydınlanma düşüncesiyle kurduğu yeni dünyasıydı. Bu sebeple Tanzimat'ın önemli isimlerinden Mustafa Reşit Paşa Osmanlı aydınları için diğer devlet adamlarından farklı bir yerde duruyordu. Pozitivizmin kurucusu August Comte'un Mustafa Reşit Paşa'ya mektup göndermesi (Comte, 2017, 24) ve Şinasi'nin Reşit Paşa'yı medeniyet resulü olarak görmesi dönemin aydınlarında uyandırdığı düşünce ve hisleri anlamak için ipucu verir. On Dokuzuncu Asır manzumesi ile Sadullah Paşa ilim ve tekniğin yüceliklerinden bahsederken, Münif Paşa da Terkib-i Bend'inde aynı fikirleri didaktik bir tarzda anlatmıştır (Okyay, 2016, 20).

1861'de Osmanlı aydınlarının kurduğu ilk sivil kurumu olan Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniyye'nin 1863'teki ilk faaliyetleri halka açık konferanslar şeklinde başlamıştı. Yeni bilimi anlatmak ve "endüstrilerin ilerlemesine teşvik etme amaçlı" yapılıyordu (Berkes, 2018, 36). Cemiyetin bünyesinde kütüphane, kıraathane (okuma evi) ve Mecmua-ı Fünun'u yayımlayarak önemli bir yerde durmuştur. Cemiyet Mecmua-i Fünun başta olmak üzere halka açık derslerle, kütüphane, kıraathane ve matbaasıyla halka faydalı olmak için çalışmış ve oldukça başarılı da olmuştur. Ancak aslî görevlerinden birisi olarak tespit edilen "malûmat-ı nafiaya dair" kitap yazım ve basım işinde aynı başarıyı gösterememiştir (Gümüşsoy, 2007, 18).

Cemiyetin kuruluşundan sonraki süreçte başka cemiyetlerin kuruluşuna ön ayak olduğu bilinmektedir. Ahmet Cevdet Paşa'nın temsil ettiği devletin yaşamasının ne yeniliklere direnmesine ne de Batı'nın körü körüne taklidi yapmasına gerek olmadığı düşüncesindeki Ahmet Cevdet Paşa'nın temsil ettiği kutup Encümen-i Daniş'in lağvedilmesiyle birlikte sönmüştü. Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye ile Münif Paşa'nın temsil ettiği Batı'nın müspet bilimlerinin ehemmiyeti vurgusu Cevdet Paşa'nın karşısında önem kazanmıştı (Budak, 2012, 205).

Tanzimat'ın düalist yapısının gereği olarak neredeyse her alanda görülen, hissedilen ikililik, eğitim alanında da ilim ve fen bilimleri olarak iki ayrı kutupta gelişme gösteriyordu. Altı yıl faaliyet sürdüren cemiyet İngiltere'deki Royal Society, Fransa'daki *Academie des Sciences* gibi bilim adamlarının etrafında gelişen müesseseler olmasına karşılık Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye bilim adamlarından müteşekkil olmayıp, Batı kültürüyle etkileşimde bulunmuş ve yabancı lisana hâkim devlet adamlarının bir araya gelmesiyle oluşturulmuştur. Başlangıçtaki gaye nafiaya dair kitap neşridir ancak bilim adamlarının olmayışı bu gayeyi gerçekleştirmemelerine sebep olmuştur. Birer bilim idealisti olarak tasvir edilebilecek cemiyet mensuplarının gerçekleştirmek istedikleri bir diğer şey ise fünun-u nafianın en iyi şekilde öğretilmesini sağlamaktır (Budak, 2012, 246).

Yeni "fen"ler üzerine bilgi vermek amacıyla halka açık düzenlenen konferanslarla cemiyet, ilgiyi bilimsel yenilikler üzerinde yoğunlaştırırken, elektrik deneyi gibi hayret uyandıran konferanslarla da yoğun ilgi görmeyi başarıyordu (Berkes, 2018, 236).

Münif Paşa'nın düşüncesinde medeniyetlerin gelişmesinde, bilimsel mirasın aktarımında tercümelerin önemli bir rolü olduğu fikri vardı. Ona göre Avrupa medeniyeti Roma-Yunan, Endülüs ve İstanbul olmak üzere üç ayrı kaynaktan beslenmişti. Mecmua-ı Fünun'daki makalesinde ''Avrupalılar Yunan, Latin ve Arap vesair elsine-i ecenebiyyede mevcud kütüb-i ilmiyye-yi taharri ve tercüme ve bu veçhile mütekaddimin kaffe-i ulum ve maarifine kesb-i ittila ettikten başka kendileri dahi sarf- efkar ile tevsi' ve ta'mik eylemişlerdir. El- haletu hazihi Avrupalılar gerek ulum-ı akliyyede ve gerek sınaiyyede mütekaddiminin vasıl olamadıkları bir derece-i kusvaya reşide olmuşlardır (Budak, 2011, 116).

İlk Bilim Dergisi Mecmua-ı Fünun

Cemiyetin ücretsiz halk dersleri, kahvehaneler ve kıraathaneler (okuma evi) gibi faaliyetleri yanında yayın organı olarak *Mecmua-ı Fünun* isimli bir dergi de çıkarmıştır. İlk bilim dergisi olma özelliğini taşıyan Batı'daki bilimsel yenilikleri Osmanlı toplumuna tanıtmayı amaç edinmiş bir bilim mecmuası olan *Mecmua-ı Fünun* (Tekeli, 1999, 74-75) Osmanlı bilim tarihinde Batı'nın müspet bilimlerini tanıtan ilk mecmua olması özelliğiyle modernleşmede önemli bir misyon edinmiştir. Dergi, Cemiyetin yayın organı olarak çıkarıldığını açıklamış ve ilk sayısında cemiyetin nizamnamesini yayımlamıştır.

Osmanlı biliminin gelişim seyrini göstermesi açısından önemli bir kaynak olan Mecmua-ı Fünun, felsefe, tarih, beden eğitimi, sanayi ve tarım ile ilgili konularla ilgili yaptığı yayımlarla müspet ilimlere verdikleri önemi göstermesi açısından dikkat çekicidir (Enginün, 2017, 41). Mecmuayı önemli kılan diğer bir özelliği de kendisinden sonraki birçok yayına ve dergiye ilham kaynağı olmasıdır, fen ilimleriyle birlikte, iktisat, coğrafya, jeoloji, pedagoji alanlarıyla ilgili bilgilerle birlikte muasır müspet görüş de Osmanlı kültür ortamına taşınmıştır (Budak, 2014, 119).

Yeni bilim anlayışıyla birlikte okuyucuya filtresiz bir şekilde aktarılan bilgiler oldukça çeşitlidir. Hemen hemen müspet bilimlerin her alanında yayım yapan dergi, yeni bilgileri topluma aktarmayı sürdürür. Maarife verilen öneme binaen mecmua yayımı da önemli görülmektedir. Çünkü bu yayımlar maarifi yaygınlaştırmaktadır.

Şekli, sunumu ve kullandığı dil ile de dikkat çeken mecmua, fizik için hikmet-i tabiyye, astronomi için ilm-i hey'et, atom için cevher-i ferd, uzay fiziği için alaim-i semaviyye, milli ekonomi için ilm-i servet-i milel, emekli sanığı için iddihar sandıkları, sigortacılık için usul-ı te'miniyye tamlamalarını kullanmışlardır. Dergi, çevresinden yayılan uluslararası deyimleri kullanma eğilimi artmış yeni, modern bir bilim-felsefe dilinin kurulmasında rol oynamıştır (Budak, 2012, 294-295).

Münif Paşa'nın önem verdiği fenni öğretme ve sevdirme işi, makalelerinde belirgin olan medeniyete yaklaşmak için fenne duyulan ihtiyaç vurgusu okuyucularına her konuda her alanda bilimin gündelik hayatta ve tüm davranışlarda rehberlik etmesi gerektiği görüşüydü. Bu sebeple bilimin merkezi Avrupa'dan verdiği örneklerle yeni hayat tarzını okuyucularına aktarıyordu. Tanzimat'ın üzerinde ısrarla durduğu çocukluktan itibaren eğitim alınması gerektiği fikri de bu görüşü destekler nitelikte aktarılıyordu.

Ehemmiyyet-i Terbiyye-i Sıbyan makalesinde:

> Avrupa'da terbiye-i etfale ziyade-i itina olunup bu bapta herkes ala kadri'l hal bezl-i mechud eylemeği vecibe-i zimmet-i übüvvet bildiğinden, bir adamın çocuğu dünyaya geldikte, her şeyden evvel masarif-i talimiyesini düşünür.Çocuk bir zaman peder ve validesinin bulunduğu mahalede mektebe devam ile mukaddemat-ı ilmiyyeyi tahsil ettikten sonra, büyük darülfünunları bulunan mahall-i baideye irsal ile orada tederrüs ve taayyüşleri içün lazım gelen masarif-i külliyeyi valideyni deruhte ederler ve erbab-ı servet ve yesardan olanlar evladlarını derslerini tekmil ettikten sonra , memalik-i saire ahvaline ve ahalisinin usul ve ahlak ve adatlarına re'yü'l-ayn kesb-i ıttıla' eylemek üzere mahall-i baideye i'zam ederler (Münif Paşa, 1862, 172).

Avrupa'daki çocuk terbiyesi ve çocuk eğitimini Osmanlı'daki geleneksel yetiştirme usulleriyle karşılaştırdığı makalesinde eğitimde şiddetin kullanılmasını da eleştirmiş bunun öğrenciler üzerindeki olumsuz etkiler bırakacağını vurgulamıştır.

Münif Paşa ve arkadaşlarının yaşadıkları dönemde Avrupa'daki özellikle de Almanya'daki moda olan materyalist felsefeden etkilenmişlerdir. Dergilerinin adına Mecmua-ı Fünun demeleri de bundan ileri gelmektedir, o ve arkadaşları için fencilik kavramı açıklayıcı olmaya yeterlidir. I. Meşrutiyet'ten sonra güçlenen pozitivist geleneğin temelleri Mecmua-ı Fünun ile atılmıştır. Dergi çevresi ve okurları bu derginin felsefesinden ve söylemlerinden etkilenmiş derginin mirası üzerine pozitivist ve materyalist görüşlerini inşa etmişlerdir (Budak, 2012, 298-303).

Mekteb-i Tıbbiye öğrencilerinin toplumsal olayları dahi pozitif bilimlerle yorumlamaya çalışmaları devrin siyasetine bu bilgilerle yön verme temayülleri zaman içerisinde daha da belirginleşir.

Ludwig Büchner ve Kraft und Stoff Kitabı'nın Osmanlı Modernleşmesindeki Etkileri

Tanzimat sonrasında gelişen yeni fikir akımlarını kategorize etmek zor olsa da Osmanlı gençlerinin ve devlet adamlarının, Batı'nın üstün olduğu ön kabulüyle Batı ile karşılaşmasının sonucunda yetersizlik hissiyatıyla idealize edilmiş bir medeniyet tasavvurunu düşündürtür. Elçilerin, öğrencilerin kaleme aldıkları hatıratlar, devlete sunulan raporlar hep Batı'nın üstünlüğünün bilim anlayışı ile mümkün kılındığı yönündedir. Bu sebeple başlatılan tercüme faaliyetleri Batı ile bir şekilde temas kurmuş yahut kurmak isteyen herkesin dikkatini çekiyordu. Batılı düşünürlerin geç ulaşılan fikirleri, zaman kaybetmeden kritik ediliyor çoğu zaman kritik edilmeden ve bir filtreden geçirilmeden toplumun dimağına sunuluyordu.

Batı tesiriyle gerçekleşen yenileşme dönemi Tanzimat Dönemi'nin ilk on yılı tercümelerin az olduğu bir dönemdir. İlk tercüme ise Münif Paşa'nın *Muhaverat-ı Hikemiyye*'sidir. Felsefi diyalogların olduğu kitabın bir kısmı, yüzyıl önce zındık diye nitelendirilen Voltaire'den çevrilmiştir (Okyay, 2016, 62).

Fransız Aydınlanmasının en büyük başarısı olarak görülebilecek Fransız Ansiklopedisi 1751'de yayımlanmaya başlamış ve 1780 yılında tamamlanmıştır. Voltaire, Rousseu, Holbach gibi isimlerin meydana getirdiği ansiklopedi, yeni felsefe ve bilimin düşünce yapısını, bilgileri Avrupa'da yaymış sosyal sınıfları birbirine tanıtarak genel bir eğitime yola çıkmıştır. Septisizmle birlikte sonrasında materyalizme kaymış, Kilisenin görüşlerini sarsmış ve gelenekleri ve geleneklere bağlı inançları sorgulatmıştır (Gökberk, 2003, 317). Aydınlanmacı anlayışa göre din, akla uygun olan dindir. On sekizinci yüzyıl Fransız ve on dokuzuncu yüzyıl Alman popüler materyalizm düşüncesiyle yaratılan Osmanlı aydınlanmacılığı da bu fikri benimsemiştir. Dini yerine bilimin geçeceği fikri aydınları geleceğe hazırlamak için gayret etmekle birlikte dini de bilimselleştirme çabasına girmiştir (Hanioğlu, 2009, 19). On doku-

zuncu yüzyıl bilimini, Büchner, Vogt, Hackel, Draper ve diğer popüler bilim yazarlarıyla tanıyan Osmanlı aydınları, bilim ile bilimciliği sık sık karıştırmış ve bilim adına bir bilimciliği savunmuşlardır. Bilimcilik fikrini benimseyenler bilimsel bilgi dışındaki bilgiyi kabul etmeyerek yalnızca doğa bilimlerini kabul etmektedirler. Büchner'in bilimi dinin karşısında konumlandırdığı düşüncesi ise dine karşı duydukları nefretin bir sonucudur (Bilgili, 2018, 19).

Voltaire "Tanrı olmasaydı da biz onu icat etmek zorunda kalacaktık" sözüyle ahlaki soa rumluluk vurgusunu deizmle izah ederken, Holbach maddenin ötesinde kalan her şey bir kuruntudur diyerek tanrı inancını tamamen reddeder (Gökberk, 2003, 324). Osmanlı mekteplerinde kitapları okutulan bu düşünürler materyalist felsefenin ve pozitivist düşünce biçiminin benimsenmesinde önemli rol oynayan isimlerdir. Ancak Osmanlı okurlarının derinden etkileyen kitap Luis Büchner'in Madde ve Kuvvet kitabı olmuştur.

Madde ve Kuvvet'e paralel olarak okunan ve ondan önce çevrilen daha önce Haeckel'den Vahdet-i Mevcud kitabını çeviren Baha Tevfik ve Ahmet Nebil kitabın tercümesinin önsözünde vahdet-i mevcud anlayışının, vahdet-i vücuttan farklı olduğu bu anlayışın varlığı tanrıda görmek yerine, tanrıyı varlıkta görmek olduğunu belirtmiş ve bunun daha akli bir anlayış olduğunu savunmuşlardır (Saygın, 2016, 269).

1824'te Almanya'da doğan Büchner, Tübingen Üniversitesi'nde Tıp okuduktan sonra Felsefe'ye ilgi duydu. Büchner, "Kraft und Stoff"u, "Madde ve Kuvvet" isimli eseriyle Osmanlı'da en çok okunan filozoflardan biriydi. Daha önce bir bölümünün çevrilip okunduğu Osmanlı toplumunda eserin bütün halini basmak Ahmet Nebil ve Baha Tevfik yayımladı.

Büchner'in Madde ve Kuvvet'inin önsözünde Baha Tevfik ve Ahmet Nebil'in Bizim sözlerimiz başlıklı önsözünde ciddi eserler olarak nitelediği, ilmi, fenni ve ictimai ve felsefi yazıların rağbet görmesi daha önce yayımladıkları *Vahdet-i Mevcud* kitabının beklediklerinden daha çok ilgi görmesi Madde ve Kuvvet'i basmaya teşvik ettiğini kendilerine gönderilen birçok mektupta bu kitabın yayımlanmasını istediklerinden bahsediyordu (Büchner, 1911, 5).

Önsözde kitabın uyandırabileceği tepkiler için ise şöyle söylüyorlardı:

> *Vahdet-i Mevcud*'da da söylediğimiz gibi gençlerimizi dinlerine karşı kayıtsız bir hale koyan bu gibi eserlerin lisanımızda cevapları yoktur. Çünkü tercüme edilmemiştir. Din alimlerimiz ise ekseriya ecnebi lisanlarına vakıf değiller. İşte bunun için biz vahdet-i mevcud gibi madde ve kuvvet'i de harfiyyen tercüme ederek cevap vermekle mükellef addolunan iktidar sahiblerinin dikkat-i gözlerine vadı' ediyoruz. Eserin her türlü mesuliyeti müellifine aittir. (Büchner, 1911, 6)

Gençlerin dine kayıtsız kalmalarından bu gibi kitapları okuduklarını sebep gören tepkilerle karşılanıldığı anlaşılan dönemde Baha tevfik ve Ahmet Nebil'in bunun sebebinin bu gibi kitapları okumalarından çok, âlimlerin bunlara cevap verebilecek nitelikte donanıma

sahip olmamalarını görmektedir. Yabancı dil bilmeyen alimler için de bir kolaylık sağlayacağını düşündükleri bu tercümenin yapılmasının gerekçeleri arasındadır. Binlerce fen, felsefe heveslisi gencin güç anlaşılan yahut hiç anlaşılmayan eserlerden nefret ettikleri için dilde bazı değişiklikler yaprak yayımladıkları kitapla gençlerin de takdirine mazhar olacaklarını ümit ederler (Büchner, 1911, 9-10).

Ahmet Nebil ve Baha Tevfik'i tanıttığı *Büchner Kimdir* başlıklı yazıda büyük hekim Büchner'in bu eseriyle bütün medeni dünyanın dimağına hakim olduğunu ve alimlerden ziyade avama hitap ettiğini vurgularlar (Büchner, 1911, 10-11).

Dildeki Farsça tamlamaların, Arapça ibarelerin, kaidelerin hafifletilmeye çalışıldığı bir eser olarak *Madde ve Kuvvet* Osmanlı gençleri ve aydınları arasında dönemin dildeki sadeleşme isteğine de bir somut örnek olarak getirildiği görülür. Anlaşılır olmak meselesi Şinasi'nin ilk gazete çıkardığı günlerde üstlendiği bir misyon olarak gazetelerde vücut bulmuştu. Büchner'in bu kitabı ile de fen ve felsefe severlere bu işlevi dolayısıyla da bir ayrıcalık gösterildiği anlaşır.

Büchner, önceki yüzyılda Tanrı inancını ortadan kaldırmak için gayret eden D'Holbach gibi "Tanrı" inancını ortadan kaldırma gayesiyle büyük çabalar harcamıştır. Büchner yeni bir yol, metot ve felsefe sunmamakla birlikte Aydınlanma ekseni olarak gördüğü din ile çatışma fikrini benimsemiş ve tüm çabalarını bunun üzerinde yoğunlaştırmıştır. Eserlerinin temel hedefi iman ve onu tesis eden akıl ile hesaplaşma zemini gayet belirgindir. İşte bütün bu sebeplerden dolayı, Büchner, kaba ve birci materyalizmin en önemli temsilcilerindendir ve onun önemi, nispeten, madde ile kuvveti ayrı düşünmemesinden, böylelikle metafiziğe imkân tanımama çabasından kaynaklanmaktadır (Doğrucan, 2017, 310)

İşte bütün bu sebeplerden dolayı, Büchner, kaba ve birci materyalizmin en önemli temsilcilerindendir ve onun önemi, nispeten, madde ile kuvveti ayrı düşünmemesinden, böylelikle metafiziğe imkân tanımama çabasından kaynaklanmaktadır. Uzun yıllar okunan ve tercümeleri elden ele dolaştırılan Büchner'i popüler bilimin popülerleştiricisi olarak tanımlayan Hanioğlu, Tanrı inancını yıkan kitabının satış rekorları kırdığını ancak yerine başka bir inanç yahut düşünce koymadığını düşünür. Çünkü Büchner'e göre karınca ile insan arasında maddeten bir fark yoktur, ikisi de bilimsel gelişmeyi kavrama ihtiyacı içindedir, bu yolda insanlar daha çok yol almıştır (Hanioğlu, 37 ,2009).

Berkes, Fenler evi olarak isimlendirilen Darülfünun'da, Münif Paşa'nın 'nın himaye ettiği Tahsin Efendi'nin Batı bilimlerini öğrenmek ve Türk öğrencilere hocalık yapması maksadıyla 1857'de Paris'e gönderildiği orada kaldığı on iki yıllık süre içerisinde Büchner'in kitabı Madde ve Kuvvet'i Fransızca çevirisinden okuyup etkilendiğini, aynı dönemde Tıbbiyeli öğrenciler arasında bu kitabın çok okunduğunu aktarır. Darülfünun isminin darülulum ve

külliye yerine seçilmesinin de Tahsin Efendi'nin sıkı dostu Münif (Paşa)Efendi'nin fencilik görüşüyle bağdaştırır (Berkes, 239-238 ,2018).

Abdullah Cevdet'in, Felsefe ve Fünun olarak tercüme ettiği Madde ve Kuvvet kitabının bir kısmının tercümesine kadar Osmanlı'da eser Fransızca çevirisinden okunuyordu. Daha sonra Baha Tevfik ve Ahmet Nebil eserin tamamını çevirmiştir (Hanioğlu, 2009, 37-38).

Darülfünun, II. Abdülhamid Dönemi'nde yeniden canlandırıldığında hikmet-i tabiyye adlı bir dersin de müfredata eklendiği ve dersin hikmet kelimesinin ürküntü yaratacağını düşünerek fizik olarak değiştirilmesi gerektiğini düşünür , o dönem Osmanlı genç talebeleri arasında okunan isimlerden birçoğunun Avrupa'nın materyalisti, natüralisti, dehrisi, rouge'u varsa Abdülhamid'in tedbirlerine rağmen okuyucularına ulaştığını belirtir. Bu isimlerden bazıları şunlardır, Haeckel, Schopenhauer, Büchner, Darwin, Draper, Renan, Taine, Spencer, Le Bon, Poincare, Ribot, Richet, Flammarion, J. S. Mill, Flaubert, Balzac, Zola'dır (Berkes, 2018, 378).

Osmanlı Aydınlarında Pozitivist-Materyalist Görüşler

Abdullah Cevdet, Osmanlı'nın kültür seviyesinin yükselmesini istiyor bunu memleketinin ilerlemesinin en önemli etkeni sayıyordu, bunu gerçekleştirmenin en kolay yolu olarak da Batı klasiği ve Batı akımlarına açık bir dergi yayımlamak olduğu düşüncesindeydi. Cevdet'in 1904'te çıkardığı *İçtihad* daha önce Münif Paşa'nın çıkardığı *Mecmua-ı Fünun*'un misyonunu üstelenerek Batı fikirlerini Türk okuyucularına tanıtmaktı (Mardin, 2017b, 230-231).

Abdullah Cevdet kültür sorunları çözülmeden önce hiçbir biçimde siyaset yapılamayacağına inandığından bir tür eski ansiklopedist akımı dönüşü temsil ediyordu. Biyolojik materyalist olarak tıbbiyede yetişti. Laiklik ve kadın hakları tartışmaları İctihad' da yer aldı. Abdullah Cevdet Materyalist felsefeyi İslam fıkhına dayanarak anlatmak istiyordu. Ona göre yeni yorumlar için içtihad kapısı açılmıştı. Recaizade Ekrem, Servet-i Fünun'da bilimsel nitelikli yazılar yazarak Osmanlı toplumuna pozitivist bir estetik anlayışını kazandırmaya çalıştı, Hüseyin Cahit, Taine'in etkisinde Darwin'in doğal ayıklama sürecini estetik alanına uygulaması yaklaşımındaydı. Mülkiye çıkışlı olan Baha Tevfik, 1912'de Türkiye'nin ilk Felsefe Dergisi'ni yayımladı, geleceği bilime dayanan bir anarşizmde görüyordu (Tekeli, 1999, 169-174).

Cevdet, Rousseau'nun Toplum Sözleşmesi kitabını tercüme etmeye başlamış, Voltaire'in Candid, Büchner'in Madde ve Kuvvet, H.Spencer'ın Les Premiers Principes ve Taine'nin Del'inteligeance adlı eserlerini okuyup etkilenmiştir (Gündüz, 2010, 33). Darwin'in düşüncelerinin de yakından izlendiği Osmanlı'da, Darwinizm de bilimci yaklaşımda olduğu gibi materyalist görüş için bir vasıta gibi kullanılır. Büchner ve Vogt gibi materyalistlerin Darwinci evrim teorisine ilgileri dine karşı kullanılabilecek bir argüman olarak görmeleriyle ilintilidir.

Onların görüşlerine göre Darwin'in evrim teorisi dini ve tanrı fikrini reddetmek için katkı sağlayacaktır. Çünkü popüler bilim için Darwin'in neyi bulduğundan çok teorinin dine ve Tanrı inancına karşı kullanılabilecek bir fikir olup olmadığıyla ilgilenir. Osmanlı materyalistleri de Darwin'i kendi pozisyonları için maniple etmekten çekinmemişlerdir (Bilgili, 2018, 21).

Osmanlı'nın İlk Pozitivisti Beşir Fuad ve Fencilik

1857 yılında doğan Beşir Fuad'ın çarpıcı yaşam öyküsü de fencilik akımının Osmanlı bireylerinin dünyasında yarattığı derin duygu ve düşünceleri anlamak için ipucu verir. Ailesiyle birlikte Cizvit okulunda eğitim alan Beşir Fuad, yüksek öğrenimini Harbiye'de tamamlar. 1876 yılına kadar Abdülaziz'in yaverleri arasında bulunan ve iyi derecede Fransızca okuyup konuşabilen Fuad'ın Farsça ve Arapça öğrenmek istediği ama istediği gibi öğretilemediğini söyler. İslam dünyası ile bilgisi neredeyse bir hiç seviyesinde olan Fuad'ın kütüphanesinde bulunan kitaplar Osmanlı aydınının fikir dünyası ile ilgili fikir verebilir. Neredeyse tamamının Avrupalı yazarlardan oluştuğu kütüphanede August Comte, J. Le Rond Alembert, Chambers, Condorcet, Rousseau, Spencer, Littre, Humboldt, Diderot yazarların eserleri vardır. Dönemin aydınlarının çok yakından takip ettikleri Avrupa materyalistleri arasında sık sık bahsettiği Büchner'in Kraft und Stoff "Madde ve Kuvvet" kitabını yakın çevresine, okuyucularına tavsiye eder (Okyay, 2019, 19,20,33,49)

Onun materyalizmle ilgili fikirleri çağdaşı olan Büchner'den gelir. *Madde ve Kuvvet* kitabında, hayatın maddede kendi kendine oluştuğu ve bunun dışında bir hayat kudreti olmadığı fikrini savunmuş olan Büchner'in birçok görüşüne makalelerinde yer vermiş olan Fuad, onun fikirlerinden heyecanla bahsetmiş, çevresine de onu okumalarını tavsiye etmiştir. Fakat Beşir Fuad materyalizmden bahsetmemeyi tercih eder o yazılarında daha çok pozitivizmi ele alır. Çünkü Bilim araştırmaları için bir kıstas ve usul öneren pozitivizmi anlatmak materyalist felsefeyi anlatmaktan daha az dikkat çekicidir. Fuad'a göre metafizik insanlığın, ilmin hakikatlerini bilmedikleri dönemlere ait bir vehim ve hayalden ibarettir görüşündedir (Okyay, 2016, 38-39).

Pozitif bilimlerin idealize edildiği dönemde Mekteb-i Harbiye de Mekteb-i Tıbbiye kadar materyalist felsefeyi benimsemiştir. Devrinin en büyük hocası olarak gördüğü Matematik Hocası Vidinli Hüseyin Tevfik Paşa için, Beşir Fuad şu cümleleri kurar:

> Fen hususunda vatanımız bu derece mahrum değildir. Vidinli Tevfik Paşa gibi ulum-ı riyazide yed-i tula sahibi olan, ulum ve fünun-ı sairede behre-i kâmileleri bulunan ihtisas etmiş Osmanlıların vücudu maal iftihar görülmektedir. İşte bu gibi zatlara hatta Avrupa'ya karşı mütefennin unvanını vermekten çekinmeyiz (Okyay, 2019, 34).

Dönemin en gözde vasıflarından birinin mütefennin olmak olduğunu anladığımız yazısında, müspet bilimlere verilen değerin de anlaşılması zor olmasa gerektir. Batı ile girişilen

üstünlük yarışında bilimin üstünlüğünü kabul eden yeni zihniyet, başlangıçta fen bilimlerini hayatı kolaylaştırmak ve muasır medeniyet seviyesine ulaşma fikriyle geliştirmiştir. Ancak on dokuzuncu yüzyıl sonuna doğru bu fikir dinin bilime engel olduğu yönünde başka bir düşünceye dönüşmüştür.

Osmanlı İmparatorluğu'nda en çok satan materyalist eser olma özelliği taşıyan Ludwig Büchner'in "Kraft und Stoff" *Madde ve Kuvvet* için yazılan tanıtım yazısını okuyan Karl Marx tarafından Almanya'da üçüncü sınıf bir vülgermateryalist olduğu vurgulansa da Osmanlı entelektüelleri arasında derin bir fikri hüviyet kazanmıştır. Büchner'in bilim her şeyin üzerindedir, madde sonsuzdur gibi sloganlarla yeni bir bilim dini yaratılması sonucunu doğurmuştu (Hanioğlu, 2009, 40-41).

Büchner'in Osmanlı toplumundaki derin etkisinin önemli nedeni ise Osmanlı'da Mecmua-ı Fünun ile başlayan fencilik sürecinin, Abdullah Cevdet ve Baha Tevfik gibi muharrirlerle popüler mecmualarla pekiştirildiği topluma tanıtıldığı bir zeminin oluşturulmasıdır. Vülgermateryalizmin, modernlik ve bilimselliği temsil ettiği süreç için bilim ve din çatışması kaçınılmaz görünse de kabul görmüş bir düşünce olarak hala canlılığını sürdürmektedir.

Beşir Fuad, Madde ve kuvvet kitabından övgüyle bahsederken şunları dile getirir: Madde ve kuvvet! Şu iki kelimenin haiz olduğu ehemmiyeti takdir edebilmek için nam ile zuhur eden bir kitabın âlem-i felsefe bir tarih-i teceddüd teşkil eylediğini beyan etmek kâfidir (Gündüz, 2010, 43-44).

Devrin materyalist felsefe ve bilimcilikle şekillendirdiği dimağının en çarpıcı ve trajik sonuçlarından biri olarak kabul edilen Beşir Fuad'ın intiharı yanlış Batıcılığın genç nesillerde yarattığı yıkımı anlatması bakımından mühimdir. Bileklerini kesmek suretiyle teşebbüs ettiği intiharından önce bıraktığı mektubunda, "Ameliyatımı icra ettim, hiçbir ağrı duymadım, kan akıyor. Böyle tatlı bir ölüm tasavvur edemiyorum" satırlarını yazmıştır. Kendi bedeni üzerinde kurmak istediği kontrol fikrinin bu denli etkisi altında kalan zeki, okumayı seven genç Osmanlı aydınının bu trajik sonu üzücü olduğu kadar düşündürücüdür. Vücudunu teşrih için Mekteb-i Tıbbiyeye bağışladığını da yazan Fuad'ın intiharı gazetelerin haberleriyle birlikte büyük yankı uyandırmış ve bir intihar salgınına dahi yol açmıştır. Ölümünden önce hizmet ettiği pozitif bilimlere, öldükten sonra da vücudunu bağışlayarak hizmet etmek isteyen Fuad, İntiharımı fenne tatbik edeceğim cümlesiyle, dinselleştirilirmiş bilime inanan bir düşüncenin ürünü olduğu kolaylıkla anlaşılabilir. Fuad'ın Mekteb-i Tıbbiye ders nazırına yazdığı mektubunda ömrümün en kıymetli zamanını, fikrimin en büyük kuvvetini, fennin itila-yı şan ve meziyetine sarf etmiş bir muhibb-i fen olduğumdan cenazemin de fenne hizmet eylemesi ehass-ı amalimdir (Okyay, 2019, 84).

Beşir Fuad'ın intiharından yirmi yıl evvel Mecmua-ı Fünun'da 1886'da yayımlanan, Fransa'da, zengin olma ümidini kaybedince, intiharı düşünen ancak hayatı boyunca fenne ve uluma hizmet etmediği için üzülüp bu yolda feda-ı can eylemeliyim diyerek kendisini kömürle tesmim eden ve ölürken neler yaşadığını kağıda aktaran Deal isimli bir adamın hikayesi tüm ayrıntılarıyla paylaşılmıştır (Okyay, 2019, 76-77). Bu hikâye ile Beşir Fuad'ın intiharı arasındaki benzerlik, fenciliğin, modernleşme uğrunda bir bilim dinine dönüştüğünü düşündürtür. Tanpınar, intihar ederken bilim için çabalamaya devam eden, not almayı ihmal etmeyen ve cesedini Mekteb-i Tıbbiyeye bağışlayan Beşir Fuad için ilim mistiği tabirini kullanmıştır (Tanpınar,2017,s.300).

1887'de Mizan Gazetesi'nde, Tıbbiye Mektebi mezunu Doktor Hüseyin Hulki, "Fünun ve Edebiyat: İntihar ve Fikr-i İntiharın Sirayeti" başlıklı yazısında birbirini müteakip birçok zevatın intihar ettiğini dile getirirken, *Ceridetü'l Hakayık* Gazetesi'nde *Saadet-i İslamiye* başlıklı imzasız bir makalede bazı gençlerin itikatlarının zayıf olduğunu bu sebeple Avrupa'nın din aleyhindeki görüşlerinden etkilendiklerini vurgulamıştır. Kadın-erkek her sosyal tabakadan birçok kimsenin çeşitli şekillerde intihar ettikleri yahut intihara teşebbüs ettikleri dönemin gazete haberlerinde gündeme getirilmiştir. Mekteb-i Tıbbiye hocalarından Beşir Fuad'ın yakın arkadaşı Ömer Bey'in de aynı günlerde şah damarını keserek intihara teşebbüs etmesi ilginçtir. 1887'deki bir tebliğle intihar haberlerinin sansürlenmesi ile birlikte durulmuş gibi görünen intihar salgını altı ay sonra sansasyonel başlıklarla, intihar salgınının devam ettiğini haber verir (Okyay, 2019, 90-94).

Toplumu derinden sarsan intihar olayının detayları basın yoluyla gündemde tutulurken, insanların bu haberlerden ne derece etkilendiği ve tıbbiyeli grupların intihara bakış açıları, dönemin popüler kültürü olan bilimcilikten ne derece etkilendiklerini resmetmesi açısından önemli bir göstergedir.

Nitekim on dokuzuncu yüzyılın sonlarında Osmanlı entelijansiyası için Ludwig Büchner'in izinde bilim artık dinselleştirilmişti. On dokuzuncu yüzyılda altın çağını yaşayan bilimcilik "her şeye kadir bilim"i ideolojisinin merkezine yerleştirmekle kalmayıp, felsefe, insan davranışları ve toplumsal davranışları da deneysel bilimler göre yapılması gerektiğini savunuyordu (Hanioğlu, 2009, 15).

Beşir Fuad'ın Osmanlı'nın ilk pozitivisti ve natüralisti olarak kabul ediliyor oluşu onun materyalist felsefeyi benimsemediği anlamına gelmiyordu. Materyalizmin çoğu zaman örtüşü bir şekilde savunulması, toplumda dinin karşısında bulunmamaya gayret etmeleri nedeniyleydi. Uzun süre materyalizmle dini uzlaştırmaya çalışanlar olduğu gibi, Osmanlı idaresini az dindar olmakla suçlayan materyalistlerin varlığı dikkat çekicidir.

Jön Türkler'in aklı ön plana çıkardığı bir din tanımına ek olarak tahrif edilmiş din, gerçek İslam tanımlamaları da bu örtülü materyalist tutumun örneğiydi. Abdullah Cevdet'in Dozn y'nin Muhammed Peygamber ile ilgili eleştirilerine rağmen onun bilgili bir şahsiyet olduğu ve İslam'a Müslümanlardan daha yakın olduğu görüşünü savunuyordu (Bilgili, 2018, 25-26).

Osmanlı'da Materyalizme Reddiye Yazanlar

1855 yılında Bulgaristan sınırları içerisinde doğan İsmail Fenni muhasebe ve medrese eğitimi aldıktan sonra lisan mektebini bitirmiş, Fransızca, Arapça ve Farsça, İngilizce öğrenmişti. Doğulu ve Batılı kaynakları okuyup kavrayabilecek derecede hâkimdi. İsmail Fenni emekliliğinin ardından kendisini materyalist saldırılara karşı İslam'ı savunmaya adamıştır. Eserlerinde bahsettiği Müslümanların bir inanç krizi yaşadığını fikrindedir ve Müslümanları aydınlatmak için entelektüel seviyede çalışmalar yapılması gerektiğini düşünür. Ona göre Kuran'ı bir bilim kitabı olarak görmek hatalıdır (Bilgili, 2018, 29-31).

Büchner'in materyalizmine reddiye yazan bir diğer kişi İsmail Ferd'dir. 1894'te İbtal-i Mezheb-i Maddiyyun isimli bir eser kaleme almıştır. *Ahmet Hilmi Filibeli*'nin 1914'te yazdığı *Huzur-ı Akl ü Fende Maddiyun Meslek-i Dalaleti* isimli kitabı Büchner materyalizmine getirdiği eleştirileri kaleme almıştır. İkinci Meşrutiyet sonrasında 1914'te oluşan atmosferde kaleme alınan bir diğer eser Hacı Mustafa'nın yazdığı *Redd-ü İsbat*'tır. Halide Edip de materyalizme karşı *Maddiyyun'a Reddiye* kitabını kaleme almıştır (Okyay, 2016, 43).

Harputizade Hacı Mustafa Efendi, *Red ve İsbat, Alman Feyleseoflarından Lois Büchner'in Ahmet Nebil, Baha Tevfik Efendiler Tarafından Tercüme Olunan Madde ve Kuvvet Nam Eserine Reddiyedir* ismiyle yazdığı eserinde Büchner'in kitabını, "serapa kemal-nazar-ı dikkatle takip ve mütalaa edenler ilmi ve akli ve mantıki olarak bir mübahase-i munsifaneye katiyyen tesaddüf edemeyeceklerinden sözümüzün doğru olduğunu bila-tereddüt kabul ve tasdik edeceklerdir" cümleleriyle başlatır. Akşehir ulemasından Harputizade Hacı Mustafa Efendi'nin dünya da çok satanlar arasında olan ve Osmanlı'da da büyük yankılar uyandıran *Madde ve Kuvvet*'ine reddiye yazmış ve Büchner'in kitabındaki tutarsızlıkları açıklamıştı (Hacı Mustafa Efendi, 2014, 7).

Filibeli Ahmed Hilmi'nin *Allah'ı İnkar Mümkün müdür? Yahut Huzur-ı Fende Mesalik-i Küfür* isimli eserinde fen nedir sualini sorarak, Büchner'i maddiyyun mesleğinin, küfür mezhebinin en büyük tekamülatı olarak nitelediği kitabında fen kelimesinin cazibesinin gözlerini kamaştırtıldığını yeni sanayi ve insani tekamüllerin fen sayesinde olduğunu fakat fen kelimesinin suiistimale uğradığını belirtir (Ahmet Hilmi, 2019, 49).

Maddiyyun yani materyalist felsefeyi benimsemiş bir genç ile dine hizmet edenlerden birine müracaat etse ve aralarında bir sohbet geçse bu iki sohbet eden kişinin birbirleri-

ni anlamalarının çok zor olduğunu, tereddütlü gencin ikna edilemeyeceğini, çoğunlukla gördüğü üzere alim kişi mütefennini tekfir etmesi, mütefenninin de alimi teçhili ile sonlanacağını ifade eder. Din hizmetlerinin bu manada yetersiz kaldıklarını meydanın da hakiki fen yerine yarım mütefenninlere, filozofumsu adamlara terk edilmiş olacağını bunun da bir milletin inkırazına sebebiyet verecek kadar mühim mesele olduğunu dile getirir (Ahmet Hilmi, 2019, 21).

Başlangıçta desteklediği İttihat ve Terakki çizgisinden II. Meşrutiyet sonrası ayrılan Ahmet Hilmi, zamanla artan kontrol edilemez duruma gelen materyalist eğilimin dinsizliğe evrildiği bir dönemde bu alanda eserler vermiştir.

Sonuç

Osmanlı Devleti'nin Avrupa karşısında askeri sahadaki yetersizlikleri gidermek amacıyla başlattığı yenileşme hareketi Tanzimat'ın ilanıyla toplumsal alanda da gözle görülür büyük değişimlerin başlatılmasıyla farklı bir boyuta taşınmıştır. Modernleşmenin dinamiklerinden eğitim ve edebiyat Osmanlı yeni Batılılaşma yoluna keskin virajlar aldıran Osmanlı aydınları için Batı'nın manevi kültürünün üstünlüğü de kabul edilmiş oluyordu. Aydınlanma ile başlayan Avrupa tarihinde büyük kırılmalar ayol açan düşünce kalıpları Osmanlı'ya aydınlar vasıtasıyla getirilmişti.

Batı edebiyatı özelinde gazeteler vasıtasıyla başlatılan kültür hareketi, Osmanlı toplumunu geleneksel normlarını sarmakla beraber, fen yahut fünun düşüncesi sarsılan geleneğe alternatif olarak sunuldu. Fen bilimlerinin yeni dünyanın yegâne kılavuzu ve anahtarı muamelesi gördüğü bir dönemde yükselişte olan fencilik ve bilimcilik Osmanlı aydınları için vazgeçilmez bir mefkûreye dönüştü.

Mecmu-ı Fünun ile başlatılan Batı'nın bilim ile ilgili tüm deneyimlerinin dergi aracılığıyla aktarılması fikri Osmanlı toplumu için ilginç ve heyecan uyandıran bir öğrenme sürecini de başlatmış oluyordu. Münif Paşa'nın Avrupa algısının ana hattını oluşturan, ülkenin menfaati için uygun gördüğü bir yenileşme modeli olarak fenciliğe, bilimcilik olarak tanımlanabilecek bir bilim severliğe, önayak olması hasebiyle diğer aydınlar arasında farklı bir yere koyar. Edebiyatta başlatılan Batılılaşma ya da siyasi münakaşalardan uzak durmayı amaç edinen bir dergi olarak Mecmu-ı Fünun, Osmanlı toplumunun hedeflediği muasır medeniyete bilim ve bilim sevgisiyle ulaşılabileceği düşüncesiyle yayımlanmıştı.

Sonraki nesillerin sorgusuz kabulleneceği bu bilim düşüncesi materyalist düşünürlerin tercümeleriyle birlikte başka bir paradigmaya dönüştü. Yeni anlayışta Bilimcilikle birlikte dinselleştirilen bilim asıl gayesinden uzaklaşırken, Osmanlı aydınları ve genç talebeler üzerindeki maneviyatsızlığı teşvik etmesi sonucu gelişen tepkiler de Osmanlı aydınının mater-

yalizmi, dinle uzlaştırmaya çalışmak yahut ona topyekûn bir reddiye sunmak ya da materyalist dünya görüşünün doğruluğunu tartışmaya açmadan dini, bilimin karşısında bir engel olarak vasıflandırmayı tercih etmek oldu.

Büchner'in popülerleştirdiği bilimin Osmanlı'daki yankıları bilimden çok bilimin dinselleştirilmesine sebebiyet verdi. Bu Tanzimat'la başlayan düalist yapıdaki medrese ve mektep ayrımını daha da belirgin hale getirirken, mektebin asıl gayesi olan bilim üretme işlevini de zayıflattı.

Tartışmaların din ve bilim çatışmasına evirildiği bir ortamda çoğu Osmanlı aydını bilimi dinselleştirmiş ve tartışmasız bir kutsal rehber olarak kabul etmiştir. Süreli bir yayım olan Mecmua-ı Fünun okuyucularını fen sevgisiyle bilim öğrenimi için teşvik etmiş ve sonraki nesilleri bu yolda yetiştirmiş ve mecmua kültürünün gelişmesine hizmet etmiştir. Büchner'in Madde ve Kuvvet kitabının da dönemin modernleşme saiklerini ve bilim mefkûresini etkilemiş olması sebebiyle Osmanlı modernleşmesindeki yerleri mühimdir.

Kaynakça

Berkes, N. (2018). *Türkiye'de çağdaşlaşma*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Bilgili, A. (2018). *Darwin ve Osmanlılar*. İstanbul: Vadi Kültür Sanat ve Yayıncılık.

Budak, A. (2010). *Batı'dan ilk tercüme Muhevarat-ı Hikemiyye*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.

Budak, A. (2011). *Mecmua-ı Fünun Osmanlı'nın ilk bilim dergisi*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.

Budak, A. (2012). *Münif Paşa batılılaşma sürecinde çok yönlü bir aydın*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.

Budak. A. (2014). *Osmanlı modernleşmesi gazetecilik ve edebiyat*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat.

Büchner, L. (1911) *Madde ve kuvvet*. (Çev. Baha Tevfik, Ahmed Nebil). Dersaadet: Dersaadet İstanbul Müşterekülmenfaa Osmanlı Şirketi Matbaası.

Cebeci, D. (2017). *Tanzimat ve ailesi*. Ankara: Panama Yayıncılık.

Ceyhan, A. (2004). Eski bir Üsküdar sakini: Maarif nazırı Münif Paşa'nın iki manzum eseri. (Sempozyum bildirisi). Üsküdar Sempozyumu *I*. 2004 C.2, İstanbul.

Comte, A. (2017). İslamiyet *ve pozitivizm*. (Yay. Haz. Cristian Cherfils. Çev. Özkan Gözel). İstanbul: Dergâh Yayınları.

Doğrucan, M. (2017). Büchner, Haeckel ve D'Hollbach'ın kısaca materyalizmi. *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum Eğitim Bilimleri ve Sosyal Araştırmalar Dergisi*, *6*(17).

Enginün, İ. (2017). *Yeni T*ürk edebiyatı tanzimat'tan cumhuriyet'e *1839-1923*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Gökberk, M. (2003). *Felsefe tarihi*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Gümüşsoy, E. (2007). Tanzimattan sonra halk eğitimi için kurulan iki cemiyet: Cemiyet-i İlmiye-i Osmaniye ve Cemiyet-i Tedrisiye-i İslamiye. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, *8*(2), 173-192, 182.

Gündüz, M. (2010). *Osmanlı mirası Cumhuriyet'in inşası*. Modernleşme, Eğitim, Kültür ve Aydınlar. Ankara: Lotus Yayınevi.

Harputizade Hacı Mustafa Efendi. (2014). *Red ve İsbat, Alman Feylesoflarından Louis Büchner'in Ahmet Nebil, Baha Tevfik Efendiler Tarafından Tercüme Olunan Madde ve Kuvvet Nam Eserine Reddiyedir*. (Yay. Haz. İbrahim hakkı Kaynak, Ali Utku).

Hanioğlu, Ş. (2009). *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e zihniyet, siyaset ve tarih*, İstanbul: Bağlam Yayınları.

Lewis, B. (2017). *Modern Türkiye'nin doğuşu*. (Boğaç Babür Tuna,Çev.). Ankara: Arkadaş Yayınevi.

Mardin, Ş. (2017a). *Türk modernleşmesi*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Mardin, Ş. (2017b). *Jön Türklerin siyasi fikirleri 1895-1905*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Münif Paşa. (1862). *Ehemmiyet-i terbiye-i sıbyan, mecmua-ı fünun*. 5, 176-185.

Okyay. M. O. (2016). *Batılılaşma devri Türk edebiyatı*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Okyay, M. O. (2019). *Beşir Fuad İlk Türk Pozitivist ve Naturalist*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Sander, O. (2003). *Siyasi tarih ilk çağlardan 1918'e*. Ankara: İmge Kitabevi.

Saygın, T. (2016). Baha Tevfik ve bilimsel felsefe olarak materyalizmin bir savunu denemesi. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi,* 22, 263-278.

Şehbenderzade Ahmet Hilmi. (2019). *Allah'ı inkar mümkün müdür? Yahut Huzur-ı Fende Mesalik-i Küfür (Felsefe-i MA Fevkat-tabia Mebahisi).* (Yay. Haz. Saliha Çetinkaya). İstanbul: Büyüyenay Yayınları.

Tanpınar, A. H. (2017). *On dokuzuncu asır T*ürk edebiyatı tarihi. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Tekeli, İ. (1999). *Osmanlı İmparatorlu'nda eğitim ve bilgi üretim sisteminin oluşumu ve dönüşümü.* Ankara: *Türk Tarih Kurumu Basımevi.*

Tarihin Arka Merdiveni Hatıratlar: Ali Fuat Türkgeldi Örneği

Feyza Mücahitoğlu*

Öz: Osmanlı Devleti'nin en dikkat çeken ve tartışılan dönemi belki de günümüze en yakın olan dönem olan, 19. yüzyıl ve 20. yüzyılın ilk çeyreğidir. Bu dönemlerde, Tanzimat Fermanı, Islahat Fermanı, yeni bir sistem olan Meşrutiyet, yeni bir anayasa deneyimi olan Kanun-i Esasi, ardından Osmanlı-Rus savaşının getirileri, meclisin kapanması, II. Meşrutiyet dönemi ve 31 Mart ayaklanması gibi olaylar hala adından söz ettiren olaylardır. Bu olayları önemli kılan ve bu olaylar hakkında bilgi sahibi olunmasını sağlayan eserlerin birçoğunu yine o dönemde yaşayan devlet adamları, hatıratlar vesilesiyle günümüze ulaştırmışlardır. Bu dönemdeki hatıratlar önemlidir zira tarihin arka merdiveni olarak nitelendirilebilecek olayların iç yüzü ile padişahların ve rical-i devletin karakter analizleri konusunda bilgi sahibi olunmasını sağlamışlardır. Bu devlet adamlarından biri olan ve 1867 ile 1935 yılları arasında yaşayan Ali Fuat Türkgeldi, üç padişah dönemini de görmüş olan bir şahsiyet olarak bu bildirinin konusunu teşkil etmektedir. Türkgeldi, yaşadığı dönemler ve bulunduğu devlet görevlerinde hem padişahlara hem dönemin siyasi olaylarına hem de rical-i devlete dair önemli olaylara şahitlik etmiştir. Bildiride, sadaret mektupçuluğundan, Mâbeyn başkâtipliğin kadar yükselen Ali Fuat Türkgeldi ve Görüp İşittiklerim adlı eserinden bahsedilecektir. Kendisine ait olan bu bilgilerin edinildiği ilk kaynak oğlu Âli Türkgeldi'nin Tercüme-i Hal başlıklı yazısıdır. Osmanlı arşivinden elde edilen bu yazıda babasının özgeçmişini, eserlerini, kişilik özelliklerini anlatan Âli Türkgeldi, bu suretle babası hakkında geniş çaplı malumat edinilmesine zemin hazırlamış ve babasıyla ilgili yazılan eserlerde ana kaynak görevi üstlenmiştir. Araştırmaya ışık tutan diğer kaynaklardan biri de Taha Toros Arşivi'dir. Yararlanılan diğer kaynaklardan bir diğeri Cumhuriyet Gazetesi Arşivi'dir. Bunun dışında bazı mecmua ve makaleler de araştırmaya kaynaklık etmişlerdir.

Anahtar Kelimeler: II. Meşrutiyet, Ali Fuat Türkgeldi, Görüp İşittiklerim, Hatırat, Arşiv.

* Akdeniz Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih, Yüksek Lisans Programı.
İletişim: feyzamucc@gmail.com

Giriş

Çalışmaya giriş yapmadan evvel, çalışmanın "Tarihin Arka Merdiveni" başlığıyla aktarılmış olması, bu başlığın esin kaynağını da merak ettirmektedir. Aslında bu isim veya tanımlama bir esinlenmenin tesiridir. Wilhelm Weischedel'ın *Felsefenin Arka Merdiveni* adlı eseri bu başlığa kaynaklık etmiştir. Bu başlığın konulması ile ilgili Weischedel eserinde, *Arka Merdiven bir dairenin kullanılagelen girişi olmayıp, ön merdiven gibi aydınlık, temiz tutulmuş ve gösterişli değildir; olduğu gibi bırakılmıştır ve çıplaktır* tanımlaması yaparak eserin mahiyetini göstermektedir. Yine Weischedel,

> Kişi nasılsa oradan öyle geçebilir. Bununla birlikte arka merdivenin üzerinden, tıpkı ön merdivende olduğu üzere, yukarı katta oturanlara, yani aynı hedefe varılır. Filozoflara da tantanayla yaklaşılabilir: yani bakımlı merdivenden, süs halısı üzerinden pırıl pırıl parlatılmış olan merdivenin korkuluklarına tutuna tutuna oraya gidilebilir, ama Felsefe'nin bir de arka merdiveni vardır. Düşünürleri ziyaret ederken de o kişi "neyse o olarak" ve "kendini onlara olduğu gibi" vererek onlara ulaşabilir. Eğer şansımız varsa filozofları oldukları gibi bulmak, onlar nasılsalar aynen öyle görmek imkânını elde ederiz. Şayet filozoflar yukarıda, kendi dairelerinde, merdivenin sonunda bizi saygın bir konuk olarak düpedüz beklemiyorlarsa, bu dediklerimiz mümkün olur. Onlarla arka merdiven sayesinde gösterişli bir karşılama ve kibarca bir kabul olmaksızın buluşmamız mümkündür. Belki de onlara orada oldukları gibi bir insan olarak rastlarız.

tanımlaması yapmaktadır. Bu tanımlamaları okurken filozoflara ulaşma noktasındaki bu tasvirin, hatıratlar örneğine de evrilebilme durumu ortaya çıkmaktadır. Öyle ki tarih ders kitapları, siyasi tarihler, arşiv belgeleri veya devlet kayıtları, olayları tek bir açıyla görerek daha resmi bir dil kullanmaktadırlar. Hâlbuki hatıratlar müellifin duygu düşüncelerini, bulunduğu ortamın ve çevrenin yorumlanma şansını ortaya çıkarmaktadırlar. Yine aynı şekilde hatıratlar, tarihin arka merdiveni olarak, müelliflerinin okuyuculara kendilerini oldukları gibi gösterdikleri bir mecradır. Evet, gösterişli değildir, olduğu gibi bırakılmış ve çıplaktır. Zira müellifin yorumlama kaleminden çıkmıştır ve olayları olduğu gibi, aracısız anlatır. Esinlenilen kaynakta, arka merdiven sayesinde filozoflara, "oldukları gibi bir insan" olarak rastlama durumu, aynı şekilde hatıratlar sayesinde müelliflere de aynı yönde yaklaşım durumunu karşılıyor (Weischedel, 2014, 7).

Ali Fuat Türkgeldi'nin Hayatı

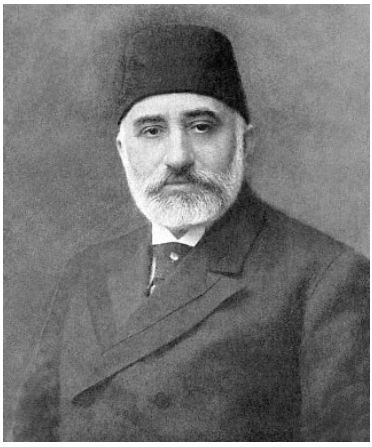
Ali Fuat Bey, Tanzimat Devri ricalinden Celal Bey'in torunu ve tercüme odası mühimme müdiri Cemal Bey'in oğludur. 6 Rebi'ül Evvel 1284 (8 Temmuz 1867) tarihinde İstanbul'un Acıbadem semtinde dünyaya gelmiştir. Soğukçeşme askeri rüşdiyesini, lisan mektebini bitirmiş ve 13 Muharrem 1299 (5 Aralık 1881)'de mülazemetle Dâhiliye mektubi kalemine girmiştir. Bu suretle bir yandan okuluna devam edip diğer yandan vazifesini yerine getirmek-

tedir. 9 Muharrem 1313 (2 Temmuz 1895)'de Hukuk mektebinden sınıfının birincisi olarak mezun olmuştur. Büyük pederinin evinde oturan Hindli Hoca İskender Efendiden de Farsi Edebiyatını okumuştur. Vazifesinde derece derece yükselerek, farklı komisyonlarda çalışmış ve 11 Rebiü'l Evvel 1319 (28 Haziran 1901)'da dâhiliye mektupçusu olmuş ve 13 Rebiü'l Ahir 1321 (9 Temmuz 1903)'de dâhiliye müsteşarlığında vekâleten çalışmıştır. Meşrutiyetin ilanında hem dâhiliye mektupçuluğu hem de dâhiliye müsteşarlığında çalışmakta idi. 25 Şaban 1326 (22 Eylül 1908)'da sadaret mektupçusu olmuş, 22 Şaban 1327 (8 Eylül 1909)'de dâhiliye müsteşarı olmuştur. 16 Şaban 1330 (31 Temmuz 1912)'da Hüseyin Hilmi Paşa'nın Sultan Reşad'a tavsiyesiyle Mâbeyn Kitabetine tayin edilmiştir. Sultan Reşad'ın vefatına kadar bu görevde kalmış ve Sultan Vahideddin'in cülusunda da bu görevde bulunmaya devam etmiştir. Damat Ferid Paşa ile aralarının açılması neticesinde Şura-yı Devlet Maliye ve Nafia dairesine tayin olunmuş ve 15 Nisan 1920'de saraydan çıkartılmıştır. Tevfik Paşa'nın sadarete gelmesiyle sadaret müsteşarlığına tayin olunmuş ve İstanbul hükümetinin ilgasına kadar bu görevde kalmıştır.

Memuriyet hayatının en hareketli zamanlarında dahi ilmi terk etmemiş olan Türkgeldi, birçok eser yazmıştır. Bunlar arasında Rical-i Mühimme-i Siyasiyye, Ma'ruf Simalar, Mesail-i Mühimme-i Siyasiyye, Edvar-ı Islahat, Tarihi Fıkralar, Afaki Fıkralar, Görüp İşittiklerim adlı eserler vardır. Türkgeldi, şeker hastalığı sonucunda 3 Şubat 1935 tarihinde bir Pazar sabahı vefat etmiş olup Yahya Efendi Dergâhında medfundur. Vefatı sebebiyle onu anmak adına yazılan mersiyeler vardır. Bunlardan biri, Feraizcizade Osman Faiz Bey tarafından yazılan,

"Mir Ali Fuad Aliyyü'l Fuad idi
Bir nüsha-i kemal faziletnihad idi"

adlı mersiyedir. (Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi, Hibe Satın Devralınan Evrak, Ali Fuat Türkgeldi Evrakı, nr. 9/50, vr. 1).



Ali Fuat Türkgeldi'nin vefatıyla ilgili bazı diğer belgeler de mevcuttur. Bunlardan biri, *Bir Tarihçinin Ölümü* adıyla Taha Toros Arşivinde bulunur. Bu belgede ilk olarak kısa bir şekilde Türkgeldi'nin bulunduğu görevlerden bahsedilmiş, ardından kendisinin yenilerde vefat ettiği yazılmıştır. Bu kısa makalenin sahibi, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e kadarki tarihimizi en iyi bilen birkaç şahsiyetten biri* olarak bahsettiği Türkgeldi'nin vefat haberinin gerektiği kadar gazetelerde duyurulmadığı üzerine yakınmaktadır (http://earsiv.sehir.edu.tr:8080/xmlui/bitstream/handle/11498/44416/001523596006.pdf?sequence=1&isAllowed=y).

Oğlunun aktardığı *Tercüme-i Hal'de Seciye* başlıklı bir kısım bulunmaktadır. Burada babasının karakteri hakkında bilgi verir. Buna göre, çalışkanlık, devam ve takip, hususi ve resmi hayatında dürüstlük, fenalıktan ictinab, ketm-i esrar, başlıca vasıflarındadır. Âli Türkgeldi, babasına ithaf ettiği bu vasıfları tek tek açıklamaktadır. Babasının çalışkanlığına delil olarak, lisan mektebi ve hukuk mektebini parlak bir biçimde bitirmesini örnek vermektedir (COA HSD, AFT, nr. 9/50, vr.2). Hatta bununla ilgili arşivde bulunan bir belgede, Ali Fuat Türkgeldi'nin Sıbyan Mektebinden mezun olduğunda ders notlarını da içerisinde barındıran bir belge mevcuttur (COA HSD, AFT, nr. 3/72, vr.2). Bunun dışında Türkgeldi'nin, kendi el yazısıyla yazdığı, Hukuk Mektebi'nin imtihanlarını içeren bir not çizelgesi mevcuttur. Bu not çizelgesinde de görüleceği üzere Türkgeldi, derslerinde gayet başarılıdır (Kenan, 2011, 145). Buna bir diğer örnek ise emekli olduktan sonra yazdığı eserlerdir. Âli Türkgeldi, Devam ve takip vasfına örnek olarak da Mahmud Nedim Paşa'nın babasına söylediği sözü aktarır. Öyle ki Mahmud Nedim Paşa, Ali Fuat Türkgeldi'ye *Oğlum her şeyin başı devamdır. Sana birinci derecede tavsiye edeceğim budur* demiş ve Türkgeldi, bunu hayat düsturu olarak kabul etmiştir. Takip vasfına ise, resmi hayatı dışında özel hayatında da dikkat ettiği ve bir kitabı gözden geçirmek yerine sonuna kadar okumayı tercih ettiğini, bu şekilde gözden geçirerek yarım okuyanları tenkid ettiğini, Osmanlı vakanüvis tarihlerini ve Fransız murahhasların eserlerini tek sayfa dahi atlamadan okuduğunu belirtmektedir. Dürüstlük vasfına gelindiğinde ise oğlu, babasının memurluk hayatındaki en büyük başarısını dürüstlüğüne bağlar. Resmi işlerdeki görüşünü açıkça söylediğini ve bu konuda cesaretli davrandığını söyler ki hatıratındaki birçok olayda bu şekilde davrandığı açıkça görülmektedir. Ketm-i esrar vasfına örnek veren oğlu, kendisinin memuriyet hayatında bilgi sahibi olduğu meseleleri özel hayatındaki meclislerde anlatmadığını belirtmektedir. Bu vasıflarının, her dönemde görevde kalmasına olanak sağladığını belirten oğlu Türkgeldi, Abdülhamid döneminde görevde olduğunu, İttihatçı olmamasına rağmen görevine devam etmesini bu hasletlere borçlu olduğuyla ilişkilendirmiştir (COA HSD, AFT, nr. 9/50, vr.2).

Kendisinin bulunduğu görevler, yaşadığı dönemdeki olayların iç yüzünü çok iyi takip etmesine neden olmuş ve bu suretle tarihi vesikaları inceleyenler için bizzat yaşadığı olayları aktarması yol gösterici olmuştur. Ailesi dolayısıyla da devlet ricali ile iç içe bulunan

Ali Fuat Bey'in dedesi Celal Bey'in, Âli, Fuad ve diğer birçok paşaların maiyetinde çalışması hasebiyle onların arasında bulunması, dönemine damga vuran bu paşaların siyasi fikirlerini öğrenmesine olanak sağlamakla beraber onların teveccüh ve itimadlarını kazanmış ve bunu evlatlarına anlatarak geleceğe ışık tutmuştur. Yine Celal Bey'in devrin önemli şahsiyetleriyle düzenli olarak toplanması ve bu suretle toplantılara Ali Fuat Bey'in de küçük yaşlardan itibaren devam ederek birçok olaya şahit olması, eserlerinin hazırlanmasına katkı sağlamıştır (COA HSD, AFT, nr. 9/50, vr.6).

Türkgeldi ile ilgili bilgi sahibi olunmasını sağlayan kişilerden biri de Selçuk Erez'dir. Ali Fuat Türkgeldi 'ye ait olan el yazmalarının bulunduğu bir koleksiyon vardır. Bu bilgiye Erez'in 1991 yılında Cumhuriyet gazetesinde yazdığı bir makale aracılığıyla ulaşılmakla beraber, Erez, Türkgeldi'nin el yazması koleksiyonu bulunduğunu belirtip bu koleksiyonun Türkgeldi'nin çocukları tarafından da desteklenerek zenginleştirildiğini, 5000 matbu, 600 yazılı eseri İstanbul Merkez Kitaplığı'na hediye ettiklerinden bahseder. Bu koleksiyon arasında, Türkgeldi'ye ithaf edilen imzalı eserler vardır. Türkgeldi'nin torunu Gülbin Hanım'ın bu koleksiyonun, kitap bölümünü 20.000 esere ulaştırdığı bilinir. Yine koleksiyonda padişahlardan, dönemin edebiyatçılarına kadar birçok şahsın el yazılarıyla yazılan mektup ve notlar vardır. Kartvizit koleksiyonu, fermanlar ve Türkgeldi'nin günlükleri yine bu koleksiyonda yerini almaktadır. Bu koleksiyon Türkgeldi'nin çocukları tarafından zenginleştirildiği için çok geniş çaplı bir koleksiyondur. Oğlunun yazdığı sefaretname, büyükelçilerin fotoğrafları, sarayda yenilen yemeklerin menüleri gibi birçok değerli evrak bulunmaktadır (Erez, 1991, 9).

Eserleri

Yukarıda da belirtildiği üzere Türkgeldi'nin birçok eseri mevcuttur. Bunları yine oğlunun kalemiyle tanıtmak gerekirse; Rical-i Mühimme-i Siyasiyye, Ma'ruf Simalar, Mesail-i Mühimme-i Siyasiyye, Edvar-ı Islahat, Tarihi Fıkralar, Afaki Fıkralar ve makalenin konusunu teşkil eden Görüp İşittiklerim adlı eserlerdir.

Rical-i Mühimme-i Siyasiyye

Bu eser Reşid Paşa'dan Avlonyalı Ferid Paşa'ya kadar geçen sadrazamlardan, harici ve dâhili tüm meselelerden bahseden içerisinde mühim vesikalar bulunan bir eserdir (COA HSD, AFT, nr. 9/50, vr.4).

Ma'ruf Simalar

Rical-i Mühimme-i Siyasiyyede adı geçen zatların haricinde zamanlarında önemli kişiler olan şahsiyetlerin, tercüme-i hallerinden, bazı fıkralardan bahseden tarihi ve tenkidi bir eserdir (COA HSD, AFT, nr. 9/50, vr.4).

Mesail-i Mühimme-i Siyasiyye

Eser, üç ciltten meydana gelir. Birinci cilt, Kırım savaşının ortaya çıkmasına sebep olan Kutsal yerler meselesinden başlayarak bazı diğer konferanslardan, en sonda Londra Konferansından bahseder. Bazı önemli paşaların da mevzulara ait yazıları esere eklenmiştir. İkinci Cilt, Osmanlı-Rus savaşından başlayarak Bulgaristan'ın ilhakına kadar anlatılır. Yine bazı devlet adamlarının önemli yazıları bu cilde eklenmiştir. Üçüncü Cilt, Girit Meselesi, Yunan münasebetleri gibi konulardan bahseder (COA HSD, AFT, nr. 9/50, vr.4).

Edvar-ı Islahat

Eser, altı bölümde incelenir. Bu eser, Kırım savaşından, Meşrutiyetin ilanına kadar geçen dönemde, diğer devletlerin Osmanlı Devleti'ne teklif ettiği ıslahatları ihtiva eden siyasi tarihtir (COA HSD, AFT, nr. 9/50, vr.5).

Tarihi Fıkralar

Eser, ihtiva edilen şahsiyetlerle ilgili nükte ve fıkraları barındıran ve belirli bir tarih aralığında Servet-i Fünun'da neşr olunan bir eserdir (COA HSD, AFT, nr. 9/50, vr.5).

Afaki Fıkralar

Bu eser ise, halk arasında söylenen fıkra ve hikâyeleri içeren bir eserdir. Henüz neşredilmemiştir (COA HSD, AFT, nr. 9/50, vr.5).

Görüp İşittiklerim

Makalenin özü, Ali Fuat Türkgeldi'nin Görüp İşittiklerim adlı eseri olduğu için, eserin muhteviyatına bakılacak ve kısım kısım hangi meselelerden bahsedildiğinin anlaşılması bakımından bazı örnek olaylar verilecektir.

Eserin içeriğine bakmadan evvel bu eserle ilgili yazılmış gazete makalelerini giriş mahiyetinde vermek konuyu daha anlaşılır, eseri daha mühim kılacaktır. Bunlardan ilkini 1949 yılında Son Posta Gazetesinde yayımlanan Mithat Cemal Kuntay'ın yazısı teşkil ediyor. Kuntay bu yazısında Türkgeldi'nin, Görüp İşittiklerim adlı eserinin yeni basıldığını söylemektedir. Türkgeldi'nin beyefendi bir yapıda olduğunu, hakikati gözettiği için muhalif yönetim tarafından dahi yüksek görevlerde bulundurulduğunu ve olayların iç yüzünü bu görevler vesilesiyle görüp eserine derç ettiğini anlatmaktadır. Eser içerisinden kısa bir bölüm paylaşan Kuntay, son olarak bu eserin tarihimiz için büyük bir kazanç olduğunu vurgulayarak yazısını bitirmektedir (http://earsiv.sehir.edu.tr:8080/xmlui/bitstream/handle/11498/44415/001523595006.pdf?sequence=1&isAllowed=y).

Bir diğer yazı 15 Mart 1950 yılında Akşam Gazetesi'nde yayımlanan Halide Edib'in yazıdır. Bu yazının Kitaplar Arasında adıyla bir başlığı vardır. Edib bu yazıda, sömestr tatilinde

okuduğunu ifade ettiği kitaplardan biri olan, Görüp İşittiklerim adlı eseri incelemektedir. Fakat bu eseri Görüp Düşündüklerim ismiyle tanıtmıştır. Edib, gelecek nesillerde tarihi bir piyes yazma arzusunun bulunması durumunda, bunu Türkgeldi'nin eseriyle kaynaklandırabileceklerini belirtmektedir. Müellifin, bu eseri objektif ve dürüst bir biçimde yazdığını belirten Edib, tekraren bu eser ışığında bir piyes yazılabileceğini aktarıyor. Son olarak bu eserin nasıl olup da İnönü Armağanında yer almadığı konusunda yakınıyor (Edib, 1950).

Verilen bilgilerin ardından esere giriş yapılacak olunursa bu eser, Türk Tarih Kurumu tarafından basılmıştır. Eser 4 kısımdan meydana gelmiş olup, eserin en son kısmında İstitrad adıyla bir bölüm yer almakta olup burada eserle rabıtası olmayan olaylar anlatılmıştır.

Eserin başında Başlangıç ismiyle bir başlık bölümü vardır. Yazar burada, Meşrutiyetin ilanıyla beraber iki görev yürüttüğünü anlatmaktadır. Dönemin yalnızca siyasi değil aynı zamanda sosyal hayatıyla ilgili de bilgi sahibi olunmasını sağlayan Türkgeldi, II. Meşrutiyetle beraber İstanbul ve taşrada birçok memurun değiştiğini, nezaretteki birçok memurun görevlerinden hem çekildiklerini hem de çektirildiklerini bu suretle ortada mektupçudan başka ilgili merci kalmadığını bu sebeple de işinin çok yoğun ve ağır olduğundan dem vurmaktadır. Meşrutiyetin ilanıyla beraber ilk günlerde nümayişlerin olduğunu, Askeriye ve Tıbbiye talebelerinin Bâb-ı Âli'de gösteri yaptıklarını ve "Kanun-i Esasi Mithat Paşa'nın hûn-i nahakkıyla yazılmıştır" dediklerini kaydeder (Türkgeldi, 1949, 4-9)

Birinci Bölüm

Eserin birinci kısmının ana başlığı Sadaret Mektupçuluğunda Bulunduğum Zamana Ait Vekayi ismiyle başlayıp dönemin bazı devlet adamlarının, sadarete gelmeleri ile esere giriş yapılmış ve bu başlık çerçevesinde dönemin siyasi olayları Ali Fuat Türkgeldi'nin de içinde bulunması hasebiyle yaşayan bir gözle anlatılmıştır. Yazar bu kısımda, memuriyetinin başlangıç yıllarında, mektep talebelerinin Bâb-ı Âli'nin önüne gelerek nümayişler yaptıklarını ve bu esnada Yaşasın Kamil Paşa nidasıyla alkışlar icra ettiklerinden bahseder. Sonraki sayfalarda, nezaretlere tayin olunan zevattan bahseder ve bunların isimlerini sayar. Bu suretle bir olayı da anlatmayı ihmal etmez. Öyle ki Dâhiliye nazırı olan Hakkı Bey, Maarif Nezaretine tayin olunur. Fakat Hakkı Bey bu görevi istememektedir. Şeyhü'l İslam Cemaleddin Efendi, Hakkı Bey'i teselli maksatlı Devlet memuriyetleri satranç tahtasının hanelerine benzer; memur olanlar bir haneden diğer haneye konarlar. Fakat bu hanelerin hepsi de birdir demiştir. Bunun üzerine Hakkı Bey kendisine cevaben; Onun Roma gibi bazı uzak haneleri de vardır; biraz da öyle bir haneye konsak demiştir ve çok zaman geçmeden istediği memuriyete atanarak yerine Abdurrahman Şeref tayin olunmuştur. Bölümde devamlı suretle memur tayininden söz edilir. Dikkati çeken nokta ricayla memur atanmasıdır. Öyle ki Bağdad genel müfettişliğinden ayrılmış olan Nazım Paşa Aydın'a tayin olmak istemiş ve bunun için de Ali Fuat Türkgeldi 'den Sadrazam ile konuşmasını rica etmiştir. Sadrazam Yanya Vilayetinin boş

olduğunu söyleyerek Nazım Paşa'yı oraya tayin etmiştir. Bu meseleden anlaşılacağı üzere Ali Fuat Türkgeldi, devlet ricali arasında hem sözü hem ricası geçen hem de saygı gören bir şahsiyettir.

İleriki sayfalarda Hüseyin Hilmi Paşanın sadareti başlığı yer almaktadır. Burada Paşa'nın, sadarete getirilmesinden bahsedilmiş olunup kendisinin, kalem erbabı, çalışkan bir zat olduğu belirtilmiştir. İleriki sayfalarda 31 Mart olayının başlamasından bahsedilir. Bu olayın bidayetinde İsmail Canbulat imzasıyla Meşrutiyet mahvoldu adlı bir yazının Selanik'e telgraf yoluyla haber verilmesinin Hareket Ordusunun ayaklanmasına neden olduğu yazar. Sadarete Tevfik Paşa'nın getirilmesiyle Paşa'ya ve kabine üyelerine birçok telgraflar geldiğinden bahseden Türkgeldi, bu telgraflarda gayrimeşru hükümetin tanınmayacağı söylenmekte ve bu durumun teessür yarattığından bahsedilmektedir. Sonraki sayfada Hareket ordusunun İstanbul'a yaklaştığından bahsetmesi ve bu duruma Sultan II. Abdülhamid'in, silahla mukabele etmek istemediğini, iki asker grubuna karşı Şeyhü'l İslam ve Fetva Eminini göndererek nasihat ve ikna yoluyla buna son vermek istediğini söylemesi, aslında Sultan'ın bu olaylara dahli olup olmadığı konusundaki tartışmalara bir cevap niteliğinde olup günümüze ışık tutmaktadır. Yine Türkgeldi, 31 Mart hadisesinin ardından verilen hal' kararının tebliğ edilmesi için kimlerin gideceği hususunda bir müzakere yapıldığını ve Arif Hikmet Paşa'nın Ben giderim diyerek Karasu'nun peşine takıldığını söyleyerek o kadar seneler padişahın yaverliğini yapan bu zattan başka, kararı tebliğ eden kimsenin bulunmadığına yakınır ve bu dizeleri eserine derç eder;

> Sana lazım mı olmak âleme cellad lazımsa

Bu eserde dönemin rical-i devleti hakkında sadece siyasi olaylar öğrenilmiyor elbette. Aynı zamanda mezkûr zevatın olaylar karşısındaki tutumları, davranışları da gözler önüne seriliyor. Öyle ki Türkgeldi, hal' günü Mahmud Muhtar Paşa'nın kurşuni kaputunu arkasına alarak İstanbul'u fethetmiş gibi bir edayla Kadıköy vapuruna geldiğini ve halkın alkışlarına mazhar olduğundan bahsederek aynen şunları ekler;

> Paşa bu gururu, başkaları eli ile her şey olup bittikten sonra vapura binerken değil 31 Mart hadisesinin ertesi günü Moda'daki konağından duvardan duvara atlayıp ecnebi hanesine iltica ederken göstermeli idi.

Buradan da anlaşılacağı üzere Türkgeldi bu eseri eleştirel ve objektif bir dille yazarak ne bu olayları tasvib ettiğini ne de etmediğini söyler, sadece görevinin neyi gerektirdiğine bakar.

Devam eden sayfalarda Sultan Reşad'ın, Mehmet Hamis unvanıyla tahta çıktığını anlatır. Türkgeldi, Abdülhamid'in hal' fetvasının nasıl kaleme alındığından bahsederek Talat Paşa'nın Fetva emini Nuri Efendi'yi hasta olmasına rağmen zorla beraberinde götürdüğünü

kaydeder. Hal fetvasını kabul etmeyen meclis üyelerinin bunu kabul etmek maksadıyla ayağa kalkmadıklarını, kalkamayanların tepkiler nedeniyle zorla kaldırıldıkları kaydedilir. İleriki sayfalarda dikkati celb eden bir diğer mesele ise 31 Mart olaylarında Abdülhamid'in dahli olup olmadığına dair bir mazbatanın mecliste okunduğuna dairdir. Buna göre okunan bu mazbataya tepkiler gelir, Sahib Bey tepki verenler arasında olup, altı yüz senelik Devlet-i Aliyyede böyle bir olayın görülmediğini, bu mazbatanın yapılması ve dahi burada okunmasının hoş olmadığını söyler. Buna cevap olarak Ferid Paşa, ona cevaben, mecliste evvelden istifa mı rey mi şeklinde bir oylama olduğunda hal' hal' diye bağıran siz değil miydiniz demiş, Maarif Nazırı Nail Bey ise Ben hala Abdülhamid'den korkarım demiştir. Görüldüğü üzere günümüzde tartışılan konuların tohumunun o dönemden atıldığı ve 31 Mart olaylarında sultanın dahli olduğu düşüncesi mecliste reddedilse de reye bile sunulmuştur. Türkgeldi, Talat Paşa'nın Abdühamid'in bu konuda dahli yoktur dediğini müteaddid defalar kendisine bildirdiğini de anlatır. Türkgeldi, birinci kısmın sonunda ise, Hüseyin Hilmi Paşa'nın kendisine Mâbeyn-i Hümayun başkitabetini teklif ettiğini söyler. Bu teklifi kabul eden Türkgeldi, Bâb-ı Âli'den ayrılırken kendisine gösterilen samimiyetin onu etkilediğini ve bütün bunların kırk senelik namuslu hizmetinin karşılığı olduğunu belirterek birinci kısmı bitirir (Türkgeldi, 1949, 10, 58).

İkinci Bölüm

Eserin ikinci kısmı, *Sultan Reşad Devrinde Başkitabette Bulunduğum Zamana Ait Vekayi* ismiyle başlamaktadır. Bu kısmın başlarında Türkgeldi, Sultan Reşad'ın kendi hizmetinden memnun olduğuna ve kendisine *Başk*âtip, ben sağ kaldıkça sen başkâ*tipsin, ama ben öldükten sonra bilmem* dediğini nakleder. Türkgeldi, ilerleyen sayfalardan dış olaylardan bahsetmesi hasebiyle Balkan Muharebesinden, Yunanlıların Selanik'e gelmesiyle Sultan Hamid'in İstanbul'a avdet ettirildiğini anlatır. Bu eserde ve anlatılan bölümde devlette sürekli surette bir kadro değişimi göze çarpmaktadır. Bu kadrolara tayin olunan memurlar için sürekli gönderilen kişi Ali Fuat Türkgeldi'dir.

İlerleyen sayfalarda Türkgeldi'nin bizzat yaşaması cihetiyle önemli olan bir olay vardır; Bab-ı Ali baskını... O sırada padişah tarafından Bab-ı Ali'ye yollanan Türkgeldi yaşanılan olayları aktarmaktadır. Sadrazamın huzuruna çıkan Türkgeldi, dışarıdan bir gürültü geldiğini, küçük büyük çocukların, birtakım adamların tekbir getirmek suretiyle Bâb-ı Âli'ye doğru geldiğini sadrazama söyler. Sadrazam öyle bir durumun olmadığını söylese de içeriye girmek üzere olduklarını belirten Türkgeldi, sadrazamın, *kapıları kapatsınlar* dediğini nakleder. Ardından o odadan çıkıp nazırların beklediği odaya giden Türkgeldi, bir silah sesi duyduğunu ve alınan habere göre Nazım Paşa'nın vurulduğunu belirtir. Talat ve Enver Beyler 'in ise sadrazam odasına vürud ettiklerini ve kendisine istifanameyi yazdırdıkları ve Enver Bey'in bu belgeyi saraya götürdüğünü anlatır. Sonraki sayfalarda Türkgeldi, Enver Beylerin araba-

sına bindiğini ve Enver Paşa'nın, Nazım Paşa'yı yanlışlıkla vurduklarını aslında ona sadareti teklif edeceklerini söylediğini belirtir. Sonrasında tekrar Enver Bey ile konuşma fırsatı bulan Türkgeldi, kendisinin baskın ile ilgili dahlini dinlemiştir. Enver Paşa'nın dediğine göre kendisinin tesadüf eseri bu cemiyete yolda rast geldiğini ve bu cemiyetin onu önlerine katarak Bâb-ı Âli 'ye getirdiklerinden bahseder. Ali Fuat Türkgeldi bunu nakledip bu sözlerin kendisine; eski sadrazam Hüsrev Paşa'nın *Kim inanır Ragıp Ağa, Kim inanır Ragıp Ağa* fıkrasını anımsattığını derç eder. İlerleyen sayfalarda Mahmud Şevket Paşa'nın sadareti başlığıyla siyasi olayları esere derç eden Türkgeldi, Paşa'dan kısaca bahsedip kendisine düzenlenen suikast olayını da anlatır. Paşa, Harbiye Nezaretinden Bâb-ı Âli'ye gelirken Beyazıd'da düzenlenen suikastta hayatını kaybetmiştir. Türkgeldi, Paşa'nın faal ve becerikli oluşundan, göründüğü gibi korkunç bir adam olmadığından bahseder. Ardından Sait Halim Paşa'nın sadaretinden bahseder.

Türkgeldi, Sultan Reşad'ın saltanatının başlarında İstanbul ve çevresinde sıkça gezdiğinden bahseder. Hastalandıktan sonra dışarı çıkmamaya başlayan Sultan Reşad için halk, bu da kardeşi gibi evde oturuyor, camilerden başka bir yere çıkmıyor demişlerdir. Türkgeldi bunların önüne geçmek maksadıyla Sultana;

> "Bir hafta da Ayasofya Camiinde selamlık icra buyurulsa, hem orada ecdad-ı izamınızdan Selim-i Sani, Murad-ı Salis ve Mehmed Salis hazeratının gayet kıymettar türbeleri vardır; selamlıktan sonra onlar da ziyaret buyurulmuş olur"

diyerek o ilginç cevabı almıştır; *Ben öyle on yedi kardeşini bir günde öldürten adamın türbesini ziyarete gitmem,* Türkgeldi bunu nakledip ardına Sultan Reşad'ın çok kan döktüğü dolayısıyla Sultan Mahmud'a karşı da bir muhabbetinin olmadığından bahseder. Ve kendi zamanında da bu kadar kan döküldüğünü söyleyerek kendi yorumunu da metne derç eder.

Sait Halim Paşa'nın istifası, Talat Paşa'nın sadareti, Sultan Abdülhamid'in vefatı gibi mevzulardan da bahseder. Abdülhamid'in cenazesinde yaşanan trajikomik bir olayı da aktarmayı ihmal etmez. Öyle ki, imam Suzi Efendi kabrin başında dua ederken sürç-i lisan ederek *Burada medfun olan Sultan Mehmed Reşad Han Hazretlerinin ruh-ı şeriflerine* demiş ve orada bulunan Şeyhü'l İslam kahkaha koparmıştır. Ardından Türkgeldi, Sultan Mehmed Reşad'ın vefatından bahsederek ikinci kısmı tamamlamıştır (Türkgeldi, 1949, 59, 151).

Üçüncü Bölüm

Eserin üçüncü kısmı, *Sultan Vahideddin Devrinde Başkitabette Bulunduğum Zamana Ait Vekayi* ismiyle başlamaktadır. Sultan Vahideddin'in tahta çıkışını anlatan Türkgeldi, Sultan Vahideddin'in doktoru olan Miralay Reşad Bey'in kendisine Sultan'dan haber getirdiği ve bu haberde Sultan'ın, kendisinin görevde ibkasını arzuladığı söylemekte ve aynı zamanda Türkgeldi 'ye övgü dolu sözler söylemektedir. Türkgeldi, gayet mütevazı bir şekilde bu

görevde kalacağını bildirmektedir. Birinci Dünya Savaşının fena bir halde devam ettiğini aktaran Türkgeldi, bu hususta Şeyh'ül İslam Musa Kazım Efendi'nin saraya gelip, neticeyi pek iyi görmediğini aktarır. Müteaddid defalar bu sözü söyleyen Şeyhü'l İslam yine aynı konuyu dile getirince orada bulunan Lütfü Bey, bunu burada değil mecliste söyleyin gibi bir söz söyleyince Kazım Efendi Enver Paşa'yı kast ederek, *Evlad, söylüyorum söylüyorum amma şu delikanlıya söz anlatabiliyor muyuz?* Şeyhü'l İslam Efendi *yine fetva vermeye başladı diyor,* demiştir.

Sonraki sayfalarda İzzet Paşa'nın sadareti ve Mondros Mütarekesinden bahseden Türkgeldi, eserin genelinde olduğu üzere memur atamaları, rical-i devlet beynindeki siyasi meseleleri haric meselelerden daha fazla anlatmıştır. Bu kısımda da böyle bir durum görülmektedir. Zira padişah, Damat Ferid Paşa'nın mütareke murahhası olarak tayin olunmasını istemişti. İzzet Paşa, Damat Ferid Paşa'nın mecnun olduğunu söyleyerek bu tayin işine şiddetle karşı çıkmıştır. Fakat Sultan, onu idare edeceklerini söylemiştir. İzzet Paşa istifa etmek istediğini söyleyince en sonda Sultan, Ferid Paşa'yı faydalı olur diye göndermek istediğini, işi bozmak istemediğini bu suretle Ferid Paşayı atamaktan vazgeçtiğini söyler. Görüldüğü üzere burada rical-i devlet, baskı sonucunda, ki bu dışarıdan belki baskı olarak görülmemekte fakat istifa etme kararıyla hünkarı bu istekten vazgeçirmiştir. Padişahın eskisi kadar fazla önemsenmediği hususundaki bir diğer örnek de diğer sayfalarda ortaya çıkıyor. Padişah sadrazamdan bir haber beklediğini fakat kendisinin onu ihmal ettiğini, mevkiin ehemmiyetini Talat Paşa biraz da olsa geç anlamıştı dediğini ve kırk sekiz saattir haber beklediğini söylemektedir. Sonraki sayfalarda İzzet Paşa'nın istifası mevzusu yer almaktadır. Türkgeldi, bir analiz yaparak gerek geçmişte gerek zamanında padişahların, rical-i devlet tebdilini, devletin en buhranlı zamanlarında yaptıklarını ve bu suretle devlete gelecek muzırr durumları düşünmediklerini söyleyerek, 1683'teki Viyana Bozgununda Merzifonlu Kara Mustafa Paşa'nın katlini örnek vererek bunu zamanına uyarlayıp İzzet Paşa kabinesinin de böyle buhranlı bir zamanda tebdil edildiğinden bahseder. Ardından Tevfik Paşa'nın sadaretinden bahsedilir. Türkgeldi, bir gün huzura çıktığında padişahı heyecanlı bir halde gördüğünü ve padişahın Vakit Gazetesi'ni getirerek,

> Bu memleketi idare için meğer iki adam lazımmış, biri Sultan Hamid, diğeri Talat Paşa. Ama ben onlar gibi idare edemem. Talat Paşa bizim halkımızı iyi anlamıştı. O hakikaten müstesna bir şahsiyet idi.

Dediğini aktarmıştır. Vahideddin'in devlet meselelerinden ne kadar yorulduğu ortaya çıkmaktadır. Sonraki sayfalarda Talat Paşa'nın sadaretinden bahsedilir (Türkgeldi, 1949, 152, 225).

Dördüncü Bölüm

Eserin son kısmı olan dördüncü kısım *Yunanlılar Tarafından İzmir'in İşgali ve Netayici* ismiyle başlamaktadır. Türkgeldi, kendilerine İzmir sahilinin ecnebi devletler tarafından işgal edildi-

ğini ve bu suretle yardım istenildiğine dair bir telgraf geldiğini yazar. Bu durumu padişaha ileten Türkgeldi, padişah tarafından bir tahkikat başlatıldığını ve işgalci devletin kim olduğunun öğrenilmesini istediğini aktarır. İngilizlerin bu işgali telgraf ile bildirdiğini Bâb-ı Âli'ye gelerek öğrenmiştir. İzmir'deki olayların padişahı etkilediği ve padişahın bu durumdan pek müteessir olduğunu, herhangi bir vak'a meydana gelirse saat kaç olursa olsun kendisine bildirilmesini istediği belirtilir.

Diğer sayfalarda Ferid Paşanın ikinci kabinesi adı altında padişahın Ferid Paşa'yı yeni kabineyi teşekkül etmesi için memur ettiği bilgisi yer almaktadır. Ferid Paşa bu suretle de Ali Fuat Türkgeldi 'ye, padişahın kendisinin hizmetinden memnun olduğunu bu suretle kendisini Dâhiliye Nezaretine uygun gördüklerini söyler. Bu iltifatlardan ötürü sadrazama teşekkür eden Türkgeldi, hiçbir vakit bu tür hizmetlere kabiliyeti olmadığını söyleyerek teklifi reddeder.

İzmir olayının ahali üzerindeki kötü tesirinden ötürü bir hat meydana getirildiği ve burada *padişahları* kelimesinin sultan tarafından *halifeleri* olarak değiştirildiği bilgisi nakledilir. Burada, vatan savunmasının halifelik çatısı altındaki birleştirici gücünden yararlanıldığı görülmektedir. Bu hat içerisinde bazı kelimelerin de değiştirildiği nakledilmektedir. İleriki sayfalarda Türkgeldi'nin Ferid Paşa'nın kişiliği hakkında bir analiz yaptığı görülmektedir. Ferid Paşa'nın kararsız, değişken ruh hali olan bir kişi olduğu söyleyen Türkgeldi, bugün ak dediğine yarın kara diyebilecek bir karakterde olduğunu belirtir. İleriki kısımlarda Ferid Paşa'nın üçüncü kabinesi başlığı yer alır. Burada artık Ferid Paşa ve Türkgeldi'nin aralarının yavaştan bozulduğu görülmektedir. Zira Ferid Paşa harici meselelerle ilgili Fransızca bir telgraf çıkarır ve padişaha bunu çevirerek okur. Ferid Paşa'yı dinleyen padişah bir de bu metni okuması için Ali Fuat Bey'e verir. Ali Fuat Bey daha farklı çevirince Ferid Paşa'nın bozulduğunu ve padişahın kendisine hitaben *Başkatib Bey benim dert ortağımdır; biz akşama kadar burada kendisi ile dertleşiriz* diye iltifat ettiğini belirtir. Sonraki günlerde Ferid Paşa'nın kendisine yine Dâhiliye nezaretini teklif olarak sunduğunu ve kendisinin bunu reddettiğini belirtir.

Sonraki kısımda ilginç bir mesele anlatılır. Öyle ki, Ferid Paşa'nın Süleyman Şefik Paşa'ya yaver-i ekremlik unvanı vermek istediği ve bunu padişahtan sorması için Türkgeldi 'ye söylediği, Türkgeldi'nin de nizamnamede bu unvanın yalnızca bir zatta bulunması gerektiğini ve bunun kanuna aykırı olduğunu bu suretle kendisine bu unvan yerine fahri yaver unvanı verilmesinin daha doğru olduğunu söylediği yazmaktadır. Fakat sonra Ferid Paşa, Türkgeldi 'ye, çok büyük bir hata yaptığını, Süleyman Paşa'ya unvanını fahri yaver yerine yaver-i ekrem olarak tebliğ ettiğini ve bir kanun çıkarılarak yaver-i ekremliğin verilmesinin uygun hale getirilmesinin sağlanmasını istemiştir.

Türkgeldi ileriki kısımlarda padişaha bir zarf geldiğini ve içerisinden padişaha hitaben *devlet ve memleketi bu hale getirdin; bundan sonra sen de git Kral Corc'un domuzlarını güt*

yazdığını ve padişahın bundan gayet müteessir olduğunu belirtir. Yine Ferid Paşa'nın halka hitaben kendi fikrince bir yazı yazdığını belirten Türkgeldi, padişaha bunun okunmasından sonra bazı yerlerinde düzeltmeler yapılmasını gerektiğini padişaha bildirdiğini ve bu düzeltmeleri uygun gören padişahın yazıyı buna göre düzenlediği, Ferid Paşa'nın da bu duruma bozulduğunu belirtmiştir. Bu bozukluğu tasdikleyen durum ise ileriki zamanlarda Ferid Paşa'nın Türkgeldi'yi kast ederek, *bizim burada yaptığımız şeyleri orada bozuyor* demesidir. Sonra, Ali Rıza Paşa'nın sadaretinden bahsedilir. Paşanın ileriki dönemlerde istifa etmek istediğini fakat Türkgeldi ve diğer zevatın bunu istemediği, eserden anlaşılıyor. Türkgeldi, Ali Rıza Paşa'nın istifa etmesi halinde yine Ferid Paşa'nın başa geçeceğini ve işlerin daha kötüye gideceğini söyler. Gelen telgraflarda Ferid Paşa'nın tekrar sadarete gelmesinin kötü sonuçlar doğuracağı belirtilir. Sonra Salih Paşa'nın sadareti adı altında bir kısım yer alır. Fakat Salih Paşa da istifa eder. Sonra istenmediği halde Ferid Paşa sadrazam olur. Bu suretle Ferid Paşa bir ara padişaha gelip, Türkgeldi'nin görevden azl olunması için *Eğer muvafakat buyurulmayacak olur ise vükela kullarınız huzur-ı hümayununuza gelip yemin etmeyeceklerdir* diye padişahı tehdit ettiği ve emeline ulaştığı görülür. Ali Fuat Türkgeldi bu bölümü, görevinden ayrılmasıyla sona erdirmiştir (Türkgeldi, 1949, 226-287)

İstitrad

Eserin en sonunda ise İstitrad başlığıyla Türkgeldi, padişahlar hakkında, onların karakterleriyle ilgili bilgiler vermektedir. Bazı padişahların şehzadelik döneminde de yanlarında bulunan Türkgeldi, onlar arasındaki çekişmeleri anlatır. Sultan Reşad ve Vahideddin'in yanında bizzat bulunduğundan dolayı onlarla ilgili bilhassa karakterleriyle ilgili önemli bilgiler vererek geleceğe ışık tutmaktadır. En sonda ise yazdığı eserlerin ismini veren Türkgeldi sayfanın sonuna şu cümleyi derç ederek eserini tamamlar;

> Şimdi de *harab olan bina-yı* vücudumun tamiri ile meşgul olmaktayım (Türkgeldi, 1949, 288-299).

Sonuç

Dönemin olaylarının iç yüzünü anlamak için hatıratların önemi büyüktür. Bu makalede bir hatırat olan Ali Fuat Türkgeldi'nin Görüp İşittiklerim adlı eseri incelenmiş olunup, bu eserde padişahların, devlet adamlarının karakterleri, olaylara karşı davranışları hakkında önemli bilgiler yer almıştır. Ali Fuat Bey önemli bir şahsiyettir, zira tasfiye sürecinde kendisi tasfiye olmayan devlet adamlarındandır. Üç padişah dönemi görmüş olmakla beraber İttihatçı olmamasına rağmen aynı görevde kalmış olması, kendisine gösterilen ihtimam ve işine karşı olan dürüstlükten ileri gelmektedir. Eserin içeriğinde de görüldüğü üzere her meselede dürüst bir şekilde görüşünü belli etmiş ve korkmamıştır. Padişaha dahi görüşünü söyleyen Türkgeldi'nin bunca sene aynı görevde kalıp tasfiye olmaması buna bağlanabilir. Hatıratı

dışında da önemli eserler veren Türkgeldi, bugün hala tarihçilerin yararlandığı önemli siyasi tarihleri teşekkül etmiştir. Genel bir değerlendirme olması hasebiyle bu makalede önemli bir devlet adamı olan Ali Fuat Türkgeldi'nin hayatı, arşiv belgeleri ışığında incelenmiş olmakla beraber bu çalışmanın özü olan Görüp İşittiklerim adlı eserinin önemli noktaları aktarılmıştır. Türkgeldi'nin hayatı, karakteri, bulunduğu görevler, meydana getirmiş olduğu eserler ve öz olan hatıratına üçüncü bir göz olarak bakılmaya çalışılmıştır.

Kaynakça

COA (Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi), Hibe Satın Devralınan Evrak, Ali Fuat Türkgeldi

COA (Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi), Hibe Satın Devralınan Evrak, Ali Fuat Türkgeldi

COA (Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi), Hibe Satın Devralınan Evrak, Ali Fuat Türkgeldi

COA (Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi), Hibe Satın Devralınan Evrak, Ali Fuat Türkgeldi

COA (Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi), Hibe Satın Devralınan Evrak, Ali Fuat Türkgeldi

COA (Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi), Hibe Satın Devralınan Evrak, Ali Fuat Türkgeldi

Edib, H. (15 Mart 1950), Kitaplar arasında. *Akşam Gazetesi.*

Erez, Selçuk, (8 Eylül 1991), Ali Fuat Bey'in Elyazmaları, *Cumhuriyet Dergi*, S.287.

Evrakı, nr. 3/72, vr.2.

Evrakı, nr. 9/50, vr. 1.

Evrakı, nr. 9/50, vr.2.

Evrakı, nr. 9/50, vr.4.

Evrakı, nr. 9/50, vr.5.

Evrakı, nr. 9/50, vr.6.

Kenan, S. (2011). Oğlu Âli Türkgeldi'nin Kalemiyle Son Osmanlı Mâbeyn Başkâtiplerinden Babası Ali Fuat Türkgeldi'nin Hayatı ve Eserleri, *Osmanlı Araştırmaları Dergisi*, *37*(145).

Taha Toros Arşivi, Erişim tarihi: (15.02.2020) http://earsiv.sehir.edu.tr:8080/xmlui/bitstream/handle/11498/44416/001523596006.pdf?sequence=1&isAllowed=y.

Taha Toros Arşivi, Erişim tarihi: (15.02.2020) http://earsiv.sehir.edu.tr:8080/xmlui/bitstream/handle/11498/44415/001523595006.pdf?sequence=1&isAllowed=y.

Türkgeldi, A. F. (1949). *Görüp i*şittiklerim, Ankara: TTK yayınları.

Weischedel, W. (2014). *Felsefenin arka merdiveni* (çev. Sedat Umran), İstanbul: İz yayıncılık.

Rus Tarihçilerin Kıpçakların Etnogenezi Hakkındaki Görüşleri

Nasiba Mirzayeva*

Öz: Etnogenez halkların yaratılışını, tarihi süreç içinde gelişerek ortaya çıkışını anlatan bir bilim dalı olup, tarihin birçok alanlarını, dilbilimini ortak bir merkezde birleştirerek araştırma yapılmasını talep eder. Tarih bilimi için vuku bulan hadiselerin tarihi, yeri, bu hadisenin sonucu ve getirdiyi neticeler her ne kadar önemliyse, etnogenez araştırmalarında halkların ortaya çıkış zamanı, ortamı, zamanla diğer halklarla olan ilişkileri bir o kadar önem taşımaktadır. Neredeyse zamanın bütün çağlarında halklar komşu oldukları veya içiçe yaşadıkları milletleri öğrenmek istemiştir. Bu araştırmanın ister siyasi, ister ekonomik, isterse de sosyoloji ve psikolojik olarak birçok sebepleri gösterilmektedir. Araştırılmanın yapılmasının esas amacı Rus tarihçilerinin Kıpçak etnogenezi hakkındaki görüşlerini karşılaştırmaktır. Uzun zaman Kiev Rusya`sıyla komşu olan Kıpçak Türklerinin araştırılması, onların tarih ve medeniyet problemleri Rus bilim adamlarının eserlerinde araştırma konusu olmuştur. Komşuluktan ziyade bu araştırmalara yön veren ikinci bir faktör Kıpçakların Rusya`daki Türk halklarının etnik oluşumunda aktif unsür rolünde olmaları ve bununla kolonial idaretmenin çıkarları çevresine katılmış olmalarıydı. Bunun için de Rusya devleti siyasi hayatında reformlar yapmak amacıyla bu halkın yerleşimi, menşeyi, material ve dini hayatını öğrenmeye başlamıştı. Tarih alanında en zor sorunlardan biri Kıpçakların etnik tarihiydi. Bu konunun işlenmesinde etnogenez ve köken, tarihi geçmişte ve günümüzde Kıpçak kabilelerinin etnik ve kabile birleşimini dikkate almak gerekiyordu. Kıpçakların dil, edebiyat ve dini görüşlerinin araştırılması meselesi de az önem taşımamıştır. Araştırmalara göre, Kıpçaklarla Ruslar arasında ilişkiler Kıpçak dilinin Ruscaya nüfuz etmesine sebebiyet vermiştir. Kaynaklarda "barbar" olarak geçen Kıpçaklar aslında çağdaş Ruscanın oluşumunda önemli rol oynamıştır. Siyasi münasebetlerde ise Rus-Kıpçak ilişkileri arazi yağmalamasından ve kaçan Türkleri geri götürmekten ileri gitmemiştir. Aksi taktirde askeri bakımdan güçlü olan Kıpçaklar Rus devleti için büyük tehlike olabilirlerdi.

Anahtar Kelimeler: Etnogenez, Ruslar, Kıpçaklar.

* Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih, Yüksek Lisans Programı.
İletişim: nasiba.mirza.77@gmail.com

Giriş

Etnos Araştırmalarında Etnogenez

Sovyet tarih yazımında ayrı ayrı halkların menşeyi meselesi, etnogenez probleminin çözülmesine yönelik işlemler uzun zaman araştırma konusu olmuştur. Sosyal-ekonomik değişimler tarihi literatürde insanlık tarihinin geçtiği etnik aşamaları ayırt etmeğe neden olmuştur. Tarihi araştırmalarda her hangi bir tarihi kaynak üzerinden araştırma yapılabildiği her kese malumdur. Bu tür araştırma sadece tarihi bir olayın veya halkın hakkında bize genel tablodan sadece küçük bir parçayı görmemize neden olacaktır. Mesela, arkeoloji gibi. Kazılar sonucu elde edilen veriler görünmesi gereken tarihi kayıdın sadece bir parçasını araştırmamıza yetecektir. Bunun gibi tarihi araştıran diğer kollar da aynı şekildedir. İlk bakışta tarih araştırmalarında elyazmalar tarihçinin gözünde ilk sırada gelen kaynaklardandır. Lakin etnogenezin araştırılması için bu tür kaynaklar yetersiz bulunmaktadır. Bunun esas nedeni zamanında tarihi bir olayın kronikçi tarafından kaleme alınırken seçilmesindedir. Maalesef çoğu elyazmalarda etnik açıdan önem taşıyabilecek halkın dili, kültürü, hangi etnografik ve coğrafi gruba dahil olduğu hakkında bilgi verilmemiştir. Kronikçiler genel olarak tarihi olayı tasvirle yetinmiş, saydığımız bu noktalara değinmemişler. Çünkü o zaman onlar için önemli olan faktör gösterdiklerimiz olmamıştır. İkinci bir sebepse kronikçi bu bahsedilenlerden her hangi birine değinmiş olsa bile, asırlar sonra bu bahisler arzuedilecek şekilde kullanılamaz. Çünkü verilen bilgiler sayısız derecede fazla boşluklar içerecektir (Алексеев, 1989, s.145). Etnogenezin de genel amacı soru işaretleriyle dolu olan bir etnik gurubun, halkın ortaya çıkışının kronolojik bir çerçevesini oluşturmaktır. Bu yüzden paleocoğrafya, antropoloji, geneocoğrafya, dilbilimciliği, arkeoloji, etnoloji, tarih gibi alan dalları birleşerek etnogenezi teşkil etmektedir. Yani göründüğü gibi etnogenez farklı farklı alanları birleştiren bir bütündür. Bir etnosun dili, ırkı, coğrafi muhiti, sosyal ilişkileri, kendisini belirlemesi, evrim süreci gibi araştırılması gereken tarafları mevcuttur. Etnos adı geçen bu unsurların hepsi veya bir kaçının kombini ile belirlenmektedir. Etnogenezin araştırılması için de bu unsurların araştırılması sonucu elde edilen veriler uygulanmalıdır. Lakin çoğu zaman etnogenez araştırılmasında pratikte bu uygulanma mümkün değildir (Qumilyov, 2005, s.118). Bunun için de araştırmacılar bir değil, bir kaç alanı farklı metodlarla işleyerek, uygulama yapıb etnosun etnogenezisini tam bir bütün halinde toparlamaya çalışıyorlar.

Kıpçak-Rus Münasebetlerini Ortaya Çıkaran Faktörler.

Kıpçaklar çok geniş bir coğrafyaya yayıldıkları için farklı dinlerden olan milletlerle münasebet kurmuşlardır. Bu bakımdan A.Yakubovski Kıpçaklar hakkında: "bilgimizin bu aşamasında, bize ulaşan kaynakların azlığı nedeniyle bu toplumun sosyo-politik yapısının tam değil, hatta şematik bir resmini bile veremiyoruz demiştir (Греков ve Якубовский, 1950, s.18).

Kıpçaklar tarih boyunca diğer halklar tarafından muhtelif şekillerde isimlendirilmişler. Mesela, Rusça Kıpçaklar "Polovtsı" [Половцы] şeklinde adlandırılmaktadır. Bu ad "açık sarı, sarışın, saman renkli" manalarına gelmektedir. Bizans ve Macar kaynakları Kıpçakları "Kuman" olarak gösterir. Fakat Rusyalı Kıpçak araştırmacısı S.A. Pletnova`ya göre, Doğu Avrupa`daki "Polovetsler" Kıpçaklar-Batıdakılar ise Kumanlardı (Плетнева, 2010, s.5).

Kıpçakların görünümünden bahs eden bütün kaynaklar onların güzel yüzlü, kuvvetli, sarışın olduğunu göstermektedir. D.Rasovski El-Ömeri`ye[1*] istinaden, Kıpçakların düzgün yüz çizgilerinin olduğunu söylemiştir (Расовский, 2016, s.18). "İgor Bölüğü Destanı[2*]"nında da defalarca Kıpçak kızlarının güzelliğinden bahs edilmişdir. Zaten Kıpçak-Rusya ilişkilerinden bahs ederken Rus Knezlerinin Kıpçak Hanlarının kızlarıyla evlenmesi hakkında bilgi ediniyoruz. Rus kroniklerinde Vladimir Monomah`ın torununun Kıpçak Hanı Başkurt`la evlenmek için kaçtığı söylenmektedir (Kurat, 1972, s.71). G.E.Grumm-Grjimaylo sinolog Pol Pellio`nun fikirlerini destekleyerek Kıpçakların beyaz Asya ırkına mensup olduğunu, Kuzey Çin`in yerli ahalisi olan Dinlinlerin de beyaz ırka ait olduklarını söylemiştir (Грумм-Гржимайло, 1926, s.57-59). Antropolojik olarak beyaz Asya ırkının özelliklerine uzun boy, düz burun, açık rengli ten, mavi gözler ve sarı saçlar aittir.

Kıpçaklarda kabile rehberlerinin büyük nüfuza sahip olmalarına rağmen dağınık halde yaşadıklarından devlet kuramamışlar, yani bu şöhret kısıtlı alanda geçerli ola bilmiştir. Komşu Rus devletiyle Kıpçakların ilişkilerinin mutlak olmasının esas nedeni her iki tarafın çıkarlarının çatışmasıydı. Rus kezleri ile olan ilişkileri arazi yağmalamasından ve kaçan Türkleri geri almaktan ileri gitmemiştir. Aksi halde askeri bakımdan güçlü olan Kıpçaklar Rus devleti için büyük tehlike olabilirlerdi.

Tarihçi ve Avrupa araşatırmacılarından P.N.Savitskim, N.S.Trubetskim, L.N.Gumilev Kıpçakların Rusya tarihindeki rolünden bahsetmişler. Onların araştırmalarına göre, Kıpçaklar kendileri baskından daha çok Rus knezlerinin ara savaşlarına katılmışlar (Гумилев, 1993, s.532).

Daha 40. yıllarda tarihçi V.A.Gordlevski Rus-Kıpçak münasebetlerini barışa dayalı müttefiklik ilişkileri şeklinde değerlendirmiştir. Onun bu görüşü Sovyet ideologları tarafından sıkı eleştiriye maruz kalmıştır. Bundan başka Kıpçaklara karşı olumsuz görüşler Ortodoks ve Katolik kilisesi misyonerleri tarafından yayılmıştı (Гордлевский, 1947, s.317-323). V.A.Gordlevski gibi A.Y.Yakubovski de Kıpçaklarla Rusların ilişkilerini "yoğun ticari ilişkiler" şeklinde nitelendirmiştir (Якубовский, 1932, s.24).

1 *(1301-1349). Arap bilim adamı, coğrafyacı, tarihçi. Mısır sultanının katibi olduğu için Memlük devlet arşivlerine erişebilmiştir, bu bakımdan eserlerinde gösterdiği bilgilere başka yazarlarda rastlanılmamıştır.

2 *Bu destan milli Rus edebiyatı örneği sayılmaktadır. Destanın konusu Rus Knezi İgor Svyatoslavski`nin Kıpçaklar üzerine yaptığı uğursuz 1185 yılı seferidir. Elyazması 1785 yılında bulunmuştur.

Diğer taraftan da vilayet şeklinde mevcut olan devlet idaresi knezler arasında tartışmalara neden oluyor ve bu zaman Ruslar Kıpçakları kendi müttefikleri olarak görüyorlardı. Kıpçakların Rus topraklarına akını, Rus kaynaklarında bozkırda mücadelenin zor zamanı gibi değerlendirilse de, aslında bu yaklaşım pek doğru sayılamaz. Kıpçaklar kabile şeklinde yaşadıklarından ve birleşmediklerinden Rus devleti için tehlikeli dereceye varamamış, üstelik onlar arasındaki ilişkiler zaman zaman farklı mecralarda devam etmiştir, yani yalnızca savaşmamış, bazen müttefik, bazen de akrabalık ilişkileri kurmuşlar (Kurat, 1972, s.76). XI.-XII yüzyıllar arasında Kıpçaklar Doğu Slav topraklarına tam 34 kez, Rusların Kıpçaklar üzerine ise 22 seferi düzenlemiştir (Alasania, 2013, s.127). Genel olaraksa, Kıpçaklarla Ruslar arasındaki askeri faaliyetleri üç aşamaya ayırabiliriz:

1. Başlangıçtan-XI. yüzyılın II. yarısına kadar olan dönem;
2. Vladimir Monomah`ın siyasi faaliyetleri ile ilişkili ikinci aşama-XII. yüzyılın ilk çeyreği;
3. Son aşama-İgor Svyatoslav`ın seferlerini kapsayan devir, XIII. yüzyılın ortalarına kadar.

Rus Tarihçilerine Göre Kıpçakların Etnogenez Meselesi

Kıpçakların tarih ve medeniyet problemleri Rusya`nın devrim öncesi bilim adamlarının eserlerinde araştırma konusu olmuştur. Burada iki esas faktör önemli yer tutmuştur. Birincisi, Kıpçaklar uzun tarihi süreç içerisinde Kiev Rusya`sıyla komşu olmuşlar. İkincisi, Kıpçaklar Rusya`daki Türk halklarının etnik oluşumuna dahildiler ve bununla kolonial idare etmenin çıkarları çevresine katılmışlardı. Bunun için de Rusya Devleti siyasi hayatında reformlar yapmak amacıyla bu halkın yerleşimi, menşeyi, material ve dini hayatını öğrenmeye başlamıştır. Tarih alanında en zor sorunlardan biri Kıpçakların etnik tarihiydi. Bu konunun işlenmesinde etnogenez ve köken, gelişimi boyunca tarihi geçmişte ve günümüzde Kıpçak kabilelerinin etnik ve kabile birleşimini dikkate almak gerekiyordu. Ünlü sinolog N.Y.Biçurin ilk kez Çin kaynaklarında Kıpçaklarla ilgili bilgilerin verildiğini söylemiştir. Kendisinin 1829 yılında yayımlanan, tarihsel kaynak olan "*Cengizler Evinden Dört Hanın Tarihi*" isimli çalışmasında "Thun-Tszyan-Gan-Mu" adlı Çin kaynağından örnek getiriyor: "Moğol Subut (bölük Kumandanı-Subudey-bagatur) Kinça`ya saldırdı ve varidatını yoketti. O, batıdaki halkların çoğunu yağmaladı ve sonra geri döndü."

N.Y. Biçurin buradakı Kinça`nın Kıpçak olduğunu açıklamıştır (Бичурин, 1829, s.95). N.Y.Biçurin`in Kıpçaklar hakkındaki fikirlerine P.İ.Kafarov, G.E.Grumm-Grjimaylo, H.B.Kyuner, A.N.Bernştam, D.G.Savinov gibi bilim adamları, sinologlar katılmışlar. Araştırmacı G.E.Grumm-Grjimaylo Kıpçakları Kyue-şe kabilesi ile bağlayarak Merkezi Asya halklarının entogenezi hakkında kendi teorisini ileri sürmüştür. Bu teoriye göre, Merkezi Asya`da Çinlilerin Dinlin kabilesi uzun bir tarihsel süreçte geniş arazilerde yayılmışlardı (Грумм-Гржимайло, 1926, s.38). Araştırmacının kanaatince Kıpçaklar Dinlin kökenlidirler (Грумм-

Гржимайло, 1926, s.57-58). Onlar siyahsaçlı "Kanglı" kabilesi ile karıştıktan sonra Rus kroniklerinde bahsi geçen "Polovtsı" veya Macar kaynaklarındaki "Kuman"lar ortaya çıkmıştır. "Polovtsı" adı saman sarısı saçları olduğu için Kıpçaklara verilen addır. Tarihçinin bu teorisi tam olarak "*Orta Asya`da Beyaz Irk*" isimli makalesinde verilmiştir. Bu makalede araştırmacı Çin`in sınırları dışında Avropoid ırkının 4 halkla temsil olunduğunu göstermiştir, bunlara: Usunyam, Hagyasam, Dinlin ve Bom halkları dahil edilmişti ve bildirildiğine göre dört halkın her birinin mavi (yeşil) gözleri ve sarı, kızılı saçları vardı (Грумм-Гржимайло, 1908, s.163-188). Lakin G.E.Grumm-Grjimaylo`nun bu hipotezi kendi zamanının çağdaşları tarafından destek görememiş, üstelik onun bu fikirlerine karşı çıkan da olmamıştı. Göründüğü gibi, tarih biliminin o zamanlar gelişmemesi ve karşıya koyulan sorunun çözülmezliği buna imkan yaratmamıştır. Kıpçakların kökeninin eski Çin kaynaklarında araştırılması ve onların Kyue-Şe, Dinlin`lerle bağlanması Kıpçaklar hakkında ileri sürülen hipotezler içinde ilk değildi. Daha önceleri Kıpçakların etnik bağları Orta Asya göçmenleri ile de bağlamıştı.

P.V.Golubovski Polovets ve Kıpçakların Oğuzlarla etnik bağlarının tutarsızlığını belirleyen ilk kişi olmuş ve Kıpçakları Kanglılarla yaklaştırıp aynı kabileden olduğunu söylemişti (Голубовский, 1884, s.146). N.A.Aristov`un görüşüne göre ise, "Kıpçak" kelimesi "Kanglı", "Karlıg", "Kalaç" kelimeleriyle aynı kökende olup Oğuz Han`la ilgili efsaneye dayanmaktadır (Аристов, 2005, 224). N.A.Aristov`un bu görüşü V.V.Barthold tarafından eleştirilmişti (Бартольд, 1968, s.272). Kıpçaklar ve Oğuzların etnik bağları hakkındaki görüşlerin analizi ile bağlantılı olarak Kıpçak ve Kanglılar birbirine bağlı kabileler olmasıyla ilgili başka teoriler de ortaya çıkmaktaydı. Gösterilen fikri XIX. yüzyılın ortalarında P.Vasilyev savunmuştur (Васильев, 1859, s.1-235). N.A.Aristov onun bu fikirlerini onaylayarak, Avesta`da Kanka, Çin kaynaklarındaki Kangho ve İslam kaynaklarındaki Kanglı kelimelerini karşılaştırmıştır. O, Kıpçakların tamgasını Kanglıların tamgasının ikileşdirilmiş versiyonu olduğu fikrindeydi. P.V.Golubovski tarafından onun bu fikirleri:

> Kıpçak ve Kanglı bölünmeden önce tek bir kabile halindeydi, ihtimalen Guz`ların; sonradan bu tam Türk kabilesi parçalanmıştır ve Avrupa`da üç- Peçenek-Kanglı, Tork ve Kuman-Kıpçaklar ortaya çıkmıştır. Bu bakımdan Kıpçakların Guzlar veya Uzlar olduğu düşünülebilir, yani bu kökten gelebilirler (Голубовский, 1884, s. 146) şeklinde savunulmuştur.

G. E. Grumm-Grjimaylo Kıpçakların Kanglılarla karışması sonucu ortaya çıktığını ve Doğu Avrupa`da Kumanlar olarak yayıldığını belirtmiştir. S.P.Tolstov J.Marquart ile benzer bakış açısını dile getirerek, Peçenek kabilelerinin bir kısmının Kıpçak konfederasyonu tarafından özümlendirilmesinin bir sonucu olarak "Kanglı" etnoniminin "Kangar" (Kegeres) kelimesinin şekildeyişmiş hali olarak kabul ettiğini söylemiştir. V.V.Barthold Kıpçakları Kanglılardan ayırmış, lakin XII-XIII. yüzyıllardaki İslam kaynaklarında bu kelimelerin eş anlamlı olarak kullanıldığını göstermiştir (Бартольд, 1968, s.272). V.V.Barthold 1897 yılında doktora

tezi savunmasındaki nutkunda ilk kez Kıpçak tarihi üzerine yapılan çalışmayı bilimsel bir temele dayandırmıştır. O, fars dilinden Gardizi`nin "Zeyn Al-Ahbar" isimli eserini çevirmiştir. Bu eserde Kimek kabile ittifakının etnogenezi, mitolojisi ve Irtış nehrinde yerleşimi hakkında bilgiler verilmiştir. Bu eserin çevirisi sonucunda Kimeklerin bir kısmını oluşturan Kıpçakların ortaya çıkış meselesi çözümünü bulmuştur (Кумеков, 1990). Kıpçakların etnik yapısı ve yerleştirilmesi hakkında değerli bilgilerin verildiği Mahmud Kaşğari`nin "Divanü Lugat-İt-Türk" eserini de bilimsel ortama getirerek tahlil etmiştir. Bundan başka Barthold Kıpçakların Kazak halkının etnik yapısında çekirdek rolünde olduğunu ve çağdaş Türk halklarının oluşumunda önemli unsur vazifesinde olduğunu göstermiştir. Belli olduğu gibi, Barthold misalinde birçok Rus tarihçilerinin eserleri Avrupa dillerine çevrilerek daha geniş alana yayılmıştır. Buna örnek Alman oryentalisti J.Marquart`ın "*Kuman Halkı Hakkında*" yazmış olduğu eserine V.V.Barthold`un "*Kıpçaklar Hakkında Yeni Eser*" başlıklı bir yorumunu gösterebiliriz (Бартольд, 1968, s.392-408). J.Marquart Gardizi`nin yazdıkları bilgileri esas alarak Kıpçakların Moğol kökenli olduğunu, Kimeklerin kabile ittifakına dahil olduktan sonra Türkleştiğini ve Moğollara has özelliklerini kaybettiğini göstermiştir. Bu kavram V.V.Barthold ve P.Pelo tarafından reddedilmiş, diğer oryantalistler tarafından da kabul görmemiştir. Kıpçaklar ve onların çağdaş Türk halkları ile etnik bağları, Kıpçak kabilesinin etnik yapı sorunlarının geliştirilmesinde somut sonuçlar elde edilmeğe başlamıştı. P.İ.Rıçkov Başkurt halkının bir parçası olarak Kıpçakların kabile birliği hakkında bilgi vermeğe çalışmıştır. Zamanla tarihi etnografik literatürde Kazak halkının bir parçası olarak Kıpçakların aşiret yapısı hakkında araştırmalar devam ettirilmişti. Bu araştırmalara P.İ.Rıçkov, İ.G.Andreyev, A.İ.Levşin, N.İ.Krasovski kendi eserlerinde yer vermişler. Ünlü tarihçi etnograf A.N.Haruzin "*Kırgız Halkının Köken Meselesine Dair*" yazdığı eserinde Kıpçak aşiretlerinden: Torı-aygır, Tuyuçka, Kıtabak, Bulutun, KaraBalık, Kundyalyan, Tana-Buga, Uzun, Kuk-Boron vb. isimlerini listelemiştir (Харузин, 1895, s.62-76). O, hem de Kıpçakların Özbeklerle, Kırgızlarla ve Kıpçakların çağdaşı sayılan diğer halklarla bağlı olduğunu söylemiştir.

Rus nümismatı V.G.Tisengausen İbn El-Esir`e dayanarak, Kıpçak aşiretlerinin isimlerini: Toksoba, Yeta, Burcoglu, Burlu, Kanglıoglu, Durut, Karabaroglu, Cüznan, Krabirikli, Kotyan şeklinde, İbn Haldun`u esas alarak aşiret isimlerini: Toksoba, Seta, Burcogla, Elbuli, Kanaaralı, Oglı, Durut, Kalabaalı, Cersan, Kadkabirkli ve Kunun şeklinde sıralamıştır (Тизенгаузен, 1941, s.27-30).

Fergane vadisinde Kıpçakların Kırgız, Kazak halkları içinde yaşamadığını esas getiren N.A.Aristov, çağdaş Türk halklarının antropolojik yapılarının Kıpçaklardaki antropolojik veriler temelinde tanımlanamayacağı sonucuna varmıştır (Аристов, 1894, s.473). Bu görüş Kıpçakların diğer Türk halkları içinde kendi tamgasını, özelliklerini, arazisini koruduğu için ortaya çıkmıştır. Sovyet oryentalisti, Türkologu V.A.Gordlevski`ye göre, Oğuzlardan önce

Küçük Asya`ya Kalaç, Karluk, Kanglı ve Kıpçaklar gelerek yerli halkla karışmış ve buranın Türkleşmesinde önemli rol oynamışlar (Гордлевский, 1941, s.22).

Kıpçakların siyasi faaliyetleri ile ilgili V.V.Barthold`un çalışmalarını özellikle bahsedilmelidir. Onun çalışmalarında Kıpçak-Harezm ilişkilerine yer verilmiştir. Yazara göre, bu münasebetler Orta Asya`nın jeopolitik durumunu etkilemiştir. Kıpçaklar Harezmşahlar`ın ordusunda hizmet etmiş, Harezm`de yüksek mevki sahibleri olmuşlar. Tesadüfi değildir ki, Harezmşah Terken Hatun`la evlenerek Kıpçaklarla yakınlaşmış, Kıpçakların statüsü onun oğlu Muhammed zamanında büyümüştür (Бартольд, 1963, s.412). Barthold bu ilişkileri araştırırken Harezmşahlar zamanında Kıpçakların rolü meselesine de ışık tutmuştur. V.G.Tisengausen tarafından çevrilmiş Arapça kaynaklarda da Kıpçak menşeli Memlük sultanlarıyla Moğolların ilişkileri üzerinde araştırmalar yürütülmüştür. Abu Dulef`in verdiği bilgiler esasında, N.N.Pantusov Kimeklerin giysileri, yemek kültürü, yağmur taşı hakkında bilgiler vermiş, onların rehberlerinin ve dini tapınaklarının olmadığını, yaşlılara saygı gösterdiklerini yazmıştır (Пантусов, 1902). Kıpçakların manevi kültüründen bahsederken günümüze kadar gelen taş heykeller üzerinde durmakta da fayda vardır. Taş heykeller Altay dağlarından Dunay nehrine kadar yayılmıştır. Birçok araştırmacılar bu taş heykellerin Nogaylara, Kazaklara, İskitlere[3*] ait olduğunu söylese de, Kıpçak taş heykellerinin araştırmacısı olan A.S.Uvarov bu hipotezlerin hiç birini kabul etmemiştir (Уваров, 1869, s.518-519). 1915 yılında N.İ.Veselovski tarafından yayımlanan *Taş Balballar Hakkında Sorunun Çağdaş Durumu* isimli çalışmasında bu heykellerin Kıpçak menşeli olması kanıtlanmıştır (Веселовский, 1915). Bununla ilgili V.V.Barthold gerçeği vurgulayarak Kıpçaklardan başkasının mezarlar üzerine böyle bir taş heykeller koymadığını bildirmiştir. Bu sorunun önemini dile getiren araştırmacı taş heykel geleneğinin nereden geldiğinin günümüzde bilinmediğini ve kronolojik olarak izleminin de imkansız olduğunu söylemiştir (Бартольд, 1966, s.378-379). Buna paralel olarak Rusya`nın güney bölgelerinde, Kazakistan ve Moğolistan`da taş heykellerin bulunduğunu söylemeliyiz. Araştırmacı G.N.Potanin Moğolistan`ın kuzey batısında rastladığı bu heykellerin bazılarının resimlerini çizip incelese de buluntular hakkında kendi görüşünü ifade etmemiştir (Потанин, 1885, s.50-58). Altay dağlarındaki bu tür heykeller N.M.Yandrintsev tarafından araştırılmıştır. Lakin tarihçi yalnışlık yaparak bu geleneği çağdaş zamanda yaşayan Altay halklarında aramaya başlamış ve bulamayınca da bu heykellerin sahiplerinin aksi olsa bile, köken bakımından Altay`a bağlı olmadıklarını ve önceden burada yaşamış halkın mükemmel sanat becerisine sahip birileri olduğu kanaatine varmıştır (Ядринцев, 1883, s.200).

3 Avrupa`nın doğusu, Orta Asya, Tanrı dağları ve Fergana Vadisi gibi coğrafi noktaları içine alan bölgede yaşayan göçebe halk. İskitlerin adına ilk kez M.Ö. VII. yüzyılda Assuriya hükümdarı Asarhaddon`un yazıtlarında rastlanılmıştır. Bkz: Hesenov Z. (2005). Çar Skifler, Bakı: Ebilov, Zeynalov ve Oğulları.

Kıpçakların dil, edebiyat ve dini görüşlerinin araştırılması meselesi oldukça önemlidir. "Codex Cumanicus"u[4*] araştıran V.V.Radlov Kıpçak dilinin Kazak, Povoljya`da yaşayan tatarların dilleri ile benzerlik teşkil ettiğini, bununla da ister orta asırlarda olsun, isterse de günümüzde Türk halklarının dillerinin ortak kökden gelen dilde konuştuklarını belirtmiştir (Радлов, 1884, s.52-53). Eski Rus kaynaklarından olan "İgor Bölüğü Destanı"nı inceleyen P.M. Melioranski Rus diline geçen Kıpçak sözlerinin olduğunu göstermiştir. Onun araştırmalarına göre, Kıpçaklarla Ruslar arasında ilişkiler Kıpçak dilinin Ruscaya nüfuz etmesine sebebiyet vermiştir (Мелиоранский, 1902, s.30). Kaynaklarda "barbar" olarak geçen Kıpçaklar aslında çağdaş Ruscanın oluşumunda önemli rol oynamıştır.

XX. yüzyılda da Eski Rus devleti`nin tarihinde önemli role sahip olan Kıpçaklara dair Rus tarihçileri tarafından çok geniş araştırmalar yapılmıştır. 1983 yıllarında R.M.Mavrodina tarafından bu eserlerin çoğu hakkında bahs edilmiştir. XX. yüzyılın 90`larında S.A.Pletnova`nın (1990) ve V.L.Yegorov`un (1994) Ruslarla Kıpçaklar arasındaki ilişkilere dair yazdığı eserleri araştırmalara büyük katkı sağlamıştır. Kıpçak etnoniminin kökeni ve Kıpçakların coğrafi yerleşimi hakkında sonuçlar Y.Ç.Skrjinski (1986) tarafından çıkarılmıştır. 2001 senesinde A.A.İnkov tarafından savunulan "*XI. yy. yarısı-XIII. yy. 30`lu Yıllarında Eski Rus ve Kıpçaklar*" isimli doktora tezinde Kıpçakların ekonomik, dini ve siyasi gelişiminin portresi çizilmiştir. P.P.Toloçko kendisinin "*Bozkırların Göçmen Halkları ve Kiev Rus`u*" (2003) isimli kitabında arkeolojik verilere, Rus ve yabancı yazılı kaynaklara dayanarak bu halkın X. yüzyıldan itibaren göçünü izlemiştir.

Zamanla Kıpçaklara karşı ilgi tarzı değişmiştir. Bu değişime sebep XII. yüzyılda Rusların Kıpçaklara karşı galibiyetli seferleri, onlarla akrabalık ilişkileri, sağlanan barışlar olmuştur. Bahsedilen devire ait kaynaklarda göçmen Kıpçakların tasvir şekli de farklı olmuştur. Mesela, XI. yüzyılın 80`lerinde "Povesti Vremennih Let"[5*] isimli kronikte tasvir edilen şahısların kimlikleri tesbit edilememiştir.

XIII. yüzyıl kaynaklarında artık Kıpçakların 1222-1223 yıllarındaki hadiselere uygun olarak kötü şekilde tasviri dikkat çekmektedir. Çünkü başlangıçta Tatarlardan eziyet gören bir halk gibi tasvir edilen Kıpçaklar, sonradan Tatarlara karşı Rusya ile müttefik olmuşlardı. Buna rağmen daha ilk satırlarda Kıpçaklar Allahsız, kanunları olmayan, vahşi bir kitle olarak tanımlanıyor ve onların Moğollar tarafından darmadağın edilmesinden hiç bir üzüntü hissi geçirilmeden bahs edilmiştir.

4 Karadenizin kuzeyindeki Kıpçak Türklerinin dilinde olan, XIV. yüzyılda Alman ve İtalyan misyonerlerinin topladığı iki bölümden ibaret eserdir. El yazması Venesiya`nın Santa Markos kütüphanesinde korunmaktadır. Eserde Kıpçakların yaşamı hakkında bilgi verilmektedir. İlk bölüm Latin-Fars-Kıpçak sözülüğüdür, ikinci bölüm ise Kıpçak-Alman sözleri, dualar ve 47 Kıpçak bulmacasından ibarettir. İtalyan bölümü 55 hisse (110 sayfa), Alman bölümüyse 27 hissedir (54 sayfa). 2015 yılında Dr. Mustafa Argunşah, Doç. Dr. Galip Güner tarafından türkceye çevrilmiştir.

5 Geçmiş Yılların Hikayesi" veya "Nestor Kroniği" olarak bilinmektedir. Bu kronikte 850-1110 yılları arasında Kiev Knezliğinin tarihinden bahsedilmektedir.

Sonuç

Rus tarihçilerin Kıpçakların etnogenezine dair görüşlerini araştırdığımız zaman vardığımız sonuçları şu şekilde sıralayabiliriz:

- Kıpçaklarla Rus devletinin münasebetleri müttefiklik ve arasıra komşu oldukları için ortaya çıkan mücadelelere dayanmaktadır;
- Rus tarihçilerine göre: Kıpçakların kökeni Dinlin kabilesine bağlanmıştır;
- Kıpçaklar Orta Asya ırkına mensuptur;
- Kanglılarla Kıpçaklar aynı kabiledendirler;
- Kıpçakların Oğuzlarla bağlılığı mevcuttur;
- Kıpçakların Moğollardan gelme tezi Rus araştırmacılar tarafından ortaya atılsa da uzun süre dayanıklı olamamış ve Rus tarihçileri tarafından çürütülmüştür;
- Rus tarihçileri tarafından ilk defa Kıpçak araştırmalarının önemi bilimsel temele dayandırılmıştır;
- Kıpçaklarla ilişkileri çağdaş Ruscanın gelişiminde önemli rol oynamıştır.

Kaynakça

Alasania, G. (2013). *Gürcüler ve* İslam öncesi *Türkler*. Trabzon: Karen Yayınları, s. 127.

Алексеев, В.П. (1989). Историческая Антропология и Этногенез, Москва: Наука, s. 145. [Alekseyev, V.P. İstoriçeskaya Antropologiya i Etnogenez].

Аристов, Н. (2005). Заметки Об Этническом Составе Тюркских Племен и Народностей и Сведения Об Их Численности, Павлодар: ТОО ЭКО, s. 224. [Aristov, N. Zametki Ob Etniçeskom Sostave Tyurkskih Plemen İ Narodnostey i Svedeniya Ob İh Çislennosti].

Аристов, Н. (1894), Опыт Выяснения Этнического Состава Киргиз-Казаков Большой Орды и Каракиргизов на Основании Родословных Сказаний и Сведений о Существующих Родовых Делениях и Родовых Тамгах, а Также Исторических Данных и Начинающихся Антропологических Исследований, Живая Старина, III-IV, s. 473. [Aristov, N. Opıt Vıyasneniya Etniçeskogo Sostava Kirgiz-Kazakov Bolşoy Ordı i Karakirgizov na Osnovanii Rodoslovnıkh Skazaniy i Svedeniy o Şusestvuyuşikh Rodovıkh Deleniyakh i Rodovıkh Tamgakh, a Takje İstoriçeskikh Dannıkh i Naçinayuşikhsya Antropologiçeskikh İssledovaniy].

Бартольд, В.В. (1968). Рецензия На: Н.А.Аристов. Заметки Об Этническом Составе Тюркских Племен и Народностей и Сведения Об Их Численности, Москва: Наука, s. 272. [Bartold V.V. Retsenziya Ha: N.A.Aristov Zametki Ob Etniçeskom Sostave Tyurkskix Plemen İ Narodnstey i Svedeniya Ob İx Çislennosti. Soçineniya].

Бартольд, В.В. (1968). Новый Труд о Половцах, Москва: Наука, s. 392-408. [Bartold "Novıy Trud o Polovtsakh].

Бартольд, В. В. (1963). Сочинения, Т. I, Москва: Наука, s. 236-392. [Bartold Soçineniya].

Бартольд, В. (1966). К Вопросу о Погребальных Обрядах Турков и Монголов, Москва: Наука, s. 378, 379. [Bartold, K Voprosu O Pogrebalnıh Obrya dakh Turkov İ Mongolov].

Бичурин, Н. (1829). История Первых Четырех Ханов Из Дома Чингисова, СПб: Типография Карла Крайл, s. 95. [Biçurin, İstoriya Pervıx Çetırekh Khanov İz Doma Çingizova].

Васильев, В. (1859). История и Древности Восточной Части Средней Азии От X до XIII Века, с Приложением Перевода Китайских Известий о Киданях, Джурджитах и Монголо-Татарах, Ч. 4, СПб, s. 1-235. [Vsiliy Vasilyev, İstoriya İ Drev-

nosti Vostoçnoy Çasti Sredney Azii Ot X do XIII Veka, s Prilojeniyem Perevoda Kitayskikh İzvestiy o Kidanyakh, Curcitakh i Mongolo-Tatarakh].

Гумилев, Л.Н. (1993). Древняя Русь и Кыпчакская Степь в 945-1225 гг. Москва: Ритмы Евразии, s. 532. [Gumilev, Drevnaya Rus i Kırçakskaya Step].

Qumilyov, L.N. (2005). *Etnogenez və Yerin Biosferi*, Bakı: Nurlan, s. 118.

Греков, Б. ve Якубовский А. (1950). *Золотая Орда и Её Падение*, Москва: Изд-во АН СССР, s. 18. [Grekov ve Yakuboski, Zolotaya Orda i Yeyo Padeniye].

Грумм-Гржимайло, Г. (1926). Западная Монголия и Урянхайский Край. Исторический Очерк Этих Стран в Связи с Историей Средней Азии, Т. 2, Ленинград: Типография Главного Ботанического Сада, s. 57-59. [Grumm-Grjimaylo, Zapadnaya Mongoliya i Uryankhayskiy Kray. İstoriçeskiy Oçerk Etikh Stran v Svyazi s İstoriyey Sredney Azii].

Грумм-Гржимайло, Г. (1908). Белокурая Раса в Средней Азии, СПб, s. 163-188. [Grumm-Grjimaylo, Belokuraya Rasa v Sredney Azii].

Голубовский, П. (1884). Печенеги, Торки и Половцы До Нашествия Татар, Киев: Унив. Тип. И. И. Завадского, s. 146. [Goluboskiy, Peçenegi, Torki i Polovtsı Do Naşestviya Tatar].

Гордлевский, В. (1941). Государство Сельджукидов Малой Азии, Москва: Издательство АНСССР, s. 22. [Gordlevski, Gosudarstvo Selcukidov Maloy Azii].

Гордлевский, В.А. (1947). Что Такое «Босый Волк»? Известия АН СССР, т.VI, выпуск IV, s. 317-323. [Gordlevski, Çto Takoye "Bosıy Volk"].

Веселовский, Н. (1915). Современное Состояние Вопроса о «Каменных Бабах» или «Балбалах», Одесса. [Veselovskiy, Sovremennoe Sostoyanie Voprosa o "Kamennih Babakh ili "Balbalakh"].

Hesenov, Z. (2005). Çar Skifler, Bakı: Ebilov, Zeynalov ve Oğulları.

Кумеков, Б. (1990). Об Этническом Составе Кыпчаков XI - нач. XIII вв. По Арабским Источникам, Проблемы Этногенеза и Этнической Истории Народов Средней Азии и Казахстана*, 2.* [Nikolay Aristov, Zametki Ob Etniçeskom Sostave Tyurkskikh Plemen i Narodnostey i Svedeniya Ob İx Çislennosti].

Kurat, A. N. (1972). *IV-XVIII. Yüzyıllarda Karadeniz Kuzeyindeki Türk Kavimleri ve Devletleri*, Ankara: TTK Basımevi, s. 76.

Мелиоранский, П. (1902). Турецкие Элементы в Языке «Слова о Полку Игореве», Т. VII, Москва: Изв. II Отделение Императорской Академии Наук, s. 30. [Platon Melioranskiy, Turetskie Elementı v Yazıke "Slova o Polku İgoreeve].

Пантусов, Н. (1902). Древности Средней Азии, Лейпциг: Типо-литография Императорского Университета. [Pantusov, Drevnosti Sredney Azii].

Плетнева, С.А. (2010). Половцы. Москва: Ломоносовъ, s 5. [Pletneva, Polovtsı];

Потанин, Г. (1885). Памятники Древности в Северо-Западной Монголии, Замеченные во Время Поездки в 1879 г. Древности: Труды Императорского Московского Археологического Общества. Т. 10, s. 50-58. [Potanin. Pamyatniki Drevnosti v Severo-Zapadnoy Mongolii, Zameçennıe vo Vremya Poyezdki v 1879 g. Drevnosti].

Радлов, В. (1884). О Языке Куманов По Поводу Издания Куманского Словаря, Приложение к *XLVIII* Тому Записок Императорской Академии Наук, № 4, s. 52, 53. [Vasiliy Radlov, "O Yazıke Kumanov Po Povodu İzdaniya Kumanskogo Slovarya", Prilojeniya k XLVIII Tomu Zapisok İmperatorskoy Akademii Nauk].

Расовский, Д. (2016). Половцы, Торки, Печенеги, Берендеи, Москва: Изд-во Ломоносов, s. 18. [Rasovskiy, Polovtsı, Torki, Peçenegi, Berendei].

Тизенгаузен, В. (1941). Сборник Материалов, Относящихся к Истории Золотой Орды, Т. 1, , СПб.: Изд-во Акад. Наук, s. 27-30. [Vladimir Tizengauzen, Zbornik Materialov Otnosyaşikhsya k İstorii Zolotoy Ordı].

Уваров, А. (1869). Сведения о Каменных Бабах. Труды Первого Археологического Съезда в Москве Кн. 2, s. 518, 519. [Uvarov, A. Svedeniya O Kammenıh Babakh. Trudı Pervego Arkheologiçeskogo Syezda v Moskve].

Харузин, А. (1895). К Вопросу о Происхождении Киргизского Народа, Этнографическое Обозрение, XXVI, s. 62-76. [Aleksey Haruzin, "K Voprosu o Proiskhojdenii Kırgızskogo Naroda", Etnografiçeskoye Obozrenie].

Ядринцев, Н. (1883). Описание Сибирских Курганов и Древностей. Путешествие по Западной Сибири и Алтаю в 1878 и 1880 г., Москва, s. 200. [Yandristsev N. Opisaniye Sibirskikh Kurganov i Drevnostey. Puteşestviye po Zapadnoy Sibiri i Altayu v 1878 i 1880 g. Drevnosti: Trudı İmperatorckogo Moskovskogo Arkheologiçheskogo Obşestva].

Якубовский, А.Ю. (1932). Феодальное Общество Средней Азии и Ее Торговля с Восточной Европой в X-XV вв. Материалы по истории Узбекской, Таджикской и Туркменской ССР, Выпуск III, Ч.I, s. 24. [Yakubovski, Feodalnıye Obşestvo Sredney Azii i Yeyo Togovlya c Vostoçnoy Yevropoy v X-XV vv].

Tanzimat Sonrası Tahta Çıkmak: Cülûs ve Kılıç Kuşanma Törenleri (1839-1918)

Oğuzhan Konuk *

Öz: Osmanlı Devleti; Tanzimat Fermanı'yla birlikte Batı eksenli bir yeniden yapılanma evresine girmiş ve devletin bütün kurumları gibi tahta çıkış törenleri de bu değişimden etkilenmiştir. Bu değişim ile beraber Sultanın tahta çıkması ve akabinde yapılan kılıç kuşanma töreni, özünü korumak ile birlikte klasik dönemde olduğundan farklı bir ritüel halini almıştır. Tahta çıkış töreni, hükümdarın meşruiyetini onaylamak ile birlikte içinde barındırdığı seremoni; devlet ricali ve teb'a üzerinde ayrı bir hâkimiyet ihdas etmektedir. Klasik dönemde kaideye oturtulmuş olan merasimde hangi devlet ricalinin nerede biat edeceğinden, kılıç kuşanacak sultanın hangi yolla Eyüp'e gidip hangi yolla saraya geri döneceği ve hangi kılıcı kuşanıp kim tarafından kuşatılacağına değin belirlenmiş olan merasim kuralları, Tanzimat dönemi ve sonrasında değişime tâbidir. Bu açıdan, devletin geneline hâkim olan değişim rüzgârının en sert estiği kesitlerden biri de cülûs törenleri olmuştur. Ele alınan dönemin kendine has şartları bu törende kendine yer bulmuş ve satır aralarında sultan profilinin değişimini izleme fırsatı vermiştir. Çalışma, başlama noktası olarak kabul edilebileceği bu hususta mezkûr törenleri; saray-bürokrasi ilişkisi, devlet yönetiminde güç dengesi, yabancı elçiler ve bankerlerin iktidara dolaylı katılımı, darbeler gölgesinde tahta çıkış gibi zaviyelerden bakarak değişimi takip etmeyi hedeflemektedir. Merasimlerin kültürel bir unsur olmasının yanında siyasi bir perspektif ile okunmasıyla birlikte elde edilen bulguların, bir padişahın cülûs merasimi ve iktidar dönemindeki aktif/pasif yürütücülüğün doğru orantılı olup olmadığına nasıl delâlet ettiği, makalede yapılan yorumların bir kısmını oluşturmaktadır. Devlet'in iktidar anlayışındaki değişimin izdüşümü olarak değerlendirilebilecek olan biat törenlerini, literatüre yeni bilgi eklemekten ziyade var olan bilgiler değerlendirilip yeni bir yorum ortaya çıkarmak ve var olan yorumlara şerh düşmek amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Cülûs, Kılıç Kuşanma, Hükümdar, Osmanlı Devleti, Biat.

* Milli Savunma Üniversitesi, Atatürk Stratejik Araştırmalar Enstitüsü, Harp Tarihi, Yüksek Lisans Programı.
İletişim: ouuzhan.konuk95@gmail.com

Giriş

Hükümdarlığın ve mevcut otoritenin tescili için yapılan tahta çıkış merasimi özellikle Türkler için; tarihi çok önceye dayanan bir seramonidir. Mesela; Asya Hun Devletinde tanhunun tahta çıkış yılının beşinci ayında tanrıya, atalara ve tabiat kuvvetlerine at ve koyun kurban ederken onun hükümdarlığını da kutlanmıştır (Onar, Orsoy, & Ercilasun, 2004, s. 8). Daha sonraları İslamiyet'in kabulüyle tahta çıkışın manası değişmemekle birlikte usulü değişmiştir. Devlet aygıtı çevre faktörler ile etkileşim hâlinde olduğu için, her alanda olduğu gibi tahta çıkış usulünde de ilk hükümdardan son hükümdara kadar farklılıklar olmuştur.

Tarih biliminin bize kattığı analiz etme yetisi; geçmişteki her hangi bir dönem aralığını kuruduğumuz bağlam üzerinden okuyup var olan değişim üzerinden çıkarım yapmayı mümkün kılmaktadır. Bu çalışmanın amacı ise Osmanlı Devleti'nin var olan Saray-Bâb-ı âlî arasındaki iktidar mücadelesini ve değişen siyasî atmosferi, cülûs ve kılıç kuşanma merasimleri üzerinden okuyarak bir takım çıkarımlarda bulunmaktır. Bunun yanında klasik dönem ve Tanzimat sonrası dönemin mukayesesi ile değişen siyaset algısının uygulamadaki izlerini takip etmek hedeflenmiştir. Bu bağlamda mevcut literatür yetersiz olmakla birlikte Hakan Karateke'nin doktora tezi (Karateke, 2004) ve Gültekin Yıldız'ın ilgili makalesi (Yıldız, 2008), bu alanda yetkin iki çalışma olması sebebiyle burada zikredilmesi gerekmektedir.

Araştırmamızda esas olarak 1839-1918 yıllarını arasını kapsamakla birlikte mukayese edilen klasik dönemi de dolaylı olarak içermektedir. Bu yayında kullanılan kaynaklar; Salnâmeler, dönemin nabzını tutan gazete, hatırat ve araştırma eserlerinden oluşmaktadır.

Osmanlı Devleti'nde Veraset Usulü Üzerine Bir Değerlendirme

Osmanlı Devletinde veraset sistemi iki farklı şekilde tatbik edilmiştir. I. Ahmet'in ölümüne kadar taht daimi olarak babadan oğula (İnalcık, 1959, s. 1) geçme usulü, daha sonraki dönemlerde sultanın kardeşlerinin de tahta çıktığı usûl görülmektedir. Yıldırım Bayezid'in 1402 tarihli Ankara Savaşı'nda esir düşmesiyle Osmanlı Devleti ilk büyük çaplı taht kavgalarına sahne olmuştur. Bu bağlamda, şehzade tahta çıkana kadar devlet erkânının tutumu çok önemlidir. Bayezid'den sonra devlet erkânının bir şehzadede uzlaşamaması Fetret Devrini doğurmuştur (Ertuğ Z. T., 1999, s. 4). Osmanlı veraset sistemine kardeş katlini kanun yoluyla getiren II. Mehmet (Âşık Paşazâde, 1936, s. 191) ise daha sonraki taht mücadelelerinin önünü almayı amaçlamıştır.

Veraset sisteminin ekber olan şehzadenin tahta oturma usulüne evrilmesiyle 19.yüzyılın ikinci yarısına kadar taht değişikliği, ecel haricinde siyasi vakaların vuku ile gerçekleşmiştir. Dönemler arası valide sultanların yükselişi, yeniçerilerin cebir enstrümanı olmaktan çıkıp devlet yönetimine dolaylı yoldan etki etmesi ve özellikle son dönem Osmanlı siyasetinde bürokrasinin yükselişi gibi sebepler padişahın tayini konusunda farklı odakları etkin hale getirmiştir.

Sultan Abdülmecid döneminde saltanatın babadan oğula geçme usulü tekrar gündeme gelmiştir (Karateke, 2004, s. 19). II. Mahmud dönemi yapılan bürokratik ıslahatlardan sonra girişilen bu sistem değişikliği devletin yeniden yapılandırılma sürecinde bulunmasından ötürü olağan karşılanabilir. Sultan Abdülmecid'in, Veliaht Abdülaziz Efendi'yi Trablusgarb valiliğine tayin etmek istemesi (Ahmet Cevdet Paşa, Tezâkir 13-20, 1991, s. 133); klasik dönemin sancağa çıkma âdetinin ihyasından ziyade tahtın babadan oğula geçme sisteminin uygulanmasına ve en büyük oğlu Murad Efendi'nin tahta geçmesine hizmet edecek bir adım olarak yorumlanmaya açıktır.

Çeşitli gazetelerde veraset usulü hakkında bilgilendirici yazıların kaleme alınması ve bazı yabancı elçiliklerin fikirlerine danışılması (Karateke, 2004, s. 19) 1876 Kanun-i Esasiyle (Salnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, H. 1294) yürürlüğe girecek olan Veraset Yasası'nın ilk adımlarıdır. Verasetin şeklinin Sultan Abdülmecid dönemindeki muğlaklığı Sultanın vefatından sonra tahta kimin geçeceğinin belirsizliği Teşrifat Dairesinin yazdığı bey'at[1] töreni davetiyelerine de yansımıştır (Ahmet Cevdet Paşa, Tezâkir 13-20, 1991, s. 140-141). Davetiyelerde tahta geçecek sultanın ismi dahi önce boş bırakılmıştır. Sadrazam ve Abdülmecid'in cenaze namazını kılmaya gelen bir kısım ulemanın ağırlığını koymasıyla Murat Efendi yerine Abdülaziz'in tahta geçmesi, veraset sisteminin değişmesi için şartların daha olgunlaşmadığı izlenimi verse de Sultan Abdülaziz, büyük biraderinin teşebbüsünü bir adım öteye taşımıştır. Sultan Abdülaziz, oğlunun veliahtlığı hususunda dönemine göre farklı olarak nitelenebilecek bir adım atıp hem şehzadeleri hem de devlet erkânını vaziyete alıştırmak için Yusuf İzzeddin Efendiyi küçük yaşta orduya verip (Salname-i Askerî, 1286, s. 2), hızla rütbesini yükselttirmiştir (Takvim-i Vekayi, H. 17 Muharrem 1278; Takvim-i Vekayi, H.14 Receb 1282). Oğlunun varisliğini liyâkat merkezli bir anlayışa oturtmak için bu yol gayet mâkul gözükmektedir (Karateke, 2004, s. 21). Rütbesi hızlı bir şekilde yükseltilen Yusuf İzzeddin Efendi'ye, 1866 Ekiminde Prens Karl von Hohenzollern-Sigmaringen için resmi geçit yaptırılması (Karateke, 2004, s. 21) ve yapılan terfiler, hem veraset sistemi hem de son dönem Osmanlı hükümdarı imajı için ilginç değişikliklerdir. Bunun yanında devlet ricaline çeşitli hediyelerle belli bir yakınlık sağlanması, Osmanlı yönetim dinamiklerindeki asker-bürokrasi denkleminde Yusuf İzzeddin Efendi'yi ve dolayısıyla değişen veraset sistemini kabullendirme amacından ileri gelmiştir.

Devlet politikasında da dolaylı yoldan veraset sistemine atıf yapılan hadiseler yok değildi. Sultan Abdülaziz'in 27 Mayıs 1863'teki Mısır seyahatine çıkarken planladığı Mısır veraset usûlü değişikliği, Osmanlı iç dinamiklerini yerinden oynatacak bir hadiseye de kapı aralamıştır. Kendi sonunu hazırlayan darbede Genç Osmanlıların finansörü, 1866 Ferma-

1 Türkçe'de biat şeklinde kullanılan kelimenin Arapça aslı bey'attır. Bey'at "satmak; satın almak" manasındaki bey' masdarına bağlı olarak "yöneticilik tevdi etmek, birinin yöneticiliğini benimsemek" anlamında kullanılmıştır (Kallek, 1992, s. 120-124).

nıyla hıdivlik hakkından mahrum olan Mustafa Fazıl Paşa idi. Ferman Mısır hanedanında iki hıdiv sonrası yürürlükten kalktı (Karateke, 2004, s. 23). Bu açıdan, Abdülaziz'in burada kendi oğlu için kamuoyu oluşturmayı çalıştığını ve Mısır'ı pilot uygulamaya tabi tuttuğunu söyleyebiliriz.

Söz konusu olan Mısır veraset usulü değişikliği, Osmanlı Devleti'nde tatbik edilse idi Sultan Abdülmecid'in şehzadelerinin tahta geçmesi ve Genç Osmanlılar'ın teşebbüslerinin meşru zemini ortadan kalkacaktı. Özellikle Genç Osmanlılar'ın V. Murad'ı tahta geçirme teşebbüsleri ve daha sonraki süreçte meşrutî monarşinin ilanı gibi Osmanlı son dönemini derinden etkileyen olaylar göz önüne alınınca "*veraset-siyaset ilişkisi*" daha anlamlı bir hâl almaktadır.

Veraset hususunda Osmanlı Devleti son döneminde klasik döneme nazaran oluşan farklı bir algı ise hanedanın sorgulanmasıdır.[2] Fuat Paşa'nın İngiltere Büyükelçisi Stratford Caning'e *Devlet-i Aliyye'nin* müesses olduğu idari ve ilerleme unsuru olarak gösterdiği dört esası şöyle sıralamıştır; *"Millet-i* İslamiyye*, Devlet-i Türkiyye, Selâtin-i Osmaniyye, Payitaht*-ı İstanbul*"* (Ahmet Cevdet Paşa, Tezâkir 1-12, 1991, s. 83). 19. yüzyılın sonuna doğru devletin modernleşmesinin meyvelerini hamda olsa toplamak zorunda kalması, seküler-ulus devletine doğru evrilmesiyle açığa çıkması beklenen bu sorgulayıcı, hanedan kutsalının içini boşaltan perspektif hiç de modern olmayan hatta Osmanlı modernleşmesine cephe almış bir kurumdan, Yeniçerilerden gelmiştir. II. Mahmut, IV. Mustafa'yı öldürttüğünde aleyhte tavır alan Yeniçerilerin aralarında "*Padişah insan değil mi? Kim olsa olur! Esma Sultan olsun, Konya şeyhi padişah olsun. Kırım Tatar hanzâdelerinden biri padişah olsun.*" dediklerinin rivayet edilmesi (Öz, 1941, s. 21) hanedan bireyinin padişahlık makamına ulaşabilmesine kadar olan zamanın bürokratik-askeri kanatların gözetiminde geçtiğini kanıtlar nitelikte idi. II. Selim'in cülûsunda yeniçerilerin bahşiş sebebiyle İstanbul'da tahta çıkan padişahı meşru görmemeleri (Ertuğ Z. T., 1999, s. 68), vuku bulan hadiselerin zamanla olduğu kadar kurumların zihniyetiyle de ilişkilendirilebileceğini göstermektedir.

Tahta geçme usûlünün değişiminden ziyade bunu kabul ettirme çabalarındaki muhataplarının çeşitliliği, Osmanlı Devleti'nin 19. yüzyıl bürokrasisinin klasik dönem kadar kontrol altına alınamadığından kaynaklanıyor olabilir. Verasetin hâlâ teamüller üzerinden işlemesi şehzadelerin muhtelif kadrolar tarafından öne çıkarılma çabalarında da daha rahat kullanılabilmesini beraberinde getirmiştir. Sultan Abdülaziz dönemi talebe nümayişlerinin padişah hal'inde rol oynayabildiği, otoritesi son derece kuvvetli II. Abdülhamit saltanatında, Kanun-i Esasi'nin üçüncü maddesiyle veraset usûlünün belirlenmiş olmasına rağmen Yusuf İzzeddin Efendi'nin tahta çıkmasıyla ilgili jurnaller etkili olabilmesi (Asaf, 1962, s. 41), kla-

2 Klasik dönemdeki hanedan sorgulamaları ve daha geniş bilgi için; (Emecen, 2001).

sik dönemde saltanatında mutlak otorite kabul edilen padişahın durumunu anlamak için önemlidir. Kanundaki beşinci Maddede (Salnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye, H. 1294) temas edilen; padişahın kutsal olma meselesi, kutsiyetin hâkimiyetini sınırlayan bir kanun ile sabitlenmesi anayasal değişimin yönetime yansıması olarak açıklanabilir.

Genel olarak taht değişikliğinin monarşi için bir "*kriz*" olması (Kafadar, 1994, s. 50) yönetimin hissedarları olan devlet erkânını, tahtsız geçen süreyi minimuma indirip mevcut kaosu yönetme konusunda başaktör hâline getirmiştir. Klasik dönemde Sultan I. Süleyman'nın vefatı üzerine sadrazam Sokollu Mehmed Paşa'nın orduya haber vermeden usta bir şekilde veliahd Selim'e haber göndermesi ve teorik olarak 1566 yılı 7 Eylül'ünden, 22 Eylül'üne kadar kriz sınavını vermesi bu hassas dönemlere örnektir. 19. yüzyılın sonu ve 20 .yüzyılın başında ise kriz dönemlerini aşmak için birtakım önlemler alınmıştır. Kanun-ı Esasi ile yasal varis belirlenirken, II. Meşrutiyet'ten sonra sadrazamın göreve başlarken veliahdı ziyaret etme usûlü uygulanmış (Türkgeldi, 1951, s. 219)[3] ve kadim Türk tarihinde, Hun devlet düzeninden beri var olan veliahdlık müessesesi (de Groot & Asena, 2011, s. 79), son hanedan devletinde bürokrasideki yeri sağlamlaştırılırken yanına ikinci veliahdlık müessesesi ihdas edilmiştir (Uşaklıgil, 1981, s. 16)[4].

Veliahd, veraset sisteminden bağımsız olarak hükümdar saltanatının her anında tahta rakiptir. Klasik dönemde, I. Selim'in babası II. Bayezid'e karşı iktidar kavgasına girişmesi (Uluçay, 1954, s. 126-127) ve yeniçerileri arkasına alarak padişahın mutlak otoritesi dışında yaptırım uygulaması son dönemde ise 2. veliahd olarak geri plana itilen Abdülhamid'in (Engin , 2017, s. 13) kaderin cilvesi ve bürokratik rötuşlarla tahta geçmesi[5] aynı dönemde veliahdların jurnallerine II. Abdülhamid'in atfettiği önem "halef" ile "muhalif" kelimelerinin etimolojik bağının (Kafadar, 1994, s. 52) siyasi bağlamda tatbik eder niteliktedir.

Cülûs Merasimi

Biatın Manâsı

İnsan; ilkçağlardan itibaren fıtratı gereği ve özellikle doğa tehditlerinden ötürü topluluk halinde yaşamaya başlamış, bu durum zamanla milletleri ve akabinde devletleri vücuda getirmiştir. Milletlerin ve dolaylı olarak devletlerin var olabilmesi birlik esasına dayandığı için teşekkül eden oluşumlar kendilerine bir baş seçmiş ve yahut güce dayalı bir doğal seçilim ile yönetici sınıfı oluşturan aktörler meydana gelmiştir.

3 Kaynakta; Damat Ferid'in usûlen veliahd Abdülmecid Efendiyi ziyarete gitmemesinden bahsedilmektedir.

4 Kaynak; Veliahdların Yusuf İzzeddin ile Vahdettin olduğundan bahseder.

5 "bürokratik rötuş" terimi ile kastedilen durum; Şehzade Abdülhamid'in Sultan Murad'ın özel durumu sebebiyle Sultan Murad'ı tahta çıkaranlar tarafından tahta çıkarılmasıdır (Ali, 2011, s. 169-170).

Yöneten sınıfın başı olan hükümdar, istinadını siyasi durumlara göre oluşturmuş ve konjonktürün mevcut paradigmik anlayışına bina etmiştir. Bu dayanaklar coğrafi unsurlar ve toplumların kültürleri ile paralellik göstermiştir. Hükümdar, dayandığı esaslarla ve tahta çıkışıyla birlikte yapılan biat ile devletin birliğini temsil eden bir müessesedir. Kadim Türklerde coğrafyanın neden olduğu birlikte yaşama ve soyun ön plana çıkarılması olgusu hükümdarın belli bir boya mensup olması sonucunu doğurmuştur. Bu boyun öneminin yanında ayrıca insan fıtratında var olan ve dönemin diğer topluluklarında da olan "yaratıcı" mefhumu tahta çıkan hükümdarın "*kut alması*" (Kafesoğlu, 2019, s. 240) ile sonuçlanmış ve halkın gözünde biat anlayışının oluşmasını sağlamıştır. İslam sonrası Türklerde de hükümdarlık için neseb ve yine bir yaratıcıya dayanma unsurları ön plandadır. Özellikle Osmanlı Devleti'nde hükümdarlık hakkının hâkimiyetin Allah'a ait olmasına atıf yapılarak (Özcan, Cülûs, 1993, s. 108-114) belirli bir hanedanda olması, hükümdarlık için neseb unsurunun yanında inanç unsurunun da ön planda olduğunu göstermektedir. Erken modern dönem Avrupa'sında da *"virtue"* (Machiavelli, 1955, s. 104)[6] adıyla buna benzer bir anlayışın var olması ve Avrupa medeniyetinde de yönlendirici unsurların din-soy merkezli bir yapıda olması, bahsi geçen iki unsurun dünyanın genel kabulüne haiz olduğunu göstermektedir. Kutsal Roma-Cermen İmparatoruna taç giydiren Papa ile Osmanlı Sultanına kılıç kuşatan Şeyhülislam ya da Nakibüleşraf'ın gücünü inançtan alması tesadüf olmasa gerekir.

Osmanlı devletinde bahsedilen bağlamda padişahın tahta çıkması ve yapılan tören; kendi otoritesinin kabul ve tasdikidir. Padişahın cülûsundan sonra eski beratlar ve muhtelif kişilere verilen ayrıcalıklar geçersiz sayılıp yeni padişahın onaylaması için tekrar toplanır (Türkgeldi, 1951, s. 139; Kütükoğlu, 1994, s. 137)[7], hükümdar kendi adına hutbe okutur (Özcan, Cülûs, 1993), kendi adına para bastırır ve eski hükümdarın otorite izlerini silip kendi "karizmatik hükümdar" (Kafesoğlu, 2019, s. 239)[8] profilini oluşturmak için teamül haline gelen diğer hükümdarlık alametlerini icra ederdi.

Cülûs Töreni

Cülûs eden padişahın devlet erkânı tarafından resmen tanınması olan bey'at, yeni padişaha verdiği tüm emirlerin yerine getirileceğini taahhüt eden siyasi içerikli bir akittir. Padişahlık

6 Kurtarıcıların ve Devlet reislerinin yaratıcı tarafından memur edildiği bakış açısına temas eder. Hükümdar özelliklerinde sabit olan bu husus, çeşitli diğer özelliklerle beraber erdemi (virtüe) oluşturur.

7 Kütükoğlu; Berat ancak tuğrasını taşıdığı padişahın saltanat süresince geçerli olduğundan, eski Padişah zamanında verilen vazife veya imtiyazın devamı için yeni padişahın tuğrasını taşıyan berata ihtiyaç vardı ki buna tecdîd-i berat adı veriliyordu. Cülûs dolaysıyla verilen beratlara tecdid-i berat denilmekle birlikte padişahın cülûsunu tasdik eder bir niteliğe sahipti. Türkgeldi; Talat Paşa'da Vahdeddin'in cülûsuyla birlikte usûlen kabinenin istifasını takdim etmiştir.

8 Kafesoğlu; Muşrûluğu tanınan devletlerde üç tip hükümranlık vardır. Gelenekçi hakimiyet, karizmatik hakimiyet ve kanuni hakimiyettir. Türklerde bu telakki karizmatik (hükümdarlık yetki ve kudreti Tanrı tarafından bağışlanan) tip kabul edilmiştir.

ve devlet erkânı "*check-balance*" sitemine benzetilebilecek bir yapıyla kendi içinde zaman zaman tahakküm oluşturmaya ve siyasi konjonktür elverdiğince dengeleri değiştirmeye çalışmıştır. Devletin güçlü olduğu dönemler iktidar odağının sarayda, devletin geçiş dönemlerinde ise devlet erkânında olması bunu kanıtlar. Osmanlı'nın kuruluşundan Fatih devrine kadar, büyüme sancıları çeken devlette; hem belli bir veraset sisteminin olmayışı hem de devletin hızlı büyümeyle paralel olarak devlet erkânının tecrübe ve yönetime dahli noktasında önlenemez yükselişi padişahların seçiminde doğrudan etkin olmaları sonucunu doğurmuştur (Uzunçarşılı, 2014, s. 37). Son dönem tahta çıkışlarındaki bey'atlarda bu bağlamda paralellik olduğu düşünülebilir. Her ne kadar devletin yeniden yapılanma süreciyle birlikte kurumlar batı eksenli bir değişime uğrasa da devletin küçülme sancıları; devlet yönetiminde bürokrasinin yükselişine kapı aralamasıyla siyasî odak olarak devlet erkânının kuruluş devrine benzer bir hâl almasına sebep olmuştur. Diğer bir deyişle; hükümdar, kuruluşundan Fatih Sultan Mehmed dönemine kadar ki süreçte muktedirliğini diğer odaklarla paylaşma mecburiyetinde kalmıştır. Tanzimat sonrası dönemde de bürokrasinin yükselişi, benzer bir durum ortaya çıkarmıştır. Devlet erkânı Osmanlı son döneminde üç padişah hal' edip üç padişahı tahta çıkarması ve bu padişahlardan V. Murad ve Mehmed Reşad'ın Seraskerlik Binası'nda cülûs etmeleri (Süleyman, 1326, s. 54;[9] Türkgeldi, 1951, s. 33), Murad'ın tahta getirilmesinden sonra Valide dairesindeki bazı saray Ağalarının Süleyman Paşa'nın eteğini öpercesine temenna etmeleri (Süleyman, H. 1326, s. 44), çok daha ileri giderek devletin cihan harbine girerken padişahın karar organlarından biri olmaması (Türkgeldi, 1951, s. 127)[10] gibi durumlar devletlerin çan eğrisi modelinde aşağı sarkaçlarının iç politikada yansımalarını izah eder vaziyettedir.

Bey'at merasimi, devletin "kriz" anında verdiği sınav olarak değerlendirildiğinde mümkün olduğunca kısa bir sürede yapılması gereken bir prosedürdür. Klasik dönemde Sultan I. Ahmed'in tahta oturduktan sonra sadrazama haber göndermesi ve II. Mustafa'nın devlet ricalini beklemeden Bâbüssaâde'de kurulan tahta oturması (Uzunçarşılı, 2014, s. 174), yine son dönemde Harbiye Nezaretinde yapılan bey'atlar kriz döneminin çabuk bir şekilde halledilmesi amacını taşımaktaydı.

Bey'at törenleri, II. Bayezid'den itibaren I. Selim'in Yenibahçe bey'atı ve Harbiye Nezareti bey'atları istisna olarak Topkapı Sarayı'ndaki Bâbüssaâde'de yapılmıştır. V. Mehmed'in tahta çıkış öyküsündeki askerî darbenin rolü son dönem devletin yönetim dinamiklerinin gücüne vurgu yaparken önceki dönemde Sultan II. Osman'ın katline de Sultan Abdülaziz'in

9 Süleyman Paşa; Sultan Seraskerliğe getirilince Daire-i Humayun'a götürüldü. Seraskerlikte bekleyenler arasında Sadrazam Mehmed Rüşdü Paşa, Şeyhülislam Hayrullah Efendi, Mithad ve Namık Paşalarda vardı.

10 Said Halim Paşa Almanya yanında savaşa girme ile ilgili kararda Ali Fuad Bey'e "Keyfiyeti Zât-ı şâhâneye ifade ve ruhsatnâmeyi irâe ettikten sonra bugün bana getirmelisiniz" şeklinde bir hitapta bulunması, devlet politikasında padişahın ne kadar söz sahibi olduğuna dikkat çekmek içim önemli bir hadisedir.

akıbetiyle gönderme yapması ilginçtir. Sultan Abdülaziz'in hali ve akabinde Sultan V. Murad'ın tahta geçme sürecinde devlet erkânı, gücünü o kadar hissettirmiştir ki sultanın şahsı geri planda kalmıştır (Ahmet Cevdet Paşa, Ma'ruzat, 1980, s. 248-249). V. Murad Harbiye Nezareti'nden sonra Topkapı Sarayına geçmiş ve usule uygun Hırka-i Saadet odasını ziyaret etmiştir. Fakat bu oldu bitti için davetiyeler hazırlanamamış dolayısıyla devlet erkânının bir kısmı cülûstan haberdar olamamıştır[11]. Savaş gemilerinden yapılan top atışları ile cülûstan haberdar olup Dolmabahçe Sarayı'na gelenler için ikinci bir tören düzenlenmek zorunda kalınmıştır (Karateke, 2017, s. 30; Ahmet Cevdet Paşa, Ma'ruzat, 1980, s. 232-233). Ayrıca bey'at sırasında Topkapı Sarayındaki altın tahtın getirilememesi ve yerine altın yaldızlı bir koltuğun kullanılması (Süleyman, H. 1326, s. 43) ile V. Murad'ın saltanatında da fiili olarak tahta oturamaması da içinde ironi barındıran durumlardır.

Cülûs törenlerinde hem biatın manası gereği hem de yeni hükümdarın meşruluğu için devleti yöneten kadronun törende bulunması son derece önemlidir. Tahta çıkacak şehzade belli olunca Teşrifat Kalemi tarafından törene katılacaklara davetiye yollanırdı (Ahmet Cevdet Paşa, Tezâkir 13-20, 1991, s. 140). Hırka-i Saadet Odası'ndaki özel bey'attan sonra umumi bey'at için Bâbüssaâde önüne geçilir, burada tahtın getirilerek devlet adamlarının biadıyla tören resmen gerçekleşirdi. Tanzimat süreci ve akabinde devletin yaşadığı değişime paralel olarak gelişen devlet kadrolarındaki başkalaşma törende de kendini göstermiştir. Klasik dönemde törende bulunan sadrazam, şeyhülislam, nakibüleşraf, vezirler, defterdar, kazasker, nişancı gibi Dîvân-ı hümâyunu oluşturan görevliler ve yeniçeriağası (Ertuğ Z. T., 1999, s. 49) gibi yönetimi oluşturan kurumlar Tanzimat öncesindeki cülûsun her evresinde kendini göstermiştir. Fakat Tanzimat sonrası dönemdeki aktörler değişen devlet teşkilâtının getirilerine göre şekillenmek mecburiyetinde kalmıştır.

Sultan Abdülmecid; II. Mahmud'un halefi olması sebebiyle bu kırılmanın cülûs törenine yansıyan ilk ayağı olmuştur. 1 Temmuz 1839'da tahta çıkan Sultan (Sertoğlu, 2011, s. 2964), klasik dönemin rikabdar ve kapıcıbaşı ağaların, kılıç kuşanmada vazife alan silahdar ağanın, bostancıbaşı, sekbancıbaşı ve tabii ki yeniçeri ağası gibi zülüflü baltacılar hariç tüm aynı kökten gelen görevlilerin sahneden çekildiği görülmüştür (Yıldız, 2008, s. 234-235). Şüphesiz bu durumun sebebi; Yeniçeri Ocağı'nın 1826'da lağvedilip buraya bağlı alt birimlerin ya adı değişerek ya da el çektirilerek yeni bir devlet anlayışı ile görevlerin tekrar dağıtılması olmuştur. Öte yandan klasik dönemde Saray yönetimi gücü elinde bulundurduğu ölçüde cülûsa katılan saray görevlilerinin büyük kısmı Sultan Abdülmecid'in cülûsundan itibaren umumi cülûsta yoktur. Devlet, geçirdiği köklü değişimi hükümdarın tahta çıkışına

11 Bu esnada patlayan kutlama toplarının hikmetinin Ahmet Cevdet Paşa sorulması, Paşa'nın bile devletin padişah değişikliğinde hamamda bulunması bürokrasinin değişen devlet düzenindeki yerini gösterir. Bu hadise askeri-bürokrasi kanadının bu müşterek operasyonu ne kadar gizli yürüttüğüne de temas eder.

da yansıtarak, II. Mahmud'un 1826 kıyafet düzenlemesi gereği adli elbiselerin boy gösterdiği, sadrazam ve şeyhülislama hil'at giydirilme geleneği gibi ritüelleri ilk defa bu cülûsta terk edilmiştir (Yıldız, 2008, s. 237).

Törenlerin hepsinde geçerli olan ilk biat edenin şeyhülislam ve çoğunlukla nakibüleşrafın olması geleneği Tanzimat sonrasında da bozulmamıştır. Klasik dönemde Dîvân-ı hümâyun ağa ve çavuşlarına selam vererek tahtına oturan padişah, biadleri kabul ederken dîvân-ı hümâyun çavuşları alkış tutup yüksek sesle "Aleykuavnullah" gibi tezahüratlar yapmıştır (Ertuğ Z. , 1999, s. 436). Yine klasik dönemde çalınan mehter yerini muzıka-ı hümayuna bırakmış (Karateke, 2004, s. 34) ve Vahdeddin cülûsu istisna olmak üzere vefat eden sultanın naaşı geçerken muzıka çalınmamıştır (Türkgeldi, 1951, s. 153).

Tanzimat öncesi cülûs törenlerinde hâkim olan saray etkisinin düşüşüne paralel törenlerin sadeliği, Sultan Abdülaziz'e Sultan V. Murat cülûslarında[12] da kendini hissettirmiştir. Bu "*hal'* bürokrasisi"; padişahların saltanatını ve iç politik istikrarını şeyhülislam fetvasına endekslemiştir. Sultan Abdülaziz'in hal' edilip yerine saray dışı bir iktidar odağı tarafından tayin edilen V. Murat'ın padişah olması ve sonra kendisinin de hal' edilmesi dünya tarihinde ender görülen iki hadisenin gerçekleşmesini sağlamıştır. Bunlardan biri 1876-1918 arası dönemde dört padişahın hüküm sürmesi ve bunlardan biri olan Sultan Abdülhamid'in saltanat süresinin 33 yıl olması gerçeğidir. Bu kadar az sürede bu kadar çok taht değişikliği ve hükümdarların darbe ile başa getirilmeleri durumu, Osmanlı son dönemine damgasını vurmuştur. Yine bu dönemin diğer ilginç tarafı çok ender görülebilecek bir siyasi durum olarak; son dört padişahın kardeş olma durumudur. Hepsi Abdülmecid'in oğlu olan son dört hükümdar sırasıyla tahta geçmiş ve kardeş katlini meşrulaştıran Fatih Sultan Mehmet'e bir ironi içerircesine veraset usûlünün tayin edilemezliğine şerh düşmüştür.

Padişahların hal' edildiği ve özellikle V. Murat gibi hükümdarların Seraskerlik binasında tahta çıkarıldığı bir atmosferde (Süleyman, H. 1326, s. 54) Sultan II. Abdülhamid'in 31 Ağustos 1876 tarihli cülûs merasimi (Sertoğlu, 2011, s. 3280) Sultan Abdülmecid'den sonraki ikinci büyük değişime ev sahipliği yapar. Onun cülûsu yine öncekileri gibi merasim geleneklerine uygun gerçekleşmiştir. Törende devlet kadrolarının yanı sıra tarikat şeyhleri ve ilk defa gayrimüslim cemaat reisleri Dolmabahçe Sarayı'ndaki biatın devamına katılmış, üstelik dolaylı yoldan iktidarın itici gücü haline gelen bankerler bu törende biat yerlerini almıştır (Basiret, H. 18 Şaban 1293). Bu durumla birlikte devletin, biatını gerekli gördüğü sınıflar klasik dönemle farklılık göstermiştir. Nakibüleşrafın dua ile açtığı cülûs töreni Dolmabahçe devamında İslamî unsurların azınlıkta olduğu bir diğer merasimle son bulmuş, Tanzimat reformunun amaçladığı birliktelik cülûs töreninde vuku bulmuştur. V.

12 Sultan Abdülaziz'in 25 Haziran 1861, Sultan V. Murad'ın 30 Mayıs 1876 (Sertoğlu, 2011, s. 3112,3232).

Murad'ın kısa saltanatını unutturmak ve devletin prestijini tekrar kazandırmak için dönemine göre en görkemli tören II. Abdülhamid için yapılmıştır.

Sultan Mehmed Reşad'ın 27 Nisan 1909 tarihindeki (Sertoğlu, 2011, s. 3456) cülûsunun Sultan V. Murad'ın cülusundaki gibi sönük geçmesinin yanı sıra Saray'ın devlet törenlerindeki varlığı da ciddi anlamda sorgulanır hale gelmiştir. Sultan II. Mahmud döneminde başlayan bürokrasinin yükselişine zemin hazırlayan değişimler resmi törenler açısından burada zirveye ulaşmıştır. Saray mensubu olan ve cülûs merasimlerine de katılan başta Darüssaade ağası olmak üzere bütün saray ağalarının statüsü belirlenmek amacıyla bir ferman hazırlanmıştır. Bu fermanda Darüssaade ağasındaki "*devletlü*" ibaresi kalkmış ve törenlere katılmayacağı emredilmiştir (Simavi, 1955, s. 44).

Sultan Vahdeddin'in hicrî 25 Ramazan 1336 tarihli cülûsu (Türkgeldi, 1951, s. 138) ise Osmanlı Devleti'nin son cülûs töreni olup selefine göre daha renkli geçmiştir. İttihadçı hükümet kadrosundan sadrazam, şeyhülislam ve Enver Paşa, veliahd dairesinde cülûsu tebliğ etmişlerdir (Türkgeldi, 1951, s. 136). Birinci Cihan Harbi'nin sonunda gerçekleşen törende askerî üniforma giyenler padişaha asker selamı vermiş, diğer ricali rükûa benzer bir temenna edip geri çekilmiş, sultan her bey'atı elini başına götürerek kabul etmiştir. Topkapı Sarayı'nda yapılan törene dini liderleri de kabul eden Vahdeddin, bu töreniyle bir ilki -aynı zamanda son- gerçekleştirip devlet ricali harici davet edilmeyen sivil grupları da Topkapı törenlerine davet etmiştir (Karateke, 2004, s. 36).[13] Yapılan alkışlarla nizam verilen törenlerden farklı olarak bu cülûsta mızıka törenin sonuna kadar çalmış ve selefinin cenaze namazına müteakip dairesine çekilmek durumunda olan Sultan Vahdeddin cenazeye Eyüp'e kadar refakat etmiştir (Türkgeldi, 1951, s. 139).

Cülûs merasimlerinden sonra hükümdarın cülûs bahşişi vermesi klasik dönemden beri uygulanan bir âdet olmasıyla birlikte; Yeniçeri Ocağının bunu bir haraç haline getirmesiyle bu uygulama da Yeniçeri Ocağıyla birlikte kaldırılmış, Sultan Abdülaziz bahşiş vermemiştir (Yıldız, 2008, s. 340). Sultan Abdülaziz, Mehmed Ali Paşa'nın da telkiniyle askeriyeye cülûs bahşişi yerine geçebilecek bir miktar para vermiştir (Ahmet Cevdet Paşa, Tezâkir 13-20, 1991, s. 151).[14] Meşrutî düzende hükümdarın yetkilerinin paylaşılmasıyla; hükümdar-yönetici sınıf arasında var olan bu ritüelin şekil değiştirmesi ve bürokrasinin yükselişine ters olan cülûs bahşişi Sultan V. Murad'da görülmemiştir. Fakat aynı siyasi odaklarla tahta getirilmiş Sultan II. Abdülhamid, cülûs masraflarını kendi karşılamıştır (Tahsin, 1990, s. 11). Saray'ın

13 Hakan Karateke; törene dahil edilen protokolün farklılığı ve sultanın ayakta karşılamasını, sarayın verdiği tavizler olarak nitelendirir.

14 Kaynakta; "Hünkarı kışla be-kışla dolaştırdılar ve her dairede askere cülûs bahşişleri verdirdiler. Şöyle ki Tophane'de yüz bin ve Tersane'de yüz bu kadar bin kuruşa ve Bâb-ı seraskerî'de bin kese akçe bahşiş verilmiş ve Bâb-ı seraskerî'de bulunan neferata yüz yirmişer kuruş ve miralaylara ikişer bin bu kadar kuruş düştü."

bu muktedirliği II. Abdülhamid'in saltanatı boyunca artarak hissedilmiştir. Sultan Reşad örneğinde ise yanındaki Mabeyn kâtiplerine cülûs bahşişi vermek istemiş fakat Meşrutiyet'in ruhuna aykırı bulunması sebebiyle engellenmiştir (Simavi, 1955, s. 401). Bu halef-selef mukayesesinde hükümdarların cülus töreni, iktidar-muktedir ilişkisi ve saltanat süreleri açısından kendi içinde paralel zıtlık vardır.

II. Abdülhamid tahta çıktığında, bu durum İstanbul halkına 101 pâre top atışıyla duyurulmuş (Ahmed, H. 1295, s. 4) ve İstanbul'un yakınındaki yerleşim yerlerine tellallar gönderilmiştir (Ceride-i Havâdis, H. 11 Şaban 1293). V. Mehmed'in cülûsu ise II. Meşrutiyet'in getirdiği ortam ile bilhassa orduya yakın birçok gazetede yazılar yayınlanmış, II. Abdülhamid devrini kötüleyen şiirler ve birlikte yeni sultana methiyeler dizilmiştir[15]. Her ne kadar gazetenin iletişimdeki etkinliğini tahta çıkışın duyulmasında etkili olsa da uzak vilayetlerde cülûsun ilanı ve kutlanması hiç şüphesiz telgrafın yaygınlaşıp merkezi devlet anlayışının güçlenmesiyle gerçekleşmiştir. Şehir, cülûs ilanıyla birlikte üç gün beş vakit top atışıyla birlikte geceleri devlet binaları, cami gibi umuma açık yerlerde kandil yakılarak kutlanmıştır (Karateke, 2004, s. 38). Telgrafın ulaştığı kale olan yerlerde üç gün üç gece 21 pare top atılması tavsiye olunmuştur (Ceride-i Havâdis, H. 12 Şaban 1293).

Kılıç Kuşanma Törenleri

Osmanlı padişahlarının tahta çıkmalarından sonra kılıç kuşanmaları münasebetiyle yapılan törene "taklid-i seyf, takallüd-i şemşir" ya da "kılıç kuşanma töreni" denilmektedir. Kılıç kuşanma töreninin köklerini Asr-ı Saadet'e kadar götürmek mümkündür. Hz. Peygamber ve sahâbîlerden bazıları da kılıç kuşanmıştır (Özcan, Kılıç Alayı, 2002, s. 408). Abbasi Halifesi döneminde tayin edilen kumandanlara kılıç kuşandırması ve daha sonra kılıcın Selçuklu ve Osmanlı Devletleri'ne hükümdarlık alametleri olarak gönderilmesi bu tören kültürünün İslamî bir istinada dayandığı şeklinde yorumlanabilir. Devlet ricalinin hükümdarı meşrulaştırdığı biat töreni sonrası padişahın kılıç kuşanması; iktidar alameti olmaktan çok payitaht halkının meşru padişahı görmesini sağlama ve dönemin şartları elverdiğince halk ile devlet arasında köprüler oluşturma amacını taşımaktadır. Kılıç kuşanma merasiminin, bey'at merasiminin yapıldığı saray yerine Eyüp el-Ensari gibi İslâm Dünyası'nın önde gelen şahsiyetinin türbesinin yanında yapılmasının birden çok sebebi vardır. Dönemin eğlence anlayışına paralel olarak halkın toplumsal kaynaşma için bir araya gelmesi; devletin düğün, sünnet, cülûs ve kılıç kuşanma gibi merasimleriyle sağlanmaktadır. Devlet, bir nevî sosyal devlet anlayışıyla bu törenleri organize etmiş, hem halka eğlence ihsan etmiş hem de varlığını meşrulaştırmıştır. Eyüp Sultan Türbesi'ne gidiş ve geliş güzergâhında halkın yollara akın etmesi ve toplumsal birlikteliğin sağlanmış olması cülûstaki hükümdar-devlet ricali akdini; bu

15 Ayrıca bkz. (Kılınç Gazetesi, H. 16 Nisan 1326; Cerîde-i Askeriye, H. 8 Nisan 1326; Şanlı Ordu, H. 15 Nisan 1325).

kez hükümdar-teb'a akdinin tatbiki olarak açıklamak mümkündür. Başka bir açıdan ise Eyüp Sultan Türbesi'nde yapılan kılıç kuşanma merasimi, dünyevi iktidarın merkezi olan sarayda yapılan törenin tamamlayıcısı olarak değerlendirilebilir.

Osmanlı Devleti'nde ilk kılıç kuşanma, temellendirilemeyen bir kaç iddia dışında II. Murat'ın cülûsudur (Solak-zâde, 1989, s. 189)[16]. İstanbul'un fethinden sonra padişahlar sefere çıkmadan önce yardım dileme veya hazretlere dua etme gibi muhtelif sebeplerle türbeyi ziyaret etmiştir. I. Ahmed'in cülûsuna kadar tahta çıkıştan sonra Eyüp'ten yola çıkılarak icra edilen kılıç alayı gibi bir hadise vuk'u bulmamıştır. Seleflerinin "*kanun-i kadim-i Osmanî*" üzere sadece ecdadının türbelerini ziyaret ettiği bilinmektedir (Özcan, Kılıç Alayı, 2002, s. 409). Osmanlı saltanatına kazandırılan bu ritüelin ve veraset sistemine düşürülen "ekber ve erşed" şerhinin aynı padişah dönemine rast gelmesi olayın farklı bir yönüdür.

Klasik dönem kılıç kuşanma törenleri, Topkapı Sarayında biad edilmiş yeni padişahın kara ve çoğunlukla deniz yoluyla Eyüp Sultan Camii'ne gitmek için yola çıkmasıyla başlardı. Deniz yoluyla gidildi ise kara, karadan gidildi ise muhakkak deniz yoluyla dönülmesi esas olan bu ritüelde asıl amaç; halkın hâlihazırda padişahı görmesi ve tahta çıkışın son evresi olan kılıç kuşanmaya bizzat şahid olması idi. Padişah, bostancıbaşının kullandığı kayığa binerken yanında sadece silahdar ve rikabdar olduğu hâlde devlet erkânı karadan Eyüp'e giderdi. Fetih süresi okunur, şeyhülislam, nakibüleşraf ve bazı tarikat şeyhleri dua ederler ardından padişah iki rekat namaz kılıp duasını yapar ve kılıç kuşanırdı (Özcan, Kılıç Alayı, 2002, s. 409). Kuşanmadan sonra ecdad türbelerini de içinde barındıran bir güzergâh ile geri dönülürdü.

Konumuz olan Tanzimat sonrası kılıç kuşanmalarındaki usûl olarak klasik dönemdekinden çok farklı ritüeller içermemektedir. Cülûsundan bir hafta sonra kılıç kuşanan II. Abdülhamid; Dolmabahçe Saray'ından çıkışına müteakip 7 pare top atışıyla selâmlamaya başlanılmış, önce Sarayburnu'ndaki bir gemiden sonra da Haliç'e dizilmiş Osmanlı harp gemileri ile *Aziziye*, *Osmaniye*, başta olmak üzere diğer gemiler ile Alman *Meteor* ve *Komat* ganbotları, Avusturya *Frondisburg*, *Albatros* fırkateynleri ve Fransız *Tuna*, *Petrol* gemileriyle top atışları yapılmış (Ayyıldız, 2008, s. 34), ardından Mahmudiye zırhlısı 120 pare top atışıyla selamlamayı noktalamıştır (Karateke, 2004, s. 67). Sultanın denizdeki saltanat konvoyu, 200 metre aralıkla 3 kayık halinde Eyüp'e varmıştır. Sultan Mehmet Reşat ise döneminin saray-bâb-ı âlî güç dengesini yansıtan sade bir yolculuk ile Eyüp'e varırken; kılıç kuşanmaya vapurla giden ilk ve son padişah olacaktır. Son Sultan Vahideddin ise Söğütlü vapuruyla değil selefleri gibi saltanat kayığıyla törene varmıştır (Simavi, 1955, s. 401).

16 II. Murad Emir Sultan'ın eliyle Bursa'da kılıç kuşanmıştır.

Deniz yolculuğundan sonra cülûsun son evresi ve halkın şahitliği için kılıç kuşanacak olan padişah Eyüp'te devlet ricali tarafından karşılanırdı. Klasik dönemden pek farklı olmayan bu durumda değişen iktidar aktörleri, Sultan Abdülmecid'in 11 Temmuz 1839 tarihli töreninden itibaren tedricen kılıç kuşanma törenlerinde de kendini hissettirecektir. Hz. Ömer'in kılıcını kuşanacak olan Sultan Abdülmecid, türbe kapısında şeyhülislam ve nakibüleşraf tarafından karşılandıktan sonra müneccimbaşının uygun bulduğu saatte hazine kethüdasının getirdiği kılıç, nakibüleşraf tarafından kuşatılmış, dualar okunup hâzırun dışarı alındıktan sonra sultanın kıldığı iki rekatlık namazla sona ermiştir (Yıldız, 2008, s. 352). II. Mahmud'un askeri ve bürokratik düzenlemeleri sonrası törene katılan ricalin ilk ve en kapsamlı değişimi bu törendedir. III. Ahmed'in kılıç kuşanmasında başaktör konumunda olan Yeniçeri ağasının (Kafadar, 1994, s. 59) bu kuşanmada olmaması, 1826'da ocağın lağvedilmesinin yeni düzendeki ilk yansımalarındandır. Aynı şekilde askeri ve bürokratik olarak yeniden yapılanan devlette silahdar ağa, çuhadar, rikabdar, kapıcıbaşı ağalarına yeni düzende biçilen bir rol yoktur (Yıldız, 2008, s. 351). Sultanın törenindeki diğer enteresan olay ise sefirlerin davetiyeyle geldikleri tören için araba sahiplerinden ödünç alınan arabalarla iskeleden karşılanmaları ve özel kurulu çadırlarda yemek verilmesidir (Karateke, 2004, s. 70; Ahmed, H. 1295, s. 5). Değişen bürokraside batı merkezli politika, padişahların ferdi teşebbüslerinden devlet politikasına evrilmesiyle dönemine damgasını vuracak Mehmet Reşid Paşa ekolünün yönetimdeki etkileri olarak yorumlanabilir.

Sultan Abdülaziz'in 4 Temmuz 1861 tarihli kılıç kuşanmasında padişah türbeye girdikten sonra Şeyhülislam, Sadrazam ve Ali Paşa birlikte içeri girmiş, geri kalan vüzera dışarıda kalmıştır (Ahmet Cevdet Paşa, Tezâkir 13-20, 1991, s. 151-152). O gün Eyüp'te bulunanların içinde hatırı sayılır derecede tarikat şeyhinin bulunmasının (Takvim-i Vekayi, H. 17 Muharrem 1278) ve nakibüleşrafın dışarıda kaldığı törende Şeyh Necatî Efendi ve Hoca Hüsam Efendinin içeri alınmasının (Ahmet Cevdet Paşa, Tezâkir 13-20, 1991, s. 153), Sultan Abdülmecid'in halk üstündeki imajının yeni padişah için de oluşmasının önüne geçilmek amacıyla yapıldığı söylenebilir. Sultanın kılıç kuşanmasından evvel her zamanki gibi Fetih Suresi okunmuş ve hazine kethüdasının getirdiği Hz. Ömer'in kılıcı şeyhülislam tarafından kuşanmıştır. Klasik dönemde silahdar ağanın getirdiği kılıç, padişah dokunmadan kuşanırken bu merasimde şeyhülislam kılıcı kethüdadan alıp padişaha takdim etmiş, padişah da şeyhülislama vererek kılıcı öyle kuşanmıştır. Nakibüleşraf Tahsin Bey'in tek göz ve çolak olmasından dolayı kılıç kuşatmaması görgü tanıklarınca da makbul karşılanmıştır (Ahmet Cevdet Paşa, Tezâkir 13-20, 1991, s. 153). Ayrıca merasimde sefirler için bir çadır tahsis edilmesi fakat sultanın diğer padişahların tam aksine sefirlere ayrı bir ilgi göstermesi yine halkın gözündeki Sultan Abdülaziz imaj yapılandırmasının tohumları olarak algılanabilir.

II. Abdülhamid'in kılıç kuşanması muhtemelen V. Murad'ın üç ay beklenip kuşanamaması sebebiyle dönemine göre erken sayılabilecek bir tarihte, 7 Eylül 1876 yılında gerçekleşmiştir. Eyüp'te iskeleye çıkan Sultan Abdülhamid al halılarla karşılanmış, iskele meydanında hazır bulunan beyaz bir Arap atına binerek camiye kadar atla gitmiş sonrasını yürüyerek devam etmiştir. Fetih Suresi okunduktan sonra Şeyhülislam Hayrullah Efendi tarafından kuşatılan (Aydın, 1991, s. 25) kılıcı şeyhülislama veren Abdülaziz gibi yine sultanın kendisi olmuştur. Sultan, Hz. Ömer'in kılıcından sonra saltanat kılıcını da kuşanmıştır (Ceride-i Havâdis, H. 20 Şaban 1293)[17]. II. Abdülhamid'in kendini başa getiren kadroyu kısa sürede tasfiye etmesi, daha sonra saray-bürokrasi rekabetinde bürokrasi ayağını adeta pasifize etmesi de kuşandığı saltanat kılıcıyla bir tevafuk içerisindedir. Sultan Eyüp'ten ayrılırken arkasından gelenler arasında vüzera ve şeyhülislamın önünde beklenen sadrazam görünürde yok iken (Ayyıldız, 2008, s. 36), Şura-yı Devlet Reisi Midhat Paşa ise sanki yeni sadaretin habercisi gibi Arap kısrağına binmiş; zaferini göğüsler bir edayla padişahın arkasında alaya eşlik etmiştir[18].

Sultan Mehmet Reşad'ın 10 Mayıs 1909 tarihli Eyüp'teki kılıç kuşanma merasiminde kuşatan kişinin Mevlevi olan Abdülhalim Çelebi olması; Abdülbaki Gölpınarlı'nın da dediği gibi Sultanın Mevleviliğe olan meylinden değil, çelebinin İttihad ve Terakki'ye olan yakınlığından ileri gelmektedir (Gölpınarlı, 1983, s. 277). Sultanın devlet idaresinde iradesinin çok zayıf olması, sarayda adeta noter görevi görmesi ve cülûsu gibi kılıç kuşanma merasiminde selefi II. Abdülhamid'in şaşaasından uzak bir görünüm arz etmesi, çelebinin kendi tercihi olması ihtimalini minimuma indirmektedir. Buna rağmen sultanın, selefinin merasimi ile ortak yanları da mevcuttur. Nitekim türbede kılıç kuşanma merasimi sırasında hazır bulunanlar arasında sadrazam ve şeyhülislamın yanında iktidarın yeni ortakları Mebusan Reisi Ahmet Rıza Bey ve darbenin muzaffer komutanı Mahmut Şevket Paşa ile Ayan reisi de vardır. (Pakalın, 1918, s. 852).

Birinci Cihan Harbi gölgesinde Sultan Vahideddin'in kılıç kuşanma merasimi 31 Ağustos 1918'de olup, bir önceki selefine nazaran daha padişah merkezli gerçekleşmiştir. Kılıcın kimin kuşatacağı konusundaki kararı padişah törene az kala karar vermiş ve bu karar kolay olmamıştır. Sultan Vahideddin'in önünde var olan üç seçenek; kadim gelenekten bu yana Sultan IV. Murad[19] hariç kılıcı kuşatan şeyhülislam veya nakibüleşraf olmuştur. Sultan Reşad'ın ya da Sultanı iktidara getiren otoritenin tercihi olan çelebinin kılıcı kuşatmasıydı. Padişah, dönemin Şeyhülislamı Musa Kazım için mason ve Yahudi yakıştırmaları yapılması kendi

17 Saltanat kılıcı için ayrıca (Karateke, 2004, s. 54).

18 Bürokrasinin hükümdar tayininde aldığı tavırlar son dönemde kendini maddi olarak da hissettirmiştir. Sultan Abdüzaziz'in cülûs-ı hümayun günü Mehmed Ali Paşa'nın "düğün fodulu" gibi dolaşması bu hususta Midhat Paşa ile paralellik arzeder (Ahmet Cevdet Paşa, Tezâkir 13-20, 1991, s. 147).

19 IV. Murad'ı kuşatan zat dönemin ileri gelen alimlerinden Aziz Mahmut Hüdai'dir (Kafadar, 1994, s. 59).

iktidar dayanaklarından biri olan kılıç kuşanmaya halel getirmesi endişesiyle istemiyordu. Nakibuleşraf'ın "seyyid" olmaması (Simavi, 1955, s. 400) bu ihtimalin de geçerli olmayacağını göstermiştir. Selefinin kılıç kuşanma törenini gerçekleştiren Abdülhalim Çelebi seçeneğinin kabul görmemesi ise çelebinin İttihatçılarla olan yakın ilişkisinden ileri gelmektedir. Hâl böyle iken farklı bir çıkar yol aramak için klasik dönemden itibaren teşrifat defterleri kontrol edilerek emsal bulunmaya çalışılmıştır. Aynı sırada sultanın baş mâbeyncisi Lütfi Bey'in papanın I. Napolyon'a taç giydirmesi örneği bile mevzubahis olmuştur (Simavi, 1955, s. 400)[20]. Tam bu ahvâlde Trablusgarb'dan İstanbul'a gelen ve ağustos 1915'te Trablusgarb'da "fahri ferik" rütbesi verilmiş olan Seyyid Ahmed eş-Şerif es-Sünisi (Tetik, 2014, s. 121), makam-ı hilafete bağlı bir şeyhin manevi kudreti ve Cihan Harbi başında almış olduğu cismânî rütbe ile Sultana kılıç kuşatmak için adeta biçilmiş kaftandı. Kılıç kuşanmadan sonra Mecidiye Kasrı'nda ağırlanan şeyh, mecidiye nişanı ile de onurlandırılmıştır (Takvim-i Vekayi, H. 24 Zilkade1336).

Eyüp'teki kılıç kuşanma töreninden sonra yapılan kılıç alayı şehre girip daha önceden belirlenmiş güzergâhtan ecdad türbelerini gezerek saraya varmıştır. Klasik dönemde merasim alayı Edirne Kapısı'ndan şehre girer, sırasıyla Fatih Camii'ndeki Fatih Türbesi'ni, Sultan Selim Camii'ndeki Sultan I. Selim Türbesini, Süleymaniye'deki Kanuni Türbesi'ni ziyaret edip Şehzadebaşı'na çıkar, oradan da Divanyolu'nu takiben saraya dönerlerdi (Ertuğ Z. , 1999, s. 428-441)[21]. Halkın yoğun katılımıyla gerçekleşen kılıç alayı Topkapı Sarayı'na gelen padişahın Bâbüssaâde önünde yeniçeri ağası tarafından atından indirilip içeri girmesiyle kılıç alayı sona ererdi (Özcan, Kılıç Alayı, 2002, s. 409).

Tanzimat sonrası kılıç alaylarının ilki Sultan Abdülmecid'inki idi. Ecdad türbeleri ziyaretine tabii olarak II. Mahmud'u da ekleyen Sultan, Bab-ı Humayun, Darbhane Kapısı, Ağa Bahçesi yoluyla Harem'e ilerlemiş (Yıldız, 2008, s. 352), II. Mahmut'un Yeniçeri Ocağı'nı kaldırmasıyla kadim kurum, devletin her hücresinden silinmiş, klasik dönemde iktidar istinadlarının Yeniçeri Ocağı lehine oluştuğu zamanlar kılıç kuşanma töreninde vüzera gibi dışarıda değil türbede bulunma şerefine nail olan ve sultan Saray'a geldiğinde atından indirip içeri eşlik eden Yeniçeri ağası da bu sebeple ilk defa merasimde bulunmamıştır. Eyüp'ten çıkan alayın en önünde yol açmak için bulunan zabitler ve arkasında binlerce yılın yabancısı bir ses; Muzıka-i Hümayun marşlar çalıyor, en arkada ise yeni sultan adına kesilen altınları saçıyorlardı (Karateke, 2004, s. 71). Devlet ricalinin kısmen alışmış olduğu fakat halkın yeni yeni gördüğü kılık kıyafetin padişahta tatbiki olarak sorguçlu fes takan sultan, daha sonraları halkın gözündeki "*Abdülmecid batıcılığının*" (Karateke, 2004, s. 72) tohumlarını attığı düşünülebilir.

20 Napolyon'nun tacı papanın elinden alıp kendi başına takması.

21 Temsilen bir kılıç alayı güzergahı için.

Kaynaklara göre; Tanzimat sonrası en ihtişamlı kılıç alayı saltanatının ihtişamının yaraşır gibi yine II. Abdülhamid'in olmuştur. Güzergâhın iki tarafı askerler, askeri okul, rüştiye, sıbyan mektepleri öğrencileri dizilmiş, kalabalık şehir merkezine doğru artar bir vaziyet almıştır (Basiret, H. 19 Şaban 1293)[22]. Sultan Abdülaziz'den sonra ilk defa kılıç alayı görecek olan halk, güzergâha akın etmiş, seyirciler için müsait bulunan her tarafa üs mekânlar yapılmış ve bir kişilik oturma yerine iki mecidiyeye varan kiralama bedeli istenmiştir (Osman, 2017, s. 145). Sultan, beyaz atı üstünde ilerlerken önde kırmızı elbiseli saray görevlileri yol açıyor rütbelerine göre ilmiye ve mülkiye memurları arkalarında mızraklı süvariler, daha arkalarında erkân-ı askeriye ve meşayih, onların da arkasında vükelâ, şeyhülislam, Şura-yı Devlet Reisi Midhat Paşa at üstünde kılıç alayına katılmıştır (Ayyıldız, 2008, s. 36). V. Murad'ın olamayan kılıç kuşanma töreninden sonra yapılan bu tören adeta sarayın gövde gösterisine dönüşmüştür. Osmaniye ve Mecidiye nişanları takılmış Müşir forması ile alayın sonunda yer alan sultan, belirlenen güzergâhtan yürüyüşünü gerçekleştirmiş, Topkapı Sarayı'nda bir müddet dinlendikten sonra saltanat kayığı ile Dolmabahçe Sarayına geçmiştir. Kılıç alayını izleyenlerin sayısının gazetelerde üç yüz binden fazla (Basiret, H. 19 Şaban 1293), Said Paşa'nı hatıratında ise beş-altı yüz bin civarında olduğundan bahsedilmiştir (Erkan, 2011, s. 81).

Sultan Abdülhamid'in alayına katılanlar arasında Arnavut, Kürt, Arap Boşnak, Rum, Ermeni, Yahudi gibi hemen her tebaadan temsilcilerin bulunması; alayda saray, yönetici erkânı ve milletlerin yek vücut Osmanlı Devleti'ni oluşturduğu vurgusu, törenin "*verilmek istenen mesaj*" hanesine eklenebilir. Osmanlıcılık fikrinin devlet politikası olmak konusunda zirveye oturduğunu dönemde bir yabancının bakış açısı belki de bütün bu şatafatın amacını açıklamaktadır. Pierre Loti'nin de dediği gibi "*Avrupa ve Asya'nın her çeşit giysisi birbirine karıştığı görülüyor*" (Loti, 2003, s. 52)[23].

Abdülhamid'in son dönem Osmanlı törenlerinin en görkemlilerinden biri olan kılıç kuşanma töreni için dönemin bir başka şahidi oaln Halit ziya Uşaklıgil ise şunları aktarmaktadır:

> Henüz çocuktum, Fatih Rüşdiye-i Askerisinde idim. Bizleri mektebe mahsus güzel resmî elbiselerimizle Saraçhane caddesine dizmişlerdi. Abdülhamid'in kılıç alayı yapılacaktı… Bizim için alay, birbirinin arkasından gelen, yaldızlı sırmalı adamlarla dolu arabalar, atların üzerinde alayın önünden, yanından koşan yaldızlara boğulmuş zabitler, dört atla koşulmuş arabasında, göğsü nişanlarla, elbisesi sırmalarla örtülü padişah, sonra, hepsinden güzel, başlarında kalpakları sorguçlu dizi dizi hademe demekti;

22 Kılıç Alayı Güzergahı ve yolda dizilenler için ayrıntılı bilgi ilgili sayıda mevcuttur.

23 Aynı yer. "*Abdülhamid, altın ve değerli taşlarla süslenmiş çok büyük beyaz bir at üzerinde, ağır ve görkemli bir ifadeyle tam ortalarında ilerliyordu. Yol boyunca inanılmaz bir kalabalık vardı. En parlak Batılı grubun bile yanında çirkin ve hüzünlü kalacağı bir Türk güruhu toplanmıştı. Kilometrelerce uzanan peykeler meraklıların ağırlığı altında bel veriyor, Avrupa ve Asya'nın her çeşit giysisinin birbirine karıştığı görülüyordu.*"

> ve bu manzara, çocukluk ihtisasımızda, öyle gözlere zevk veren, zihinleri uyuşturan bir ihtişam levhası idi ki saatlerce küçücük bacaklarımızın üzerinde beklemekten gelen yorgunluğun, fazlasıyla, bir mükâfatı idi (Uşaklıgil, 1981, s. 116).

Sabah saat 10.45'de Eyüp'te başlayan kılıç alayı 16.30'da Topkapı Sarayı'nda sona ermiştir. Halkının ve yabancı sefirlerin katılımından çok memnun olan ve başa gelişinin siyasî ortamına zıt bir şekilde ecdad usulünü ihya edercesine (Karateke, 2004, s. 75) bir yürüyüş gerçekleştiren padişah aynı akşam çıkarttığı bir irade ile memnuniyetini halkla paylaşmıştır (Pakalın, 1918, s. 852).

Devlet merasimleri, zaman içinde değişen bir takım ritüeller gibi görünse de bu değişimlere yön veren başlıca âmil siyasi konjonktürdür. Sultan Mehmet Reşad tahta çıktığında; Osmanlı Devleti'ni 33 yıl saraydan yönetebilmiş bir sultanın, yılların getirdiği muhalefet odaklarının müşterek bir operasyonuyla hal' edilip, yerine müşterek bir karar sonucu kendisinin tahta getirildiği bir siyasi ortam mevzu bahistir. Bu siyasi düzlem içinde Sultan Mehmed Reşad'ın kılıç alayı, selefine kıyasla çok gösterişsiz ve sade yapılmıştır. II. Meşrutiyet'in ilanı dayandığı temeller itibariyle saltanata yapılan vurguyu azaltmış, cülûs ve kılıç kuşanma merasimleri de bundan nasibini almıştır. Halid Ziya, alayın içinden, altın sırmalı üniformasıyla alayın geçtiği yolları sefilliğinden bahsederken (Uşaklıgil, 1981, s. 116), Sultan Reşad'ın töreninde bazı yabancı görgü tanıklarının da dediği gibi: "*Sultan gezintiye çıkmış tatlı bir ihtiyara benziyordu*" (Karateke, 2004, s. 71-72).

Sultan Vahdeddin, kılıç kuşanma törenine seleflerinin batıya dönük yüzünün zirvesinde olarak pelerin ile gelmiştir (Marry Mills Patrick'den aktaran Karateke, 2004, s. 74). Padişah dört atlı arabasıyla Eyüp'ten ayrılırken Talat Paşa Boğazdan düşman tayyare filoları geçmiş olduğuna dair telgraf aldığını haber vermişse de Hünkâr: "*Onlar mütemeddin adamlardır böyle dinî merasim esnasında taarruz etmezler*" diyerek telaş göstermemiştir, Alay, Edinekapı'dan şehre girdiğinde Şehremini tarafından şehrin anahtarları takdim olunmuştur. Sultan, Fatih Sultan Mehmet ve dedesi II. Mahmut'un türbelerini ziyaret ederek saraya gitmiştir (Türkgeldi, 1951, s. 161).

Sonuç

Hükümdarların kendi iktidarlarını meşrulaştırması; devlet ricali ve halk tarafından kabul görmesine bağlıdır. Osmanlı Devleti'nde bu husus iki aşama da gerçekleşmiştir. İktidar enstrümanları devletin kalbi olan Topkapı Sarayı'nda, halk ise İstanbul'un manevi kalbi olan Eyüp Sultan'da hükümdara biat etmiş ve bu sayede devlet aygıtı iktidar krizini aşıp normal işleyişine geri dönmüştür. Klasik dönemde II. Selim'in cülûsu saraydaki biatın önemine vurgu yaparken Tanzimat sonrası dönemde V. Murad'ın halkın üstünde bıraktığı intiba Eyüp

Sultan'daki törenin önemine atıf yapmaktadır.[24] Osmanlı Devleti, Tanzimat dönemiyle her alanda olduğu gibi hükümdarlık törenlerinde de hem uygulama hem de anlayış olarak değişimlere sahne olmuştur.

Klasik dönemden farklılıkların ilki, cülûs ve kılıç kuşanma törenlerindeki önde gelen saray görevlilerinin yerinin değişen devlet yapılanmasında yönetimin saraydan Bâb-ı âlî'ye geçmesi olmuştur. Dîvân-ı hümâyun üyeleri yerlerini Bâb-ı âlî'deki nazırlara bırakırken silahdar ve yeniçeri ağası gibi törenlerde ağırlığı olan mevkiler Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasıyla tarihe karışmıştır. Bürokrasinin gelişmesi padişahı da yetki olarak kısıtlamış, Mart 1840'taki bir kararla padişah dahil tüm hanedan üyeleri aylık tahsisata bağlanmıştır (Terzi, 2000, s. 16). Sarayın finans yollarının bu yolla denetim altına alınması monarşinin yetki sınırlamalarının muktedirliği ile paralelliğine de örnek teşkil etmiştir. Sultan II. Abdülhamid'in kendi parasıyla cülûs masraflarını karşılaması ve Mabeyne bahşiş vermesi istisnai bir durum olmakla birlikte dönemin siyasi merceğinden bakıldığında Saray-Bâb-ı âlî mücadelesi olarak da değerlendirilebilir.

Tanzimat dönemi törendeki değişimlerin mimarı, yaptığı reformlarla hemen her alanda batı eksenli bir ivme kazandıran Sultan II. Mahmud, törenin muzıkasından davetlilerin kıyafetlerine kadar birçok değişimi gerçekleştirmiştir. Sultan Abdülmecid'in cülûsu klasik dönemden geçişte kırılma olmuş, gelen her padişah Sultan II. Mahmud'un devleti yeniden yapılandırma inşasına birer şerh düşmüştür. Törenlerde boy gösteren iktidar odaklarının klasik dönemle mukayesesi aynı zamanda iktidar odaklarını da törenler üzerinden okumamıza yardımcı olmaktadır. Önceki dönemde yönetim kadrosunda bulunan görevlilerin bulunduğu kapalı bir tören olan cülûs; Sultan Vahdettin zamanına gelindiğinde tarikat şeyhleri, gayrimüslim liderler, İstanbul'daki bankerler gibi çeşitli sınıflardan davetlilerin icabet ettiği bir tören haline gelmiş, bu da devlet kontrolündeki değişkenleri göstermekte araştırmacılara adeta rehberlik etmiştir.

Son dönem tahta çıkışlarda darbe unsuru dört padişahı etkilemiş, Meşrutiyetin ilanı ise saray yönetimini geri planda bırakmıştır. Bu açıdan bakıldığında cülûs ve kılıç kuşanma törenlerinin hükümdarın saltanat dönemindeki faaliyetlerinin ve karakterinin de habercisi durumundadır. Sultan II. Abdülhamid bir darbe ile başa gelmiş, halefi ve selefi Seraskerlik binasında biat edilmiş hükümdarlardır. Sultan V. Murad psikolojik rahatsızlığından dolayı kendisini başa getirenler tarafından indirilmiş ve çok kısa saltanat süresinde varlık gösterememiştir. Akabinde yine darbe üzerine tahta getirilen Sultan Abdülhamid döneminin sönük törenlerine nazaran ihtişamlı bir törenle tahta çıkmış, kılıç kuşanma alayını izlemeye

24 II. Selim'in biat merasiminde devlet adamlarının çoğunluğu seferde olması Sultanın tahta çıkmasının meşruluğunun sorgulanmasına sebep olmuş ve Sultan ikinci bir tören yapmak zorunda kalmıştır. V. Murad ise cülûs etmesine rağmen halk tarafından benimsenmemesinde Eyüp'te kılıç kuşanamamanın etkisi vardır.

gelen halk yollarda dolup taşmıştır. Yine bu dönemde istisnai olarak cülûs bahşişi verilmiş ve sultan bunu şehzade iken yaptığı yatırımlarından karşılamıştır. Sultan saltanat döneminde devleti saraydan yöneterek halef ve seleflerinden uzak, klasik dönem padişahı gibi bürokrasiyi domine etmiştir. Böylesi bir yönetimden sonra yine darbe ile başa getirilen Sultan Reşad'ın cülûs töreni ihtişamdan uzak seyretmiş ve cülûs olarak mabeyne bahşiş verme girişimi dahi engellenmiştir.

Törenlerin diğer bölgelere duyurulma, padişahı göremeyenlerin de ona biat etmesi adına hutbe okunması gibi alametlerin halledilmesindeki sürat, hükümdarın meşruluğu için fevkalade önemlidir. Osmanlı devletine telgrafın gelmesi ve Kırım Harbi'nden sonra hızlı yayılması hem merkeziyetçiliği arttırmış hem de zaman tasarrufu sağlamıştır. Yeni padişahın duyurulması ve adına hutbe okunması tüm ülkede en geç bir ay içerisinde bilinmektedir. Gazetelerin varlığı ve toplum tarafından benimsenmesi, dönemin sosyal medyası olarak nitelenip padişahın meşruluğu, törenler hakkında geniş bilgi manşetleri ile halkı bilgilendirmektedir.

Kaynakça

Ali Haydar. (2011). *Mithat Paşa : Hayatı, hizmetleri ve sürgün dönemi.* İstanbul: Fevziye Mektepleri Vakfı.

Ahmed Midhat. (H. 1295). *Üss-i inkılâb* (Cilt 2). İstanbul: Takvim-i Vekayi Matbaası.

Ahmet Cevdet Paşa. (1980). *Ma'ruzat.* İstanbul: Çağrı Yayınları.

Ahmet Cevdet Paşa. (1991). *Tezâkir 1-12.* Ankara: TTK.

Ahmet Cevdet Paşa. (1991). *Tezâkir 13-20.* Ankara: TTK.

Ahmet Cevdet Paşa. (1991). *Tezâkir 21-39.* Ankara: TTK.

Asaf, T. (1962). *İbret : Abdülhamid›e verilen jurnaller ve jurnalciler* (Cilt I). İstanbul: Okat Yayınevi.

Âşık Paşazâde. (1936). *Tevarih-i Ali Osman.* İstanbul: -.

Aydın, T. (1991). *Eserleri ve hizmetleriyle Sultan Abdülhamid.* İstanbul: Risale Yayınları.

Ayyıldız, N. (2008). *II. Abdülhamid dönemi saray merasimleri.* İstanbul: Doğu Kütüphanesi.

Cülûs-ı Hümâyûn 14 Nisan. (H. 16 Nisan 1326). *Kılınç Gazetesi(18).*

de Groot, J., & Asena, G. A. (2011). *2500 yıllık Çin İmparatorluk belgelerinde Hunlar ve Türkistan.* İstanbul: Pan Yayıncılık.

Emecen, F. (2001). Osmanlı hanedanına alternatif arayışlar üzerine bazı örnekler ve mülahazalar. *İslâm Araştırmaları Dergisi*(6), 63-76.

Engin , V. (2017). *Bir Devrin son sultanı II. Abdülhamid.* İstanbul: Yeditepe Yayınevi.

Erkan, D. (2011). *II. Abdülhamid'in İlk Mâbyn Ferîki Eğinli Said Paşa'nın Hâtırâtı I-II (1876-1880).* İstanbul: Bengi Yayınları.

Ertuğ, Z. (1999). Osmanlılar'da teşrifat/ Ceremony and Protocol at the Ottoman Court. *Türk Dünyası Kültür Atlası/ A Cultural Atlas of the Turkish World,Osmanlı Dönemi I/ Ottoman Period I* içinde (s. 428-477). İstanbul: Türk Kültürüne Hizmet Kültür Eğitim Vakfı Yayınları.

Ertuğ, Z. T. (1999). *XVI. yüzyıl Osmanlı Devleti'nde cülus ve cenaze törenleri.* Ankara: Kültür Bakanlığı.

Gölpınarlı, A. (1983). *Mevlanadan sonra Mevlevilik* . İstanbul: İnkılap ve Aka Kitabevleri.

(H. 11 Şaban 1293). *Ceride-i Havâdis(3187).* İstanbul.

(H. 12 Şaban 1293). *Ceride-i Havâdis(3179)*. İstanbul.

(H. 15 Nisan 1325). *Şanlı Ordu(3)*.

(H. 17 Muharrem 1278). *Takvim-i Vekayi(616)*. İstanbul.

(H. 18 Şaban 1293). *Basiret(1901)*. İstanbul.

(H. 19 Ağustos 1324). *Metîn Gazetesi(23)*.

(H. 19 Şaban 1293). *Basiret(1902)*. İstanbul.

(H. 20 Şaban 1293). *Ceride-i Havâdis(3184)*. İstanbul.

(H. 22 Nisan 1325). *Şanlı Ordu(10)*.

(H. 24 Zilkade1336). *Takvim-i Vekayi(3332)*. İstanbul.

(H. 8 Zilhicce 1280). *Takvim-i Vekayi(748)*. İstanbul.

(H.14 Receb 1282). *Takvim-i Vekayi(823)*. İstanbul.

İnalcık, H. (1959). Osmanlılar'da saltanat veraseti usulû ve Türk hakimiyet telakkisiyle ilgisi. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 69-94.

Kafadar, C. (1994). Eyüp'te kılıç kuşanma törenleri. *Eyüp: Dün/Bugün* (s. 50-62). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Kafesoğlu, İ. (2019). *Türk milli kültürü.* İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Kallek, C. (1992). Biad. *TDV İslam Ansiklopedisi* içinde. (s. 120-124).

Karateke, H. T. (2004). *Padişahım çok yaşa: Osmanlı devletinin son yüzyılında merasimler.* İstanbul: Kiitap Yayınevi.

Kütükoğlu, S. M. (1994). *Osmanlı belgelerinin dili: Diplomatik.* İstanbul: Kubbealtı Akademisi Kültür ve Sanat Vakfı.

Loti, P. (2003). *Aziyade.* İstanbul: Oğlak Yayıncılık.

Machiavelli, N. (1955). *Hükümdar.* Ankara: Yıldız Mabaası.

Osman Nuri. (2017). *Bilinmeyen Abdülhamid [Abdülhamid-i Sâni ve Devr-i Saltanatı* (Cilt I-II). İstanbul: Temel Yayınları.

Onar, A., Orsoy, S., & Ercilasun, K. (2004). *Çin kaynaklarında Türkler Han hanedanlığı tarihi bölüm 94 A/B : Hsiung-Nu (Hun) monagrafisi (açıklamalı metin neşri).* Ankara : TTK.

Öz, T. (1941). Selim III. Mustafa N. ve Mahmud II. zamanlarına ait birkaç vesika. *Tarih Vesikaları* (I), 20-29.

Özcan, A. (1993). Cülûs. *TDV İslam Ansiklopedisi* içinde (Cilt VIII, s. 108-114).

Özcan, A. (2002). Kılıç Alayı. *TDV İslam Ansiklopedisi* içinde (Cilt XXV, s. 408-410).

Pakalın, M. Z. (1918). Taklid-i seyf. *Edebiyyat-ı Umumiyye Mecmuası*, 847-852.

Süleyman Paşa. (H. 1326). *Hissi-i inkılab yahut Sultan Abdülaziz'in hal'i ile Sultan Murad-ı Hamis'in cülûsu.* İstanbul: Tanin Matbaası.

Solak-zade Mehmed Hemdemi Çelebi. (1989). *Solak-zâde tarihi* (Cilt 1). Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınlığı.

Salname-i Askerî. (1286).

Salnâme-i Devlet-i Aliyye-i Osmaniyye. (H. 1294).

Sertoğlu, M. (2011). *Mufassal Osmanlı Tarihi C* (Cilt VI). Ankara: TTK.

Simavi, L. (1955). *Osmanlı Sarayının Son Günleri.* İstanbul: Hürriyet Yayınları.

T. P. (1990). *Yıldız hatıraları.* İstanbul: Boğaziçi Yayınları.

Tebrîk-i Cülûs-ı hümâyûn. (H. 8 Nisan 1326). *Cerîde-i Askeriye(8)*. İstanbul.

Terzi, A. T. (2000). *Hazine-i hassa nezareti.* Ankara: TTK.

Tetik, A. (2014). *Teşkilat-ı mahsusa (Umur-ı Şarkıyye Dairesi) tarihi : 1914-1916.* İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Topkapı Sarayında Culus-ı Hümâyûn. (H. Haziran 1334). *Harb Mecmuası(27)*. İstanbul.

Türkgeldi, A. (1951). *Görüp işittiklerim.* Ankara: TTK.

Uluçay, Ç. (1954). Yavuz Sultan Selim nasıl padişah oldu? *Tarih Dergisi*, 117-142.

Uşaklıgil, H. Z. (1981). *Saray ve ötesi.* İstanbul: İnkılap ve Aka Kitabevleri.

Uzunçarşılı, İ. (2014). *Osmanlı Devletinin saray teşkilatı.* Ankara: TTK.

Yıldız, G. (2008). Yeniçerisiz tahta çıkmak: Kadim ve cedid arasında Sultan Abdülmecid'in cülusu. *Türklük Araştırmaları Dergisi*, 329-353.

Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi (TLÇK), Sosyal Bilimler alanında disiplinler arası çalışmaları teşvik etmek, nitelikli ve özgün akademik üretime katkı sağlamak amacıyla düzenlenen ulusal bir kongredir. TLÇK, genç akademisyenlere çok yönlü iletişim ve tecrübe aktarımı imkânı sunarak lisansüstü çalışmaların niteliğini artırmayı ve bilim dünyasına kazandırılmasını amaçlamaktadır. Türkiye'de yaşanan özgün akademik üretim sorununu aşmak için disiplinler arası yaklaşımları teşvik ederek ortak dil ve yöntem geliştirilmesine imkân sağlamaktadır. 9. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi, 15-17 Nisan 2021 tarihleri arasında Kocaeli Büyükşehir Belediyesi'nin destekleriyle İlmi Etüdler Derneği, Kocaeli Üniversitesi iş birliğinde gerçekleşmesi planlandı. O dönemde ortaya çıkan küresel salgın nedeniyle kongre yüz yüze gerçekleştirilemedi. Katılımcılar tarafından ortaya konulan emeğin kalıcı hale dönüşmesi amacıyla bu kitap yayınlanmıştır. 9. TLÇK Bildiriler Kitabı, kongreye kabul edilen tebliğlerden hazırlanmış kapsamlı bir derlemedir. Kongre'de sunulan 117 bildiri kongre sonrasında hakemlik ve editörlük süreçlerinden geçirilerek 4 ciltlik bir kitapta toplanmıştır. Elinizdeki bu cilt, kongre kapsamında Sosyal Politikalar, Sosyoloji ve Tarih alanlarında sunulan 29 bildiriden oluşmaktadır.

ilem
ilmi etüdler derneği

KOCAELİ ÜNİVERSİTESİ 1992

KOCAELİ BÜYÜKŞEHİR BELEDİYESİ
ÇALIŞINCA OLUYOR

9 786057 824202