

sosyoloji notları

Aralık/December 2017

Cilt/Volume: 1 - Sayı/Issue: 1



sosyoloji notları

Aralık/December 2017

Cilt/Volume: 1 - Sayı/Issue: 1

İmtiyaz Sahibi / Owner

Cihad Özsöz

Editörler / Editors

Cem Koray Olgun

Cihad Özsöz

İsa Demir

Danışma Kurulu / Advisory Board

(Alfabetik Sırayla / In Alphabetical Order)

Doç. Dr. Aslıhan Ögün Boyacıoğlu, Hacettepe Üniversitesi

Doç. Dr. Emre Gökalp, Anadolu Üniversitesi

Dr. Emre Öztürk, Adıyaman Üniversitesi

Yrd. Doç. Dr. Fatih Kahraman, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi

Yrd. Doç. Dr. İlknur Hacısoftaoğlu, Gedik Üniversitesi

Doç. Dr. Mustafa Altunoğlu, Anadolu Üniversitesi

Prof. Dr. Nadir Suğur, Anadolu Üniversitesi

Prof. Dr. Oğuz Işık, Orta Doğu Teknik Üniversitesi

Yrd. Doç. Dr. Ömer Faik Anlı, Ankara Üniversitesi

Dr. Öznur Yaşar, Dumlupınar Üniversitesi

Yrd. Doç. Dr. Şevket Ercan Kızılay, Düzce Üniversitesi

Prof. Dr. Veysel Bozkurt, İstanbul Üniversitesi

Yrd. Doç. Dr. Zehra Yılmaz, Yüzüncü Yıl Üniversitesi

sosyoloji notları bağımsız, ulusal ve hakemli ve bir e-dergidir.
Yılda iki kez, Haziran ve Aralık aylarında yayımlanır.

sosyoloji notları is an independent, national and peer-reviewed e-journal.
It is published twice a year in June and December.

BU SAYININ HAKEM KURULU / REVIEWERS OF CURRENT ISSUE

(Alfabetik Sırayla / In Alphabetical Order)

Dr. Cem Koray Olgun, Adıyaman Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Cihad Özsöz, Süleyman Demirel Üniversitesi
Dr. Emre Öztürk, Adıyaman Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Fatih Kahraman, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi
Dr. Öznur Yaşar, Dumlupınar Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Şevket Ercan Kızılay, Düzce Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Zehra Yılmaz, Yüzüncü Yıl Üniversitesi

İletişim / Contact

dergipark.gov.tr/sosnot
sosyolojinotlari@gmail.com

Teknik Destek / Technical Support

Cihad Özsöz, cozsoz@gmail.com

İÇİNDEKİLER / CONTENTS**EDİTÖRLERDEN***FROM THE EDITORS*

1

*İPEK BAŞYURT***ÖRSELENEN GEÇMİŞİN GERİ DÖNÜŞÜ; WALTER BENJAMİN'DE ŞİMDİKİ ZAMAN***COMEBACK OF THE EXHAUSTED PAST; THE PRESENT IN THE MIND OF WALTER BENJAMIN*

2-12

*HALİL İBRAHİM KILIÇ***KAMUSAL VE SİYASAL ALANA BİR MÜDAHALE BİÇİMİ OLARAK SOSYAL BİLİM PRATİĞİ:
PIERRE BOURDIEU SOSYOLOJİSİNDE “DÜNYANIN SEFALETİ” ÖRNEĞİ***SOCIAL SCIENCE PRACTICE AS AN INTERVENTION TO PUBLIC AND POLITICAL SPHERE:**THE CASE OF “THE WEIGHT OF THE WORLD” IN THE SOCIOLOGY OF PIERRE BOURDIEU*

13-23

*AYŞE ÇATALBAŞ***SABRİ F. ÜLGENER'DE ZİHNİYET***MENTALITY IN SABRİ F. ÜLGENER*

24-37

*DEVİRİM PINAR GÜRBÜZOĞLU***BELLEK, GÜÇ VE OTORİTENİN PARÇALANMASI BAĞLAMINDA****“KRAL LEAR” VE “LEAR” OYUNLARININ SORGULANMASI***QUESTIONING OF “KING LEAR” AND “LEAR” PLAYS IN THE CONTEXT OF**MEMORY, POWER AND AUTHORITY*

38-49

*HATİCE GÖKCE***DÜNÜ, BUGÜNÜ, YARINI İLE AİLE***FAMILY WITH ITS PAST, PRESENT AND FUTURE*

50-63

EDİTÖRLERDEN

Bir alanda kendinizi yetiştirmeye gönüllü olduğunuzda öğrenmenin hiç bitmeyeceğini de kabul etmeniz gerekir. Bu dergiyi yayımlamaya niyetlenen bizler için de sosyoloji öğrenciliği böyle bir anlam ifade ediyor. Selçuk Üniversitesi'nde lisans öğrencisiyken tanışan, o dönem *Sosyologos* isimli öğrenci dergisini çıkaran ekipte yer alan, daha sonra farklı üniversite ve kurumlarda eğitim ve meslek yaşamlarına devam etseler de dergicilikten uzak kalamayan bizler, lisansüstü eğitim alırken *Sosyoloji Notları* isimli dergide de birlikte çalıştık. O dönem hakemli olmayan ve bir öğrenci dergisi kimliğiyle yayın hayatına başlayan *Sosyoloji Notları* geriye dönüp baktığımızda sosyoloji alanında kat ettiğimiz yolu görebilmek niyetiyle yayımladığımız bir dergiydi. Derginin dokuz sayı süren ve Ocak 2012 yılında son bulan yayın hayatı boyunca hiç bitmeyen öğrencilik uğraşının ne demek olduğunu çok iyi anlayan birçok yazarımız ve okurumuz oldu. Aradan geçen yaklaşık altı yılın ardından iletişimimizin sürdüğü yazar ve okurlarımızın öğrenci olma çabalarının hiç bitmediğini görüyorduk. Diğer yandan derginin yayımlanan son sayısından beri *Sosyoloji Notları*'nı yeniden canlandırma ve daha çok kişiye ulaşma niyetimiz de derinlerde bir yerlerde duruyordu. Nihayetinde Dergipark'ın sunduğu imkânlar ve bize destek olmaktan mutluluk duyacağımızı belirten meslektaşlarımızın desteğiyle **sosyoloji notları**'nı yeni bir yüzle yayımlayarak her şeye yeniden başlıyor ve bu sayede öğrenme gönüllülerini daha çok okumaya ve daha çok yazmaya teşvik etme imkânı buluyoruz. Bu süreçte kurullarımızda yer almayı kabul eden, ilk sayımıza çalışmalarını gönderip sayıyı oluşturmamıza destek olan ve bu çalışmalarını değerlendirmede bize yardımcı olan tüm öğrenme gönüllülerine teşekkür ediyoruz.

Umarız bu yolculuk uzun soluklu olur.

sosyoloji notları

**ÖRSELENEN GEÇMİŞİN GERİ DÖNÜŞÜ;
WALTER BENJAMIN’DE ŞİMDİKİ ZAMAN
COMEBACK OF THE EXHAUSTED PAST;
THE PRESENT IN THE MIND OF WALTER BENJAMIN**

İpek BAŞYURT¹

ÖZET

Zamanın algılanışı toplumsal yaşam üzerinde görünenden, fark edilenden daha fazla etki bırakır. Zaman, gündelik yaşam deneyimlerimizi farklılaştırmakla birlikte aynı zamanda bir baskı aracı olarak da kullanılabilir. Bu en görünür biçimini bellek üzerindeki etkisinde gösterir. Nitekim çizgisel-ilerlemeci zaman ve tarih anlayışı hep daha ileriye doğru, hevesle giderken geçmişi geride bırakır. Bugünü oluşturan geçmişin izleri, galipler tarafından ve kendi istedikleri doğrultusunda yavaşça silinir ve tüm bunlardan geriye ise deneyimden yoksun, geçmişinden kopuk, bir rüya içerisinde yaşayan bireyler kalır. Walter Benjamin’in düşüncesi işte bu rüyadan uyanışın gerçekleşmesi için kayda değer araçlar sunmaktadır. Geçmiş bugüne dâhil etmek, bellekten koparılmış olana sahip çıkmak ve içinde bulunduğumuz uykudan uyanmak ise ancak “şimdiki zaman” içerisinde olanaklıdır. Bu bakımdan çalışmamızın temel eksenini “şimdiki zaman” üzerinde odaklanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Şimdiki Zaman, Çizgisel Tarih Anlayışı, Bellek, Deneyim

ABSTRACT

The conception of time has an impact on the social life more than usually realized. The concept of time both diversifies our daily life experiences and can be used as a means of oppression. The impact of it is most visible on our memories. Thus, the linear-progressive comprehension of time and history is directed and devoted to going forward, and leaves the past behind. Remnants of the past that have shaped today are gradually wiped out by triumphant for their own interests. What is left are individuals who are deprived of experience and disconnected from the past dwelling in a dream. The remarks of Walter Benjamin offer invaluable means to awaken from that dream. It is only possible in the “present” to connect the past and today, claim what is torn off the memory, and awaken from the sleep. Therefore, the focus of my article will be on the “present.”

Keywords: Present, Linear Comprehension of History, Memory, Experience

¹ Marmara Üniversitesi Sosyoloji Bölümü Yüksek Lisans Öğrencisi, E-Posta: i.basyurt@gmail.com

GİRİŞ

Bu çalışmada Walter Benjamin'in *Tarih Kavramı Üzerine Tezler* adlı eseri özelinde, modern insanın ilerlemeci tarih anlayışına bir eleştiri sunan tarih anlayışı incelenecektir. Benjamin'in sunduğu bu bakış disiplinlerarası çalışmalara da ilham vermektedir. Son olarak bu yaklaşımın disiplinlerarası çalışmalarda nasıl kullanılabilceği ifade edilmeye çalışılacaktır.

Moderniteyle birlikte toplumsal yaşamın da dönüşmesi, bu çağın tanığı olarak bir yandan da mağduru olduğunun farkında olmak ve en sonunda gerçek anlamda, deneyimde de mağduru olmak... Walter Benjamin, iki savaş arası dönemde yaşamış, Hobsbawm'ın "felaket çağı" (Hobsbawm, 2015) diye adlandırdığı çağın, hem tanığı hem de mağduru olmuştur. Mağdurudur; çünkü kendisi asimile olmuş Yahudi asıllı bir ailenin çocuğudur ve asimilasyonu onu 1940'da İspanya sınırında intihar etmekten kurtaramamıştır.

Benjamin, her şeyden önce bir düşünce insanıdır. Onun yaşantısının, arkadaşlarının, yaşam deneyimlerinin, hepsinin onun düşüncesinde belirgin rol oynadığı söylenebilir. Nitekim kendi intiharı bile, ilk gençlik döneminde başkanı olduğu "Özgür Öğrenciler Birliği"nde intihar eden arkadaşı Heinle'in etkisini taşır. Benjamin, dağınık bir düşünceye sahiptir, onun düşüncesinde aynı doğruda buluşma imkânı olmayan fikirler bir arada bulunur (Marksizm, mesianizm, gerçeküstücülük). Tıpkı aynı doğruda buluşma imkânı olmayan arkadaşlıkları gibi; Brecht, Adorno, Scholem. Her biri bir diğerinin Benjamin'e kötü etki yaptığını söyleyecektir (Nurdan Gürbilek, 1993, s.10). Bu metinde bizim ilgi alanımızı oluşturacak olan ise onun tarih anlayışıdır ki bu, düşüncesinin savruk uçlarından bağımsız değildir.

Modernin kendisi bir kriz kültürüdür diyor Besim Dellaloğlu. Modern kavramı, aslında modernliğin, kurumların, yapıların inşa edildiğini gösterir. Modern her zaman yeni olan ile eş tutulur, oysa modernlik aslında bugüne hâkim olma halidir: "Son modernler, önceki modernlerden daha moderndirler." (Dellaloğlu, 2008, s. 41). Yani modernin "yeni" olma iddiası yeni bir şey değildir. Aslında hep ilk anlamıyla gelenekle olan kopuşun ifadesi olur modern, fakat modernin de bir geleneğe ait olduğunu bildiğimizde geleneğin dışında olan bir şeyden söz edemeyiz (2008, s.37-48). Geleneğin dışında bir şeyden söz edilemeyeceği vurgusu, bizi geçmiş düşüncesine ve bununla bağlantılı olarak da tarihe ve tarih anlayışına götürür.

Ayhan Bıçak, modern tarihçiliğin temel özelliği olarak onun doğruluğunun önemli olduğundan bahseder ve bu konu üzerine olan fikirlerin Tarih Felsefesi'nin doğmasına yol açtığına değinir. "19. yüzyıl hem tarih felsefesinde en üst noktaya ulaşılması nedeniyle hem

de tarih yazıcılığının bilimselleştirilmesi çabalarıyla tarih yüzyılı olarak anılmaktadır.” (Bıçak, 2013, s.47). Tarih yüzyılına egemen olan anlayış ise ilerlemedir. Bu anlayış çizgisel bir yol izler. Kubilay Ayseverer’e göre toplumların belli bir durumdan daha iyiye yükselmiş olmaları, onları toplum olarak belli bir yöne doğru ilerlemekte bulunduğu fikrine yöneltmiştir. Bilimde, toplumda bir ilerlemenin olduğuna olan inanç sonuçta tarihte de bir ilerlemenin olduğu inancına yol açmıştır (Ayseverer, 2001, s.172). Fakat bu anlayış, tarihin tek bir doğrultuda tek bir yöne doğru ilerlediği anlayışı, içinde iktidar unsurlarını da barındırmaktadır. Zira özellikle ekonomik sistemdeki gelişmelerin etkisiyle ve söz konusu iktidarın da yönlendirmesiyle bu anlayış hep daha ileriye yönelir ve bunun dışında kalan her şeyi geride bırakır. Toplumsal bellek böylece korunmak bir yana, daha fazla unutulması, geçmişle olan bağların kopması şeklinde yeniden düzenlenir. İlerleme düşüncesine olumsuz etki edecek her şey dışarıda bırakılarak, sanki daha önceki her şey, “şimdiki zaman”da nasılsa öyleymiş gibi bir hal alır, normalleşir. İşte bu normalleşme, iktidarın varlığını sürdürüebilmek adına, ihtiyacı olan en önemli şey olmakla birlikte, ilerleme fikri bu sürecin en büyük araçlarından biridir.

“Çizgisel ve ilerlemeci zaman anlayışı, Benjamin’in ortaya koyduğu biçimiyle bir “yanılsama” ve “yabancılaşma biçimi” doğurmaktadır.” (Uluocak, 2012, s. 203). Uluocak’a göre Benjamin, çizgisel tarih anlayışının her iki ucundan, “geçmiş” ve “gelecek” zaman kategorilerinden getirdiği “mesianizm” ve “ütopya” imgeleri üzerinden “devrimci” bir diyalektik eleştirisi geliştirmiş görünmektedir (s. 176-205). Benjamin’in *Tarih Kavramı Üzerine Tezler*’i bu diyalektiğin işlendiği, deneyimlendiği bir eserdir. Michael Löwy’e göre Benjamin’i tezleri yazmaya iten neden, muhtemel olarak Alman-Sovyet anlaşmasının “...onu uğrattığı hayal kırıklığı, ikinci dünya savaşının başlangıcı ve Avrupa’nın nazi bölükleri tarafından işgalidir.” (Löwy, 2007). *Tarih Kavramı Üzerine Tezler*’de Benjamin, tarihsel maddecinin nasıl bir bilinçle hareket etmesi gerektiği üzerinde durur ve bu anlatımı yine ona yüklediği bu bilinçle yapmaya çalışır. Nitekim tarihin çizgisel, buna bağlı olarak bütünsel olan tavrını kesintiye uğratmak amacıyla tarihsel maddecinin “geçmişini özümsemesi” gerekir ve bunu da dokuzuncu tezde bahsedilen “yıkıntılar” (Benjamin, 1993, s.32) aracılığıyla yapacaktır:

Klee’nin “Angelus Novus” adlı bir tablosu var. Bakışlarını ayıramadığı bir şeyden sanki uzaklaşıp gitmek üzere olan bir meleği tasvir ediyor: Gözleri faltaşı gibi, ağzı açık, kanatları gerilmiş. Tarih meleğinin görünüşü de ancak böyle olabilir, yüzü geçmişe çevrilmiş. Bize bir olaylar zinciri gibi görünenleri, o tek bir felaket olarak görür, yıkıntıları durmadan üst

üste yığıp ayaklarının önüne fırlatan bir felaket. Biraz daha kalmak isterdi melek, ölüleri hayata döndürmek, kırık parçaları yeniden birleştirmek... Ama cennetten kopup gelen bir fırtına kanatlarını öyle şiddetle yakalamıştır ki, bir daha kapayamaz onları. Yıkıntılar gözlerinin önünde göğe doğru yükselirken, fırtınayla birlikte çaresiz, sırtını döndüğü geleceğe sürüklenir. İşte ilerleme dediğimiz şey, bu fırtınadır (s.32).

Stefan Gandler, *Tarih Meleği Neden Geriye Bakıyor?* (Gandler, 2007, s.161-181) adlı makalesinde Benjamin'in ilerleme eleştirisini, onun bu eleştiriye dahil ettiği teolojii, devrimci gücü tarih meleği aracılığıyla –ve daha çok dokuzuncu tez üzerinden- oldukça anlaşılabilir bir biçimde analiz etmiştir. Ona göre, Tarih Meleği geriye bakar çünkü sahip olunan şey geçmiştir; geleceği bilemeyiz, ona sahip olamayız, onu sadece düşeriz. Gelecek hep farklı olasılıkları içinde taşır, fakat geçmiş için yalnızca bir tane olasılık vardır ki zaten bu da gerçekleşmiştir. Bize “...kalıntılar bırakan, geçmiştir. Geçmiş, hayatımızda maddesel olarak mevcuttur. Yani, çevresinde herhangi bir şey görebilmek için, tarih meleğinin geçmişe, geriye bakması gerekir.” (s.170). Bu ilerleme fırtınası altında felakete sürüklenen geçmiş durduracak, ondan bir şeyler koparacak kişi ise tarihsel maddecidir. Tarihsel maddeci “şimdiki zaman” içerisinde özümlediği geçmişin izlerini bulmaya yönelmelidir. Fakat bu eleştirel ve diğer bakışlardan farklı olmalıdır çünkü tarihsel maddeci bu tutumu takınmazsa kendini geçmişin galiplerinin yerine koyacaktır. Dolayısıyla bugünün efendilerine yakınlaşacak ama kendisinden beklenen derinliğine ulaşamayacaktır. Tarihsel maddeci, egemen tarih anlatımının dışında geçmişin bilinmeyenlerini, anlatılmayanlarını, ezilenleri görebilmeli, bu sayede onların izlerine bugünde, “şimdiki zaman”da rastlayabilmelidir. Fakat bunun için tarihsel maddecinin egemen düşünce biçimlerinden –pozitivist anlayıştan- uzaklaşması gerekir (s.170). Çünkü şimdiye kadar tarihi yazanlar galipler olmuşlardır “Hep galip gelenler, bugün hükmedenlerin altta kalanları çiğneyerek ilerlediği zafer alayında yerlerini alırlar. Her zamanki gibi ganimetler de alayla birlikte taşınır. Kültürel zenginlik denir bunlara.” (Benjamin, 1993, s. 32). Tarihsel maddecinin ilerlemeyi bir norm olarak görmesi galiplerin işine yarar. Oysa bu konformist anlayıştan uzaklaşarak “...bu yıkıntıdan bir şeyler kurtarmak isteyen tarihsel maddeci, olsa olsa bir paçavra toplayıcısı gibi davranabilir. Kültürün sürekliliğini oluşturan değerleri değil, tüketilmiş, bir kenara atılmış nesnelere, kültürel artıkları, tarihin döküntülerini toplar. Amacı, "tarih imgesini, tarihin en silik nesnelere, artıklarında bulmak"tır.” (Gürbilek, 1993, s.25). Bu nesnelere tarihsel olma nitelikleri önemlidir.

Benjamin'e göre, "Bir olgu ancak sonradan, binlerce yıl uzağındaki olaylar aracılığıyla tarihsellik kazanır. Bundan yola çıkan tarihçi, olaylar dizisini tesbih çeker gibi peşpeşe sıralamaktan vazgeçecektir." (Benjamin, 1993, s.36). Bu noktada tarihçinin eleştirel tutumu önem taşır ve "...yaşadığı dönemin çok belli bir dönemle oluşturduğu kümenin farkına varır. Böylece kurulan bugün kavramı, içinde Mesiyaniğin zaman kırıntılarının uçtuğu "şimdi'nin zamanı"dır." (s.36). İşte bu Mesiyaniğin zamanı, düşüncesine dâhil eden tarihsel maddeci, geçmişini anımsamanın ötesine geçmelidir çünkü geçmişin anımsanması yeterli değildir, kefarete gerçekleşmelidir. Löwy'e göre, "Bireyin mutluluğu kendi geçmişinin kefareti, olabilecek fakat olmamış olanın tamamlanmasını içerir". Geçmişin mağdurlarının tarihsel hatırlanışı ve onların "ıstırabının, yıkımının" onarımı." (Löwy, 2007). Bu, tarihsel maddeciyi hâkim tarih anlayışı dışında tutacak şey olacaktır. "Çünkü geçmiş imgesi, onda kendini amaçlanmış olarak bulmayan her bugünle birlikte, yitip gitme tehdidi taşır; bu imge bir daha geri getirilemez." (Benjamin, 1993, s. 31). Şimdiki zaman içerisinde anlık olarak oluşan bu düşünce, devinimsel olmaktan ziyade durağandır. "Şimdiki zaman"da gerçekleşen bir durağanlıktır bu.

Rolf Tiedemann'a göre tarihsel sürecin ilerlemesini değil, bu süreç içerisinde "hep aynı olan"ı saptayabilen tarihsel maddecinin; "İlerlemeyi daha çok bir sıçrama –gerçekte tarihin dışına atlama anlamı taşıyan bir "geçmişe kaplan sıçrayışı"-, Mesih'in imparatorluğunun başlangıcı olarak düşünebilen Benjamin, bu mistik tarih anlayışına diyalektiğin belli bir türüyle uymaya çalışmıştı..." (Tiedemann, 2014, s.35). Bu farklı diyalektik içerisinde bütünsel olan, uyumlu olan yerini eleştiriye, yıkıcılığa bırakıyordu. "Benjamin'in diyalektik görüntüyü "tarihsel akışın sürekliliği içersinden" "koparışı" , devrimlerde zamanı yeni bir takvimi yürürlüğe koyarak ya da Temmuz Devrimi'nin Paris'inde olduğu gibi, saat kulelerine ateş açarak durdurma girişiminde bulunan o anarşik itici güçle eşanlamlıydı." (s.35). Zamanın ilerlemesi ve saat kulelerine ateş açarak durdurulan o an, aslında çizgisel zaman anlayışının hareketine karşın oluşturulan durağanlık imgesidir. Bugünün içinde zamanı bir anlığına durdurarak, geçmişe bir kaplan sıçrayışıyla bugün ile geçmiş arasında bir bağ kurulacak ve bu sayede zamanın "homojen ve boş" algılanışı yıkıma uğratılacaktır. "Bir geçiş olmayan, zamanın onda durduğu ve onun tarafından üstlenildiği bir bugün kavramı, tarihsel maddeci için vazgeçilmezdir." (Benjamin, 1993, s. 35). Yani geçmişini kurtarmaya, aslında bugünden başlamak gerekir gibidir.

Benjamin'in tarihsel maddeciye yüklediği görevin başka bir ifadesi ise, tarihsel maddecinin yıkıntılarla kurduğu ilişkiyle yazarının alıntılarla kurduğu ilişki arasındaki analogiyle daha iyi ifade edilebilir. O, *Tek Yönlü Yol*'da "Yapıtlarımda alıntılar silahlı

eşkıyalara benzer; gelip geçenleri kanaatlerinden ederler.” (Benjamin, 1993, s.52) der ve bir başka pasajda devam eder:

Üzerinde yürünen patikanın gücü, uçaktan seyredileninkinden farklıdır. Benzer bir şekilde, okunan metnin gücüyle kopya edileninki de birbirinden farklıdır. Uçak yolcusu yalnızca patikanın manzara içerisinde kendisine nasıl bir yol açtığını, nasıl onu çevreleyen kırla aynı yasalara uyarak ilerlediğini görebilir. Ama ancak yolu yürüyerek kat eden kişi, buyurabileceği güç hakkında fikir sahibi olabilir, patikanın nasıl cepheye ordusunu mevzilendiren bir komutan gibi, uçaktan yalnızca yayılmış bir ova gibi görünen araziden, her kıvrımında yeni mesafeler, manzaralar, açıklıklar, menziller davet ettiğini görebilir. Ancak kopya edilen metin kopya edenin ruhuna böyle hükmedebilir; okumakla yetinen kişi ise metnin ruhunda açtığı yeni yönleri, içinin gittikçe sıklaşan ormanındaki o yolu asla keşfedemez (s. 40).

Alıntıların metnin ruhta açtığı yeni yönleri görmesi ifadesi geçmişin sadece hatırlanarak özümsememeyeceğine bir vurgu gibidir aslında. Hatırlamanın yanı sıra geçmişini bilmek gerekli gibidir, “şimdiki zaman”la benzerliği içerisinde, geçmişin anımsanarak mağdurların unutulmuşluklarında kendimizi görebilmek! Bizim çizgisel tarihten bir anlığına kurtarabileceğimiz şey, kendi yaşamımızı da içerir. Nitekim Benjamin, geleneğin tehlike içinde olmasıyla birlikte onu devralanlarında aynı tehlike içinde olduklarına değinir. “Geleneğin hem kendi varlığı, hem de onu devralanlar tehlikeydedir. Her ikisi de aynı tehdit altındadır: Hâkim sınıfın aleti durumuna düşmek.” (Benjamin, 1993, s. 31). Benjamin bu durumdan kurtuluşun sağlanabilmesini ise her çağın, dönemin sorumluluğuna yükler. “Geleneği, onu hükmü altına almak üzere olan konformizmin elinden çekip almak, her dönemde yeni baştan girişilmesi gereken bir çabadır.” (s. 31). O, her çağın kendi içinde hep aynı mücadeleyi vermesi gerektiğini, vereceğini bilir gibidir, bu yüzden onun yüklediği sorumluluk zaman aşımına uğramayacak bir niteliğe bürünür.

Kurtarılacak olan, şimdiki zamandır, devrimin gerçekleşeceği an. Parçalanmış olan geçmişini, “tarihsel oluşumu” yalnızca Mesih tamamlayabilir. Ancak geçmiş ile şimdinin birleştiği aydınlanma anlarında, o bir anlık duraksama da “Mesih’in bakış açısından, ya da materyalist deyişle, devrimin bakış açısından diyalektik-dönüştürücü bir görüntü olur” (Tiedemann, 2014, s.35). Walter Benjamin *19. Yy’ın Başkenti Paris* metninde, hep bir “yeni”ye, geleceğe yönelen bireyin, bir “düş” içerisinde yaşadığı çağın kendinden önceki

çağların öğeleriyle karışmış olduğunu ifade eder (Benjamin, 2014, s. 89). İşte aydınlanma anları, bu “düşten uyanma” imgesinin gerçekleştiği andır. 1927 yılında çalışmalarına başladığı fakat ölümünden önce bitiremediği *Pasajlar* metninde sözünü ettiği Paris Pasajları’nda Flaneur’un bir düş içerisinde, deneyimden uzakta yabancılaşmış olarak gezindiğini söyler. Tarihsel maddeciye yüklediği görev şimdi Flaneur için de geçerlidir. Sadece “Taşlaşmış nesnelere donuk yaşamı uyandırmak değildir onu heyecanlandıran, yaşayan nesnelere de dikkatle inceleyerek kendilerini antika olarak sunmalarını, anlamlarını ortaya koymalarını bekler.” (Adorno, 2013, s.167). Bunun sayesinde uyanış gerçekleşecek ve yabancılaşma tersine çevrilecektir, “Her şey bir nesneye başkalaşmalıdır ki şeyleşme canavarının yıkıcı büyü bozulabilsin.” (s.167). Bu nesnelere hayat bulmasının önemli ve belirleyici olan kısmı, hep bir geçmişe gönderme yapma gerekliliğinden ötürüdür. Çünkü eğer geçmişin mağdurlarının izlerini bugün o nesnelere bulamaz ve nesnelere sadece çağlarını yansıtan anlamlarıyla yetinirsek, “hatırlama” ve “kefare” gerçekleşmemiş olacaktır. Oysa tarihsel maddecinin öncelikli amacı bu olmalıdır ki, içinde bulunduğu uykudan uyanışı sağlayabilsin.

Walter Benjamin, modern çağın içinde bulunan ve kapitalist sistemin bir “şeyleşme” tehlikesiyle karşı karşıya bıraktığı bireyin kurtuluşu için böyle bir yöntem önerir. Onun sunduğu bu bakış öncelikle toplumsal bellek çalışmalarına önemli katkı sağlamıştır. Halbwachs’ın tanımıyla toplumsal hafıza, “...ve bu hafızanın toplumsal çerçeveleri bu bağlamda mevcuttur ve bireysel düşüncelerimiz de bu çerçeveler içine yerleşip bu hafızaya dâhil olduğu ölçüde, hafızanın hatırlaması mümkündür.” (Halbwachs, 2016, s. 17). İçinde bulunduğumuz bağlamın dışında bir hatırlama olmayacağı ve Benjamin’in *Hikaye Anlatıcısı*’nda bahsettiği modern çağın kaybolan deneyimi ögesi arasında kurulan ilişki, bellek çalışmalarına yardımcı bir rol oynar. Hikaye anlatıcısı deneyimlerden ve ona aktarılanlardan beslenir, o da bu deneyimi “kendisini dinleyenlerin deneyimi haline getirir.” (Benjamin, 1993, s.57). Nilay İşlek, bu deneyimin yitirilmesinin çağımızda nasıl daha kolay bir hale geldiğini vurgular: “Günümüzde Kitle İletişim Araçları’nın yaygınlaşması ile beraber, bellek olağanüstü bir değişime uğradı. Gazete, televizyon ve internet, değil hikaye anlatıcılığının, kitabın dahi etkisini azaltarak Walter Benjamin’in tezlerini daha fazla destekler hale geldi.” (İşlek, 2009, s.30). Bellekteki bu değişim iktidarla ilişkili olmak bir yana toplumun geri kalanlarının da suç ortaklığı yaptığı bir duruma denk gelir. Elbette ki koşullar bireyin karar mekanizmasına etki eder fakat bunların içerisinde devrimin gerçekleşebilmesi için, söz konusu uykudan uyanmak için koşulların içinden, koşullara rağmen bir mücadele vermek gerekli görünmektedir. Benjamin’in “hatırlama” ile kastettiği aslında devrime giden yolda bir araç niteliği taşımaktadır. Zira Jan Asmann’ın ifade ettiği biçimiyle iktidar, hep bir

kökene ihtiyaç duyar ve iktidarın baskıcı koşulları içerisinde hatırlama bir direniş biçimi olabilmektedir (Assmann, 2015, s. 79-81). İktidarın köken ihtiyacı, geçmişin hatırlanmasını da kendi pragmatik yönelimlerine uygun olarak oluşturma yönünde bir yol izlemesini sağlamaktadır.

Hobsbawm, bu konuyla ilintilendirebileceğimiz “geleneğin icadı”ndan bahseder. Ona göre yaşadığımız çağda var olan birçok geleneğin kökeni çok geriye gitmeden, yakın geçmişte bulunabilir. Bu şekilde “icat edilmiş gelenek”ler, geçmişle bir süreklilik oluşturarak, tekrar edilerek istenilen değerleri ve davranış normlarını aşılama yönünde bir pratikler kümesi olarak ifade edilebilir. Yine bu pratikler için belirleyici olan, mümkün olduğu her zamanda ve yerde tarihsel geçmişle olan sürekliliğe gönderme yaparlar. Hobsbawm’ın metin içerisindeki en önemli vurgusu ise bu geleneklerin nasıl ve kimler tarafından icat edildiğine yöneliktir: “İcat ögesi burada gayet açıktır, çünkü ulusun, devletin ya da hareketin ideolojisi veya bilgi sermayesinin parçası haline gelen tarih, aslında halkın hafızasında saklananlardan değil; işi bunu yapmak olanlarca seçilen, yazılan, resmedilen, popülerleştirilen ve kurumsallaştırılan bilgi paketlerinden oluşur.” (Hobsbawm, 2006, s. 1-18). Yani toplumun dışında gerçekleşen deneyimler, oluşturulan tarihler ve bunlardan bağımsız -ama tam da buna maruz kalan-, bu koşullara uyum sağlayan toplumsal yaşam arasındaki çelişki, toplumsal belleğin önemine yapılan vurguyu bize bir kez daha hatırlatmaktadır.

Benzer biçimde maduniyet çalışmalarına da katkı sağlayacak olan “deneyim” düşüncesinin yanı sıra Benjamin’in *Kendi Başına Dil ve İnsan Dili Üzerine* adlı metninde ifade ettiği dilin konumu üzerinden, madunun konumuna gönderme yapılabilir. Benjamin her şeyin dil içerisinde var olduğunu, dilde ifadesini bulamayan şeylerin varlığından söz edilemeyeceğini belirtir. “Gerek canlı gerekse cansız doğada dilden bir şekilde pay almamış hiçbir şey ya da olay yoktur, çünkü tinsel içeriğini iletmek her şeyin özünde vardır.” (Benjamin, 1993, s. 114). Madun çalışmalarında konuşmak, sesini duyurmak isteyen madunun, konuşmak, sesini duyurmak için kendilerine baskı uygulayan tarafın dilini kullanmak zorunda kaldıkları belirtilir (Süalp, 2009). Dil, bu maduniyetin oluşumunda önemli bir yere sahiptir. Madunların seslerini iktidar konumlarına duyurabilmek, mevcut alanda kendilerine bir yer açabilmeleri için kendi dillerini oluşturmaları gerekir. Nitekim “Adlandırılmayan yoktur.” (Berk, 2006’dan akt. Dellaloğlu, 2008, s.49). Bu adın konulması, bu dilin oluşması ise deneyime içkindir. Deneyimlerin arasından oluşacak olan bir dil, “düşten uyanma” imgesinden de bağımsız değildir.

SONUÇ

Benjamin'in zamanın algılanışının, farklı birçok -olumlu ya da olumsuz- etkisi olduğuna vurgu yaptığını söyleyebiliriz. Gündelik görünümeler altında, hep varmış ve var olmaya devam edecekmiş gibi sunulan sınırların aslında ne kadar da yapay olduğu ve bu yapaylığa rağmen nasıl da sınırlayıcı olduğu bu etkilerden yalnızca bir tanesidir. Bunun yanı sıra, yine bununla ilişkili olarak, eleştirel düşünme yetimizin de bu yapaylık içerisinde gitgide yok olmaya yüz tuttuğunu söylemek yersiz olmayacaktır. Nitekim içinde bulunduğumuz post-modern çağ toplumlarının, tüketim kültürünü böylesine benimsemiş olmaları da bu doğrultuda düşünülebilecek örneklerden yalnızca bir tanesidir. Fakat Benjamin'in düşüncesi bu sınırların beraberinde getirdiği karamsarlığı beklenenin aksine dağıtmaya yöneliktir. Bu da kaynağını onun geçmişle birlikte kendi yaşantısını da kurtarmak istemesinde bulur.

Benjamin her şeyden önce, tarihsel maddecinin, geçmişi kurtarmak için bugünü kurtarması gerektiğinin bilincinde olmasını vurgular gibidir. O, "şimdiki zaman" içindeki nesnelere, olaylara gerektiği önemi verirse geçmişi de kurtarabilir. Vurgu geçmişteymiş gibi görünmesine rağmen aslında asıl farkında olunması gereken an, "şimdiki zaman"dır, çünkü böylece hem kendimizi kurtarabilir hem de geçmişin mağdurlarının unutulmuşluklarını sonlandırabiliriz. Çizgisel tarih anlayışı geçmişi geride bırakmaya eğilimlidir. Benjamin'in düşüncesi ise kapsayıcıdır. Hiçbir zamanı -geçmiş, şimdi, gelecek- dışlamaz. Tıpkı kendi yaşamını da dışlamadığı gibi...

Son kertede Benjamin'in düşüncesinin post-modern çağın görünümelerinin de ifadesi olduğunu ve sosyal bilimlerdeki farklı araştırma alanlarına ilham verdiğini söyleyebiliriz. Yukarıda verdiğimiz birkaç örneğin ele alınabilecek yönleri bakımından sınırlı tutulmakla birlikte metnin amacı, buna olanak sağlanabileceğini tekrarlamış olmaktadır. Nihayetinde Benjamin'in yöntemi, kavramları, düşüncesinin pratikle olan bağıntısı, disiplinlerarası araştırma tasarımı oluşturma ve gerçekleştirme süreçlerine önemli faydalar sağlaması bakımından özenle incelenmeli ve sahip olduğu bu çoklu bakışın önemi göz ardı edilmemelidir.

KAYNAKÇA

- Adorno, W. T. (2013). Bir Walter Benjamin Portresi. (Çev. E.E. Çakmak). B. Dellaloğlu (Ed.). Fikir Mimarları Dizisi – 4 Benjamin içinde (161 – 177). İstanbul : Say Yayınları.
- Asmann, J. (2015). Kültürel Bellek: Eski Yüksek Kültürlerde Yazı, Hatırlama ve politik kimlik. (Çev: A. Tekin). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Aysevener, K. (2001). Bir İlerleme Tasarımı Olarak Tarih. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi, 41 (1), 171-186.
- Benjamin, W. (1993). Son Bakışta Aşk. (Haz: N. Gürbilek). İstanbul: Metis Yayınları.
- Benjamin, W. (1993). Tek Yönlü Yol. (Haz: N. Gürbilek). Son Bakışta Aşk içinde (38-54). İstanbul: Metis Yayınları.
- Benjamin, W. (1993). Hikaye Anlatıcısı: Nikolay Leskov'un Eserleri Üzerine Düşünceler. (Haz: N. Gürbilek). Son Bakışta Aşk içinde (55-69). İstanbul: Metis Yayınları.
- Benjamin, W. (1993). Kendi Başına Dil ve İnsan Dili Üzerine. (Haz: N. Gürbilek). Son Bakışta Aşk içinde (114-122). İstanbul: Metis Yayınları.
- Benjamin, W. (2014). Pasajlar. (Çev: A. Cemal). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bıçak, A. (2013). Tarih Düşüncesi. Cogito Dergisi, 73, (36-60). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Dellaloğlu, B. (2008). Benjaminia: Dil, Tarih ve Coğrafya. İstanbul: Versus Kitap.
- Gandler, S. (2007). Tarih Meleği Neden Geriye Bakıyor?. Cogito Dergisi, 52, (161-178). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Gürbilek, N. (1993). Sunuş. W. Benjamin, Son Bakışta Aşk içinde (7-38). İstanbul: Metis Yayınları.
- Halbwachs, M. (2016). Hafızanın Toplumsal Çerçevesi. (Çev: B. Uçar). Ankara: Heretik Yayınları.
- Hobsbawm, E., Ranger, T. (Ed.). (2006). Geleneğin İcadı. (Çev. M. M. Şahin). İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Hobsbawm, E. (2015). Kısa 20. Yüzyıl (1914-1991 Aşırılıklar Çağı). (Çev: Y. Aloğan). İstanbul: Everest Yayınları.
- İşlek, N. (2009). Görsel Kültür ve Toplumsal Bellek Bağlamında Sayısal Fotoğraf Estetiği. Yüksek Lisans Tezi. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi.
- Löwy, M. (2007). Walter Benjamin: Yangın Alarmı. (Çev: U.U. Aydın). İstanbul: Versus Kitap.

Süalp, Z. T. A. (2009). Tarihin Uzun Bekleyenine . D. Hattatoğlu, G. Ertuğrul (Ed.). Methodos: kuram ve yöntem kenarından içinde (33 – 52). İstanbul: Anahtar Kitaplar.

Tiedemann. R. (2014). “Pasajlar Yapıtı”na Giriş, W. Benjamin, Pasajlar içinde (9-36). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Uluocak Ş. (2012). Walter Benjamin’de “Tahakkümsüzlük Etiği Projesi” Olarak Tarih ve Sosyal Gerçeklik. H. Köse (Ed.). Flanör Düşünce içinde (176-205). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

**KAMUSAL VE SİYASAL ALANA
BİR MÜDAHALE BİÇİMİ OLARAK SOSYAL BİLİM PRATIĞI:
PIERRE BOURDIEU SOSYOLOJİSİNDE “DÜNYANIN SEFALETİ” ÖRNEĞİ***

**SOCIAL SCIENCE PRACTICE AS AN INTERVENTION TO PUBLIC AND
POLITICAL SPHERE: THE CASE OF “THE WEIGHT OF THE WORLD” IN THE
SOCIOLOGY OF PIERRE BOURDIEU**

Halil İbrahim KILIÇ¹

ÖZET

Bu çalışmada, Pierre Bourdieu'nün Dünyanın Sefaleti adlı çalışması ilişkisel sosyolojik analiz perspektifinden incelenmiştir. Dünyanın Sefaleti, Bourdieu ve ekibi tarafından siyaset yapmanın farklı bir şekli olarak tanımlanmış ve kamusal alana müdahalede bulunmayı öngörmüştür. Bunun gerçekleşmesi ise ilişkisel yaklaşım ile mümkün olmuştur. Sosyal bilimlerde ilişkisel düşünme tözcülüğe karşı gelişmiştir. İlişkisel sosyolojik araştırmalarda araştırma nesnesini kurma sürecinde birey ve toplum gibi a priori bir çözümleme birimi devreye sokulmaz. Bir ilişkisel sosyolog olan Bourdieu, düşünümsellik kavramıyla literatüre önemli katkıda bulunmuştur. Dünyanın Sefaleti farklı bir sosyolojik anlatımla ötekilerin sesi olmuş ve bu yaklaşımıyla sosyal bilimlerde farklı bir açılım sağlamıştır.

Anahtar Sözcükler: Pierre Bourdieu, Dünyanın Sefaleti, Düşünümsellik, İlişkisellik, İlişkisel Sosyoloji, Kamusal Alan

ABSTRACT

In this paper, Pierre Bourdieu's study called “The Weight of the World” was examined from the perspective of relational sociological analysis. The Weight of the World was defined as a different form of politics by Bourdieu and his team and have foreseen intervention to public sphere. It was possible through relational approach. Relational sociology developed against substantialism in the social science. In the process of establishing the research object of relational sociological research, a priori analysis unit such as individual and society is not used. Bourdieu as a relational sociologist has contributed significantly to the literature with the concept of reflexivity. The Weight of the World has been the other's voice and have provided a different evaluation for social sciences.

Keywords: Pierre Bourdieu, The Weight of the World, Reflexivity, Relationality, Relational Sociology, Public Sphere

* Bu makale, 13-14 Nisan 2017 tarihlerinde Yeditepe Üniversitesi'nde düzenlenen I. İlişkisel Sosyal Bilimler Kongresi'nde sunulan “Pierre Bourdieu Sosyolojisinde “Dünyanın Sefaleti”nin Yeri: İlişkisel Sosyoloji Perspektifinden Bir İnceleme” başlıklı sunumun gözden geçirilmiş ve belirli eklemeler yapılarak makale formatına dönüştürülmüş şeklidir.

¹ Marmara Üniversitesi Sosyoloji Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi. E-mail: kilichibrahim@gmail.com

GİRİŞ

Pierre Bourdieu sosyolojisinde *Dünyanın Sefaleti* adlı eseri epistemolojik ve metodolojik açıdan bambaşka bir konumda yer almaktadır. Çalışma, Bourdieu ve ekibinin 1990'lı yılların başında Fransa'da üç yıl boyunca gerçekleştirdikleri araştırmalara dayanmaktadır. Bourdieu ve ekibinin amacı, neoliberalizm ve küreselleşme altında acı çekenleri, ezilenleri konuşturmak. Bu amaçla toplamda 182 mülakat gerçekleştiren –kitaba 60'a yakın mülakat aktarılmıştır– Bourdieu ve ekibi, bu mülakatları farklı bir metodolojik zeminde gerçekleştirmişlerdi. Çıkış noktası olarak kamusal bir müdahalede bulunma amacını taşıyan çalışmanın, *siyaset yapmanın başka bir biçimi* olarak sunulması da bu metodolojik anlayışla yakından ilgili olup, çalışmayı Bourdieu sosyolojisinde ve sosyal bilimler dünyasında farklı bir noktada konumlandırır.

Bu çalışmanın amacı, *Dünyanın Sefaleti* adlı çalışmanın geliştirdiği sosyolojik yöntem ile kamusal ve siyasal alana nasıl bir müdahaleyi öngördüğünü incelemektir. Çalışmada ilk olarak sosyal bilimlerde ilişkişelci yaklaşım ile ilişkişel sosyoloji hakkında ön bilgilere yer verilecektir. Daha sonra Bourdieu sosyolojisi hakkında temel bir çerçeve çizilerek, Bourdieu'nün sosyolojik araştırma pratiğinde yer alan bazı kavramlara değinilecektir. Devamında ise *Dünyanın Sefaleti* adlı çalışma metodolojik açıdan incelenerek, Bourdieu sosyolojisinin temel kavramları ve yaklaşımları ile ne kadar benzer ve ne kadar farklı olduğu tespit edilmeye çalışılacaktır. Son olarak ise *Dünyanın Sefaleti*'nin, geliştirdiği yöntem ile kamusal ve siyasal alana nasıl bir müdahale öngördüğü konusunda bir tartışma yürütülecektir.

SOSYAL BİLİMLERDE İLİŞKİSEL YAKLAŞIM VE İLİŞKİSEL SOSYOLOJİ

1997 yılında kaleme aldığı “İlişkişel Bir Sosyoloji İçin Manifesto” adlı makalesiyle, sosyologları ilişkişel düşünmeye davet eden Mustafa Emirbayer (1997/2012a, s. 26-28), ilişkişel bakışın en açık şekilde tanımlanmasının yapılabilmesi için bunun tam tersi olan tözcü yaklaşımla karşılaştırılması gerektiğini belirtir. Buna göre ilişkişel yaklaşım ve tözcü yaklaşım arasındaki temel fark, sosyal gerçekliğin ele alınması noktasında gözlenir. İlişkişel yaklaşım, *sosyal şeylerin tözlerden oluştuğu* gerçeğinden hareket eden tözcü/tözsel/özcü/indirgemeci yaklaşıma karşı geliştirilmiştir. İlişkişel yaklaşım son dönem sosyal bilimler çalışmalarının öne çıkan yaklaşımlarından biri olsa da aslında literatür içinde yeni değildir. Marx'ın sermaye ve ücretli emeğin birbirini karşılıklı olarak kurduğu ve bunların tek başlarına var olamayacakları şeklindeki teorisi ya da Simmel'in toplumsallaşma biçimlerini birey ve toplumsal grupların etkileşimleri üzerinden incelemesi, ilişkişelci düşüncenin klasik dönem sosyologlara dek uzandığını gösterir (Emirbayer, 2012b, s. 7).

İlişkisel sosyoloji, sosyolojik araştırmalarda karşımıza çıkan, *araştırma nesnesinin ne olacağı* problematiği noktasında, pozitivist ve hermönetik paradigmaların varsayımlarını aşma çabası içindedir. Bununla beraber ilişkisel sosyoloji, en temel anlamda “yapı-fail” ikiliği olarak bilinen ikici düşünme biçiminin ötesine geçebilme çabası içindedir (Uluocak, 2016, s. 103). İlişkiselci yaklaşım, araştırmacının araştırma sürecinde devlet, toplum ya da birey gibi a priori bir çözümleme birimini devreye sokmamasını öngörür (Çeğin ve Göker, 2012, s. 14). Bu şekilde, *ilişkilerin tözlerden önce geldiği* düşüncesinden yola çıkan ilişkisel sosyologlar, iki temel noktaya dayanarak araştırma protokollerini inşa ederler: İlişkisel sosyologlar ilk olarak, tözlerin incelenmesinin bırakılıp dinamik toplumsal süreçlerin incelemenin odak noktası haline getirilmesini öngörürken, ikinci olarak toplumsal dünyanın etkileşim içindeki aktörler arasında doğan bir süreç olarak kavranması ve analiz edilmesini öne çıkarırlar (Uluocak, 2016, s. 118).

Bugün ise ilişkisel yaklaşım, ilişkisel-realist yaklaşımıyla (çekişmecî siyaset anlayışı) Charles Tilly, eleştirel realizm yaklaşımıyla Margaret Archer ve alan teorisiyle Pierre Bourdieu'nün çalışmalarıyla önemli bir paradigma olarak öne çıkmıştır (Çeğin ve Göker, 2012, s. 15).

BOURDİEU SOSYOLOJİSİ VE İLİŞKİSEL YAKLAŞIM

1980'li yıllardan sonra kültür sosyolojisi çalışmalarını yeniden canlandıran bir sosyal bilimci olarak Pierre Bourdieu, klasik Marksist kuramı kültür sosyolojisi araştırmaları ile birleştirmiş ve ekonomi temelli sınıf kavramına kültürel bir boyut kazandırmıştır. Bourdieu, çalışmalarında kullandığı toplum modelini sermaye, habitus ve toplumsal alan şeklinde üç merkezi kavram ile geliştirmiştir (Richter, 2013, s. 192-193). Birey ile toplum arasındaki ilişkiyi ele alan Bourdieu, bu ikisi arasındaki ilişkinin tek yönlü olmadığını aksine çok yönlü karmaşık bir ilişki olduğunu *habitus* teorisiyle ortaya koyar. Bourdieu'ye göre habitus, bireyin toplumsal eylemlerini belirleyen *yatkınlıklar sistemi* anlamına gelir. Bu anlamda habitus, bireyin toplumsallaşma süresinde içselleştirdiği eylem şemaları olarak toplumsal eylemin kaynağını oluşturmaktadır (Gazioğlu Terzi, 2014, s. 80; Koytak, 2012, s. 87).

Sosyal gerçekliği kavrama konusunda Bourdieu (1995, s. 9), *Pratik Nedenler* kitabının önsözünde de belirttiği gibi ilişkisel bir felsefeyle hareket etmektedir. Bunu yaparken ise Bourdieu sosyolojisinin temel araştırma yöntemi *düşünümsellik(reflexivity)*tir. Bourdieücü anlamda düşünümsellik, “toplumsal araştırmanın pratiği sırasında, düşünülebilir olanı sınırlayan ve düşünüleni önceden belirleyen, düşünülmemiş düşünce kategorilerinin sistematik bir şekilde araştırılması” olarak tanımlanmaktadır (Bourdieu ve Wacquant, 2003, s.

38). Benzer şekilde bir başka ilişki sosyologu olarak Margaret Archer (2015, s. 225) ise düşünselliği “bütün normal insanların paylaştığı, zihinsel olarak kendilerini toplumsal bağlamlarıyla, toplumsal bağlamlarını da kendileriyle ilişki içinde değerlendirme yeteneğinin düzenli ifası” şeklinde tanımlayarak, düşünümSELLİK kavramını *ilişkisel bir olgu* olarak öne çıkarmaktadır. Bourdieu’nün düşünümSELLİK anlayışı, araştırmacının araştırma nesnesini kurarken simgesel bir gücün (devlet, hukuk, bilim vb.) ona verdiği ideal durumu sorgulamasını öngörür (Bourdieu, 1995, s. 93). Bourdieu’nün epistemolojisinde nesnenin inşası, ortak kaniya karşı ya da ona rağmen yapılan bir inşadır ve bilim de bu ortak kaniya karşı verilen mücadelenin adı olmaktadır (Ünsaldı, 2015, s. 16). Örneğin Bourdieu’nün 1989-1992 yılları arasında Collège de France’da verdiği derslerinin bir ürünü olan *Devlet Üzerine* adlı çalışmasında, bir araştırma nesnesi olarak devleti ele almasında bu ilişkiyelci bakışı gözlemek mümkündür. Buradaki ilk dersinde Bourdieu “devleti incelemek söz konusu olduğunda, Durkheim’in kullandığı anlamıyla ön kabullere, ortak kanılara, spontan sosyolojiye karşı hiç olmadığımız kadar tetikte olmalıyız.” diyerek öğrencilerine bir uyarıda bulunur (Bourdieu, 2012/2015b, s. 17). Tüm bunlarla birlikte araştırmacının kendi konum ve güdeleri hakkında açık bir düşünceye sahip olması, iyi bir sosyal bilimin temel gereği olmakla birlikte kamusal müdahalelerin de bir gereği olmaktadır (Calhoun, 2003, s. 299-300).

Bourdieu, *Ayrım (Distinction)* adlı çalışmasında ise 1963’te ve 1967-1968 yılları arasında 1217 kişilik bir örnekleme uygulanan soru formu ile oluşturulan veri setinin analizleriyle, farklı sınıfların kültürel beğenileri ve kültürel tüketim yatkınlıkları arasındaki ayrışma ve hiyerarşi oluşumunu incelemiştir. Çalışma aynı zamanda, Bourdieu sosyolojisinin ana kavramları olan “kültürel sermaye, habitus ve toplumsal alan” arasındaki etkileşimin teori inşasıdır (Çeğin ve Göker, 2015, s. 10). Çalışma ayrıca, Bourdieu sosyolojisinin temel yöntemlerinden olan mütekabiliyet analizinin de en yoğun ve karmaşık şekilde uygulandığı çalışma olarak karşımıza çıkar (Ünsaldı, 2015, s. 9). Sosyal sınıfsal konumlarla kültürel beğeni yargılarının nasıl ilişkili olduğunu gösterdiği bu çalışması (2015a) yine ilişkiyel sosyoloji literatürünün önemli kaynaklarından biridir. Hem bir saha çalışması olmasıyla hem de araştırma kapsamıyla *Ayrım*, *Dünyanın Sefaleti*’yle birlikte Bourdieu sosyolojisinde önemli bir yer tutar. Bu iki çalışma, birer saha çalışması olarak farklı kurgulara sahip olsalar da ilişkiyel sosyoloji açısından önemli açılımlar getirmektedir.

DÜNYANIN SEFALETİ’NDE ARAŞTIRMA SÜRECİNİN KURULUMU

Toplumsal araştırmada yeni sayılabilecek bir yöntem olarak saha çalışmaları, araştırmacının kendisinin, incelenen insanlarla doğrudan konuştuğu, onları gözlemlediği,

doğal bir ortamda gerçekleşen, soyut tümdengelimci hipotezlerin olmadığı bir araştırma yöntemi olarak karşımıza çıkar (Neuman, 2016, s. 541).

Saha çalışmalarında toplumsal inşası bakış açısıyla şekillenen ve bir kültürü tanımlamak hedefiyle yola çıkılan etnografik incelemede, yerel bakış açısından başka bir yaşam biçimi anlaşılmaya çalışılır. Etnografya, insanların kültürlerini belli toplumsal bağlamlarda davranışlarıyla ortaya koyduğunu varsayar. Etnografların görevi ise, toplumun üyelerinin kullandığı açık ve örtük kültürel bilgiyi tanımlamaktır (Neuman, 2016, s. 545-546). Clifford Geertz ise etnografinin kritik bir parçasının *yoğun betimleme* olduğunu düşünür. Olayların bir bağlama yerleştirilerek, etnografya raporunu okuyan okurun ondan kültürel bir anlam çıkarabilmesi sağlanır (Neuman, 2016, s. 546). Geertz (1976/1990, s. 47) çalışmalarındaki amacının, kendini bir başkası olarak imgelemek yerine sembolik biçimleri yani sözcükleri imajları, davranışları aramak ve çözümlenmek olduğunu söyler.

Dünyanın Sefaleti ise araştırma sürecinin başlangıcından itibaren epistemolojik ve metodolojik açıdan bambaşka bir araştırma olarak kurgulanmıştır. Amacı “neoliberal kasırga altında acı çeken Fransa’yı konuşurmak” olan Bourdieu ve ekibi öğretmenler, öğrenciler, çiftçiler, yargı mensupları, memurlar, polisler, göçmenler ve işsizler gibi toplumun farklı kesimleriyle mülakatlar gerçekleştirmişlerdir. Bu mülakatlar çalışmada göçmen sorunu, yabancı düşmanlığı, yoksulluk, sosyal devleti iflası, suç gibi belli temalar etrafında neoliberalizm ve küreselleşme eleştirisi üzerinden ele alınmıştır (Ünsaldı, 2015, s. 10-12).

Ezilenlerin, sosyolojik araştırma içinde *kendi sesleriyle var olabilmesi* aslında eski bir meseledir. Bu konuda farklı bağlamlarda yaklaşımlar geliştirenler Marx, Lenin, Edward Said, Michel Foucault ve Gayatri Chakravorty Spivak gibi isimlerdir (Hattatoğlu, 2009, s. 126). Bourdieu’nün Dünyanın Sefaleti’nde yapmak istediği de ötekileştirilen insanları konuşurmak, söz hakkını onlara vermektir. Kitabın orijinal versiyonunun arka kapak tanıtım yazısında da ifade edildiği gibi “kitap, siyaset yapmanın başka bir biçimini önermektedir.” Yapılan bu çalışmayla ortaya bir çeşit siyaset koymak, metodolojik olarak görüşmeyi farklı bir zeminde gerçekleştirmeyi gerektirmiştir. Dünyanın Sefaleti’nde gerçekleştirilen görüşmelerin en önemli ayırıcı özelliği, mülakatçının muhatabıyla birlikte karşılıklı bir ilişki içinde *birlikte* sorgulayabilmesidir. Gerçekleştirilen görüşmeler, klasik anlamda saha çalışmasında görülecek cinsten yalnızca belli sorulara cevap aramanın ötesinde *manevi bir egzersiz* olarak tanımlanır. Yani mülakat hissi bir süreçtir ve belli bir samimiyet ortamında gerçekleşir (Ünsaldı, 2015, s. 17, 21). Yukarıda Craig Calhoun’a referansla belirtildiği gibi araştırmacının kendi konumu hakkında açık bir görüşe sahip olması, kamusal müdahalenin bir gereği olmaktadır. Bu

düşünceyle bu ve diğer mülakatlardaki araştırmacı ile muhatapları arasında kurulan ilişki, yapılan çalışmanın kamusal bir müdahale olarak sunulmasına da imkân tanımaktadır. Oyunu başlatan ve oyunun kuralını tesis eden kişinin, mülakatı yürüten kişi olduğunu belirten Bourdieu (2015c, s. 922-923), bu durumun görüşülen kişi ile görüşmeci arasında bir asimetrik ilişki ortaya çıkardığını savunur. Bunun aşılması için Dünyanın Sefaleti'nde mülakatçılar, muhataplarını tanıdıkları insanlar aracılığıyla bulma konusunda serbest bırakılmıştır. Bu durum, mülakatın samimi bir ilişki içinde, bir sohbet ortamında gerçekleştirilmesi için önemli bir temel oluşturmuştur. Ancak bu durum ortaya belli sorunlar da çıkarabilmektedir. Örneğin, mülakatın muhatapları bu samimi ilişki içerisinde kendi bildiğini, karşı tarafın da bildiğini varsayarak sessiz kalabilmektedir. Bourdieu, bu durumun yapılan ilk mülakatların başarısızlıkla sonuçlanmasına neden olduğunu vurgular (Bourdieu, 2015c, s. 925). Bir başka açıdan ise yine bu samimi ilişki, mülakatçının muhatabını, ona istediğini vermekte fazlasıyla gayretli kılabilir (Ünsaldı, 2015, s. 22).

Ancak bununla birlikte Dünyanın Sefaleti ile Bourdieu'nün 1960 öncesi Cezayir çalışmaları arasında belli oranda benzerlikler kurulabilir. Bourdieu, eğitim ve kültür sosyolojisinde kullandığı kavramların çoğunun, Cezayir'de gerçekleştirdiği etnolojik ve sosyolojik çalışmaların kazanımlarının genelleştirilmesinden doğduğunu belirtmiştir. "Bourdieu bu dönemde kendisini "siyasi bir pedagoji çalışması" adını verdiği şey nedeniyle geçici olarak etnolojiye ve sosyolojiye başvuran bir felsefeci olarak görür." (Ökten Gülsoy, 2012, s. 3,12).

Bourdieu, *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar* adlı çalışmasında, nesneleştirme kavramını kullanarak araştırmacının ele aldığı konuya karşı ön kabul ve yanlısamalardan kurtulması gerektiğine işaret eder (Bourdieu ve Wacquant, 2003, s. 270). Bourdieu, Dünyanın Sefaleti'nde ise daha önce öne sürdüğü bu yaklaşıma mesafeli durur ve bunu şu sözlerle ifade eder (Bourdieu, 2015c, s. 33):

"Görüşülen kişinin konumunun nesnel analizi ve konumlanışlarının anlaşılması noktasında, onu entomolojik¹ bir merak nesnesine indirgeyecek nesnelleştirici mesafeyi tesis etmeksizin gerekli tüm unsurları devreye sokmak."

¹ Entomoloji, böcekleri inceleyen bilim dalına verilen isimdir. Bourdieu buradaki sözlerinde, öne sürdüğü sosyolojik araştırma yönteminde, mülakat yaptığı herhangi bir kişinin adeta bir böcek gibi laboratuvar ortamında merceğe altına alınıp incelenemeyecek olmasına dikkat çekmektedir.

Çalışmalarında ilişkisel bir felsefeyle hareket eden Bourdieu, bu yaklaşımını Dünyanın Sefaleti'nde de sürdürür. Örneğin eğitim ile ilgili bir toplumsal sorunu ortaya çıkarma noktasında, öğretmenlerle görüşmeler gerçekleştirirken, söz hakkını aynı zamanda öğrencilere de vermektedir. Nitekim yukarıda da bahsedildiği üzere Bourdieu habitus kavramında, birey ile toplum arasındaki ilişkinin çok yönlü karmaşık bir süreç olduğunu vurgulamıştır. Kültürel sermayeye sahip bir öğretmen ile bu sermayeden yoksun olan öğrenci –hatta çoğunlukla göçmen bir öğrenci olarak ekonomik sermayeden de yoksundur– arasındaki karşılıklı ilişkiyi anlamak, araştırmacıyı o toplumsal sorunun tüm muhataplarıyla görüşmeye sevk etmektedir. Örneğin Bourdieu'nün Fransa'nın kuzeyinde yaşayan Ali ve François adlı iki öğrenciyle gerçekleştirdiği ve çalışmaya “Eşyanın Tabiatı” başlığıyla aktardığı mülakatta (Bourdieu, 2015c, s. 123-152), göçmen öğrenci Ali'nin gözünden eğitim hayatı ile toplumsal yaşamın *sefaleti* gözler önüne serilir. Burada Ali ve François'nun sözlerine sık sık müdahil olmasıyla Bourdieu, ilişkisel sosyolojisinin düşünümselliğine de başvurmakla beraber aynı zamanda yukarıda da aktarıldığı gibi mülakatı yürüten kişi ile mülakatın yapıldığı kişi arasındaki tüm sınırları kaldırır. Burada görüşme yaptığı Ali ve François'nun sözlerini keserek araya girmesi, onun mülakatı samimi bir ilişki içinde sürdürmek istemesi kaygısını taşır. Örneğin görüşmenin bir bölümünde Bourdieu, soru soran konumundan tamamen sıyrılarak Ali ve François'nun adeta arkadaşymış gibi mülakata yön verir:

“ (...)

Ali: *Tabii. Buralarda bir kulübe gitmek istesek, mesela ben, giremem. Araplar alınmıyor. Sonuçta akşamları dönüp ne yapacağız, ortalığı birbirine kattıyoruz.*

Pierre Bourdieu: *[François'e dönerek] Sen onunlayken bile mi?*

Ali: *O girmez. Ben girmezsem o da girmez.*

Pierre Bourdieu: *Tamam da onun girmesine izin verip seni mi durduruyorlar?*

Ali: *Kaç kere... Kızlarlayken bile. Kızlarla girmeyi denememi söylediler, ama o zaman bile herkesin önünde, “Hayır, bizim müşterimiz değilsin, müdavimlerden değilsin!” diyorlar.*

Pierre Bourdieu: *Bu iğrenç, buna hakları yok.*

François: *Ayrıca, en nihayetinde müdavim olabilmek için de içeriye en az bir kez girebilmek gerekiyor.*

Ali: *İçeri almıyorlar, sebebini biliyorum.*

Pierre Bourdieu: *Bu çok isyan ettirici.*

(...)” (Bourdieu, 2015c, s. 134-135).

Bourdieu ayrıca görüşme hakkında bilgi verdiği kısa giriş yazısında da mülakat sürecinde ortaya çıkardığını düşündüğü “sefalet” durumu bağlamında kendi konumunu da şu sözlerle açıklar:

“Her söze, her cümleye ve daha da önemlisi ses tonlarına, yüz ifadelerine ve beden dillerine nakşolmuş olan toplumsal sürgün mekânlarında bir araya konmuş bütün o insanlara bir kader gibi yapışmış bu toplu uğursuzluğun aşikârlığı duygusunu paylaşmak için kendimi zorlamak zorunda kalmadım.” (Bourdieu, 2015c, s. 129).

SONUÇ

Marx ve Simmel gibi klasik düşünürlerden Tilly, Archer ve Bourdieu gibi çağdaş sosyal bilimcilere kadar birçok sosyal bilimci çalışmalarını ilişkisel bir bakışla gerçekleştirmiştir. Bu sosyal bilimcilerin çalışmalarındaki yöntemlerinin ortak özelliği, araştırma nesnesini kurarken bir tözsel durumdan, a priori bir çözümlene biriminden yola çıkmamış olmalarıdır. Marx’ın sermaye ve ücretli emeğin birbirini karşılık olarak kurduğu şeklindeki teorisi, bu yaklaşım için verilebilecek en iyi örneklerden biridir. Nitekim bu teoriye göre sermaye ve ücretli emek tek başlarına var olabilecek yapılar değildirler, ancak ve ancak birbirlerini karşılıklı olarak kurabildikleri durumda var olabilmektedirler. Bu durumda sosyal bilimcinin sermaye ve ücretli emek kavramlarını kavrarken yapması gereken de bunlar arasındaki ilişkiselliği değerlendirebilmektir.

İlişkisel sosyolojik bakış açısıyla Bourdieu’nün çalışmaları, 20. yüzyıl Fransa sosyolojisine damgasını vurmuştur ve bugün özellikle kültür sosyoloji çalışan birçok sosyal bilimciyi etkilemeye devam etmektedir. Birey ve toplum arasındaki ilişkiyi çok yönlü karmaşık bir ilişki şeklinde ele alan ve bunu habitus teorisiyle ortaya koyan Bourdieu’nün ilişkiselci bakışının bir diğer önemli kavramı ise düşünümselliktir. Araştırmacının, simgesel bir gücün ona verdiği ideal konumu sorgulaması, düşünümselliğin en önemli

varsayımlarından biridir ve Calhoun'un da belirttiği gibi (2003, s. 299-300) bu durum hem iyi bir sosyal bilimin hem de kamusal müdahalenin bir gereğidir.

Bourdieu'nün 1993 yılında yayımlanan *Dünyanın Sefaleti* adlı eseri de ilişkiyel sosyolojik bakışla gerçekleştirilmiş bir saha çalışmasıdır ve Bourdieu'nün daha önceki çalışmalarından birçok yönden ayrılmaktadır. Örneğin, Bourdieu ve ekibinin burada gerçekleştirdiği mülakatlar üzerinde, diğer saha çalışmalarında kullanıldığı şekilde bir içerik analizi vb. müdahale yapılmaksızın doğrudan çalışmaya aktarılır. Nitekim gerçekleştirilen görüşmelerin de bir sohbet şeklinde gelişmesi, araştırmacının düşünümsel olmasını sağlayacak bir avantaja dönüşür. Bourdieu sosyolojisinin ana argümanlarından biri olan, araştırmacıya atfedilen simgesel gücün sorgulanması gerektiği düşüncesi burada karşımıza güçlü bir şekilde çıkar. Sosyolog, burada karşısındaki bireyi ya da bir muhatap olarak devleti ya da bir mekânı araştırmasının kurgusunda bir töz, bir ön kabul olarak almayacak; onlar arasındaki ilişkiselliği kuracaktır. Fransa'nın yoksul bölgelerinde neoliberal küreselleşmenin yarattığı yıkım ve bununla tetiklenen göçmen sorunu, suç oranlarında artış gibi toplumsal problemlerin çözümlenmesinde ilişkiyel sosyoloji, bunun ancak toplumsal aktörlerin birbiriyle etkileşimi sonucu ortaya çıkan *bir toplumsal dinamik* olarak ele alınması gerektiğini öngörmektedir. Bourdieu ve ekibinin burada yaptığı da tam olarak budur. Eğitim sorunu örneğine dönersek, öğrenciler ve öğretmenler birlikte ele alınıp çözümlenmeye dâhil edilir ki bu sayede bireyin habitusunu inşa eden okul ortamı içinde birbiriyle etkileşim halindeki aktörlerin yarattığı toplumsal dinamik, sosyolojik çalışmaya doğru bir şekilde aktarılır. Son tahlilde *Dünyanın Sefaleti*, ezilenlerin kendi sesleriyle var olabildiği bir çalışma olarak ilişkiyel sosyoloji literatüründe nadir bir örnek teşkil etmektedir ve bu alanda yapılacak sosyolojik çalışmalar için önemli bir açılım sağlamaktadır. *Dünyanın Sefaleti*, sahip olduğu bu metodolojik çerçeve sayesinde araştırmacının karşısında yer alan muhatabının kendi diliyle çalışmada var olmasını sağlayarak kamusal ve siyasal alana bir müdahalede bulunmakta ve var olan durumu sorgulamayı ve dönüştürmenin olanaklarını da sosyal bilim pratiğine dâhil etmektedir. Bugüne kadar kamusal alandan dışlanan ve ötekileştirilenler, bu çalışma ile seslerini duyurabilerek kamusal alanda kendilerini var edebilirken, çalışmanın kurgusal olarak küreselleşme ve neoliberalizm eleştirisi üzerinden yürütülmesi ve açık bir şekilde siyaset yapmanın farklı bir şekli olarak tanımlanması çalışmayı siyasete ve siyasal alana da müdahalede bulunur hale getirmektedir.

KAYNAKÇA

- Archer, M. (2015). “Kolektif Düşünümsellik: İlişkisel Bir Örnek”, C. Powell ve F. Depelteau (ed.), *İlişkisel Sosyoloji: Ontolojik ve Teorik Yönelimler* (s. 225-250). çev. Ö. Akkaya. İstanbul: Phoenix Yayınları.
- Bourdieu, P. (2015a). [1979] *Ayrım: Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi*. çev. D. F. Şannan ve A. G. Berkkurt. Ankara: Heretik Yayınları.
- Bourdieu, P. (2015b). [2012] *Devlet Üzerine: College de France Dersleri 1989-1992*. çev. A. Sümer. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bourdieu, P. vd. (2015c). [1993] *Dünyanın Sefaleti*. çev. L. Ünsaldı vd. Ankara: Heretik Yayınları.
- Bourdieu, P. ve L. Wacquant. (2003). *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*. çev. N. Ökten. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bourdieu, P. (1995). [1994] *Pratik Nedenler: Eylem Kuramı Üzerine*. çev. H. Tufan. İstanbul: Kesit Yayıncılık.
- Calhoun, C. (2003). “Pierre Bourdieu”, G. Ritzer (ed.), *The Blackwell Companion to Major Social Theorists* (s. 274-309). Oxford: Blackwell Publishing Ltd.
- Çeğin, G. ve E. Göker. (2012). “Tözlere Elveda: İlişkisel Sosyolojinin Alameti Farikası”, G. Çeğin ve E. Göker (ed.), *Tözcülüğün Tasfiyesi: İlişkisel Sosyolojide Temel Yaklaşımlar* (s. 11-15). Ankara: Nota Bene Yayınları.
- Çeğin G. ve E. Göker. (2015). “Araştırmasından 50 yıl, Kitabından 35 yıl sonra Ayrım”, P. Bourdieu, *Ayrım: Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi* (s. 9-21). Ankara: Heretik Yayınları.
- Emirbayer, M. (2012a). [1997] “İlişkisel Bir Sosyoloji İçin Manifesto”, G. Çeğin ve E. Göker (ed.), *Tözcülüğün Tasfiyesi: İlişkisel Sosyolojide Temel Yaklaşımlar* (s. 25-64). Ankara: Nota Bene Yayınları.
- Emirbayer, M. (2012b). “İlişkisel Dönüş: Geçmiş, Şimdi ve Gelecek”, G. Çeğin ve E. Göker (ed.), *Tözcülüğün Tasfiyesi: İlişkisel Sosyolojide Temel Yaklaşımlar* (s. 7-10). Ankara: Nota Bene Yayınları.
- Gazioğlu Terzi, E. (2014). “Toplumsal Yapı ile Bireysel Eylem Arasındaki İlişki Bağlamında Pierre Bourdieu'nün Habitus Kavramı”, *Eğitim Bilim Toplum Dergisi*, 12(46): 73-83.
- Geertz, C. (1990). “‘Yerli Gözüyle’: Antropolojik Anlamanın Doğası Üstüne”, P. Rabinow ve W. Sullivan (der.), *Toplum Bilimlerinde Yorumcu Yaklaşım* (s. 45-56). çev. Taha Parla. İstanbul: Hürriyet Vakfı Yayınları.
- Hattatoğlu, D. (2009). “Sosyal Bilim ve Anlatı: Yakalanmışlığın Ötesine”, D. Hattatoğlu ve G. Ertuğrul (der.), *Methodos: Kuram ve Yöntem Kenarından* (s. 126-148). İstanbul: Anahtar Kitaplar.
- Koytak, E. (2012). “Tahakküme Hükmetmek: Bourdieu Sosyolojisinde Toplum ve Bilim İlişkisi”, *Sosyoloji Dergisi*, 3(25): 85-101.
- Neuman, L. (2016). *Toplumsal Araştırma Yöntemleri: Nitel ve Nicel Yaklaşımlar*, cilt 2. çev. S. Özge. 8. Baskı. Ankara: Yayın Odası Yayınları.
- Ökten Gülsoy, N. (2012). “Cezayir Deneyiminin Pierre Bourdieu'nün Sosyolojik Tahayyülüne Etkileri: Bilimsel Bir Habitusun Doğuşu”, *Sosyoloji Dergisi*, 3(25): 1-30.
- Richter, R. (2013). *Sosyolojik Paradigmalar*. çev. N. Doğan. 2. Baskı. İstanbul: Küre Yayınları.

Ritzer, G. (2011). *Sociological Theory*. 8th Edition. New York: McGraw-Hill.

Uluocak, Ş. (2016-1). “Tözcülük-İlişkisel Dikotomisi Açısından İlişkisel Sosyolojik Modellerin Türkiye’de Sosyoloji Pratiği ve Düşünümselliği Açısından Olası Açılımları”, *Sosyoloji Konferansları*, No:53: 101-153.

Ünsaldı L. (2015). “Takdim”, P. Bourdieu, *Dünyanın Sefaleti* (s. 9-20). Ankara: Heretik Yayınları.

SABRİ F. ÜLGENER’DE ZİHNİYET MENTALITY IN SABRİ F. ÜLGENER

Ayşe Çatalbaş¹

ÖZET

Bu çalışmanın konusunu Sabri F. Ülgener’ in Osmanlı’nın Batı karşısında birçok değişiklik yapılmasına rağmen neden hala iktisâdi olarak gelişemediği sorunu üzerinden yapmış olduğu zihniyet analizini anlamaya çalışmak olacaktır. Ülgener için zihniyetin ne anlam ifade ettiği ve bunun ahlâk ile arasındaki ayrımına değindikten sonra modern iktisat bilimi üzerine eleştirileri ve iktisat üzerindeki dini, tasavvufi etkiler Ülgener’in eserleri çerçevesinde ortaya konacaktır. Diğer taraftan Ülgener’in, zihniyet analizinin yapılmasında kullandığı kaynaklardan biri olan sanat eserlerine yaptığı vurgu tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Zihniyet, Sabri F. Ülgener, İktisâdi Zihniyet, Din, Sanat

ABSTRACT

The subject of this study will be to try to understand the analysis of the mentality that Sabri F. Ülgener has made over the question of why the Ottoman Empire still can not grow economically despite the many changes made to the West. After mentioning what mentality means for Ülgener and the difference between mentality and morals, the criticisms of Ülgener on modern economics and religious and mystical effects on the economy have been explained in the context of Ülgener’s works. On the other hand, Ülgener's emphasis on art, which is one of the sources he uses in the analysis of mentality, will be discussed.

Keywords: Mentality, Sabri F. Ülgener, Economic Mentality, Religion, Art

¹ Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyoloji Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi,

GİRİŞ

Tarih boyunca insan doğada yaşamını devam ettirebilmek için bir etkileşim içerisine girmiştir. Bu etkileşim insanın maddeye ve çevresine karşı zaman içerisinde bir bakış açısı oluşturmasına neden olmuştur. Sahip olunan bakış açısı insanın bulunduğu ortamı, coğrafyası, dini ve kültürü ile doğrudan ilişkilidir ve bu süreç zamanla bir zihniyete dönüşerek asırlarca devam etmektedir.

Batı'da Aydınlanma ile gerçekleşen fikir dönüşümü sosyal bilimlere de etkilemiştir. Bu etkilenme sonucunda sosyal bilimlerin de aynı doğa bilimlerinde olduğu gibi belirli yasaları olabileceği öne sürülüyordu. Bu anlayış sosyal bilimlerde de kabul gördü. Ancak gözden kaçırılan bir şey vardı; insanoğlu belli nedensel etkilerle açıklanabilecek bir yapıya ya da öze sahip değildir. Ülgener'in ifadesiyle insan manevi ve fikri bütünlüğü ile var olan bir varlıktır, o da zihniyettir. Bütün bunlar yok sayılırsa insan yok sayılmaktadır. İşte Ülgener'in sancısı buradadır. İnsanın kendini var eden özüyle olan sorunudur. Bu da Ülgener'de zihniyete tekabül etmektedir. Ülgener'e göre iktisat ilmi ne kadar sermaye, üretim ve teknoloji üzerine inşa edilirse edilsin, insan sermayesi olmadıkça bir sonuca ulaşamaz. Bu anlamda insan bir madde değildir. Maddi manevi ve fikri boyutlarıyla her yönlüdür.

Bu çalışma; çeşitli başlıklar altında Ülgener'in zihniyet anlayışını anlamaya çalışmaktadır. Öncelikle zihniyetin ne olduğuna, Ülgener'in iktisat zihniyeti ile iktisat ahlâkı arasındaki ayrımına değinildikten sonra iktisat-zihniyet ilişkisine ve Ülgener'in modern iktisat bilimine yapmış olduğu çeşitli eleştirilere yer verilecektir. Ancak burada Ülgener'in Osmanlı ortaçağ esnaf zihniyetine ayrıntılı değinilmeyecektir. Diğer bölümde ise Ülgener'in dinin nasıl bir zihniyet ve iktisâdi ahlâk oluşturduğu Ülgener'in çalışması üzerinden ele alınacaktır. Aynı zamanda zihniyete kaynaklık edebilecek edebiyat gibi sanat dalları yine Ülgener'in görüşleri çerçevesinde anlaşılmasına çalışılacaktır.

1. ZİHNİYET

Batı'da Rönesans ve Reform ile başlayan Aydınlanma süreci, sosyo-kültürel gerçekliğin içerisinde de kendini göstermiştir. Bu süreçten sonra kilisenin etkisinde bulunan siyaset, bilim ve akıl gibi toplumun temel taşları sayılacak kurumlar kilisenin etkisi altından çıkmıştır. Bu süreç Batı'da bir ilerleme olarak addedilirken, kilise tarafından kabul edilen metafizik şeyler yerini mutlak akla bırakmıştır ve bu dönüşümden sonra akıl, kilise ve onun yaptırımlarına karşı üstün bir konuma gelmiştir (Ülgener, 2006, s. 35).

Batı'da bu tür ilerlemeler gerçekleşirken, Osmanlı İmparatorluğu'nda gerileme süreci yaşanmaya başlamıştır. Özkiraz'a göre Ülgener çalışmalarında bu geri kalmışlığın nedeni üzerinde durmaktadır. Özkiraz'ın ifadesiyle;

“Osmanlı toplumu ile Batı'nın birbirinden ayrılış noktası Sabri Ülgener'e göre 'kazanma ihtirası' ya da 'kabına sığmayan macera hevesi'nin birinde bulunup diğerinde bulunmaması değil, tarihsel zihniyet farklılaşmasıdır” (Özkiraz, 1999, s. 143)

Ülgener'e göre zihniyet, hangi yönde benimsenmiş ise o yönde ezbere tekrarlanan kaide ve kuralların toplam ifadesidir. Ülgener zihniyeti, ahlâk kuralları ve dini kurallardan ayırt etmektedir. Ona göre; faiz yasağı ve zekât iktisâdi bir faaliyet olarak görünmektedir ancak bunlar dinin temel yasakları ya da emridir. Burada bir sorun olmamakla beraber kişinin iç dünyasında bir etki uyandırırorsa ahlâki tavır burada ortaya çıkmaktadır. Ülgener iktisâdi zihniyet ve ahlâk arasındaki ayrımı şöyle ifade eder;

“İktisat ahlâki ve iktisat zihniyeti! Biri uyulması istenen normların ve hareket kurallarının toplam ifadesi! Öbürü gerçek davranışında kişinin sürdürdüğü değer ve inançların toplamı! Gerçek davranışında sürdürdüğü diyoruz. Bununla anlatmak istediğimiz söz konusu değer ve inançların içe dönük bir ideal ve özleyiş tablosunda kalmayıp belli bir yaşama ve davranış biçimine dönüşmüş halde fiil ve adeta elle tutulur bir gerçeklik kazanmış olmasıdır”(Ülgener, 2006, s. 17)

Ülgener'e göre zihniyet ve ahlâk arasında kesin net bir ayırım ya da ölçü yoktur. Ölçünün olmaması sınıflamamanın olmayacağı anlamına gelmemektedir.

2. İKTİSAT ve ZİHNİYET

Sabri Ülgener, Batı'da gerçekleşen çeşitli dönüşümler sonucu ortaya çıkmış olan modern iktisat biliminin soyut insan varsayımına çeşitli eleştiriler yapmıştır. İktisâdi faaliyetlerin toplumlara ve insanlara has özelliklerinden, bilim adına ya da evrensel düzen için ayrılmasına, insanın millî ve kültürel değerini ortadan kaldıran bu anlayışa karşı çıkan Ülgener, iktisâdi faaliyetin, insan zihniyetinden bağımsız ele alınamayacağını vurgulamaktadır. Ülgener'e göre klasik iktisat mücerret soyut bir insandan kendisini kurgulamaktadır. Ancak insanın maddi boyutu ya da sosyal gerçekliğin maddi boyutu sadece bütünün bir kısmını kaplamaktadır, eğer maddi harici unsurlar ortadan kaldırılırsa geriye

hiçbir şey kalmayacaktır. Çünkü insanı var eden onun milli ve manevi değerleridir. Dolayısıyla modern iktisat farklılıkları ortadan kaldırarak Ülgener'in bir ifadesiyle “emtia yığını yahut kemiyet miktarı” haline gelmiştir. Yani nesnelere sadece alınıp satılan eşyalar gibi ele alınır olmuştur. Bu durumda da sahip olunan malın ya da paranın manevi hiçbir değeri kalmamıştır. Ancak zihniyet mevzusu iktisâdi faaliyetlerde son yıllarda tartışma konusu haline gelmiştir. Ülgener'e göre zihniyet “fikri ve manevi bütünlerdir”. Bu şu anlama gelmektedir. İnsanlar hayatlarında her ne kadar maddi harici unsurları gözetmeden hareket edeceklerini düşünseler de ananelerde, gelenek ve göreneklerde mutlaka etkileneceklerdir. Dolayısıyla bu etkilenme kendisini iktisâdi faaliyetlerde de gösterecektir. Ülgener'e göre insanlar bunu meşrulaştırmaya çalışırlar. Örneğin; hem ziyaret hem ticaret sözü tam olarak bunu ifade etmektedir. Buradaki ayrım farklı zihniyete sahip olan insanların iktisâdi faaliyetlere bakış açılarındadır. Sürekli kazanmak sermaye artırmak için hareket ettiğini kabul ettiğimiz rasyonel batılı insan bir koşuşturma içerisindedir. Kârını düşünen, sürekli dinamik bir şekilde çalışan insanda; ananın, göreneğin ve geleneğin, bir işte uzun yıllar kalıp orada bir işin ilmini öğrenmenin hiçbir izi görülmemektedir. Çünkü bu insan kazancını arttırma inancıyla hareket etmektedir. Bu tip insan klasik iktisatçıların varsaydığı *homo economicus*'tur. Rasyonel insan bu şekilde hareket ederken bir de bu davranışın tam zıddında var olan başka bir birey vardır. Bu birey sadece gündelik geçimi için çalışan, gününü kurtarmayı kendisine dert eden, onun haricinde başka türlü kârı, sermayeyi, büyümeyi kendisine dert etmeyen bireydir. Hatta ve hatta fazla parayı kendi irfanına bir zarar olarak görmektedir. Çünkü inancı gereği bunu yapmaktadır. Evliya Çelebi bu konuyu seyahatnamesinde şöyle ifade etmektedir;

“Akil ve Agâh o kimsedir ki kendi nefsi umurunda ve dünya hususunda asla bir gam çekmez ve emelin kastedip sabaha sahip çıkmaz bir ibadet de kuvvet bulacak ve rahat irfana salık olacak miktardan ziyade maişet fikrin etmez.” Bir başka şey, “dünya umuruna zarureti vaktinde ancak haceti kadar gitmektir.”(Hakkı, 1294'ten , akt. Ülgener, 2006, s. 264)

Evliya Çelebinin üzerine durduğu bu hususlar zihniyete ait fikri düşünceleri ifade etmektedir. Ülgener' in zihniyet konusu üzerine durduğu zamanlar Osmanlı'nın 12. ve 14. yüzyılları arasına denk gelen, ortaçağ dediği bir zamana denk gelmektedir. Dönemin esnaf zihniyeti üzerine çalışmıştır ancak zihniyet mevzusunun oldukça karmaşık bir yapıya sahip olduğunu, bundan dolayı bir bölgede yukarıda bahsedildiği gibi iki farklı zihniyet sahibi insan tipinin de olabileceğini belirtmiştir. Durum böyle iken başvurulan kaynaklarda hassas

olunması gerektiğini belirtir. Özellikle o çevreyi bilmeyen kimselerin yazdığı eserlere itibar edilmemesi gerekir. İktisâdi zihniyet konusu ne kadar karışık olsa da iktisadın ahlâki boyutuyla doğrudan ilişkilidir. Genel geçer yasaların varlığını kabul eden modern iktisat, kültürel ve toplumsal farklılığı göz ardı etmektedir.

Ekonominin işleyişi farklı kültürlerde toplumlarda farklı şekilde olmaktadır. Türkiye’de bu durum manevi kültürel gelenek göreneklerle işlerken başka toplumlarda bireyin toplumdaki konumuyla doğrudan ilişkilidir. Türkiye’de de hem ziyaret hem ticaret sözüne baktığımız zaman ekonomik faaliyetler manevi bir değer ile bütünleşmiştir. İktisâdi ilişkilerde kültürler arası zihniyet farklılığının dikkate alınması gerektiğini söyleyen Ülgener kişinin davranışlarında sahip olunan zihniyetin etkisine vurgu yapmaktadır.

Ülgener’e göre Batı’da Werner Sombart, Max Weber gibi düşünürler bu klasik iktisat anlayışını eleştirmişlerdir. Aynı zamanda bu düşünürler bir zihniyet analizi de yapmışlardır. Ülgener göre etraflı bir zihniyet analizi yapabilmek için Sombart’ın zihniyet analizini temel alarak yerel kültüre dair bir analiz yapmıştır. Ülgener’e göre Sombart zihniyet analizinde üç noktaya işaret etmiştir. Bu ayrımında Sombart iki farklı anlayışın karşılaştırmasını yapmış ve bir ayrıma gitmiştir. Birincisi; insanların iktisâdi faaliyeti gerçekleştirme durumuna göre. Burada insanlar ya ihtiyaçlarını gidermek için ya da kâr etme amacıyla iktisâdi faaliyeti gerçekleştirmektedir. İkincisi; insanların üretim için gerekli araçları neye göre belirlediği ile ilgilidir. İnsanlar üretim için araçlarını geleneğe göreneğe göre ya da rasyonel olarak seçmektedir. Ülgener, Sombart’ın ilk ayrımının esnaflar çerçevesinde geçerli olabileceğini ifade eder. Kapitalist müteşebbislerin olduğu çevrede bile insanlar sadece basit maişet derdindedirler. Dolayısıyla insanlar üzerinde de bunun etkileri görülmektedir. Batı’da olduğu gibi rasyonel dinamik bir hayat ve kâr gütmeye amacı yoktur. Durağan, statik bir yaşam vardır. Ülgener, Sombart’ın bu ayrımı ihtiyaç teminine göre değil de kavramsal olarak dinamik ya da statik olarak ayırt etmesinin daha yerinde bir ayrım olacağını ifade eder. Ülgener’in ikinci ayrıma getirdiği açıklama ise Osmanlı’da var olan usta-çırak ilişkisi üzerindedir. Ona göre Osmanlı da insanlar herhangi bir zanaat öğrenmek istediğinde kimden öğreneceğini önceden belirler ve bu zanaati, o işin ustası kabul edilmiş kişilerden öğrenirdi. Öyle ki bu geleneğin dışına çıkmak ciddi tepkilere yol açardı. Sombart’a göre bireyin rasyonel seçimi Batı’da ciddi dönüşümler sonucu ortaya çıkmaktadır. Üçüncü ayrım ise ona göre gereksizdir. Diğer iki ayrıma bakarak bu çıkartılabilir (Ülgener, 2006, s. 36). Ülgener’e göre iktisat ve zihniyet ayrılmaz iki kültürel bütünlüktür. Kişinin sahip olduğu zihniyet anlayışı, onun iktisâdi faaliyetlerine de yön ve şekil vermesinde etkili olmaktadır.

Buğra'nın ifadesine göre iktisadın bugünkü krizlerinin altında benimsemiş olduğu yöntem yatmaktadır. Çünkü gerçek insan bütün boyutlarıyla sosyal gerçekliğin içerisinde.

3. DİN ve ZİHNİYET

Ülgener'in zihniyet çalışmalarında din önemli bir yer kaplamaktadır. Birçok konuda olduğu gibi bu konuda da Weber'den etkilenmiştir. Onun İslâm dini üzerine yapmış olduğu analizlerine ciddi eleştiriler yapmakla beraber, Weber'in Protestan ahlâkının kapitalist ruhun oluşması üzerine yaptığı etkiyi inelediği çalışması Ülgener için temel kaynak olmuştur.

Ülgener'e göre eğer çıkış noktamızı din faktörü olarak alıyorsak; karşımıza dünyanın sorumluluğunu üstlenme bakımından iki tip birbirinden farklı insan ortaya çıkacaktır. Bu insanlardan birincisi; dünya nimetlerinin kendisi ile Tanrı arasında bir engel oluşturacağını düşünüp buna göre dünya malından uzak duran insan, ikincisi ise; dünyayı iyilikleriyle ve kötülükleriyle göğüs gerilmesi gereken bir yer olarak görüp her türlü zorluğa katlanan insandır. Ülgener, bu iki insan tipinin dünyaya bakış açısını iktisâdi faaliyet üzerinden açıklar. Ülgener'e göre iktisâdi faaliyet zamana, mekâna ve eşyaya karşı bir mesafe alıştır. Yani kişinin eşyayla, mekânla ve zamanla kurduğu ilişki ve atfettiği değerdir. Kısaca Ülgener bunu kişinin klişe olarak söylediği “dünya”ya bakışı olarak ele almaktadır. Dolayısıyla “dünya”ya atfedilen değer iki insan tipinde de farklılık gösterecektir. Ülgener'in Weber'den aktardığına göre bu iki insan tipi farklı iki coğrafyaya sahip insanlardır. İlk insan tipi Weber'e göre; Uzakdoğu'nun mistisizmi içerisinde yer alırken, ikinci tip insan ise; Batı'nın rasyonel ve asketik ruhunda bulunmaktadır. Weber böyle coğrafik bir ayırım yapmış olsa da Ülgener, Weber'in İslâm dini için söylemiş olduğu ifadelerde, bu ayırımın gerçekliğin tarihsel boyutunu göz ardı ettiğini söyler. Çünkü Uzakdoğu'da mistik tasavvufi içe kapanık din anlayışı İslâm'ın kuruluş döneminden asırlar sonraya tekabül etmektedir. Dolayısıyla Weber Batı rasyonalizminin karşısına gerçekliği ve tarihsel gelişimi dikkate almadan Uzakdoğu'nun mistisizmini koymuştur. Ayrıca Weber bu şekilde ifade etmiş olsa bile Ülgener'e göre aynı yerde iki farklı dünya anlayışına sahip insan var olabilir. Bu nedenle din, iktisat ilişkisinde bir zihniyet analizi yapılırken, aradaki bu renk tonlarına çok dikkat edilmelidir.

Ülgener'in din ve tasavvuf analizlerinde önemli bir ayırım karşımıza çıkmaktadır. Bu taban ve tavan ayırımıdır. Ülgener'e göre üst düzeyde şekillenen fikir ve inançlar bazen içi boşalarak, asli kimliğini yitirerek tabana inmektedir. Bu durumda o fikir ve inançtan geriye sadece ibadet tarafı hariç bir halk inancı kalmaktadır. Ülgener'e göre dikkat edilmesi gereken;

“Çoğunlukla görülen ve bilinen odur ki din kuralları yığının anlayacağı seviyenin üstünde tutulmuşsa resmi (şer’i) dinin altında ikinci (sekondaire) bir tabaka olarak kütleye mahsus ve onun kolay sindirilebileceği basit imajlardan kurulu bir inanç türü ortaya çıkar. İktisat ahlâkının ve yerine göre zihniyetinin tarih boyu kaderini belirleyecek olan kilit faktörlerden biri burada yatıyor olmalıdır.” (Ülgener, 2015, s. 37)

Zirve ve taban arasındaki ikilik, dinin kurulma aşamasında çıkıp artık derinleşmeye başlayınca görülmüştür. Bu durum mistik ya da riyazetçi anlayış arasında farklılık göstermemektedir. Çünkü maddenin kir ve pasından arınma ihtiyacı aynı zamanda belirli seçilmiş kişiler tarafından arındırılmayı gerektirmektedir. Bu arındırma aşamasında insanlar kendilerine bir temsilci aramaktadırlar. Bu genellikle yığın tarafından kabullenilen özelliklere sahip seçkin kişiler olmaktadır (Ülgener, 2015, s. 38-39).

Ülgener’e göre İslâm’ın kuruluş döneminde böyle bir ikiliğe müsaade edilmediği için bu ikilik daha sonra tasavvufun oluşmasıyla ortaya çıkmıştır. Batı’da ise Katolik Kilisesi için aynı durum geçerlidir. Ancak Batı’da Protestanlığın karşı çıkışı ile bu ikilik ortadan kalkmış, yerini rasyonel düşünen ve Kilise gibi bir otoritenin altından çıkmış insan tipi almıştır. İslâm dünyasında ise içine kapanık tabanın tavanı beslediği bir üretim ve tüketim biçimine dönüşmüştür. Ülgener’in bu ayrımı tasavvuf noktasında karşımıza daha net çıkacaktır.

İslâm dini Weber’e göre tüketim, gösteriş ve savaş dinidir ve bu analizini şu nedenlere dayandırmaktadır; toplum yapısı ve kuruluşu itibariyle cihat anlayışını benimsemiş, aynı zamanda politik yönü, inanç yönünü bastırmış ve ganimet kazanma yolları da üretim, tüketim ve ticarete üstün gelmiştir. Dolayısıyla Ülgener’e göre bu açıdan bakılınca geriye cihat ve ganimet için savaşılan erden başka bir şey kalmamaktadır. Kuruluş döneminden sonra ise bu süreç yerini tasavvufa bırakarak içe kapanık durağan bir hal almıştır. Weber feodal bir bakış açısıyla baktığında iki şey görmektedir. Birincisi; kazanma yolu olarak savaş ve dolayısıyla ganimetler, ikincisi; tüketim anlayışı olarak gösterişçi bir davranış.

Bunun dayanak noktası ise Ülgener’e göre “Tanrı kuluna dünyalık vermişse bunun gözle seçilebilir izlerini de onda görmek ister” ifadesidir. Ülgener’e göre Weber, bu ifadeye dört elle sarılmaktadır. Çünkü aradığı zıtlığa zemin oluşturabilecek bir şey bulmuştur. Ülgener’e göre Weber’in böyle bir çıkarımda bulunmuş olmasının sebebi İslâm dinini gerçek manada anlamamış olmasıdır. Gerçek amaç; Doğu’yu Batı’ya bir kontrast olarak ele almaktır. (Ülgener, 2015, s. 61). Bir anlamda Weber Batı’nın karşısına zıt bir örnek koymaktadır. Batı

tüketim, gösteriş ve savurganlık değil kazanma ve biriktirme anlayışına sahiptir. Böylece kendi argümanlarının gerçekliğe uygun olduğunu kanıtlayan bir alan bulduğunu düşünmektedir. Weber İslâm'a savaş dini demekle kalmayıp aynı zamanda feodal bir yapıya sahip olduğunu ve şehirlerin ticaret merkezi olmaktan ziyade politik bir merkez olduğunu söylemektedir. Weber'e göre Hıristiyanlık başından bu yana esnaf ve zanaatkâr sınıfının üzerinde yükselmiştir. Ülgener Weber'in bu ifadelerine Kuran'dan ayetlerle karşılık vermiştir. Ayette “Onlar ki doğruyu verip karşılığında sapıtmışlığı satın alırlar; ticaretleri asla kâr bırakmaz” (Ülgener, 2015, s. 74-75). Ülgener'e göre eğer İslâm sadece bir savaş dini olsaydı tek bir cümlede kâr, zarar ve ticaret gibi kavramları kullanmazdı. Hem de bu ticaret küçük esnaf arasındaki ya da şehir içi değil şehirlerarası bir ticarettir. Dolayısıyla İslâm dinini sadece üretimi ganimetten elde eden savaşçı dini olarak tanımlamak gerçeklikten kopuktur (Ülgener, 2015, s. 55-64).

Ülgener'e göre İslâm'ın “dünya”ya bakışını yani iktisâdi faaliyet boyutunu ele aldığımızda bazı şeyler rahatlıkla görülebilmektedir. Birincisi İslâm dini, kibir, gurur gibi duygular ortaya çıkarmadığı sürece dünya malına karşı değildir. İkincisi; çevreye karşı tavır ve tutumlarında cemaat üstü bir davranış sergilemektedir. Düşmanlarına dahi hoşgörü ile yaklaşmaktadır. Üçüncüsü; zamana karşı tavırlarında sadece bugünü değil yarını da düşünmektedir. Hatta bir hadis üzerinden örneklendirir Ülgener; “Ehli iyalinin bir yıllık geçimine medar olacak rızık ve zahire toplamak kişinin diyanetine ne güzel destektir”. İslâm kişinin mal ya da servet sahibi olmasına karşı değildir. İslâm tam da Weber'in dediği şekline karşıdır; savurganlığa, israfa ve gösterişe. Hatta bu tür davranışlar oluştuğunda kısıtlamalar getirilmiştir.

Ülgener'e göre; İslâm'ın kuruluş döneminde dünyaya bakış açısında aşırı sınırlamalar görülmemekle birlikte tarihsel süreçte İslâm, tasavvuf ehlinin içinde, sınırlı içine kapanık bir hal almıştır. Tasavvuf Ülgener'e göre “Orta Asya ve kısmen Hint ve İran karışımı inançların (orada belki ilk Hıristiyan ve Yunan etkileri de mevcut) İslâmi unsurlarla yoğrulduğundan vücut bulmuş bir gövde akımı”dır (Ülgener, 2015, s. 91). Bu akım tarikatlarla birlikte peşine taktığı milyonlarca insanı sürüklemiştir. Dönemin siyasi etkilerine bakıldığında Moğolların istilası ve binlerce insanın yerinden yurdundan olması durumu vardır. Ülgener'e göre bu gibi nedenlerden dolayı tasavvuf insanlara güvenli huzurlu bir ortama sahip olma imkânı sunmuştur. Bir anlamda tasavvuf baskıcı dünyaya karşı bir sığınma yeri olarak görülmüştür. Milyonları peşinde sürükleyen bu akımın, çağın dünya görüşünü etkilememe gibi bir şansı

yoktur. Ülgener analizlerinde tasavvufun temel ilkesi olan teslimiyet ve bağlılık üzerinde hareket etmiştir.

“Tanrı katında nefsinin yok etmek ve o yoklukta varlığı bulmak” (Ülgener, 2015, s. 93). Ülgener’e göre bu anlayış kişinin tamamen dünyadan elini eteğini çekmesi ve Tanrı’nın dünyadaki bir araç ya da aleti değil kaza ve kaderin pasif bir taşıyıcısı durumuna gelmesidir. Tanrıyı kendisinden uzak ve ulaşılamaz bir varlık olarak gören insandan Tanrı ile tek varlık, tek vücut olma durumuna gelen insan kendisine yol gösterecek kişilere ihtiyaç duymuştur. Bunlar da pir ve şeyhler olmuştur. Böylece bu durumun sonucunda ortaya çıkan şey, şeyh ya da pire koşulsuz şartsız teslimiyet ve bağlılık olmuştur. Çünkü bunu gerçekleştiremeyen insan selamete erememektedir. Ülgener burada İslâm’ın ilk zamanları ile tasavvufun geliştiği zamanlarda iki farklı anlayışın geliştiğini ifade eder. Yani insanların “dünya”ya bakış açısı değişmiştir. İnsan İslâm’ın ilk döneminde dünya ile büyük bir uyum içindeyken tasavvufun oluşması ile birlikte dünya ile ilişkisini neredeyse kesme gelmiştir.

Yukarıda da değinildiği gibi dünyanın sorumluluğunu alan, zorluklara göğüs geren insandan her şeyi boş vermiş ve dünya malından uzak duran bir insana dönüşmüştür ve bu insanlar anlayışlarını yerleşik hale getirmiş ve toplumun değerleriyle oluşan fütüvvetnameler ile devam ettirmişlerdir. Fütüvvetnameleri, esnaf ve zanaatkârlar oluşturmaktadır. Aynı ortamda bulunup aynı sorunlardan dertleri olan insanların birbirini etkilememesi neredeyse imkansızdır. Ülgener’e göre; esnaf ve zanaatkârlar, fütüvvet adlı yazılı kurallara göre hareket etmektedirler. Burada aynı tasavvufta olduğu gibi üstte yer alan bir kişinin sözü dinlenir ve ona göre hareket edilmektedir. Dini kurallar ve kaidelerden uzaktırlar. “Fütüvvet el açıklığı, konukseverlik, yerine göre zulüm ve kahr görmüşlere sahip çıkma ve o yolda gözünü budaktan esirgememe manasında bir cesaret bir ve yiğitlik karşılığı olarak kullanılmıştır” (Ülgener, 2015, s. 116) ve takipçileri ahiler olarak bilinmektedir. Ancak zaman içerisinde dini bir kılıfa da bürünmüşlerdir. Çünkü bu kullanmış oldukları dini-mistik kılıf kendilerine bir korunma sağlamaktadır. Böylece toplumun değer ve normlarıyla oluşan yapı yerini mistik bir inanca bırakmış oluyordu. Otorite ve gelenek de aynı zamanda şeyhe geçmiş oluyordu. Dolayısıyla şeyhin tabanın dünya görüşünü etkilememesi gibi bir şey söz konusu olamamaktadır. Bu ilk önce kişinin dış görünüşünde görülebilir. Şeyhi gibi sakal bıyık bırakma, onun gibi tekerlemeler getirme, onun gibi göz döndürme rahatlıkla görülmektedir (Ülgener, 2015, s. 121-122).

Ülgener için gerekli olan bunlar değildir. Tasavvufun “dünya”ya bakış açısında nasıl bir etkisi olduğudur. Ülgener’e göre; prekapitalist insan biriktirmeden yana değildir. Gücü yettiği kadar bol yaşamaya çalışmaktadır. Bunu tasavvufa getirip dayandırmak doğru değildir. Ancak tasavvufun etkisini de göz ardı etmemek gerekir.

“Profan dediğimiz dünyevi ahlâk ve siyaset anlayışı üstte ve yukarıya tüketim ve harcama kapılarını sonuna kadar açarken altta ve aşağıya doğru sıkı sıkıya bağlı tutmakta kararlı ve ısrarlı olmuştur. Hanedan rütbe statü şartları yeterli olana kapı açıktır. Orta ve ortadan aşağısı o halde gereken desteği bir başka yerde ve başka kaynakta arayıp bulabilir.” (Ülgener, 2015, s. 124)

Ülgener’in yukarıda bahsettiği gibi, tavan kısmına bütün hizmetler sonuna kadar açılmışken taban kısıtlanmıştır. Tabandaki birinin tavana çıkması çok zordur. Çünkü otorite sınırlı sayıda kişinin üzerinden ilerlemektedir. Tasavvufta dünya malına verilen önem kişinin mertebesine zarar vermektedir. Bu anlayış, tabanda dünya malına karşı bir ilgisizlik oluşmasına neden olmuştur. Artık toplumda dünya malı kazanılması, biriktirilmesi gereken bir şey olarak değil, sadece tüketilmesi gereken bir şey olarak görülmeye başlanmıştır. Diğer taraftan İslâm’ın ilk dönemlerinde, her ferdin kendi ailesini geçindirmesi için çalışması gerektiği, böylece çalışmanın rütbe, nam ya da saygınlığa göre değişmediği bir anlayış vardır. Ancak tasavvuf ehline gelince bu anlayış değişmiştir.

“Tarikatlarla birlikte kendilerini tamamıyla züht ve irşada tarafına adanmış bir lider takımının ve teşekkülü ile beraber geçimlerini sağlamak görevi ve sorumluluğu da tabana itilmiş olacaktı. İslâm’da yardım, veren el alan elden üstün sayılırken şimdi tersine yardım eli üstten alta indirilmiştir. Üsttekini beslemek ayakta tutmak alttakinin görevidir.” (Ülgener, 2015, s. 133)

Otorite belirli bir çerçeve içerisinde tutulmuştur. Aynı zamanda yukarıda da bahsedildiği gibi taban ile tavan arasında hep bir sınır vardır. Ülgener’e göre, üstte var olan anlayış tabana süzülerek gelmiştir. Kimliğini aslını kaybetmiştir. Aktarılma esnasında “basitleşme, boşalma ve sığlaşma” olması kaçınılmazdır. Geriye dönüp bakıldığında ise içe kapanık bir tasavvuf topluma yayıldıkça benimsenen kısıtlanan ölçütler esnemeye başlamaktadır. Bu durumu Ülgener Ziya Paşa’dan aktardığı bir söz ile açıklamaktadır; “Bizde kalenderane bir itikat vardır ki her ne yaparsa Allah yapar. Emekler, sa'yler hep beyhudedir derler”. Ülgener’e göre burada Ziya Paşa’nın bahsettiği kalender, içine kapanık dünyadan elini eteğini çekmiş bir tarikatın mürididir. Ziya Paşa bu sözü kalender için kullanmıştır.

Ancak halk bunu dünya adına bir boş vermişlik olarak algılayıp bu anlayış içerisinde yaşamaktadır. Böylece sadece dar bir alana ait olan anlayış, tabanda binlerce kişiye bir dünya görüşü olmuştur. Dolayısıyla asırlarca sürecek bir zihniyetin oluşmasına kaynaklık etmiştir.

Bir dönemin iktisâdi zihniyetini araştırmak için dönemin dini ve ahlâki kurallarını ele almaktan ziyade geçmiş zamanlardan o döneme kadar süzülerek gelmiş olan fikirlere bakmak gerekir. Bu fikirlerin oluşturmuş olduğu davranış biçimlerine bakılmalıdır. Birçok değişimle gelen bu fikirler asli, var olan dini kurallardan kaynaklardan çok daha etkili bir zihniyet ve ahlâki yapı oluşmasına neden olmaktadır (Ortaköy, 2014, s. 83). Sayar'a göre Ülgener'i rahatsız eden şey zihniyet ve ahlâki yapımız üzerindeki dini etkenlerin bir evrad ve erkan masalı olarak görülmesidir. Çalışmalarıyla da bunun masaldan ziyade gerçekliğin yönü olduğunu ortaya koymuştur.

4. SANAT ve ZİHNİYET

Zihniyetin oluşumunda yukarıda tartışıldığı gibi birçok toplumsal etken mevcuttur. Ülgener zihniyetin nasıl oluştuğu üzerinde durduğu kadar zihniyet analizlerinde nerelerden yararlanılması gerektiği konusu üzerinde de durmuştur. Bu kaynaklar arasında ahlâki kurallar, mevcut üretim araçları, seyahatnameler sayılabileceği gibi bir diğer önemli kaynak da sanat eserleridir. Ülgener açısından sanat eserlerinin zihniyet üzerinde iki farklı etkisi görülmektedir. İlk olarak sanat eseri insanlar üzerinde “şekillendirici” bir etkiye, ikinci olarak ise “tanıtıcı” bir etkiye sahiptir. Sanat eserinin şekillendirici etkisi roman ya da piyes kahramanlarının taklit edilmesi, tanıtıcı etkisini ise Ülgener'in zihniyet tanımındaki “söz ve deyim halindeki ifade kalıpları”nı yansıtmasıdır.

“Değişik bir doktrinin veya bir felsefi sistemin havada bulutlar arasında bıraktığını basit bir pendnamenin renkli ve çarpıcı anlatım gücü ile halk idrakine getirip oturttuverdiği ve öylelikle ayağını toprağa bastırduğu çok görülmüştür” (Ülgener, Tarihsiz, s. 23)

Sosyal gerçeklikte bireyin tasavvurunda bulunmayan birçok felsefi kavramı kültürel gerçekliğin içinde var olan sanatçının ifade etmesi zihinlerde daha fazla etkili bırakmaktadır. Dolayısıyla sanat eseri Ülgener için okunması gereken bir metin olarak görülmektedir. Bu açıdan Ülgener, sanat tarihçisine bir görev yüklemektedir. Sanat tarihçisi hem sanatın özüne varmalı ama bir yandan da sanattaki sosyal, siyasal ve kültürel yansımalara da dikkat etmelidir. Bir şiirde, romanda ya da bir fırça darbesinde çağın iktisâdi, kültürel, dini ve siyasi

anlayışı görülebilmektir. Dolayısıyla sanat tarihçisi, sanat eserini sanat olarak değil toplumun bir yansıması olarak da okumalıdır (Ülgener, Tarihsiz, s. 24).

Ülgener'in ifadesiyle, dönemin zihniyetini bulabileceğimiz kaynaklar, edebi eserlerdir. Bu eserler yıllarca birikmiş fikirlerin, inançların dışa vurumu şeklinde kendini göstermelidir. Sanat eseri bunu çizgileriyle, nakışlarıyla, fırça darbeleriyle ortaya çıkarmalıdır. Ancak ele alınacak sanat eserine de dikkat edilmelidir. Çünkü farklı toplumsal çevreleri ele alabilirler. Ülgener'in Fuat Köprülü'den aktardığına göre, toplumda sınıf farklılıkları olabilir. Bu nedenle farklı sınıfların üretmiş olduğu edebi eserler de birbirinden farklı olacaktır. Ülgener, Osmanlı'da iktisâdi, dini zihniyet analizi yaparken iki şairden yola çıkmıştır ve bu şairler Osmanlı İmparatorluğu'nun farklı iki alanını temsil etmektedirler. Biri merkezden uzak, taşrada yaşamış, diğeri ise tam da merkezde yetişmiş ve o ortamın halini görmüştür. Bu şairler Ruhi ve Ziya Paşadır (Ülgener, Tarihsiz, s. 28-31).

Osmanlı İmparatorluğu farklı iki yaşam tarzına sahiptir. Bunlardan ilki taşra, ikincisi saltanat merkezidir. Taşra kendi içerisinde eşraf, ayan, tarikat, loncalar gibi çeşitli unsurları barındırırken merkezde ise bir bürokratik yapı söz konusudur. Her iki alanın da kendi içerisinde yükselme, ilerleme yöntemi vardır. Merkezde evlilik, nüfuz, göze girme söz konusu iken taşrada bir Pir'e, tarikata bağlı olmanın üstünlüğü vardır. Ruhi ve Ziya Paşa bu iki farklı anlayışın sözcüsüdür. Terkibi bentlere bakarak bunu rahatlıkla görebiliriz. Örneğin; Ruhi taşrada bir şeyhe bağlı olmanın yararını şu dizeleriyle dile getirir;

“Bir kimseyi kim cübbe vü destar ile görsen

Eylersin ânın cübbe vü destarına ikram”

Ülgener'e göre bu dizeler Ruhi'nin dönemin cehaletine ve sadece görünüş ile kazanılan saygınlığa karşı olmasının bir göstere midir. Bu iki şair de birbirinin zıttı olan karakterler olarak karşımıza çıkmakla birlikte Ülgener'e göre zihniyet analizi yaparken sadece iki şairden birine bakarak genelin zihniyetini açıklayamayız. Dolayısıyla toplumun farklı kesimlerinin kendilerinin temsili olarak görmüş oldukları sanat eserleri dikkatle seçilmelidir. Bu seçimlerde toplumun yapısı hakkında bilgi sahibi olunmalıdır. Ona göre seçilen eser ile bir zihniyet analizi ortaya konulmaya çalışılmalıdır (Ülgener, Tarihsiz s. 41-46).

SONUÇ

Sabri Ülgener iktisatçı kimliği ile bilinmekle beraber aslında O, sosyoloji ve tarih ile harmanladığı toplum bilgisinden zihniyet analizi yapmıştır. Zihniyet kavramı onun çalışmalarının temel taşıdır. Batı’da Weber ve Sombart gibi düşünürlerin fikirlerinden hareket ederek Osmanlı’nın gerileme dönemini incelemiştir. Ülgener “Ortaçağın statik ananeci zihniyetini hazırlayan ve temadi ettiren amiller neler olabilir?” (Ülgener, 2006, s. 173) ya da tam tersi, Batı’dan farklı olarak ne gelişti ya da değişim neden gerçekleşmedi sorusu üzerinden bir araştırma yapmıştır. Bu çalışmada dönemin iktisâdi, dini ve tasavvufi anlayışı üzerinde durmuştur. Batı’da kapitalist ekonomik sistemin ortaya çıkışına neden olan sebepler üzerine birçok düşünür çalışmıştır. Ülgener’e göre bunun nedenini Marx, maddi nedenlere bağlarken, Weber ise asketik ruha bağlamaktadır. Ülgener için böyle rasyonel bir sistemin oluşması için maddi nedenler göz ardı edilemez. Fakat şu ayrıntıya da dikkat edilmelidir; “Aynı mabuda tapmayan iki kavim toprağı aynı şekilde ekmez”. Bu ifade Ülgener’e göre din ve zihniyet arasındaki önemli bir ilişkiyi ifade etmektedir (Ülgener, 2006, s. 187). Ülgener’e göre ifrat ve tefrit ayırımında salt indirgemeci olunmamalıdır. Ancak hangi yöne dönse orada bir zihniyet etkisi gören Ülgener, insanı salt doğa yasalarıyla açıklamaya çalışan materyalist anlayıştan ziyade insanın mânâ yönüne vurguyu önemsemiştir. “Tabiat ilminin pozitif olarak dış verilere dayalı açıklayıcı metoduna karşı manevi ilmin mânâ ve espri tarafına yönelik anlayıcı metodu...” (Ülgener, Tarihsiz, s. 27) diyerek insanın iç dünyasına verdiği önemi göstermektedir. Aslında Ülgener’in ulaşmaya çalıştığı şey insanın maddi manevi değerlerinin önemini vurgulayarak bütün bu geri kalmışlığın nedenlerinden sadece biri olarak gördüğü zihniyetin arka planını anlamaya çalışmaktır. Sayar’ın ifadesiyle “Ülgener Hoca dikkatlerimizi iki asırlık çağdaşlaşma sürecinin yer yer tıkanması gerçeğinin dip köklerine çekti” (Sayar, 1987, s. 27-34). Onun için geri kalmış olmanın çok farklı âmil ve saikleri olabilir. Osmanlı İmparatorluğu’nun gerileme döneminde ekonominin durgun, mistik bir hal almasında tasavvufun etkisinin göz ardı edilemeyeceğini belirtir. Diğer taraftan modern iktisat biliminin ciddi eleştirilerini yapmaktadır. Benimsenen metodun kültürel farklılıkları göz ardı ettiğini ve bunun “insanı” ortadan kaldırmak olduğunu ifade eder. İnsan maddi manevi değerleriyle bir bütündür. Bunlar ayırt edilemez. İnsan dünya görüşünü sahip olduğu bu değerler ile belirler ve bu değerlere göre hareket eder. İşte Ülgener’e göre bizi Batı’dan ayıran şey bu zihni, fikri farklılıklardır. Bu farklılıklar ise dönemin içerisinde iktisâdi, dini, siyasi ve edebi süreçleriyle harmanlanmış bir desen oluşturmaktadır. Ülgener ise bu deseni oluşturan kaynakları iktisat bilgisiyle yeniden okuyarak sorunun kaynağını ortaya koymuştur.

KAYNAKÇA

Buğra, A. (2013). İktisatçılar ve İnsanlar, İletişim Yayınları

Hakkı, İ. (1294). Marifetname, Akt. Sabri F. Ülgener

Ortaköy, S. (2014). Sabri Ülgener ve Max Weber' de İktisâdi Zihniyet, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi

Özkiraz, A. (1999). Sabri F. Ülgener' de Zihniyet Analizi, Yayınlanmamış Doktora Tezi Hacettepe Üniversitesi

Ülgener, S. (Tarihsiz). Zihniyet, Aydınlar ve İzm'ler, Derin Yayınları

Ülgener, S. (2015). İslâm, Tasavvuf ve Çözülme Devri İktisat Ahlâkı, Derin Yayınları

Ülgener, S. (2006). Makaleler, Derin Yayınları

Sayar, G. A. (1987). Sabri Ülgener' in Bıraktığı Miras, İktisat Mecmuası

**BELLEK, GÜÇ VE OTORİTENİN PARÇALANMASI BAĞLAMINDA
“KRAL LEAR” VE “LEAR” OYUNLARININ SORGULANMASI
QUESTIONING OF "KING LEAR" AND "LEAR" PLAYS
IN THE CONTEXT OF MEMORY, POWER AND AUTHORITY**

Devrim Pınar Gürbüzöğlü¹

ÖZET

Bu makale "güç, otorite ve bellek" kavramlarını iki tiyatro oyunu üzerinden tartışmaya açmayı amaçlamaktadır. William Shakespeare'in 17.yüzyılın ilk yıllarında yazdığı tahmin edilen Kral Lear oyunu ve Edward Bond'un günümüzde kaleme aldığı Lear oyunu iktidarın yapı taşlarını farklı bakış açılarıyla ele alır. Shakespeare insanın doğasından hareket ederken Bond şiddetle kuşatılan modern dünyayı çıkış noktası olarak kullanır. Ayrıca her iki oyun, Richard Sennett'in Otorite kuramı kullanılarak çözümlenmeye çalışılmıştır.

Anathar Kelimeler: İktidar, Güç, Otorite, Bellek

ABSTRACT

This article aims to open to discuss the notions of "force, authority and memory" through two theatrical plays. The King Lear play of William Shakespeare, which is supposed to be written in early years of the 17th century, and the Lear play of Edward Bond, which is written at the present time, consider the building blocks of power with different perspectives. As Shakespeare moves from man's nature, Bond uses the modern world, which is encircled by violent, as his starting point. In addition, both plays were attempted to be analyzed by using Richard Sennett's theory of authority.

Keywords: Power, Force, Authority, Memory

¹ Yüksek Lisans Öğrencisi. Dokuz Eylül Üniversitesi, Güzen Sanatlar Enstitüsü, Sahne Sanatları Bölümü, İzmir.
E-Posta: devrim.pinara@gmail.com

GİRİŞ

İktidar kavramı, insanı çevreleyen dünya ile insanın egemen olmaya çalıştığı dünya arasındaki kusurlu bağı çözümlenmek için teorisyenlere, araştırmacılara ve özellikle sanatçılara alan açan bir kavramdır. Bu kavramı diğer disiplinlerden çok daha farklı açılarla ele alan tiyatro eserleri, iktidarı tüm alt ve üst başlıklarıyla, insanın da içinde var olduğu soyut yönleriyle irdeler. Kurguladığı oyun kişileri veya durumlar ile iktidarın anlam ve kullanım bakımından insana dair bir tanımlama olduğunu, onu var eden veya yıkan koşulların da yine insan tarafından belirlendiğini vurgulamak ister. Bu noktada iktidarın “güç, otorite ve bellek” gibi temel öğeleri ile bu öğelerin oyunlarda nasıl kurgulandığı önemli hale gelir: çünkü bir iktidar, tıpkı devlet kurumu gibi soyut bir kavramdır ve varlığını somutlaştırmak için belirli çıkış noktalarına ihtiyaç duymaktadır. İşte gücü kullanma, otorite sağlama ve bir bellek oluşturma hem insanca bir eylem olması hem de iktidar kavramını somutlaştırması açısından önemlidir.

Shakespeare ve Bond tarafından yazılan Kral Lear ve Lear oyunları ise iktidarı sorgulamak, ona sorular sormak ve bu soruları geniş bir alanda tartışmak için önemli oyunlardır. Shakespeare’in Kral Lear’ı iktidarı insanın doğası üzerinden sorgularken; Bond’un yazdığı Lear uyarlaması ise iktidarı şiddet kavramı üzerinden sorgulamaktadır. İster şiddetin gölgesinde olsun isterse insanın doğası üzerinden neticede her iki yazarın da tartışmaya açtığı alan bir iktidarın çözümlenmesidir. Otorite bir iktidarın nasıl yorumlandığı sorularını tartışırken öte yandan gücü kullanma biçimi, bize iktidarın araçlarını nasıl kurguladığına dair ipuçları vermektedir. Belleği kullanma ve ortak bir bellek yaratma ise iktidarın belki de soyut ama en güçlü silahlarından birisidir.

Yozlaşmış yıkılmanın kaçınılmaz olduğu ama yerine alternatif bir düzen biçiminin önerilmediği Kral Lear oyununu diğer tragedyalardan ayıran da tam olarak bu umutsuzluktur. Bütün önemli kişilerin öldüğü, hatta ölümlerin öncesinde yaşanan acıların büyüklüğü ve geriye kalanların ise yeni bir düzen kurmadaki yetersizlikleri Shakespeare’in gözündeki dünyanın yansımasıdır (Nutku, 1986, s. 5-27). Bond ise Lear oyununda tıpkı Shakespeare gibi umutsuz bir bakış açısı kullanır ancak bunu şiddet olgusu üzerinden tartışır. Bond’un Lear’ı da alternatif bir düzen fikrinden ve insanın doğasına dair olumlu bir çıkarımdan uzaktır (Parlak, 2003). Shakespeare için iktidar insanın doğası üzerinden ele alınırken Bond için iktidar şiddet olgusu üzerinden ele alınmıştır. Ancak her iki oyununda, farklı çıkış noktalarından olsa da, kullandığı araçlar *otorite*, *güç* ve *bellek*’tir.

Yeni bir düzene duyulan inanç ve umut öğelerini taşınamaması bakımından her iki oyunun da, biri klasik bir diğeri de modern anlamda, birer distopya olduklarını söylemek mümkündür. Distopik bir düzende ele alınan her iki oyunun kullandığı metaforlar, kişileştirmeler ve kurgular iktidarı olumlayan değil olumsuzlayan bir yapıda olmakla beraber aslında alt metinlerde vurgulanan temel nokta insanın sorgulanmasıdır. Klasik ya da modern dünya insanı olsa da toplumu meydana getiren her insanın otoriteyi ve gücü nasıl kullandığı, toplumsal bir bellek oluştururken kendisinin nasıl sıkıştığı oyunların satır aralarında yazarlar tarafından eleştirilmiştir. Shakespeare ve Bond ister bilerek ister bilmeyerek toplumsal bir düzen inşa eden insanın iktidar hırsını ve bu hırsın vardığı noktayı karanlık bir pencereden ele almışlardır. Shakespeare'in de Bond'un da bu iki oyunla vurgulamak istediği şudur: İktidar aslında insan için ezilenlerin ezene dönüştüğü ve başka bir çıkış noktası bulamadığı zaman otoritesinin ve gücünün yıkıcı sonuçlarıyla yüzleştiği, bu yüzleşmeyle birlikte belleğini kaybettiği bir düzlemdir.

OTORİTE

Richard Sennett, Otorite isimli kitabında iktidar kurma çabasını ve otoriteye duyulan ihtiyacı gündelik yaşamın vazgeçilmez bir ögesi olarak değerlendirir. Sennett'e göre otorite, varlığı yadsınamayacak toplumsal bir gerçektir. Önemli olan otoriteyi yadsımak değil onun biçimini ve kullandığı araçları yıkıcı etkilerinden uzaklaşabilmektir. Sennett akla dayalı yani kişilerin saygısını kazanan bir otorite anlayışını olumlarken akla dayanmayan ve saygınlığını kaybetmiş otoriteyi olumsuz bir yapıda değerlendirir ve bu tip otoritelerin gücünü ve varlığını korumak için yapacağı eylemlerin bireylerdeki ve toplumlardaki olumsuz yansımalarını eleştirir (Sennett, 2005, s. 23-29). Her iki oyun da Sennett'in otoriteyi olumsuz anlamıyla ele aldığı, akıl-dışı otorite bağlamında değerlendirilecektir.

Ancak bu noktada devreye giren “korku” olgusu insanın otorite ile arasındaki ilişkinin bozulmasına neden olmaktadır. İnsan, varlığına ihtiyaç duyduğu otoritenin temel hak ve özgürlüklerini kısıtlamasından korkmakta, hatta bu korku modern dünyanın getirdiği yeni düzen içerisinde katlanarak artmaktadır. Özgürlüğün güvenlik duygusuna feda edilmesi fikriyle birlikte insan, otoritesine ihtiyaç duyduğu kişi ya da kurumu daha fazla sorgulamaktadır (Sennett, 2005, s. 23-25).

Kral Lear ve Lear oyunları işte tam da bu noktada otoritenin varlığını kabul eder; ancak uğruna özgürlüğünden vazgeçtiği otoritenin kendisine saygı duymaz. Onu yıkmak ve yerine geçmek isteyen oyun kişilerinin temelde sorguladığı kişi Kral Lear değil, Lear'ın

üzerinde durduğu otoritenin kendisidir. Her iki oyunda da görüldüğü gibi kralın yaşlı ve güçsüz olması birer vurgudur. Somut değil soyut anlamda bir güçsüzlüktür vurgulanan ve ister klasik anlamda olsun ister modern anlamda her iki kral da insanların özgürlüklerini emanet edebilecekleri bir güce sahip değildir. Shakespeare'in ve Bond'un ortak paydada ele aldıkları Lear'ın fiziksel anlamda yaşlı, güçsüz ve dayanıksız olması bu noktada tesadüf değildir. Aksine soyut anlamda insanların güvenini kaybetmiş olan otoritenin somutlaştırılması ve bir bedende kendisini göstermesi yani kişileştirilmesidir.

Her iki oyunda da Kral figürü, Tanrı'nın dünyadaki temsilcisi, onun yansıması ve hatta Tanrının sesi olarak kullanılmıştır. Özellikle Shakespeare döneminde ele alındığı zaman Kral, canlı veya cansız her varlığın bağlı olduğu hiyerarşinin en üst basamağıdır. Kralın otoritesi aslında Tanrısal ve kralın otoritesine karşı gelmek demek Tanrısal olana karşı gelmektir (Urgan, 1970, s. 272-273). Bond'un yaşadığı dönemden bakıldığı zamansa Kral figürü, klasik dönemdeki Lear gibi tanrısal özellikler taşısa da hiyerarşinin üst basamağında yer almaz. Dünya, büyük savaşların ertesinde, soğuk savaşların gölgesindedir ve kral dahil hiçbir güç Tanrısal değildir; çünkü insan için Tanrısal bir değerler bütünü artık yoktur. Belki de bu nedenle Kral Lear oyununun sonunda Albany ülkeyi Kent ve Edgar'a emanet ederken; Bond'un Lear yorumunda ülkenin emanet edildiği, yaralı veya güçsüz de olsa birisi yoktur. Bond iktidarın soyut varlığını hissettirirken somut bir kral ya da güce devretmez ülkeyi; Lear duvarın dibinde ölür ve oyun biter. Shakespeare bu noktada Bond'dan farklı olarak iktidarı iki kişiye devreder ama bu kişiler de gelecek adına ülkeyi yönetecek güçte ve saygınlıkta kişiler değildir.

Tanrısal bir gücün yansıması olarak kullanılan kral figürünün başka bir dayanak noktası da dinsel metaforlardır. Sennett'in dinsel yani karizmatik otorite olarak değerlendirdiği ve peygamberler ile din düzleminde ele aldığı otorite türünün örneklerine de bu oyunlarda rastlamak mümkündür. Her iki oyunda da, tıpkı İsa gibi bir direğe bağlanan ve haksızlığa uğrayarak cezalandırılan kişilere rastlarız. Lear'ın oyunlardaki otoritesini kaybetmesi ve akli melekelerini yitirdikten sonra tıpkı bir ermiş ya da peygamber gibi davranması, ancak tanrısal düzlemde yani dinsel öğretilerde karşılaşılabileceğimiz sözleri dile getirmesi her iki oyunda da kullanılmaktadır. İnsani olanın, fiziksel gücün kaybedilmesiyle birlikte soyut, tanrısal ve ruhani olanın ön plana çıkması dikkat çeker. Öte yandan domuzların ve koyunların kullanılması da yine dinsel motiflere gönderme yapan detaylar arasında gösterilebilir.

Kral Lear oyununda üstü kapalı dile getirilmesiyle birlikte Bond'un Lear yorumunda dikkat çeken bir diğer nokta ise otoriteyi elinde bulunduran eril gücün cinsel kimliği üzerinden yerilmesidir. Shakespeare'nin Kral Lear dünyasındaki erkekler cinsel güçlerini yani eril otoritenin önemli güçlerinden en önemlisini kaybetmiş erkeklerdir. Kral Lear çok yaşlı ve güçsüzdür; kızları Regan ve Goneril'in güçleri için evlendiği erkekler de cinsel yönden eşlerini tatmin edemeyen erkeklerdir. Hatta Kral Lear her iki oyunda da öfkelenildiği zaman kızlarına lanet yağdırırken onların kısır kalmaları yönünde konuşur. Kısırlık kadın için, cinsel iktidarsızlık da erkek için utanılacak bir durumdur ve güce sahip kişilerin otoritelerinin sorgulanması için önemli bir ayrıntıdır. Bond'un Lear yorumunda ise cinsel güçsüzlük daha sert bir şekilde dile getirilir; Bodice kocasından bahsederken onun "küçük bir aleti" olduğunu söyleyerek kocasının otoritesini sarsar. Sonuçta ister 17. yüzyıl İngiltere'si olsun ister günümüz düzeninde cinsel güç ve doğurganlık önemli bir güç simgesidir ve her iki oyunda da kişilerin bu güçten yoksun oldukları söylenebilir.

Otoriteye yani Krala karşı gelen kişilerin görevden alınmaları, cezalandırılmaları ve sistemin dışına atılmaları da akıl-dışı otoritenin parçalanmasına örnek olarak gösterilebilir. Shakespeare'in Kral Lear oyununda Lear'a ve aldığı kararlara itiraz eden Kent bizzat kral tarafından sürgün edilir. Babasının gücünü yüceltmek yerine otoritesine boyun eğmeyen Cordelia da yine babası tarafından cezalandırılır ve lanetlenerek Fransa Kralı ile evlendirilir. Oyunun ilerleyen bölümlerinde gücü ele geçiren ve otorite haline gelen Regan ve Goneril de ilk aşamada kendi otoritelerini reddeden babalarını sistemin dışına iterler. Bond'un yazdığı Lear oyununun girişinde de kralın verdiği cezayı onaylanmayınca Lear silahı alır ve işçiyi öldürür. Kim olursa olsun değişmeyen değer otoritenin soyut varlığıdır ve bu varlığı elinde bulunduran yani kişileştiren oyun kişisi, kendisine ya da sisteme karşı gelen kişiyi ve durumu ezer, yok eder hatta onu kısırlaştırarak lanetler.

Aile, klasik anlamda toplumsal düzenin parçalarından birisi ve otoritenin varlığını güçlendiren bir yapı olarak değerlendirilir. Kral Lear oyunundaki aile yapısına baktığımız zaman Kralın bir erkek evladı yoktur ve üç kızı da var olan otoriteyi yıkmak için hareket eder. Aslında cinsiyetçi bir yaklaşımla değerlendirildiği zaman; Shakespeare'in dönemi dikkate alındığında yazarın cinsiyetçi bir yaklaşımla hareket ederek zaten Kralı erkek çocuk sahibinden yoksun bırakarak otoritesini sarstığı da düşünülebilir. Kralın en yakın dostu olan Dloucester kontunun da iki oğlu vardır ve bunlardan birisi de tiyatro tarihinin en dikkat çekici kişilerinden Piç Edmund'tur. Edgar, kontun yasal ilişkisinden dünyaya gelen yani aile kurumunu destekleyen ve iynin temsil edildiği bir kişileştirme iken Edmund cinsel isteklerin

ve yabancı bir üremenin sonucunda dünyaya getirilmiş bir kişidir. Edmund kötü bir karakter olarak çizilirken Edgar'ın olumlanması aynı zamanda aile kurumunun, iktidarlar tarafından belirlenmiş olan yapısını yansıtır. Otoritenin ve iktidarın temel yapı taşlarından birisi olan aile de belirli bir kurallar dizisi vardır ve yasal olan, akılla belirlenen her şey güdusel olanın, duygusal olanın üzerindedir. Çünkü otoritelerde duygusal olana, yabancı olana yer yoktur. Bir otorite ne kadar akla dayanırsa o kadar güçlüdür ve gücünü devam ettirmek için aşırılıkların ezilmesi ya da sistem dışına itilmesi gerekmektedir. Bu noktada Edmund'un oyunun sonunda mağlup edilmesi ve krallığın Edgar'a bırakılması ile Lear gibi, Edgar gibi, Kent gibi otoritenin zayıf halkalarının da orman, fundalık, kayalık gibi yerlere atılması tesadüf değildir. Saraylar, savaş alanları otoritenin güçlü yüzü iken ormanlar ve harabeler de otoritenin güçsüz, kusurlu yüzüdür.

Bir kişiyi reddetme ve gene bu kişiye bağlanma birbirinden ayrılmaz şeylerdir. Bu ret bağları otoritelere gereksinimi itiraf ediş biçimimizdir ve otoritedeki bu ret bağları güçleri eşit olmayan insanlar arasında görülmektedir (Sennett, 2005, s. 36).

Sennett'in bu yorumundan yola çıkarak oyunlardaki ret bağlarını da görebilmek mümkündür. Klasik Lear yorumunda Regan ve Goneril ile modern yorumda Bodice ve Fontanelle kişilerinin önce babalarını, sonra birbirlerini ve en sonunda da kocalarını reddettiklerini, güçlerini ezmeye çalıştıklarını ama oyunun ilerleyen bölümlerinde tüm oyun kişilerinin reddettikleri kişilere olan bağlılıklarını kabul etmeleri dikkat çekicidir. Bir anlamda klasik mantık felsefesinden yola çıkarak kabaca şu sonuca varabiliriz: bir şeyin varlığını reddetmek aslında onun varlığını koşulsuz kabul etmektir. Yokluğun kabulü varlığın ispatı ise Lear oyunlarındaki oyun kişilerinin otoriteyi kabul eden kişiler olduğu nettir. Ancak Özdemir Nutku'nun da değindiği gibi yozlaşıp çöken bu dünyada yeni bir dünya kurulmaz. Bütün önemli kişiler ölür; geriye kalanlar ise –Kent, Albany, Edgar gibi- çöken dünyanın kusurlu kalıntılarıdır (Nutku, 1986, s. 1-27) ve her iki oyunun finalinde otoriteye dair güçlü bir figüre rastlanmaz.

Metafor üretme ve bu metaforları toplumsal bilinç ve uyumsuzluklar için toplu bir uyuma dönüştürme aşaması otoritenin varlığını somutlaştırdığı göstergelerdir. Örneğin “baba” figürü üretme ve bu figür üzerinden toplu bir bilinç oluşturma farklı toplumsal aşamalarda “lider, kral, yönetici” gibi yansımalarla kendisini göstermektedir (Sennett, 2005, s. 87-89). Her iki oyunda da karşımıza çıkan Kral figürü Sennett'in teorisinden farklı bir işlevde

kullanılmış ve aslında çok farklı dönemlerde yazılmış olsalar da her iki oyun otoritenin en önemli metaforlarından birisini parçalamıştır. Ne Shakespeare'in Lear'ı ne de Bond'un Lear'ı güçlü, mantıklı ve sağduyulu bir baba figürü yaratmaz. Her iki kral da gücünü, daha net bir söylemle otoritesini yitirmiş kişilerdir ve bu noktada oyunlarda gösterilen dünyanın anlamsal olarak tüm değerlerini kaybettiği düşünülebilir. Otorite hem içerik olarak hem de biçimsel anlamda metaforlarla parçalanmış, alternatif bir düzen ya da metafor yaratma fikrine başvurulmamıştır.

Bu noktada, her iki oyundan hareketle, otoritenin kullanacağı metaforlara örnek olarak büyük ve gösterişli şatoları ve Bond'un oyunundaki duvarı gösterebiliriz. Bu metaforlar sadece otoriteyi değil aynı zamanda bu yazının da konusunu oluşturan "Güç" bağlamını açıklamak için önemli göstergelerdir. Güç, otoriteyi elinde bulunduran kişi için sadece bir savunma aracı değil aynı zamanda gösteriştir. İktidarın sahibi olan kişi, otoritesini garantiye almak için gücü bir silah olarak kullanacak ama aynı zamanda ihtiyaç duyduğu karizmayı da güç sayesinde belirginleştirecektir. Ancak Kral Lear ve Lear oyunlarında kullanılan duvar, şato, taht, taç gibi gücü simgeleyen nesnelerin parçalandığını ve böylece değersizleşerek anlamını kaybettiğini görebiliriz.

Özellikle Lear oyununda dikkat çeken duvar metaforu otoritenin, yani Kralın gücünü bütünlemez aksine onun gücünü daraltır, kısırlaştırır ve nihayetinde sonunu hazırlar. Lear bir savunma aracı olarak kullandığı duvarın örülmesine o kadar yoğunlaşmıştır ki bu eyleminin sonunu getireceğini hesaplayamaz. Somut bir düşman figürü olmamasına rağmen Lear için duvar, kaybettiğini gücünü geri kazanmanın bir yoludur; ancak oyunun sonunda Lear'ın bu duvarı yıkmaya çalışırken öldüğüne şahit oluruz. Duvar metaforu da tıpkı baba örneğinde olduğu gibi parçalanarak anlam kaybına uğramıştır. Kral Lear oyunu ise bu kadar somut bir gösterge sunmak yerine gücü askerlerden, gösterişli şato imgelerinden elde etmeye çalışsa da oyunun sonunda bu güç metaforlarından hiçbirinin Lear'a yardım etmediğini görürüz. Lear'ın parçaladığı topraklar çağdaş yorumunda bir bataklığa dönüşecek ve duvarın içinde yaşayan insanlar, tıpkı bir fare gibi bu duvarda delikler açarak kaçmaya çalışacaktır. Kral Lear'ın kendisini teslim ettiği orman Lear'ın dünyasında bir bataklık ve yoksunluk bölgesidir artık... Bond, oyunda bu vurguyu "*Bu şehir mezardan farksız*" ve "*Her yer gökyüzü, bir avuç toprak sadece tüm ülke*" sözleriyle güçlendirmiştir. Kral Lear'ın gücünü temsil eden topraklar bir mezar gibi karanlık ve bir avuca sığacak kadar yetersizdir.

Lear oyununda 20.yüzyılda ulusunun, kendi koyduğu kurallar ve çizgiden dışarı çıkıp dış dünyanın çağdaş düşüncelerini benimsemesini önlemek amacıyla olan Lear, değişimden yana değildir. Bu yüzden özgür olacağını düşünen Lear için burası bir tutukevinden pek de farklı değildir. Ve bu bağlamda yapılması tasarlanan duvar ise savunmaya yönelik olduğu kadar, korku duvarıdır da. Bond'un Lear'ı, Shakespeare'in Lear'ından farklıdır: o, her ne pahasına olursa olsun yetkiyi elden bırakacak birisi değildir (Parlak, 2003, s. 42).

Mülkiyet kavramı da yine otorite için gücün sembolleştirildiği, somutlaştırıldığı bir kavram olarak her iki oyunda da karşımıza çıkar. Kral Lear oyunundaki mülkiyet duygusu ve bunun getirdiği güven Lear oyununda yerini güvensizliğe ve duvarlarla örölü bir hücreye dönüştürür. Lear'ın iktidarını güçlü kılan kırıllığı giderek daralır ve bir hücrenin duvarları arasındaki çaresizliğe kadar küçülür; ancak ironik olan Lear'ın bu dünyada mutlu olmasıdır. Kral Lear'ın klasik oyunda, henüz oyunun başlarında topraklarını bölmek istemesi ve tüm oyunun bu ana durum üzerinden ilerlemesi şüphesiz Shakespeare'in bilinçli olarak kullandığı bir durumdur ve yazar, kendi dönemi içindeki otorite kavramını da bu yolla sorgular. Oyunun günümüz sistemini sorgulayan çağdaş yorumunda ise Lear topraklarını bölmek yerine bir duvarla sahip olduğu mülkiyeti korumak ister; ancak sistem o kadar kötü durumdadır ki bunu başaramaz. Güç, kasıtlı olarak ya da dışarıdan bir müdahale ile parçalanarak otoritenin elindeki mülkiyeti yok eder.

Özdemir Nutku, 1986 yılında oyunun çevirisine yazdığı giriş bölümünde iki düzlemden bahseder: bunlardan birisi insan-insan ilişkileri üzerine kurgulanan düzlem, diğeri ise insan-doğa ilişkisiyle gösterilen düzlemdir (Nutku, 1986, s. 1-27). Gücün parçalanması bağlamında bakıldığı zaman insan-insan ilişkilerindeki yapının insan-doğa yapısındaki gibi tek tarafın gücüne dayanmadığı, oyun kişilerinin arasındaki güç dengelerinin sürekli değiştiği görülmektedir. Piç Edmund soylu bir aile birliğinin üyesi olmadığı için değersizken oyunun gelişme bölümlerinde güçlenerek kardeşi Edgar'a karşı güçlendiğini, hatta Lear'ın kızlarının evlenmek isteyeceği güce eriştiğini fark etmek mümkündür. Bond'un yorumundaki oyunda ise Lear da dahil olmak üzere hiçbir oyun kişisi, diğer kişilere göre sabit bir güç dengesini koruyamaz. Sistem o kadar kötü bir durumdadır ki gücün sabitlenmesi, bir kişide toplanması imkansızdır. Bu nedenle de güç bağlamı, insan-insan düzleminde parçalı ve dengesizdir.

İnsan-doğa düzleminde ele alındığı zaman gücün daha çok anlamsal bir metafor olarak kullanıldığını ve oyunun ana aksiyonu içinde yer almadığını görürüz. Oyunun bu düzlemi *bütün kişileri, toplumsal konumlarından alaşağı ederek çıplak bir konuma getirir* (Nutku, 1986, s. 1-27) ve hiç kimse bu düzlemde ayakta kalmaz. Doğanın elindeki güç, insani olan her şeyin üzerindedir ve insani olan da zaten değerini kaybetmiştir. Bu açıdan bakıldığı zaman özellikle fırtına metaforu insan-doğa düzleminin en önemli göstergesi haline gelir. Her iki oyunda da kullanılan fırtına metaforu hem Kral Lear'ın iç dünyasını yani bilinçaltındaki çıkmazları hem de dış dünyayı ifade eder (Karacabey, 1993, s. 117). Dış dünyayı yani doğanın insandan üstün olan gücünü vurgulayan fırtına, sadece oyundaki atmosferi tamamlamaz aynı zamanda insanın elindeki tüm gücün doğa tarafından parçalandığını, yok edilerek anlamsızlaştırıldığını vurgular. Fırtına, tıpkı Lear'ın, Kent'in, Edmund'un kökleri sağlam olmayan güçlerinin nasıl savrulabileceğinin de en net göstergesidir.

Sennett'in Otorite'sinde yer alan bir diğer önemli noktada iktidar sahibinin gücünü pekiştirmek için bir düşmana ihtiyaç duyduğu gerçeğidir. Var olan bir düşman imgesi ister somut ister soyut olsun, iktidara bağlı olan topluluk için bir kenetlenme ve otoritenin gücünü sağlamlaştırma açısından önemlidir. Lear oyunundaki düşmanlar Cornwall ve North dukleri iken Kral Lear oyunundaki düşmanlar Cornwall ve Albany dukleridir. Aslında oyunun hiçbir aşamasında bu kişilerin krallık için bir tehlike oluşturduğunu, somut bir saldırı hazırlığı içerisinde olduklarını gösteren bir durum yoktur. Ama Lear için bu kişiler, babalarından kalma eski bir savaş da olsa, tehlikelidirler. Kralın kızlarının bu kişilerle evlenmek istemeleri ve Lear'a karşı gelmek için saldırmalarıyla savaş başlar; bunun dışında Lear'ın iddia ettiği gibi bir düşmanlık, ülkeyi bölme girişimi yoktur aslında. Sonuç olarak Lear'ın iktidarını güçlendirmek için otoritenin başvurduğu "bir düşman yarat ve onunla savaşmak için birliği sağla" taktiğini kullanmaya çalıştığını, bunda başarısız olduğunu ve gücünün de bu şekilde tamamıyla elinden alındığını söyleyebiliriz.

BELLEK

Bellek bağlamından ele alındığı zaman ise her iki oyunda net bir biçimde belleğin parçalanmasını kullanmıştır. Sevda Şener, Shakespeare tragedyalarını yorumlarken bu kişilerin *tuzak kuran tutkulu kara kişiler gibi, tuzağa düşen ak kahramanlar da akıllarından çok heyecanlarının buyruğunda olduklarından aldıkları önlemlerin, ya da kurdukları karşı tuzakların başarıya ulaşamadığını* (Şener, 2010, s. 40) söyler. Bond ise özellikle Lear'ı neredeyse bir aziz gibi kullanarak gerçeklikten koparır ve tüm oyun kişilerini de bu

doğrultuda parçalanmış belleklerle oyuna dahil eder. Mezarının oğlunun, Marangozun, Bodice'nin, Fontanelle'in algıları ve şimdiki yorumlamaları çoğu zaman karışıktır ve hiçbirini gerçeği olduğu gibi algılamayı başaramaz.

Kral Lear, yaşamını oyun üzerine kurmuş olan çocuksu Kralın gerçekle yüzleşmesi akıllanma olarak değil, aklını yitirme biçiminde gerçekleşir. ... Kızına haksızlık ettiğini öğrendiği zaman tıpkı güçlü günlerinde olduğu gibi hayallere sığınır... Çekilen acının yoğunluğu onu bilgelik aşamasına ulaştırmamış, aksine akla ziyan bir umarsızlığa sürüklenmiştir (Şener, 2010;43).

Shakespeare tragediyalarının karakteristik özelliği olan bu durum oyunun sonunda, son kırılma noktasındaki kahramanın kendi gerçeği ile yüzleşmesiyle ortaya çıkar ve o ana kadar dış aksiyon olarak gelişen kırılma artık iç aksiyona döner. Kral Lear oyununda Lear artık zihinsel gücünü tümüyle kaybetmiş ve belleğini yitirmiştir. İç dünyasına çekilen Lear sadece kızı Cordelia öldüğü zaman bilincine kavuşur ancak bu durum olumlu bir gelişmeye evrilmez. Bond'un kaleme aldığı Lear yorumunda ise bu kırılma çok daha net bir şekilde ortaya çıkar ve bir azizin, somut dünyadan uzaklaşmış bir ermişin sözleri gibi şiirsel anlatımlarla ortaya çıkar.

Her iki oyunun sonunda da otoritenin ve gücün simgesi olan Lear belleğini kaybederek çocuksu bir hale bürünmektedir. Hayaletler gören, kendi kendine konuşan, kırlarda ya da hücrede tıpkı bir keşiş gibi inzivaya çekilen Lear gerçekliğin uzağındadır. Toplumsal bellek denilen ve gücün kitleleri harekete geçirmesini sağlayan bütünlük yerini çocuksu, ruhani yani daha net bir ifadeyle mistik bir dil bütünlüğüne bırakır. İşte bu nedenledir ki Lear hem hayaletin hem de soytarının söylediklerini algılamaz. Soytarının ya da hayaletin “kral çıplak” demesine gerek yoktur; çünkü ortada toplumsal bir bellek oluşturmaya çalışan lider profili de yoktur. Gerçekleri dile getiren soytarı artık anlamsızdır. Lear'm ve diğer oyun kişilerinin gerçeğe ulaşan veya gerçeği arayan ortak bir bellek anlayışı yoktur çünkü; ve hepsi parçalanmış bir algı dünyasının içinde yaşamaktadır.

Kitlesel bellek kaybının bireydeki yansımalarına bir başka örnek ise her iki oyunda karşımıza çıkan körlük, sağırlık gibi duyu organlarının kaybıdır. Buradaki körlük yani gerçeği görememe Antik Yunan tragediyalarından beri karşımıza çıkan, gerçeği gören kişinin sadece kör bilgenin olması gibi bir durum değildir; buradaki durum iradeyi, bilgiyi ve yaşamsal iradeyi yönlendiren duyuların o kişilerden alınmasıdır. “Körlere delilerin yol gösterdiği”,

soytarıların ve hayaletlerin gerçekleri söylediği bir dünya Nutku'nun da ifade ettiği gibi iflah olmaz bir dünyadır artık. Duvarların içinde hapsolmuş, parçalanmış bir dünya...

SONUÇ

Hiçbir oyun kişinin olumlanmadığı, geleceğe dair umut olarak gösterilmediği her iki oyunda da “sonsuz acı” kavramı önemli bir ayrıntıdır. Özellikle Bond'un Lear yorumunda karşımıza çıkan “ciğerin üzerine oturma” ve “kulağa şiş sokularak acı verilmesi” Prometheus efsanesindeki sonsuz acı metaforuna denk düşmektedir. Bunlara ek olarak Lear'ın emekleyerek veya kucağında ölü kızıyla son sahnelere girmesiyle bir gücün, otoritenin de yıkılışına tanıklık ederiz. Lear oyununda Mezarçının Oğlu'nun Lear'ın oğlu olması gibi bir ihtimalin de sezdirildiği ve dolaylı olarak Lear'ın bir mezarıcı gibi simgeleştirilmesi, hayaletin açlıktan ölmenin eşğine gelmesi ve domuzlar tarafından parçalanması da çağdaş Lear yorumunun üslubundaki umutsuzluğun göstergesidir.

Bond'un kaleme aldığı Lear oyunun, klasik olan Kral Lear yorumundan daha sert ve daha umutsuz bir atmosfer yaratmasına ek olarak yaklaşık dört yüz yıl önce açılan çemberin bu oyunla birlikte kapandığını söyleyebiliriz. Lear, her şeyin başladığı yerde yani otoritesini ve gücünü simgeleştirdiği yerde, inşa ettiği duvarı yıkmak isterken ölür ve çember kapanır. Hatta oyunun başında ölen işçi ile oyunun sonunda ölen kral aynı düzlemedir. Duvarı inşa ederken kullanılan güç duvarın varlığı ile zayıflar ve yine gücün son demleri duvarı yıkmaya çalışırken tükenir. Otorite kendi silahlarının içinde yok olmuştur. Bellek ve güç gibi kavramlar parçalanmış, geçmişten günümüze uzanan süreçte modern insan büyük bir bataklıkta içinde, kendi şiddetinin gölgesinde varlığını anlamsızlaştırmıştır.

KAYNAKÇA

Bond, E. (2013). Lear. (Çev. A. Eray). İstanbul: Mitos Boyut.

Karacabey, S. (1993). “Shakespeare’in oyunlarında Doğa ve Doğa Üstü Güçler”. Tiyatro Araştırmaları Dergisi, Sayı:10, 115-119.

Nutku, Ö. (2000). Dünya Tiyatro Tarihi – 1. İstanbul: Mitos Boyut Yayıncılık.

Nutku, Ö. (1986). Kral Lear Üzerine. Kral Lear. İstanbul: Remzi Kitabevi, s. 1-27.

Öztürk, S. (2012). “Shakespeare Oyunlarında Adaletin Tecellisini Etkileyen Faktörler”. Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi, 1, s. 100-115.

Parlak, E. (2003). Edward Bond'un Lear ve Shakespeare'in Kral Lear Oyunlarında Şiddet Ögesi. Atatürk Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Dergisi/Journal Of Fine Arts, 4, s. 39-45.

Sennett, R. (2005). Otorite. (Çev: K. Durand). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Shakespeare, W. (1999). Kral Lear. (Çev: Ö. Nutku). İstanbul: Remzi Kitabevi.

Şener, S. (2010). Tiyatroda Oyun-Yaşam İlişkisi. Ankara: Dost Yayınları.

DÜNÜ, BUGÜNÜ, YARINI İLE AİLE

FAMILY WITH ITS PAST, PRESENT AND FUTURE

Hatice GÖKCE¹

ÖZET

Bu çalışma aile kavramına kuramsal, tarihsel, kültürel ve dînî çerçevede bir zemin oluşturmak; sosyal kurumların en önemli dinamiklerinden birini oluşturan aile üzerine yapılacak çalışmalara kaynak sağlamak amacıyla yapılmıştır.

Siyaset, din, eğitim ve ekonomi gibi toplumsal yapının temel dinamikleri aile tanımını dikkate alarak çalışmış, aynı zamanda da aile çalışmalarının bağlam unsurları olarak kaynağını oluşturmuştur. Bu çalışmada hem bu kurumlar bağlamında hem de kuramsal yaklaşımlar, tarihî temeller, yerel ve nesnel biçim ve türler ile gelişme ve değişim gibi pek çok başlıkta aile ele alınmaya çalışılacaktır.

Bir tarama / değerlendirme makalesi olarak ele alınan konu literatür taraması yapılarak değerlendirilmiş, sonuç bölümünde ise genel bir çerçeveye oturtulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Aile, sosyal kurum, kuramsal tanım

ABSTRACT

This study is formed to create a foundation for the concept of family within a historical, cultural and religious framework and provide a source for the works to be done on the family which constitutes one of the most important dynamics of social institutions.

Basic dynamics of social construction such as politics, religion, education and economy has worked considering the family dynamics and at the same time formed the source of family studies as contextual elements. We will attempt to address the concept of family both within these institutional terms and theoretic approaches under many topics such as historical foundations, local and objective form and types, development and transformation.

The subject considered as a screening / evaluation article was evaluated by searching the literature and attempted to put it into a general framework in the conclusion section.

Keywords: Family, social institution, theoretic definition

¹İstanbul Ticaret Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Uygulamalı Sosyoloji Yüksek Lisans, Beyoğlu / İstanbul / Türkiye

E-posta: htc_gokce@hotmail.com **ORCID:** [0000-0001-9168-2964](https://orcid.org/0000-0001-9168-2964)

GİRİŞ

Aile bütün toplumlar için varlığın temel unsur olarak kabul edilmiş, aile yapısını korumak ve desteklemek siyaset ve kanun yapıcılar kadar sivil toplum kurumlarının ve dînî organizasyonların da ilgi ve sorumluluk alanında kabul edilmiştir. Küresel tanımlardan birinde aile; “*Aile, cemiyetin tabii ve temel unsurudur, cemiyet ve devlet tarafından korunmak hakkını haizdir.*” şeklinde karşılık bulmuştur (UNİCEF, 2004, s. Madde 16-3).

Mübeccel Kıray Aileyi, toplumsal değişimde tampon kurum işlevi gören, yapısal değişmelerin getirebileceği kopuklukları şekil ve işlev değiştirerek karşılayan, bireylerin güvenlik gereksinmelerini değişik biçimlerde yerine getiren sosyal bir kurum olarak tanımlar (SEKAM, 2011, s. 6)². *Gordon Marshall*'a göre ise aile kan, cinsel ilişki ya da yasal bağlarla birbirine bağlı olan insanlardan oluşmuş, mahrem ilişkilerle örülü bir gruptur (SEKAM, 2011, s. 5).

Sosyal bilimlerin çeşitli alanlarında çalışılmış olan “*aile*” kavramını sosyolojik kuramlar ve literatür açısından ele alarak genel bir tanımlayıcı çerçeve oluşturmak bu çalışmanın amacını teşkil etmektedir.

Aile hem yapısı hem de ele alındığı, etkilediği ve etkilendiği alanlar bakımından son derece karmaşık, bir o kadar da farklı perspektifteki çalışmaların cazip kavramlarından biridir. Dolayısıyla böyle bir konuyu kuramsal zeminden başlayarak temel bazı başlıklar çerçevesinde ele almak isabetli olacaktır.

Araştırma tarama / değerlendirme makalesi niteliğinde, kuramsal yaklaşımların her birinin aileyi farklı zeminde ve perspektifte değerlendirdiğini fakat her birinin ailenin önemine yaptığı vurguyu karşılaştırmalı bir biçimle ortaya koymak üzere çalışılmıştır. Zamanın yetersizliği ve konunun mahiyetinin genişliği göz önüne alındığında özet niteliğinde bir zemin oluşturmaya çalışmak araştırmanın kısıtlılıklarındandır.

1. Aileye Yönelik Kuramsal Yaklaşımlar

Sosyolojide kuramsal yaklaşımlar, modernist çerçevede “Sembolik Etkileşimcilik” gibi daha mikro yaklaşımlardan, “İşlevselcilik” ve “Çatışmacılık” gibi daha makro yapısal yaklaşımlara evrilmiş; son dönemde sosyolojiye meydan okuyan feminist ve postmodernist yaklaşımlara da zemin oluşturmuştur. (Bkz. Tablo 1)

² Sosyal Ekonomik Araştırmalar Merkezi (SEKAM), Araştırma Kültür Vakfı'nın (AKV) sosyal ve ekonomik alanlarda araştırma yapan bir birimidir.

Yaklaşımlar	Genel analiz düzeyi	Analiz odağı	Anahtar kavramlar	Örnek: ABD'de boşanma
Sembolik Etkileşimcilik	Sosyal etkileşimin mikrososyolojik incelemeleri	Yüzyüze etkileşim ve insanların toplum yaşamı oluşturmak için sembolleri nasıl kullandıkları	Semboller Etkileşim Anlamlar Tanımlar	Sanayileşme ve kentleşme aile/evlilik rollerini değiştirerek; aşk, evlenme, çocuk ve boşanmanın yeniden tanımlanmasına yol açmıştır.
Fonksiyonel/ İşlevselci Analiz (Yapısal İşlevselcilik)	Toplumun mikrososyolojik incelemesi	Toplumun oluşturan parçalarının birbirleriyle olan olumlu (işlevsel) ve olumsuz (işlevsel olmayan) ilişkileri	Yapı İşlevler (gizli ya da açık) İşlevsel olmayan Denge / tarafsızlık	Toplumsal değişimler ailenin işlevlerini aşındırdıkça aile bağları zayıflamakta ve boşanmalar artmaktadır.
Çatışmacılık (Çatışmacı Yapısalılık)	Toplumun mikrososyolojik incelemesi	Toplumda kıt olan kaynaklar için mücadele ve güçlü egemenlerin güçsüzleri nasıl kontrol ettikleri	Eşitsizlik Güç/iktidar Çatışma Rekabet Sömürü/istismar	Erkekler ekonomik yaşamı kontrol ettiğinde boşanmalar düşüktür. Boşanmalardaki artış, kadın ve erkekler arasındaki güç dengesinin değiştiğinin göstergesidir.

Tablo 1: Aile Konusunda Sosyolojideki Temel Yaklaşımlar

(Henslin, 2001, s. 24)

1.1. Sembolik Etkileşimci Yaklaşım:

Sembolik etkileşimcilerden Burgess aileyi etkileşen bireylerin oluşturduğu bir birlik şeklinde tanımlamıştır. Burgess daha sonra Chicago Üniversitesinde devam ettiği çalışmalarda eş seçimi ve aile içi ilişkiler gibi etkileşim konularına yoğunlaşmıştır. Stryker ise aile içinde yeri olan herkesi, aile beklentilerine uygun rolleri yerine getirmesi gereken "ailesel kimlikler" şeklinde işlevselci bir yaklaşımla tanımlamaktadır (İçli, 1997, s. 62)

Sembolik etkileşimcilere göre geleneksel bakış anlayışı ile ailenin kutsal olduğu anlayışı hakimdir. Daha çok ailedeki değişim ve boşanma üzerinde duran sembolik etkileşimciler, bu anlamdaki sembollerin ve kavramların yorumlanmasındaki değişikliğe vurgu yapmaktadırlar.

20. yüzyılın başından itibaren ailelik müessesesinin temel değişimlerini inceleyen sembolik etkileşimciler bu değişimleri şöyle ifade etmişlerdir:

- 1) Kişilik özelliklerinin belirleyici olduğu eş seçiminin ağırlık kazanması;
- 2) Evlilikte beklentide duygusal tatminin öneminin artması ve toplumsal mutsuzluğun evliliğe bağlı doyumla telâfi edilmeye çalışılması.

Bu ve benzeri etkenlerin evlenmeye sebep teşkil ettiğini dile getiren sembolik etkileşimciler; boşanmaya neden olarak da şunları göstermişlerdir:

- 1) Arkadaş/dost ilişkisinin evliliğe evrilmesi;
- 2) Evliliğe yüklenen fazla anlam.

Sonuç itibariyle sembolik etkileşimci yaklaşım daha ziyade boşanma üzerinden çalıştığı evlilik ve aile kurumunu sembollerdeki değişimle açıklamaya çalışmışlardır (Canatan & Yıldırım, 2016).

1.2. Yapısal İşlevselci Yaklaşım:

Modernist sosyologlarca en yaygın kullanılan makro yaklaşım Yapısal İşlevselciliktir. İşlevselciler için aile, daima toplumun temeli, yapı taşıdır. Bu yaklaşıma göre aile yapısı, toplumdaki değişmelere bağlı olarak değişmektedir.

T. Parsons'a göre toplumlar sanayileşmeye bağlı olarak değiştikçe ailenin üretim birimi olmaktan çıkıp tüketim birimi haline dönüşmesiyle, yeni sistemin ihtiyacına göre şekillenen aile de geniş aileden çekirdek aileye evrilmiştir. Sanayileşme ve kentleşmenin ailenin geleneksel işlevlerini zayıflattığını savunan işlevselciler; ekonomik üretim, çocukların toplumsallaşması, yaşlı ve hasta bakımı gibi temel işlevler aracılığıyla aileyi araştırma konusu olarak almıştır.

E. Durkheim'in meşhur intihar çalışması da ailenin intihar olgusunu zayıflatan bir işlevi olduğunu ortaya koymuştur.

İşlevselcilerin aileyi onun toplumsal kurumlarla ilişkisi üzerinden ele alır. Değişen toplum yapısının çocukların eğitimi ve yaşlıların bakımı gibi aile tarafından yürütülen pek çok işlevin sanayileşme ile birlikte devlet tarafından yürütüldüğüne dikkat çeker. Değişmeyi birey temelli değil, orta veya makro ölçekli analizlerle aileyi toplumsal ölçekte değerlendirmiştir.

1.3. Çatışmacı Yaklaşım:

Marksistlere göre modern toplumda ailenin rolünü anlamak için, onun kapitalizm içinde nasıl işlev gördüğüne ve ona ne tür katkıda bulunduğu bakılması gerekmektedir. Bu yönden yapısalcı iki yaklaşım birbirine benzemekle birlikte Marksist yaklaşım aileyi sanayileşme bağlamında ele alırken Çatışmacı yaklaşım kapitalizme vurgu yapar. Toplumu alt ve üst yapı olarak sanayileşme temelinde iki merkezde ele alan Marksizme dayanan Çatışmacılara göre kapitalizm yani ekonomik alt yapı bütün üst yapı kurumlarıyla beraber aileyi de belirler. Çatışmacı yaklaşıma göre kapitalizm aileyi kapitalizmin sürdürülebilirliği için bir ideolojik koşullama vasıtası olarak kullanmaktadır.

Çatışmacı kuram boşanmanın sebebi olarak da aile içi eşitsizliği vurgulamaktadır. Kadınların baba evinde de koca evinde de eşit olmayan bir statüde barındıklarını savunurlar.

Günümüzde *Ralf Dafrendorf*, *Lewis Coser* gibi Marksist olmayan çatışma kuramcıları da bulunmaktadır. Yapısal işlevselcilik gibi Çatışmacı Yaklaşımlar da modern ve makro özelliklere sahiptir. Toplumlara alt ve üst yapı olmak üzere ikili bir model ile tanımlayan Marksizme göre; alt yapının unsuru olan ekonominin (kapitalizm) bütün kurumlarıyla birlikte üst yapının parçası olan aileyi de belirlemesi kaçınılmazdır. Aile kapitalizmi yeniden üreten kurumlardandır. *Goldthorpe* ve *Nuffield*'in ifade ettiği gibi ailenin işlevi çocuklarını kendisi gibi eğiterek gelecekte yerini alacak yedek ucuz işgücünü yetiştirmektir. Kapitalizmin varlığını sürdürmesi bu döngüye muhtaçtır. Benzer şekilde boşanmayı da ekonomik temellerde açıklayan Çatışmacılara göre ABD'deki boşanma oranlarının yüksek seviyede olmasını temel eşitsizlikler bağlamında ele alır. Bu doğrultuda evliliği toplumdaki eşitsiz erkek egemen ilişkinin sürdürülebilmesinin teminatı bir araç olarak görürler. *Abbott* (2010) hem İşlevselcilik hem de Çatışmacılık tarafından günümüz toplumlarının tamamında çekirdek aileyi yaygın / baskın kabul ederek alternatif aile biçimlerinden söz etmemesini eleştirir. Bu her şeyi ekonomik nedenlere bağlayan ekonomik belirleyicilik / determinizm Marksizmin aileye ilişkin açıklamalarının eleştiri konusu olmuştur.

Klasik sosyolojik yaklaşımların dışında güncel bir yaklaşım olarak kullanılmaya başlayan **Feminist Yaklaşım** da aile bağlamında ele alınmalıdır. Feministlere göre aile sadece kapitalizmin ihtiyacı olan emeği üreterek onu destekleyen birim olmanın ötesinde ataerkilliği de yeniden üreten birimdir. Yani aile hem kapitalizmin hem de ataerkilliğin sürdürülebilme garantisidir. Aynı işi yapan kadına erkeğe göre daha az ücret ödenmesi, kapitalist sistemin yedek ve ucuz iş gücü kaynağını üretir. Feminizm bu anlamda sosyolojiye de eleştirel bakar ve sosyolojinin toplumsal yaşam hakkında yanlış görüşlere sahip olduğunu iddia eder.

Bir diğer güncel yaklaşım da **Postmodernizm** olarak literatürde yerini almıştır. Modernizmin romantik ideallerinin toplumsal sorunları çözemediğini, ekonomik gelişmelere rağmen toplumsal refahın yaygınlaşmadığını, çok sayıda çocuğun yoksulluk ve sefalet içinde doğup ve büyüdüğünü dile getirerek; modern aile yapısını eleştiren bu kuram geniş ailenin çözülmesi, çocuğun ebeveyni dışında büyütülmesi ve medyanın modernizmin en güçlü aygıtı olması gibi başlıklara dikkat çekmektedir (Kasapoğlu, 2012, s. 4-20).

2. Aile Kavramına Kutsal Metinler Bağlamında Bakış

Aile, insanlık tarihinin en eski hatta ilk kurumlarından biridir. Bu durum kutsal metinlerde de şöyle yer almaktadır:

“Sizi bir nefisten yaratan ve gönlünün huzura kavuşacağı eşini de ondan var eden Allah'tır. Eşine yaklaşınca, eşi hafif bir yük yüklendi ve bu halde bir müddet taşıdı. Hamileliği ağırlaşınca, karı-koca, Rableri olan Allah'a: 'Bize kusursuz bir çocuk verirken, and olsun ki şükredenlerden oluruz' diye yalvardılar.” Kur'an-Âraf: 7/189 (Kuran Meali, 2008)

“Allah evliliği ve aileyi yarattı.” İncil-Yaratılış 2:18-25 (Hane/Aile)

“Tanrı Adem'i topraktan yarattı ve burnuna yaşam soluğu üfledi. Böylece Adem yaşayan varlık oldu... Sonra “Adem'in yalnız kalması iyi değil” dedi, “Ona uygun bir yardımcı yaratacağım.” Derken Tanrı Adem'e derin bir uyku verdi. Adem uyurken, Tanrı onun kaburga kemiklerinden birini alıp yerini etle kapladı. Adem'den aldığı kaburga kemiğinden bir kadın yaratarak onu Adem'e getirdi. Adem “İşte bu benim kemiklerimden alınmış bir kemik, etimden alınmış bir ettir” dedi. Ona “kadın” denilecek, çünkü o adamdan alındı.” Tevrat-Tekvin: 2/7, 21-23 (Kadın, Erkeğin 'Kaburga Kemiğinden' mi Yaratıldı?, 2008)

Hem yukarıdaki kutsal metinlerde, hem de sosyolojik kaynaklarda ailenin temeli **evlilik** kurumu ile başlar. Giddens'a göre evlilik, iki yetişkin insanın arasındaki, toplum tarafından tanınan ve onaylanan bir cinsel birliktelik olarak tanımlanabilir (Giddens, 2000, s. 148).

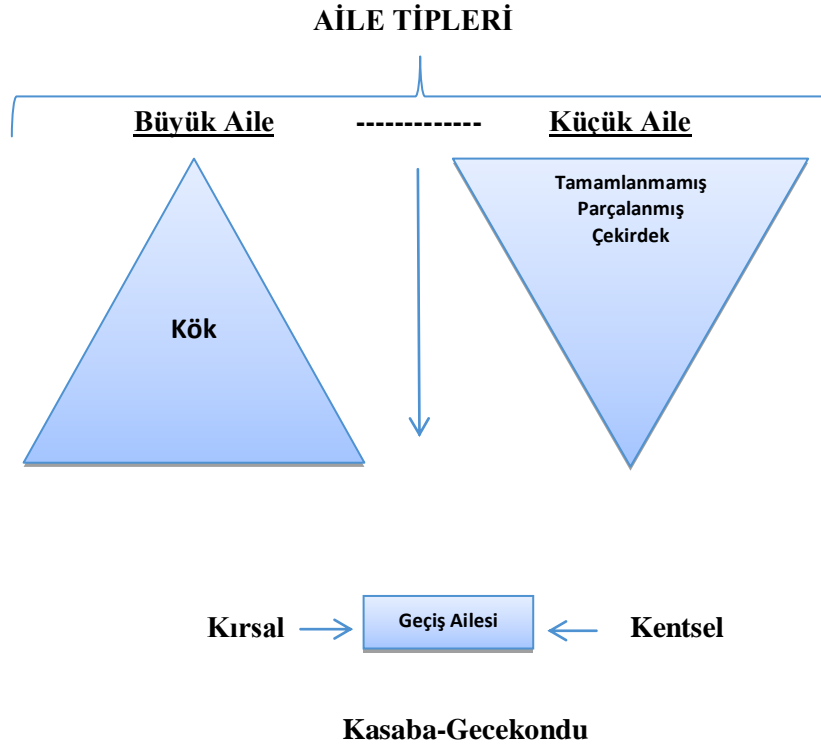
Evlilik ailenin çoğalması, dolayısıyla evlenen çiftinin dünyaya getirdiği çocukları yetiştirmesi beklenen bir kurumdur (Giddens, 2000, s. 617). Bütün dinlerde kutsal ve tavsiye edilmiş bir kurum olarak ailenin temelini oluşturan evlilik kurumu için meşruiyet büyük bir öneme sahiptir. Dolayısıyla dinsel törenlerde, dinî semboller, kültürel kalıplar ve geleneksel

ritüellerle gerçekleştirilen nikâh akdi tarih boyunca, bütün toplumlarda varlığını ve gücünü muhafaza etmiştir.

Goode, Hill ve Hansen, Christensen, Nye ve Berardo, Aldous, Hopkins ve Mc Clure, Burr aile ile ilgili çalışanlar arasında ilk sıralarda yer almaktadırlar. Çalışmalar daha ziyade kavramsal çerçeve, genellemeler, ampirik bulgular, değişkenler, önermeler üzerinde duran çalışmalardır (İçli, 1997, s. 61).

3. Türk Toplumunda Ailenin Yapısı ve Değişimi

Türkiye’de varolan aile tipleri kendi içlerinde de farklılaşmak üzere ölçüt olarak büyük ve küçük aile olmak üzere iki ana başlıkta incelenebilir (Bkz. Şekil 1).



Şekil 1: Türkiye’deki Aile Tipleri (Gökçe, 1976)

Büyük aile; kırsal alanda yaşayan, tarımla geçimini sağlayan, akrabalık bağları güçlü, ataerkil yapının hâkim olduğu, geleneksel hayat anlayışına göre şekillenen aile tipi olarak tanımlanmaktadır.

Küçük aile ise; kentsel alanda yaşayan, sanayi, ticaret ya da hizmet sektöründe çalışan sınırlı hane halkından oluşan, akrabalık bağları ve geleneksel yapının zayıfladığı, karar mekanizmasının aile bireyleri arasında paylaşıldığı aile tipi olarak ifadelendirilebilir.

Büyük aile özelliklerini korumakla birlikte küçük aile özelliklerini de sergilemeye başlayan; kır ve kent arasındaki gecekondu tipi aileler de **geçiş ailesi** olarak adlandırılmaktadır.

3.1. Eski Türk Ailesi

Pek çok toplumsal kurum gibi aile de tarihsel bir kurumdur. Eski Türklerde ailenin neliği ve niceliği hakkında tarihsel araştırmaların ve kaynakların azlığı dolayısıyla daha ziyade spekülatif yorumlarla isbata muhtaç çalışmalar, romantik ve fantastik bir ütopya olmaktan öteye gidememektir. Bu çalışmaların başında *Ziya Gökalp*'in eski Türk toplumu ve ailesi hakkındaki modern dönemin geçmişe enjekte edilmiş tek eşli, anaerkil, demokratik ve çekirdek aile tanımları gelmektedir (Canatan & Yıldırım, 2016, s. 99).

Bu tartışmalar bir yana tarihsel araştırmalara dayanarak aile yapısının eski Türk toplumundaki özelliklerini şöyle toparlamak mümkündür:

- 1) Türklerdeki hâkim aile “ana ailesi” değil “baba ailesi”dir. Bu ailede evlenme exogami (dışardan)’ye dayanır. Gelenekte gelin koca ve kayınbaba evine gelir.
- 2) Aile baba, oğul ve torunlardan meydana gelir. Evlenip giden kız ve ondan olma torunlar aileden sayılmazlar.
- 3) Ailede işbölümü cinsiyet ve yaşa göre şekillenir. Oğlun yetiştirilmesinden baba, kızın yetiştirilmesinden ise anne sorumludur.
- 4) Eski Türklerde anneye “ög”, annesi ölmüş çocuğa da aynı kökten gelen “öksüz” denmektedir.
- 5) Kız ve erkek çocuklar arasında ayırım yapılmaz, “oğul” evlât anlamında kullanılır. Kızlar evlendiklerinde aile bağı kopar, eşinin ailesinin mensubu olurdu. Mirasını da çeyiz olarak götürür.
- 6) Çok eşlilik yaygın olmakla birlikte bilinen ve görünen bir şeydir.
- 7) Evliliğin sembolü evdir. Evlenmek ise yeni ev kurmak anlamına gelir. Evlilik yani karı-kova bağı kadın için anne-baba bağından önce gelir.
- 8) Evlilik eşler arasında değil aileler arasında, mutlaka bir “aracı” vasıtasıyla ve tanıkların şahitliğinde kurulur.
- 9) Evlilik süreci “söz kesme” ya da “beşik kertme” âdetiyle başlar, “nişan” ve “nikâh” törenleriyle tamamlanır.
- 10) Evlilik, boşanma ve kız kaçırma gibi durumlar bir takım maddî karşılıklarla kültürel geleneklerde yerini almıştır. “Kalın” veya “başlık” kız ailesine evlilik için verilen para veya maldır. Bu uygulama kaçırma olayında “diyet” olarak adlandırılır.

Genel olarak yukarıdaki gibi sıralanabilen eski Türk ailesinin bazı özellikleri bugüne kadar varlığını korurken bazıları değişim geçirmiş, kimisi ise işlevini yitirmiştir (Canatan & Yıldırım, 2016, s. 101-102).

3.2. Osmanlıda Aile

Osmanlı'da aile araştırmaları kapsadığı kozmopolit toplum yapısına bağlı olarak hem “milletler” hem de “dinler” bağlamında ele alınarak kategorize edilmelidir. Lâkin “Osmanlı ailesi” deyimini ile bütün bu çok katmanlı yapının ortak özelliklerini tek şemsiye altına toplamaya imkân vermektedir. (Bkz. Şekil 2)

Osmanlı dönemi Müslüman ailesi için yağın fakat doğru olmayan poligami (çokkarılılık), kadının kafes arkasında oturması, kadının erkekten asla boşanamaması gibi kanı ve oryantalist kaynaklar doğru değildir. Bu anlamda mahkeme ve tereke kayıtları ile bazı seyyahların yazınları en önemli kanıtlardır. 16. yüzyıl Osmanlı toplumunda poligaminin iltifat görmediği bahsi geçen kaynaklardan anlaşılmaktadır (Ortaylı, 2009, s. 184).

Madeline Zilfi muhalaa ile ilgili makalesinde, bilinen gerçekleri dönemin değişen şartlarını göz önünde bulundurarak tekrarlar. Zilfi, çalışmasının temel aldığı XVIII. yüzyılda, muhalaa şeklinde boşanmanın önceki dönemlere kıyasla çok yaygınlaştığını ve her kesimden insanın bu yola başvurduğunu belirtir³. Muhalaa tarzında boşanma şeklini, -İslam hukukunda yaygın görülen ve erkeğe ayrıcalık tanıyan boşanma şeklinin aksine- kadına söz hakkı veren bir sistem olarak değerlendiren Zilfi'ye göre, XVIII. yüzyılda kadınların muhalaa talebindeki artış, kadınların aile ve toplum içinde güçlenen pozisyonları ve değişimsizlikler arası ilişkiler ile alakalıdır (Argıt, 2005, s. 587-588).

Osmanlı ailesi 18.-19. Yüzyıllarda genellikle çekirdek ailedir. Buna rağmen akrabalık, geniş aile ve cemaat gibi toplumun sağlam yapıları ayaktadır. Her din kendi mensupları için dinî toplanma alanları (cami, kilise, sinagog vb.) merkezli bir cemaat dayanışmasına zemin oluşturmaktadır (Ortaylı, 2009, s. 184).

16. yüzyıldan sonra kadınlar yaygın olarak peçe kullanmakla birlikte kentlerde sağlık hizmetleri, ticaret ve ev hizmetlerinde çalışmaktadır. Kayıtlara göre Bursa'da yapılan bir araştırmada çalışanların %35'i kadınlardır. Kırsal bölgede ise bütün Anadolu'da “köylü

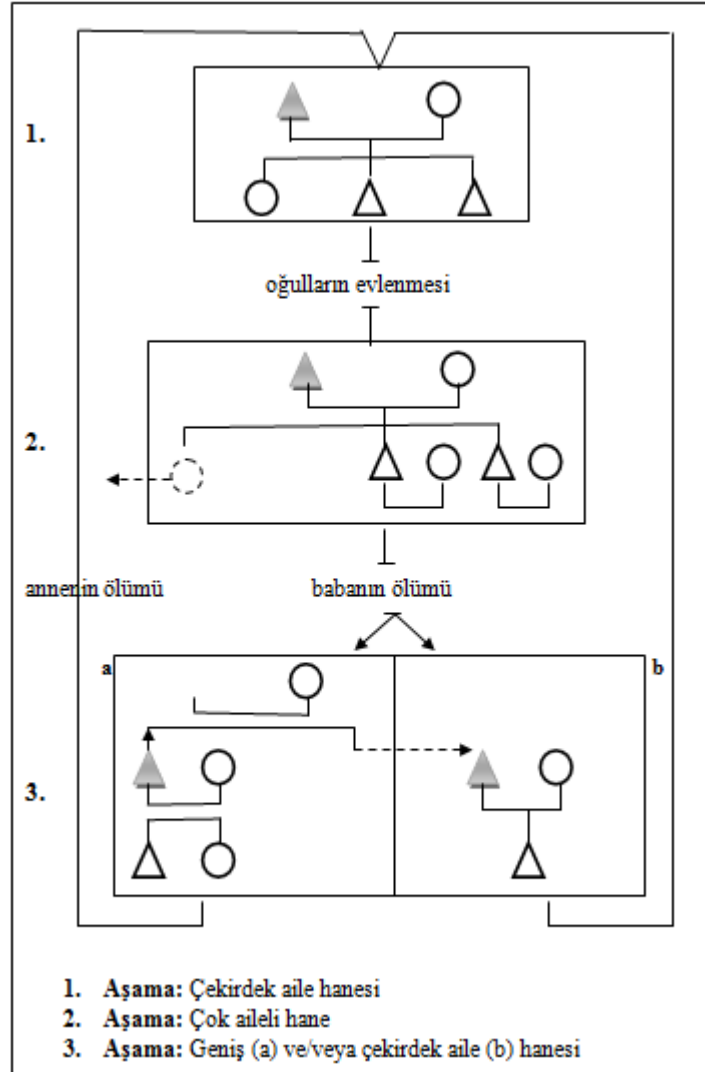
³Madeline Zilfi, “We Don't Get Along”, Women in the Early Modern Era, s. 264-297; a.mlf., “Women and Society in Tulip Era”, Women, the Family and DivorceLaws in Islamic History, s. 264-297.

kadın” üretimin içindedir. Kentli kadınlara göre daha dışa dönük ve özgür bir yaşama sahiplerdi (Kasapoğlu, 2012, s. 68).

Cumhuriyet öncesine ait Türk aile yapısını inceleyen bilimsel çalışmaların olmaması yeni dönem çalışmaların zorluklarındandır.

Toplumsal değişim ile Türk ailesinin gelişim çizgisi arasındaki doğrusal çizgiyi inceleyen Ziya Gökalp; Türk ailesinin ataerkil olduğu kadar anaerkil bir yapıya sahip olduğunu ifade etmektedir (İçli, 1997, s. 65).

Türkiye’de aile sosyolojisiyle ilgili çalışmalar yapan bir diğer isim Prens Sabahattin'dir. Bilhassa gözleme dayalı deneysel araştırmalar, anket çalışmaları ve örnekleme gibi Le Play tarzı aile monografilerini köylerde uygulamış; ilk köy monografilerinin örneklerini oluşturmuştur (İçli, 1997).



Şekil 2: İdeal-Tipik Osmanlı-Türk Hane Döngüsü

(Duben, 2012, s. 123)

3.3. Cumhuriyet Dönemi Türk Ailesi

Türkiye’de ailenin yapısal değişimi Cumhuriyet döneminde daha çok hukuksal güdümlenmelerle modernleşme çabası olarak gerçekleşmiştir. İsviçre medenî hukukunun 1926’da TBMM tarafından kabul edilmesi ile birlikte kadın ve erkeğin mal ve servet paylaşımında eşitlenmesi, poligaminin yasaklanması ve nikâh akdinin yasa güvencesine alınması gibi özellikle kadının güçlenmesi anlamına gelen yenilik ve değişiklikler hayata geçmiştir (Canatan & Yıldırım, 2016, s. 114).

Türk Romanında Aile adlı bir çalışmada 1870-1970 yılları arasında yayınlanan 50 civarında Türk romanının değerlendirilmesi yapılmış; bu romanlarda işlenen 96 aileye mercek tutulmuştur. Bu ailelerden 43’ü konak, köşk veya yalıda oturan üst düzey aileler olarak dikkati çekiyor. Baskın çoğunluğu çekirdek aile, çocuk sayısı az, 11 ailenin çocuğu yok. 45 aile tek çocuklu, 25 ailenin 2, 10 ailenin 3, 5 ailenin ise 4 ya da çok çocuğu bulunuyor. İki nesil birlikte yaşarken 16 ailede ise 3 nesil bir arada. Ataerkil aileler çoğunluk olmakla birlikte 96 ailenin 25’inde aile reisi kadınlardır (Esen, 1991, s. 210).



Görsel 1: *Türk Romanında Aile Kurumu* (Esen, 1991)

1926’da yasalaşan Medeni Kanun radikal bir kanunlaştırma eylemi olduğu halde, gerek bahsi geçen araştırmadaki romanlarda yer alan aile yapısının değişim süreci, gerekse günümüze kadar olan süreçte Türk toplumunun değişimi, bu kanunun her şeye rağmen kabullenilip benimsendiğini göstermektedir (Ortaylı, 2009, s. 186).

Kadının toplumsal ya da sosyal yapıdaki alanının genişlemesi, hızlı kentleşme, çalışma hayatı koşullarının iyileştirilmesi, kadına pozitif ayrımcılık gibi pek çok anlamda taleplerini elde etmesi; küçülen ve dağılan ailelerde kadının sorumluluğunun ve yükünün artması ile beklenen mutluluk ve güven seviyesini yakalayamamıştır.

3.4. Gelenek ve Modernlik Arasında Aile

Cumhuriyet ideolojisinin aile politikası modernlik ve geleneğin uzlaşımına dayalı nitelikler taşır. Kız Enstitüleri ve Olgunlaşma Enstitüleri Türk ailesine geleneksel anne ve eş modelleriyle uyumlu programların uygulandığı eğitim kurumlarıdır. Ailenin reisinin de 2000’li yıllara kadar erkek olması yine modernleşme sürecindeki Türk toplumunda geleneksel hukukî örneklerdendir (Canatan & Yıldırım, 2016, s. 138). Kadının modernleşme sürecindeki

elde ettiği statü, hak ve özgürlükler geleneksel toplumsal cinsiyet rollerinin devam eden tutum ve normları ile çatışmaya; dolayısıyla başta kadın cinayetleri olmak üzere olumsuz tezahürleri görülmeye devam etmektedir.

Nitekim 2008-2013 tarihleri arasındaki konumuzla bağlantılı olarak baktığımız kadının öldürülme sebepleri içerik ve sayısal olarak ele alındığında anlamlı gelenek ve modernlik arasındaki kadının dramını gözler önüne sermektedir (Çetin, 2014). (Bkz. Tablo 2)

Kadınlar Hangi Nedenlerle Öldürüldü?	2008	2009	2010	2011	2012	2013
Ayrılık / boşanma Talebi	17,5	28,9	16,4	25,4	29,2	30
Kıskançlık	8,75	33	11,1	16,7	22,95	13
Kadının hayatına dair bir karar vermek istemesi	3,75	6,4	5,5	3,6	10,15	26
Namus cinayeti	0	0,9	0	9,2	3,2	2,0

**Tablo 2: 2008-2013 Tarihleri Arası Kadının Öldürülme Sebepleri
(Çetin, 2014)**

Bilhassa ayrılık ve boşanma ile kadının hayatına dair karar vermek istemesi gibi modern kimlik talepleri geleneksel toplumsal cinsiyet rollerinin duvarları arasında sıkışmaktadır.

SONUÇ

Aile toplumun temel yapı taşı olarak ilk insandan günümüze kadar varlığını ve önemini bütün toplumlarda değişim gösterse de korumaya devam etmiştir. Türk ailesinin değer, norm, üye sayısı, evlenme tarzı, gelenek ve modernlikle ilişkileri, kır ve kent boyutları açısından önemli değişimler içindedir. Öyle olmakla birlikte batı toplumlarıyla kıyaslandığında Türk aile yapısı kısmen bozulmuş olsa da, nispeten iyi durumdadır. Yapılan çalışmada bulgulardan elde edilen sonuçlar şöyle ifade edilebilir:

- a) Aile toplumsal yapının temel dinamiklerindedir. Toplumlar din, devlet, eğitim, ekonomi gibi diğer sosyal kurumların öncelikle aile sistemleri içerisinde geliştilerini, sonraları bu kurumların kültürel gelişmesi ile birlikte aileden bağımsız hale geldiklerini söylemek mümkündür.
- b) “Sembolik Etkileşimcilik”, “İşlevselcilik”, “Çatışmacılık”, “Feminizm” ve “Postmodernizm” gibi yaklaşımlar aileyi sosyolojik kuramsal bir çerçeveye oturtmaya çalışmışlardır.

- c) Ailenin günümüze kadar korunarak gelen yapısında dinler tarihi olarak da okunabilen insanlık tarihi içindeki kutsal metinlerin evliliğe ve aile kurumunun kuruluş ve işleyiş biçimine olan etkisi göz ardı edilmemelidir.
- d) Aile değerlerinin başında evlilikle ilgili değer ve ilkeler geldiği görülmüştür.
- e) Türk toplumunda aile yapısı, tipleri ve işleyişi büyük aile, küçük aile ve geçiş ailesi olarak sınıflandırılabilir.
- f) Eski Türklerde aile yapısıyla ilgili yeterli bilimsel kaynak olmamakla birlikte anlatıların daha ziyade ütopyalar olduğu ortaya çıkmıştır.
- g) Osmanlı’da etnik ve dinî olarak çok katmanlı ve çeşitli aile yapı ve hukuku dikkati çekmektedir. Tarihî kaynakların çoğu yanlı ve oryantalist, gerçeklikten uzak söylemler barındırmaktadır.
- h) Cumhuriyet döneminde ise İsviçre medeni hukukuna göre devrimlerle şekillenen ailede kadın olgusu dikkati çekmiştir.
- i) Gelenekle Modern arasında Türk aile yapısı kimlik arayışını sürdürmektedir.

Samuel Bulter “*Aile toplumun özüdür. Onu tahribe yönelen her şey toplumun tahribine yönelmiş demektir.*” sözüyle, ailenin ve dolayısıyla aileye dair çalışmaların toplumsal önemini ifade etmektedir.

Sembolik etkileşimci, işlevsel ve çatışmacı gibi modernleşmeci yaklaşımlarla, kentleşme ve sanayileşmenin getirdiği toplumsal değişim nezdinde aile yapısı incelenmiş; yerelde aile kavramına süreç ve işleyiş dinamikleri çerçevesinde değinilmiştir.

Toplumsal değişimi inceleyen kuramcıların aileye yönelik yaklaşımları da ailenin değişimi ile paralel olarak yeni bilgi ve örüntüleri kurmakta yeni çalışmalara ihtiyaç duyulmaktadır. Bu anlamda boşanmalar, tek ebeveynli çocuklar, bekâr anneler, bağımlı yaşlılar, sıra dışı aile biçimleri, azalan doğurganlık ve ahlâk gibi toplumsal değişimin getirdiği çok sayıda konu üzerine Batı’da yapılan mikro düzeyli çalışmalar bulunmaktadır. Aile sosyolojisinin Batı’ya göre daha çok yeni sayıldığı Türkiye’de ise çalışmaların hem nicelik hem de yerel nitelik açısından yetersiz olduğu; aynı zamanda Batı aile tipolojisine bağımlı çözüm önerileri ürettiği söylenebilir.

Bu çalışmada bazı temel başlıklara değinmekle birlikte çok farklı alanlara temel teşkil eden Aile kurumunu her yönü ve bütün başlıkları ile değerlendirmek mümkün olmamıştır. Kabul edilmelidir ki aile pek çok akademik disiplinin önemli bir çalışma alanı olduğundan, bütün bakış açılarını ve alt başlıklarını tek makalede toplamak muhtemel değildir. Çalışmanın amacı aile kavramına temel sosyolojik kuramların perspektifinden ve tarihsel sürecin aile yapısındaki etkilerine genel bir çerçeve çizebilmektir.

REFERANS

- Argıt, B. İ. (2005). *Osmanlı Hukuk Çalışmalarında Kadın*. Retrieved Nisan 2, 2017, from Türkiye Araştırmaları Dergisi: www.academia.edu
- Canatan, K., & Yıldırım, E. (2016). *Aile Sosyolojisi*. İstanbul: Açılım.
- Çetin, İ. (2014). *Gelenek Ve Modernite Arasında Türkiye’de Son Dönem Kadın Cinayetleri*. Retrieved Nisan 2, 2017, from Sosyoloji Dergisi: <https://www.academia.edu/>
- Duben, A. (2012). *Kent, Aile, Tarih*. (L. Şimşek, Trans.) İstanbul: İletişim.
- Esen, N. (1991). *Türk Romanında Aile Kurumu (1870-1970)*. Retrieved Nisan 2, 2017, from TC Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı: <http://ailetoplum.aile.gov.tr>
- Giddens, A. (2000). *Sosyoloji*. Ankara: Ayraç.
- Gökçe, B. (1976). Aile ve Aile Tipleri Üzerine Bir İnceleme. *H. Ü. Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi*, 8.
- Hane/Aile*. (n.d.). Retrieved Nisan 2, 2017, from İncil: <http://incilbg.com>
- Henslin, J. M. (2001). *Sociology: A Down to Earth Approach*. Boston: Allyn and Bacon.
- İçli, G. (1997). Aile Araştırmalarında Yöntem ve Yaklaşım. *Pamukkale Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* (3), 59-68.
- Kadın, Erkeğin ‘Kaburga Kemiğinden’ mi Yaratıldı?* (2008, Ağustos 12). Retrieved Nisan 2, 2017, from İhsan Eliaçık: <http://www.ihsaneliacik.com>
- Kağıtçıbaşı, Ç. (2000). *Kültürel Psikoloji*. İstanbul: Evrim.
- Kasapoğlu, A. (2012). *Aile Sosyolojisi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi.
- Kuran Meali*. (2008). Retrieved Nisan 2, 2017, from Kuran Meali Kıyasla: <http://www.kuranmeali.org>
- Ortaylı, İ. (2009). *Osmanlı Toplumunda Aile*. İstanbul: Timaş.
- SEKAM. (2011). *Türkiye’de Aile*. (C. Vatandaş, Ed.) İstanbul: SEKAM.
- UNİCEF. (2004). *İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi*. Retrieved Mart 27, 2017, from UNİCEF Türkiye: <https://www.unicef.org/turkey/>