



10. TÜRKİYE LİSANSÜSTÜ ÇALIŞMALAR KONGRESİ

● KONYA

Bildiriler Kitabı - V

(Sosyal Politikalar, Sosyoloji ve Sanat)

ilem
ilmi etüdler derneği





10. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi

Bildiriler Kitabı - V

(Sosyal Politikalar - Sosyoloji - Sanat)

İstanbul, 2022

ilem
ilmi etüdler derneği



İLMİ ETÜDLER DERNEĞİ (İLEM)

Adres: Aziz Mahmut Hüdayî 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

Talha Erdoğan
Binazir Haşimzade

Tashih

Eğemen Kurtulmuş
Nurcan Bayram
Rabia Kevser Mumcuoğlu
Zeynep Düzen

Tasarım ve Uygulama

Abdullah Fuad Kılınçlı
Beyza Nur Onurcan

ISBN: 978-605-7824-22-6 (Tk) - 978-605-7824-27-1 (5.c)

Düzenleyen Kurumlar

İlmi Etüdler Derneği | Necmettin Erbakan Üniversitesi | Konya Büyükşehir Belediyesi

Onur Kurulu

Abdulkadir Macit, Doç. Dr., İlmi Etüdler Derneği (İLEM) Yönetim Kurulu Başkanı
Uğur İbrahim Altay, Konya Büyükşehir Belediyesi Başkanı
Cem Zorlu, Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi Rektörü

Düzenleme Kurulu*

Murat Çemrek, Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi (Eşbaşkan) | Talha Erdoğan, Ar. Gör., Sakarya Üniversitesi (Eşbaşkan) | Ahmet Köroğlu, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi | Burak Yuvalı, İlmi Etüdler Derneği (İLEM) | İbrahim Halil Üçer, Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi | Latif Karagöz, Ar. Gör. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi | Taha Eğri, Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi | Yunus Çolak, Ar. Gör., Kırklareli Üniversitesi | Yusuf Temizcan, İlmi Etüdler Derneği (İLEM)

Sekreteryaya

Burak Yuvalı, İlmi Etüdler Derneği

*İsme göre alfabetik sırada

Bilim Kurulu*

A. Celil Çakıcı, Prof. Dr., Mersin Üniversitesi | Abdulkadir Baharççek, Prof. Dr., İnönü Üniversitesi | **Abdulkadir Macit, Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi** | Abdullah Karaman, Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi | **Abdülkadir Yıldız, Dr. Öğr. Üyesi, Necmettin Erbakan 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 Saban, Prof. Dr., Necmettin Erbakan Üniversitesi | **Ahmet Şimşek, Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi** | Ahmet Türkkan, Doç. Dr., Kültahya Dumlupınar Üniversitesi | **Akif Pamuk, Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi** | Alev Erkillet, Doç. Dr., İstinye Üniversitesi | **Ali Aktan, Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi** | Ali Çançelik, 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** | Alpaz 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 Güner, Doç. Dr., Marmara Üniversitesi | **Bekir Buluç, Prof. Dr., Gazi Üniversitesi** | Berat Açı, 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 Özte Eği, Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi** | Cemil Osmanoğlu, Doç. Dr., Erciyes Üniversitesi | **Cemil Öztürk, Prof. Dr., Marmara Üniversitesi** | Cengiz Dönmez, Prof. Dr., Gazi 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 Yürüdü, 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 Yasıçimen, Dr. Öğr. Üyesi, İbn Haldun Üniversitesi | **Fatih Savaşan, Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi** | Fatih Yiğit, Dr. Öğr. Üyesi, Medeniyet Üniversitesi | **Feruh 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 | **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 | **Hasan Bahar, Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi** | Hayrettin Nebi Güdekli, Dr. Öğr. Üyesi, Marmara Üniversitesi | **İbrahim Halil Üçer, Doç. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi** | İbrahim Tüzer, Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi | **İhsan Fazioğlu, Prof. Dr., İstanbul Medeniyet 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, Prof. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi | **Mahmut Bilen, Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi** | Mahmut Hakkı Akin, Prof. Dr., İstanbul Medeniyet Üniversitesi | **Mehmet Alıcı, Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi** | Mehmet Cüneyt Kaya, Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi | **Mehmet Güneş, Doç. Dr., Marmara Üniversitesi** | Mehmet Özturan, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi | **Mehmet Selim Ayday, Dr. Öğr. Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi** | Mesut Aytekin, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul 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 | **Musa Öztürk, Doç. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi** | Mustafa Cüneyt Özşahin, Dr. Öğr. Üyesi, Necmettin Erbakan Üniversitesi | **Mustafa Kömürcüoğlu, Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi** | Mustafa Tekin, Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi | **Necati Anaz, Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi** | Necmettin Kızılkaya, Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi | **Nihat Erdoğan, Prof. Dr., Yıldız Teknik 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 Turгут, Dr. Öğr. Üyesi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi | **Serhan Afacan, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Medeniyet Üniversitesi** | Serhat Anıktar, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi | **Süleyman Güder, Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi** | Şefika Gülin Beyhan, Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi | **Taha Eğri, Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi** | Turгут Akyüz, Dr. Öğr. Üyesi, Erzincan Üniversitesi | **Ümran Ay, Doç. Dr., Marmara 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 | **Ziya Polat, Doç. Dr., Mardin Artuklu Üniversitesi**

*İsme göre alfabetik sırada

Organizasyon sürecinde destekleri için
Meryem Beyza Gümişşoş, Rümeysa Altındış, Sümeyye Cinişli ve Şeyda Karabatak'a 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 İlsans ve İlsansüstü düzeyde çalışmalar yürüten araştırmacılara yönelik akademik çalışmalar gerçekleştirilmektedir. İlsans düzeyindeki katılımcılara medeniyetimizin kadim birikimi ve düşünce mirası yanında çağdaş dünyayı da tanımlarını 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 hazırlanmaktadır. Bu programın yanında İlsansüstü düzeydeki araştırmacıların İstifade 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 İlsansüstü 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 İstikamette alternatif çözümler üretmek gayesiyle çeşitli konu başlıkları altında ulusal ve uluslararası kongreler, yaz okulları, konferanslar, paneller, anma toplantıları ve seminerler düzenleyerek kamuoyunun İstifadesine 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 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 düzeyinde araştırmacılar, bilginin eleştirilsi ve yeniden üretiminin gerçekleştirildiği bir sürecin parçası haline gelmektedir. Bu aşamada araştırmacı, üniversiteler aracılığıyla bilgiye ulaşma yetisinin kazanıldığı ve bilgi üretim süreçlerine katılımın başlangıç adımı olarak görülen lisans düzeyinin ötesine geçmektedir. 10. yılını geride bırakan Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi (TLÇK), genç araştırmacıların bu dönüşüm sürecinde kamuoyu ile temasını mümkün kılan önemli akademik etkinlikler arasında kendisine yer bulmuştur.

Lisansüstü çalışmalar bağlamında, sosyal bilimlerdeki farklı disiplinler arasında yaşanan irtibat sorunlarının çözüme kavuşturularak yeni bir zemin oluşturulması güncelliğini sürdüren bir ihtiyaçtır. Türkiye’de akademik çalışma yürüten genç araştırmacılara yönelik ulusal bir kongre olarak TLÇK, sosyal bilimler alanında disiplinler arası çalışmaları teşvik etme ve nitelikli, özgün akademik üretime katkı sağlama hedeflerini kendisine gaye edinmiştir. Ayrıca 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.

“Genç Akademisyenler Buluşması” adıyla 2007-2011 yılları arasında gerçekleşen bir dizi akademik gayretin mirasını devralan TLÇK, ilk defa 2012 yılında Türkiye’nin farklı üniversitelerinden genç akademisyenleri Konya’da bir araya getirmiştir. Yıllar içinde sırasıyla Bursa, Sakarya, Kütahya, Isparta, Muş, Burdur, Malatya illerine misafir olan Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi 10. yılında, 3-6 Kasım 2021 tarihleri arasında Konya Büyükşehir Belediyesi’nin destekleriyle İlmi Etüdler Derneği, Necmettin Erbakan Üniversitesi iş birliğinde yeniden Konya’da gerçekleştirildi.

Kongrede, 120’nin üstünde farklı üniversite ve kurumdan yapılan 650’den fazla başvuru içersinden bilim kurulu tarafından seçilen bildiriler bu kitaba dahil edildi. Edebiyat, Eğitim, Felsefe, Hukuk, İktisat, İlahiyat, İletişim, Mimarlık & Şehircilik, Psikoloji, Sanat, Siyaset Bilimi,

Sosyal Politikalar, Sosyoloji, Tarih ve Uluslararası İlişkiler disiplinlerinde bildiriler yer almaktadır. 10. TLÇK Bildiriler Kitabı, kongreye kabul edilen tebliğlerden hazırlanmış kapsamlı bir derlemedir. Kongreye kabul edilen 68 bildiri kongre sonrasında hakemlik ve editörlük süreçlerinden geçirilerek 5 ciltlik bir kitapta toplanmıştır. Elinizdeki bu cilt, kongre kapsamında Felsefe, Hukuk ve İktisat alanlarında sunulan 18 bildiriden oluşmaktadır.

10. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi'nin gerçekleştirilmesi için başından beri yoğun çaba sarf eden Sayın Rektör Prof. Dr. Cem Zorlu şahsında Necmettin Erbakan Üniversitesi'ne, Sayın Büyükşehir Belediye Başkanı Uğur İbrahim Altay şahsında Konya Büyükşehir Belediyesi'ne ve İLEM'in kıymetli mensuplarına içtenlikle teşekkür ederiz. Ayrıca, bildirilerin kabul ve değerlendirme sürecinde katkılarını bizden esirgemeyen bilim kurulu üyelerine müteşekkirimiz. Kuşkusuz, en büyük teşekkür çalışmalarıyla kongreye ve bu kitaba katkı veren genç akademisyenlerdir. Kongre sonuçlarının yer aldığı bu çalışmanın akademik camiaya özgün katkılar sunmasını, lisans ve lisansüstü çalışmalarına kaynak teşkil etmesini temenni ediyoruz.

Talha Erdoğan & Binazir Haşimzade

10. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı Editörleri

İÇİNDEKİLER

SOSYAL POLİTİKALAR

Hülya Diğer

Tedavi Hizmetlerinin Sağlık Üzerindeki Etkisinde Sağlık Harcamalarının Aracı Rolü 13

Yusuf Eyi

Bireysel Sendika Hakkı ve İş Güvencesinin Cargill Eylemleri Üzerinden Değerlendirilmesi 29

SOSYOLOJİ

Betül Biçer

Minyeli Abdullah Serisinde Dindar Tipolojinin Sosyolojik Bir Çözümlemesi 53

Gülşen Çankal

Kabir Ziyaretinden Profil Ziyaretine Sosyal Medya Mezarlıkları 71

Hanife Kalkan

Madunluğun Yeniden Üretimi: Gündelik Ev İşçisi Kadınlar Üzerine Bir Nitel Araştırma 85

Mehmet Fatih Aslan

Geleneksel "Tecdüt"ten Modern "Teceddüt"e: Şehbenderzade Filibeli
Ahmed Hilmi'nin Modern Toplum Tasavvuru "Teceddüt Toplumu" 107

Mesut Arslan

Sosyal Medya Aracılığıyla Kimliğin Yeniden İnşası ve Sürdürülmesi: Yerel Bir Kimlik Olarak Trabzonluluk Örneği 121

Nurdan Demir

Kadının Boşanma Sonrası Nafakasının İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi 135

Sergül Topaktaş

Dijitalleşmeye Yüklenen Anlamlar: Kuşaklar Arası Bir Kıyaslama.....153

Sürgül Yolaçan

Yeni Toplumsal Hareketlerin Sınıf Yapısı ve Baskı Mekanizması: Vegan Hareketi.....171

SANAT

Didem Meriç Karpuz

Anadolu Selçuklu Mimari Süslemesinde Ejder'in Serüveni.....195

Gamze Sönmez

Walter Benjamin'in ve Theodor Adorno'nun Kültürel Üretim ve Estetik Hakkındaki Görüşlerine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım.....219

Betül Çorak

Sultan Cihangir Dönemi Gülşen Albümü Faruk Bey İmzalı Sayfa Üzerinden Babür Üslubunun Değerlendirilmesi.....233

SOSYAL POLİTİKALAR

Tedavi Hizmetlerinin Sağlık Üzerindeki Etkisinde Sağlık Harcamalarının Aracı Rolü

Hülya Diğer*

Öz: Bu çalışmanın amacı, tedavi hizmetlerinin sağlık üzerindeki etkisini tespit etmek, söz konusu etkinin yönünün ve boyutunun incelenmesinde sağlık harcamalarının aracı rolünü belirlemektir. Belirlenen amaç çerçevesinde bağımsız değişkenlerin (yatak doluluk oranı, ortalama kalış günü, bir hastanın ortalama kalış süresi) bağımlı değişken (iyileşen hasta sayısı) üzerindeki etkisi ile bu etkide aracı değişkenin (sağlık harcamaları) rolü yapısal eşitlik modeli ile incelenmiştir. Araştırma Türkiye'nin 2003-2019 yılları arasındaki verilerini kapsamaktadır. Verilerin başlangıç süresinin 2003 yılı olmasındaki sebep, tasarlanan modelin sağlıkta dönüşüm programının amaçları bakımından da değerlendirilmesinin hedeflenmesidir. Veriler SPSS 25.0 ile AMOS 24 paket programları aracılığıyla analiz edilmiştir. Analiz sonucuna göre, tedavi hizmetlerinin sağlık üzerindeki etkisinde sağlık harcamalarının aracı rolü olduğu belirlenmiştir. Bununla birlikte sağlık harcamalarının iyileşen hasta sayısı üzerinde pozitif (0,27) ve anlamlı bir etkisi bulunmaktadır ($0,002 < 0,05$). Tedavi hizmetleri, sağlık harcamalarını (-0,50) ve iyileşen hasta sayısını (-0,79) negatif etkilemektedir. Ayrıca tedavi hizmetlerinin sağlık harcamaları üzerindeki etkisi istatistiksel açıdan anlamlıyken ($0,020 < 0,05$), iyileşen hasta sayısı üzerindeki etkisi anlamlı değildir ($0,091 > 0,05$). Elde edilen sonuçlardan hareketle Türkiye'de 2003 yılı itibarıyla uygulanan sağlıkta dönüşüm programının sağlık finansmanı konusundaki amacına ulaşmış olduğu ifade edilebilir.

Anahtar Kelimeler: Sağlık, Tedavi, Tedavi Hizmetleri, Sağlık Harcamaları, Sağlık Ekonomisi, Yapısal Eşitlik Modeli.

Giriş

Sağlık hizmetlerinde amaç, gerekli olan hizmeti minimum zaman ve maliyet çerçevesinde karşı tarafa sunmaktır. Söz konusu amaç çerçevesinde bilhassa tedavi hizmetleri önem arz etmektedir. Çünkü tedavi hizmetleri, sağlık hizmeti sürecinde veya sonrasında olumlu ya da olumsuz şekilde etki oluşturmaktadır. Dolayısıyla tedavi hizmetleri, sağlık hizmet sürecinin etkili yönetimi bakımından önemli rol oynamaktadır.

Küreselleşen dünya ve gelişen teknoloji gibi unsurlar sağlık hizmet sürecinin yönetimi konusunda önemli rol oynamaktadır. Söz konusu unsurlar beraberinde sağlık hizmetlerinde

* Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sağlık Yönetimi, Doktora Programı. İletişim: hulyadiger@gmail.com

daha iyi bir hizmet anlayışını getirmiştir. İfade edilen anlayış çerçevesinde hastalar, her geçen gün hizmet taleplerinde kaliteyi daha fazla önemsemektedir. Bu bağlamda gerek teknolojik gelişmeler gerekse de hastaların isteklerini karşılamak konusunda gerekli rolü sağlık harcamaları üstlenmektedir. Sağlık harcamalarının sürekli artış göstermesi nedeniyle belirli sağlık reformlarına gereksinim duyulmuştur. Bu kapsamda düzenlenen 'Sağlıkta Dönüşüm Programı' aracılığıyla sağlık alanında birçok iyileşme hedeflenmiştir.

Sağlık alanında yapılan iyileşmeler konusunda yapılmış birçok çalışma literatürde yer almaktadır. Fakat gerçekleştirilen iyileşmelerde bir model kurulmak suretiyle sağlık harcamalarının aracı rolünün incelendiği bir çalışmaya rastlanılmamıştır. Çalışmanın bu yönüyle özgün değer taşıdığı düşünülmektedir. Veriler ışığında yapılacak incelemenin akabinde bundan sonra tasarlanacak olan çalışmalar için önerilerde bulunmak çalışmanın önemini oluşturmaktadır.

Sağlık Kavramı

Dünya Sağlık Örgütü'ne göre sağlık, sadece hastalık veya sakatlığın olmayışı değil, aynı zamanda beden, ruhen ve sosyal yönden bir bütün olarak iyi olma durumudur (www.who.int). Bu tanımdan hareketle sağlık tanımının üç unsurdan oluştuğunu belirtebiliriz. Bu unsurlar; beden (vücut bütünlüğünün ve organlarının eksiksiz ve işlevsel olması), ruhen (akıl ve ruh sağlığında herhangi bir engelin olmaması, kendisi ve çevresi ile barışık olması) ve sosyal (yetenek ve becerileri doğrultusunda hobilerinin olması, arkadaş çevresi ile uyumlu olması) şeklinde sıralanabilir.

Dünya Sağlık Örgütü'nün yapmış olduğu tanıma benzer bir tanım ise 1961 yılında resmi gazetede yayımlanan 224 Sayılı Sağlık Hizmetlerinin Sosyalleştirilmesi hakkındaki kanunda ele alınmıştır. Bu kanunda yer alan tanıma göre sağlık, yalnız hastalık ve maluliyetin yokluğu olmayıp beden, ruhen ve sosyal bakımdan tam bir iyilik halidir (Sağlık Hizmetlerinin Sosyalleştirilmesi Hakkında 224 Sayılı Kanun, 1961: md.2). Bu tanıma, sağlığın sadece hastalık durumuna bağlı olarak ortaya çıkmadığı şeklinde açıklayabiliriz. Yani, hasta olmadığı halde yaşadığı psikolojik bir durum sonucu kendini ruhen iyi hissetmeyen bir birey de sağlıklı olabilir.

Başka bir tanıma göre ise sağlık, bireylerin vücudunda herhangi bir hastalık veya sakatlık bulunmaması durumu olarak tanımlanabilir (Beyatlı, 2017: 25). Bu tanımdan hareketle sağlığın, kişinin mevcut durumda bir hastalığa sahip olmaması durumu, öte yandan doğuştan ya da sonradan herhangi bir sakatlık durumunun bulunmaması hâli olduğu ifade edilebilir.

Sağlık Hizmetleri

Sağlık hizmetleri; sağlık kurumlarında, her türlü sağlık personelinin faydasını sağlayarak, toplumun istek ve ihtiyaçlarına göre amaçları düzenlemek ve bu sayede bireylerin ve top-

lumun sağlık bakımını, koruyucu ve tedavi edici etkinlikler sağlamak üzere, ülke çapında örgütlenmiş kalıcı bir sistem olarak tanımlanmaktadır (Tengilimoğlu, 2012: 55). Toplumun faydasını sağlamak üzere ortaya çıkan sağlık hizmetleri, bireylerin entelektüel özelliklerine bağlı olarak oluşturulan ve bu hususta önce bireylerden hareketle toplumun sağlığını korumayı kendine amaç edinen örgütlerdir.

Sağlık hizmetleri yapısı itibarı ile diğer hizmetler ve ihtiyaçlardan farklılık göstermektedir. Bu farklılıktan kaynaklı olarak sağlık hizmetleri hastalığa, aciliyet durumuna ve rahatsızlık türüne göre hizmet üreten işletmelerdir. Günümüzde rahatsızlık türüne göre daha kolay hizmet sunmak amacı ile sağlık hizmetleri üç başlıkta toplanmakta ve bu başlıklarda hizmet sunmaktadırlar. Bu bağlamda sağlık hizmetleri (Tengilimoğlu, 2012: 55);

- Koruyucu sağlık hizmetleri,
- Tedavi edici sağlık hizmetleri,
- Rehabilitasyon hizmetleri olarak üçe ayrılmaktadır.

Koruyucu Sağlık Hizmetleri

Toplumda hastalık durumu oluşmadan önce gerekli önlemlerin alınarak, hastalık riskini azaltmayı ve sağlık seviyesini yüksek derecede tutmayı amaçlayan hizmetlerdir. Bu özelliğinden kaynaklı olarak koruyucu sağlık hizmetleri, devlet tarafından verilmesi gereken hizmetler arasındadır (Tengilimoğlu vd., 2012: 78). Tedaviden ziyade bakım amaçlı hizmet sunan sağlık kurumlarıdır. Hastalığın durumuna göre gerekli görülen durumlarda hastalar tedavi edici sağlık kurumlarına sevk edilmektedir. Bu kurumlara aile hekimliği ve anne çocuk sağlığı merkezleri örnek olarak verilebilir.

Tedavi Edici Sağlık Hizmetleri

Tedavi edici hizmetler, hastalık ya da sakatlık durumunda ortaya çıkan hizmetlerdir. Hasta bireyin tekrar sağlığına kavuşması için yapılan tüm çalışmaları içermektedir. Tedavi edici sağlık hizmetleri kendi içinde birinci basamak sağlık hizmetleri (evde ya da ayakta sunulan sağlık hizmetleri), ikinci basamak sağlık hizmetleri (yataklı tedavi hizmetleri), üçüncü basamak sağlık hizmetleri (yoğun bilgi ve ileri teknoloji ile sunulan hizmetler) olmak üzere üç kademeye ayrılmaktadır (Tengilimoğlu vd., 2012: 82).

Rehabilitasyon Hizmetleri

Rehabilitasyon hizmetleri, doğuştan veya sonradan herhangi bir neden ile birlikte doğal afet ve kaza gibi çeşitli olaylar sonucunda bireylerin günlük hayatlarının idamelerini zorlaştıran ve bu sebepten ötürü oluşan olumsuz etkiyi/psikolojiyi minimum seviyeye indirerek bireyleri topluma kazandırmak amacıyla yapılan hizmetlerdir (Köstekçi, 2014: 27). Dolayısıyla rehabilitasyon hizmetleri, hastanın hastalığının detaylı bir şekilde incelendiği, araştırıldığı ve

bu hususta hizmetin sunulduğu sağlık kurumlarıdır. Sosyal hizmet uzmanları ve psikologlar tarafından verilen bu hizmetlerde amaç, bireylerin yaşadıkları travmanın etkisini en aza indirebilme ve dolayısıyla hayatlarında hissettikleri soyutlanma içgüdülerini yok edebilmedir.

Sağlıkta Dönüşüm

Sağlık sürecinde oluşan problemler ve beraberinde ortaya çıkan sağlık talepleri küresel anlamda farklılık göstermektedir. Tedavi hizmetleri sağlık hizmetlerinde maliyet artışına neden olmaktadır. Dolayısıyla ülkeler, bireylerin sağlıklarını koruyup geliştirme suretiyle tedavi hizmetlerindeki maliyetleri düşürmeyi amaçlamaktadır. Söz konusu amacın gerçekleştirilmesi konusunda ülkelerde sistem arayışı oluşmuştur (Bostan ve Çiftçi, 2016: 1).

Sağlık harcamaları çeşitli nedenlerden kaynaklı şekilde gerekenden daha fazla olabilmektedir. Söz konusu durum ise, kaynak israfına sebebiyet vermektedir. Bu bağlamda ülkeler, sağlık harcamalarında kontrol durumunu sağlamak amacıyla politikalar geliştirmektedir. İfade edilen politikalar, sağlık piyasası çerçevesinde arz ile talep arasındaki dengeye odaklanan reform şeklinde değerlendirilmektedir (Bahçe vd., 2013).

Sağlık alanında yapılan reformlar aracılığıyla sağlık hizmetlerinde maliyet artışı olduğunu belirten çalışmalar bulunmaktadır (Breyer ve Haufler, 2000: 445) Aynı şekilde Bıyık ve Tekin (2015: 104) tarafından yapılan çalışma kapsamında da sağlık alanında reformlara duyulan ihtiyaçtan hareketle sağlık hizmetleri kapsamında meydana gelen finansal problemler olduğu ifade edilebilir. Söz konusu problemleri gidermeye yönelik reformlar gerçekleştirilmiştir. Sağlıkta Dönüşüm Programı da sağlık alanındaki iyileşmelere yönelik yapılan reformlar arasında yer almaktadır.

Türkiye, 1998 yılında Dünya Sağlık Örgütü Avrupa Bölge Komitesi tarafından kabul edilmiş olan 21. yüzyılda 21 hedefi benimsemiştir. Söz konusu hedefler öncülüğünde Türkiye, Avrupa Birliği Sağlık Mevzuatına uyumu amaç edinen stratejik planlamayı 2001 yılında gerçekleştirmiştir. Planlamanın akabinde 2003 yılında da Sağlıkta Dönüşüm Programını uygulamaya geçilmiştir (Bostan ve Çiftçi, 2016: 2).

Sağlıkta Dönüşüm Programı kapsamında 2003 yılı ve devam eden yıllarda sağlık hizmetleri sunum sürecinde değişiklikler gerçekleştirilmiştir. Bu değişiklikler genel olarak şu başlıklarda ifade edilebilir (Sülkü, 2011: 15; Koçak ve Tiryaki, 2011: 60; Bıyık ve Tekin, 2015: 104);

- Sağlık hizmetlerinin sunumu ve finansmanı ayrılmıştır.
- Hastanelerde performansa dayalı ek ödeme sistemine geçilmiştir.
- Sağlık Bakanlığı, kendine bağlı olan hastanelere çeşitli konularda (yatırım, satın alma, döner sermaye vb.) serbestlik sağlamıştır.

- Sağlık bilgi sistemleri kapsamında gelişmeler sağlanmıştır.
- Sosyal güvence unsurları (yeşil kart, bağkur, ssk, emekli sandığı), SGK kapsamında birleştirilmiştir.
- 2006 yılında ilaç harcamaları için takip sistemi geliştirilmiştir.
- 2007 yılı itibarıyla birinci basamak sağlık hizmetleri, SGK kapsamında yer almayan kişiler dâhil olmak üzere herkesin erişimine açılmıştır.
- Aile hekimliği sistemi kurulmuştur.

Sağlıkta dönüşüm programı genel çerçevede incelendiğinde sağlık alanındaki gelişmeler üç başlık altında sınıflandırılmaktadır. Bunlar (Bıyık ve Tekin, 2015: 104);

- Sağlık hizmetlerinde finansman,
- Sağlık hizmetlerinde örgütlenme,
- Sağlık hizmetlerinde sunumdur.

Sağlıkta dönüşüm ile amaçlanan kaliteli sağlık hizmetini halka sunmak suretiyle yüksek sağlık giderleri konusunda koruma sağlayacak bir sistem tasarlamaktır. Sağlıkta Dönüşüm Programının gerçekleştirilme süreci iki safha altında tasarlanmıştır. Bunlar (Sağlık Bakanlığı, 2007);

- İlk aşamada 2003 ile 2009 yılları arasındaki uygulamalar yer almaktadır.
- İkinci aşamada ise, 2009 ile 2014 yılları arasında tasarlanan Sağlıkta Dönüşüm ile Sosyal Güvenlik Reformu başlıklı proje ile amaçlanan uygulamalar bulunmaktadır.

Sağlıkta dönüşüm beraberinde sunum, örgütlenme ile finansman sürecinde önemli konulara katkı oluşturmuştur (Sağlık Bakanlığı, SDP).

Sağlıkta Dönüşüm ile meydana gelen değişiklikler;

- *Yönetim ile örgütlenme*
- *Hizmet sunumu,*
- *Finansman,*
- İnsan kaynakları.

Sağlık Ekonomisinin Tarihsel Gelişimi ve Kavramsal Tanımı

20. yüzyılın ilk dönemlerine kadar hastalık veya sağlık durumu yalnızca salgın hastalıklar kapsamında ele alınmıştır. Bu süreçte hastalık, tamamıyla hasta hekim arasında bir mesele

şeklinde değerlendirilmiştir (Yiğit Şakar, 1999: 9). Ancak 20. yüzyılın ikinci yarısına kadar ise, sağlık hizmetlerinin değerlendirilmesi sosyal yönden de yapılmıştır. Sosyal yönün ağırlığı sebebiyle sağlık hizmetleri, daha çok hayır kurumları ve vakıflar aracılığı ile karşılıksız olarak sunulmuştur. Öte yandan sağlık kurumlarında genel anlamda işletmelerde uygulanan ekonomi şartlarının uygulanmayacağı düşüncesinin varlığı, sağlık ekonomisi kavramının gelişimini geciktirmiştir (Tıraş, 2013: 134). Bu gecikme nedeniyle sağlık ekonomisi kavramı ekonomi bilimi kapsamında genç alt dallardan biri olarak yer almaktadır (Köstekçi, 2014: 14).

Sağlık ve sağlık hizmetlerinin gerek sosyal gerekse de ekonomik boyutta önem kazanması sebebiyle, sağlık ekonomisi kavramı ekonomi biliminde yeni bir alt dal olmasına rağmen, çeşitli çalışmalarda konu olarak yer almaktadır. Ayrıca sağlık ekonomisi kavramı ile ilgili yapılan çalışmaların sayısı ciddi anlamda artış göstermiştir. Bu konuda yapılan önemli çalışmalardan biri, sağlık ekonomisinin 1950’lerde ABD’de tıp fakültelerinde ders şeklinde verilmesi olarak kabul edilmektedir (Mutlu ve Işık, 2012: 25).

Yapılan çalışmalara ek olarak sağlık ekonomisi ile ilgili diğer bir gelişme de, 7 Nisan 1948 tarihinde kurulan Dünya Sağlık Örgütü’nün (WHO) 1977 yılında düzenlenen genel kurul toplantısı ile sağlık hizmetlerinin 2000 yılına kadar dünyada herkese sunulabilmesi amaçlı çalışmadır (Dürrü, 2012: 7). Sağlığın ölçülmesine yönelik geliştirilen ölçüm yöntemlerinin ortaya çıkması ile birlikte, sağlık hizmetlerine ve beraberinde sağlık ekonomisine verilen önem 1980’li yıllardan sonra daha da artış göstermiştir. Bahsi geçen ölçüm yöntemleri şu şekildedir (Özsarı, 2012: 9-13);

- QALY (Quality-Adjusted Life Years-Kaliteye Uyarlanmış Yaşam Yılları),
- DALY (Disability-Adjusted Life Years-Sakatlığa Uyarlanmış Yaşam Yılları),
- HALE (Health-Adjusted Life Expectancy-Sağlığa Uyarlanmış Yaşam Beklentisi),
- DALE (Disability-Adjusted Life Expectancy-Sakatlığa Uyarlanmış Yaşam Beklentisi),
- ALE (Active Life Expectancy-Aktif Yaşam Beklentisi).

Sağlık ekonomisine ilişkin gelişmeler her ülke bazında farklı şekillerde ortaya çıkmıştır. Amerika’da sağlık ekonomisi gelişimi ilk olarak İngiltere’de daha sonra ise Avrupa’nın diğer ülkelerinde kendini göstermiştir. İngiltere’de sağlık ekonomisinin başlangıcı, 1950 yılından sonra sağlık ekonomisi kapsamında yaptığı çalışmaları ile bilinen Feldestein’in İngiltere’yi ziyaret etmesi ile başlamıştır. Sağlık kapsamındaki gelişmeler ise, 1962 yılından sonra elde edilmiştir (Mutlu ve Işık, 34 :2012). Bu bağlamdaki önemli hususlardan biri de “İngiltere Sağlık Ekonomisi İnceleme Grubu (Health Economics Survey Group-HSEG)”nın kurulması ve kapsamında birçok ekonominin çalıştırılmasıdır (Tutar ve Kılınç, 48 :2007).

Avrupa ülkelerinde sağlık ekonomisinde gelişmeler hızlı bir şekilde kendini gösterirken,

Türkiye’de sağlık ekonomisi alanındaki gelişmeler diğer ülkelere kıyasla yaklaşık 30-40 yıllık bir gecikmeden sonra başlayabilmektedir. Türkiye’de sağlık ekonomisinin gelişmesine 1980’li yıllardan sonra Dünya Bankası (WB) heyetinin Türkiye’de sağlık alanı ile ilgili gerçekleştirdiği çalışmalar temel oluşturmaktadır (Övgün ve Küçük, 2013: 67).

Sağlık ekonomisi kavramı, kıt kaynakların sağlık sektörü kapsamında nasıl ayrıldığını inceleyen bir bilim dalı olarak tanımlanabilmektedir (Çelik, 2013: 48). Başka bir tanım ile sağlık ekonomisi, eşitlik kavramını göz önünde bulundurarak, mevcut kaynaklar ile olası en fazla sağlık çıktısının elde edilmesi için gerekli tercihlerin yapılmasında yol göstermeyi amaçlayan ve birleşme bulmayı hedefleyen bir bilim dalıdır (Fidan, 2004: 4). Diğer bir tanıma göre sağlık ekonomisi, kıt kaynakların etkili ve verimli kullanımını gerçekleştirerek elde edilen faydanın bireylerin sınırsız olan ihtiyaçlarını karşılama düzeyinin maksimum seviyede olmasının sağlanması ile birlikte, söz konusu faydanın kişiler arasındaki dağılımının adil bir şekilde gerçekleştirilmesini sağlayacak ekonomi bilimi kurallarının, sağlık sektörüne uygulanmış halidir (Köstekçi, 2014: 9).

Sağlık ekonomisi kapsamında iki önemli konu yer almaktadır. Bunlardan birincisi, bireyleri hastalıklardan koruma, sağlıklı yaşam sağlama yanı sıra yaşam kalitesini artıran sağlık hizmetlerini oluşturabilmektir. İkincisi ise, sağlık hizmeti oluşum sürecinde elde bulunan imkânlar dâhilinde en iyi faydayı elde edebilmek ve bunun toplum arasında dengeli olarak dağıtımını sağlayacak ekonomiyi oluşturmaktır (Mutlu ve Işık, 2012: 20).

Sağlık Harcamaları

Yıllar arasında sağlık harcamaları dağılımı ve karşılaştırmalarının yer aldığı veriler Tablo 1’de yer almaktadır.

Tablo 1. Sağlık Harcamalarının Yıllara Göre Dağılımı

Yıllar	Toplam Sağlık Harcaması (Milyon)	Toplam Sağlık Harcamasının GSYİ Hâsılaya Oranı (%)
1999	4.985	4,7
2000	8.248	4,8
2001	12.396	5,1
2002	18.774	5.2
2003	24.279	5.2

2004	30.021	5.2
2005	35.359	5.2
2006	44.069	5.6
2007	50.904	5.8
2008	57.740	5.8
2009	57.911	5.8
2010	61.678	5.3
2011	68.607	4.9
2012	74.189	4.7
2013	84.390	4.7
2014	94.750	4.6
2015	104.568	4.5
2016	119.756	4,6
2017	140.647	4,5
2018	165.234	4,4
2019	201.031	4,7

Kaynak: TÜİK Sağlık İstatistikleri, 2020.

Tablo 1'e göre sağlık harcamaları her geçen yıl artış göstermiştir. Sağlık harcamalarının GSYİ hasılaya oranı ise, 2007 yılına kadar artış göstermiş, 2010 yılı itibari ile düşerken 2019 yılı itibariyle tekrardan yükseliş göstermeye başlamıştır. Ayrıca 2007-2009 yılları arasında sağlık harcamalarının GSYİ hasılaya oranı sabit olup değişiklik göstermemiştir.

Tablo 2. Sağlık Harcamalarının Yıllara Göre Dağılımı

Yıllar	Kamu Cari Sağlık Harcaması (Milyon ₺)	Kamu Cari Sağlık Harcamasının GSYİH'ya Oranı (%) (Milyon ₺)	Kamu Yatırım Harcaması	Kamu Yatırım Harcamasının GSYİH'ya Oranı (%)	Toplam Sağlık Harcaması (Cari+Yatırım)	Toplam Sağlık Harcamasının GSYİH'ya Oranı (%)
2002	12.827	3,6	443	0,1	13.270	3,7
2003	16.859	3,6	603	0,1	17.462	3,7
2004	20.519	3,6	871	0,2	21.389	3,7
2005	22.554	3,3	1.433	0,2	23.587	3,6
2006	28.194	3,6	1.922	0,2	30.116	3,8
2007	31.981	3,6	2.543	0,3	34.530	3,9
2008	38.033	3,8	4.126	0,4	42.159	4,2
2009	44.511	4,5	2.373	0,2	46.390	4,7
2010	45.726	3,9	2.756	0,2	48.482	4,2
2011	51.728	3,7	2.852	0,2	54.580	3,9
2012	55.648	3,5	3.137	0,2	58.785	3,7
2013	62.447	3,5	3.781	0,2	66.228	3,7
2014	68.974	3,4	4.407	0,2	73.382	3,6
2015	75.622	3,2	6.499	0,3	82.121	3,5
2016	88.279	3,4	5.733	0,2	94.012	3,6
2017	101.786	3,3	7.958	0,3	109.744	3,5
2018	119.941	3,2	8.080	0,2	128.021	3,4
2019	146.232	3,4	10.586	0,2	156.819	3,6

Kaynak: Sağlık Bakanlığı Sağlık İstatistikleri Yıllığı, 2019: 242.

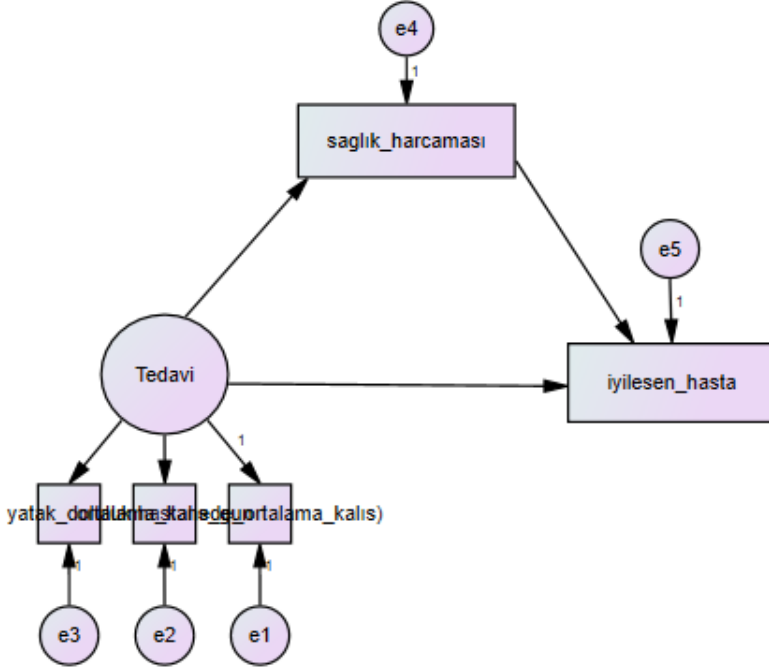
Tablo 2'ye göre sağlık harcamaları her geçen yıl artmıştır. Yatırım harcamaları ise, 2008 yılına kadar artarak devam ederken, 2009 yılı itibari ile düşüş göstermiştir. 2010 yılı itibariyle tekrardan artış gösteren yatırım harcamaları, 2016 yılında azalmış ve 2017 yılında tekrardan artarak devam etmiştir. Toplam sağlık harcamaları ise, her geçen yıl artış göstermiştir.

Metodoloji

Yapısal eşitlik modellemesi, teori temelinde oluşturulması ile değişkenler arasındaki sebep-sonuç ilişkisinin açıklanması ve sonunda kurumsal modellerin bir bütün şeklinde test edilmesi konusunda imkân oluşturan istatistiksel bir yöntemdir (Alkış, 2016). Bununla birlikte bilimsel araştırmalarda bulunan hipotezlerin test edilmesi amacıyla değişkenler arasındaki ilişkilerin analizinde kullanılan istatistiksel bir yöntem olarak da ifade edilebilir (Şener vd., 2019: 270). Ayrıca yapısal eşitlik modellemesi, gözlenen ile gizil değişkenler arasındaki ilişkilerin test edilmesi konusunda kullanılan kapsamlı istatistiksel yöntemdir (Bilir ve Gökdemir, 2018). Bu bağlamda yapısal eşitlik modellemesi, teorik olan modelin veri ile desteklenme durumunu veya model ile veri arasındaki uyum durumunu belirlemeyi amaçlamaktadır (Alkış, 2016). Dolayısıyla yapısal eşitlik modellemesi, birden fazla bağımlı ile bağımsız değişken arasındaki ilişkiyi modelleme suretiyle tek bir süreçte incelemeye imkân tanıyan bir yöntemdir. Değişkenler arasındaki durumu yansıtmaları bakımından birden fazla regresyon analizinin yapılması şeklinde de düşünülebilir. Regresyon analizi ile yapısal eşitlik modeli arasındaki fark, regresyon analizinde tek bir bağımlı ile bağımsız değişkenin yer almasıdır. Öte yandan yapısal eşitlik modeli çerçevesinde bir değişken, hem bağımlı hem bağımsız değişken şeklinde yer almak suretiyle test edilebilir (Aslan, 2018).

Yol analizi, değişkenler arasındaki neden-sonuç ilişkisini çoklu regresyon analiz tekniklerini kullanarak tespit etmeyi amaçlamaktadır (Şener vd., 2019: 271; İlhan ve Çetin, 2014). Söz konusu amaç, tasarlanan modeller aracılığıyla test edilmektedir (Doğan, 2013).

Araştırmada Türkiye'nin 2003-2019 yılları arasındaki verilerini kapsamaktadır. Söz konusu veriler, "OECD Sağlık İstatistikleri" veri tabanından alınmış olup, SPSS 25.0 ile AMOS 24 paket programları aracılığıyla araştırmanın amaçları doğrultusunda test edilmiştir. Araştırmanın amaçları kapsamında tasarlanan yapısal eşitlik modellemesi, yol (path) analizi yardımıyla analiz edilmiştir. Araştırma modeli Şekil 1'de sunulmuştur.



Şekil 1. Değişkenlerin Yapısal Eşitlik Modeli

Araştırmanın bağımlı değişkeni iyileşen hasta sayısı; bağımsız değişkeni tedavi hizmetleri (yatak doluluk oranı, ortalama kalış günü, bir hastanın ortalama kalış süresi)'dir. Araştırmanın aracı değişkeni ise, sağlık harcamalarıdır. Bu bağlamda tasarlanan model kapsamında, tedavi hizmetlerinin iyileşen hasta sayısı üzerindeki etkisinin yanı sıra sağlık harcamalarının söz konusu etki üzerindeki aracı rolü değerlendirilmiştir.

Tasarlanan model kapsamında yer alan değişkenler önderliğinde araştırmanın hipotezleri şu şekildedir;

- H_1 : Tedavi hizmetlerinin iyileşen hasta sayısı üzerindeki etkisinde sağlık harcamalarının aracı rolü vardır.
- H_2 : Tedavi hizmetlerinin sağlık harcamaları üzerinde etkisi vardır.
- H_3 : Tedavi hizmetlerinin iyileşen hasta sayısı üzerinde etkisi vardır.
- H_4 : Sağlık harcamalarının iyileşen hasta sayısı üzerinde etkisi vardır.

Araştırmada yer alan değişkenler arası ilişki durumu, yapısal eşitlik modeli aracılığıyla test edilmiştir. Yapısal eşitlik modeline ilişkin uyum iyiliği değerleri Tablo 3'te yer almaktadır.

Tablo 3. Modelin Uyum İyiliği Değerleri

Uyum İndeksleri	İyi Uyum	Kabul Edilebilir Uyum Ölçütleri	Modelin Uyum Değerleri
NFI	$\geq 0,95$	0,95-0,90	0,92
CFI	$\geq 0,97$	0,97-0,95	0,94
GFI	$\geq 0,90$	0,95-0,90	0,84
(X²/sd)	≤ 3	$\leq 4-5$	2,6

Kaynak: Schermelleh-Engel vd., 2003.

Modelin uyum değerleri incelendiğinde; NFI değerinin 0,92; CFI değerinin 0,94; GFI değerinin 0,84; χ^2/sd değerinin 2,6 olması modelin kabul edilebilir bir uyum aralığında olduğunu ifade etmektedir. Uyum iyiliği değerlerinden hareketle çalışmanın temel hipotezi olan "H₁: Tedavi hizmetlerinin iyileşen hasta sayısı üzerindeki etkisinde sağlık harcamalarının aracı rolü vardır." hipotezi kabul edilmiştir. Dolayısıyla sağlık harcamalarının tedavi hizmetleri aracılığıyla sağlık durumuna erişme konusunda aracı rol oynadığı öngörülmektedir. Uyum iyiliği değerleri öncülüğünde çalışmada tasarlanan hipotez sonuçları Tablo 4'te sunulmuştur.

Tablo 4. Modele İlişkin Hipotez Sonuçları

Hipotezler	Yollar	Yol Katsayıları	P	Kabul Durumu
H2	Tedavi hizmetleri sağlık harcamaları	-0,50	0,020	Kabul
H3	Tedavi hizmetleri iyileşen hasta sayısı	-0,79	0,091	Red
H4	Sağlık harcamaları iyileşen hasta sayısı	0,27	0,002	Kabul

Analiz sonuçlarına göre, tedavi hizmetleri sağlık harcamalarını negatif etkilemektedir (-0,50). Aynı şekilde tedavi hizmetlerinin de iyileşen hasta sayısını negatif etkilediği belirlenmiştir.

(-0,79). Öte yandan sağlık harcamalarının iyileşen hasta sayısını pozitif etkilediği sonucuna ulaşılmıştır (0,27). Belirlenen etkilerin anlamlılık durumları incelendiğinde, tedavi hizmetleri ile sağlık harcamaları arasında tespit edilen ilişkinin istatistiksel açıdan anlamlı olduğu sonucuna ulaşılmıştır ($0,020 < 0,05$). Aynı şekilde sağlık harcamaları ile iyileşen hasta sayısı arasındaki ilişkinin de istatistiksel açıdan anlamlı olduğu tespit edilmiştir ($0,002 < 0,05$). Fakat tedavi hizmetleri ile iyileşen hasta sayısı arasındaki ilişki istatistiksel açıdan anlamlı değildir ($0,091 > 0,05$).

Sonuç ve Öneriler

Bu çalışmanın çıkış noktası sağlık harcamalarının her geçen gün artış göstermesi ile harcamaları azaltmaya yönelik yapılan reformlardır. Söz konusu tespitlerden hareketle sağlık harcamalarının sağlık sürecindeki rolünün araştırılması gerektiği ve araştırma sonuçlarının literatüre özgün katkı sağlayacağı düşünülmüştür. Bahsi geçen düşüncelerden hareketle araştırma konusu yazar tarafından belirlenmiştir.

Araştırmada 2003-2019 yılları arasındaki veriler kullanılmak suretiyle tasarlanan modelde tedavi hizmetlerinin sağlık üzerindeki etkisinde sağlık harcamalarının aracı rolünün incelenmesi amaçlanmıştır. Ayrıca tedavi hizmetlerinin sağlık harcamaları üzerindeki etkisi ile sağlık harcamalarının sağlık üzerindeki etkisinin tespit edilmesi de araştırmanın diğer amaçları arasındadır. Tedavi hizmetleri kapsamında yer alan, yatak doluluk oranı, ortalama kalış günü, bir hastanın ortalama kalış süresi değişkenlerinin sağlık üzerinde önemli rol oynadığı, yanı sıra sağlık harcamaları üzerinde de etki oluşturduğu düşünülmektedir.

Tasarlanan modelin test edilmesinden hareketle Türkiye’de tedavi hizmetlerinin sağlık üzerindeki etkisinde sağlık harcamalarının aracı rolü olduğu belirlenmiştir. Bu bağlamda çalışmanın temel hipotezi olan “H₁: Tedavi hizmetlerinin iyileşen hasta sayısı üzerindeki etkisinde sağlık harcamalarının aracı rolü vardır.” hipotezi kabul edilmiştir. Bu bağlamda sağlıkta dönüşümün “Herkesi tek çatı altında toplayan genel sağlık sigortası” kararının belirlenen aracılık konusunda katkı sağladığı düşünülmektedir.

Analiz sonuçlarına göre tedavi hizmetlerinin sağlık harcamalarını negatif etkilediği tespit edilmiştir. Öte yandan sağlık harcamaları iyileşen hasta sayısını pozitif etkilemektedir. Bu bağlamda tedavi hizmetleri sürecinde yer alan unsurların sağlık harcamalarını artırma ihtimalinin olduğu belirlenmiştir. Belirlenen durumun kişilerin sağlığa ilişkin farklılaşan bilgi yapısı ile ilişkili olduğu düşünülmektedir. Sağlık konusunda meydana gelen bilgi farklılığının artan bilgi seviyesinin yanı sıra kişiden kişiye farklılık gösteren sağlığın tanımı ile sağlık okuryazarlığı kavramları ile de ilişkili olduğu öngörülmektedir. Dolayısıyla “H₂: Tedavi hizmetlerinin sağlık harcamaları üzerinde etkisi vardır.” hipotezi kabul edilmiştir. Değişkenler arasında belirlenen negatif etkiden yani tedavi hizmetleri arttıkça sağlık harcamalarının

azalmasından hareketle sağlık dönüşümün “Güçlendirilmiş temel sağlık hizmetleri ve aile hekimliği” ile “Etkili, kademeli sevk zinciri” kararlarına ulaştığı öngörülmektedir.

Tedavi hizmetlerinin iyileşen hasta sayısı üzerinde etkisi olduğu belirlenmiştir. Tedavi hizmetleri süreci hastaların sağlıkları üzerinde pozitif etki oluşturmaktadır. Ancak çalışma kapsamında belirlenen etki durumunun negatif olduğu tespit edilmiştir. Dolayısıyla değişkenler arasındaki etki durumunun negatif olması nedeniyle “H₃: Tedavi hizmetlerinin iyileşen hasta sayısı üzerinde etkisi vardır.” hipotezi reddedilmiştir. Tespit edilen negatif etki durumunun sağlıkta dönüşümün “İdari ve mali özerkliğe sahip sağlık işletmeleri” kararı altında değerlendirilebileceği düşünülmektedir.

Sağlık harcamalarının sağlık üzerinde pozitif etkisi olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Kişilerin sağlık hizmetlerinden beklentisi ile kaliteli sağlık hizmetine erişebilme isteği artış göstermiştir. Sağlık hizmetlerindeki teknolojik gelişmeler, yanı sıra yapay zekânın sağlık alanındaki kullanımı ile sağlık alanında gelişmeler yaşanmaktadır. Söz konusu gelişmeler sağlık harcamalarındaki artışı beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla bu gelişmeler, çalışmada ulaşılan sonuç ile desteklenmiştir. Bu konuda “H₄: Sağlık harcamalarının iyileşen hasta sayısı üzerinde etkisi vardır.” hipotezi kabul edilmiştir. Tespit edilen sonuca sağlıkta dönüşümün “Nitelikli ve etkili sağlık hizmetleri için kalite ve akreditasyon” kararının katkı sağladığı öngörülmektedir.

Çalışmadan elde edilen sonuçlardan hareketle bundan sonra yapılacak olan çalışmalara yönelik şu önerilerde bulunulabilir;

- Sağlık kurumları kapsamında her bir unsuru ayrı ayrı göz önünde bulundurmak suretiyle etkili sağlık çıktısına katkıda bulunulabilir.
- Liyakatın yanı sıra kişilerin becerilerini de dikkate alarak yetenek yönetimi sağlanabilir.
- Bilgi asimetrisini azaltmak amacıyla hitap edilen kesimin nitelikleri konusunda çeşitli bilgi toplantıları ve seminerler düzenlenebilir.

Kaynakça

- Alkış, Nurcan, “Bayes Yapısal Eşitlik Modellemesi: Kavramlar ve Genel Bakış,” *Gazi İktisadi ve İşletme Dergisi*, 2/3 (2016): 105-116.
- Aslan, Yakup. “İnovasyonun Firma Performansı Üzerine Etkisi: Türk Sermaye Piyasası Üzerine Bir İnceleme.” Yayımlanmamış Doktora Tezi, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, 2018.
- Bahçe, Serdal, Köktaş, Altuğ Murat, ve Abukan Deniz. “Sağlık Hizmetleri Reformu ve Hane Halkı Refahı: Türkiye’de Sağlıkta Dönüşüm Programı,” *International Conference On Eurasian Economies*, (2013): 299-307.
- Beyatlı, Hüseyin Zennun. *Hastane ve Sağlık İşletmeleri Yönetimi*. Konya: Nobel Yayınevi, 2017.
- Bıyık, Erhan ve Tekin, Kemal. “Sağlıkta Dönüşüm Programı’na İlişkin Sağlık Personelinin Görüşlerinin Karşılaştırılması,” *Sağlık Akademisyenleri Dergisi*, (2015): 103-110.
- Öngen Bilir, Burcu ve Gökdemir, Tuğba. “Kalkınma Göstergeleri Çerçevesinde Yaşam Beklentisinin Yapısal Eşitlik Modeli İle İncelenmesi,” *Anemon Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (2018): 163-167.

Breyer, Friedrich ve Haufler, Andreas. "Health Care Reform: Separating Insurance from Income Redistribution." *International Tax and Public Finance*, (2000): 445-461.

Çelik, Yusuf. *Sağlık Ekonomisi*. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2013.

Çiftçi, Fatma ve Bostan, Sedat. "Sağlıkta Dönüşüm Programı Uygulamalarının Hastane Hizmetleri Üzerindeki Değişim Etkisi: Sağlık Çalışanlarının Görüşleri." *Süleyman Demirel Üniversitesi Sağlık Bilimleri Dergisi*, (2016): 1-8.

Doğan, Murat. "Doğrulamalı Faktör Analizinde Örneklem Hacmi, Tahmin Yöntemleri ve Normalliğin Uyum Ölçütlerine Etkisi." Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, 2013.

Dürrü, Zerrin. "OECD Üyesi AB Ülkelerinin Sağlık Ekonomisi Yönünden Karşılaştırılması." Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep Üniversitesi, 2012.

Fidan, Doğan. "Maliyet Yararlanım Analizleri ve Sağlıkla İlgili Yaşam Kalitesi." 1. *Ulusal Sağlıkta Yaşam Kalitesi Sempozyumu*, (2004): 1-54, İzmir.

İlhan, Mustafa, ve Çetin, Bayram. "LISREL ve AMOS Programları Kullanılarak Gerçekleştirilen Yapısal Eşitlik Modeli (YEM) Analizlerine İlişkin Sonuçların Karşılaştırılması." *Eğitimde ve Psikolojide Ölçme ve Değerlendirme Dergisi*, (2014): 26-42.

Koçak, Orhan, ve Tiryaki, Davut. "Sosyal Devlet Anlayışında Sağlık Politikalarının Önemi Ve Sağlıkta Dönüşüm Programının Değerlendirilmesi: Yalova Örneği." *İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (2011): 55-88.

Köstekçi, Ahmet. "Türkiye'de Sağlık Hizmetlerinin Sunumunda Kamu ve Özel Sektör Ortaklığının Analizi." Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dumlupınar Üniversitesi, 2014.

Mutlu, Ayşegül ve Işık, A. Kadir. *Sağlık Ekonomisine Giriş*. Bursa: Ekin Kitabevi, 2012.

Övgün, Barış, ve Küçük, Aziz. "Sağlık Hizmetlerinde Yeniden Ölçeklendirme: Bölge Uygulamaları." *Amme İdaresi Dergisi*, (2013): 57-80.

Özsarı, Haluk. "Sağlık Hizmetlerinde Ekonomik Değerlendirme." İstanbul Üniversitesi Hastaneleri Yönetim Kurulu Sağlık Yönetimi Eğitimi, (2012), İstanbul.

Sağlık Bakanlığı 2019 Sağlık İstatistikleri Yıllığı. (Erişim tarihi: 18.08.2021).

Sağlık Bakanlığı. 21. Hedefte Türkiye, Sağlıkta Gelecek, T.C. Sağlık Bakanlığı Refik Saydam Hıfzısıhha Merkezi, Hıfzısıhha Mektebi, Ankara, (2007); 1-2.

Sağlık Hizmetlerinin Sosyalleştirilmesi Hakkında 224 Sayılı Kanun, 1961: md.2.

Sağlık Bakanlığı, SDP (1.Faz), <http://www.pydb.saglik.gov.tr>, (Erişim tarihi: 18.08.2021).

Schermelleh-Engel, Karin, Moosbrugger, Hefried ve Müller, Hans. "Evaluating The Fit Of Structural Equation Models: Tests Of Significance And Descriptive Goodness-Of-Fit Measures." *Methods Of Psychological Research Online*, (2003): 23-74.

Sülkü, S. N. (2011, Kasım). Türkiye'de Sağlıkta Dönüşüm Programı Öncesi ve Sonrasında Sağlık Hizmetlerinin Sunumu, Finansmanı ve Sağlık Harcamaları. Maliye Bakanlığı Strateji Geliştirme Başkanlığı Yayın No:2011/414.

Şener, Mehmet, Aslan, Yakup ve Yiğit, Vahit. "Sağlık Göstergelerinin Yapısal Eşitlik Modellemesi İle Test Edilmesi." *Dicle Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, (2019): 268-276.

Tengilimoğlu, Dilaver. *Sağlık Hizmetleri Pazarlaması*, Ankara: Siyasal Kitabevi, 2012.

Tengilimoğlu, Dilaver, Işık, Oğuz ve Akbolat, Mahmut. *Sağlık İşletmeleri Yönetimi*. Ankara: Nobel Kitabevi, 2012.

Tıraş, Hacı Hayrettin. "Sağlık Ekonomisi: Teorik Bir İnceleme." *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, (2013): 125-152.

Tutar, Filiz ve Kılınç, Nurcan. "Türkiye'nin Sağlık Sektöründeki Ekonomik Gelişmişlik Potansiyeli ve Farklı Ülke Örnekleriyle Mukayesesi." *Afyon Kocatepe Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, (2007): 31-54.

TÜİK Sağlık İstatistikleri, <http://www.tuik.gov.tr>. (Erişim tarihi: 18.08.2021).

World Health Organization, www.who.int. (Erişim tarihi: 27.08.2021).

Yiğit Şakar, Ayşe. *Türkiye'de Sağlık Hizmetleri ve Sağlık Harcamaları*. İstanbul: Türkiye Sağlık İşçileri Sendikası Yayınları, 1999.

Bireysel Sendika Hakkı ve İş Güvencesinin Cargill Eylemleri Üzerinden Değerlendirilmesi

Yusuf Eyi*

Öz: Sendika özgürlüğü ve hakkı insan hakkı olarak değerlendirilmekte olup birçok ülkenin anayasasında yer almaktadır. Sendika özgürlüğü ve hakkı bireysel ve kolektif sendika özgürlüğü ve hakkı olarak ikiye ayrılmakta olup uluslararası sözleşmelerde de sendika özgürlüğü ve hakkı güvence altına alınmıştır. Türkiye’de 6356 sayılı Kanun’da sendika özgürlüğüne ve hakkına yönelik 17, 19,24 ve 25. Maddelerle düzenlemeler yapılmıştır. Ayrıca Anayasa’nın 90. Maddesi gereğince Türkiye’de sendika özgürlüğü ve hakkına yönelik düzenlemeler yapılmıştır.

İş güvencesi 4857 sayılı İş Kanunu’nun 18,19,20 ve 21’inci maddeleriyle düzenlenmiştir. İşçi iş güvencesinden yararlanmak için işyerinde en az otuz işçi çalışması gerekir ve en az altı ay kıdeminin olması gerekir. Otuz işçi şartından dolayı Türkiye’de işçilerin yarısına yakına mağdur olmaktadır. Bu hükmün iptali için Anayasa Mahkemesi’ne başvurulmuştur. Ancak AYM işçi ve işveren arasında denge gözetilmelidir gerekçesiyle reddetmiştir. (AYM, 19.10.2005, E. 2003/66, K. 2005/72, RG 24.11. 2007, 26710)

Cargill direnişi işçi sınıfının bir mücadelesidir kanunlarla sahadaki çatışmayı ortaya koymaktadır. İşverenler çeşitli sebeplerle işçileri sendikalı olduğu gerekçesiyle işçilerin sözleşmelerini feshetmektedirler. İşçinin sendika gerekçesiyle sözleşmesinin feshedildiği tespit edilirse sadece tazminat yaptırımı olmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Sendika Hakkı, İş Güvencesi, Cargill Direnişi.

Giriş

Bu çalışmada bireysel sendika hakkı Anayasa’nın 51,53. Maddelerinde, 6356 sayılı Kanun’da ve İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi, Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Haklara İlişkin Uluslararası Sözleşme, Medeni ve Siyasal Haklar Uluslararası Sözleşmesi, Sendika Özgürlüğüne ve Örgütlenme Haklarının Korunmasına İlişkin 87 sayılı Uluslararası Çalışma Örgütü (ILO) Sözleşmesi, Örgütlenme ve Toplu Pazarlık Hakkı Prensiplerinin Uygulanmasına İlişkin 98 sayılı Uluslararası Çalışma Örgütü (ILO) Sözleşmesi, Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi, Avrupa Sosyal Şartı ve Gözden Geçirilmiş Avrupa Sosyal Şartı olmak üzere çeşitli uluslararası söz-

* Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çalışma Ekonomisi Yüksek Lisans Programı.
İletişim: yusufeyi@827gmail.com

leşmelere güvence altına alınmıştır. Ayrıca Anayasanın 90. maddesi gereğince Türkiye'nin taraf olduğu uluslararası sözleşmelerde kanunla uyumsuzluk olması durumunda uluslararası sözleşmenin hükümleri geçerli olmaktadır. Yukarıda ifade edilen temel haklar şartı hariç uluslararası sözleşmeler Türkiye'nin taraf olduğu sözleşmelerdir dolayısıyla sözleşmelerin hükümleri Türkiye için geçerlidir. Ancak Türkiye'de uygulamada işçilerin sözleşmeleri geçersiz fesih yoluyla sendikal gerekçeyle fesh edilmektedir, teoriyle pratik arasındaki bu uyumsuzluk irdelenmiştir.

İş hukukunda eşitlik ilkesi gereğince işverene işçilere arasında haklı bir neden olmaması durumunda ayırım yapmaması gerektiği ifade edilmekte olup hakkaniyet ölçüsünde bir borç yüklemektedir. ¹Anayasa'nın 10. maddesi ve 4857 sayılı Kanunu'nun 5. maddesine dayanarak işveren eşit değerde işleri gerçekleştiren işçilere aynı çalışma koşullarının sağlamalı ve eşit işlem yapmakla mükelleftir. Aksi takdirde işçi 4857 sayılı Kanunu'nun 5. maddesine dayanarak işverenden tazminat talep edebilir.

Ayrıca 6356 sayılı Kanunu'nun 25. maddesi de sendika özgürlüğü güvence altına almakta olup işçi sendikaya üye olduğu veya sendikal faaliyette bulunduğu için işten atılamayacağı ayrıca sendikaya üye olan işçiye farklı bir muamelede bulunamayacağı belirtilmektedir. Sendikal gerekçeyle işçinin sözleşmesi fesh edildiği takdirde 25. madde 5. fıkrası ve 4857 sayılı Kanunu'nun 21 maddesine göre tazminata karar verilir.

İş güvencesi, işçileri korumamaktadır. İşçiler, mahkeme tarafından bilhassa sendikalı olduğu gerekçesiyle sözleşmeleri fesh edildiği tespit edildiğinde, işe iade kararı çıktığında işverene tercih hakkı verilerek isterse işçiyi işe alır istemezse işçiye "işe başlatmama tazminatı" vererek işçiyi işe başlatmamaktadır. İşçiler 4857 sayılı İş Kanunu'ndaki 21. maddeden ² dolayı mağdur olmaktadır. Güçsüz olan işçi tarafı olmakla birlikte Kanun işveren tarafının yanında yer almaktadır. Sendika hakkı tek başına güçsüz olan işçileri güçlendirmek için tanınan bir insan hakkıdır. İşçi hiçbir baskıya maruz kalmadan istediği sendikaya üye olmak, sendikal faaliyetlere katılmak, istediği zaman sendikadan ayrılmak ve sendika kurmak sendika özgürlüğü ve hakkının kapsamıdır. Sendika özgürlüğü ve hakkı Türkiye'nin taraf olduğu çeşitli uluslararası sözleşmelerle teminat altına alınmıştır.

1 Çelik vd., 2020, s.434

2 İşverence geçerli sebep gösterilmediği veya gösterilen sebebin geçerli olmadığı mahkemece veya özel hakem tarafından tespit edilerek feshin geçersizliğine karar verildiğinde, işveren, işçiyi bir ay içinde işe başlatmak zorundadır. İşçiyi başvurusu üzerine işveren bir ay içinde işe başlatmaz ise, işçiye en az dört aylık ve en çok sekiz aylık ücreti tutarında tazminat ödemekle yükümlü olur.

Mahkeme veya özel hakem feshin geçersizliğine karar verdiğinde, işçinin işe başlatılmaması halinde ödenecek tazminat miktarını da belirler. Kararın kesinleşmesine kadar çalıştırılmadığı süre için işçiye en çok dört aya kadar doğmuş bulunan ücret ve diğer hakları ödenir. Ek fıkralar için kanuna bakabilirsiniz.

Çalışmamda uluslararası sözleşmelere yer verilecek ve 6356 sayılı Kanun değerlendirilecektir. 4857 sayılı Kanun çerçevesinde iş güvencesi incelenecek, iş güvencesindeki uyumsuzluklar ortaya konulacaktır ve son olarak Cargill direnişi anlatılarak iş güvencesi ve sendika özgürlüğü ve hakkının önündeki engeller, sendika hakkının ve özgürlüğünün kullanılması- nın kısıtlandığı ortaya konulacaktır.

Sendika Hakkı ve Özgürlüğünün Uluslararası Kaynakları

Türkiye'nin de taraf olduğu uluslararası sözleşmeler şunlardır: İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi, Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Haklara İlişkin Uluslararası Sözleşme, Medeni ve Siyasal Haklar Uluslararası Sözleşmesi, Sendika Özgürlüğüne ve Örgütlenme Haklarının Korunmasına İlişkin 87 sayılı Uluslararası Çalışma Örgütü (ILO) Sözleşmesi, Örgütlenme ve Toplu Pazarlık Hakkı Prensiplerinin Uygulanmasına İlişkin 98 sayılı Uluslararası Çalışma Örgütü (ILO) Sözleşmesi, Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi, Avrupa Sosyal Şartı, Gözden Geçirilmiş Avrupa Sosyal Şartı

Türkiye'nin Taraf Olduğu Evrensel Kaynaklarda Sendikal Hak ve Özgürlükler

Bu çalışmada Türkiye'nin taraf olduğu evrensel kaynaklarda sendikal hak ve özgürlüklere bakılacaktır.

Birleşmiş Milletler Genel Kurulun 10 Aralık 1948 tarihli 217(111) sayılı kararıyla kabul edilen İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi 6 Nisan 1949 tarihinde 9119 sayılı Bakanlar Kurulu kararıyla kabul edilmiştir ³. Bildirgenin 23. Maddesi 4. fıkrasında "*herkesin menfaatlerinin korunması için sendikalar kurmaya ve bunlara katılmaya hakkı vardır*" ifadesiyle sendika hakkı ve özgürlüğü bir insan hakkı olarak güvence altına alınmıştır. Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Haklara İlişkin Uluslararası Sözleşme, Birleşmiş Milletler 'in ikiz sözleşmelerinden birisidir. 16 Aralık 1966 tarihli, 2200A(XXI) sayılı Birleşmiş Milletler Genel Kurulu Kararıyla kabul edilmiş olup 3 Ocak 1976 tarihinde yürürlüğü girmiştir. Türkiye 15 Ağustos 2000 tarihinde New York'ta imzalamış 10 Temmuz 2003 tarihinde de Bakanlar Kurulu kararıyla onaylanmıştır.⁴

Sözleşmenin 8. maddesi sendika hakkının ve özgürlüğünün güvence altına alınmasına ilişkin düzenlemeler içermektedir. 8. maddeye 1.fıkrasına göre herkes ekonomik ve sosyal çıkarlarını geliştirmek için sendika kurma ve sendikaya girme hakkı tanınmıştır ve sendikaların ulusal üst örgütler kurabileceği ve uluslararası örgütlenmeye de gidilebileceği belirtilmiştir. Devamında da sendika hakkının nasıl sınırlandırılabilceği ifade edilmiştir. Böylelikle sendika hakkı ve özgürlüğü bireysel ve kolektif olarak koruma altına alınmıştır.

3 RG. 6.4.1949- 9119

4 RG. 11.08.2003- 25196

Medeni ve Siyasal Haklar Uluslararası Sözleşmesi; 16 Aralık 1966 tarihinde 2200 A (XXI) sayılı kararıyla kabul edilmiş ve 19 Aralık 1966 tarihinde imzaya açılmıştır. Sözleşme, 41. madde dışında, 23 Mart 1976 tarihinde yürürlüğe girmiştir. İnsan Hakları Komitesi'ne ilişkin 41. madde ise, 28 Mart 1979 tarihinde yürürlüğe girmiştir.

Türkiye Sözleşmeyi 15 Ağustos 2000 tarihinde imzalamıştır. Sözleşme'nin onaylanmasını uygun bulan 4 Haziran 2003 tarih ve 4868 sayılı Kanun, 18 Haziran 2003 tarih ve 25142 sayılı Resmî Gazete 'de yayımlanmıştır. Bakanlar Kurulu'nun 7 Temmuz 2003 tarih ve 2003 /5851 sayılı kararıyla Sözleşme'nin onaylanması kararlaştırılmış ve Sözleşme'nin resmi Türkçe çevirisi, 21 Temmuz 2003 sayılı ve 25175 sayılı Resmî Gazete 'de yayımlanmıştır. Türkiye, onay belgelerini 15 Eylül 2003 tarihinde Birleşmiş Milletler Genel Sekreterliği'ne tevdi etmiş ve 49. madde uyarınca, Sözleşme Türkiye bakımından 23 Aralık 2003 tarihinden itibaren hüküm doğurmaya başlamıştır.⁵

Madde 22 1. fıkrada da herkesin sendika kurma ya da sendikaya katılma haklarının olduğunu ifade ederek sendika hakkına ye vermektedir. 2. fıkrasında sınırlandırabilme ölçüsü belirtilmiştir.

87 sayılı Sendika Özgürlüğü ve Haklarının Korunmasına İlişkin Sözleşme: 17 Haziran 1948 yılında kabul edilmiştir. Türkiye 87 sayılı Sözleşmeyi 8 Ocak 1993 tarihinde kabul etmiştir 12 Temmuz 1993 tarihinde de yürürlüğe girmiştir.

Sözleşmenin 2. maddesinde çalışanlar ve işverenler herhangi bir ayırım söz konusu olmadan önceden izin almaksızın sendika kurma ve üye olma hakkına sahip oldukları belirtilmiştir. Sözleşme bu maddeyle çalışanlar ve işverenlerin sendika hakkının özgürce kullanılması amacıyla devlete karşı güvence oluşturulmuştur. Bu özelliğinden dolayı 87 sayılı Sözleşme sendika özgürlüğünün Anayasası olarak değerlendirilebilir.⁶

Sözleşmenin 3. maddesi "çalışanların ve işverenlerin örgütleri tüzük ve iç yönetmeliklerini düzenlemek, temsilcilerini serbestçe seçmek yönetim ve etkinliklerini düzenlemek iş programlarını belirlemek hakkına sahiptir. Kamu makamları bu hakkı sınırlayacak veya yasaya uygun şekilde kullanılmasını engel olacak her türlü müdahaleden sakınmalıdırlar." Bu madde de ve genel olarak 87 sayılı Sözleşmede kolektif sendika özgürlüğüne vurgu yapılmıştır. Ayrıca bu maddede 87 sayılı Sözleşmeye taraf devletlere sendika özgürlüğüne müdahaleden uzak durulması gerektiği belirtilmektedir.

5 <https://insanhaklarimerkezi.bilgi.edu.tr/tr/content/117-medeni-ve-siyasi-haklara-iliskin-uluslararası-sozlesme/E.T.20.12.2020>

6 Saymen Aktaran; Nazlı Çoban, *Türk İş Hukukunda İşçi Sendikası Üyeliğinin Korunması*, Ankara, 2019, s.60

Sözleşme 11.maddeyle taraf olan devletlere sorumluluk yüklemektedir. Taraf devletler çalışanlar ve işverenlerin örgütlenme hakkını serbestçe kullanabilmeleri gerekli olan tedbirler alma yükümlü olduğu belirtilmektedir.

98 sayılı Örgütlenme ve Toplu Pazarlık Sözleşmesi; 18 Haziran 1949 tarihinde ILO tarafından kabul edilmiştir. Türkiye sözleşmeyi 8 Ağustos 1951 tarihinde onaylamıştır ve 23 Ocak 1952 tarihinde de yürürlüğe girmiştir.

98 sayılı Sözleşme 89 sayılı Sözleşmeden farklı olarak bireysel sendika özgürlüğü ön plana çıkartılmış ve güvence altına alınmıştır. 98 sayılı Sözleşme 2. maddeyle işçi ve işveren örgütlerinin ilişkilerinin düzenlemekte olup işçi örgütlerinin bağımsızlığını zedeleyecek unsurlara da ayrıca yer verilmiştir. Sözleşmenin 1. maddesinde sendika özgürlüğüne zarar getiren her türlü davranışa karşı koruma getirilmiştir hükmün devamında sendika özgürlüğünün işverene karşı korunması ve negatif sendika özgürlüğünü güvencesine yer verilmiştir. Sözleşmenin 6. maddesi sözleşmenin devlet memurlarının kapsamadığını belirtmektedir.

98 sayılı Sözleşme hükümleri soyut ve genel, üye devletlere geniş bir düzenleme alanı bırakan hükümler içerdiği anlaşılmaktadır.⁷

Türkiye'nin Taraf Olduğu Bölgesel Kaynaklarda Sendikal Hak ve Özgürlükler

Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi Avrupa Konseyi tarafından hazırlanmış olup 4 Kasım 1950 tarihinde imzalanmış ve 3 Eylül 1953 tarihinde de yürürlüğe girmiştir. Türkiye 4 Kasım 1950 yılında imzalamış 19 Mart 1954 yılında 6356 sayılı Kanunla onaylanmıştır. 19 Mart 1954 yılında 8662 sayılı resmî gazete de yayınlanmış olup 18 Mayıs 1954 yılında yürürlüğe girmiştir⁸ Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'nin etkin olarak hayata geçirilmesi ve sözleşmeyi imzalayan ülkelerde hakların güvence alınmasını sağlayan önemli bir belgedir. Sözleşmede sendika hakkı ve özgürlüğünün güvencesine dair hükümler yer almaktadır.

Sözleşmenin 11. maddesinde her bireyin barışçıl olarak toplanma ve dernek kurma hakkına sahip olduğu belirtilmiş olup bu haklarının korumak amacıyla başkalarıyla birlikte sendikalar kurma ve sendikalara üye olma hakkın içermektedir. Bu hakların kullanılması yasalarla belirtilen demokratik toplum düzeninde, ulusal güvenliğin, kamu güvenliğinin korunması, kamu düzeninin sağlanması ve suç işlenmesinin engellenmesi amacıyla, sağlık, ahlak veya başkalarının hak ve özgürlüklerinin korunması amacıyla sınırlamalar getirileceği belirtilmiştir. Ancak maddenin devamında silahlı kuvvetler, kolluk kuvvetler veya kamu idaresini mensuplarına ilişkin ülkelere ulusal yasalarla sınır konabilme hakkı tanınmıştır.⁹

7 Ali Bulut, *Türk İş Hukukunda Sendikal Güvenceler*, Ankara, doktora tezi, s. 89

8 <https://insanhaklarimerkezi.bilgi.edu.tr/tr/content/49-avrupa-insan-haklar-sozlesmesi/> Erişim tarihi 23.12.2020

9 https://www.anayasa.gov.tr/media/3542/aihs_tr.pdf Erişim tarihi: 23.12.2020

Avrupa Sosyal Şartı; Şart Torino'da 1961 yılında imzalanmış 1965 yılında yürürlüğe girmiştir. Türkiye sözleşmeyi ilk imzalayan ülkelerden birisidir ancak sözleşme 1989 yılında çekinceler konarak onaylanmıştır.

Avrupa Sosyal Şartı AİHS'de sosyal ve ekonomik alanda mevcut olan boşluğu tamamlayan uluslararası bir sözleşmedir. ASŞ çalışma hakkı, adil çalışma koşulları hakkı, örgütlenme hakkı, sosyal güvenlik hakkı, adil ücret hakkı, çocukların ve gençlerin korunması hakkı, mesleki eğitim hakkı gibi konularda güvence sağlamaktadır.

ASŞ'da 5. Maddede örgütlenme hakkına yer verilmiştir. 5. maddeye göre çalışanların ve işverenlerin ekonomik ve sosyal çıkarlarını korumak için yerel, ulusal ve uluslararası örgütler kurma ve örgütlere baskı altında kalmadan üye olma hakkı tanınmaktadır, sözleşmeyi imzalayan ülkeler ulusal mevzuatın sendika özgürlüğünün zedelenmesini veya zedeleyici biçimde uygulanmasının engellenmesini amaçlamaktadırlar.¹⁰ Böylelikle ASŞ devletlere sendika hakkı ve özgürlüğü konusunda sorumluluklar yüklenmiştir. Gözden Geçirilmiş Avrupa Sosyal Şartı 1996 yılında imzalanmış 1999 yılında yürürlüğe girmiştir. Türkiye 6 Ekim 2004 tarihinde çekinceler koyarak imzalamıştır. 1 Ağustos 2007 tarihinde yürürlüğe girmiştir. GGASŞ, ASŞ kapsamını genişletmiştir.

Ulusal Kaynaklarda Sendika Hakkı ve Özgürlüğü

Bu bölümde 6356 sayılı Sendikalar ve Toplu Sözleşmeler Kanunu ele alınacaktır.

6356 Sayılı Sendikalar ve Toplu İş Sözleşmesi Kanunu

6356 sayılı Sendikalar ve Toplu İş Sözleşmesi Kanunu 7 Kasım 2012 tarihinde yürürlüğe girmiştir. Türkiye'de güç kaybeden sendikacılığın çoğulcu demokrasinin kaçınılmaz ögesi olarak teşvik edilmesi ve güçlendirilmesi, 12 Eylül 1980 döneminin kısıtlayıcı günümüz dek uluslararası kuruluşlarca eleştirilen düzenlemelerini değiştirip, Uluslararası Çalışma Örgütü'nü 87 ve 98 sayılı Sözleşmelerine uyum sağlanması ve çeşitli sebeplerle esas itibarıyla işkolu barajının etkisiyle tıkanan toplu pazarlık sürecinin önünün açılması amacıyla yeni bir yasal düzenleme yapılması gerekliliği Kanun'un varlık sebebi olmuştur.¹¹

6356 sayılı Kanun, 2821 ve 2822 sayılı Kanunları tek bir çatıda toplamıştır. 6356 sayılı Kanunda işçi kavramı 2821 sayılı Kanuna göre kapsamı genişletilmiştir. Madde 3 de sendikaların önceden izin almaksızın kurulabileceği ve kurulduğu işkolunda faaliyet yürütecekleri belirtilmiştir. Hükmün devamında kamu işveren sendikalarında işkolu şartının aranmayacağı

10 (RG.14.10.1989 sayı:20312)

11 Toker Dereli, "6356 Sayılı Yeni Sendikalar ve Toplu İş Sözleşmesi Kanunu: Genel Bir Değerlendirme", Çalışma ve Toplum, 2013/1, s.42

ifade edilmiştir. 2822 sayılı Kanun'un 3. Maddesindeki "Türkiye çapında faaliyet bulunma şartına ve meslek veya işyeri esasına göre sendika kurulmaz" hükümlerine yer verilmemiştir. Yasa koyucu bu ifadeleri kaldırarak ILO'nun eleştirilerini dikkate aldıklarını göstermek istemiştir. Ancak ilgili sair maddelerle birlikte değerlendirdiğinde ILO'nun eleştirileri yeterince karşılanmamıştır. Dolayısıyla mevcut hükümler birlikte değerlendirildiğinde, STİSK işçi ve işveren sendikalarında işkolu örgütlenme esasının benimsendiği, zira meslek ve işyeri esasına göre sendika kurulması halinde dahi sendikaların birer dernek mahiyetinde olacağı açıktır.¹² 6356 sayılı Kanun'un 2. maddesinde sendikanın 2821 sayılı Kanun'dan farklı olarak en az yedi işçi veya işverenin bir araya gelmesiyle kurulabileceği ifade belirtilmiştir.

6356 sayılı Kanun'un 6. maddesinde sendika kurucusu olmanın şartlarında 2821 sayılı Kanun'da yer alan "Türk vatandaşı olma, Türkçe okuryazar olma ve sendikanın kurulacağı işkolunda en az bir sene bilfiil çalışmış olma şartlarına yer verilmemiştir. Fiil ehliyetine sahip ve fiilen çalışan gerçek ve tüzel kişilerin sendika kurabileceği belirtilmiştir ve ayrıca sendika kurucusu olmaya engel teşkil eden suçlar azaltılmıştır. Hülasa sendika kurucusu olmak kolaylaştırılmıştır. 6356 sayılı STİSK 17. madde 3. fıkrada 'Sendikaya üye olmak serbesttir. Hiç kimse sendikaya üye olmaya veya olmamaya zorlanamaz. İşçi veya işverenler aynı işkolunda ve aynı zamanda birden çok sendikaya üye olamaz. Ancak aynı işkolunda ve aynı zamanda farklı işverenlere ait işyerlerinde çalışan işçiler birden çok sendikaya üye olabilir. İşçi ve işverenlerin bu hükme aykırı şekilde birden çok sendikaya üye olmaları halinde sonraki üyelikler geçersizdir' sendika üye olma özgürlüğüne yer verilmiş ve ayrıca sendikaya üye olma özgürlüğünün sınırları da belirtilmiştir. Sendika üyeliğinin kazanılmasında 2821 sayılı Kanun'da yer alan noter şartı hem üye olmayı zorlaştırdığı hem de işçilere maddi külfet sağladığı gerekçesiyle kaldırılmıştır. 17. madde 5. fıkrada "sendika üyelik e-Devlet kapısı üzerinden üyelik başvuruda bulunulması ve sendika tüzüğünde belirtilen yetkili organın kabulüyle e-Devlet kapısı üzerinden kazanılır." İfadelerine yer verilmiştir. Ancak uygulamada sistemin sahtecilik uygulamalarına karşı sağlam bir denetim sistemiyle donatılması gerekir.¹³

6356 sayılı Kanun'da 23., 24. ve 25. maddelerde sendikal güvenceler yer verilmiştir. 25. madde 1. fıkrada "İşçilerin işe alınmaları: belli bir sendikaya girmeleri veya girmemeleri, belli bir sendikadaki üyeliği sürdürmeleri veya üyelikten çekilmeleri veya herhangi bir sendikaya üye olmaları veya olmamaları şartına bağlı tutulamaz." İfadelerine yer verilmiştir. 25. maddenin 2. ve 3. fıkralarında işveren sendikalı işçiyle, sendikalı olmayan veya başka bir sendikaya üye olan işçiler arasında herhangi bir ayırım yapamayacağı, işçinin sendikal faaliyetlere iş

12 Ufuk Aydın, Özlem Keskin "2821 Sayılı Kanun'dan 6356 Sayılı Kanun'a: Türkiye'de Sendikalar Hukukunun Dönüşümü", Anadolu Ün. Hukuk Fakültesi Dergisi, 2015, C.1, 22

13 A. Can Tuncay, "Anayasanın İş Hukukuna İlişkin Bazı Maddelerinde Yapılan Değişikliklerin Değerlendirilmesi", Sicil dergisi, 18, 2010, 158

dışında veya iş içinde işverende izin alarak sendikal faaliyetlere katılmasından dolayı ayrıma tabi tutulamaz ve işten çıkartılamaz. 4. fıkra işveren bu hükümlere uymadığı takdirde sendika tazminata kara verilir. 5. fıkra sendikal nedenle bir iş sözleşmesi fesh edildiği zaman işçi 4857 sayılı Kanun'un 20 ve 21 inci madde hükümlerince dava açma hakkına sahiptir.

6356 sayılı Kanun'un 41. maddesine göre toplu iş sözleşmesi yapmak isteyen sendika işkolunda en az yüzde üç, işyerinde de çalışan işçilerin yarısından fazlasını üye yapması gerekmektedir. Kanun'un 62. Maddesinde grev ve lokavt yasakları, 63. Madde de ertelemeler dair hükümlere yer verilmiştir.

İş Güvencesi

Türkiye'de iş güvencesine ilişkin düzenlemeler ilk olarak 9.08.2002 tarihinde bakanlar kurulunda kabul edilen 15.03.2003 tarihinde yürürlüğe giren 4773 sayılı Kanun'dur daha sonra ise 10.06. 2003 tarihinde resmî gazetede yayınlanan 4857 sayılı İş Kanunu'dur bu Kanun'la 4773 sayılı Kanun'daki iş güvenceleri hükümlerinin bir kısmı değiştirilerek kanunda yer almıştır.

4857 sayılı İş Kanun'unda 18, 19,20 ve 21 inci maddelerde iş güvencesi hükümlerine yer verilmiştir. İşçinin iş güvencesinde yararlanmak için bazı şartlar yer almaktadır: İşyerinde en az otuz işçi çalışması, işçinin en az altı aylık kıdeminin bulunması, belirsiz süreli sözleşmeyle çalışması ve fesih bildirildiği tarihten itibaren bir ay içinde arabulucuya başvurulmalıdır. İş güvencesini düzenleyen 4773 sayılı Kanun madde 13/A işyerindeki işçi sayısının en az on olması şartı yer almaktaydı ancak 4857 sayılı Kanun'la bu sayı otuza çıkartıldı. Madde 18, işyerinde en az otuz işçi çalışmalı hükmünden dolayı GGASŞ ve ILO'nun 158 sayılı Sözleşmesiyle aykırılık teşkil etmektedir. Otuz işçi kıstası anayasa da aykırı bulunmuş iptal için Anayasa Mahkemesine başvurulmuştur. Anayasa Mahkemesi iptal başvurusun şu gerekçeyle reddetmiştir "İş güvencesi ölçütleri belirlenirken, her ülke kendi verilerini ve iş hayatı koşullarını göz önüne almaktadır. İş hayatına ilişkin kuralların belirlenmesinde kamu yararı esastır, ayrıca işçi ve işveren arasındaki denge de gözetilmektedir. 18. maddeyle getirilen 30 veya daha fazla işçi çalıştırma koşulunun işveren aleyhine değiştirilmesi durumunda işveren bakımından oluşacak ek mali külfetlerin kayıt dışı uygulamalara neden olabileceği, ayrıca iş güvencesi ile oluşabilecek ağır mali yükten küçük işletmelerin uzak tutulması amaçları gözetildiğinde, dava konusu kuralla getirilen şartlarla işçi ve işveren arasında kurulan dengede bir ölçüsüzlük bulunmamaktadır. Nitekim Uluslararası Çalışma Örgütü'nün 158 sayılı Sözleşmesinde de, işçilerin özel istihdam şartları bakımından veya istihdam eden işletmenin büyüklüğü veya niteliği açısından esaslı sorunlar bulunan durumlarda, işçilerden bir kategorinin, iş güvencesinin tamamı veya bir kısım hükümlerinin kapsamı dışında tutulabileceği öngörülmektedir."¹⁴

14 AYM, 19.10.2005, E. 2003/66, K. 2005/72, RG 24.11. 2007, 26710.

Doktrinde Anayasa Mahkemesinin bu kararı haklı olarak eleştirilmiş ve otuz işçi ölçütünün küçük işyerlerinin özellikleri nedeniyle konulduğu gerekçesinin geçerliliğini yitirmiş olup 4773 Sayılı İş Kanunu'nda yer alan on işçi ölçütü eleştirilirken bunun otuza çıkarılmasının iş güvencesi sistemine ve yasanın güttüğü amaca ters düştüğü belirtilmiştir¹⁵

AYM 1988 tarihindeki kararında sosyal hukuk devletini “güçsüzleri güçlüler karşısında koruyarak gerçek eşitliği yani sosyal adaleti ve toplumsal dengeyi sağlamakla yükümlü” olarak tanımlamıştır. ¹⁶AYM ret kararı vererek 1988 tarihindeki AYM kararında belirtilen sosyal devlet ilkesini dikkate almamıştır. AYM gerekçesinde işçi ve işveren arasında denge gözetilmesini belirtmiştir. Ancak SGK verileri incelendiği zaman işçilerin yarısına yakının iş güvencesinden yoksun olduğunu dolayısıyla sosyal dengenin olmadığını görmekteyiz.

“Altı aylık kıdem hesabında bu Kanunun 66'ıncı maddesindeki süreler dikkate alınır. İşçinin altı aylık kıdemi, aynı işverenin bir veya değişik işyerlerinde geçen süreler birleştirilerek hesap edilir. İşverenin aynı işkolunda birden fazla işyerinin bulunması halinde, işyerinde çalışan işçi sayısı, bu işyerlerinde çalışan toplam işçi sayısına göre belirlenir.” hükümleriyle işçi sayısının tespitine ve kıdeme ilişkin düzenlemeler gerçekleştirilmiştir. Altı aylık süre zarfında iş sözleşmesinin feshinde 18. Maddede düzenlenen geçerli sebepler aranmaz. Süreli fesih yoluyla iş sözleşmesinin feshi mümkündür. Ancak işçinin iş güvencesinden yararlanmasını engellemek amacıyla, işveren iş sözleşmesini altı aylık sürenin bitimine birkaç gün kala feshetmesi durumunda işveren dürüstlük kuralına aykırı hareket etmesinden dolayı fesih geçersiz olacaktır.¹⁷

4857 sayılı İş Kanunu'nun madde 18' e göre fesih için geçerli neden teşkil etmeyen hususlar şunlardır:

- Sendika üyeliği veya çalışma saatleri dışında veya işverenin rızası ile çalışma saatleri içinde sendikal faaliyetlere katılmak
- İş yeri temsilciliği yapmak
- *Mevzuattan veya sözleşmeden doğan haklarını takip için işveren aleyhine idari ve adli makamlara başvurmak veya bu hususta başlatmış sürece katılmak*
- *İrk, renk, cinsiyet medeni hal, aile yükümlülükleri, hamilelik, doğum, din, siyasi görüş ve benzeri nedenler*
- *74üncü maddede öngörülen ve kadın işçilerinin çalıştırılmasının yasak olduğu surelerde işe gelmemek*
- *Hastalık veya kaza nedeniyle 25 inci maddenin (I) numaralı bendinin (b) alt bendinde bekleme süresi içinde işe geçici devamsızlık*

15 Ulucan, Süzek, Çelik, Eyrenci, Sarıbay, Aktaran: Talip Aras, “İş Güvencesinden Yararlanmanın Koşulları Ve Emredicilik,” TBB Dergisi, 2015, 438.

16 26.10.1988 tarihi E. 1988/19, K. 1988/33, RG 11.12.1988, 20016.

17 Mustafa Kılıçoğlu, *Çalışma Hakkı Kapsamında İş Güvencesi*.

İşveren bu nedenlerden herhangi birisiyle sözleşmeyi feshedemez ettiği takdirde fesih işlemi geçersiz olur. Madde 18'e göre işçinin yeterliliğinden veya davranışlarından ya da işa letmenin, işyerinin veya işin gereklerinden kaynaklanan geçerli fesih nedenlerinden dolayı sözleşme feshedilebilir. Madde 19 "*İşveren fesih bildirimini yazılı olarak ve feshin sebebi de açık ve kesin bir şekilde belirtmek zorundadır.*" İşverenin sözlü beyanıyla işçinin sözleşmesini feshetmesi mümkün değildir bu şekil bir uygulama hukuksuzdur.

Madde 20 "*İş sözleşmesi feshedilen işçi, fesih bildiriminde sebep gösterilmediği veya gösterilen sebebin geçerli bir sebep olmadığı iddiası ile fesih bildiriminin tebliği tarihinden itibaren bir ay içinde işe iade talebiyle, İş Mahkemeleri Kanunu hükümleri uyarınca arabulucuya başvurmak zorundadır. Arabuluculuk faaliyeti sonunda anlaşmaya varılamaması hâlinde, son tutanağın düzenlendiği tarihten itibaren, iki hafta içinde iş mahkemesinde dava açılabilir. Taraflar anlaşılırsa uyuşmazlık aynı sürede iş mahkemesi yerine özel hakeme de götürülebilir. Arabulucuya başvurmaksızın doğrudan dava açılması sebebiyle davanın usulden reddi hâlinde ret kararı taraflara resen tebliğ edilir. Kesinleşen ret kararının da resen tebliğinden itibaren iki hafta içinde arabulucuya başvurulabilir.*

Feshin geçerli bir sebebe dayandığını ispat yükümlülüğü işverene aittir. İşçi, feshin başka bir sebebe dayandığını iddia ettiği takdirde, bu iddiasını ispatla yükümlüdür.

Dava ivedilikle sonuçlandırılır. Mahkemece verilen karar hakkında istinaf yoluna başvurulması hâlinde, bölge adliye mahkemesi ivedilikle ve kesin olarak karar verir." Madde de fesih bildirimine itiraz ve sürecin nasıl işlediğine dair bilgi verilmektedir. 20. maddenin 3. fıkrasında değişikliğe gidilmiş ilk halinde, ilk derece mahkemece iki ay içinde temyize gidilmesi halinde Yargıtay'da bir ay içinde kesin kararı vereceği belirtilmiştir. Değişmiş halinde süre belirtilmemiş olup ivedilikle denilerek ucu açık belirsiz bir süreye yer verilmiştir. Arabuluculuk mekanizması 2018 tarihinde iş mahkemeleri davalarında süreyi kısaltmak, mahkemelerin yükünü azaltmak amacıyla çalışma hayatına girmiştir. Ancak 2018'den bu zamana amacı doğrultusunda hareket edilmemiş tam tersine süreler uzamıştır.

Madde 21 "*İşverence geçerli sebep gösterilmediği veya gösterilen sebebin geçerli olmadığı mahkemece veya özel hakem tarafından tespit edilerek feshin geçersizliğine karar verildiğinde, işveren, işçiyi bir ay içinde işe başlatmak zorundadır. İşçiyi başvurusu üzerine işveren bir ay içinde işe başlatmaz ise, işçiye en az dört aylık ve en çok sekiz aylık ücreti tutarında tazminat ödemekle yükümlü olur.*

Kararın kesinleşmesine kadar çalıştırılmadığı süre için işçiye en çok dört aya kadar doğmuş bulunan ücret ve diğer hakları ödenir.

İşçi kesinleşen mahkeme veya özel hakem kararının tebliğinden itibaren on işgünü içinde işe başlamak için işverene başvuruda bulunmak zorundadır. İşçi bu süre içinde başvuru-

da bulunmaz ise, işverence yapılmış olan fesih geçerli bir fesih sayılır ve işveren sadece bunun hukuki sonuçları ile sorumlu olur.” hükümleriyle geçersiz feshin sonuçlarına yer verilmiştir. 21. Maddenin birinci ve son fıkrasının iptali için AYM başvurulmuştur. AYM “Anayasa’nın 48. ve 49. maddelerinde öngörülen özel teşebbüslerin milli ekonominin gereklerine ve sosyal amaçlara uygun yürümesini, güvenlik ve kararlılık içinde çalışmasını sağlamak, işçi ve işveren arasındaki dengenin kurularak çalışma barışını korumak devletin görevleri arasında sayılmıştır. İş ilişkisinde kişisel yapı ön planda olup işverenden zorla bir kişiyi çalıştırmasını istemek beklenemez ise de, işçi ve işverenin hak ve yükümlülükleri arasında aranılan ölçülü ve makul bir dengenin, işverene tazminat ödeme yükümlülüğü getirilmek suretiyle kurulduğu anlaşıldığından kuralda Anayasa’ya aykırılık görülmemiştir gerekçesiyle iptal isteminin red-dine karar vermiştir. Tazminat iş güvencesini sağlamada pasif bir konum üstlenmektedir.

Cargill ‘de Sendikal Nedenle İşten Çıkartılan İşçilerin Eylemleri

Yöntem

Çalışmamda ağırlıklı olarak bireysel sendika özgürlüğü ve hakkı üzerinde durulmuştur. Saha araştırmasında Cargill direnişçilerinden dört işçiyle ve Türkiye Gıda ve Yardımcı İşçileri Sendikası uzmanı Suat Karlıkaya’yla derinlemesine görüşme gerçekleştirilmiştir. Bu görüşmeler telefon üzerinden gerçekleştirildi. İşçilerle Kasım 2020’de Suat Bey’le de kasım, aralık ve ocak aylarında telefon üzerinden birkaç defa görüşme gerçekleştirilmiştir. Suat Bey’le bir sendika uzmanı olarak sürecin nasıl ilerlediği, mevcut sorunlar ve neler yapılması gerektiği tartışılmıştır. Alan araştırması için görüşülen işçiler evli ve çocuklu bireylerdir. İşçilerden birisi elli yaşında yirmi sene Cargill’de çalışan bir işçidir.

Cargill ‘de Sendikal Nedenle İşten Çıkartılan İşçilerin Eylemleri

Bu çalışma kanunlarla alandaki çatışmayı ortaya koyması açısından, Cargill direnişi de amacı, eylemselliği ve süresi itibarıyla diğer direnişlerden farkı olmasında dolayı özgün bir çalışma olarak yer almaktadır.

Bu bölümde kısaca Cargill şirketi hakkında bilgi verilecek daha sonra sendikal nedenle işten çıkarılan işçilerinin eylemlerinin süreci anlatılacak süreç kısmı tamamlandıktan sonra işçilerin görüşlerine, taleplerine yer verilecek son olarak değerlendirmede bulunulacak.

Cargill Amerika Birleşik Devletleri (ABD) merkezli çok uluslu bir şirkettir. Türkiye dâhil 70 ülkede faaliyet göstermektedir. Gıda içecek, hayvan yemi, bio endüstriyel, güzellik ve kişisel bakım konularında üretimlerde bulunmaktadır. Türkiye’de İstanbul, Bursa, Adana, Ankara, Balıkesir, Kocaeli ve İzmir illerinde fabrikaları bulunmaktadır. Makalede Bursa Cargill ‘de çalışırken Tek Gıda-İş Sendikasına üye oldukların gerekçesiyle işten çıkarılan 14 işçinin eylemleri değerlendirilecektir.

Bursa Orhangazi ilçesindeki mevcut olan Cargill fabrikasında ilk örgütlenme çalışmaları 2012 yılında gerçekleştirilmiştir. F işçisi *"maaşların düşmesi, işçilere mobbing uygulanması ve bunları dile getirenlere kapı gösterilmesi"* gerekçesiyle sendika ihtiyacı doğduğunu belirtmiştir. M işçisinin ifadesine göre işçiler Öz Gıda-İş Sendikası'nda örgütlenme çalışmalarına devam ederken 5 işçinin sözleşmesi fesh ediliyor. İşçiler çadır kurarak 3 ay direniş gerçekleştiriyorlar.

2014 yılında ise işçiler Tek Gıda-İş sendikasında örgütlenme çalışmalarına tekrar başlıyorlar. Yeterli sayıya ulaşıyor yetki için Mart 2018'de bakanlığa başvuruluyor. Ancak Cargill, Genel Müdürlük Palladium Tower'daki 140-150 çalışanın gıda sektöründe görüldüğü ve onların üyelik gerçekleşmediği gerekçesiyle itiraz ediyor. Bakanlıkta bu itirazı haklı buluyor. Bunun sonucunda tekrar örgütlenme çalışmalarına başlanıyor yeterli sayıya çok az kişi kalmışken 17.04.2018 tarihinde 14 işçinin nişasta bazlı şeker kotası düştüğü gerekçesiyle sözleşmeleri feshediliyor. 18.04.2018 tarihinde direniş kararı alınıyor. Y işçisi günümüze kadar olan süreçte 8 işçi direnişe devam ettiğini belirtmektedir. İşçiler kota düşmesinin eylül ayında gerçekleştiğinin dolayısıyla gösterilen sebebi geçerli olmadığı gerekçesiyle 4857 sayılı Kanun'u 20. maddesine dayanarak işe iade talebiyle arabulucuya başvuruluyor. Y işçisi 1 ay içinde arabuluculuk süreci tamamlandığı ifade etmektedir Bir parantez açarak arabuluculuk uygulaması hakkında bilgi verilerek, literatürün ve işçilerin görüşlerine yer verilecektir. Arabuluculuk özel hukuk uyuşmazlıklarında mahkemeden önce veya mahkemeden sonra tarafsız uzman kişilerin eşliğinde iki tarafın iletişim kurmalarını sağlayan ve çözüm önerileri getiren alternatif uyuşmazlık çözümüdür. 01.01.2018 tarihinde 7038 sayılı İş Mahkemeleri Kanunu'yla işçi alacağı ve tazminat ile işe iade davaları açma şartı olarak arabuluculuğa gidilmesi zorunlu tutulmuştur. Literatürde bireysel iş hukukunda arabuluculuk sistemi mahkemenin yükünü azaltan, uyuşmazlık sürecini kısaltan ve maliyetini düşüren bir yöntem olarak değerlendirilmektedir. İşçilerin ve Tek Gıda-İş Sendika Uzmanı Suat Karlıkaya'nın arabuluculuk ile ilgili görüşlerine aşağıda yer verilecektir.

Y işçisi *"arabuluculuk süreci uzatıp, işyerini kollamaktan başa bir şey değildir. İşçilerin alacaklarında hak kaybına uğramaktadırlar."*

Mişçisi *"arabulucu işverenin ağzından, işçiye para teklif ederek işi bitirmek istemektedir. Şirketsin sendikadan kurtulması sağlanmaktadır. Biz arabulucuya görüşmedik avukatımız görüştü"*

T işçisi *"arabuluculuk tamamıyla patronların çıkarına bir sistem"*

1. *İşçinin zaten elde edeceği tazminat daha düşük seviyeye çekip hemen parana kavuş söylemiyle patronun parasının korumak*

2. *İşvereni yargıya düşürmeden işi çözüp, yargı geçmişini temiz tutmak için bir yoldur"*

Sendika uzmanı Suat Karlıkaya *"arabuluculuk işçiye yapılmış bir tuzaktır. Baskı aracı olarak"*

kullanılmaktadır." İşçiler arabuluculuk sisteminin faydalı olmadığını, işçi aleyhine olduğunu düşünmektedirler. Parantezi kapatarak süreç hakkında bilgi vermeye kaldığımız yerden devam edebiliriz.

Arabulucuyla uzlaşılamayınca 29.05.2018 tarihinde Orhangazi 1. Asliye Hukuk Mahkemesi'ne 14 işçiden 12'si işe iade davası açıyorlar. 18.04.2018 tarihinde fabrika önünde oturma eylemine başlanıyor Y işçisi aşama aşama çadır kurulduğunu ifade etmiştir. Ancak bu noktada bir engelle karşıyorlar. Y ve F işçileri bu engeli nasıl aştıklarını "*Orhangazi ilçesi kaymakamı tarafından fabrika önünde çadır kurmamıza ve oturmamıza izin verilmedi başka fabrika önünde oturmamış istendi. Kaymakam yazılı izin almamış gerektiğini belirtti, yazılı iznin de 1 ay süreli olduğundan dolayı kabul etmedik. Çadırı siz sökerseniz, biz tekrar kuracağımızı belirttik.*" ifade ettiler. Bursa'da fabrika önünde 149. güne kadar oturma eylemi gerçekleştiriyorlar. Direnişin 149. günü olan 13 Eylül 2018 tarihinde fabrika önünden İstanbul Ataşehir'de yer alan Cargill Genel Müdürlüğü'ne yürüyüşe başladılar.

Yürüyüş programı şu şekilde:

13 Eylül 2018

Saat 10:30'da fabrika önünden Orhangazi'ye yürüyüşe başlanılacak. Saat 14:00'da Orhangazi Cumhuriyet Meydanı'nda basın açıklaması yapılacak ve gece meydanda konaklanılacak.

14 Eylül 20218

Saat 10:30'da yola çıkılacak. Yalova İDO iskelesinin önüne ulaşmak için yürünecek, gece burada konaklanılacak.

15 Eylül 2018

Saat 10:30'da yola çıkılacak. Topçular İskelesi istikametine gidilecek. Yaklaşık 25 km yürünecek yol kenarında gece konaklaması gerçekleştirilecek.

16 Eylül 2018

Saat 10:30'da yola çıkılacak. Topçular üzerinden Eskihisar'a geçilip Gebze Kent Meydanı'na ulaşılacak. Gece burada geçirilecek.

17 Eylül 2018

Sabah erken saatlerde yola çıkılacak, direnişteki Flormar işçilerine dayanışma ve destek zia yareti gerçekleştirilecek. Buradan yürüyüş devam ederek Kartal Meydanı'na ulaşıp gece burada geçirilecek.

18 Eylül 2018

Saat 14:00'da Cargill Genel Müdürlüğü önünde olunacak şekilde yürüyüşe geçilecek. Genel

Müdürlük önünde Saat 14:00'te bir basın açıklaması gerçekleştirilip 21 Eylül Cuma gününe kadar burada konaklanılacak.¹⁸

Eylemi gerçekleştiren işçilerden Y ve F işçileri yürüyüş esnasında yaşadığı zorlukları şu cümlelerle aktardı *"Tuzla Şifa Mahallesi'ne kadar kolluk kuvvetleri eşliğinde yürüdük. 17 Eylül'de Tuzla Şifa Mahallesi'nde ayrı bir ekip gelerek can güvenliğinizi yok, E-5 de yürüyemezsiniz, trafik sıkışık gerekçeleriyle yürümemize izin vermediler. Bizde oturma eylemine başladık. Sendika uzmanı Suat Karlıkaya bizim kanunen hakkımız olduğunu ifade etti. Polisler talimat olduğunu söylediler. Talimatlar kanunun önüne geçmiş. Gözaltına alındık. Hakkımızda kamu davası açıldı. Onlardan 2019 yılında beraat ettik. Vatan Emniyetinde gece saat 10'a kadar kaldık. Aynı gün Kartal'da toplanıldı. Ertesi gün Ataşehir Genel Müdürlük önüne yürüyüşe devam edildi. Sivil polis geldi sendikanın itleri diyerek psikolojik baskı uyguladılar."* Yürüyüş baskılara, ayaklarda çıkan yaralara ve hava sıcaklığı gibi zorlu engellere karşı 6 günde tamamlandı.

22 Eylül 2018 tarihinde fabrika önünde tekrardan oturma eylemine başlıyorlar. Direnişin 449. günün olan 10 Temmuz 2019 tarihinde Orhangazi 1 nolu Asliye Hukuk Mahkemesi kararını açıklıyor. Mahkeme 12 işçinin işe iadesini ve işverenin sendikal tazminata mahkûm olması kararını verdi.¹⁹ Y işçisi Cargill'in itirazın son saatinde yerel mahkemeye itiraz ederek temyize taşıdığını ifade etmektedir. İstinaf mahkemesinin kararına ilerleyen süreçte değinilecektir.

17 Ekim 2019 tarihinde İstanbul Fairmont Quasar Oteli'nde gerçekleşen Cargill şirketinin sponsorlardan birisi olduğu Sürdürülebilir Gıda Zirvesi'nde sendika uzmanı Suat Karlıkaya Tarım Bakanı Pakdemirli'yle bir görüşme gerçekleştirmiştir. Tarım Bakanı Cargill işçilerini haklı bulmuş Cargill yönetimiyle görüşeceğini söylemiştir. Bu görüşmede işçilerin iletişim bilgileri alınmıştır. Ancak ilerleyen süreçten bakandan geri bir dönüş gerçekleşmemiştir. Direnişin 490. günü olan 20 Ağustos 2019 tarihinde, direniş İstanbul Ataşehir'de yer alan Genel Müdürlük önüne taşıyor.²⁰ Burada 45 gün gece gündüz aralıksız kalarak eylem gerçekleştiriyorlar. Palladium Tower yani Genel Müdürlük önünde eylem gerçekleştirilirken halktan ve beyaz yakalılarından destek gördüler. F işçisi halkın desteğini şu sözlerle aktarmaktadır *"sonunuza kadar arkanızdayız karda kışta mücadele ediyorsunuz elimizden gelen bir varsa söyleyin"* Y işçisi beyaz yakaların desteğini *"beyaz yakalılarından aşağı inip kahvaltı eden, sohbet edenler oldu. Bende aşağı insem kapının önünde dikilsem diyerek işverene gözdağı verenler olmuş"* sözleriyle aktardı. 45 gün sonunda tekrar Bursa'ya dönerek fabrika önünde oturma eylemine devam ediyorlar.

18 <https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/cargil-iscileri-istanbula-yuruyor-1081248> E.T.06.02.2021

19 <https://www.aydinlik.com.tr/14-cargill-iscisi-abd-li-dev-sirketi-yendi-emek-temmuz-2019> E.T. 06.02.2021

20 <https://ilerihaber.org/icerik/cargill-iscileri-istanbulda-yolumuza-bakmaya-devam-edecegiz-102354.html> E.T. 06.02.2021

Bu süreçte 20.02.2020 tarihinde istinaf mahkemesi olan Bursa Bölge Adliye Mahkemesi 3. Hukuk Dairesi kararını açıklıyor. Mahkeme kararını incelediğinde işverenin kotanın yüzde 5'e düşmesinde dolayı şirketin ticari hayatını aksatmadan sürdürebilmesi için çeşitli önlemler alınması gerektiği aksi takdirde ekonomik ciddi zarar edeceğini geri dönüşü olmayan ekonomik buhrana düşeceği ve personel sayısını azaltmaktan başka çaresi olmadığı gerekçesiyle işçilerin sözleşmelerine son verdiklerini belirlemektedir. İşçilerin başka lokasyonlarda ve bölümlerde uzmanlık alanlarına uygun istihdam açığı yer olmadığından çalıştırılmalarının mümkün olmadığı ve fesih işlemin son çare yapıldığı ifade edilmiştir. Mahkeme tarafından fesihten önce ve sonra fazla çalıştırma yapılmaya devam edildiği, fesih öncesi bir işçi alımının yapıldığı, feshe gerekçe gösterilen kota değişikliğinin fesih tarih itibarıyla uygulanmaya başlanmadığı, ücretsiz izin, esnek çalışma gibi alternatif yollara başvurulmadığı tespit edilmiştir. İşverenin "tutarlılık, ölçülü davranma, keyfi davranmama ve feshin son çare" ilkelere uyulmadığı belirtilmiştir. Mahkeme tarafından bu 14 işçinin sendikal faaliyette öncü olduklarını ve sendikal nedenle sözleşmelerinin feshedildiği tespit edilmiştir. Mahkeme 12 işçinin işe iadesine ve sendikal tazminata hükmetmiştir.²¹

Pandemiden dolayı 22 Marttan 10 Ağustos'a kadar eylemlere ara verildi. 10-14 Ağustos 2020 tarihlerinde fabrika otoparkı araç giriş çıkışına kapatıldı. Y işçisinin ifadesine göre bu 5 günlük süreçte işçiler hiçbir yere ayrılmadılar. Y işçisi "*bu süreçte yöneticilerden ve beyaz yakalılardan tepki görmedik. 1 hafta öncesinden otopark giriş çıkışını kapatacağımızı beyan ettik.*" Gece gündüz orda kaldılar. Kolluk kuvvetleri geliyor ancak mahkeme kararı olduğu için bir şey yapmıyorlar. 17 Ağustos 2020 tarihinde İstanbul için hazırlık yapılıyor. 24 Ağustos 2020 tarihinde 10 haftalık bir eyleme başlandı. Bu plan doğrultusunda her hafta pazartesi günü Cargill bir müşterisine giderek basın açıklaması yaptılar ve müşterilere mektup verdiler. Hafta içi Palledium Tower önünde kalarak hafta sonu ise de Bursa'da dinlenerek bu eylemi gerçekleştirdiler. Müşteriler vasıtasıyla Cargill'e baskı kurmaya çalışıldı. Müşterilerden Pepsi, Coco Cola, Eti'den mektuplara olumlu dönüş gerçekleştirildi. 19 Ekim 2020 tarihinde 916. günde Modern Karton 'un Genel Merkezi olan Eren Holding'de basın açıklaması yaparak eylemi sonlandırdılar²²(Cargill işçileri İstanbul'da son basın açıklamalarını yaptı). 11 Ocak 2021 tarihinde direnişin 1000. gününde Tarım Bakanlığı önünde basın açıklaması gerçekleştirmek istediler ancak pandemi gerekçesiyle izin verilmedi. Direnişin uluslararası ayağı da bulunmaktadır. Tek Gıda-İş sendikası Uluslararası Gıda Sendikalar Birliği'ne üyeliği bulunmaktadır. Uluslararası Gıda Sendikalar Birliği Cargill merkezle görüşerek, Ekonomik

21 Bursa Bölge Adliye Mahkemesi 3. Hukuk Dairesi Dosya No: 2019/3682 Karar No:2020/385 İstinaf Karar Tarihi: 20.02.2020

22 <https://bianet.org/bianet/emek/232995-cargill-iscileri-istanbul-da-son-basin-aciklamalarini-yapti> 06.03.2021

E.T.

Kalkınma ve İş Birliği Örgütü (OECD), Birleşmiş Milletler (BM) gibi kurumlarla yazışarak, görüşmeler yaparak Cargill'e uluslararası camiadan da baskı kurmaya çalışılmaktadır.

İşçilerin sürece dair görüşlerine, niçin mücadele ettiklerine ve taleplerine aşağıda yer verilmiştir.

M işçisi *"bu direniş Cargill direnişinden çıktı. Direnişin başarısızlıkla sonuçlanması işçi sınıfı için karamsarlıktır."*

"İşçi lehine bir yasa çıkartıldığını görmedim. Örgütlenme noktasında kanunun değişmesi lazım işçiye sorulması gerekir."

"Kazanmaktan başka çaremiz yok. Çocuğumuz, geleceğimiz için direniyoruz, bu saatten sonra biz bunun bıraktık deme lüksümüz yok. Mecbur kazanımla sonuçlandırmak zorundayız."

F işçi *"işçiye işe girme istiyor musun diye sorulmalı tam tersine işverene soruluyor. Ben 41 yaşındayım, 41 yaşında işsiz kaldım işyerleri 35 yaş üstü kabul etmiyorlar. Ben nerde iş bulacağım. Hepimiz yüksek performanslı elemanlarız. Kota eylülde düştü bizi nisanda işten attılar"*

"Çocuklarımız iyi yaşasın diye biz bu mücadeleyi seçtik. Başka yerlerden teklifler aldık üstelik Cargill'dekin iki katı maaşlarla biz mücadeleyi seçtik. Biz hakkımızı aramayı seçtik. Çünkü birileri direnmeli, birileri bu gidişata dur demeli, yanlış giden politikalara dur demeli, bu durum işçilerin lehine değişmeli. Çocuklarımızı geleceğimizi satmamak için direniyoruz"

"Kanunun düzenlemesi gerekiyor. Sendikal dava açılıyorsa anayasal suç işlenmiştir o suç işleyen ceza hukukunda yargılanmalı."

"Adalet Kalkınma Partisi ve Milliyetçi Hareket Partisi'nden gelen olmadı. Devletin gücünün işçinin üzerinde olması lazım. Bizi görenler sosyalistler, sivil toplum örgütleri, birkaç sağ parti, medya bile görmüyor sadece sol medya gördü."

Halkın onlara bakış açısını şu sözlerle ifade ediyor *"sonuna kadar arkanızdayız kar kış demeden mücadele ediyorsunuz, elimizden gelen bir şey olursa söyleyin diyenler var bir de tazminatınızı aldınız niye hâlâ direniyorsunuz, karşınızda çok büyük güç var bedavaya uğraşıyorsunuz diyenler var bizi hâlâ anlamayanlar var"*

"Türk yönetimin gelmesiyle sorunlar başladı. Amerikalı yönetimde asgari ücretin 4 katı maaş alıyordum para bitmiyordu. Türk yönetimde asgari ücretin çok az üstünde maaş alıyordum. Kendilerini tekstille bir tutuyorlardı. Zam isteyene kapıyı gösteriyorlardı. Sesini çıkartanlar tepki gösterenler işten çıkartılıyordu."

Y işçisi *"maddiyat bir yere kadar biz haklıyız. Bu iş onur meselesi oldu. Örgütlenmek en doğal hakkımız. Davayı kazandığımız hâlde bana sormak yerine sermayenin yanında durarak üç kuruş sadaka verir gibi para tutuşturmaları zoruma gidiyor"*

"Cargill'in parayla hiçbir problemi yok şahsi olarak söylüyorum benim hayatımı değiştirecek para teklif edilse dâhi ben bu parayı alma taraftarı değilim. İşime dönene kadar bedeli ne olursa olsun gözüaltına alınmak dâhil mücadeleden vazgeçmeyeceğim"

"Cargill direnişi bütün işçi sınıfının mücadelesidir." "Emek örgütlerinin siyasi ayağının biraz daha güçlü olması lazım İş Kanunu'ndaki madde değişsin. Örgütlü çalışma haktır, anayasada belirtiyorsun sendikaya üye olduğum için işten atıldığımda mahkeme işe iade ve kötü niyet tazminatına karar veriyorsun. Bana sormak yerine sermayeye soruyorsun. Benim paraya ihtiyacım yok. Çocuğuma iyi bir gelecek hazırlamak boynumun borcu ben bugün bunun sıkıntısını çekmezsem yarın bir gün çocuklarım sıkıntı çekecek"

Sendika uzmanı Suat Karlıkaya *"İşverenler sendikal örgütlenmede kendilerini ortak görüyorlar." "Madde 21(4857 sayılı İş Kanunu) işçi lehine düzeltilmesi sorunu çözecektir. Tercih işçiye bırakılmalı. Ceza ağır değil ceza olursa işveren buna yanaşmaz"*

Suat Karlıkaya sürecin uzamasını şu gerekçelerle ifade etmektedir *"Bilirkişi süreyi uzatıyor. Her işçi için ayrı rapor hazırlanıyor. Yoksa istinaf bozuyor. Eskiden mahkeme kaç işçi sendikaya üye olmuş, sendikadan ayrılmış, çalışan işçi sayısı bilgilerine Çalışma Bakanlığı verilerine bakılarak kararını vermekteydi. Bunları artık bilirkişi hesaplıyor. Her davaya bilirkişi isteniyor. Bilirkişiler mahkemelerden daha yoğun 7-8 ayda rapor gelmiyor. Eskiden 100 davadan 10'u bilirkişine giderken artık hepsi bilirkişiye gidiyor. Bilirkişinin yükü artıyor süre uzuyor. İstinaf mahkemeleri de işleri içinden çıkılmaz bir hâle getirdi süreyi uzattı."*

"Cargill direnişinde mesele işçilerin işbaşı yapması değil. Anayasal suç işleyen işverene niçin mahkemeye gidip ne yapmak istiyorsun diye soruluyor. Burada işçiye sorulması gerekiyor. Yasalardaki boşluk işçiler aleyhine"

"Cargill genel olarak sendikaya karşı değil Türk yönetiminin sendikaya karşı tutumu var"

"İşyerlerine sendika sokmak sorunu çözmez. İşverene anayasal hakka saygı duymasını öğö retmemiz gerek. İşverenler anayasal hakka saygılı davranmasını öğrenirse işçilere baskı olmayacağı kesin"

"Bu sistemi değiştirmekten, mücadele etmekten başka şansımız yok. Siyasetçiler burada haksızlık yapıyor diyebilmeli. Amacımız işçiyi sendika özgürlüğüne kavuşturmak."

Sonuç Yerine

Bu direnişi diğer direnişlerden ayıran birkaç özellik yer almaktadır. Cargill direnişi sıradan bir direniş değildir amacı ve eylemselliği açısından farklılık arz etmektedir. Klasik direnişler gibi fabrika önünde çadır kurarak sloganlar atarak sonuca ulaşmaya çalışılan bir direniş değildir. Birçok direniş mahkeme kararıyla sonuçlanmaktadır. Cargill direnişi süresi itiba-

riyle de emek tarihinde önemli bir yer edinecektir. Cargill direnişi esasında işçi sınıfının bir direnişidir Cargill direnişçileri var olan bir düzeni değiştirmek için yola çıktılar. O düzen 4857 sayılı Kanun'un 21. maddesinde belirtilen iş sözleşmesi haksız gerekçeyle feshedilen işçinin, işe iade kararı çıkmasından sonra işverene bir nevi işçiyi çalıştırmak isteyip istemediği sorulmaktadır. İşveren işçiyi başlatmaksa eğer işçiye tazminat vererek bu durum sonlanmaktadır. Özellikle sendikal nedenle fesihte işçiler haklı olduğunu ispatladıkları zaman ve işe iade kararı çıktığında işverenler çoğu zaman fabrikaya sendika girmesini istemedikleri için işçileri işe almayıp "işe başlatmama tazminatı" vermeyi tercih etmektedirler. Sendikal gerekçeyle işte çıkartma mümkün olmadığı için Cargill 'de olduğu gibi kimi zaman ekonomi gerekçesiyle fabrika küçülüyor söylemiyle, kimi zamanda 4857 sayılı Kanun'un 25. maddesine dayanarak işçilerin sözleşmelerine son veriyorlar. Türkiye'nin birçok noktasında sendika üye olduğu gerekçesiyle işçilerin işine son verilmektedir. İşçi mahkeme kararıyla sendikal gerekçeyle işine son verildiği ve işe iade kararı alsa bile patron istemedikten sonra işine dönememektedir. Sendikaya üye olmak, faaliyetlerine katılmak 6356 sayılı Kanun'ununuz ve uluslara sözleşmelerle tanınan bir haktır. İşçi istediği zaman hiçbir baskıya maruz kalmadan sendikaya üye olabilir istediği zaman üyelikten ayrılabilir. Bu da negatif sendika özgürlüğünün bir yansımasıdır. Durum böyleyken İş Kanunu'nun 21. maddesi işçilerin örgütlenmesini dolaylı yoldan engellemektedir işçiler bu maddenin değişmesini istemektedirler tazminat işverenler için caydırıcı unsur olmamaktadır. İşverenler yasadaki bu mevcut durumdan yararlanarak işçilerin örgütlenmesine bir duvar örmektedirler. Sendikaya üye olmak isteyen işçiler işten atılma korkusunda dolayı üye olmamaktadırlar. Cargill yöneticileri bu yasadan yararlandılar. Cargill şirketi tüm ülkelerde sendika karşı olan bir şirket değildir. Bütün sorunlar Cargill yönetiminin Türk yöneticilere geçmesiyle başladı. Bu işçiler yüksek performanslı işçiler başka fabrikalardan da teklif aldılar ancak onlar direnmeye tercih ettiler çünkü şu gerçeği biliyorlar bugün kendilerine iş teklif eden yerde sendika olmayacak haklarını aradıkları zaman aynı muameleye maruz kalacaklar. Cargill işçileri, işçilerle sendikayı arasına örülen bu duvarı yıkmak istiyorlar. Onların mücadelesi işçi sınıfının mücadelesidir. İşçiler işverenlerin anayasal hakkına saygına duymalarını, engelleyecek faaliyetlerde bulunmamalarını bekliyorlar. 21. madde başta olmak üzere, iş güvenliği ve sendika hakkı ve özgürlüğü konularında işçilerin oldukça kısıtlıdır kendi lehlerine bir hüküm nereyse yoktur. İşçiler sendikal mücadelede bir çıkmazın içindelerdir.

Teoriyle pratik arasında bu uyuşmazlığın giderilmesi için birtakım yapılması gerekenler yer almaktadır. 21. madde de işverene değil işçiye sorulması gerekir ya da işveren öyle bir tazminata mahkûm olacak ki işçiyi çıkarttığına pişman olacak. İşçiler haksızlığa uğrayan, mağdur olan biziz neden bizim fikrimiz sorulmuyor diye haklı olarak sitem ediyorlar. Devlet gücünün değil güçsüzün yanında yer almalı ezileni korumak sosyal devletin görevidir. İşverenler hükümetten aldıkları desteklerle sendikaları tanımamakta, sendikalı işçiyi "böcek"

gibi görmektedirler. Sadece işçi sağlığı ve iş güvenliği için denetim olmamalı sendika hakkına ve özgürlüğüne işverenin bir engeli söz konusu mu, sendikalı işçiye ayırım yapılıyor bunlar için ayrı bir denetim yapılmalıdır bu denetim işverenden habersiz ansızın gerçekleşmeli işçilerle birebir görüşerek durum tespit edilmelidir. İşçilerin sendikalı olduğu gerekçesiyle a fabrikasında işten atıldığına dair kısa bir haber metni olsa bile bakanlık o haber metninden yola çıkarak mahkeme kararı beklenmeden müfettişler göndererek işin gerçeği araştırılmaktadır. Eğer müfettişler tarafından fabrikanın işçileri sendikalı olduğu gerekçesiyle işten atıldığı tespit edilirse işverene yüklü bir miktarda para cezası kesilmelidir. İktidar işçilere sendika hakkının teminat altına alındığının güvencesini vermelidir. Formaliteden yasalar işçi sınıfına hiçbir kazanım sağlamıyor. Yasaların altı doldurulmalı AYM belirttiği sosyal hukuk devleti ilkesi hayata geçirilmelidir

Sendika özgürlüğü ve hakkı tek başlarına güçsüz olan işçilerin işveren karşısında güçlü bir konuma gelmeleri için gerekli olan bir haktır. Sendikalar işçilerin çalışma şartlarında ve ücretlerinde iyileştirmeler için faaliyetler yürütmektedirler. Sendika özgürlüğü ilkesiyle işçiler istedikleri sendikaya üye olabilmektedirler. Sendika özgürlüğü ve hakkı çeşitli uluslararası sözleşmelerle güvence altına alınmıştır. Ülkemizde de 6356 sayılı Kanun'la sendika hakkı ve özgürlüğü güvence altına alınmıştır. Bu kanun ve uluslararası sözleşmeler doğrultusunda sendikaya üye olan, sendikal faaliyet yürüten işçiye ayırım yapılamaz.

İş güvencesi 4773 sayılı Kanun'la geçerlilik kazanmış kısa bir süre sonra hazırlanan 4857 sayılı İş Kanunu'yla iş güvencesi hükümleri değiştirilerek bu kanunda yer almıştır. 4857 sayılı Kanun'da iş güvencesinden yararlanmak için işçinin işyerinde en az otuz işçinin çalışması ve en az altı ay kıdeminin bulunması şartı getirilmiştir. Önceki kanunda otuz işçi yerine on işçi hükmü yer almaktaydı. Bu otuz işçi hükmünün iptali için AYM başvurulmuştur ancak AYM işçi ve işveren arasında denge kurulması gerekçesiyle bu hükmün iptalini reddetmiştir. Madde 21'de sözleşmesi haksız fesih gerekçesiyle iptal edilen işçinin, mahkeme kararıyla işe iade kararı aldığı zaman işçiyi başlatmak için işverene tercih sunulmuştur. Bilhassa mahkeme tarafından işçinin sendikal gerekçeyle işçi atıldığı tespit edilmesi durumunda işveren sendikal tazminat yaptırımı uygulanmaktadır, işveren yine işçiyi istemezse işe almamaktadır. İşe iade için başlatılan süreç oldukça uzun olmakta işçileri maddi ve manevi yönden yıpratmaktadır İşçiler bu maddeden dolayı mağdur olmaktadır.

Cargill direnişi gerçekleştiren işçiler sendikaya üye olduğu gerekçesiyle sözleşmeleri fesh edilmiştir. Bu durum mahkeme kararıyla da tespit edilmiştir. İşçiler işe iade süreci başlatmıştır bu süreç iki yılı bulmuştur. Bazılarında üç, dört seneleri bulabilmektedir. İşçilerin çoğu mahkeme sonucunda sendikal tazminat hak kazanmaları durumunda direnişi sonlandırmaktadır.

Ülkemizde sendika özgürlüğü ve hakkı başta Anayasamızda olmak üzere 6356 sayılı Kanun ve 4857 sayılı Kanun'la güvence altına alınmıştır. Ayrıca uluslararası sözleşmelerle

özgürlüğü ve hakkı teminat altına alınmıştır. Kanunlarla işçilerin sendika hakkı koruma altına alınmışken uygulamada bu kanunların geçerliliğini yitirmektedir. İşçiler sendikaya üye oldukları zaman ya da işverenin karşı olduğu sendikaya üye olması durumunda Cargill 'de olduğu gibi kimi zaman ekonomik gerekçeyle, kimi zamanda 25. maddeye dayanarak işçilerin sözleşmeleri fesh edilmektedir. İşverenler kanundan dolayı işçilerin sözleşmelerini fesh ederken gerekçe olarak sendikaya üye olmalarını öne sürememektedirler ancak işveren kılıfına uydurarak, işçilere baskı uygulayarak işten çıkarmaları zorlanmakta çıkmazsa da iş sözleşmesi sonlandırılmaktadır. İşçilerin işe geri dönmek için başlattıkları süreç işçileri maddi ve manevi yönden yıpratmaktadır. Süreyi kısaltmak, mahkemenin yükünü azaltmak için getirilen arabuluculuk uygulaması amacı doğrultusunda hareket etmemektedir mahkemelerin yükünün azaldığını söyleyebiliriz ancak süre kısaltmamış tam tersine eskisine göre uzamıştır. Arabuluculuk uygulaması işverenin amacına hizmet eden onları kollayan bir uygulamadır. Arabuluculuk uygulaması kaldırılmalı, bilirkışide aynı işyerinde aynı gerekçeyle işten çıkartanları tek bir kişi olarak değerlendirip ona göre incelemesini yapmalıdır.

Madde 21'den dolayı işçiler önemli bir kısmı sendikaya üye olunca işten atılacaklarını bildikleri için sendikaya üye olamamaktadırlar. Örgütlenmenin önündeki en büyük engeldir. Madde 21 düzenlenmeli işçilerin görüşleri doğrultusunda şekillendirilmelidir. Belirlenen tazminat tutarı işverenler için bir yaptırım değildir. 1988 yılında da AYM tarafından da dile getirilen sosyal hukuk devlet ilkesi hayata geçirilmeli, devlet güçlülerin koruyan bir pozisyonda yer almamalıdır. Sadece işçi sağlığı ve iş güvenliği noktasında değil, sendika özgürlüğü ve hakkının kullanılması noktasında da denetim yapılmalıdır. Bu denetimler işçinin talebi üzerine de gerçekleşmelidir eğer ufak bile olsa sendika özgürlüğünün ve hakkının sınırlandırılmasına dair belirti tespit edilirse yüksek bir meblağda para cezası kesilmelidir. Kanunlar göstermelik göz boyamadan ibaret olmamalıdır. Bu noktada sendikalarda 18 ve 21. maddenin değiştirmesi için ortak bir mücadele gerçekleştirmeliler böylelikle hükümete baskı uygulayarak istediği sonucu alabilirler, ses çıkarmayarak baslarını toprağa gömerek bir şey değiştiremezler. Görmezden gelerek, kulaklarını tıkayarak hükümet işçilerin sorunlarını çözemez

Kaynakça

- Aras, T. (2015). İş Güvencesinden Yararlanmanın Koşulları ve Emredicilik, TBB Dergisi, 119, 430-456.
- Bulut, A. (2015). Türk İş Hukukunda Sendikal Güvenceler. Doktora yeterlilik tezi, Gazi Üniversitesi, Ankara.
- Çelik, N., Caniklioğlu, N., Canpolat, T. (2020). İş Hukuku Dersleri. İstanbul: Beta Yayıncılık.
- Çoban, Nazlı (2019). Türk İş Hukukunda İşçi Sendikası Üyelikinin Korunması. Yüksek lisans yeterlilik tezi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara.
- Dere, T. (2013). 6356 Sayılı Yeni Sendikalar ve Toplu İş Sözleşmesi Kanunu: Genel Bir Değerlendirme, Çalışma ve Toplum Dergisi, 36, 41-64.
- Kılıçoğlu Yargıtay 9. Hukuk Dairesi Başkanı, M. Çalışma Hakkı Kapsamında İş Güvencesi, Erişim tarihi:25.21.2020 <https://www.anayasa.gov.tr/media/3628/kilicoglucalismahakki.pdf>

Tuncay A., C. (2010). Anayasanın İş Hukukuna İlişkin Bazı Maddelerinde Yapılan Değişikliklerin Değerlendirilmesi, Sicil dergisi, 18, 151-159.

Ufuk A., Özlem K. (2015). 2821 Sayılı Kanun'dan 6356 Sayılı Kanun'a: Türkiye'de Sendikalar Hukukunun Dönüşümü, Anadolu Ün. Hukuk Fakültesi Dergisi, 2015, C.1: 1-41.

Anayasa Mahkemesinin 1963/336 E., 1967/27 K., 26-27.09.1967 T. Sayılı Kararı.

AYM, 19.10.2005, E. 2003/66, K. 2005/72, RG 24.11. 2007, 26710.

AYM 26.10.1988 tarihi E. 1988/19, K. 1988/33, RG 11.12.1988, 20016

AYM 19.10.2005 tarihli, E. 2003/66, K.2005/72, RG. 24.11.2007, 26710.

Bursa Bölge Adliye Mahkemesi 3. Hukuk Dairesi Dosya No: 2019/3682 Karar No:2020/385 İstinaf Karar Tarihi:20.02.2020.

RG. 6.4.1949. Bakanlar Kurulu Kararı, Sayı 7217.

RG. 11.08.2003.Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Haklara İlişkin Uluslararası Sözleşme'nin Onaylanması Hakkında Karar, Sayı 25196.

RG. 14.10.1989. Milletlerarası Andlaşma, Sayı: 20312.

İnsan Hakları Hukuku Uygulama ve Araştırma Merkezi, Medeni ve Siyasal Haklara İlişkin Uluslararası Sözleşme, Erişim Tarihi: 20.12.2020 <https://insanhaklarimerkezi.bilgi.edu.tr/tr/content/117-medeni-ve-siyasi-haklara-iliskin-uluslarar-as-sozlesme/>

İnsan Hakları Hukuku Uygulama ve Araştırma Merkezi, Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi, Erişim Tarihi: 23.12.2020 <https://insanhaklarimerkezi.bilgi.edu.tr/tr/content/49-avrupa-insan-haklar-sozlesmesi>

Avrupa Antlaşmalar Serisi, Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi, Anayasa Mahkemesi Erişim tarihi: 23.12.2020 https://www.ana-yasa.gov.tr/media/3542/aihs_tr.pdf

ILO'nun 98 no'lu sözleşmesi Erişim tarihi: 24.12.2020 https://www.ilo.org/ankara/conventions-ratified-by-turkey/WCMS_377267/lang--tr/index.htm

Cargill işçileri İstanbul'a yürüyor (2018, 13 Eylül). Erişim tarihi:06.02.2021 <https://www.cumhuriyet.com.tr/haber/cargil-iscileri-istanbula-yuruyor-1081248>

Yerel Mahkeme Kararı(2019, 12 Temmuz). Erişim tarihi:06.02.2021 <https://www.aydinlik.com.tr/14-cargill-iscisi-abd-li-dev-sirketi-yendi-emek-temmuz-2019>

10 haftalık eylem planının son basın açıklaması (2020, 19 Ekim). Erişim tarihi: 06.02.2021 <https://bianet.org/bianet/emek/232995-cargill-iscileri-istanbul-da-son-basin-aciklamalarini-yapti>

SOSYOLOJİ

Minyeli Abdullah Serisinde Dindar Tipolojinin Sosyolojik Bir Çözümlemesi

Betül Biçer*

Öz: Yedinci sanat olarak kabul edilen sinema diğer sanat dalları gibi içinde bulunduğu toplumda yaşanan siyasi, ekonomik ve sosyal değişimlerden etkilenmiştir. Sinemanın özellikle savaşlarda bir propaganda aracı olarak kullanılması, politikadan ve içinde bulunduğu rejimin etkilerinden bağımsız olamayacağının ilk işaretlerini vermiştir. Ancak sinema yalnızca mevcut rejimin diline değil, muhalif bir dile de sahip olabilir. Bu bakımdan sosyolojik açıdan değerlendirilmeyi bekleyen bir alandır. Çalışmamızın konusunu Türk sinemasında farklı bir eğilim olarak ortaya çıkan Milli Sinema oluşturmaktadır. 1960'ların ortalarından itibaren sinemada Marksist-sol düşünceye karşı yerli bir söylem geliştirmek amacıyla hareket eden ilk isim yönetmen Halit Refiğ'dir. Benzer kaygılarla sinema düşüncesini geliştiren ve 1970 yılında ilk sinema filmi Birleşen Yollar'ı çeken isim Yücel Çakmaklı'dır. Yücel Çakmaklı milli ve manevi değerleri, Anadolu halkının gerçeklerini sinema yoluyla ortaya koyma söylemi ile sinema serüvenine başlamıştır. Çakmaklı 1989 ve 1990 yıllarında Minyeli Abdullah-1 ve Minyeli Abdullah-2 filmlerini çekmiştir. Her iki filmi Çakmaklı'nın filmografisi üzerinden analize tâbi tuttuğumuzda Minyeli Abdullah karakterinin tipolojik özelliklerinin Çakmaklı filmlerine hâkim olan imajın devamı niteliğinde olduğu görülmektedir. Karakter, dindar-önder tiplmesinde bireysel değişim dışında siyasi, ekonomik, sosyal bir değişim talebinden uzak konumlandırılmıştır. Çalışmamızda yöntem olarak eleştirel söylem analizi kullanılarak filmler detaylı olarak incelenmiş, yönetmenin dindar-önder tiplemesindeki unsurlar Minyeli Abdullah karakteri üzerinden analiz edilmiştir. Çakmaklı, milli ve yerli söylemini semboller ve folklorik unsurlar üzerinden ele alarak rejime dönük herhangi bir muhalif tutumdan özellikle kaçınmış, sağ muhafazakâr ideolojiyi yeniden üretirken din olgusunu kültürel bir unsur olarak ele almıştır.

Anahtar Kelimeler: Minyeli Abdullah, Sağ Muhafazakâr İdeoloji, Milli Sinema.

Giriş

Sinema bir hikâye anlattığını ispat ettikten sonra yedinci sanat olarak kabul görmüştür. Sinema yapımları zaman zaman arkalarında birtakım ideolojiler barındırmıştır. İktidarların toplum üzerinde güçlerini artırmak, rejimsel söylemlerini yaymak için sinemayı araçsallaştırdığı gibi bazı muhalif yönetmenler de kameralarını egemen ideoloji karşısında konum-

* İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji, Yüksek Lisans Programı.

landirmışlardır. Buradan anlaşılacağı üzere sinema sadece bir fikir üzerinden hikâyeleşebileceği gibi arkasında çok daha ciddi bir mesaj oluşturma kaygısı taşıyabilir. Kamera, yönetmenin zaman zaman kendine, zaman zaman içinde yaşadığı topluma, yönetime ya da devletin konumundan halka tutulan bir mercek işlevi görebilir. Elbette sinemayı yalnızca bu alanlara indirgemek haksızlık olacaktır. Prodüksiyon aşamasından gösterim aşamasına kadar uzun bir süreç içinde ortaya çıkan sinema, direk ve dolaylı olarak binlerce kişinin istihdam edildiği çok ciddi bir ekonomik döngüye sahiptir. Anaakım sinema olarak tarif edilen ticari yapımlar daha çok gişeye yönelik kaygılar barındırırken, bağımsız sinema ve sanat sineması daha ziyade “yönetmenin sanatı”dır. Bu bakımdan ele aldığımız sinema eseri dönemsel ya da güncel olarak bir takım ticari, ekonomik, siyasi ve kültürel gerçeklikleri analiz etmek için önemli ip uçları barındırmaktadır. Buradan hareketle geçmişe ayna tutmak, Türk siyasi tarihinin çalkantılı dönemlerinde sinemanın işlevine dönük bir analiz yapmak amacıyla çalışmamızı gerçekleştirdik.

Çalışmamız “Muhafazakâr İdeolojinin Bir Aygıtı Olarak Kamera: Yücel Çakmaklı Filmografisi Üzerine Bir Analiz”¹ başlıklı tez çalışmamıza referansla hazırlanmıştır. Çalışmamızda eleştirel söylem analizi tekniği kullanılmıştır. Eleştirel söylem analizi toplumsal problemlerin tümüne kolayca uygulanabilen bir yöntem değildir. Hazır kalıplar ve standart analiz biçimlerinden ayrılmaktadır. Eleştirel söylem analizi ezilenlerin yanında olacak biçimde güç ve iktidarın kötüye kullanımını meşrulaştırıcı etkilerini ortaya çıkarmaya dönük bir çalışma yöntemidir.² Türk sinemasının tiyatral etkiden çıkarak sinema hüviyeti kazanması çok partili hayata geçiş sonrasında gerçekleşmiştir. Türk sinemasında önemli kırılmalardan biri 1960 yılında adı Yılmaz Güney ile özdeşleşen devrimci sinema ile yaşanmıştır. Bir diğer akım olan toplumsal gerçekçi sinema ise 1960’ların ortalarına kadar etkili olmuştur. 1965 sonrası ise siyasi ortamın etkisiyle sinemada ulusal ve milli kavramları ön plana çıkmıştır. Ulusal sinemanın ilk örneklerini veren isim Halit Refiğ’dir. Aynı dönemlerde sinema düşüncesini geliştiren ve milli sinemanın kurucusu olarak kabul edilen yönetmen ise Yücel Çakmaklı’dır. Çakmaklı bu alanda ilk filmi olan *Birleşen Yollar*’ı 1970 yılında çekmiştir. 1975 yılında TRT kurumunda çalışmaya başlayana kadar dokuz adet sinema filmi çeken yönetmen, 1975-1990 yılları arasında TRT kurumu bünyesinde birçok televizyon filmi ve dizi çekmiştir. 1980’lerin sonunda kurumdan ayrılan Çakmaklı bağımsız alanda sinema filmi çekmeyi sürdürmüş ve çeşitli özel kanallar için dizi ve televizyon filmi çekmiştir. Bu makalenin konusu olan Minyeli Abdullah yönetmenin üçleme olarak çekmeyi planladığı bir seridir. 1989’da çektiği ilk film oldukça önemli bir gişe hasılatı kazanmasına karşın *Minyeli Abdullah-2* aynı başarıyı gösterememiş-

1 Betül Biçer, “Muhafazakâr İdeolojinin Bir Aygıtı Olarak Kamera: Yücel Çakmaklı Filmografisi Üzerine Bir Analiz”, (Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, 2021).

2 Umut Şah, “Eleştirel söylem Analizi: Temel Yaklaşımlar”, *Kültür Araştırmaları Dergisi*, 7 (2020): 216-220.

tir. Bu sebeple serinin üçüncü filmi çekilememiştir. Minyeli Abdullah konusu ve ele alınışı itibariyle Çakmaklı'nın ilk sinema döneminde çektiği filmlerden dinin görünürlüğü noktasında ayrılmakla birlikte ilk filminden itibaren dini görünür kıldığı birçok sembol ve obje varlığını sürdürmüştür. Çalışma konumuzdan önce sinema-sosyoloji ilişkisi adına kısa bir değerlendirme yapmayı uygun görmekteyiz.

Filmler Bize Ne Söylemez?

Neden sinemaya gideriz? Neden film izleme ihtiyacı hissederiz? Bu sorular sinemaya mesai harcayan herkes için önemlidir. Bir sinema salonunda seyirci birkaç saat boyunca büyük bir ekrana odaklanır ve izlediği filmin etkisini genellikle çok kolay üzerinden atamaz. Bunu bilen yönetmenler için filmin içine aşıktan ya da gizli olarak yerleştirilmiş birtakım mesajlar, fikirleri yönlendirmede ve toplumun algısını belli bir açıya kanallandırmada sinemanın araçsallaştırılmasına en iyi örnektir. Sinema bize daha önce içinde yer almadığımız bir toplumsal gurupla, farklı bir inanç biçimiyle, dünyanın diğer ucundaki bir kültürle empati kurma olanağı sağlayabileceği gibi bir yönetmenin savunduğu düşüncenin toplumun geneline yayılması içinde araç olabilir. Ryan ve Kellner'a göre filmlerin politik olarak anlattıklarını daha çok içeriklerinde barındırdıkları tezlerde, somut temsil stratejilerinde ve oluşturdukları muhtemel etkilerde aramak gerekir.³ Bu nedenden ötürü sinemanın açık ve bariz olarak bize ne söylemediği sosyolojik açıdan incelenmeyi bekleyen bir alandır. Diken ve Laustsen'a göre filmler bizi eğlendirmek için yapılmış hafif kurgular değildir. Filmlerle sosyoloji yapmak filmleri analiz etmekten çok daha fazlasıdır. Filmlerin yalnızca toplumsal gerçekliği ne şekilde yansıttığı çözümlemek isteyenler kadar, toplumların filmler aracılığıyla kendilerini nasıl yeniden ürettiğini çözümlemek de bir sosyal bilimci için önemlidir.⁴ Çalışmamızı oluşturan önder-dindar karakterin çözümlemesine geçmeden önce milli sinema ve bu sinemanın oluşum koşullarına kısaca değinmenin Çakmaklı sinemasını anlamak açısından önemli olduğunu düşünmekteyiz.

Türk Sinemasında Farklı Eğilimlerin Temsili

27 Mayıs 1960 ihtilali, değişen toplumsal ve siyasi yaşam Türk sinemasının o güne kadar üzerinde durmadığı konulara eğilmesine neden olmuştur. 1960 sonrası ekonomide planlamanın yapıldığı ve sanayileşmenin arttığı dönemlerdir. Sanayideki gelişmeler neticesinde birçok fabrika kurulmuş ve işçi ihtiyacını karşılamak üzere kırsaldan kente göç hızlanmıştır. Göç hem göç edenler hem de kent yaşamı için yeni bir yapıyı beraberinde getirmiştir.

3 Michael Ryan, Douglas Kellner, *Politik Kamera*, çev., Elif Özsayar (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2010), 12-13.

4 Bülent Diken ve Carsten B. Laustsen, *Filmlerle Sosyoloji*, 2 bs. (İstanbul: Metis yayınları, 2011), 19-21.

Sürecin sinemaya yansması Halit Refiğ'in Şehirdeki Yabancı (1963) filmiyle ilk kez işçi sotrunu ve yabancılaşmayı ele almasıyla olmuştur. Yine Refiğ'in 1963 yılında çekmiş olduğı Şafak Bekçileri filmi 27 Mayıs ihtilalinde silahlı güçlerin rolünü beyaz perdeye taşımıştır.⁵ Türk sinemasında farklı eğilimlerin sahnelenmeye başladığı bu dönemde sinemanın kendi özgün ortamında geliştiğini söylemek doğru olmayacaktır. Sansür kurumu Film Denetleme Nizamnamesi üzerinden iş görürken özellikle Anadolu'ya filmleri ulaştıran dağıtım şirketlerinin filmlerin konusundan oyuncu seçimine kadar etkin olması Türk sinemasının görece kendi iç dinamikleri ile bir gelişim aşaması gösterdiği tezini çürütmektedir.

Adı yönetmen ve oyuncu Yılmaz Güney ile anılan devrimci sinema 1960'da toplumsal gerçekçi akımın etkin olmaya başladığı dönemde sinema sahnesinde kendine yer edinmiştir. Devrimci sinemanın en bariz özelliğı köy meselelerini gerçekçi bir dille ele alarak, toplumun sıkıntılarına ve bu sıkıntıların arkasındaki mekanizmalara işaret etmesidir. Yılmaz Güney film yapma amacını halka yararlı ürünler ortaya çıkarmak olarak tarif etmiştir. Ona göre sanatçı olmak toplumun ideolojik kalıplarına, geleneksel tutumuna ve resmi yaklaşımına karşı durma anlamına gelmektedir.⁶ Toplumsal gerçekçi yaklaşım devrimci sinema gibi temel düşüncesini Marksist sinemadan almıştır. Metin Erksan, Halit Refiğ ve Lütfi Ö. Akad gibi yönetmenler 1960'ların ortasında yeni siyasi iklimin rüzgârıyla toplumsal gerçekçi yaklaşımın Batılı bir teorisinin Türk sinemasına uyarlanması olarak toplumun gerçekliğini yansıtmadığı iddiası ile bu akımdan uzaklaşarak ulusal sinema söylemi etrafında kümelenmişlerdir.⁷

Ulusal sinema kavramı ilk olarak Halit Refiğ tarafından ortaya atılmış, Metin Erksan, Duygu Sağıroğlu, Atif Yılmaz, Lütfi Ö. Akad gibi yönetmenlerce de desteklenmiştir. Bu yeni sinema bakışı yalnızca bir düşünce olarak kalmamış, konuyla ilgili toplumda bir bilinç oluşturulması adına çalışmalar yürütölmüş, *Ulusal Sinema Dergisi*'nde çeşitli yazılar kaleme alınmıştır. Ayrıca Halit Refiğ, çeşitli yazılarını bir araya topladığı *Ulusal Sinema Kavgası* adlı kitabını 1971'de yayınlamıştır. Bu yönetmenler Türk sinemasının temel dinamiklerinin batıdan farklı olduğunu ifade etmişlerdir. Buna göre Osmanlı devleti sınıfsız bir yapıya sahiptir ve Türk toplumu Batılı toplumların geçtiğı siyasi süreçlerden geçmemiş, kendi özgöl koşullarında, Batıdan farklı bir çizgisel seyr izlemiştir. Türk halkının özelliklerine ve sosyo-költörel yapısına uygun, Batılı etkiden arınmış bir sinema anlayışının Türk toplumunun gerçekliğini ortaya koyacağını iddia etmişlerdir.⁸ Buraya kadar Türk sinemasının gelişim sürecine ve sinemada

5 Mustafa Aslan, *Türk Sinemasında Milliyetçilik ve Estetik: Türk Sinemasındaki Milliyetçi Filmlerin Analizi*, (İstanbul: Hiper Yayın, 2019), 71-72.

6 Bahar Tugen, "1960-1980 Darbeleri Arasında Türk Sinemasında Düşünce Oluşumu ve Filmlerin Sosyolojik Görünümleri", *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum*, C.3, S. 7 (2014): 164-165.

7 Aslan, *Türk Sinemasında Milliyetçilik ve Estetik: Türk Sinemasındaki Milliyetçi Filmlerin Analizi*, 73.

8 A.g.e., 73-77.

farklı türlerin ortaya çıkışına ilişkin yaptığımız kısa değerlendirme milli sinemanın ortaya çıkış koşullarını anlamamıza da yardımcı olacaktır. Zira sinemanın seyri hem tarihsel hem de dönemsal olarak birbirini etkileyen süreç ve nedenlerden vuku bulmaktadır.

Milli Sinema

Türkiye’de çok partili yaşama geçiş birçok alanda olduğu gibi sinemada çeşitli etkilere neden olmuştur. Bu döneme kadar sinemada belirleyici olan Muhsin Ertuğrul’un tiyatro ağırlıklı sineması yerine sinemanın kendi karakteristik özelliklerinin ön plana çıktığı filmler çekilmeye başlanmıştır. Konu çeşitliliğinin arttığı bu dönemde toplumsal gerçekçi sinema ile toplumun sıkıntıları gerçekçi bir dille ele alınmıştır. Bunlardan biri 1960 darbesinin hemen öncesinde yönetmen Metin Erksan tarafından çekilen *Gecelerin Ötesi* filmidir. Filmde o dönemin politik olarak “her mahalleye bir milyoner” projesi gündeme getirilmiş buna tepki olan filmde “her mahalleye bir milyoner projesi bu gençleri de üretti” mottosu ile gerçek bir öyküden uyarlanan film, bir mahallede yaşayan yedi gencin ekonomik sıkıntılar nedeniyle soygunculuğa varan koşullarını gerçekçi bir dille ele almıştır. Yine Erksan’ın yönetmenliğini yapmış olduğu *Yılanların Öcü* (1962), *Acı Hayat* (1963) ve *Susuz Yaz* (1963) o dönem çekilen toplumsal gerçekçi film örnekleridir.

Necip Fazıl Kısakürek’in 17 Eylül 1943’de *Büyük Doğu Dergisi*’nde “Beyazperde” adı altında kaleme almış olduğu yazıda şöyle demiştir: “Sinema, fikir ve ruhun emrine girdiği takdirde şüphesiz azametli bir imkân ve inşa planı... Fakat bugün bu planı dolduran cevher, bütün hüneri, körkütük nefisleri lif lif etmekten ibaret bacak ve vücut hazretleridir...” Necip Fazıl’ın bu ifadesi milli sinema düşüncesinin oluşumunda etkili olmuştur. Çok ciddi olmayan birkaç kurumsal arayıştan sonra bu fikri pratiğe aktaran isim Yücel Çakmaklı olmuştur. Çakmaklı, 1960’lı yıllarda yüksek tahsilinin ardından askerliğini tamamlayarak İstanbul’a gelmiş zamanla *Yeni İstanbul*, *Düşünen Adam*, *Yeni İstiklal*, *Tohum* gibi dergilerde sinema üzerine yazılar yazmıştır. Döneminin yönetmenlerini eleştiren Çakmaklı, Metin Erksan’ın *Acı Hayat* (1962) filmi için şu ifadeleri kullanmıştır: “Erksan, romanda, hikâyede, şiirde, tiyatrodan son yılların en gözde akımı olan ve olumlu sanat namı altında yutturulmak istenen sahte bir gerçekliğin Türk Sinemasındaki temsilcisi olma çabasındadır”. Çakmaklı bu açıklamaları yazdığı anda Türkiye ciddi bir politikleşme sürecindeydi. Bu süreçte Devrimci sinemanın en parlak dönemini yaşamıştır.⁹ Ancak bu yapımlar sınıfsallık vurgusu nedeniyle dönemin siyasi yapılanmasının eleştirisini almış, devletin teşviki ile milli ve ulusal sinema ile yerli kültürü ön plana çıkarma düşüncesi geliştirilmiştir.

Çakmaklı 1964’de *Tohum* dergisinde çıkan yazısında milli sinema düşüncesini şöyle ifade etmiştir: “Türk sineması ancak köylüsü ve şehirlisiyle manevi kıymetleri maddeden üstün

9 M. Nedim Hazar, “Milli Sinema Serüveni”, *Antrakt Dergisi*, S. 72 (2003): 14.

tutan müslüman Türk halkının inançları, milli karakterleri, gelenekleriyle yoğrulmuş, Anay dolu gerçeğini yansıtan filmler vererek milli sinema hüviyetine kavuşacağı aşikârdır".¹⁰ İlk filmi *Birleşen Yollar* 1970 yılında 12 kopya ile gösterime girdiğinde büyük ilgi görmüştür. Bu ilginin getirdiği olumlu hava ile Milli Türk Talebe Birliği (MTTB) bünyesinde sinema kulübü kurulmuştur. Bu kulüp 10 Mart 1973'de bir açıkoturum düzenlemiş, Türk sinemasındaki milli ve ulusal sinema kavramlarını tartışmaya açmıştır. Bu açıkoturum sonunda Halit Refiğ, Metin Erksan, Duygu Sağıroğlu gibi yönetmenler ulusal kavramında ısrarcı olurken Yücel Çakmaklı ve Salih Diriklik milli kavramını kullanmayı tercih etmiştir. İki kavram arasındaki nüans Ulusal kavramının Cumhuriyet ideolojisi ve Kemalist rejime gönderme yapan seküler bir anlama sahip olması, milli kavramının ise milli, manevi, kültürel ve dini değerleri kapsayan anlamından kaynaklanmaktadır. Bunun dışında örneğin Halit Refiğ ve Yücel Çakmaklı'nın aynı dönemde çekmiş olduğu filmlere baktığımızda konuların işleyişi itibariyle dinin görünürlüğünden, siyasetle ilişkiye, gizlenen sınıfsallıktan öne çıkarılan kültürel ikiliğe kadar birçok olgu birbiri ile örtüşmektedir.

1970'li Yıllarda Türkiye'nin Siyasi Yapısı

1970'li yıllarda iktidar ve kültür/sanat ilişkisini sinema-iktidar bağlamında şekillendiren ekonomik ve politik gelişmeler yaşanmıştır. 12 Mart 1971 muhtırasından sonra göreve başlayan Erim Hükümeti kültür politikalarında önemli bir aşamaya işaret eden Kültür Bakanlığı'nı kurmuştur. Çakmaklı'nın ilk filminin yayınlandığı 1970 ve takip eden yıllarda Kültür Bakanlığı farklı ideolojik yaklaşımları bulanan siyasi partilerin ilgi alanına girmiştir. Bu yıllarda özellikle sağ görüşlü siyasi partilerin Kültür Bakanlığı kurulmasıyla ilgili ısrarı bu alanı ideolojik olarak önemli bir mücadele alını görmelerinden kaynaklanmaktadır.¹¹ 70'li yıllar siyasi ve ekonomik olarak da çalkantılı dönemlere tekabül etmektedir. Siyasal şiddetin arttığı sağ-sol kavgasının körüklendiği, Kıbrıs Barış Harekâtı gibi önemli siyasi gelişmeler yaşanmıştır. Ekonomik darboğazın ciddi etkilerinin olduğu bu süreçte artan kentleşme ve istihdam sorunları, petrol krizi, dışa bağımlı ekonomi ve hızla artan enflasyon 1974'e kadar daha olumlu seyrizleyen ekonomik rakamları hızla aşağıya çekmiştir. 1970-80 arası siyasi ortamda on üç kez hükümet değişmiştir. Siyasi kutuplaşmanın yoğun olduğu bu dönemde siyasilerin sanata dönük müdahaleleri olmuştur. Sanata yön verme ve kendi ideolojileri doğrultusunda bir sanat anlayışı geliştirmeyi hedeflemişlerdir. Bu dönemde iktidarda olan milliyetçi-muhafazakâr ideoloji, Marksist-sosyalist gibi "zararlı" görülen ideolojilerden toplumu uzaklaştırmayı ve sanat yoluyla kendi bütünlüğü ve devamını sağlamayı hedeflemiştir. Uygulamak

10 Yücel Çakmaklı, "Milli Sinema İhtiyacı", *Tohum Dergisi*, S. 11 (1964): 3.

11 Yalçın Lülec, "1970'li Yıllarda Türkiye'de İktidar ve Sinema İlişkileri", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, C. 18, S. 36, 2020, 495-504.

istedikleri sanat anlayışının temel kavramı “milli kültür”dür.¹² Çakmaklı sineması dönemin siyasi söylemi ile uyumlu bir seyir izlemiştir. Bunu dönemin sansür uygulamalarından da anlamak mümkündür.

1970 yılında *Umut* filmi ile devrimci sinemada bir çıkış yapan Yılmaz Güney ve aynı yıl milli sinemanın ilk yapımı *Birleşen Yollar*’ı çeken Yücel Çakmaklı sağ ve sol eğilimin iki ucu olarak sinemada kendilerine yer bulmuştur. Yılmaz Güney filmlerindeki politik söylem nedeniyle sansür kurumu ile en çok sorun yaşayan yönetmendir. Örneğin Yılmaz Güney’in 1970 tarihli *Umut* filmi senaryo aşamasında Merkez Film Kontrol Komisyonu’ndan onay almış ancak film çekilip tekrar komisyonun karşısına geldiğinde senaryo ile uyuşmayan sahneler olması ve bu sahnelerin kanunca belirtilen yaklaşık on maddeyi ihlal etmesi sebebiyle filmin sakıncalı olduğuna dair oy birliği ile karar verilmiş, karara şerh koyan iki üye belirtilen düzeltmelerin yapılması şartıyla filmin halka ve yurtdışına gösterimine izin verileceğini belirtmiştir.¹³ Yücel Çakmaklı’nın *Birleşen Yollar* (1970) filmi senaryo aşamasında Film Denetleme Komisyonu’na sunulmuş adı *Yalnız Değilsiniz* olan film senaryo filme çekilip tekrar komisyonun karşısına geldiğinde *Birleşen Yollar* olarak değiştirilmiş ve bunun dışında Çakmaklı’nın herhangi bir filmi sansür kurumunun engeli ile karşılaşmamıştır.¹⁴ Sansür kurumu 1980’lere kadar sinema yapımlarında devlet kontrolünün önemli bir mekanizması olarak iş görmeyi sürdürmüştür.

Buraya kadar milli sinema ve aynı dönemde sinemada farklı eğilimlerin oluşum ve temsil edilme biçimlerine dair bir bilgilendirmeye yer verdik. Çalışmamızın kalan kısmında yönetmen Çakmaklı’nın sinema yaşamında üçüncü dönem olarak ifade edebileceğimiz dönemi de 1989 ve 1990 yıllarında çekmiş olduğu *Minyeli Abdullah* ve *Minyeli Apdullah* -2 filmlerinde dindar-önder karakteri analiz edecek ve Türk sinemasının dönemsel olarak siyasi söylem ve sinema ilişkini değerlendireceğiz.

Minyeli Abdullah (1989)

Minyeli Abdullah yönetmen Çakmaklı’nın 1975 yılında çalışmaya başladığı TRT kurumundan ayrılarak 1989 yılında çekmiş olduğu ilk bağımsız yapım olmakla birlikte yönetmenin filmografisinin onuncu sinema filmidir. Film oldukça ses getirmiş ve ciddi bir gişe hasılatı yakalamıştır. Başrollerini Perihan Savaş ve Berhan Şimşek’in paylaştığı film dindar-muhafazakâr çevrelerde beğeni ile karşılanmıştır. Filmin yapımcısı Mehmet Tanrısever’dir. Feza Film şirketi tarafından çekilmiştir. Filmin hemen başında olayların Mısır’da geçtiği ifade edilmiş

12 Güler Berk, “1970-1980 Yılları Arasında Türkiye’de Kültürel ve Sanatsal Ortam”, (Yayınlanmış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2007), 28-34.

13 Lüleci, “1970’li yıllarda Türkiye’de İktidar ve Sinema İlişkileri”, 515.

14 A.g.e., 514.

ancak Mısır üzerinden kasıt Türkiye'dir. 1980 darbesi sonrasında darbeci generallerin 70'lerin siyasi kriz ortamında yükselişe geçen sol görüşün tasfiyesi, sağ ve sol partilerin kapatılması ile oluşan boşluğu din ile doldurma düşüncesi bu dönemde etkin olmuş, muhafazakârlık yükselişe geçmiştir.

Film bir toplantı ile başlar. Bu toplantıda bürokratlar, vali, General Şehmuz, Kral Faruk'un verdiği emir doğrultusunda toplumsal kargaşanın önüne geçilmesi ve denetimin artırılması için suçlu olmasa dahi suçlu yaratmak zorunluluğunu dile getirmişlerdir. Edinilen istihbarat doğrultusunda evinde toplantılar gerçekleştiren Minyeli Abdullah hedef tahtasına oturmuş, kamera bu suçlama ve Minyeli Abdullah'ın hayatı etrafında konumlanmıştır. Minyeli Abdullah'ın karakter olarak en belirgin özelliği sakinlik ve sükûnettir. Allah'ın varlığı ve birliği, yaratılış, Allah'ın sıfatları vb. konuları içeren kitaplar ilgi alanını oluşturmaktadır. Yoğun kaderci bir anlayışa sahiptir. Başına gelen en kötü olayları bile sükûnetle karşılayarak kimseyi hedef almaz, suçlamaz hatta suçlamalar karşısında kendini savunmayıp adaleti Allah'a havale eder. Bu tarafı filmde özellikle ön plana çıkarılmıştır. Ailesi ile ilişkilerinde eril kod dini ve geleneksel rolün gereği olarak vuku bulurken karakterin sakin mizacı bu ilişkide de belirgindir.

Film Minyeli Abdullah'ın evinde arkadaş gurubu ile gerçekleştirdiği sohbet esnasında polisin yaptığı baskın üzerinden gelişmektedir. Sohbet kadınları ve erkekleri kapsamaktadır. Haremlilik-selamlık geleneğinin uygulandığı evde kadınlar ve çocuklar bir odada erkekler ise başka bir odadadır. Konuyu Minyeli anlatmakta diğerleri dinlemektedir. Sohbetin konusu Allah'ın varlığı, birliği ve eşsiz dünya nimetleri üzerindir. Rüzgarın esiş hızı, yağmurun miktarı, güneşin doğuşu ve batışı ve bunlar arasındaki denge konu edinilmektedir. Sohbet baskın yapan polis Minyeli Abdullah ve arkadaşlarını tevkif ederken kitaplara da el koyar. Abdullah'ın annesi oğlunun götürülüşü karşısında feryatla "Dini kitap okuyorlardı" der. Komiserin de farklı bir iddiası yoktur: "Biz de müslümanız hanım!". Komiser sorguya çektiği Minyeli Abdullah'a "Nedir hedefiniz, hükümet mi, kral Faruk mu?" diye sorar. Minyeli Abdullah yaptıkları sohbetin hiçbir siyasi tarafı olmadığını ısrarla vurgular: "Dini sohbetler yapıyorduk. Gayemiz insanlığa faydalı olabilmektir". Minyeli Abdullah için zorlu hapis hane günleri böylelikle başlar. Kaldığı koğuştaki mahkumlarla arkadaşlık ilişkileri geliştirir. Filmin bundan sonraki kısmında kamera Minyeli Abdullah'ın geçmişi ile yargılanma süreci arasında gidip gelir. Hayat hikâyesini anlatmaya başlayan Minyeli lisede tarih hocası yüzünden okulu bırakmak zorunda kaldığından söz eder. Okuldan ayrılma nedeni hakkında pek bir ipucu vermez. Hatıranın canlandığı görüntüde ses yoktur. Öğretmeni karşısında susmak zorunda kalan ve ecel terleri döken Abdullah'ın inancına dair rencide edici ifadelerle maruz kaldığı anlaşılmaktadır. Burada Kemalist rejimin eğitim yoluyla din karşıtı uygulamalarına işaret edilmiştir. Film boyunca açık edilmek istenmeyen bazı eleştirel sahnelerde ses kullanılmamış, film kendine oto sansür uygulamıştır.

Apdullah okuldan ayrıldıktan sonra garsonluktan hamallığa kadar birçok işte çalışmış, kazandığı paranın bir kısmını annesine göndermiş bir kısmıyla kitap almış ve her daim okuma hevesini beslemiştir. “Çoğu geceler gün ağarana kadar okuyordum. Kitaplar kanımı ateşliyordu. Her okuduğum kitapta önümde yeni dünyalar beliyordu”. Bu tutku kitapları temin ettiği kitapçının da dikkatinden kaçmaz: “Kırk yıldır bu işi yaparım senin kadar kitap alanını görmedim”. Apdullah kitap tutkusunu yineler: “Kitap benim için hava kadar su kadar önemli Hazım Amca”. Bir matbaada çalışmaya başlayan Minyeli Apdullah için kitaplarla iç içe bir yaşam bulunmaz nimettir. Matbaada çıkan Fecr-i Sadık dergisi ve derginin fikir adamı Sabarî Sadık, Minyeli’nin yaşamında yeni ufuklar açar. Dergi, sabaha karşı gökyüzünde boydan boya uzanarak genişleyip yayılan fecr-i sadık aydınlığına atıfla İslâmın genişleyip yayılması ve dünyayı aydınlatmasını sembolize etmiştir. Çakmaklı filmlerinde din birtakım sembollerle karakterize edilmiş, sıklıkla rüya, namaz, Kuran, seccade, cami, türbe, tesbih, takke gibi semboller kullanılmıştır. Kitap okumak ise Minyeli Apdullah filminde ön plana çıkarılan bir semboldür. Zira kitap ile ne yapılır, kitaplar nasıl bir dünya tasavvuru oluşturulmasına katkı sunar gibi sorular sordüğümüzda filmin bize sunduğu gerçeklik kitabın araç olmaktan çıkıp amaçsallaştırılması, bir yönüyle kitap fetişizmidir.

Minyeli Apdullah’a yapılan işkenceler artırılır hem fiziksel hem de psikolojik şiddete uğrar. Tam dayanma gücünün azaldığı noktada rüya sembolü yetişir. Çakmaklı filmlerinde sıklıkla karşımıza çıkan ak sakallı derviş bu kez Abdullah’a bu dünyanın imtihan yeri olduğunu kazanacaklarını düşünerek daha fazla sabır göstermesi gerektiğini nasihat eder. Minyeli rüyadan şükrederek uyanır. Eşi Sevede, annesi ve çocukları Abdullah’ı ziyarete gelir, helalleşirler. Üzüntü içinde evlerine dönmek üzere trene binerler. Aynı vagona seyahat eden iki adamdan yaşlıca olanı neden bu kadar üzgün olduklarını sorar. Onlarda Abdullah’ın durumunu anlatırlar. Adama göre bir insanın suçlu olmasındansa suçsuz yere hapse girmesi yeğdir. “Hiç hapsolmasaydı, başımıza bunlar gelmeseydi” diyerek feryat eden yaşlı kadına çıkışan adam: “Kim hapsolacaktı? Kadın için, para için, intikam için hapsi göze alanlarla zindanlar doldu. Din için Allah için hapse girmeyi göze alanlar çıkmayacak mıydı?” der. Filmde yönetmenin altını ısrarla çizdiği hususlardan biri bu noktada vurgulanır. Adam “Biz yatakta ölmeyi unuttuk bile. Biz İhvan-ı Müsliminiz. Müslüman doğduk, müslüman yaşayacak, müslüman öleceğiz” dediğinde Sevede hepimizin merak ettiği soruyu sorar: “Yoksa Abdullah sizden mi?”. İhvan-ı Müslimin üyesi adam: “Hayır o bizden değildir, fakat biz onanız.” yanıtını verir. Böylelikle Abdullah karakterinin eylemli-eylemsiz, devlet gücü karşısında herhangi bir muhalif yapılanma ile ilişkisinin olmayacağının altı çizilir. Bu ifade aynı zamanda yönetmenin sağ-muhafazakâr kimliğinin de bir izdüşümüdür.

Mahkemeye çıkan Minyeli Abdullah hâkime durumu izah etmeye çalışır. “Muhterem Reis bey, ben sadece müslümanım. Evimde oturdum, dinimi öğrenmeye çalıştım. Gelen misafirlerim-

le çay içtik, sohbet ettik. Dinimizi öğrenmek için çay içtik, kitap okuduk. Anarşiye karşıyım. Bence gönüllere yerleşecek olan Allah sevgisi her insanın içinde bir polis gibi bekleyecektir". Karakter Allah sevgisini devletin kolluk gücüyle ifade eder. Buradaki gösterge polis, gösterilen ise devlettir. Koğuş arkadaşlarından biri Abdullah'a avukat tutmasını önerir. Abdullah buna gerek duymaz, "kader nasıl dilerse razıyım" der. Yönetmenin önder-dindar karakteri haksızlık karşısında Allah'ın yardımını bekleyendir. Mükellefiyeti sabır ve sükûnettir. "Benim müdafaa edilecek bir şeyim yok", "Kader böyle", "Sağ olun müdür bey, ben Allah'ı vekil tayin ettim", bu ifadeler Abdullah'ın avukat tutması ile ilgili tavsiye ve ısrara verdiği yanıtlardır. Tüm ısrarlar sonunda Avukat Ali'nin "Başka mazlumlara adına imzalayın lütfen" diyerek uzattığı vekaleti yine kendini savunmak dışında bir görev gereği olarak imzalar. Avukat Ali mahkeme-deki savunmasını: "Hayatla istihza edenleri dünya nimetleri istemekle suçlamayı takdirlerini bırakıyorum" diyerek bitirir. Dünya nimetinden kasıt ihtilal, siyasi talep ve değişimdir.

Minyeli son mahkemesine çıkmak üzereyken ihtilal olur, siyasi mahkumlara genel af çıkar ve özgürlüğüne kavuşur. Nil Nehri'nin kıyısında oturan Abdullah yanına gelip ne düşündüğünü soran bir adama şöyle cevap verir: "Kıbrıs'ı, İslamiyeti, Osmanlı İmparatorluğunu ve Mısır'ı düşünüyorum. Kıbrıs burnumuzun doğrultusunda az ilerde. Müslümanlar İslâmî bir hayat yaşasalardı iki paralık Rumlar yani dört yüz sene İslâm idaresinde kalmış gayri Müslimlerin ayakları altında çiğnenir miydi? Ümmet Hz. Muhammed'in ümmeti olursa elbet yükselirdi. Adı kendisinin tadı başkasının olursa tatsız tuzsuzlaşır, kıymetsizleşir. Osmanlı İmparatorluğu... Onların yazdığı tarihi biz yazmaktan okumaktan aciz kaldık". Yönetmen Çakmaklı 1973 yılında gerçekleşen MTTB Sinema Açıkoturumu'nda Osmanlı ve Selçuklu İmparatorluklarına tarihsel bir öykünme ile yaklaşarak o dönemin siyasi ve kültürel yapısını bugüne taşımak amacıyla sinemayı araçsallaştırmaktan söz etmiştir. Ulusal sinemayı savunan Halit Refiğ ise Osmanlı ve Selçuklu devletlerinin tarihsel gerçekliklerini görmenin önemini kabul etmekle birlikte bugünün meselelerini ancak bugüne uygun fikir ve çözümlemeler getirerek yaklaşılabileceğini savunarak Çakmaklı'ya karşı çıkmıştır.

Minyeli Abdullah-2 (1990)

Minyeli Abdullah-2 birinci filmin devamı niteliğinde çekilmiş ancak gişe başarısı ilk filme göre düşük olmuştur. Filmin konusu müslüman toplumda iktisadi yaşamın nasıl olması gerektiği üzerinedir. Birinci filmde mahkumiyeti nedeniyle boşandığı eşi Sevde ile yeniden nikahlanan Abdullah, ailesi ve çocuklarına kavuşur. Çocukları artık yetişkindir. Aile içi ilişkilerde babanın geleneksel rolü Sevde'nin ifadesinde belirginleşmektedir: "Ona hizmetçi olmaya razıyım". Kadının ev içi sosyal konumunda Çakmaklı filmografisi geleneksel kodların bir tezahürü olarak eril rolün baskınlığı ön plandadır. Hatice güzel sanatlar ve edebiyatla ilgilenmekte abisi Bilal mühendislik okumaktadır. Bilal eril rolünü şu cümle ile açık ermektedir: "Hatice işin ruhu ile ilgileniyor ben ise tatbikatıyla". Kadın, merhamet, şefkat, estetik gibi

duygusal/metafizik öğelerle karakterize edilirken, erkek, hakimiyet, yönetme, tatbik etme gibi düşünsel ve fiziksel öğelerle karakterize edilmiştir.

İlk filmde gerçekleşen ihtilal neticesinde artık ülkede görece daha özgür bir ortam vardır ve dindar çevreler daha rahat hareket etmektedir. Abdullah yemekli bir toplantıda eski arkadaşlarıyla bir araya gelir. İhtilal öncesine kıyasla şartlar düzelmiştir. Yönetmen değişimin tüketim ayağını eleştirirken kamerayı mütevazı sofraların yerini alan ziyafet sofralarına çevirir. Sofrada bulunanlardan biri “Bizim şeyh efendi burada bulunsaydı ne güzel dualar ederdi. Onun yüzünü görünce insanın içi açılıyor” derken bir diğeri: “Bizim şeyh hazretlerini görmediniz” der. Söze giren Abdullah: “Affedersiniz bir hususa parmak basmak istiyorum. Cemaatler İslâm üniversitelerinin fakülteleri durumundadır. Fakülteler birbiri ile kıyas edilemez ve faydası da yoktur”. Filmde Abdullah’ın da akıl danıştığı, müşkül durumlarda tavsiyesine sığındığı bir hocası vardır. Yıllar sonra Sevde ile yeniden evlenmek için icazet aldığı gibi İslâma yapacağı hizmetlerde de nasihatini dinler ve düstur edinir. 1980 sonrası yükselen muhafazakârlık ile cemaat yapılanmaları artmış, film de hoca figürü belirginleştirilmiştir.

İngilizlerin Mısır’ı istedikleri gibi yönetmesinin, müslüman toplumun buna karşı koyamamasının namaz kılarken okunan ayetlerin hayata geçmemesinden kaynaklandığını söyleyen Abdullah’ın hocasına göre “Bu millet muamelatı, İslâm ekonomisini bilmiyor”dur. Abdullah’ın yeni hedefi hocasının telkini ile bir İslâm ekonomisi oluşturmaktır. Bu gaye ile toplantılar düzenler. Müslümanların paralarına talip olur. Faize yatırmak yerine parayı ortak havuzda birleştirip oluşan sermaye ile büyük şirket ve fabrikalar kurmayı teklif eder. Ayrıca sermayenin bir kısmıyla da dayanışma sandığı kurarak özel okullar, yurtlar ve sağlık merkezleri açmayı önerir. “Herkes beşerî kanunlardan bahsediyor, ilahi kanunları dikkate almadan hiçbir şey başaramayız”. Abdullah’ın oluşturmaya çalıştığı İslâm birliğinin ekonomik düzeninde mesele ilerleme ve ekonomik refah odaklıdır: “Bir zamanların fakir sahabeleri hep birlikte kalkıp zengin oldu”. Oluşturulan sandıkta paralar toplanmaya ve Abdullah’ın bahsettiği biçimde işletilmeye başlanır. Bu sırada ülkedeki sermayedarların önemli bir kısmı Abdullah ve çevresinin ekonomik faaliyetlerinden huzursuzluk duyar. Bu rahatsızlığın konu edilişi, ekonominin millileştirilmesi projesinin kabul edilemezliği, içkinin, kumarın, kadının olmadığı bir yaşamın katlanılmazlığı üzerinedir. Çakmaklı filmografisinde Batı’nın ele alınışı ilk filminden itibaren, içki, kumar, madde kullanımı, gece kulüpleri, barlar ve sınırları olmayan savruk bir dünya yaşamı üzerinden karakterize edilmiştir.

Abdullah karakterinin her iki filmde de mesafeli durduğu ve kırmızı çizgisi olan siyaset bu kez bir teklifle gündemine gelir. Emniyet müdürü olan Avukat Ali Abdullah’a da Kahire Baş Komiserliği’ni teklif eder. Böylelikle ihtilalden önce idamla yargılanan Abdullah ve onu gönüllü olarak savunan avukatı ihtilal sonrası önemli bürokratik makamlara atanır. Abdullah bu teklife sıcak bakmaz. İhtilalden sonra birtakım değişiklikler yaşanmış ancak kilit nok-

talardaki bazı isimler aynı kalmıştır. Her iki filmde de Abdullah'ın siyasete ilgisizliği belirgin biçimde vurgulanmıştır. Bu noktada Abdullah seyircinin kendisine sorduğu ve yanıt beklediği soruyu yine seyirciye sorar: "Fakat bu sistem içinde İslâmın zabıta görüşü nasıl tatbik edilir?". Ali'ye göre: "İslâmi iş yapamasan da kötülöklere engel olursun". Sistemsel bir değişim talebinden uzak kendi kovuğunda bir değişim talebi, dindar bir yapılanmanın iktidara geldiğinde kilit noktadaki bazı isimleri değiştirerek devlet düzenini miras alacağı gerçeğini teyit etmektedir.

Abdullah aldığı teklifi ailesine anlatırken: "Bana dua edin de yine günahlardan kaçayım, yine ibadetlerime devan edeyim" der. Siyaset bu kez din ile karşı karşıya gelir. Buna göre gerçek dünya ve uhrevi yaşam karşıt konumda iki olgudur ve siyaset bu dengeyi birinin kendi lehine çekebileceği en kaygan zemindir. Abdullah yeni görevine başlarken eşi Sevede yardım faaliyetleri organize etmeye başlar. Amaçları İslâmı benimsemiş varlıklı iş adamları ve restoran sahiplerinden yardım talep etmektir. Sevede'nin ifadesiyle "Zenginlerin sokağa attıkları ekmek, çöpe döktükleri yemekle daha çok insanın karnı doyar". Yardım faaliyetleri, yoksula yardım imgesi Çakmaklı filmografisinde öne çıkarılmıştır. İlk filmlerde yardım olgusu ölüme yaklaştıkça karakterlerin sığındığı bir arınma aracı olarak işlev görürken Minyeli Abdullah filminde daha kurumsal bir yapıya bürünmüştür. Yardım faaliyetleri toplumu yardım etmeye ihtiyaç duymayacak biçimde istihdam etmek ve kalkındırmak için gerekli politikaları üretecek mekanizmalara baskı unsuru olmaktan çok günü kurtarmak, görece bir iyileşme sağlamak ve dini duyguları tatmin etmek adına bir unsur olarak ele alınmış, yoksulluğu üreten mekanizmalar görünmez kılınmıştır. Bu bakımdan filmdeki yardım faaliyetleri neoliberal politikaların yardım olgusuna yaklaşımı ile uyumluluk göstermektedir. Aynı zamanda eril iktidar karşısında kadının ikincil konumunu pekiştiren bu faaliyette kadınlar ön plana çıkarılmıştır. Ev içi vazifelerini ihmal etmeyecek biçimde esnek zamanlı faaliyetler yaparak merhamet, yardımlaşma gibi duygularla karakterize edilen kadınlara ekonomik getirisi olmayan, gönüllülük esasına dayanan işler atfedilmiştir.

Yönetmen Çakmaklı'nın ilk filmi *Birleşen Yollar* (1970)'de Feyza karakterinin bir aşk oyunu ile başlayan, dindar bir yaşama dönüş macerası yirmi yıl sonra yine Feyza adında, zengin bir iş adamının sosyoloji okuyan, babasıyla çatışan, yaşadığı toplumdaki sorunları düşünen ve sorgulayan kızı olarak karşımıza çıkmaktadır. Her iki Feyza'da seküler ve üst sınıf ailelere mensuptur, ikisi de bu şartlar içinde bir arayış içine girmiştir. Ancak yirmi yıl sonraki Feyza'nın değişimini tetikleyen aşk değil, kişisel merakı, sorgulama kabiliyeti ve üniversitede okuduğu bölüm olmuştur. Bu değişim cinsiyetçi unsurlar adına yirmi yılda geline olumlu bir değişim gibi görünmektedir. Ancak Feyza karakterinin sorularına cevap niteliğindeki kitapları ve genel bilgileri ona veren yine Bilal (Abdullah'ın oğlu)'dir, çok samimi olmaları ve sık sık görüşmelerine karşın Hatice (Abdullah'ın kızı) değil.

Abdullah baş komiserlik görevi sırasında suç işleyen bakanın oğlunu serbest bırakmayı reddeder ve görevinden istifa eder. Kanunların yanında, bürokrasinin karşısındadır: “Ben bakanların değil, kanunların emrindeyim beyefendi. Kanunların hâkim olmadığı yerde istibdat vardır, zulüm vardır”. Bu görevden ayrılmasından sonra Abdullah’ın yeni hedefi önce Mısır’ı, sonra da Avrupa ülkelerini ziyaret ederek kendi ülkesinin geri kalmışlığı, Avrupa ülkelerinin ilerlemesinin ardındaki nedenleri bulmaktır. Hocasının bu yolculukla ilgili telkini ile yola koyulan Abdullah’ın gittiği yer Mısır’ın muhtelif bölgeleri, kasıt ise Anadolu’dur. Bu süreçte film bir otobüs yolculuğu ile devam eder. Abdullah pencereden etrafı seyrederken çalan müzikten rahatsızlık duyar. Otobüste Arap ezgileri çalınmaktadır. Abdullah yanında oturan adama dönerek “Ne kadar dertli milletiz, dertler tükense de icat eder hale geldik” der. Adam “Nasıl yani?” diye sorar. Abdullah “İyi ile kötüyü karıştırmak milli alışkanlık haline geldi. Şu şarkıyı dinleyenlerin müzik kültürü olduğu söylenebilir mi? Abdullah müzik kadar toplumdaki sanat, ilim ve nezaket yokluğundan şikâyet eder. Adam cevap verirken dinsel kimliği ile söze başlar: “Affedersiniz ben Hristiyanım. Ama söylediklerinize katılıyorum”, “Teknoloji de çok gerisiniz, kültür seviyeniz çok düşük. Bu açığı nasıl kapatacaksınız?” diye sorar. Abdullah’ın cevabı İslâm’a dönmektir. Namaz kılmak mühimdir ve onun kadar mühim bir diğer husus iktisadi yaşamdır. Bu alanlardaki sorunun çözümü dindedir. Bu diyalogda Abdullah kendi ülkesindeki alt sınıfın kültürsüzlüğünden yakınır. Çakmaklı milli sinema yoluyla Anadolu halkının gerçeklerini, ilim, sanat ve din olguları üzerinden temsil etmek amacıyla sinemayı araçsallaştırdığını belirtmiştir. Daha öne ifade ettiğimiz üzere filmde olaylar Mısır’da geçmekte, Türkiye kastedilmektedir. Abdullah’ın çıktığı yolculuk Anadolu’yadır ve dinlerken rahatsızlık duyduğu müzik türü ise arabesk müziktir. Burada bir kez daha söylem ve icraat arasındaki farklılık bir ülkenin sosyo-kültürel gerçekliği ile inşa edilmeye çalışılan kültürel kimlik arasındaki kopukluğu göstermektedir. Kırdan kente göçle birlikte yaşadıkları kültürün özelliklerini geride bırakan insanların kent ortamındaki sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel uyum noktasında verdikleri mücadele ve sıkıntıları dışa vurma biçimi olarak ortaya çıkan arabesk müziği düşük kültür/kültürsüz alanına dahil edilmiştir. Milli sinemanın bir halk kültürü oluşturmaktan ve onu yansıtmaktan çok yüksek kültür oluşturma ve onu üst bir el vasıtasıyla halka indirgeme çabası bu sahnede belirginleşmektedir. Kültür şüphesiz bir ülkenin siyasi ve ekonomik olarak yönetilme biçiminden, hâkim olan ekonomik ilişkilerin faal insan ilişkilerine yansımalarından bağımsız olarak düşünülemez. Bu ilişkileri belirleyen üst mekanizmaların işleyişini sorunsallaştırılmadıkça sinemanın aracı işlevi ancak hakim ideolojik söylemi yeniden üretmek biçiminde tezahür etmektedir.

Arabesk kültür, feodal kimliğini ve geleneksel özelliklerini köyde bırakan kitlelerin, kentsel hayata uyum sağlamada yaşadıkları problemleri yansıtmak amacıyla kendine has oluşturduğu bir değerler sistemidir.¹⁵ Bu noktada Türk edebiyatında yer edinen bir isim olan Reşat

Nuri Güntekin'in Çalıkuşu (1922) romanında cahil Anadolu halkını bilinçlendirme görevi atıfedilen Feride karakteri ile aynı görevi ifa etmek üzere Anadolu'ya giden Yücel Çakmaklı'nın Abdullah karakterinin aynı amaca hizmet ettikleri görülmektedir. Abdullah'ın yolculuğu esnasında "Bizlere senin gibi yol gösteren olsa çabuk düzelirdik" diyen yaşlı amca filmdeki önder-dindar tipolojinin görev tanımını bir cümlede özetlemektedir. Abdullah ülkenin farklı şehirlerini dolaşırken halkın sinema ve oyun salonlarını, eğlence mekanlarını doldurduğunu görür. Farklı bölgelerdeki fabrikaları dolaşırken muhatap aldığı karakterler sanayiciler, sermaye sahipleridir. Abdullah işçilerin çok iptidai olduğundan söz ederken "kalifiye işçi bulmak kolay değil" diyen fabrika sahibi onu destekler. Amacını müdafaasız kalmış sanayici arkadaşlarını dayanışma camiasında bir araya getirmek olarak ifade eden Abdullah, iş yeri sahibinin "Hazır gelmişken işçilerle de görüşseniz, ilminizden, irfanınızdan faydalansınlar" ricası üzerine işçileri ziyaret eder. İşçiler yemekhanededir ve yemekhane duvarlarında ünlü aktristlerin posterleri asılıdır. Abdullah önce resimlere bakar sonra işçilere dönerek: "Bu resimleri niye astınız?" diye sorar. İşçilerden biri: "İçimiz açılıyor" der. Abdullah cevaptan hayıflanır: "İçiniz açılırken nelerin kapandığını bilseniz". Bu sahnede görüldüğü üzere Minyeli Abdullah sanayici ve sermaye sınıfı ile dayanışma içindedir. İşçinin iş ahlakı ve sorumluktan uzak olmasından dert yakınan Abdullah, üretici güçlerin emeğini devrimci sinemaya pirim vermemek adına görünmez kılmıştır. Abdullah'ın seyahati gördüğü çirkin manzaralarla bozulmuş bir toplum imajı oluşturduğundan onu yormuştur. Döndüğünde hocasını ziyaret eder. Hocasının yeni telkini Avrupa'dır: "Avrupa'ya bizden giden ilmi ve tekniği malımız olarak geri alacağız". "Orada öksüz gezen meziyetlerimizi, ilim ve tekniği al buraya getir". İlim ve tekniğe alınır-satılır muamelesi, Batı düşüncesine yaklaşımda Çakmaklı gibi sağ-muhafazakâr cenahında göstergesidir.

Abdullah Avrupa yolculuğuna başlarken başından hiç eksik etmediği takkesini Fransız beresi ile değiştirir. Çakmaklı'nın ilk dönem filmlerinde olduğu üzere yolculuk esnasında Ostmanlı'nın fethettiği bölgeler, bir zamanlar Müslümanların yaşadığı yerler gezilerek tarihsel bilgiler verilir. "Demiri en çok kullanan Almanlar, Peygamber kıssalarını okuyanlar da biziz. Hayır hayır, dünya herkese terakki dünyası bize tedenni dünyası olamaz. Müslümanlar madde ve manada kalkınmalıdır" ifadesi Çakmaklı'nın ilk dönem filmlerine kıyasla bir özeleştirici gibi sunulmakta ancak filmin biçimi bunu onaylamamaktadır. Söylemde var olan değişim vurgusunun gerçek hayattaki karşılığı değişimi kısmi olarak ve var olan işleyişle birlikte, onaylanarak sürdürülmek istendiğidir. İçki kullanımı, eğlence dünyası, günlük ibadetlerdeki eksiklikler değişimin önündeki en önemli engel olarak sunulmaya devam edilmiştir. Abdullah'ın görüştüğü Alman iş insanı Abdullah'ın zihninde yaratıp düşmanlaştırdığı ve filmografisi boyunca tüm kötülüklerin kaynağı olarak gösterdiği Batılı imajdan farklıdır. Bu görüşme Batılıların disiplinle çalıştığı, ürettiği ve kanunlara harfiyen uyduğunu göstermiştir. Avrupa gezisinin sonuna gelen Abdullah "Biz aldatılmışız, kahveleri, meyhaneleri, barları medeniyet

sanmışız” der. Yine mesele tekniğe gelip dayanır. Teknik alanda Batının örnek alınarak, gelenek ve kültür noktasında yerlilik vurgusu öne çıkarılır. Teknik ve kültür birbinden bağımsız, kopuk, birinin tercih edilip diğerinin saf dışı bırakılacağı kurgusal alanlar olarak görülmüştür.

Filmin son sahnesinde Abdullah’ın gerçekleştirdiği bir toplantıya baskın yapılır. Baskını yapanlar sol görüşlü öğrencilerdir. Derin devlet ile organize bir baskın olduğu anlaşılan sahnede “Yaşasın devrim, kahrolsun gericiler” sloganları atılır. Daha önce toplantı salonunda konuşlanmış tetikçi Abdullah’ın oğlu Bilal’i vurur. Bilal ölür. Salonu basan polisler Abdullah’ı tutuklar. Abdullah’ın hiçbir şüpheye yer bırakmaksızın yanında durduğu kanunlar bir kez daha aleyhine işler. Dünyada 1991’de resmen sonlanan soğuk savaşın iki kutuplu dünyasında komünizm karşısında liberal ekonomik düzen lehine sonuçlandığını göz önünde bulundurduğumuzda filmin yanında yer aldığı görüş bu sahne ile son bir kez daha vurgulanmıştır.

1980 sonrası Türkiye’de Muhafazakârlık

Türkiye’de muhafazakârlık sola karşı kullanılabilecek bir alternatif olarak algılanmış ve solu tasfiye etmede önemli bir araç olarak görülmüştür. Muhafazakârlık Türkiye’de 1980 sonrası Turgut Özal ile yükselişe geçmiştir. 1983 seçimlerini kazanmasıyla darbe sonrası getirilen kısıtlamalarla sağ sol olaylarının önü kesilmiş hem sağ hem de sol partiler kapatılmıştı. Bu noktada meydana gelen boşluk Özal liderliğindeki Anavatan Partisi tarafından yeni bir ekonomik sistemin yanı sıra din ile doldurulmuştur. Bu tarihten sonra muhafazakârlık yükselişe geçmiştir. Türkiye’de sağ partilerin dinle ilişkilerinde 1965 sonrasında bir değişim yaşanmıştır. 1961 Anayasası sol düşüncenin önünü açmış, sağ partilerin dine bakışını değiştirmiştir. Bu dönemde ülkedeki muhafazakâr gençlerin komünizmle mücadele derneklerinde bir araya gelmesiyle Türkçü ve İslamcı gençler arasında tehlike olarak gördükleri komünizme karşı ortak bir duruş gelişmeye başlamıştır. Sağ partilerin içindeki muhafazakârlar İslam’ı komünizm karşısında konumlandırarak kalkan olarak gördüler. Bunun örneği olarak 1970 yılında Aydınlar Ocağı’nın kurulmasıdır. Sağ kesim bu ocağı Türk-İslam sentezinin ideolojik bir çözümü olarak görmüştür. 1971 askeri müdahalesinden sonra kurulan CHP-MHP koalisyonu siyasal İslamın devlet içinde örgütlenmesine olanak sağladı.¹⁶ Bu süreçte sinema düşüncesinin ilk örneklerini veren Çakmaklı, dönemin siyasal etkisi ile muhafazakâr söylemin Türk-İslam sentezinin toplumsal bir algı oluşturmaya için kamerasını kullanarak sinemayı araçsallaştırmıştır. Zira sinema aynı zamanda düşmanın silahını kuşanmak ve düşmanı kendi silahı ile vurmak adına İslamcı kesim tarafından güçlü bir araç olarak görülmüş ve böylece sinema fetvası verilmiştir.

16 Emre Kongar, *21. Yüzyılda Türkiye*, İstanbul, Remzi Kitabevi, 250, Akt. Ayşe Küçük, “Türkiye’de Sosyal ve Siyasal Değişim: 1980 ve Sonrası”, *Econharraan Harran Üniversitesi İİBF Dergisi*, C. 3, S. 4: 2019, 34.

1970'lerin sonunda bu Türk-İslam sentezi sağ partiler kadar darbeci liderlerce de desteklenmiştir. Bunlardan biri 1980 darbesini gerçekleştiren Kenan Evren'dir. Ordu Türk-İslam sentezi gibi komünizmi ciddi bir tehlike olarak görmüş ve çözümü milliyetçilik ve İslam karışımı bir doktrin olarak görmüşlerdir.¹⁷ Örneğin bu süreçte din dersi zorunlu hale getirilmiştir. Darbeci generallere göre İslami konularda toplumdaki cahillik, dinin aile yaşamı içinde yer almaması, özetle dinini tanımayan gençlik komünizme yönelmiştir. Aileler dini açıda bilgisiz görüldüğünden MGK bu bilgileri eğitim yoluyla vermeye karar verdi. Generallere göre İslam doğru bir biçimde manipüle edilirse gençler arasındaki bölünmeleri önleyecek birleştirici bir unsura dönüştürülebilirdi. Dini topluma benimsetmek adına bu çabayı 1983 yılında kurulan Anavatan Partisi'nde sürdürmüştür.¹⁸ Muhafazakâr düşüncenin 1980 sonrası gelişmesinin bir nedeni de Batılılaşma düşüncesinin yarattığı toplumsal huzursuzluktur. 1970'li yıllarda Batıda olduğu gibi Türkiye'de de Marksist düşüncenin etkin olmasıyla sol kesim için 1980 darbesi bu düşüncenin önünü kesmiş, yerellik ve millilik din bazlı sunumuyla ön plana çıkarılmıştır.¹⁹

Bu süreçten sonra kurulan partiler bu anlayışı sürdürerek otorite boşluğunu doldurmada dini öncelemişlerdir. Bunun ilk somut örneği olan Turgut Özal 1983 seçimlerinde siyasal İslamın desteğini almıştır. Artık siyasal İslam Anavatan Partisi ile devlette bütünleşmiştir.²⁰ Özal bu süreçte İslami eğitimi destekleme politikalarıyla din kurumunun büyümesini sağlamıştır. Eğitim kurumu olarak İmam hatipler bu dönemde açılmıştır. Bunun yanında kuran kursları ve camiler açılarak gençlerin dini değerleri canlandırılmaya çalışılmıştır.²¹ Bu süreçte İslami cemaat, grup, tarikat ve düşünce gelişim alanına sahip olmuştur. Çakmaklı'nın Minyeli Abdullah serisinde dini görünürlüğü ön plana çıkarması bu süreç ve düşüncenin sonucudur.

Genel Değerlendirme ve Sonuç

Minyeli Abdullah serisi Yücel Çakmaklı sinemasının on beş yıllık aradan sonra bağımsız alanda çekmiş olduğu yapımlardır. Bu yapımlarda dini görünürlüğü dönemin siyasal ortamı nedeniyle daha belirgin, biçim ve konunun işlenişi değişmemiştir. Çakmaklı'nın ilk filmi *Birleşen Yollar* (1970)'dan yirmi yıl sonra da kullanılan sembollerde bariz bir farklılık yoktur. Siyasal İslamın devlet ile bütünleşme sürecine girdiği 1980 sonrası rejim ile dinin siyasal ve toplumsal alanda görünürlüğü artmıştır. 1980 darbesi sol eğilimin tasfiyesi ile sonuçlanınca

17 E. J. Zürcher, *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*, Çev., Yasemin Saner, (İstanbul: İletişim yayınları, 2016), 414-415 Akt., A.g.e., 35.

18 F. Ahmad, *Modern Türkiye'nin Oluşumu*, çev., Yavuz Alagon, (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2016), 256, Akt., A.g.e., 35.

19 Kemal Karpat, *Türk Siyasi Tarihi*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2016), Akt., A.g.e., 36.

20 Kongar, 21. *Yüzyılda Türkiye*, 253, A.g.e., 36.

21 A.g.e., 37.

Türk-İslam sentezi ile 1960'ların ikinci yarısında etkin olmaya başlayan muhafazakâr yapı, 1980 sonrası yükselişe geçmiştir. Bunun nedeni solun tasfiyesi ile oluşan boşluğun din bazlı milliyetçi bir yapı ile doldurulmasıdır. Darbeci generallerin bu konudaki tutumu sağ siyasi partilere de sirayet etmiştir. Daha önce komünizm tehlikesine karşı öne çıkarılan din olgusu bu defa gençlerin kontrol altında tutulmasına aracılık etmesi bakımından işlevsel görülmüştür. Böylelikle 1983 yılında iktidara gelen Anavatan Partisi ile dinin kurumsallaşması, İslamın siyasallaşması sürecine girilmiştir. 1989 ve 1990 yıllarında çekilen ve incelememizin konusunu oluşturan Minyeli Abdullah serisi de Mısır'a atıflı darbe sonrası Türkiye ele alınmıştır. Dindar-önder tiplmesi ile öne çıkan Abdullah karakteri, ilk filmde önemli ölçüde kitap okuma edimi üzerinden karakterize edilmiştir. Kaderci anlayış bir kez daha ön plana çıkarılırken, Abdullah hakkını aramak yerine Allah'a havale eden, bu dünyanın sorunlarını uhrevi aleme intikal ettirme gayretinde bir kişiliktir. Devlet ve kanunlara karşı hiçbir zaman muhalif bir yapılanma içerisinde olmayacağını altı her iki filmde de sıklıkla çizilmiştir. 1980'lerde siyasi ortamın etkisiyle İslami camiada cemaat, ekol ve gurup yapılarının artmasıyla hoca/şeyh-mürît ilişkisi filmde de konu edilmiş, Abdullah'ın alacağı önemli kararları danıştığı bir hocası olduğu görülmüştür.

Özellikle Minyeli Abdullah-2 filminde gecekondu kültürü alt kültür olarak zevksiz ve mesnetsiz görülmüş, Abdullah karakteri Anadolu'ya kültür ve bilgi götüren aydınlık bir nefer olarak karakterize edilmiştir. Dindar-önder karakter, işçi ve işveren ilişkisinde tercihini sermayeden yana kullanmış, işçileri iptidai olduklarını ifade etmiştir. İkinci filmde İslami bir ekonomik düzen kurma faaliyeti siyasi ortamdan bağımsız olarak tasarlanmış, devlete muhalif bir unsur oluşturmamak adına hiçbir filmde siyasal değişim talebi dillendirilmemiş, böyle bir talebin varlığı söz konusu edilmemiştir. Batı tüm kötülüklerin kaynağı olarak görülmüş, teknik ve beraberinde oluşturacağı kültür Çakmaklı filmografisinin yirminci yılında da birbirinden ayrı tutularak, batının tekniğini alma fikri öncelenmiştir.

Çakmaklı filmlerinde komünizm tehlikesi karşısında Türk-İslam sentezli bir yapılanma düşüncesini gerçekleştirmek için sinema araçsallaştırılmış, sağ muhafazakâr söylem yeniden üretilmiştir. Din egemen ideolojinin gereği olarak toplumsal konsensüsü sağlamada bütünleştirici bir unsur olarak konu edilmiştir. 1980 sonrası darbeci generaller ve Anavatan Partisi başta olmak üzere kurulan sağ partiler muhafazakâr tutuma sahip olmuşlardır. Özellikle Minyeli Abdullah-2 filminde muhafazakâr bir ekonomik sistem serbest piyasa koşullarının açtığı alandan hareket etmiş, cemaat yapılanmaları öne çıkarılmış, milliyetçi kodlar belirginleştirilmiştir. Minyeli Abdullah'ın ifadesiyle "Bir zamanların fakir sahabeleri hep birlikte kalkınarak zengin olmuştu".

1983 yılında kurulan Anavatan Partisi'nin çekirdek kadrosu Özal tarafından büyük ölçüde milliyetçi muhafazakâr kadrolardan oluşturulmuştu. Parti programının hemen başında şu

düşünce ifade edilmektedir: “Milliyetçi, muhafazakâr, sosyal adaletçi ve rekabete dayalı serbest pazar ekonomisini esas alan bir partiyiz”.²²

Kaynakça

- Aslan, Mustafa. *Türk Sinemasında Milliyetçilik ve Estetik: Türk Sinemasındaki Milliyetçi Filmlerin Analizi*. İstanbul: Hiperyayın, 2019.
- Biçer, Betül “Muhafazakâr İdeolojinin Bir Aygıtı Olarak Kamera: Yücel Çakmaklı Filmografisi Üzerine Bir Analiz” Yayınlanmış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, 2021.
- Bek, Güler. “1970-1980 Yılları Arasında Türkiye’de Kültürel ve Sanatsal Ortam” Yayınlanmış Doktora Tezi. Hacettepe Üniversitesi, 2007.
- Çakmaklı, Yücel. “Milli Sinema İhtiyacı”. *Tohum Dergisi* 11. (1964): 3.
- Diken, Bülent ve Carsten B. Laustsen. *Filmlerle Sosyoloji*. 2 bs. İstanbul: Metis Yayınları. 2011.
- Hazar, M. Nedim. “Milli Sinemanın Serüveni”. *Antrakt Dergisi*. 72 (2003): 14-18.
- Küçük, Ayşe, “Türkiye’de Sosyal ve Siyasal Değişim: 1980 ve Sonrası, *Econharran Harran Üniversitesi İİBF Dergisi*, C. 3, S. 4, (2019), 20-45.
- Lüleci, Yalçın. “1970’li Yıllarda Türkiye’de İktidar ve Sinema İlişkileri”. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 18/ 36, (2020): 495-528.
- Ryan, Michael ve Douglas Kellner. *Politik Kamera*. Çev. Elif Özsayar. İstanbul: Ayrıntı Yayınları. 2010.
- Şah, Umut. “Eleştirel Söylem Analizi: Temel Yaklaşımlar”, *Kültür Araştırmaları Dergisi*, S. 7 (2020): 210-231.
- Tugen, Bahar. “1960-1980 Darbeleri Arasında Türk Sinemasında Düşünce Oluşumu ve Filmlerin Sosyolojik Görünümleri”. 21. *Yüzyılda Eğitim ve Toplum* 3/7 (2014): 159-175.
- Uluç, A. Vahap “Liberal-Muhafazakâr Siyaset ve Turgut Özal’ın Siyasi Düşüncesi”. *Yönetim Bilimleri Dergisi* 12/23, (2014), 107-140.

22 A. Vahap Uluç, “Liberal-Muhafazakâr Siyaset ve Turgut Özal’ın Siyasi Düşüncesi”, *Yönetim Bilimleri Dergisi*, 12, S. 23, (2014), 116.

Kabir Ziyaretinden Profil Ziyaretine Sosyal Medya Mezarlıkları

Gülşen Çankal

Öz: Kabir ziyaretleri kadim dönemlerden günümüze hemen hemen bütün dinlerde, bütün toplumlarda yer bulan dini bir ritüeldir. Bu dini ritüel toplumdaki topluma, kültürden kültüre farklılıkları bünyesinde barındırsada esas olarak ölen kimselerin mezarlarını mekansal olarak ziyaret etmek şeklinde gerçekleşmektedir. Ancak teknolojinin ve teknolojik gelişmelere bağlı olarak dijital iletişim platformlarının günümüz dünyasında artan yükselişiyle birlikte kabir ziyaretlerinde de bir değişim ve dönüşüm gerçekleşmektedir. Belirli günlerde ve zamanlarda belirli bir düzenlilikle tekrar eden kabir ziyaretlerinin, mekansal bir değişim ile sanal dünyanın içerisine taşındığı görülmektedir. Bu bağlamda çalışmanın konusu bireylerin hayattayken kullandıkları sosyal medya profillerinin, öldükten sonra diğer bireyler tarafından ne şekilde ziyaret edildiğidir. Çalışmanın amacı ise modern toplumlarda arka plana itilen, hatırlanmak istenmeyen ölüm olgusunun postmodern olarak nitelendirilen toplumlarda görünür hale gelmesinin nedenlerinin ortaya çıkarılmasıdır. Bu çalışma nitel araştırma yöntemi içerisinde yer alan fenomenolojik bakış açısı kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Çalışma kapsamında internet temelli bir sosyal medya platformu olan Instagram üzerinden ölmüş kişilerin sosyal medya profillerini ziyaret eden ve en çok yorumda bulunan sosyal medya kullanıcıları ile gerçekleştirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kabir Ziyareti, Sosyal Medya, Ölüm, Postmodern Ölüm, Instagram.

Giriş

Hemen hemen bütün toplumlarda ve kültürlerde görülen ve toplumdan topluma, kültürden kültüre farklılıkları bünyesinde barındıran kabir ziyaretleri esas olarak ölen bireylerin kabirlerini mekansal olarak ziyaret etme şeklinde gerçekleşmektedir. Kabir ziyaretlerinin nasıl ve ne şekilde gerçekleşmesi gerektiği ise toplumların ölüme ilişkin nasıl anlamlar ürettiğine bağlı olarak değişmektedir. Belirli bir nesneye, olaya ya da olguya yaklaşım noktasında dini düşünce biçiminin temel referans olarak alınması daha çok modern öncesi dönem toplumları için baskınlık kazanmaktadır. Anlam üretiminin temel olarak dinden alındığı düşünce biçiminin keskin kırılmalara maruz kaldığı dönem ise aydınlanma süreci olarak karşımıza çıkmaktadır. Aydınlanmacı akıl, din yerine bilimi, tanrısal buyruk yerine doğa yasasını getirmiş ve insanların gerçekliğe ilişkin yaklaşımında bilimin rolünü kuvvetlendirmiştir. Bu düşünce biçimi ise modern dönem öncesinde ve modern dönem sonrasında ölüme ilişkin açıklamalarda tanrısal iradenin yerine tıbbi yetersizliklerin sonucu olarak değerlendirilmesi-

ne yol açmıştır. Bilimsel ilerlemeler ya da tıbbi gelişmeler neticesinde ölümü yenmek adına birçok çaba sarf eden modernite üstesinden gelemediği ölüm olgusunu yapısökümüne uğçatarak gözden düşürmek istemiştir. Ölüm ile herhangi bir mücadelesi olmayan insanlığın modern dönemde ölümü bir düşman olarak tasvir etmesiyle birlikte ölüm etrafında şekillenen birçok pratik görülür şekilde azalmıştır. Ancak teknolojik gelişmelere bağlı olarak dijital iletişim platformlarının günümüz dünyasında artan yükselişiyle birlikte hem ölüm olgusu hem de ölüm olgusuna ilişkin kabir ziyaretlerinin önceki döneme kıyasla daha farklı bir değişim gerçekleştiği düşünülmektedir. Çeşitli dijital platformlar üzerinde kendi kimliklerini inşa eden bireylerin öldükten sonra kendilerine ait platformların bir şekilde kullanıldığı görülmektedir. Facebook gibi platformlar bireylere sunmuş olduğu seçenekler ile ölümden sonra hesabın kullanımına ilişkin vasi tayin etmektedir. Ancak diğer hesaplar üzerinde henüz böyle bir seçenek bulunmamaktadır. Ancak vasi olarak bırakılmayan ve dijital alan içerisinde sahipsiz bir şekilde dolaşıma devam eden bu hesapların bir şekilde ziyaretçi ağırladığı bilinmektedir. Genel olarak ölüm yıl dönümü, doğum günü ya da belirli meslek grubuna göre anmalar şeklinde gerçekleşen bu ziyaretler ise kendi içerisinde yeni bir kültür ortaya çıkardığı düşünülmektedir. Çalışma kapsamında Instagram özelinden hareket ederek, bireylerin hayattayken kullandıkları profillerin bireylerin ölümünden sonra ne şekilde ziyaret edildiği bu çalışmanın temel sorunsalıdır. Bu hesapların kabir ziyareti olarak adlandırılabilir şekilde ziyaretçi ağırlaması ile hesapların kabir ziyareti fonksiyonuna sahip olduğu görülmektedir. Bu bağlamda çalışmanın amacı, postmodern olarak nitelendirilen günümüz toplumlarında dijital iletişim platformlarının bu fonksiyonu nasıl ve ne şekilde gerçekleştirdiğini anlamaktır.

İslam'da Kabir Ziyareti

İslam dininde kabir ziyareti, insanoğluna bu dünyanın geçici bir dünya olduğunu ve asıl hayatın öldükten sonra başlayacağını anlatması açısından önemlidir. Çünkü İslam dini için asıl hayat ahiret hayatıdır. İnsanın dünyada tecrübe ettiği hayat ise asıl hayata çıkılan bir yolculuktur. Bu yolculuk aynı zamanda sadece insanın tecrübe edebileceği bir sınavdır. Dünya hayatı aynı zamanda geçici ve aldatıcı olduğu kadar oyun ve eğlence hayatıdır (Ankebut; 64, En'am; 32, Muhammed; 36, Hadid; 20). İslam dinince bu oyun ve eğlence hayatının akışına kapılmamak, imtihanında olduğunu bilmek ve ona göre harekette bulunmak için ölüm, sürekli olarak hatırlanması gereken bir olgudur. "*Kabirleri ziyaret etmek isteyen ziyaret etsin. Çünkü kabirlerin ziyareti bize ahireti hatırlatır*"¹ ayetinde de işaret edildiği gibi kabir ziyareti İslam dini için bu ölüm olgusunun hatırlatıcı bir unsuru olarak karşımıza çıkmaktadır. Ölüm, ahiret hayatının başlangıcını temsil ettiği için bu hayata gidilecek meka-

1 İmam Nevevi, *Riyazü's-Salihin*, çev. Abdullah Feyzi Kocaer, (Konya: Esra Yayınları, 2012): 252.

nın ziyaret edilmesi de belirli bir takım ritüel kodlara göre düzenli bir süreklilik göstermektedir. İslami gelenekte kabir ziyaretleri daha çok belirli günlerde, belirli zamanlarda düzenli bir süreklilik içerisinde gerçekleştirilmektedir. Bir Müslüman için arefe ya da bayram günlerinde ilk ziyaret edilecek mekanlar genellikle kabirlerdir. Kabir ziyaretinde bulunan kadınların kılık kıyafetinde bir takım örtünme pratiklerini yerine getirilmesi beklenir. Özellikle türbe girişlerinde örtülü olmayan kadınlar için kutular içerisinde eşarplar, şallar bulunur. Ayrıca gülme, kahkaha atma, mum yakma, kabir etrafında dönmek, kabrin üzerine basmak gibi belirli bir takım bedensel pratikler de kabir ziyaretlerinde hoş karşılanmamaktadır.

Modern Öncesi Topumlarda Kabir Ziyareti

Bauman² modern öncesi dönem, modern dönem ve post modern dönemde ölüm olgusuna ilişkin geliştirilen farklı stratejileri ele almaktadır. Modern öncesi dönemde ölüm hayatın içerisindeydi. Bauman'ın ifade ettiği tarzda ölüm evcildir ve ölümsüzlük için gerçekleştiren yaşam stratejisi dindir. Modern tıbbın, bilimsel ve teknolojik gelişmelerin henüz daha gelişmediği toplumlarda çeşitli faktörlere bağlı olarak meydana gelen her ölüm erken bir ölüm değildir. Ölümün bir yaşı yoktur. Bu nedenle çocuk ya da genç, modern toplumda göremeyeceği kadar çok fazla ölüme tanıklık eder. Aynı zamanda ölümden önce ve ölümden sonra gerçekleşmesi gereken süreçler bireylerin kontrolü altındadır. Modern toplumlarda olduğu gibi bu süreç kurumların kontrolünde değildir. Ölümü bekleyen hastanın ölümü karşılayacağı mekan, evidir. Ölümü karşılarken modern toplumlarda olduğu gibi kurumsal tiplerden ziyade yanında, yakınında, ailesinden kimseler ile birliktedir. Ölenin defin işlemleri yine yakınlarının kontrolindedir.

Modern öncesi toplumlarda ölüm ile hayatın iç içeliği, geleneksel toplumlardaki kabir ziyaretlerini de yine hayatın içerisinde konumlandırmaktadır. Anadolu'nun birçok kırsalında evler ile kabirler arasında büyük mesafeler yoktur. Bazı kırsal kesimlerde evlerin bahçesinde kabirler bulunduğu gibi yoldan gelip geçenlerin de dua etmesi amacıyla yol kenarlarında da kabirler bulunmaktadır. Bu nedenle modern öncesi toplumlarda kabir ziyaretleri teşvik edildiği gibi yapılan kabir ziyaretleri toplumsal hayatın içerisinde mekansal anlamda gerçekleşen ziyaretlerdir.

Modern Topumlarda Kabir Ziyareti

Modern öncesi toplumlarda hayatın içerisinde olan ölüm olgusu, modern zamanlara gelindiğinde normal sürecin dışında konumlandırılmıştır. Modern toplumlarda ölümün doğal bir süreç olduğu fikrinden ziyade mücadele edilmesi gereken bir hastalık olduğu fikri refe-

2 Zygmunt Bauman, Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000).

rans alınmış ve ölümü erteleme üzerine özellikle sağlık alanlarında bir takım bilimsel çabalar kaydedilmiştir. Bilimsel ve teknolojik gelişmelerle birlikte genetik mühendisliği üzerine yapılan çalışmaların artması ve tıp alanında gelişmelerin meydana gelmesiyle birlikte ölüm ve ölümsüzlük üzerine ciddi yollar kastedilmiştir³. Sağır'ın da ifade ettiği üzere modern tıp hizmetleri, ölümü ertelemek adına yapılan faaliyetleri desteklemiş ve daha önceleri somut olarak karşılık bulan ölüm olgusu soyutlaştırılarak dışlamıştır⁴. Böylece modern toplumlar için ölüm, geçmişte olduğundan çok daha az bir görünürlük elde ederek insanların henüz daha karşılaşmadan kaçınma çabası sergilemesine neden olmuştur⁵. Tüm bu gelişmelere rağmen modern bilim ölümü yenmemiş ancak ölümün daha geç gelmesi adına tüm kaynaklarını kullanmıştır. Ölümün daha geç gelmesi için toplumsal kurumlar, beslenme ve sağlıklı yaşam üzerine şekillenen çeşitli sektörler, medya ve tüketim davranışları aslında modern dönemin ölümle baş edebilmek için izledikleri stratejilerdir⁶. Modern dönemin insanı, ölümün farkında olan insandır ve bu insan ölümün daha geç gelmesi adına sağlıklı yaşam için tüm mücadelesini vermektedir. Bu nedenle modern dönemde gerçekleşen ölüm doğal sürecin bir sonucu olarak algılanmak yerine bireyin sorumsuzluğu olarak algılanmaya başlanmıştır. Kimse doğal yollardan ölmez, ölümün parçalı nedenleri vardır. Modern toplumlarda ölümün hayatın dışıdır itilmesi ile birlikte ölüm sürecine ilişkin kontrolün insandan alınıp kurumlara devredilmesi mümkün olmuştur. Ölümü bekleyen hastanın ölümü bekleyeceği mekan birçok birey için artık evi değil daha çok kurumlardır. Ölümü karşılarken yanında, yakınında, ailesinden kimseler yerine çoğunlukla kurumsal tipler yer almaktadır⁷.

Defin işlemlerini yine büyük çoğunlukla kurumlar üstlenmektedir. Ayrıca çocuk ve gençler olabildiğince bu sürecin dışında tutulmuştur. "Ölümden etkilenmesin", "onu böyle hatırlamasın" gibi söylemler ile çocuk ve gençlerin ölüm olgusu ile tanışması mümkün olduğunca ertelenmiştir. Modern toplumların ölümü zihinden uzak tutma takıntısı ölen kimselerin kabirlerinin ne şekilde ve nasıl ziyaret edilmesi gerektiğini de değiştirmiş ancak bu değişim mekansal anlamda gerçekleşmemiştir. Modern dönemlerde de kabir ziyaretleri mekansal anlamda gerçekleştirilen tecrübelerdir ancak modern dönem öncesinde olduğu gibi evinin yakınında, bahçe içerisinde ya da yol kenarında konumlanan mezarlıklar bu dönemde

3 Efil, Şahin, "Düşünce Tarihinde ve Modern Tıpta Ölümsüzlük Arayışı ve Eleştirisi" *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 6 (2016): 267.

4 Sağır, Adem, "Toplu Merasimlerden Belediye Hizmetlerine Kurumsallaşan Ölüm Bağlamında Bir Ölüm Sosyolojisi Denemesi", *International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish*, 7/2 (2012): 905.

5 Esra Burcu ve Emel Akalın, "Ölüm Olgusu Üzerine Sosyolojik Tartışmalar", *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları* 5/8, (2008): 45.

6 Bauman, Zygmunt, *Ölümülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*.

7 Kadriye Durmuşoğlu ve Kemal Ataman, "Kutsaldan Sekülere: Değişen Ölüm Algısı Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Haziran, 5/1, (2018): 132.

görünürlük kaybetmiştir. Şehirlerin büyümesiyle birlikte şehrin merkezi konumlarında yer alan mezarlıklar için artık insanların kabir ziyaretlerinde bulunmaları için yeterli vakitleri yoktur. Belirli süre zarfı içerisinde ziyaretçiye açık olan kabirler için modern dönem insanı önemli gün ve zamanı beklemektedir.

Postmodern Topumlarda Kabir Ziyareti

Postmodern toplumlara gelindiğinde ise modern dönemde işaret edilen ölüme ilişkin tablo geçerliliğini kaybetmektedir. Ölüm artık her an, her saniye görülen, sürekli olarak hatırlanan gündelik hayatın bir parçası haline gelmektedir. Bauman'a göre⁸, postmodernite, modern dönemin arka plana ittiği ölümü ortaya çıkarır ve gündelik hayat ölümü sürekli prova eden bir hal almaktadır. Her gün prova edilen şey kısa ömürlüktür. İnsanların hayallerini süsleyen şeylerin ömrü daha iyi bir şeyle karşılaştıncaya kadardır. Her yeni şey, eski olanın artık kullanılmazlığı ile ilişkili değildir. Eski olanın gözden düşürülmesi ile ilişkilidir. Bu yüzden postmodern toplumlarda hiçbir şey uzun süre varlığını korumaz. Her şey gelip geçicidir. Her şeyin gelip geçici olması ölümü de hayat içerisinde gelip geçici bir hale büründürmüştür. Modernizmin arzuladığı ve tüm çabasını verdiği ölümsüzlük, postmodernizmde yıkılmıştır.

Baudrillard'ın gerçekliğin yerine medya simülasyonlarının geçtiği postmodern kültüre ilişkin eleştirilerini kabir ziyaretlerine uyarlamak mümkün gözükmemektedir. Baudrillard'a göre⁹ postmodern simülasyon çağı, modeller, kodlar ve siberetik tarafından yönetilen enformasyon ve göstergeler çağıdır. Bu toplumlarda model ile gerçek arasındaki ayrım muğlaktır. Hipergerçeklikte modeller gerçeğin yerine geçer. Hipergerçekliğin ilerleme kaydetmesiyle simülasyonlar bizzat gerçeği oluşturmaya başlar. Bu evrede simülasyon modeller gerçek kurumlardan daha gerçek hale gelir ve yalnızca simülasyon ve gerçeklik ayırımını yapmak gittikçe zorlaşmakla kalmayıp simülasyonun gerçekliği hale gelir. Bu açıdan değerlendirildiğinde postmodernizm ile bireylerin öldükten sonra geride bıraktıkları sosyal medya profilleri ziyaretçi ağırlamaktadır. Nesne ile temsilin muğlak kaldığı bu dönemde bireyler artık ölen kişilerin sosyal medya hesaplarında arkadaşlıktan çıkmak yerine zamandan bağımsız bir şekilde profil ziyaretlerinde bulunarak bir açıdan kabir ziyaretini gerçekleştirmektedir.

Yöntem

Bu araştırma dijital iletişim platformu olan Instagram özelinden hareket ederek kabir ziyaretlerinin nasıl ve ne şekilde gerçekleştiğini anlamak adına nitel araştırma yöntemi ile modellendirilmiştir. Nitel araştırma, daha önce bilinen veya fark edilmeyen problemlerin

8 Bauman, Zygmunt, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*.

9 Jean Baudrillard, *Simülakrlar ve Simülasyon*, (İzmir: Dokuz Eylül Yayınları, 1998).

algılanmasına, probleme ilişkin doğal olguların gerçekçi bir biçimde ele alınmasına yönelik yorumlayıcı bir süreçtir¹⁰. Çalışma kapsamında dijital dünyada gerçekleşen kabir ziyaretlerine ilişkin bireylerin duyguları, bakış açıları ve kendi algılarını anlamak adına fenomenoloji yaklaşımı kullanılmıştır. Fenomenoloji yaklaşımı ile belirli sosyal medya platformlarında sıklıkla karşılaşılan, bireye yabancı olmayan ancak tam olarak anlamı kavranamayan olgunun araştırılması amaçlanmıştır¹¹. Araştırmanın genelleme yapmaya uygun olmayan doğası nedeniyle örneklem grubuna ulaşılması gereken en uygun sosyal medya platformunun hangisi olması gerektiğine karar verilmiştir. İlk olarak Facebook kullanan on katılımcının arkadaşlık listesinde ölen kişilerin olup olmadığı tespit edilmiş ve daha sonra kendilerinden izin alınarak kendilerine ait hesaplarda ölen kişilerin profilleri incelenmiştir. İnceleme kapsamında Facebook'un daha çok bireylerin ölüm haberini duyurma, ölüm yıldönümlerini ya da ölen kişinin doğum gününü hatırlatma gibi bir fonksiyonu olduğu tespit edilmiştir. Bu nedenle Facebook'ta yer alan profillerin yılda en çok iki kere ziyaret edildiği görülmüştür. Daha sonra bir diğer sosyal medya platformu olan Instagram üzerinden kişilerin arkadaş listelerinde ölmüş kişilere ait hesapların olup olmadığı sorulmuş ve yine kendi izinleri doğrultusunda bu hesaplara bakılmıştır. Ancak bu durumda istenilen araştırma örneklemini için uygun bir zemin hazırlanamamıştır. Bireylerin hem ölüm nedenlerinin çoğunlukla doğal olması, hem bu platform üzerinde başka birisinin kendi profillerini inceleme noktasında sınırlılık getirmeleri hem de profillerinde takipçi sayılarının görece az olması bu hesapların sadece ölümden sonraki birkaç günde ziyaretçi ağırladığı tespit edilmiştir. Bu nedenlerden ötürü ölüm nedeni medyada yer edinen ya da hayattayken birçok insan tarafından takip edilen ve profiline giriş için herhangi bir sınırlılık getirilmeyen Instagram profilleri tespit edilerek çalışma için en uygun örnekleme ulaşımına karar verilmiştir. Çalışma için kaynak oluşturan Instagram profilleri ise 2019 yılında Mezenşiman tümörü nedeniyle hayatını kaybeden Neslican Tay ve 2021 yılında cinayete kurban giden Pınar Gültekin olmuştur. Ele alınan profiller içerisinde Tay ve Gültekin'in hayatta iken Instagram'a yükledikleri fotoğraflar altına yapılan yorumlar incelenmiş ve sürekli olarak yorumda bulunan kişiler belirlenmiştir. Böylece ölen kişilerin profillerini en çok ziyaret eden toplam beş katılımcı bu çalışmaya kaynaklık etmiştir. Katılımcılarla Instagram üzerinden ulaşılmış ve izinleri dâhilinde yarı yapılandırılmış mülakat tekniği uygulanmıştır. Çalışma, 2021 yılı Ağustos ve Eylül ayları arasında tamamlanmıştır. Çalışma kapsamında tematik kavramsallaştırmalarla elde edilen veriler analiz edilerek çalışma tamamlanmıştır.

10 Ali Baltacı, "Nitel Araştırma Süreci: Nitel Bir Araştırma Nasıl Yapılır?", *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü* 5/2, (2019): 370.

11 Yıldırım, Ali ve Şimşek, Hasan, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, (Ankara: Seçkin Yayınları, 2016).

Araştırmanın Bulguları

Bu çalışma yaşları 17 ile 37 arasında değişen, ikisi erkek, üç kadın olmak üzere toplam beş katılımcı ile gerçekleştirilmiştir. Katılımcıların ikisi üniversite sınavına hazırlanmakta, diğerleri ise üniversite mezunudur.

Ölümden Sonra Gelen Tanışıklık

Çalışmaya kaynaklık eden bireylerin hiç biri ölmüş kişileri gerçek hayatta tanımamış, yüz yüze etkileşime girmemiştir. Ölen kişilerin hesaplarını takip etmeleri ise ya ölüm haberinin medyada verilmesiyle ya da ölüme neden olan hastalık süreci ile tanınmaları şeklinde başlamıştır. Ölen her iki kadının Instagram profiline giriş için herhangi bir kısıtlamanın olmamasıyla bireyler kadınlara ait görsellere ya da yazılara ulaşmışlar ve halihazırda takip etmeyi sürdürmüşlerdir.

“Gerçek hayatta tanıımıyordum. Sadece sosyal medyada gördüğüm kadarıyla tanıyorum.” (K1, Kadın, 17) “Gerçekte tanıımıyordum sadece Instagramda keşfette görmüştüm o zaman tanıdım kendisini. Tanıdığımda hayattaydı o şekilde takip etmeye başlamıştım.” (K3, Erkek, 29).

Görüşme yapılan katılımcıların ölen kişileri tanıması sosyal medya aracılığıyla gerçekleşmiştir. Daha önceleri birbirini tanımayan kişilerin birbirlerini tanır duruma gelmesi ile meydana gelen tanışık olma hali sosyal medyada tek bir bireyin diğeri hakkında, onun izin verdiği görseller sayesinde tanıması şeklinde gerçekleşmektedir. Bu durumda tanışık olma hali iki kişinin değil tek kişinin tanıması şeklindedir.

“Öldürüldüğünde sadece merak ettim. Nasıldır, kimdir diye. İsmi arattım hesabını buldum ve çok güzel bir kadın. Takip etmeye başladım. Resimlerine baktım. Hala merak eder girer bakarım profiline. Yorumları okurum başkaları ne yazıyor diye” (K4. Kadın, 30).

Katılımcı, erkek arkadaşı tarafından öldürülen Gültekin’in haberini gördükten sonra ölen kadının kim olduğunu merak ederek Instagram profiline ulaşmıştır. “Çok güzel bir kadın. Takip etmeye başladım” ifadesiyle kadının güzel olması nedeniyle onu takip etmeye başladığı anlaşılmaktadır. Katılımcı açısından kadın güzeldir ve hayatta olmasa bile takip edilmeye değer olarak anlaşılmaktadır.

“Neslican’ı gerçekten çok seviyordum yenileceğini hiç aklımdan geçirmiyordum ve yenilmesi beni çok üzdü. Yani düşünüyorum (Instagram profilindeki arkadaşlıktan) çıkarsam haksızlık etmiş olurum, ihanet gibi. İnsan hasta olunca yanında oluyorsa rahmetli olunca onu unutmak haksızlık ve riyakarlık olur bence. Bu yüzden Instagram’a her girdiğimde her gün girer bakarım ve benim en son Instagram paylaşımım 2019’da Neslican’la ilgili” (K3, Erkek, 29).

Bireyler, hiç tanımadıkları kişilere karşı vefa borçları olduğunu düşünmektedir. Hayattayken kendinden bihaber olan insanlar ölümden sonra hiç tanımadığı diğeri üzerinde vefa duy-

gusunu inşa etmektedir. İnşa edilen bu vefa duygusu ile bireyler sürekli olarak ölen kişilerin profillerini ziyaret ederek kişiyi unutmaktan kaçınmaktadırlar. Katılımcı, daha önceleri üç kez kanseri yenen ancak Mezenşiman tümörü nedeniyle 2019 yılında hayatını kaybeden Neslican Tay'ın profilinde yoğun olarak zaman geçirmektedir. Katılımcının Neslican Tay'dan haberdar olması Tay hayatta kanser mücadelesi verirken olmuştur. Hayattayken Neslican'ı takip etmesine bağlı olarak öldükten sonra onu takip etmekten çıkarsa ona ihanet edeceğini düşünmektedir. Katılımcı yüz yüze etkileşime girmediği birine karşı manevi duygular beslemektedir. Bu duygular nedeniyle sevgide bir bağlılık elde etmiş ve bu bağlılık sürecinde unutmayı engellemek ve sürekli olarak hatırlamak adına Neslican Tay'ın profilinde sürekli olarak bulunmaktadır. Sözlüklerde bir sözü yerine getirme, dostluğu sürdürme gibi anlamlara gelen vefa kavramı aynı zamanda dostluğunda sabit ve sadık olanlara da vefakar denilmektedir¹². Böylece çalışmaya kaynaklık eden katılımcının tek taraflı bir vefa duygusu inşa etmesi ve bu duyguya bağlı olarak vefakar olması söylenebilir.

"Hiç bir kadın öldürülmeyi hak etmez bence. Bir de çok güzel bir kadın yani sanki bir melek gibi. Eğer ara ara girip resimlerine bakmazsam unutulacak gibi geliyor. Unutmamak için çıkmıyorum. Unutulsun istemiyorum" (K5. Kadın, 18).

Katılımcı cinayete kurban giden Gültekin'in güzelliğini, insanlardan üstün güç ve yeteneğe sahip bir varlık olarak nitelendirilen meleklerle ilişkilendirmektedir. "*Hiçbir kadın öldürülmeyi hak etmez. Bir de çok güzel bir kadın...*" söylemleri ölümün güzel olana yakışmadığı ve hatta güzel olana daha çok yakışmadığı anlaşılmaktadır. Kadının güzel olarak nitelendirilmesi ile ölüm arasında hayret bir ilişkinin kurulduğunu göstermektedir. İnsanların dijital alanlar içerisinde kendilerine dair inşa ettiği güzel yaşantının son bulması katılımcı açısından hayret verici bir durumdur.

Bireyler için gerçekleştirdikleri bu ziyaretlerin amacı dijital bir kabir ziyareti değildir. Kabir ölümü hatırlatmaktadır ancak sosyal medya profilleri ölümün ölümsüzlüğünü sürekli olarak yaratmaktadır. Ölen kişilerin ölmüş olma fikrinden ziyade hep orada var olduğu düşüncesi katılımcılar tarafından vurgulanmaktadır. Bu nedenle gerçekleştirilen profil ziyaretlerinde kullandıkları üslup daha çok dertleşme şeklinde olduğu görülmektedir. Bu düşünce profillerde yer alan resimler altındaki yorumlarda da açıkça görüldüğü gibi gerçekleştirilen görüşmelerde de sürekli olarak vurgulanmaktadır.

"Profile girer bakarım resimlere yorumlara. Sonra onu sağ gibi düşünürüm kendi kendime konuşurum çok üzülürüm. Videolarına her defa bakarım hatta YouTube'ta izlerim, her seferinde yorumda bulunurum" (K3. Erkek, 29).

12 Şemseddin Sami, *Kamus-ı Türki (Latin Harfleriyle)*, (İstanbul: İdeal Kültür Yayınları, 2015): 1157.

Katılımcı, ölen kişinin yaşarken yüklediği resim ve videoları sürekli olarak takip etmektedir. Resim ve videoların sürekliliği ise ölüm gerçeğini geri plana itmekte ve hayatta olduğu imajı yaratmaktadır. Bu nedenle katılımcılar için ölen kişiler orada bir yerde bulunmaktadır. Katılımcıların ya da diğer bireylerin resimler ya da videolar altına yaptıkları yorumlarda kullandıkları şahıs ekleri birinci tekil şahıs ekleridir. “Seni özledim, seni unutmadım, seni seviyorum...” şeklinde olduğu gibi, “Bugün ne oldu biliyor musun?”.... “O kadar kötü günler geçiriyorum ki... Daha önce de çok kötüsünü gördüm ama idrak edemeyecek yaşıyordum. Büyümek ve sorumluluk almak ne kadar kötüymüş. Yanımda hiç kimse yok tek başıma yaşamak üzere bırakıldım...” şeklinde kendi hayatlarına dair olumsuz şeylerden de bahsetmektedirler. Bu bağlamda ölümden arda kalan hesapların dertleşmek amacıyla da kullanıldığını söylemek mümkündür.

“Bugün Instagram’da gezerken “en az etkileştiklerin” lafına bozuldum. Sürekli takip ettiğim halde Instagram bana onu en az etkileşim olarak söylüyor. Oysa ben hep onunla dertleşiyordum” (K2. Erkek, 37).

Etkileşim; sosyal medya platformları üzerinde yapılan paylaşımların diğer kullanıcılar tarafından görülmesi ve beğeni ya da yorum yaparak ona karşı etkide bulunmasıdır. Katılımcı, sürekli olarak takip ettiği ölen kişiye ait sosyal medya platformunda çok zaman geçirdiği halde karşı taraftan herhangi bir etkileşim olmadığı için sistem üzerinden “en az etkileştiklerin” bildirisi almış ve bu duruma karşı sitem etmiştir.

Kabir Ziyaretinde Dijital Ritüeller

Katılımcıların gerçek anlamda kabir ziyaretleri gerçekleştirdiği zamanlar bayramlar, arefeler ya da cuma günleridir. Ailelerinde ya da çevrelerinde çok yakın birisini kaybetmeden kabir ziyareti gerçekleştiren bireyler yoktur. Katılımcılar genel olarak hiç tanımadıkları birisinin kabrini ziyaret etmemişlerdir. Ziyaretler dinin çizdiği sınırlar içerisinde belirli bir takım ritüellerle şekillenmektedir. Kabir ziyaretinden önce abdest alma, özellikle kadınların örtünme ve kıyafetlerine dikkat etme, dua etme şeklinde kabir ziyaretleri gerçekleşmektedir. Gerçek anlamda kabir ziyareti gerçekleştirirken mekanı bu şekilde bedensel pratiklerle tecrübe eden katılımcılar, Instagram profillerini ziyaret ederken çeşitli dijital ritüeller gerçekleştirmektedirler. Bu dijital ritüeller genel olarak ölen kişilerin hayattayken paylaştığı en son fotoğrafın altına yorum yapmak ve tüm fotoğraflarını beğenmektir. Katılımcılar, unutmadıklarını ve unutmayacaklarını belli eden ifadeleri düzenli olarak belirli aralıklarla son fotoğrafın altına yapmakta ya da başkasının yaptığı yorumu beğenerek varlığını belli etmektedir. Ayrıca her iki profilde de yapılan yorumlar incelendiğinde insanların genel olarak “Mekanın cennet olsun”, “Kabrin nur olsun” şeklinde yorumda bulundukları gözlemlenmiştir. Fiziksel bir kabir ziyaretinde “mekan cennet olsun” söylemi dijital ortamda “mekan cennet olsun” a dö-

nüşmüştür. Ayrıca katılımcıların mekansal olarak belirli gün ve saatlerde gerçekleştirdikleri kabir ziyaretleri dijital dünyada mekansız olduğu gibi zamansız olarak gerçekleşmektedir. Her an, her saniye bireyler akıllarına geldikleri her zaman parmaklarının uçlarında kabir ziyareti gerçekleştirmektedirler.

“Yakınında olamıyoruz sadece fotoğraflarına bakıp beğeni ve yorum yapıyoruz”
(K1, Kadın, 17).

Katılımcının ölen kişi için yapabileceği tek şey fotoğraflarını beğenmek (*like*) ve fotoğraflarının altına yorumlar yapmaktır. Zira dijital kabir ziyareti için katılımcıların yapacakları başka bir şey yoktur.

“Sanki ölmemiş gibi geliyor. Oradaymış ve beğenilerimi görüyor gibi. Tüm fotoğraflarını beğendim. Ne zaman istersem, ne zaman aklıma gelirse girip yorum yapıyorum resimlerine. Sanki biliyor gibi geliyor” (K5. Kadın, 18).

Katılımcıların hepsi ölüm haberini aldıktan sonra ölen kişiler için dua ettiklerini belirtmektedir. Ancak profil ziyaretlerinde dua edilmesi sadece bir katılımcı için süreklilik göstermektedir. Diğer katılımcılar her profil ziyaretlerinde dua etmemektedir.

“Herprofilziyaretindeduaederimherzaman.Çünküobenimiçinbirmelekgibi”(K3.Erkek,29).

Dijital Mekanın Kurgusu

Fiziksel tecrübe ile gerçekleştirilen kabir ziyaretinin soyut tecrübeye dönüşmesi ile birlikte mekanın insan üzerinde bıraktığı duygular bulanıklaşmaktadır. Katılımcıların gerçek bir kabir ziyaretinde hissettiği duygular ile ölen profilleri ziyaret ettikleri duygular birbirinden çok farklıdır. Gerçek kabir ziyaretinde ölümün varlığını hisseden katılımcıların Instagram profillerinde hissettikleri duygular sanki başkasına ait anı defterini karıştırmaktır. Sanal mekan ölüm olgusunun gerçekliğini vermediği için bireyler bu ziyareti kabir ziyareti olarak düşünmemektedirler. Katılımcılar fiziksel olarak kabirleri ziyaret ettiklerinde şu duygulara sahip olduklarını belirtmektedirler:

“Bir daha hayatta onunla bir şeyler yaşayamayacağım için, bir daha onunla sohbet edemeyeceğim için çok kötü hissetmişim. Biraz da iyi hissettim ne de olsa yine de onun için bir şeyler yapıyorum, çiçek ekiyorum, dua ediyorum” (K1. Kadın, 17).

“Kabir ziyareti yaparken, insanların boşuna birbirlerinin kalbini kırdığını, herkesin orda aynı olduğu, kimsenin kimseden üstün olmadığını...” (K3. Erkek, 29).

“Kötü ya. Yani şöyle çok yakınımdan birisini kaybetmedim. Dedem, babaannem sadece. Bayramlarda gidince ziyaret ediyoruz ama orada sadece dedemi, babaannemi düşünmüyorum, kendimi, kendi annemi, babamı (öleceklerini) düşünüyorum, üzülüyorum” (K5. Kadın, 18).

Gerçek bir kabir ziyaretinin katılımcılar üzerinde bıraktığı duygu ölüm olgusunun gerçekliğidir. Ölümle birlikte daha önce hayatta olan bireyle yaptıkları hiç bir şeyi tekrar onunla yapamayacaklarının farkındadırlar. Katılımcılar kabir ziyareti ederken ölümün bilincindedir. Katılımcının ifade ettiği şey ölüm olgusunun herkes için bir gün gelecek olmasıdır. Bu nedenle katılımcı kabir ziyaretinde bulunurken ölüm olgusunun gerçekliğini hissettiği ifadelerinden anlaşılmaktadır. Kabir ziyareti gerçekleştirirken hissedilen duygular dijital ziyaretlerde kaybolmaktadır. Kabir ziyaretinde katılımcılar ölüm olgusunun gerçekliğini hissederken dijital ziyarette ölüm olgusunun gerçekliği bireye verilmemektedir.

"Bazen aynı duyguları hissettiriyor hatta Neslican'ın hesabından çıkanları görünce çok üzülüyorum ama güzel düşünmeye çalışıyorum yine hayal diye düşünüyorum (ölmedi). Profile girdiğimde çoğu zaman teselli ediyorum "Neslican Ölmedi". Kabrine gitmekse çok zor. Çünkü artık onu orada kabul etmek gerekiyor. Neslican artık hayatta değil ama profiline girerken teselli oluyorum biraz. Belki bir gün cevap yazar.... Hayal de olsa insan umut ediyor... Hiç bitmeyen bir hayal.... (K3. Erkek, 29).

Katılımcının ifadelerine göre Instagram'ın ölüme karşı teselli edici bir rolü olduğu anlaşılmaktadır. Bu teselli edici güç ise aldatıcı bir güç olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira ölüme karşı teselli bulan katılımcının algısı ölen kişinin hayatta olduğu hissini veren bir aldatmacadır. Dijital mekan aracılığıyla ölüm olgusu perdelenmiştir. Katılımcı, ölen kişinin kabrine gitmenin zorluğundan bahsetmektedir. Çünkü mekansal anlamda gerçekleştireceği kabir ziyareti ile ölüm olgusuyla yüzleşeceğinin farkındadır. Bu olguyla yüzleşmek yerine sanal dünyanın gerçekliği örtbas etmesiyle yetinmektedir. Gerçekliğin yerini alamayan sanallık sayesinde gerçek olan yeniden yorumlanır ve üstü örtülü bir şekilde hakikatin imkansızlığını vurgular¹³ (Demir, 2016: 510)

"Kabir ziyareti ederken ölümü, sevdiklerini kaybetmeyi düşünüyorsun. Sessizsin. Üzülüyorsun ama elinden birşey gelmiyor. Burada böyle değil. Nasıl ölür, nasıl hak eder ölümü diye düşünüyorsun buna üzülüyorsun" (K4. Kadın, 30).

Katılımcının ifadelerinde yer alan "*nasıl ölür, nasıl hak eder ölümü*" söylemi, daha önceki söylemlerinde "*çok güzel bir kadın*" söylemi ile ilişkilidir. Yaşantı şeklinin dijital aracılığıyla fotoğrafı raflara yansımaları ise katılımcıların "*ölümü hak etmeyen*" birisi olarak değerlendirmesine neden olmaktadır. "*Bu kadın ölümü hak etmemektedir zira çok güzeldir, zira çok güzel bir yaşantısı vardır, zira hayatında sorunlara ilişkin herhangi bir emare yoktur*". Dijital iletişim platformları insanların daha çok güzel anılarına ilişkin paylaşımda bulundukları platformlardır. Bu nedenle yansıtılan hayatın sorunsuz, problemsiz bir hayat tarzı olduğu diğer bireyler tarafından düşünülmekte ve böyle bir hayatın içerisinde ölüm kendisine bir yer edinmemektedir.

13 Sertaç Timur Demir, "Dijital Aşklar: Sanallık ve Gerçeklik Arasında Bedenin, Mekanın ve İletişimin Tasarımı", TRT Akademi, Dijital Medya Sayısı 1/2, (Temmuz 2016).

Katılımcılar için gerçek bir kabir ziyaretinin anlamı kabirde bir takım ritüelleri yerine getirmektir. Dijital platformlar üzerinde bir takım ritüellerin yapılmaması ise bu durumu kabir ziyareti ile eş değer tutmamaktadır.

“Mesela Neslican’ı ziyaret ederken onun için bir şeyler yapamıyorum sadece fotoğraflarına bakıyorum son vazifemi falan da yapamıyorum çünkü elimden bir şey gelmiyor bu yüzden kabir ziyareti olmaz bence” (K1. Kadın, 17).

“Onun profiline bakmak evde fotoğraf albümüne bakmak, yad etmek gibi... Kabir ziyareti niyeti olsa ben hariç diğer insanlar sanırım dua kopyalar yapıştırırdı” (K2. Erkek, 37).

Ölüm etrafında şekillenen ritüeller ise kabir ziyaretlerinin nasıl ve ne şekilde olması gerektiğinde bireylere hazır davranış kalıpları sunmaktadır. Bireylerin içerisinde yer aldıkları toplumun yapısı, değer ve tutumları, inanç biçimleri etrafında şekillendirdiği ritüeller kabir ziyaretine anlam kazandıran bir içeriğe sahiptir. Bu bağlamda ilk katılımcının ritüelleri işaret etmesi önemlidir. Katılımcı, dijital ziyaret ile kabir ziyaretini ritüeller bağlamında değerlendirmektedir. Dijital alan içerisinde ritüellerin sergilenmemesi bu ziyaretin kabir ziyareti olarak isimlendirilemeyeceğine yöneliktir. Diğer katılımcıda benzer duruma işaret etmektedir. Katılımcının profil ziyaretinde gerçekleştirdiği eylemler sadece aynı fotoğraflara sürekli olarak bakmak, gerektiğinde duygularını yorumlamaktır. “*Kabir ziyareti niyeti olsa ben hariç diğer insanlar sanırım dua kopyalar yapıştırırdı*” ifadesinde ise katılımcı, diğer bireylerin dua etmekten ziyade yazılı duaları copy-paste (kopyala-yapıştır) ettiklerini ifade etmektedir. Ancak ölmüş kişilere ait hesaplar incelendiğinde fotoğrafların altına yapılan yorumlarda dualardan çok sevgiye, özleme, keşkelere ait yorumlar dikkat çekmektedir.

Sonuç

Dijital iletişim platformlarının nasıl ve ne şekilde kullanıldıkları sosyal bağlamları içerisinde anlam kazanmaktadır. Her bir dijital iletişim platformunun farklı yaş gruplarına hitap etmesi, bu platformların hitap ettikleri toplumsal grupları birbirinden farklılaştırdığı düşünülmektedir. Çalışmaya kaynaklık eden Neslican Tay ve Pinar Gültekin’in ölümünden sonra Facebook üzerinden “anıt hesaplar” açılmış ancak bu hesapların akışının Instagram kadar hızlı olmadığı görülmüştür.

Bu nedenle çalışma kapsamında belirli sosyal bağlamlar içerisinde (Instagram) dijitalleşen dünyanın toplumsal dünyaya ilişkin algıları değiştirdiği tespit edilmiştir. Belirli bir takım bireylerin hayattayken kullandıkları Instagram profilleri, öldüklerinden sonra ölüm olgusunun gerçekliğini gizlemiş ve sanal dünya içerisinde kendi gerçekliklerini kurgulamıştır. Kurgulanan bu gerçeklik ise temel dayanak noktasını bireyin hayattayken hem kendisine hem de yaşantısına ilişkin kurduğu gösterişli ve güzel bir yaşantının sergilenmesinden kaynaklanmaktadır. Bireylerin inşa ettikleri bu yaşam biçimleri diğer bireylerin büyülenmesine

neden olmuş ve bu nedenle ölüm olgusunun gerçekliği bu bireylere geçmemiştir. Bireyler yaşantıları nedeniyle diğer bireyler tarafından ölümü hak etmemişlerdir. Hatta bireyler ölmemiş, orada bir yerde bulunmaktadır. Her gün, her saniye ziyaret edilen bu profiller modern toplumlarda geri plana itilen ölüm olgusunun postmodern toplumlarda görünür hale gelmesine yol açmış ancak bir olgu olarak varlığını muğlaklaştırmıştır. Varlığı muğlak olan bu ölüm olgusuna karşı bir açıdan kabir ziyareti olarak isimlendirebileceğimiz profil ziyaretleri gerçekleştirilmektedir. Belirli gün ve saatlerde mekansal bir tecrübe olarak karşımıza çıkan kabir ziyaretleri dijital platformların ait olduğu bağlamlar çerçevesinde zamansız ve mekansız bir biçimde sürekli olarak gerçekleşmektedir.

Kaynakça

- Baltacı, Ali, "Nitel Araştırma Süreci: Nitel Bir Araştırma Nasıl Yapılır?", *Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü* 5/2, (2019): 368-388.
- Baudrillard, Jean, *Simülakrlar ve Simülasyon*, İzmir: Dokuz Eylül Yayınları, 1998.
- Bauman, Zygmunt, *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2000.
- Burcu, Esra, ve Akalın, Emel, "Ölüm Olgusu Üzerine Sosyolojik Tartışmalar", *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları* 5/8, (2008): 28-52.
- Demir, Sertaç Timur, "Dijital Aşklar: Sanallık ve Gerçeklik Arasında Bedenin, Mekanın ve İletişimin Tasarımı", *TRT Akademi, Dijital Medya Sayısı* 1/2, (Temmuz 2016).
- Durmuşoğlu, Kadriye ve Ataman, Kemal, "Kutsaldan Sekülere: Değişen Ölüm Algısı Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1, (2018): 123-149.
- Efil, Şahin, "Düşünce Tarihinde ve Modern Tıpta Ölümsüzlük Arayışı ve Eleştirisi" *Beytulhikme An International Journal of Philosophy* 6 (2016).
- Nevevi, İmam, *Riyazü's-Salihin*. Çev. Abdullah Feyzi Kocaer, Konya: Esra Yayınları, 2012.
- Sağır, Adem, "Toplu Merasimlerden Belediye Hizmetlerine Kurumsallaşan Ölüm Bağlamında Bir Ölüm Sosyolojisi Denemesi", *International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish* 7/2 (2012).
- Sami, Şemseddin, *Kamus-ı Türki (Latin Harfleriyle)*, İstanbul: İdeal Kültür Yayınları, 2015.
- Yıldırım, Ali ve Şimşek, Hasan, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, Ankara: Seçkin Yayınları, 2016.

Madunluğun Yeniden Üretimi: Gündelik Ev İşçisi Kadınlar Üzerine Bir Nitel Araştırma

Hanife Kalkan*

Öz: Bu araştırma kapsamında, maduniyet çalışmaları bağlamında madunun kim olduğu, madunluğun nasıl yeniden üretildiği üzerinde durulmuştur. Madunluğun yeniden üretilmesinde habitusun etkisinin olup olmadığı irdelenmiştir. Çalışma kapsamında öncelikle Maduniyet çalışmalarının literatürdeki yerine değinilecek, ardından da Türkiye’de bu çalışmaların seyrine göz atılacaktır. Bu çalışma aynı zamanda madunluğun tarihsel ve sömürgeleştirilmiş toplumlara has bir konum olmadığı, içinde bulunduğumuz dönemde de toplumun farklı kesimlerinde madunluk konumunun gözlemlenebileceği varsayımından hareket etmektedir. Bu sebeple de toplumun madun kesimlerinden biri olduğu düşünülen gündelik ev işçisi kadınlar çalışmanın öznesi kabul edilerek, onların tecrübeleri bağlamında madunluğun nasıl yeniden üretildiği tartışılmaktadır. Nitel araştırma yöntemlerinden fenomenolojik yöntem esas alınarak yürütülen bu çalışmada, her bir görüşmecinin deneyimleri derinlemesine mülakatlardan elde edilen farklı başlıklar altında temalandırılıp bulgular kısmında tartışılmıştır. Sonuç kısmında ise elde edilen bulguların araştırma sorusuna cevap verip vermediği, ne gibi temaların çıktığı ve madunluğun yeniden üretilmesinde etkili olan faktörlerin neler olduğu üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Madun, Maduniyet Çalışmaları, Postkolonyal Teori, Postkolonyal Feminizm, Habitus, Gündelik Ev İşçisi Kadınlar.

Giriş

“Madun” kavramı ilk kez hegemonya ile ilişkili olarak Antonio Gramsci tarafından ‘subaltern’ terimiyle ortaya atılmıştır. En genel tabirle toplum içerisinde ezilen, sesi duyulamayan ve öteki konumunda olan kişileri kapsamaktadır. İlerleyen süreçte maduniyet çalışmaları, Hintli yazarlar tarafından Hint tarih yazımı eleştirisi üzerinden başlayan ve zamanla sömürgeleştirilmiş ülke ve o ülkenin insanları, kent yoksulu, kadın gibi özneleri de dâhil ederek Postkolonyal Teori olarak adlandırılan teorik bir çerçevede ilerlemiştir. Bu sebeple Postkolonyal düşünce yalnızca sömürgeleştirilmiş ulusların tarihiyle sınırlandırılmayarak, küresel kapitalizmin kalkınma paradigmalarıyla dayattığı toplumsal eşitsizlikler ve belli bazı top-

* İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji, Yüksek Lisans Programı.
İletişim: kalkanhanife20@gmail.com

lumsal dinamiklerin oluşturduğu ötekileştirmeler karşısındaki direniş veya direnememe durumlarını da ele almaktadır.

Kendi tarihini yazamayan, kendisi konuşamayan, hâkim özne tarafından adına konuşulan ve toplumsal hareketlilik olanaklarından mahrum bırakılan bu sınıf sahiden varlığı kendinden menkul bir karaktere mi sahiptir? Madun sınıfı seçkinlerin yazdığı tarih yazımı üzerinden okumak onların madunluğunun yeniden üretilmesine sebebiyet vermez mi? Peki kendi tarihini yazmamış, kendisi konuşamayan bir sınıfı nerede arayabiliriz ve hâkim tarih yazımının belirleyiciliğinden kaçınarak madunu nasıl anlayabiliriz? Madunluğun yeniden üretilmesine sebep olan etkenler nelerdir ve bu etkenler madun sınıfı anlamlandırmada bize nasıl yardımcı olur? Araştırmamız kapsamında maduniyet çalışmalarının merkezinde yer alan bu sorulara postkolonyal feminizm literatüründen de faydalanarak gündelik ev işçisi kadınlar örnekleminde yanıtlar aramaya çalışılacaktır. Nitel araştırma yöntemlerinden fenomenolojik yaklaşımın benimsenmesiyle gerçekleştirilecek olan çalışmamızın önemli bir kavramı da habitustur. Bourdieu'nun habitus kavramsallaştırmasından yola çıkılarak madunluğun habitus bağlamında nasıl yeniden üretildiği irdelenecektir.

Maduniyet Çalışmalarının Tarihi ve Maduniyetin Literatürde Ele Alınış Biçimi

Antonio Gramsci tarafından hegemonik grupların ve devletlerin kabul ettiği resmi tarih anlatısının dışında kalan öteki, bastırılmış grupları tanımlamak amacıyla kullanılan *subaltern* terimi, Türkçe 'de *madun* ve *maduniyet* kavramlarıyla karşılanmaktadır.

Postkolonyal teorinin de bir devamı olan maduniyet çalışmaları, Hintli yazarlar tarafından Hint elitist tarih yazımı eleştirisi üzerinden ilerlemiştir. Maduniyet ekolü, ilk olarak Hint tarih yazımı üzerinden ilerleyerek, modern Hint ulusunun yaratılmasının itici gücü olarak Hindistanlı seçkinlerin görüldüğü tarih yazımını eleştirmektedir. Dolayısıyla bir tarih ekolü olarak ortaya çıkan bu ekol içinde yer alan tarihçiler, kolonyal ve milliyetçi tarih yazımlarını seçkinler dışında kalan grupları dışladığı gerekçesiyle eleştirir. Bu nedenle maduniyet ekolü, madun kimliği keşfetmeye çalışarak, aşağıdan bir tarih okumasıyla alternatif bir tarih yazımı inşa etmeyi amaçlar. İngiliz Marksistlerden etkilenen maduniyet ekolünün özellikle etkilendiği eserler de Thompson'un İngiliz İşçi Sınıfının Oluşumu ve Edward Said'in Şarkiyatçılık başlıklı eserleri olmuştur. Bu ekolün önemli temsilcileri ise Ranajit Guha, Gyan Prakash ve Gayatri Chakravorty'dir.¹ Konuşmaya muktedir olamama anlamına gelen maduniyet kavramı literatüre ilk olarak Gramsci'nin Madun(subaltern) kavramı ile girmiştir. Gramsci, hapisha-

1 Elif N. Türköz, "Küreselleşmeden Maduniyete: Asef Bayat Perspektifi" *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1 (2014), s. 90.

nedekeyen yazdığı eserlere sansür uygulanması nedeniyle sınıf kavramını kullanamadığı için bunun yerine madun(subaltern) kavramını kullanmayı tercih etmiştir. Bu nedenle aslında Gramsci'nin kullanmış olduğu madun kavramı ile Maduniyet ekolünün maduna yüklediği anlam farklılaşmaktadır. Maduniyet ekolü, hegemonya altındaki tüm kitleleri bağlama dahil ederek kavrama daha geniş bir anlam yüklemiştir.² Alandaki çalışmalar, 1980'lerin başında Ranajit Guha, Gayatri Spivak ve Dipesh Chakrabarty gibi isimler tarafından bu perspektifle başlamıştır. İlerleyen süreçte ise sömürge olmuş veya olmamış ulusların demokratikleşme, ilerleme ve kalkınma paradigmatlarıyla dayattığı eşitsizliklerin oluşturduğu toplumsal tabakalaşmanın altında kalan kesimlerin temsiliyet sorunlarına yönelmiştir. Bu sebeple postkolonyal teori, yalnızca sömürgeleştirilmiş ulusların tarihiyle sınırlandırılmayarak küresel kapitalizmin ortaya çıkardığı iktidar ilişkileri, eşitsizlik gibi meselelerde de teorik arka plan haline gelir. Foucault'nun bilgi-iktidar ilişkisini ele alış biçimi, Althusser'in kültür ve ideolojinin yeniden üretimini açıkladığı düşüncesi ve kültürün mikro düzeyde yeniden üretimini 'habitus' kavramıyla açıklayan Bourdieu'nün bakış açısı da bu teori çerçevesinde ele alınabilir. Makro ve mikro düzeyde yeniden üretim, zihinde hegemonyaya dair bariyerler inşa ederek madunun konuşabilmesinin, konuştuğunda duyulabilmesinin önüne geçer. Bu sayede madun kavramının tanımı da genişleyerek devam eder. Postkolonyal feminizm çalışmalarında önemli bir isim olan Spivak, Gramsci'den hareketle madunu hegemonik sınıfın dışında kalanlar olarak tanımlayan maduniyet çalışmalarının bu tanımını genişleterek, madunu hegemonik söylemin dışındakiler olarak tanımlamıştır. Bu tanımlama ile madun kavramı sınıfsal ve ekonomik ilişkilerden kurtularak daha da genişlemiş, aynı zamanda kadının madun konumu da belirgin biçimde ortaya çıkmıştır. Çünkü kadınlar bazen hegemonik sınıfta yer alsalar dahi hegemonik söyleme dâhil olamadıklarından madun konumlarından kurtulamamışlardır.³

Maduniyet çalışmalarının üzerinde durulması gereken önemli bir noktası da direniş vurgusudur. Madunun failliği üzerinde duran bu ekol, direniş pratikleri üzerinden madunun aktifliğini göstermeye çalışmıştır. Direniş paradigmasının köklerini Foucault'dan aldıkları ifade edilebilir. Foucault, modern dönemde iktidarın her yerdeliğine vurgu yaparken aslında iktidarın olduğu yerde direnişin de olduğunu ifade ederek öznelere faillik atfetmektedir. Bu nedenle maduniyet ekolünün de içinde yer aldığı çoğu direniş yazını Foucault'nun iktidar anlayışına dayanmaktadır.⁴

2 Türköz, "Küreselleşmeden Maduniyete" 91.

3 Mehmet Fatih Aydın, "Madunun Sesi ve Temsili: Kavramsal ve Teorik Değerlendirmeler" Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep Üniversitesi, 2019, 28.

4 Türköz, "Küreselleşmeden Maduniyete" 91.

Maduniyet ve Direniş:

Madun, kendi sesini duyurabileceği imkanlardan yoksundur ve Spivak'ın ifadeleriyle "madun, özne-olmayan bir öznedir." Ancak buna rağmen onun tam anlamıyla pasif olduğunu ve failliğinin olmadığını söylemek doğru olmayacaktır. Nitekim maduniyet ve direniş ilişkisini ele alan Asef Bayat gibi birçok ismin çalışmaları bu failliği göz ardı edilemeyeceğini göstermiştir.

Asef Bayat'ın düşüncelerine yer vermeden önce de Certeau'nun gündelik yaşam ve direniş arasında kurduğu ilişkiye göz atmakta fayda vardır. De Certeau'ya göre gündelik yaşam sıradan insanın yaratıcılıkları ve çeşitli keşifleriyle doludur. Başkaları tarafından inşa edilen sistemi kendi çıkarlarına uymadığı taktirde farklı kullanım biçimlerine tabi tutan sıradan insan, çoğu zaman egemen düzenin işleyişini bozmaktadır. Bu nedenle de Certeau, gündelik yaşamı bir direniş alanı olarak görmektedir.⁵ Madunun eylemlerine bu açıdan baktığımızda, direniş alanı olan gündelik yaşamın ona bir nevi bir faillik kazandırdığı söylenebilir. Çünkü madun, bu direniş alanı vasıtasıyla hâkim sınıf tarafından sunulan mekanları, imkanları ve imkansızlıkları kendisine özgü hale getirebilir, resmi alanı gayriresmîleştirebilir ve kişiselleştirebilir. Sunulan bu mekân içerisinde kendi mahrem alanlarını inşa edebilirler. Fiske'nin ifadeleriyle anlatmak gerekirse; "İnsanların gündelik yaşamı, kapitalist toplumların çatışan çıkarlarının sürekli pazarlık konusu edildiği ve rekabet içinde bulunduğu yerdir."⁶ Bayat'ın direniş paradigmasına bakılacak olursa, özellikle Marksist ekolün direniş paradigmasından belli noktalarda ayrıldığı görülür. Marksist düşünürlere göre sınıf bilincinin oluşmasıyla planlı bir eylemliliğin ortaya çıkması mümkündür. Ancak Bayat'ın ortaya koymuş olduğu direniş anlayışı, planlanmış bir eylemliliği şart koşmaz.

Bayat'ın "sessiz tecavüz" kavramı spontane gelişen bir direniş mekanizmasına işaret eder. Asef Bayat, "sessiz tecavüz" kavramını suskun fakat yayılmacı, mütevazî fakat sebatkar, talepkar değil fakat doğrudan tazmine yönelik, açıkça tanımlanmış bir ideolojiden ve yapılandırılmış bir örgütlemeye uzak biçiminde tanımlamaktadır.⁷ Sessiz tecavüz kavramı, özellikle muhalefetlerini dile getirecekleri kurumsal bağlamdan yoksun olanların kendilerini ifade etmelerine alan açmaktadır. Bayat'a göre sessiz tecavüzün ve dolayısıyla kendini ifade etmenin gerçekleştiği tek alan sokak siyasetidir. Bu sokak siyaseti kavramı de Certeau'nun gündelik yaşam kavramına benzer olarak da düşünülebilir. Yani kısacası sokak siyaseti kavramı tutarlı bir ideoloji ve belirgin kurallar olmaksızın toplumsal grupların muhalefetinin dile getirilişini ifade eder.⁸ Madunun failliği bu kavramlarla birlikte düşünül-

5 Şevket Ercan Kızılay, "Küreselleşme, Madun Kamusalılığı ve Taktikler: Afyon Çavuşbaşı Mahallesi Örneği" İdeal-kent Dergisi 3, (2010), 99.

6 Kızılay, "Küreselleşme, Madun Kamusalılığı", 98.

7 Türköz, "Küreselleşmeden Maduniyete", 95.

8 Türköz, "Küreselleşmeden Maduniyete", 95.

düğünde, gündelik yaşamın Bayat'ın kavramsallaştırmasıyla sokak siyasetinin ona konuşma alanı, muhalefetini dile getirme alanı açtığı söylenebilir. Madun görünürlüğü olarak da ifade edilebilecek bu alan resmi tarih yazımının dışında kaldığı için ancak mikro ilişkilerin derinlemesine analiz edilmesiyle görülebilir.

Foucault'nun 'iktidarın olduğu yerde direniş de vardır' anlayışından hareketle Bayat'ın geliştirmiş olduğu "sessiz tecavüz" ve "sokak siyaseti" kavramları madun literatüründe de önemli bir yer teşkil etmektedir. Neo-marksist bir perspektiften yaklaşan Bayat, ezilenlerin yalnızca işçi sınıfı olmadığını, toplumda ezilen büyük bir kitlenin bulunduğunu ifade etmektedir. Toplumda büyük yer kaplayan bu ezilmişlerin gösterdikleri direniş biçimi ise gündelik hayatta kendini gösteren birtakım taktikler yoluyla görünürlüklerini ortaya çıkarmalarıdır.⁹

Direniş yazınının önemli bir ismi de Certeau'dur. De Certeau "taktik" ve "strateji" kavramları arasında bir ayırım yapar. Ona göre egemen sınıfın uygulamaya çalıştığı etkinlikler, belli bir erk istencini barındıran ve güçlü bir mekân üzerinden kendisini yayan "stratejiler" aracılığıyla işlev kazanmaktadır. Ancak "taktik" kavramı bu mekândan ve erkten mahrum olan sınıfın, hâkim sınıfın imkanlarının içerisinde ve bu imkanları kullanarak geliştirdiği hesaplı eylemini ifade etmektedir. Bu nedenle bu iki kavram birbirinin karşıtıdır. Certeau'ya göre baskı altındaki bireyler, iktidar tekniklerine karşı doğrudan bir mücadele içerisine girmektense bu otoriteyi içeriden dönüştürme çabası içerisine girerler. De Certeau'nun "yaratıcılık" olarak tanımladığı bu durumda bireyler iktidarın sunduklarını kendilerine özgü bir tarz içerisinde yeniden işleyerek kullanırlar.¹⁰

Küreselleşme ve Maduniyet İlişkisi:

Küreselleşme başlarda ekonomik ilişkilerde başlayan daha sonra ise kültür, siyaset, sanat gibi toplumun hemen her alanına yayılan bir karşılıklı bağımlılık ve esneklik ilişkisidir. Bu ilişkilerin yaygınlaşmasıyla yaşam koşullarının iyileştiği ve refahın arttığı düşünülmektedir. Ancak bu refah toplumun her kesiminde aynı oranda gelişme göstermemiştir. Bu nedenle küreselleşme, toplumları hatta bir toplumun farklı kesimlerini aynı oranda etkileyen bir süreç değildir. Küreselleşmenin nimetlerinden faydalananlar olduğu kadar bu sürecin mağdur ettiği ve yoksulluk altında bıraktığı bir kesim de mevcuttur. Küreselleşme sonucunda yaşam koşulları olumsuz yönde evrilen kitleler karşı küreselleşme hareketleriyle karşılık verebilmektedir.

Bu hareketler bazen kolektif ve planlı bazen de de Certeau'cu anlamda taktiksel olabilmektedir. Resmi tarih yazımında da geride bırakılan bu kesimler maduniyet çalışmaları tara-

9 Türköz, "Küreselleşmeden Maduniyete", 97.

10 Kızılay, "Küreselleşme, Madun Kamusalılığı", 100-101.

fından öne çıkarılmıştır.¹¹ Yukarıda da değinilen Asef Bayat'ın çalışmaları, küreselleşmenin yarattığı eşitsizlikler karşısında taktikler geliştiren kesimlere yer vermesi açısından maduniyet ekolünün bu yöndeki çalışmalarına örnek olarak verilebilir. Bayat, küreselleşmenin neden olduğu birtakım olumsuzlukların faileri olan madunların takındıkları tavırları analiz etmektedir. Nitekim Bayat'ın "sessiz tecavüz" kavramı da madunların siyasal aktörler olarak belirdikleri bu aşamada önem kazanmaktadır.

Türkiye'de maduniyet çalışmalarının seyrine bakıldığında, Hindistan ve diğer kolonyalizmi ve postkolonyalizmi tecrübe etmiş ülkelerden farklı olarak ilerlediği görülür. Bu nedenle Türkiye'deki çalışmalar tarihsel meselelere odaklanmadan, daha çok güncel konuları ele alarak ilerlemiştir.¹² Kent yoksulluğu, göçün yarattığı mağduriyet, etnik veya toplumsal cinsiyet, Türkiye'de maduniyet çalışmaları kapsamında ele alınan konulardır.

Türkiye'de Kent Yoksulluğu ve Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Madunluk

Türkiye'de maduniyet çalışmaları, 2000'li yıllardan sonra önem kazanmaya başlamıştır. Bu dönem, azınlıkların yaşadığı eşitsizlikler konu edinilmiştir. Fakat ana akım çalışmalar, *Toplum ve Bilim*, *Birikim* gibi süreli yayınların katkısıyla yoksulluğun, etnik ve cinsiyet temelli madunlukların tartışılmasıyla ilerlemiştir. Gül Özyeğin, kapıcılar, gündelikçiler ve ev sahiplerini konu edindiği çalışmasında, Migdal'ın modernleşmenin etkilerinin tek başına üst sınıfı ya da tek başına yoksul ve marjinal kesimin incelenmesiyle anlaşılmayacağı, ikisinin karşılaştığı toplumsal ve fiziksel mekanlara yoğunlaşılması gerektiği düşüncesini aktarır.¹³ Bu nedenle orta sınıfın kültürel varlığının ve kimliğinin yaratılıp muhafaza edilmesinde merkezi bir yer tutan kapıcıların ve gündelikçilerin gözünden bakmaya çalıştığını ifade eder.¹⁴ Derinlemesine görüşmelerden elde ettiği bulgular çerçevesinde kapıcıları "içerideki yabancılar" olarak tanımlamaktadır. Kapıcı ailelerinin gecekondularda yaşayan diğer göçmenlerden farklılığını vurgulayarak, gecekonduda yaşayan göçmenin kent alanında kenara itilmiş konumunu "yabancı" olarak, kapıcıları "içerideki yabancılar" olarak tanımlamaktadır.¹⁵

Kapıcıların çalıştıkları apartmanın fazla ışık ve hava almayan rutubetli bodrum katlarında tutulması, orta sınıfın onları kendilerinden ayrı tutmalarıyla ilişkilendirilmektedir. Gül Özyeğin'in çalışması kapsamında gözlemlendiği bu bulgular, madunun orta sınıfla olan karşılaşmasından doğan ilişkileri anlamak açısından çok kıymetli olsa da yazının içinde yer aldığı

11 Türköz, "Küreselleşmeden Maduniyete", 86.

12 Aydın, "Madunun Sesi", 67.

13 Gül Özyeğin, "Kapıcılar, Gündelikçiler ve Ev Sahipleri: Türk Kent Yaşamında Sorunlu Karşılaşmalar", *Kültür Fragmanları: Türkiye'de Gündelik Hayat*, der., Deniz Kandiyoti ve Ayşe Saktanber, İstanbul: Metis Yayınları, 2017. 58.

14 Özyeğin, "Kapıcılar, Gündelikçiler", 58.

15 Özyeğin, "Kapıcılar, Gündelikçiler", 62.

kitabın ilk baskısını 2002’de yaptığı dikkate alınmalıdır. Aradan geçen yaklaşık on dokuz yılda fiziki koşulların, toplumsal ilişki biçimlerinin ve yaşam tarzlarının değişebileceği akılda tutulmalıdır. Bu nedenle, yapılacak olan araştırma Gül Özyeğin ve Aksu Bora’nın çalışmalarıyla büyük oranda faydalanacak olsa da aradan geçen sürede nelerin nasıl değiştiğini kıyaslama imkânı da sunacaktır.

Özyeğin Douglas’tan hareketle, kapıcıların orta sınıfa ait konutların fiziksel ve kültürel sınırlarını ihlal etmesiyle oluştuğuna inanılan kirliliği simgesel biçimde engellemek amacıyla damgalamaya başvurulduğunu belirtir.¹⁶ Kapıcı çocukları “pis” ve uzak durulması gereken olarak damgalanır. Orta sınıfın, tehlikeli olacak kadar yakınında olan kapıcıları uzak tutmak için geliştirdiği stratejilere odaklandığı bu kısımlar madunluğun kent yoksulluğu bağlamında ele alınışı olarak yorumlanabilir. Daha sonraki kısımlarda, madunluğun toplumsal cinsiyet bağlamında ele alınışı olarak da yorumlayabileceğimiz hizmetçiler ve ev sahibi kadınların karşılaşmasına odaklanılır. Cinsiyetin ve sınıf eşitsizliğinin kesiştiği ev hizmeti, orta sınıf kadınların toplumsal alana daha fazla katılmasına olanak tanırken aynı zamanda ev işinin ağır ve monoton kısımlarını yapmakla görevli yeni bir kadın sınıfı yaratıyor.¹⁷ Bu ikili ilişkide çalışanlar işverenlerin iktidar stratejilerinin edilgen nesnesi olmaktan ziyade kendi çıkarlarını kollamaya çalışan aktör olarak resmedilir. Çünkü işveren ve çalışan arasındaki ilişki karşılıklı olarak kurgulanır ve bu ilişkinin idaresi çalışan ve işverenin etkileşiminin ürünüdür.¹⁸ Özyeğin’in çalışanın işverenin iktidar stratejilerinin edilgen nesnesi olmadığını ifade etmesi, madunun sanıldığı kadar pasif olmadığını, belli stratejiler geliştirerek ilişkilerde fail olarak yer alabildiğini göstermektedir. Aksu Bora’nın da çalışmasında üzerinde durduğu bu ilişki biçimi, madunun konumunun ve sahip olduğu habitusun dikkatle çözümlenmesi gerektiğini anlatmaktadır.

Çalışmanın ilk kısımlarında feminist literatür tartışılarak, araştırmanın düşünsel arka planı inşa edilmektedir. Bora’nın çalışması, ücretli ev hizmetleri bağlamında farklı sınıflardan kadınların öznelliklerini gündelik deneyim içerisinde karşılıklı bir biçimde yeniden kurdukları iddiasını taşımaktadır. Çalışmasının her ne kadar kadınlar arasındaki farklılıklara odaklansa da daha büyük bir hikâye olan erkek egemenliğinin hikâyesine dayandığını da belirtir.¹⁹ Bu ifadeler Bora’nın çalışmasının dayandığı zemini kavramaya yardımcı olmaktadır. Gül Özyeğin’in çalışmasında olduğu gibi derinlemesine görüşmelerden elde edilen bulgulara dayanan bu çalışma, kişilerin kendi sınıfsal konumlarını her zaman bir aşağıdaki ve bir yukarıdakilere bakarak oluşturduğunu ve sınıfsal farkların bu karşılaştırmalar sırasında

16 Özyeğin, “Kapıcılar, Gündelikçiler”, 63.

17 Özyeğin, “Kapıcılar, Gündelikçiler”, 69.

18 Özyeğin, “Kapıcılar, Gündelikçiler”, 73.

19 Aksu Bora, *Kadınların Sınıfı*, İstanbul: İletişim Yayınları, 2005, 48.

simgesel olarak yansıtıldığı iddiasını taşımaktadır. Bu sebeple Bora, görüşmecilerinin sınıfsal konumlarına dair kendi algılarını ve tutumlarını dikkatle incelemeye çalışmıştır. Sınıfsal ayrımın ne şekilde gözlemlenebileceği noktasında ise Bourdieu'nün 'habitus' kavramından faydalanılmıştır. Bourdieu, beğeniler ve yaşam tarzlarını sınıfsal ayrımın kendini gösterdiği yerler olarak yorumlamıştır. Bu bağlamda işverenin en mahrem alanı olan evde karşılaşılan bu iki farklı sınıftan kadının birbirlerine dair düşünceleri, tecrübeleri onların kendi öznel-liklerine dair bir ipucunu da barındırmaktadır. Benim yaptığım çalışmada yalnızca çalışan kadınlarla görüşmeler yapılmış ve onların kendilerine ve işverenlerine dair düşünce ve tecrübeleri dinlenmiştir. Çalışmanın kapsamı göz önünde bulundurulduğunda ev temizliğine giden kadınların çalışmanın öznesi olması bakımından onlarla görüşülmesi yeterli bulunmuştur. Ancak ilerleyen süreçlerde çalışmanın bir adım daha öteye götürülmesi amaçlandı-ğında işverenlerin çalışanlarına ve onlarla kurdukları ilişkiye dair tecrübeleri de ele alınabilir.

Gündelik Ev İşçisi Kadınlar Üzerine Bir Nitel Araştırma

Nitel araştırma desenlerinden fenomenolojik desen esas alınarak yürütülen bu araştırma kapsamında görüşmecilere yarı yapılandırılmış mülakat yöntemi üzerinden üç ana başlık altında toplanmış yirmi iki soru soruldu. Antalya, İzmir, Ankara ve İstanbul'dan olmak üzere toplam on kadınla online olarak derinlemesine mülakatlar gerçekleştirildi. Araştırmaya ka-tılan görüşmecilerin isimleri takma isimlerle kodlanmıştır. Görüşmecilerin yaş aralığı yakla-şık olarak 35-67 yaş aralığındadır ve tamamı ilkokul mezunudur. Ayrıca hemen hemen hepsi İstanbul'da çalışmayı tecrübe etmiş isimlerdir. Aynı zamanda büyük çoğunluğu evlenme-den önce şehirden uzakta, köyde yaşamış ve sonrasında şehre göç etmiş olan kişilerdir ve çoğunun ailesi tarımla uğraşmakta veya işçi olarak çalışmaktadır. Bu bilgiler görüşmecilerin sahip oldukları arka plana dolayısıyla da habituslarına dair ipuçları vermektedir.

Mülakat boyunca görüşmecilerin bir kısmı sorulan sorulara çekinerek yaklaştı ve açık ol-mayan cevaplar verdi. Bunun nedeni ele alınan konunun hassas bir konu olması ve kişile-rin özellikle de online ortamda bu konuları rahatlıkla anlatabilecek güveni bulamamaları olabilir. Ancak bununla beraber oldukça açık ve istekli bir biçimde tecrübelerini aktaran, sorulmaya çekinilen belli konulara kendiliğinden değinenler de oldu. Bu ön bilgiler ışığında araştırmadan elde edilen bulgulara değinilebilir.

Araştırma Bulguları:

Araştırmaya katılan kadınların sosyo-demografik özellikleri aşağıdaki tabloda gösterilmektedir.

Tablo 1. Gündel®ik Ev İşçisi Kadınların Sosyo-Demografik Özellikleri

Katılımcı Sayısı /İsmi	Yaş	Medeni Durum	Çocuk Sayısı	Eğitim Durumu	Eşinin Mesleği
Havva Hanım	40	Evli	2	Eğitimi yok, okuma yazmayı sonradan öğrenmiş	Apartman görevlisi
Zeynep Hanım	37	Evli	2	İlkokul	Taşeron işçi
Elmas Hanım	45	Evli	1	İlkokul	Şoför
Havva Nur Hanım	65	Evli	3	Eğitimi yok	Apartman görevlisi
Meryem Hanım	35	Evli	2	İlkokul	Belediye İşçisi
Fatma Hanım	53	Evli	2	İlkokul	Serbest Meslek
Leyla Hanım	49	Vefat etmiş	2	İlkokul, açıktan lise okuyor	-
İlknur Hanım	40	Boşanmış	2	İlkokul	-
Lale Hanım	57	Vefat etmiş	2	İlkokul	-
Pembe Hanım	49	Evli	3	İlkokul	Serbest Meslek

Tabloyu incelediğimizde araştırmaya katılan kadınların 35-65 yaş aralığında olduğu görülmektedir. Kadınların medeni durumuna bakıldığında 7'sinin evli olduğu, 2'sinin eşinin vefat ettiği ve 1'inin eşinden ayrıldığı görülmektedir. Görüşmecilerin 2'sinin 3 çocuğu, 7'sinin 2 çocuğu ve 1'inin 1 çocuğu vardır. Eğitim durumlarına bakıldığında ise 8'inin ilkokul mezunu olduğu, ikisinin herhangi bir eğitiminin olmadığı ancak bunlardan birinin okuma-yazma kurslarına giderek okuma-yazma öğrendiği söylenebilir. Katılımcıların eşlerinin meslekleri ise genellikle serbest meslek veya işçi pozisyonundadır.

Görüşmecilerin İş Tecrübesine Yönelik Bulgular:

Tablo 2. Gündelik Ev İşçisi Kadınların İşte Çalışma Süresi

İşte Çalışma Süresi	Kişi Sayısı
1-5	2
6-10	3
11-20	4
20+	1

Araştırma kapsamında 2 kişinin 1 ile 5 yıl, 3 kişinin 6 ile 10 yıl, 4 kişinin 11 ile 20 yıl ve 1 kişinin 20 yıldan daha uzun bir süre bu mesleği yaptıkları görülmektedir.

Tablo 3. Görüşmecilerin Çalışmaya Nasıl Karar Verdikleri

Gündelikçi Kadınların Çalışmaya Nasıl Karar Verdikleri	Kişi Sayısı
Aile Bütçesine Katkı	7
Ev Geçindirmek	3
Toplam	10

Araştırma kapsamında katılımcılara çalışmaya nasıl ve hangi amaçla başladıkları sorulduğunda 3'ü ev geçindirmek amacıyla başladıklarını 7'si ise aile bütçesine katkı sağlamak amacıyla başladıklarını belirtti. Ev geçindirmek amacıyla çalışmaya başlayan 3 kadının 2'sinin eşinin vefat ettiği 1'inin ise eşinden ayrıldığı değinilmesi gereken önemli bir husustur. Bu kadınlar yalnızca kendi kazandıklarıyla hem evlerinin genel ihtiyaçlarını hem de çocuklarının eğitim masraflarını karşılamaya çalışmaktadır. Eşinden ayrılmış olan İlknur Hanım'ı şu ifadeleri onun çalışma amacını ortaya koymaktadır:

"Mesela ben bununla evimi geçindiriyorum mesela bazı insanlar eşi çalışıyor ya da eşinden harçlık alamıyor el harçlığı gibi zaten yüzde seksen böyle yani sadece evini geçindirmek için temizliğe giden insan sayısı çok az yani el harçlığı gibi gidip beğendiği bir şeyi almak için" (İlknur Hanım, 40)

Buradan hareketle ailedeki gelir miktarı ve sahip olunan kaynakların miktarı kadınların çalışma hayatına katılmasında etkili faktörlerdir denilebilir.

Maddi zorluklar baş gösterdiğinde, çocukların eğitim masraflarının zamanla artması ve karşılanması güç hale geldiğinde ilk akla gelen kadının çalışması olmaktadır. Araştırmaya ka-

tılan görüşmecilerden elde edilen veriler göstermektedir ki yoksulluk ve geçinme zorluğu gibi durumlar kadını çalışmaya iten başlıca sebeplerdir. Görüşülen kadınların çoğu çalışmaya ilk karar verdikleri zamanın böyle bir zorluk dönemine denk geldiğini belirtmiştir. Böylesi bir geçinme zorluğu döneminde eşlerinin çalışmalarına müsaade etmesi de kolaylaştırmıştır.

“Eşim ilk zamanlar çalışmamı istemiyordu evlendiğim dönemlerde sonra bazı maddi imkansızlıklardan dolayı çalışmaya karar verdim onun da bir karşı çıkışı olmadı zaten eşim istemese ben çalışmazdım.” (Meryem Hanım, 35)

“Baştan eşim istemedi çalışmamı iyi olur ama dedi imkânı yokken çalışıyorsun bana des-tek olduğun için de dedi teşekkür ederim dedi böyle hayat sağlıyoruz.” (Havva Hanım, 40)

“Eşim zaten durumumuz da müsait olmadığı için eşim istiyordu ama çocuklarım iste-
medi çünkü küçük oğlum yalnız kalıyordu” (Pembe Hanım, 49)

Görüşmecilerin yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere maddi problemlerden ötürü eşlerinin çalışmasına izin verdiği kadınlar iş hayatına atılmıştır. Bu nedenle kadınların çalışma yaşamına atılmasındaki itici gücün maddi sıkıntılar ve buna bağlı olarak da eşlerinin çalışmalarına izin vermesi olduğu söylenebilir.

Tablo 4. Gündelik Ev İşçisi Kadınların İşe Erişim Biçimi

İşi Hangi Yolla Buldukları	Kişi Sayısı
Arkadaş Tavsiyesi	4
İşveren Tavsiyesi	6
İlan	0
İşkur	0
Toplam	10

Araştırmaya katılan kadınların işleri nasıl buldukları incelediğinde Tablo 4’de görüleceği üzere arkadaş tavsiyesi ve işveren tavsiyesi ön plana çıkmaktadır. Bu durumun nedeni tanımadıkları birinin evine giderken arkadaş ve işveren tavsiyesiyle aradaki güven bağının kurulmaya çalışılması olabilir. Nitekim ilan ve İşkur üzerinden iş bulmanın tercih edilmeme sebebi de bu güven bağının kurulamaması ile ilişkili olabilir.

Dolayısıyla sosyal ağların işe erişim sürecinde önemli bir payının olduğu söylenebilir. Bu konu araştırmadan elde edilen verilerden hareketle ortaya konmuş temalar bölümünde ayrıntılı bir biçimde tartışılacaktır.

Gündelik Ev İşçisi Kadınların Çalışma Koşullarına Yönelik Değerlendirmeler

Ev İşinin Yarattığı Ayrım:

Görüşmeye katılan kadınlara gittikleri evlerde bütün işleri kendilerinin mi yaptıkları sorulduğunda büyük çoğunluğu buna evet cevabını vermiştir. Ev sahibinin işin herhangi bir alanında yer alması çalışanla işveren arasındaki sınırın Aksu Bora'nın bahsettiği biçimde net bir şekilde belirmediğini göstermektedir. Aksu Bora, ilk baskısını 2005 yılında yapmış olan çalışması *Kadınların Sınıfı*'nda işveren ve çalışanın evde yaptığı işlerin birbirinden farklılaştığını ve bu farklılığın iki farklı sınıfın sınırlarını belirlediğini ifade etmektedir. Bora, Iris Morion Young'a atıfla işverenin yaptığı işlerin "özgöl ve kişisel", çalışanların yaptığı işlerin ise "genel ve anonim" nitelikte olduklarını aktarmaktadır. Bu araştırma kapsamında çalışanlardan alınan cevaplar ışığında böyle net bir ayrımın veya sınırın olmadığı gözlemlenmiştir. Elbette ki böyle bir ayrıma rastlanmamış olması yalnızca gündelikçi kadınlarla görüşmeler yapıldığından kaynaklı olabilir. Ev sahipleriyle yaptığı görüşmelerden hareketle böyle bir yorum getiren Bora, işverenlerin zihninde böyle bir ayrımın yattığını göstermektedir. Ancak aradan geçen sürede işverenlerin bu düşüncesinin değişip değişmediği veya nasıl değiştiği ancak onlarla yapılacak derinlemesine görüşmelerle anlaşılabilir.

Gündelik Ev İşçisi Kadınların Sosyal Güvenliği

Tablo 6.

Sigortalı Olup Olmadığı	Kişi Sayısı
Evet	3
Hayır	7
Toplam	10

Görüşülen kadınlardan 7'si herhangi bir sigortasının olmadığını ifade ederken 3'ü bir sigortaya sahip olduklarını ifade etti. Fiziksel açıdan zorlu ve tehlikeli bir iş yaptıkları düşünüldüğünde sigortaya ne kadar ihtiyaç duydukları anlaşılabilir. Ancak bir kısmı işverenin yapmak istemediğini bir kısmı ise bunu kendisinin istemediğini belirtti.

İşverenindaha çok masraftan kaçınmak için sigortayı yaptırmadığını ifade eden yanısıra bizzat kendisi sigorta yapılmasını istemediğini belirten de oldu. Sigorta yapılmasını istememesinin sebebini ise aldığı ücretin kesileceğini ve bir kısmının sigortaya yatırılacağını, halihazırda yeşil kartlı olduğu için sağlık sisteminden ücretsiz bir şekilde faydalandığını ancak sigorta yapıldığı takdirde sağlık sistemi için de bir miktar ödeme yapmak zorunda olması olarak belirtti.

“Ben bunu kabul etmedim şöyle kabul etmedim öğrendikten sonra ben yeşil kartlıyım üzereme hiçbir şey yok, hiçbir mal gelirim şunum bunum ki ben doğal olarak yeşil karta kanunen bu benim isteğimle değil zaten buna devlet karar veriyor bakıyor yeşil kart demek şu an para ödemesiz olan en düşük sigorta demek sigorta mecburi artık biliyorsunuz şimdi o olduğu zaman ben sağlıktan yararlanamıyorum yani benim hiçbir şekilde işime yaramadığını fark ettim prim yok zaten onda hani sağlıktan yararlanamayacağım artı benim paramdan kesilecek ben elden alamayacağım bankaya yatırılacak bunlar bana uymadı ben kabul etmedim.” (İlknur Hanım, 40).

“Ben hep diyorum kesinlikle sigortanızı yaptırmayan yerde çalışmayın ben geriye dönsem yapmak istediğim şeyi sorsalar sadece sigortamı isterdim yani ben çok para kazandım mesela eşimden çok para kazandım ama geleceğimiz yok yani hiçbir şekilde bugün mesela kadın diyor ki hasta olsan korona olsan senin senelik izninden keserim diyor böyle bir şey var mı hastalık diyorum yok böyle bir şey tabi ki hakkımızı almıyoruz sigorta zorunlu ama yapmadı eşim de işsizdi mecbur kaldık girdik.” (Pembe Hanım, 49).

Burada hareketle gündelik ev işçisi kadınların madun konumu yeniden üreten en önemli etkenin herhangi bir gelecek güvencesine sahip olmaması-olamamasıdır denilebilir. Bu durumda olan insanlar daha çok günü kurtaracak, içinde bulundukları zaman diliminde ihtiyaçlarını karşılayacak bir maddi imkana sahipler. Bundan ötürü de geleceklerini şekillendirecek ve güvence altına alabilecek kaynaklara sahip değildirler. Gündelik ev işçisi kadınlar özelinde bakacak olursak, onların madunluğunu yeniden üreten en önemli faktörün bu gelecek güvencesinden yoksun olmalarıdır denilebilir. Üst sınıfla karşılaşmasında da Certeau’cu anlamda “taktik”, Asef Bayat’ın perspektifiyle “sessiz tecavüz” ile madunluklarının önüne geçmek için, madun hissetmemek ve madun olarak görülmemek için belli yollara başvurabilmektedirler. Ancak gelecek güvencesinden yoksun olmaları daha makro ölçekte bir olgu olduğundan ötürü bunun önüne geçebilmeleri hiç de kolay olmamaktadır.

Emeğin Maddi Karşılığı:

Araştırma kapsamında görüşmecilere çalıştıkları meslekte emeklerinin karşılığın alıp almadıkları sorulduğunda 6 kişi aldığını ifade ederken, 4 kişi ise emeğinin karşılığını alamadığını ifade etti. Emeğinin karşılığını almadığını ifade eden 4 kişiden yalnızca birinin sigortası vardır. Sigortası olmayan fakat çalıştığı işten emeğinin karşılığını aldığını ifade eden kadınların ev sahipleriyle yakın ilişki geliştirdikleri ifade edilebilir. Ayrıca sigortası olmadığını ve emeğinin karşılığını aldığını ifade eden kadınlardan ikisi tek bir işverenin yanında uzun yıllar çalışmış ve yakın ilişkiler geliştirmiş isimlerdir. Biri ise yalnızca komşularına ve tanıdıklarına temizliğe gittiğini ifade eden bir isimdir. Bu açıdan bakıldığında sigortalı olmasalar dahi işverenleriyle yakın ve samimi bir ilişki geliştirmiş olanların diğerlerine nazaran emeklerinin karşılığını aldıklarını düşündükleri ifade edilebilir.

Gündelik Ev İşçisi Kadınların Çalışma Saatleri

Ev hizmetinde çalışanlar yarı zamanlı veya tam zamanlı çalışmaktadırlar. Uygulamaları ülkeden ülkeye değişse de ev hizmetlerinde çalışanların çalışma saatlerine dair herhangi bir düzenleme bulunmamaktadır. Örneğin; Filipinler, Kanada gibi ülkelerde ev hizmetlerinde çalışanların çalışma süreleri ile ilgili bir düzenleme bulunmazken, Fransa'da 40 saat, Portekiz'de 44 saat gibi haftalık azami çalışma saati uygulaması bulunmaktadır. Bazı ülkelerde ise bu durum bazı ölçütlere göre belirlenmektedir. Örneğin, Şili'de ev hizmetlerin de çalışanların çalışma saatleri çalıştığı yerde ikamet edip etmemesine göre, Finlandiya, Meksika, Panama gibi ülkelerde ise çalışanların yaşına göre belirlenmektedir.²⁰ Araştırma kapsamında görüşülen kadınlar, herhangi belirli bir mesai saatlerinin olmadığını, bazı zamanlar işverenleri çağırıldığında "kendi çocuklarını bırakıp" ya da "ocaktaki yemeğin altını kapatıp" çalışmaya gittiklerini belirtti. Bu şekilde belirli bir çalışma saatinin olmamasının bu işi zor kılan yanlardan biri olduğu söylenebilir. Çünkü böylesine esnek bir çalışma biçiminde çalışan kadınlar kendilerine ve ailelerine vakit ayırmakta zorlanabilir ve bu da işten alınan tatmini zorlaştırabilir.

"Beni çağırırlardı ben hiç yok demezdim yani evdeki işimi bırakırdım, yemeğimi kapattırdım işe giderdim hani kaçırmayayım diye o işi kaçırmayayım yani zor biliyorsunuz bayanların evde işi zor bir de dışarda çalışmak olunca da.." (Emine Hanım, 53)

"Mesela çalıştığım kişi hafta içi müsait olmuyordu bazen hafta sonu gel diyordu yani evimden feragat edip oraya gitmek zorunda kalıyordum çocuklarımı bırakıp o şekilde." (Meryem Hanım, 35)

Görüşmecilerin de ifade ettiği üzere belirli bir çalışma saatlerinin olmaması çoğu zaman kendi evinden ve çocuklardan feragat etmeyi gerektirdiği için onları zorlayan hususlardan birisi. Yine bu durum da gündelik ev işçisi olarak çalışan kadınların maduniyetini arttıran ve yeniden üreten bir etken olarak okunabilir. Nitekim bir süre gündelik ev işçisi olarak çalışmayı tecrübe ettikten sonra fabrikada işçi olarak çalışmaya başlamış olan Meryem Hanım bu iki işi kıyaslarken şunları ifade etti:

"Mola saatlerimiz var ondan sonra öğle yemeği saatlerimiz oluyor aralarda molaları-
mız oluyor dediğim gibi daha avantajlı cumartesi pazar tatil şimdiki gittiğim iş daha rahat yani." (Meryem Hanım, 35)

Belirli çalışma saatlerinin olmaması bakımından fabrika işçiliğiyle kıyaslandığında daha az rahat olarak tanımlanan gündelik ev işçiliği, bunun gibi mesai saatlerine sahip birçok işle kıyaslandığında daha zor olarak görülmektedir. Ayrıca belli bir çalışma süresinin olmaması aynı ücretle daha fazla iş yapıldığını ve böylelikle de işçinin emeğinin sömürüldüğünün de göstergesidir.

20 Gülay Keskin, "Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Ev Hizmetinde Çalışan Kadınlar" (Yüksek lisans tezi, Sakarya Üniversitesi, 2019), 30.

İşveren ve Çalışan Arasındaki İlişki

“Güven” Üzerine İnşa Edilen İşçi-İşveren İlişkisi:

Bu araştırma kapsamında işveren ve çalışan arasındaki ilişki çalışanın anlatımları üzerinden değerlendirilecektir. İlk olarak bu konuyla ilişkili olarak elde edilen temalardan biri olan “güven” temasına değinilebilir. Görüşmecilerden yaklaşık yarısından fazlası tanımadıkları insanların evlerine çalışmaya gitmediklerini, yalnızca çevreden tanıdıkları kişilere gittiklerini ifade etti. Tablo 4’de de kadınların işe erişim biçimleri ayrıntılı bir şekilde gösterilmiştir. Bu durum karşılıklı bir güveni gerektiren böylesi bir iş için gayet anlaşılır görünmektedir. Ancak aynı zamanda sınıfsal farkın büyüklüğünün de önüne geçmektedir. Çünkü çalışan kadınların çevresi ve tanıdıkları dikkate alındığında arada büyük bir sınıfsal farkın olamayacağı görülebilir. Nitekim böylesi bir güven vurgusu yapmayan görüşmecilerin işverenleri ile aralarındaki sınıfsal farkın çok daha fazla olduğu gözlemlenmiştir.

Gündelik ev işçisi kadınların böyle bir kuralı neden benimsedikleri düşünüldüğünde yukarıda bahsedilen ve görünen bir sebep olan güvenin yanı sıra farklı sebeplerinde olabileceği düşünülmektedir. Görünen sebeplere örnek olarak Meryem Hanım ve Leyla Hanım’ın sunduğu gerekçeler gösterilebilir:

“Mesela ben bu temizlik işine komşularıma gittim genellikle ağırlık olarak bilmediğim kişilere fazla gitmedim ne olur ne olmaz hesabı” (Meryem Hanım, 35)

“Ben çevreden yani oturduğum yerden dışarıya çıkmadım Nişantaşı’ndan başka bir yere gitmedim Bakırköy’de iş var abla gider misin yok gitmem ben çünkü bilmiyorum biraz da korkaklık var herhalde o yüzden acaba bir şey mi olur tanımadığım kişi bilmiyorum bu şey beni hemen sarsıyor.” (Leyla Hanım, 57)

Görüşmecilerin ifadelerinde de belirttikleri gibi çalışan kadınlar işverenlerini kendi çevresinden, tanıdıklarından ve komşularından seçerek kendilerini daha güvende hissetmektedir. Kadınların böyle bilinçli bir tercih yapıyor olması hem onların bu süreçte aktifliğini göstermekte hem de aradaki sınıfsal farkın büyüklüğünü bilinçli veya bilinçsiz bir şekilde kontrol altında tuttuklarını göstermektedir. Çünkü onlar için “yabancı” hiç tanımadıkları kimseler anlamına gelmiyor. Daha önce çalıştığı ev sahibinin önerdiği bir ismi her ne kadar tanımasalar da öneren kişiyi tanıyor ve güveniyorlarsa o isim yabancı olmaktan çıkabiliyor. Bu da yine o sosyal ağının dışına çıkmamalarına ve “yabancılara” gitmemelerine neden oluyor. Buradan hareketle bir başka tema olan “işverenlerle olan ilişki” temasına geçilebilir. Çalışan kadınların işverenleriyle yani ev sahipleriyle aralarındaki ilişkinin biçimi analiz edildiğinde yabancılara gitmediğini ifade eden kadınların işverenleriyle daha yakın ilişkiler geliştirdiği gözlemlendi. Konuşmasında güven temasını konu etmeyen görüşmecilerin işverenleriyle ilişkisinin çalışan-işveren ilişkisinden öteye gitmediği veya nispeten daha problemli bir ilişki biçimi olduğu gözlemlendi. Örneğin güven temasına değinmeyen iki çalışanın işverenleriyle ilişkisine dair söylemlerine bakıldığında bu durum görülebilir:

“Onlar işveren biz işçi yani seviyeyi hiçbir zaman aşmıyorsun seviyeyi aştığın zaman olmuyor... o işveren olduğunu ben de işçi olduğumu hiçbir zaman unutmadım.” (Elmas Hanım, 45)

“Tabi ki şimdi gittiğim yerdeki abi daha iyi yakın yani buradaki bilmiyorum ben gıcık gittiğimden mi bana öyle soğuk geliyor yani” (Havva Hanım, 40)

Bu durum, çalışanlar tarafından çevreden ve tanıdıklardan kimselerin evlerine çalışmaya gidilmesi gibi bir ön şartın koyulmasıyla en baştan sınıfsal farkın büyüklüğünün önüne geçilmesinden kaynaklanabilir. Elbette ki buna rağmen işveren ve çalışanlar arasında sınıfsal bir fark söz konusudur. Ancak Aksu Bora'nın ve Gül Özyeğin'in çalışmalarında değindiği biçimde bir sınıfsal farktan ve bu farktan kaynaklanan çatışmalardan bahsedilemez. Bu farklılık onların çalışmasının üzerinden yaklaşık yirmi yılın geçmesi ve aradan geçen sürede toplumsal ilişki biçimlerinin, tüketim alışkanlıklarının ve fiziki koşulların değişmiş olmasından da kaynaklanabilir. Bu çalışma özelinde işveren ve çalışan arasındaki sınıfsal farkın çok fazla olmadığı durumu işverenlerin sahip oldukları meslekler düşünüldüğünde de gözlenebilmektedir. Yabancılar gitmediğini ifade eden kadınların çalıştıkları işverenler öğretmen, diş doktoru, bankacı gibi orta sınıftan meslekler olurken, böyle bir vurgu yapmayan kadınların çalıştıkları işverenlerinin fabrikatör, ünlüler gibi daha üst sınıftan kesimlerin olduğu gözlemlenmiştir. Bu duruma çalışmanın öznesi olan gündelik ev işçisi kadınlar özelinde bakıldığında, henüz işverenle kurdukları ilişkiye bakılmadan da ilişkinin kurulup kurulmamasında, hangi kesimle ilişki kurulabileceğinde ve daha sonraki süreçte kurulan ilişkinin seyrinde aktif rol oynadıkları görülmektedir.

Gündelikçi kadınlar madunluk bağlamında değerlendirildiğinde, sahip oldukları maddi koşullar sebebiyle çalışmak zorunda olmaları, birçoğunun bu meslekten kazandıklarıyla tek başlarına evlerini geçindirmek zorunda kalması ve büyük çoğunluğunun herhangi bir sağlık sigortasına ve gelecek güvencesine sahip olmadan çalışıyor olmaları onları madun olarak tanımlamamıza alan açmaktadır. Ayrıca belli bir mesai saatlerinin ve sabit bir ücretlerinin olmaması da bu madun konumunu güçlendirmektedir. Örneğin görüşülen kadınlardan ikisi ev sahibi hafta içi müsait değilse pazar günlerini de çalışmaya ayırdıklarını, gün içerisinde arayıp çağırdığında çocuklarını bırakıp, ocaktaki yemeğin altını kapatıp işe gittiklerini aktardı. Bu şekilde belli bir çalışma saatlerinin olmaması birçoğu için bu işin en zor tarafı olarak görülmektedir. Ancak tüm bunlarla birlikte bu kadınların madun olarak tanımlanması onların tam anlamıyla edilgen bir konumda olduğunu göstermemektedir.

Yukarıda da belirtildiği üzere işverenlerin yakın çevreden seçilmesi, “yabancılarla” çalışmaktan uzak durulması gibi hususlar kurulan bu ilişkide çalışanların etkenliğini göstermektedir.

Buna ek olarak ilişki kurulduktan sonra nasıl bir seyir izlendiği de çalışan kadınların etkenliğini görmemizi sağlamaktadır. Diğer başlıca temalar, çalışan ve işveren arasında kurulan ilişkinin seyri özelinde madunun etken konumunu değerlendirmede işe yarayacaktır.

Çalışanın İşverenin Yaşam Tarzına Yönelik Bakış Açısı:

Araştırma kapsamında gündelik ev işçisi kadınlara işverenlerinin yaşam tarzına dair ipuçları verebilecek sorular sorulmuştur. Bu tür sorulmasının esas nedeni farklı sınıflara ait ve dolayısıyla farklı habituslara sahip insanların birbirlerini nasıl tecrübe ettiklerini gözlemleyebilmektir. Ancak yalnızca çalışanlarla görüşüldüğü ve onların tecrübeleri dinlenildiği için bu bakış da alt sınıfın / madunun üst sınıfa yönelik bakış açısıyla sınırlı kaldı. Madunun, üst sınıf yaşam tarzını tanıtırken ve tanımlarken kullandığı ifadelerin ona yönelik bakış açısını da ortaya koyabileceği ön kabulünden hareketle yönlendirilen belli başlı sorulara verilen cevaplar ele alınacaktır. Bu bağlamda çalışanlara ev sahiplerinin tüketim alışkanlıkları ve tükettikleri gıdaların ne tür gıdalar olduğu ve işverenlerinin aile ilişkilerinin nasıl olduğu sorulmuştur. Tüketim alışkanlıkları ve tüketilen gıdaların ne olduğu sorusuna katılımcıların yarısından fazlası kendi tükettikleri yemeklerden çok da farklı olmadığını ifade ederken birkaçı daha çok dışardan veya hazır gıda tükettiklerini söylerken yalnızca biri işverenlerinin çoğunlukla sağlıklı besinler tükettiklerini belirtti.

“Çoğunlukla zeytinyağlı yiyorlar yani kilo yapmayacak ama tok tutacak şeyler istiyorlar hamur işi istemiyorlar eğer hamur işi istiyorlarsa onu tam buğday unuyla istiyorlar beyaz unla istemiyorlar gibi.” (Elmas Hanım, 45)

“Benim gittiğim yerlerde kadın çok güzel yemek yapıyordu bildiğin biz nasıl böyle Türk mutfak yapıyorsak ben öyle çok değişik bir şey görmedim yani benim gittiğim yerde biz beraber masada oturur yedik bile benim gittiğim yerlerde farklı bir şey görmedim bazen de mesela yemek olmaz dışardan ısmarlarlar” (Emine Hanım, 53)

“Yani yüzde yetmiş dışardan yiyor diyebilirim” (Pembe Hanım, 49)

Görüşmecilerin ifadelerinden de hareketle çalışan ve işverenler arasında tüketim alışkanlıkları açısından bariz bir fark olmadığı söylenebilir. Bu durum küreselleşmeyle birlikte değişen tüketim alışkanlıklarıyla yakından ilişkilidir. 2000’li yıllardan önce tüketilen nesnelerin bir statü göstergesi olduğu daha net bir biçimde söylenebilirken son yıllarda bunu söyleyebilmek oldukça zordur. Nitekim araştırma kapsamında görüşmecilerden elde edilen veriler de bunu göstermektedir.

Çalışma Hayatından Sonra Kadınların Hayatındaki Değişimler

Araştırma kapsamında görüşmecilere işverenleriyle tanışmanın onlar üzerinde bir etkisinin olup olmadığı ve nasıl bir etkisinin olduğu, işverenlerin maddi kazanç dışında onlara herhangi bir katkısının olup olmadığı soruldu. Katılımcıların 8’i işverenleriyle tanışmanın onlar üzerinde olumlu bir etkisi olduğunu söylerken 2’si herhangi olumlu veya olumsuz bir etkisinin olmadığını belirtti. Bu soruya verilen cevaplar aynı zamanda çalışanların bakış açısından işverenleriyle aralarındaki ilişkiyi nerede ve nasıl gördüklerini, bu ilişkide kendile-

rini ve işverenlerini nerede konumlandıklarını göstermektedir. İşverenleriyle tanışmanın onlar üzerinde olumlu bir etkisi olduğunu belirtenler daha çok aile arası ilişkilerde ve ev düzeninde, dekorasyonunda işverenlerinden bir şeyler öğrendiklerini vurguladılar. Ancak bu öğrenme sürecinin tek taraflı olmadığını, kendilerinin de işverenlerine öğrettikleri şeyler olduğunu ve “bir anne veya abla gibi” yol gösterdiklerini birçoğu ifadelerinde belirtti. Bu karşılıklı öğrenme süreci aynı zamanda karşılıklı kurulan ilişkide madunun pasif olmadığını, öğrenen, alan olduğu kadar öğreten ve veren taraf olduğunu da göstermekte.

“Şu an ki düzenimde onun çok katkısı vardır şu an ki hayatımın düzeninde çok onun şeysi vardır örneği vardır yani evliliğimi yürütmekte evimin içindeki iletişimde örnek olmuştur bana.” (Zeynep Hanım, 37)

“Çok değer verdiğim çok sevdiğim bir tane var mesela onu gerçekten çok seviyorum benim gözümde o muhteşem bir insan mesela çocuklarıyla iletişimi, çok sevgiyle büyümesi ve sevgiyle davranması, çocuklarıyla konuşması çok mutlu ediyor beni yani ben ailemden görmedim öyle şeyler.” (İlknur Hanım, 40)

“Anlaşıyoruz şöyle o değil de ben genelde daha çok alttan alıyorum şöyle o da beni annesi gibi görüyor ben onu daha çok eğittim diyeyim daha doğrusu bilmiyordu bir şeyler mesela benden çok şey öğrendi.” (Pembe Hanım, 49)

Gündelik Ev İşçisi Kadınların İşverenleriyle Yaşadıkları Sorunlar

Gündelik ev işçisi kadınların ev sahipleriyle aralarında yaşanan problemlerin neler olduğu hakkında bilgi edinmek amacıyla sorulan sorulara verilen cevaplara göre bu problemler daha çok ev sahibinin titizliği, yapılan işlere fazla karışması ve çalışanla iletişimde kırıcı olmasına yönelikti. Çalışanları en çok rahatsız edenin ise iş esnasında ev sahibinin sürekli çalışanın başında durması ve işe müdahale etmesi olduğu söylenebilir. Bir diğeri ise ev sahibinin çalışana yönelik kaba tavrı ve kırıcı sözleridir. Çalışan kadınların bu tavırlarla nasıl başa çıktığına bakıldığında ise bir görüşmecinin sözleri buna açık bir cevap niteliğindedir:

“Evet, tabi o ev sahibi sana iyi yakın davranıyorsa sen de onun işini severek yapıyorsun mesela sen sabah günaydın diyip kalbini kırıyorsa o işini kırı kırı yapıyorsun bir yerleri mesela.” (Havva Hanım, 40)

Havva Hanım'ın kendisine karşı kırıcı davranan bir işverenin evinde çalışırken mecazi olarak da olsa bir yerleri kırarak çalıştığını söylemesi madunun bu ikili ilişkide kullandığı “taktikleri” göstermektedir. Böyle bir taktiğin kullanılması yine bu ilişkide madunun aktif rol oynadığını göstermektedir. Havva Hanım'dan alınan bu bilgiden sonra yapılan görüşmelerde özellikle buna dair tecrübeler keşfedilmeye çalışıldığının diğer kadınların da benzer bir yola başvurdukları görülmüştür.

“Çok karışmaz bana beni bana bırakır bana güvenirse çok güzel iş çıkarıyorum ama karışır da bana beni sinir eder, tepemde durursa yaptığım işin güzel olduğuna inanmıyorum çok karışırsa hani ben de biraz savsaklıyorum yalan değil ama ister istemez insanın böyle çok güzel yapası gelmiyor.” (Ilknur Hanım, 40)

İşverenle Kurulan İlişkide Madunun Konumu

Araştırmada işveren ile gündelikçi kadın arasında iki tür ilişki biçimi olduğu gözlemlendi. Bunlardan ilki gayet samimi ve abla-kardeş ilişkisi şeklinde tanımlanan ilişki biçimiyken diğeri oldukça mesafeli, işçi-işveren ilişkisinden öteye gitmeyen ilişki biçimidir. Ayrıca neredeyse görüşme yapılan her çalışan bu iki farklı ilişki biçimini de gözlemlemiştir. Bu nedenle de bir çalışandan bu iki farklı ilişki biçimini dinlemek ve bu ilişki biçimlerini karşılaştırmak mümkün olmuştur.

Çalışanlar, yakın ilişki kurdukları ev sahipleriyle olan ilişkilerini değerlendirdiklerinde daha çok “yoldaşlık etme”, “yol, yordam gösterme” gibi temalar üzerinde durdular. Bu temalar kurulan ilişkinin her iki öznesi için de geçerli olmaktadır. Yani; bazı çalışanlar işverene yoldaşlık ettiğini, işverenleri tarafından dertleşecek biri olarak görüldüklerini ve annesi gibi olduğunu ve ona çok şey öğrettiğini aktarırken, bazılarıysa işverenlerinden yol-yordam öğrendiğini, çocuklarıyla ve eşiyle olan iletişimde işvereni örnek aldığını aktardı. Böylesi karşılıklı bir ilişkide çalışan yani araştırma kapsamında “madun” olarak tanımlanan sınıfın pasif bir konumda olmadığını, ilişkinin daha baştan kurulmasından, seyrine kadar geçen süreçte oldukça aktif bir rol oynadığını söyleyebiliriz. Ayrıca bu aktifliğin yalnızca işveren ve çalışanın kurduğu yakın ilişkilerde söz konusu olmadığı, mesafeli ilişkilerde de farklı biçimlerde olmakla birlikte bir öznenliğin ve etkenliğin olduğu söylenebilir. Görüşmeciler kurdukları bu mesafeli ilişkileri aktarırken bu ilişki biçiminde kendini robot gibi hissettiğini ifade eden de oldu, işveren onu kırarsa yaptığı işi özenmeden, bir yerleri kırarak yaptığını ifade edenler de oldu. Özyeğin’in makalesinde değindiği gibi bu ilişki biçimleri bize çalışanların işverenlerin iktidar stratejilerinin edilgen nesnesi olmaktan ziyade kendi çıkarlarını kollamaya çalışan aktörler olduklarını göstermektedir. Çalışan kadınlar her ne kadar aradaki sınıfsal farkın bilincinde olsalar da belirli stratejiler geliştirerek bu farkın yarattığı ayrılığı veya çatışmayı en aza indirebilmektedirler. Yukarıda ifade edilen yabancılarla çalışmama ve kendisini kıran işverenin işini özensiz ve bir yerleri kırarak yapma bu stratejilere örnek olarak verilebilir. Bu durumda gündelik ev işçisi olarak çalışan kadınların madunluğunu yeniden üreten unsurun sahip oldukları habituslardan daha çok sahip olmadıkları uygun çalışma koşullarıdır denilebilir. Sigortasız çalışma, belirli çalışma saatlerinin olmaması gibi koşullar onlara herhangi bir gelecek güvencesi sunmadığı için madun konumlarının yeniden üretilmesine sebebiyet vermektedir. Nitekim birçoğu bu sebepten dolayı emeklerinin karşılığını alamadıklarını düşünmektedir.

Sonuç ve Değerlendirme

Araştırma kapsamında görüşmecilere ilk olarak demografik özelliklerine yönelik sorular yöneltilmiştir. Bu sorulara verilen cevaplara göre araştırmaya katılan görüşmecilerin yaş ortalamaları genellikle 35-65 yaş aralığındadır. Bu görüşmecilerden 2'sinin eğitiminin olmadığı geriye kalan 7 kişinin ise ilkokul mezunu olduğu görülmektedir. Görüşmecilerin hemen hepsi kırsaldan kente göç etmiş ve kentte çalışma hayatını tecrübe etmiş isimlerdir. Kadınların büyük çoğunluğunun anne ve babalarının tarım işçisi veya annelerinin ev hanımı, babalarının taşeron işçi olduğu söylenebilir.

Görüşülen gündelik ev işçisi kadınların 2'sinin eşinin vefat etmiş ve 1'i de eşinden ayrılmıştır. Bunlar dışındaki kadınların eşleri ise belediye işçisi, taşeron işçi veya apartman görevlisi olarak çalışmaktadır. Görüşülen kadınların hepsinin çocukları vardır ve yalnızca bir tanesinin çocukları eğitimlerini devam ettirmemiş geriye kalanların hepsinin üniversite eğitimi alan veya üniversite sınavına hazırlanan çocukları vardır. Gündelik ev işçisi kadınların demografik özelliklerine ve arka planlarına dair olan bu sorular aynı zamanda görüşmecilerin sahip oldukları habitusa dair ipuçları barındırmaktadır. Anne ve babalarının, eşlerinin ve çocuklarının eğitim seviyeleri ve mesleklerine dair olan sorular aynı zamanda onların eğitim sermayesine ve kültürel sermayelerine dair bilgi edinmeyi amaçlamaktadır. Buna göre kadınların eğitim sermayelerinin ve kültürel sermayelerinin sınırlı olduğu ancak çocuklarının bu sermayeleri elde edebilme uğraşında olduğu söylenebilir. Ancak kadınların çocukları için bu sermayeleri kazanmak hiç kolay olmamaktadır.

İkinci olarak ise kadınların meslek tecrübesine dair sorular yöneltilmiştir. Bu mesleği yapmaya nasıl başladığı, ne kadar süredir bu mesleği yaptığı ve çalışmanın onun hayatında neleri değiştirdiği gibi sorular çerçevesinde deneyimleri dinlenmiştir. Buna göre kadınların hemen hepsinin işlerini enformel yollarla bulduğu, İşkur veya ilan gibi yolları tercih etmedikleri görülmüştür. Bunun en temel nedeni, daha önce herhangi bir meslek icra etmemiş olan bu kadınların birtakım maddi problemler sonucunda eşlerinden çalışmak için izin alabilmeleri ve bu ilk iş tecrübelerinde de güvene büyük önem vermeleri olarak ifade edilebilir. Bununla birlikte icra edecekleri meslek işverenin en mahrem alanı olan evde gerçekleşeceğinden ötürü kadınlar için güven büyük önem taşımaktadır. Aynı zamanda bu güven tek taraflı olan da bir unsur değildir. Görüşülen kadınlar işverenlerin de onlara güvenmesi gerektiğinin farkındadır. Bu sebeple de görüşmecilerin tamamı çalışmaya gittikleri evi “kendi evi gibi” gördüklerini ve “samimi” çalıştıklarını ifade etmiştir. “Gittiğim evi kendi evim gibi görüyorum” söyleminin benden beklenen güveni tesis ediyorum mesajını taşımaktadır denilebilir. Meslek tecrübesi teması altında sorulan bir diğer soru olan çalışmanın onlara neler kazandırdığı sorusuna da kayda değer cevaplar verilmiştir. Buna göre çalışmak kadınlar için yalnızca bir maddi kazanç sağlama yolu değil, yeni insanlar

tanımak, yeni şeyler öğrenmek için de bir imkandır. Görüşmeye katılan kadınların bir kısmı işverenlerinin eşleriyle ve çocuklarıyla iletişiminin onlara örnek olduğunu, işverenlerinden birçok şey öğrendiğini belirtmiştir. Ancak bununla birlikte çalışanların da işverenlerine kattığı birçok şeyin olduğunu, yemek ve temizlik gibi hususlarda işverenlerine öğrettikleri şeyler olduğunu ifade eden kadınlar da oldu. Bu sebeple gündelikçiler ve işverenler özelinde işçi-işveren ilişkisinin aynı zamanda karşılıklı bir öğrenme süreci de olduğu ifade edilebilir. İletişimin bu şekilde karşılıklı bir etkiye sahip olması madunun girdiği ilişkide pasif olmadığını da göstermektedir.

Görüşmecilere yöneltilen soruların bir diğer teması ise ev sahibiyle kurulan ilişkiye dairdi. Bu tema altındaki sorular iki farklı amaç barındırmaktadır. İlki, işverenlerin eğitim seviyelerini, mesleklerini, aile ilişkilerini ve yaşam biçimini öğrenmeye yönelik bir amaç iken, ikincisi, çalışan ve işveren ilişkisine ve işverenin yaşam biçimine dair çalışanın değerlendirmelerini öğrenmeye yöneliktir. Bu yöndeki sorulara verilen cevaplara göre çalışan kadınların bir kısmı işverenleriyle samimi bir ilişki geliştirirken, bir kısmı ise seviyeli bir ilişki geliştirmektedir. Araştırmaya dahil olan görüşmecilerden işverenleriyle samimi bir ilişki geliştiren kadınların çoğunlukla çevresine, tanıdıklarına veya işverenin tavsiye ettiği kişilere çalışmaya gittiği gözlemlenmektedir. Arada herhangi bir tanıdığın veya tanışıklığın olmadığı kişilerle çalışmayı tercih etmediklerini belirtmişlerdir. Bu durum yukarıda da değinilen ilişkinin güven üzerine kurulmasıyla yakından ilişkilidir. Nitekim güvene dair özellikle bir vurgusu olmayan kadınların işverenleriyle daha seviyeli bir ilişkileri olduğunun gözlemlenmesi de bu çıkarımı desteklemektedir. Güven temasına vurgu yapmayan kadınların işverenleriyle ilişkilerinin çalışan-işveren konumlarının unutulmadığı bir ilişki biçimi olduğu görüşmeciler tarafından da ifade edilmiştir.

Çalışan-işveren ilişkisinde üzerinde durulması gereken bir diğer husus ise işverenlerin yapılan işe fazla müdahil olmasının çalışanları rahatsız etmesi hususudur. Gündelik ev işçisi kadınlar işverenlerinin yaptıkları işe fazla müdahil olmasından rahatsız olmakta ve buna karşı belli stratejiler geliştirmektedir. Örneğin bir görüşmeci işine fazlasıyla müdahil olan ev sahibinden bahsederken “bilmiyorsun işte bilmediğin için beni çağırmışsın bırak da yapayım” ifadelerini kullanarak ev sahibinin yeterli olmadığını düşündüğü alanda kendisinin tamamlayıcı olacağını düşünmekte ve buna imkân açılmasını istemektedir. Bu ifade aynı zamanda üst-orta sınıf karşısındaki konumunu iyileştirme çabası olarak da okunabilir. Görüşmecilerden elde edilen bulgulara göre çalışan-işveren ilişkisinde bazı durumlarda işverenin çalışana yönelik olumsuz ve kırıcı tavırlarına çalışanlar kendilerince belli “taktikler” geliştirerek karşılık vermektedir. Bu durum aynı zamanda farklı habitusların karşılaşma anında madun konumunda olanın failliğini de göstermektedir.

Bu araştırma maduniyet çalışmalarının yalnızca tarihsel bir mesele olmadığını ve yalnızca sömürgeleştirilmeyi tecrübe etmiş ülkelerin insanlarını konu etmediği ön kabulünden hareket etmiştir. Bu bağlamdan hareketle içinde yaşadığımız yeni dönemde madunun kim olabileceği ve nerede aranabileceği sorusu sorulmuştur. Bu sorular ışığında özellikle küresel bir toplumda kendini gösteren farklılıkların kesişmesi ve eşitsizliklerin yaygınlaşması meselesi önemli görünmektedir. Toplumsal meselelerin iki farklı sınıfın karşılaşma mekanları üzerinden ele alındığı taktirde daha iyi anlaşılabilirliğinden hareketle bu araştırma, gündelik ev işçisi kadınlar ve onların işverenleriyle olan ilişkisini çalışan kadınların anlatıları üzerinden incelemiştir. Elbette karşılıklı bir okuma yapmak adına ev sahiplerinin tecrübelerine de yer verilmesi daha iyi olabilirdi ancak çalışmanın sınırlılığını koruyabilmek adına ve özne konumunu “madun” sınıfa vermek adına bu araştırma kapsamında çalışanlarla görüşmek yeterli görüldü. Elde edilen bulgular neticesinde, gündelikçi kadınların çalışma koşulları ve herhangi bir gelecek güvencesine sahip olmamaları açısından madun konumunda oldukları ifade edilebilir. Ancak işverenleriyle aralarındaki ilişkiler açısından bakıldığında, edilgen bir konumda olmadıkları, öznelliklerini sürdürebilecekleri belli stratejiler geliştirdikleri gözlemlendi. Ayrıca bu bulgular neticesinde gündelikçi kadınların sahip oldukları habitusun onların madunluklarını yeniden üreten bir faktör olmadığı gözlemlendi. Bu aynı zamanda habitusun durağan olmadığının, dinamik ve sürekli değişen bir unsur olduğunun da bir göstergesi olabilir. Çünkü gündelikçi kadınlar, karşılaştıkları işverenlerinin yaşam biçiminden, habitusundan etkileniyor ve kendi yaşam biçimine bunları dahil edebiliyor. Ayrıca kendi sahip oldukları yaşam pratiklerini işverenlerine de aktarabiliyorlar. Bu durum, karşılıklı kurulan bu ilişkide gündelikçi kadınların fail yönünü de göstermektedir.

Kaynakça

- Aydın, Fatih Mehmet. “Madunun Sesi ve Temsili: Kavramsal ve Teorik Değerlendirmeler.” Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep Üniversitesi, 2019.
- Bora, Aksu. *Kadınların Sınıfı*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- Genç, Aleya. “Postkolonyal Feminizm Doğrultusunda Hindistan İncelemesi.” Yüksek Lisans Tezi, Bursa Uludağ Üniversitesi, 2019.
- Özyeğin, Gül. “Kapıcılar, Gündelikçiler ve Ev Sahipleri: Türk Kent Yaşamında Sorunlu Karşılaşmalar” Kültür Fragmanları: Türkiye’de Gündelik Hayat içinde, Editörler: Deniz Kandiyoti ve Ayşe Saktanber, 57-83. İstanbul: Metis Yayınları, 2017.
- Keskin, Gülay. “Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Ev Hizmetinde Çalışan Kadınlar” Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi, 2019.
- Kızılay, Şevket E. “Küreselleşme, Madun Kamusalılığı ve Taktikler: Afyon Çavuşbaşı Mahallesi Örneği” *İdealkent Dergisi* 3, (Mayıs 2010): 94-129.
- Türköz, Elif N. “Küreselleşmeden Maduniyete: Asef Bayat Perspektifi” *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1, (2014): 85-100.

Geleneksel “Tecdüt”ten Modern “Teceddüt”e: Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi’nin Modern Toplum Tasavvuru “Teceddüt Toplumu”

Mehmet Fatih Aslan*

Öz: Sosyolojinin Osmanlı’da neşvünema bulduğu II. Meşrutiyet dönemi, Osmanlı modernleşme sürecinde geleneksel olanın çözüldüğü ve modern olanın hâkimiyet kazandığı son dönemi ifade etmesi bakımından önemlidir. Klasik ilimlerin yetersizliğine dair tartışmaların açıktan yürütülmesi ve Jön Türkler başta olmak üzere dönemin aydınları tarafından Batının üstünlük sebebi olarak görülen pozitif bilimlerin etki alanını arttırması yine bu döneme rastlar. 19. yüzyılın sonlarından itibaren, Osmanlı içtimai yapısı modernliğin tesirinde Batı’dan mühlhem yeni toplum teorileri karşısında değişime zorlanırken İslam düşünürlerinin ekseriyeti, İslam düşünce geleneği içinden tartışmalara katılır. Yeninin kadim olanla bağdaştırılmaya çalışıldığı bu dönemde, geleneği savunanların yanında modern tavır sergileyen Müslüman aydınlar da vardır. İslam düşünce geleneğinde “zaman içinde zayıflayan dinle irtibatın güçlendirilmesi” manasında kullanılan “tecdüt” kavramı, “dindeki bazı unsurların çıkarılıp yeni bazı unsurların eklenmesi şeklinde dinin yeniden tanımlanması” manasına gelen “reform” kavramıyla yer değiştirmeye başlar. Dinde reform fikrinin bileşen kavramlarından “teceddüt” kavramı da tıpkı “tecdüt” gibi yenileme tazeleme anlamıyla kullanılır fakat gelenekten kopuk modern bir tavrı ifade eder. Dönemin önemli aydınlarından Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi, Osmanlı başta olmak üzere İslam toplumlarının yenilenmeye ihtiyacı olduğu düşüncesiyle yeni bir toplumsal muhayyile inşa eder. Geleneksel ilimlerin yetersizliğini ifade ederek sosyoloji başta olmak üzere modern bilimlerin ışığında yeni bir içtimai hayat ve zihin yapısı oluşturmaya çalışır. Bu tavrı geleneksel “tecdüt” işinden farklı olarak modern “teceddüt” kavramıyla ifade edilmektedir. Bu çalışma Filibeli Ahmed Hilmi’nin modern İslam toplum tasavvurunu “teceddüt toplumu” olarak kavramlaştırmayı teklif eder. Çalışmada Ahmed Hilmi Bey’in modern İslam toplum tasavvurunu nasıl oluşturduğu ve sosyolojiden nasıl faydalandığı teceddüt kavramı etrafında incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi, tecdüt, teceddüt, sosyoloji, II. Meşrutiyet, İslam Toplum Tasavvuru.

Giriş

Osmanlı modernleşmesi öncelikle askeri yenilgilerin önüne geçilmesi ve siyasi birliğin sağlanması amacıyla başlar ve daha çok askeri ve teknik meseleler üzerinden ilerler. Tanzimat

* Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Arş. Gör. Dr. İletişim: mehmetfaslan@gmail.com

Fermanı önemli bir eşik olarak Osmanlı'nın Batı tesirinde bir modernleşme sürecinde girdiğinin resmi işaretidir. 1860lardan sonra, devleti eleştiren ve sivil bir muhalefet topluluğu gibi hareket eden Yeni Osmanlılarla birlikte yeni bir düşünce tarzı ve Batılı fikirler kendini gösterir. Bu dönemde çıkmaya başlayan gazeteler yeni bir kamuoyu oluşturmayı amaçlasa da içtimai yapıyı değiştirecek güçte gelişmeler görülmez. II. Meşrutiyet'in ilanına kadarki gelişmeler daha çok siyasi ve idari sistemle alakalı olup esas gaye devletin yaşadığı sorunların çözülmesidir. II. Meşrutiyet dönemi aydın grubunu temsil eden Jön Türkler, yaptıkları siyasi devrimle Osmanlı'nın siyasi sorunun büyük oranda çözüldüğüne inanır ve bu doğrultuda siyasi devrimin başarıya ulaşması adına içtimai devrimlerin yapılması gerektiğini düşünür. Ziya Gökalp'in Demirtaş ismiyle yayımladığı "Yeni Hayat"¹ makalesi, içtimai inkılaplar için önemli bir öneridir. Jön Türk aydınlarının yanında farklı ideolojilere sahip isimler de Osmanlı içtimai yapısında reform ya da yenilikler yapılması gerektiğine inanır. II. Meşrutiyet döneminde öne çıkan unsur bilime duyulan güvendir ve öne sürülen fikirler bilime dayandırılarak meşrulaştırılmaya ve kuvvetlendirilmeye çalışılır. Filibeli Ahmed Hilmi de bu isimlerden biridir ve toplum tasavvurunu bilimsellik iddiasıyla inşa eder. Gökalp'te olduğu gibi bu bilim sosyolojidir.

Filibeli Ahmed Hilmi'nin kendi dönemi içinde orijinal ve sistemli düşünceleri vardır. Filibeli, sosyolojinin Osmanlı'da tanınmaya başladığı dönemde yeni bir toplumsal muhayyile inşa eder. Her ne kadar İslamcılık düşüncesinin savunucularından biri olsa da onun yöntemi geleneksel düşünceden beslenmez. Filibelinin zihin dünyasını şekillendiren temel olgu din olsa da, dinin geleneksel algılanma biçimi ve dini aktörler, modern bir eleştiriye tabi tutulur. Ona göre dini aktörler ve geleneksel eğitim yöntemi toplumda belirleyici ve etkin bir role sahiptir. Filibeli'nin Osmanlı'daki içtimai problemlerin temelinde ulemayı görmesi bunun açık bir delilidir.

Filibeli Ahmed Hilmi, "modernist İslamcı"² bir aydın olarak bu bağlamda incelenmeye değer bir toplumsal muhayyile ortaya koyar. Filibeli'nin modern toplum tasavvuru İslami hassasiyete sahiptir fakat inşa süreci modern bir yöntemi takip eder. Osmanlı toplumunu bir İslam cemiyeti olarak gören Filibeli, içtimai problemlerin çözülmesi için İslami düşünce tarzının değişmesi gerektiğini düşünür. Sorunun temelinde ulemayı ve geleneksel ilimlerin yetersizliğini görmesi, Filibeli'yi dinin toplumla ilişkisi üzerine düşünmeye sevk eder. Bu noktada İslam düşünce geleneğinde dinin toplumla olan irtibatını yenileme/güçlendirme bağlamında uyguladığı tecdit işi, Filibeli Ahmed Hilmi'de geleneksel anlamından uzak modern düşüncenin ürünü "teceddüt" olarak kendini gösterir. Filibelinin toplum tasavvuru, gele-

1 Demirtaş, "Yeni Hayat ve Yeni Kıymetler", *Genç kalemler Mecmuası* 2/8, (10 Ağustos 1327): 138-139.

2 Hilmi Ziya Ülken, *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi* (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2015), 405.

neksel düşünceden ayrı bir istikamette, toplumun merkeze alınmasıyla birlikte sosyolojik bir bakış açısıyla inşa edilir. Filibeli'deki içtimai yenilik fikri, ilerleme kavramına bağlı geliştiğinden geleneksel düşünceyi takip etmez. Bu bağlamda onun toplum modelini geleneksel tecdit kavramı yerine modern teceddüt ile ifade etmek Filibeli'nin anlam dünyasını ifade etmesi bakımından daha isabetli olacaktır.

Tecdit, Teceddüt ve Filibeli Ahmed Hilmi

Tecdit, "İslami düşüncede hicri 2. yüzyıldan itibaren var olan"³ ve ihya kavramıyla benzer anlamda kullanılan bir kavramdır. Sözlük anlamı "yenileme, yeni bir yol açma" olan tecdit, ıstılâhî olarak bir işi ciddiyetle ve aslına uygun şekilde yenilemeyi ifade eder.⁴ İslam düşünce geleneğine göre tecdit işini gerçekleştirecek her asırda yalnız bir kişi vardır. Bu kişiye müceddit denir. Geleneğin ekseriyetle kabul ettiği bu bilgi Hz. Peygamber'in "Allah her yüzyılın başında bu ümmete dinlerinde yenileme yapacak birini gönderir"⁵ hadis-i şerifine dayandırılır. İslam geleneğinde tecdidin ortaya koyduğu üç tema, tecdidin anlaşılmasında yol gösterir: Kur'an ve Hz. Peygamber'in sünnetine dönüş ve bunlardan taviz vermeden uygulanması, bu uygulama esnasında geleneğe yani önceki ulemanın görüşlerine bağlı kalmadan Kur'an ve Sünnet'in bağımsız bir şekilde analizi (içtihat) ve Kur'anî tecrübenin eşsizliğini ve özgünlüğünü yeniden vurgulamak.⁶ Bu bağlamda tecdit, "dinde değişiklik yapılarak bazı unsurların çıkarılıp yeni bazı unsurların eklenmesi şeklinde dinin yeniden tanımlanması (reform) anlamında olmayıp zaman içerisinde zayıflayan dinle irtibatın yeniden güçlendirilmesi"⁷ demektir. Bu bağlamda tecdit düşüncesi aslında dinin kendisinde değil insanın dinle olan zayıflamış irtibatının değişimini ifade eder.

Modern döneme kadar gelenek içindeki tecdit düşüncesi, "ilerleme" kavramına bağlı olmayan bir değişimi işaret eder.⁸ Gelenek içinde tecdit düşüncesi ilerleme kavramına bağlı olarak çağdaş düşünceye uyum sağlamayı önemsemez. Zira tecdit işini yapacak olan müceddid, çağdaş ve yeni bir bilgi üretmek ve bu bilgi üzerinden dünyayı yeniden kurmayı amaçlamaz, vahiy ile kurulmuş olan dünyayı ihya etmeyi amaçlar. Yani tecdit ile amaçlanan var olan ideali bidatten arındırarak tazelemektir. İslam dünyasında 19. yüzyıla kadar gelmiş olan müceddidler ekseriyetle tecdidin klasik anlamına bağlı kalmış ve yeni bir yöntem

3 Mehmet Ali Büyükkara, "Tecdid mi, İslah mı Yoksa Reform mu?: Çağdaş İslam Düşüncesinde İslah Fikrinin Farklı Yansımaları" *Temel Meseleler ve Kavramlar: İSLAH* içinde, (İstanbul: İLEM Çalıştay Raporu, 2019), 9.

4 Tahsin Görgün, "Tecdid", *TDV İslam Ansiklopedisi* 40 içinde, (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 234-239.

5 Ebû Dâvûd, "Melâhim", 1.

6 Necdet Subaşı, "İhya, Tecdit ve İslahın Modern Kullanımları", *Tezkire Dergisi* 33, (2003): 130-153.

7 Görgün, "Tecdit", 234-239.

8 Subaşı, "İhya, Tecdit ve İslahın Modern Kullanımları", 130-153.

önermemişlerdir. Bu sayede İslam toplumunda görülen problemler, toplumun kendine has yapısını değiştirmeden onun kültürü ve hayatının bir parçası haline getirilerek çözülmüştür.⁹ Bununla beraber ortaya çıkan problemlerin farklılığından dolayı müceddidlerin yaptıkları yöntem açısından benzerdir fakat muhteva olarak farklılıklar gösterir. Ortak nokta ise dinle hayat arasındaki irtibatı sağlamaları, zayıf olan bağları kuvvetlendirmesidir. İslam düşünce geleneğinin üstünde ittifak ettiği müceddidler arasında Emevi halifelerinden Ömer bin Abdülaziz, İmam-ı Şafii, İmam-ı Gazali, İmam-ı Rabbani gibi isimler vardır.

Modern döneme gelindiğinde din ve yenilenme arasındaki irtibat klasik anlamından uzaklaşıp yeni bir form kazanır. Bu durumun en önemli sebebi İslam dünyasının önemli bir kısmının Batı tarafından işgale uğramasıdır. Sorun artık İslam'ın yaşanış biçimi yani insanlarla din arasındaki zayıflayan irtibatın güçlendirilmesi değil, din ile hayat ilişkisine yeni bir yorum getirme ve bu sayede içinde bulunulan kötü durumdan kurtulma arayışıdır. Bu arayışta dinle hayat arasındaki açığı kapatmak anlamına gelen tecditten öte; din anlayışının değiştirilmesi, din olarak bilinenin yenilenmesi düşüncesi vardır.¹⁰ Mısır ve Kuzey Afrika'da çıkan ve İslam modernizmi olarak bilinen Afgani-Abduh hareketi bu düşüncenin ilk nüvea sidir denebilir. Bu hareket başta olmak üzere modern dönemdeki yenileme düşüncesi, dini olanla çağdaş olanı birleştirmeyi amaç edinir ve dinde reform fikrinin temelleri atılmış olur. Bu düşüncesinin neticelerinden biri de, klasik yöntemlerin artık işe yaramadığı ve çağdaş bilginin yenileme düşüncesine referans olması gerektiğidir.

Osmanlı'da 19. yüzyılda görülmeye başlayan bu yeni düşünce tarzı, Filibeli Ahmed Hilmi tarafından II. Meşrutiyet döneminde bir toplumsal değişim fikrine temel oluşturur. Filibeli, II. Meşrutiyet döneminde Osmanlı başta olmak üzere âlem-i İslam'ın içinde bulunduğu vaziyetten kurtulması için bir değişim ve yeniliğe ihtiyaç duyulduğunu belirtir. Bu değişim ve yenilik, içtimai yapının tümünü kapsayacak şekilde olmalıdır. Bunun gerçekleşmesi için içtimai ve fikri sahayı düzenleyen dini düşünce tarzının yenilenmesi ve dahi değişmesi gerekmektedir. Çünkü Filibeliye göre Osmanlı'daki siyasi ve içtimai sorunların kaynağını, ilerleme (terakki) düşüncesine gösterilen direnç oluşturmaktadır ki bu durumu Filibeli "inhibitat" yani geri kalma olarak tanımlar. Ona göre Osmanlı ve İslam dünyası bir inhibitat devri içindedir ve bu inhibitatin yani gerilemenin sebebi dini düşünceden kaynaklanan muhafazakâr tutum ve değişmeye karşı olan dirençtir. Devletin ve toplumun felahı bu inhibitattan kurtulmaya bağlıdır. Bu bağlamda dini düşüncedeki yenilik Filibelide ilerleme (terakki) kavramıyla birlikte düşünülür.

Filibelideki yenilik fikri gelenekteki tecdit ile bu açıdan farklılık gösterir. Geleneğin ilerleme fikrinden ayrı düşündüğü tecdit, Filibelide ilerleme/terakki fikrine bağlılık gösterir. Filibeli,

9 Görgün, "Tecdit", 234-239.

10 Görgün, "Tecdit", 234-239.

dini düşünce tarzında, daha kapsamlı bir ifadeyle dinin insanla ve toplumla olan irtibatında yapılması gereken yeniliği, geleneğin yöntemiyle değil modern bir yöntemle yapmaya çalışır. Filibeli'nin referansı, İslam âlimlerinin üzerinde ittifak ettiği eski içtihatlar olmayıp yeni bir zihniyet ve düşünce tarzıdır. Filibeli Ahmed Hilmi, yaşadığı dönemde kapanmış olduğu iddia edilen içtihat kapısının yeniden açılması gerektiğini ve modern bilimler ışığında yeni bir düşünce tarzının oluşturulması gerektiğini düşünür. Bu bağlamda Filibeli, İslam âlimlerinin geleneksel düşünceleri yerine modern bilimsel düşünceye yakın olmayı savunur. Filibeliye göre her devrin bir düşünce tarzı ve yaşam biçimi vardır. Çağın gerekliliklerini bir kenara bırakmak insanı ve toplumu geri bırakır. 20. yüzyılın düşünce tarzında modern bilimlerin etkisini görmezden gelmek zamanının ruhunu anlamamak demektir. Filibeli bu durumu şöyle izah eder:

"Bugün ulum ve fûnun-ı hazıradan muktebis velev ki iptidai malumatla mücehhez bir insan-ı sail ve mütereddid, kurun-ı vusta mantık ve maarifiyle ıskat ve ikna edilemez. Bunun aksini zannetmek, emr-i tekâmülden gaflet ve her türlü efkâr-ı fenniyyeden mahrumiyet manasına gelir. Her zamanın bir ihtiyacı, her zaman adamlarının bir zihniyeti vardır. Burasını asla unutmamalıdır."¹¹

Filibeli'ye göre geleneğe sıkı sıkıya bağlılık ve yeni düşünce tarzını anlayamama Osmanlı âlimlerinin en büyük eksikliğidir. Batılı düşünürlerin eserlerinin Osmanlı'ya gelişi, bilgi anlayışının değişmesi, Batıdaki çağdaş bilimlerin özellikle toplum üzerine bilimsel söylemler üretmesi Filibeli Ahmed Hilmi'yi oldukça etkiler. Avrupa geçirdiği "tekâmül" sonucunda ilerlemiş ve modern bilimlerin etkisiyle bulunduğu ileri seviyeye ulaşmıştır. Filibeli'ye göre Osmanlı ve İslam âlemi de Avrupa'nın modern bilimlerini kullanmalı ve bir an önce ilerlemenin yollarını aramalıdır.

Filibeli Ahmed Hilmi'nin Teceddüt Toplumu

Filibeli'nin modern bilimlere olan güçlü vurgusu onun yenilik fikrinin, geleneğin tecdit fikrinden farklı olduğunu gösterir. Bu bağlamda Filibeli'nin toplum tasavvuru için geleneğe ait klasik bir kavram olan "tecdit" yerine, ilerleme fikrine dayanan ve tecditten başka bir manayı, modern bir manayı işaret eden "teceddüt" kavramını kullanmak, Filibeli'nin modern bakış açısını yansıtmak adına daha uygun olabilir. Bu çalışmanın teceddüt kavramını kullanmasının nedenlerinden biri, Filibeli'nin yenilik fikrini ilerleme kavramıyla yakın ilişkili bir şekilde kullanmasıdır. Diğer bir nedeni ise tecdit işini yapan kişilerin İslam düşünce geleneği tarafından âlim olarak kabul edilen kişiler tarafından yapılması, buna karşın Filibeli'nin teceddüt fikrinin İslam âlimlerini eleştiren bir aydın tarafından yapılmasıdır. Bilgi ve

11 Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi, *Allah'ı İnkâr Etmek Mümkün Müdür? Yahud Huzur-ı Fende Meslek-i Küfür* 1-2-3 (Kostantiniyye: Hikmet Matbaa-i İslamiyyesi, 1909), ص.

bilginin taşıyıcı sınıfı arasındaki ilişki, tecdit ve teceddüt arasındaki farkı oluşturan diğer nedendir. Tecdit ulema ile ilgiliyen teceddüt aydınla ilgilidir. Tecdit işini yapana müceddit denirken teceddüt işini yapana müteceddit denir. Bu bağlamda tecdit, klasik İslami ilimlerle ilgiliyen, teceddüt fikri klasik ilimlerin yetersizliği iddiasını taşır ve klasik ilimleri de kapsayan dini düşünce tarzının değişimini önerir. Filibeli'nin teceddüt fikri din ile toplum arasında zayıflayan irtibatın modern bilimler özellikle de sosyoloji (ilm-i içtimaiyat) aracılığıyla yapılması gerektiği iddiasını taşır ki teceddüt fikrini tecdit fikrinden ayıran en önemli fark budur. Filibeli Ahmed Hilmi'nin toplum tasavvuru için Ergün Yıldırım "tecdit toplumu" ifadesini kullanır.¹² Ergün Yıldırım'ın kullandığı "tecdit toplumu" yerine "teceddüt toplumu" teklifi, aradaki farkların ve Filibelideki modern bakış açısının daha açık bir şekilde görünmesini sağlamayı amaçlar. Zira Ergün Yıldırım da Filibeli'nin teceddüt düşüncesini sosyolojik bir çerçevede ele aldığını ve Müslüman toplumlar için bunu zorunlu bir yöntem olarak gördüğünü belirtmiştir.¹³

Filibeli'nin sosyolojisi toplumsal değişimi konu edinir ve onun "teceddüt toplumu" terakki (ilerleme) ve tekâmül (gelişme/evrim) kavramları üzerine inşa edilir. Filibeli Ahmed Hilmi'nin teceddüt hakkındaki bir ifadesinde terakki ve tekâmül kavramlarının işlevselliği açıkça görünür: "Teceddüt: Bir mayedeki gerileme amillerini/sebeplerini, tekâmül kanunları ve suni olanları ayıklama ile defetmek ve yerlerine terakki amilleri ikame etmektir."¹⁴ Filibelide tekâmül ve terakkinin yönü gelenekten moderne doğru olmakla birlikte Filibeli, mevcut durum eleştirisi sonrasında olması gerekeni açıklar. Osmanlı'nın ve âlem-i İslam'ın içinde bulunduğu durum bir inhitat yani geri kalmışlık durumudur. Filibeli de bu geri kalmışlığın çözümünü eskiyi terk edip yeniye oluşturmada bulur. Bunun yöntemi de terakki etmek ve tekâmül geçirmektir. Filibeli bu durumu "Bir Millet Nasıl Müzmahil Olur?" yazısında açık bir şekilde izah eder: "Kuvvetsizlik, ihtilaf ve nifak neticesi olarak üç yüz milyonluk âlem-i İslam'ın yüzlerce milyon efradı, kurban kesecek değil, sefalet ve emraza kurban gidecek hale gelmişti. Bütün ümitler tekâmül ve terakkidir."¹⁵

Filibeli Ahmed Hilmi toplumları idare eden ve düzenleyen kanunların Osmanlı toplumu için de geçerli olduğunu, Osmanlı'nın bu kanunlardan berî olmadığını ifade eder.¹⁶ Fikirlerin zamanla değişmesi gibi haller de tekâmül ve değişme kanununa tabidir. Filibeli Ahmed Hilmi ilkel topluluklarla medeni topluluklar arasında yeme-içme, giyinme, barınma, maişet,

12 Ergün Yıldırım, *İslam Toplum Tasavvuru* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 122.

13 Yıldırım, *İslam Toplum Tasavvuru*, 122.

14 Ahmed Hilmi, "Müslüman Terakkiperverliği", *Hikmet* 156, (1913): 2-3.

15 Şeyh Mihriddin-i Arusi, "Hutbelerimiz: Benî İsrail Tarihinden Bir Yaprak, Bir Millet Nasıl Müzmahil Olur?", *Hikmet* 31, (1910): 4-5.

16 Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi, *Tarih-i İslam 1-2* (Kostantiniyye: Hikmet Matbaası, 1908), 2.

teknoloji konularda kıyaslama yaparak bu değişimi ifade etmeye çalışır. Bu farklar şekil ve görüntü açısından olup, olgusal olarak sabit esaslardır. Örneğin her topluluk giyinme fikrine sahiptir fakat giyinme şekilleri farklılıklar barındırır. Filibeli, bu yaklaşım üzerinden sabit kalan esaslarla tekâmüle tabi olan tezahürleri ayırt etmenin tekâmül kanununu anlamada önemli bir eşik olduğunu ifade eder. Filibeli'ye göre insanoğlu özünde göreneğin esiri müb hafazakâr ve teceddüdün düşmanıdır. Tekâmül kanununa tabi olması ve hatta zekâsiyla bu kanunun etkisini artırması gerekirken var gücüyle ona karşı durur. Bu durum da tekâmül ve terakkinin aksine inhitata (gerilemeye) sebep olur. Osmanlı'nın içinde bulunduğu durum bu şekilde izah edilebilir. Filibeli bu ifadelerle, uzun ve doğal bir tekâmüle mazhar olmuş Avrupa gibi Osmanlı'nın da tekâmül geçirerek onların seviyesine yetişmek mecburiyetinde olduğunu, bunun gerçekleşmemesi halinde Osmanlı'nın ayakta duramayacağını ifade etmek ister.

Filibeli Ahmed Hilmi, Hikmet gazetesi 56. sayısındaki "Terakki ve Tekâmül" yazısına "Kulle yevmin huve fi şen'in" ayeti ile başlar. "O (Allah), her gün başka bir işte/meşguliyettedir"¹⁷ mealindeki ayeti, kâinatın her daim yeniden yaratıldığını, kâinatta her an tahavvül ve tekâmül olduğuna delil olarak gösterir.¹⁸ Filibeli'ye göre terakki ve tekâmül dıştan zorlayıcı bir faa aliyettir. Bunun önünde duracak herhangi bir güç veya teknoloji bulunmamaktadır. Filibeli farklı inanç ve disiplinler üzerinden bir örnekle bu fikrini güçlendirmek ister: "Hürmüz, Ehrimen'i daima tepeliyor; nur, zulumatı tedricen ve fakat mütemadiyen istila eyliyor. Âlemin seyri basitten mürekkebe, nakıstan kemale doğrudur".¹⁹ Bu tekâmülü durdurmaya çalışmak dışlıları olan bir makinaya elini sokmaya benzer ve Filibeli'ye göre bu hareket eli parçalamaktan başka bir işi yaramaz.

Filibeli'ye göre kâinatın sermayesi "sabit bir madde ve öz"den ibarettir ve bütün yenilikler bu özün değimi ve dönüşümünden ibarettir. Filibeli kâinattaki bu değişimi toplumlar için ayrı bir düzlemde inceler. Bir toplumda terakki ve tekâmülü meydana getiren şeyin mekanik mi yoksa dinamik mi olduğu sorusunu sorar? Yani terakki ve tekâmülü sağlayan şeyin o toplumun kendi iç dinamiğinden mi kaynaklandığını yoksa harici bir kuvvetten geldiğini araştırır. Bu soruların cevabını insanlık tarihine bakarak ve doğa bilimlerinin yardımıyla bulmaya çalıştığını söyler.²⁰ İşe öncelikle, her teceddüd bir terakki midir sorusunu sorarak başlar. Ona göre teceddüdün terakki olması için faaliyet gösterdiği çevre ve diğer doğal sebeplerle/amillerle uyumlu olması gerekir.

17 Al-i İmran Suresi; 29. meal, Ömer Nasuhi Bilmen c.7, 3571.

18 Ahmed Hilmi, "İctimaiyyat – Terakki ve Tekâmül", *Hikmet* 56, (1911): 2-3.

19 Ahmed Hilmi, "Terakki ve Tekâmül", 2.

20 Ahmed Hilmi, "Terakki ve Tekâmül", 2.

Filibeli'ye göre toplumsal olaylar geliştiği çevreyi etkileyebileceği gibi, çevreden de etkilenenabilir. Yani terakki ve tekâmül sağlayan şey toplumun kendi içinden de kaynaklanabilir dışardan da gelebilir. Fakat bir heyet-i içtimaiyye yani toplum, dışardan gelen bir etkiyle hiçbir zaman bir anda yani kısa bir sürede değişime uğramaz. Filibeli bu durumu şöyle izah eder: "Eğer kuvve-i hariciyye, o heyet-i ictimaiyyenin kuvve-i dinamikiyyesine tamamen mugayir ve mamafih ona rağmen müessir olursa, heyet-i ictimaiyyede meşhud olan terakki ve tekâmül değil, mahviyetle teceddüddür"²¹ Yani bu da bir ilerleme şeklidir ama terakki ve tekâmül değil aksine yok olmaya doğru bir ilerlemedir. Bu sebepten toplumu idare eden yöneticilerin tekâmül adına atacakları adımları, toplumun iç dinamiklerini dikkate alarak atması gerekir. Filibeli Ahmed Hilmi Doğulu toplumların kendine has tarihleri, şahsiyetleri ve iç dinamikleri olduğunu düşünür. Bu bağlamda Doğulu toplumların gelişme süreçleri bu etkenler dikkate alınarak sağlanmalı ve tekâmülün doğru bir istikamette ilerlemesi için harici kuvvetlerle iç dinamikleri uyumlu hale getirmeye çalışılmalıdır.

Teceddüt Toplumunun Kilit Kavramı "İçtihat"

Filibeli Ahmed Hilmi, teceddüt toplumunu kurgularken, Osmanlı'yı merkeze alarak aynı zamanda âlem-i İslam'daki problemlere de ışık tutar. Filibeli, yazılarında Osmanlı'daki sorunlardan bahsederken bu sorunların İslam cemiyetlerindeki genel problemler olduğunu ifade eder. Bu bağlamda onun Osmanlı'daki içtimai problemler hakkındaki fikirlerini İslam toplumlarının geneline uygulamakta bir beis yoktur. Zira Filibeli Osmanlı'daki geri kalma sebeplerinin en temelde geleneksel dini düşünce yapısı ve din âlimlerinin içtihatlarından kaynaklandığını iddia eder. Bu bağlamda Osmanlı'da ve diğer İslam topluluklarında yaşanan problemlerin kaynağı ortaktır ve ona göre "Bu hususlarda yarım ve mahalli tedbirler bütün muhit-i İslam'a şümülü olmayan teşebbüslerin hemen hiçbir faidesi olmaz"²² Yapılması gereken tüm İslam âleminin sosyal bir yenilenmeye tabi tutulmasıdır. Fakat her İslam topluluğunun kendi çevresel özellikleri ve iç dinamiklerinin dikkate alınması gerekir. Yani ıslahatlar, sorunların doğru bir şekilde tespit edilmesi ve içtimai hayatın iyi analiz edilmesi sonrasında yapılmalıdır ki bu süreçte sorunların doğru bir şekilde tespiti hayati önem arz eder. Bu durumu şöyle izah eder: "Bir hadisenin şerita-yı devamı, esbabın vücuduna mütevakıftır. Bu esbap anlaşılırsa, hadise hakkında bir fikr-i muhik (doğru fikir) peydası da mümkün olur"²³

Filibeli Ahmed Hilmi'ye göre Osmanlı inhitatının yani geri kalmışlığının en temel sebebi teceddüde/yeniliğe karşı gösterilen direnç ve muhafazakâr tutumdur. Diğer sebepler bu

21 Ahmed Hilmi, "Terakki ve Tekâmül", 2.

22 Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi, *Tarih-i İslam* 1-2, 653.

23 Ahmed Hilmi, "Bir Millet Nasıl Mahvolur?", *Hikmet* 2, (1911): 2-3.

temel sebebin uzantıları olarak ortaya çıkar. Zira Filibeli'ye göre bu sebepler birbiriyle bağlantılıdır ve her sebep diğer bir sebebi meydana getirir. Filibeli Ahmed Hilmi'ye göre eskiye olan bağlılık ve dar bir fikir dairesinde kalmaya ısrar etmek, Batı'daki gelişmeleri takip etmeyi, modern bilimlerden faydalanmayı ve hür düşüncüyü engellemiş, zamanın ruhunu yakalamayı imkânsız hale getirmiştir. Filibeli Osmanlı toplumunun ilerlemesini engelleyen muhafazakâr tutumu şöyle izah eder:

"Benim içtihadıma göre göre bu milleti gülşen-i terakki ve tealiye vakt-i lüzumunda vusulden menedecek esbap iki kısm-ı mühime ayrılabilir:

1-Tevakkufperestlik, terakkiye uduvet, tekâmül fikrine karşı cahilane bir taassub, ihtiyacat-ı mübrime-i zamaneyi takdir etmemek ki bunların cümlesi 'şerita-yı hayat ve beka'mızı anlamamak cümlesiyle zübde edilebilir.

2-Malumat-ı sathıyye ile kanaat, sığ bir taklit, heyet-i ictimaiyyeyi kukla giydirir gibi, irsi ve fitri ahvalinden hemen tecrit ederek yeni bir takım ahval ile mütehallik etmeyi mümkün sanmak, âlem-i medeniyetin alayış-i ebleh-firibinden ciddiyatını tefrik etmek ki bunların cümlesini 'Hastayı sıhhate tababetle tedavi edeyim derken öldürmek' cümlesiyle zübde edilebilir"²⁴

Filibeli Ahmed Hilmi'nin ilk kısımda dikkat çektiği unsurlar durgunluk, ilerlemeye ve gelişmeye karşı gösterilen direnç ve zamanın gerekliliklerini anlamamaktır. Bu amiller daha ziyade halk, ulema ve eğitim camiasıyla alakalıdır. İkinci kısımda bahsettiği, halkın yaşam şeklini, inancını ve değerlerini dikkate almadan Batı'yı körü körüne taklit edip milletin yaşantısını Batı toplumlarının yaşantısına benzetmeye çalışmak ise II. Meşrutiyet'in, Batı'yı körü körüne taklit etmeyi savunan aydınları ile ilgilidir. Bu noktada sağlanması gereken dengeyi Filibeli şu formül üzerinden verir: "Ne taassubu cahilane, ne taklid-i amiyane"²⁵ Zira Filibeli'ye göre bir millet için ilerlemeye düşmanlık göstermek ne derece zararlıysa yanlış bir istikamette ilerleme de o derece zararlıdır. Batıyı tümüyle taklit etmek ne derece yanlışsa, din âlimlerinin gösterdiği koyu muhafazakârlık da o derece yanlıştır.

Osmanlı'nın II. Mahmut'tan itibaren uyguladığı ıslahatlar bu iki esastan dolayı başarısız olmuş, özellikle ulema sınıfının Batı bilimine karşı gösterdiği ilgisizlik, Batı'nın ilerlemesinin en önemli sebebi olarak görülen pozitif bilimlerin Osmanlı'ya daha erken gelmesini engellemiştir. Filibeli'ye göre teceddüde yani yeniliğe karşı özellikle ulemanın gösterdiği direnç ancak kara cahil ve gafilane bir tavır olarak ifade edilebilir. Zamanın ve şartların değişmesi, insanların ve toplumların da değişmesini zorunlu kılar. Bu zorunluluğa karşı durmak, önce fikri duraksamaya, sonra gerilemeye ve nihayet yok olmaya sebep olur. Dini ilimlerle meşgul olan ulema sınıfı hem bu değişimi anlayamadılar ve zamanın gerekliliklerini kavrayamadılar,

24 Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün Müdür?*, ح.

25 Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi, *Allah'ı İnkâr Mümkün Müdür?*, ح.

hem de milleti de kendileri gibi dünyadan ve medeniyetten bi-haber bıraktılar.²⁶ Ulemanın bu tavrı, İslam âlemini uzun bir duraksama devrine sokarak zamanla zayıflamasına sebep olur. Batı'nın da güçlenmesiyle İslam âlemine saldırılar başlar ve içinde bulunulan durum saldırılara karşı koymayı imkânsız kılar. Osmanlı'nın gerilemesinin temel sebebi Filibeli tarafından bu şekilde izah edilir.

Filibeli için bu konunun çözümündeki kilit unsur "içtihat" meselesidir. Bu mesele sadece Osmanlı'yı değil aynı zamanda tüm İslam âlemini ilgilendiren hayati bir konudur. II. Meşrutiyette İslam düşünürlerinin üzerinde tartıştığı ve aslında İslam tarihinde asırlardır tartışılan "içtihat kapısının kapalı olup olmadığı" meselesi Filibeli açısından din âlimlerinin içinde bulunduğu taassubu aşmak adına önemli bir eşiktir. Zira yeniliğe karşı gösterilen direnç eski içtihatlarla gösterilen bağlılıktan kaynaklanmaktadır. Filibeli'ye göre dini işlerle meşgul olan ulema tekâmül kanunlarını, yenilik ve ilerleme esaslarına yabancı kalmakla yetinmediler. Bütün gayretleriyle İslam cemiyetini yaşadıkları zamanın dışında bırakacak doğrultuda içtihatlar verdiler. Filibeli'ye göre ulemanın zaman ve muhitte uyuşmayan içtihatları, yaşanan dönemin zihniyet yapısı ve bilgi düzeyi ile uyuşmayacak bir tezat teşkil ettiğinden Müslümanlar elim bir çaresizliğe düştüler. Müslüman millet ya doğa bilimleri ve materyalist felsefenin etkisinde kalarak din ve milliyetlerinden uzaklaşmakta ya da bilim ve aydınlanmadan nefret edip cahil kalmaktadır.²⁷ Ulemanın milleti etkileme düzeyi görüleceği üzere son derece ciddidir. Bu sebepten ulema ve içtihat meselesinin yeniden gözden geçirilmeye ihtiyacı vardır.

İçtihat konusunda Filibeli'nin çok net bir tavrı vardır: İçtihat kapısı kapanmamıştır. İçtihat demek zamanın ihtiyaçlarına uygun fetva demektir ki eski zamanların ihtiyaçları sonucunda verilmiş içtihatlar mevcut durum için geçerli ve yeterli olmaktan uzaktır. Bundan dolayı içtihat kapısı kapandı demek toplumsal ihtiyaçlara çare aramanın imkânsızlığını ifade etmek demektir. Filibeli'ye göre içtihat kapısı kapandı demek bir toplumun dini duygularına ve ihtiyaçlarına idam hükmü vermek manasına gelir.²⁸ Filibeli Ahmed Hilmi, orta çağ zihniyeti olarak tanımladığı eski içtihatların yaşatılmaya çalışılmasını fosil canlandırmak kadar imkânsız görür. Bu içtihadın yaşatılmaya çalışılması modern yaşam tarzı ve zihniyetine karşı yarı-bedevi bir içtimai hayat ve zihniyetle rekabet etmeye, öküz arabasıyla trene meydan okumaya benzer.²⁹ İçtihat kapısının kapandığını iddia eden ulema, içtihat verecek bilgiye sahip olmadığından artık içtihat verecek düzeyde nitelikli âlimlerin yetişmediğini düşünür. Filibeli'ye göre ulema, insanlık bilgisinin çağdaş dönemde ulaştığı

26 Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi, *Tarih-i İslam* 1-2, 650-651.

27 Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi, *Tarih-i İslam* 1-2, 654.

28 Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi, *Tarih-i İslam* 1-2, 655.

29 Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi, *Tarih-i İslam* 1-2, 661.

seviyeye ve çağdaş bilimlerin kuvvet ve etkisine vakıf olmadığından, mevcut durumu tahlil edip değerlendirmede aciz kalmaktadır. Hatta bu aciziyet o kadar büyüktür ki ulema, bin sene evvel verilen bir içtihadın bugün için hala geçerli olabileceğini ve bin sene evvelki düşüncelerle, İslam cemiyetinin geri kalmışlıktan kurtulabileceğini sanmaktadır.

Filibeli ulemanın bu durumu hakkında sert ifadeler kullanmaktan kaçınmaz. Filibeli ulema için "Tefekkürden istifa etmiş, terakkiye arka çevirmiş, hakikate küsmüş bir güruh var ki söyledikleri sözlerde bir mana bile olmadığını fark edemeyerek velvele edip duruyorlar"³⁰ ifadesini kullanır. Filibeli ulemanın içtihat hakkındaki görüşlerini de eleştirmekten geri durmaz. Filibeli'ye göre ulema sınıfı o derece yeniliğe kapalıdır ki kendileri gibi düşünmeyen birini derhal hata ile itham ederler. Hatanın kendilerinde olduğu söylenince de "Vay sen müçtehit misin?" itirazında bulunurlar. Bu itiraza karşılık kendilerinin içtihatla bulunmaları istendiğinde ise içtihat etmeye güçlerinin olmadığını söylerler. Filibeli bunun bir paradoks olduğunu ifade ederek bu durumun insanları ataletle sevk ettiğini ve cahil bıraktığını söyler.

Filibeli Ahmed Hilmi İslam tarihinde her müçtehidin kendi döneminin şartlarını, gerekliklerini ve bilgi düzeyini dikkate alarak içtihat verdiğini ifade eder. Zira her dönemin farklı sosyal ihtiyaçları ve yaşam şekli vardır. Örneğin çok önceleri şehirlerarası yolculuklarda kadınların durumu o dönemin imkânları dâhilinde değerlendirilirken, II. Meşrutiyetin yolculuk imkânları değiştiğinden daha farklı değerlendirilmelidir. Zira artık kervanlar eşliğinde değil trenlerle yolculuklar yapılmaktadır. Bu sebepten her konuda özellikle de eğitim konusunda yeni içtihatlar gerekmektedir. Yeni içtihatların gerekliliği kadar önemli bir konu da bu içtihatların nasıl yapılacağı meselesidir. Filibeli'ye göre Osmanlı II. Meşrutiyet'in ilanı ile bir uyanış devrine girmiştir fakat bu uyanışa rehberlik edece hakiki âlimlerin sayısı oldukça azdır. Bu sebepten şahsi ve münferit içtihatların hiçbir kitlesel tesiri olmayacaktır. Fakat bunun yanında Osmanlı'da acil bir ıslahat programı hazırlanmalıdır. Bu konuda yapılacak şey âlem-i İslam'ın her bölgesinden seçilecek fazilet ve ilim sahibi 50-40 âlimden oluşan bir "Meclis-i Ali-i İctihat" yani Yüksek İctihat Meclisi oluşturmaktır.³¹ İslam âleminin tanınan mütefekkirlerinden oluşacak bu meclis, İslam halifesinin himayesinde ve gözetiminde çalışacak ve İslam âlemi için faydalı içtihatlar verecektir. Bu sayede Müslümanlar için amelî prensipler oluşturulabilecektir. Meclisin yapacağı ilk iş ise o günün ihtiyaçlarını karşılamaktan uzak, toplumsal işlerle ilgi verilmiş eski içtihatları değiştirmektir. Filibeli'ye göre toplum temas eden yorum ve tefsirler baştan ayağa tekâmül ve teceddüte muhtaçtır.³² Ayrıca verilecek içtihatlar, zamanın ilerlemesinden ve gelişmesinden dolayı ortaya çıkan içtimai/sosyal prensiplerle birleştirilmelidir. Bu prensipler ise sosyoloji ile belirlenmelidir.

30 Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi, *Tarih-i İslam* 1-2, 8.

31 Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi, *Tarih-i İslam* 1-2, 667.

32 Ahmed Hilmi, "Müslüman Terakkiperverliği", *Hikmet* 162, (1913): 2-3.

Filibeli, ulemanın bu ahvalini ve milletin ulemaya olan bağlılığını göz önünde bulundurarak, ıslahatların başarılı olabilmesi için ulema sınıfının ve eğitim kurumlarının reforma ihtiyacı olduğunu söyler. Zira milletin aydınlanması için ulema sınıfına ihtiyaç vardır. Fakat ulema sınıfının eğitim şekli, tahsil ettiği ilimlerin kitapları ve ilim dalları orta çağdaki şekillerinden farklı değildir. Eğer millet de orta çağdaki gibi bir millet olarak kalsaydı bu durum bir sorun teşkil etmeyecekti. Fakat ulema dışında varlık gösteren bir aydın sınıfı ve bu aydın sınıfının etkilediği insanların sayısı zamanla artmaktadır. Ortaya çıkan bu yeni sınıf Filibeli'nin tabiriyle "avam halk" üzerinde etkili olacaktır. Bundan dolayı dini ilimlerle meşgul olan fertlerle aydınlar arasında bir yabancılaşma başlayacak ve ulemanın kendi durumlarında ısrar etmesi halinde şu iki durum ortaya çıkacaktır. Birinci durumda cahil kalmış bir halk ve dinsiz kalmış bir aydın sınıfı ortaya çıkar ve cahil halk tarafından desteklenen ulema sınıfının varlığını devam ettirir ki bu durum ilerlemeyi engeller. İkinci durumda millet bir zaman sonra ulemanın işlevsizliğini fark ederek din adamlarının yaptığı vazifeyi yapacak yeni bir sınıf meydana getirir ki bu durum İslam'ın sorgulanmasını ve dinin içtimai hayattaki etkisini azaltır. Dinin toplumsal hayattaki rolü düşünüldüğünde bu durum da oldukça tehlikelidir.

Ulema ve eğitimin ıslah edilmesiyle ilgili Filibeli Ahmed Hilmi'nin önerileri şu şekildedir:

- "1. Ulemanın vazifelerinin yeniden belirlenmesi ve taksim edilmesi,
2. Medreselerin, çağdaş okullara dönüştürülmesi
3. Eğitimin en başından itibaren iyileştirilmesi
4. Nahiyelerin manevi idaresine görevlendirmek için özel ve nitelikli bir sınıfın yetiştirilmesi"³³

Filibeli Ahmed Hilmi'nin çözüm önerileri arasında medreselerin çağdaş okullara dönüştürülmesi en kritik olanıdır. Zira Filibeli tedrisat programına doğa bilimleri ve sosyal bilimlerin de konması gerektiğini düşünür. Zira ulemanın yetiştirdiği köy imamı dahi bir takım temel bilgilere sahip olmalıdır. Zira köyde milletin sürekli iletişim halinde olduğu kişiler köy imamlarıdır. Ayrıca toplumda yayılan zararlı fikirlerin, dini duygulara zarar vermeden etkisiz hale getirilmesi, ulemanın sahip olduğu bilgi düzeyi ile ilgilidir. Netice olarak Filibeli bu önerileri ile ulemayı sadece dini ilimlerle meşgul bir sınıf olmaktan çıkarıp modern bilimleri de öğrenen nitelikli bir sınıf haline getirmeyi amaçlar. Böylece din görevlileri, çağdaş dönemin gerekliklerini anlar ve millete anlatır. Böylelikle millet cahil kalmaktan kurtulur zira zamanın bilgisine ulaşabilecek bir imkânı kavuşmuş olur.

İlmiye sınıfı ve eğitim kurumları, yapılacak reformlarla ilerleme vasıtası olabilir. Filibeli'ye göre Osmanlı'daki en önemli düşünce kaynağı "din ve gelenek" ve en etkili failler "ilmiyye

33 Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi, *Tarih-i İslam 1-2*, 664.

sınıfı ve sufiler"dir.³⁴ Filibeli'ye göre Osmanlı'da din ve gelenek olgularını yok etmek, ulema ve sufileri değersizleştirmek ve bunların yerini alacak bu denli güçlü sınıflar oluşturmak kısa vadede mümkün değildir. Böyle bir girişimde bulunacakların çabası bu iki sınıfa ve onların tesiri altındaki milli çoğunluğa çarparak etkisiz hale gelir. En azından II. Meşrutiyete kadar hep böyle olmuştur. Bu sebepten bu iki sınıfı ortadan kaldırmak yerine onların halini ıslah edip terakki ve tekâmül vasıtası yapmak çok daha faydalı olur.

Sonuç

Filibeli Ahmed Hilmi'nin Osmanlı'nın geri kalmışlığı noktasından hareketle oluşturduğu modern toplum tasavvuru, ilerleme düşüncesine bağlı olarak teceddüt toplumu olarak kendini gösterir. Geleneksel tecdit fikrinden farklı olmasının temel nedeni bu ilerleme düşüncesine bağlı gösterdiği modern tavidir. Dinin algılanma biçimi zamanın ruhuna uygun olarak değişmelidir. Buradaki temel hareket noktası ise içtihat fikrinin yeniden ele alınması ve modern sosyal bilimlerin etkin bir şekilde kullanılmasıdır. İchtihat konusunda Filibeli'nin çok net bir tavrı vardır: İchtihat kapısı kapanmamıştır. İchtihat demek zamanın ihtiyaçlarına uygun fetva demektir ki eski zamanların ihtiyaçları sonucunda verilmiş içtihatlar mevcut durum için geçerli ve yeterli olmaktan uzaktır. Bundan dolayı içtihat kapısı kapandı demek toplumsal ihtiyaçlara çare aramanın imkânsızlığını ifade etmek demektir. Bu sebepten içtihat konusunun yeniden gündeme alınmasını ve zamanın gerekliliklerine göre yeni içtihatların verilmesini zaruri görür. Yeni içtihatları modern bilimlerin yardımıyla oluşturulmalı ve toplumsal realite göz ardı edilmemelidir. Filibeliye göre Osmanlı dâhil olmak üzere İslam toplumlarının mevcut durumda Batı medeniyeti karşısında ayakta durması mümkün değildir. Ayakta durmak için iki çare gereklidir. Batı medeniyetiyle temas etmemek ki bu mümkün değildir. Diğer çare ise İslamiyet'in simasını kaybetmeden hakkıyla medenileşmek ve yükselmek. Bu ikinci çare biraz zor görünse de tarihi hakikatler göz önüne alındığında başkaca bir çare bulunmamaktadır.

Kaynakça

Ahmed Hilmi. "Bir Millet Nasıl Mahvolur?," *Hikmet* 2, (1911): 2-3.

Ahmed Hilmi. "İctimaiyyat – Terakki ve Tekâmül," *Hikmet* 56, (1911): 2-3.

Ahmed Hilmi. "Müslüman Terakkiperverliği," *Hikmet* 156, (1913): 2-3.

Ahmed Hilmi. "Müslüman Terakkiperverliği," *Hikmet* 157, (1913): 2-3.

Ahmed Hilmi. "Müslüman Terakkiperverliği," *Hikmet* 162, (1913): 2-3.

Büyükkara, Mehmet Ali. "Tecdid mi, İslah mı Yoksa Reform mu?: Çağdaş İslam Düşüncesinde İslah Fikrinin Farklı Yansımaları," *Temel Meseleler ve Kavramlar: İSLAH içinde*. 9-12. İstanbul: İlke, 2019.

34 Ahmed Hilmi, "Müslüman Terakkiperverliği," *Hikmet* 157, (1913): 2-3.

Görgün, Tahsin. "Tecdid," *TDV İslam Ansiklopedisi* 40/1 (2011): 234-239 <https://islamansiklopedisi.org.tr/tecdid> (erişim 29.09.2021)

Subaşı, Necdet. "İhya, Tecdit ve İslahın Modern Kullanımları," *Tezkire Dergisi* 33, (2003): 130-153.

Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi. *Allah'ı İnkâr Mümkün Müdür? Yahud Huzur-ı Fende Meslek-i Küfür 1-2-3*, Kostantiniyye: Hikmet Matbaa-i İslamiyyesi, 1909.

Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi. *İlm-i Ahvâlir'-Ruh*. Kostantiniyye: Hikmet Matbaa-i İslamiyyesi, 1909.

Şehbenderzade Filibeli Ahmed Hilmi. *Tarih-i İslam 1-2*. Kostantiniyye: Hikmet Matbaası, 1908.

Şeyh Mühriddin-i Arusi. "Hutbelerimiz: Beni İsrail Tarihinden Bir Yaprak, Bir Millet Nasıl Müzmahil Olur?," *Hikmet* 31, (1910): 4-5.

Ülken, Hilmi Ziya. *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.

Yıldırım, Ergün. *İslam Toplum Tasavvuru*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.

Sosyal Medya Aracılığıyla Kimliğin Yeniden İnşası ve Sürdürülmesi: Yerel Bir Kimlik Olarak Trabzonluluk Örneği

Mesut Arslan*

Öz: Bu çalışmanın konusu çeşitli sebeplerle göç etmek zorunda kalmış ve yaşamlarını gurbette devam ettiren Trabzonluların oluşturdukları hemşehrilik cemaatinin kimliğini, sosyal medya üzerinden yaptıkları paylaşımlar yoluyla nasıl yeniden inşa ettikleri ve pekiştirdikleridir. Bugün neredeyse ülkenin diğer bütün şehirlerinde ama özellikle sanayi üretiminde görece ileri diyebileceğimiz şehirlerde, memleketlerinden göç eden Trabzonluların varlığına rastlamak mümkündür. Bu insanlar, geleneklerine bir şekilde bağlı olmayı sürdürmüş ve gittikleri şehirlerde kendilerine has bir yaşam tarzı geliştirerek hemşehri birliktelikleri oluşturmuşlardır. İçinde bulunduğu küreselleşme çağı, iletişim teknolojilerinde ortaya çıkan teknolojik gelişmeler sayesinde bu birliktelikleri sürdürmek için yeni mecraların doğmasını sağlamıştır. Çağımızın önemli bir fenomeni haline gelen sosyal medya platformları insanların, cemaatlerin yeni bir formu olarak sanal cemaatler şeklinde bir araya gelmelerine imkân sağlamaktadır. Bu çalışmanın temel problemi, yapılan açıklamalar bağlamında Trabzon şehrinde göç eden insanların göç ettikleri şehirlerde ortaya çıkardıkları cemaat bağlılıklarının ve kimliklerinin sosyal medyada nasıl yeniden inşa edildiği ve sürdürüldüğüdür. Bu doğrultuda Twitter, Facebook ve Instagram olmak üzere 3 farklı sosyal medya platformunda, içerikleri itibarıyla 'gurbetteki Trabzonlulara' hitap ettikleri düşünülen 5 sosyal medya hesabının Trabzon şehrinin tarihini, kültürünü ve geleneklerini anlatma biçimleri; paylaştıkları içerikler üzerinden söylem analizi yapılarak ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: Hemşehrilik, Cemaat, Kimlik.

Giriş

Bir hemşehrilik cemaati olarak Trabzonluluk son dönemde ülkenin dikkat çeken ulus altı kimliklerinden birisi haline gelmiştir. Bu durum Trabzonluluğun, Trabzon şehrinin idari sınırları içerisinde yaşayan insanları işaret etmekten öteye geçmesiyle bağlantılıdır. Trabzonluluk bugün, çeşitli itici faktörlerin etkisi sonucu ortaya çıkan göç hareketleriyle Trabzon'dan

* Doktora Öğrencisi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyoloji Bölümü.
E-Posta: arslanmesut@hotmail.com Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2802-5694>

neredeyse Türkiye'nin her şehrine dağılan insanları tarif eden bir kimlik haline gelmiştir. Bunda Trabzonluların ülkenin siyasal, ekonomik ve kültürel alanlarında kimliklerini taşıyarak var olmaları etkili olmuştur. Trabzonlular göç ettikleri şehirlerde kimi zaman sivil toplum kuruluşları aracılığıyla kimi zaman da gündelik hayat içerisinde ortaya çıkan mekanlar üzerinden (mahalleler, kahvehaneler, lokaller vb.) birbirleri aralarında iletişimi sürdürmenin yollarını bulmuşlardır. Bu iletişimin ortaya çıkmasını ve sürdürülmesini sağlayan temel bağ hemşehrilik ilişkisidir. Türkiye özelinde sanayileşmiş şehirlerin en fazla öne çıkan özelliklerinden birisi göç almış ya da alıyor olmak olduğu için hemşehrilik ilişkileri bu şehirlerde zamanla cemaat örgütlenmesi şeklinde kendini gösterir. Hemşehrilik cemaatleri genellikle ekonomik gerekçelerle başka bir şehre göç eden insanların, yabancı oldukları yeni yaşam alanlarında karşılaştıkları zorlukları aşma konusunda dayanışma sağlamak amacıyla çeşitli şekillerde bir araya gelmeleri sonucu oluşur. Burada dikkat çekici olgulardan birisi insanların modern kentlerde hemşehrilik ilişkileri üzerinden bir kimlik inşa etmeleridir.¹ Bu tanımdan ve yukarıda sunulan bağlamdan hareketle Trabzonluların özellikle büyükşehirlerde görünür halde olan hemşehriliğe dayalı cemaat ilişkileri ve bu cemaat üzerinden bir kimlik ortaya koyduklarını söyleyebiliriz.

Cemaatin Dönüşü-mü

Cemaat olgusunun klasik sosyoloji tartışmaları içerisinde önemli bir yeri olmuştur. Bu tartışma bir dönem azalmış olmakla beraber son yıllarda tekrar canlılık kazanmıştır. Yirminci yüzyılın sonları ve yirmi birinci yüzyılın başlarında ortaya çıkan gelişmeleri açıklamak üzere gelişen "postmodern düşünce", "küreselleşme", "ulus aşırılık" ve "kozmopolitik teorileri" gibi bazı yaklaşımlar cemaat konusunu tekrar gündeme taşımıştır.² Kavramın tekrar canlılık kazanmasında, cemaat hakkında geçmişte ortaya konulan modernist teorilerin gerçekleşmemesi yani bir nevi yetersizliği önemli bir etkidir. Cemaat denilince, klasik dönem olarak tanımlayabileceğimiz sosyolojinin kurumsallaştığı yılları barındıran on dokuzuncu ve yirminci yüzyılda Nispet'in ifadesiyle; "yüksek derecede şahsi yakınlığın, duygusal derinliğin, ahlaki sorumluluğun, sosyal insicam ve zamanda sürekliliğin karakterize ettiği ilişki biçimi" anlaşılır.³ Bu tanıma uygun şekilde cemaat çalışmalarına temel oluşturan kavramsallaştırma klasik sosyolojinin önemli isimlerinden birisi olan Tönnies'e aittir.⁴ Tönnies, döneminin dikotomik kavramsallaştırma geleneğine uygun şekilde cemaatleri geleneksel döneme ait

1 Ramazan Yelken, *Cemaatin Dönüşümü: Geç Modern Zamanda Cemaat Sosyolojisi* (Ankara: Vadi Yayınları, 1999), 10-14.

2 Gerard Delanty, *Bir Kavramın Anatomisi Topluluk*, çev. F. Bilge Atay. (İstanbul: Everest Yayınları, 2015), 12.

3 Robert Nisbet, *Sosyolojik Düşünce Geleneği*, çev. Yusuf Kaplan. (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2020), 136.

4 Yelken, *Cemaatin Dönüşümü: Geç Modern Zamanda Cemaat Sosyolojisi*, 24-25.

ilişkiler olarak tanımlar ve bu ilişkileri moderniteyle beraber ortaya çıkan toplumsal yapının zıttı olarak görür. Tönnies, geleneksel dönem-modern dönem ayrımı bağlamında değişimi açıklamak için *gemeinschaft/gesellschaft* kavramlarını kullanır ve *Gemeinschaft* kavramını birincil ilişkilere dayalı olması sebebiyle modern öncesi döneme ait bir birliktelik biçimi olarak tanımlarken, *gesellschaft* kavramını modern toplumun rasyonel örgütlenmesinin bir sonucu olarak değerlendirir.⁵ Tönnies gibi diğer klasik sosyologlar da modernleşmeyle beraber cemaat ilişkilerine dayalı yapının ortadan kalkacağını iddia etmişlerdir. Bu iddia temelde, kırsal yaşamdan koparak sanayileşmiş şehirlere göç eden ya da hiç kırsal yaşamı deneyimlememiş olan insanların şehir hayatında içinde bulunduğu toplumsal ilişkilerin geleneksel yaşamın cemaat ilişkilerinden farklı olacağı varsayımına dayanmaktadır. Ancak beklentilerin bu yönde gerçekleştiğini söylemek mümkün gözükmemektedir. Çünkü modern insan, şehir hayatında da olsa cemaatin dayandığı ilksel ilişkileri koruma ve sürdürme yönünde bir eğilim göstermiştir. Bugün modernliği bu şekilde bir ayrışma üzerinden okumanın aslında çelişkiler barındırdığı çünkü modern şehirlerde de cemaat ilişkilerinden bahsetmenin mümkün olduğunu söylemek mümkündür. Bu noktada vurgulamak gerekir ki modern şehirlerde ortaya çıkan cemaat yapılarının yani modern cemaat ilişkilerinin geleneksel cemaat ilişkileriyle birebir aynı olduğunu söylemek mümkün değildir. Söz konusu olan modern bir ilişki biçimi olarak cemaattir. Dolayısıyla bu ilişkiler geleneksel dönemin cemaat ilişkilerine benzemekle beraber birtakım farklılıklar içerir.⁶

Son yıllarda cemaat olgusunun tekrar kendini hissettirmesi ve bilimsel araştırmalara konu olması yaşadığımız çağın ortaya çıkardığı yeni koşullarla bağlantılıdır. Bu koşullara yönelik tanımlama yapmak adına yaşadığımız dönem; küreselleşme çağı, postmodern dönem, geç modern dönem, sanayi sonrası toplum ya da bilgi ve enformasyon çağı gibi farklı isimlerle adlandırılabilir. Bu adlandırmalardan birisini tercih etmek, yaşadığımız dönemi diğerlerinden ayıran bazı yeniliklerin olduğunu kabul etmekle beraber aynı zamanda bu değişimlere nasıl baktığımızın da bir işaretidir. Bu çalışmada, cemaat olgusunu ve insan hayatına yansımalarını doğrudan etkilediği için bu adlandırmalardan küreselleşme kavramı kullanılmıştır. Küreselleşmenin pek çok farklı farklı tanımı yapılabilir ve bu tanımların içeriği küreselleşmenin ekonomik, siyasal, kültürel boyutlarından öne çıkarılmak istenen hangisi ise ona göre değişebilir. Bununla beraber küreselleşmenin temel dinamiğinin gelişen ulaşım ve iletişim teknolojileri olduğunu ve bu sayede dünyanın farklı ve uzak yerlerinin birbirine yaklaşmasının dünyayı giderek daha küçük bir yer, McLuhan'ın deyişiyle "küresel bir köy" haline getirdiğini söyleyebiliriz. Bu bağlamda küreselleşme en yalın anlamıyla "toplumsal etkileşimin bölgeler arası akışının ve toplumsal etkileşim örüntülerinin genişleyen

5 Ferdinand Tönnies, *Cemaat ve Cemiyet*, çev. Emre Güler. (İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2019).

6 Yelken, *Cemaatin Dönüşümü: Geç Modern Zamanda Cemaat Sosyolojisi*, 15.

mekânı, artan hacmi, hızlanan ve derinleşen etkisi” olarak tanımlanabilir.⁷ Bu gelişim aniden ortaya çıkmadığı ve halen devam ettiği için küreselleşmeyi bir süreç olarak değerlendirmek daha doğru olacaktır. Örneğin Giddens bu olguyu kabul eder şekilde küreselleşmeyi modernlikte ilişkilendirip yaşadığımız değişimleri aslında modernliğin bütün dünyaya yayılması olarak değerlendirmektedir.⁸ Bununla beraber vurgulamak gerekir ki bu süreç son elli yıldır giderek artan bir hızla kendini daha görünür hale getirmiş ve etkilerini arttırmıştır.

Cemaat olgusunun tekrar gündeme gelmesi, küreselleşmenin artmasıyla beraber kültürel alanda ortaya çıkan değişimlerle alakalıdır. Küreselleşmenin gündelik hayata yansması, en belirgin şekilde kültürel alanda meydana gelen değişiklikler üzerinden kendini gösterir. Bu sebeple Tomlinson “modern kültürün merkezinde küreselleşmenin, küreselleşmenin merkezinde de kültürel pratiklerin” yer aldığını ifade eder.⁹ Modernlik öncesinin kültürleri, belli bir coğrafyayla özdeşleşmiş ve diğer kültürlerle etkileşimi sınırlı bir yapıdadır. Ancak modernlik ve son yıllarda giderek artan küreselleşme, belli bir coğrafyaya ait kültürleri sadece ait oldukları yerlerde bilinir olmaktan çıkarmış ve başka kültürlerle bağlantılı hale getirmiştir. Küreselleşme, kültürel etkileşimin sınırlı olduğu zamanların aksine kültürlerin karşılıklı olarak birbirine bağlandığı ve etkileşimin açık olduğu bir dünya ortaya çıkarmıştır. Bu durum kültürler için birbiriyle tezat içerisinde görülebilecek iki yönlü bir değişimin aynı anda ortaya çıkması anlamına gelir. Karşılıklı etkileşimin hızlanması ve yoğunlaşması bir taraftan bütün dünyada homojen bir kültürün ortaya çıkmasına ve kültürel benzeşmeye sebep olurken, diğer taraftan da artan ulaşım ve iletişim olanakları sayesinde yerel kültürlerin tanınırlığının artmasına ve kendilerine yaşam alanı bulmalarını doğurmuştur.¹⁰ İşte bu noktada yerel aidiyetlerin tekrar belirmesi, cemaatlerin kendilerine yaşam alanı bulmalarına ve tekrar gündeme gelmelerine sebep olmuştur. Çünkü cemaatler küreselleşmenin ortaya çıkardığı belirsizlikler ve bu belirsizlikler karşısında ortaya çıkan güvensizlik durumlarına karşı insanlara güvende olacakları bir kimlik sunmaktadır.¹¹

Küreselleşmenin önemli bir boyutu modernlikle beraber ortaya konulan tek kimlikli birey projesinin altını dolduracak gücü sağlama konusunda ulus devletin elinin zayıflamış olmasıdır. Ortaya çıkan ekonomik ve siyasal krizleri çözme konusunda devletin zafiyete düşmesi insanları makro kimliklerden ziyade birincil ilişkilerin ön plana çıktığı cemaatlere yöneltmiştir. Bu noktada artan iletişim ve ulaşım olanaklarıyla beraber insanların milli kimliğe al-

7 David Held ve Anthony McGrew, “Giriş: Büyük Küreselleşme Tartışması,” ed. *Küresel Dönüşümler: Büyük Küreselleşme Tartışması* içinde, çev. Ali Serkan Mercan ve Eray Sarıot. (Ankara: Phoenix Yayınları, 2014), 11.

8 Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları*, çev. Ersin Kuşdil. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018).

9 John Tomlinson, *Küreselleşme ve Kültür*, çev. Arzu Eker. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017), 11.

10 Montserrat Guibernau, *Milliyetçilikler: 20. Yüzyılda Ulusal Devlet ve Milliyetçilikler*, çev. Neşe Nur Domaniç. (İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1997), 204.

11 Delanty, *Bir Kavramın Anatomisi Topluluk*, 9.

ternatif olan ya da onun altında yer alan cemaatlerin sunduğu kimliklere yöneldikleri söylenebilir. Belirgin hale gelen yeni kimlikler, tek kültürlü toplum yapısını sorgulamaya açan ve milli kimliği bazen dikey bazen de yatay kesen farklı kimliklerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Dünya özellikle son yarım yüzyıldır dini, etnik, cinsel ve bunun gibi toplum içerisinde yaşayan farklılıkların kendilerini kamusal alana taşıyabileceği pek çok kültürel kimlik talebiyle karşı karşıyadır.¹² Milli kimlikler halen daha baskın karakterlerini hissettirseler de alternatif kimliklerin sahiplenilmesinin mümkün olduğu çok seslilik ortamında yaşadığımız söylenebilir. Bu durum çok kimliklilik olgusunun yaşadığımız çağın önemli özelliklerinden birisi olduğuna işaret etmektedir. Bu açıklamalar bağlamında hemşehrilik kimliğinin milli kimliği reddetmeyen ve milli kimliğin şemsiyesi altında kendine yer bulan kültürel kimliklerden biri olduğunu söylemek mümkündür.

Küreselleşme çağında kültürel kimliklerin artması, modernitenin kurduğu bütünlüklü anlatıların sarsılması ve insanların yeni anlam arayışlarına girmesinin de bir sonucudur. Kültürel kimliklerin çoğullaşması, tek tip ya da aynılığın değil farklılığın talep edildiği bir dünyada insanlara yeni alternatifler sağlamıştır. Bu kimlikler, modernliğin kurduğu büyük anlatılardan ziyade daha küçük, sorumlulukların daha esnek olduğu ve gündelik hayatta işlevsel yeni cemaat tiplerinin ortaya çıkması anlamına gelir. Üstelik yukarıda bahsedildiği gibi kimliklerin çoğullaşması insanlara aynı anda farklı cemaatlere eklenilebilme imkânı sağlamıştır.¹³ İçinde bulunduğumuz çağda teknolojik imkanlarının gelişmesi farklı cemaatlere ulaşmak için pek çok kolaylık sunar. Üstelik yeni medya araçlarının sunduğu çok seslilik ortamında farklı kimliklere dayalı cemaatlerin kendi üyeleri arasında iletişim kurma imkanları da artmıştır. Küreselleşmeyle beraber bütün dünyada etkisini hissettiren popüler kültürün milli kimlikler üzerinde yarattığı baskı, daha önceleri milli kimlikle sağlanan kültürel özgünlüklerin ortadan kalkma tehlikesini gündeme getirmiştir. Bu durum insanları yerel aidiyetleri tekrar gündeme getiren bir arayış içerisine sokmuştur. Yaşadığımız dünyanın çok sesliliği bir taraftan küresel kültürün yayılması diğer taraftan da yerel aidiyetlerin canlanması gibi birbirini karşılıklı iten olguların birlikte var olmasına sebep olmuştur. Drucker yerel aidiyetlerin öne çıkarılmasına aşiretçilik adını vererek, insanların kendilerine ait bir köken aidiyeti ihtiyacı duyduklarını bu sebeple yerel cemaatlere yöneldiklerini savunur.¹⁴ Küreselleşme çağında yerel cemaatlerin canlanışının bu şekilde ele alınması tıpkı küreselleşmenin yarattığı güvensizliklerle başa çıkmada yerel aidiyetlerin ortaya çıkması düşüncesinde olduğu gibi olgunun arkasında yer alan psikolojik gerekçeleri tekrar hatırlatmaktadır.

12 Fuat Keyman, "Sistem Kurucu ve Sistem Dönüştürücü Bir Toplumsal Gerçeklik Olarak Kültürel Kimlik Olgusunu Yeniden Düşünmek," *Kimlikler Lütfen: Türkiye Cumhuriyeti'nde Kültürel Kimlik Arayışı ve Temsili* içinde, ed. Gönül Pultar (Ankara: ODTÜ Yayıncılık, 2009), 50.

13 Yelken, *Cemaatin Dönüşümü: Geç Modern Zamanda Cemaat Sosyolojisi*, 167.

14 Peter F. Drucker, *Kapitalist Ötesi Toplum*, çev. Belkis Çorakçı. (İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1993), 218.

Yerel Kimliğe Dayalı Bir Cemaat Olarak Hemşehrilik ve Trabzonluluk

Köyden kente ya da taşradan merkeze göç olgusu Türkiye’de modernleşmenin önemli başlıklarından birisidir. Anadolu tarih boyunca nüfus hareketliliğinin önemli bir merkezi olmakla beraber konumuz açısından önem arz eden şekliyle ulusal sınırlar içerisindeki göç 1950’lerden itibaren dikkat çekici boyuta ulaşır. Bu yıllardan sonra görülen iç göç hareketleri 1950-1980 arası ve 1980 sonrası olarak iki döneme ayrılabilir. 1950’li yıllarda başlayan göç hareketleri Türkiye’nin dünya ekonomik ve siyasal sistemine adapte olmasının bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Bu yıllarda tarımda makineleşmenin artması kırsal kesimde işgücü fazlası oluşturmuş ve uygulanan sanayileşme hamleleriyle beraber taşradaki işgücü şehirlere göç etmeye yönelmiştir. 1980 sonrası ise Türkiye için liberal ekonomi politikalarının yoğun şekilde uygulandığı yıllar olarak değerlendirilir. Bu yıllardan itibaren özellikle Marmara bölgesinde yer alan Kocaeli, Sakarya, Bursa ve İstanbul illeri sanayileşmeden kaynaklı yoğun göç almıştır.¹⁵ Bununla birlikte sanayileşmiş şehirlerin göçün hedefi haline gelmelerini sadece ekonomik getirileriyle açıklamak eksiklik olacaktır. Bu şehirler sağladıkları ulaşım, eğitim ve sağlık hizmetlerine ulaşma imkanları sebebiyle de göç almışlardır.¹⁶ Trabzonluların yurt içi göç hareketliliği içerisindeki yeri de yukarıda anlatılan süreçle uyum gösterir. Trabzon şehrinin demografisi kırsal nüfusun ağırlıkta olduğu bir yapıda olduğu için ağırlıklı olarak ekonomik sebeplere dayanan göç hareketlerinin 1950’lerden itibaren başladığı görülmüştür. Karadeniz’in doğusunda yer alan ve benzer coğrafi özellikler gösteren Trabzon, Giresun, Rize ve Artvin illeri; kırsal nüfusun fazlalığı ve bu nüfusun küçük köylere dağılması, nüfus yoğunluğunun fazlalığı ve tarım arazilerinin azlığı gibi sebeplerle büyükşehirlere yönelen kitlesel göç hareketliliğinin önemli bir parçası olmuştur.¹⁷ Kırsal nüfusun görece fazlalığı bize, Trabzon’dan daha büyük şehirlere göç eden insanların büyük çoğunluğunun köyden şehre göç ettiğini işaret etmektedir.

Köyden kente göç eden insanların karşılaştıkları zorluklarla başa çıkma yöntemlerinden birisi gittikleri yerlerde yabancılık çekmemek adına memleketten tanıdıkları eş, dost, akraba ile iletişimi devam ettirmektir. Hatta göç edilecek yere karar verilmesinde yakınlarının daha önce yerleştikleri yerler belirleyici olmuştur. Bu sayede yabancı bir yerde başlayan yeni bir yaşamı kolaylaştırmak adına dayanışma duygusu ön plana çıkarılmıştır. Arkadan gelenlerin sayısının devam eden göç hareketleri sebebiyle artması iletişimin devam ettirilmesinde yeni ilişki biçimlerinin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bu dayanışma duygusu zamanla bir

15 Fatih Yaman, *Göç ve Toplum: Dünyada ve Türkiye’de Değişen Nüfus Hareketleri* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019), 130-135.

16 Tolga Tezcan, *Gebze: Küçük Türkiye’nin Göç Serüveni* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011), 6.

17 Güven Bakirezer, “Trabzon’un Sosyo-Ekonomik Çöküşü,” *Trabzon’u Anlamak* içinde, ed. Güven Bakirezer ve Yücel Demirel (İstanbul: İletişim Yayınları, 2017), 72-73.

sonraki aşama olarak hemşehri cemaatlerinin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu cemaatlerin organize olduğu kurumsal çatı büyükşehirlerde genellikle kahvehaneler, lokaller, dernekler ve vakıflardır.¹⁸ Bugün büyükşehirlerin hemen hepsinde “sosyal yardımlaşma ve dayanışma” vurgusu barındıran ve üyeleri Trabzon’dan göç eden insanlardan oluşan dernek veya vakıf bulmak mümkündür.¹⁹

Hemşehrilik cemaatlerinin sosyal yardımlaşma ve dayanışma rolünün yanında diğer misyonu da göç ettikleri şehirlerde hayatlarına devam eden insanların anlam arayışlarına bir cevap üretebilmeleridir. Hemşehrilik cemaatleri bunu üyelerine kendilerini tanımlayabilecekleri bir kimlik sunarak yapar. Bu kimliğin varlığı, aynı yerden göç eden insanların birlikte yaşadıkları yeni yaşam alanlarında geldikleri yerin kültürünü yaşatmalarıyla mümkün olur.²⁰ Üstelik bu kültür gündelik hayatın içerisinde oldukça işlevseldir ve ayrıksı bir şekilde sadece cemaat üyelerinin kendi aralarında kurulan iletişim sırasında kendini göstermez. Belli bir hemşehri cemaatinin üyesi olarak değerlendirilebilecek insanlar kimlik haline getirdikleri kültürlerini hemşehri olmadıkları ve aynı yaşam alanını paylaştıkları diğer insanlara da sunmaktan çekinmezler. Dolayısıyla Trabzonlular da yaşadıkları şehrin gündelik hayatı içerisinde temas halinde oldukları Trabzonlu olmayan komşuları, iş arkadaşları, mahalle esnafı vs. tarafından yerel kimlikleriyle tanımlanırlar. Bu insanlar için kimi zaman Trabzonlu ya da Karadenizli kimi zaman da bölgenin tarihteki etnik yapısını çağrıştıracak şekilde Laz ya da Rum gibi sıfatlar kullanılır.

Yaşadığımız küreselleşme çağında iletişim olanaklarının artmasıyla beraber kentlere taşınan yerel kültürlerin hemşehrilik olgusu altında yeniden üretildiği alanların çeşitlenmesi söz konusudur. Yeni medya araçları sayesinde insanlar kendilerine sunulan bütüncül kimliklerin dışında farklı kimlikleri yaşatabilecekleri imkânlarla erişirler. Bu noktada internetin kullanımının artmasının ve internet çağıyla insan hayatına giren sosyal medya platformlarının rolünün altını çizmek gerekir. Göçle beraber şehirlerde kendini gösteren hemşehrilik kimliği, cemaatin farklı bir formu olan sanal cemaatler arasında da kendine yer edinmiştir. Cemaatlerin sanal ortamlarda bir birliktelik imkânı sunması hemşehrilik cemaatlerine yeni yayılma alanı sağlamıştır. Bu noktada hemşehrilik cemaatlerinin sanal ortamdaki varlıklarını sadece sanal cemaat olarak tanımlamanın doğru olmadığını söylemek gerekir. Karşı karşıya olduğumuz durum hemşehrilik cemaatlerinin sanal ortamın sağladığı iletişim olanaklarını kullanarak, kendilerine kültürün yeniden üretilmesi ve yayılması için yeni bir alan yaratma-

18 Ayça Kurtoğlu, “Mekansal Bir Olgu Olarak Hemşehrilik ve Bir Hemşehrilik Mekânı Olarak Dernekler,” *European Journal of Turkish Studies*, Özel Sayı 2, (2005):7-8, Erişim 20 Eylül 2021, <https://doi.org/10.4000/ejts.375>.

19 Kâmil Aksoylu, “Karadeniz Diyince,” *“Karardı Karadeniz”* içinde, ed. Uğur Biryol (İstanbul: İletişim yayınları, 2012), 66-67.

20 Ayça Kurtoğlu, *Hemşehrilik ve Şehirde Siyaset: Keçiören Örneği* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2004), 18-19.

larıdır. Sanal cemaatler, yapıları itibariyle cemaatin diğer formlarında farklı özellikler barındırırlar. Bu cemaatlerin temel özellikleri; birey odaklı olmaları, güçlü bağlara dayanmıyor olmaları, iletişimin devamının zorlayıcı bir faktöre bağlı olmaması dolayısıyla esnekliği ve insanların genellikle geçici olabilecek bir hedef doğrultusunda anonim bir şekilde örgütlenmesi olarak sayılabilir.²¹ Bu özelliklerin tamamı sanal ortamda yer alan ve hemşehrlik motivasyonlu grupların barındırdığı özellikler olmayabilir. Çünkü hemşehrlik cemaatleri esasında hayatın somut ve yüz yüze ilişkilerini terk etmiş değillerdir. İnternetle beraber artan iletişim olanakları yerel aidiyetleri pekiştiren geleneksel kültürel öğelerin daha kolay yayılmasının ve bu sayede yeniden üretilmesinin önünü açmıştır. Dolayısıyla iletişimin sanal hali ile yüz yüze halinin paralel bir şekilde işlemesi ve birbirini pekiştirmesi söz konusudur.

Bulgular ve Tartışma

Bu araştırmada incelenen Trabzonluluk ve Trabzon şehri özelinde paylaşımda bulunan hesaplar twitter, instagram ve facebook sosyal medya platformlarında yer almaktadır. Bu platformların seçilmesinde Türkiye’de ve dünyada yaygın şekilde kullanılıyor olmaları belirleyici olmuştur. Bu platformlarda bulunan hesaplar konumuz özelinde incelendiğinde twitterda ağırlıklı olarak yazılı ve görsel içeriklerin, instagramda ağırlıklı olarak görsel ve sesli içeriklerin, facebookta ise bu iki platformun karışımı olacak şekilde çeşitliliğin olduğu içeriklerin bulunduğu söyleyebiliriz. Bu hesaplar seçilirken platformların her birinde konuyla ilgili en çok takipçisi olanlar seçilmiştir. Bu doğrultuda twitterda; Ayam (@ayamfolklor) adlı 2.155 kişinin takip ettiği hesap incelenmiştir. Instagramda ise; “gurbetteki_karadenizliler_” adlı yaklaşık 76.500 kişinin ve “trabzonyasamtarzidir” adlı yaklaşık 69.500 kişinin takip ettiği hesaplar seçilmiştir. Facebookta ise; “Trabzonlular” adlı 109.210 kişinin üye olduğu topluluk ve “TRABZONDAN ESİNTİLER” adlı 44.200 kişinin üye olduğu grup seçilmiştir. Takip sayılarından da görüldüğü üzere facebookta bulunan hesapların takipçilerinin sayısı daha fazladır. Twitterda sadece bir hesap ele alınacaktır çünkü bu platformda konu özelinde paylaşım yapan sayfa sayısı yok denecek kadar azdır. Üstelik Ayam adlı hesabın takipçi sayısının diğer platformlarda seçilen hesaplarla kıyaslandığında oldukça az olduğu dikkat çekmektedir.

Twitter platformunda incelenen Ayam (@ayamfolklor) adlı hesap Temmuz 2016 tarihinde açılmıştır. Hesabın ana sayfasında “Trabzon özelinde Karadeniz. Halk kültürü, müzik, tarih, kültür, edebiyat, spor...” ibareleri yer almaktadır. Bu hesabın paylaşımlarına bakıldığında daha çok folklorik öğelerin öne çıktığı görülmektedir. Paylaşımlarda en fazla öne çıkan öğeler yöreye has bir halk oyunu olan horon ve yöreye has bir enstrüman olan kemençedir. Paylaşımlarda kısa videolarla yaşayan ya da ölmüş kemençe üstatlarının performansları

21 Delanty, *Bir Kavramın Anatomisi Topluluk*, 189.

gösterilir. Horon ve kemençeye yöre insanının eğlencelerinde sıkça rastlanmakla beraber son yıllarda gelişen iletişim olanaklarıyla bu iki folklorik öğenin yörenin dışında da tanınırlığının arttığı söyleyebiliriz. Bu folklorik öğelerin gurbette yaşayan Trabzonluların gündelik hayatında sundukları kimliklerin önemli bir parçası oldukları görülmektedir. Ayam adlı hesabın da Trabzon'un folklorünü ağırlıklı olarak bu iki öge üzerinden işleyerek bu duruma katkı yaptığını söyleyebiliriz.

Avam adlı hesabın paylaşımlarına bakıldığında spor konusunda pek çok içeriğin paylaşıldığı gözükmemektedir. Bu paylaşımların önemli bir kısmını şehrin kimliği ile bütünleşmiş futbol takımı olan Trabzonspor oluşturur. Ancak sporla ilgili paylaşımlar sadece futbola ilgili değildir. Son zamanlarda voleybol, boks, masa tenisi gibi spor dallarında Trabzonlu sporcuların elde ettiği başarılar paylaşılar ve bu isimlerin Trabzonlu olmalarının altı çizilir. Bu paylaşımlar üzerinden Trabzonluların sporla olan ilgisinin sadece futbol özelinde kurulmadığı mesajı verilir. Bir paylaşımda boksun Trabzon'da öne çıkan spor branşlarından birisi olduğu Trabzonlu iki kadın boksörün 2020 Olimpiyatlarında madalya kazanması üzerinden örneklendirilir.

Instagram platformunda incelenen "trabzonyaşamtarzidir" adlı hesap isminde de anlaşılacağı üzere doğrudan şehrin kültürünü bir yaşam tarzı olarak sunmakta ve kimikleştirmektedir. Bu hesabın paylaşımları instagramda yer alan içeriklere uygun şekilde kısa videolar ve fotoğraflar şeklindedir. Paylaşımların birinde Trabzonluların kişilik özelliklerinden bahsedilir ve inatçı oldukları, Trabzonsporlu oldukları, gurbette doğmalar bile sinirli oldukları ve şiveli konuştukları belirtilir. Bu özellikler yöre insanının karakteristik özellikleri olarak öne çıkarılır ve Trabzonlu kimliğinin çerçevesi belirlenir. Bu duruma paralel şekilde hesabın paylaşımlarında dikkat çeken unsur paylaşılan videolarda Trabzon'a has şiveli konuşmalara yer verilmesidir. Şive Trabzonlular için ve özellikle gurbettekiler için Trabzonlu kimliğinin en net şekilde belli edildiği unsur olarak tanımlanabilir. Öyle ki şive popüler kültürün etkisiyle Karadenizli kimliğinin stereotipleşmesinde önemli bir öge haline gelmiştir.²² Ekleme gerekir ki bu hesap tarafından yapılan paylaşımlarda şive genellikle bir komedi unsuru olarak kullanılmaktadır. Bu durum popüler kültürün "komik", "eğlenceli" gibi sıfatlarla tarif ettiği Trabzonlu kimliğinin desteklendiğine ve yapılan bu paylaşımlar aracılığıyla yeniden üretildiğine işaret etmektedir.

Bu hesapta yapılan paylaşımlarda dikkat çeken diğer bir unsur ise videoların neredeyse tümünde yörenin kültürünün bir parçası olan kemençe sesinin bulunmasıdır. Şehrin farklı yerlerinden videolar ve fotoğraflar paylaşılmakta ve bu videolarda yer alan kemençe sesin-

22 Uğur Biryol ve Birkan Yüksel, "Popüler Kültür Ürünlerinde Karadeniz Kimliğine Bakış Açısı," *Karadeniz'in Kaybolan Kimliği* içinde, ed. Uğur Biryol (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 217.

de duygusal bir ton tercih edilmektedir. Bu tercih gurbette yaşayan Trabzonluların şehre duydukları özlemi pekiştirme işlevi görür. Böylece mekân üzerinden üretilen özlem sayesinde kimliğe olan aidiyetlerin yeniden üretilmesi sağlanır.

Instagram platformunda incelenen diğer hesap ise “gubetteki_karadenizliler_” adlı hesaptır. Bu hesabın isminde gurbet ve Karadeniz vurgusu birlikte yer alır. Hesap, isminden de anlaşılacağı üzere gurbettekilere hitap etmektedir. Hesabın ismindeki diğer vurgu Karadeniz olsa da paylaşılan içeriklerin genellikle Trabzon şehrinin kültürüne yönelik olduğu dikkat çekmektedir. Bu özellikler “gubetteki_karadenizliler_” hesabını çalışmamızın amacına uygun bir hesap haline getirmektedir. Bu hesap yukarıda ele alınan “trabzonyaşamtarzidir” hesabından farklı olarak daha çok köy hayatını anlatan içerikler paylaşır. Böylece bölgeden büyükşehirilere göç eden insanlara kır hayatına dayalı geçmişleri hatırlatılır. Özellikle bölgenin köylerinde yaşayan insanların geçmiş yıllarda temel geçim kaynağı olan fındığa yapılan vurgu önemlidir. Çünkü fındık, günümüzde temel bir geçim kaynağı olamasa da fındık mevsimi geldiğinde Trabzon’un kırsal bölgelerinden göç etmiş insanların memleketlerine dönme sebebi haline gelmiştir. Ağustos ayı içerisinde gerçekleşen fındık hasadı gurbetçilerin memleketlerinde tekrar yüz yüze gelmelerini, etkileşime girmelerini sağlayarak yerel cemaate olan bağlılığı canlandırır. Hesapta yapılan paylaşımlar da kısa süreli geriye göç olarak adlandırılabilen bu olguyu komik videolar eşliğinde sunarak yöreye has bir tarım ürünü olan fındıkla şehrin insanı arasındaki ilişkiyi pekiştirmektedir.

Hesabın paylaştığı içeriklerde dikkat çeken diğer bir öge de yöresel mutfaktır. Yöre mutfağına ait yemeklerin kimi zaman nasıl hazırlandığı Karadeniz müzikleri eşliğinde kısa videolarla sunulurken kimi zaman da tüketilmeye hazır şekilde paylaşıldığı görülmektedir. Yöresel mutfağın en çok paylaşılan yemekleri kuymak ve balık çeşitleri, özellikle hamsidir. Bu yemekler son yıllarda büyükşehirlerde artan yöresel Karadeniz lokantalarının menülerinde de yer alırlar. Bu lokantalar büyükşehirlerin kozmopolitliği içerisinde Karadeniz kültürünün farklılığının altını çizerek yöresel mutfağın popüler hale gelmesine ve kimliğin unsurlarından birisi olarak öne çıkmasına katkı sunarlar. Sosyal medya üzerinden yapılan paylaşımlar ise bu yemeklerin şehrin kültürünün bir ögesi olduğunu hatırlatır.

Facebook platformunda yer alan ve konumuz bağlamında ele alacağımız hesaplardan ilki “Trabzonlular” adını taşıyan hesaptır. Bu hesabın isminin iki yanında dalgalanmakta olan Türk bayrağı vardır. Hesabın profil ve kapak fotoğrafında ise Trabzonlular yazısının etrafında gülen bir hamsi, fındık ve şehrin futbol takımı olan Trabzonspor’un hamsiden esinlenilerek seçilen bordo mavi renkleri olan ve taka olarak adlandırılan küçük bir balıkçı teknesi yer almaktadır. Bütün bu sembollerden hareketle sayfanın bir taraftan kültürel öğelere sahip çıkarken diğer taraftan da milli kimliği pekiştirici bir vurgusu olduğu söylenebilir. Bu hesabın içeriklerinde de milliyetçi bir vurgu olarak Türklüğün öne çıkarıldığı dikkat çekmektedir.

Bu noktada, incelenen diğer sosyal medya hesaplarında yer alan Trabzon'un cumhuriyet öncesini de içeren tarihi kültürel çeşitlilik vurgusunun yerini bu hesapta tek kimlik üzerinden yapılan homojenlik vurgusuna bıraktığı gözükmemektedir. Hesabın ana sayfasında yer alan bilgilerde bu hesabın amacının dünyanın her yerinde bulunan Trabzonluları bir sayfada toplamak olduğu ifade edilmiştir. Bu ifade yerel kimlik aidiyeti üzerinden oluşturulmaya çalışılan sanal topluluğun açık şekilde beyanı anlamına gelir. Özellikle "dünyanın her yerinden" vurgusu Trabzonluların sadece şehrin sınırları içerisinde değil aynı zamanda ülkenin ve hatta dünyanın dört bir yanına yayılmış şekilde hayal edildiğini çağırıştırır. Son yıllarda çok sık rastlanan "Bize Her Yer Trabzon" söylemi de bu durumla paralellik arz eder. Sayfanın paylaşımlarında ağırlıklı olarak şehrin futbol takımı olan Trabzonspor'a yer verildiği görülmektedir. Esasında Trabzonsporluluğun diğer sosyal medya platformlarında inşa edilen Trabzonluluk kimliğinin içerisinde de önemli bir yeri vardır. Ancak incelenen hesaplar içerisinde en çok takipçisi olan hesabın facebookta yer alan "Trabzonlular" olduğu ve bu hesabın paylaşımlarının merkezinde Trabzonspor'un yer aldığı dikkate alındığında Trabzonsporluluğun Trabzonlular için ne kadar önemli bir kimlik unsuru olduğu bir kez daha anlaşılmaktadır. "Bize Her Yer Trabzon" söylemini ilk olarak futbol tribünleri aracılığıyla duyuran Trabzonlular için futbol aynı zamanda yerel kimliğin direnişinin en büyük taşıyıcısı haline gelmiştir. Bu anlamda Trabzonluların Trabzonspor'a yüklediği İstanbul'un büyük futbol takımlarına karşı başkaldırma misyonu, Trabzonspor taraftarlığının gündelik hayatta Trabzonlular açısından kültürel kimliğin en önemli taşıyıcı unsuru haline gelmesine sebep olmuştur.

Facebookta incelenen "TRABZONDAN ESİNTİLER" adlı hesap ise bilgi vermek amacıyla ana sayfasında paylaştığı notta, amacının Trabzon'un kültürel ve tarihi değerlerini öğrenmek ve tanıtmak olduğunu belirtmektedir. Yapılan paylaşımlar incelendiğinde bu hesabın "bir zamanlar Trabzon" söylemi altında cumhuriyet sonrası dönemde şehrin dönüşümünü gösteren fotoğraflara bol miktarda yer verdiği görülür. Özellikle şehrin eski mahallelerinin resimleri ve fotoğrafları paylaşılarak artık bir kısmı yıkılmış olan önemli geleneksel mimari eserler hatırlatılmaya çalışılır. Bu paylaşımlar Trabzon şehrinin son yüz yılda nasıl bir dönüşüm içerisine girdiğini ya da "modernleştiğini" gösteren paylaşımlardır. Cumhuriyet'in resmi bayram ve törenlerinden, okullardan özellikle köy enstitülerinden fotoğraflar dikkat çekmektedir. Bu paylaşımların bazılarında eski Trabzon'un şimdiye oranla çok daha güzel ve yaşanılabilir bir yer olduğu, geçmişe özlem duyan bir dille ifade edilmektedir. Bu hesabın paylaşımlarında dikkat çeken diğer bir unsur tarihi belge niteliğinde sayılabilecek ve arşivlerden alındığı not düşülmüş fotoğrafların paylaşılmasıdır. Bu paylaşımlarının bir kısmı Rus Askeri Arşivi'nden ulaşılan belgeler ışığında Birinci Dünya Savaşı sırasında Trabzon'un Ruslar tarafından işgal edilmesini ve Ruslara karşı verilen mücadeleyi anlatan belgelerden oluşmaktadır. Bu hesabın paylaşımları genel anlamda dikkate alındığında Trabzon'un tarihi ve kültürel mirasının özgünlüğüne ve zenginliğine yapılan vurgu ile Trabzonluluk kimliğinin tarihten güç alarak pekiştirilmesinin amaçlandığı söylenebilir.

Sonuç

Bu çalışmada sosyal medya aracılığıyla kurulan sanal cemaatler üzerinden üretilen içerikler yoluyla Trabzonluluk kimliğinin nasıl yeniden inşa edildiği ve sürdürüldüğü ele alınmıştır. Sosyoekonomik sebeplere dayalı olarak şehirlerinden göç eden Trabzonlular için yeni yaşam alanlarında Trabzonluluk kimliği en önemli tutunma aracı olmaktadır. Trabzonluluk kimliğinin asıl üretilme alanı şehirlerde bir araya gelen Trabzonluların oluşturduğu hemşehri cemaatleridir. Son dönemde sosyal medya platformları aracılığıyla Trabzonluluk kimliğinin yeniden üretilme alanlarına yeni bir boyut eklenmiştir. Sosyal medya platformları soyut bir cemaat örneği olarak daha esnek ve birey odaklı bir cemaat örgütlenmesi ortaya çıkarmaktadır. Sanal cemaatlerin zorlayıcı olmayan ilişkiler üretmesi bugün yaşadığımız dünyada bu tür ilişkilerin kurulduğu ağları cazip hale getirmektedir. Durum böyleyken yerel aidiyetlerine bağlılıklarını sürdüren hemşehri cemaatlerinin sanal cemaatlerle bir kesişim alanı yaratması doğaldır. Hemşehri cemaatlerinin bir kimlik sunarak modern şehre ayak uydurmayı kolaylaştırma işlevi, internetin ve akıllı telefonların yaygınlaşmasının sağladığı imkânlar aracılığıyla sanal mecralar üzerinden kolay şekilde kurulan iletişim sayesinde daha da gelişmiştir. Üstelik bu iletişim ağının evrensel olması yani dünyanın her yerinden katılımcıya açık olması kimlikler konusunda stereotip oluşturmayı kolaylaştırmaktadır. Bu noktada sosyal medya platformları aracılığıyla yeniden inşa edilen kimliklerin ortak noktalarını belirlemek kolaylaşır. Çalışmamızın açısından bakıldığında bu durumun Trabzonluluk özelinde sosyal medya platformlarında yapılan paylaşımlar üzerinden her an yeniden üretilen kimliğin ortak noktalarını belirlemeyi mümkün kıldığı söylenebilir. Öne çıkan vurgu tarihi ve kültürel değerlerin korunması çabasıdır. Bu değerlerin neler olduğu ise sosyal medya platformunun içerik üretme yöntemine ve dolayısıyla takipçi profiline göre farklılık arz etmektedir. Bazı içeriklerde tarihi ve kültürel değerler cumhuriyet öncesi dönemi de kapsamaktadır. Dolayısıyla Trabzonluluğun geçmişte var olan etnik çeşitliliğe dayalı yapıdan güç aldığı ve tarihi zenginliğinin şehri değerli kıldığı vurgusu yapılmaktadır. Bu noktada Pontus Rum İmparatorluğu'na kadar giden tarih, şehrin bir İmparatorluk başkenti olduğu söylemiyle yüceltilir. Böylece Trabzonluluk yüce bir mertebeye yükseltilir. Instagramda üretilen içerikler genellikle eğlence odaklıdır. Bu platformdaki hesaplar eğlence üretimini folklorik değerler üzerinden yaparlar. Kemençe ve horon paylaşımların merkezinde yer alır ve Trabzonluluğun popüler kültüre sunduğu bir değer olarak tüketimi arzu edilir. Üretilen komik, eğlenceli ve şiveli Trabzonlu stereotipi Trabzonluluk kimliğinin ana karakteri haline getirilir. Üretilen içeriklerde bazı hesaplar özelinde dikkat çeken farklılık ise tarihi ve kültürel değerler başlığının çok kısa bir dönemi işaret ediyor olmasıdır. Bu çerçevede şehrin geçmişte barındırdığı etnik çeşitlilik göz ardı edilir ve Trabzonluluk kimliği Cumhuriyetle beraber kabul edilen tek kimlikli homojen toplum tipinin bir yansıması olarak Türklük etrafında tanımlanır. Hatta bu kimlik Birinci Dünya Savaşı sırasında yaşanan olumsuz durumların da etkisiyle

Rumluk ve Ermenilik gibi diğer etnik kimliklere düşmanlık üzerinden sunulur. Son olarak ifade etmek gerekir ki incelenen bütün hesaplar dikkate alındığında Trabzonsporluluk sosyal medya platformlarında yapılan paylaşımlarda en çok içerik üretilen konu olduğundan, Trabzonspor taraftarlığı Trabzonluluk kimliğinin en önemli bir parçası olarak görülür. Hatta Trabzonsporluluk, sporun rekabete dayalı ruhunun bir yansıması olarak Trabzonluluk kimliğinin de gündelik hayattaki en baskın sergileniş şekli olarak belirmesine neden olur. Trabzonspor'un diğer takımlarla rekabetinde kazandığı başarılar sayesinde Trabzonlular hem kimliklerini taçlandırırlar hem de bu yolla aidiyetlerini pekiştirirler.

Kaynakça

- Aksoylu, Kamil. "Karadeniz Diyince" *"Karardı Karadeniz"* içinde, Editör: Uğur Biryol, 43-73. İstanbul: İletişim Yayınları, 2012.
- Bakirezer, Güven. "Trabzon'un Sosyo-Ekonomik Çöküşü" *Trabzon'u Anlamak* içinde, Editörler: Güven Bakirezer ve Yücel Demir, 25-96. İstanbul: İletişim Yayınları, 2017.
- Biryol, Uğur ve Birkan Yüksel. "Popüler Kültür Ürünlerinde Karadeniz Kimliğine Bakış Açısı" *Karadeniz'in Kaybolan Kimliği* içinde, Editör: Uğur Biryol, 217-226. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- Delanty, Gerard. *Bir Kavramın Anatomisi Topluluk*. Çeviren: F. Bilge Atay, İstanbul: Everest Yayınları, 2015.
- Drucker, Peter F., *Kapitalist Ötesi Toplum*, Çeviren: Belkis Çorakçı, İstanbul: İnkılap Kitabevi, 1993.
- Giddens, Anthony. *Modernliğin Sonuçları*. Çeviren: Ersin Kuşdil, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2018.
- Guibernau, Montserrat. *Milliyetçilikler: 20. Yüzyılda Ulusal Devlet ve Milliyetçilikler*. Çeviren: Neşe Nur Domanıç, İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1997.
- Held, David ve Anthony McGrew. "Giriş: Büyük Küreselleşme Tartışması" *Küresel Dönüşümler: Büyük Küreselleşme Tartışması* içinde, Editörler: David Held ve Anthony McGrew, 7-70. Çevirenler: Ali Serkan Mercan ve Eray Sarıot, Ankara: Phoenix Yayınları, 2014.
- Keyman, Fuat. "Sistem Kurucu ve Dönüştürücü Bir Toplumsal Gerçeklik Olarak Kültürel Kimlik Olgusunu Yeniden Düşünmek" *Kimlikler Lütfen: Türkiye Cumhuriyeti'nde Kültürel Kimlik Arayışı ve Temsili* içinde, Editör: Gönül Pultar, 50-59. Ankara: ODTÜ Yayıncılık, 2009.
- Kurtoğlu, Ayça. *Hemşehrilik ve Şehirde Siyaset: Keçiören Örneği*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2004.
- Kurtoğlu Ayça, "Mekânsal Bir Olgu Olarak Hemşehrilik ve Bir Hemşehrilik Mekânı Olarak Dernekler," *European Journal of Turkish Studies Özel Sayı 2*, (2005), Erişim 20 Eylül 2021, <https://doi.org/10.4000/ejts.375>.
- Nisbet, Robert. *Sosyolojik Düşünce Geleneği*. Çeviren: Yusuf Kaplan, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2020.
- Tezcan, Tolga. *Gebze: Küçük Türkiye'nin Göç Serüveni*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2011.
- Tomlinson, John. *Küreselleşme ve Kültür*. Çeviren: Arzu Eker, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2017.
- Tönnies, Ferdinand. *Cemaat ve Cemiyet*. Çeviren: Emre Güler, İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2019.
- Yaman, Fatih. *Göç ve Toplum: Dünyada ve Türkiye'de Değişen Nüfus Hareketleri*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.
- Yelken, Ramazan. *Cemaatin Dönüşümü: Geç Modern Zamanda Cemaat Sosyolojisi*. Ankara: Vadi Yayınları, 1999.

Kadının Boşanma Sonrası Nafakasının İslâm Hukuku Açısından Değerlendirilmesi

Nurdan Demir*

Öz: Aile, bir kurum olarak tarihin başlangıcından günümüze önemini korumaya devam eder. Nikâh akdi ile başlayan bu süreç, kadın ve erkek arasında haklar ve sorumluluklar alanı oluşturur. Fıkıh, bu alanın sınırlarını genel çerçeve ile tespit eder. Ancak zaman ilerledikçe bu sınırların nerede başlayıp nerede bittiği ile ilgili tartışmalar gündeme gelmiştir. Özellikle klasik dönemden günümüze kadın ve erkek rollerindeki değişim, haklar ve sorumluluklar bağlamında bir zihin karmaşasını da beraberinde getirmiştir. Klasik kaynaklarda erkeğin kadına karşı mali sorumluluğunun mehir ve nafaka kavramları etrafında şekillendiği görülmektedir. Mehir, kadına nikâh sebebiyle ödenen mal ve benzeri bir bedel iken nafaka, kadının nikâh akdi boyunca sağlık giderlerinden kıyafetine kadar her türlü ihtiyacını kapsar. Nikâh bağı sona eren kadının kurallarına riayet ederek beklemesi gereken zaman dilimine iddet adı verilir. İddet, kadının boşanma esnasındaki özelliklerine göre kuralları da değişen bir dönemdir. Nikâh akdi boşanma ile sona erdiğinde iddet boyunca kadına ödenen nafaka iddet nafakası olarak isimlendirilir. Bu çalışmada nafakanın genel çerçevesi tespit edildikten sonra iddet nafakasının içeriği ve kapsamı ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır. Ardından Medeni Hukuk'taki yoksulluk nafakasının problemleri değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Talâk, Nafaka, İddet, Yoksulluk Nafakası.

Giriş

İnsan, biyolojik ve psikolojik olarak diğer insanlarla birlikte yaşamaya ihtiyaç duyacak bir fıtratta yaratılmıştır. Bu birlikteliğin en eski unsuru şüphesiz ki ailedir. İslâmiyet, kadın ve erkeğin birlikteliğini meşru bir nikâh akdine bağlamıştır. Nikâhın hedefi tarafları dünya ve ahiret saadetine erdirmektir. Akit gerçekleştirildikten sonra tarafların hakları ve sorumlulukları başlamaktadır. Erkeğin nikâh bağı sebebiyle sorumlu olduğu mali yükümlülükleri mehir ve nafakadır. Talâk durumunda ise iddet nafakası gündeme gelir.

Evlilik gibi boşanma da insan hayatının doğal bir parçasıdır. Hukuk, bu sürecin adalete uygun olarak işlenmesini sağlar, sağlamakta yükümlüdür. Bununla birlikte aile, değişkeni çok

* Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri, Doktora Programı.
İletişim: nurdandem@gmail.com

fazla olan bir kurumdur. Her ailenin hem kendi içindeki dinamikleri birbirinden farklıdır hem de toplumun kadına, erkeğe, evliliğe bakışı hızla değişmektedir. Örneğin kadının boşanma sonrası iş bularak sosyal hayata katılma imkânı on yıl öncekinden çok daha fazladır. Bununla birlikte boşandıktan sonra kadının tekrar evlenme ihtimali toplumsal ön yargılardan dolayı erkeğin tekrar evlenme ihtimalinden daha düşüktür. İslam hukukunda da iddet nafakasından bahsederken doğal olarak kadının mehrinin ödendiği ön kabulünden hareket edilmektedir. Ancak günümüzde mehir sisteminin olması gerektiği gibi işleyip işlemediği tekrar değerlendirilmesi gereken bir konudur. Boşanma sisteminin tarafları mağdur etmeyecek bir şekilde tesis edilmesi için tüm dinamiklerin bütüncül bir şekilde ele alınması gerekmektedir.

Bu çalışmada İslâm hukukuna göre nafakanın mahiyetine genel olarak değinildikten sonra iddet, iddet nafakası ve boşanma sonrasında kadının nafakasından ortaya çıkan problemler değerlendirilecektir.

İslâm Hukukunda Nafakanın Kapsamı

Arapça bir kelime olan nafaka "harcamak, sarf etmek" anlamındaki infak kelimesinden türetilmiştir.¹ Fıkıh terimi olarak "Beslenme, giyim kuşam ve barınma ihtiyaçları ile bunlara tabi olan şeylerden ibarettir."² Geniş anlamda ise insanın sorumluluğu altındaki köle, hayvan, bitki, ev ve arazi gibi her türlü unsuru zayi olmaktan korumasını kapsamaktadır.³ İslâm hukukunda nafaka konusu haklar ve sorumluluklar sistemi üzerine bina edilmiştir. Evlilik, hırsımlık ve mülkiyet gibi üç tür ilişkiden dolayı nafaka gündeme gelir.⁴ "Onların normal ölçülerde yiyecek ve giyeceklerini sağlamak da çocuk kendisinden olanın (babanın) borcudur."⁵ âyeti nafakanın delillerinden biridir.⁶ Kur'ân'da nafaka kelimesi iki yerde⁷ infak masdarından türeyen kelimeler ise yetmişten fazla yerde geçer.⁸ Nafakanın sünnetteki delillerinden birisi de "...Onların sizin üzerinizdeki hakkı, örfe uygun olarak nafakalarını ve giyim kuşamlarını sağlamanızdır."⁹ hadisidir.

1 Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dârû'l-Ma'rife, 2005), 504.

2 Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 443.

3 Vehbe Zuhaylî, *el-Fikhü'l-İslâmî ve Edilletuhu* (Dimaşk: Dârû'l-Fikr, 2008), 7: 721.

4 Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istilâhâtı Fikhiyye Kamûsu* (İstanbul: Bilmen Yayınevi, ty), 2: 446.

5 Bakara, 2/233.

6 Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârû'l-Ma'rife, ty), 5: 180, 181.

7 Bakara, 2/270; Tevbe 9/121.

8 Celal Erbay, "Nafaka," *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 282.

9 İbn Mâce, Nikâh, 3.

Evlilik Nafakası

İslâm aile hukukunda erkeğin kadına karşı maddi sorumluluğu nikâh akdi ile birlikte başlar. Bu durum akdin hukukî sonuçlarındandır. Erkeğin nafaka sorumluluğu akit boyunca devam eder. Talâk durumunda ise iddet nafakası gündeme gelir.

Erkeğin nikâh akdi sebebiyle sorumlu olduğu nafakanın kapsamına, hanımının normal şartlarda hayatını devam ettirebilmesi için yeterli olacak miktarda yiyecek, içecek, yazlık ve kışlık kıyafet, aile hayatını rahatça devam ettirebilecekleri mesken temini gibi unsurlar dâhildir.¹⁰ Kadın zengin bile olsa nafaka temini erkeğin sorumluluğundadır.¹¹ Bu meseledeki tek istisna Zâhirî mezhebinin kurucusu İbn Hazm'ın görüşüdür. Ona göre zengin olan kadın, fakir olması halinde kocasının nafakasını temin etmekle sorumludur.¹²

Kadının nafakanın muhatabı olabilmesi için erkeğin evine intikal edip evliliğin temel gereklerini yerine getiriyor olması gerekir.¹³ Erkek hanımının nafakasını ödemezse kadın nafaka temini için mahkemeye başvurabilir. Hâkim örfe uygun olarak kadın için yeterli olacak nafaka miktarını tespit eder. Hanefî mezhebine göre hâkimin hükmü veya eşlerin karşılıklı anlaşması olmadıkça nafaka zimmette borç olmaz. Şâfiî mezhebine göre ise nikâh akdi ile nafaka zimmette borç olur. Bu görüş ayrılığının pratikteki neticesi hâkimin hükmünde ortaya çıkar. Hanefî mezhebine göre kadına zamanında ödenmemiş geçmişe dönük nafaka borçları talep edilemezken, Şâfiî mezhebine göre geçmiş nafaka borçlarının da ödenmesine hükmedilir.¹⁴

Hısımlık Nafakası

İslâm dini müminlere güçlerine göre birbirlerine yardımcı olmalarını tavsiye etmiştir. Bazı durumlarda ise yardım etmeyi kişilere vacip kılmıştır. Hısımlık nafakası usûl ve fûrû arasında ihtiyaç anında ortaya çıkan bir yardımlaşma sistemidir. Fıkıh, kişinin bakmakla yükümlü olduğu kişilerin kim olduğunu ve bu yükümlülüğün sınırlarını tespit eder. Buna göre yeterli miktarda malı veya geliri olmayan buluğa ermemiş erkek ve kız evlatların nafakası babaya aittir. Kız çocuklarının bu hakkı buluğa erdikten sonra da devam eder. Hastalık ya da eğitimin devamı gibi çalışmaktan aciz oldukları bir durum varsa erkek çocuklarına da buluğa erdikten sonra nafaka ödemeye devam edilir. Fakir olan babanın, dedenin, annenin, nine- nin nafakası evlatları ve torunları tarafından temin edilir. Sorumluluk yakından uzağa doğru

10 Alâüddin Ebû Bekr b. Mes'ûd Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi' fi tertibi's-şerâi'* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2005), 5:126; Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Ca'fer el-Kudûrî, *el-Muhtasar* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997), 172.

11 Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istilâhâtı Fıkhiyye Kamûsu*, 2:446.

12 Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Said b. Hazm, *el-Muhalâ bi'l-Âsar* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 9:254.

13 Kudûrî, *el-Muhtasar*, 172.

14 Serahsî, *el-Mebsût*, 5:182, 184.

gider. Örneğin fakir olan bir kişinin ilk etapta nafakasından sorumlu olan yakınları kendi oğlu ve kızıdır, eğer bunlar yoksa sorumluluk torunlara geçer. Kişinin usûl ve fûrûundan kendisine yardım edecek kimsesi yoksa nafaka sorumluluğu kardeş, amca, dayı gibi diğer yakınlarla intikal eder.¹⁵ Hanefî mezhebindeki genel uygulama bu olmakla birlikte Şâfiî ve Ca'ferî mezheplerine göre nafaka yükümlülüğü sadece usûl ve fûru arasında cereyan eder. Mâlîkî mezhebindeki anlayışa göre ise hısımlık nafakası anne-baba ve çocuklar arasında geçerlidir.¹⁶

Mülkiyet Nafakası

İslâm hukuku kişinin sorumluluğunda olan her türlü unsurun gözetilmesini, hakkının verilmesini, bakımının yapılmasını şart koşturmuştur. Buna göre klasik kitaplarda mülkiyet nafakasının kapsamına kölelerin nafakasının dâhil edildiği görülmektedir. Ayrıca İslâm hukukuna göre kişi, sahip olduğu hayvanların hakkını da gözetmelidir. Mülk sahibi mülkiyetinde bulunan hayvanların bakımını kurallara uygun şekilde yapmazsa kendisine “bunları sat veya başkasına bağışla veya kendilerine infakta bulun” diye hâkim tarafından uyarıda bulunulur.¹⁷

İddet Nafakası

Nikâh akdinin hedefi kadın ve erkeğin dünya ve ahiret saadetini elde etmesidir. Ancak her zaman bu hedefe ulaşmak mümkün olmaz. Evliliğin sağlıklı bir şekilde yürüme imkânı kalmadığı durumlarda istenmeyen bir sonuç olmasına rağmen talâk bir çıkış yoludur. Nasıl ki nikâhın geçerli olması için şartlarına riayet edilerek akdedilmesi gerekiyorsa talâkın da usûlüne uygun şekilde gerçekleşmesi gerekir. Talâk durumunda tarafların hakları ve sorumlulukları belli bir süre kısmen devam eder. Bu süreçte kadının sorumluluğu iddetini kurallarına riayet ederek beklemektir. Erkeğin sorumluluğu ise iddet nafakasını temin etmektir.

İddet Nafakasının Kapsamı

İddet Kavramı ve Çeşitleri

İddet, sözlükte “sayılan şey” ve “kadının nikâhı sona erdiğinde yeniden evlenebilmesi için beklemesi gereken süre” şeklinde açıklanmıştır.¹⁸ İddet, evliliğin sona ermesinin doğal bir neticesidir. Bu uygulamanın çok eski kültürlerde de olduğu görülmektedir. Örneğin İslamiyet öncesi Arap toplumunda kocası ölen kadının bir yıl evlenmeden beklemesi ve bu esnada yas hükümlerine uyması yaygın bir uygulama iken boşanan kadın için böyle bir şart söz

15 Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istilâhâtı Fıkhiyye Kamûsu*, 2:497, 500, 506.

16 Erbay, “Nafaka,” 283.

17 Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve Istilâhâtı Fıkhiyye Kamûsu*, 2:511.

18 Râgib el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, 327; Seyyid eş-Şerîf Ebî'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali el-Hüseynî el-Cürcânî, *et-Ta'rîfât* (Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), 151.

konusu değildi. Kadın boşanmasının akabinde yeni bir evlilik yaptığında eski kocasından hamile olsa bile çocuk yeni kocasına nispet edildiği için doğal olarak bazı problemler ortaya çıkıyordu. Sâmi gelenek başta olmak üzere neredeyse tüm dinlerde ve toplumlar da var olan bu bekleme süresi fitrî ve toplumsal bir süreçtir. Nesebin korunması gibi çok temel bir amaca hizmet ettiği için âyetlerde ve hadislerde aile hukukunun diğer meselelerine oranla daha ayrıntılı bir şekilde ele alındığı görülmektedir.¹⁹

İddetten çoğu zaman sadece kadının sorumlu olması bazı araştırmacılar tarafından ayrımcılık olarak nitelendirilse de dünya tarihine ve İslâmiyet öncesi uygulamalara bakıldığında İslâmiyetin yeni bir iddet uygulaması getirmediği zaten var olan ve çoğu zaman haddi aşan uygulamalara makul bir düzenleme getirdiği görülmektedir.²⁰

İslâm dininin getirdiği iddet düzenlemesinin kuralları evliliğin sona eriş biçimine ve kadının özelliklerine göre değişir. İddet süreleri âyetle tespit edilmiştir. Buna göre âdet görmeye devam eden boşanmış kadının iddeti üç hayız veya üç temizlik dönemidir.²¹ Ayette geçen “kur” kelimesi ihtilâfıdır. Hanefî âlimler ifadenin “âdet dönemine” delalet ettiğini kabul ederler.²² Şâfiî âlimler ise “temizlik dönemine” delalet ettiği görüşünü benimsemişlerdir.²³ “Kur” lafzının delaletinde âlimler arasında ihtilâf söz konusu olsa bile netice olarak kadının bekleyeceği süre açısından önemli bir fark ortaya çıkmamaktadır.²⁴

Âdet görmeyen bir kadının iddeti üç aydır. Hamile kadınların iddeti ise doğumla birlikte sona erer.²⁵ Kocasını vefat eden bir kadının iddeti ise dört ay on gündür.²⁶ Bu süreler hesaplanırken kamerî ay sistemi dikkate alınır.²⁷

Türk Medeni Kanunu’na göre ise boşanan kadının iddeti üç yüz gündür. Konuyla ilgili Kanun maddesi şu şekildedir: “*Evlilik sona ermişse, kadın, evliliğin sona ermesinden başlayarak üç yüz gün geçmedikçe evlenemez. Doğurmakla süre biter. Kadının önceki evliliğinden gebe olmadığının anlaşılması veya evliliği sona eren eşlerin yeniden birbiriyle evlenmek istemeleri hâllerinde mahkeme bu süreyi kaldırır.*”²⁸

19 H. İbrahim Acar, “İddet,” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 466, 477.

20 Judith Tucker, *İslam Hukukunda Kadın, Aile ve Toplumsal Cinsiyet* (İstanbul: Açılım Kitap, 2015), 158.

21 Bakara, 2/228.

22 Kudûrî, *el-Muhtasar*, 169.

23 Ebû İshâk Cemâlüddin İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf eş-Şirâzî, *el-Mühezzebe fî fihri'l-İmâm eş-Şâfiî* (Beyrut: Dârü'Şâmiyye, 1996), 4:534.

24 M. Zeki Uyanık, “İslâm Aile Hukukunda Evlilik ve Boşanma Nafakası Bağlamında Süresiz Nafaka Yasası,” *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47, (2019): 72.

25 Talâk, 65/4.

26 Bakara, 2/234: Ayrıntılı bilgi için bkz. Kudûrî, *el-Muhtasar*, 169.

27 Acar, “İddet,” 467.

28 “Türk Medeni Kanunu”, Madde 132, <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.4721.pdf> (Erişim 29 Ağustos 2021).

Buna göre kadın hamile ise doğurmakla iddetini tamamlamış olur. Bahsi geçen üç yüz gün içerisinde kadının yeniden evlenebilmesi için eşiyle tekrar evlenmeyi istemesi ya da hamile olmadığının tespit edilmesi gerekir. Bu iki durumun izni de mahkeme kararına bağlıdır.²⁹ Buna göre Medeni Kanun hamile kadının iddetinin doğumla biteceği noktasında İslâm hukuku ile aynı görüştedir. Kanunun İslâm hukukundan ayrıldığı nokta ise hamileliğin tespiti ile iddetin biteceği noktasında ortaya çıkar. İslâm hukukuna göre iddet içinde hamileliğin olmadığı bilimsel olarak tespit edilse bile iddet devam eder. Çünkü bu kural aynı zamanda taabbudîdir. Allah'ın emri olması sebebiyle riayet edilmesi gerekir.³⁰ Ayrıca İslâm hukukunda iddetin bitişini tespit için kadının sözüne itibar edilir.³¹ Mahkeme kararına gerek yoktur. Medeni Hukuk'ta ise evrakların mahkemeye intikali, durumun değerlendirilmesi ve son sözü mahkemenin söyleyecek olması çoğu zaman tarafları mağdur edecek kadar uzun bir sürece yayılmaktadır.

İddet Döneminde Riayet Edilmesi Gereken Kurallar

İddet dönemi talâktan ya da kocanın vefatından sonra başlar. Bu dönemin en temel özelliği kadının başka bir nikâh akdi yapamaması veya yapmaya meyletmemesidir. "Farz olan bekleme müddeti dolmadan, nikâh kıymaya kalkışmayın"³² âyetiyle bu sınır net bir şekilde çizilmiştir. Çünkü iddet, vefat iddeti değilse nikâh tamamen veya kısmen devam etmektedir.³³ Vefat iddeti bekleyen kadın için alan biraz daha geniştir. Aynı âyette "...Kadınlarla evlenme hususundaki düşüncelerinizi üstü kapalı biçimde anlatmanızda veya onu içinizde gizli tutmanızda size günah yoktur"³⁴ ifadesiyle vefat iddeti bekleyen kadına evlilik niyeti imasında bulunmaya izin verilmektedir.

İddet dönemindeki bir diğer kural da kadının süslenmekten kaçınmasıdır. Bu kuralın ayrın-tısı klasik fıkıh kaynaklarında "ihdâd" başlığı altında kadının yas tutma hükümlerinin an-latıldığı bölümlerde ele alınır.³⁵ İhdâd, sözlükte "iki şeyin birbirine karışmasını engellemek" anlamına gelir.³⁶ Terim anlamı ise kadının koku sürünmekten, kokulu elbiseler giymekten, sürme kullanmaktan, saçını taramaktan, süslü elbiseler giymekten kaçınmasıdır.³⁷ Kocas

29 Seda Gayretli Aydın, "Kadın ve Kanuni Bekleme Süresi," *Türkiye Barolar Birliği Dergisi* 136, (2018): 266, <http://tbbdergisi.barobirlik.org.tr/m2018-136-1776> (Erişim 29 Ağustos 2021).

30 Acar, "İddet," 467.

31 Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, 4:509.

32 Bakara, 2/235.

33 Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, 4:534.

34 Bakara, 2/235.

35 Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, 4:534.

36 Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*, 116.

37 Kâsânî, *Bedâiu's-Sanâi' fi tertibi's-şerâi'*, 4:534.

vefat eden kadının yas hükümlerine uyması gerekir. İddet dönemi ayrıca toplumsal bir süreç olduğu için kadın bu dönemde çevresinin yadırgayacağı bir şekilde memnun ve mutlu görünmekten kaçınmalıdır. Bu uygulama aynı zamanda kadının vefat eden kocasının hatırasına hürmet anlamı da taşır.

Bâin ve üç talâkın vâki olduğu ayrılıklarda da nikâh nimetinin elden gitmesi sebebiyle yas hükümleri geçerlidir. Ancak ric'î talâk iddetinde evliliğin devam etme ihtimali bulunduğu için kadının süslenmesinin daha uygun olacağı ifade edilmiştir.³⁸

Sahih bir nikâh akdi ile talâk iddeti bekleyen kadının, zaruret olmadıkça bu süreyi evden çıkmadan kocasının evinde geçirmesi gerekir. Talâk gerçekleşikten sonra kadının meşru bir sebep olmadıkça kocasının evinden çıkmaması kuralı, aile birliğinin tekrar kurulması ihtimaline binaen taraflara yeniden düşünme ve görüşme imkânı sağlarken aynı zamanda kadın ve çocukların haklarını koruma ve kısıtlı bir süre de olsa onlara güvence sağlama gibi faydalar içerir.³⁹

Kadının iddetini bekleyeceği yer ayrılıktan önce kocası ile birlikte oturduğu evdir. Kocasını vefat eden kadın da iddetini kocasının mirasından kendine düşen hissede tamamlar.⁴⁰ Bunun delili "...Apaçık bir hayâsızlık yapmaları dışında onları (bekleme süresince) evlerinden çıkarmayın, kendileri de çıkmasınlar. Bunlar Allah'ın sınırlarıdır. Kim Allah'ın sınırlarını aşarsa, şüphesiz kendine zulmetmiş olur..."⁴¹ âyetidir. Bu hüküm evi olmayan veya evi ve ailesi uzakta bulunan kadınların mağdur olmamaları açısından önemli bir fayda sağlar.⁴² İddetini kocasının evinde geçiren kadın ister bâin talâk isterse ric'î talâk iddeti bekliyor olsun nafakasını temin etmek kocasının sorumluluğundadır. Boşanma, kadının açık fuhşiyatı ya da dinden çıkması gibi kadın kaynaklı fahiş bir sebeple gerçekleşirse o zaman kocanın kadına karşı nafaka ödeme sorumluluğu düşerken mesken temin etme sorumluluğu devam eder.⁴³

Kişi vefat ettiğinde malının mülkiyeti varislerine geçtiği için vefat iddeti bekleyen kadının nafakası vefat eden kocasının sorumluluğunda değildir. Kadının hamile olup olmaması bu duruma etki etmez. Nafakasını temin etmek kendi sorumluluğunda olduğu için kadın, gündüzleri evden çıkabilir gece ise iddet beklediği evine dönmesi gerekir.⁴⁴ Kadın vefat eden kocasının terikesinden kendisine düşen payı ve henüz ödenmemişse mehrini talep edebilir.

38 Bilmen, *Hukukî İslâmîyye ve Istılâhâtı Fıkhiyye Kamûsu*, 2:388.

39 Acar, "İddet," 469.

40 Bilmen, *Hukukî İslâmîyye ve Istılâhâtı Fıkhiyye Kamûsu*, 2:386.

41 Talâk, 65/1.

42 Hayreddin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku* (İstanbul: İz Yayıncılık. 2006), 1:384.

43 Bilmen, *Hukukî İslâmîyye ve Istılâhâtı Fıkhiyye Kamûsu*, 2:489.

44 A.g.e., 2: 385, 492.

Kadının Boşanma Sonrası Nafakasının Değerlendirilmesi

Bireysel ve toplumsal huzur için aile birliğinin devam etmesi çok önemlidir. Hedeflenen huzura erişilemediğinde istenmeyen bir sonuç olmasına rağmen boşanmak bir çıkış yoludur. Boşanma sürecinde yaşanan olaylarda bazen kadının bazen de erkeğin mağdur olduğu görülmektedir. Yıllarca süren mahkemeler, tarafların uzlaşamaması, mağdurun mağduriyetini ispat edememesi iki tarafı da maddi, manevi ve psikolojik olarak etkilemekte tarafların sonraki hayatları için olumsuz bir tecrübe olmaktadır. Bu bölümde kadının boşanma sonrası nafakasının İslâm hukukundaki ve Medeni Hukuk'taki hükümleri karşılaştırmalı olarak değerlendirilecektir.

İslâm hukukunda genel kaide olarak taraflar ayrılık sürecine girdiğinde iddet başlar ve bu dönemde -bazı istisnalar dışında- erkek kadının nafakasını ödemeye devam eder. İddet süreci taraflara yeniden düşünme imkânı verir. Bazı boşanma türlerinde iddet döneminde nikâh kısmen devam eder. İddet sona erdiğinde evliliğe devam etme kararı alınmamış ise nikâh bağı tamamen kopmuştur. Tarafların artık birbirlerine karşı maddi ve manevi herhangi bir sorumlulukları yoktur. Kadın henüz almamışsa mehrini alır ve taraflar yeni bir nikâh akdiyle hayatlarına ayrı ayrı devam edebilirler.

Türk Medeni Kanunu'nda ise boşanma sonrası nafakası "yoksulluk nafakası" olarak isimlendirilir.⁴⁵ Konuyla ilgili Kanun'un 175. maddesi şu şekildedir: *"Boşanma yüzünden yoksulluğa düşecek taraf, kusuru daha ağır olmamak koşuluyla geçimi için diğer taraftan mali gücü oranında süresiz olarak nafaka isteyebilir. Nafaka yükümlüsünün kusuru aranmaz."*⁴⁶ İslâm hukukundan farklı olarak Medeni Hukuk sadece erkeği değil gerektiğinde kadını da nafaka yükümlüsü kılar. Kişinin yoksulluk nafakası talep edebilmesi ya da yoksulluk nafakası yükümlüsü olması için kendisinde "kusursuz" olma şartı aranmaz. Sadece "istemde bulunan tarafın kusurunun diğer tarafın kusurundan daha ağır olmaması" şartı aranır. Buna göre nafaka talebinde bulunan tarafın boşanmada daha kusurlu olması, yoksulluğa düşmüş olsa bile, lehine karar verilmesine engeldir. İslâm hukukunda da benzer şekilde boşanma, kadının açık fuhşiyatı ya da dinden çıkması gibi kadın kaynaklı fahiş bir sebeple gerçekleşirse o zaman kocanın kadına karşı nafaka ödeme sorumluluğu düşer. Mesken temin etme sorumluluğu ise devam eder.⁴⁷ İslâm hukukunun ne yapmış olursa olsun kendisini aniden sokakta bulmaması için kadının iddet sürecince barınma hakkını saklı tuttuğu görülmektedir.

Hâkim yoksulluk nafakasına "yoksulluğa düşecek olan tarafın istemi üzerine" karar verir. Yani nafakanın özel olarak mahkemeden talep edilmesi gerekir. İslâm hukukuna göre ise

45 Turgut Akıntürk ve Derya Ateş Karaman, *Türk Medeni Hukuku Aile Hukuku* (İstanbul: Beta Yayınları, 2011), 302.

46 "Türk Medeni Kanunu", Madde 175.

47 Bilmen, *Hukukî İslâmiyye ve İstîlâhâtı Fıkhiyye Kamûsu*, 2:489.

özel bir hukukî işleme gerek kalmaksızın kadın nikâh akdi boyunca ve iddet süresince doğal olarak nafaka alacaklıdır.⁴⁸

Medeni Hukuk'taki bir diğer ayrıntı da nafaka talep eden tarafın hiçbir gelirin olmaması ve çalışamayacak durumda olması sebebiyle yoksulluğa düşme tehlikesi varsa nafaka istemiyle mahkemeye başvurabilecek olmasıdır. Boşanma sonucunda düşülen yoksulluğun büyük bir yoksulluk olması da gerekmez. Toplumsal anlayışa göre orta düzeydeki yoksulluk yeterlidir. Nafaka talebinde bulunan eşin maaşı ve malları varsa bu varlığın onu yoksulluktan kurtarıp kurtarmadığına bakılarak hüküm verilir. Boşanan taraflardan erkek ya da kadının refah halinde olup olmamasına bakılmaksızın orta gelir düzeyine sahip olsa bile yoksulluğa düşecek olan tarafa nafaka ödemesine hükmedilebilir. Ayrıca Medeni Hukuk'a göre mahkeme tarafından boşanma hükmü verildikten sonraki bir yıl içinde açılan nafaka davaları geçerlidir, bu süre gözetilmezse hak zamanaşımına uğrar.⁴⁹ İslâm hukukunda ise kadın zengin de olsa nikâh akdi ve iddet boyunca nafaka alacaklıdır.⁵⁰

Yoksulluk nafakasının toplu olarak mı, irat şeklinde mi ödeneceği konusunda eşler arasında anlaşma sağlanmışsa kanuna aykırı olmamak şartıyla hâkimin bu anlaşmayı onaylaması gerekir. Anlaşma yoksa hâkimin kararı geçerlidir.⁵¹ İrat şeklinde ödenmesi kararlaştırılan nafakada Medeni Kanun'un 176. maddesindeki şu ifadeye göre değişikliğe gidilebilir: "*Tarafların malî durumlarının değişmesi veya hakkaniyetin gerektirdiği hâllerde iradın artırılması veya azaltılmasına karar verilebilir.*"⁵² Buna göre nafaka alacaklısının yeniden evlenmesi nafakanın sona ermesine sebebiyet verirken nafaka yükümlüsünün yeniden evlenmesi ancak nafakada indirim sebebi sayılabilir.⁵³

Yoksulluk nafakasının kusur, boşanma sonrası dayanışma, bireysel sorumluluk, zararı telafi etme, kişiliğin korunması, hakkaniyet, sosyal devlet gibi ilkelere dayandığı ifade edilmektedir.⁵⁴ Buna göre yoksulluk nafakasının "evlilik birliği içerisinde eşler arasında geçerli olan dayanışma ve yardımlaşma yükümlülüğünün evlilik birliğinin sona ermesinden sonra da

48 Fatih Karataş, "İslam Hukuku Açısından İddet ve Boşanmış Kadının Evliliği" (Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, 2010), 49; Akıntürk ve Ateş Karaman, *Türk Medenî Hukuku Aile Hukuku*, 302; Mustafa Dural, Tufan Ögüz, ve Mustafa Alper Güneş, *Türk Özel Hukuku Aile Hukuku* (İstanbul: Filiz Kitabevi, 2013), 149.

49 Akıntürk ve Ateş Karaman, *Türk Medenî Hukuku Aile Hukuku*, 303, 305, 306; Dural, Ögüz ve Alper Güneş, *Türk Özel Hukuku Aile Hukuku*, 149.

50 Bilmen, *Hukukî İslâmîyye ve İstılâhâtı Fıkhiyye Kamûsu*, 2: 446.

51 Akıntürk ve Ateş Karaman, *Türk Medenî Hukuku Aile Hukuku*, 307.

52 "Türk Medeni Kanunu", Madde 176.

53 Dural, Ögüz ve Alper Güneş, *Türk Özel Hukuku Aile Hukuku*, 153.

54 Ahmet Kalender, "Türk Aile Hukukunda Boşanma Nafakası" (Yayımlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2021), 152, 153.

kısmen devam etmesi" mantığına dayandırılması gerçekçi ve makul gözükmemektedir.⁵⁵ "Bu kanunun hükmü, boşanmadan sonra yoksulluğa düşecek olan tarafı koruma amacına yönelik olduğu içindir ki, boşanmış olan yoksul tarafa verilecek olan yoksulluk nafakası, hiç bir surette diğer tarafa yükletilen bir ceza veya tazminat niteliğinde değildir."⁵⁶ düşüncesi de aynı sebeple insan tabiatına aykırıdır. Zira evliliklerin çoğu büyük anlaşmazlıklar neticesinde nihayete ermektedir. Bu gerçekten hareket edilecek olursa evlilik birliği içerisinde gerçekleştirmeyen yardımlaşmanın evlilik nihayete erdikten sonra belirsiz bir süre devam etmesini kabul etmek makul gözükmemektedir. Boşanmanın fitratında olumsuz duygular vardır. Bu ayrıntı göz önünde bulundurulduğunda nikâhın sona ermesinde suçu olmayan tarafın belirsiz bir zaman diliminde eski eşine ödeme yapmayı ceza gibi algılamaması mümkün değildir. Burada amaç yardımlaşma ya da zarara uğrayan tarafın zararının telafi edilmesi ise buna uygun şekilde tarafları mağdur etmeyecek çözümler bulunmalıdır.

Yoksulluk nafakası Kanun'a göre iki tarafı da yükümlü kılmakla birlikte bir sosyal gerçeklik olarak boşanma sonrası maddi refahtan yoksun olan taraf genelde kadın olmaktadır. Bu noktada boşanma sonrası kadının, bazen de erkeğin maddi geçimini temin ederek hızlıca toplumsal hayata geri dönebilmesini sağlayan düzenlemelere ihtiyaç vardır. Yoksulluk nafakasının özünde "eşe destek olma" gayesini güderken pratikte "eski eşin geçimini sağlama"ya dönüştüğü görülmektedir. Buna göre karşı tarafın geçiminin mahkeme kararıyla süresiz olarak eski eşe yüklenmesi hakkaniyete uygun değildir. Uygulamanın nafaka alacaklısının geçimini sağlamaktan ziyade makul bir süre hayata yeniden uyumunu sağlayacak şekilde düzenlenmesi gerekmektedir.⁵⁷

İslâm hukukunda kadının boşanma sonrası nafakasını üstlenecek sistem hısımlık nafakası sistemidir. Nasıl ki kadının evlilik öncesi geçimi -kendisi maddi genişliğe sahip değilse- baba, erkek kardeş gibi yakınlarının sorumluluğunda ise nikâhı sona erdiğinde eski sisteme dönülmesi teşvik edilebilir. Ancak aile bağlarının zayıfladığı, nafaka sisteminin işletilemediği, mehrin geçerli olmadığı bir sistemde ise bireylerin haklarını koruyacak alternatif çözümler üretilmelidir. Bu noktada mehir ya da hısımlık nafakası sistemiyle geçimini sağlayamayan taraflara iş ve meslek edindirecek bir sistem tesis edilebilir. Hısımlık nafakasının geçerli olmadığı, iş bulamayan ya da çalışamayacak durumda olan vatandaşlarına bakmak ise devletin sorumluluğunda olmalıdır. Bir örnek olarak Alman Medeni Kanunu'nda boşanma için "kişisel sorumluluk ilkesi" ön planda tutularak her bireyin kendi geçim sorumluluğunu

55 Aydın Zevkliler, *Medeni Hukuk* (Ankara: Savaş Yayınları, 1992), 850.

56 Akıntürk ve Ateş Karaman, *Türk Medenî Hukuku Aile Hukuku*, 302.

57 Mustafa Şahin, "Türk-İsviçre Medeni Kanunlarına Göre Evlilik Sonrası Katkının (Yoksulluk Nafakasının) Şartları," *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 21/3, (2017): 77, 86. https://webftp.gazi.edu.tr/hukuk/dergi/21_3_3.pdf (Erişim 17 Eylül 2021).

üstlenmesi prensip olarak kabul edilmiştir. Buna göre boşanan eş öncelikle kendi yaşamını devam ettirmeye çabalayacak eğer istenen sonuca ulaşılamazsa eski eşten destek talep edebilecektir.⁵⁸ Tabi ki bu noktada devletlerin sosyal devlet işleyişini göz önünde bulundurmak gerekir.

Medeni Hukuk'taki yoksulluk nafakasının "süresiz" oluşuna hakkaniyete uymadığı gerekçeyle sistemin kendi içinde de itirazlar mevcuttur. Nitekim 2011 yılında kanun hükmünün iptali için Anayasa Mahkemesi'ne başvuru yapılmıştır. Başvuruda yoksulluk nafakasının süresiz olmasının adalet duygusuyla bağdaşmadığı, nafakanın ömür boyu sürmesinin nafaka yükümlüsüne hayatının sonuna kadar ekonomik bir ödev yüklediği, birbirleriyle bağlarını koparmak isteyen iki insanın bu vesileyle aralarında organik bir bağ kurulması sebebiyle bireylerin özgürleşemediği gerekçe olarak sunulmuştur. Ayrıca gerekçeler arasında boşanmaları kendileri ve toplum için daha hayırlı olacak tarafların süresiz nafaka mükellefiyetinin üzerlerinde oluşturduğu baskı sebebiyle sıkıntılı evliliklerini yürütmeye çalıştıkları ifade edilmiştir. Bu sebeplerle anayasanın ilgili maddelerine aykırı olduğu için hükmün iptali istenmiştir.⁵⁹

Anayasa Mahkemesi oy çokluğu ile iptal davasının reddine karar verirken "süresiz" ifadesinin ömür boyu anlamına gelmediği ve bu nafakanın temelinde sosyal tesianüt ve ahlaki değerler olduğu açıklamasını yapmıştır. Ayrıca bu açıklamada yoksulluk nafakasının karşı tarafı zenginleştirmek maksadıyla değil yoksulluğa düşen tarafın en alt seviyede ihtiyaçlarını karşılayacak şekilde tespit edildiği ve sosyal hukuk devleti ilkesinin doğal bir sonucu olduğuna değinilmiştir.⁶⁰

Anayasanın oyçokluğu ile kabul ettiği bu görüşün yanında Anayasa Mahkemesi Üyesi Hicabi Dursun çoğunluğun görüşüne katılmamıştır. Hicabi Dursun karşı oyunun gerekçesinde evlilik birliği sona ermesine rağmen evliyen var olan sorumlulukların hayat boyu devam etmesinin hakkaniyete aykırı olduğu, zaman aşımı gibi unsurların bulunduğu bir hukuk sisteminde nafaka yükümlülüğünün sürekli olmasının adalet hissine zarar verdiğini ifade etmiştir. Ayrıca bir tarafın yoksulluğa düşecek olmasının yükümlülüğünün süresiz olarak taraflardan birine yüklenmesinin sosyal devlet ilkesine ve hakkaniyete aykırı olduğu, yoksullukla esas mücadelenin devletin sorumluluğunda olduğu gibi ayrıntılara değinerek diğer üyelerden farklı yönde kanaat kullanmıştır.⁶¹

58 A.g.m., 90, 91.

59 Yılmaz Şahin, "Eleştirel Erkeklik Çalışmaları İzdüşümünde Türk Aile Hukukunda Nafaka" (Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2021), 190.

60 A.g.e., 190.

61 A.g.e., 190.

Nafakanın Sona Ermesi

Medeni Hukuk'a göre yoksulluk nafakasının irat şeklinde ödenmesine karar verilmişse bu durum ölüm ya da alacaklı tarafın evlenmesiyle doğal olarak sona erer. Doğal sebepler gerçekleşmediğinde ise nafakayı düşüren hallerin ortaya çıkmasıyla mahkemenin nafakayı iptal edeceği zamana kadar ödeme yapmaya devam edilir. Nafakayı düşüren haller Kanun maddesiyle düzenlenmiştir. Kanun maddesinin ilgili bölümü şu şekildedir: "İrat biçiminde ödenmesine karar verilen maddî tazminat veya nafaka, alacaklı tarafın yeniden evlenmesi ya da taraflardan birinin ölümü hâlinde kendiliğinden kalkar; alacaklı tarafın evlenme olmaksızın fiilen evliymiş gibi yaşaması, yoksulluğunun ortadan kalkması ya da haysiyetsiz hayat sürmesi hâlinde mahkeme kararıyla kaldırılır."⁶² Buna göre nafaka almaya engel zikredilen durumlar varsa başvuru üzerine hâkim nafakanın sona ermesine karar vermek zorundadır.⁶³

Nafaka ödemekle yükümlü olan mükellef bu sorumluluktan "alacaklı tarafın evlenme olmaksızın fiilen evliymiş gibi yaşaması, yoksulluğunun ortadan kalkması ya da haysiyetsiz hayat sürmesi" gibi sebeplerle kurtulacağı için bu durum doğal olarak eski eşin sürekli olarak takip edilmesi sonucunu doğurmaktadır. Nafaka alacaklısının karşı cinsten biriyle görüşüp görüşmediği ya da maddi açıdan gelirinin artıp artmadığını araştırmak ise ahlaki açıdan önemli bir sıkıntı doğurmaktadır. Nafaka ödemeye devam eden taraf bahsi geçen iddialar sebebiyle mağduriyetinin giderilmesi için mahkemeye başvurduğunda mahkemenin sonuçlanması için kendisini uzun ve çetrefilli bir süreç beklemektedir çünkü bu durumların tespiti ve ispatlanması oldukça güçtür.

Burada özellikle "evlenme olmaksızın fiilen evliymiş gibi yaşanma" ayrıntısı dikkati çekmektedir. Nasıl ki kocası öldüğü için dul maaşı bağlanan bazı kadınların daha sonra da bu gelirden mahrum olmamak için resmi nikâh yerine dinî nikâha başvurduğu görülüyorsa, aynı şekilde yoksulluk nafakası alacaklısının da resmi nikâh olmadan başka bir erkekle ya da kadınlı evliymiş gibi yaşaması ihtimal dâhilindedir. Bu durum hakkın kötüye kullanılması ve haysiyetsiz yaşam sürme şeklinde de algılanabilir.⁶⁴ Özellikle nafakanın süresiz olması bir noktada bu durumun teşvik edici unsuru olmaktadır.

Nitekim bu olay başka bir açıdan resmi nikâhın sona erdirilip dinî nikâhla yaşama sonucuna götürmektedir. Örneğin ölen yakını sebebiyle maaş alabilmek için resmi nikâhı sonlandırarak dinî nikâhla evliliği devam ettirmekle ilgili Din İşleri Yüksek Kurulu'nun cevabı şu şekildedir: "*Bir yakını dolayısıyla kanun gereği dul hanımlara ödenen parayı almak üzere res-*

62 "Türk Medeni Kanunu", Madde 176.

63 Dural, Öğüz ve Alper Güneş, *Türk Özel Hukuku Aile Hukuku*, 153.

64 A.g.e., 153.

*men boşanıp gerçekte birlikte yaşamaya devam etmek, hile niteliğinde olduğundan haramdır. Bu tür hileli yollarla elde edilecek gelirler kamu malını zimmetine geçirmek anlamına gelir. Bu nedenle hileli boşanma yolu ile alınan maaş helal olmaz.”*⁶⁵ Buna göre devleti aldatıp haksız kazanç elde etmek için atılan adımların bahsi geçen fetva çerçevesinde değerlendirilmesi gerektiği söylenebilir.

Konu ile akla gelen diğer bir soru ise uzun süre devam eden boşanma davalarında kadının aldığı nafakanın helal olup olmadığıdır. Din İşleri Yüksek Kurulu’nun bu soruya verdiği cevap şu şekildedir: “İslâm’a göre evlilik devam ettikçe ve boşama halinde *iddet* süresince erkek, eşinin nafakasını temin etmekle sorumludur. Dinen boşama olmadan mahkemeye boşanma davası açılmış ve kadın da evi terk etmemişse mahkeme devam ettiği sürece eşler evli hükmünde olduğundan, dava süresince de kadının nafakasını temin etme yükümlülüğü kocasına aittir. Bu yükümlülük mahkeme boşadıktan sonra başlayan *iddet* süresi bitinceye kadar devam eder. Ancak dinen boşanma gerçekleşmişse süreç devam etse bile İslâm hukukuna göre kocanın eşine *yönelik nafaka borcu iddetin bitimiyle sona erer.”*⁶⁶

Bu noktada Müslümanların yaşadığı bir ikilem dikkati çekmektedir. Din İşleri Yüksek Kurulu’nun cevabı bir vakiya yöneliktir. Burada mükellef boşanma esnasında hangi hükme uyacağı noktasında bir zihin karmaşası yaşamaktadır. Hukuk sistemleri kendi bütünlüğü içerisinde değerlendirilirse amaçlanan hedefe ulaşılabilecektir.⁶⁷ İslâm hukuku kadın ve erkek rollerinin haklar ve sorumluluklar denklemine oturtulduğu bir aile hukuku normuna sahiptir. Bu sistemde kadın ve erkeğin sorumlulukları birbirinden farklıdır. Özellikle bu noktada İslâm hukukunun mehir, nafaka, miras gibi hükümlerinin bir bütün olarak yürütülemediği sistemlerde başka bir hukuk sistemine uygun olarak kurulup yürütülen evliliklerin sadece nafaka ile ilgili sonuçlarını İslâm hukukuna göre ele almanın ne kadar çözüm odaklı olduğu öncelikli olarak cevaplanması gereken bir sorudur.

Benzer şekilde Medeni Hukuk’un temelinde kadın erkek eşitliği ilkesi vardır. Bu ayrım Müslümanlar için zihin karmaşasına yol açmaktadır. Örneğin Medeni Kanun’un 186 maddesindeki ifade şu şekildedir: “*Eşler oturacakları konutu birlikte seçerler. Birliği eşler beraberce yönetirler. Eşler birliğin giderlerine güçleri oranında emek ve malvarlıkları ile katılırlar.*” Bu maddeden de anlaşılacağı üzere taraflar kendi aralarında anlaşmadıkça ya da evlilik sözleşmesinde bu

65 <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/871/olen-yakininin-maasini-alabilmek-icin-resmen-bosanan-ama-evlilikini-dini-nikahla-devam-ettirenlerin-aldiklari-bu-maaslar-helal-midir?enc=QisAbR4bAkZg1HlmMxXRn5PJ-8DgFEAoa2xtNuyterRk%3d> (Erişim 27.08.2021).

66 <https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/882/bosanma-davasi-uzun-sure-sonuclanmayan-kadının-aldigi-nafaka-helal-midir> (Erişim 27.08.2021).

67 Mehmet Dirik, “İslâm Aile Hukukunda Kocanın Nafaka Mükellefiyetini Düşüren Haller,” İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi 25, (2015): 137.

konuyu açıklığa kavuşturmadıkça evin geçim yükümlülüğü noktasında aynı sorumluluğa sahiptirler.⁶⁸ Hâlbuki İslâm hukukunun öngördüğü sistemde kadının nikâh akdi içerisinde ve iddet döneminde herhangi maddi bir sorumluluğu yoktur.

Diğer bir açıdan aile hukuku ile ilgili bir mesele olsun ya da olmasın kişi önündeki hukuk sistemlerinden hangisi menfaatine uygun ise onu uygulamanın hukuka uygun olduğunu iddia ediyorsa burada tekrar düşünülmesi gereken bazı meseleler vardır. Nikâhsız yaşamayı günah saydığı için dinî nikâha başvuran ancak artık evli olduğu için nafakayı hak etmediğini mahkemeye bildirmeyen zihniyet hukuk sistemlerinden işine geleni tercih etmektedir.

Netice olarak hukuk, her durumda tarafların menfaatini adalete uygun bir şekilde gözetmek zorundadır. Nitekim bunun sağlanamadığı durumlarda mağdur olan vatandaşlar seslerini duyurabilmek için zaman zaman haberlere çıkmaktadır.

Sonuç

Aile kurumu insanı her açıdan sağlıklı bir birey olarak yetiştiren ortam olması sebebiyle tarihin başlangıcından beri önemini korumaya devam eder. Nikâh akdi ile başlayan evlilik sürecinde bazen hedeflenen sükûnet, mutluluk ve güven ortamı oluşmayabilir. Tarafların birlikte huzurlu bir şekilde yaşama imkânı kalmadığı durumlarda boşanmak bir çıkış yoludur. Nikâh akdi sona erdiğinde tarafların sonraki hayatlarına sağlıklı bir şekilde devam etmelerini sağlayacak bir nafaka düzenlemesine ihtiyaç vardır. Bu çalışmada kadının boşanma sonrası nafakası İslâm hukuku ve Medeni Hukuk açısından karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır.

İslâm hukukunda boşanma sonrası nikâh hükümlerinin bazı yönleriyle devam ettiği iddet adı verilen bir dönem mevcuttur. Bu dönem neseplerin karışmaması için kadının hamile olup olmadığının tespit edilmesi açısından büyük önem taşır. Ayrıca iddet, yeni bir nikâh akdine meyletmeden önce taraflara tekrar düşünme ve nikâh gibi önemli bir olayın ardından psikolojik olarak toparlanma imkânı verir. Bu süreçte kadının nafaka ve mesken temini erkeğin sorumluluğundadır. İddet bittikten sonra ise tarafların birbirlerine karşı maddi ya da manevi herhangi bir sorumluluğu kalmaz.

Medeni Hukuk'ta da iddet adı verilen bir süreç olmakla birlikte bu dönemden bağımsız olarak tarafların birbirinden nafaka talep etme hakkı vardır. "Yoksulluk nafakası" adı verilen ve sosyal yardımlaşmayı hedefleyen bu ödeme, aralarında hiçbir bağ olmayan iki tarafı birbirine maddi bir ilişki ile bağlamaktadır. Uygulama özünde boşanan eşlerin bir süre daha birbirine destek olmasını amaçlarken pratikte bir geçim unsuruna dönüştüğü görül-

68 A.g.m., 137.

mektedir. Özellikle nafakanın belirsiz bir süre ödenmesine hükmedilmesi bazı sakıncalar doğurmaktadır. Buna göre nafakanın süresiz olması nafaka alacaklısına iş bulma, yeniden hayata katılma konusunda bir rahatlık sağlarken nafaka mükellefini ödeme yaptığı tarafın özel hayatını araştırmaya teşvik etmektedir. Çünkü nafaka, alacaklının evli olmadığı halde fiilen evliymiş gibi yaşaması, haysiyetsiz yaşam sürmesi ve maddi genişliğe kavuşması gibi nedenlerle sona erecektir.

Ayrıca bu sistem yeni bir nikâh akdiyle nafakası sona ereceği için nafaka alacaklısını usulsüz birlikteliklere teşvik etmekte, yeni bir nikâh akdi yapma ihtimali olan nafaka mükellefine ise eski evliliğinin yükünü yüklemektedir.

Özellikle nafakanın “süresiz” ifadesiyle nitelendirilmesi nafaka alacaklısını ve nafaka mükellefini farklı açılardan etkilemektedir. Yoksulluk nafakası belli bir süre ile sınırlandırılmış olsa nafaka alacaklısı, süre bitiminde olması gerektiği gibi kendi geçiminin sorumluluğunu alacağını bilir, nafaka mükellefi ise eski nikâhının organik bağından kurtulmuş olarak hayatına devam eder. Bu noktada özellikle sabit bir zaman dilimi tespit etmekten ziyade her evliliğin dinamiklerinin göz önünde bulundurulduğu bir süre tespitine gidilebilir. Genç yaşlarında boşanan bir bireyle ilerleyen yaşlarında boşanan bireyin iş bulup hayatının sorumluluğunu alması aynı hızda olmayacaktır.

İslâm hukukunda ise kadın iddeti bittikten sonra henüz almamışsa mehrini alır ve maddi geçim gücüne sahip değilse nafaka sistemine dâhil olur. Nikâh öncesinde olduğu gibi nafakasını babası, erkek kardeşi veya oğlu üstlenir. Ya da yeni bir nikâh akdi yaparsa nafakası kocasının sorumluluğunda olur. Bununla birlikte İslâm hukukundaki iddet nafakasının istenen neticeyi vermesi için mehrin, hısımlık nafakasının ve miras hukukunun de kurallara uygun şekilde işletiliyor olması gerekir. Nafaka sisteminin hakkıyla uygulanmadığı ya da kadının nafakasını temin edecek kimsesi olmadığı durumlarda bireyin koruyucusu devlet olmalıdır. Bu noktada da otoritelere düşen görev kadın olsun erkek olsun her bireyin öncelikle kendi sorumluluğunu alacak şekilde üretime dâhil edilmesidir. Bunu sağlayacak meslek edindirme ya da iş bulma sistemlerinin oluşturulması gerekir.

Bununla birlikte taraflardan biri nikâh bağı içerisinde maddi ve manevi olarak zarara uğramışsa, telafi edilemez şekilde iş kaybı yaşamışsa, hakları zayı olmuşsa, zararının telafi edilmesini isteme hakkına sahip olduğu görüşünde olan çağdaş âlimler vardır. Ancak böyle bir durum yoksa nikâh akdi sona erdikten sonra yıllarca ödenen nafakanın kusursuz ya da az kusurlu tarafı cezaya çarptırmak anlamına geldiği söylenebilir. Bu ise hakkaniyete uygun değildir. Uzun vadede aile hukuku sisteminde haksızlığa uğrayacağını düşünen taraflar yeni bir nikâh akdi yapmaktan kaçınarak aile ortamının insanı geliştiren ortamından mahrum olmaktadır.

Ayrıca Medeni Hukuk ile İslâm hukuku arasında kalan mükellef zihin karmaşası yaşamakta, gerektiğinde kendi menfaatine uygun olan sistemin savunucusu olmaktadır. Bu da şahsiyette problem olan bireylerin ortaya çıkmasına sebep olmaktadır.

Sonuç olarak aile kurumunun dinamikleri hızla değişmektedir. Buna göre günümüzdeki aile algısı, kadın ve erkeğin değişen rolleri, kadının evlilik içinde ailenin maddi ve manevi geçimine katkısı gibi unsurlar dikkate alınarak bir aile hukuku sistemi inşa edilmelidir. Toplumun sağlıklı bir şekilde gelişmesi bireyin güven içinde yaşamasına, bireyin güven içinde yaşaması da hukuk sisteminin adalete uygun şekilde işleyeceğine inanmasına bağlıdır. Bu yüzden sistemin, tarafları mağdur etmeden en kısa sürede adalete ulaşılacak bir şekilde düzenlenmesi gerekmektedir.

Kaynakça

- Acar, H. İbrahim, "İddet" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2000, 466-471.
- Akıntürk, Turgut ve Derya Ateş Karaman. *Türk Medeni Hukuku Aile Hukuku*. İstanbul: Beta Yayınları, 2011.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukukî İslâmiyye ve Istilâhâtı Fıkhiyye Kamûsu*. İstanbul: Bilmen Yayınevi, ty.
- Cürcânî, Seyyid eş-Şerîf Ebî'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali el-Hüseynî. *et-Ta'rifât*. Lübnan: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009.
- Dirik, Mehmet. "İslâm Aile Hukukunda Kocanın Nafaka Mükellefiyetini Düşüren Haller," *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 25, (2015): 135-159.
- Dural, Mustafa, Tufan Ögüz, ve Mustafa Alper Güneş. *Türk Özel Hukuku Aile Hukuku*. İstanbul: Filiz Kitabevi, 2013.
- Erbay, Celal, "Nafaka" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2006, 282-285.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Gayretli Aydın, Seda. "Kadın ve Kanuni Bekleme Süresi," *Türkiye Barolar Birliği Dergisi* 136, (2018): 263-292, <http://tbbdergisi.barobirlik.org.tr/m2018-136-1776> (Erişim 29 Ağustos 2021).
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. *el-Muhalâ bi'l-Âsar*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. Beyrut: Dâru't-Tâsil, 2014.
- Kalender, Ahmet. "Türk Aile Hukukunda Boşanma Nafakası." Yayımlanmamış Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 2021.
- Karaman, Hayreddin. *Mukayeseli İslâm Hukuku*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Karataş, Fatih. "İslam Hukuku Açısından İddet ve Boşanmış Kadının Evliliği." Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Kahramanmaraş, 2010.
- Kâsânî, Alâüddin Ebû Bekr b. Mes'ûd. *Bedâi'u's-Sanâi' fi tertibi's-şerâi'*. Kahire: Dâru'l-Hadis, 2005.
- Kudûrî, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Ca'fer. *el-Muhtasar*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1997.
- Kur'an-ı Kerim Meâli. Diyanet Kuran Portalı, <https://kuran.diyanet.gov.tr/mushaf>
- Râgıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'an*, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2005.
- Serahsî, Ebû Bekr Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mebsût*, Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ty.
- Şahin, Mustafa. "Türk-İsviçre Medeni Kanunlarına Göre Evlilik Sonrası Katkının (Yoksulluk Nafakasının) Şartları," *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 21/3, (2017): 75-107, https://webftp.gazi.edu.tr/hukuk/dergi/21_3_3.pdf (Erişim 17 Eylül 2021).
- Şahin, Yılmaz. "Eleştirel Erkeklik Çalışmaları İzdüşümünde Türk Aile Hukukunda Nafaka." Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi, Ankara, 2021.

Şîrâzî, Ebû İshâk Cemâlüddin İbrâhîm b. Ali b. Yûsuf. *el-Mühezzebe fî fıkhi'l-İmâm* eş-Şâfiî, Beyrut: Dârü'Şâmiyye, 1996.

Tucker, Judith. *İslam Hukukunda Kadın, Aile ve Toplumsal Cinsiyet*. İstanbul: Açılım Kitap, 2015.

"Türk Medeni Kanunu". <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.4721.pdf> (Erişim 29 Ağustos 2021).

Uyanık, M. Zeki. "İslâm Aile Hukukunda Evlilik ve Boşanma Nafakası Bağlamında Süresiz Nafaka Yasası." *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47, (2019): 57-87,

http://isamveri.org/pdfdrg/D00198/2019_47/2019_47_UYANIKMZ.pdf (Erişim 29 Ağustos 2021).

Zevkliler, Aydın. *Medeni Hukuk*. Ankara: Savaş Yayınları, 1992.

Zuhayli, Vehbe. *el-Fikhü'l-İslâmî ve Edilletuhu*, Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 2008.

<https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/871/olen-yakininin-maasini-alabilmek-icin-resmen-bosanan-ama-evlilikini-dini-nikahla-devam-ettirenlerin-aldiklari-bu-maaslar-helal-midir-?enc=QisAbR4bAkZg1HlmMxXRn5PJ8DgFEAoa2xtNuyter-Rk%3d> (Erişim 27 Ağustos 2021).

<https://kurul.diyaret.gov.tr/Cevap-Ara/882/bosanma-davasi-uzun-sure-sonuclanmayan-kadının-aldigi-nafaka-helal-midir> (Erişim 27 Ağustos 2021).

Dijitalleşmeye Yüklenen Anlamlar: Kuşaklar Arası Bir Kıyaslama

Sergül Topaktaş*

Öz: Dijitalleşme, Çok Katmanlı Özelliği İle Toplumun Gündelik Hayat Alanının Bir Parçası Olarak Görülmektedir. Toplumdaki Bireyler Üzerinde Meydana Gelen Değişim Ve Dönüşüm Dijitalleşmenin Bir Uzantısıdır. Dijitalleşmenin Gündelik Hayatı Yönlendiren Bir Tarafı Olduğu Düşünüldüğünde, Dijitalleşmeye Yüklenen Anlamlar Konusunda, İçerisinde Yaşanılan Sosyal Gerçekliği Anlamak İçin Önemli Bir Adım Olduğu Görülecektir. Çalışmanın Ana Teorik Çerçevesi, Dijitalleşmenin Gündelik Hayat İçerisinde Değişim Ve Dönüşüm Pratikleridir. Yapılan Bu Çalışmanın Temel Hareket Noktası Dijitalleşmeye Yüklenen Anlamların Gündelik Hayata Etkisini İncelemek Olmuştur. Betimsel Ve Keşifsel Bir Nitelik Taşıyan Çalışma, Nitel Araştırma Deseni Olarak Tasarlanmış Ve İstanbul-Ankara-İzmir İllerinde Yaşayan 19 Kişi İle Derinlemesine Görüşme Yapılmıştır. Bu Aşamada Katılımcılara 12 Adet Soru Yöneltilmiştir. Görüşmeye Katılan Kişiler Türkiye’de Kamu Sektöründe Görev Yapmış Ve 2020-2021 Eğitim-Öğretim Yılında Görevine Hâlâ Devam Etmekte Olan Doktor, Hemşire, Öğretmen; Lise Eğitimini Kolejde Tamamlamış Ya Da Tamamlama Aşamasında Olup Üniversite Sınavına Hazırlanan Öğrenciler Ve Üniversite Birinci Sınıfta Okuyan Lise Öğrencisi, Mezun Ve Üniversite Öğrencisidir. Araştırmanın Verileri Covid-19 Salgını Sebebiyle Online(Çevrimiçi) Olarak Gerçekleşmiştir. Böylelikle Görüşmeler Ortalama İki Saat Sürmüştür. Çalışmada Dijitalleşme Kavramı, İnternet Alanını Ve Sanal Ortamı İfade Etmek İçin Kullanılmıştır. Araştırmanın Sonucunda, En Temelde Dijitalleşmenin Bilgi Olgusu İle İlişkilendirildiği Görülmektedir. Bu İlişki Kapsamında E-Dünya Düzeninin Gün Geçtiğçe Toplumda Hissedildiği, Son Yıllarda Toplumun Gündelik Yaşam Tarzının Değişim Ve Dönüşüme Uğradığı Ve Bu Bağlamda Dijitalleşmeye Olumsuz Anlamlar Yüklendiği Tespit Edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Dijitalleşme, Sanal, Pandemi.

Giriş

Toplumsal olanın her daim yeniden şekillendiği gündelik hayat alanını analiz etme durumu, içerisinde bulunulan çağın gerçekliğini ortaya çıkarmaktadır. Her geçen gün evrensel bir nitelik kazanan ve her alanda kullanılan dijital teknolojiler, çeşitli boyutlarıyla ve olası etkileriyle küreselleşen dünyanın vazgeçilmez bir unsuru haline gelmektedir. Dijital teknolojilerin her alanda varlığını hissettirmesiyle toplumsal anlamdaki değişim ve dönüşüm hızı

* Karabük Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Sosyoloji, Yüksek Lisans Programı.
İletişim: sergultopaktas@gmail.com

önceki sistemlere oranla her geçen gün artış göstermektedir.¹ Dijital bilgi çağı yenilik, gelişme ve ilerleme kriterlerini içerisinde barındırarak toplumda farklı bir düzen inşa etmektedir. Nitekim, bu kriterler ile dijitalleşme olgusu arasında paralel bir ilişki bulunmaktadır. Dijitalleşme, son yıllarda toplumsal değişim ve dönüşüm pratiklerin içerisine yerleşmiş en önemli olgulardan biri olarak görülmektedir.²

*"Kelime itibariyle dijital, sayısal manasına gelmekte, dijitalleşme ile de fiziki verilerin bilgisayar ortamında sayısal formata çevrilerek, depolanması ve istenildiği zaman üzerinde işlem yapılarak kullanılması kastedilmektedir."*³ Böylelikle dijital ortamda analog materyallerin kod sistemlerine dönüşmesi olarak tanımlanmaktadır. Başka bir ifadeyle yazılı, sözlü, görsel-ışitsel olan iletişim şeklinin bir kod sistemi içerisinde organize edilmesi ile hipertext ve meta-dil olarak ortaya çıkmasıdır.⁴ Bu bağlamla ilişkili olarak internetin doğuşuyla dijitalleşme olgusu farklı bir boyut kazanmaktadır. Somut gerçeklik ve özellik barındıran fiziksel bir dünya karşısında soyut gerçeklik ve özellik taşıyan sanal bir dünya ile karşılaşmaktadır. *"Sanal, somut ve soyutluğun arasında melez olarak bulunan bir kavramdır."*⁵ Dijitalleşme ile oluşan sanal bir dünyanın varlığı her geçen gün daha fazla belirginlik kazanmaktadır. Bu sanal bir dünya düzeni içerisinde yepyeni gerçeklikler ortaya çıkmakta ve bu gerçekliğe bağlı yeni kavramlar meydana gelmektedir. Özellikle sanal dünya ile gündelik hayat alanında zaman, mekân, mesafe, hız ve gerçeklik olgularının yeniden şekillendiği görülmektedir.

Dijital teknolojiler ile internet olgusunun bir araya gelmesi sonucunda küresel bir etki oluşturduğu görülmektedir. Bu durum ise sanal mekânların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Mekânsal mesafedeki engellerin yaşanması ve zamanın uzaması karşısında mesafenin yok olup zamanın kısalması dijitalleşmenin değişim ve dönüşüm pratiğinin bir uzantısıdır.⁶ Bununla birlikte sanal mekânda bir tuşla ya da bir dokunma eylemi ile anında kitlelere ulaşılması da mesafe ve zaman üzerinde önemli bir etken olmaktadır. Dolayısıyla günümüzde gerçeklik olgusunun netliğini yitirmesi sonucu itibariyle aynı zaman içerisinde olma ve aynı mekânda bulunma pratiği gerçeklikle ilişkili olan tüm algıların yeniden şekillenmesini mümkün kılmaktadır.⁷ Son yıllarda dijitalleşen bir dünya, e-Dünya ile bağlantılı bir yaşam biçimini mümkün kılmaktadır. Böylece e-devlet, e-eğitim, e-okul, e-kitap, e-dergi, e-sağlık,

1 Giddens, *Modernite ve Bireysel Kimlik*, 30.

2 Özcan ve Keskin, *Dijitalizasyon Bağlamında Sosyal Dönüşüm*, 2217.

3 Acun, *Dijital Tarih ve Dijital Tarihçiliğin Tarihyazımına Etkisi Üzerine*, 71.

4 Castells, *Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür (Ağ Toplumunun Yükselişi)*, 440.

5 Koray, *Sanal Ortamda Özne Olmak:3 Boyutlu Animasyonla Etkileşim Arayışları*, 34.

6 Harvey, *Postmodernliğin Durumu*, 270.

7 Sağır ve Aktaş, *Simulakr Öznenin İnşası: Belirsizliklerden Belirliliklere Post-Truth Bir Kayma*, 2.

e-nabız, e-ticaret, e-banka gibi terimlerden bağımsız hareket edilmemektedir. Gündelik hayat alanında dijitalleşmenin etkileri de artık görünür olmakta ve kaçınılmaz toplumsal bir gerçeklik olarak karşımıza çıkmaktadır. Çalışma hayatında, eğitimde, sağlıkta, sosyal ve kültürel ilişkilerde birçok etkisi bulunmaktadır. Bu duruma ek olarak dijitalleşmenin her alanda hissedilmesi birtakım eski alışkanlıkları yok ederek olumsuzlukları meydana getirdiği görülmektedir. Diğer yandan e-Dünya içerisinde sosyal medya önemli bir alana sahiptir. “We Are Social” ve “Hootsuite” ortaklığıyla her yıl olduğu gibi küresel çapta Ocak 2021’de sosyal medya kullanım istatistiklerini içeren bir rapor yayınlamıştır. Sosyal medya sitelerinin aktif kullanıcı sayısı bir önceki yıla kıyasla %13 oranında daha fazla artmakla birlikte 2021 yılının başlarında toplamda dünya üzerinde aktif kullanıcı sayısı ise yaklaşık olarak 4,2 milyar olmuştur⁸ Bu durumda sosyal medya kullanımı dijital bilgi araçlarının (akıllı telefon, bilgisayar, tablet) çeşitlilik kazanmasıyla daha fazla artış göstermiştir.

Bilgi araçları, sürekli gelişme göstermektedir. Analog bilgi araçları ile yapılan bilgilerin aktarımı zaman, mekân ve içerikte sınırlılık olmasının yanı sıra merkezîyetçi ve monolog bir yapıya sahiptir. Her geçen gün ilerleme gösteren bir dünya düzeninde analog bilgi araçları ise dijitalleşme ile iç içe geçerek yeniden şekillenmiştir. “Buna göre yeni medyanın dijital, interaktif (etkileşimli), hiper-metinsel, ağ yapılı, sanal ve simülasyon (benzetim) olma gibi özellikleri vardır.”⁹ Bu bağlamda ortaya çıkan nitelikler, multimedya (çoklu ortam) bağlanç tılı bir gerçekliği yansıtmaktadır. Örnek olarak; televizyon seyredilirken aynı zamanda akıllı telefonda kitap okuyabilmek, e-maile bakmak, oyun oynamak veya radyo dinlemek mümkünür.¹⁰ Ayrıca analog bilgi araçlarında yer alan ses ve canlı görüntü gibi teknik özellikler hem dijital bir bilgi aracı ile hem de internet bağlantısıyla bütünleşmektedir. Bu durum ise dijital bilgi araçlarının analog bilgi araçlarından ayrıldığına göstergesidir.

Dijitalleşme sürecinde meydana gelen bilgi araçları, e-Dünya düzeni içerisinde yer almaktadır. Böylelikle dijitalleşme gündelik yaşam tarzını doğrudan şekillendirmektedir. Buradan hareketle bilginin ne anlama geldiğini düşünmek yerine bilgiye hangi bakış açısı ile bakıldığı, nasıl yer verildiği, nerede konumlandırıldığı hususlarına dijital bilgi çağında daha çok dikkat edilmektedir.¹¹ Günümüzde bilginin bulunduğu alan dijital ortam olmaktadır. Bu ortamda iki farklı türde dönüşüm meydana gelmektedir. İlk olarak verinin sistem içerisinde kodlanarak enformasyona daha sonra bilginin enformasyona (ve enformasyonun bilgiye dönüşümü) dönüştürülme şeklindedir.¹² Dijital ortam, bilgiyi kullanma biçimi kapsamında

8 We Are Social, <https://wearesocial.com/blog/2021/01/digital-2021-the-latest-insights-into-the-state-of-digital>

9 Lister ve diğerleri, *New Media: A Critical Introduction*, 13.

10 Maigret, *Medya ve İletişim Sosyolojisi*, 339.

11 Bozkurt, *Ağ Toplumu ve Bilgi*, 511.

12 Jensen, *A Contextual Theory of Learning and the Learning Organization*, 54.

içerik olarak bilginin dönüşümü, bilginin ulaşılabilirliği, bilginin doğruluğu, bilginin güvenilirliği, bilginin mahremiyeti biçiminde büyük bir etkiye sahiptir. Dolayısıyla bu ortamda bilgi, harflerden sayısal bir karşılığa dönüşmüştür. Başka bir deyişle, işlenmemiş verilerin anlam kazanmış bir veriye dönüşmesi olarak tanımlanabilir.¹³ Önceden zihinde oluşan bilgiye ilişkin deneyim yüz yüzeken günümüzde ise dijital bilgi araçları ile gerçekleşmektedir. Dijital ortamda bilgiye ulaşılabilirliğinin artış göstermesiyle bilginin kolaylıkla ve çeşitli şekillerde manipüle edilmesine izin verilmektedir. Ayrıca sahte ya da yanlış bilgiler toplumu yanlış yönlendirmeye ve dezenformasyona sebebiyet vermektedir. Bu durum, sosyal medya ve web siteleri ile daha fazla görünür hale gelmektedir. Nitekim, Oxford Üniversitesi Reuters Enstitüsü aracılığıyla 2018 yılında yapılan araştırmaya göre 37 ülke arasında %49 oran ile en çok yanlış veya sahte habere maruz kalan Türkiye olmaktadır.¹⁴ Bu noktada, dijital ortamdaki bilginin güvenilirliği de zedelenmektedir. Dijital ortamda yer alan bilginin çoğu zaman kime ait olduğu bilinmemesi, birçok kişi tarafından defalarca kez yeniden yazılması ve artan bilgi araçları ile kolaylıkla aktarılması bir denetim mekanizmasının olmamasından kaynaklanmaktadır.¹⁵ Dijital bilgi araçları, çevrimiçi ortamlar, akıllı veya giyilebilir teknolojiler, güvenlik kameraları aracılığıyla isteyenler tarafından birçok bilgiye ulaşım mümkün olabilmektedir. Diğer yandan e-Dünya düzeni, her türlü bilgiye ulaşım ile bireylerin gözetlenebilir olduğunu ortaya koyarak bilgi üzerinde mahremiyetin ihlalini de oluşturmaktadır.¹⁶ Bu bağlamda toplumda bireylerin gözetlenebilmesi rızaya dayalı bir şekilde gerçekleşmektedir. Günümüzde gündelik hayatı kolaylaştıran dijital teknolojiler aynı zamanda doğru bilgi, güvenilir bilgi ve bilgi mahremiyetini ortadan kaldıran sistemin hegemonyası altında sürekliliğini devam ettirmektedir. Böylece dijitalleşmeye yüklenen anlamlar doğrultusunda bilgi üzerinde daha fazla durulması gerekmektedir.

Araştırmanın Yöntemi

Geçmişten günümüze kadar dijitalleşmeye yüklenen anlamlar üzerinde nasıl bir rol oynadığını öğrenmeyi amaçlayan bu araştırma, nitel araştırma yöntemi ekseninde genel tarama modeli ile kurgulanmıştır. Nitel araştırma karmaşık olan, sürekli değişkenlik gösteren ve birçok anlamda çeşitliliğe sahip olan sosyal dünyayı ifade etmektedir. Nitel araştırmada yer alan en önemli noktalardan biri, olay ve olgulara müdahale edilmeden bulunduğu ortama göre analiz edilmesidir.¹⁷ Bu nedenle, doğal bir ortamda nitel veri toplama araçlarının kulla-

13 Yılmaz, *Enformasyon ve Bilgi Kavramları Bağlamında Enformasyon Yönetimi ve Bilgi Yönetimi*, 98.

14 Fletcher, *Misinformation and Disinformation Unpacked*, 39.

15 Neuman, *Dijital Fark: Gündelik Hayatta Dijitalleşme ve Medya Etkileri Kuramı*, 248.

16 Toprak ve diğerleri, *Toplumsal Paylaşım Ağı Facebook: "Görülüyorum Öyleyse Varım"*, 143.

17 Punch, *Sosyal Araştırmalara Giriş (Nitel ve Nicel Yaklaşımlar)*, 142.

nılması bütüncül ve güvenilir bir araştırma için önemli olmaktadır. Nitel araştırma yöntemlerinin bu çalışmada tercih edilmesinin sebebi ise verilerin doğruluğu konusunda ayrıntılı bir biçimde incelenmesine olanak sağlamasıdır. Diğer yandan araştırmanın güvenilirliğinin kontrol edilmesi ve sözel anlamda yorumun yapılması verileri doğru analiz etme açısından önemli derecede yardımcı olmaktadır. Sonuç itibarıyla nitel araştırmada toplumdaki bireylerin olay ve olgulara nasıl anlam yüklediği ve toplum içerisinde gündelik hayatı nasıl yorumladığı konusunda keşfettikleri noktalar araştırmacılara katkı sağlamaktadır.¹⁸

Araştırma konusu dijitalleşmeye yüklenen anlamlar olduğu için toplumu oluşturan bireylerin bu olgudan hem etkilenme hem de bu olguyu etkileme durumu söz konusudur. Bu çalışmanın ele aldığı grup farklı branşlarda kamuda görev yapan kişiler ve öğrenciler olarak belirlenmiştir. Çalışmada, nitel araştırma desenini kullanılarak 19 kişi ile açıklanmaya çalışılmıştır. Genel itibarıyla bu tür çalışmaların en önemli tarafı, araştırmaya katılan katılımcıların toplumsal olay ve olgulardan sonra yaşanan toplumsal değişimler bakımından “*etkileme ve etkilenme*” olanağına sahip olmasıdır. Böylece çalışmada, katılımcıların belirlenme aşamasında seçici ve titiz bir şekilde hareket edilmiştir.

Katılımcılar

Bilimsel araştırmalarda örneklem unsuru, evren hakkında bilgi sahibi olmada önemli bir etkidir. Araştırma konusu ile ilgili evrene ulaşabilmek pek mümkün olmadığı için geçerli ve güvenilir bir bilgi elde edebilme noktasında örneklemin doğru belirlenmesi gerekmektedir. Dolayısıyla evren ile ilgili örneklem üzerinden belirlenen araştırmanın güvenilirlik ve geçerliği ise ortaya koyulacak bilgilerin doğruluğu, sağlamlığı konusunda yardımcı olmaktadır.¹⁹ Nitel araştırmalarda örneklem sayısından ziyade, araştırma konusuna uygun bir şekilde belirlenen katılımcılar ve dokümanlar yer almaktadır. Bu noktada genel tarama modelinde katılımcıların, kendi koşulları çerçevesinde ve olduğu gibi analiz edilmeye çalışılmaktadır.

Tablo 1. Demografik Değişkenlere İlişkin Tanımlayıcı İstatistikler

Değişken	Kategori	Sayı (S)	Yüzde (%)
Cinsiyet	Kadın	7	37
	Erkek	12	63

18 Berg ve Lune, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, 20.

19 Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri: Nitel ve Nicel Yaklaşımlar*, 276.

Medeni Durum	Evli	8	42
	Bekar	11	58
Yaşadıkları Yer	İstanbul	7	37
	Ankara	5	26
	İzmir	7	37

Bu araştırmanın çalışma grubu, İstanbul-Ankara-İzmir şehirlerinde yaşayan toplamda 19 kişiden oluşmaktadır. Örneklemen dağılımına bakıldığında, 7'si kadın(%37), 12'si erkek(%63) ve 8'i evli(%42), 11'i bekar(%58) aynı zamanda 7'si İstanbul'da(%37), 5'i Ankara'da(%26) ve 7'si ise İzmir'de(%37) yaşadığı görülmektedir. (Tablo 1).

Tablo 2. Katılımcıların Diğer Bağımsız Değişkenleri

Mesleki Bilgiler		
<i>Doktor</i>	<i>Hemşire</i>	Öğretmen
1	2	7
Eğitim Düzeyi		
<i>Lise Öğrencisi</i>	<i>Mezun</i>	Üniversite Öğrencisi
2	3	4

Tablo 2'de görüldüğü üzere araştırmaya katılan 10 katılımcıdan 1'i doktor, 2'si hemşire ve 7'si de öğretmendir. Geriye kalan 9 katılımcıdan 2'si lise öğrencisi, 3'ü mezun ve 4'ü ise üniversite öğrencisidir. Araştırmanın sınırlandırılması bağlamında, Türkiye'de kamu sektöründe görev yapmış ve 2020-2021 eğitim-öğretim yılında görevine hâlâ devam etmekte olan farklı meslek grubuna mensup bireyler ile lise eğitimini kolejde tamamlamış veya hâlâ tamamlama aşamasında olan aynı zamanda üniversite sınavına hazırlanan öğrenciler ve üniversite birinci sınıfta okuyan nitelikli öğrenciler olmuştur. Araştırmaya katılanlar kitap okumayı seven, kendini geliştirmiş veya geliştirmeye adanmış bireyler ve nitelikli aileler tarafından yetiştirilen özellikle kendini ifade edebilen öğrenciler olmaktadır. Bu noktada araştırmanın örneklem grubunu belirleme aşamasında önemli kriterler göz önünde bulundurulmuştur. Bu çalışmada örneklem belirlenirken amaçlı örneklem türlerinden kartopu örnekleme tekniği tercih edilmiştir. Nitel araştırmalarda katılımcılar, araştırmanın problemini aynı zamanda araştırmanın odak noktasındaki örneklemini derinlemesine analiz etmede

ve gönüllü olarak bilgiler vermede amaçlı örneklemi kullanmaktadır.²⁰ Amaçlı örneklem, araştırmanın amacına uygun kişileri belirlemenin zor olduğu durumlarda kullanılır. Kartopu örneklem ise araştırmacının herhangi örnek bir olayla başlangıcını yaptığı ve sonrasında bu örnek olayla bağlantı kurarak aldığı bilgilerle diğer örnek olayları belirlediği ve bunu tekrarladığı rastlantısal olmayan bir temele dayanır.²¹ Araştırma esnasında içerisinde bulunan Covid-19 pandemi sebebiyle örneklem grubuna ulaşım konusunda birtakım zorluklar yaşanmıştır. Ayrıca soruların daha iyi anlaşılması ve araştırmanın en iyi şekilde yürütülmesi için örneklem grubuna özen gösterilmiştir.

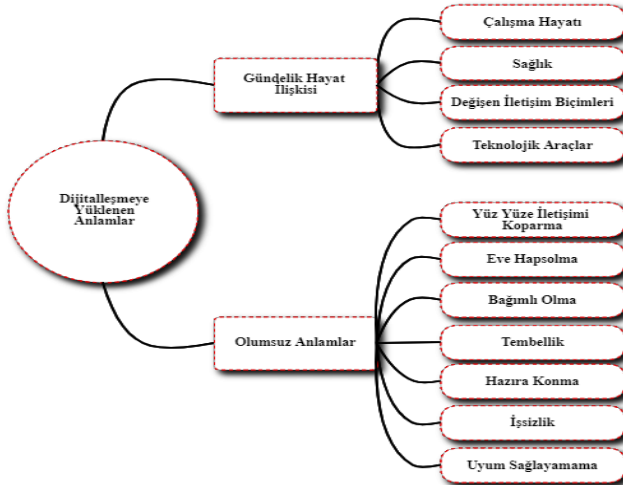
Araştırmada yarı yapılandırılmış bir görüşme formu kullanılmıştır. Araştırmanın gerçekleştirildiği esnada Covid-19 pandemisinin baş göstermesinden ötürü mülakatlar hem araştırmacıyı hem de katılımcıları riske atmamak adına seçenekler (*Facebook, Skype, Zoom, Whatsapp*) sunulmuştur. Böylelikle görüşmeler online(çevrimiçi) olarak gerçekleşmiştir. Her bir görüşme öncesinde katılımcılardan ses kaydı konusunda izin alınmıştır ve tüm katılımcılar ses kaydına izin vermiştir.

Bulgular ve Yorum

Dijitalleşmeye Yüklenen Anlamlar

Araştırmaya katılan katılımcıların “dijitalleşmeye yüklenen anlamlar” a yönelik olarak ifade ettikleri görüşler ve bu görüşlerde ortaya çıkan ifadelerde önemli olan noktaları şekil 1’de görülmektedir.

Şekil 1. Dijitalleşmeye Yüklenen Anlamlara Yönelik Katılımcı Görüşleri



20 Creswell, *Nitel Araştırma Yöntemleri (Beş Yaklaşım Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni)*, 292.

21 Neuman, *Toplumsal Araştırma Yöntemleri: Nitel ve Nicel Yaklaşımlar*, 324.

Şekil 1 incelendiğinde katılımcıların dijitalleşmeye yüklenen anlamları ifade ederken verdikleri cevaplar iki kategori altında sınıflandırılmaktadır. Bu kategorilerde dijitalleşmeye yüklenen anlamların “*gündelik hayat ilişkisi*” ve “*olumsuz anlamlar*” olarak nitelendirildiği görülmektedir.

Dijitalleşme ve Gündelik Hayat İlişkisi

Dijital teknolojiler, gündelik hayatın tüm aktivitelerinde etkili olmaya başlamasıyla sayısal kodlar üzerinden gerçekleşmesinin yarattığı yeni alışkanlıkları da beraberinde getirmektedir. Her şeyin dijitalleşmesi veya dijital formata dönüşmesi gündelik hayat üzerinde köklü bir değişim ve dönüşüm sürecini başlatmaktadır. Özellikle günümüzde yaşanan Covid-19 pandemi sonrasında, gündelik hayatın içerisindeki gereksinimlerin karşılanabilmesi amacıyla dijitalleşme olgusu daha fazla merkezi bir konum haline gelmektedir (Bozkurt, 2020, s. 116). Dolayısıyla salgın, dijitalleşmeyi zorunlu kılmış ve aynı zamanda hızlandırmıştır. Toplumda dijital bir dünya düzeni yaygınlaşmaya başlamaktadır. Salgın döneminden önce olduğu gibi salgın sonrasında da dijitalleşme, yeni alışkanlıklara uyum konusunda birtakım zorluklar yaşatsa da daha çok gündelik hayat içerisinde birçok alanda kolaylıkları ve yapılacak işlerin hızliliğini yaşatmaktadır. Bu noktada dijitalleşme sürecini gündelik hayat ilişkisi üzerinden ön plana çıkartan katılımcı şu sözlerle argümanını ifade etmektedir:

“Dijitalleşme sayesinde eğitimimizi ilerletebiliyoruz, mülakatı yapabiliyoruz. Mesleğini yürütebilmekte. Dijitalleşme bize artı, olumlu yönlerini gösteriyor bize... Pandemi sürecinde kurumlarda teknolojileşmek zorunda kaldı. Eğitimimi de teknoloji üzerinden alıyorum. Hocalar dahi ‘teknoloji hoca’ oldu. Her şeyi hızlandırdı. Notlarımız daha hızlı sisteme aktarılıyor, hastanedeki sonuçlar sisteme aktarılıyor. Babam belediyede ‘bilgi işlem’ bölümünde işlemleri daha hızlı gerçekleştirmekte. Önceden örneğin faturaların kesilirken bir alet olurdu ama şimdi direk olarak sisteme düşmekte. Hatta faturalar otomatiğe verilmiş oradan kolaylıkla ödenmekte. Dijitalleşme bize hız kattı. İşlerimizi kolaylaştırdığı için olumlu tarafları bana göre daha fazla... İnternet hayatımızı zorlaştıracı bir şey değil. Sorularımıza cevap veren bir yer.” (K5)

K5’in ifadesi göz önünde bulundurulduğunda, dijitalleşme ve gündelik hayat arasında bir ilişki betimlenmektedir. Böylelikle verilen cevapta dijitalleşmenin birtakım eski alışkanlıkları geride bıraktığı aynı zamanda kolaylık, pratiklik ve hızlilik üzerinden gündelik hayat içerisinde değişim veya dönüşüm sağladığı görülmektedir. Önceden fiziksel olarak gerçek bir mekâna yani bir kuruma gidilerek yapılan işlemler artık gündelik hayatta gitmeye gerek duymadan dijitalleşme ile kolay ve hızlı bir şekilde halledilmektedir.

“...Dijital bankacılığı kullanıyorum. Benim için kullanışlı. Zaman kaybımı engelliyor. İşten izin almak durumunda kalacaktım diğer türlü. Yol gidiyodum. Ekstra masrafı oluyodu. Kolaylık sağlıyor bana çok fazla.” (K6)

K6'nın ifadesine göre, dijitalleşmenin ön plana çıkardığı kolaylık ve hızlilik aynı zamanda gündelik hayatın bir parçası olan zaman olgusunu da etkilediği görülmektedir. Dijitalleşme birçok engelleri ortadan kaldırarak kısa zamanda çok fazla iş yapılmasına olanak sağlamaktadır. Katılımcı bu yüzden dijital bankacılığı kullanarak zamandan tasarruf ettiğini ve hemen hemen her işi dijitalleşme sayesinde yaptığını dile getirmektedir. Bu durum ise zamanı verimli kullanmayı ve daha çok zamana sahip olmayı aynı zamanda maddi açıdan da kâr sağladığı şeklinde yorumlanabilir.

"Sizinle görüşmeden önce dahi dünya turu yapıyordum. Hava durumunu, trafiği canlı olarak seyredebiliyorum.....yeni çıkmış bir filmi seyredebiliyorum. Teknoloji her alanda imkanlar sağladı. Haber kanallarını seyredebiliyorum." (K10)

K10'un verdiği cevap çerçevesinde, dijitalleşme ile gündelik hayat içerisinde zaman ve mekânda sınırların aşılması ile birçok konuda yeniliklerden anında haberdar olma durumu söz konusudur.

"Örneğin; tapu senetlerinin e-devlet sisteminde olması. Hayatın içindeki yavaş ilerleyen, belgelerle, arşivlerle çalışan işler veri tabanlarına kaydedilerek, yapılarak gidilmesi." (K3)

K3'ün ifade ettiği üzere, dijitalleşme sayesinde *e-devlet* uygulamasında sağlık alanında veya diğer alanlarda bilgilerin yer aldığı şeklinde yorumlanabilir. Katılımcı gündelik hayat içerisinde dijital ortamı *e-devlet* uygulaması üzerinden deneyimlediği ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda devlet kurumları ile bağlantılı resmi nitelik taşıyan bilgilere *e-devlet* uygulaması üzerinden kolaylıkla ulaşıldığını söylemek mümkündür.

Dijitalleşme ve Çalışma Hayatı

Dijitalleşme ve gündelik hayat ilişkisine atfedilen özellikleri çalışma hayatı üzerinden ön plana çıkartan katılımcı şu sözlerle argümanını ifade etmektedir:

"Aracısız satışlar, girişimler, arada bir komisyoncu olmadan meydana gelen girişimler akla gelmektedir.Çalıştıracak elemana gerek kalmıyor. İşveren için maaş sıkıntısı da olmuyor böylelikle. İşçiye verecek maaşı sermaye olarak da değerlendirebiliyorsun." (K2)

K2 ve K6'nın ifade ettiği üzere, dijitalleşmenin getirmiş olduğu imkânlar fırsata çevrilerek bir kâr amacı gütmeye şeklinde olduğu yorumlanabilir. Üretici ve tüketici ilişkisinde herhangi bir kişinin araya girmeden gerçekleşmesiyle dijital ortamda oluşan ve birebir kurulan bir iletişim durumu söz konusudur.

"Paranın her şeyin önüne geçtiği sistem var.... Bugün ortada olmayan para var. Bitcoin. Sanal bir para. Ama adam zengin oluyor. Youtuberlar var. Sanal parayla zenginlik. Bu sanal parayı satabiliyor. Bunun adı üretimden çalmaktır." (K5)

K5'in aktarımına göre, dijitalleşme ile çalışma hayatı ve buna bağlı olan argümanların başka bir gerçekliğe dönüştüğü açık bir şekilde görülmektedir. Somut olan bir gerçeklikle sermaye elde edilirken ya da kazanç sağlanırken dijitalleşme ile sanal mekânda hiper bir gerçeklik üzerinden üretim ya da gelir sağlanmaktadır. Bu bağlamda, dijitalleşme ile çalışma hayatının değişmesine paralel olarak üretim şeklinin de değişiklik gösterdiğini söylemek mümkündür.

"Ders verirken de açıkçası zorlanan biriyim. Dijitalleşme bana çok uzak olan bir terim. Pandemi süreci nedeniyle zorunlu olarak bilgisayar ortamında aktif olmaya başladım."

(K1)

K1'in ifadeleri göz önünde bulundurulduğunda, çalışma hayatı içerisinde mecburi olarak yapılması gereken işleri pandemi sürecinde işe gitmeden dijitalleşme sayesinde halledildiği ortaya çıkmaktadır. Özellikle pandemi sürecinde çalışma hayatı gereği dijital bilgi araçlarından en az birini kullanmaya mecbur bıraktığı şeklinde yorumlanabilir.

Dijitalleşme ve Sağlık

Dijitalleşme ve gündelik hayat ilişkisine atfedilen özellikleri sağlık üzerinden ön plana çıkartan katılımcı şu sözlerle argümanını ifade etmektedir:

"Önceden hastanede filmler veya MR çıktıları ellerinde olurdu hastaların ama şu an öyle değil. Hasta TC'sini söyleyip ben ekrandan geçmişteki tüm sonuçlarına bakabiliyorum. E-nabızdan da buna hasta ulaşabilmekte. Bütün sonuçlarına erişebiliyorum. İşleri tamamen kolaylaştırdı, masrafları da azalttı, tasarruf sağladı." (K7)

K7'nin ifadesine bakıldığında, dijitalleşmenin sağlık alanında ön plana çıkardığı *e-nabız* uygulamasının gündelik hayatta önemli olduğu şeklinde yorumlanabilir. Sağlık bilgileri dijitalleşme ile elektronik sistemden aktarılan verilere dönüşmektedir. Bu bağlamda hastaların, hastaneye gitmeye gerek kalmadan *e-nabız* üzerinden kendisine ait muayene bilgilerine ve tahliller ile ilgili sonuçlarına ulaşabildiğini söylemek mümkündür.

"Şöyle söyleyeyim: Telefonuma 'Hayat Eve Sığar' uygulamasını yükledim. Baktım ki İstanbul'daki kızım riskli görünüyor ve kızım bu bilgiyi bizden saklamış. Eğer bu bilgi bu uygulamada olmasaydı biz bunu öğrenemeycektik." (K8)

K8'in ifade ettiğine göre, pandemi nedeniyle gündeme gelen ve son zamanlarda hayati bir önem taşıyan *Hayat Eve Sığar* uygulaması sağlığın üretim alanı olarak meydana gelmektedir. Dijitalleşmenin etkisi ile bu uygulamanın katılımcı tarafından özellikle pandemi süreci içerisinde tercih edilmesinin büyük bir oranda yararı olduğu şeklinde yorumlanabilir.

Dijitalleşme ve Değişen İletişim Biçimleri

Dijitalleşme ve gündelik hayat ilişkisine atfedilen özellikleri değişen iletişim biçimleri üzerinden ön plana çıkartan katılımcı şu sözlerle argümanını ifade etmektedir:

"Dijital ortamda çok fazla bilgiye ulaşıyoruz. Ki çocuklar dahi bir tuşla her şeye ulaşma şansına sahip. Günümüzde özellikle dijitalleşme ve bilgi iç içe...Eskiden biz ansiklopedilerle öğretmenlik yapardık. Ama şu an sınıfta dijital ortam var. İlk olarak bir bilgiyi edinmede dijital ortama, internete başvuruyorum....Bugün teknoloji olmasaydı derslerimizi yapamayacaktık. İletişim kurmakta olmayacaktı. Teknoloji araçlarının bilgiye erişiminde çok faydalı olduğunu düşünüyorum...Dijitalleşmeyi eğitim alanında, haberleşmede kullanıyorum..." (K4)

Katılımcının vermiş olduğu cevapta, dijitalleşme ile bilgiye ulaşım ve iletişim arasında bir ilişki olduğu ve bu bağlamda dijitalleşmenin olumlu bir etki yarattığı görülmektedir. Bilgiye ulaşım ve iletişimde öncelik olarak dijital ortamın tercih edildiği ortaya çıkmaktadır. Ayrıca ihtiyacın hissedildiği her ortamda bilgiye online (çevrim içi) olarak ulaşılmaktadır.

"Sinop merkezde görev yapmaya başladığımda sınıfıma akıllı tahta aldım, internetten dersleri daha kolay ve çocuklara okuma- yazmayı daha iyi öğrettim. Flaş belleğine bilgileri aktarıyorsun, çocuklara videolu, görsel/ işitsel olarak konuları sunuyorsun... Eskiden hiç böyle değildi. Sadece kitaplardı. İnternette anında bilgileri alıp sınıfta paylaşma imkanına sahip oluyoruz...Şu an ders veriyorum ya öğrencilere müzik kitabım yok. Bu kitabı bakanlık siteye koymuş e-kitaptan indiriyorum, bakıyorum...e-kitap kolaylık. Elimizdeki kitaplarla dolaşmamıza gerek yok. E-kitapla istediğimiz yerde istediğimiz zaman bilgiye ulaşp kullanabiliriz. Analogdan dijitale geçmede teknolojinin ilerlemesiyle alakalı bir durum. Teknoloji ilerledikçe eskilerin yerine yeni bilgiler, formatlar meydana geliyor." (K3)

K3'ün aktarımında görüldüğü üzere, mesleği gereği okulda ders verirken dijitalleşmenin sunduğu imkânlardan yararlanmaktadır. Geçmişle kıyaslama yapması dijitalleşme alanındaki gelişmelerin farkında olduğunu göstermekle birlikte derste dijital ortamın sağladığı ses, fotoğraf veya video özelliklerini kullanmaktadır. Böylelikle fiziksel anlamda gerçekliği olan bir kitap artık *e-kitaba* dönüşmekte ve bu sayede dijital ortamdaki bilgiye anında ulaşılmaktadır.

"...Yüz yüze konuşmanın yerini teknoloji aracılığıyla iletişim aldı. Bu da kolaylaştırmıştır iletişim. Görüntülü konuşma, WhatsApp her alana ulaşım sağlamaktadır." (K6)

K6'nın vermiş olduğu cevapta, dijitalleşmenin iletişim şeklini değiştirmesi nedeniyle geçmişte olan yüz yüze iletişimin yerini dijital ortamın aldığı şeklinde yorumlanabilir. Buradan hareketle geçmişte uzun sürede gerçekleşen iletişim, dijitalleşme sayesinde istenilen her kесе kısa sürede kolay bir şekilde ulaşmanın mümkün olduğu ortaya çıkmaktadır.

"Dijitalleşmenin katkısı burada bilgiye çok kolay erişim olmasıdır. Bilgi alışverişi için dijital ortamı kullanırız. Özellikle pandemi döneminde sanal ortamda toplantı, kongreler oldu." (K11)

K11'in ifade ettiği üzere, dijitalleşmenin bilgiye ulaşım üzerinden pandemi sürecinde eğitim alanında yapılan platformlarda önemli bir rol üstlendiği görülmektedir.

Dijitalleşme ve Teknolojik Araçlar

Dijitalleşme ve gündelik hayat ilişkisine atfedilen özellikleri teknolojik araçlar üzerinden ön plana çıkartan katılımcı şu sözlerle argümanını ifade etmektedir:

“Uydular, uzay çalışmaları, bilgisayar, cep telefon, tablet, dizüstü bilgisayar, yazıcı, bunlar uyumlu elektronik cihazlar, fotoğraf makinesi. Bunlar telefonla uzaktan kontrol edilebiliyor... Ben çocukken teypler, plaklar vardı. Zamanla plaklarla birlikte kasetler de çıkmaya başladı... yerini cd lere bıraktı . Cd lerde müzik setlerine dönüştü. Flaş belleklere bıraktı yerini. Flas belleklerde taşınır oldu. Günümüzde artık bir kulaklıkla müzik dinleyebiliyoruz.”(K13)

K13’ün aktarımında görüldüğü üzere, dijitalleşme insanın karşısına çıkabilecek her türlü ortamda teknolojik araçlarla varlığını ortaya koyarak etkisini gösterdiği şeklinde yorumlanabilir. Hemen hemen her alanın dijital teknolojilerde karşılığının olması sonucunda insan gücünün yerini makinalar ya da teknolojik araçlar almaktadır.

Dijitalleşmeye Yüklenen Olumsuz Anlamlar

Gündelik hayatı değiştiren dijitalleşme her ne kadar olumlu sonuçlar doğursa da diğer yandan olumsuz bir tarafı da bulunmaktadır. Dijitalleşme önceden bilinen mekânsal algıları değiştirerek yerini dokunmatik ekranlara bırakmıştır (Aydoğan, 2014, s. 31). Dijitalleşme, her açıdan köklü değişimlere yol açmaktadır. Dolayısıyla katılımcıların birçoğu dijitalleşmeye olumsuz açıdan da anlam yüklemektedirler. Bu bağlamda dijitalleşmeye atfedilen özellikler belirlenirken aynı zamanda birtakım olumsuz özellikler ortaya çıkmaktadır.

Yüz Yüze İletişimi Koparma

Dijitalleşmeye olumsuz anlam yüklemeye atfedilen özellikleri yüz yüze iletişimi koparma üzerinden ön plana çıkartan katılımcı şu sözlerle argümanını ifade etmektedir:

“Geçmişe oranla bu durumu kıyasladığımda daha zevkli. İnsanlarla birebir iletişim vardı... Uzun zamandır görmediğin birini görmek, kuyrukta beraber beklemek zevkli. Dijitalleşme işlerimizi anında hallediyor ama (yüz yüze) iletişimi kesiyor.” (K14)

K14’ün ifadesi incelendiğinde, dijitalleşmenin iletişime olan etkisini olumsuz olarak değerlendirdiği ortaya çıkmaktadır. Geçmişteki ve bugünkü iletişim biçimi arasında bir değişim söz konusudur. Geçmişteki iletişim biçimine olumlu anlam yüklenirken bugünkü dokunmatik ekran ile gerçekleşen iletişim biçimine olumsuz anlam yüklenmektedir. Bu bağlamda dijitalleşme kolaylıklar sağlasa da aynı zamanda fiziksel bir gerçekliği bulunan bir ortamda yüz yüze yapılan bir iletişim biçimini ortadan kaldırmaktadır. Bu noktada günümüzde kurulan iletişimde dokunmatik ekranın varlığı ile insanlar arasındaki ilişki düzeyine olumsuz bir nitelik yüklenilmektedir.

Eve Hapsolma

Dijitalleşmeye olumsuz anlam yüklemeye atfedilen özellikleri eve hapsolma üzerinden ön plana çıkartan katılımcı şu sözlerle argümanını ifade etmektedir:

“Dijitalleşme ile bazı işlemleri evden yapmaktayız ama bizi de eve hapsedmektedir. Kolaya kaçıyoruz.”(K2)

K2’nin ifade ettiğine göre, önceden dışarda yapılan işlemlerin günümüzde dijitalleşme ile evden yapılması hapsolma olarak betimlenmektedir. Bu noktada gündelik hayat içerisinde kolaya kaçılmasının yanı sıra dijitalleşmeye eve hapsolma olarak olumsuz bir anlam yüklenilmektedir.

Bağımlı Olma

Dijitalleşmeye olumsuz anlam yüklemeye atfedilen özellikleri bağımlı olma üzerinden ön plana çıkartan katılımcı şu sözlerle argümanını ifade etmektedir:

“...isteyenlerin ona ulaşması gibi gözükse de bunun için mutlaka bir bedel ödenir fazlasıyla. Dijitalleşmenin içerisinde girdiğin an artık sen ona bağımlısın”(K16)

K16’nın ifade ettiği üzere, dijital teknolojilerin gönüllü olarak kullanılması birçok alanlarda kolaylıklar sağlasa da bunun karşılığında dijital hayata bağımlı olarak yaşandığını söylemek mümkündür. Gereğinden fazla dijital ortamda zamanın tüketilmesi ve bu bağlamda bireyin sağlığına zarar vermesi şeklinde bir bedel ödendiği ortaya çıkmaktadır.

Tembellik

Dijitalleşmeye olumsuz anlam yüklemeye atfedilen özellikleri tembellik üzerinden ön plana çıkartan katılımcı şu sözlerle argümanını ifade etmektedir:

“Toplumumuzda herkes tembel. Çünkü teknoloji elinin altında. Hiçbir şeyi araştırmayıp merak etmiyorlar. Bir soru sorduğumuzda cevabı bilmeyen insanlar hemen internete yazıp ulaşıyorlar. Hemen kolay ulaşıncı tembellik geldi. Başka bir anlamda ise örneğin; yemek yapmaya uğraşmıyorsun, öğrenmiyorsun; pizza yetiyor...”(K17)

K17’nin ifadesi göz önünde bulundurulduğunda, dijitalleşme ile rahata düşkünlüğün artmasıyla tembelliği beraberinde getirdiği şeklinde yorumlanabilir. Bu bağlamda dijitalleşmenin gündelik hayatı kolaylaştırması ile insanları pasifize ettiği şeklinde olumsuz bir anlam yüklenildiği görülmektedir.

Hazıra Konma

Dijitalleşmeye olumsuz anlam yüklemeye atfedilen özellikleri hazıra konma üzerinden ön plana çıkartan katılımcı şu sözlerle argümanını ifade etmektedir:

“Geçmişte bir uğraş, çaba, emek vardı. Bugünkü toplum çok iyi şartlarda. Ama çabasız. Hızlı ama çabuk unutuluyor. Kazanım açısından sıkıntı var. Çabalamadan öğrenme sözkonusu... hazıra konmuşluk oluyor.”(K19)

K10’un ifadesine bakıldığında, hiçbir çaba göstermeden ya da emek sarf etmeden hazıra konma durumu vardır. Yüzeysel öğrenmenin olduğu aynı zamanda kalıcılığın azaldığı şeklinde dijitalleşmeye olumsuz anlam yüklenildiği görülmektedir.

İşsizlik

Dijitalleşmeye olumsuz anlam yüklemeye atfedilen özellikleri işsizlik üzerinden ön plana çıkartan katılımcılardan biri şu sözlerle argümanını ifade etmektedir:

“... Kurumlarda çalışan insanlara ihtiyaç azalabilir. Bu yüzden de işsizlikte artabiliyor.”(K18)

K18’in aktarımında görüldüğü üzere, dijitalleşme işsizliğin artış göstermesi olarak betimlenmektedir. Bu bağlamda insanların yerini dijital teknolojilerin alması ile istihdam azalmaktadır.

Uyum Sağlayamama

Dijitalleşmeye olumsuz anlam yüklemeye atfedilen özellikleri uyum sağlayamama üzerinden ön plana çıkartan katılımcı şu sözlerle argümanını ifade etmektedir:

“Dünyayı soyut hale getirme durumu. Soyut ama somut etkileri olan bir şey.”(K15)

K15’in aktarımında görüldüğü üzere, gündelik hayat içerisinde yaşanan gerçeklik hissi dijital ortamda yaşanan gerçeklik hissini tam anlamıyla karşılayamamaktadır. Dolayısıyla dijitalleşme, fiziki bir oluşumun dışında olmakla birlikte sanal dünyanın içerisinde yaşanan hiper gerçekliğin göstergesidir. Bu bağlamda dijital ortamdaki gerçekliğin somut bir şekilde geri dönüşü olmaması ya da her şeyin soyut bir anlam kazanması sanal dünyanın içerisinde var olan bir durumdur. Böylece gerçek dünya ile sanal dünya arasında uyum sağlama konusunda zorluk yaşanmaktadır.

Sonuç

Dijital teknolojiler gün geçtikçe gündelik hayatımıza daha çok entegre olarak gelişimini devam ettirmektedir. Dijitalleşme sürecinde yaşanan gelişmelerle oluşan sanal dünya bugün birçok alanda vazgeçilmez bir konuma yükselmiştir. 21. yüzyılın en önemli olgularından biri olan dijitalleşme, içerisinde bulunulan yüzyılın “dijital bilgi çağı” olarak tanımlanmasına sebep olmuştur. Aynı zamanda dijital teknolojilerle yaşanan gelişmelerin bilgi toplumu üzerinde hız kazandığını söylemek mümkündür. Son yıllarda yaşanan tüm bu gerçeklikler özellikle internetin keşfinden sonra toplumda dijital bilgi araçlarının kullanımına ortam

hazırlamıştır. Buradan hareketle, kullanım biçimi bağlamında bireyler arasında farklılıkların oluşmasına da neden olmuştur.

Araştırmanın bulgularından çıkarılacak sonuca göre, son yıllarda gündelik hayat alanında ki pratikler dijital ortamda gerçekleşmektedir. Dolayısıyla dijital ortam, toplumda gündelik hayatın bir parçası haline gelmiştir. Buradan hareketle, dijitalleşme ile gündelik hayat arasında doğrudan bir ilişki olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu ilişki biçimi sağlık, çalışma hayatı, değişen iletişim biçimleri ve teknolojik araçlar olarak belirlenmiştir. Nitekim dijital ortamın gündelik hayat içerisinde kolaylık, hızlilik ve zaman yönetimi konusunda etkisi olduğu görülmektedir. Dijital yaşam tarzı ile insanın “dijital insan” olarak tanımlanması kaçınılmaz olmaktadır. Böylece günümüzde insan dijital bir kimliğe bürünmüştür. Bu noktada gündelik hayat içerisinde dijitalleşmenin hem olumlu hem de olumsuz tarafı bulunmaktadır. Genel itibarıyla dijital dünya düzeni yüz yüze iletişimi koparma, eve hapsolma, bağımlı olma, tembellik, hazıra konma, işsizlik, uyum sağlayamama şeklinde yaşanan durumları ortaya çıkarak gündelik hayatın olumsuz boyutlarıyla olan ilişkisini göstermektedir.

Bulgulara göre, günümüzde birçok alan dijitalleşmenin bir uzantısı haline gelmektedir. Böylelikle her geçen gün görünürlüğünü arttırmaya başlamıştır. Dijitalleşme sürecinde bilgi terimi, enformasyon ve knowledge (bilgi) olarak iki tür anlamda tanımlanmaktadır. İlk olarak kodlanmış özelliğe sahip olması, depolanması, aktarılması ve interaktif nitelikte olması dijital temelli bilginin oluştuğunu göstermektedir. Ham bilginin sayısal kodlara dönüşerek işlenmesi sonucunda enformasyon ortaya çıkmaktadır. Alt yapısı dijital şekilde üretilen bir bilgi enformasyon olarak sonuçlanmaktadır. Bu bilgi türünden farklı olarak knowledge(bilgi) ise enformasyon ortamında öğrenilmesi ve daha sonra zihinde yorumlanması yatmaktadır. Bilgi de dijital ortamda varlığını göstererek toplumun bu ortamı daha fazla tercih etmesine olanak sağlamıştır. Nitekim bilginin üretildiği, bulunduğu ve öğrenildiği alan değişim ve dönüşüme uğramıştır. Bu noktada bireylerin bilgiyi enformasyon ve knowledge(bilgi) olarak ayırması araştırmanın önemli bir sonucu olmuştur.

Eskiye oranla dijitalleşme sürecinde bilgi araçlarının hem nicelik hem de nitelik olarak farklılaştığını ve bu bağlamda bilgiyi kullanma biçimlerinin değiştiğini söylemek mümkündür. İnternetin dijital teknolojilerle bütünleşmesiyle bilgi araçlarında değişim ve dönüşüm yaşamıştır. Buradan hareketle, dijital bilgi araçlarının etkileşim, eşzamansızlık ve kitlesizleştirici niteliklerde olduğu ortaya çıkmaktadır. Buna göre küresel bir kitlenin oluşması etkileşim; gündelik işleri ya da resmî işleri yerine getirmede ve bilgiye erişimde zaman kısıtlamasının yaşanmaması eşzamansızlık; bilgi araçlarında bilgi alışverişinin bireyselleşmesi kitlesizleştirici bir gerçekliği ortaya çıkarmaktadır.

Dijitalleşmeye yüklenen anlamlar üzerinde bilginin dijital ortamdaki elde edilmesi sayısallaştığını veya dijitalleştiğini göstermektedir. Bu durum bilginin dönüşüme uğraması

konusunda dikkat çeken nokta olmuştur. Buna göre önceden bilgiye sahip olma pratiğinde kitaplar önemliken günümüzde dijital ortam ön planda olmaktadır. Bu durumun gerekçesi ise, bilgiye dijital ortamdan ulaşmak olarak görülmektedir. Ayrıca dijital ortamda herkesin bilgiye ulaşması da değişime veya dönüşüme uğrayan önemli özelliklerden biri olmuştur. Analog bilgi araçlarında bilgiye okuma-yazma bilenler tarafından ulaşılırken günümüzde okuma-yazma bilmeyenlerde ulaşabilmektedir. Küçük yaştaki çocuklar dijital ortamın ses, görüntü ya da canlı video özelliği ile her türlü bilgiye sahip olabilmektedir. Bu durum analog bilgi araçlarının değiştiğini ortaya koymaktadır. Özellikle dijital bilgi araçları ile bilgiye ulaşımın ya da bilgi aktarımının küresel bir özellik taşıdığı ortaya çıkmaktadır. Bu noktada analog bilgi araçlarının ise daha kısıtlı olduğu ortadadır. Dijital bilgi araçlarının küresel bir kitleye hitap etmesi ile bilginin mahremiyetini de zedelenmesi sonucunda dijitalleşmeye olumsuz bir anlam yüklenmektedir.

Dijitalleşmenin her alanda olduğu gibi toplumu etkisi altına alan bir olgu olduğu açık ve net bir şekilde ortaya çıkmıştır. Toplumsal anlamda değişim ve dönüşüm açısından önemli olup üzerinde ayrıntılı bir şekilde durulması gerekmektedir. Dolayısıyla toplumsal değişim ve dönüşüm meydana gelirken hem olumlu hem de olumsuz yönleri ortaya çıkmaktadır. Dijitalleşmenin olumsuz taraflarının azaltılması ya da ortadan kaldırılması için daha iyi bir gelecek modeli gerçekleştirebilmesine ihtiyaç vardır. Bu durumda öncelikle dijital ortamda her türlü olumlu ve olumsuz etkenlerin belirlenmesi gerekmekte olup daha sonrasında yaşanan ya da yaşanacak olumsuz noktaların yok edilmesi günümüzde zorunlu bir ihtiyaç haline gelmektedir.

Dijital teknolojiler, toplumun en küçük birimi olarak nitelendirilen aileyi ve ailedeki bireylerin yaşam tarzını değiştirmektedir. Bu yeni yaşam tarzına uyum sağlayabilme ya da bunu benimseyebilme bir süreç içerisinde meydana gelen ve emek gerektiren bir durumdur. Böylelikle dijital teknolojilerin etkisiyle meydana gelen değişimler toplum üzerinde psikolojik ve sosyolojik etkilenmeleri beraberinde getirmektedir. Bu noktada, uzmanlar tarafından aile ve ailedeki bireylere farkındalık yaratılmalı, bilgilendirilmeye çalışılmalı ya da eğitici etkinlikler yapılmalıdır. Bireylerin dijital ortama olan ilgisi bilinçli bir tüketici eğitim faaliyetleri ile desteklenmelidir. Her statüdeki ve düzeydeki bireylere dijital bilgi araçları ile eğitim programı kapsamında kurslar, seminerler, konferanslar, vb. yollarla eğitim verilmesi gerekmektedir.

Kaynakça

Acun, Fatma. "Dijital Tarih ve Dijital Tarihçiliğin Tarih yazımına Etkisi Üzerine.", *Tarihyazımı*, no.1 (2020): 66-90.

Aydoğan, Derya. "Romanda Dijitalleşme: E-Kitap.", *The Turkish Online Journal of Design Art and Communication(TOJDAC)*, no.4 (2014): 16-32.

Berg, Bruce L. ve Howard Lune. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Hasan Aydın tarafından çevrildi. Konya: Eğitim Yayınevi, 2015.

Bozkurt, Aras. "Ağ Toplumu ve Bilgi.", *Türk Kütüphaneciliği*, no.4 (2014): 510-525.

Bozkurt, Veyssel. "Pandemi Döneminde Çalışma: Ekonomik Kaygılar, Dijitalleşme ve Verimlilik." Dilek Demirbaş, Veyssel Bozkurt ve Sayım Yorğun tarafından düzenlenen *Covid-19 Pandemisinin Ekonomik, Toplumsal ve Siyasal Etkileri*'nde, 115-136. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2020.

Castells, Manuel. *Enformasyon Çağı: Ekonomi, Toplum ve Kültür (Ağ Toplununun Yükselişi)*. Ebru Kılıç tarafından çevrildi. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2008.

Creswell, John W. *Nitel Araştırma Yöntemleri (Beş Yaklaşım Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni)*. Mesut Bütün ve Selçuk Beşir Demir tarafından çevrildi. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2013.

Fletcher, Richard. "Misinformation and Disinformation Unpacked" Nic Newman with Richard Fletcher, Antonis Kalogeropoulou, David A. L. Levy ve Rasmus Kleis Nielsen tarafından düzenlenen *Reuters Institute Digital News Report 2018*'de, 37-41. Oxford: Reuters Institute for the Study of Journalism, 2018.

Giddens, Anthony. *Modernite ve Bireysel Kimlik*. Ümit Tatlıcan tarafından çevrildi. İstanbul: Say Yayınları, 2014.

Harvey, David. *Postmodernliğin Durumu*. Sungur Savran tarafından çevrildi. İstanbul: Metis Yayınları, 2010.

Jensen, Povl Erik. "A Contextual Theory of Learning and the Learning Organization.", *Knowledge and Process Management*, no.1 (2005): 53-64.

Koray, Ezgi Toraman. "Sanal Ortamda Özne Olmak: 3 Boyutlu Animasyonla Etkileşim Arayışları." Sanatta Yeterlik Tezi, Hacettepe Üniversitesi, 2019.

Lister, Martin; Dovey, Jon; Giddings, Seth; Grant, Iain; Kieran, Kelly. *New Media: A Critical Introduction*. Newyork: Routledge Publishing, 2009.

Maigret, Eric. *Medya ve İletişim Sosyolojisi*. Halime Yücel tarafından çevrildi. İstanbul: İletişim Yayınları, 2019.

Neuman, W. Lawrence. *Toplumsal Araştırma Yöntemleri: Nitel ve Nicel Yaklaşımlar*. Sedef Özgü tarafından çevrildi. Ankara: Yayın Odası, 2014.

Neuman, W. Russell. *Dijital Fark: Gündelik Hayatta Dijitalleşme ve Medya Etkileri Kuramı*. Gökçe Metin tarafından çevrildi. İstanbul: The Kitap, 2018.

Özcan, Mehmet ve Bekir Keskin. "Dijitalizasyon Bağlamında Sosyal Dönüşüm.", *OPUS—Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi*, no.29 (2020):2214-2229. doi:10.26466/opus.775748.

Punch, Keith F. *Sosyal Araştırmalara Giriş (Nitel ve Nicel Yaklaşımlar)*. Dursun Bayrak, H. Bader Arslan ve Zeynep Akyüz tarafından çevrildi. Ankara: Siyasal Kitabevi, 2016.

Sağır, Adem ve Zeynep Aktaş. "Simulakr Öznenin İnşası: Belirsizliklerinden Belirliliklere Post-Truth Bir Kayma.", *Abant Kültürel Araştırmalar Dergisi*, no.8 (2019):1-19.

Toprak, Ali; Yıldırım, Ayşenur; Aygül, Eser; Binark, Mutlu; Börekçi, Senem; Çomu, Tuğrul. *Toplumsal Paylaşım Ağı Facebook: "Görülüyorum Öyleyse Varım"*. İstanbul: Kalkedon Yayınları, 2009.

We Are Social. Erişim tarihi 5 Şubat 2021. <https://wearesocial.com/blog/2021/01/digital-2021-the-latest-insights-into-the-state-of-digital>

Yılmaz, Malik. "Enformasyon ve Bilgi Kavramları Bağlamında Enformasyon Yönetimi ve Bilgi Yönetimi", *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, no.1 (2009): 95-118.

Yeni Toplumsal Hareketlerin Sınıf Yapısı ve Baskı Mekanizması: Vegan Hareketi

Sürgül Yolaçan*

Öz: 1960'lı yılların ilk yarısına kadar gerçekleşen toplumsal hareketleri ekonomik veya siyasal alanda hak talepleri oluşturmaktadır. 1960'lı yılların ikinci yarısından itibaren ekonomik ve siyasal alanın yanında kültürel alana yönelik talepler de gündeme gelmeye başlamıştır. Yeni sınıflar, gruplar, talepler, konular ve örgütlenme biçimlerinin oluşturduğu bu toplumsal hareketler yeni toplumsal hareketler olarak adlandırılmaktadır. Yeni taleplerin ve konuların çeşitli grupları bir araya getirmesi, sınıfın ortadan kalktığı fikrine neden olsa da sınıf hâlâ varlığını devam ettirmektedir. Dönemin şartları, ortak değerler, kültür, kimlik, üretim ve tüketim biçimleri yeni bir sınıfı ortaya çıkarmıştır. Kentli, eğitilmiş, dil bilen, dünyadaki gelişmeleri takip eden ve teknolojiyi iyi kullanan bu yeni orta sınıf, kendi örgütlenme biçimini ve eylem alanını yaratmıştır. Kimlik, toplumsal cinsiyet, çevre ve iklim sorunları, hayvan hakları gibi konularda yeni toplumsal hareketlerin birer aktörü haline gelmiştir. Medya araçlarıyla organize olan yeni hareketler sanal cemaatleri oluşturmuşlardır. Yeni orta sınıfın oluşturduğu ve sanal cemaat özelliği taşıyan toplumsal hareketlerden biri de Vegan Hareket'tir. Bu çalışmada yeni toplumsal hareketlerin sınıf yapısına bakılarak vegan hareketinin sınıfsal yapısı ve hareket içindeki baskı mekanizmaları ele alınmıştır. Çalışma kapsamında veganlar ile derinlemesine görüşme yapılarak nitel araştırma tekniğinden yararlanılmıştır. Ayrıca veganların kişisel sosyal medya hesaplarından yaptıkları paylaşımlar, yorumlar da veri olarak kullanılmıştır. Araştırmanın örneklemini İstanbul'da ikamet eden 18-55 yaş arası veganlar oluşturmaktadır. Çalışmada monografik, teorik, güdümlü ve kota örneklem metodları kullanılmıştır. Araştırmacı tarafından yarı yapılandırılmış görüşme formu hazırlanarak yapılarak veri toplanmıştır. Çalışmanın hedefi 15 vegan görüşmeci olarak belirlense de pandemi koşulları nedeniyle 5 erkek, 5 kadın toplam 10 vegan ile görüşme Zoom programı üzerinden gerçekleştirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Yeni Toplumsal Hareketler, Sınıf, Habitus, Sınıfsızlık, Baskı, Vegan Hareket.

Giriş

Her gün yenilenen bilim ve teknoloji alanındaki gelişmeler gündelik hayat pratiklerinin yanında toplumların yapılarını ve taleplerini de değiştirmektedir. Temel gereksinimlerin karşılanması talebinin yerini yeni talepler almaktadır. Bu taleplerin kitlesel olarak dile getirilmesi toplumsal hareketi meydana getirmektedir.

* Üsküdar Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Sosyoloji Bölümü. İletişim: srglylc@gmail.com

1960'lı yıllara kadar toplumsal hareketler, merkezi otoriteye ve hiyerarşik düzene karşı politik, ekonomik ve kısmen etnik kimlik temelli gerçekleşmiştir. 1960 sonrası dönemde teknolojinin gelişmesi ve küreselleşmenin etkisiyle kimlikler ön plana çıkmış, toplumsal hareketlerin konuları çeşitlenmiş, talepler ve hak arama biçimleri değişmiştir. Toplumsal hareketlerin konularına; kimlik, cinsel yönelim, cinsiyet, feminizm, çocuk hakları ve hayvan hakları gibi konular eklenmiştir.

Literatürde yeni toplumsal hareketler yönelik birçok çalışma bulunmaktadır. Bu çalışmalar çoğunlukla LGBT, feminizm ve kentsel hareketlere odaklanmıştır. Vegan Hareket üzerine yapılan çalışmalar ise sağlıklı beslenme ve biyo-etik konusuna odaklanmıştır. Bu çalışmada ise; Vegan Hareketi ele alınarak yeni toplumsal hareketlerin sınıf yapısı ve sınıf içi baskı mekanizmasının saptanması amaçlanmıştır, literatüre özgün bir katkı yapması planlanmıştır.

Çalışmada sınıf kavramı ve toplumsal hareketler ele alınarak Vegan Hareket'ine odaklanılmıştır. İstanbul'da ikamet eden veganlar ile saha çalışması yapılmış ve elde edilen veriler karşılaştırılarak Vegan Hareket'in sınıf yapısına, baskı mekanizmalarına ve harekete yönelik eleştirilere yer verilmiştir.

Toplumsal Sınıf Kavramı

Toplumsal sınıf; Sanayi devrimi sonrası oluşan bir toplumsal tabakalaşma türüdür. Sınıf, diğer tabakalaşma türlerinden olan kölelik, kast ve zümreden oldukça farklıdır. Sınıflar belli bir katı normlar sonucu oluşmamıştır ve kapalı değildir. Temelinde ekonomi vardır. Sınırları belirsizdir. Diğer tabakalaşma türlerindeki gündelik hayat pratiklerini düzenleyen katı sınırlamalar yoktur.

Sınıf kavramını ilk kullanan kişi olan Karl Marx, kapitalist sistemin yarattığı eşitsizlikleri, toplumsal düzenin ve değişimin açıklanmasında temel referans noktası olarak ele almıştır. Ekonomik ilişkilerin sınıfı belirlediğini ve çatışmanın sebebinin bu ekonomik ilişkiler olduğunu savunmuştur. Marx'a göre toplumsal sınıf; üretim ve mübadele ilişkileri ile tanımlanır. Birey, üretim sistemindeki yerine göre bir sınıfa ait olur.

Max Weber'e göre ise; ekonomi tek başına sınıfı tanımlamada yetersizdir. Sanayi toplumlarında, toplumsal tabakalaşmanın sınıf varlığının yanında statü gruplarının olduğunu, bunun sınıfı tanımlamayı karmaşık hale getirdiğini¹ savunur. Weber'in sosyolojisinde sınıfların yanında statü grupları ve partiler de toplumda iktidarın dağılımındaki diğer temel olgulardır.²

1 Thomas Burton Bottomore, *Toplum Bilim*, Çev. Ünsal Oskay (İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım, 1984).

2 Richard Breen, "Neo Weberci Sınıf Analizinin Esasları" *Sınıf Analizine Yaklaşımlar* içinde, Düzenleyen Eric Olin Wright, çeviren Vefa Saygın Öğütle, (Ankara: Notabene, 2014): 49-72.

Toplumsal statüyü ve iktidarı sağlayan şey ise servet ve meslektir. Servet ve meslek, hem toplumsal statüyü hem de iktidar kurma biçimini etkileyerek bireyin sınıfının belirleyicisi olur.

Dahrendorf ise; otorite, ekonomi, devlet ve sanayiye (kamu özel ayrımı yaparak) göz önünde bulundurarak sınıf gruplaması yapar. Dahrendorf'a göre toplumsal sınıf; birçok grubun çatışmasının ürünüdür ve toplumun farklı sektörlerini bölen ve organize eden çıkar birliğidir. Proletarya artık homojen bir yapıda değildir ve katmanlaşmıştır.³ Sanayi toplumunda sermayenin ayrıştığını, emeğin parçalandığını ve yeni orta sınıfın oluştuğunu gözlemlemiştir.

Pierre Bourdieu'ya göre; toplumsal gruplaşma, bilinç ve davranış kaynağı olan sınıf; bireylerin, hayatın muhtelif alanları içinde çeşitli iktidar ya da «sermaye» türlerini edinmek, kontrol etmek, bunlar üzerinde hâkimiyet kurmak için giriştiği sonsuz rekabet üzerine kuruludur.⁴ Sınıfın tanımlanmasında önemli rolü olan sermaye tiplerini ve bireyin konumunu saptayarak, *habitus* ve *alan* kavramlarını literatüre kazandırmıştır.

Bourdieu'nun dört tip sermayesi; ekonomik, toplumsal (sosyal), kültürel ve sembolik sermayedir. **Ekonomik sermaye;** ekonomik kaynakların elde bulundurulması, gelir ve mülkiyet sahipliğini ifade eder. **Toplumsal (sosyal) sermaye;** bireyin içinde bulunduğu alanda sahip olduğu ilişkiler ağı ve bu ilişkilerin getirdiği sorumluluklar, ayrıcalıklardır. **Kültürel sermaye;** bir alanda gücü elinde bulunduranların eğitim yoluyla ailelere ve bireylere aşıladığı yapıdır. Kuşaklar arası aktarılan yapı anlamına da gelmektedir. **Simgesel sermaye** ise; diğer tüm sermaye türlerini çeşitli oranlarda içinde barındıran ve bu şekilde belli bir alanda söz sahibi olabilmek için geçerli hale gelen sermaye türüdür ve soyuttur. Toplumsal sınıfı açıklamak için ekonomik sermaye tek başına yeterli değildir. Diğer üç sermaye türüne de bakmak gerekir. Bourdieu'ya göre bu sermaye tiplerinin her biri ayrı ayrı sınıflarda olabilir, birden fazlası ya da hepsi tek bir sınıfta da toplanabilir.

Birey, hayatını sürdürmek ve başarıya ulaşmak için çeşitli kaynaklara erişmek zorundadır. Bu kaynaklar o alanda hâkim olan simgesel sermayelerdir ve hâkim sınıf tarafından belirlenir. Simgesel sermayeye sahip olabilmek için de hâkim sınıfın pratiklerinin de taklit edilmesi gerekir. Bu ancak eğitim yoluyla olur. İyi eğitim alamayan veya hiç eğitim görememiş olan bireyler hâkim sınıf pratiklerine ve simgesel sermayeye sahip olamaz. Bu nedenle ekonomik anlamda da her zaman ikincil konumda kalacaklardır. *Habitus* ve sermaye tiplerinin sınıfın tanımındaki rolü burada karşımıza çıkar. **"Habitus"** "insanların belirli kültürler veya alt kültür

3 Ahmet Zeki Ünal, *Toplumda Tabakalaşma Ve Hareketlilik/ Olgular Kavramlar Kuramlar* (Ankara : Atif Yayınları, 2018).

4 Loïc Wacquant, "Simgesel İktidar ve Grup Oluşumu: Pierre Bourdieu'nün Sınıfı Yeniden Çerçevelemesi Üzerine," Düzenleyen Erkal Ünal. *Cogito Pierre Bourdieu Sayısı 76* (2013): 204-208.

*içerisinde yaşamaları sonucunda zihinlerinde sahip oldukları temel bilgi stoku*⁵ demektir. Orta sınıftan gelen biri hayata bakış açısında (evlilik, mülkiyet, çocuk yetiştirme tarzı, gündelik hayat pratikleri vs.) içinde yetiştirdiği çevrenin etkisini taşır. Böylelikle orta sınıf, çocuklarına kültürel sermayelerini aktarır ve içinde bulundukları konumu (ve dolayısıyla sistemi) yeniden üretir. Birey habitus ve eğitim sayesinde öğrendiği bilgilerle gelecekteki deneyimlerini yönlendirir.

Toplumsal Hareketler

Ortak bir amaç doğrultusunda insanların bir araya gelerek sergilenen her türlü kolektif eylem toplumsal hareket olarak nitelendirilir. Hak talebinde bulunanların, mevcut durumdan şikâyetçi olanların ya da düzeni muhafaza etmek isteyenlerin bir araya gelerek kolektif bir eylemde bulunması, birlikteliğin gücünü kullanarak etkin olması sıkça karşımıza çıkmaktadır. Toplumsal hareketlerin nasıl ve neden çıktığı, nitelikleri, amaçları dönemsel olarak değişmiş, bu da toplumsal hareketleri paradigma değişimleri ile beraber incelemeyi gerektirmiştir.

Giddens, toplumsal hareket olgusunu dikkate değer sayıdaki insanın, toplumun başlıca özelliklerinden birini ya da birkaçını değiştirmek/ değiştirilmesine direnmek için örgütlü çaba harcamalarını gösteren bir terim olarak tanımlamıştır. Ona göre toplumsal hareketler belirli bir amaca yöneliktir ve örgütlüdür. Bu açıdan kolektif davranışlardan ayrılırlar zira kolektif davranışlar, gelişigüzel ve kaotiktir.⁶

Tarihteki ilk toplumsal hareketler, burjuvazi ile proletarya arasındaki mücadele ve işçi hareketleriyle başlamıştır. Bu dönemdeki toplumsal hareketlerin amacı, siyasi iktidarı ele geçirmek veya sosyo-ekonomik eşitsizlikleri ortadan kaldırmaktır.⁷ Tilly'e göre⁸ (2008), toplumsal hareketler 19. yüzyılda geleneksel cemaat grupları tarafından gerçekleştirilen eylemlerden daha kalıcı, daha organize hareketlere ve eylemlere doğru bir dönüşüm yaşamıştır. Eski toplumsal hareketler, ekonomik idealler ve kolektif bireylerle temelde eşitlik idealine odaklanıp marjinal, sisteme entegre olmamış, yoksul, irrasyonel aktörler tarafından yürütülmekteydi.⁹ Yeni toplumsal hareketler ise insan hakları (ekonomik, sosyal, yasal vb. tüm haklar), çevre, cinsiyet, yaşam tarzı ve savaş karşıtlığı gibi konular etrafında yoğunlaşmıştır. Sisteme entegre olamamış irrasyonel aktörler değil, toplumun her kesiminden üyeler bulunmaktadır.

5 Adem Palabıyık, "Pierre Bourdieu Sosyolojisinde "Habitus"" Sermaye" ve "Alan" Üzerine," *Liberal Düşünce*, Sayı 61-62 (2011): 128-130.

6 Aylin Yonca Gençoğlu, "Eski ve Yeni Paradigmalar Açısından Sosyal Hareketler" İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi II 3, Sayı 2 (2014): 307-308.

7 Erdem Yedekçi, "Yeni Toplumsal Hareketler ve "Bir Araya Gelmenin Kareografisi" Bağlamında Video Aktivizmi" *Türkiye İletişim Araştırmaları Dergisi* (Marmara Üniversitesi), Özel Sayı (2018): 56.

8 Charles Tilly, *Toplumsal Hareketler*, Çev. Orhan Düz. (İstanbul: Babil Yayınları, 2008).

9 Gönül İçli, "Yeni Toplumsal Hareket Teorileri Üzerine Bir Değerlendirme" *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 10, Sayı 14 (2015): 415-432.

Yeni toplumsal hareketler, eski toplumsal hareketlere benzer bir şekilde hâkim siyasi ve ekonomik yapılara yönelik kararlı bir direnişi ifade etmektedir. Eski toplumsal hareketlerden farklı olarak belli bir sınıfsal aidiyete sahip özgürleştirici bir toplumsal ajan olma iddiasını taşımamaktadır.¹⁰ Taleplerini ve karşı çıktıkları mevcut düzeni, yerine kurmak istedikleri yeni düzeni, eski hareketler gibi net bir şekilde formüle ederler. Diğer taraftan geniş hegemonik yapılara itirazla yetinmezler. Çeşitli talepleri dile getirerek sınıfsal aidiyetin dışında farklı aidiyetlere (cinsiyet, ırk, etnisite vb.) sahip toplumsal grupları içerirler.

1960'lı yıllardan itibaren toplumsal hareketler konusundaki asıl vurgu kimlik ve kültür eksenine kaymıştır.¹¹ Küreselleşme ve neoliberal politikaların uygulamaya konulması, yeni bir dünya düzeninin kurulması ile toplumsal hareketlerin ortaya çıkış nedenlerinin, üyelerinin özelliklerinin, örgütlenme biçimlerinin, hedeflerinin çeşitlendiği ve değişikliğe uğradığı gözlenmiştir. Artık klasik sınıf tanımları geçersizdir ve kimliklerin, farklılıkların ağır bastığı, katılımcılarını yeni bir orta sınıfın oluşturduğu yeni toplumsal hareketler ortaya çıkmıştır.

1960 sonrası dönemde, din, etnisite ya da cemaat bağlarına dayalı kimlikler yerel toplulukları parçalamıştır. Sosyalizm, milliyetçilik, komünizm ideolojileri zayıflamıştır.¹² Protestoların hedefleri sermaye ve gelişmiş kapitalist devletlere, çok uluslu şirketlere, IMF, BM gibi uluslararası kuruluşlara, uluslararası sivil toplum örgütlerine yönelmiştir.¹³

Williams (1989), son yılların en önemli toplumsal hareketlerin örgütlü sınıfın çıkarları ve kurumları dışında savaş karşıtlığı, çevre, feminizm, insan hakları, üçüncü dünya ile dayanışma, yoksulluk ve bozulmaya karşı kampanyalar gibi hareketlerin hepsinin yanlış bir biçimde "sınıf politikasının ötesine geçmek" biçiminde yorumlandığını, bu sorunların bizi tekrar sınıflar sistemine götürdüğünü savunmaktadır.¹⁴ Bu nedenle yeni toplumsal hareketler ile ileri kapitalizm arasında çok güçlü bağlar vardır. İleri kapitalizm ile gelişen hizmetler sektörünün proleterleşen beyaz yakalı ücretli emekçileri, toplumsal hareketler içinde yeterince sesini duyuramayan kadınlar, gençler, etnik azınlıklar ve LGBT'li bireyler, yeni toplumsal muhalefetin başlıca temsilcileri haline gelmişlerdir.¹⁵ Böylelikle eski toplumsal hareketler içinde görünür olmayan ve dar bir eylem alanı olan sınıflar ve aktörler yeni toplumsal hareketler içerisinde görünür olmaya başlamıştır.

10 Hayriye Özen, "Meydan Hareketleri ve "Eski" ve "Yeni" Toplumsal Hareketler" *Mülkiye Dergisi* 39, Sayı 2 (2015): 11-40.

11 İçli, "Yeni Toplumsal Hareket Teorileri", 415-432.

12 İçli, 415-432.

13 İçli, 415-432.

14 Mustafa Kemal Coşkun, "Süreklilik ve Kopuş Teorileri Bağlamında Türkiye'de Toplumsal Hareketler", *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 61, Sayı 1 (2006): 67 - 102.

15 Barış Erdoğan ve Esra Köten, "Yeni Toplumsal Hareketlerin Sınıf Dinamiği: Türkiye LGBT Hareketi", *Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi* 2, (Mart 2014): 93-113.

Yeni toplumsal hareketlerin odaklandığı konular, örgütlenme biçimleri, katılımcılarının sınıfsal yapılarının ve kimliklerinin çeşitli olması onu ekonomi ve sınıf tabanlı toplumsal hareketlerden bütünüyle ayırmaz. Toplumsal hareketlerin temelinde ekonomik kaygı ve çatışmalar yok olmamıştır. Bu hareketlerde sınıf vardır ve hâlâ belirleyicidir. Eski toplumsal hareketlerin tabanını oluşturan işçi sınıfının yerine orta sınıf vardır. Post-endüstriyelleşme hizmet çalışanlarından büyük kitleler yaratırken, onları proleterleştirmiştir. Böylelikle yeni hareketlerin tabanını proleterleşmiş yeni orta sınıf oluşturmaya başlamıştır.¹⁶ Böylelikle yeni toplumsal hareketler, proleterleşen yeni orta sınıfın eylem alanı haline gelmiştir.

Dünyada yaşanan öğrenci hareketleri, savaş karşıtlığı, Çin Kültür Devrimi, kadın işçi hareketleri ve yükselişe geçen feminizm dalgası aynı döneme denk gelmiş ve mevcut bürokratik yapı bu talepleri karşılayamamıştır. Bu nedenle talepleri karşılanmayan gruplar yeni toplumsal hareketlerin birer aktörü haline gelmiştir. Bu gruplar farklı taleplerle parçalı halde bulunsalar da temelde *“her türlü toplumsal eşitsizliğin (toplumsal cinsiyet, kuşak, etnik kimlik, cinsellik) toplumsal bilinçten silinmesini”*¹⁷ gözetirler.

Veganlığın Kısa Tarihi

İngiltere Vejetaryen Cemiyeti’nin eski bir üyesi olan Donald Watson, beslenmesinden hayvanları ve hayvansal ürünleri çıkarmış ve 1944’te The Vegan Society’i kurmuştur. Hayvan sömürüsü ve tüm hayvansal ürünlerin tüketimine, vejetaryenlik ile arasındaki farka dikkat çekmek isteyen Watson, “vegetarian” sözcüğünün ilk ve son hecelerinden elde edilen “vegan” sözcüğünü literatüre kazandırmıştır.¹⁸

Veganlık; *yiyecek, giyecek veya başka herhangi bir amaçlı hayvanların sömürülmesini ve zulmünü uygulanabilir olduğu ölçüde dışlamayı amaçlayan bir felsefe ve yaşam biçimidir. Buna ek olarak, hayvanların, insanların ve çevrenin yararına hayvansız alternatiflerin kullanımına ve alternatiflerin geliştirilmesine teşvik eder.*¹⁹ Böylelikle veganlık yalnızca bir beslenme biçimi olarak değil, insan-hayvan-doğa ilişkisini adalet ve eşitlik temelinde ele alan, felsefik bir altyapısı olan bir kavram ve yaşam biçimi olarak karşımıza çıkar. Hayvansal hiçbir besini tüketmememe felsefesinden yola çıkan veganlığın tartışma konuları; veganlığa yaklaşım, izlenen yol ve veganlığın tercih sebepleridir.

16 Erdoğan ve Köten, “Yeni Toplumsal Hareketler” 93-113.

17 Giovanni Arrighi, Terence K. Hopkins, ve İmmanuel Wallerstein. *Sistem Karşıtı Hareketler* (İstanbul : Metis , 2015).

18 Türkiye Vegan Derneği “Veganlık Nedir?”, Erişim tarihi 13 Kasım 2020, <https://tvd.org.tr/veganlik-nedir/>

19 Vegan Society. 1979. “Definition of veganism”, Erişim tarihi 7 Mart 2021 <https://www.vegansociety.com/go-vegan/definition-veganism>

Bir Toplumsal Hareket Olarak Vegan Hareketi

Kökleri eski Yunan'a kadar giden vejetaryanizmin aksine veganlığın tarihi çok daha yenidir.²⁰ Veganlığın bir harekete dönüşmesinde ve yaygınlaşmasında 1990'larda ortaya çıkan "Straight Edge" adlı akımın yeri büyüktür. Straight Edge akımı, alkol ve sigara dâhil her türden uyuşturucuyu ve serbest ilişkiyi reddeder ve akım zamanla vejetaryenlik ile anılmaya başlar. Vejetaryen olmanın hayvan sömürüsüne devam etmek olduğunun fark edilmesi ile "Vegan Straight Edge" olarak devam eder ve "beslenme şekli ve tüketimde vegan olmanın yanında hayvanların insanlar için değil, kendi otonomileri için var olduğuna duyulan etik inanç"²¹ olarak yeni toplumsal hareketlerde yerini alır.

Veganizm ya da Vegan Hareket, sadece hayvan tüketiminin ortadan kaldırılması ile değil, bireyleri kültürel ve mekânsal değişime götüren tüketimin sosyo-mekânsal epistemolojilerini anlama ile de ilgilidir²². Bu nedenle hayvanların öldürülmesi, etleri, derileri, yünleri ve bedenlerinin kullanılması ya da onlara zarar verilmesi Vegan Hareketi'nin başlıca sorunsallaştırdığı konulardır. Vegan Hareket, hayvanlar üzerinde test edilmiş ürünlerin (kozmetik ürünler, hijyen ve kişisel bakım ürünleri vb.) tüketimine de karşıdır. Türler arası eşitliği savunan veganlar,²³ hayvansal yağ içeren sabunlar ve süt içeren ürünleri tüketmemektedirler. Hayvanların eğlence aracı olarak kullanılması nedeniyle sirkelere, hayvanat bahçelerine de gitmemekte, canlı hayvanların kullanıldığı filmleri de izlememektedirler.

Vegan Hareketi, diğer toplumsal hareketler gibi yeni iletişim teknolojilerinin sunduğu imkânlar sayesinde yeni bir aktivizm alanı bulmuştur. Hayvan hakları, beslenme şekilleri, felsefesi, sağlığı gibi çeşitli başlıklarda birçok web sitesi bulunmaktadır. Ayrıca sosyal medya daha fazla kişiye ulaşmak, organize olmak ve insanları bilinçlendirmek için kullanılan en önemli iletişim kanallarından biridir. Facebook, Instagram ve Whatsapp grupları veganların en sık kullandığı uygulamalardır. Yapılacak protestolar, eğitimler, aktiviteler sosyal medya uygulamaları ile vegan bireylere duyurulmaktadır.

Vegan aktivistlerin daha fazla kişiye ulaşmak ve dikkat çekmek için gönüllü bir şekilde içerikler üretmesi,²⁴ oluşturulan içeriklerin beğenilmesi ve içeriklere yorum gönderilmesi ile

20 Sarah Mann, "More Than Just a Diet: An Inquiry Into Veganism", (Pennsylvania: University of Pennsylvania, 2014): 156.

21 Christel L. Larssona, Ulla Rönnlund, Gunnar Johansson, ve Lars Dahlgrenb, "Veganism as status passage: the process of becoming a vegan among youths in Sweden" *Appetite* 1, 41 (Ağustos 2003): 61-67.

22 Ceren Yegen ve B. Oğuz Aydın, "Postmodern Bir Kimlik Olarak Veganlık ve Bir Çevrimiçi Vegan Ağının Analizi", *Galatasaray Üniversitesi İletişim Dergisi*, no. 28 (2018): 91-114. DOI: 10.16878/gsuilet.436034

23 Güzin Yasemin Tunçay Son, ve Meryem Bulut, "Vegan and vegetarianism as a life style", *International Journal of Human Sciences* (Sakarya Üniversitesi), no. 13 (2016): 830-843.

24 Ayşe Büşra Yılmaz, "Yeni Medya Ve Toplumsal Hareketler: Vegan Hareketi Örneği Üzerine Bir İnceleme", (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Ticaret Üniversitesi SBE., 2018): 53-57.

farklı kullanıcılara ulaşmaktadırlar. Bu nedenle sosyal medya, hareket içinde çok önemli bir yere sahiptir.

Vegan Hareketi'nin Türkiye'deki ilk eylemi 2013 yılında Cenevre'de yapılan uluslararası yürüyüş ile aynı anda 18 Mayıs günü Kadıköy'de yapılmıştır. Vegan ve vejetaryenler, sosyal paylaşım ağları aracılığıyla organize olmuş, tür ayrımcılığı, endüstriyel hayvancılık ve hayvan istismarına dikkat çekmeyi amaçlamışlardır.²⁵ Bu eylemi aynı yıl 15 Haziran'da Taksim'de gerçekleştirilen "Mezbahalar Kapatılsın" eylemi 2014 Kadıköy'de petshoptan kurtarılan tavşan baskını takip etmiştir. Adalar ilçesindeki atlı taşımacılığın bitirilmesi için yapılan "*Kitlesel Büyükada Eylemi*" 2018 yılında yapılsa da bir sonuç alınamamış, eylem ilerleyen yıllarda farklı isimlerle tekrar edilmiştir. Eylem hem sosyal medyada hem ana akım medyada geniş yankı bulmuş, Ankara, İzmir gibi büyükşehirlerdeki vegan ve hayvan hakları savunucuları eyleme destek vermiştir. İBB Meclisi'nde alınan kararla Ocak 2020'de Adalar'daki atlı fayton taşımacılığı tamamen kaldırılmış, eylem hedefine ulaşmıştır.

Türkiye Vegan Derneği 2012 yılında resmi olarak kurulmuştur. Dernek, Vegan Akademi vasıtasıyla Türkiye çapında üniversitelerde hayvan hakları, çevre ve sağlık temelli ücretsiz veganlık eğitimleri vermektedir. Ayrıca Hayvan hakları alanındaki tek süreli yayın olan *Veg&Nature Dergisi*'ni çıkarmaktadır.²⁶ Türcü ifadelerin Türkçe'den çıkarılması amacıyla açılan *Kirpi Sözlük* de derneğin çalışmaları arasındadır. *1 Kasım Dünya Vegan Günü* etkinlikleri ve *VegFest* ile vegan yaşam biçimini daha geniş kitlelere ulaştırmayı amaçlamaktadır.

Vegan Hareket İçindeki Görüş Farklılıkları

Vejetaryenliğin pasifliğine karşın farklı veganlık yaklaşımlarının olması kolektiftik ve aktivizm yaratarak toplumsal harekete dönüşmüştür. Vegan Hareket içerisindeki başlıca yaklaşımlar; etik veganizm, çevreci veganizm, abolistyanist, veganarşizm ve Yeni Refahçı Yaklaşımı'dır. **Etik veganlık;** türler arası ayrımı ve üstünlüğü reddederek veganlığı etik bir duruş olarak kabul eder. **Abolisyonist veganlık;** anlayışına göre; hayvanların tarih boyunca insanların mülkü olarak kullanılması, kendi çıkarları için tüketebileceği, alıp satabileceği bir eşya olarak görülmesi, hiçbir haklarının olmaması hayvanların birer köle olarak görülmesi demektir. Çevreci- Ekolojik **veganizm;** sürdürülebilir bir çevre için vegan olmanın gerekliliğini savunan ve çoğunlukla Ekolojik Hareket içerisinde de yer alan vegan hareketidir. **Veganarşizm;** anarşizme vegan bakış açısı ya da veganizm üzerine anarşist bir bakış olarak tanımlanmaktadır. İnsanlar ile hayvanlar arasında bir fark görmez. Bu nedenle uzlaşıcı bakış

25 Gazete Kadıköy. *Vegan & Vejetaryen Onur Yürüyüşü*. Erişim tarihi 18 Mayıs 2013. <http://www.gazetekadikoy.com.tr/genel/vejetaryenlerin-kadikoydeki-onur-yuruyusu-h4123.html>

26 Türkiye Vegan Derneği. "Veganlık Nedir?"; Erişim Tarihi 13 Kasım 2020. <https://tvd.org.tr/veganlik-nedir/>

açıllarını, stratejileri reddeder. **Yeni Refahçı Yaklaşım;** Vegan bir dünya ideali taşırlar fakat bunun yolu hayvan refahındaki düzenlemeler ile yapılabileceği fikrini savunurlar. Bu görüş diğer vegan görüşler tarafından sert biçimde eleştirilmektedir. Çünkü diğer vegan akımlarına göre hayvan refahı arttıkça hayvan köleliği ve ölümü de artmaktadır. Üstelik bu reformlar, hayvan kullanan insanlara kendilerini vicdanlı hissettirmekte²⁷, hayvan sömürsünün önüne geçilmesinde engel teşkil etmektedir.

Saha Bulguları

İstanbul'da yaşayan veganlarla yapılan görüşmelere yer verilerek saha çalışması yapılmıştır. Çalışma kapsamında 10 kişi ile görüşülmüştür. Görüşmelerde veganların sınıf yapısı ve baskı mekanizmalarını anlamaya yönelik; sosyo ekonomik durum, kimlik tanımlamaları, karar verme süreçleri, gündelik hayat pratikleri, hareket içindeki konumları ve amaçları, yaşadıkları zorluklar, toplum ve hareket içinde karşılaştıkları baskılar, aktivizm çalışmaları ve diğer toplumsal hareketler ile ilişki biçimleri saptanmaya çalışılmıştır. Görüşmelerden elde edilen bulgular literatürdeki kavramlar ile desteklenmeye çalışılmıştır.

Vegan Hareketin Sınıf Yapısı

İstanbul'da yaşayan veganlar ile yapılan görüşmelerde görüşmecilerin yaş, meslek, gelir, oturdukları semt özelliklerine bakıldığında genellikle Üsküdar'da Altunizade, Selimiye, Acıbadem ve Bulgurlu; Kadıköy Moda ve Fatih'te oturmaktadırlar. Bu semtlerin kira-rayiç be-
delleri ve yaşam kalitesine bakıldığında İstanbul'un yaşam kalitesi endeksinde²⁸ en üstte yer alan semtlerdir. Eğitim düzeylerine baktığımızda ise 10 görüşmeciden 3'ü ortaöğretim (Fen Lisesi) öğrencisi veya mezunu, 5 kişi lisans, 2 kişi de doktora düzeyinde eğitim almışlardır. Görüşmeciler ekonomik düzeylerinin Türkiye koşullarında ortalama olduğunu ve kendilerini orta sınıf/ orta üst sınıf olarak gördüklerini belirtmişlerdir.

Kendini Tanımlama, Kimlik ve Aidiyet

İnsanlar kendilerini tanımlarken birer kimliği ifade ederler. Birey kimliğini ya kendisi üretir ya da ona yüklenen toplumsal roller, statüler, cinsiyet ve tercihler kimliğin birer tanımlayıcısı olur. Veganlığın yalnızca bir beslenme biçimi değil aynı zamanda bir yaşam biçimi olması, bu kişilerin ve grupların kendilerini tanımlamada ve aidiyetlerini belirtmede bir kimlik unsuru olmaktadır. Bu kimliğin şekillenmesinde vegan olmaya karar verme süreçleri, naveganlarla kurdukları ilişki biçimi ve kendilerini ifade biçimleri önemli rol oynamaktadır.

27 Berk Efe Altınal, "Yükselen Yeni Refahçılık", *Vegan Abolisyon Dergisi*, Sayı 1 (2014).

28 Bknz: <http://blog.aysefugenarda.com.tr/2020/06/25/istanbulda-yasam-kalitesi-yuksek-yerler/>

Veganlık farklı kollara ayrılrsa da görüşmecilerin tamamı veganlığın “etik bir duruş” olduğu konusunda hem fikirdir. Kendini sadece etik vegan olarak tanımlayan görüşmecilerden bazılarının cevapları şöyledir:

“Hayvanların doğuştan gelen bazı temel haklarının olduğunu düşünüyorum. En temel hakları bir defa haklara sahip olma hakkı. Bu hakları onlara teslim etmemiz gerektiğini onları birer eşya gibi görmemek gerektiğini, keyfi sebeplerle hayvanları herhangi bir şekilde kullanmanın, tüketmenin, sömürmenin yanlış olduğunu düşünüyorum. Hayvanlara en temel haklarını vermemiz gerektiğini düşündüğüm için veganım.” (G9, 38, E, Akademisyen)

“Ahlaki olarak düşünüyorum. Bir canlı var. Acı çekebiliyor ve ben bundan zevk alıyorum. Ama bu zevk alma meselesini başka şekillerde tatmin edebiliyorum. Bu yüzden başka bir canlının acı çekmesine gerek yok. Bundan ötürü ahlaki olarak kendimi sorumlu hissediyorum.” (G7, 18, E, Öğrenci)

Yapılan görüşmelerin dışında 1 Kasım Dünya Vegan Günü ve Kasım ayı boyunca Instagram²⁹ ve Twitter’de³⁰ başlatılan #NedenVeganım hastagi altında veganlar neden vegan olduklarına dair kısa videolar paylaşmışlardır. Bu kısa videolarda “*hayvanların insanların kölesi, malı ya da eşyası olmadıkları, karbon ayak izini azaltma, doğaya zarar vermeme, tüm hayvanları sevmeye ve türler arası ayrımcılık yapmama*” söylemleri ön plana çıkmıştır.

Karar Verme Süreçleri

Vegan beslenmenin sağlıklı olup olmadığı, tıbbi bir rahatsızlığa sebebiyet verip vermediği hâlâ büyük bir tartışma konusudur. Bu nedenle veganlığı sağlıklı beslenmek için seçen vegan sayısı oldukça azdır. Görüşmecilerin vegan olmaya karar verme süreçleri incelendiğinde birçok farklı yol öne çıkmaktadır. Bunlar kimi zaman kendi araştırmalarıyla, belgesel-film ve medya aracılığıyla olurken kimi zaman da arkadaş ve yakın çevre ilişkileriyle, girilen toplumsal hareketler ve gruplar aracılığıyla olmaktadır.

Kendi araştırmaları sonucu vegan olmaya karar veren görüşmeciler yaşadıkları süreci şöyle özetlemişlerdir:

“Bende vegan olayım diye bir düşünce yoktu, kendiliğinden oluştu. Kimsenin etkisi altında kalarak ya da özentisi olarak vegan olmuş değilim. Yani içselleştirerek kendi kararımı oldum. Ben uzunca bir süre tavuk diğer etlere dokunamıyordum. Sanki hayvana dokunuyormuşum gibi bir his oluşuyordu. Etten tiksiniyordum. Ama balık vs. yiyebiliyordum. Sonra balıkların da acı çektiğini öğrendikten sonra balık yemekten de vazgeçtim. Bize dayatılan sağlıksız beslenme düzenleri ve özellikle hayvansal ürünler (salam, sosis vs.) çok sağlıksız olduğunu, insanlardaki bütün hastalıkların kaynağının

29 Bknz: <https://www.instagram.com/explore/tags/nedenvegan%C4%B1m/?hl=tr>

30 Bknz: https://twitter.com/hashtag/NedenVegan%C4%B1m?src=hashtag_click

hayvansal ürünler olduğunu öğrendim. Sonra da vegan oldum.” (G5, 53, K, Öğretmen, 2 yıldır vegan).

Toplumsal hareketlerdeki kolektivizm birey üzerinde olumlu ya da olumsuz sonuçlara neden olur. Bireyin gruba aidiyet hissetmesi ile bu kolektivizme dâhil olur. Aidiyet gelişmez ise grup içinde pasifleşir ya da gruptan tamamen uzaklaşır.

Veganlığın en çok beslendiği toplumsal hareketlerden biri olan Ekolojik Hareket içinde aktif olan bir görüşmecenin Gezi Parkı eylemleri sırasında tanıştığı “Etsiz Pazartesi” etkinliğinin vegan olma sürecini nasıl etkilediğini şöyle özetlemiştir:

“Gezi Parkı Eylemleri’nde “Etsiz pazartesi” yi duymuştum. Sonra kendim araştırmaya başladım. Zaten sürekli et yiyen biri ve aile değiliz. Pazartesi günleri et yememeye dikkat ettim. Sadece bugün et yemicem düşüncesi, milyonlarca insanla beraber et yememe fikri beni çok heyecanlandırdı. Sonra her gün dikkat etmeye başladım. Sonra araştırmaya devam ederken fark ettim ki benim vejeteryen olmamın bir anlamı yok eğer bir fark yaratmıyorsam. Her günün bir öğününe dikkat etmeye başladım. Sonra 3 ay falan süren dönüşümden sonra tamam dedim.” (G10, 18, K, Öğrenci, 8 yıldır vegan).

Medyadaki belgesel-film videoların artması, hayvanların kesim sırasında acı çekmeleri ve hayvan sömürüsüne ortak olmama fikri, vegan olma sürecini etkileyen bir diğer önemli faktördür. Youtube üzerinden erişilebilen vegan derneklerinin sayfaları ve veganların blog sayfaları aracılığıyla vegan olan görüşmecilerden iki lise öğrencisinin cevapları şöyledir:

“Youtube’de “İnsanlar Neden Vegan Olur” adlı bir video izlemiştim sanırım en büyük etkiyi o video yapmıştı. Vejeteryan olarak eti kesince çok kolay oldu. Vegan olunca biraz zamana yaymak gerekti. Önce kahvaltılıklarımı, sonra öğlen yemeği, akşam yemeğimi. Dışarda yediğim yemeklere daha çok dikkat etmeye, dış macunum gibi şeyleri zamana yayarak yaptım.” (G7, E, 18, Öğrenci, 1 yıldır vegan).

“Bir belgesel izleyerek başladım. Belli bazı bloglar var. Onları okudum. Annem içsel olarak tavuk ve et ürünleri tüketmemeye başlamıştı. Sonra bana pesko vejeteryan olacağını ve araştırmamı istedi. Kritik noktam, pesko vejeteryanlığı araştırırken vegan bir kadın var. Onun bir blogu karşıma çıktı. **‘Bitkisel Besleniyorum’** diye kanal. **Earthlings** diye bir belgesel var ben de o sıralarda belgeseli izledim ve çok ağladım. Annemin benden pesko vejeteryanlığı araştırmamı istemesi, belgesel ve blog vegan olmamada etkili oldu.” (G3, 18, K, Öğrenci, 2 yıldır vegan).

“Bireyin sahip olduğu sermaye tipleri, ilişki ağları, *habitusunu*, hayata bakış açısını ve sınıfını şekillendirir. Ailesinin ve sosyal çevresinin desteğini dile getiren görüşmeci şunları söylemiştir:

“Ailemin bu konuda çok büyük saygısı ve bir desteği var. Onlar da BM’de çalışıyorlar. Orada karşılaştığım insanlar, BM Çevre Koruma Programı koordinatörlerinin benim üzerimde bıraktıkları etki, bana tavsiye ettikleri yaş düzeyime uygun okuyabileceğim

kaynaklar ve karşılaştığım insanlar içinde vejeteryan ve vegan insanların bende bıraktığı olumlu izlerden dolayı veganlığa dair her zaman çok sempatik ve olumlayıcı gözle bakmıştım. Süt endüstrisindeki koşullar, bu endüstrideki hayvanların kullanıldıktan sonra mezbahaya gönderiliyor oluşu, bir katliamla sonuçlanması ile vegan olmaya karar verdim.” (G4,31, E, BM Temsilcisi-Gölge Öğretmen,18 yıldır vegan).

Benzer bir süreç geçiren bir diğer görüşmeci ise vegan olma sürecini şöyle özetlemiştir:

“Fransa’da doktoramı yaparken gittiğim yerlerde belli sebeplerle bitkisel beslenmeyi tercih ediyordum. Ama veganlığın ne olduğu hakkında pek fazla fikrim yoktu. Abimle sürekli yazıştık. O benden daha fazla okuyordu. Et tüketmenin aslında etik olarak yanlış olduğundan bahsediyordu. Etik olarak yanlış kelimesi kafama takıldı. Nasıl ya? Ben nasıl yanlış bir şey yapabilirim gibisinden. Ama üzerine düşündükçe, okudukça, bir de bir video izlemiştim **“Sizden Bir Sır Gibi Saklanan Gerçekler- James Wildman”** filmini izledim. Florida’da bir hayvan hakları üzerine çalışma yapan birisi. Onunla irtibata geçmiştim. Vegan olmak istediğimi söylediğimde bana çok detaylı bir mail yazmıştı. Her konuyla ilgili bilgiler vermesi beni çok etkilemişti. Her ne kadar fikirler olarak uyuşmasak da onunla yazışmam çok etkili oldu.” (G 9, 38, E, Akademisyen, 6 yıldır vegan).

Gündelik Hayat Pratikleri

Veganların gündelik hayat pratiklerini tespit etmek için alışverişlerini nasıl ve ne şekilde yaptıkları, tercih ettikleri markalar, karşılaştıkları zorluklar sorulmuştur. Gıda, tekstil ve kozmetik / kişisel bakım ürünleri sorulduğunda en kolay olanın gıdanın temini olduğunu belirtmişlerdir. Türkiye’nin bakliyat, kuru gıda ve sebze konusunda zengin olması ve mutfağının çok çeşitli olması vegan olmayı kolaylaştırdığını belirtmişlerdir.

“Gıda en kolay. Pazara gittiğinizde burada Selimiye pazarı var. Her türlü sebze, bakliyat gibi şeyleri rahatlıkla bulabiliyorsunuz. Marketlere, Migros’a gittiğinizde küçücük bir vegan reyonu oluyor. Makarna ve bakliyat reyonuna gittiğinizde hepsi vegan. Veganlar insanların gözünde sanki sadece kinoa yiyen, avakado, tofu, seitan yiyen bir kitle gibi görülüyor. Hayır, aksine vegan olduğunuzda birçok şeyi keşfetmeye başlıyorsunuz. Bakliyatların ne kadar zengin olduğunu, onlarla neler yapılabileceğini, farklı meyve ve sebzelerle neler yapılabileceğini keşfediyorsunuz.” (G9, 38, E. Akademisyen, 6 yıldır vegan).

Tekstil konusunda ise deri ve yün kullanmayan veganlar, ürünlerde vegan etiketi olup olmadığına dikkat ettiklerini belirtmişlerdir. Bunlardan bazıları:

“Türkiye zaten bir tekstil ülkesi olduğu için pek bir sıkıntı yaşanmıyor. Sadece ürünün etiketine bakmanız gerekiyor. Yün, ipek, deri dışında zaten büyük çoğunluğu pamuk, akrilik, poliüretan oluyor. Bunların hepsini veganlar giyebiliyor.” (G9,38, E, Akademisyen).

Kozmetik konusunda yalnızca hayvansal ürün kullanmayan markalar, hayvanlar üzerinde deney yapmayan, vegan logolu ürünler kullanılmaktadır.

“Genellikle hayvanlar üzerine deney yapılmayan, sertifikası olan vegan markaları almaya dikkat ediyorum. Temizlik ürünlerinde de vegan markaları tercih ediyorum. Green Clean diye bir marka var ve bitkisel bazlı ürünleri var. Bunlar pek çok yerde bulunuyor.” (G8, 36, E, Öğrenci).

Genellikle Rossman, Gratis gibi ünlü markaların yanında yerli markalar da tercih edilmektedir.

“Kozmetik anlamında Rossman inanılmaz zengin. Birçok ürününde vegan logo var. Son dönemlerde Türkiye’de v-label etiketi alan firma sayısı çok arttı. Arko gibi markalarda vegan logolu ürünler çıkarmaya başladı. Bunu süpermarketlerde, A101, BİM ve Migros’ta bulabiliyorsunuz. Bingo, Mintax gibi markalar da vegan zaten. Çok uygun bir fiyata da alabiliyorsunuz.” (G9, 38, E, Akademisyen).

Sosyalleşme Ve Tercih Edilen Vegan Kafeler

Veganlar, vegan ürünlerin eskiden daha zor bulunduğunu ve özellikle dışarda oldukları zaman vegan menüleri olan kafe bulmakta zorlandıklarını belirtmişlerdir. Veganların sayısının gittikçe artması, veganların ve bazı naveganların kafe açması, kafe ve restoranlarda vegan menünün eklenmesi ile daha erişilebilir hale gelmiştir.

İstanbul’da vegan kafelerin mekânsal dağılımına baktığımızda Avrupa Yakası’nda Beyoğlu (Taksim ve civarı, Nişantaşı, Cihangir) ve Şişli-Mecidiyeköy’de bulunurken Anadolu Yakası’nda Kadıköy’de vegan kafeler yoğunluktadır. Bu kafelerin müşteri profili bireyin sosyo-ekonomik durumuna göre çeşitlilik göstermektedir. Özellikle Beyoğlu’ndaki vegan kafelerin fiyatları yüksek iken, Kadıköy’de bulunan vegan kafelerin fiyatları daha uygundur.

Yapılan mülakatlarda veganların ev dışı zamanlarında vakit geçirdikleri, tercih ettikleri kafeler ve tercih sebepleri (yakınlık, uygunluk, kalite, tat ve popülerlik) sorulmuştur. Genellikle oturdukları yere en yakın vegan kafeleri tercih eden görüşmecinin cevabı aşağıdaki gibidir:

“Vegan kafe olarak Yuzu kafe var Moda’da orayı bayağı seviyorum. Limonita var. Favorilerim bu ikisi diyebilirim. Tabii ki yakınlık önemli bir sebep. Fiyatlandırması çok uygun diyemem. Muadili bir navegan kafeye benzer fiyatlar aslında. Zaten Moda’da vegan bir kafeye de gitseniz, navegan bir kafeye de gitseniz aşağı yukarı ödeyeceğiniz fiyat bellidir.” (G 9, 38, E, Akademisyen).

Oturduğu semte yakın olmasa bile tat, kalite ve arkadaş çevresine yakınlık gibi sebeplerle vegan kafe tercihi yapan görüşmeci:

“Comunity Kitchen var hem Taksim hem de Balat’ta, Persifal, Vegan İstanbul ve Bir Nevi var. Daha çok kaliteli ve arkadaş çevrem o civarlarda olduğu için tercih ediyorum. Ürünleri tatlıları da çok lezzetli. Vegan İstanbul bana yakınlığı, Kadıköy-VegaNarsist’in ürünleri de çok lezzetli olduğu için tercih ediyorum.” (G1, 25, K, Grafik Tasarımcı).

Veganlığın orta üst sınıfa ait bir tüketim biçimi olarak lanse edildiğine dikkat çeken bir görüşmeci; bir vegan piyasası yaratıldığını ve bu nedenle vegan kafeleri kasten tercih etmediğini ve **“beyaz veganlık”** algısından rahatsız olduğunu şu şekilde dile getirmiştir:

“Ben vegan kafeleri kasti olarak tercih etmiyorum. Onlar aslında birazcık piyasa ve-ganlık dediğimiz “beyaz veganlık” üzerine kurulu. Hakikaten idealist bir anlayışla, ve-ganlığın yayılması amacıyla açılmış yerler değil, çoğunlukla bir orta sınıf tüketim ak-sesuarı, bir tüketim modasına uygun bir ürünün piyasaya sunmak maksadıyla vegan ürün satan yerler oluyor çoğunlukla. Bu yerlerin fiyatları maliyetler üzerinden değil, arz talep dengesi üzerinden olduğu için, vegan ürünlerin fiyatları daha fazla tabii ki. Dolayısıyla ben “beyaz veganlığı” destekleme taraftarı değilim açıkçası. Benim isteğim şu; veganlık gerçekten bir sınıfsallığın üzerine çıksın. Dar bir sınıf içerisinde kalsın. Orta üst sınıf tüketim kültürü olarak kalsın, alelade bir tüketim kültürü olarak ülke çapında yayılsın istiyorum.” (G8, 36, E, Öğrenci).

Veganların Aktivizm Biçimleri

Çalışma kapsamında görüşmecilere aktivist olup olmadıkları, eğer aktivist ise ne tür akti-vizm çalışması yaptıkları sorulmuştur. Türkiye’de yapılan eylemlere katılan bazı görüşmeci-lerin cevabı şu şekildedir:

“Pandemiden dolayı eylemler mümkün değil zaten ama dijital olarak aktifim. Daha öncesinde Kadıköy’deki eylemlere katıldım (Mezbahalar Kapatılsın ve Petshop Bas-kını). Onur yürüyüşüne de katılmıştım. Adalar’daki fayton eylemine de katılmıştım. Şimdilik sadece dijital aktivizm ile yetiniyorum. Facebook, Twitter, Instagram’da payla-şimler yapıyorum.” (G1,25, K, Grafik Tasarımcı).

“Ben 4-5 yıldır vegan aktivizmi yapıyorum. Sokakta da, internette de yapıyorum. Bu-lunduğum her yerde aktivizm yapmaya çalışıyorum. Çünkü vegan olmanın yeterli ol-madığını düşünüyorum eğer hayvanların bu haklarını mümkün olan en kısa sürede almalarını istiyorsak birilerine de bunu anlatmamız gerektiğini düşünüyorum.” (G9, 38, E, Akademisyen).

Vegan Dernek/ Gruplara Üyelik

Türkiye’de Vegan Hareket’in yaygınlaşması için birçok dernek ve kuruluş bulunmaktadır. Bunların yanında başta Facebook olmak üzere birçok sosyal medya uygulamalarında ve-gan gruplar kurulmuştur. Bu gruplar sayesinde eylemlerden haberdar olma, bilgi edinme, birlikte hareket etme, sosyalleşme imkânı bulmaktadırlar. Dâhil olunan grup ile paylaşılan ortak değerler arttıkça aidiyet de artmaktadır.

Görüşmecilerin tamamı sosyal medyayı aktif olarak kullanmaktadır. Özellikle Facebook, What-sapp, Veganzone gibi platformlardaki gruplara üyelikleri bulunmaktadır. Abolistyanist Vegan Topluluğu’na üye olan görüşmeci katıldığı aktiviteleri ve aidiyetini şöyle dile getirmiştir:

“Facebook gruplarında aktifim. Grupça her hafta vegan piknik yapıyor. Annemle ye-mek yapıp gitmeye çalışıyorduk. Oraya sadece veganlar değil vegan olmayanlar da geliyordu. Veganlık hakkında bilgilendirme yapıyorduk. Pandemiden dolayı artık o nu da yapamıyoruz.” (G3, 18, K, Öğrenci).

Diğer Toplumsal Hareketlerle İlişkisi

Yeni toplumsal hareketlerin en önemli özelliklerinden biri kültürel alanda bir değişim talep etmesidir. Bu nedenle kültürel alanda baskı gören her sınıf ve birey birden fazla toplumsal hareket içinde yer alabilmekte ve birbirini destekleyen çalışmalar içinde yer alabilmektedir. “Sınıfsız, sömürsüz bir toplum” ve “Etik bir duruş” olarak kendini yeni toplumsal hareketlerde konumlandıran Vegan Hareket, birçok toplumsal hareketle organik bağları bulunmakta ve ortaklaşa hareket etmektedir. Bu toplumsal hareketlere desteklerini hem eylemlere katılarak hem de sosyal medyada paylaşımlar yaparak destek veren görüşmecilerden biri şunları söylemiştir:

“LGBTİ+, ve Feminist Hareket’i destekliyorum. Geçen Kadıköy’deki eyleme de katıldım mesela. Bir yürüyüş, eylem veya çalışma olduğunda katılım sağlamaya çalışıyorum elimden geldiğince.” (G2, 31, E, Fotoğrafçı-Aşçı Yardımcısı).

Diğer toplumsal hareketleri yasal sürece dâhil olarak bu alanda çalışma yapan görüşmeci yaptığı çalışmaları şöyle özetlemiştir:

“Gençlik Anayasası Çalışma Grubu içerisinde aktif olarak yer alıyorum. TBMM’de kadın erkek fırsat eşitliği ve gençlik hakları temalı bir komisyon var. Bu komisyonlardaki çalışma gruplarına katılıyorum. Burada BM’yi temsil ediyorum. Onun dışında kadın hakları ve kadın çalışmaları, kadına yönelik şiddet, istismar ile alakalı çalışmalara katılıyorum. İnsan Hakları ile alakalı her şeyi çalışıyorum. Göçmen hakları, Mülteci Hakları, Çocuk Hakları, Seyahat Kısıtlılığı... LGBTİ+ zaten benim ana eksenlerimden birisi. Doktora çalışmam seks işçilerinin hakları üzerine.” (G4, 31, E, BM Temsilcisi- Gölge Öğretmen).

Siyasi Görüş

Mevcut siyasi aktörlerin ekolojik sorunlarla ilgilenmemesi ya da dar bir çerçeveden bakması sonucu Ekolojik Hareket, sorunlara çözüm bulabilmek için Yeşil Hareket/Yeşil Siyaset’e dönüşmüştür. Yeşiller Partisi’nin temelinde iklim krizi ve çevre sorunları vardır. İlk olarak Yeni Zelanda (1972) ve İngiltere (1973)’de kurulan Yeşiller Partisi Avrupa ve dünyada yaygınlaşmaya başlamıştır. Türkiye Yeşiller Partisi ise Eylül 2020’de kurulmuştur. Yapılan mülakatlarda Türkiye Yeşiller Partisi’ne üye olan yoktur. Fakat görüşmecilerden bazıları Avrupa’daki Yeşiller Partisi’ni ve çalışmalarını takip ettiklerini belirtmişlerdir:

“Son iki seneye kadar kasten çok apolitiktim. Çünkü siyaseti düşülmemesi gereken bataklık gibi düşünüyordum. Şu anda biraz Yeşiller Partisi’ni öğrenmeye çalışıyorum, araştırıyorum. İstanbul Gönüllüleri’ne katıldım bu senenin başında. Orada genellikle CHP’li insanlar var. İstanbul Gönüllüleri’nin Gençlik Komisyonu’ndayım ve komisyon-daki gençlerin hem veganlık hem de feminizm konusunda öğreneceği şeyler var.” (G10, 18, K, Öğrenci).

Yapılan mülakatlarda görüşmeciler Türkiye’deki herhangi bir siyasi partiyi desteklemediklerini ifade etmişlerdir.

"Hiçbir siyasi partiyi desteklemiyorum. Katılımcısı, tarafı değilim. Siyasi görüşleri çok kirli ve irrite edici buluyorum açıkçası. Veganlara yaklaşımları konusunda hiçbir siyasi partinin veganlarla alakalı ciddi ve detaylı bir çalışma gerçekleştirdiğini düşünmüyorum. TBMM'deki çalışmalara katıldığım süreçten dolayı siyasi kimliğe sahip insanların neredeyse pek çoğunun veganlık hakkında hiçbir fikri ve bilgisi olmadığını, bu konu hakkında araştırma yapmadıklarını, böyle bir motivasyonlarının olmadığını da çok iyi biliyorum." (G4, 31, E, Gölge Öğretmen- BM Temsilcisi).

"Siyasi partilerin veganlığa bakışlarının birbirinden çok da farklı olduğunu düşünmüyorum. Bir çizgi olarak düşünürsek en sol uçtan en sağ uca kadar hayvanlara bakışlarının az çok aynı olduğunu düşünüyorum. Hiçbirisi hayvanların temel haklarını olduğunu düşünmüyorlar maalesef. En sağından en soluna, en liberaline hangisini ele alırsanız alın farklılık yok." (G9, 38, E, Akademisyen).

Bunun yanında Vegan Hareket'in bir siyasi harekete dönüşmemesi gerektiğini, aksi halde hareket odaklı değil siyaset odaklı hareket edileceğini düşünen bir görüşmeci ise şu ifadelerle yer vermiştir:

Bu tür hareketlerin politikaya karışmasını yanlış buluyorum çünkü bu defa ona göre pozisyon almaya başlıyor insanlar. Bu tarz bir yaklaşımın da yanlış olduğunu düşünüyorum. Bu sefer sadece onun (siyasetin) etiketi olmaya başlıyor (G7, 18, E, Öğrenci).

Baskı Mekanizmaları ve Vegan Harekete Yönelik Eleştiriler

Günümüzde cemaat olgusuna karşı birçok teori bulunmaktadır. Bunlar post modern toplumda cemaati "*paylaşılan ilgilerle (yeşiller), alışkanlıklarla (sigara içmeyenler), zevklerle (vegetaryen) ya da atfedilen özellikler (siyahlar, kadınlar)*"³¹ oluşturur. Post-endüstri dönemi sonrası enformasyon teknolojileri ve yeni ilişki örüntülerine değinen Bozkurt'a göre ise "*post modern kabileleşme*" ya da "*sanal cemaatler*"³² yaşadığımız çağın yeni cemaat çeşididir.

Yeni enformasyon teknolojileri sayesinde ortak bir amaç, fikir ve anlayış çerçevesinde geniş bir kitlelerin bir araya gelmesi kolaylaşmıştır. Sanal ağlar sayesinde kurulan bu ortaklık, en çok yeni toplumsal hareketlerin taleplerinin geniş kitlelere duyurulmasında, kısa sürede organize olmasında ve sanal cemaatlerin kurulmasına zemin hazırlamıştır. Tönnies'in tanımladığı cemaat yapısı ortak fikirler, algılar ve anlayışlar üzerine kuruludur. Cemaat içindeki aykırı fikirler / anlayışlar söz konusu olduğunda birey ya cemaatten uzaklaştırılır ya da bir baskı mekanizması devreye girer.

31 Cengiz Yanıklar, "Postmodernist Antipati: Postmodernist Sınıf(sızlık) Yaklaşımlarına Eleştirel Bir Bakış", 65, no. 1 (2010): 220-222. https://doi.org/10.1501/SBFder_0000002148

32 Veysel Bozkurt, "Yıkıcı Gemeinschaft'tan 'öteki'siz Postmodern Kabilelere". Erişim tarihi 1 Haziran 2021 tarihinde researchgate.net: https://www.researchgate.net/publication/319350721_Yikici_Gemeinschafttan_Otekisiz_Postmodern_Kabilelere_SANAL_CEMAATLER

Vegan Hareket'in kendi içinde veganlığın ne olduğu, nasıl bir aktivizm yapılması gerektiği ve önceliklerin neler olacağı konusunda farklı fikirlerin olması, hareket içinde birçok farklı alt gruba ayrılmasına (abolistyanist, veganarşist vb.) sebep olmuştur. Bu gruplar zamanla rekabetçi sanal cemaatleri ortaya çıkarmıştır. Birbiri ile rekabet halinde olan sanal cemaatler hem kendi içlerinde hem de birbirilerine baskı uygulamaya başlamışlardır.

Görüşmecilere “farklı veganlık türleri arasında bir baskı olduğunu düşünüyor musunuz? Varsa ne gibi bir baskı olduğu sorulmuştur. Hareket içinde baskı olduğunu düşünenler ve şahit olanlar gördükleri baskıyı şu şekilde ifade etmişlerdir:

“Tabii ki Veganların da kendi içlerinde birbirilerine karşı nefretleri var. Bunların içinde abolistyanistler bence daha sakin olanlar. Bir şeyleri nefretle, şiddetle çözmek istemeyen insanlar. Facebook gruplarında şöyle yorumlar görüyorum mesela; birisi abur cubur ile ilgili soru soruyor ya da palm yağı tüketmiyor. Diğeri “Bunun içinde palm yağı var vegan olamaz” diyor. Veganlıkta palm yağı tüketip tüketmemek kişinin insiyatifine kalmış bir şey. Orda kendi fikrini belirtiyor. Sen bunu nasıl tüketirsin? Böyle birbirilerine bir şey dayatmaya çalışıyorlar. Şunu yemek veganlığa aykırıdır diyorlar. Böylelikle birbiri üzerinde baskı kurmaya çalışıyorlar. Hep bir ötekileştirme var. Veganların arasında da dayatmacılar var.” (G3, 18, K, Öğrenci).

Sosyal medya platformlarında ve Youtube üzerinden paylaşılan içeriklerin yorum kısımlarında veganların birbirine baskı uyguladığı, negatif bir dil kullandıkları açıkça görülmektedir. Merve İngerli adlı Youtube içerik üreticisi 18 Ocak 2017 yılında yayınladığı “Veganlığı Neden Bıraktım”³³ adlı videoda karşılaştığı zorluklardan ve vegan baskıdan bahsetmiştir. Yine Youtube üzerinden 12 Haziran 2020 yılında Op. Dr. Ziya Baran Soykan “Neden Vegan Oldum, Neden Bıraktım?”³⁴ adlı bir video paylaşmış, aynı sorunları dile getirmiştir.

Daha sonra görüşmecilere veganların hareket içinde gördükleri tutarsızlıkları, kendilerini farklı konumlandıkları konuları ve öz eleştirilerini saptamak amacıyla “veganlığın bir amaç iken bir araca dönüştüğünü” düşünüp düşünmedikleri sorulmuştur. Görüşmecilerin çoğunluğu veganlığın hem bir amaç hem de bir araç olduğunu düşünmektedir. Araçsallaştığını düşünenler arasında veganlığın negatif bir kimlik aracı olduğunu fakat veganlığın birer kişisel iktidar kurma alanı olarak araçsallaştığını düşünenler mevcuttur:

“Ben kimlik bazlı veganlığın araç haline geldiğini düşünmüyorum hatta azalttığını düşünüyorum. Çünkü Twitter'a girsem sadece vegan olduğum için benle dalga geçecek insanlar var. Bunu çok normal karşılıyorum. Bu bir savunma mekanizması. Ama bu havalı bir şey değil. İnsanlar seni sevmiyor. Bu kimliğin çok olumsuz anlamı var.” (G7, 18, E, Öğrenci).

33 Merve İngerli, 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=0RG68Vj6bjI>

34 Ziya Baran Soykan, 2020. <https://www.youtube.com/watch?v=K1n4ZwOXWYQ>

Veganlığın siyaset için bir araç haline gelmesine dikkat çeken bir diğer görüşmeci ise:

“Aslında siyasi partiler için bir araç haline geliyor. Mesela vegan olan bir kişi hem feminist hem CHP’li olarak algılanıyor. İlla böyle olması gerekmiyor. Veganlık adı altında siyasi parti propagandası yapan veya feminizm, LGBTİ destekleyen çok fazla insan var. Çünkü şöyle düşünüyorlar: veganlık aslında bir topluma başkaldırı. Bu başkaldırıta şunu yapan bunu da yapar gibi paket program. Veganlığı LGBTİ’ye bağlayalım gibi şeyler olabiliyor.” (G3, 18, K, Öğrenci) demiştir.

Veganlığın kapitalizm için birer araç haline geldiğine değinen görüşmeciler ise, vegan kafeleri, vegan logosu almaya çalışan şirketlerin politikalarını örnek göstermiştir:

“Veganlık bir araç da sayılabilir. Vegan bir dünya isteği iken bir araca nasıl dönüşür? Mesela vegan kafe var. Ama kendisi vegan değil hatta veganlığı saçma buluyor. Veganlıkla alakası yok. Mesela birçok üründe vegan amblemi var ama çoğu vegan değil. Satış amaçlı konuluyor.” (G6, 27, K, Avukat).

Buna karşın veganlığın, kapitalizmin ticaret hacminin geliştirilmesi için araçsallaştırılmasında birsakıncagörmeyenbirgörüşmeci,veganticareti/aktivizmiayırımyapararakşunlarıöylemiştir:

“Veganlığı ticaret için kullanmaları ya da bitkisel ürünleri satmaları, üzerlerine vegan etiketi koymalarının bir sakıncasının olduğunu düşünmüyorum. İnsanların vegan olsunlar ya da olmasınlar kendi hayatlarındaki etik duruşları bir tarafta olmalı, ticari hayatları başka bir tarafta durmalı. Ben bir insana vegan olduğu için vegan bir mağaza açtığına “neden bu kadar ürünlerin pahalı?” ya da neden şu ürünün navegan muadilini satıyorsun?” gibi bir şey söyleyemem. Çünkü o artık onun ticaretini yapıyor aktivizmini değil.” (G9, 38, E, Akademisyen).

Son olarak görüşmecilerden Türkiye’de Vegan Hareketi değerlendirmeleri istenmiştir. Vegan beslenmenin diğer ülkelere göre daha kolay olduğu ve gün geçtikçe veganlığın daha çok yaygınlaştığı konusunda tüm görüşmeciler hem fikirdir.

İstanbul’da yaşayan veganlar ile yapılan mülakatlarda görüşmeciler orta sınıf ve orta üst sınıftan oluşmaktadır. Görüşmeciler kendilerini etik vegan, abolistyanist vegan ve ekolojik- çevreci vegan olarak adlandırmaktadırlar. Hayvanların insanların kölesi, malı veya eşyası olmadığı, veganlığın hayvan sömürsüne karşı etik bir duruş olduğu konusunda hem fikirler. Karar verme sürecinde en büyük etken yetiştirilme tarzı, hayvan sevgisi, medya ve sosyal çevre etkili olduğu görülmüştür. Gündelik yaşam pratiklerinde ve temel ihtiyaçların temini konusunda herhangi bir zorluk ile karşılaşmamaktadırlar. Sosyalleşme alanı olarak daha çok Beyoğlu, Kadıköy ve Fatih’teki vegan kafeleri ve vegan menüsü olan navegan kafeleri tercih etmektedirler. Vegan dernekleri ve gruplarına genellikle sosyal medya uygulamaları üzerinden üyelikleri bulunmaktadır ve bu gruplara aidiyetleri yüksektir. Görüşmeciler birçok alanda aktivizm çalışması yürütmektedirler. Hem eylem bazında hem de sosyal medya üzerinden dijital aktivizm yapmaktadırlar. Veganlığın her türlü ayrımcılığa karşı

olduğu fikrinden yola çıkarak diğer Feminist Hareket, LGBTİ+, Ekolojik Hareket gibi diğer toplumsal hareketlere de destek vermektedirler.

Sonuç ve Tartışma

Ekonomik, siyasal ve toplumsal değişimlerin etkisiyle sınıf tanımlamaları her dönem farklılık göstermiştir. Literatürde birçok teorisyen farklı parametreleri ele alarak sınıf tanımlaması yapsa da günümüzde hâlâ ortak bir tanımlama yapılamamıştır. Bunu yanında sınıfın sınırlarının kaybolduğu ve sınıfsızlığın ortaya çıktığını belirten görüşler de mevcuttur. Ortak bir tanım olmasa da sosyo-ekonomik durum, eğitim düzeyi ve statü sınıfın önemli belirleyicileri olmaya devam etmektedir. Bu parametrelere kültür, kimlik, tercihler ve tüketim örüntüsü gibi etkenlerin eklenmesiyle yeni sınıf yapıları ortaya çıkmıştır.

1960 öncesi toplumsal hareketler sınıf temelli olup ekonomik alanda değişimi talep ederken hem sınıfın yapısının değişmesi hem de sadece ekonomik alanda değil kültürel alanda da değişim talepleri yeni toplumsal hareketleri doğurmuştur. Ekonomik sorunların yanında kadın hakları, cinsel yönelim, cinsiyetsizlik, fırsat eşitliği, çevre ve iklim sorunları, hayvan hakları gibi konular yeni toplumsal hareketlerin konusu haline gelmiştir. Medya ve bilgi sistemlerinin gelişmesi ile bu hak taleplerinin geniş kitlelere duyurulması ve yeni bir kolektivizm yaratılması kolaylaşmıştır.

Ortak kimlik, talep veya beğeni etrafında toplanan bireyler yeni örgütlenme biçimleri ile bir araya gelmektedir. Geleneksel cemaat yapısına benzer özellikleri ile post modern dönemin dinamiklerinin sentezini yaparak sanal cemaatleri oluşturmuştur. Bugün eskinin sınıf, cemaat örüntüleri devam ederken, yeni sınırların tanımlandığı yeni bir orta sınıf ve sanal cemaatlerin olduğu ikili bir yapı gözlenmektedir. Yeni orta sınıf ve sanal cemaatler; kent merkezinde yaşayan, daha eğitilmiş, yaşam standardı daha yüksek, dil bilen, yerel ve küresel gelişmeleri takip eden, teknolojiyi aktif kullanabilen bireylerden oluşmaktadır. Kendilerini tanımlarken birden fazla kimlik (feminist, vegan, çevreci gibi) ile ifade etmektedirler. Aidiyet hissettikleri grubun haklarının yanında, haksızlığa / ayrımcılığa uğrayan diğer gruplar için de aktivizm yapmaktadırlar.

Vegan Hareket “sınıfsız, sömürsüz bir dünya” söylemi ile diğer toplumsal hareketlerden ayrılır. Fakat hareketin dinamikleri, gelişim süreci, ilişki ağları incelendiğinde post modern dönemin sınıf yapıları ve sanal cemaat örüntülerine sahip olduğu gözlenmiştir. İstanbul’da yaşayan veganların sosyo-ekonomik durumu, toplumsal statüleri, eğitim düzeyleri, kendilerini tanımlama biçimleri, yaşam standartları, tercih ettikleri sosyalleşme mekânları ve gündelik hayat pratikleri yeni orta sınıf özellikleri taşımaktadır. Teknolojiyi aktif kullanan veganlar, hem alan aktivizmini hem de dijital aktivizmi bir arada yürütmektedirler. Feminist Hareket, LGBTİ+ ve Ekolojik Hareket gibi küresel toplumsal hareketleri desteklemektedirler.

Vegan Hareket, ortak amaç, kimlik ve fikir etrafında toplanan sanal cemaatlere birer örnektir. Veganlar, özellikle sosyal medya uygulamaları üzerinden kurulan gruplara dâhil olmakta ve bu gruplara karşı aidiyet hissetmektedirler. Sanal cemaat içinde aykırı olan fikirler dışlanmakta ya da gruptan uzaklaştırılmaktadır. Hareketin içindeki fikir ayrılıklarının çok olması, aykırı fikirleri yok sayma, naveganlara karşı provakatif dil kullanma (siz ceset yiyorsunuz gibi), hassasiyetin oluşması için şiddet içerikli görsel materyal paylaşma gibi davranışlar veganlığın “herkes için daha iyi bir dünya ve etik bir duruş” olduğu fikri ile çelişmektedir. Veganlığın birçok alt kola ayrılması ortak hareket edilmesini ve toplumsal bir hareket olarak algılanmasını zorlaştırmıştır.

Yapılan görüşmelerde veganların hemfikir oldukları konular ise; veganlığın etik bir duruş olduğu, hareket içinde kullanılan negatif dilin varlığı, baskı ve veganlığın birer araç haline gelmesidir. Görüşmecilerin çoğu veganlığın araç haline gelmesinin veganlığa faydasına olduğunu düşünürken, orta üst sınıfın tüketim kültürü ve beyaz vegan algısı yaratıldığını, bunun veganlığın ruhuna aykırı olduğunu savunanlar da mevcuttur. Vegan olan kişi sayısı, vegan kafeler, ürünler, markalar, dernekler, basın yayın araçları (kitap, dergi, gazete, web sitesi, blog vb.) önemli ölçüde artsa da diğer toplumsal hareketlerle kıyaslandığında tanınırlığı düşüktür. Bunda Vegan Hareketin kendi içinde çok fazla alt kola ayrılması, üst orta sınıf kimliği algısı ve kullanılan negatif dilin etkisi büyüktür. Görüşmeciler veganlığın yaygınlaşması için her alanda aktivizm yapsalar da bu algı ve dil kullanımının önüne geçememektedir. Toplumların uzun yıllardır süre gelen beslenme alışkanlıklarını ve hayvanlarla kurduğu ilişkileri biçimlerini değiştirmesi çok zordur. Daha yapıcı bir dil kullanılmasının veganlığın yaygınlaşmasını sağlamasa bile önyargıların azalacağı aşikârdır. Hareket içindeki dağınık alt kolların ortak bir paydada birleşerek bir kolektivizm yaratılıp yaratılamayacağına ve üst orta sınıf kültürü algısının yıkılıp yıkılmayacağına veganlar karar verecektir.

Kaynakça

- Altınal, Berk Efe. “Yükselen Yeni Refahçılık”. *Vegan Abolasyon Dergisi*, Sayı 1 (2014).
- Arrighi, Giovanni, Terence K. Hopkins, ve Immanuel Wallerstein. *Sistem Karşıtı Hareketler*. İstanbul: Metis, 2015.
- Bottomore, Thomas Burton. *Toplum Bilim*. Çeviren: Ünsal Oskay. İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım, 1984.
- Bozkurt, Veysel. “Yıkıcı Gemeinschaft’tan ‘öteki’siz Postmodern Kabilelere”. *researchgate.net*. Kasım 1999. URL: https://www.researchgate.net/publication/319350721_Yikici_Gemeinschafttan_Otekisiz_Postmodern_Kabilelere_SANAL_CEMAATLER (Haziran 2021 tarihinde erişilmiştir).
- Breen, Richard. “Neo Weberci Sınıf Analizinin Esasları” *Sınıf Analizine Yaklaşımlar* içinde, Düzenleyen Eric Olin Wright, Çeviren: Vefa Saygın Öğütle, (Ankara: Notabene, 2014): 49-72.
- Coşkun, Mustafa Kemal. “Süreklilik ve Kopuş Teorileri Bağlamında Türkiye’de Toplumsal Hareketler”. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi* 61, no. 01 (2006): 67-102.
- Erdoğan, Barış, ve Esra Köten. “Yeni Toplumsal Hareketlerin Sınıf Dinamiği: Türkiye LGBT Hareketi”. *Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi* 2, no. 1 (Mart 2014): 93-113.

Gazete Kadıköy. *Vegan & Vegetaryen Onur Yürüyüşü*. 18 Mayıs 2013. URL: <http://www.gazetekadikoy.com.tr/genel/vegetaryenlerin-kadikoydeki-onur-yuruyusu-h4123.html> (Haziran 2, 2021 tarihinde erişilmiştir).

Gençoğlu, Aylin Yonca. "Eski ve Yeni Paradigmalar Açısından Sosyal Hareketler". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* II 3, no. 2 (2014): 307-308.

İçli, Gönül. "Yeni Toplumsal Hareket Teorileri Üzerine Bir Değerlendirme". *Turkish Studies International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic* 10, no. 14 (2015): 415-432.

Larssona, Christel L., Ulla Rönnlund, Gunnar Johansson, ve Lars Dahlgrenb. "Veganism as status passage: the process of becoming a vegan among youths in Sweden" *Appetite* 1, no. 41 (Ağustos 2003): 61-67.

Mann, Sarah E. "More than just a diet: An Inquiry Into Veganism". Pennsylvania: University Of Pennsylvania, (2014): 156.

Özen, Hayriye. "Meydan Hareketleri ve «Eski» ve «Yeni» Toplumsal Hareketler". *Mülkiye Dergisi* 39, sayı 2 (2015): 11-40. URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1090>

Palabıyık, Adem. "Pierre Bourdieu Sosyolojisinde "Habitus", "Sermaye" ve "Alan" Üzerine". *Liberal Düşünce*, 61-62 (2011): 128-130. URL: <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1197960>

Son, Güzin Yasemin Tunçay, ve Meryem Bulut. "Vegan and vegetarianism as a life style". *International Journal of Human Sciences* (Sakarya Üniversitesi) 1, sayı 13 (2016): 830-843.

Tilly, Charles. *Toplumsal Hareketler*. Çeviren Orhan Düz. İstanbul: Babil Yayınları, 2008.

Türkiye Vegan Derneği. tarih yok. <https://tvd.org.tr/veganlik-nedir/> (Kasım 13, 2020 tarihinde erişilmiştir).

Ünal, Ahmet Zeki. *Toplumda Tabakalaşma Ve Hareketlilik/ Olgular Kavramlar Kuramlar*. Ankara: Atıf Yayınları, 2018.

Vegan Society. 1979. <https://www.vegansociety.com/go-vegan/definition-veganism> (Mart 7, 2021 tarihinde erişilmiştir).

Wacquant, Loic. "Simgesel İktidar ve Grup Oluşumu: Pierre Bourdieu'nün Sınıfı Yeniden Çerçevelemesi Üzerine". Düzenleyen Erkal Ünal. *Cogito Pierre Bourdieu Sayısı*, no. 76 (2013): 204-229.

Yanıklar, Cengiz. "Postmodernist Antipati: Postmodernist Sınıf(sızlık) Yaklaşımlarına Eleştirel Bir Bakış". 65, no. 1 (2010): 220-222. URL: https://doi.org/10.1501/SBFder_0000002148.

Yedekçi, Erdem. "Yeni Toplumsal Hareketler ve "Bir Araya Gelmenin Kareografisi "Bağlamında Video Aktivizmi". *Türkiye İletişim Araştırmaları Dergisi* (Marmara Üniversitesi), Özel Sayı (2018): 56.

Yegen, Ceren, ve B. Oğuz Aydın. "Postmodern Bir Kimlik Olarak Veganlık ve Bir Çevrimiçi Vegan Ağının Analizi" *Galatasaray Üniversitesi İletişim Dergisi*, no. 28 (2018): 91-114. DOI: 10.16878/gsuilet.436034.

Yılmaz, A. B. "Yeni Medya Ve Toplumsal Hareketler: Vegan Hareketi Örneği Üzerine Bir İnceleme." (İstanbul : Yüksek Lisans Tezi. İstanbul Ticaret Üniversitesi SBE., 2018): 53-57.

SANAT

Anadolu Selçuklu Mimari Süslemesinde Ejder'in Serüveni

Didem Meriç Karpuz

Öz: Orta Asya bozkırlarının göçebe topluluklarında görülen hayvan üslubunun Türk-İslam süsleme sanatlarına yansıdığı görülmektedir. Süsleme programında figüratif süsleme unsuru olarak karşılaşılan hayvan üslubunda; uygulanan malzeme, yapım tekniği ve süsleme tekniği farklılıklar göstermekle birlikte bu üslupta görülen unsurlara yüklenen anlamlar da kültürel çeşitlilik arz etmektedir.

Hayvan üslubu içinde siren, simurg, çift başlı kartal, grifon, kentaur gibi fantastik karakterli unsurların yanında ejder de bulunmaktadır. Farklı kültürlerin mitolojilerine konu olan fantastik karakterli ejdere yüzyıllar boyunca çok çeşitli anlamlar yüklenmiştir. Ejderin sembolik anlamları incelendiğinde değişik kültürlerde birbirine zıt anlamlar da içerdiği tespitler arasında yer almaktadır. Dolayısıyla ejder figürüne yüklenen pek çok anlam sebebiyle araştırılmaya değer bulunmuştur.

Ejder figürünün Anadolu sahasında Selçuklu Çağında mimari eserlere yansımaları çalışmanın konusunu oluşturmaktadır. Hayvan üslubunun doğuşu, görüldüğü kültürler ve özellikleri ejder özelinde ele alınmakta; Anadolu Selçukluları döneminde ejdere yüklenen anlamlar doğrultusunda dini, askeri ve sivil mimaride süsleme unsuru olarak görülen ejderin sembolik dünyası, ejderin serüveni derlenen örnek yapılar üzerinden anlatılmaktadır. Cami, kale, köprü, han ve kervansaraylar ile medrese, darüşşifa, saray, kümbet ve mezar taşlarında; taş ve alçı malzeme üzerinde karşılaşılan ejder figürü süsleme tekniği ve içerdiği anlam açısından incelenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Ejder, Semantik, Anlam Bilim, Anadolu Selçuklu Mimarisi, Figüratif Süsleme.

Giriş

Milattan önce Orta Asya'da yaşayan, göçebe olan ve geniş bozkırlarda at süren Türklerin hayatının avcılık ve savaş üzerine kurulu olduğu bilinmektedir. Orta Asya'nın ıssız ve korkutucu tabiatı, insanların doğa olayları karşısında aciz kalmaları, Türklerin ilk dini olan Şamanizm'i geliştirmelerine sebep olmakla beraber tabiat olaylarının doğaüstü güçler tarafından düzenlenip yönetildiğine inanan Türkler, kaderlerini denetleyebilmek için fantastik yaratıklarla zenginleştirilmiş ve bunlarla kurulu ilişkiye dayanan bir sistem oluşturdıkları bilinmektedir. Kısacası tabiat ana karşısında kendini güçsüz ve çaresiz hisseden insan, karşılaştığı zorlukları ve korkuları yenebilmek için hayal gücünün ürettiği fantastik yaratıklara ihtiyaç duymaktadır.¹

1 Selçuk Mülâyim, Değişimin Tanıkları: Ortaçağ Türk Sanatında Süsleme ve İkonografi (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999), 159.

Nejat Diyarbekirli,² mağara duvarına resmeden insanın asıl niyetinin sanat eseri yapmaktan çok, avının bereketli geçmesini sağlamak olduğunu anlatırken av öncesi insanın kendisini bizon, mamut, at vs. gibi hayvanların yerine koyduğunu ve onun gücünü elde ederek görüntüsünü mağara duvarına resmettiğini; inancın yansıması olan bu durum sonucunda da bir kısmı insan bir kısmı hayvan, insan – bitki karışımı ya da fantastik yaratıkların ortaya çıktığını savunmaktadır.

Hayvanlarla bu kadar yakın ilişkiler sürdüren bu insanlardan günümüze gelen sanat eserleri incelendiğinde onları iyi betimledikleri görülmektedir. Avrupa'nın doğusundan Asya'nın doğusuna kadar uzanan coğrafyanın bozkırlarında bulunan, göçebe hayatı benimsemiş bu topluluklarda görülen sanatsal üslup, 'hayvan üslubu' veya 'bozkır üslubu' olarak anılmaktadır.³

Atlı göçebe kültürü ile hayvan üslubunu Orta Asya'da MÖ. 3. bine kadar tarihlemek mümkün olmaktadır. Üslubun ilk ortaya çıktığı coğrafya Türklerin ilk yurdu olarak anılan Tanrı ve Altay Dağlarından Baykal Gölü'ne kadar olan kısmı olmakla birlikte Anadolu sahasında MÖ. 1700'lerde Hititlerle beraber görüldüğü bilinmektedir. Üslup Orta Asya'da, Uzak Doğu'da ve Hint kültürleri ile Doğu Avrupa gibi çok geniş bir sahada görülmektedir.⁴

Yaşar Çoruhlu, tarihsel süreçte Türk sanatının başlangıcının Hun çağı olarak gösterildiğini fakat ünlü kurganların ışığında bu durumun bir hazırlık aşamasının da bulunduğunu belirtirken Hun ve Göktürklerden sonra yerleşik hayata geçiş ve Budist, Maniheizt felsefenin etkisiyle Uygurlarda hayvan üslubundan bir ayrılış olduğunu, bazı değişimlerin görüldüğünü ifade etmektedir. Emeviler zamanında (8. yy.) Sasani (antik Roma ve erken Hristiyan) etkili figür tasvirleri görülmektedir. Abbasilerde (9. yy.) ise kökeni İskitlere dayanan Orta Asya üslubunun tüm özelliklerinin motiflere uygulandığı izlenmektedir. Karahanlı, Gazneli ve Büyük Selçuklu sanatlarında ileri derecede stilizasyon, figürlerde deformasyon, spiral şekiller, farklı hayvanların bileşiminden oluşturulmuş motifler, hayvan mücadele sahneleri ile insan figürleriyle birlikte kullanımı görülmektedir. Büyük Selçuklu sanatında hayvan üslubu Doğu Türkistan, İran, Hint ve Çin sanatlarıyla kaynaşmış olduğu bilinmektedir.⁵ Orta Asya'da başlayıp Anadolu'ya kadar süren bu serüvende bölgesel ufak farklılıklarla karşılaşılrsa da hayvan üslubu kesintiye uğramadan devam eden; Beylikler döneminde önemini yitiren, Osmanlı döneminde ise artık görülmeyen bir üslup olmakla beraber süsleme sanatlarımızın ilk örnekleri olması açısından çok önem arz etmektedir.⁶

2 Nejat Diyarbekirli, *Hun Sanatı* (İstanbul: MEB Devlet Kitapları, 1972), 117.

3 Yaşar Çoruhlu, *Erken Devir Türk Sanatının ABS'si* (İstanbul: Kalcı Yayinevi, 1998), 76.

4 Diyarbekirli, *Hun Sanatı*, 125.

5 Çoruhlu, *Erken Devir Türk Sanatının ABS'si*, 40-70.

6 Şenay Sayın Alsan, *Türk Mimari Süsleme Sanatında İkonografik Figürler* (Ankara: Gece Kitaplığı, 2017), 20.

Türk sanatının erken dönemine damgasını vuran üslubun genel özelliklerine bakıldığında, kimi zaman gerçekçi kimi zamansa stilize edilmiş olarak betimlendiği görülmektedir. Estetik kaygı barındıran bu üslupta uyumlu ve baskın bir desen tasarımı ve kompozisyon bulunmaktadır. Üslubu oluşturan hayvanlar doğada bulunan yabani hayvanlar ve mitolojik konulu fantastik yaratıklardır. Yabani hayvanlara örnek olarak geyik, pars, kaplan, boğa, kurt, at, dağ keçisi, yırtıcı kuşlar; doğan, kartal gösterilirken bunların yanında yarı insan, yarı hayvan betimlemeleri, çift başlı kartal, grifon, simurg, siren, ejderha da mitolojik konulu hayvanlara örnek teşkil ettiği bilinmektedir.⁷

Üslubun en önemli özelliği her bir figürün canlı ve devinim içinde betimlenmesidir. Hareketlerdeki denge ve uyum desene yansımaktadır. Hayvanların vücudu devinimi vurgulamak için uzamış ve kıvrılmış olarak verilmektedir. Tekli veya çoklu tasvirlerle de rastlanmaktadır. Bazen figürlerin ya iç içe geçmiş bir devinimde ya da üst üste istiflenerek kompoze edildikleri görülmektedir. Simetrik ve antititik olgularla karşılaşmaktadır. Başka hayvanlara ait uzuvların birleştirilmesi de karşılaşılan unsurlar arasında yer almaktadır.⁸

Sakin ve durağan kompozisyonlara da rastlanırken ikili sahnelerde hayvan mücadeleleri sıklıkla görülen temalardır. Yabani hayvanın saldırısıyla karşılaşan çift tırnaklı hayvan, çaresizlik ve acı içinde büzülmüş olarak tedirgin, korkulu veya öfkeli duruş sergilemektedir. Mücadele halindeki hayvanların psikolojik durumları kompozisyona olduğu gibi aktarılmaktadır. Saldırıya uğrayan hayvan ön ayaklarına çökmüş bir vaziyette başı düşmana doğru betimlenmiş kompozisyonlar bilinmektedir. Üslubun ikonografik ön şartı biri saldırmakta olan ve diğeri altta kalan iki güçtür. Mücadelede kazanan taraflar kartal, doğan, şahin gibi yırtıcı kuşlar ya da pars, kaplan gibi yırtıcı memelilerdir. Hayali yaratıklar sfenks, grifon, ejder de genellikle kazanan tarafta yer almaktadır. Mücadelede yenik durumdaki hayvanlar ise koyun, keçi ve geyik gibi çift tırnaklı hayvanlardır. At, deve, köpek gibi evcil hayvanların da seyrek olmakla beraber altta görüldükleri bilinmektedir.⁹

Ritmik hareketleri figürlere yansıtabilmek amacıyla gövdeleri üzerine nokta, virgül gibi işaretlerin konulduğu görülmektedir. Geyik boynuzu, kartal gagası, pençesi veya gözü abartılı tasvir edilmektedir. Doğacı anlayış veya doğacı olmayan anlayış aynı üslupta yer alabilmektedir.¹⁰

7 Alsan, *Türk Mimari Süsleme Sanatında İkonografik Figürler*, 39.

8 Yaşar Çoruhlu, "İslamiyet'in Kabulünden Sonraki Asya Türk Sanatında Hayvan Üslubunun İzleri," *Doğu Türkistan'ın Sesi Dergisi*. 7/26 (1990): 11-15.

Elif Kök, "İslam Öncesi Türk Sanatı Literatürü," *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*. 7/14 (2009): 33-50.

9 Alsan, *Türk Mimari Süsleme Sanatında İkonografik Figürler*, 14-15.

10 Metin Sözen, *Geleneksel Türk El Sanatları* (İstanbul: Hürriyet Gazetesi ve Matbaası, 1998), 40.

Hayvan üslubunun konusu içinde yer alan tüm hayvanların sembolik anlamları bulunmakta ve dünyanın çeşitli mitolojilerinde önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Araştırmaya konu olan ejder dev türünden efsanevi bir yılanın adıdır. Yaşayış tarzı ve inançlara göre farklı anlamlarla ve farklı isimlerle anılan ejdere Türklerin “evren”, Arapların “tannin”, Çinlilerin “lung” ve İranlıların “ejderha” dedikleri bilinmektedir.¹¹

Ejder; insanları ve yaşadıkları ortamları kötü güçlerden ve salgın hastalıklardan koruyarak şifa veren, insanlara yardım eden ve onlara uğur getiren, ruhun devamlılık timsali, gezegen simgesi, kâinat ve dünyayı temsil eden, aydınlık ve karanlık, iyilik ve kötülük gibi çeşitli zıt anlamları yüklenmiş fantastik bir figürdür.¹² Antik Türkçede “evren” veya “büke” olarak geçen ejder; su kaynaklarını, yağmur bulutlarını temsil etmektedir.¹³

Ejderin astroloji ile de bağı bulunduğu görülmektedir. Türkler ejderha takımyıldızı ile bağlantılı olarak akrep ve yay takımyıldızlarını önemsemektedirler. 8. Gezegen Cauzehir ejderle temsil edilmekte olup bu gezegenin etkisinde yay burcu bulunmaktadır. Tasvirlerde yay burcu ok atmak için yayını geren kentaur ile ifade edilmekte ve kentaurun hedefi ejderin açık olan ağzı olarak betimlenmektedir.¹⁴

Ayrıca on iki hayvanlı takvimin beşinci yılı, ejder yılıdır. Göçebe bir toplum olan Türklerin siyasi, iktisadi ve dini toplantılarını sabitleştirme, kendileri için önem arz eden tarihi olay ve günleri kaydetme amacıyla takvime ihtiyaç duydukları düşünülmektedir. Bu bağlamda onların ilk ve en önemli takvimi ‘on iki hayvanlı takvim’leridir. Bu takvimde her yıl bir hayvan ile ifade edilmekte ve döngü on iki yılda tamamlanmaktadır. 1. yıl, sıçan; 2. yıl, öküz; 3. yıl, kaplan; 4. yıl, tavşan; 5. yıl, ejder; 6. yıl, yılan; 7. yıl, at; 8. yıl, koyun; 9. yıl, maymun; 10. yıl, tavuk; 11. yıl, köpek ve 12. yıl, domuz yılı olarak anılmaktadır. Ejder yılı çok yağmurlu ve bolluk içinde geçen bir yıldır. Bununla birlikte ejder suda yaşamaktadır. Bu yılda kar ve yağmur çok yağmaktadır. Tarım mahsullerinin bereket sebebiyle iyi olacağı düşünülmektedir. Tüm bu bolluk ve bereket yılı olması düşüncelerinin yanında savaşın getirdiği kaos ve vahşetin de görüldüğü bir yıl olduğuna inanılmaktadır. Yılın ilk üçte birlik kısmında doğanların aksi ve huysuz, ikinci üçte birlik kısmında doğanların dürüst ve temiz kişilikli, üçüncü üçte birlik kısmında doğanların ise hayâsız olacağı inanışlar içinde yer almaktadır.¹⁵

Çeşitli mitolojilere konu olan ejderin Hint mitolojisinde Tanrıların ve insanların düşmanı olarak ifade bulduğu; kimi zaman yılan, kimi zaman ejderha, kimi zaman da bulut olarak

11 Emel Esin, *Orta Asya'dan Osmanlı'ya Türk Sanatında İkonografik Motifler* (İstanbul: Kabaıcı Yayınevi, 2004), 137.

12 Alsan, *Türk Mimari Süsleme Sanatında İkonografik Figürler*, 92.

13 Esin, *Orta Asya'dan Osmanlı'ya Türk Sanatında İkonografik Motifler*, 137.

14 Gönül Öney, “Anadolu Selçuklu Sanatında Ejder Figürleri,” *Bellekten*. 33 (1969): 172.

15 Esin, *Orta Asya'dan Osmanlı'ya Türk Sanatında İkonografik Motifler*, 137.

tasarlandığı bilinmektedir. Çin mitolojisinde bir Çin şeytanı siyah ejderha olarak betimlenmektedir. Yunan mitolojisinde Tanrıların bahçesinde altın elma veren ağacın bekçisidir. Yine Phthon bütün ejderhalar gibi Gaia'dan doğmadır. Delphoi'deki kehanet merkezinin bekçisidir ve Apollon tarafından öldürüldüğü bilinmektedir. Alman mitolojisinde ise şeytansı olan bu yaratık ilk olarak babasını öldürmüş, sonra da Nibelungen altın hazinesine bekçilik etmiş olup Sigurdz tarafından öldürülmüştür. Asur yeraltı Tanrısının başı ejderha başıdır. Japon mitolojisinde rüzgâr ve okyanus Tanrısı yılan ve ejderhalara hükmetmektedir.¹⁶

Arseven,¹⁷ Türk mitolojisinde Altay ve Ural altın maden ocaklarını bekleyen tuhaf sürünge- nler olduklarını, genel olarak koruma ve emniyet sembolü olarak görüldüklerini ifade etmektedir.

Türk kozmolojisinde yer ve gök ejderi olmak üzere iki taneden söz edilmektedir. Yer altının derin sularında yaşayan yer ejderi bahar mevsiminde yeryüzüne çıkmakta; pulları ve boynuzları oluşarak gökyüzüne yükselmekte ve bulutların arasına karışmaktadır. Bu durum yağmurla sonuçlanır ki bereket ve refahın oluşmasına dalalet etmektedir. Türklerde yılan ve timsaha yakın bir hayvanın birleşmesiyle bilinen ejderin Türk mitolojisinde su, bolluk ve yeniden doğuşun simgesi olarak görüldüğü anlaşılmaktadır.¹⁸

Bazı Türk devletlerinin bayraklarında yer alarak heraldik bir unsur olarak da kullanıldığı bilinmektedir. Türk kağanlarının gökten kut alma özelliği çift başlı ejderle heraldik bir anlam kazanmaktadır. Türklere özgü bir oturma biçimi olan bağdaş kurarak oturan hükümdarla birlikte oturan çift başlı ejder, dünya hâkimiyetini simgelemektedir.¹⁹

İkonografik olarak ejder Orta Asya inancında; evrenin temsilcisidir ve gökyüzünün işleyişini sağlamaktadır. Bu işleyiş çift ejdere bağlıdır. Dişi ve erkek olan bu ejderler hareket ederek yıldızların dönüşünü başlatmaktadırlar. Onların gövdelerindeki düğümleri ay ve güneş tutulmalarına sebep olmaktadır. Birbirine bakan ejderlerin ağızları arasında yer alan daire, ayı simgelemektedir. Geceyi ve karanlığı temsil eden ayı yutması ile güneşin, aydınlığın ve iyiliğin üstünlüğü ifade edilmektedir.²⁰

Hem gök kubbeyi hem de hükümdarlığı simgeleyen çift ejderin Uygur tahtlarında kozmik ve heraldik anlamlarda kullanıldığı bilinmektedir. Kültiğin'in kaplumbağa şeklinde yontul-

16 Metin And, *Minyatürlerle Osmanlı-İslam Mitologyası* (İstanbul: Akbank Yayınları, 1998), 303.

17 Celal Esad Arseven, *Türk Sanatı* (İstanbul: Duran Basımevi, 1970), 15.

18 Emel Esin, "Evren (Selçuklu Sanatı Evren Tasvirinin Türk İkonografisinde Menşeleri)," *Selçuklu Araştırmaları Dergisi*. I (1969): 173.

Esin, *Orta Asya'dan Osmanlı'ya Türk Sanatında İkonografik Motifler*, 139.

19 Alsan, *Türk Mimari Süsleme Sanatında İkonografik Figürler*, 120.

20 Emel Esin, *İslamiyet'ten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslam'a Giriş* (Türk Kültürü El Kitabı II. Cilt. 1-B'den Ayrı Basım) (İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1978), 55.

muş mezar taşlarında çift ejder motifi görülmektedir. Cengiz Han'ın mühründe de bir yanda kaplan-boğa diğer yanda karşılıklı iki ejder bulunmaktadır.²¹



Ejder figürleri kimi zaman sakin ve durgun kimi zamansa devinim içinde betimlenmektedir. Mücadeleler genellikle zıtlıkları; iyi ve kötüyü, aydınlık ve karanlığı, güneş ve ayı temsil etmektedir. İkili mücadelelerde aslan-ejder, boğa-ejder ya da kartal-ejder sahneleri de en çok rastlanan tasvirlerdendir.²²

İslamiyet'ten önce ejder figürüne ruhun devamlılığı, devinim, zamanın, evrenin, bereketin ve kötülükle savaşın sembolü gibi çeşitli anlamlar yüklenmektedir. Aynı zamanda ejder hükümdara özgü bir kavram olup iktidarı da temsil etmektedir. Bu dönem uğurlu sayılan ejderin, Bizans ve İran etkisiyle İslamiyet'ten sonra kötülük sembolü olarak görüldüğü bir dönem de bulunmaktadır. Bu sebeple insan-ejder mücadele sahneleri görülmektedir.²³

21 Alsan, *Türk Mimari Süsleme Sanatında İkonografik Figürler*, 122.

22 Esin, "Evren," 175.

23 Esin, *İslamiyet'ten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslam'a Giriş*, 67.

Eski Türklerde yer ve gök dört bölüme ayrılmakta olup her biri bir hayvanla sembolize edilmektedir. Doğu tarafının sembolü ejderdir.²⁴

Ejderi tasvir ederken bazı toplumlar yılan, bazı toplumlar timsah, bazıları ise timsah-kertenkele karışımı bir varlık olarak betimlemektedir. Ejderin gözleri ateş gibi; yüzü, insan yüzüne benzetilmektedir. Kertenkele ayaklara, balık vücuda ve yılan pullara sahiptir. Tek baş ile yedi baş arasında başlarının sayısı değişebilmektedir. Pençeli ve kanatlı olarak tasvir edilenler de bulunmaktadır. Ağzından ateş çıkar ve kuyruğu uzundur.



Türk sanatçısı ise ejderi gerçek bir canavar resmediyormuş gibi yapmaktadır. Timsah ejderleri yapışkan ve pullu derili; pars ejderleri tüylü benekli; geyik ejderlerinin boynuzlarının ise natüralist yapıldığı görülmektedir. Kanatları konusunda Çin geleneğine sadık kalındığı bilinmektedir. Kanatlar yukarıya doğru kıvrık ve helozonik yapılmaktadır. Çin ejderlerinin vücutları dalgalı betimlenirken Türk ejderleri itip fırlamaya hazır bir şekilde burulmuş olarak tasvir edilmektedir.²⁵

Türk sanatında karşılaşılan ejder çeşitlerinden Oğuz evreni; bir yılan veya balık kuyruğu ile bir at veya pars başı ve iki ayaktan oluşmaktadır. Evren profilden betimlenirken sırtının dikenli olduğu görülmektedir.²⁶

Ejderin serüveninde, Anadolu Selçuklularına ikonografisinin Abbasiler devrinden gelen Türk ve İranlı gruplar aracılığıyla girdiği bilinmekte olup Anadolu Selçuklularında görülen ejder figürlerinin ortak özelliklerine dikkat edildiğinde gövdelerinin uzun ve düğümlü olduğu görülmektedir. Her iki uçunda birer baş yer almaktadır. İkinci baş birincisini ısırırken tasvir edilmektedir. Yay biçiminde olan ağız kısmı genellikle açık olarak betimlenmektedir.

24 Alsın, *Türk Mimari Süsleme Sanatında İkonografik Figürler*, 70.

25 Alsın, *Türk Mimari Süsleme Sanatında İkonografik Figürler*, 75.

26 Esin, *Orta Asya'dan Osmanlı'ya Türk Sanatında İkonografik Motifler*, 14.

Alsın, *Türk Mimari Süsleme Sanatında İkonografik Figürler*, 125.

Sivri dişli, çatal dilli ve badem gözlüdür. Çoğunlukla kanatlı olarak karşılaşılmaktadır. Sular altında yaşayan efsanevi ejder; yılan vücutlu, ayaksız, pulsuz, kanatsız ve boynuzsuz betimlenmektedir. Kanatlı, boynuzlu, pullu, ayaklı ejderin ise semavi ejder olduğu kabul edilmektedir.²⁷

Sembolik anlamlarının ortak noktasında kozmoloji olan; ahenk, hareket, gökyüzü, koruyuculuk gibi birçok anlam barındıran ejder figürünün Anadolu Selçuklu mimarisinde pek çok yapıda uygulandığı görülmektedir.

Anadolu Selçuklu han ve kervansaraylarında ejder figürünün uygulanış amacının kimsesiz ve yoksul insanlar ile yolcu ve seyyahları korumak ve onların başına gelebilecek kötülükleri engellemek olduğu düşünülürken ticaretin bereketli olmasının da hedefler arasında yer aldığı sanılmaktadır. Kayseri Sultan Han avlu taş kapısında (1232-1236), Kayseri Karatay Han eyvanında (1240), Burdur Susuz Han taş kapısında (13. yüzyıl ortası) ve Kırşehir Kesik Köprü Handa (1268-1269) ejder figürü ile karşılaşılmaktadır.²⁸

Kayseri Sultan Hanı (1232-1236)

Alaaddin Keykubat döneminde yapılan hanın avlu ortasında dört ayak üzerine oturan mescit yer almaktadır. Kemer açıklığı 4.35 m'dir. Doğu ve güney ayakları arasındaki kemerlerde eğri kesim tekniği ve yüksek kabartma kullanılarak işlenmiş, kalp şeklinde kıvrıntılar meydana getiren karşılıklı simetrik ejder gövdeleri bulunmaktadır. Ejder başları tam kemer ortasında görülmektedir. Simetrik olarak duran ve karşılıklı birbirine bakan çift ejder başlarının ağızları açık ve dişleri ise sivridir. Gövdeler kemer ayaklarında son bulmaktadır. Sivri kulakları ve badem biçiminde iri gözleri bulunmaktadır. Gövdeleri pullarla kaplıdır.²⁹



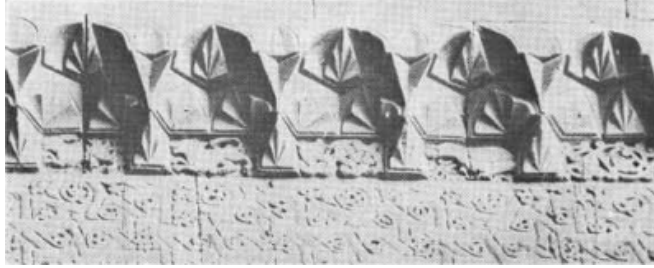
27 Mehmet Önder, "Selçuklu Ejderleri," *Turing-Otomobil Kurumu Belleteni*. 8/287 (1966): 287.

28 Alsan, *Türk Mimari Süsleme Sanatında İkonografik Figürler*, 144.

29 Gönül Öney, *Anadolu Selçuklu Mimari Süsleme ve El Sanatları* (Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1988).

Kayseri Karatay Han (1240)

Alaaddin Keykubad döneminde başlanıp II. Gıyaseddin Keyhüsrev zamanında bitirilen hanın eyvanında yer alan ejder figürlerinin hükümdarlık simgesi olarak kullanıldığı düşünülmektedir. Figür kapı kemerinin üzerinde olup 4 m. uzunluğundadır ve simetrik olarak yerleştirilmiştir. Gövdeleri üçer halkalı bir zincir meydana getirerek birbirine dolanarak üç hatlı bir şerit meydana getirmektedirler. Sivri kulaklı, sivri dişli ve açık ağızlı olarak betimlenmektedir. Üst çeneleri yukarıya doğru helezonik bir kıvrım meydana getirmektedir.³⁰



Kayseri Karatay Hanın türbe taç kapısı üzerinde on iki hayvanlı takvimden ejderin de yer aldığı görülmektedir.

Burdur Susuz Han (13. Yüzyıl Ortası)

Antalya - Burdur yolu üzerinde yer alan han, II. Gıyaseddin Keyhüsrev zamanına tarihlenmektedir. Hanın taç kapısının sağ ve sol mihrabiyelerinde ejder figürü yer almaktadır. Sivri kemeri bulunan mihrabiyenin ince bordüründe yılan şeklinde karşılıklı duran iki ejder bulunmaktadır. Yılanların gövdesi bordür halinde sivri ve yuvarlak kıvrımlar oluşturmaktadır. Tepelerinde kemerin hemen üst kısmındaki köşelerde birbirine doğru bakan ve birbirlerine bir şey uzatan birer melek yer almaktadır.

30 Semra Ögel, Anadolu Selçuklu Mimari Süsleme ve El Sanatları (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1987), 81.



Sivri kulaklı, ağızları açık ve ortada insan başı tutar şekilde betimlendikleri görülmektedir.



Boyunlarının hemen arkasında kıvrık kanatları ve altta ise kısa bacakları ve mihrabiyele-
rin sütun başlıklarında son bulan kuyrukları yer almaktadır. Gönül Öney,³¹ burada görülen
melekten kastın semavi alem olduğunu belirtmektedir. Ejderle beraber yağmur ve bereket
getirdiklerine inanılmaktadır. Susuz Han diye bilinen hanın kapısına böyle bir figür konması
da manidar bulunmaktadır.³²

Portalin sağ tarafında kesik yıldız şeklinde bir rozet içerisinde yer alan ejderin başı aşağıya
bakan şekilde yerleştirilmiş olup açık ağızlı olarak betimlenmektedir. İleriye doğru uzanmış
bir çift bacağı, kanatları ve grift bir düğüm meydana getiren kuyruğu bulunmaktadır.³³

31 Öney, "Anadolu Selçuklu Sanatında Ejder Figürleri," 180.

32 Alsan, *Türk Mimari Süsleme Sanatında İkonografik Figürler*, 163.

33 Alsan, *Türk Mimari Süsleme Sanatında İkonografik Figürler*, 163.

Anadolu Selçuklu mimarisinde ejder figürünün kullanıldığı bir diğer yapı türü kalelerdir. Ejderlerin kalelerde uygulanmış olmasının, içeri kötülük girmemesi, kötü ruhlardan korunma, düşmandan korunma, şehir sakinlerine sıhhat ve saadet aşılama sebebiyle yapılması mümkün görülmektedir. Konya Kalesi Duvarında (1221), Ani Kalesi Burçlarında (1072-1110) ve Diyarbakır Kalesi Urfa Kapısı (1183-1184) ejder figürüne rastlanmaktadır.

Konya Kalesi (1221)

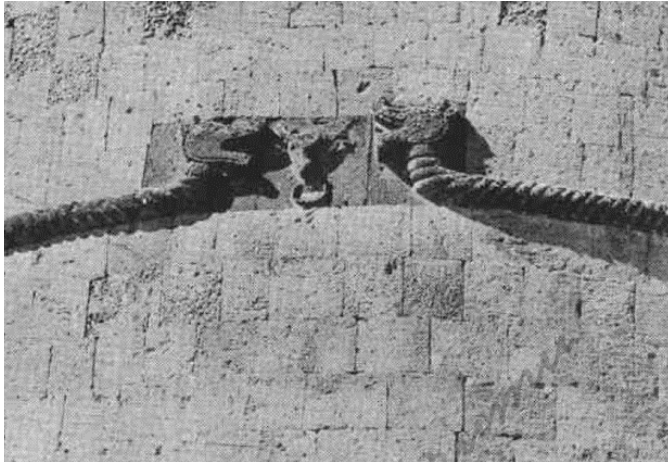
Konya sur duvarları; arslan, kanatlı melek, fil, gergedan gibi figürlü eserlerle süslüdür. Kale kapıları üzerinde çift başlı kartallar ve ejderler yer almaktadır.

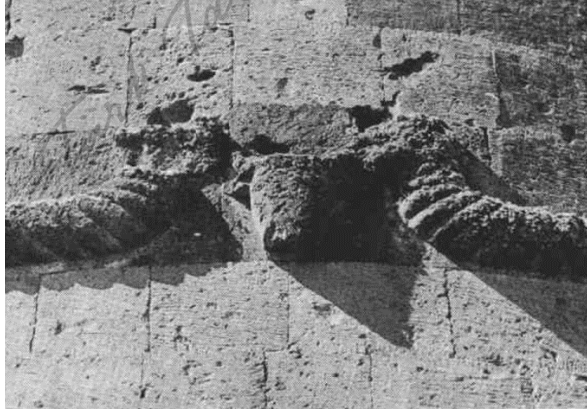


Fotoğraf 9

Konya Kalesi Duvarı (1221)

Konya Selçuklu Taş Eserleri (İnce Minareli Medrese) Müzesinde teşhir edilmektedir. Alsan, Türk Mimari Süsleme Sanatında İkonografik Figürler, 148'den alınmıştır.





Ejderlerin gövdeleri burmalı olarak tüm burcu dolanmaktadır. Ağzıları açık, sivri dişli, çatal dilli ve sivri kulakları ile betimlendikleri görülmektedir. Volüt burunlu ve başları sağa dönük olup gövdeleri düğümlüdür. Halkalı boğadaki halka geçmiş bir zaferi; halkasız boğa ise Şeddatlıları temsil etmektedir.³⁴ Ejderler karanlık ve yer altı düşmanını, halkalı boğa, düşman tarafından tehdit edilmeyi simgelemektedir. Halkasız olanı ise düşmanı tesirsiz hale getirmeyi temsil ettiği düşünülmektedir.³⁵

Diyarbakır Kalesi Urfa Kapısı (1183-1184)

Kalenin batı yönünde yer alan Urfa kapısı Artukoğlu Muhammed dönemine tarihlenmekte olup burada görülen iki ejderin simetrik olarak yerleştirildiği görülmektedir. Ejderlerin gövdeleri düğümlü, helezonlu kanatlı, öndeki bacakları gövdesine doğru çekiktir. Başları Selçuk ejder başı karakterindedir.



34 Alsan, *Türk Mimari Süsleme Sanatında İkonografik Figürler*, 151.

35 Esin, "Evren," 170.

Bu betimlemedeki halkalı boğa galibiyet; kartal hükümdarlık; ejderler ise yer altını, karanlığı ve ayı sembolize etmektedir. Ejderle iki zıt prensip vurgulanmaktadır.³⁶



Ejderin gök kubbe ile ilgili anlamları, burç işareti, yıldızların dönüş, gökyüzü, ay ve güneş tutulmaları, hayat ağacının koruyucu bekçileri, tılsım gibi olumlu figür rolleri olduğu bilinmektedir. Bu bilgiden hareketle Erzurum Çifte Minareli Medresede(13. yüzyıl), Sivas Gök Medrese taş kapısında (1271-1272) ve Alanya Obaköy Medresesinde (14. yüzyıl) ejder figürü görülmektedir.³⁷



Hayat ağacının dibine dolanmış çift başlı ejderin Uygur Bezeklik bölgesinde sıklıkla betimlendiği görülmektedir. Burada hayat ağacının simetrik dalları ejderlerin başlarıyla sonlandırılmaktadır.³⁸

36 Öney, "Anadolu Selçuklu Sanatında Ejder Figürleri," 176.

Alsan, *Türk Mimari Süsleme Sanatında İkonografik Figürler*, 152.

37 Esin, "Evren," 148.

38 Esin, "Evren," 183.

Erzurum Çifte Minareli Medrese (13. Yüzyıl)

1253 tarihine ve Alaaddin Keykubat'ın kızı Hondi Hatuna mal edilen medresenin cephesinin her iki yan yüzünde kabartma halinde hayat ağacı motifi bulunmaktadır. Kabartma hayat ağacının dibinde yer alan ejderler koruyucu olarak nitelendirilmektedir. Ejderlerin başları yukarı doğrudur. Uzun boyunları pulludur. Başları ince bir zincir halkasından çıkmaktadır. Açık ağızları, sivri dişleri ve çatallı dilleri bulunmaktadır. Başının hemen tepesinde hortuma benzer bir kıvrılma olmakta ve başının tepesinde kulağa benzeyen iki zigzag yer almaktadır. Boyunları üç bölümlü bir palmetle sonlanmaktadır. Ejderler ağaca hilal motifi ile birleşmektedir. Burada ejderlerin; yeraltının ve cehennemin bekçisi ve hayat ağacının koruyucusu olduğu düşünülmektedir.³⁹



Sivas Gök Medrese (1271-1272)

Anadolu Selçuklu veziri Sahip Ata tarafından yaptırılan medresenin taç kapısında yuvarlak dilimli yaprağın içinde birbirine grift olmuş hayvan başları bulunmaktadır. Koç, domuz, aslan, yılan, ejder başlarının seçildiği bu kompozisyonda burç işaretleri kastedilmektedir. On iki hayvanlı takvimin bazı hayvanlarının burada betimlendiği görülmektedir. Kompozisyo-

39 Öney, "Anadolu Selçuklu Sanatında Ejder Figürleri," 178.

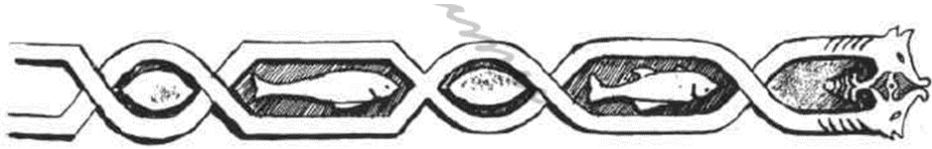
Alsan, *Türk Mimari Süsleme Sanatında İkonografik Figürler*, 157.

nun merkezinde ağız açık bir şekilde yer alan ejder başı, kıvrık üst çenesi, sivri kulakları, sivri dişleri ve çatallı diliyle tipik bir örneği teşkil etmektedir.⁴⁰



Alanya Obaköy Medresesi (14. Yüzyıl)

Obaköy medresesi taç kapısının kemer sövesinde iki ejderin karşılıklı olarak yerleştirildiği görülmektedir. Gövdeleri birbirine dolanmış bir vaziyettedir. Başları birbirine bakan, ağızları açık şekilde betimlenmektedir. Sarılı gövde üzerindeki boşluklarda iki balık ve üç rozet yer almaktadır.



Alsan eserinde, ejderlerin balık burcu veya başka gezegenlerle birlikte tasvir edildiğinden de bahsetmektedir.⁴¹

Anadolu Selçuklularında ejder figürünün darüşşifalarda kullanılmasının uzun ömür, sağlık ve şifa dağıtması amacıyla olduğu düşünülmektedir.⁴² Bu bağlamda Atabey Cemalettin Fer-ruh tarafından yaptırılan Çankırı Darüşşifası taç kapısında (1235) dört çift düğümle bağla-

40 Bahattin Ögel, *Türk Mitolojisi* (İstanbul: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2002), 60.

Öney, "Anadolu Selçuklu Sanatında Ejder Figürleri," 182.

41 Alsan, *Türk Mimari Süsleme Sanatında İkonografik Figürler*, 168.

42 Esin, "Evren," 149.

nan iki ejder gövdesi bulunmaktadır. Son tarafta birbirine bakan iki baş ile sona ermektedir. Alttaki baş kırıktır. Üstteki başta ise sivri kulaklar, açık ağız, sivri dişler, badem şeklindeki göz görülmektedir. Üst çenenin uç kısmının olmamasına ve kıvrılarak uzanmamasına; Gönül Öney,⁴³ Konya örneğindeki gibi bir volütle son bulduğu, yine dışarıya uzanan dilin uçta çatallaştığı yorumunu getirmektedir.



Erzurum Emir Saltuk Kümbetinde (12. yüzyıl), Ahlat Mezar Taşlarında (13. yüzyıl sonları) ve Afyon Mezar Taşında (13. yüzyıl) da ejder figürün yansımaları dikkati çekmektedir.

Erzurum Emir Saltuk Kümbeti (12. Yüzyıl)

Kümbet, Erzurum Çifte Minareli Medresenin güneyinde yer alan üç mezar yapısından en büyüğü olup Saltuklular zamanına tarihlenmektedir. Kümbetin kasnak bölümünde derin üçgen nişlerin üst kısmındaki tasvirlerin Gönül Öney⁴⁴ on iki hayvanlı takvimden esinlenerek yapıldığını belirtmektedir.

Kabartmada ejder çifti birbirine dolanmış ve dikey olarak betimlenmektedir. Burada görülen ejderler de diğer örneklerdeki gibi ağızları açık, çatal dilli ve volüt burunludurlar.

43 Öney, "Anadolu Selçuklu Sanatında Ejder Figürleri," 175.

44 Öney, "Anadolu Selçuklu Sanatında Ejder Figürleri."



Ahlat Mezar Taşları (13. Yüzyıl Sonları)

Ahlat mezarlığında bulunan dört mezar taşında simetrik olarak yerleştirilmiş çift ejder kabartmaları yer almaktadır.⁴⁵



13. yüzyıla tarihlenen ve Afyon Boyalıköy'den getirilerek Afyon Müzesine 213 no'lu envantere kayıtlı olan mezar taşında kaçan bir antilop kabartmasının önünde bulunan rozette gövdeleri birbirine dolanmış ejder çifti bulunmaktadır. Başları birbirine dönük olan ejderlerin ağız kısımları arada bir baklava motifi oluşacak şekilde birleştirildiği görülmektedir.⁴⁶

45 Öney, "Anadolu Selçuklu Sanatında Ejder Figürleri," 164.

46 Öney, "Anadolu Selçuklu Sanatında Ejder Figürleri," 179.

Alsan, *Türk Mimari Süsleme Sanatında İkonografik Figürler*, 167.

Cizre İbn-i Ömer Köprüsü (1164)

İbn-i Umar köprüsü, bugün Suriye sınırları içinde yer almakta olup Cizre'nin güneyinde bulunmaktadır. Köprü'nün batı ayağında sekiz adet yüksek kabartma tasvir görüldüğünü belirten Öney⁴⁷ ve Alsan,⁴⁸ insan vücutlu kentaurun ejdere ok atmak için geriye dönerek hazırlandığını, ejderin ise tek düğümlü gövdesi, açık ağzı, helozonik kıvrımlı üst çenesiyle dışarıya dönük ve kentaurun kuyruğu şeklinde betimlendiğini anlatmaktadırlar.

Anadolu Selçuklularında ejder figürünün kullanıldığı bir diğer yapı türü saraylardır. Ejderlerin saraylarda uygulanmış olmasının, içeri kötülük girmemesi, kötü ruhlardan korunma, düşmandan korunma, şehir sakinlerine sıhhat ve saadet aşılama sebebiyle yapılması mümkündür.⁴⁹



Konya Alaaddin Köşküne (1220-1237) ait alçı ejder kabartmalarından birisi bugün Konya İnce Minareli Medrese Müzesi 580 envantere kayıtlıdır. Alçı kabartmada simetrik olarak yerleştirilmiş iki ejder figürü yer almaktadır. Ejder kabartması bulunan diğer levhalar İstanbul Türk-İslam eserleri müzesi, 2340 no'lu envanter ile 2902 no'lu envantere kayıtlı olarak bulunmaktadır.⁵⁰

İstanbul Türk-İslam eserleri müzesi 2902 no'lu envantere kayıtlı alçı kabartmada iki atlı süvari bulunmaktadır. Süvarilerden biri ejderle diğeri ise aslanla savaşmaktadır. Sol taraftaki ejderin açık ağzına kılıcı saplamaktadır. Ejderin tırtıllı gövdesi ve sivri kulakları göze çarpmaktadır.

Ejderi öldüren süvarinin hem yerin hem göğün; hem karanlığın hem aydınlığın hâkimi durumuna yükseldiği düşünülmektedir.⁵¹

47 Öney, "Anadolu Selçuklu Sanatında Ejder Figürleri," 179.

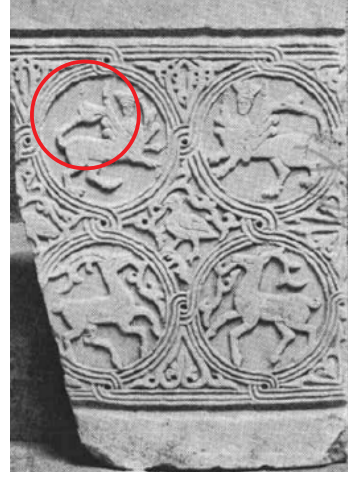
48 Alsan, *Türk Mimari Süsleme Sanatında İkonografik Figürler*, 155.

49 Alsan, *Türk Mimari Süsleme Sanatında İkonografik Figürler*, 149.

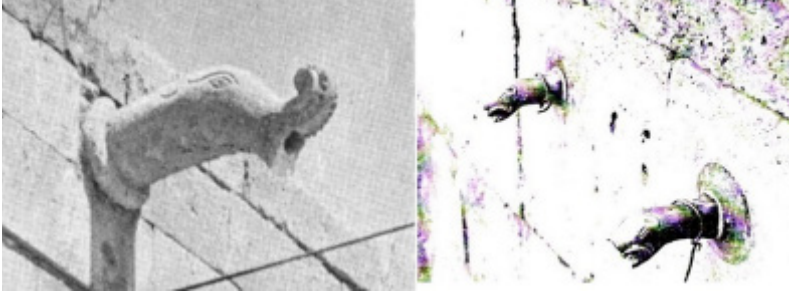
50 Alsan, *Türk Mimari Süsleme Sanatında İkonografik Figürler*, 149.

51 Öney, "Anadolu Selçuklu Sanatında Ejder Figürleri," 182.

Alsan, *Türk Mimari Süsleme Sanatında İkonografik Figürler*, 150.



Ejder figürünün süsleme elemanı olarak çeşme lüleleri ve çörtenlerde kullanılması yine bolluk, bereket, sıhhat anlamlarını bu figüre yüklemektedir.⁵²



Anadolu Selçuklularında ejder figürünün İslam'da tasvir meselesine rağmen camilerde görülüyor olması ilginçtir. Karaman Arapzade Cami (1374), Divriği Ulu Cami (1228), Cizre Ulu Cami (12. yüzyıl), Anamur Ak Cami (1220-1237) ve Niğde Sungur Bey Cami (1335) ejder figürünün görüldüğü dini yapılardır.

Karaman Arapzade Cami (1374)

Alsın eserinde,⁵³ camide Selçuklu geleneğine sahip dokuz adet ejder başlı su oluğunun bulunduğu bahsederken bir halka ile çatıya birleşen başların ağzının aralık olduğunu, sivri diş ve yukarıya doğru helezonik kıvrıntı yapan üst çene ile içi süslenmiş iri gözlerin bulunduğunu anlatmaktadır.

52 Esin, *Orta Asya'dan Osmanlı'ya Türk Sanatında İkonografik Motifler*, 143.

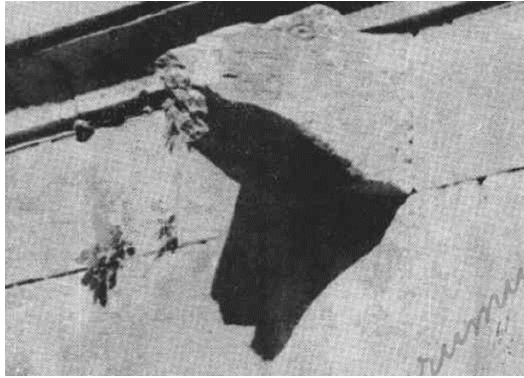
53 Alsın, *Türk Mimari Süsleme Sanatında İkonografik Figürler*, 150.

Divriği Ulu Cami (1228)

Cami taç kapısında bulunan çift başlı kartalın kanatlarının uçlarında birer; ağzı açık, volüt burunlu, badem gözlü ejder yer almaktadır.



Yapının doğusuna düşen şifahane ile cami arasında stilize edilmiş ejder başı şeklinde su oluşu bulunmaktadır. Ejderin ağzı kapalıdır. Üst kısmında yukarıya doğru hafif bir kıvrım bulunmaktadır. Gözler badem şeklinde betimlenmektedir.⁵⁴



Cizre Ulu Cami (12. Yüzyıl)

Bronz malzemeden yapılmış Cizre Ulu Cami kapı tokmağında simetrik olarak yerleştirilmiş ejderler bulunmaktadır. Ejderlerin ortasında stilize bir arslan yer alıp ejderler profilden be-

54 Öney, "Anadolu Selçuklu Sanatında Ejder Figürleri."

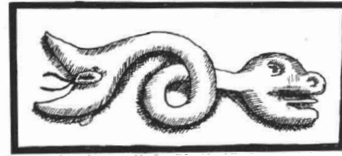
Alsan, Türk Mimari Süsleme Sanatında İkonografik Figürler, 154.

timlenmektedir. Sivri kulakları, iri badem gözleri, açık ağızları, sivri dişleri, helezonik kıvrım yapan üst çeneleri bulunmaktadır. Ejderler kanatlarını ısıtır vaziyettedir. Bacakları birbirine kavuşmuştur. Kanatlar bacakta helezon ile son bulan bir hatla birleşmektedir. Gövdeleri pullu ve düğümlüdür. Kuyrukları sivri gagalı kartal başıyla son bulmaktadır. Eğri kesim tekniği uygulanan kapı tokmağının bir eşi Berlin Dahlem Müzesinde yer almaktadır.⁵⁵



Anamur Ak Cami (1220-1237)

Alaaddin Keykubat dönemine tarihlenen kitabenin altında yer alan ejder kabartmasında gövde her iki uçta birer başla son bulmaktadır.⁵⁶



55 Alsan, *Türk Mimari Süsleme Sanatında İkonografik Figürler*, 154.

56 Öney, "Anadolu Selçuklu Sanatında Ejder Figürleri."

Niğde Sungur Bey Cami (1335)

Camide on iki hayvanlı takvimden alınmış helozonik kıvrım çenesi ile ejder ve takvimin diğer hayvanları stilize edilmiş olarak yer almaktadır. Burada görülen hayvan betimlemeleri sarmaşık meydana getirmekte ve sadece başları ile tasvir edilmektedirler.⁵⁷



Değerlendirme

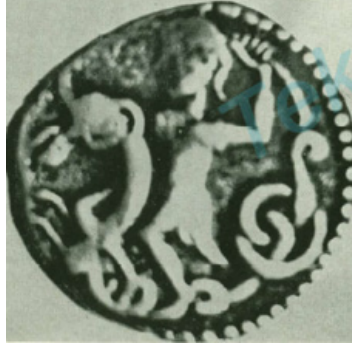
Orta Asya göçebe kültüründe görülen hayvan üslubu Şamanizm'in etkisi altında olmakla beraber İslamiyetin kabulünden sonra Anadolu sahasında da etkin bir şekilde görülmektedir. Ejder ikonografisinin Anadolu Selçuklularına Abbasiler devrinden gelen Türk ve İranlı gruplar aracılığıyla girdiği ve ejder tasvirlerinin hız kazandığı düşünülmektedir.

Ejder ahenk, hareket, gökyüzü ve kainat sembolü; Helenistik astrolojinin başından beri 8. gezegen olan Cauzehir gezegeni; on iki hayvanlı takvimde bir sene; su ve bereket sembolü olmasının yanı sıra hükümdara özgü bir olgu olarak algılanmaktadır. Ejderin sembolik dünyası bizi Orta Asya inançlarına; astral mitolojik inançlara, yer altı, yer üstü, kainat, koruyuculuk ve şaman geleneklerine götürmektedir. Anadolu Selçuklularında İslam'da tasvir meselesi sebebiyle figürün heykel gibi uygulandığı pek görülmezken daha çok el sanatları, mimaride alçı ve taş kabartmalarda; ahşap, seramik, çini, halı, kilim, kumaş ve maden üzerine uyguladıkları görülmektedir.⁵⁸ Bu figüratif unsurun tasvir meselesine rağmen mimari yapılarında özellikle de dini mimarilerinde kullanılıyor olması Türklerin Orta Asya'dan getirdikleri ortak hafızalarındaki unsurların aktif olduğunu göstermektedir.

57 Öney, "Anadolu Selçuklu Sanatında Ejder Figürleri."

Alsın, *Türk Mimari Süsleme Sanatında İkonografik Figürler*, 168.

58 Çoruhlu, *Erken Devir Türk Sanatının ABS'si*, 69.



Farklı kompozisyonlarda izlenen Selçuklu ejderinin genellikle aynı stili yansıttığı tespitler arasında yer almaktadır. Kabartmalarının ortak özellikleri; uzun tutulan gövdeleri ve üzerindeki düğümler, uçlarda birer başla son bulan kompozisyonlar görülmektedir.

Orta Asya etkisi altındaki Selçuklu ejderinin başı sivri kulaklı, iri badem gözlü, açık ağızlıdır. Alt ve üst çenesi aşağı ve yukarıya doğru helozonik kıvrımlar yapmaktadır. Sivri dişleri ile çatal dilleri bulunmaktadır. Başlardan biri genellikle gövdeyi ısırmaktadır. Bir çift ayak ve buna bağlı üst kısımlarında volutla son bulan kanatları yer almaktadır.⁵⁹ Çoğunlukla taş malzemede karşımıza çıkan bu figüratif süsleme programında eğri kesim tekniği kullanıldığı ve Selçuklu ejderinin çağdaşı diğer Türk topluluklarında da görüldüğü bilinmektedir.⁶⁰

Sonuç

Türk – İslam sanatlarında ister mimariye isterse küçük el sanatlarına uygulanan süsleme programı; geometrik, bitkisel, yazı ve figüratif bezemeler şeklinde gruplandırılmaktadırlar. 'Türk' ve 'figüratif bezeme' denilince bu süsleme programının geçmişi Türklerin ilk yurdu olan Orta Asya'ya, ilk dini olan Şamanizm'e, Türk mitolojisi ve efsaneleri ile kaynağını buradan alarak gelişen hayvan üslubuna kadar gitmektedir.

Göçebe olan ve sürekli yer değiştiren, bunu yaparken edindiği kültürel birikimi, özellikle ortak hafızasını yanında götüren Türklerin, İslamiyeti kabul ettikten sonra da özünde figüratif süslemeye karşı olan eğilimlerinde çok radikal değişikliklerin olmadığı görülmektedir. İslam'da tasvir meselesi ile Müslüman sanatçı heykel yapmada ve içinde ruh barındıran canlıları resmetmede sakıncalı davranmayı benimsese de, Türklerin süsleme programında görülen figüratif öğelerin, Müslüman olunduktan sonra da görülmesi tasvir yasağını bir nevi tartışmaya açmaktadır.

59 Öney, "Anadolu Selçuklu Sanatında Ejder Figürleri."

60 Alsan, *Türk Mimari Süsleme Sanatında İkonografik Figürler*, 224.

Hayvan üslubundan betimlenen figürlere uygulanan üsluplaştırma –ki bu öyle bir boyut almıştır ki; kimi sanat tarihçileri rumî motifinin zoomorfik olduğunu ve en çokta ejder örnek alınarak stilize edildiğini savunmaktadır. Müslüman sanatçının içi belki de, bezemede kullanılan bu aşırı üsluplaştırma ile rahatlamıştır.

Fantastik nitelikteki karakter olan ejder, Hunlardan beri Türkler için önemlidir –ki başkentlerini “ejder kenti” manasına gelen bir isimle anmaktadırlar. Ejder figürüne çoğunlukla olumlu anlamlar yükledikleri görülmektedir. Zıtlıkların dengesi üzerine kurulu felsefe, ejder ikonografisi üzerinde hayat bulmaktadır.

Türklerin eski inanç, kültür ve geleneklerini biriktirdikleri ortak hafızalarıyla yeni benimsedikleri dini, ölçülü bir şekilde harmanladıkları ve bunu sanatlarına uyguladıkları görülmektedir. Selçukluların gerçekle bağı olmayan ama inanışlara girmiş ejder figürünü sivil mimarının yanı sıra Anadolu’da dini mimaride, mezar taşlarında izleyenleri rahatsız etmeyecek şekilde, opsiyonel ve estetik bir anlayış ile uyguladıkları görülmektedir. Bu durum farklı inanç, kültür ve bakış açısını mükemmel bir şekilde sentezlediklerini göstermektedir. Büyük bir titizlikle harmanladıkları bu sanatsal uygulamalar Anadolu sahasının birçok yerinde izlenebilmektedir.

Kaynakça

- Alsan, Şenay Sayın. *Türk Mimari Süsleme Sanatında İkonografik Figürler*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2017.
- And, Metin. *Minyatürlerle Osmanlı-İslam Mitologyası*. İstanbul: Akbank Yayınları, 1998.
- Arseven, Celal Esad. *Türk Sanatı*. İstanbul: Duran Basımevi, 1970.
- Çoruhlu, Yaşar. “İslamiyet’in Kabulünden Sonraki Asya Türk Sanatında Hayvan Üslubunun İzleri,” *Doğu Türkistan’ın Sesi Dergisi*. 7/26 (1990): 11-15.
- Çoruhlu, Yaşar. *Erken Devir Türk Sanatının ABS’si*. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 1998.
- Diyarbakirli, Nejat. *Hun Sanatı*. İstanbul: MEB Devlet Kitapları, 1972.
- Esin, Emel. “Evren (Selçuklu Sanatı Evren Tasvirinin Türk İkonografisinde Menşeleri),” *Selçuklu Araştırmaları Dergisi*. I (1969): 161-182.
- Esin, Emel. *İslamiyet’ten Önceki Türk Kültür Tarihi ve İslam’a Giriş (Türk Kültürü El Kitabı II. Cilt. 1-B’den Ayrı Basım)*. İstanbul: Edebiyat Fakültesi Matbaası, 1978.
- Esin, Emel. *Orta Asya’dan Osmanlı’ya Türk Sanatında İkonografik Motifler*. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2004.
- Kök, Elif. “İslam Öncesi Türk Sanatı Literatürü,” *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*. 7/14 (2009): 33-50.
- Mülayim, Selçuk. *Değişimin Tanıkları: Ortaçağ Türk Sanatında Süsleme ve İkonografi*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1999.
- Sözen, Metin. *Geleneksel Türk El Sanatları*. İstanbul: Hürriyet Gazetesi ve Matbaası, 1998.
- Ögel, Bahattin. *Türk Mitolojisi*. İstanbul: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2002.
- Ögel, Semra. *Anadolu Selçuklularının Taş Tezyinatı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1987.
- Önder, Mehmet. “Selçuklu Ejderleri,” *Turing-Otomobil Kurumu Belleteni*. 8/287 (1966): 50-51.
- Öney, Gönül. “Anadolu Selçuklu Sanatında Ejder Figürleri,” *Belleten*. 33 (1969): 171-192.
- Öney, Gönül. *Anadolu Selçuklu Mimari Süsleme ve El Sanatları*. Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 1988.

Walter Benjamin'in ve Theodor Adorno'nun Kültürel Üretim ve Estetik Hakkındaki Görüşlerine Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım

Gamze Sönmez*

Öz: Frankfurt Okulu düşünürlerinden Theodor Adorno ve Walter Benjamin, kitle kültürü içerisinde üretilen sanat eserinin mahiyetine dair analizlerini Marksist estetik bir zaviyeden çözümlemişlerdir. Aydınlanama sürecinin getirdiği değişimle kitle kültürü içerisinde, seri üretimin ürünü haline gelen sanat eserinin doğası hakkında Adorno ve Benjamin birbirlerinde farklı görüşler sunmuşlardır. Sanatın asıl işlevini gerçekleştirebilmesi için toplumdan uzak olması gerektiğini düşünen Adorno, çağdaş ve edebi anlatılardaki yapay imgelere olan eleştirilerini “Kültür Endüstrisi” metni bağlamında sunmakta ve sanat nesnesinin kitle kültürü içerisinde ticari bir meta haline gelerek vasatlaşmasını eleştirmektedir. Bu metinde, kitle kültürü içerisinde üretilen sanat yapıtlarının, çağdaş anlatıların ve edebi metinlerin sanata hiçbir katkı sağlamayacağı belirtilir çünkü sanat yapıtının formu ve idesi diyalektik bir çelişki barındırmaktadır. Bu sebeple Adorno'ya göre sanat, izleyicisine ve okuyucusuna geçici bir katharsisten başka bir şey sağlamamaktadır. Walter Benjamin ise kitle kültürü içerisinde sanat eserinin aurasını kaybetmesiyle angaje bir sanatın oluşabileceğini düşünmektedir. Benjamin, konuyla ilgili fikirlerini “Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretililebileceği Çağda Sanat Yapıtı” isimli makalesinde ele almıştır. Benjamin bu makalede, teknik araçları yeni bir algılamanın ve görme biçiminin aracı olarak görmekte ve sanatın teknoloji ile yeniden üretilip politikleşmesini olumlamaktadır. Bu bağlamda, Benjamin'in kültürel üretim hakkındaki görüşleri “devrimci sanat” ve “propaganda” kavramı çerçevesinde ele alınacaktır. Bu çalışmada, aynı ekolün bir parçası olmalarına rağmen kültürel üretim ve estetik hakkında farklı düşüncelere sahip olan iki düşünürün görüşlerindeki devamlılıklar ve kırılmalar karşılaştırmalı olarak farklı perspektiflerden değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Kültür Endüstrisi, Kült Sanat, Meta, Aura, Yeniden Üretim.

Giriş

Tarih boyunca sanat eserlerinin malzemeleri sürekli olarak değişkenlik göstermiştir ve bu değişkenlik günümüzde de devam etmektedir. Bir sanat eserinde malzemenin değişmesi eserinin değerinden bir şey kaybetmesine sebep olmaz çünkü sanat hiçbir zaman nicelikle

* İstanbul Medeniyet Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Lisans Programı Mezunlu.
İletişim: gamze.sonmez1@hotmail.com

ifade edilebilen bir şey olmamıştır; sanat daha çok nitelikle ilgili bir şeydir. Aynı zamanda sanat eserlerinde kullanılan perspektifler de mutlak değildir. Örneğin bir Rönesans dönemi ressamı hangi sınırlar çerçevesinde eserini resmedeceğinin farkındadır ve var olan perspektif anlayışının dışına çıkmamaktadır. Antik Çağ filozofu Platon, *Devlet* isimli eseriyle sanattaki temsil sisteminin sınırlarını çizen ilk isim olmaktadır. Antik Çağ'dan günümüze kadar sanatçının ve sanat eserinin tanımı ve sınırları sürekli olarak değişmektedir. Aydınlanma çağı olarak bilinen dönemde ise bilim, sanayi gibi alanlarda olan değişiklikler sanatı ve estetik algılayışını çeşitli yönlerden etkilemiştir.

Klasik dönemde bir bütünlük içerisinde ele alınan sanatta güzellik, gerçeklik konuları bu dönemde ayrı ayrı ele alınmaya başlamaktadır. Klasik dönemde sanat eseri doğa düşüncesiyle yüce olanla ilgiliyken teknolojik gelişmelerle sanat nesnesinin etrafını saran kabuk kırılmakta ve sanat eserinin hakikati ve derinliği kaybolmaktadır. Sanat eserlerinde yeniden üretimin verdiği imkanla klasik estetik anlayışı kökten sarsılmakta ve sinema, fotoğraf gibi sanatlar ile dünyayı yeni bir algılama biçimi doğmaktadır. Artık sanat eserlerinde tek bir imge, tek bir ses yoktur. Yeni bir temsil sistemi ve yeni bir dile gelme biçimi vardır. Bu yeni dile gelme biçimi Romantizm, Dadaizm, Fütürizm gibi sanat akımlarıyla kendini göstermektedir. Benjamin ve Adorno ise geleneksel algılama biçiminin sarsılışını ve kadim sanattaki auranın kayboluşunu farklı boyutlarda ele almaktadır. Marksist düşünürler, sanatın bütünlleştirici yönüne vurgu yaparak sınıfsal ayrımı yok etmeyi istemektedirler.

Sanatı, geniş halk kitlelerine ulaştırmayı amaçlamaktadırlar. Sanat artık metafiziksel değerinden ve ulvi konumundan ayrılmaya başlamaktadır. Estetik artık hayatın içinde bir yere yerleşmektedir. Marksist sanat eleştirmenleri bir sanat eserini incelerken toplumun sosyal yapısını, sınıflar arasındaki çatışmayı ve eşitsizliği temel ölçüt olarak almaktadırlar. Bu bağlamda Marksistler sanat eserinin belli bir sınıfın çıkarlarını gözetmesine karşı çıkmaktadırlar. Marksist estetik kuramı, tarihsel materyalizm görüşü ile diyalektik görüşten beslenmektedir. Bu estetik kuramında sanat üst-yapıyı temsil eden bir olgudur. Marksist sanat kuramında, sanatın tinsel boyutu ile ideolojik boyutu aynı bağlamda ele alınmaktadır. Marksist kuramcılarının estetik hakkındaki düşüncelerinin temelinde Kant'ın ve Hegel'in güzel hakkındaki görüşlerinin etkisi vardır. Özellikle Hegel ve Kant, Benjamin'in ve Adorno'nun estetik hakkındaki görüşlerinin felsefi zemininde çok önemli bir yer edinmektedir. Marksist estetikte sanat, politika ve propaganda kavramları ile iç içe değerlendirilmektedir. Walter Benjamin toplumdaki dışlanmış ve yok sayılmış entelektüelin kaderiyle toplumda ezilen işçinin kaderini aynı görmektedir ve radikal bir kavrayışla estetiğe bakarak sanatı devrimci ve politik bir boyutta ifade etmeye çalışmaktadır. Bu devrimci eleştirel sanat anlayışında, imgeler ile tinin yüceltilmesine, toplumun gerçeklikten koparılmasına karşı çıkmaktadır ve devrimci sanat burjuva sınıfının sanatından ayrı olarak değerlendirilmektedir. Kitle kültürü içerisinde

teknğin gücü ile sanat bir üretim sahasına dönüşmektedir; böylelikle sanatın ve sanatçının görevi de değişmektedir.

Walter Benjamin'in *Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilbildiği Çağda Sanat Yapıtı* makalesi ele alınacaktır. Benjamin, bu makalede sanatın teknolojik gelişmelerle olan değişimini ele almıştır. Sanatta teknolojik gelişmeler aynı zamanda toplumsal bir dönüşümün yansımasıdır. 19. yüzyılda fotoğraf makinesinin icadı yeni bir görme biçiminin habercisi olmuş ve bu icat sanatçıyı birçok yükümlülüğten kurtarmıştır (Benjamin, 2020, s. 53). Teknik aygıtlar, sanatın özel atmosferini dönüştürmektedir. Özellikle fotoğraf sanatı, resim sanatı ve diğer sanat dalları üzerinde büyük bir etki yaratmaktadır. Sanat eseri çoğaltılmaya başladığı andan itibaren hakikatini kaybetmektedir.

Adorno ise Kültür Endüstri metninde kitleselleşme ile kültür ürünlerinin ticari bir mekanizma içerisinde topluma sunulmasını ve eğlence endüstrisinin ahlaki bir tutumla çıkarlarını nasıl gerçekleştirdiğini ifade etmektedir. Dolayısıyla endüstrileşme, kültürü bir seri üretim malzemesi haline getirmekte ve eğlence endüstrisi gibi alanlar işçileri pasifize etmektedir. "Sanat uzmanlarının sponsorlarla ve sansürcülerle inanılmaz bir yalan konusunda giriştikleri tartışmalar içsel-estetik bir gerilimden çok çıkar çatışmalarına tanıklık eder" (Adorno, 2010, s. 173). Adorno, kültür ürünlerinin ticari bir mekanizma içerisinde topluma sunulmasını ve eğlence endüstrisinin ahlaki bir tutumla çıkarlarını nasıl gerçekleştirdiğini ifade etmektedir.

Benjamin'in Kültür Endüstrisi Hakkındaki Görüşleri

Walter Benjamin 1936 yılında yayınladığı "Tekniğin Olanaklarıyla Yeniden Üretilbildiği Çağda Sanat Yapıtı" başlıklı makalesinde 19. yüzyılın başlarında icat edilen fotoğraf makinesinin ve sinemanın diğer sanat dalları üzerindeki etkilerini incelemektedir. Benjamin, bu makalede sanat eserlerinin yapısını ve içeriğini Antik Çağ'dan itibaren ele alarak biricik ve kült değeriyle tanımlamaktadır. Kült değer, bir sanat eserinin dini ve metafizik bir yöne sahip olması demektir. Klasik sanatlarda eser, belli bir uzaklığı imleme yönüyle biriciklik değerini elde etmektedir. Sanat eseri, izleyiciye yaklaştıkça biricikliğinden ve kült değerinden kopmaktadır. Benjamin Klasik dönemde Tanrı düşüncesini barındıran sanat eserlerinin gizemini ve aşkın değerini daimi olarak korurken günümüzde üretilen sanat yapıtlarının ise gizemli bir boyutunu kaybettiğini belirtmektedir (Benjamin, 2020, s. 59). Sanat yapıtlarının, kitlelere açılması demek aşkın değerinin yok olması demektir. Yani sanat nesnesi, biricikliğini ve hakikatini kaybederek ve aristokrat sınıfının egemenliğinden çıkarak özerkleşmektedir.

Resim sanatının ve yazının hakimiyetine nüfuz eden fotoğraf ve sinema gündelik hayatın herhangi bir anında insanın gündelik uğraşlarını kaydedebilmektedir. Fotoğraf, Rönesans dönemine ait genel perspektif algısını yıkmaktadır. Artık fotoğraf, insanın yaşamının her-

hangi bir anına dahil olabilmekte ve sanat eseriyle alımlayıcı arasındaki mesafeyi kaldırabilmektedir. Fotoğraf makinesinin icadı, sanatta önemli bir etkiye ve kırılmaya yol açmaktadır. Benjamin, fotoğraf makinesinin icadını sanatta bir kırılmaya sebep olması sebebiyle bir devrim olarak tanımlamaktadır ve bu icadın sosyalizmin başlangıcıyla aynı döneme denk düştüğünü belirtmektedir. Çünkü fotoğraf makinesinin verdiği imkanlar sosyalizmin isteyeceği şeylerle örtüşmektedir. Fotoğraf, göz-merkezli bir dünyayı yaratarak insanın doğaya bakışını zedelemektedir. Böylelikle mekanik üretim, sahici olan bakışı bozmaktadır. Fotoğraf ile birlikte sözün hakimiyeti azalmaya başlamıştır. Çünkü fotoğraf, yazının aksine gerçekliği tek bir karede toplayabilme imkânına sahiptir. Bu bağlamda Benjamin fotoğrafın yeni bir sanat olduğunu düşünmekte ve ressamın yükümlülüklerinden kurtulmasının sanatta yeni bir boyut kattığını dile getirmektedir. Kamera, toplumsal yaşamdaki her şeyi ele geçirme, kaydetme imkanına sahip olmasıyla topluma kendi mutlaklığını dayatmaktadır. Resim ve gerçek arasında aurasal bir uzaklık vardır, kamera ise gerçekliği ve zamanı tahakküm altına alarak doğal olanı, eylemleri dondurarak parçalara ayırmaktadır. Fotoğraf, resim sanatının doğal bakışını yok ederek sun'ı, mekanik bir düzlemde gerçekliği ele geçirerek onu tek bir an üzerinde sabitlemektedir. Benjamin, sanatta mimetik algının yıkıldığını belirtirken yeni olanın imkanıyla geçmişin şimdiki zamanda kendini yeniden var edebilmesi için tarihsel diyalektik bir imgeye ihtiyaç olduğunu belirtilmektedir (Eagleton, 2020, s. 61).

Benjamin, sanat yapıtının biricikliği ile bağlamı arasındaki özdeşliğe dikkat çekmekte aslında bağlamın aurayı yarattığını düşünmektedir. Dolayısıyla sanat eseri bağlamından koparıldığında bir hakikat problemi zuhur etmektedir. Benjamin'ın sanat görüşünde aura; "ne denli yakınımızda bulunursa bulunsun, bir uzaklığın biriciklik niteliğini taşıyan görüngüsü"dür. Kısaca aura bir uzaklığı yani mesafeyi imlemektedir (Benjamin, 2020, s. 56). Sanat eseri kült değerini ve biricikliğini tarihsel bağlamından almaktadır. Yeniden üretimle çoğaltılan sanat yapıtı, uzamsal boyutu yok olunca eserde bir aura kaybı meydana gelmiştir. Fotoğraf, orijinal sanat eserlerini kopyalar ile çoğaltarak nesneyi kendi tarihsel bağlamından soyutlamaktadır. Klasik dönemden Modern döneme kadar sanat nesnesi ve alımlayıcı arasında mesafeye bağlı kutsal bir ilişki vardı. Modern dönemde ise sanat eseri ve sanatçı arasındaki bu mesafe yakınlaştırılmaya başka bir ifadeyle seyirci özgürleşmeye başlamıştır. Özgürleşen bakış, eserde kendinden bir şeyler bulabilmekte ve yapıta dair analizler yapabilmektedir. Sanat nesnesinin etrafını çevreleyen özel atmosferinden kopartılarak demokratikleşmesi yeni bir olgudur ve toplumsal bir dönüşümün yansımasıdır.

Benjamin için bir sanat eserinin hakikiliği, daima tarihsel bağlamında saklıdır. "Tarihsel tanıklık maddi varlıktan temellendiğinden, birinci ögesinin insanlarla bağını kesen yeniden üretim, ikincisinin yani tarihsel tanıklık ögesinin de sarsıntı geçirmesine yol açar" (Benjamin, 2020, s. 55). Sanat yapıtı yeniden üretimin sahasına girdiğinde ilk olarak aurasından, ikinci

olarak ise tarihsel bağlamından kopartılmaktadır. Hâlbuki klasik dönemde sanat nesnesi, kilisede veya herhangi bir soylunun şatosunda görülebilirken yeniden üretimin verdiği imkânlarla sanat nesneleri salonlarda ve müzelerde sergilenmeye başlanmıştır. Sanat yapıtının sergilenme özelliğiyle birlikte eserin niteliğinde bir dönüşüm meydana gelmektedir. Benjamin'e göre bu dönüşüme iki önemli teknik araç olan film ve fotoğraf katkıda bulunarak, özerk ve demokratikleşmiş bir estetik anlayışının oluşmasına zemin hazırlamaktadır (Benjamin, 2020, s. 59-60). Fakat sanatın özerkleşmesine imkân tanıyan bu yeni üretim araçları aynı zamanda eserin derinliğini ve kutsallığını kaybetmesine de sebep olmaktadır.

Sanat eserinin pazarda bir meta haline gelmesinin ilk şartı, eserin geçmişindeki bağlamından kopartılmasıdır. Meta haline gelen sanat nesnesi, modanın belirlediği kriterlere göre pazarlarda veya fuarlarda yerini almaktadır. Özellikle sanatçı, eserlerini pazarda bir yer edinebilmek amacıyla meydana getirmektedir bu sebeple sanat eserinin niteliğinden ziyade niceliği önem kazanmaya başlamaktadır. Sanatçının formu ve içeriğini özgün bir üslupla, bir bütünsellik içerisinde meydana getirdiği eserler değerini yitirerek, tüketim nesnesi haline gelmektedir. Pazarda bir meta haline gelen, sanat eseri, materyalist dünya görüşünün hakimiyetiyle mitsel ve metafiziksel aleme ait olan imgeler dünyasından arınmaktadır. Kaybolmaya başlayan bu imgeler ve imajlar dünyası kapitalizmin yarattığı kaos ortamında birer eğlence nesnesine dönüşmektedir. Eagleton'un ifadesiyle alımlayıcı, "meta kültünün huzurundayken ölümün huzurunda"dır ve aldığı hazdan dolayı şoka uğrayarak pasifize olmaktadır (Eagleton, 2020, s. 56). Meta bütün çoğullukları tek bir zeminde toplayarak farklılıkları yok etmektedir. Yeniden-üretimle, parçalı imgeler ortaya çıksa bile bütün nesneler ortak bir benzerlik taşımaktadır. Çünkü meta haline gelen sanat eseri yaratıcılıktan uzaktır. Sanatçı, sanat eserinin simgesel boyutunu yok ederek onu sembollere ve maddeye boğarak sanat eserinin özünde bir yıkıma sebep olmaktadır. Bu yıkımla yok olan şeylerden biri ise alımlayıcının yaşadığı deneyimdir. Bir uzaklıkla imlenen aura, eserler alımlayıcısında kuvvetli bir etki bırakabilmek için mesafeyi benimsemektedir. Fakat meta üretimi, sanat eseri ve alımlayıcısı arasına farklı türden bir mesafe koymaktadır. Her alımlayıcın kendine has biricik duyguları kaybolmuş ve izleyiciler için benzer duygularla sanat nesnesi birer eğlence nesnesine dönüşmektedir. Auarasını yitirmiş sanat nesnesi eğlence, moda sektörlerinde bir fetiş nesnesi haline gelmektedir.

Benjamin, makalenin son bölümünde ise faşizmin sanatı, politik amaçlar ile estetize etmesi üzerine bir çözümleme yapmıştır. "Faşizm, yeni oluşan, proleterleşmiş kitleleri, bu kitlelerin ortadan kaldırılmasını istediği mülkiyet ilişkilerine dokunmadan örgütlenme çabasıdır" (Benjamin, 2020, s. 77). Faşizm bu örgütlenme çabasını bir noktada sanat ile gerçekleştirmektedir. Sanat, kitleleri yönlendirici bir unsur olarak görülmüştür. Faşizm, Modern estetiğin tüm çıktıklarını reddetmekte ve bu estetik anlayışının yerine Fütürizmin etkisiyle mekanik

yeniden üretime kült bir değer atfetmektedir. Fütüristler savaşı kötülük imgesinden ayırarak, İtalyan şair Marinetti'nin *Fütürist Manifesto*'daki görüşleri çerçevesinde sanatı güzellemeye ve estetize etmeye çalışmışlardır. Faşizme göre savaş, kitleleri harekete geçirebilir ve yine savaş kitleleri klasik mülkiyet sistemine karşı çıkmasına engel olabilirdi. Savaş bir mücadele ve eylem olanağı sağladığı için güzeldir ve bu sebeple sanatçılar eserlerini bir başkaldırı mekanizması olarak görerek, geçmişten arta kalan hafıza mekânlarının yerine maki-nesel olan her şeyi eserlerinde yüceltmışlerdir. Bu bağlamda Benjamin, faşizmin politikayı estetize etme çabalarını olumlamakta ve Marksist bir estetik ışığında Epik Tiyatro'yu yazan Bertolt Brecht'in çabasını da değerli kabul etmektedir. Benjamin, bu makale çerçevesinde sanat eserinin kült değerini ve aurasını kaybetmesinden bahsederken diğer bir yandan eserin aurasından ve kült değerinden kopartılmasıyla sanatın politize olarak özerk bir hüviyet kazanacağından bahsetmektedir. "Bir zamanlar Homeros'ta, Olimpos Dağı'ndaki tanrıların gözünde bir tür sergi malzemesi olan insanlık, şimdi kendi kendisi için bir sergi malzemesi olup çıkmıştır" (Benjamin, 2020, s. 79). Artık insanların yaşamları, eşzamanlı bir alımlamaya müsait olan teknik araçlarla pratik bir şekilde sergilenebilmektedir. Sanatın merkezine yerleşen insan, kendisine yabancılaşarak sanat eserlerini bir arzu nesnesi olarak görmektedir.

Benjamin'in Estetik Hakkındaki Görüşlerinin Değerlendirmesi

"Adı size ne kadar tanıdık gelirse gelsin, hikâye anlatıcısının hayatımızda hiçbir hükmü yok. Çoktan uzaklaştı bizden, gittikçe de uzaklaşıyor" (Benjamin, 2018, s. 86). Benjamin, bu ifadeyle çöken bir anlatı geleneğinden bahsetmektedir. Çünkü insanlık, savaş ve kaos ortamlarının yarattığı etkiyle ortak yaşamayı ve ortak duygularda buluşmayı bırakmıştır. Hikâye anlatıcısının insanlarla eskiden kurduğu bağı tekrar kurması mümkün değildir çünkü hikâye anlatıcısı, artık kolektif bir dünyanın parçası haline gelmektedir. Anlatıcının gücü, anlattığı duygulanımları dinleyicilere gerçekçi bir tutumla paylaşmasındadır. Böylece anlatıcı, hikâyesini anlatırken yaşamadığı duygulanımları yaşar ve bu duyguları başkasının da yaşamasına imkân tanımaktadır. Anlatıcıyı, anlatıcı yapan özelliklerden biri onun birtakım deneyimlerinin olmasıdır. Modernite ile bu ortak deneyim yıkılmıştır. Ortak anlamların, ortak deneyimlerin yok olmasının sebebi ise teknolojik gelişmelerdir.

Tekniğin gelişmesi ile bir sanat eserinin aurası, biricikliği yıkılmaktadır. Artık deneyimin karşısında bir enformasyon yer almaktadır. Sürekli olarak bir anlatma hâli vardır ama bu anlatılar ortak bir dünyanın deneyimini, hafızasını taşımamaktadır. Hikâye anlatıcılarının beslendiği ana kaynak ise sözlü kültürdür. Sözlü kültürde hikâyeler ağızdan ağıza aktarılarak anlatılmaktadır. Walter Benjamin, hikâye anlatıcısını yaşam tarzlarına göre iki türe ayırmaktadır: İlk hikâye anlatıcısı yerleşik bir çiftçi olarak söylenirken ikinci türden hikâye anlatıcısının yaşam tarzı göçebe bir denizci olarak belirtilmektedir. Hikâye anlatıcılarının temel özelliklerinden biri içinde yaşadıkları toplumun sosyal ve siyasal meselelerini bilmeleridir. Çünkü bir hikâye

anlatıcısının realist bir bakışla hikâye anlatabilmesi için içinde yaşadığı toplumun pratiklerinden haberdar olması gerekmektedir. "Her gerçek hikâye, açık ya da seçik önemli biçimde, yararlı bir şey barındırır" (Benjamin, 2018, s. 89). Böylelikle Benjamin, hikâye anlatıcısını akıl ve nasihat verebilecek bir konumda görmüştür. Çünkü anlatıcı, toplumun aksayan yönlerini anlatıp onu dinleyenlere akıl vermektedir.

Benjamin, hikâye anlatıcılığının yerini 18. yüzyılda romanın hâkimiyetinin almasını modern toplumlarda ortak deneyimin değer kaybetmesine ve kıymet görmemesine bağlamaktadır; kolektif bir anlatı türü olan anlatıcılığın yerini roman almaktadır. Matbaanın icadı ile roman türünün daha fazla yaygınlaştığı görülmektedir. Artık sözlü kültür içerisinde, sesin egemenliğinde yeşeren hikâye anlatıcılığının etkisi yavaş yavaş azalmaya başlamaktadır. "Yazı, kelimeleri ses dünyasından görsel mekâna taşır, matbaaysa bu mekândaki yerlerine hapseder onları" (Ong, 2018, s. 144).

Artık bir topluluğun önünde hikâyelerini anlatan anlatıcıların yerini bireysel, kendine ait bir odası olan romancılar almıştır. Benjamin'in hikâye anlatıcısı kavramıyla, Aydınlanma dönemi Burjuva romanlarında okur ile yazar arasındaki zamansal ve mekânsal mesafeyi vurgulamaktadır. Sözlü kültürde anlatıcı halkla ortak bir deneyimi paylaşmaktadır ve Benjamin'e göre hikâye anlatıcılığının yok olması demek deneyimin ortak bütünlüğünün yok olması demektir. Bu ortak deneyim, kamusal bir alanın yerini özel alanın almasıyla doğrudan ilişkilidir. 18. yüzyıl ile kamusal alandan özel alana geçişin başlamasıyla sanatçılar ortak bir deneyimden ziyade kendi ben'lerini anlatmaya başlamışlardır. Benjamin'e göre anlatıcı ölmekte olan bir dünyayı sergilemektedir. Tekniğin üretim araçlarıyla yeni bir anlatıcı tipinin ortaya çıkacağını düşünmektedir (Witte, 2018, s. 158).

Flâneur, Benjamin'in sanat görüşlerinde öne çıkan bir diğer kavramdır. Şehrin caddelerinde, pasajlarında dolaşarak şehri temaşa eden bir insan figürüdür. Bu insan, aynı zamanda yersiz-yurtsuz bir şekilde pasajlarda yaşamaktadır. Flâneur, Benjamin'in metinlerinde bir aylaklık imgesiyle belirmektedir. "Büyük şehir insanını büyüleyen aşktır, ama ilk bakışta değil, son bakışta aşk" (Benjamin, 2018, s. 145). Flâneur şehri gezerken aynı zamanda şehrin pasajlarına, caddelerine dair bir düşünce geliştirmektedir; yani maruz kaldığı şey Flâneur'ün dünyasını beslemektedir. Diğer bir yönüyle Flâneur kitleden ve metanın dolayımından ayırlanamamaktadır. Flâneur hem kitleler içerisinde yaşayan hem kitlelerden ayrılan bir konumdadır. Çünkü Flâneur için aylaklık, kitle kültürünün çıkarlarına karşı bir başkaldırı biçimidir.

Adorno'nun Kültür Endüstrisi Eleştirileri

Theodor Adorno, Aydınlanma dönemi akılcılığının bir araç haline gelerek bireyleri baskılayışını ve kültürün kapitalist bir düzeni temsil eden bir sistem haline gelişini Max Hork-

heimer ile yazmış olduğu “Kültür Endüstrisi Kitlelerin Aldatılışı Olarak Aydınlanma” isimli makalesinde incelemektedir. Adorno, bu makalede kültürün rasyonalist bir bakış açısıyla kitleselleşmesi üzerinde durmaktadır. Adorno’ya göre Aydınlanma döneminin aşırı akılcılık, ilerlemeci tarih anlayışının vaatlerinin bireyi sorgulamamış bir yaşamın iteeceğinden söz etmektedir. Metanın estetize edilmesiyle, sanat bir gösteri sahası haline gelmekte ve bir ambalaj değerine sahip olmaktadır. Adorno, egemen siyasi güçlerin ideolojik dayatmalarla sanatı birer araç haline getirilmesini ve temelde sanatın ticari amaçlarla metalaşarak bir tüketim nesnesi haline gelmesini eleştirmektedir. Pazarda kolayca alınıp satılabilen bir ürün haline gelen sanat eserleri, birer meta konumundadır. Kitle kültürü, sanat eserlerinin özünü ve tözsel mahiyetini tehdit etmektedir.

Adorno, kültür endüstrisinin ürünlerinin değerlerini ekonomik açıdan yüksek yöneticilerin yapmış olduğu sınıflandırmalarla tüm tüketicilerin statüsüne uygun ürünler tasarlanmakta ve tüketici bu ürünler arasında kendisine en çok uyanı seçmektedir. Tüketicinin kendi seçimiyle tasnif yapabilmesi mümkün değildir çünkü kültür endüstrisi üreticileri tüketicinin tercihlerini onun adına tüm sınıflandırmayı kendisi yapmaktadır. Seyirci, sadece popüler olanı bulmak ve kendisini eğlendiren şeye yönelmektedir. Aynı zamanda tüketici, her boş anında endüstriyel üretim faaliyetinin uyarak üretimin bir parçası olmak zorundadır (Adorno ve Horkheimer, 2014, s. 166-167). Adorno’ya göre “halk için olan, düştün yoksun sanat” bir orijinallikten yoksundur ve hazır klişeler çerçevesinde değişikliğe neredeyse hiç uğramamış bir imajlar dünyası yaratmaya çalışmaktadır (Adorno ve Horkheimer, 2014, s. 168).

Kültür endüstrisi tüm farklılıklara ve aykırılıklara karşıdır bu sebeple kendine ait bir dil oluşturmaktadır. Bu sebeple kültür endüstrisinin dili, muhafazakâr bir yapıya sahiptir; sınırlamalarla kendi sentaksını ve söz varlığını oluşturmaktadır. Büyük sanatçıların eserlerindeki üslup, eserin formunu da belirlemektedir; geleneksel sanatlardaki eserlerin üslup insanı sarsan, mesafeli ve gizemli bir forma sahipti. Bu form sanatta, bir negatifliği barındırmaktaydı. “Bu yapıtların üslubunda ifade öyle bir güce erişti ki, bu güç olmasaydı varoluş işitilmeden dağılıp giderdi” (Adorno ve Horkheimer, 2014, s. 174). Fakat Modern dönemde üslubun gizemliliği yok almakta ve bu gizemin yerini mantık almaktadır.

Adorno ve Horkheimer, Ekspresyonistlerin ve dadacıların üsluplarını kavgacı ve hakikatten yoksun olarak tanımlamaktadırlar. Çünkü Ekspresyonist sanatçılar, tüm duygularını abartıcı bir üslupla resmetmişlerdir; Dadaizm akımı sanatçıları ise geleneği yadsıyarak, anlamsız olanı önceleyen bir üsluba sahiplerdir. Bu bağlamda Adorno ve Horkheimer sanatın gerçekliğini, biçim ve içeriğin bütünlüğünde, birey ile toplum arasındaki uyumsuzlukta ve özdeşleşmenin başarısızlığında aranması gerektiğini ifade etmektedirler. Kültür endüstrisinin ürünleri estetik bir barbarlıkla üslubundan soyutlanmakta ve sanat nesnelerinde taklit mutlaklaştırmaktadır (2014, s. 175). Kitle kültüründe, derinliği ve hakikati olan sanat eserlerinin

yerine tüketicinin kolayca ulaşabildiği, haz verme özelliğiyle ön plana çıkan yapıtlar kendini göstermektedir. Aydınlanma dönemi ile birlikte sanat eseri, belli bir anlam dünyasına kapı aralamaktan ziyade kapitalist ideolojiyi yansıtan bir araç haline gelmektedir.

Sanayi toplumu, birey üzerinde kurduğu baskıyla onu daima pazarın içerisinde var etmeye çalışmaktadır. Kapitalist üretim modeli, insanların bedenlerini ve özerlerini önlerine koyduğu göz alıcı tüketim nesneleriyle kuşatmaktadır. Artık birey, sorgulamayı ve kendi deneyimini bir kenara bırakarak ilkesiz bir performans öznesine evrilmektedir. Kültür endüstrisine her birey farkında olmadan bu sisteme uyum sağlamak ve bu acizliğin içerisinde zihinsel anlamda bir ereksizliğe sürüklenmektedir. Sanatçı ise arz ve talebe göre eserlerini pazar için üretmektedir. Bu üretilen ürünler, belirli kalıplar çerçevesinde normatif bir özelliğe sahip olmaktadır. Adorno'ya göre nitelsiz sanat eserleri pazarda daimî bir saygı ve süreklilik kazanırken hakiki sanat eserleri ortaya koyan sanatçılar, kültür endüstrisinin egemen güçleri tarafından baskılanmaktadır. Ayrıca kültür endüstrisi hafif sanat ve ciddi sanat arasındaki ayırt edilebilirliği ortadan kaldırmaktadır (Adorno ve Horkheimer, 2014, s. 178-180).

Adorno'ya göre kitle kültürünün ürünleri tözden yoksundur. Adorno, kitle kültürü içerisinde insanın sahip olduğu öz disiplinin bir çözülmeye girdiğini belirtmektedir. "Bugünkü kültürel çamuru yadsıyabilmek için, parmak uçlarımızda uyandırdığı o rahatsız edici kaşıntıyı duyabilecek kadar bulaşmış, ama aynı zamanda onu reddedebilecek gücü de yine bu bulaşma içinde kazanmış olmak gerekir" (Adorno, 2017, s. 32). Adorno'nun ifade ettiğine göre bidrey daima kendisiyle iç hesaplaşma halindedir fakat eleştirilemeyen, sorgulanmayan devlet insanların dürtülerinin baskılamak ve kontrol altında tutmaktadır. "Düşünceye kalan tek kavrayış, kavranmaz olan karşısında duyulan dehşettir" (Adorno, 2017, s. 148). Kültür endüstrisi insanları eğlendirerek uyuşturmakta ve bireylere kendine ait bir dille yalanlar söylemektedir. Birey, metaya ve sistemin yalanına karşı çıktığında kültür endüstrisi onu baskılamaktadır. Adorno, Aydınlanmanın imgelerin insanlar üzerindeki hakimiyetini tasfiye ederek yerini insanları büyüleyen, sahte ve basit imgelere bıraktığını söylemektedir. Bu imgeler standart bir modelle zamanı ve mekânı kuşatarak her yere yayılmış durumdadır.

Bu makalede Adorno ve Horkheimer, kültürün endüstrileşme ile asli amacından saptığını ve sanatın ideolojinin etkisi altında politik bir sanata evrildiğini belirtmektedir. "Sanat yapıtları çileci ve utanmazdır, kültür endüstrisi ise pornografik ve iffetlidir" (Adorno ve Horkheimer, 2014, s. 187). Sanat artık bir yara taşımamaktadır, bünyesindeki tüm negatifliği bir kenara bırakmaktadır. Güzellik artık toplumsal hayatta kullanışlı bir tüketim ve haz nesnesi haline gelmektedir. Kültür endüstrisi içerisinde ancak bireyin dikkatini çekebilecek uyarıcılığa sahip nesneler var olabilmektedir. Kültür endüstrisi bireye ait tepkileri de değiştirmektedir, insanın gündelik hayattaki eylemleri, tepkileri şekleştirmeye başlamaktadır. İnsan artık dış görünüşünü değiştirdiği taktirde kişiliğini de değiştirebileceğine inanmakta, bu sebeple

parlak, beyaz dişlere sahip olarak kendini aşabileceğini düşünmektedir. Adorno'ya göre bu reklamların bir zaferidir "tüketici ne olduklarını gördüğü halde, kültür metalarının mecburi mimesisi" çünkü reklamlar imajinatif görseller dünyasıyla bireye sürekli alternatifler sunmakta, dış görünüşünü değiştirdiğinde bir kişilik sahip olacağı mesajını vermektedir.

Adorno'nun Estetik Hakkındaki Görüşlerinin Değerlendirmesi

Adorno'nun estetik hakkında görüşlerinin yer aldığı metin 1970 yılında *Aesthetic Theory* adıyla yayınlanmıştır. Adorno, estetik hakkındaki görüşlerinde Modern sanatın özünde diyalektik çelişkiler barındırdığını belirtmekte ve sanatın biçimini tarihsellik, birey ve toplum ilişkileri bağlamında değerlendirmektedir (Boucher, 2016, s. 92). Modernist sanat eserleri, tüm paradoksal yapısı ve otonom boyutuyla diğer metaların yanında yer almaktadır. Ayrıca Adorno'nun bakış açısına göre otonom sanat eserleri yaratıcı *praksisin* korunabileceği son yerdir. Adorno, estetik görüşlerinde sanatın eserinin asıl değerini biçimiyle elde ettiğini düşünmektedir. Biçim, sanat nesnesinin özgürlüğünü temsil etmektedir. Sanat nesnesinin içeriğinde ise esere dair bir bilinç kazandırma ve duyguları aktarma mimetik dürtülerden kaynaklanmaktadır (Boucher, 2016, s. 106).

Adorno, sanat ve edebiyat hakkındaki düşünceleri ise *Edebiyat Yazıları* isimli metninde Çağdaş edebi metinlerdeki anlatıcının konumuna, gerçeküstücülüğe dair yazdığı yazılar onun sanat hakkındaki görüşlerini ön plana çıkartmaktadır. Özellikle Çağdaş Romanda Anlatıcının Konumu isimli metinde öykü anlatıcısının varlığını yaşam deneyimlerine borçlu olduğunu söylemekte ve günümüzde bu deneyimin parçalandığını vurgulamaktadır. Anlatıcı, bir öykü anlatabilmek için kıymetli bir şeyler yaşmalıdır fakat dünyanın standartlaşması bu durumu engellemektedir (Adorno, 2018, s. 41). Romanda ise anlatıcısı kendisi için yeni bir iç mekân kurmaktadır ve anlatının dünyası bu iç mekân üzerinde kurgulanmaktadır. Bu anlatı aynı zamanda geleneksel anlatıdaki estetik mesafeyi değişikliğe uğratmaktadır.

"Romanın asıl itkisini oluşturan, dışsal yaşamın bilmecesini çözme girişimi böylece öze ulaşma çabasına dönüşür; çünkü öz de toplumsal uzlaşımların (Konventionen) oluşturduğu gündelik yabancılaşma içinde yolunu şaşıarak bir çifte-yabancılaşma halinde görünüyordur şimdi" (Adorno, 2018, s. 42). Yani Adorno, çağdaş roman anlatıcısının Klasik realist romandaki kronolojik zamanın yapısını bozmasını ve dışsal gerçekliği tanımasını çifte-yabancılaşma olarak görmektedir. Metnin sentaksının bozulması ve olay örgüsünün mantıksal bir akış içerisinde verilmemesi gerçekliğe ve edebiyatın tarihselliğine bir saldırı olarak görülmektedir.

Adorno, *Gerçeküstücülüğe Sonradan Bakış* isimli metninde gerçeküstücülüğün Jung'un arketiplerini, Freud'un psikanaliz kuramındaki bilinç dışını sadece kavramsal boyutuyla kullanmamasını bu kavramları rüya diliyle dönüştürmesini vurgulamıştır. Eğer gerçeküstücü-

lük yalnızca bu kavramları kopyalamakla yetinseydi en önemli aracı olan skandala gerek kalmazdı (Adorno, 2018, s. 109). Gerçeküstücülük, rüya dilini, hipnozu ve deliliği kullanarak sanat eserinin anlatılabilirliğini engellemekte ve sanata alışılmamış formlar getirmektedir. Adorno, gerçeküstücülüğün hem kitlesel üretimin bir parçası olması hem tarihsel bir niteliğe sahip olması yönüyle bu sanatın paradoksal bir yapısı olduğunu belirtmektedir. (Adorno, 2018, 112).

Benjamin'in ve Adorno'nun Kültürel Üretim Görüşlerinin Karşılaştırmalı İncelemesi

Benjamin, makalesinin başlarında sanatı geleneksel dönemdeki kült değeri ve biricikliğinde tanıtırken makalenin ilerleyen bölümlerinde makine tekniğinin sanatı dönüştürmesi üzerinde durmaktadır. Benjamin, bu makalenin okuyucusuna söylediği temel şey; makinele üretilen sanat eserlerinde, yani bir röprodüksiyon yapılan sanat eserlerinde kadim aura kaybolmaktadır. Sanat nesnesini biricik ve değerli yapan öz ortadan kalkmaktadır çünkü üretilen şey artık üreten kişinin izlerini taşımamaktadır. Tekniğin olanakları içerisinde üretilen sanat eserinde biricik olan imge tamamen parçalanmaya başlamaktadır. Modern sanat, sadece resim sanatıyla sınırlanmamakta çeşitli temsil sistemleriyle izleyicinin karşısına çıkmaktadır.

Bu bağlamda Benjamin, kapitalist ideolojinin yeni temsil biçimleri olan sinema ve fotoğrafın günümüz toplumuna ışık tuttuğunu söylemektedir. Adorno ise sanatın kitle kültürü içerisinde kendine ait özünü ve sarsıcı değerini kaybettiğini ve bu sebeple gerilemeye başladığını belirtmektedir. Adorno sanatta mekanikleşmeyi gerileme olarak kabul ederken Benjamin yeni kitle iletişim araçlarının sanatta bir ilerlemeye yol açabileceğini düşünmektedir. Özellikle Benjamin'in ve Adorno'nun birbirlerine yazdıkları mektuplardan anlaşılacağı üzere Adorno kitle kültürünün sanatın özünde bir ilerlemeye değil ancak felakete ve sarsıntıya sebep olabileceğinden bahsetmektedir (Adorno ve Benjamin, 2018, s. 167).

Adorno'nun düşüncelerinde kültür endüstrisinin tinselliği ve diyalektiği, sadece seri üretime pazarlanabilen bir meta değildir, aynı zamanda toplumun yapısını kategorize eden bir yapıya sahiptir. Piyasa kültür ürünlerini bir çeşitlilik içerisinde pazarda satmaktadır fakat Adorno'ya göre farklılıklar tekdüzedir ve bireyin bilinci de tekdüzeleşmektedir. Benjamin sanat eserini, aurasını kaybetmiş ve tarihsellikte bağlarını koparttığını belirtirken yeniden üretilen sanat eserinin bir auraya sahip olmadığını söylemektedir. Bu durum sanat eserini, niteliksel bir yapıdan niceliğe sürüklemektedir. Fakat Benjamin teknik gelişmelerle özerk bir sanat anlayışının oluşacağını ve bu yeni sanat anlayışının toplumla ilişkisini arttırarak, politik bir kimlik kazanacağını belirtmektedir. Adorno, kültür endüstrisi içerisindeki sanat eserini iç çelişkilerle dolu, sermayeye bağlılık duyan özelliklerini metinlerinde sıkça vurgu-

lamaktadır. Ve birey, devamlı yapıtların bu çelişkilerini fark etmelidir ancak bu şekilde birey nesneye sadık kalıp huzur duyabilmektedir. Adorno'ya göre Aydınlanma döneminden önce hiçbir sanat eseri kendisini yine kendi içerisinde tüketmiş değildir. Bu bağlamda kültür endüstrisi büyük bir ressamın sahici bir üslupla ürettiği eserini eleştirirken onun ustalık eseri olmadığını söyleyerek eserin daha çok alınması için değerini düşürmeye çalışmaktadır (Adorno, 2018, s. 165). Adorno'nun estetik görüşlerinde resim, edebiyat ve müzik aynı düzlemde yer alırken bu sanatların karşı tarafında ise film, fotoğraf gibi sanatlar yer almaktadır.

Sonuç olarak her iki düşünür de sanatın tekniğin imkânlarından önce kült ve metafiziksel bir değeri olduğunu ileri sürmektedir. Adorno hem estetik teorisinde hem Kültür Endüstrisi üzerine yazdığı metninde Modern sanatın kapitalizmin egemenliğinden nasıl kurtulabileceğine dair bir sorgulamaya gitmektedir. Adorno, sanatın özünü bulabilmesi için toplumdan ayrı tutulması gerektiği fikrini öne sürmektedir. Düşünüre göre sanat nesnesi biçimi ve içeriğiyle diyalektik bir çelişkiye sahiptir. Bu çelişki aslında sanatın herkes için olmasıyla alakalı bir durumdur çünkü eser hakkında herkes bir yorumda bulunabilmektedir. Benjamin ise sanat yapıtının özel atmosferini kaybettiğini ve gizemli havasından kopartıldığını bu sebeple yeni teknik imkânlarla sanatın politikleşme olanağından bahsetmektedir. Yani kitle kültürü içerisinde üretilen sanat aynı zamanda bir propaganda aracıdır. Bu noktada Benjamin ve Adorno politik sanata dair birbirlerinden farklı düşünmektedirler. Adorno sanatın algılanabilmesi için bireyin ayırıcı bir sanat zekasına sahip olması gerektiğini düşünürken Benjamin devrimci potansiyele sahip bir eserin kitlelere yeni bir bakış açısı kazandıracığını düşünmektedir.

Sonuç

Fotoğraf, sinema, radyo gibi icatlar sanatta yeni bir bilinç oluşturmuştur. Özellikle fotoğraf, sanatçıyı çeşitli yükümlülüklerinden kurtararak heykel, resim gibi sanat dalları üzerinde önemli etkiler yaratarak dönüştürmektedir. Sanatta çeşitli açılardan meydana gelen bu dönüşümü, Adorno ve Benjamin farklı açılardan incelemişlerdir. Her iki düşünürün aura, meta, otonom sanat, kült sanat gibi ifadelerle kültür endüstrisi içerisinde bir meta haline gelen sanat eserlerine dair eleştirel bir bakış geliştirmişlerdir. Benjamin, tekniğin olanaklarıyla yeniden üretilen sanat eserinin yapısını olumlu kodlarla örmekleyen, Adorno kitle kültürünün sanatı denetim altına alarak onun kendinde olan doğasını, sahte ve yapay bir hale getirdiğini söylemektedir. Bu bağlamda Frankfurt Okulu içerisinde yer alan bu iki isim sanatın özerkleşmesini farklı şekillerde yorumlamaktadırlar. Benjamin ise kitle kültürünün imkânları dahilinde sanatın demokratikleşeceğini özerk bir nitelik kazanacağını düşünmektedir. Adorno için sanatın politikleşmesi basitleşip sıradanlaşması demektir.

Kaynakça

- Adorno, T. W. ve M. Horkheimer, *Aydınlanmanın Diyalektiği*. Çev., N. Ülner ve E. Ö. Karadoğan. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 2014.
- Adorno, T. W., *Edebiyat yazıları*. Çev., S. Yücesoy ve O. Koçak. İstanbul: Metis Yayınları, 2018.
- Adorno, T. W. *Minima Moralia*. Çev., A. Doğukan ve O. Koçak. İstanbul: Metis Yayınları, 2018.
- Benjamin, W. *Pasajlar*. Çev., Ahmet Cemal. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020.
- Benjamin, W. *Son Bakışta Aşk*. Çev., Nurdan Gürbilek. İstanbul: Metis Yayınları, 2018.
- Boucher, G. *Yeni Bir Bakışla Adorno*. Çev., Yetkin Başkavak. İstanbul: Kolektif Yayınları, 2016.
- Eagleton, T. *Walter Benjamin ya da Bir Devrimci Eleştiriyi Doğru*. Çev., F. Burak Aydar. İstanbul: Sel Yayınları, 2020.
- Ong, W. *Sözlü ve Yazılı Kültür*. Çev., Sema Postacıoğlu Banon. İstanbul: Metis Yayınları, 2018.
- Witte, B. *Walter Benjamin*. Çev., Mustafa Tüzel. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2018.

Sultan Cihangir Dönemi Gülşen Albümü Faruk Bey İmzalı Sayfa Üzerinden Babür Üslubunun Değerlendirilmesi

Betül Çorak*

Öz: 1526 yılında Hindistan’da hüküm süren bir Türk devleti olan Babürlüler, üç büyük İslam devletinden biridir. IV. İmparatoru olan Cihangir Şah, asıl adı Ebü'l-Muzafer Nüreddin Muhammed Cihangir b. Ekber olan Sultan Cihangir 1569 yılında dünyaya gelmiş, 1605-1627 yılları arasında Babürlü Devleti’ne hükmetmiştir. Cihangir de kendinden önceki pek çok hükümdar gibi sanata önem veren ve destekleyen bir sultan olmuştur. Döneminde Babür sanatını yüksek bir zenginliğe ve zarafete ulaştırarak altın çağını yaşatmıştır. Kitap sanatları içinde minyatüre ayrı bir önem vermiş ve gelişimini desteklemiştir. Pek çok sanatkârı sarayında himayesi altına almıştır. Özellikle bu himayeden faydalanan Farsî sanatkârlar sayıca çok fazladır. Böylelikle saltanatı esnasında imparator tarafından saray atölyesinde görev verilen Farsî sanatkârlar geleneklerini Babür atölyelerine taşımışlardır. Babürlü sanat üslubunun oluşumunda Fars ve Hint etkilerinin olduğu göz ardı edilemeyecek seviyededir. Bu sanatkârlardan biri olan Faruk Bey, Sultan Cihangir tarafından ödüllendirilerek yaşadığı çağda rakipsiz olarak nitelendirilmekte ve çok beğenilmektedir. Saray nakkaşhanesinde çalışan bir sanatkâr olan Faruk Bey, babası Ekber Şah ile de çalıştığı bilinmektedir. İmparator Cihangir için hazırlanan ve günümüzde bilinen en önemli eserler arasında bulunan Tahran Gülistan Sarayı Kütüphanesi’ndeki Gülşen Albümüdür. Babür, Farsî, Dekkani, Türk, Avrupalı sanatçıların resim, çizim, hat ve gravürlerinden oluşan görkemli bir albümdür. Albümdeki bezemeler Cihangir dönemine ait olup Babür döneminden günümüze gelen sanatsal içerikli en önemli eserlerdendir. Varak 47’de kayıtlı Babürlü nakkaş Faruk Bey imzalı, albümün bir sayfası üzerinden Babür devletini, Faruk Bey’i ve Babür üslubunu değerlendirmeye almaktayız.

Anahtar Kelimeler: Babür, Cihangir, Gülşen Albümü, Faruk Bey, Tezyinat.

Giriş

Tahran Gülistan Sarayı kütüphanesinde bulunan, varak 47’de kayıtlı Babürlü nakkaş Faruk bey imzalı eseri incelemeye almaktayız. Albümün bir sayfası üzerinden Babür devletini, Faruk Bey’i ve Babür üslubunu ele almaktayız. Albümde imzalı bir eseri/ sayfası bulunmaktadır. Döneminin önemli eserleri arasında yer alan Gülşen albümü 17. yüzyılın ilk yarısında Sultan

* Marmara Üniversitesi, Güzel Sanatlar Enstitüsü, Geleneksel Türk Sanatları, Yüksek Lisans Programı.
İletişim: betulcorak@gmail.com

Cihangir devrinde yapılmıştır. Dünyanın birçok müzesine dağılmış şekilde bulunan albüm, farklı zamanlarda birçok nüshaları yapılmıştır. Dönemine etki eden bu eser ve nakkaş üzerinden Babür üslubuna değerlendirme yaparak bir bakış sunmaktayız. Esere geçmeden önce yapıldığı dönem olan Babür devletini, tarihi ve coğrafi açıdan ele alarak başlamaktaız.

Erken modern dönem İslam dünyasının üç imparatorluğundan biri olan Babür devleti,¹ 1526-1858 yılları arasında Hindistan'da hüküm süren bir Türk devletidir. Hânedanın kurucusu ve ilk hükümdarı Çağatay Türklerinden Zahirüddin Babür'dür.² Babür, Padişah unvanını alan ilk hükümdardır. Onunla başlayan bu unvan, yıkılışa kadar devam etmiştir. Kabil, Delhi, Agra, Lahor, Fetihpur Sikri'yi başkent olarak kullanmışlardır.³ 1526-1858 yılları arasında 29 padişah dönemi geçirmiştir.



Babür İmparatorluğu Haritası

Babür Şah 1526 yılında Panipat Meydan Savaşı'nda Lûdî kuvvetlerini yenerek, Hindistan'daki Lûdî saltanatına son verdi ve Babür hanedanını kurdu. Bu savaşta Afgan kabilelerinin büyük desteğini alan Babür, 12.000 kişilik birlikleriyle 100.000 kişilik Delhi ordusunu mağlup etti. 1527 yılında savaşçı bir halk olarak meşhur olmuş Racpûtlar'ı Kanva'da yenerek Hindistan'daki hâkimiyetini sağlamlaştıran Babür Şah, 1530 yılında sağlık durumu bozulmaya başlayınca önde gelen devlet adamlarını toplayarak oğlu Hümayun' un hükümdarlığını kabul ettirdikten kısa bir süre sonra Agra'da vefat etti.⁴

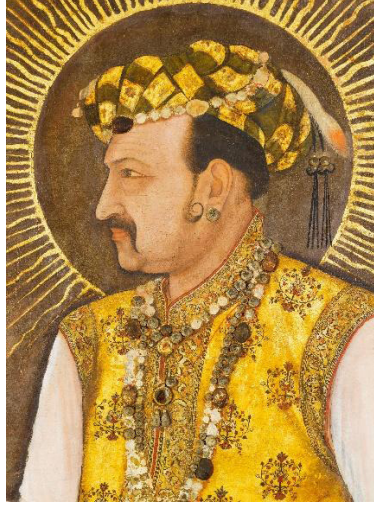
Hümayun ve Ekber Şah'tan sonra Babürlü tahtına IV. Hükümdar olarak Ekber'in oğlu Selim, 24 Ekim 1605 yılında Agra'da "Ebu'l-Muzaffer Nûreddin Muhammed Cihangir Gazi" lakabını alarak oturdu.

1 Lale Uluç, *İslam Sanatının Üç Başkentinde Ortak Timuri Mirası*, 2008, 39

2 Lale Uluç, *İslam Sanatının Üç Başkentinde Ortak Timuri Mirası*, 2008, 39

3 Evner Konukçu, "Babürlüler: Hindistan'daki Temurlular", *Türkler Ansiklopedisi*, H.C. Güzel, K. Çiçek, S. Koca. (ed). Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 2002. C. 8, 1322-1328.

4 Bedrettin Basuğuy, "Babürlü İmparatorluğunun Siyasi Tarihi Üzerine Bir Değerlendirme", *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Bahar 2013, Yıl.3, C.3, 32.



Fetihpur Sikri'de 30 Ağustos 1569'da dünyaya gelen Cihangir, babası Babür'ün torunu Celaleddin Ekber Şah, annesi Rajput kökenli Raca Bihari Mal Kaluchi'nin kızıdır.⁵ Ekber Şah, oğluna çok sevdiği Şeyh Selim b. Bahâeddîn-i Çiştî'nin adını koyar ancak Şehzade Selim sarayda Şeyhû Baba adıyla çağrılırdı. Tüzük-i Cihângîrî adlı eserinde Selim adını, meşhur Osmanlı padişahı Yavuz Sultan Selim'in adıyla karıştırılabilir endişesiyle kullanmadığını, hükümdarlara lâyık bir isim olduğu için Cihangir adını tercih ettiğini, tahta çıktığı sırada güneş doğduğu için de Nûreddîn unvanını aldığını söyler.⁶

Babür imparatoru Ekber'in ilk oğlu olan Selim, kısmen doğumunun anısına inşa edilen yeni başkent Fetihpur Sikri'de doğdu ve büyüdü. Timur hanedanı geleneğinden kopan Selim ve kardeşleri, imparatorluğu yönetebilmek için yetişkinliklerine kadar sarayda kaldılar ve eğitildiler.

Cihangir'in saltanatı, başladığı gibi, bir isyanla sona erdi. Bhimbar yakınlarındaki Şengiz Hatlı'da 28 Sefer 1037/7 Kasım 1627 Pazar günü gün doğumundan hemen sonra öldü. Elli sekiz yaşındaydı ve yirmi iki yıl imparator olarak hüküm sürdü. Böylelikle Şah Cihan'da 23 Ocak 1628'de Agra'da tahta çıktı.⁷

Cihangir, âdil ve merhametli, akliselim, inançlı, hoşsohbet ve ulemâ dostu bir insandı. Sanat ve estetikten zevk alırdı. Cihangir, büyük dedesi Babür gibi edip ve şair bir hükümdardı. Yüksek kültür seviyesine sahip olan Cihangir, Farsçanın hâkim olduğu sarayında Alt Kıta, Orta

5 Konukçu, Türkler Ansiklopedisi, 1322-1328.

6 Enver Konukçu, "Cihangir", TDV Dia. 1993. C.7 538-539.

7 "Cihangir", Iranica Ansk. C.XIV, Fasc.4, 375-378.

Asya, İran ve Avrupa'dan tüccarları, sanatçıları, şairlerini teşvik etmiştir. Fars edebiyatının ortaçağ klasiklerini iyi okumuş ve Sa'di, Hafız, Rumi'nin eserlerine hâkimdi. Kendisi de dedesi Babür geleneğinde, hâtıratını içine alan Tüzük-i Cihângîrî adlı samimi bir kişisel anı kaleme almıştır. Cihangirane, saltanatının en önemli kaydını oluşturmaktadır.⁸

1605-1627 yılları arasında Babürlü Devleti'ne hükmeden Cihangir de kendinden önceki pek çok hükümdar gibi sanata önem veren ve destekleyen bir sultan olmuş ve döneminde Babür sanatını yüksek bir zenginliğe ve zarafete ulaştırmıştır. Babür Devleti Cihangir zamanında altın çağını yaşamıştır. Aynı zamanda bahçe tutkunu olan Sultan, kitap sanatları içinde minyatüre ayrı bir önem vermiş ve gelişimini desteklemiştir. Pek çok sanatkârı sarayında himayesi altına almıştır ancak bu himayeden faydalanan özellikle Farsî sanatkârlar sayıca çok fazladır.

Böylelikle saltanatı esnasında imparator tarafından saray atölyesinde görev verilen Farsî sanatkârlar geleneklerini Babür atölyelerine taşımışlardır. Babürlü sanat üslubunun oluşumunda Fars ve Hint etkilerinin kuvvetli olduğu göz ardı edilemeyecek seviyededir. Babası Ekber Şah ile de çalıştığı bilinen Faruk Bey, Nakkaş Abd-ül Samed, üstat Mansur saray nakkaşhanesinde çalışan sanatkârlardan bazılarıdır. Faruk Bey, yaşadığı çağda rakipsiz olarak nitelendirilmekte ve Cihangir tarafından çok beğenildiği bilinmektedir. Nakkaş Abd-ül Samed ise Babür sanat üslubunun oluşmasında rolü olan önemli sanatkârlar arasındadır.

Günümüzde bilinen ve imparator Cihangir için hazırlanan eserler arasında en önemli eser, Tahran Gülistan Sarayı Kütüphanesi'nde bulunan Gülşen Albümü 'dür. Babür, Fars, Hint, Türk ve Avrupalı sanatçıların resimleri, çizimleri, hat ve gravürlerinden oluşan görkemli bir 11./17. yüzyıl albümüdür. Albümdeki bezemeler Cihangir dönemine ait olup, Babür döneminden günümüze gelen sanatsal içerikli en önemli eserlerdendir.

Gülistan Sarayı Kütüphanesinde bulunan Gülşen Albümünden Babürlü nakkaş Faruk Bey tarafından imzalı bir sayfası üzerinden Babür üslubuna bir bakış sunacağımız sayfada tezhipler, hayvan figürleri ve minyatür bulunmaktadır. Freer Art Gallery'de de nüshaları bulunan Gülşen Albümü 'nün, Faruk Bey'e atfedilen 2 sayfası mevcuttur (Freer Art Gallery, F1956.12)⁹ (Resim 1). Nelson & Atkins Müzesinde 'de atfedilen bir sayfa bulunmaktadır. (The Nelson & Atkins Museum of Art, 48-122 A,B.)¹⁰ (Resim 2).

8 "Cihangir", Iranica Ansk. C.XIV, Fasc.4, 375-378.

9 Gülşen Albümünden sayfa (Gül Bahçesi albümü), Chained Elephant (Fil ve eğitmen) atfedilen Faruk Chela, Hattat Mir Ali, yaklaşık 1590.

10 Gülşen albümü, A Buffalo Fighting A Lioness, (Dişi Aslanla Savaşan Bir Buffalo) atfedilen Faruk Chela, Hindistan yaklaşık 1585-1604, Hattat Mir Ali.



Resim 1. Freery Art Gallery, F1956.12. Gülşen Albümünden sayfa (Gül Bahçesi albümü), Chained Elephant (Fil ve eğitmen) atfedilen Faruk Chela, Hattat Mir Ali, yaklaşık 1590.

Albümünden bu sayfayı seçmemizdeki neden, Babürlü nakkaş Faruk Bey'e ait olması ve müzenin koleksiyonunda bulunan tezhipli ve tasvirli özgün bir sayfa olmasıdır. Bunlar üzerinden asıl olarak üslubu değerlendirmektir. Faruk Bey de döneminin önemli ve hakkında birçok tartışmalar olan nakkaşıdır. Sultan Cihangir tarafından çok beğenildiği ve övüldüğü bilinmektedir. 1609 yılında Sultan Cihangir'in sarayında çalıştığı ve sultanın anılarına göre o yılın 22. Ramazanında, "Bu çağda rakipsiz olan Faruk Bey'e 2 bin rupi verildi" şeklinde bahsedilmektedir.¹¹

11 Robert Skelton, "The Mughal Artist Farrokh Beg," *Ars Orientalis*, C. 2, 1957, 393–411.



Resim 2. The Nelson-Atkins Museum of Art. 48-122 A,B. Gülşen Murakka,
Dişi aslanla savaşıyan bir Buffalo, atfedilen Faruk Chela, Hindistan,
ca. 1585-1604, hattat Mir Ali, Hindistan ca.1585-1604.

Horasan, Fars eğitimi ve Babür sarayındaki çalışmalarının bir sonucu olarak gelişen belirlenmiş kendine özgü stili çağdaşları ve hükümdarlar tarafından saygı görmesini sağlamıştır. Cihangir'in özellikle Faruk'a düşkün olduğu, sanatçının ünlü murakka' (Selim/Cihangir albümü, Murakka-ı Gülşen olarak da bilinen, "Gülşen albümü") içindeki önemli temsiliyle doğrulanır.¹²

Yaklaşık olarak 1547 ve 1617 yılları arasında yaşamış olan Faruk Bey, kariyerinin büyük bir kısmını Safevi İran ve Babür Hindistan'da geçirmiştir. Batı Asya ve Güney Asya'daki beş hü-

12 Keelan Overton, Encyclopaedia of Islam Three, düz. Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, Everett Rowson, "Farukh Hüsain", Brill Online, 29 Eylül 2021.

kümdar döneminde ve himayelerinde resimler üretmiştir. İbrahim Mirza için Safevi Meşhed-de, Mirza Muhammed Hâkim için Kabil'de, Akbar için de Babür Hindistan'da ve ardından oğlu Cihangir ve İbrahim II. Adil Şah için Bijapur Sultanlığında çalıştığı tespit edilmektedir.¹³

Faruk Bey 1547 civarında, günümüz İran'da doğdu ve Hindistan'da aktif olarak çalıştığı bilinmektedir. Ekber Şah devrinin ünlü âlimi ve aynı zamanda Ekber Şah'ın veziri Ebu'l-Fazl tarafından, etnik kökeni Kalmak, bazı yerlerde de Kaşkay kabilesine ait olduğunu söylemektedir.¹⁴ 1564-77 yıllarında Meşhed valisi Prens İbrahim Mirza için yapılan Cami'nin Heft Evreng ("yedi taht"; Washington, DC, Freer) adlı el yazmasının yapımında yer aldıktan sonra, İran'dan Kabil'e giden Faruk Bey, Babür İmparatoru Ekber'in (1556-1605) üvey kardenşi Mirza Muhammed Hâkim için Kabil'de çalışmaya devam etti. Buraya gelişinin kesin tarihi kaydedilmemiş olsa da, iki renkli çizim, Tahran İran'daki Gülistan Sarayı Kütüphanesi'nde bulunan Faruk Bey'in imzasını taşıyor. Temmuz 1585'te 40 yaşındayken Mirza Muhammed Hâkim'in ölümünden sonra çalışmalarına Ravalpindi'de Babür İmparatoru Ekber'in atölyesinde devam etti. 1585'ten 1590'a kadar Babür imparatorluğu resminde yoğun bir şekilde yer aldı. 1595'ten sonra Babür sarayına aniden ara vererek, 1605'ten sonra Babür sarayına geri döndüğü ve 1609 yılında Sultan Cihangir tarafından ödüllendirildiği anılarından bilinmektedir.¹⁵ Yaklaşık on yıl sonra, dini ve sanatsal iklimin kendi zevkine göre daha fazla olduğu iddia edildiği Babür topraklarına geri döndü. Bu senaryo, çeşitli bilim adamlarının Faruk Bey'in belgelenmiş Babür eserinin tarzını tarif edilmemiş Dekkani resimleriyle karşılaştırarak, Dekkani dönemi fikrini doğrulamaya veya çürütmeye çalıştıkları için önemli tartışmalara yol açtı.¹⁶ Kanıtlar bu kayıp zaman diliminde, bu zamanın büyük bir kısmını Bijapur 'da, İbrahim II. Adil Şah'ın himayesi altında geçirdiğini gösteriyor. Bunu 1957'de bilim adamı Robert Skelton öne sürmektedir. Bu teori, sanat tarihçileri John Seyller ve Ellen Smart tarafından ortaya çıkarılan kanıtlarla, bu hipotezi doğrulayana kadar bilim adamları tarafından oldukça tartışıldı.¹⁷ Dekkan sarayında İbrahim II. Adil Şah için yapılan resimlerde imzası tespit edilen Faruk Bey, Dekkan 'da çalıştığını kanıtlamaktadır. Dekkan sarayındaki resimlerinin çoğu "Faruk Hüseyin" adını taşıyor. Bu da Faruk Bey'in farklı isimler ve imzalar kullandığını göstermektedir.¹⁸

Böylelikle Faruk Bey'in gezdiği coğrafyalara kısaca değinmiş olup, hayatı hakkında genel

13 Keelan Overton, *Encyclopaedia of Islamic*, "Farrukh Husayn".

14 Jonathan Bloom, Sheila Blair. *Grove Encyclopedia of Islamic Art: Architecture*, C.2 "Farrukh Beg" Oxford University Press. 2009, 63

15 Jonathan Bloom, Sheila Blair, 63

16 John Seyller, "Farrukh Beg in the Deccan." *Artibus Asiae* 55, 3/4, (1995): 319-341.

17 John Seyller, "Farrukh Beg in the Deccan."

18 Bu tartışmalar, imzalar ve isimler hakkında detaylı bilgi için bakınız: John Seyller, "Farrukh Beg in the Deccan"; Robert Skelton, "The Mughal Artist Farrokh Beg." *Ars Orientalis* 2 (1957): 393-411

bilgiler edinmiş olduk. Babürname, Ekbername, Hamse-i Nizami, Emir Hüsrev Dihlevi ve birçok murakka albümünde ismi geçen nakkaşın resimleri, dünyanın birçok farklı müzelerine dağılmış durumdadır. Tüm bu tartışmalı hayat hikâyesinden sonra üslubu da bulunduğu dönemlerin etkilerini taşımaktadır. Hem Pers hem de Hindistan'ın yanı sıra Avrupa'nın bölgesel okullarından gelen çeşitli unsurların şaşırtıcı bir birleşimi mevcuttur.¹⁹

Babür İmparatorluğu'nun, bir imparatorluk albümü olan Tahran Gülistan Sarayı Kütüphanesi'nde bulunan, Gülşen Albümünden Faruk Bey imzalı bir sayfada, Babür üslubunun yanında pers etkileri görülmektedir. Bu stili tam olarak anlayabilmek için köklerinin bulunduğu gelenekler dikkate alınmalıdır, Babür resminin kaynağı da Fars idi. Pers sanatı da Moğol sanatından büyük ölçüde etkilenmiştir ve Babür resimlerinde farklı olarak, Pers tadının yanında Hint geleneğinin doğuştan çekiciliğine sahiptir.

Yazma eser bezemeleri veya tek eser olarak murakka albüm şeklinde yapılan Babür minyatürleri, Hindistan'daki çeşitli Babür İmparatorlarının yönetimi sırasında gelişti. Minyatürler genellikle savaşlar, efsanevi hikâyeler, av sahneleri, vahşi yaşam gibi temalar ve oto portreler etrafında dönüyordu. Bu sahneler, Babür imparatorlarının uzun öykülerini anlatmak için önemli bir ortam oluştuyordu. Bu sanatın popülerliği çeşitli Hint atölyelerine de ulaşmaktaydı. Londra'da Victoria & Albert Müzesi'nde bu minyatürlerden oluşan büyük ve etkileyici bir koleksiyon bulunmaktadır.

Üslubun oluşumu, Hümayun sürgünden döndüğü sırada, yanında İran'dan iki sanatçı getirmiştir; Mir Seyyid Ali ve Abd-ül Samed. Hümayun, sanatçıya Hamse-i Nizami'yi de içeren birçok minyatür yapma talimatı verdi. Bu minyatürler geleneksel tarzda İran sanatının etkisine sahipti. Böylece «Babür Resmi» olarak adlandırılan bu yeni sanat tarzı doğmuş oldu. Babür Resmi, sonraki Babür imparatorları tarafından daha da geliştirildi. Oto portre fikri birçok hükümdar için ilginçti, bir yenilikti. Babür Sanatı, Kraliyetler arasında popülerlik kazandı.

Bu minyatürler cesaret ve başarıları sergilemek için harika bir sanatsal araçtı. Hümayun'un ölümünden sonra oğlu Ekber, Babür resmini daha da ünlü hale getirdi.

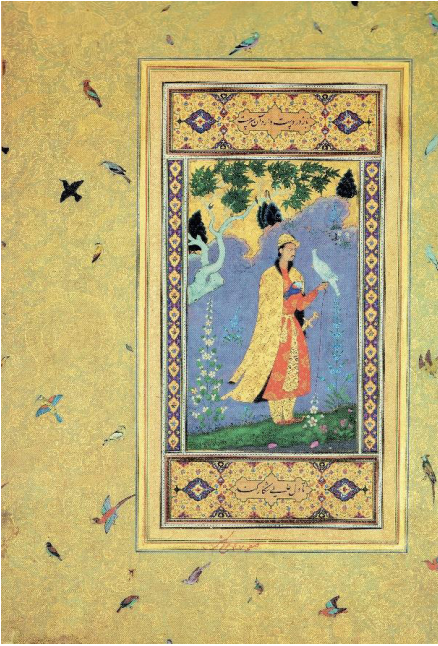
Ekber hükümdarlığı altında resimler hızlı bir şekilde gelişti. Birçok resmi kendisi sipariş ettiği için sonucunda ortaya çıkanlara yakından dikkat etti. Detaylar ve sanatsal unsurlar konusunda çok titizdi. Ekber, Tûtiname'yi sanatsal bir şekilde anlatan 250 minyatür resim sipariş etti. İranlı sanatçılar Abd-ül Samed ve Mir Seyyid Ali bu çalışmayı tamamladı ve tamamlanması neredeyse 5 yıl sürdü Tûtiname, Babürname, Ekbername, Hamzaname ve Remzname gibi minyatürlü eserler bu dönemde yapılmış Babür minyatürlerine örnek teşkil etmektedir.

19 Skelton, "The Mughal Artist Farrokh Beg"

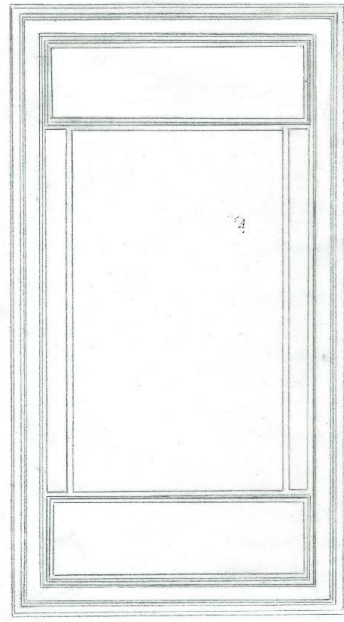
1570'den 1585'e kadar Ekber, Babür Resimlerini resmeden 100'den fazla sanatçıyı atölyesine alarak sanatçıları desteklemiştir.

Ekber'in ölümünden sonra Babür Resmi, Cihangir'in hükümdarlığı altında büyümeye devam etti. Sanatçısına, Avrupa resimlerinden etkilenerek 'Tek Nokta Perspektifi' takip etmesini emretti. Bu, Babür resmine yepyeni bir bakış açısı kazandırdı. Cihangir tarafından yaptırılan resimler, sanat eserlerinde daha ince fırça darbelerine ve daha açık renklere sahipti.

Onun tarafından yaptırılan "Cihangirname" buna örnektir.²⁰ Başlangıçta Mir Seyyid Ali ve Abd-ül Samed gibi İranlı ressamalar Hindistan'da Babür sanatının büyümesinde ve gelişmesinde kilit bir rol oynadılar. Daha sonra 16. ve 17. yüzyıllarda Dasvanth, Basavan, Govardhan, Miskin, Lal, Faruk Bey gibi ressamalar Babür sarayında çalışmış olup sanatı yaşatmışlardır.



*Resim 3. Tahran Gülistan Sarayı, Gülşen Albümü,
Şarap Bardağı ve Kartal ile Genç, Faruk Bey, 17.yy*



Çizim 1. Sayfa Düzeni

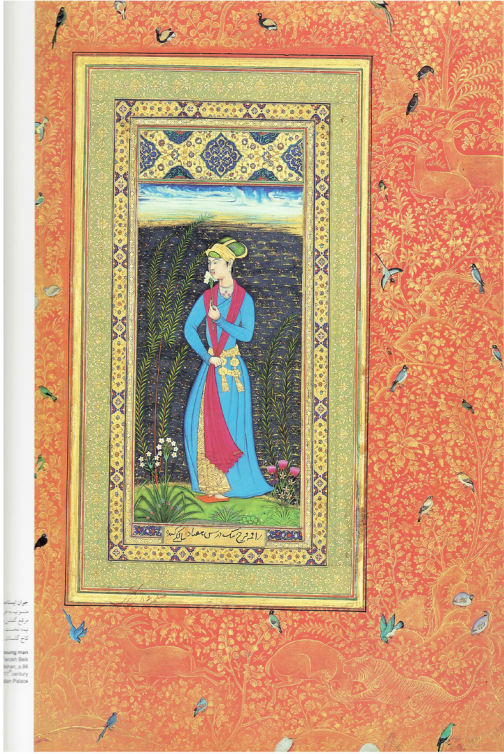
Gülşen Albümü farklı zaman dilimlerinde, farklı üsluplarda yapılmış nüshaları mevcuttur. Bizim ele aldığımız eserimiz, 17. yüzyılın ilk yarısında, Cihangir Döneminde yapılmış olup bir Babür albümüdür. (Resim 3). Gülşen albümünde de birçok sanatkar yer almıştır. Youlaqi, Muhammed Hüseyin, Zerrin Kalem, Kemaleddin Behzad, Nanhai, Abd-ül-Samed gibi İranlı

20 Skelton, "The Mughal Artist Farrokh Beg"

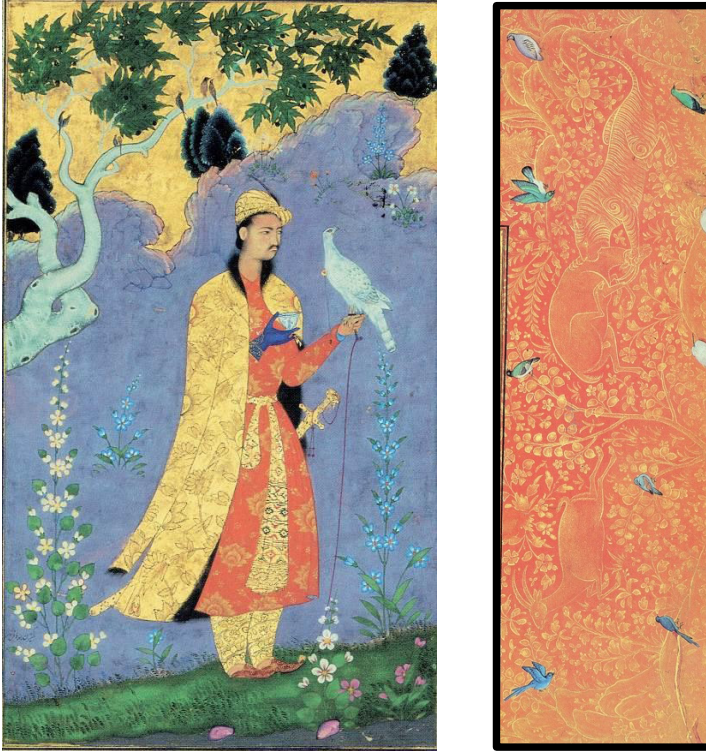
ve Hint sanatkârlar yer almıştır. Her sayfası imzalı olmamakla beraber Faruk Bey'in imzasını taşıyan bir sayfa mevcuttur. Tahran Gülistan Sarayı'nda bulunan Gülşen albümünden bir sayfa olan 'Şarap ve kartal ile genç' isimli, varak 47'de kayıtlı, 17. yüzyılın ilk yarısına tarihlenmiş olup "Farokh Beik" şeklinde kayda geçerek Faruk Bey imzasını taşır.²¹(Resim 3).

'Ayakta Genç Adam' ismiyle kayıtlı v.86'da Faruk Bey'e atfedilen bir sayfa da bulunmaktadır. (Resim 4).

Ele aldığımız imzalı varağın bezemelerine, baktığımızda göze çarpan ilk Babür etkisi, elinde papağan tutan figürdür. (Resim 5). Sayfa formları, hayvan sembolizmi, genç figürler, doğa tasvirleri Babür etkilerini yansıtmaktadır.



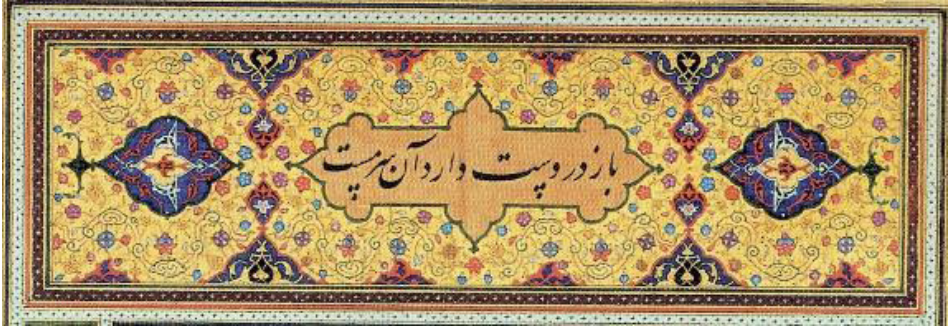
21 Mohammad Ali Rajabi, Masterpieces of Persian Painting, (Tehran: Tehran Museum of Contemporary Art, 2011)



Resim 4. Tahran Gülistan Sarayı, Gülşen Albümü, v.86, Atfedilen Faruk Bey, 17.yy.

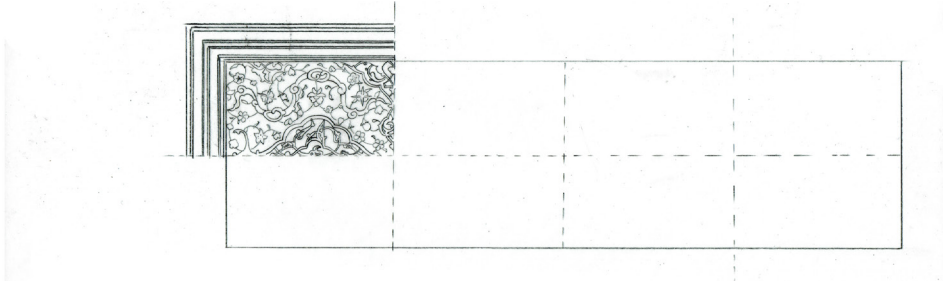
Natüralizme edilmiş doğa, canlı renkler, karakteristik figür, İran etkisinde yapılmış büyük renkli kayalar ve aşağı doğru sallanan büyük ağaç dalları Babür minyatürlerini anımsatmaktadır (resim 5). Bir yenilik olarak Babür üslubunda kullanılan portreler, otoportreler ve tekli figürlerin işlenmesi Cihangir dönemi ile başlamıştır.

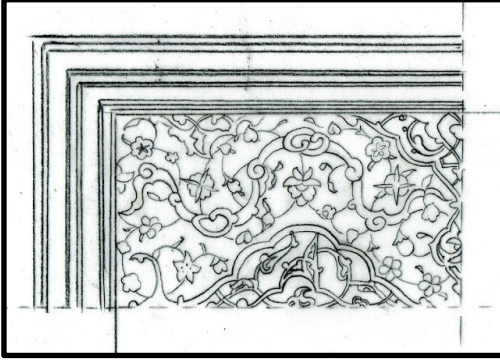
Minyatürün alt ve üstünde sure başı kısımlarında simetrik olarak unvan tezhibi bulunur. (Resim 6 - 6a). Tezhipler 1/8 simetriden oluşmakta ve ortasında yazı bulunmaktadır. Rumi, bulut ve hatayi grubu motiflerden oluşmaktadır. Rumiler ayrı paftalanmıştır ve turuncu, beyaz, altın renklerindedir. Bulutlar sade, Çin bulutları şeklindedir. Hatayi grubu motifleri sade, canlı renkli ve daha çok tekrar eden pençlerden oluşmaktadır. Pembe, mor gibi renkler Babür üslubunun bir yansıması olabilmektedir. Beyaz Rumiler ve beyaz bantlar Herat etkisinin bir yansımasını göstermektedir. Nakkaşımız da Horasan'da ilk eğitimini aldığını varsaydığımızda bu etkilerin olabileceği görülmektedir. Babür topraklarına İran'dan gittiği için eserlerinde Safevi, Şiraz ve Türkmen etkileri görülecektir.



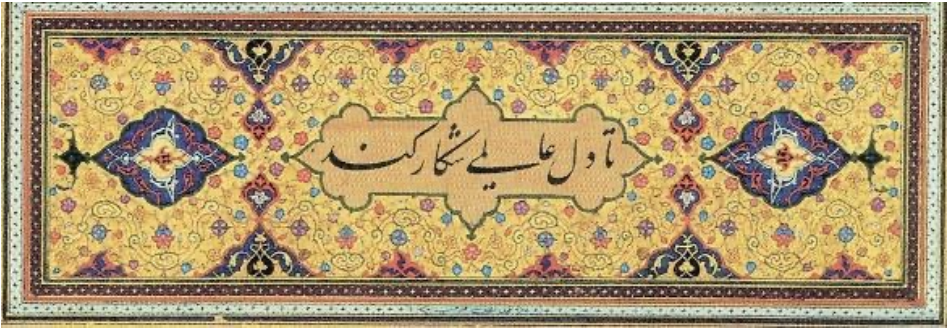
Resim 6. v47, Unvan tezhibi (üst)

Resim 6a. v47, Unvan tezhibi (alt)





1/8 simetrlili başlık tezhibi detayı



Minyatürün etrafında bulunan koltuk kısımlarında ince, uzun, dikey yönde yürüyen raport desen bulunmaktadır. Sağda ve solda iki adet bulunmaktadır ve simetrik. Belirgin canlı renklerden oluşan penç ve hatayi motifleri bulunmaktadır. Mor, okra sarı, canlı mavi ve paf-ta oluşumunda kullanılan kırmızı/kiremit rengi ipliklerden oluşmaktadır (Resim 7). Renkler üslub belirlemede çok önemli bir yere sahiptir. Bu belirgin ve canlı renkler üslubun belirlen-mesi açısından pek çok şey söylerler. Bu renkliliği Şiraz desenlerinde de görmekteyiz.

Ara suyu deseninde görülen, renkli zemin üzerine altınla yapılan çift tahrir tekniğiyle tabir edi-len desen, hatayi grubu motiflerden oluşmaktadır (Resim 7a). Babür esintilerinin hissedildiği, karakteristik bir uygulamadır. Lakin bu tarz desen, albümlerde çokça karşımıza çıkmaktadır.



Dış pervazda kuşlar, geyikler, ceylan, tavşan, kaplan, efsanevi hayvanlar; Simurg, ejderha gibi motiflerin yanı sıra hatayi grubu motifler ve aralarda 'vakvak' üslubu adı verilen mo-tiflerden bir kenar suyu tasarımı oluşturularak 'halkâr' tekniğinde uygulanmıştır (Resim 8). Burada bir hikâye, olay örgüsü anlatılmaktadır. Efsanevi hayvanlar birbiriyle mücadele et-mekte olup bir av sahnesi olabilmektedir. 34 farklı kuş bulunan dış pervazda, kuşların kulla-nımı bir süs gayesi ile mi yoksa anlatmak istediği simgesel bir anlamın ifadesi miydi? İran ve Babür sanatında kuşlar çok fazla kullanılarak bezeme grubundan bir motif gibi kullanılmıştır.

Türk sanatında hayvan motifleri sembolik anlamlar ifade etmek aracılığıyla kullanılmıştır. Minyatür içerisinde elinde kartal tutan genç bir güç göstergesini mi ifade etmektedir? (Resim 9). Türklerin milli sembollerinden olan kartal, Türk sanat ve kültür tarihinde dini, astrolojik, hukuki bir sembol oluşturmuştur. Kartal ve benzeri yırtıcı kuşlar Şamanist tasavvur ve törenlerde önemli sembolik anlamlar yüklenmektedir. Kartalın gök ile olan ilişkisi Türk Kozmolojisindeki Gök ve Yer unsurlarına işaret eder. Türk sanatında kartal figürünün sembolizmine işaret eden bir diğer unsur da hayvan mücadele sahneleridir. Gök unsuruna işaretle zaferi kazanan hayvan olarak görülmektedir. Bu nedenle hükümdarın düşmanına karşı zafer kazanmalarını, güneşi, iyiliği vb. temsil eden kartal burada da bu anlamları taşıyor olabilmektedir. Kartalın, yırtıcı kuşların dinlere ve coğrafyalara göre sembolizminin taşıdığı anlamlar değişebilmektedir. İslam rivayetlerinde kartalların siyah, kahverengimsi yeşili andıran bir renkte ve beyaz renkte olabildiklerinden bahsedilmektedir. El-Kazvinî'ye göre ölümsüzlük ve yeniden doğuşun sembolü olarak da düşünülmüştür.²²



Resim 9. Tahran Gülistan Sarayı, Gülşen Albümü,
Şarap Bardağı ve Kartal İle Genç, Faruk Bey, v.47, Minyatür Detay

Dış pervaz detaylarına geldiğimizde, burada bir ejderha ve aslan/kaplan ya da chi-lin'in (ki-lin) mücadelesi görülmektedir (Resim 10). Bunların etrafında çeşitli kuşlar yer almaktadır ve tavşanlar, geyikler, ceylanlar, kaplanlar, tilkiler kaçışmakta olduğu görülmektedir. Bunlar sıradan bir av sahnesini göstermek amacıyla mı burada kullanıldılar yoksa taşıdıkları bir anlam doğrultusunda mı? Yine bu hayvanların da birçok sembolik anlamları bulunmaktadır. Albümde kullanılmış olma ihtimalleri de bu ihtimal ile kullanıldığı çok yüksektir ve Babür albümlerinde hayvan figürlerine çok fazla yer verilmiştir. Simurg / Anka kuşunun bir pars ile mücadelesi görülmektedir.

22 Yaşar Çoruhlu, *Türk Sanatında Hayvan Sembolizmi*, Seyran Kitap, İstanbul, 1995, s.73-92



Resim 10 / Çizim 4. v47, Dış Pervaz Ejderha ve Kaplan Detayı

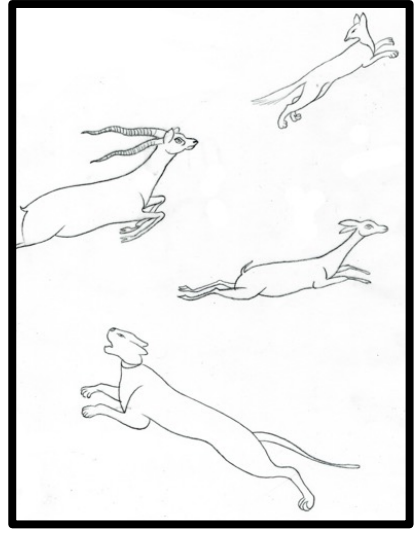
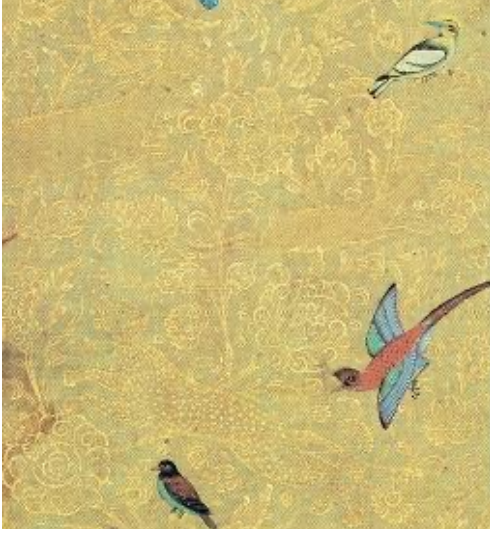
İslamiyet'ten sonra çok popüler olan Anka kuşu, farklı isimlerle ve değişik kültürlerde karışımına çıkabilmektedir. Anka ya da Zümrüdüanka kuşu genellikle İran kaynaklı Simurg ile aynı sayılmıştır. Bu her iki efsanevi kuşun aynı zamanda Hint Mitolojisindeki Garuda kuşu ile alakasının olduğu söylenmiş, Türklerin milli sembollerinden kartal, Karakuş, Tuğrul gibi yırtıcı ve avcı kuşlarla ilişkisinin olabileceği ileri sürülmüştür.²³



Resim 10 / Çizim 4. v47, Dış Pervaz,

Simurg ve Kaplan Detayı

23 Detaylı hayvan sembolizmleri için bkz. Yaşar Çoruhlu, İstanbul, 1995.



Resim 10 / Çizim 5. v47, Dış Pervaz Tavşan, Geyik, Ceylan ve Pars detayları

Bu sayfada görmüş olduğumuz bezemeler sonucunda, acaba Faruk bey tüm bu sembolizmi bilinçli bir şekilde mi kullanmıştır? Ve anlatmak istediklerini bu dille anlatmayı neden seçmiş olmalıdır? Yaşadığı ve geçtiği coğrafyalar onda nasıl etkiler yapmış olmalı gibi sorular, bu araştırmaların kaynağını oluşturmaktadır. Farklı kişiler tarafından talep edilmesi, çok beğenilen bir nakkaş olması ve farklı müzehhiplerle çalışmış olması onda nasıl etkiler oluşturmuştur. Sanatın gelişmesi yüzyıllar boyunca bu şekilde gerçekleşmiştir. Sanatkarlar yaşadığı coğrafyalara kendinden bir şeyler götürürler ve o coğrafya artık onunla anılır hale gelebilmektedir. Babür sanatı da esasen iki nakkaşın hükümdar tarafından Babür sarayına

getirilmesiyle başlamaktadır. Sonrasında da kültür alışverişleri gelişen ve çoğalan sanatkarlar ile zenginleşmiştir. İlerleyen yüzyıllarda Avrupalı sanatkarlar ile etkileşim Babür üslubunu Avrupa tarzı natüralist minyatürlere dönüştürmüştür. Gravürler kullanılmaya başlanıp, dış pervazda insan figürleri ve natüralist bir bakış açısıyla doğa tasvir edilmeye başlamıştır. Rembrandt'ın çizimleri ile aynı konular minyatüre dönüştürülmüştür. Ve böylelikle Babür üslubu zamanla asıl kimliğine bürünmüş ve Fars etkilerinden çıkmıştır.

Gülşen albümünün temsilcisi olarak bu varakta ve Faruk Bey'de İran, Hint ve Avrupa etkilerinin harmanlanmış varlığı görülmektedir. Taşıdığı ve geliştirdiği sanat üslubu açısından Babür üslubunun oluşumunda rol almış önemli sanatkarlardandır diyebiliriz.

Faruk beyin bu albümdeki imzalı eserine ait olan bezemelerinin detaylarını görmüş olduğumuz bu varak vasıtasıyla, Faruk Bey'i, ona ait imzalı bir esere ve Babür dönemine bir giriş yapmış olduk. Babürlü nakkaş Faruk Bey, yaşadığı coğrafyalar ve dönemler ile hakkında bulunan tartışmaları bir neticeye bağlayabilmek için derin araştırmaları gerektirmektedir. Üslubu ile ilgili yeterli söz söyleyebilmek için derin mukayeselere ihtiyaç vardır. Bu makalede bunlara bir giriş niteliğinde, varlıklarından haberdar olunmuş oldu. Böylelikle yeni araştırmalara kapı açarak, bu konuda Türkçe kaynakların çoğaltılmasına katkı sağlamak verimli bir girişim olacaktır. Lakin bu alan, araştırmaların ve kaynakların çok fazla olmayışıyla incelenmeye açıktır.

Kaynakça

- Uluç, Lale. İslam Sanatının Üç Başkentinde Ortak Timuri Mirası, 2008.
- Konukçu, Enver. *Babürlüler*, TDV Dia, 1991. C.4.
- H.C. Güzel, K. Çiçek, S. Koca. *Türkler Ansiklopedisi* C.8. Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 2002.
- Basuğuy, Bedrettin, "Babürlü İmparatorluğunun Siyasi Tarihi Üzerine Bir Değerlendirme" *Bingöl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 3/5 (2013).
- Konukçu, Enver. *Cihangir*, TDV Dia. 1993. C.7.
- Cihangir*, Iranica Ansk. C.XIV, Fasc.4 .
- Skelton, Robert, "The Mughal Artist Farrokh Beg." *Ars Orientalis*, vol. 2, 1957.
- Overton, Keelan, "Farrukh Husayn", in: *Encyclopaedia of Islam*, THREE, Edited by: Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, Everett Rowson, Brill online, 29 September 2021.
- Jonathan Bloom, Sheila Blair. *Farrukh Beg*, Grove Encyclopedia of Islamic Art, Architecture Three-Volume Set, Oxford University Press. 2009. C.2.
- Seyller, John, "Farrukh Beg in the Deccan." *Artibus Asiae*, vol. 55, no. 3/4, Jstor, 1995.
- Masterpieces of Persian Painting*, Küratör Rajabi, Mohammad Ali, Tehran: Tehran Museum of Contemporary Art / Institute for Promotion of Visual Arts, 2011.
- Çoruhlu, Yaşar. *Türk Sanatında Hayvan Sembolizmi*. İstanbul: Seyran Kitap, 1995.

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. 10. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi, 3-6 Kasım 2021 tarihleri arasında İlmi Etüdler Derneği, Necmettin Erbakan Üniversitesi ve Konya Büyükşehir Belediyesi iş birliğiyle Konya’da gerçekleşti. 10. TLÇK Bildiriler Kitabı, kongrede sunulan tebliğlerin kongre mekânıyla sınırlı kalmaması idealinden hareketle hazırlanmış kapsamlı bir derlemedir. Kongre’de sunulan 110 bildiri kongre sonrasında hakemlik ve editörlük süreçlerinden geçirilerek 5 ciltlik bir kitapta toplanmıştır. Elinizdeki bu cilt, kongre kapsamında Sosyal Politikalar, Sosyoloji ve Sanat alanlarında sunulan 13 bildiriden oluşmaktadır.