



Sakarya Üniversitesi

Fen Edebiyat Fakültesi

**SOSYAL VE KÜLTÜREL ARAŞTIRMALAR DERGİSİ (SKAD)**  
THE JOURNAL OF SOCIAL AND CULTURAL STUDIES (JSCS)

**Derginin Sahibi**

Fen Edebiyat Fakültesi adına,  
Prof. Dr. Necmettin Alkan  
*Owner of the Journal*  
Prof. Dr. Necmettin Alkan

**Editör**

Prof. Dr. Mustafa Kemal Şan  
*Editor*  
Prof. Dr. Mustafa Kemal Şan

**Yardımcı Editör**

Arş. Gör. Meryem Küçük- Arş. Gör. Ali Öztürk  
*Assistant Editor*  
Rsc. Assist. Meryem Küçük- Rsc. Assist. Ali Öztürk

**Sekreteryası**

Arş. Gör. Ali Öztürk  
Arş. Gör. Meryem Küçük  
Arş. Gör. Mehmet Murat Şahin  
*Secretariat*  
Rsc. Assist. Ali Öztürk  
Rsc. Assist. Meryem Küçük  
Rsc. Assist. Mehmet Murat Şahin

Taranan İndeksler:



ASOS Index, SOBİAD İndeks, Index Copernicus

ISSN: 2149-2778

e-ISSN: 2667-4718

Cilt/Volume: 6

Sayı/Issue: 13

Yıl/Year: 2020

**Baskı/Publication:** SAGE Yayıncılık Rek. Mat. San. Tic. Ltd. Şti.  
Kazım Karabekir Cd. Uğurlu İş Merkezi No: 97 / 24  
Tel: 0 312. 341 00 02 İskitler / ANKARA  
(Sertifika no: 14721)

**Tasarım/Design :** FCR Yayın Reklam, 0312. 310 08 60  
**İletişim/Contact :** Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi  
Esentepe Yerleşkesi, 54187 Serdivan/Sakarya

**Tel/Phn :** 0 264 295 59 46

**E-posta :** fef@sakarya.edu.tr

**Not:** Dergiye makale göndermek için <http://dergipark.gov.tr/skad> adresine mail gönderebilirsiniz. Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi hakemli bir dergidir ve yılda iki sayı olarak yayınlanmaktadır. Her sayı için editörle birlikte bir sayı editörü de görev alır. Bu dergide yayınlanan makalelerin bilim ve dil yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir; fikirlerden editörler sorumlu tutulamazlar. Dergide yayınlanan makalelerin tüm yayın hakları Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi'ne aittir. Makaleler, önceden izin alınmaksızın tamamen veya kısmen herhangi bir şekilde basılamaz ve çoğaltılamaz. Ancak bilimsel amaçlar doğrultusunda, kaynak göstermek kaydıyla özetleme ve alıntı yapılabilir.

**Note:** In order to submit manuscripts to the journal you can send email to the editors, <http://dergipark.gov.tr/skad>. Journal of social and cultural studies is a peer-reviewed and refereed journal publishing articles three times a year in various disciplines of social sciences. The journal, however, is published with a specific topic for its each issue. There is an additional 'issue editor' who serves as co-editor for each special issue. Opinions expressed in the Journal belong solely to the authors. Editors are not responsible for ideas. All that is published in this Journal is copyrighted and all rights reserved. Neither as a whole nor in part may the articles published in this Journal be reproduced or distributed in any way or through any digital storage and retrieval system without permission. We allow, however, brief quotations and abstracts for scholarly purposes.

**Yayın Kurulu / Editorial Board**

Prof. Dr. Mustafa Kemal Şan (Sakarya Üniversitesi)  
Prof. Dr. Mehmet Yaşar Ertaş (Sakarya Üniversitesi)  
Prof. Dr. İsmail Hira (Sakarya Üniversitesi)  
Prof. Dr. Haşım Şahin (Sakarya Üniversitesi)  
Prof. Dr. Fahri Çakı ( Balıkesir Üniversitesi )  
Prof. Dr. Mustafa Orçan (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)  
Prof. Dr. Yusuf Genç (Sakarya Üniversitesi)  
Doç. Dr. Ferhat Tekin ( Necmettin Erbakan Üniversitesi )  
Doç. Dr. Gülsemin Hazer (Sakarya Üniversitesi)  
Doç. Dr. Tufan Çötök (Sakarya Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Handan Akyığıt (Sakarya Üniversitesi)

**Bilim Danışma Kurulu / Scientific Board**

Prof. Dr. Necmettin Alkan (Sakarya Üniversitesi)  
Prof. Dr. Yılmaz Daşcıoğlu (Sakarya Üniversitesi)  
Prof. Dr. Rahmi Karakuş (Sakarya Üniversitesi)  
Prof. Dr. Mehmet Karakaş (Afyon Kocatepe )  
Prof. Dr. Ertan Özensel (Selçuk Üniversitesi )  
Prof. Dr. Abdülhamit Tüfekçioğlu (Marmara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ahmet Yaşar Ocak (TOBB Ekonomi ve Teknoloji Üniversitesi)  
Prof. Dr. Arif Bilgin (Sakarya Üniversitesi)  
Prof. Dr. Köksal Alver ( Selçuk Üniversitesi )  
Prof. Dr. Bayram Ali Kaya (Sakarya Üniversitesi)  
Prof. Dr. Kadir Canatan ( İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi )  
Prof. Dr. M. Fatih Andı (Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi)  
Prof. Dr. Feridun M. Emecen (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi)  
Prof. Dr. Fuat Aydın (Sakarya Üniversitesi)  
Prof. Dr. Hüseyin Saroğlu (Trakya Üniversitesi)  
Prof. Dr. Lauren Mignon (İngiltere)  
Prof. Dr. Berch Berberoglu ( Nevada Üniversitesi- ABD)  
Prof. Dr. Muhsin Macit (Anadolu Üniversitesi)  
Prof. Dr. H. Necdet Ertuğ (Sakarya Üniversitesi)  
Prof. Dr. Recep Şentürk (Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi)  
Prof. Dr. Zekeriya Kurşun (Marmara Üniversitesi)  
Doç. Dr. Abdülhamit Kırmızı (İstanbul Şehir Üniversitesi)

**Sayı Hakemleri / Referees for this Issue**

- Prof. Dr. Hacı Musa Taşdelen (Sakarya Üniversitesi)  
Prof. Dr. İsmail Hira (Sakarya Üniversitesi)  
Prof. Dr. Ömer Say (Marmara Üniversitesi)  
Prof. Dr. Fahri Çakı (Balıkesir Üniversitesi)  
Doç. Dr. Ahmet Ayhan Koyuncu (Afyon Kocatepe Üniversitesi)  
Doç. Dr. Mehmet Birekul (Necmettin Erbakan Üniversitesi)  
Doç. Dr. Sıtkı Karadeniz (Mardin Artuklu Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Adem Bölükbaşı (Bandırma Onyedli Eylöl Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Hatice Şahin (Harran Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Ali Zafer Sağıroğlu (Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Elif Kıran (Namık Kemal Üniversitesi)  
Dr. Öğr. Üyesi Abdurrahman Özkan (Batman Üniversitesi)

## İÇİNDEKİLER / CONTENTS

**Adem Bölükbaşı, Mariam Mohammed / 1**

Democracy and Fake News in the Age of Cyberspace  
*Siber Uzay Çağında Demokrasi ve Yalan Haberler*

**Ferhat Tekin / 39**

Modern Etik Karşıtı Bir Düşünür Olarak Zygmunt Bauman ve  
Postmodern Etik Anlayışı  
*Zygmunt Bauman As a Modern Anti-Ethics Thinker and  
His Understanding of Postmodern Ethics*

**Ömer Say / 75**

Eylem ve Anlamın Postyapısalcı Görünümü  
*Poststructuralist View Of Action And Meaning*

**Handan Akyiğit, Osman Aydoğın / 95**

Türkiye’de Laiklik ve İnanç Özgürlüğü Bağlamında  
Çokkültürcülük Yaklaşımının Sınırları

*The Limits of Multiculturalism Paradigm within the Context of Secularism and  
Freedom of Faith in Turkey*

**Serdar Nerse / 133**

Kırsal Alandaki Yaşlıların Ölüm Yeri ve Ölüm Deneyimi Arasındaki İlişki  
*The Correlation Between the Place of Death and Death Experience of the  
Elderly in Rural Areas*

**Ferhan Öztürk / 157**

Kırmızı Pazartesi ve Kuyucaklı Yusuf Romanlarının Toplumcu Gerçekçi Ve  
Sosyolojik Eleştiri Bağlamında Karşılaştırmalı Analizi  
*A Comparative Study of Kırmızı Pazartesi and Kuyucaklı Yusuf in the Context of  
Socialist Realism and Social Criticism*





## Democracy and Fake News in the Age of Cyberspace\*

*Siber Uzay Çağında Demokrasi ve Yalan Haberler*

Adem Bölükbaşı\*\* - Mariam Mohammed\*\*\*

### Abstract

This article attempts to evaluate the negative effects of fake news in cyberspace on democracy in today's societies, and to develop measures and suggestions for its negative consequences. For this purpose, we first discussed the social contract theory, which deals with the peaceful and secure coexistence of societies. Then, the relationship between the spread of fake news in cyberspace and the cyber security system that needs to be created against it and the social contract that needs to be rebuilt in today's societies are mentioned. It has been concluded that phenomena such as fake news, misinformation and disinformation which are increasingly common in cyberspace today, have an effect peculiar to the post-truth society and negatively affect the functioning of democracy. It can be claimed that fake news is spreading much faster and more effectively in today's societies thanks to cyber space and it misleads many people. As a result, democratic processes such as elections and election campaigns are also adversely affected. In order to combat fake news in cyber space more effectively, measures such as increasing individual responsibility awareness and cyber literacy among citizens on this issue, establishment of fact-checking programs by governments and social media platforms should be taken. Both public authorities and social media companies should fulfill their responsibilities in this regard.

**Key Words:** Cyberspace, Democracy, Fake News, Post-Truth.

---

\* Bu makale "Cyberspace and Fake News: A New Phenomenon in Electoral Politics in Ghana" adlı yüksek lisans tezinden faydalanılarak hazırlanmıştır.

\*\* Dr. Öğr. Üyesi, Bandırma Onyedü Eylül Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Fakültesi, Sosyal Hizmet Bölümü Öğretim Üyesi, abolukbasi@bandirma.edu.tr

\*\*\* YLS Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, mmohammed2606@gmail.com

Bu makale iThenticate sistemi tarafından taranmıştır.

Makale Gönderim Tarihi: 14 Aralık 2020

## Öz

Bu makalede günümüz toplumlarında özellikle siber uzayda üretilen yalan haberlerin demokrasi üzerindeki olumsuz etkileri değerlendirilmeye ve bunun olumsuz sonuçlarına yönelik tedbir ve öneriler geliştirilmeye çalışılmıştır. Bu amaçla önce toplumların barış ve güvenlik içerisinde bir arada yaşamalarını konu alan sosyal sözleşme teorileri ele alınmıştır. Daha sonra yalan haberlerin siber uzayda yayılmasının ve buna karşı oluşturulması gereken siber güvenlik sisteminin günümüz toplumlarında yeniden inşa edilmesine ihtiyaç duyulan sosyal sözleşmeyle ilişkisine değinilmiştir. Günümüzde siber uzayda yaygınlığı artan yalan haber, eksik ve hatalı bilgi verme, yanlış bilgi verme ve yönlendirme gibi olguların hakikat-sonrası topluma özgü bir etki oluşturduğu ve demokrasinin işleyişini olumsuz etkilediği sonucuna varılmıştır. Yalan haberlerin günümüz toplumlarında siber uzay sayesinde çok daha hızlı ve etkili bir biçimde yayılmakta ve birçok insanı yanlış yönlendirmekte olduğu iddia edilebilir. Bunun sonucunda seçimler ve seçim kampanyaları gibi demokratik süreçler de bundan olumsuz etkilenmektedir. Siber uzaydaki yalan haberlerle daha etkili mücadele için vatandaşlar arasında bu konudaki bireysel sorumluluk bilincinin ve siber okur yazarlığın artırılması, hükümetler ve sosyal medya platformları tarafından yanlış bilgilerin doğruluğunun kontrol edilmesini sağlayan haber ve bilgi teyit programlarının kurulması gibi önlemler alınmalıdır. Bu konuda hem kamu otoriteleri hem de sosyal medya şirketleri sorumluluklarını yerine getirmelidir.

**Anahtar Kelimeler:** Siber Uzay, Demokrasi, Yalan Haberler, Hakikat-sonrası.

## Introduction

This study tries to highlight the changing dynamics of democratic development and electoral politics in the age of cyberspace. It therefore provides a sociological background to the subject of inquiry. In the course of human history, time herald change which shapes human development. The changing dynamics of the world have prompted sociologists to look beyond the old existing physical space and examine the impact of cyberspace on the social phenomenon of the world. The intensification of globalization has coupled with the expansion of the internet and the proliferation of mobile phones have affected social and political relations in the developing world. As a result, social scientists have questioned the nature of our world and seek to evaluate the changes that are creeping into society. Man seeks to understand society to maintain, protect, and control the happenings around him. To do this, society has crafted his web of social and political rules and systems of governance through which the world is governed. Governance systems do not only define the type of society but provide indications of the progress direction and, predict the future of society. An autocratic state, a theocratic state, and a democratic state, present different characteristics for survival, diplomacy, development, and stability.

Democracy practically means free and fair election and free and fair election means democracy. Democracy thrives on electoral politics and reinforces choice which is the basic element of democracy. Certainly, choice is a precondition for development as argued by Staudt (1991:28-29). With the democratic stability and development witnessed especially in developing countries, there is enough justification to review and study the changing dynamics of processes of electoral politics in the age of cyberspace. This is not just a new challenge to understand the relationship between electoral democracy and fake news in cyberspace and political parties, but extend the scope to observe new forms of electoral management, through space, time, and degree of resource, technology and professionalism. Elections influenced the behavior of political parties and these political parties survives on electoral

politics. There is no functioning democracy without political parties of which elections determines legitimacy of political power and authority (Sartori, 1976: 64). Political party's success in election depends on campaigning, resources, and the electoral managing body. It is interesting to note that political party's campaign in today's world of cyberspace cannot be limited to party's message, resources, charismatic leader and the professionalism of a political party.

Obviously, two major events have transformed campaigning in elections; the television and the internet communication system. The television usage in the elections was very effective and influential during the second half of the 20<sup>th</sup> century and access to internet has also started to be very influential in the 21<sup>st</sup> century. Thus the 21<sup>st</sup> century ushered in a new age of cyber development where electoral conflicts have ensued recently. The new technology of mass production of computers and the expansion of the internet provided a space to reduce challenges of democratic and electoral issues, mitigate human interference for transparent and objective elections, increase participation, and improve the credibility of electoral commissions, and fast-track electoral results.

Developing countries all around the world, have witnessed a democratization process and struggled for a political and economic stability after a series of military interventions during the 20<sup>th</sup> century. With a new uncontrolled and unregulated cyberspace as a result of internet development in the 21<sup>st</sup> century, elections in some countries have also started to be conducted in this new cyberspace to ease physical disruption with electronic technology. In several countries, even if elections are not held in cyberspace, election campaigns and all kinds of communication related to the election are predominantly done over the internet. However, in recent times, issues of hacking, manipulation of electoral electronic data, stealing of internet data to influence elections, the mainstream media, and the social media have also abused the freedom space through the presentation of fake news raising false alarms which nearly marred the sanctity of these countries' democratic development and the electoral democracy. The electoral commis-

sions in these countries have used cyberspace to update citizens on registration of eligible voters, collating and announcing of results and providing relevant pieces of information through press statements to ensure transparency, fairness, and integrity. Unfortunately, fake news to a larger extent has undermined the electoral process in recent times. The effect of this sparked intermittent hostilities around the electoral areas impacting on an electoral turnout and citizens' participation of elections. It is against this background that this work discusses the relation between democratic development and fake news in cyberspace, and the way forward for knowing and understanding fake news in the age of cyberspace which is vital for democratic development.

### **Democracy and Cyberspace: A Problem of Politics and Legitimacy**

The study realizes the threat posed by disinformation in an unlimited virtual world where "anything goes" in the dark web to adopt the realist assumption of anarchy. This is to explain that the world of cyberspace activities is similar to a world where there is no authority and which is anarchic. The greedy nature of man to satisfy his need will attack other men either covert or overt to realize his dream. Thomas Hobbes in *Leviathan* (1651) argues that the sense of glory, fear, and competition are the elements that cause conflict. These same elements are key to the survival of the authority of a regime or government. And since the election is a competition to control what is in the world of domination to borrow Max Weber (1922), there is bound to be deceit, propaganda, and falsehood in communicating one's objectives in any space of which cyberspace is no exception. Social media platforms such as Facebook, Instagram, Twitter, and WhatsApp, provide the opportunity for such fabrication of information which shakes the foundation of social and political organization; in this case the roots of democratic society and its foundational institutions. It is within these foundations that humankind incessantly, reproduced themselves through order in a socially constructed society.

The dialectics of right and wrong, subject and object, traditional and modernity have frequently generated ontological, epistemo-

logical and methodological discourse in social science. Thus, critique of subject contradicts the existing knowledge that is believed to be rational and truth. This worldview to truth has always been challenged since the Enlightenment age where Marxist, relativist, postmodernist/poststructuralist have held alternative understanding to the rationalization of knowledge. Scholars such as, Horkheimer and Adorno (2001) and Jürgen Habermas (1989) critique that people in power holds on to power by manipulating public opinion through the mainstream media. These manipulative actions according to Marx “becomes an alien power opposed to him, which enslaves him instead of being controlled by him” (Marx, 1978:160). Cyberspace is not just a reproduction of man but the actions in the space have produced a new dialectics. The truth of the bourgeoisie, (the ruling class/ the aristocrats/ government perspective) and the truth of the proletariat (the masses, the governed perspectives) are different from each other. The current development of hostility between the regulated mainstream perspective and unregulated social media perspectives, government accounts and the masses accounts generate complex discourse which some scholars attribute to the age of post-truth. The usage of social media rather than the mainstream media by world leaders (like Donald Trump) is considered as the peak of post-truth politics in practice. For some scholars, although post-truth interprets and presents alternative to the knowledge of truth and reality of the world, it is nothing new but a product of postmodern theory. Categorically, post-truth discourse simmer biases, political polarizations, islamophobia, racism, mistrust and the competing claims to legitimacy and authority. It is this attempt to understand the meaning of reality and bridge the gap between theories and practice that fake news takes center stage as an alternative to that which is propagated as the rational truth regardless of the facts on the ground. Therefore, it can be said that there is a close relationship between fake news and post-truth. Fake news is used to produce different “truths” against a political “truth” that is accepted as the only truth and is desired to be accepted as such.

The term 'cyberspace' was coined by William Gibson in his magnum opus, *Neuromancer* in 1984. The terms defy definition but rather apply in a descriptive pattern to refer to the virtual space with which intense interaction of computers for the purpose of communication via audio, video, and electronic print. The space is virtual because it is not physical, but, its broad nature is unlimited. Interestingly, the word as earlier given a brief explanation about it is used interchangeably with the word internet and even refer to social media for the platform it provides for socialization. Further, the concept of cyberspace goes beyond just referring to the internet. It expounds the unlimited virtual space which provides a platform for both covert and overtly political, social, and economic activities that take place to facilitate human interaction. In fact, as a vehicle of globalization and multiculturalism, this realm is an alternative to physical space that man conducts his life. Cyberspace is therefore an extension of a distorted physical space but, rather virtual in character with a capability to satisfy man's need. As a result, activities extend to include funding to crime, buying to stealing, and war to peace. These activities have created a constellation of lexicons such as cyber-crime, cybersex, cyberdiplomacy and cyber politics. Indeed, it is in the realm of cyber politics where democracy is realized in today's world. With the proliferation of internet usage and the advancement of cyber technology in the 21<sup>st</sup> century, many scholars began to argue that the process of physical election is laborious and could be made easy if the technology is engaged from voting to processing, then to the announcement of result. Although this has been lauded as a good initiation and adopted by many countries, yet, it has also been the source of electoral dispute. A typical case is the election 2000 in the United States of America which made George Bush the president. In recent times, another phenomenon was the issue of Russian Gate against President Donald Trump of which no evidence was found against him for colluding with the Russians to win the election. However, what many agree is the fact that fake news began to play a key role in election victories.

Democracy constitutes two Greek words: that is, “demos” which means the people and “kratos” which means power/rule. Many agree that putting these two Greek words together, democracy refers to the meaning of the rule of the people. Popper (1962) established that democracy is the only way members of society can replace a ruler without involving in a war or taking the lives of others. He argued that democracy allows the smooth transfer of power because members of society have to come to a reasonable agreement to elect their leaders and in this way, peace is ensured. Thus, for Popper (1945), democracy reduces the occurrence of war. Schumpeter (1942) on the other hand viewed democracy as a political system whereby leaders are nominated by the people’s choice through competitive elections. His argument signifies that leaders are elected by the will and agreement of the people (vote) so that these leaders fulfill the needs of the people and society in general. Schumpeter’s (1942) definition further implies that democracy allows any member of the society to stand and compete for political power and this indeed provides them with the opportunity to express their opinion before the electoral committee. The basic argument being established here is that everyone is entitled to his or her opinion in democratic governance. Thus, freedom of expression is a core principle of democracy and no one is to abuse such rights of others. Similar to Schumpeter, Dahl (1963) argues that democracy is a political institution whereby individuals have the legal right to compete and exercise their vote in a free and fair election although Dahl had a “polyarchy” understanding of democracy. From Dahl’s (1963) explanation of democracy, one can argue that democracy provides the tendency and right for individuals to vote and to be voted for. Although scholars have had separate views on democracy, it is clear that almost all of these scholars had a political understanding of democracy and also understood that democracy gives a total right to the people to make decisions about their leaders through votes (inclusion of the people in decision making). Contemporarily, democracy has been defined as the establishment of political structures that allows citizens of a country to recognize their rights and to legally choose their representatives in a free and fair election. In other words,



power resides in the hands of the people and democracy has been summarized to mean the *government of the people, by the people, and then for the people*. This virtually means that democracy has to do with people. Democracy is an act that focuses on people and their best interests. Additionally, democracy has been noted to be the only form of government that gives individuals the power to voice out their opinion and everyone's opinion is to be heard and respected. Equally important, democracy emphasizes the individual's ability to rightfully own property and join any association of his or her choice. Furthermore, democracy enables individuals to know their roles, rights, and freedom as citizens to enjoy such rights and freedoms. Nonetheless, every individual is responsible for their actions. Democracy doesn't discriminate. Everyone is equal before the law. In general, many scholars have argued that democracy should at least have one of the following fundamental features; the separation of powers (that is a separate and independent arm of government), multi-party systems, respect and protection of human rights, freedom to form and join any association, various mediums of communication and then providing the freedom for individual citizens to express their opinions through these communication channels, rule of law and equality, freedom to vote and to be voted for. In other words, for democracy to survive and work in a society, the people must be allowed to select their rulers by voting, the human right must be protected and the rule of equality must be constitutionalized. Democracy has also been classified into direct and indirect forms of rule. Direct rule was largely utilized in ancient Greek city-states. During this time, there was inequality amongst the people of Greek. Individual Greeks could not make their choices and could not publicly express their opinions. By the enlightenment era, the majority of the people in Greek could freely speak up in public and front of their rulers. In fact, to an extent, those with high rank like kings had to even follow the laws. At this time, all Greek citizens were allowed to participate directly in decision making and governmental policies to ensure the developmental wellbeing of the people. This formed the basis of direct democracy. Direct democracy is a type of democracy that allows the members of society to directly take

part or participate in day-to-day (governmental policies) activities of the society. In an indirect democracy, members of society have to choose representatives who will act and present their ideas on their behalf. An indirect form of democracy is being practiced by many countries in recent times.

Darwin's observation of survival of the fittest in the human competitive struggle to outwit and dominate each other has always replicated and reflected in every aspect of man's life as a member of society. Fundamentally, those with greater strength succeed whereas the weaklings with ill-fated weaknesses succumb to failure. This ignited Herbert Spencer (1969) to raise an argument on a type of political system which he regarded as *laissez-faire* (that is the non-interference of government in the general and personal affairs of individuals). Interestingly, he was drawing the attention of the government to put an end to support the weak and lazy individuals in society. He rather encouraged the liberal spirit of hard work among all members of society. For Thomas Hobbes (1651), man's quest to advance his selfish interest creates a condition where each and everyone's hand is against each other. According to him, for this selfish behavior which allows some individuals to infringe on the rights of others to end, he believes people must be controlled. In this way, there should be a sovereign in whose hands rest power and can control the activities of man. On the contrary, J. J. Rousseau (1712-1778) argued that man used to live in a state of nature which was very peaceful. However, modern civilization destroyed this peaceful state of man and caused inequality and abuse of human rights. He emphasized that, for men to live peacefully, there should be an agreement between them which he termed as the *Social Contract*. Thus, for him, the social contract will generate a better life for everyone and will operate to satisfy the *good will of people*. Ideally, throughout human history, many societies have been hit by bad governance. This caused many people to demonstrate against poor political governance and the majority of scholars then came to a relative conclusion that, democracy is the most appropriate form of political governance which enables peaceful co-existence and maintains social order in societies.

Mainly, it was the work of J. J. Rousseau that inspired many scholars to think of democracy as the best form of the political system for all mankind. Even though democracy has gained much support as the best form of political ruling, some scholars have argued otherwise. Philosophers like Plato and Aristotle for instance had an aristocratic view of democracy. That is, for them, democracy favors only the knowledgeable (philosophical intellectuals) to the neglect of those who are not. But such views were criticized heavily and it has become widely accepted that, democracy is the only form of government that promotes stability, equality, and freedom of individuals and protects human rights.

It has been argued sociologically and historically that, by the start of the 14th century in ancient Europe, Europeans by then began to develop new ideas regarding their social life and they equally began questioning how they were been ruled by their leaders. European kings were seen as having a God-given talent and right to rule. Regardless of how poor they ruled their societies, the citizenries were stuck with them. It was believed that God had placed them in power and for that reason, they could not be substituted. These long-held beliefs and practices about European society changed by the beginning of the 18th century. Most enlightened European social thinkers at the time questioned the idea that their kings ruled by divine right and also questioned the practice that justified the existence of the nobility and serfs which was usually seen as what kept these societies in order. One of the serious problems it posed during this time was the political revolution that occurred in France which consequently affected and destroyed the monarchy. Besides, this led to the proclamation that no one was above the law and that everyone was equal. Social disorders that occurred at the time ignited social thinkers to think of democracy as the most important tool to ensure social and political stability in this society. Another instance was the argument raised by Karl Marx (1965) which emphasized class conflict in capitalist society. He viewed such society as always being in constant tension and conflict because, for him, in the struggle or process to meet the necessities of life, members of society come to organize them-

selves into two major classes with conflicting interests which in turn generate class conflict. According to him, capitalism allowed for the first time in the history of Europeans, the private ownership of resources, and also created more wealth which resided in the hands of few (bourgeoisies) while the majority (proletariat) remained poor. He believed that, since resources remained in the hands of the bourgeoisie, they could exploit the proletariat. So, in his analyses, capitalism permitted the bourgeoisie to rule the proletariats and this form led to constant chaos in society. He eventually concluded that a communist society is the one that emancipates the members of society from oppression and when adopted, it would transform society to be in order and good shape. Based on this, one can argue that Karl Marx was in total disagreement with a form of a political system in which members of society are being oppressed by the few who own and control the resources. So, to do away with such oppression which generates instability and conflict, communism must be practiced whereby individuals can contribute their quotas according to their ability and they can be rewarded accordingly. In this way, everyone will be happy and society will be in order. Many academic scholars appreciated the work of Karl Marx but they disagreed that communism yields a better result for society to be in order. The argument many academic scholars have held is that democracy is the only system of governance that will liberate individuals from oppression and conflicts. Thus, to them, democracy yields better results than what Karl Marx held.

In general, many societies across the globe have historically been challenged with power struggle and political instability. According to Max Weber (1922), there exist two forms of domination. These are legitimate and illegitimate. He argued that legitimate domination occurs when those that are being dominated understand that, those dominating them have the total right to rule them. However, he observed that there is always a problem when domination is illegitimate. Thus, when those that are being dominated do not come to believe that their rulers have the right to dominate over them because he believed illegitimate domination

is always built on the use of coercion and those being ruled do not willing to succumb to it. History has it that, most countries including parts of Europe and Africa have challenged their authorities on how they ruled them in an illegitimate way (that is a dictatorship, autocratic, despotism, tyranny, and military regime). So, to liberate people from such cruel domination, many have argued and thought that, democracy as a legal and rational rule, should replace such forms of bad governance. What many believe also is that, by end of the 19<sup>th</sup> century, most countries across the globe have become democratic with the United States of America being the world's best example of exhibiting good democratic values.

In a nutshell, acknowledging that democracy is the best form of government system which ensures stability and development of a nation, is rather unfortunate that the recent influx of internet and social media platforms are bad for democracy and national development. Since democracy allows individuals to express their views as it is their basic rights, social media platforms are increasingly been weaponized in the current information age to disseminate false information (fake news) which is a big threat to democracy. In other words, social media in the current age poses a dangerous threat to democracy and slows down the development of a nation. It can be said that most developed countries today are facing democratic challenges due to the widespread of fake news on social media platforms. To sustain a good democracy for the people many have argued that, social media platforms should be utilized wisely by individuals in the sense that, before information go viral, they might have checked its authenticity. Once this is done, democracy will be sustained and there will be development.

### **Democracy and Cyber Security**

One of the most important issues to be considered in order for democracy to function well today is the relationship between cyber security and democracy. Cyber security and democracy are interrelated in the space of human endeavors, social, economic, political, and psychological security. Security has been the cardinal element of human survival. As a result, society has essentially

recognized the organization of structures to maintain order, stability, and peace in a limited space of man in his physical environment. Politics is one of the structures which ensures distribution of wealth among the members of the society. Politics is the culmination of competition “among actors pursuing conflicting desires on public issues” (Van Dyke, 1960: 131-134), through a regulated and unregulated space. To paraphrase Onuf, the direction of politics is giving and taking which has to do with contests of wills (Onuf, 1989:5). The mode of politics over the years has always varied in maintaining order in the public space. This is so because politics is not just a social condition of man but also a ritualistic. Politics seeks to arbitrate among men to coexist in harmony and peace. Out of this functionality of politics emerged social contract for order, security, and legitimacy of authority within the political space where democracy is practiced.

Patrick Riley (1982) posits that the social contract theory dates back to ancient times around the 17<sup>th</sup> and 18<sup>th</sup> centuries. This theory is relatively associated with social obligations such as the political rights individuals have towards forming a secure, peaceful, and stable society (Lessnoff, 1990:1). In addition, it is a theory that was influential in shaping the political rights of members of society and also ensuring order, security, and stability in societies. Some renowned proponents of this influential theory include Thomas Hobbes, John Locke, and J.J. Rousseau (Lessnoff, 1990: 1-5). These social and philosophical thinkers observed, thought about, and reflected on how their societies were totally in disorder and insecure. Later, this ignited them to propose a theory that required members of societies come into agreement or come to organize themselves under one umbrella, or formed a league to ensure stability and order in society. Although the social contract theory has faced a lot of criticism over years, nonetheless, it has helped to shape the political ideology needed in maintaining peace, security, and order in many societies. Succinctly, the social contract theory is based on the idea that assumed a society in havoc, totally disorganized (state of nature) and to fix this disorder, the proponents of the theory suggested men of such society come into a common

agreement to build a better, secured and sustainable society for the well-being of all.

Thomas Hobbes (1588-1679) was an English philosopher who grew up in England. The English civil war (1642-1651) ignited him to think about the social contract theory. He noticed at the time, how this society was disorganized, lacked security and protective measures. Jonathan Wolff (1994) asserts based on his observations in his article that during this time, Hobbes thought members of this society were not regulated by law so almost everyone lived up a self-fish life where according to him, “*everyone’s hands was in each -others mouth and life in this condition was nasty, poor, solitary, brutish and short*”. For him, in such a situation of war and lack of security (state of nature), monarchy or a bad ruler is better. He further established that, naturally, men or members of society needed or desired security, protection, peace, and stability. In support of this, it required that men entered into a common agreement to choose a leader (sovereign) who will ensure their safety and well-being. This is what he termed as a *social contract* (Wolff, 1994: 271-278). Thus, societal security and individuals’ safety is based on the contract that they agree together to elect a leader in whose hands rest all these powers. The leader must grant them all their needs including social security, protection of their lives, and preservation of their properties. In turn, anyone who fails to abide by the contract will be penalized according to Thomas Hobbes. He maintained that, by doing this, law, order, and stability will be ensured in societies. Many have argued that Thomas Hobbes’s concept of social contract reflected *absolutism* where everything in society is regulated by a sovereign and who has absolute right to sanction those that don’t follow orders. Thus, in Hobbes’s view, “*Sovereign is absolutely and all the time right*” (Wolff, 1994:274). In nutshell, Thomas Hobbes’s argument on social contract theory implies that men in the *state of nature* lived up a fearful and insecure life. To be safe and protected, they unite under one umbrella through a deal or agreement to elect a sovereign who has the total right to rule, protect them, and equally has the total right to sanction those that disobey. Thus, he believed the only way to replace

the state of nature which has to do with insecurity, war, disorder, and instability is only through the social contract concept of agreement among the people to elect a leader who will see to their affairs and the general progress of their society. His social contract theory though was beneficial in ensuring order and stability in most societies however it was criticized heavily by many scholars and this laid down the foundation for others such as John Locke to look at the concept from a different perspective.

While Thomas Hobbes has argued that, the state of nature was bad and therefore an agreement should be reached by the people to surrender their right to a sovereign who will in turn protect and save them from the state of nature. However, John Locke (1632-1704) has argued otherwise and stated categorically that, the state of nature was not that bad but rather, a peaceful and harmonious state. He disagreed with the Hobbesian idea that, a sovereign was better than the state of nature (Lessnoff, 1990: 10-12). In addition, he argued that a ruler who doesn't rightfully serve and protect the members of the society could be replaced. He believed that individuals are born equal and have equal rights. In view of this, power should not rest in the hands of just one person rather it should be fairly distributed to ensure order in society. In other words, he argued for a representative form of government to ensure order and stability in society. Locke's view on the social contract is based on the protection of property. He argued that members in the state of nature sort for protection and security of their property. According to him, men only come into agreement to seek the protection of their property while they maintain the other rights (such as the right to life and liberty) with them since those rights are considered natural. In other words, Locke's argument on the social contract is based on the concept that members of society are naturally born equal and morally have equal rights. However, since their property is not secure, they only agree to have a deal with a leader who will see to the protection and security of their property. Thus, for him, the protection of the property is important and forms the basis of the social contract theory. He further added that, while men have entered into an agreement to elect a



leader to protect their property, they now begin to experience new societal changes such that law enforcement authority (executive) and adjudicators of the law (judges) will begin to implement laws to ensure order in society. According to him, these law enforcement agencies are to protect the property of individual members of society however, if they fail to then a new agreement could be reached by the people to replace the government (Lessnoff, 1990). In short, Locke differs from Hobbes on the basis of the state of nature. Hobbes believed that the state of nature was full of evil (men were selfish and only fought among themselves) and therefore should be replaced with an absolute sovereign to ensure security and stability in society. Locke, on the other hand, believed that, though members in the state of nature were not regulated by law, they lived a morally accepted life, however, they only needed the security of their property and to achieve this, they entered into an agreement and this is what he termed as the social contract. Locke's social contract theory served a relevant purpose in ensuring security, order, and stability in many societies. Just like Hobbes, he was criticized and this led to a new interpretation of the theory by J.J. Rousseau.

The term *social contract* is largely accredited to Jean-Jacques Rousseau. He was the first philosopher to coin the term *social contract*. He is known for his famous works on *Social contract theory* and *Emile* which was both published in the same year 1762 (Rousseau, 1994). He based the social contract theory on the ideology that, "Man is born free but everywhere he is in chains" (Rousseau, 1994). In other words, contrary to Hobbes, he argues that men were naturally good and lived peacefully in the state of nature. He established that the state of nature was harmonious and all men were free to do anything they wanted in the state of nature. He further added that no one's labor was used, division of labor was absent and no one violated the rights of others. Thus, in this state, everyone lived peacefully and there was no war. He argued that, as soon as society was transformed (beginning of civilization), individuals began to exploit others for their selfish gain, individuals could easily create leisure times for themselves and that was the

beginning of societal distraction and disorder. Having reflected on this, J.J. Rousseau proposed that, a common agreement among the people could create a peaceful and orderly society. This is what he termed as social contract theory. A theory in which the people must agree to work collectively (social pact) in peace for the general good of all to ensure their security, state prosperity, and stability (Patrick Riley 1982). In nutshell, the social contract theory according to Rousseau seeks to address societal problems (security, violence, war) in the way that, men agree through a deal or contract to work together for the common and collective interest to promote peace and order in society. Like the rest of the proponents of this theory, Rousseau's concept gained much ground in maintaining order and stability in society.

It can be concluded that, throughout history, humans have desired peace, security, and refuge which have formed parts of their political, and religious motives. As a result, social contract theory describes the ways members of society agree either to surrender to a leader or to work collectively to protect themselves from harm, danger, and invisible enemy attacks to ensure peace and stability. Comparatively, cybersecurity has prescribed modern and contemporary ways of seeking to address cybercrime issues that pose a threat to security via the internet or cyberspace. Therefore, we can consider cyber security as one of the most important tools to protect democracy in today's world. Social contract theory has therefore been relevant in both pre-modern, modern and postmodern societies to combat societal threats in a way to ensure order, peace and stability in societies.

Cyber security just like other concepts is not a new phenomenon however it has recently gained much attention in the realm of cyberspace. Many scholars have argued that, by the dawn of computer age, necessary steps were taken by computer experts to prevent the data, software applications and other information on the computer from damage, harm or reaching unrecognized members (Burnap et al., 2019). This is to demonstrate that, cyber security is not a new concept however, it has taken a different form in the age of digital technology. In fact, there is no straight rule to defining

cyber security. Scholars have established several and varying definitions of cyber security in many of their literature works (Bayuk et al., 2012). One of the definitions emphasize that, cyber security exists in three forms and deals with the aims as well as the security methods that are used by qualified cyber security officials (Bayuk, 2010) to detect and prevent cyber threat. Prevention, detection, respond, people, process, technology have been noted as some common terms related to cyber security however, confidentiality, integrity and availability remain the three most important terms of cyber security (Bayuk, 2010).

Historically, specific measures have been adopted to protect human life and society. That is to mention that, some of the necessities to the total well-being and survival of humans is to be free from all forms of harm (provision of security). In turn, military and police officials of various societies have adopted security strategies to protect the lives and borders of land from all sorts of danger. In support of this, some works have argued that, primitively, societies have put some level of security measures in place in order to protect their societies from any form of invisible enemy attacks (Bayuk et al., 2012). Further, Wendy Brown (2010) has for instance noted the rate at which contemporary societies have adopted measures to prevent hostile attacks by setting up great walls close to their borders. Examples of such walls in the physical space are the great Chinese wall, the Berlin Wall and the Safety Fence of Israel which is also known to Palestine as Apartheid Wall. The current equivalent of these walls are cyber firewalls. Similarly, with the advent of technologies such as computers, measures have been adopted by computer operators to detect and to prevent computers from damaging (Bayuk et al., 2012). Also, during this time, the physical hazards on computers were mostly controlled by guards who used cards to ensure a person's right to use the computer (Schacht, 1975). Scholar McNeil equally noted that, the early 1970s were unfortunately the years of increased number of computer fraud (McNeil, 1978). In view of this, a computer security measure such as Transport Layer Security (TLS) which was introduced in 1999 to restraint computer

fraudulent activities has ever since remained the most commonly used security measure.

As societies transformed and more digital devices coupled with internet expansion sprung up, different security measures have rather been adopted to restrict the spread of misinformation (Bayuk et al., 2012). In other words, the digital age has ushered in new forms of security methods to control widespread false information. It has been argued that cyberspace is the virtual space where all forms of activity are conducted including the exchange of information by individuals (Burnap et al., 2019). Besides, this cyberspace is regarded as anarchical, virtually unlimited, and where all categories of criminal acts (cybercrime) can equally occur. For this reason, scholars have established that maintaining security and information confidentiality within cyberspace is relatively difficult however, some measures have been inculcated to limit the flow of false information. On this basis, information security has sometimes been used interchangeably with cybersecurity although information security emphasizes more on only information control. Cybersecurity or information security has therefore been defined by some scholars to mean the maintenance of confidentiality, integrity, and availability of information to only authorized users within cyberspace (Burnap et al., 2019). In the democratic elections where the credibility of elections is the evaluation tool and signature of a transparent electoral system, the securitization of cyberspace is very fundamental to the success of democracy. Thus, succinctly, cybersecurity involves peculiar plans developed by digital experts to detect information threat and to restrict unauthorized members from accessing information within the unlimited cybersphere to maintain some level of confidentiality and integrity.

As already indicated above, the new changes and improvements in technologies have morphed communication behaviors among individuals around parts of the world. Although few numbers may not be connected to the internet, many of those that are connected to the internet across the globe can communicate in all kinds of manners including those that are not beneficial to improving hu-

man condition and state of development. In other words, it has been argued that the cybersphere is so wide and unlimited that some individuals across the world may have negatively used this space to disseminate violent and fake information and on how to carry them which could subsequently lead to a state of insecurity. This act is often referred to as cybercrime. McClelland (2011) has pointed out that, many Australians such as individual households, businesses, and government officials are connected to the internet in such a way that, there is often a chance for internet (cyber) crime including fraud, change of identity and misinformation to occur.

McClelland (2011) further added that cybercrime is becoming a serious social menace and global pandemic which is largely outweighing the national drug business. Additionally, there have been many cybercrimes that have occurred in history and the most important one that drew so much attention according to some scholars was the terror attack on the World Trade Center that occurred in New York on 9th September 2001 and which later caused many countries to tighten their security and surveillance rules on terror attacks. This incident also consequently triggered government and Internet Service Providers to tighten internet surveillance and security (Caravelli and Jones, 2019). According to Panetta in the citation of Gienger (2011), by and by, cyberspace is becoming a war zone and there is a need to strive very hard to guard and combat cyberattacks. In addition, digital technology and cyber body experts across nations including the United States Computer Emergency Response Team (CERT) have continuously functioned together to restrict information flow via cyberspace. Thus, the dynamics of digital technology have compelled network providers in collaboration with government and cyber professionals to put strict security measures (cybersecurity) in place to reduce the spread of information that will pose danger to the state and which may lead to national insecurity. Similarly, the European Committee of Experts on Crime in Cyberspace (CECC) since its establishment around the 1970s has worked tremendously hard to deal with the internet, digital information-centered is-

sues, and generally cyber-related crimes world-wide. While many have lauded this as a good mechanism, others have denounced it as a measure that does not promote democracy and development.

One way of promoting democracy is by freedom of speech and according to many scholars, the cyberspace has served such purpose, rather in a different form. Poster (1997) has for instance cited the internet (cyberspace) as a platform for promoting democratic liberty. In other words, the best form of democracy has been promoted through the way individuals can freely share and express their opinion via the new digital social space (cyberspace). Furthermore, based on the theory of internet (cyber) neutrality, Froomkin (2003) and Lessig (2006) have argued that, there should be no restrictions on any cyber sites and that all information should be handled equally without any discrimination. Paradoxically, recent approaches in the cybersecurity discourse have allowed discrimination in the information content of some individuals and this has consequently affected democratic communication (liberty to communication). Also, while the Universal Declaration of Human Rights (UDHR) has established the need for every individual to enjoy his/her freedom of privacy and to preserve such rights by not allowing any form of an external attack on that right.

However, it has been argued that individuals do not enjoy their privacy rights because some cyber sites like google provide history and all the records of the activities conducted by an individual. With this, cybersecurity methods are used secretly by some cyber experts to interfere in the personal and private affairs of the individual conducted on a cyber site. Foucault, with the *panopticon effect* theory, has argued that, if individuals are of the knowledge that, they are being watched, then it will make them very cautious and powerful in carrying out their activities (Foucault, 1977:104). Foucault's idea points to the fact that, if the cybersecurity approach allows individuals to be aware that they being watched, then it may make them meticulous in carrying their activities online. Similarly, with individual consent that they are being supervised, will likely limit their communication flow online and this is what some scholars have considered being a condition

that could be a hindrance to democracy because individuals will not be able to enjoy their free liberty to communicate. On the other hand, if the cybersecurity approach is used to spy individuals without their knowledge, unfortunately, this may also likely be an infringement on their human right and subsequently an act which doesn't equally promote democracy and nation development. Thus, the security measures (cybersecurity) put in place to limit individuals' communication have been criticized by many academic scholars as an infringement on the rights of individuals in relation to democracy and state development. In short, the cyber space which has been lauded a good digital platform for promoting democracy has also been criticized by others for being a social space which impacts negatively on democracy and draws society backwards due to how investigations on cybercrimes are carried out to control information flow (cyber security).

As indicated above, McClelland (2011) draws on the need for mutual support between countries in order to combat cybercrime given the rate at which it is increasing across the globe. This shows that, the growth of cybercrime needs not only a single country to tackle it but with assistance from other countries globally. In view of this, there has been interference from a nation to the other whereby right to privacy needed for a healthy democracy is not secured; for instance, the interference of USA into other nation's private issues. Brown (2011) argued that, the USA is equipped with highly improved cyber security measures that, it allows them to survey in secret and have information regarding war and other internal activities of the Arab societies. This is where other academic scholars have emphasized on cybersecurity as a threat to a vibrant democracy of a country. Apparently, this has ignited some scholars to address the need of the government and cyber officials to adopt cautious security measures that will reflect human right, rule of law and a healthy democracy in general.

It can be concluded that, the frequent occurrences of online crime including the misuse of the cyber space to disseminate information which poses threat to a nation's development has caused government agencies in collaboration with Internet Service Providers

(ISP) to strengthen security measures (cyber security) to control and safeguard their nations to ensure development. In fact, noting that, cybercrime is a serious pandemic and therefore needs to be resolved by better cyber security mechanism, nevertheless, expansion in cyber security measures have in turn consequently posed threat to democracy (infringement on individual right, secret surveillance on both individuals and nations which undermines the right to privacy) and development in general. Thus, there is a need to address cybercrime issues by implementing cyber security measures nonetheless, the cyber security measures should only deal with vibrant cyber criminals and their unlicensed activity to ensure sustainable democracy and development.

### **The Rise of Fake News in Cyberspace as a Threat to Democracy**

The term fake news is not a new word but assumed prominence during the 2016 election when the presidential candidate of the conservative Republican Party, Donald Trump made the term as a part of his rhetoric for the campaign against certain media houses. The thesis presents Wardle's (2017) definitions that fake news is a broader label of misinformation and disinformation to achieve a certain goal. Wardle (2017) argued that this misinformation action could be subtle and unintentional whereas disinformation is a blatant disregard to the truth which is largely deliberate putting out information to disinform. On the other hand, scholars such as Allcott and Gentzkow (2017) do not delineate fake news into a distinct perspective. They approach any form of falsification of items whether deliberate, unintentional, or mistake to fall in the category of fake news since the impact mislead the victim. This thesis adopts the former definition purposefully, to achieve the target of the study. The work extends its tentacles to draw in the environment, time, degree and the context of false information proliferated in the form of propaganda, text, satire, and article to effect a change to maintain the status quo.

Advancement in technologies is increasingly influencing our world especially on how we connect and communicate via social media. The rise of some social media and communication applications obviously points to the widespread social messaging,



receiving information, and making live videos. Ultimately, these social media platforms are the easiest ways of accessing information however, most information spread via these media is largely false and individuals do not even consider the authenticity of the information before going viral. Just like the eras where rumors were spread 'like wildfire', and had a strong impact by finding people that accept them with no questions. Similarly, in today's internet era, the strength of spreading information lies in the fact that it is believed by those spreading it. Equally important, in this proliferation of the internet era, is the fact that anyone at all can now promote a wide range of information, be it true or not. This is where the issue of fake news comes in.

Centuries ago, it could be said that members of societies relied on their agriculture products for sustenance and better living. Comparatively, in this new digital technology era, most people rely on information for decision making and better living. For instance, most organizations and companies today make use of modern information technology to improve productivity and maximize profits. This is to emphasize that in this new era of digital technology, information matters and this is evident in the way it is easily accessible; and which makes information very important in this new age. While it feels so great, wonderful, and exciting for information to be accessed easily everywhere and at any given point in time during this digital technology era, it is rather unfortunate that not every information is useful or worth changing the lives of individuals today. That is, to say that some information today, impacts negatively on societies and its members.

Fake news has become the latest trending word though, the term is not a new phenomenon. Previously, the term was used to describe similar but diverse forms of ideas such as news propaganda, lies, and political satires. For instance, in the USA, Jefferson during an interaction with his friend in 1807 made an argument that "the man who never looks into a newspaper is better informed than he who reads them; in as much as he who knows nothing is nearer to the truth than he whose mind is filled with falsehoods and errors" (Jefferson, 1807). This example proves that fake news has been in

long existence however currently, the term is used to describe the widespread of false information mostly on social media platforms since these online platforms are now the main sources of news sites for most individuals. The modern world of digital technology has currently challenged the traditional way of delivering news to people as it was the sole work of journalists. However, these days, social media are eventually serving as online platforms that provide opportunities for non-journalists to reach a mass audience. As Wall (2015) puts it succinctly, “Eventually, social media offered a wider platform for non-journalists to engage in journalism”. Of course, it is the advent of digital technology that has increased non-journalists to engage in journalism mostly on social media prevailing lots of misinformation, thus, fake news.

Further, social media provides numerous channels including Facebook, Instagram, Twitter, YouTube, WhatsApp, through which information can be communicated and the ease at which information can be duplicated, forwarded, and made to reach a large audience at a low cost and without any delay. For instance, Facebook which happens to be one of the most famous social media reported having more than 1.23 billion daily users within December 2016 at the time (Facebook, 2017). Initially, Facebook started as a platform for people to link up with family, old friends, and share photos. Suddenly, it transformed from a social networking site to a news site. A survey carried out in the United States found that 44% of the population get their news from Facebook (Gottfried and Shearer, 2016). Most people now get most of their news from social media with the introduction of new features combined with algorithms that filter out certain content of information and allows them to manipulate some aspects of the information. Social media applications help to facilitate and exchange information at a fast rate, but unfortunately, presently it is a medium for widespread of wrong information, fake news.

The term fake news has been explained in various ways by many scholars. Thus, to mention that there is no specific definition when it comes to the term fake news. Journalist Claire Wardle (2017) defined fake news as a “larger context of misinformation and dis-

information". Wardle (2017) further emphasized that misinformation "the inadvertent sharing of false information" whereas, disinformation "the deliberate creation and sharing of information known to be false". Allcott and Gentzkow (2017) on the other hand defined fake news as "news articles that are intentionally and verifiably false and could mislead readers".

Although the above definitions of fake news suggest different meanings, however, the common theme running through the definitions is how untrue information is shared to a large audience. Fake news as already indicated is relatively a new phenomenon. The term existed in the early years when it was used to address various concepts such as news fabrications and propaganda to criticize mainstream media. However, fake news has recently taken on a new form due to innovation in technologies and the expansion of the internet. As Claire Wardle (2017) argues, fake news has features as of satire, false context, manipulated context, and most importantly propaganda. This proves that fake news is not a new concept but rather, has recently triggered by modern technologies. Satires are usually news articles with hilarious or amusing content. According to Brewer et al. (2013) "Satirical programs are also acknowledged to have significantly shaped public discourse, opinions, and political trust". 'The Onion' can be identified as most probably the leading USA source of satirical fake news stories.

Propaganda on the other hand can be false stories that specifically serve the purpose of political gains by way of misleading the public. Usually, propaganda contains little fact with a large amount of fiction to influence public perception and perhaps benefit the government. The idea of fabricated story content is to misinform the audience. An example of a fabricated story is "Pope Francis Endorsed Donald Trump" (Allcott and Gentzkow, 2017). Manipulated content involves the alteration of visuals and videos to create less factual stories. The introduction of digital technology has led to an increase in the manipulation of news context especially, those that have to do with images. For instance, colors can be increased or people can be inserted into images. This is

done to seek the attention of the audience. Based on Wardle's (2017) argument about fake news, it can be agreed that the term suggests broader meanings within the scope of propaganda, satires, news fabrication which makes it rarely a new phenomenon although the term gained much concern and popularity during the 2016 USA presidential election. USA president Donald Trump during the 2016 election referred to the term as "something or any idea that reports what he doesn't want to believe". Since then, fake news became the new lexicon in contemporary societies and is now been viewed as posing threats to democracy and election. In fact, what many agree is that fake news has real consequences and it played a key role in Trump's victory. The issue of fake news is critical in modern societies due to the way social media platforms are being weaponized by certain individuals to disseminate false information. This has a real impact on the development of a nation. It can be said that fake news is gradually shifting society away from the real norms, values, and morals of upholding the principle of truthfulness. That is, lies have eventually permeated within societies which is a threat to societal development. For Zelizer (2004) established the notion that "fake news is evoking 'moral fear' and this time he draws on the attention of journalists to uphold the 'God-terms' of facts, truth, and reality in journalism". Ever since the penetration of the internet through societies, many enlightened people have been worried about and have questioned the future of democracy. Low and behold, social media then became the main contributing factor to the spread of fake news and now fake news has been recognized as a serious social canker which poses challenges in the political discourse (election and democracy) and equally seen as an impediment to the general development of a nation. In effect, it is very essential to understand the term fake news most especially in this new digital technology era because of how recent news is altered, manipulated, and published to look real consequently affecting societies. As (Goldman, 2016; Lopez, 2016), put it, "Fake news has real consequences".

## Conclusion and Recommendations

We tried to evaluate the negative effects of fake news produced in cyberspace in today's societies on democracy. As a result, we can say that fake news spread much faster and more effectively in today's societies thanks to cyber space and mislead many people. As a result, democratic processes such as elections are also adversely affected. This paper recognizes the urgency of cyberspace in the current virtual world and the need to understand the context of cyberspace, scope and degree of impact is likely to have on democratic dispensation. It presents some solutions to mitigate fake news proliferation in the social and political cyber world. Scientific progress (technological improvement) has currently shaped the mode of activities from communication, economic to politics across the globe. This signifies how modernity's being characterized by technological advancement is playing important roles in various societies around the world. Thus, currently, almost all societies are increasingly making use of modern scientific tools to promote quality communication at a fast rate and to also promote a very good and transparent democratic governance. Additionally, this has meant that individuals have their freedom, justice is playing a role and there is virtually prosperity and progress in societies. Equally important is that the use of modern technological tools has now brought to bear a new mode of elections and voting which are being carried out safely online (e-elections and e-voting) within a short time. All these activities are said to occur over a virtual space in modern societies and this space is known as cyberspace. Many scholars have argued that cyberspace has enhanced societal and democratic development (cyberdemocracy) in modern societies. According to (Barth 2011, Carayannis et al. 2012), "Today's democracy is a sign of healthy democracy and it is the expression of the quality of life, prosperity, innovation, knowledge, and technical know-how". Thus, comparatively and contemporary, most societies with the availability of digital technologies have improved on their mode of governance (cyber democracy) and this is a sign of great development. Acknowledging this, some societies are relatively doing better than

others due to the gap in technological or digital development. In other words, developed countries with their access to advanced technologies have a better form of democracy compared to developing countries. For instance, countries like the USA are advanced in technology and so is their democracy equally developed than other developing countries. Unfortunately, freedom of speech which is used to measure the quality of today's democracy is currently being challenged due to technological advancement in modern societies. The situation is relatively worse in developed countries compared to developing countries. Nonetheless, how information is communicated over the virtual cyberspace is said to be a recent threat to democracy in both developed and developing countries. That is, the issue of fake news is currently a deterrent factor to democratic development in almost all countries around the world. This has led many to ask about the future of democracy in the next advanced technological stage of society as science progresses and society evolves. Briefly, presently in modern society, cyberspace is playing an essential role by enhancing electoral and democratic development. Ferdinand (2003) argued that "cyberspace is serving a good purpose for a high degree of democracy because it ensures the quality of participation for all members or citizens of society". Ferdinand (2003) and many other scholars are questioning the future of cyberdemocracy. Democracy over cyberspace in recent times is providing various channels for disseminating relevant information to many people at a fast rate thus, strengthening democratic participation. Yet, it has been argued that its implication to democracy is not to be underestimated. The implication established by scholars includes overflow of fake information, the occurrences of cybercrime resulting in loss of privacy and freedom of speech, voting apathy as a result of the dissemination of irrelevant information online, while the future implication could be the cost that will be involved in building cyber technologies that will secure individuals privacy online for democratic development.

Election is regarded as one of the essential elements of democracy. The purpose of free and fair election is to promote democrat-

ic development. The cyberspace has shaped the recent electoral processes and it has equally helped in transparent, accurate announcement of electoral results. Yet, there have been unfortunate instances where announcement of election results has been challenging and this almost caused democratic instability. We should make effective use of the cyber technologies to promote free and fair election in order to ensure democratic development. As noted above, societies have evolved and so as the process of democratic governance also changed. Unfortunately, there have been some drawbacks which were not regulated, will hinder democratic and societal development. If some effective measures are taken, this could possibly limit cyberdemocracy problems and could promote democratic development. For instance, some members of the society are still cyber illiterate and this poses threat to effective democracy. It is therefore essential that, Government officials, Media houses, Media Schools and teachers educate the adults, adolescents and children on the issues of cyber activities that poses threat to democratic development. Having done this, it also recommended that, individuals take the necessary step and responsibility upon themselves to share relevant and authentic information via cyber platforms in order to promote democratic stability and development. Individuals must also rely on authentic media sources to retrieve relevant information that will be essential in promoting democratic development. It is very important that, the media platforms work on their systems to prevent manipulation, alteration and delivery of fake information. In other words, media institutions should build fact checking systems to control fake news and to promote democracy. In fact, the issue of fake news is manifested across all nations today due to technological advancement in digital devices which consequently affect democratic development.

The issue of fake news has been cited to be an old phenomenon in relation to propaganda, satire and misinformation. Thus, fake news is nothing new under the sun however, is fueled by improvement in digital technology. Due to advancement in digital technology, most individuals have taken it upon themselves to do the

work of journalists spreading fake news on social media. Equally, most people do not check the authenticity of the information before sharing it with a mass audience. Social media platforms are online platforms that allow individuals to easily share fake news and this news can reach a large audience at a fast rate and cheap cost. Fake news poses a serious problem to democratic societies just as the case in the electoral processes. This implies that some measures need to be taken to curb the issue of fake news. Some of the measures include the following; personal responsibility. Individuals must take the necessary step and as a responsibility upon themselves to check the authenticity of information they read online before spreading it to a large audience. Individuals should equally check their sources of information online. In other words, individuals should rely on well-known and accurate sources from where they receive their news online. They should ensure that they rely on sources of news that can easily be tracked and questioned if they are misinformed. For instance, news sources like CNN can be questioned and easily tracked if there is misinformation and this should be an example of a news source that individuals can rely on to receive their news. If individuals can do this, the issue of fake news can be reduced and political stability can be maintained in nations.

Equally, public education is necessary for curbing the problem of fake news. Government officials, media officials, and media schools should publicly educate people including, adults, adolescents, children, and most especially students on the issue of fake news and its impacts. Also, social media platforms should work on their systems to avoid manipulation and alteration of the information by individuals before it comes out as news. Social media platforms should equally build fact-checking programs (such as *teyit.org* in Turkey) to control fake news. Although Facebook in December 2016 after the election came out and said it has launched its fact-checking program. This sounds good and a better step for regulating fake news. Unfortunately, Facebook's social media platform to date happens to be the platform where fake news is widely spread. Recently, on CNN, it was reported on April 3, 2019,



that, Singapore is passing a bill to regulate fake news on social media, specifically, Facebook and this is bad news for Facebook. The headline of the news captured, "Singapore's "Fake News" bill is bad news for Facebook". This shows the extent to which fake news is harmful for economies and as Singapore has set a good exemplary life by trying to pass a bill to curb the issue of fake news, most countries can also consider inculcating it into their bills. This will serve as a wakeup call for social media platforms to regulate their systems to avoid the spread of fake news. In conclusion, the issue of fake news is manifested in almost all democratic countries today due to advancements in digital technology and this poses serious problems to the political stability and development of nations. It is in this regard that measures such as personal responsibility, public education and fact-checking systems should be inculcated to curb the issue for the development of nations.

## Kaynakça

- Alcott, H. and Gentzkow, M. (2017). "Social Media and Fake News in the 2016 Election." *Journal of Economic Perspectives* 31(2): 211–236.
- Barth, T. D. (2011). The idea of a green new deal in a quintuple helix model of knowledge, know-how and innovation. *International Journal of Social Ecology and Sustainable Development (IJSESD)*, 2(1).
- Bayuk, J. (2010). *Enterprise Security for the Executive: Setting the Tone at the Top*. Santa Barbara, CA: Praeger.
- Bayuk, J., D. Barnabe, et al. (2010). *Systems security engineering, a research roadmap, final technical report*, Systems Engineering Research Center. Retrieved from the link on 12.11.2020, <http://www.sercuarc.org>.
- Bayuk, J., Healey, J., Rohmeyer P., Sachs, M. H., Schmidt, J., Weiss J., (2012). *Cyber security policy guide book*. Canada. John Wiley & Sons, Inc., Hoboken, New Jersey.
- Brewer, Paul R., Young, D. G, and Morreale, M. (2013). "The Impact of Real News About Fake News: Intertextual Processes and Political Satire" *International Journal of Public Opinion Research*, 25(3), pp. 323–343.
- Brown, B. (2011) 'Revealed: US program to spy on Arab social media and mobile users' *Crikey*, 23 June. Retrieved from the link on 12.12.2020, <https://www.crikey.com.au/2011/06/23/revealed-us-program-to-spy-on-arab-social-media-and-mobile-users/>.
- Brown, W. (2010). *Walled States Waning Sovereignty*. Princeton University Press.
- Burnap P., et al. (2019). *The cyber security body of knowledge*, KA. UK. Retrieved from the link on 12.11.2020, [https://www.cybok.org/media/downloads/cybok\\_version\\_1.0.pdf](https://www.cybok.org/media/downloads/cybok_version_1.0.pdf).
- Caravelli, J. and Jones, N., (2019) "Cyber Security: Threats And Responses For Government And Business. California: Praeger Security International.
- Carayannis, E. G., Barth, T. D., Campbell, D. F. J. (2012). The quin-

- tuple helix innovation model: Global warming as a challenge and driver for innovation. *Journal of Innovation and Entrepreneurship*, 1(1), 1–12.
- Dahl, R. A. (1963). *Modern Political Analysis*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall.
- Ferdinand, P. (2003). “Cyber-democracy” in *Understanding Democratic Politics: An Introduction*. R. Axtmann (Ed.), London: Sage.
- Foucault, M. (1977). *Discipline and Punishment*. New York: Vintage Books.
- Froomkin, M. (2003) ‘Habermas@Discourse.Net: Towards a critical theory of cyberspace’ *Harvard Law Review*, 116/3, pp. 751–873.
- Gibson, W. (1984). *Neuromancer*. London: Harper Collins.
- Gienger, V. (2011). “Cyberattack threats added to US, Australia defense treaty” Bloomberg. Retrieved from the link on 11.11.2020, [www.bloomberg.com/news/2011-0915/cyber-threats-added-to-u-s-australia-treaty.html](http://www.bloomberg.com/news/2011-0915/cyber-threats-added-to-u-s-australia-treaty.html).
- Goldman, R. (2016). “Reading Fake News, Pakistani Minister Directs Nuclear Threat at Israel” *Asia Pacific: The New York Times*. Retrieved from the link on 18.04.2020, <https://www.nytimes.com/2016/12/24/world/asia/pakista-israel-khawaja-asif-fake-news-nuclear.html>.
- Gottfried, J. and Shearer, E. (2016). “News Use Across Social Media Platforms 2016.” *Journalism & Media: Pew Research Center*. Retrieved from the link on 20.04.2019, <https://www.journalism.org/2016/05/26/news-use-across-social-media-platforms-2016/>.
- Habermas, J. (1989). *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. (trans. T. Burger), Cambridge MA: MIT Press.
- Hobbes, T. (1651) [1968] *Leviathan or The Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*. Baltimore: Penguin Books.
- Horkheimer, M., Adorno, T. W. (2001). *Dialectic of Enlightenment*. (trans. J. Cumming), New York: Continuum.

- Jefferson, T. (1944 [1807]). Letter to John Norvell, 1807. in *The Life and Selected Writings of Thomas Jefferson*. Adrienne Koch and William Peden, (eds.), New York: Modern Library, 581.
- Lessig, L. (2006) *Code, Version 2.0*. New York: Perseus Books.
- Lessnoff, M. (1990). *Social Contract Theory*. Oxford: Blackwell.
- Lopez, G. (2016). "Pizzagate, the Fake News Conspiracy Theory that Led a Gunman to DC's Comet Ping Pong, Explained." *Policy and Politics Vox*. Retrieved from the link on 25.04.2020 <https://www.vox.com/policy-and-politics/2016/12/5/13842258/pizzagate-comet-ping-pong-fake-news>.
- Marx, K. (1978 [1844]). The German Ideology: Part-1 in R. Tucker (ed.) *The Marx·-Engels Reader* (146-200), New York: Norton.
- Marx, K. (1965 (1867)). *Capital*. Moscow: Progress Publishers.
- McClelland, R. (2011). 'Cyber law casts the proper net' *The Age*, 30 August.
- Mcneil, J. (1978). "The Consultant, Coward" McCann, and Geoghegan, Inc., also a BBC television series.
- Onuf, N. G. (1989). *World of Our Making: Rules and Rule in Social Theory and International Relations*. Columbia, SC: University of South Carolina Press.
- Popper, K. (1945). *The Open Society and Its Enemies*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Poster, M. (1997). 'CyberDemocracy: Internet and the public sphere', in *Internet Culture*. D. Porter (ed.), London: Routledge, pp. 201–218.
- Riley, P. (1982). *The Worlds of Liberalism: Religion and Politics in Hobbes, Locke and Mill*. Chicago: Chicago University Press.
- Rousseau, J. J. (1994). *Discourse on Political Economy and The Social Contract*. Oxford University Press.
- Sartori, G. (1976). *Parties and Party Systems*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Schacht, J. M. (1975). Job stream Separator System Design. *NIST History of Computer Security*. McLean, VA: MITRE.

- Schumpeter, J. A. (1942). *Capitalism, Socialism, and Democracy*. New York: Harper & Brothers.
- Spencer, H. (1969[1844]). *Man versus the State*. Penguin Edition.
- Staudt, K. (1991). *Managing Development: State, Society, and International Contexts*. London: Sage Publications.
- Van Dyke, Vernon (1960). *Political Science: A Philosophical Analysis*. Stanford University Press.
- Wall, M. (2015). "Citizen Journalism: A Retrospective on What We Know, An Agenda for What We Don't." *Digital Journalism* 3 (6): 797–813.
- Wardle, C. (2017). "Fake News." It's complicated". First Draft. Retrieved from the link on 12.12.2020, <https://medium.com/1st-draft/fake-news-its-complicated-d0f773766c79>.
- Weber, M. (1978[1922]). *Economy and Society: An Outline of Interpretative Sociology* (Ed). Guenther Roth and Claus Wittich, (trans. Ephraim Fischhoff et al). Berkeley: University of California Press.
- Wolff, J. (1994). "Hobbes and the Motivations of Social Contract Theory", *International Journal of Philosophical Studies*, 2, 271-286.
- Zelizer, B. (2004). When facts, truth, and reality are God-terms: On journalism's uneasy place in cultural studies. *Communication and Critical/Cultural Studies*, 1(1), 100–119.



## Modern Etik Karşısı Bir Düşünür Olarak Zygmunt Bauman ve Postmodern Etik Anlayışı

*Zygmunt Bauman As a Modern Anti-Ethics Thinker and His  
Understanding of Postmodern Ethics*

Ferhat Tekin\*

### Öz

Bu makalede çağdaş bir sosyolog ve düşünür olan Zygmunt Bauman'ın modern ve postmodern etiği nasıl bir perspektiften ele aldığı ve sorunsallaştırdığı incelenmektedir. Bauman modernite ve postmodernite arasında kendisini postmoderniteye daha yakın görmekte ve konumlandırmaktadır. Bu çerçevede onun etik ve ahlak anlayışı da bütünüyle olmasa da postmodern bir özellik göstermektedir. Özellikle aydınlanma felsefesiyle birlikte ahlakın tamamen rasyonelleştirilerek evrensel bir etik koda ve ardından da yasaya dönüştürüldüğünü ve böylece insanın ahlaki kapasitesine el konulduğunu ileri sürer. Modern türdeş toplum, devlet ve bürokratik anlayışın, toplumsal normlara, yasaya ve verilen emre itaate zorlayan yapısının insanı gayri ahlaki ve sorumsuz kıldığını vurgular. Bu bağlamda Bauman bu modern etik anlayışa karşı postmodern etiği önererek, insanın el konulmuş olan ahlaki kapasitesinin geri alınabileceğini ve böylece yaşamın yeniden ahlakileştirilebileceğini düşünür. Dolayısıyla modern etiğin üzerine kurulduğu temele yıkıcı bir darbe vurma girişiminde bulunur. Ancak Bauman'ın perspektifinde postmodern etik nihilist değildir, fakat modern kodlarla da asla uyuşmaz. Kısacası ona göre ahlak dış-erksel değil öz-erkseldir. Dolayısıyla o ahlakın bir tercih meselesi olduğunu ve tercihin olmadığı yerde ahlaktan da bahsedilemeyeceğini vurgular.

**Anahtar Kelimeler:** Zygmunt Bauman, Modern Etik, Postmodern Etik, Ahlak.

---

\* Doç. Dr. Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi, ferhattekin@erbakan.edu.tr; ferhadtekin@gmail.com.

Bu makale iThenticate sistemi tarafından taranmıştır.

Makale Gönderim Tarihi: 30 Eylül 2020

**Abstract**

In this article, Zygmunt Bauman, a contemporary sociologist and thinker, examines the perspective and problematization of modern and postmodern ethics. Bauman sees and positions himself closer to postmodernity between modernity and postmodernity. In this context, his understanding of ethics and morality shows a postmodern feature, though not completely. He argues that especially with the enlightenment philosophy, morality was completely rationalized and transformed into a universal ethical code and then into a law, and thus the moral capacity of the human being was seized. Bauman emphasizes that the structure of modern homogeneous society, state and bureaucratic understanding, which forces the obedience to social norms, law and given orders, makes people immoral and irresponsible. In this context, by proposing postmodern ethics against this modern understanding, Bauman thinks that the inherited moral capacity of man can be restored and thus life can be moralized again. Therefore, it attempts a devastating blow to the foundation on which modern ethics is built. However, in Bauman's perspective, this postmodern ethic is not nihilistic, but it is never compatible with modern codes. In short, according to him, morality is not external but autonomous. Therefore, he emphasizes that morality is a matter of choice and where there is no choice, one cannot speak of morality.

**Key Words:** Zygmunt Bauman, Modern Ethics, Postmodern Ethics, Morality



## Giriş

Yazdığı eserlerle başta sosyoloji olmak üzere sosyal bilimlerin birçok alanında ciddi bir yankı uyandırmıştır Zygmunt Bauman. Bu etkinin belki de en önemli nedeni onun moderniteye, postmoderniteye (veya akışkan modern duruma) ve genel olarak da insanlık durumuna yönelik düşünce ve analizlerinin güçlü bir kavrayışa sahip olmasıdır.<sup>1</sup> Bauman, yaptığı çalışmalarla insanların yaratıcı potansiyellerinin ve ahlaki sorumluluklarının farkına varmaları için uğraş vermiş bir entelektüeldir. O, yirminci yüzyılın sosyalist, faşist ve kapitalist düzenlerine ve bunların yol açtığı felaketlere tanıklık etmiş bir entelektüel olmanın yanı sıra başkalarının sadece hakkında yazdıkları şeyleri bizzat yaşayan biriydi. Bu anlamda onun yaşadıklarının ve karşılaştığı olayların sosyolojik bakış açısına sirayet ettiğini söylemek mümkündür. Bu bağlamda bir sosyolog olarak Bauman, sosyolojinin insan tecrübesinin bütününe yakalamada ve kapsamada diğer herhangi bir disiplinden daha ehil olduğunu düşünür. O, insan tecrübesinin toplumsal, siyasi, iktisadi ve şiirsel katı sınırlara riayet etmediğini ve sosyolojinin de böyle bir bilim olduğunu iddia eder (Bauman ve Tester, 2017: 17). Dolayısıyla aslında hayat hikâyesinin yanı sıra 20. yüzyılda farklı rejimlere, “kurtuluş teolojileri”ne ve bunların yol açtığı toplumsal felaketlere tanıklık etmiş olması, bu özelliklerinin onun bütünselci ve analitik kavrayış gücüyle birleşmesi, sesinin ve sözünün tesirini fazlasıyla arttırmıştır.

Çalışmaları genellikle “sosyal düşünce” olarak adlandırılabilir meseleler etrafında şekillenen Bauman, alışlagelmiş sosyolojik anlayışın dar sınırlarını aşan bir perspektife sahiptir. Onun sosyoloji anlayışı dünyanın verili haliyle sürüp gitmek zorunda olmadığı ve hâlihazırda böylesine tabii, açık ve kaçınılmaz görünen haline bir alternatifin olduğunu göstermeye çalışır. Bir başka deyişle as-

---

1 Bauman her ne kadar modern anlayışın eleştirilmesi olarak görülüyor olsa da, aslında son yıllarda kaleme aldığı eserlerle postmodern/akışkan modern dönemi de çeşitli yönlerden esaslı bir eleştiriye tabi tutmaktadır. Yine de Dennis Smith (1999) gibi düşünürler onu “postmodernliğin peygamberi” olarak kabul ederler.

ında onun yapmaya çalıştığı şey, aktörler olarak insanların dünyayı kendileri için tasarlamaları ve zorunluluğun dayatmalarını kabul etmektense özgürlüğü yaşamaları gerektiğini düşüncesini öne çıkarmaktadır. Nitekim onun hemen her çalışmasında üzerinde ısrarla durduğu nokta, sosyolojik düşünmenin temelinin, içinde yaşadığımız düzenin, düzenlerden sadece biri olduğunun farkına varmaktır. Bu açıdan Bauman sosyolojinin insanlar için alternatif imkânların geliştirildiği, şekillendirildiği ve olmazsa değiştirildiği yollara dair bir araştırma olduğunu ve aksinin de düşünülemediğini vurgular. O halde “sosyologlardan beklenen ‘ahlaki tarafsızlık’ ya ikiyüzlülüktür ya da kendini kandırmadır. Toplumlar ‘düzenli tercihlerdir’ ve hakkında çalışma yürüttüğümüz herhangi bir toplum, gerçekler arasında bir gerçek, tercihler içinde bir tercihtir. Tüm tercihler gibi o toplum da iyi ya da kötü olabilir, fakat her spesifik vakıa olduğundan daha iyi hale getirilebilir. Bu önemli gerçeği bilmek, zaten sosyolog olmayı kafaya koymuş ahlaki varlıklar tarafından gerçekleştirilen ahlaki bir eylemdir ona göre (Bauman ve Tester, 2017: 60). Bu anlamda bilimle uğraşma anlayışımızdan içinde yaşadığımız toplumsal düzene bakışımıza, gündelik yaşamda aldığımız kararlardan, ötekiyle olan ilişkimize kadar birçok boyut aslında ahlakla veya ahlakilikle ilgilidir. Dolayısıyla Bauman’ın eserlerinin çoğunda irdelemiş olduğu konuları ahlakilik perspektifinden değerlendirmiş olması basit anlamda bir tercihten ziyade bir zorunluluk halidir.

Bu perspektiften hareketle bu çalışmada öncelikle Bauman’ın modern etiğe nasıl yaklaştığına, ondan ne anladığına, ona göre temel sakıncalarının neler olduğuna; toplumsal ve bürokratik anlamda ahlakiliğin mümkün olup olmadığına dair görüşleri ele alınacaktır. Ardından modern etiğe karşı hangi gerekçelerle postmodern etiği önerdiği üzerinde durulacak ve nihayetinde de bütün bunlara bağlı olarak ahlak-toplum ve ahlak-devlet ilişkisine yönelik görüşleri irdelenecektir.

### **Bauman ve Toplumsal Ahlak’ın İmkânı**

Bauman’ın ahlak anlayışına geçmeden önce etik ve ahlak kavramlarına etimolojik, felsefi ve sosyolojik açıdan kısaca değinmek yerinde olur. Etimolojik açıdan “etik” kelimesi Grekçe “ethos”,

“moral” ise Latince “mos” sözcüklerinden türetilmiştir. Hem “ethos” hem de “mos”, töre, gelenek, görenek, alışkanlık, yerleşik hale gelmiş duygululuk hali, karakter, huy, mizaç vb. anlamlarında kullanılır. “Moral” karşılığı olarak kullandığımız “ahlâk” kelimesi ise Arapça “hulk” kökünden gelmektedir ki, bu kök de yine töre, gelenek, görenek, alışkanlık, huy, karakter vb. anlamlarına gelmektedir. Dolayısıyla “etik”, “moral” ve “ahlâk” kelimeleri, nüanslar göz ardı edilirse, aynı anlama sahip oldukları görülür (Özlem, 2004: 23).

Bununla birlikte felsefi ve sosyolojik dilde ahlak, insanın başka varlıklarla belirli normlara göre gerçekleşen ilişkiler toplamını, insanın söz konusu ilişkileriyle bu varlıklara yönelen eylemlerini düzenleyip anlamlandıran norm, ilke, kural ve değerler bütünü ifade eder (Cevizci, 117). Buna göre ahlâk, fiilen ve tarihsel olarak bireysel, grupsal, toplumsal düzeyde yaşanan bir şey ya da bir fenomen iken; etik, bu fenomeni ele alan, ahlâk görüşlerini, öğretilerini irdeleyip sınıflandıran, aralarındaki benzerlik ve farklılıkları ortaya koyan, bunları karşılaştırıp eleştiren felsefe disiplininin adıdır (Özlem, 2004: 22). Başka bir ifadeyle, ahlakın eylemin pratiği olduğu yerde, etik eylemin teorisidir. Bu anlamda ahlakın yerel olduğu, kendisinde hayat bulduğu toplumun geleneğiyle ve geçmişteki sosyo-kültürel yaşam deneyimleriyle ilişkili olduğu yerde, etik evrensel olarak görülür (Cevizci, 2003: 119). Özlem’e (2004: 23) göre etiğin görevi, herhangi bir ahlâk geliştirmek, ahlâklar çokluğuna bir yenisini eklemek ve insanlara bu ahlâka uyulmasını öğütlemek değildir. Tam tersine, etik, “ahlâk” denen fenomeni inceler, başka bir deyişle, etik, pratik bir etkinlik alanı olan ahlâkı teorik bir inceleme konusu kılan felsefe disiplindir.

Bauman’ın eserlerinde ele aldığı konular arasında etik ve ahlak öncelikli bir yere sahiptir. Hatta sorunsallaştırdığı tüm meselelerin temelde ahlakla ilgili olduklarını düşünür. Bauman’ın ahlak anlayışına bakıldığında Ernest Bloch, Emmanuel Levinas, Knud E. Logstrup ve Hans Jonas’tan etkilendiği açık bir biçimde görülür. Kendisi de bu isimleri yirminci yüzyılın en güçlü ahlak düşünürleri olarak görür. Fakat Levinas, Bauman’ın ahlak anlayışının oluşmasında diğerlerine göre çok daha başat bir isim olarak ön

plana geçer. “Ötekinin filozofu” olarak bilinen Levinas’ın “ben” ve “öteki” ilişkisine dair yaklaşımı Bauman tarafından da takip edilmektedir. Nitekim Bauman’a göre de ahlaki duruş esas olarak eşitsiz bir ilişki doğurur; yani karşılıklılık içermez. Öteki ister benim için olsun isterse olmasın ben Öteki içinim; onun benim için olması, deyim yerindeyse onun problemidir ve onun bu problemle uğraşıp uğraşmadığı ya da nasıl uğraştığı benim onun için olmamı zerre kadar etkilemez. Bir başka deyişle benim Öteki için olmam, Ötekine benim için olması için şantaj yapmayacağıma ve Ötekinin özgürlüğüne başka bir şekilde müdahale etmeyeceğime dair rızamı da içermek üzere Ötekinin özerkliğine yönelik saygıyı içerir (2016: 75). Dolayısıyla Bauman, benim ötekiyle ilişkimin tersine çevrilemez olduğunu yani “ben senin içinim”e karşılık “benim için sen”i içermeyeceğini vurgular. Bu anlamda ahlaki bir ilişkiden söz edebilmek için düşünülebilecek tüm ödevlerin sadece bana yönelik olması ve sadece beni bağlaması gerekiyor. Benzer şekilde “Öteki için ölmeye hazırım” ifadesi ahlakidir, fakat “O benim için ölmeye hazır olmalıdır” cümlesinin ise ahlaki olmadığı apaçık ortadadır diyor Bauman. “Ötekilerin, ne kadar değerli olursa olsun ulusun anavatanın, parti ya da herhangi bir başka dava için hayatlarını feda etmelerini isteyen bir emir de ahlaki bir cümle değildir; oysa bir düşünce iz bırakmadan ölmesin diye benim kendi bekamdan vazgeçmeye hazır olmam beni ahlaki bir kahraman yapabilir.” Farklı bir biçimde ifade edilirse, öteki için fedakârlığa hazır olmak, fedakârlık etme emrinin yalnızca benim için olduğunu ve fedakârlığın bir alışveriş veya karşılıklılık meselesi olamayacağını dolayısıyla da emrin evrenselleştirilemeyeceğini kabul ettiğim için ahlaki olan sorumluluğu yüklenirim.

Bu bağlamda ahlaki ile sorumluluğun birbirine sıkı sıkıya bağlı olduğunu dile getiren Levinas, Bauman’ın bu konudaki düşüncelerine kaynaklık etmiştir. Levinas, beni başkasıyla dayanışma içine sokan durumun, yaratımın tüm yükünü omuzlarımda taşıyormuşçasına duyduğum sorumluluktan neşet ettiğini söyler. Bu anlamda “benin biricikliği başka kimsenin benim yerime yanıt veremiyor olmasından gelir.” “Ben olmak sorumluluktan kaçmamak demektir.” Bu da “beni kendi emperyalizminden ve ben-

cilliğinden çıkarır.” Dolayısıyla “Ben’de böyle bir yönelim bulup çıkarmak Ben ile ahlaklılığı bir tutmaktır. Başkası karşısında ben sonsuzca sorumludur.” (Levinas, 2003: 139). Bu özlü ifadeler benim sorumluluğunu diğerlerinin sorumluluk anlayışlarına bağlı olmaktan net olarak çıkarır. Dolayısıyla Bauman’ın da belirttiği gibi benim sorumluluğum her zaman ötekinin sorumluluğundan bir adım önde ve her zaman daha fazladır. Bu anlamda Bauman modern toplumsal tahayyül, proje ve bürokratik yapının insanın asli özelliği olan bu ahlaki sorumluluğunu ortadan kaldırmaya giriştiğini ileri sürer ve bu minvalde değerlendirmelerde bulunur.

Bauman ahlaksal normları toplumsal-nedensel biçimde açıklama stratejilerine karşı fazlasıyla eleştireldir. Bu stratejinin Montesquieu’ya kadar geri gittiğini söylese de eleştirilerinin odağındaki asıl isim, toplumu bir “ahlak fabrikası” olarak gören Durkheim’dir. *Modernite ve Holocaust* adlı eserinde bu konuyu ele alan Bauman, Durkheim’in ahlaksal normların gereksinimlerle ilişkilendirilmesi zorunluluğunu reddettiğini ve belli bir toplumda geçerli olan ahlaksal normların zorlayıcı güçlerine (akılcı olması bir yana) bilinçli bir analiz ve seçim sonucu ulaştıkları görüşünü sert bir biçimde eleştirdiğini belirtir. Böylece Durkheim ahlakın özünün, toplum üyelerinin karşılamaya çalıştığı gereksinimlerle akılcı bağlantısında değil, özellikle gösterdiği zorlayıcı güçte aranması gerektiğini, keza normların da toplum üyelerinin çıkarlarını sağlamaya ve korumaya elverişliliğinden ötürü seçildiği için değil, üyelerin -öğrenerek ya da onu çiğnemenin acı sonuçlarını yaşayarak- onun güçlü varlığına ikna oldukları için norm olduğunda ısrar etmiştir.

Oysa Bauman’a göre ahlakın tek varoluş temeli eğer toplumun iradesi ve tek işlevi de toplumun devamını sağlamaksa, o zaman özgün ahlak sistemlerinin ayrı ayrı değerlendirilmesi diye bir konunun sosyoloji gündeminden tümüyle çıkarılması gerekir. Fakat bu da bir yana ona göre Durkheim’in ahlaksal normları toplumsal ürünler olarak görmesinden daha korkunç olanı, toplumun aslında etkin bir ahlaklaştırıcı güç olarak kavranmasıdır. Durkheim’in “İnsan, toplumda yaşadığı için ahlaksal bir hayvandır.” “Toplum dışında, ahlakın hiç bir biçimine rastlanamaz.” “Birey topluma

itaat eder ve bu itaat onun özgürlüğünün gerekli koşuludur” vb. sözlerinin bugünkü sosyoloji deneyimine de yansıdığını vurgular Bauman (1997: 217-19). Dolayısıyla bu Durkheimcı “ahlakın toplumsal üretimi” görüşü her toplumun kendi temel ahlaksal davranış biçimini dayatma hakkını kabul eder ve toplumsal otoritenin ahlaksal hükümde tekel olmasını onaylar. Öte yandan, böyle bir tekelin uygulamalarına dayanmayan her türlü hükmün kuramsal gayri meşruluğunu dolaylı olarak kabul eder; yani ahlaksal davranış tüm pratik niyetleri ve amaçları bakımından, topluma uyum ve çoğunluğun gözettiği normlara itaatle eşanlamlı hale gelir (Bauman, 1997: 221). Bu bağlamda Durkheim’a göre devletin temel görevi bireyi giderek ahlaki bir varoluşa çağırmadır. “Bunun devletin temel görevi olduğunu söylüyorum, çünkü yurttaşlık ahlakının odak noktasında ahlaki nedenlerden başka bir şey bulunamaz. ... Devlet her şeyden önce ahlaki disiplinin en kusursuz organıdır” (Durkheim, 2006:122-124) diyerek bu yaklaşımını şu şekilde gerekçelendirir:

Kendi bilincine varmış belirli bir toplum olmazsa, bu toplum ona her an vazifelerini hatırlatmaz, kuralların gerekliliğini hissettirmezse, bunun duygusuna nasıl sahip olacaktır? Hiç kuşku yok ki, ahlakın doğal ve her birimizin bilincinde a priori bulunan bir olgu olduğu, ahlakın neler kapsadığını anlamak için bilincimize bakmamızın ve ona uymak gerektiğini anlamak için biraz iyi niyetin yeteceği düşünülüyorsa, o zaman devlet ahlakın tamamen dışında kalan bir şey olarak görünür ve dolayısıyla devlet etkisini yitirse de ahlakta bir eksilme olmazmış gibi gelebilir. Ama ahlakın toplumun bir ürünü olduğu, bireye dışarıdan gelip bireyin içine girdiği, bazı bakımlardan bireyin fiziksel tabiatını, doğal oluşumunu zorladığı bilindiğinde, toplum neyse ahlakın da o olduğu, ancak toplum örgütlüyse ahlakın güçlü olabileceği daha iyi anlaşılır (Durkheim, 2006:126).

Toplumun kutsal kabul edip ahlakı da onun ürünü olarak gören ve devleti de bu kutsalın ahlakına uymaya çağıran zorlayıcı bir güç olarak gören bu anlayış, toplumsal birlik ve bütünleştirme açısından işlevsel olabilir, ancak soykırımı, asimilasyonu, her türlü zor-

balığı ve dayatmayı meşru kılacak bir aygıt olarak iş görmesi de muhtemeldir. Hatta bunun yirminci yüzyılda çokça vuku bulduğu bilinmektedir. Durkheim'ın modern devletin zor kullanmaya yetkili güçlerinin, devlet merkezli manevi seferberlikle birleştiğinde, baskıcı gücü ve öldürücü potansiyeli ile komünist, faşist ve diğer türdeşleştirici rejimlerin pratiğinde açığa çıkabilecek zehirli bir karışım oluşturabileceklerini öngörememiş olması muhtemeldir. Ancak Bauman'ın (2016: 170) işaret ettiği gibi sonuç ahlakın politikaya hemen hemen tamamen boyun eğmesi şeklinde oldu ve "kolektif vicdan" ahlaki duyguların ve ahlakın yol gösterdiği davranışın tek kaynağı ve garantisi olarak yoğunlaştırıldı, kurum-sallaştırıldı ve politik devletin yasal güçleriyle birleştirildi. Ahlaki kapasiteye tamamen el konuldu ve devletleşmeye (ve ulusallaşmaya) direnen her şeye Yasanın tüm gücüyle zulmedildi. Bazen de bir toplumun varlığı/etiği başka toplulukların yok edilmesine bağlandı.

Durkheim'ın bu toplumcu ahlak anlayışı, G. H. Mead'ın (2017) kavramlarıyla ifade edilirse, bireyin sosyal yönü olan "beni/bana"nın (me), onun özerk bireyliğini ifade eden "ben"e (I) hiçbir şüpheye mahal bırakmayacak şekilde galebe çalmasıdır. Zaten bu anlayışta bireyin bireyliği onun toplumun bir üyesi olmaktan başka hiçbir anlama gelmemektedir. Sonuç olarak Durkheimcı kolektif ahlakta bireyin iradesi ve kararı toplumsal olmaktan öteye geçemez ve bu da bireyi olduğu gibi onun ahlakını da toplumuna indirgemek demektir.

Oysa insanın en önemli özelliği onun kendisine ve ötekilere karşı sorumluluk taşıyan bir varlık olmasıdır. Bu anlamda Bauman Levinas'ı takip ederek insan öznesinin varoluş biçiminin sorumluluk olduğuna dikkat çeker (çıkarcı, yarar hesabı, optimal çözümlerin akılcı aranması, ya da baskıya boyun eğme gibi) ve ahlakla ilgisi olmayan faktörlerden etkilenmemiş, ilk ve en bozulmamış halindeki öznel arası ilişkinin temel yapısının ahlak olduğunu vurgular. "Ahlakın özü, ötekine karşı (zorunluluktan farklı) bir görev, her tür çıkar gözetiminden önce gelen bir görev olduğundan, ahlakın kökleri egemenlik ve kültür yapıları gibi toplumsal düzenlemelerin daha da altına uzanır. Toplumsal süreç, ahlak ya-

pısının zaten var olduğu bir noktadan başlar. Ahlak, toplumun bir ürünü değildir. Ahlak, toplumun güdülediği -kötüye kullandığı, yönünü değiştirdiği, önünü tıkadığı- bir şeydir” (Bauman, 1997: 232) diyerek ahlakın kolektifliğin bir ürünü olduğu görüşünü kesin bir biçimde mahkûm eder. Böylece Durkhemci düşüncenin ahlakı üzerine oturttuğu temelin, ahlakın hayat bulmasını engelleyen yönüne dikkat çekmiş olmaktadır.

### **Modern Bürokrasi, Disiplin ve Ahlakiliğin Askıya Alınması**

Sorumluluğu, ahlaki davranışın temel taşı olarak gören Bauman’a göre sorumluluk ötekine yakınlıktan kaynaklanır. Yakınlığın ahlaksal niteliği sorumluluktur; toplumsal uzaklığın ahlaksal niteliği ise ahlaksal ilişkinin yokluğu ya da yabancı korkusudur. Yakınlık ortadan kalktığında sorumluluğun sesi kesilir; sonunda, arkadaş insan öznesi Öteki’ne dönüştüğünde sorumluluğun yerini hoşnutsuzluk alabilir. Dolayısıyla Bauman binlerce insanın öldürülmesini ve milyonlarca insanın da Holocaust’u protesto etmeksizin seyretmesini mümkün kılanın böyle bir ayırım olduğunu vurgular. Bu ayrımı olanaklı kılan şey ise modern akılcı toplumun teknolojik ve bürokratik başarısıydı ona göre (1997: 233). Bu anlamda Holocaust, basit anlamda bir yabancı korkusu veya düşmanlığından kaynaklanmış olamazdı. Yoksa Batı’da yüzyıllardır varlık gösteren Yahudi karşıtlığı neden daha önce değil de modern çağın en şaşıla döneminde soykırıma dönüşmüş olsun ki? Bu bağlamda “modernlik olmasa daha kötü bir durumda mı olurduk?” diye sorar Bauman ve şöyle devam eder: “Bilemiyorum. Bildiğim şey, farklı olacağımızdır. Sonuçta ‘modernlik olmasaydı’ bu sefer şu anda bizde nefret uyandırıp tiksintiye sebep olan bir mezalime kör olacaktık” (Bauman ve Tester, 2017: 76).

Ona göre Holocaust ancak eskiye ait ahlaksal dürtülerin etkisinin nötralize edildiği, cinayet aygıtının bu dürtülerin doğduğu ve geçerli olduğu dünyadan soyutlandığı, böylesi dürtülerin marjinal ve görevlerle tümüyle ilgisiz kılındığı koşullarda başarılabilir. Bu nötralize etme, soyutlama ve marjinalize etme, modern endüstri, ulaşım, bilim, bürokrasi ve teknolojiden oluşmuş korkunç aygıtı kullanmasını iyi bilen Nazi rejiminin bir başarısıydı. Bunlar olmadan Holocaust düşünülemezdi (1997: 238). Ona göre Holoca-



ust modernliğin meşru ürünüydü. Çünkü o, “mükemmelliğe” engel olan unsurların mümkün olan en iyi teknoloji kullanılarak temizlenmesiyle ilgiliydi (Bauman ve Tester, 2017: 74). Bu bakımdan modern anlamda hangi düzen olursa olsun kendine karşıt olarak konumlandığı, farklı ırk, dil, din ve düşüncelerden kurtulmak esas sorunu teşkil ediyordu ve derhal icabına bakılmalıydı. Elbette bu tür projeler rasyonel olarak planlanıp, hesaplanıp mantıksallaştırılır ancak bir topluluğu, ötekine karşı harekâta geçirmek için akıl gibi duygular da kullanılabilir.

Bauman, *Sosyolojik Düşünmek* (2009) adlı kitabında da bu ahlaki soruna dikkati çekerek özelde örgütün genelde de bürokrasinin insan davranışını ideal rasyonellik koşullarına uydurma çabasında olduğunu söyler. Bauman’ın analizine göre modern örgütlenme ve bürokrasi, insanların eylemlerini kişisel inanç ve duygulardan muaf kılmak için tasarlanan bir aygıttır. Bu yapıda geçerli olan disiplin etiği, üyelerin davranışlarını etkileyebilecek ahlaki sorunları dizginleyebilecek ve tüm öteki sorumlulukları rafa kaldırabilecek tek faktördür (Şan, 2012: 77). Böyle bir çaba her şeyden önce ahlaki kaygıları bir kenara bırakmayı gerektirir ve ahlaki sorumluluğun yerini uygun davranışın en üstün kıstası olan disiplin alır. Örgütün her üyesinin görevi basit bir seçime indirgenir: emre itaat etmek ya da etmemek. Böylece insanlar, görmedikleri kötü sonuçları olan ve varlıklarından bile haberdar olmadıkları insanları etkileyen eylemlerde bulunabilirler. Dolayısıyla ahlaki bir kaygı ya da suçluluk duygusu yaşamaksızın en iğrenç ve aşağılık şeyleri yapabilirler. Örgüte ya da kuruluşa mensup biri üstlerinin kurallarına ve emirlerine sıkı bir biçimde uyduğu müddetçe ahlaki kuşkulardan muaf tutulur. Bu yüzden farklı koşullarda ahlaki bakımdan kınanması gereken bir eylem birdenbire mümkün ve yapılması kolay olur (Bauman, 2009: 149). Bu anlamda ona göre modern bürokratik örgütlenme insanların eylemlerini onların kişisel inanç ve duygularından muaf kılmak için tasarlanan bir mekanizmadır. Burada disiplin diğer tüm sorumlulukları rafa kaldıran tek sorumluluktur ve kişinin örgüte /kuruluşa yönelik ödevlerini düzenleyen etik kod, üyelerin davranışlarını etkileyebilecek ahlaki

sorunların önüne geçer. Başka bir ifadeyle modern bürokratik örgütlenme ahlaki kısıtlamalara bağlı olmaksızın iş yapma biçimidir. Bu nedenle modern örgütler/kuruluşlar ilke olarak, üyelerinin kendi başlarına yaptıkları zaman kesinlikle ürpertiyle kaçacakları gaddar eylemlerde bulunabilirler. Böylece bürokratik eyleme katılan insanlar sorumlu ahlaki öznelere olmaktan çıkmış oluyorlar (Bauman, 2014: 352).

Bunun yanı sıra Bauman, herhangi bir rolün uygun vasıflara sahip herkes tarafından yerine getirilebilmesi her örgütün asli özelliği olduğunu ve işin tamamına katkıda bulunanın o işi üstlenen değil, bizatihi rol olduğunu vurgular. Böylece rol, kişisellikten soyutlanarak sorumluluk uygulayan kişiye değil role bağlı olur ve rolün, oynayanın kişiliğiyle karıştırılmaması gerektiğinde ısrar edilir. Zira onun, (2009: 151) vurguladığı üzere, “görev disiplin ister, duygulanım değil.”

Bu rollerin hiçbiri “benliklerimizin bütünü”nü ele geçirmiş gibi görünmez; hiçbirinin “bütün” ve “biricik” bireyler olarak “gerçekten olduğumuz şeyle” özdeş olduğu varsayılmaz. Bireyler olarak yerimiz doldurulamaz ama rollerimizden herhangi birinin oyuncusu olarak yerimiz doldurulabilir. Dolayısıyla, ben çekilirsem çok fazla bir şey değişmeyecektir: Benim bıraktığım boşluğu hemen başka biri dolduracaktır. “Biri bunu nasıl olsa yapacak” -bizden istenen işin ahlaki olarak kuşkulu ya da nahoş olduğunu anladığımızda kendimizi böyle avuturuz ve haksız da olmayız... Yine sorumluluk “yüzmekte”dir. Daha doğrusu role aittir, rolü oynayan kişiye değil -böyle söylememiz gerektiği hatırlatılır bize. Ve rol kişinin kendisi değildir -sadece iş sırasında giydiğimiz ve günlük çalışmamız bittiğinde çıkardığımız iş giysileridir. Formalar, giyenleri esrarengiz bir şekilde aynı gösterir. Formalarda da, onları giyenlerin yaptıkları işte de “kişisel hiçbir şey” yoktur (Bauman, 2016: 33).

Ancak insan her zaman bu kadar hissiz olamaz diye vurgular Bauman. Zira rol oynanırken oluşan, işe ait tüm lekeler yalnızca formaların üstünde kalmaz. Formaların çıkarılıp dolaba koyulması da her zaman kolay olmayabilir. Acı verici bir endişe,

forma kişinin üstünde yokken de yakasına yapışıp kalabilir. Bu anlamda “Ben görevimi yaptım” düşüncesi, yargıçları tepemden alabilir belki, ama “vicdan” dediğim jüriyi feshedemez (2016: 79-80). Bu da vicdandan kaçmanın hiçbir yolu olmadığına işaret eder.

Modern bürokrasilerde sorumluluğun kişiye değil role bağlı olması bir başka deyişle sorumluluğun “yüzer-gezer” olmasının ahlakiliği askıya almasının yanı sıra kişinin kendisine yabancılaşmasına da neden olduğu söylenebilir. Modern bürokrasi (ve örgütlerde) bu anlamda rol-sorumluluk ikileminde sorumluluğun askıya alınmasını bireye dayatır ve böylece onu kendisine yabancılaştırır. Dolayısıyla bir bireyin içinde bulunduğu şartları gereği başka seçeneğinin olmadığını söyleyerek davranması veya verilen emre körü körüne itaat etmesi, rolü hür iradenin yerine koymasıyla aynı anlama gelir ve bu da bireyin kendisine yabancılaşması sonucunu doğurur. Belki de bu durumun en açık örneklerinden biri Holocaust’ta görev almış 101. Yedek Polis Taburu’ndaki askerlerin, çok az bir kısmı dışında, kendilerine verilen emri harfiyen yerine getirmiş olmalarıdır<sup>2</sup> (Browning, 2019).

Bauman bürokrasinin, eylemin ahlaki güdülenimlerinin hükümsüz ilan edilmeye, susturulmaya veya bir süre için askıya alınmaya yatkın en önemli bağlam olduğunu belirtmekle birlikte tek olmadığını söyler. “Ahlaki dürtünün bastırılması yönünde benzer bir etki, neredeyse tüm diğer özellikleriyle bürokratik bir örgütlenmenin serinkanlı, hesapçı rasyonelliğiyle taban tabana zıt, çıkar peşinde koşan ve iştah kabartan rekabetten de neredeyse tamamen uzak bir bağlamda ortaya çıkar. Bu türden özel tek bağlam ahlakın en etkili bir susturucusu olarak kendini gösterir: Bu, kalabalıktır” diye vurgular. Bir kalabalıkta, insanlar, kendilerine kalsa hiçbir failin tek başına ahlaki olarak işleyemeyeceği

---

2 Katliam emrini veren tabur komutanı Wilhelm Trapp’ın içinde bulunduğu ruh hali bu açıdan ibret vericidir: Polislerden biri, Trapp’ın elini kalbine götürüp “Tanrım, bu emirleri neden vermek zorundayım? Dediğini; başka bir polis ise Trapp’ın kendisine “Böyle işler bana göre değil. Ama emir emirdir.” Dediğini aktarmıştır. (Browning, 2019: 83).

suçları işleyebilir. Eğer kalabalık tek tek her üyesinin iğrendiği korkunç bir eylemi kolektif olarak gerçekleştirebiliyorsa, bunun nedeni kalabalığın bir yüzünün olmamasıdır. Kalabalıkta, bireyler bireyselliklerini yitirirler ve anonim toplulukta “çözülürler”; onlar artık ahlaki özneler olarak, ahlaki görevin hedefleri olarak görülemezler (Bauman, 2009: 151-155). Kalabalık, Bauman’ın analizine göre ötekiliğin boğulmasıdır, farklılığın ortadan kaldırılması, Ötekindeki ötekiliğin yok olmasıdır. Oysa ahlaki sorumluluk farklılıktan beslenir. Kalabalık benzerlikle yaşar. Kalabalıkta, hepimiz birbirimize benzeriz. İşe birlikte başlarız, birlikte dans ederiz, birlikte yumruklaşırız, birlikte yanarız birlikte öldürürüz (2016: 180-182). Bu anlamda kalabalık-ahlak ilişkisi, belki de, Kierkegaard’ın (akt. Bauman, 2016: 63) şu sarsıcı cümlesi kadar isabetli ifade edilemez: *Kitle ortaya çıkar çıkmaz, Tanrı görünmez olur. Tanrı sadece tek tek insanlar için vardır.* Netice itibariyle Bauman’a göre hem bürokratik örgütlenmelerde hem de kalabalıkta ahlaki dürtüleri askıya alma bakımından bir benzerlik bulunmaktadır: Bu, kişiliksizleştirme ya da bireysel özerkliğin yok edilmesidir. Bir başka ifadeyle sorumluluğun bireyden uzaklaştırılması ya da yok sayılmasıdır.

Bauman, güçlü ahlaksal dürtülerin toplum öncesi kaynakları olduğunu ve modern toplumsal örgütlenmeye özgü bazı yönlerin bu ahlaksal dürtülerin zorlayıcı gücünü önemli ölçüde azalttığını, sonuçta da toplumun, ahlakdışı davranışı makul kıldığını vurgular. Bu perspektiften bakıldığında Bauman, modern bürokrasinin ve uzmanlığın olmadığı dünyanın “orman kanunu”yla ya da “yumruk kanunu”yla yönetildiği yolunda, Batı’nın yarattığı mitsel imajın, kısmen denetleyemediği güdülerden ve eğilimlerden kaynaklanan normların rekabetini ortadan kaldırmaya çalışan modern bürokrasinin kendi kendini meşrulaştırma gereksinimini kısmen de insanların karşılıklı ilişkileri ahlaksal sorumluluk temelinde düzenleme konusundaki ilk ve doğal yeteneklerinin bugüne dek ne denli yitirilmiş ve unutulmuş olduğunu gösterdiğini belirtir. Böylece ona göre bu mitsel imajla evcilleştirilmesi ve baskı altına alınması gereken ve vahşilik olarak sunulan şeyin, uygarlaşmanın nötrale etmeye ve yerine egemenliğin yeni yapı-

sından kaynaklanan denetleyici mekanizmaları koymaya çalıştığı ahlaksal dürtülerin ta kendisi olduğu fark edilebilir. Neticede “ahlaksal güçlerin etkisizleştirilmesi ve felç edilmesiyle de onların yerini alan yeni güçler eşi görülmemiş bir hareket serbestliği kazanmıştır. Bunlar, ancak iktidara geçmiş katillerin ahlaken doğru bulacağı kitlesel ölçekte bir davranışa yol açabilirler” (Bauman, 1997: 249) . Böylece insanı insan kılan ahlaki dürtülerinin yerine, onu düşünsel ve davranışsal kodlara mahkûm eden gayri insani disiplinler ve biyo-psişik iktidar mekanizmaları geçirilerek “fonksiyonel” bir hale getirilir.

Bauman ahlakın buyruk altına alındığı modern dünyada toplumun sözde başardığı şeyler arasından bazılarını ironik bir dille şu şekilde sıralar: Ahlaksal sorumluluğun baskısını ortadan kaldıran ya da zayıflatan insanlararası uzaklığın toplumca üretimi; ahlaksal sorumluluğun yerine, eylemin ahlaksal önemini iyice gizleyen teknik sorumluluğun konulması; Öteki'nin, normalde ahlaksal bir değerlendirmeden geçirilecek ve ahlaksal bir tepkiyle karşılanacak acılarına karşı kayıtsızlığı destekleyen soyutlama ve ayırma teknolojisi. Ayrıca, ahlakı aşındıran tüm bu mekanizmaların, hükmettiği toplumlar adına mutlak ahlaksal ve etik otoriteyi gasp eden devlet güçlerinin egemenliği ilkesiyle daha çok güç kazandığını da göz önüne almak gerekir. Çok ayrıntılı ve genellikle bir işe yaramayan “dünya görüşleri” ne olursa olsun, devletleri yönetenler kendi egemen yönetimleri altındaki topraklarda, yönetim tarzlarına engel olacak hiç bir normla sınırlı değildirler. Bu alandaki eylemleri ne denli vicdansızsa, ahlaksal hüküm alanındaki tekellerini ve diktatörlüklerini onaylayacak ve destekleyecek bir “susturma”ya gereksinimlerinin de o ölçüde şiddetli olduğunu gösteren kanıtlardan yana bir sıkıntı yoktur (1997: 249-50). Bu anlamda (hangisi olursa olsun) hâkim (disiplinci) söylemden farklı bir düşünceyi dile getirmek hem çeşitli söylemsel rejimlerle (ihanet, işbirlikçi vs.) baştan engellenmeye çalışılır hem de cezalandırılır. Böylece insanı ahlaki bir varlık kılan iradiliğine ve farklı düşünüp bunu ifade edebilme yetisine el konularak farklı biçimde bir madunlaştırma gerçekleştirilir. Dolayısıyla bu madun tipinin de en önemli özelliği, Spivak'ın (2016) dediği gibi, konuştu-

rulmaması ya da susmaya mahkûm edilerek ahlakiliğinin askıya alınmış olmasıdır.

### **Modern Etiğe Karşı Postmodern Etik**

Aslında modern Aydınlanmacı proje uzun bir geçmişe sahip bir eleştirel düşünüm ve sorgulama geleneği tarafından sorunsallaştırıldı. Bu nedenle ilk postmodern izler genellikle bu toplumsal ve felsefi geleneğe aranmaktadır. Örneğin, Nietzsche, Heidegger, Simmel, Weber ve Adorno, çalışmalarında dikkat çeken uğraşların başında modern akla ve onun sonuçlarına sert biçimde itiraz etmeleri nedeniyle postmodern yaklaşımların öncüleri olarak değerlendirilmişlerdir. Dolayısıyla rasyonelleşmeye bağlı olarak “adalet, erdem, eşitlik, özgürlük ve mutluluk” gibi hususlarda da ilerleme sağlanacağını ileri süren Aydınlanma fikrine yönelik şüpheci tutum hiçbir şekilde son yıllarda postmodern olarak tanımlanan yaklaşımlarla sınırlı değildir. Bununla birlikte modernliğin eleştirisi her ne kadar yeni sayılamayacak olsa da özellikle 1970’li yıllardan itibaren (Foucault, Lyotard, Baudrillard, Derrida vd.) artarak devam etmektedir. Bir başka deyişle çeşitli alanlarda kendini göstermeye başlayan postmodern teoriyle söz konusu eleştirinin dozunun arttığını söylemek mümkündür.

Bauman’ın belirttiği gibi postmodernlik gerçekten de tektiplilik ve evrenselcilik gibi modernliğin merkezi değerlerinin işaretlerini tersine çevirir. İdeal anlamda, postmodernliğin çoğulcu dünyasında ilke olarak bütün yaşam biçimlerine izin verilmektedir. Bir başka ifadeyle hiçbir yaşam biçimi, herhangi bir yaşam biçimini izinsiz kılacak kadar kesin ya da tartışmasız değildir. Bu anlamda bir yandan birlikte yaşama ilkesi, evrenselleştirme ilkesinin yerini alabilirken, diğer taraftan hoşgörü önermesi ihtida ve tabiiyet önermelerinin yerine geçebilir. Dolayısıyla postmodernlik farklı yaşam biçimlerini kabul eden ve bu farklılıkların evrensellik potansiyelini eritilmesini kesin olarak reddeden bir anlayışa sahiptir (Koyuncu ve Günerigök, 2019: 79). Bu anlamda Bauman’a (2003a: 131) göre *özgürlük, eşitlik ve kardeşlik* modernliğin sloganıyken, *özgürlük, farklılık ve hoşgörü* ise postmodernliğin ateşkes formülüdür.

Batı akılcılığı, mantığı, ahlakı, estetiği, kültürel ilkeleri, uygar yaşam kuralları, vb.'nin nesnel üstünlüğünün temellerinin herkesi tatmin edecek biçimde dile getirmiş olup olmadığı tartışmaya açık bir meseledir. Ancak gerçek şu ki, böyle şeyleri dile getirme arayışları kesintisiz olarak sürmüş ve felsefeciler bu arayışın başarı getireceğine olan inançlarından hemen hiçbir zaman vazgeçmemişlerdir. İşte postmodern dönemin ayırt edici özelliği, bu arayışı bir yana bırakması, bu arayışın boşuna olduğu kanısına varmış olmasıdır. Bunun yerine, postmodern dönem kalıcı ve onulmaz belirsizlik koşulları altındaki bir yaşama; iddialarının, tarihsel olarak şekillenmiş göreneklerinden daha sağlam ve bağlayıcı bir zemine dayandığını kanıtlayamayan, kendisiyle birlikte, yarış halindeki sınırsız sayıda, yaşam biçiminin var olduğu bir yaşama uyum sağlamaya çalışır (Bauman, 2003b: 145). Bu anlamda Bauman, postmodern zihnin muğlaklık, risk, tehlike ve hata içermeyen, her şeyi kucaklayan, tam ve nihai bir yaşam formülü bulacağını artık umut etmediğini ve bunun tersini vaat eden her sese büyük bir kuşkuyla yaklaştığını vurgular. Dolayısıyla postmodern zihin, görünüşteki hedefiyle ölçüldüğünde etkili olsun ya da olmasın, her yerel, özelleştirilmiş ve odaklanmış tedavinin, onardığından fazlasını değilse bile en az onardığı kadarını bozduğunun farkındadır. Nihayetinde ona göre postmodern zihin, insanlık durumunun karışıklığının kalıcı olduğu düşüncesiyle uzlaşmıştır ve bu en genel hatlarıyla “postmodern bilgelik” denilebilecek şeydir (Bauman, 2016: 331).

Postmodern etikle ilgili yaklaşımlara bakıldığında Bauman, bu nosyonunun çoğunlukla etiğin ölümüyle ve onun yerini estetiğin almasıyla ilişkilendirildiğini belirtir. Oysa, postmodern etik anlayış bundan çok farklı bir anlam taşımaktadır: Postmodern etik yaklaşımın yeniliği, her şeyden önce tipik modern ahlaki kaygıların terk edilmesini değil, ahlaki sorunları ele almanın tipik modern yollarının (yani, politik pratikte ahlaki meselelere zora dayalı normatif düzenlemeyle yanıt vermenin; teoride ise felsefi olarak mutlak, evrensel ve temel olanın aranmasının) reddedilmesinde yatıyor. Dolayısıyla etiğin en büyük meseleleri –insan hakları, toplumsal adalet, barışçıl işbirliği ile kişisel yetke arasındaki

denge, bireysel davranış ile kolektif refahın uyumlulaştırılması gibi- güncelliğinden hiçbir şey kaybetmedi, fakat yeni bir tarzda görülmeleri ve ele alınmaları gerekiyor (Bauman, 2016: 11-13).

Gerek modern yasa koyucular gerekse modern düşünürler, diyor Bauman, ahlakın, insan yaşamının “doğal bir özelliği” olmaktan çok tasarlanması ve insan davranışına sokulması gereken bir şey olduğunu düşündüler. Bu nedenle her şeyi kapsayan birleştirici bir etik -yani, insanların öğrenebilecekleri ve itaat etmeye zorlanabilecekleri tutarlı bir ahlaki kurallar bütünü- oluşturmaya ve dayatmaya çalıştılar. Kilisenin, tükenmiş ya da etkisiz kalmış olan ahlaki gözetiminin bıraktığı boşluğun, dikkatle ve ustalıklı uyumlulaştırılmış bir dizi rasyonel kuralla doldurulabileceğine ve doldurulması gerektiğine ve inancın artık yapamadığını aklın yapabileceğine içtenlikle inandılar (Bauman, 2016: 16). Böylece ahlak, etik koda ve etik kod da yasaya dönüştürüldü ve uygulandı.

Oysa modern öncesi sosyal hayatı biçimlendiren bütün dinsel sistemlerin özünde olan şey günah düşüncesi değil tövbekârlık ve kurtuluş düşüncesi idi. Bauman'ın (2014: 12) vurguladığı gibi hiçbir din günahsız bir yaşamı mümkün bir proje olarak görmedi ya da kötülüksüz bir yaşama giden yolu önermedi. Bu anlamda dinler genellikle gerçekçi bir biçimde günahın kaçınılmazlığını kabul ediyor ve sonuçta da bütün çabalarını, kurtuluş vaadine bağlı olan kesin tövbe etme biçimleriyle vicdan azabını hafifletmek için çaba harcıyorlardı. Dinler (özellikle de aşkın ya da yüksek tipli dinler) günah işlemeyi tasvip etmemekle birlikte onu insan tabiatının en önemli özelliklerinden biri olarak kabul etmektedirler. Dolayısıyla dini açıdan sınamaya tabi tutulmanın bir anlamı da günahın işlenebilirliğidir. Günah işleyebilmenin bir başka ifadeyle seçimin olmadığı bir hayatta, ahlakın da bir anlamı olamazdı.

Bu bağlamda “günahsız (ki günahın adı artık suçtu) bir yaşam vaat eden tek proje, dünyayı insanların gereksinim ve yetilerine göre ve rasyonel olarak tasarlanan bir plan doğrultusunda yeniden yaratan modern proje idi” (Bauman, 2014: 12). Bunu sağlayacak olan temel aygıt da yasamaydı. Böylece ahlaki durum bağlamında yasama, etik bir kod tasarlamak anlamına geliyordu. Bu



da dinsel tövbe ve bağışlama ritüellerinin tersine neyin yapıp yapılmayacağı ve neyin yapılmaması gerektiği konusunda aktöre a priori bir kesinlik sunarak bizzat kötülüğün yapılmasını engelleyecek bir mekanizmaydı.

Bauman'ın anladığı biçimiyle modern proje:

Sadece günahkârların değil aynı zamanda günahın da olmadığı, yalnızca seçim yapan insanların değil aynı zamanda bizzat yanlış seçim olanağının da olmadığı bir insanî dünyanın mümkün olduğunu koyutluyordu. Modern proje, nihâf anlamda, ahlâkî müphemliğin olmadığı bir dünyayı ve bu müphemlik de ahlâkî durumun doğal bir özelliği olduğu için, insanî seçimleri bu seçimlerin ahlâkî boyutlarından koparmayı koyutluyordu. İşte özerk ahlâkî seçimin yerine etik yasayı ikame etmenin pratikte vardığı nokta budur (2014: 13).

Böylece ona göre etik -tek ahlak kuralı, her ahlaklı kişinin itaat etmek zorunda olduğu, birbiriyle tutarlı ilkelerden oluşan tek buyruklar grubu- insani tarzların ve ideallerin çoğulluğunu bir tehdit, ahlaki yargıların müphemliğini düzeltilmesi gereken marazi bir durum olarak görür. Modern dönem boyunca ahlak felsefecilerinin çabaları, çoğulluğun azaltılması ve ahlaki müphemliğin def edilmesi hedefine yönelikti. Felsefecilerin her fırsatta tekrarlamaktan hoşlandıkları gibi "ahlakın üzerinde inşa edileceği temelleri uluslara açıklamak, ahlaki davranış ilkeleri konusunda uluslara yol göstermek" aydınlanmış seçkinlere tevdi edilen en önemli görevlerden biriydi. Bundan hareketle felsefecilerin etiği Kilisenin vahyinin yerini almalıydı -ama evrensel geçerliliğe ilişkin daha da radikal ve uzlaşmaz bir iddiayla. Sonuçta felsefeciler ulusların tinsel yöneticileri ve koruyucuları olarak ruhban sınıfının yerini alacaklardı. Dolayısıyla insanlara gerçek çıkarlarının neler olduğu söylenmeli; dinlemezlerse ya da duymakta güçlük çektikleri anlaşılırsa, -gerekirse kendi istençlerine rağmen- gerçek çıkarlarının gerektirdiği gibi davranmaya zorlanmalıdırlar (Bauman, 2016: 36-46). Bir başka ifadeyle insanlar, etiğin yasalaşmış halinde önce "simgesel şiddet"e, bunun işe yaramadığı ya da yetersiz kaldığı durumlarda ise "fiziksel şiddet"e maruz kalacaklardır.

Bu zora dayalı uygulamaların dikkate değer bir boyutu da toplumsal kurumlarla sağlanıyor olmalarıdır. Bauman (2016: 46) zorlayıcı yaptırımlarla desteklenen tüm toplumsal kurumların iyi seçimler yapma konusunda bireye güvenilemeyeceği varsayımını temel aldıklarını düşünür. Oysa onun dediği gibi aslında bireyi birey sıfatıyla esas itibarıyla güvenilemez kılan, tam da ortak yaşamın, iyi davranış standartlarını belirlemede tek otoriteye sahip zorlayıcı kurumlarla dolmasıdır. Bu anlamda bireysel özgürlüğün ahlaki açıdan olumlu sonuçlar vermesinin biricik yolu, bu özgürlüğün dış erke dayalı olarak belirlenen standartlara teslim edilmesi gerektiği fikridir. Bu da neyin iyi olduğuna karar verme hakkını toplumsal olarak onaylanmış kurumlara bırakmak ve onların kararlarına boyun eğmektir. Bauman'a göre ahlakın yerine yasayı koyma ve etiği yasanın modeline göre biçimlendirme anlayışı -yani ahlak/yasa diyalektiği- Rousseau'dan Spencer'a, Durkheim'dan Freud'a kadar felsefi ve sosyolojik analizlere yansımıştır.

Bu bağlamda "yasa koyucular"ın, yasamanın olmadığı düzenli bir dünyayı hayal edemedikleri gibi etik yasamacıların ya da vazizlerin de yasanmış bir etiğin olmadığı ahlaki bir dünyayı düşünemediklerini söyleyen Bauman bunların kendi açılarından haklı olduklarını düşünür. Ancak ona göre sırf "etik yasa olmadan ahlak da olmaz" ilkesinin modern promosyonundan dolayı *etiğin olmadığı dünya* zorunlu olarak *ahlakın olmadığı bir dünya* olarak görünür.

Fakat eğer bu promosyonun zihinsel tortularını kaldıracak ve ahlak ile etik olarak yasalaşan ahlak arasına zorla yerleştirilen kimlik işaretini sökecek olursanız karşınıza pekâlâ şöyle bir manzara çıkabilir: Efektif etik yasamanın ortadan kalkmasıyla ahlak da ortadan kalkmıyor; tam tersine kendine geliyor. Gücün desteğini arkasına alan etik yasanın, ahlaki standartların sallantıdaki gövdesini dağılmaktan koruyan sağlam bir çerçeve olmaktan çok uzak olmanın yanında bu standartların kendi gerçek boyutlarına kavuşmasını ve hem etik hem de ahlakın nihai testinden -yani insanlar arası birlikteliği yönlendirme ve yaşatma testinden- geçmesini engelleyen bir ka-

fes olduğu pekâlâ düşünülebilir. Bu çerçeveye parçalandığında, bunun tuttuğu ve koruduğu düşünülen içeriğin dağılmaması, tam tersine, artık kendi gücünden başka dayanacağı bir şey kalmayacağı için kendi kendisini sağlamlaştırması da pekâlâ muhtemeldir. Aynı şekilde, etik yasama meselelerine dağıtılacak dikkat ve otorite kalmayınca, bu defa insanlar kendi ahlaki özerkliklerinin gerçeğiyle -bütün çıplaklığıyla- yüzyüze gelmekte serbest olacaklardır. Tıpkı modernliğin tarihe etik çağı olarak geçmesi gibi önümüzdeki postmodern dönem de tarihe ahlak çağı olarak geçebilir (2014: 56).

Bauman'ın çok keskin bir biçimde vurguladığı gibi modern etik kriz içindedir. Ancak "etik çağı"nın sonuna gelmiş olması, ahlakın da sonuna geldiğini hiçbir biçimde göstermez. Ya da tersinden ifade edildiğinde, "etik çağı"nın sonu "ahlak çağı"nın öncüsüdür ve postmodernlik böyle bir çağ olarak görülebilir" (2014: 64). Bu bağlamda ona göre dünyaya postmodernliğin yeniden kazandırdığı büyü, insanın ahlaki kapasitesinin, modern sürgününden yeniden insan dünyasına dönebilmesi ve modern güvensizliğin bıraktığı lekenin ve iftiranın silinmesi için bir şanstır. Ancak şu uyarıyı da yapar Bauman (2016: 53): Bunun sonucunda dünya zorunlu olarak daha iyi ve daha misafirperver olacak değil. Ama yasayla yok edemediği sağlam ve esnek insan eğilimleriyle anlaşmak için bir şans olacaktır. Muhtemelen buradan hareket etmek daha insani bir dünya umudunu daha gerçekçi kılacak ve bu da mütevazılığı nedeniyle olacaktır.

Dolayısıyla Bauman'a (2016: 22-27) göre postmodern açıdan bakıldığında ahlaki durumun işaretleri şöyle ifade edilebilir:

1. "İnsanlar özünde iyidir ve doğasına uygun olarak hareket etmesine yardımcı olmak yeterlidir" ve "İnsan özünde kötüdür ve kendi itkileriyle hareket etmesi önlenmelidir" şeklindeki, birbiriyiyle çelişen, buna karşılık sık sık aynı iman gücüyle dile getirilen iddiaların ikisi de yanlıştır. Aslında insanlar ahlâkî olarak müphemdirler. İnsan birlikteliğinin esas yapısı düşünüldüğünde, müphem olmayan bir ahlâk, varoluşsal olarak imkânsızdır.

2. Ahlâkî fenomenler doğaları gereği "gayrı-rasyonel"dirler. An-

cak amaç düşüncesinden ve kar-zarar hesaplarından önce geldikleri zaman ahlâkî oldukları için, araçlar-amaçlar şemasına uymazlar.

3.Ahlâk ıslah olmaz bir şekilde aporetiktir (çelişkilidir). Müphem olmayan bir şekilde iyi olan pek az seçenek vardır. Ahlâkî seçimlerin çoğu, çelişkili itkiler arasından yapılır. Bu anlamda ahlaki benlik müphemlik ortamında hareket eder, hisseder, eyler ve belirsizlikle ötür. Bauman'a göre belirsizlik ahlaki benliğin yaşam alanıdır. İnsanı seçim yapmaya zorlayan şeydir belirsizlik.

4.Ahlâk evrenselleştirilemez. Bu cümlenin, ahlâkın ancak yerel (ve geçici) bir âdet olduğu; bir yer ve zamanda ahlâkî olduğuna inanılan şeye başka bir yer ve zamanda kesinlikle kaç çatıldığı; dolayısıyla şimdiye kadar uygulanan her tür ahlâkî davranışın zamana ve yere bağlı olduğu, yerel tarihin veya kabile tarihinin kaprislerinden ve küresel icatlardan etkilendiği şeklindeki ifade edilen ahlâkî göreceliği zorunlu olarak desteklemesi gerekmez. ... Bu açıkça göreci ve sonuçta nihilist olan ahlak görüşüne karşı çıkıyorum ben. Ahlak evrenselleştirilemez iddiası modern çağın tüm farklılıkları bastırmak ve ahlaki yargının tüm yabancı ve denetlenemeyen kaynaklarını ortadan kaldırmak için işlev gören ahlaki evrenselciliğe karşı çıkıyor.

5.“Rasyonel düzen” açısından ahlâk irrasyoneldir ve öyle kalacaktır. Tek biçimliliğe ve disiplinli, eşgüdümlü eylemin talep edilmesine yönelik her toplumsal bütünlük için ahlaki benliğin inatçı ve esnek özerkliği bir skandaldır.

6. Etik yasamadaki toplumsal çabaların muğlâk etkisi göz önüne alındığında, Ahlâkî sorumluluğun, benliğin ilk gerçekliği olduğu, toplumun bir ürünü değil, bir başlangıç noktası olduğu varsayılmalıdır. Öteki ile girilen tüm ilişkilerden önce gelir ahlaki sorumluluk. Dolayısıyla hiçbir “temeli” yoktur; hiçbir nedeni ve belirleyici etkeni yoktur. Var olmamasını istemek veya sağlamak neden mümkün değilse, varlığının gerekli olduğunu savunmak da aynı nedenle mümkün değildir.

7.O halde yaygın kanaatlere ve bazı postmodernist yazarların aceleci “her şey uyar” şeklindeki zafer çılgınlıklarına karşın, ahlâkî feno-

menlere ilişkin postmodern perspektif ahlâkın göreceliğini ortaya çıkarmıyor. Modern toplumlar evrensel etiği geliştirme maskesi altında ahlaki dar görüşlülüğü uygular. Postmodern perspektif, iktidara dayalı herhangi bir etik kod ile ahlaki benliğin son derece karmaşık durumu arasındaki uyumsuzluğu ortaya koyarak ve toplumun ahlakın esas yaratıcısı ve tek güvenilir bekçisi olma iddiasının sahteliğini gözler önüne sererek, evrensellik iddiasında bulunan etik kodların politik olarak desteklenen dar görüşlülüğünün sonucu olduğunu gösterir. Bunun aksi bir tavır Bauman'a göre ahlaki göreceliğe karşı savaşılan modern savaşçıların hep bir ağızdan talep ettikleri gibi ahlakın yerini etiğin, ahlaki benliğin yerini bir kodun, özerkliğin yerini dış erkliğin almasına yol açabilir.

Bauman, hem modern dönemde devletin yasalaştırdığı ahlakın hem de günümüz postmodern ya da akışkan modern dönemde varsayılan toplulukların kendinden menkul sözcülerinin dağıntık ahlaki baskılarının bir noktada hemfikir olduğunu belirtir: İki de bireysel ahlaki takdir hakkını yadsır ya da en azından azaltır. Her ikisi de dış erkin emrettiği etik ödevi özerk ahlaki sorumluluğun yerine geçirmeye çalışır. Her ikisi de bireyin ahlaki seçimini en azından yaşamın "ortak refah"la<sup>3</sup> ilişkili görülen alanlarında özgür seçimler yapmasını engeller. Çatışma durumunda, bireylerin ortak davayı -tüm diğer kaygıların üzerine- yükselten eylemi yeğlemelerini isterler. Sonuç olarak her ikisi de bireysel inisiyatiften kaçınır (2016: 69). Bir başka ifadeyle bireysel inisiyatif her ikisi tarafından da sakıncalı olarak görülür.

Bu bağlamda Bauman şu belirlemede bulunur:

Ahlaklı olmak şeylerin iyi ya da kötü olduklarını bilmek demektir. Ancak bu hangilerinin iyi hangilerinin kötü olduğu-

---

3 A. İzzetbegoviç, Bauman'ın işaret ettiği kolektifçi anlayışı, daha açık bir biçimde dile getirmektedir: Kolektif davranış, disipline esasına dayanır ve cinayet mahiyetli de olabilir. Çoğu defa ise gayri ahlaki veya ahlak dışıdır. Umumi menfaat hiçbir zaman tüm insanlığın menfaati olmayıp, mahdut içine kapanmış, siyasi, milli bir sınıfa veya gruba ait olan bir topluluğun menfaatidir (2012: 188).

nu bilmek demek değildir; kaldı ki emin olalım. Ahlaklı olmak, akut ve sancılı belirsizlik şartları altında tercih yapmaya mahkûm olmak demektir. Bence neyin kötü olduğunu daha açık bir biçimde biliyoruz (tezimizi savunmamız istense, ispatlamamız zor olsa da). Bu konuda genel manada çok az şüphemiz var: şaşırır ve utanırız, öğrenir, dehşete kapılırız, def ediliriz. ... Dolayısıyla, iyiyle kötü arasındaki tercihe dayanan ahlaki hayat, bir öz-kınama ve öz-suçlamayla doludur. Ahlaklı olmak, hiçbir zaman *yeterince iyi* hissetmemek demektir: Bu hissin aşkınlığa olan endemik dürtüden kaynaklandığına ve insana dair mahut insani huzursuzluğu oluşturduğuna inanma eğilimindeyim (Bauman ve Tester, 2017: 60-61).

Bu anlamda ahlaklı olmayı sürekli şüphe üretmeyle ilişkilendiren Bauman (2017: 61) buna karşı etiğin sakinleştirici, şüpheleri öldüren bir ilaç ve vicdani sancuları yatıştırıcı bir merhem şeklinde kullanışlı hale geldiği an olduğunu fakat her ilaç gibi onun da kusursuz olmadığını vurgular. Bir ilaç olarak etiğin uzun vadede organizmanın bağışıklık sistemini tahrip edebileceğini ve ahlaki çelişkilerle yüzleşip kendi başına iyinin peşinden koşmasına yarayan kısıtlı imkânından kendi kendini mahrum edebileceğini düşünür. Dolayısıyla onun ahlak anlayışının özü “etiği olmayan” ya da “etik kodu olmayan ahlak”a dayanır. Zira Bauman insanın hayat yolculuğunun cetvelle çizilmiş gibi değil, sarkaç gibi olduğunu söyler. “Ahlaki rol biçilmiş varlıklar için, kurullarla desteklenen tutarlılık mutlak bir erdem değildir. Bana öyle geliyor ki, iyi ve kötünün bilgi ağacından meyve yemiş insanlar için bu imkânsızdır.”

Bu bakımdan Bauman (2017: 64) geleceğe dair bilinemezliğin ve insani ihtimaller manzumesinin hoşgörüyü nefes aldırıldığını, şüphe imkânı sunduğunu, alçakgönüllülüğü ve kendine hâkim olmayı öğrettiğini belirtir. Bunun aksine etikle kurulan veya kurulacağı varsayılan ‘İyi Toplum’un nasıl bir şey olduğu tam olarak bilinirse, onun adına işlenen her suç da meşrulaştırılır ve bağışlanır. “Fakat biz ancak erdemimizden emin olmadığımızda ve hata ihtimalini kabul ettiğimizde birbirimize karşı iyi olabiliriz” diyerek etik açıdan “kesin inançlı”lığın karşısına müphemliği koyar. Bununla birlikte Bauman’a (2016: 36) göre bu postmodern/akışkan

çağ bize, daha önce hiç sahip olmadığımız bir seçim özgürlüğü sunar fakat bu da bizi daha önce hiç bu kadar ıstıraplı olmayan bir tereddüt durumuna sokar. Dolayısıyla her yanılmazlık iddiasına kuşkuyla yaklaşma durumunu ifade eden bir “postmodern ahlaki kriz”le karşı karşıya bulunmaktayız.

### **Varlık mı Ahlaktan, Ahlak mı Varlıktan/Ontolojiden Önce Gelir?**

Bauman, ahlakın toplumsallığına dair iki hayati soruyu dile getirir: Şayet bir toplumun fertlerinin, ait oldukları toplumun beklentileri dışında bir ahlaki vazifeleri yoksa insan herhangi bir normun ahlakiliğini neye dayanarak tartışabilir ve kötü bir norma karşı koyabilmek için nasıl bir sıçrama tahtası kullanabilir? Şayet ahlakın toplum tarafından yazılmış kaidelere ve toplum tarafından belirlenen müeyyidelere uymaktan başka yapabileceği bir şey yoksa en hafif tabirle şansız çok düşüktür ve geleceği tehlikededir. Dolayısıyla ahlaki toplumsal bir ürün, toplumsal norm ve müeyyidelere uyum olarak görmek kusurlu ve tehlikeliyse o halde onu nasıl konumlandırmak gerekir? Bauman bu soruya, Levinas’ın “Ahlak ontolojiden önce gelir” cümlesinin adeta Tanrı vergisi bir cevap olarak yetiştirdiğini vurgular (Bauman ve Tester, 2017: 69).

Postmodern Etik kitabında bu duruma açıklık getiren Bauman, ahlaki durumun öncesinin ontolojik olmayan bir önce olduğunu yani ontolojinin müdahale etmediği bir durum olduğunu söyler. Bu durumda, “önce” varlığın düzenliliğini, düzenlenmiş, yapı verilmiş bir varlığı belirtmez. Tersine tüm düzenleme çabalarının, varlıkları “ait oldukları yere” fırlatan tüm yapıların reddini temsil eder. Bir başka ifadeyle ahlakın “önce”si ontolojinin yokluğuyla değil, rütbesinin düşürülmesiyle ve tahttan indirilmesiyle kurulur. Ahlak varlığın bir aşkınlığıdır; daha doğrusu ahlak böyle bir aşkınlık ihtimalidir (Bauman, 2016: 104). Bauman’ın burada vurgulamaya çalıştığı meseleyi sosyolojik bir dille ifade etmek gerekirse, sosyalleşme sürecinde öğrenilen ve içselleştirilen toplumsal normların ahlaki davranışı peşinen belirleyemeyeceği anlamına gelir. Dolayısıyla ahlakın ontolojiden önceliği, verili toplumsal ahlaki örüntülerin paranteze alınabilmesine işaret etmektedir denebilir.

Diğer taraftan Bauman, ahlakın, amaçlılık, karşılıklılık, sözleşmesellik ve dolayısıyla bu üçünün de ortak yönü olan hesaplanabilirlikle bağdaşmayacağını vurgular. Çünkü bunlar düşünmenin yapmaktan önce geldiğini, gerekçenin görevden önce geldiğini varsayar. Bu nedenle Bauman, ahlakın, her zaman ve çaresiz bir şekilde rasyonel olmaktan uzak olduğunu ileri sürer. Bir başka ifadeyle “ahlaki olmak özgürlüğüme terk edilmem anlamına gelir. Ben düşünmeden önce ahlakıyım” (2016: 89-90) diyerek ahlaki eylemin rasyonel bir temele dayanmayacağını altını çizerek.

Kendisine yöneltilen bir soru üzerine Bauman, akıl, düşünce ve ahlak bağlamında Hannah Arendt’den farklı düşündüğünü belirtir. Arendt -“kötülüğün sıradanlığı” tezine konu olan- Adolf Eichmann’ın Yahudi soykırımında işlediği büyük suçlar hususunda “düşünmediği için kötü” olduğunu söylemişti. Oysa Bauman’a (ve Tester, 2017: 72-73) göre Eichmann, düşünce yeteneği sebebiyle madalya ve ödüllerle donanmış olağanüstü başarılı üst düzey bir asker/bürokrattı. Bürokrasinin mantık ve rasyonalite olarak tanımladığı ne varsa onu uygulamakta son derece mahirdi. Dolayısıyla Eichmann’ın hikâyesinden farklı bir sonuç çıkıyor: *Kötülüğün rasyonelliği*. O halde kötülüğün de en az iyilik kadar kusursuz biçimde rasyonel olabileceği apaçık görülmektedir. Bir başka çalışmada da (2016: 322) insanlığa karşı (ve insanlık tarafından) işlenen en büyük suçların, aklın hâkimiyeti, daha iyi düzen ve daha büyük mutluluk adına işlenmiş olduğunu söyler. Bu bağlamda Bauman’ın vurgulamak istediği asıl nokta akıllı, iyi olana eşitleyen veya akıllı iyinin ve mutluluğun kaynağı olarak gören aydınlanmacı yaklaşımın içine düştüğü hatadır.

Bu anlamda Kant’ın akıl ve etik arasında kurduğu ilişkiyi de sornsallaştıran Bauman’ın eleştirdiği asıl husus, Kant’ın etik yasaya duyduğu güvenin, “etik yasadan etik eyleme giden yolun akılcı düşünceden geçtiği”ne yönelik inançtan kaynaklanıyor olmasıdır. Nitekim ahlâk konusunda aklın mutlaklığı ilk kez Kant tarafından bu kadar sert ve kesin bir şekilde ifade edilmiş; bilginin rehberliğinde gerçekleştirilen eylemlerin erdemli olduğunu söyleyen Platon bile aklın egemenliğini bu kadar mutlaklaştırmamıştır (Başok Diş, 2018: 177). Ancak Bauman’a (2013: 81-82) göre Kant’ın



bu görüşü –ki daha sonra birçok etik felsefecisini etkilemiştir- aklın arada sırada bile olsa kendi adına etik ilkeler olarak desteklenen şeyler aleyhine işleme ihtimaline bir yer vermemektedir. Dolayısıyla tıpkı Arendt'in yaklaşımı gibi meydana gelen tüm olumsuzluklardan etiği ve yetersiz rasyonaliteyi sorumlu tutmak pek mümkün görünmemektedir. Bunun yanı sıra insan bazen tam da gayri ahlaki olarak aklı, ihtiraslarının, arzularının bir aracı haline de getirebilir. Elbette aynı durum, duygu ve dürtüler için de geçerlidir.

Kant'a yönelik buna benzer eleştiriler, Bauman'dan çok daha önce bir başka Alman filozof Max F. Scheler tarafından dile getirilmiştir. Scheler için de ahlaklılığın temelini akılda bulmak, etiği mantığa ve epistemolojiye indirgemekten başka bir şey değildir. Nitekim akıl insanın sahip olduğu yetiler içerisinde sadece bir yetidir. Bu anlamda insan yaşamına bakıldığında, insan eylemlerini yönlendiren nedenler, akıl yoluyla kavranılabilir nedenlerden çok daha fazlasıyla, yani duygusal-sezgisel yoldan farkına varılabilen ve anlamaya konu olan şeyler olarak, değerlerdir. Nitekim Scheler'in ifadesiyle "Kant'ın insan kavramını içeriksiz bırakarak formalize etmesi, daraltması, insanı sadece akıl varlığı olarak görmesi, geniş bir alan kaplayan duygusal yaşamı ve duygusal edimleri ihmal etmesi, hatta bunları insanlık dışı sayması, etiği yanlış sonuçlara götürmüştür." (Özlem, 2004: 81-82). Dolayısıyla Bauman'ın insan ahlaki olarak müphemdir derken eylemlerinin peşinen akıl ve tarafından belirlenemeyeceğine işaret eder. Ayrıca yine akıl kadar dürtülerin de ahlakilikte önemli olduğunu vurgulaması insanın bu duygusal-sezgisel yönünden doğan değer göreceliğiyle ilgilidir. Bununla birlikte hırsızlık, yalan, hile, birini öldürmek ve başkalarına fiziksel veya duygusal açıdan şiddet uygulamak genel olarak ahlâken kötü davranışlardır ve bunların meşru sayılabilmesi için sıra dışı durumların ortaya çıkması gerekir. Bu açıdan ahlakilik, genel olarak müphem bir yapıya sahip olsa da en azından bazen apaçık bir görünüm sergiler (Başok Diş, 2018: 188). Ancak yine de belirsiz olmayan çok az seçenek olmasına rağmen akıldan ve dürtülerden ziyade vicdan, eylemin iyi veya kötü olduğunu hissettirebilir.

## “Ahlaklı Toplum” ve “Devletin Ahlakı”

Bauman, “‘Ahlaklı Toplumun’ öncelikle ve en önemli biçimiyle, adil bir toplum olduğuna inanıyor. Pekâlâ, ‘adil toplum’ nasıl bir şeydir? diye sorarak buna verilecek yegâne cevabın da ‘adil toplum’un yeterince adil olmadığını düşünen, ulaştığı her adalet aşamasının yeterliliğini sorgulayan ve adaleti her zaman bir adım veya daha ilerisi olarak gören; her şeyden öte, her türlü adaletsizliğe öfkeyle tepki gösterip onu düzeltmek için hemen harekete geçen bir toplum olduğunu ifade eder (Bauman ve Tester, 2017: 79-80). Bu anlamda adaletin kendi başına özel bir anlamının olmayıp, ancak adaletsizliğe karşı durmakla anlam kazanacağını vurgular.

Bu bağlamda Bauman hepimizin savaşların, kıtlığın, kirliliğin ve zulmün kötü olduğunu bilmemize rağmen her nasılsa söz konusu bu kötülöklere katkıda bulunduğumuzu belirtir. Ona göre asıl sorun ne yapacağımızı ve neyi yapmaktan kaçınacağımızı bilmemize rağmen insan ilişkilerini istediğimiz tarafa yönlendirebilecek araçlardan yoksun olmamızdır. Onun (2017: 153-154) ifadesiyle “Eksiğimiz iyinin ve kötünün bilgisi değildir; bağımlılıkların, siyasi sorumluluğun ve kültürel değerlerin birbirleriyle yollarını ayırdığı ve birbirlerini kontrol altında tutmadıkları dünyamızda bariz biçimde noksan olan şey, bu bilgiyle hareket etme beceri ve şevkidir. Bilgi ile eylem arasında, eylem ile sonuçları arasında ür-kütücü ve potansiyel tehlikeler taşıyan boşluklar oluşuyor.” Bu da çağımızda insanın bilgi-eylem birlikteliği ve ahlakiliği konusunda nasıl da farklılaşıp bölündüğüne işaret etmek açısından oldukça dikkat çekmektedir.

Etik, adalet ve devlet arasındaki ilişki bağlamında Bauman, Levinas’ın görüşünden etkilenir. Bu anlamda Levinas’a göre etik, devleti önceller.<sup>4</sup> Bir başka deyişle etik, devletin meşruiyetinin tek

---

4 Ancak Levinas, İsrail’in Filistinlilere yönelik etik dışı uygulamaları karşısında sessiz kalarak aslında başta kendi etik yaklaşımıyla çelişmiştir. Buna karşın Bauman da bir Yahudi olmasına rağmen İsrail devletinin bu haksız ve etik-dışı uygulamalarına açıkça karşı çıkmıştır. Bauman, 2007 yılında verdiği bir mülakatta İsrail’in Holokost’u istismar ettiğini açıkça söylemiştir. Ayrıca “Bauman’ın milliyetçilik karşıtı duruşu, İngiltere’deki

kaynağı ve bu meşruiyetin nihai yargıcıdır. Sonuçta devletin sadece etiğin bir aracı olarak kabul edilebilir olduğu Bauman tarafından da savunulur. Ancak ona göre Levinas, adaletin iyileştirilmesine adanmasını istediği kurumların işlerinin, ahlaki değerleri olumsuz etkileyebileceği ihtimalini göz ardı ediyor. Keza Levinas, bu zararlı sonuçların, devlet kurumlarının varlığını sürdürebilmesi için neden oldukları hata ve ihmalin bir yan etkisinden çok daha fazla bir şey olabileceği ihtimalini de kabul etmiyor (2013: 79). Zira devletin ve kurumlarının adaletin gereği olarak icra ettikleri uygulamalar bazen bizzat adaletin kendisiyle de çelişebilmektedir. Bununla birlikte günümüzde sosyal adalete giden yoldaki en büyük engel Bauman'a göre devletin istilacı niyetleri ve eğilimleri değil; tam aksine, resmi olarak benimsenmiş olan 'başka alternatif yok' inancıyla her geçen gün yapılan suç ortaklığı ve gittikçe artan iktidarsızlıktır (Bauman ve Tester, 2017: 162). Bir başka ifadeyle bu resmi veya kurumsal benimseme biçimi bir habitus haline geldiği için alternatif düşünce ve eylem imkânını zorlaştırmaktadır.

Aslında Bauman, ahlak ile adaletin ya da mikro etik ile makro etiğin birbirine hem benzer hem de genetik bağlarla bağlı olduklarını ifade eder. Dolayısıyla toplumsal adalet gibi büyük bir sorununun anahtarının da "öteki için sorumluluk alma" biçimindeki "asal ahlaki eylem" gibi küçük ölçekli bir sorunda yattığını; ahlaki duyarlılığın da burada doğduğunu, her türlü insan acısı ve sefaleti için bu sorumluluk yükünü kaldıracak güce erişene kadar da burada terbiye edildiğini düşünür (2013: 102-103). Böylece Bauman insanın en öz niteliklerinden biri olan ahlakiliğin aynı zamanda adil olmanın ve adalet istencinin yuvası olduğunu vurgular.

Ahlak-din ilişkisi bağlamında da analizlerde bulunan Bauman, Leszek Kolakowski'nin görüşünü benimsediğini belirtir. Kolakowski'ye göre din aslında "insan yetersizliğinin farkındalığı ve ikrarı"dır. Bauman bu görüşten hareketle dinin belirli herhangi bir kilise, kutsal kitap veya ayinden çok daha evrensel bir şey olduğunu vurgular. Bu anlamda "yetersizlik duygusu dinin gerekli

---

"Filistinliler İçin Adalet Yanlısı Yahudiler" adlı ünlü gruba üye olmasında da kendisini göstermiştir." (Ali, 2017: 40).

özelliği olup, ayırıcı özelliği değilse eğer, yetersizlikten kaçışın ve yetersizliğin telafisinin, Tanrı'nın kanatları altına sığınmaktan başka yolları da olabileceği"ni düşünür. Bir başka ifadeyle Bauman'a göre bu yetersizliğin üstesinden gelmenin alternatifleri de olabilir. Bununla birlikte "hiçlikten varlığa geçmenin anlatısı olarak 'büyük patlama' teorisini Tanrı'nın evreni altı günde yarattığına dair efsaneye göre çok daha zayıf ve daha az aydınlatıcı bulduğu"nu açıkça dile getirir. Zira "'büyük patlama', öğretici ahlaki mesajdan yoksun bir yaratılış hikâyesidir. İnsan aklının gururunu okşayıp onun zaman zaman nefesi kesilen özgüvenini tazeleyebilir, fakat akıl sahibi insanın daha erdemli yaşamasını sağlaması neredeyse imkânsızdır. Şayet insanlık durumunun ahlakiliği sosyolojik araştırmanın odağında duruyorsa, İncil kıssaları solmayan tesirlerini bol bol kanıtlamışlardır" (Bauman ve Tester, 2017: 156-158). Dolayısıyla Bauman bu yaklaşımıyla -Levinas'ın aksine- ahlakiliği dine indirgemekten fazlasıyla kaçınmakla birlikte yaratılış anlatısının, katı rasyonelliğe nazaran insanı daha ahlaklı ve erdemli kılma yönünde katkı sağladığını da görmezden gelmez. Fakat nihayetinde ona göre ahlak dışı erksel değil, özerkseldir. Aslında ahlak ile dinin aynı şey olmadığı söylenebilir. Nitekim bireysel eylem açısından ahlak doğrudan doğruya dine bağlı değildir. Ancak ikisinin bulunduğu ortak bir nokta söz konusudur. Bu da insanı iyilik yapmaya, sorumlu, adaletli ve nihayetinde vicdanlı olmaya davet eden ortak çağrıdır.

## Sonuç

Bauman'ın başta "Postmodern Etik" olmak üzere, etiği tartıştığı eserlerine bakıldığında öncelikle modern etiği sorunsallaştırdığı ve yapı-bozuma soktuğu görülür. Ona göre modern etiği kendinden önceki etik anlayışlardan ayıran en önemli özelliği onun sadece bir etik koda sahip olmakla kalmayıp yasaya dönüşmüş olmasıdır. Ki bu da onun uygulanmasıyla baskıcı, tektipleştirici, yıkıcı ve nihayetinde de gayri ahlaki olmasıyla sonuçlanmıştır. Bu bağlamda Bauman modern etiğe karşı postmodern etikle, insanın el konulmuş olan ahlaki kapasitesinin geri alınabileceğini ve böylece yaşamın yeniden ahlakileştirilebileceğini düşünür. Böylece modern etiğin üzerine kurulduğu temele yıkıcı bir darbe vurur

ve bunu da postmodern teori ve argümanlara yaslanarak gerçekleştirebilir.

Modern etik kod, insanı ahlaki açıdan güvenilmez ve dolayısıyla da müphem olarak gördüğü için onu kendi başına bırakmayı kabul etmeyerek bu müphemliğin üstesinden gelmeyi amaçlamıştır. Bu nedenle de insanın ne yapıp ne yapmayacağı veya nasıl davranması gerektiği, doğrunun ve iyinin ne olduğu vb. hususlarda etik kod ortaya koymuştur. İşte Bauman'a göre bu, modernizmin insanı lekeli olarak görmüş olmasıdır. Bu anlamda postmodern etik, insanın üzerindeki bu lekeyi silip atmayı ve insanı seçimleri konusunda sorumluluğunu da üstlenme bilinciyle kendi kendisiyle baş başa bırakmayı ifade eder. Dolayısıyla ona göre "ahlak bir tercih meselesidir, tercih yoksa ahlak da yoktur." Kısaca ahlak dış-erksel değil öz-erkseldir ve tercihin olmadığı yerde ahlaktan da bahsedilemez.

Bu anlamda Bauman ahlaklı olmayı akla indirgeyen Kantçı, topluma indirgeyen Durkheimci ve dine/teolojiye indirgeyen Schelerci anlayışlara karşı çıkararak ahlakın ne rasyonel ne de herhangi dış-erksel bir güce bağlı olacağını vurgular. Zira rasyonel, hesapçı, karşılık içeren, emir komuta ilişkisine dayalı eylemler öz-erksellekle ve dolayısıyla da ahlakilikle çelişir. Bu bağlamda Bauman'ın postmodern etikle yapmaya çalıştığı şey, aydınlanmanın başta etik olmak üzere insanı ve toplumu dizayn etmeye yönelik hemen her konuda akla tanıdığı imtiyazı elinden almak, bir başka deyişle onu yapı-bozuma sokmaktır. Dolayısıyla akıl da diğer bazı insani yetilerden biri gibi değerlendirilmekte ve hatta ahlakilikte çoğunlukla gayrı rasyonelliğin söz konusu olabileceği belirlenmektedir. Bu da Bauman'ın önemsemiş olduğu postmodern yaklaşımın rasyonelliğe karşı gayrı rasyonelliğe ve irrasyonelliğe tanıdığı imtiyazla yakından ilgilidir. Ancak Bauman, kendi "postmodern etik" yaklaşımının görececi ve nihilist ahlak görüşünü benimsemediğinin altını özellikle çizmesine rağmen, ısrarla onun Nietzscheci nihilist ahlak anlayışını savunduğu ileri sürülebilmektedir. Bauman'ın modern olmayan, bir başka deyişle etik kodu olmayan "postmodern etik" ile kastettiği ve üzerinde ısrarla durduğu husus, farklılıkları bastırmanın bir söylemsel

ve yasal aygıtı olan evrensel etik anlayışının dar görüşlülüğünün karşısında olmaktadır. Dolayısıyla ona göre postmodern etik anlayış, tipik modern ahlaki kaygıların terk edilmesini gerektirmez, fakat ahlaki sorunları ele almanın kalıplaşmış modern biçimlerini reddeder.

Bunun yanı sıra Bauman geçmişe nazaran günümüzün akışkan modern ya da postmodern evresinde insanın seçimleri konusunda kendi kendisiyle daha fazla baş başa kalma imkânına sahip olmasına rağmen tüketiciler piyasasının bu imkânı sürekli manipüle ettiğinin de altını çizer. Bir başka ifadeyle tüketim piyasası, katı modern bürokrasinin ahlaki nötralize etme görevini, yani “birlikte olma” veya türdeşleştirme aşısının yerine “kendin için olma” zehrini enjekte ederek devraldı (Bauman, 2010: 50). Bauman, postmodern etiğin insanlara sunabileceği ahlakiliğe, insanların zaafalarını kullanarak onları bencilleştirmeye veya “kendi için” olmaya zorlayan tüketiciler piyasası vb. güçler tarafından ket vurulduğunu belirtir. Dolayısıyla burada da ahlak bilincine sahip bir bilim olarak sosyolojiye sorumluluk düşmektedir. Yani tıpkı katı modernlik döneminde “ahlak bilincine” sahip bir sosyolojinin öncelikli görevi, nasıl ki kesif toplumsal güçlerin baskılarına karşı bireysel özgürlüğü ve onuru savunmak idiye, şimdi de toplumu onurlu bir hayatı amaçlayan özgür bireylerin ortak mülkiyeti ve ortak sorumluluğu biçiminde yeniden inşa etmektir (Bauman ve Tester, 2017: 127). Böylece Levinas’ın etik ve sorumluluk ilişkisinde felsefi teolojiye yüklemiş olduğu misyonu, Bauman ahlak ve sorumluluk bağlamında sosyolojiye yüklemektedir. Aksi takdirde insanlar akışkan modern/postmodern çağda her ne kadar bireyselleşmiş olsalar da ahlaki kararlarında çeşitli manipülasyonlarla karşı karşıya kalabilmektedirler. Bu nedenle ona göre “sosyolojik düşünmek” yaşamı özgürleştirmek ve daha fazla ahlakileştirmek için kaçınılmaz ve en önemli yoldur.

Bauman’ın etik anlayışını birçok etik filozofununkinden ayıran dikkat çekici bir yanı da, modern etiğin pratikte yol açtığı handikaplara işaret etmiş olmasıdır. Bir başka ifadeyle Bauman modern etiğin sadece felsefi yönüne değil özellikle yirminci yüzyıldaki sosyolojik yansımalarını da göz önüne alarak değerlendirmiştir.

Bauman'ın etik yaklaşımı çok önemli tespitler içermekle birlikte bazı yönlerden eleştirilmiştir. Mesela R. Abbinnett'e göre (1998: 114) Bauman, insan doğasının orijinal ve müşfik saflığı (sevgi, erdem ve merhamet) içinde medeniyetin "yozlaştırıcı" kurumlarıyla devamlı olarak keskin bir karşıtlık içine giren belli bir Rousseaucu mantığı izler (Ali, 2018: 178). Benzer bir eleştiriyi R. Kaulingfreks de yapmaktadır. Özellikle bürokratik örgütlenmenin günümüz toplumları için vazgeçilmez ve işlevsel olduğunu belirten Kaulingfreks, Bauman'ın örgütlenmenin kötü, insanın ise özünde iyi olduğuna dair romantik ve basit bir görüşe çok yaklaştığını vurgular. Dolayısıyla ona (2005: 40) göre Bauman, akla ve hesaplanmış davranışa karşı duyguların, dürtülerin, kendiliğindenliğin ve tutkuların romantizmini tercih etmiş olmaktadır.

Bunların yanı sıra değinilmesi gerek bir husus da postmodern yaklaşımın akli 'kötülük' üreten bir fabrika olarak görmesi ve duyguları da ahlaki sorumluluğun kaynağı olarak 'iyilik'le özdeşleştirmiş olmasıdır. Bu anlamda şu soru önem kazanmaktadır: İnsanın birer kapasitesi ve yetisi olan ve onun varlık yapısının temel özellikleri olan akıl ile duygulardan herhangi birinin tamamen kötülükten, diğerinin ise iyilikten sorumlu tutulması mümkün müdür? (Adugit, 2006: 216). Postmodernistlerin akla yönelik suçlayıcı ve olumsuz görüşleri göz önüne alındığında bu hususta duygulardan yana tavır aldıkları bilinmektedir. Ancak bu tam da onların karşı oldukları determinizmin ve özcülüğün tuzağına düşmeleri anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Bauman da, etik bağlamda her ne kadar bazı yönlerden aklın, çıkarıcı, hesapçı, tekçi ve tahakkümcü rolünü haklı olarak eleştirse de ahlaki eylemin kaynağını duygu ve itkilere indirgemiş olmaktadır. Bu da ahlaki eylemlerde duygu ve itkilerin masumiyeti anlamına gelebilmektedir. Oysa Bauman'ın da dikkatlerimizi çektiği yirminci yüzyılda yaşanan acı olaylarda, belki modern akıl kadar olmasa da duyguların (kin, nefret, düşmanlık, katliamlarda) da rol aldığını söylemek mümkündür. Sonuç olarak belki de asıl sorun, gayri insani ve dolayısıyla vicdanın onaylamayacağı eylemleri meşrulaştırma da akıl ve duyguların nasıl işlevselleştirilip kullanıldığıdır. Zira duyguların nefret, kin, öfke vb. olumsuz; sevgi, saygı, merhamet,

acıma vb. olumlu yanları vardır. Benzer biçimde aklın da çıkarıcı, hesapçı, haksızlıkları ve zulümleri mantıksallaştırıcı olarak kullanılabilmesi gibi bunlara karşı insanı uyarabilecek bir yeti olduğunu da söylemek gerekir. Sonuç olarak tüm bu eleştirilere rağmen Bauman'ın modern etiğe karşı güçlü argümanlar sunduğu ve dolayısıyla da postmodern etik anlayışının ufuk açıcı olduğu belirtilmelidir.



## Kaynakça

- Abbinnett, R. (1998). Postmodernity and the Ethics of Care: Situating Bauman's Social Theory. *Cultural Values*, 2-1, 87-116.
- Adugit, Y. (2006). Postmodern Pratik Aklın Eleştirisi. *Felsefelogos*, Sayı:30-31, 207-225.
- Ali, H. (2018). *Seküler Aklın Haritası*. (S. Sezer, Çev.) İstanbul: Mahya Yayıncılık.
- Başok Diş, S. (2018). Bauman'ın Modern Etik Eleştirileri Bağlamında Ahlâkîliğin Müphemliğine İlişkin Görüşleri. *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, Sayı 37,173-191.
- Bauman, Z. (1997). *Modernite ve Holocaust*. (S. Sertabiboğlu, Çev.) İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Bauman, Z. (2003a). *Modernlik ve Müphemlik*. (İ. Türkmen, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2003b). *Yasa Koyucular ve Yorumcular*. (2. Basım), (K. Atakay, Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Bauman, Z. (2009). *Sosyolojik Düşünmek*. (6.Basım), (A. Yılmaz, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2010). *Etiğin Tüketiciler Dünyasında Bir Şansı Var mı?* (F. Çoban, İ. Katırcı, Çev.) Ankara: De Ki Yayınları.
- Bauman, Z. (2013). *Postmodernizm ve Hoşnutsuzlukları*. (2. Baskı), (İ. Türkmen, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2016). *Postmodern Etik*. (3. Basım), (A. Türker, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2014). *Parçalanmış Hayat: Postmodern Ahlak Denemeleri*. (2. Basım), (İ. Türkmen, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z ve Tester, K. (2017). *Zygmunt Bauman ile Söyleşiler*. (M. Hazır, Çev.) Ankara: Heretik.
- Browning, C. R. (2019). *Sıradan Adamlar: 101. Yedek Polis Taburu ve Polonya'da Nihai Çözüm*. (H. Kara-A. Açıkgöz, Çev.) Ankara: Heretik.
- Cevizci, Ahmet (2003). *Felsefe Ansiklopedisi* (Cilt 1). İstanbul: Etik Yayınları.

- Durkheim, E. (2006). *Sosyoloji Dersleri*. (A. Berkday, Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- İzzetbegoviç, A. (2012). *Doğu Batı Arasında İslam*. (3. Baskı), (S. Şaban, Çev.) İstanbul: Yarın Yayınları.
- Kaulingfreks, R. (2005). Are we all good? Zygmunt Bauman's response to Hobbes. *The Sociological Review*, 53, (1), sf. 30-45.
- Koyuncu, A. A. ve Günerigök, M. (2019), *Bauman ve Postmodernite*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Levinas, E. (2003). *Sonsuza Tanıklık*. (Z. Direk, E. Gökyaran, Haz.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Mead, G. H. (2017). *Zihin, Benlik ve Toplum*. (Y. Erdem, Çev.) Ankara Heretik Yayınları.
- Özlem, D. (2004). *Etik: Ahlak Felsefesi*. Ankara: İnkılap Kitabevi.
- Smith, D. (1999). *Zygmunt Bauman Prophet of Postmodernity*. Polity Pres, Cambridge UK.
- Spivak, G. C. (2016). *Madun Konuşabilir Mi?* (D. Hattatoğlu, E. Koyuncu, G. Ertuğrul, Çev.) Dipnot Yayınları.
- Şan, M. K. (2012). Zygmunt Bauman: Modernlik ve Postmodernlik Arasında Bir Sosyolog. İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi, Cilt: 3, sayı: 11, 63-90.
- Tester, K. (2004). *The Social Thought of Zygmunt Bauman*. Palgrave Macmillan.

## Eylem ve Anlamın Postyapısalcı Görünümü

*Poststructuralist View Of Action And Meaning*

Ömer Say\*

### Öz

Nietzsche ve çağdaş postyapısalcı düşünürler, tüm Batı düşüncesinin idealizmin ve diyalektik düşüncenin etkisi altında olduğunu öne sürmektedirler. Çağdaş postyapısalcı düşünürlerin eserlerinde Sokrates ve Platon'un ortaya koyduğu yaklaşımlar sonucunda diyalektik düşüncenin tarihte egemen olduğu iddia edilmektedir. Nietzsche ise diyalektik düşüncenin başlangıcını Sokrates öncesi dönemden başlatır ve diyalektik düşüncüyü köle ahlakına bağlar. Ancak hem Nietzsche hem de çağdaş postyapısalcılar düşünce tarihine yönelttikleri eleştirilerinde farklı disiplinleri incelemeye tabi tutarlar. Böylece bu düşünürler bilginin önce egemen bakış açıları aracılığıyla toplumsal bir süreç olarak inşa edildiği ve sabitlenerek belirli çıkar gruplarının hizmetinde devam ettiğini varsayarak bilgiye erişimde alışlagelmiş egemenlik kurucu bakış açısı yerine kendi yaklaşımlarını önerirler. Bu çalışmada, Nietzsche, Deleuze ve Guattari, Derrida ve Foucault'nun düşünceleri eleştirel bir gözle inceleme konusu yapılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Nietzsche, Deleuze ve Guattari, Derrida, Foucault, Postyapısalcılık, Diyalektik.

---

\* Prof. Dr., Marmara Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi, omer.say.omer@gmail.com

Bu makale iThenticate sistemi tarafından taranmıştır.

Makale Gönderim Tarihi: 9 Kasım 2020

**Abstract**

Nietzsche and contemporary poststructuralist thinkers argue that all Western thought is under the influence of idealism and dialectical thought. In the works of contemporary poststructuralist thinkers it is claimed that dialectical thought became dominant in history as a result of the approaches put forward by Socrates and Plato. Nietzsche originates the beginning of dialectical thought in the pre-Socratic period and links dialectical thought to slave morality. However, both Nietzsche and contemporary poststructuralists re-analyze the history of thought in their works. These thinkers assume that knowledge has been first constructed as a social process through dominant perspectives and continues to be fixed and served to certain interest groups. Instead of conventional views in accessing knowledge, they propose their own methods. In this study, the thoughts of Nietzsche, Deleuze and Guattari, Derrida and Foucault are analyzed critically.

**Keywords:** Nietzsche, Deleuze and Guattari, Derrida, Foucault, Poststructuralism, Dialectics.

## Giriş

Varlık yerine eylemin düşüncenin başlangıç noktası olarak ele alınması sabit bir doğrunun ve iyinin varlığından söz etmenin de imkansızlığını gerektirmektedir. Hatta sadece felsefi açıdan değil toplumsal ilişkiler açısından da sabit bir değer ya da kültürün varlığı kabul edilemez hale gelir. Zira bu düşünce içinde her şey, geçici bir konumda ve dolayısıyla süreksizlik içererek oluşmaktadır. Böylece değişim, oluşan şeyin anlamını belirlemekte ve onu da değişken hale getirmektedir. Artık eylem ve değişimin ne başlangıcının ne de sonunun olduğu kabul edilir. Değişimin mutluluğunun bu ifadesi aynı zamanda 'neden' sorusunu da ortadan kaldırır. Hiçbir şey sabit olarak var olmadığına göre neden ya da etkinin varlığından söz etmek ancak bir kabullenme ve ona itaat olarak anlamlandırılacaktır.

Bu düşünce biçiminin sosyolojik teoriler ve özellikle sosyal teori üzerine etkisi, insan ilişkilerinde her şeyin yüzer gezer olduğu, bunun dışındaki tüm kabul edilen düşüncelerin yalnızca tahakküm aracı olarak geliştirildiği iddiasına dönüşmektedir. Gerçekten de postyapısalcı düşünürlerin Nietzsche'den ilham alarak geliştirdikleri teoriler insan ilişkilerini bir varlığın ya da yapının etrafında açıklayan klasik yaklaşımları tahakkümcü bir bakış açısının ürünü olarak değerlendirmektedir. Bu çalışma özetle postyapısalcı yaklaşımın önde gelen bazı düşünürleri ile Nietzsche arasındaki ilginin ve Nietzsche üzerinden de Herakleitos'a uzanan bir geleneğin izini sürerek tartışma konusu yapmaktadır. Kısaca geleneğe karşı çıkan ancak kendisi de bir başka gelenek içinde süregelen bir düşünce biçiminin temellerine odaklanmaktadır.

## Nietzsche ve Diyalektiğin Reddi

Putların Alacakaranlığı adlı eserinde Nietzsche, Sokrates öncesi Antik Yunan düşüncesiyle nizam verilen toplumda diyalektiğin dışlanmış olduğunu söyler. Ona göre diyalektiğin dışlandığı bu nizam soylu bir beğenin ifadesi olmakla birlikte Sokrates düşüncesi tarafından yenilgiye uğratılmış ve böylece diyalektik düşünmenin egemenliği ile en düşük kesim tepeye çıkmıştır (Nietzsche, 2004: 23).

Nietzsche'nin sert eleştiriyeye tabi tuttuğu diyalektik düşünme biçimi en genel haliyle karşıtların varlığı içinde senteze ve böylece bir sonuca ulaşmayı gaye edinmektedir. Düşüncenin bizzat bir hedefe doğru yönelmesi, hedefin aynı zamanda düşünceye karşı egemen konumda olmasını gerektiren bir gerçekliği zorunlu kılmaktadır. Bu durum Nietzsche'nin kabul edemeyeceği bir yaklaşım biçimidir. Çünkü ona göre kişinin kendisi olma dışında bir gerçeklik görüp ona yönelmesi ancak köleliğin mevcudiyeti ile açıklanabilir. Zira Nietzsche'nin düşüncesinde köle ahlakı harekete geçmek için karşıta veya dışsal uyaranlara ihtiyaç duyar. Onun eylemi aslen bir tepkidir (Nietzsche, 2008:20).

Dışsal bir gerçekliğin varlığı bizzat idealizmin düşünce biçimi ile barışık bir görüntüyü gerekli kılar. İdealizmde hedef ve amaç da yerli yerine oturmaktadır. Çünkü İdealizmin öncüsü olarak görülen Platon felsefesinde düşünce, aşkın bir yapı olan idealarla kontrol edilir ve hakikate yönlendirilir (Kılıç, 2013: 183). Kavramlar, ya da kavramlarla ifade edilen varlık alemi idealarla bütünlük içinde ise hedef ve amaç sağlanmış olmaktadır.

Oysa Nietzsche'nin yöntem olarak öne sürdüğü genealogy, Foucault'nun, belirttiği gibi, ideal anlamlandırmaların metahistorik yayılımını kabul etmez (Foucault, 1996: 140). Zira ideal anlamlandırma eylemi kendine bir hedef koyarak maddi oluşu ikincil konumda tutan bir amaca doğru yön almayı ifade etmektedirler.

### **Nietzsche'nin Hıncı: Anlamın Varlık ve Eylem Üzere Kurulmasındaki Fark**

İdeal anlamlandırmanın bizzat temelinde yer alan Platon'un felsefesinde varlık ve düşünme temsiliyet alanı içinde kurulmaktadır. Temsil, mutlak gerçeklik olan ideaların kopyalarından yani nitelik ve materyal objelerden oluşmaktadır (Kılıç, 2013: 36). Bu haliyle de Platon felsefesinde temelde yer alan gerçeklik, varlık ve varlığın kaynağı olarak görülmektedir. Bu yüzden varlığın anlamlandırılması gerçekliğin ve hakikatin anlamının yakalanması üzerine kuruludur. Oysa Nietzsche, felsefi düşünce içinde Antik Yunan filozoflarından Herakleitos gibi farklı bir temeli referans almaktadır. Herakleitos'a göre tarihin seyirinde akışkanlık bulun-

maktadır (Russel, 1983: 47). Her şeyin akışkan olduğunu söyleyen Herakleitos, varlığın sabit oluştan ziyade bir akışla gerçekleştiğini belirtmektedir. Herakleitos'un açıklamaları sadece Nietzsche ile değil aynı zamanda çağdaş postyapısalcı düşünce ile de paralellik göstermektedir.

Herakleitos'un felsefesinin temelinde iki düşünsel yaklaşımı vardır: birine göre varlık yoktur, her şey bir oluştur. Diğerine göre de varlık bir oluşun varlığıdır. Bu iki düşünme şekli birbirinden ayrılamaz. Dahası, Herakleitos'a göre oluşun ötesinde bir varlık olmadığından çokluğun ötesinde de hiçbir şey yoktur (Deleuze, 2002: 23). Zira oluş sürekli olarak bir değişimi ve akışı gerektirdiği için hiçbir şey sabit ve tek başına olarak mevcudiyet göstermemektedir.

### **Nietzsche ve Eylem**

Herakleitos'un bu yaklaşımı Nietzsche'nin de düşüncesinde başlangıç noktası olarak kendini gösterir. Nietzsche'ye göre form akışkandır, 'anlam' ise daha da fazla akışkandır. Hiçbir tek organizmanın içinde de farklı değildir. Bütündeki her gözle görülür derecede büyüme sonucunda, her bir organın anlamı da değişir. Oysa, Herakleitos'un öne sürdüğü haliyle, her şeyin bir oluş halinde gerçekleştiği akışkanlık fikri Sokrates ve Platon düşüncesi ile terkedildiğinde artık oluş ve varlık tarih içinde üstün bir güç tarafından yeniden yorumlanmış ve dönüştürülerek yeni bir amaca yönlendirilmiştir. Var olan herhangi bir şey sürekli olarak kendinden daha üstün bir güç tarafından yorumlandığı için dünyada vuku bulan her şey, bir boyun eğdirme ve hükmetme ile açıklanmıştır. Boyun eğdirme ve hükmetme de zaten önceki anlamları ve amacı zorunlu olarak bozacak bir süreçte yeniden yorumlama ve düzenlemeden ibarettir (Nietzsche, 2008: 51). Nietzsche için böyle bir üstünlük kurulabilen gerçeklik yoktur. Zira onun varlık yerine harekete yönelmiş olması idealizmde görülen mevcut dünyaya ilişkin bir alt katman ayrımını reddetmesi anlamına gelmektedir. Bu yüzden o, açıkça ama böyle bir alt katman yoktur; eylemin arkasında bir 'varlık' yok; 'eylemci', eyleme sonraki bir düşünce olarak icat edilmiştir. Eylem her şeydir diyerek karşı çıkmaktadır (Nietzsche, 2008: 26).

Deleuze'e göre Nietzsche'nin öne sürdüğü "Bu yeni söylem artık biçimin söylemi değildir, ama biçimsizliğin söylemi de değildir: o daha ziyade saf biçim dışıdır... Felsefeyi yenilemesi gereken ve anlamı nihayet yüklem olarak, özellik olarak değil olay olarak ele alan tuhaf bir söylem" (Deleuze 2015: 129-130). Aslında Deleuze, her ne kadar tuhaf olarak adlandırsa da bu tuhaflığı olumsuz anlamda değerlendirmez. Tuhaflık alışık olunmayan bir düşünce olarak görülmesindedir. Çünkü o da Nietzsche'nin izini sürmektedir.

### **Deleuze ve Oluş**

Deleuze de sabit varlık yerine olayı ve oluşu düşüncesinin temelini oturtmaktadır. Ancak o, Herakleitos ve Nietzsche'deki oluş fikrine Stoa felsefesinin materyalist yorumunu da ekleyerek bakış açısını zenginleştirmek ister. Deleuze'e göre "(Stoacılar) onlardan önce kimsenin yapmadığı şeyi yapıp iki olma düzlemini baştan sona (birbirinden ayırırlar): bir yanda derin ve gerçek varlık, kuvvet vardır, diğer yanda ise varlığın yüzeyinde ortaya çıkan ve sonsuz bir cisimsiz olmalar çokluğu meydana getiren olgular düzlemi" (Deleuze, 2015: 21).

Deleuze'un belirttiği haliyle Stoacılar, cisimlerin derinliğinde karışımların olduğunu öne sürerek bu ayrımı ortaya koymaktadırlar. Stoacılara göre bir cisim diğerine nüfuz etmekte ve parçalarının tamamında onunla birlikte var olmaktadır. Denizdeki şarap damlası ya da demirdeki ateş buna örnek gösterilmektedir. Genel olarak karışımlar niceliksel ve niteliksel şey durumlarını, sözgelimi demirin kızdırılmışlığını ya da bir ağacın yeşilliği gibi bir bütünün boyutlarını belirlemektedirler. Bu haliyle, Deleuze'e göre, Stoacılar cisimlerin birbirleri ile karışımını da cisim olarak ele almaktadırlar. Karışımlar niceliksel ve niteliksel şey durumlarını belirlerler. Fakat eyleme dökülme anı sadece bir eylem olarak ele alınmaktadır. Bu bakımdan eylemin, yani oluşun kendisi cisim değil, tam olarak 'cisimsizdir. Çünkü eylem ile yani, 'büyüme', 'küçülme', 'kızdırılmak', 'kesme', 'kesilmek' vb. derken kastedilen cisimlerin derinlerindeki karışımlar değil, bu karışımların neticesi olan, yüzeydeki cisimsiz olaylardır (Deleuze, 2015: 20-22).



Deleuze'e göre Stoacıların ortaya koyduğu bu ikilik felsefede bir altüst oluşa yol açmıştır. Zira Aristoteles düşüncesinde görülen şekliyle varlığa bağlı olarak yapılan açıklamalar terkedilmiş ve en yüksek terim varlık değil herhangi bir şey olmuştur (Deleuze, 2015: 23). Bu durumda da anlam ve varlık arasındaki ilişkiden ziyade anlam ve eylem arasındaki ilişki önem taşımaktadır.

Bu yaklaşımın Deleuze felsefesi için önemi büyük olmuştur. Zira ona göre de artık anlam bir eylem, yani olaydır. Olay da anlamın ta kendisidir (Deleuze, 2015: 39). Deleuze'ün ifadesiyle artık "söz konusu olan hep İdeaları yerinden etmek ve cisimsiz olanın yukarıda değil yüzeyde olduğunu, en yüksek neden değil en mükemmel yüzey etkisi olduğunu, Öz değil olay olduğunu göstermektedir" (Deleuze, 2015: 151). İdealara ilişkin bu söylem aynı zamanda düşünce tarihi içindeki bilginin kökeni sorusunu yeniden sorgulamak demektir. Ancak bu sorgulamada doğrudan empirizmden bir beslenme görülmektedir. Böylece cisimsizlik, soyut olan idealar aleminden maddi alandaki oluş ve eylem düzeyine çekilmektedir.

### **Deleuze ve Zaman**

Deleuze felsefesi için Stoacıların önemi bununla sınırlı kalmaz. Onların zaman kavramına yaklaşımları da önemlidir. Stoacılara göre "cisimlerin ve şey durumlarının tek zamanı şimdidir" (Deleuze, 2015: 20). Dahası onlar için "zamanda sadece şimdi var olur ve geçmişle geleceği birleştirir, kendinde eritir, ama aynı zamanda sadece geçmiş ve gelecek içten-içer olur ve şimdii sonsuzca böler" (Deleuze: 2015: 21). Her şeyden önce, şimdii sonsuza bölüş alışlagelmiş olan ilerlemeci ya da ilerleyen zaman anlayışından farklı bir düşünme biçimini ortaya çıkarmaktadır. Zira bu durumda herhangi bir şekilde olan şey ya da oluş artık sadece şimdinin içinde salınabileceği için bir teleolojiyi de imkansız kılmaktadır. Artık onun bir amaca doğru ilerleyişi söz konusu olamaz. Böylece cisim ve şeyler mevcut zaman içinde kendi başarılarına yer almaktadır. Sonuçta da anlamın ancak belli bağlam ve koşullar altında değişmesine ve çoğalmasına bir zemin hazırlanmaktadır.

## Deleuze ve Guattari'de Süreksizlik

Stoacıların bu bakışı çok açık olarak Deleuze ve Guattari'nin şizoanalitik düşünme biçimiyle oldukça uyumludur. Zira Deleuze ve Guattari'ye göre evrensel tarih zorunluluklar değil tesadüfler tarihidir. O sürekliliğin değil kesilmelerin ve sınırların tarihidir (Deleuze-Guattari, 2014a: 206). Tarihin akışı bir toplum türünden bir diğerine geçiş ya da bir ilerleyici gelişme değildir. Tarih daha ziyade tesadüflerin kazaların, rastlantısal karşılaşmaları gibi akışı kapsamaktadır. Bu akış süreklilik ya da ilerleme değil, tersine kopmaların, kesintilerin, dönüşümlerin bulunduğu bir süreksizliktir (Buchanan, 2008: 139). Deleuze ve Guattari'ye göre tarih her zaman, konu göçebeler olduğunda dahi yerleşik bakış açısıyla yazılmıştır (Deleuze-Guattari, 2014b: 24). Göçebelikle kastedilen de yerleşiklerden önce gelme değildir. Göçebelik bir harekettir (Deleuze-Guattari, 2014b: 500).

Deleuze ve Guattari için bir yerde ya da düşüncede kök salma göçebeliliğe uygun değildir. Göçebelik için bir kökene ait olmak ya da kök salmaktan farklı olarak daima bir noktadan diğerine bağlantı kurulması gerekmektedir. Böyle kökü olmayan bir oluşumun adı ise rizomdur. Bu yüzden de olması gereken bir yere sabitlenmek değil tam aksine hareketliliktedir Mevcut tarih anlayışının yerleşiklik üzerine olması da rizomun değil kök üzerine kurulmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü rizom, hareketli olan boyutlardan ve yönlerden oluşmuştur. Ne başlangıcı vardır ne de sonu. Sürekli olarak gelişen ve yayılan bir ortama sahiptir. O öznesi ve nesnesi bulunmayan n boyutlu çokluktur (Deleuze-Guattari, 2014b, 21-22). Deleuze ve Guattari'nin n boyutlu çokluğu öne çıkarması da zaten idealizmle iç içe geçmiş olan diyalektik düşüncenin uygulanamayacağı bir bakış açısını ortaya koymaktadır. Daima hareket halindeki göçebelik dolayısıyla bir sabit hedefinin olması da imkansız hale gelmektedir. Bu durumda da idealizm ve diyalektik içinde yer alan teleolojinin onların düşünce biçiminde anlamı olmaz. Bu bakış açısından sürekli eylem ve hareket nedeniyle daha ziyade bir empirisizm yorumu çıkmaktadır.

## **Derrida ve Mevcudiyet Metafiziği**

Nietzsche'nin düşüncesi ile paralellik gösteren bir başka düşünür Derrida'dır. Derrida'ya göre de varlığın bizzat başlangıç olarak belirlendiği 'anlam, konuşma, mantık, akıl, Tanrı sözü' anlamlarındaki logos, bir metafizik anlayış olarak Batı düşüncesi içinde egemen olmuştur. Dahası Derrida için logos sadece başlangıcı oluşturmaz kendisinden türetilen logocentrism ile aynı zamanda bir merkez fikrini de ortaya koyar (Derrida, 1981: IX). Logocentrism ayrıca varlığın mevcudiyet olarak belirlenmesine de destek olmaktadır (Derrida, 1997: 12).

Derrida'ya göre yapıda bir merkez ya da bir varlık noktasına, sabit bir kökene gönderme yapmak Batı düşünce geleneği kadar eskidir. Bir yapının merkezi, unsurlarının kapsayıcı bir form içinde düzenlenmesini sağlamaktadır. Bu merkeze dayanarak kökeni her zaman yeniden uyanabilen veya amacı daima mevcudiyet biçiminde öngörülebilir bir tarih ortaya çıkmaktadır. Art arda ve düzenlenmiş bir şekilde merkez, farklı formlar veya isimler almaktadır. Metafizik tarihi, tıpkı Batı tarihi gibi, bu metaforların ve mecazların tarihidir. Merkez, kök veya kaynak ile ilgili olarak aşkınlık, bilinç, Tanrı, insan vb. tüm isimlerin her zaman değişmez bir mevcudiyet olarak adlandırılmasıdır (Derrida, 2005: 351-353).

## **Derrida ve Mevcudiyetin Ses Olarak Yapısal Açılımı**

Bu haliyle Derrida'ya göre geleneksel Batı düşüncesinde hakikatin metafiziksel belirlenimi logostan koparılabilir değildir. Logos'un da sesle ana bağlantısı hiçbir şekilde koparılmamıştır. Böylece logocentrism aynı zamanda fonocentrism olarak da sayılmaktadır (Derrida, 1997: 10-11). Demek oluyor ki Derrida'ya göre sesin merkeze tutulması zaten mevcudiyet metafiziği halinde kabul etmiş olduğu logostan kaynaklanmaktadır. Bu mevcudiyet metafiziği kendi sistemini ortaya koymakta ve artık hiyerarşik bir ilişki dizilimini de sağlamış olmaktadır. Bu aynı zamanda belirleyen ile belirlenen arasındaki bir ilişkinin varlığını da göstermektedir.

Derrida'ya göre logos'un da sesle (phone) ana bağlantısının kabulü nedeniyle Batı düşünce geleneğinde yazı her zaman söz

karşısında aşağıda ve ikincil konumda kalmıştır. Çünkü bu gele-  
nekte yazı sadece sözü temsil etmektedir. Saussure de yazıda dar  
ve türevsel bir işlevden daha fazlasını kabul etmez. Türevseldir  
çünkü ilk gösterenin göstereni olarak kendi kendine mevcut olan  
sesin ve anlamın dolaysız, doğal ve doğrudan ifadesidir. Zaten  
Saussure'nin yaklaşımında da yazının yegane gayesi sözü temsil  
etmektir. Derrida'nın bakışında Saussure'de yazının sözü temsil  
etmesinin nedeni tıpkı Platon ve Aristoteles'te olduğu gibi sesçil  
yazı modeli ve kelimelerin dili ile sınırlı olan tanımı sürdürmüş ol-  
masındandır (Derrida, 1997: 30). Derrida, Saussure'ün devraldığı  
metafizik varsayımlara göre önce anlamlar arasında doğal bir bağ  
olması gerektiğini belirtir. Saussure de bu yüzden anlamdan sese  
geçen bağı doğal ve tek gerçek bağ olarak görmektedir (Derrida,  
1997: 35). Bu haliyle de yazı dilin temsilcisi olarak sesçil olacaktır  
(Derrida, 1997: 31). Bu bağ, gösterileni (kavram ya da anlam) ses-  
çil gösterene bağlayan ve aynı zamanda yazıyı da söze tabi kılan  
bir doğal bağ olarak bulunur (Derrida, 1997: 35). Yani okuma ve  
yazmadan, gösterenin üretimi veya yorumundan ve de metin-  
den de daha önce logosta oluşturulmuş bir gerçeklik veya anlam  
vardır (Derrida, 1997: 14). Böyle bir gerçeklik ve anlam Derrida  
için mevcudiyet metafiziğinin kendisidir.

### **Derrida ve Yapısökümü**

Derrida mevcudiyet metafiziğine ait sistemi Saussure üzerinden  
göstermeye çalışarak yapısökümünün gerekliliğini ortaya koy-  
maya çalışır. Derrida'ya göre Saussure için dilde sadece farklı-  
lıklar vardır. Saussure'e göre gösterilen ya da gösteren olarak da  
ele alınsa bile bir dil, dilsel sistemin öncesinde varlık gösteren  
fikirlere ya da seslere sahip olamaz. Dildeki kavramsal ve sesçil  
farklılıklar sistemden kaynaklanarak bulunmaktadır. Buradan çı-  
kardığı sonuçla da Derrida, gösterilenin yani kavramın kendi ken-  
dine yetmediğini, böyle bir mevcudiyete sahip olmadığını belirtir.  
Her kavram, sistematik bir farklılık oyunu içinde zorunlu olarak  
bir diğerine ve diğer kavramlara atfedilen sisteme veya zincire  
kaydedilmektedir. Bu durumda da bu şekildeki bir oyun-fark  
(differance), bir kavram değil olsa olsa kavramsallık ihtimalidir

(Derrida, 1973: 140). Bu haliyle Derrida için gösterilen olarak kavramın kendi kendine yeten bir mevcudiyete sahip olmamasından ve aynı zamanda başka oluşlarla irtibatının zorunlu hale gelmesinden dolayı değişim yani hareket onun düşüncesinin temelinde yer almaktadır. Bu temelinde sürekli değişim içinde olması *Differance*'ın kavram olmayışını açıklamaktadır. Çünkü kavram sabit anlamı, yani varlığı gerektirecektir.

Derrida'nın belirttiği haliyle *differance*, farkları ve farklılık etkilerini üreten oyunun hareketidir (Derrida, 1973: 141). Kendi ifadesiyle *differance* ilk olarak gecikme, tehir, alıkoyma, rezerve etme gibi anlamlar yoluyla erteleme hareketini ifade eder. İkincisi, dildeki sezme/anlama, doğa/kültür, gibi farklılıklar üreten tüm zıt kavramların ortak köküdür. Üçüncüsü, Saussure tarafından oluşturulan dilbilimin ve onun üzerine biçimlenen yapısal bilimlerin farklılaşmasının üretilmesidir (Derrida, 1982: 8-9).

Bununla birlikte Derrida için farklılıkları üreten *differance* basit ve kendi içinde değiştirilmemiş ve kayıtsız bir mevcudiyet anlamına gelmez. Düşünürün ifadesiyle *differance*, tamamlanmayan, basit olmayan, farklılığı farklılaştıran kökendir (Derrida, 1973: 141). Ancak *differance*'ın köken olduğunu söylemek, aynı anda bir mevcut köken mitinin silinmesidir. Bu nedenle köken, kökensizlik olarak kökenin silinmesidir (Derrida, 2005: 255).

Bu silinmenin nedeni ise Derrida'ya göre farklar oyununun, herhangi bir anda veya herhangi bir anlamda, sadece kendisine atıfta bulunarak, kendi içinde ve kendi kendine basit bir unsur olarak varlık bulmayı yasaklamasıdır. Sözlü ya da yazılı söylem sırasına göre, hiçbir unsur, gösterge olarak sadece kendiliğinden mevcut olmayan başka bir unsura atıfta bulunmadan bir işleve sahip olmaz. Bu iç içe geçme, her bir unsurun zincirin diğer unsurlarının içindeki iz temelinde oluşturulmasını sağlar. Hiçbir şey hiçbir zaman sadece mevcut ya da yok değildir. Her yerde sadece izlerin izleri vardır (Derrida 1982: 26). İşte bu durumda da Saussure'ün öne sürmüş olduğu gösterge sistemi bozulmaktadır. Zira anlamın sürekli olarak değişmesi zaten gösteren ve gösterilen ilişkisinden bağımsız bir ilişkiler zincirini işaret etmektedir.

## Derrida ve Arke-yazı

Differance'ın asıl önemi ise yazı ile ilgili olarak ortaya çıkar. Derrida differance'ın daha ziyade yeni bir yazı kavramı üretmek olduğunu söyler (Derrida, 1982: 26). Ancak differance'ın ürettiği yazı sözlü iletişimin yazıya dökülmüş halini ifade etmez. Çünkü Derrida için iletişim kurulan yazı kaba anlamıyla yazı demektir (Derrida, 1997: 56). Buna karşın Batı düşünce geleneğinin alışılmış mevcudiyet formuna indirgenmesine izin vermeyen yazı ise arke-yazıdır (Derrida, 1997: 57). Arke-yazı sadece grafiksel anlatım biçiminde ve özünde değil, aynı zamanda grafiksel olmayan anlatımlarda da işe yarayacaktır. Arke-yazı, farklılığın hareketidir ve indirgenemez. O, dil sisteminin bir parçası da olamaz (Derrida, 1997: 60). Böylece iletişimin aracı olan kaba yazının da arke-yazı'dan çok farklı olduğu ortaya çıkmış olur. Kaba yazı sözün bir türevi olarak düşünülebilse de arke-yazının sözden ve yazıdan ötede olması buna izin vermez. Daha doğrusu mevcut olarak bulunamayacağı için zaten öncesi ve sonrası ortadan kalkmış olacaktır. Bu haliyle de mevcudiyet olarak düşünülemeyecek olan dil Derrida için bir gösterge sistemi olmaktan ziyade harekettir. Dolayısıyla değişimi gösteren bu hareket de Derrida'nın ifadesinde differance'dır.

Derrida'nın Freud'u yeniden yorumlayarak aktardığı haliyle arke-yazı tıpkı rüyalarda olduğu gibi konuşmanın ve kaba yazının ötesindeki bir yazıdır. Kısaca söylenecek olursa Derrida için rüyaların genel yazımı sesçil yazmayı aşmaktadır. Derrida'nın aktardığı haliyle Freud'a göre rüya-düşünceleri ve rüya-içeriği bize aynı konunun iki farklı dilde iki versiyonu gibi sunulur. Rüya düşünceleri, onları öğrenir öğrenmez hemen kavranabilir. Fakat rüya içeriği karakterleri ayrı ayrı rüya düşüncelerinin diline aktarılması gereken bir resim yazı (pictographic) senaryoda olduğu gibi ifade edilir. Resim yazı, yazılı bir görüntü değil, figüratif bir senaryodur. Figüratif içerik bu haliyle bir yazı biçimidir, sahne formunda bir gösteren zincirdir (Derrida 2005: 274). Derrida'ya göre Freud burada rüyayı, kelimeleri onlara boyun eğmeden sahneye koyan özgün bir yazı biçimine benzer bir yer değiştirme olarak algılamaktadır ve hiyeroglif, piktografik, unsurlar gibi konuşmaya in-

dirgenemez bir yazı modeli düşünmektedir (Derrida, 2005: 262). Bu haliyle Derrida'ya göre arke-yazı tıpkı rüyalarda olduğu şekliyle konuşmanın ve iletişimi ifade eden konuşmanın türevi bir yazmanın ötesindeki bir yazıdır. Bu bakımdan da arke-yazı kapalı bir sistem içinde değildir. O sürekli hareketlilik halindedir. Kapalı bir sisteme özgü olmadığı için mevcudiyet metafiziğindeki gibi ne bir hiyerarşi ne de öncelik ve sonralık ifade eder. Çünkü o salt bir varlık değildir.

### **Foucault ve Süreksizlik**

Değişimin oluşu konusunda benzer bakış açısını Foucault'da da görürüz. Foucault'ya göre uzun yıllar boyunca tarihçiler siyasi olayların rota ve değişiminin altında dikkatlerini uzun sürelerle çevirmeyi tercih etmişlerdir. Bunun gerçekleşmesi için de farklı olaylar arasında bağlantı, süreklilik veya bütünlük, seriler, nedensellikler, hiyerarşi, hakimiyet gibi konular geleneksel analizin eski soruları olmuştur (Foucault, 1972: 3-4).

Foucault'nun süreklilik ve bütünlük gösteren tarihe karşı çıkmasındaki ana neden tarih ile özne arasındaki ilişkinin yorumundan kaynaklanmaktadır. Foucault, süreklilik gösteren tarihin, öznenin kurucu işlevinin vazgeçilmez bağlantısı olduğunu iddia etmektedir. Ona göre süreklilik gösteren tarih ile özne, kendinden kaçan her şeyin ona geri yüklenebileceğinin garantisine sahip olmakta ve bir birlik oluşturmaya öncelik vermektedir. Tarihsel analizi sürekliliğin söylemi yapmak ve insan bilincini tüm tarihsel gelişim ve eylemin kökeni yapmak aynı düşünce sisteminin iki yüzüdür. Bu sistemde zaman, bütünleştirme açısından tasavvur edilir ve devrimler de hiçbir şekilde bilincin bir anından daha fazlası değildir (Foucault, 1972: 12). Foucault'nun süreklilik gösteren tarihe ilişkin bu eleştirel yaklaşımının altında süreklilik düşüncesinin doğrudan idealizme ve hatta hem varoluşçuluğa hem de fenomenolojik felsefeye yol açması yer almaktadır. Üstelik tarih ve insan bilinci arasında kurulan bu bağ bizzat Hegel'in tarih bilinci ve hümanizması ile tam olarak barışık bir bakış açısıdır.

Kaldı ki Foucault konuya bu şekilde baktığını açıkça belirtmektedir. Ona göre bu konu 19. yüzyıldan beri farklı şekillerde tüm

merkezisizleştirmelere karşı konunun egemenliğinin yanında antropoloji ve hümanizmin ikiz figürlerinin koruması için değişmez bir rol oynamıştır (Foucault, 1972: 12). Üstelik Foucault, böyle bir rol oynayışın da zamanını yansıtmayan bir düşünceden ibaret olduğunu belirtmektedir. Çünkü ona göre aynı dönemde düşünce tarihi, bilim tarihi, felsefe tarihi, edebiyat tarihi gibi alanlarda tarih içeren isimlerine rağmen süreklilik düşüncesindeki tarihçinin çalışma ve metotlarından kaçınmıştır. Bu alanlarda tüm dikkatler, dönemler veya yüzyıllar yerine parçalanmalara ve süreksizliklere yönelmiştir (Foucault, 1972: 4), Çünkü Foucault'ya göre artık fikirler, düşünce ve bilimler tarihinde ortaya çıkan etki, bilincin ilerlemesinin, aklın teleolojisinin veya insan düşüncesinin evriminin oluşturduğu uzun seriyi parçalamıştır. Bu nedenle artık düşüncede ve tarihe bakışta bir bütünlük yaratma olasılığına karşı şüphe duyulmuştur. Böylece gelişmeler farklı serilerin doğrusal bir şemaya indirgenmeden ayrışmasına yol açmıştır. Böylece, ulaşılamaz bir kökene kadar izlenen kronoloji yerine, bir bilincin genel modeline indirgenemez türden bazen çok kısa, birbirinden farklı, tarihe özgü tipten ölçekler ortaya çıkmıştır (Foucault, 1972: 8).

Bununla birlikte Foucault'nun yaptığı açıklama, kendi söylem (discourse) açıklaması ile çelişki göstermektedir. Zira ona göre tarih farklı söylem sistemlerinin egemenliği altında süregelmiştir. Bu bakış açısı her şeyden önce bir egemen bakış ve söylem bütünlüğü iddiasını taşır (Say, 2010: 157-158). Bu durumda bir söylem bütünlüğü içinde bilime ait yaklaşımlar ile tarihe ilişkin yaklaşımlar arasında bir farklılık olduğunu kabul etmek, söylem (discourse) egemenliğinin olduğuna yönelik iddia ile çelişir. Zira Foucault yukarıda belirtildiği gibi böyle bir farklılığın olduğunu iddia etmiştir. Eğer discourse'un varlığına ilişkin iddiası doğru ise bu durumda tarihçinin çalışmalarının da discourse'un egemenlik sınırlarında kalması gerekir. Yok eğer tarihçi bu sınırlamadan bağımsız ise bu durumda da discourse'dan söz edilemez.

### **Sonuç ve Tartışma**

Bilginin rasyonel düşünce ve mutlak doğru olarak ortaya konan düşünceden ziyade insan deneyimi ile geliştiğinin öne sürülmesi



doğası gereği o bilginin belli şartlar ve bağlamlar ile ortaya çıktığını gösterir. Şartların ve bağlamın gerekliliği ise bilginin ya da bilgi yoluyla oluşturulacak sözün ne süreklilik gösterdiği ne de mutlak ya da değişmez şekilde doğruluk taşıdığı anlamına gelir.

Deneyimin bilgide bu kadar öne çıkmasında Locke'un zihnin boş levha olduğunu belirten "tabula rasa" ifadesiyle öne sürdüğü görüş etkili olsa da Hume, bu konuda daha da ileri giderek deneyim ve nedensellik arasındaki ilişkiyi yeniden yorumlamıştır. Hume'a göre, gereklilik ve nedensellik fikrimiz doğadaki benzer nesnelere daima bir araya getirildiği zihnimizle ilişkilidir. Zihnimizde bir görünüşten diğerini çıkarsama alışkanlığı sebebiyle oluşan tekbiçimlilik düşüncesinden doğmaktadır (Hume, 2007: 59-60). Böylece Hume'un düşüncesinde hem bilginin insan deneyimleri ile ortaya çıktığı hem de bu bilginin zincirleme bir belirlenimciliğin içinde olmadığı ifade edilmektedir. Bu bakımdan da kökene ilişkin sorgulama yapılırken mevcut bilginin eskiden beri süregelen bilgiden türemediği iddia edilmiş olmaktadır. Çünkü arada birbirini gerektiren ve neden olan bir bilgi oluşumu bulunmamaktadır. Öyleyse nesnelere ve olaylar arasında nedensel bağ olmadığı gibi bilginin de nedensel bir bağla devam etmeyeceği öne sürülebilmektedir.

Ancak bilgi ile eylem arasında kurulan ilgi her ne kadar Hume'un düşüncesinden beslenmiş olsa da temellerini Herakleitos'a kadar dayandırır. Herakleitos'un değişme ve akışkanlık hakkındaki görüşleri önemli bir çıkış kaynağını oluşturur. Nietzsche, Deleuze ve Guattari, Derrida ve Foucault geleneksel düşünce içinde anlamın, sabitlik ve bir yapı temelinde varlık ile birlikte düşünüldüğünü öne sürmüşlerdir. Derrida'nın ifadesinde bu bakış açısı mevcudiyet metafiziği adıyla daha açık olarak belirtilmiştir. Bu mevcudiyet, onlar açısından değişimin ve hareketin ve eylemin ve özgürlüğün önündeki engel olmaktadır. Bir sabit anlamın mevcudiyeti, değişimin de o anlamın tamamlanması ile açıklanmaktadır. Anlamın kendisi bir sabit varlık haline gelerek yapıya dönüşmekte ve böylece eyleme, oluşa ve özgür kalmaya üstünlük kurmaktadır.

Nietzsche için var olan bir şey daima daha üstün bir güce ihtiyaç duymaktadır. Bu ihtiyaç aynı zamanda boyun eğdirmenin de ara-

cı olmaktadır. Oysa, ona göre, eylem her şeydir ve aynı zamanda boyun eğdirmenin de karşısında duruştur. Deleuze da Nietzsche gibi her şeyin kalıcı olmayan şekilde akışkan olduğunu söyler. Akışkanlık sürekli bir değişim ve oluş anlamına gelmektedir.

Ancak her şeyin akışkan olduğunu söylemek bizzat bu ifadenin de akışkan olmasını gerektirdiği için burada doğru olarak kabul edilebilecek ifade ancak bazı şeylerin akışkan ve bazı şeylerin de değişmez olduğudur. Aksi halde söz kendi çelişkisini içinde barındıracaktır.

Derrida'nın yaklaşımı geçmişte sıkça kullanılan neden sorusunu ortadan kaldırmaktadır. Bizzat determinist bir açıklama ortadan kalktığı için hareketin nedeni de sorgulanmamaktadır. Çünkü başlangıcı ya da sonu olmadan her şeyin hareket olduğu bir durumda neden sorusunun sorulması dahi tuhaf olacaktır. Hiçbir şey sabit olarak var olmadığına göre neden ya da etki ya da sorumluluk dahi olmamaktadır.

Derrida'nın düşüncesinde arke-yazı ile bir varlığın ya da yapının mevcudiyetinin sorgulanması ortaya çıkmaktadır. Ancak her ne kadar arke-yazı, farklılığın hareketi olarak ifade edilse de onun indirgenemez olması ve herhangi bir dil sistemi içinde bulunamayışı bizzat metafizik bir söylemi ortaya koymaktadır. Bu durumda arke-yazının metafizik hali ile mevcudiyet metafiziğinin hali birbirinden farklılaşmaktadır. Arke-yazı mevcut olmayan bir haldeki metafiziğe karşılık gelir. Burada hareket ve farklılık ise bizzat metafiziğin hem olduğu hem değiştiği şey haline gelir. Oysa sürekli metafizik bir değişim ve farklılık insanların birbirlerini anlamasını gerektirir. Derrida'nın differance'ı tarif edebilmesi dahi bir sabit anlam zeminine ihtiyaç duymaktadır. Öte yandan tüm eski kaynakların deşifre edilebiliyor olması da anlamın kendi içinde hem sabit kalabildiğini hem de değişebildiğini göstermektedir. Zira deşifre sonucunda anlamın tam olarak, bütün sınırlarıyla kavranabildiğini söylemek de güçtür.

Foucault'un yaklaşımı da bu bağlamda artık çağımızda hemen herkesin aşına olduğu bir düşünceyi ortaya koymaktadır. Pozitivist yönelimli, ilerlemeci tarih anlayışı yerine kesintilerin olduğu,

hatta birbirini takip etmeyen tarihsel olayların vuku bulduğu tezi benimsenmektedir. Böyle bir tarih anlayışı doğal olarak şartlara ve bağlamına göre olayların yorumlanmasını gerekli kılmaktadır. Bu durumda da tıpkı diğer postyapısalcı düşünürlerin öne sürdüğü gibi herhangi bir köke, sabit bir inanışa, değişmeyen bir varlık biçimine ihtiyaç kalmamaktadır. Zaten süreksizlik daha önce kabul edilen düşüncenin geçerliliğini yitirdiği iddiasını öne sürmektir.

Foucault'nun süreksizlik için verdiği örneklerden daha fazlası sürekliliğin mevcut olduğunu iddia etmek için de öne sürülebilir. Ancak burada Foucault'nun kendi yaklaşımının izlerini Althusser, Nietzsche, Spinoza, Herakleitos ve Sofist düşüncesinde bulmak yeterince açıklayıcıdır. Bu haliyle tarihin süreksizliği düşüncesi seçilmiş eylem, hareket ya da oluşlardan türetilmiş bir önermeden ibarettir. Hareketten ve değişimden yola çıkmaktadır ama hareket ve değişimi değişmez doğru olarak kabul etmektedir. Oysa Foucault'nun kendinden önce yaşamış olan düşünürlerden faydalanması hem değişen hem de sabit kalan bir tartışmayı gösterir. İkisinin bir aradalığını ortaya koyar.

## Kaynakça

- Buachanan, I. (2008), Deleuze ve Guattari'nin Anti-Ödipus'u, (F. Ege, & H. Erdoğan, Çev.) Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları.
- Deleuze, G. (2015), Anlamın Mantiğı, (H. Yücefer, Çev.) İstanbul: Norgunk Yayıncılık.
- Deleuze, G. (2002), Nietzsche and Philosophy, (H. Tomlinson, Trans.) London: Continuum.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2014a), Anti-Ödipus, Kapitalizm ve Şizofreni 1, (F. Ege, H. Erdoğan & M. Yiğitalp, Çev.) Ankara: Bilim ve Sosyalizm Yayınları.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2014b), A Thousand Plateaus Capitalism And Schizophrenia, (B. Massumi, Trans.) London: Bloomsbury Academic.
- Derrida, J. (2005), Writing and Difference, (A. Bass, Trans.) London: Routledge Classics.
- Derrida, J. (1997), Of Grammatology, (G. C. Spivak, Trans.) London: The Johns Hopkins University Press.
- Derrida, J. (1982), Positions, (A. Bass, Trans.) Chicago: The University of Chicago Press.
- Derrida, J. (1981), Dissemination, (B. Jhonson Trans.) London: The Athlone Press.
- Derrida, J. (1973), Speech and Phenomena And Other Essays on Husserl's Theory of Signs, (B. Allison, Trans.) Evanston: Northwestern University Press.
- Foucault, M. (1996), "Language, Counter-Memory, Practice" D. F. Bouchard içinde *Nietzsche, Genealogy History*, (D. F. Bouchard & S. Simon, Trans.), (p.139-164), New York: Cornell Paperbacks.
- Foucault, M. (1972), The Archaeology Of Knowledge And The Discourse On Language, (A. M. S. Smith, Trans.) New York: Pantheon Books.
- Hume, D. (2007), An Enquiry Concerning Human Understanding, (P. Millican, Ed.) New York: Oxford University Press.

- Kılıç, S. (2013), *Deleuze-Guattari: Şizoanaliz Yaratıcı Bir Fark ve Arzu Ontolojisi*, Ankara: Sentez Yayıncılık.
- Nietzsche, F. (2008), *On the Genealogy of Moralit*, (C. Diethe, Trans.) (K. Ansell-Pearson, Ed.) Cambridge: Cambridge University Press.
- Nietzsche, F. (2004), *Putların Alacakaranlığı*, (Z. Eyuboğlu, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- Russel, B. (1983), *Batı Felsefesi Tarihi*, (M. Sencer, Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- Say, Ö. (2010), *Toplum Düşüncesinde Görecilik*, İstanbul: Kaknüs Yayınları.



## Türkiye’de Laiklik ve İnanç Özgürlüğü Bağlamında Çokkültürcülük Yaklaşımının Sınırları

*The Limits of Multiculturalism Paradigm within the Context of  
Secularism and Freedom of Faith in Turkey*

**Handan Akyiğit\* - Osman Aydoğan\*\***

### Öz

Modernleşme süreciyle birlikte heterojen ve homojen olmak üzere iki temel toplum tasavvuru açığa çıkmıştır. Bu toplum tasavvuru “ulus-devlet” adı altında siyasi bir yapılaşmayı da beraberinde getirmiştir. İmparatorlukların dağılarak ulus devletlerin kurulması sürecinde ise toplum farklı etno-kültürel, dini grupların yok sayılarak homojen bir bütünlük içinde olduğu veya olması gerektiğine yönelik varsayım hakim gelmiştir. Ulus devletlerin homojen toplum tasavvuru hukuk sistemiyle birlikte kamusal düzenlemelerde farklılıklarının görmezden gelinmesine ve insan hakları ihlalinin doğmasına neden olmuştur. Bu hakim görüş kendisini Türkiye’nin ulus devletleşme sürecinde radikal bir biçimde göstermiştir. 20. yüzyıldan itibaren homojen ulus devlet tasavvuru “çokkültürcülük” söylemiyle birlikte sorgulanmaya başlanmıştır. Bu bağlamda Türkiye’de ağırlıklı olarak tartışılan konular arasında laiklik ve inanç özgürlüğü, dini grupların kamusal alana intibak talepleri yer almıştır. Bu makalede Avrupa toplumları ekseninde farklılıkların yönetilmesi adına ortaya çıkan çokkültürcülük paradigmasının dini grupların inanç özgürlüğü taleplerine çözüm üretmekte ne derece uygun olduğu Türkiye özelinde tartışılmaktadır. Bu bağlamda ilk önce Türkiye’de uygulanan radikal laiklik ideolojisi ve sekülerleşme konusu tartışılmıştır. Daha sonra Türkiye’de din ve inanç özgürlüğü ekseninde “çokkültürcülük” söyleminin içeriği ve sınırlılıkları tartışılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Çokkültürcülük, Ulus devlet, Sekülerleşme, Laiklik, Farklılık.

\* Dr. Öğr. Üyesi, Sakarya Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, hakyigit@sakarya.edu.tr

\*\* Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü., aydogan@sakarya.edu.tr

Bu makale iThenticate sistemi tarafından taranmıştır.

Makale Gönderim Tarihi: 26 Ekim 2020

### **Abstract**

The process of modernization has unfolded two basic imaginations of society: heterogeneous and homogeneous. Such an imagination considering society brought about a political structure that today we call "nation state". During the process of the collapsing of empires and replaced by nation states, ignoring different ethno-cultural and religious groups and claiming in fact they were or should be one single unity prevailed. The imagery of a homogeneous society of nation states has led to the ignoring of their differences in public regulations and the violation of human rights as a result of their judicial system. Such an idea has revealed itself in Turkey during the nation state process in a radical manner. Beginning in 20th century this imagination of a homogeneous nation state started to be questioned in concept of "multiculturalism". As a result of this, main topics that have been discussed in Turkey have become secularism, freedom of religion and demands of participation of religious groups in public space. In this article, the suitability of the paradigm of multiculturalism that has emerged in Europe with the aim of conducting the diversity of European societies in terms of finding solutions to demands of religious groups in Turkey. Turkey's ideology of secularism and the secularization process will be studied in this context. In addition to that, the content and limitation of "multiculturalism" will be studied in context of the freedom of religion in Turkey.

**Key Words:** Multiculturalism, Nation state, Secularization, Secularism, Difference.



## Giriş

Çeşitliliğin mevcudiyeti tarihin her aşamasında neredeyse ontolojik bir koşulmuşçasına kaçınılmaz olmuştur. Toplumdaki çoğul yapıyı görmezden gelen bir politik düzlem, farklılıkların yarattığı gerilimlere bir çözüm getiremeyeceği gibi toplumsal mutabakatın ve gelişmenin de önündeki en büyük engel olabilmektedir. Türkiye’yi bu çerçevede değerlendirdiğimizde istenen bir noktada olduğunu söyleyemeyiz. Tarihinde yaşadığı olaylarla birlikte istenen noktaya ulaşmasının önünde birçok engel bulunmaktadır. Bu engellerden biri ulus-devlet inşa sürecinde kurucu elitin takındığı katı laik ve seküler<sup>1</sup> siyasi tutumdur. Çünkü “Türk sekülarizmi, içinde birçok etnisitenin, birçok dinin bulunduğu Osmanlı İmparatorluğu mirasına karşı tektipleştirme ve homojenleştirme siyaseti çerçevesinde işler” (Göle, 2012: 16). Yaşanan ulus-devlet tecrübesiyle görmezden gelinen ve homojenleştirilmeye çalışılan toplumun çoğul yapısında kurucu elitin istediği gibi bir gelişme olmamıştır. Bunun aksine bu tutum farklılıkların siyasallaşmasına ve ideolojik zemine kaymasına sebep olmuş, çözüm ve gelişmelerin önünü tıkamıştır. Batı merkezli tekilci, genelleştirici ve mutlak söylemlerin yerine geçen post-modern çoğulcu söylemlerle birlikte bu talepler ideolojik düzlemde de olsa daha yüksek

---

1 Laik ve seküler kavramları bazı çalışmalarda aynı eksende kullanılmaktadır. Ancak her iki kavramın da farklı bağlamları olduğunu belirten çalışmalar da mevcuttur. Bu çalışmalara göre laiklik din ve devlet işlerinin ayrılması değil, devletin tüm dinlere karşı aynı mesafede durmasıdır. Sekülerlik ise kısaca gündelik yaşam pratiklerinin dünyevileşmesidir. Laik bir devletin gerek şartı seküler bir toplum değildir. Laik kavramının daha çok Fransızcada, seküler kavramının ise İngilizcede kullanımının yaygın olduğu bilinmektedir. Türkiye’de Anglosakson geleneğinden farklı olarak laik kavramının yaygın olarak kullanılması, modernleşme sürecinin ağırlıklı olarak Fransa merkezli gerçekleşmesi ve Batı ile ilişki dilinin daha çok Fransızca olmasıyla ilişkilidir. “Laik siyasi bir kavramdır. Devletin, kamu erkinin bir sıfatıdır. Bireyi ve toplumu nitelemez. ‘Seküler’ ise toplumsal bir kavramdır. Bireyin ya da toplumun dinin, inancını yaşama biçimini ya da din(ler)e karşı aldığı pozisyonu tarif eder” (Dellaloğlu, 2019: 34-37).

Bu çalışmada karışıklığın önüne geçebilmek adına politik bir ideolojik tutuma yönelik atıfla ‘laisizm’ ve ‘sekülerizm’ aynı bağlamda kullanılacaktır.

sesle dillendirilmeye başlanmıştır. Fakat bu çoğul yapının aynı zemin üzerinde bir arada yaşamasının hangi bağlamda mümkün olacağına dair doyurucu bir cevap bulunamamıştır. Bu durumun yaşanmasında aktarmacı ve ikameci bilim anlayışıyla genelleştirici analizlere başvuru Türkiye'nin kendi özgül tarihselliğini ve bağlamını gözden kaçırmak oldukça başat bir rol oynamaktadır. Çünkü toplumlar siyasal, ekonomik ve sosyo-kültürel meseleleri anlamlandırır, yorumlar ve kavramsallaştırırken kendi tarihsel gerçekliklerini hesaba katmak zorundadırlar. Tarihsel değişimlere yol açan bütün kırılmalar anlam ve yorumu etkilemektedir. Bununla da toplumsal değişimler gerçekleşmektedir. Tarihsel gerçeklikten bağımsız ele alınarak yapılan anlamlandırma, yorumlama ve kavramsallaştırmalarda çatışmalarla birlikte çelişkiler de gün yüzüne çıkmaktadır. Bu çatışma ve çelişkiler aynı zamanda yeni gerilimlere de zemin hazırlayıp çatlakların büyümesine neden olmaktadır. Dolayısıyla 20. yüzyıl Avrupa ulus devletlerinde yaşanmakta olunan etnik ve dini çatışmaları önlemek amacıyla ele alınan çokkültürlülük olgusu ve çokkültürcülük modelini<sup>2</sup>

- 
- 2 Çokkültürcülük 60'lı ve 70'li yıllardan sonra popülaritesini arttıran, İngilizce 'multiculturalism' kelimesine karşılık olarak kullanılmaktadır. Multiculturalism kelimesinin tam Türkçe karşılığı 'çokkültürlüçülük' kelimesidir. İfade ve kullanım zorluğu sebebiyle 'çokkültürlülük' kelimesi de kullanılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için: C. Akaş (Çev. ve Ed.), "Terimler Hakkında", Çokkültürcülük Tanınma Politikası, Haz. Amy Gutmann, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 2010.

Parekh (2002: 7) ise çokkültürlülük ve çokkültürcülük kavramsallaştırmaları arasında bir ayırım yapar. Ona göre çokkültürlü toplumlar, içlerinde iki veya fazlası kültürel grup barındırmaktadır. Bu toplumların kültürel çoğulluğa tepkileri ikiye ayrılır; ya çeşitliliği olumlu karşılar ve çeşitliliğin temsilini eşit sağlamaya uygun davranır ya da çeşitlilikleri ana unsur etrafında asimile etmeye çalışır. İlk durumdaki tutum çokkültürcü iken ikinci durumdaki tutum ise mono-kültürcüdür. Her iki durumda da çokkültürlü bir toplum vardır ancak bunlardan ilki, yani çeşitliliği olumlu karşılayan çokkültürcüdür. Bu kapsamda çokkültürlü kelimesi, kültürel çeşitlilik gerçekliğine atıf yaparken, çokkültürcü kelimesi çeşitliliğe karşı takınılan tutuma işaret etmektedir.

Çokkültürcülük ve çokkültürlülük kavramlarında yaşanan karışıklığı önlemek adına bu çalışmada çokkültürcülük genel olarak; modern demokrasilerin kurumlarını yeniden biçimlendirerek ve kişilere farklılıklarını geliştirme ve aktarma imkânı vererek farklı kültürlerin tanınması

Türkiye’nin tarihsel ve sosyal gerçekliği bağlamında incelemek, daha sağlıklı bir çoğulcu yapı önerisine imkân sunacaktır. Bu bağlamda sorulması gereken sorular şunlardır: Kendi zamansal uzamında heterojen bir yapıyı ihtiva eden Türkiye tecrübesi için Batı’da uygulanan çokkültürcülük modelleri ne kadar uygundur? Kamusal alanda İslam kimliğini dikkate almayan bir laisizm ve sekülerizmin karşısında dini grupların yaşam alanı araması sonucu ortaya çıkan gerilimlerde, çokkültürcülük modelleri Türkiye için bir çözüm olabilir mi? Dini farklılıkların kamusal alanda temsili çokkültürcülük modeli dışında nasıl gerçekleşebilir?

Günümüzde Batı’da uygulanan çokkültürcülük modellerine yönelik olumlu yorumlar (Young, 1999; Doytcheva, 2009) olduğu kadar eleştiriler de (Zizek, 2001; Somersan, 2004) gelmektedir. Bu eleştirilerde ağırlıklı olarak ifade edilen konular çokkültürcülüğün farklılıklar konusunda ‘negatif’ ayrımcılıktan kaçındığı halde din söz konusu olduğunda bu hassasiyetleri göstermediği aksine din ve inanç özgürlüğü konusunda ‘negatif’ ayrımcılığı görevmiş gibi addeden söylem içerdiği yönündedir. İkinci olarak da çokkültürcülük modellerinin çoğunlukla etno-kültürel farklılıklar temelinde ele alındığı ve dini grupların da bir katılım ölçütü olarak ele alınmadığı için eleştirilmektedir (Modood, 2014).

Bu eleştirilerin üzerinde durulması önem arz etmektedir. Çünkü ulus devletlerin kendi içerisinde barındırmakta olduğu etno-kültürel ve dini farklılıklar her ulusun kendisine özgül topografyasının oluşmasını sağlamaktadır. Bu çoğul yapı aynı zamanda toplumlara farklı kültürlerin varlığı aracılığıyla kendini düzenleme

---

gerektiği düşüncesini temel alan tarihsel bir siyasi program, entelektüel tartışma ve pratik deneyim bütününe (Doytcheva, 2009: 25), çokkültürlülük ise toplumlardaki çeşitlilik ve farklılıkların varlığına işaret edecek şekilde kullanılmıştır.

“Çokkültürlülük bir olgu veya vaka olarak farklı kültürlerin biraradalığına işaret eden sosyolojik / antropolojik bir kavram olarak kullanılırken, çokkültürcülük kavramı ideoloji olarak siyasal iktidar tarafından uygulanan yasa ve düzenlemelere karşılık kullanılmaktadır. Bu ayrım bir ‘siyasal ideoloji olarak çokkültürcülük’ ile bir ‘olgu olarak çokkültürlülük’ arasındaki farkın altını çizmesi açısından oldukça anlamlıdır” (Kaya, 2006: 116).

ve tamamlama imkânı vermektedir. Parekh'in de belirttiği gibi "farklı kültürlerin birbirlerini düzeltme ve tamamlama aynı zamanda da ufkunu geliştirme ve gelişimi sağlayabilecek yeni formlara işaret etme gibi işlevleri vardır" (Parekh, 2002: 16). "Azınlıklar (...) maruz kaldıkları marjinalleştirmeye ve ayrımcılığa, dolayısıyla da toplum içindeki yerlerine ilişkin ilk elden bilgi kaynağını teşkil ederler" (Modood, 2014: 95). Azınlıklar hakkındaki bu yaygın kanaatin vardığı sonuçlardan biri de bu grupların toplumun geneline özeleştirme imkânını sunmasıdır. Zira toplumun geneline yönelik farklı görüşleri vardır. Bu farklı görüşleri sayesinde topluma farklı bir bakış açısını da göstermiş olurlar. Yine Modood'un (2014: 95) ifadesiyle; "eleştirel bir ayna tutarlar."

Türkiye tecrübesinde, uzun bir süre özel alanla sınırlandırılmak istenilen din kamusal alanda daha görünür hale geldikçe 'öteki' ve 'düşman' kategorilerini de yeniden şekillenmiştir. Uzun yıllardır kamusal alan için 'öteki' olarak tanımlanan din belirgin hale geldikçe ve dini gruplarla seküler gruplar kamusal alanda daha fazla karşılaşır hale geldikçe çatışmalar da artmaya başlamıştır. Özellikle Müslümanların siyasi öznellikten fail konumuna geçmeleriyle birlikte hem laisizm hem de ulusçuluk ciddi bir sınavla karşı karşıya kalmıştır. Aslında Türkiye'de sekülerleşme tüm hızıyla devam etmektedir. Yaşanan kriz dini grupların kamusal alana doğru ilerlemesinden kaynaklanmaktadır. Bu aslında ideolojik sekülerizmin veya laisizmin sorunudur.

Türkiye'de seküler olarak tasarlanmış kamusal alanlarda farklı dini yaşam biçimleri arasındaki grift çatışmanın varlığına dair göstergeler giderek daha da koyulaşmaktadır. Bunun en önemli nedenleri arasında birçok farklı dini grupların ya da dindar bireylerin inançları gereği istediği şekilde gündelik yaşam pratiklerini gerçekleştirebilecekleri kamusal alan talep ederken aynı zamanda gündelik yaşam pratiklerini moderniteye uyumlu olarak dönüştürme istekleri yer almaktadır. Aslında Göle'ye (2012: 15-22) göre bu dönüşüm normaldir ve din, "seküler modern ile çağdaş" olmakla birlikte onunla aynı zaman dilimini paylaşabildiğini anlamamız gerekmektedir. Zira dini ve seküler gruplar arasında rekabet ve çatışmanın yanında taklitler ve yeni bileşimler de söz konu-

su olmaktadır. Türkiye’nin sekülerleşen manzarasında süreç, dini gruplar ile seküler kamusal alan arasındaki uçurumun kapandığına dair belirtileri göstermiştir. Ancak çözülemeyen konu, ideolojik bir yaklaşımla oluşturulan politikaların dini grupları merkezin dışına itme çabasıdır. Türkiye’de dini grupların giderek Batı’nın seküler dünyasıyla daha uyumlu hale geldiğini söylemek mümkün olsa da bu uyum çatışmaları ve gerilimleri sona erdirmemiştir. Geçmişten günümüze var olan durum azınlıkların çoğunluğa tahammül etmeleri şeklinde gerçekleşmiştir. Modood (2014: 93), bunun tersine çoğunluğun azınlığa tahammül etmesinin aslında akla daha yatkın olduğunu belirtmektedir. Ayrıca kimlikleri, kültürleri ve inançları tanımak demek sadece onları kamusal alanda meşruluk kazandırmak demek değildir. Aynı zamanda bunların toplumun geri kalanını etkileyebilecek bir alan açmak demektir. Ana akımı şekillendirebilme veya etkileyebilme imkânı sunulan bu grupların “marjinalleşmiş hassasiyetlerin damgalarından arındırılarak daha nüfuzlu hale gelmesi” (Modood, 2014: 99) ana akım ve özgül kimlik, inanış ve kültürlerin etkileşimini kolaylaştıracaktır. Türkiye tecrübesinde ise hem azınlık hem de çoğunluk gruplar aşırı siyasallaşmış ideolojik bir noktaya gelmiştir. Sorunu çözmek, uygulanan radikal seküler ve laik uygulamaların ideolojik zeminden çekilip yumuşatılarak dini gruplara varlık alanı açmaktan geçmektedir. Göle’ye (2012: 15) göre artık iki örtük ancak oldukça yaygın düşünce gittikçe sorgulanmaya başlamaktadır; bunlardan birincisi sekülerizm ve demokrasinin birbirlerine eşlik ettiği düşüncesidir. İkincisi ise, sekülerizmin dinin, mezheplerin ve ateizmin bir güvencesi olarak tarafsız olduğu düşüncesidir. Bu yönleriyle sekülerizmin ne tek biçimi vardır ne de artık tartışılmazdır.

Bu makalede, istenilen çoğulcu biz anlayışının elde edilebilmesi için ulus-devlet tecrübesiyle birlikte yaşanan inanç özgürlüğü krizi karşısında çokkültürcü paradigmanın önerdiği temel politikalar ve bunların sınırlılıkları Türkiye özelinde tartışılacaktır. Bu kapsamda çalışmada öncelikli olarak günümüz ulus devletlerinde kamusal alanda din ve inanç özgürlüğü konusu laiklik ve sekülerlik kavramları bağlamında kısaca ana hatlarıyla ele alınacaktır. Daha sonra Türkiye’de uygulanan radikal laisizm ve sekülerleşme eği-

limi ekseninde kamusal alanda din ve inanç özgürlüğü konusuna yer verilecektir. Bu bağlamda Avrupa başta olmak üzere zamanla tüm dünya ülkelerinde tartışılan farklılıkların yönetilmesi adına ortaya çıkan çokkültürcülük paradigması ele alınacaktır. Böylelikle çokkültürcülük paradigmasının Türkiye'deki seküler ve dini grupların inanç özgürlüğü taleplerine yönelik çözüm üretebilme kapasitesinin imkân ve sınırlılıkları tartışılacaktır.

### **1. Laik Devlet ve Seküler Toplum Paradoksu: Bir İdeoloji Olarak Laisizm ve Sekülerizmin Değişen Biçimleri**

Tarih boyunca değişim bütün toplumlar için kaçınılmaz olmuştur. Bu değişim farklı zaman ve mekânlarda farklı biçimlerde gerçekleşmektedir. Din de bu değişimin merkezinde hem etken hem de edilgen olarak yer almaktadır. Özellikle Aydınlanma Dönemi ile birlikte gerçekleşen kültürel, ekonomik, politik, bilimsel, teknolojik ve en önemlisi toplumsal değişim beraberinde modernleşmeyi de getirmiştir. Bu gelişmelere bağlı olarak kentlerde biriken yoğunluk ve iletişim alanındaki hızlı ilerlemeyle birlikte küresel çaptaki gelişmeler de kaçınılmaz olmuştur. Ancak bu küresel gelişmeler çoğu toplumda benzer şekilde gerçekleşirken yine zamana ve mekâna özgül yönleri de içinde barındırmaktadır. Dinin de bu değişim ve dönüşümlerde hem değişimin yönünü belirleyen hem de değişimle yönü etkilenen bir olgu olarak farklı toplumlarda farklı tezahürleri olmuştur. Bu nedenle sosyal bilimler alanında sekülerleşme çalışmaları oldukça önemli bir yer tutmaktadır. Ancak geleneksel toplumdan modern topluma geçişle birlikte ortaya çıkan sekülerleşme konusunda ortak bir kanaat yoktur. Kavrama farklı anlamlar yüklendiği gibi toplumlarda yansımaları da farklılık göstermektedir. Bu nedenle sekülerleşme üzerinde uzlaşma sağlamayan bir kavram olarak literatürdeki önemini korumaktadır.

Sekülerleşme paradigmalarında en dikkat çekici husus çizdikleri genelleştirici ve evrenselci portrelerdir. Ancak son yıllarda sekülerleşme söz konusu olduğu durumlarda dinin birbirinden farklı çevreleriyle ve farklı ülkelerle uzantısı bağlamında değişik şekillerde tanımlanabildiğine dair görüşler de belirginlik kazanmaktadır. Sekülerleşme teorilerinin Avrupa'nın geçirdiği süreçler göz önüne alınarak oluşturulduğu ve süreçlerin Batı Avrupa'ya özgü

olduğu unutulmamalıdır. Zamana ve mekâna özgü olma durumu göz önünde bulundurulmazsa evrenselci bir yaklaşımla sekülerleşme sürecinin her toplumda aynı şekilde gerçekleşeceği hatasına düşülmektedir. Bu aktarmacı anlayış, yerel dinamikleri gözden kaçırmaya ve hatalı analizlere yol açabilmektedir. Bourdieu’ya (1988) göre bu aktarmacı bilim anlayışı, bilginin bağlamsal olduğunu göz ardı ederek bir yabancılaşma yaratacağı gerçeğinin görülmesini engellemektedir (Bourdieu 1988; akt. Şahin, 2019: 73). Bilimsel bilginin bağlamsallığı görmezden gelinerek yapılan aktarmalar “bilimsel miyopluk”un yanında ideoloji yüklenmiş bir bilim pratiğine de neden olmaktadır.<sup>3</sup> Aktarmacı bilim pratiğinin neden olduğu yaygın bir yanlışın önüne geçebilmek adına şunu belirtmek gerekmektedir: Laiklik, din ve devlet işlerinin ayrılması değil, devletin tüm dinlere karşı aynı mesafede durmasıdır. Sekülerlik ise kısaca gündelik yaşam pratiklerinin dünyevileşmesidir. Laik bir devletin gerek şartı seküler bir toplum değildir. Laik devlet yurttaşlarının inanç ve ibadetlerine dair bir tarif veya müdahalede bulunmaz; sadece yurttaşların tariflerini tanımakla yükümlüdür. Türkiye’de Batı’dan aktarılan modern bilim anlayışını kendi sosyal gerçekliğine tercih eden pratik anlayış, seküler ve laik kavramlarını da araçsallaştırarak Batı’ya özgü süreci de ikame etmek istemiştir.

Sekülerleşmenin en genel tanımı “dini kurum, sembol ve bilincin toplumsal anlamda gücünü kaybettiği bir süreç” (Wilson, 2017: 28) olarak ifade edilmektedir. Sosyolojinin en önemli temsilcilerinden olan Weber (2013)’e göre modernleşmeyle birlikte toplumlar zamanla rasyonel aklın hâkimiyetine girerek bürokratikleşecektir. Bu durumda ise toplumda doğüstü imge ve düşünceler de giderek zayıflayacaktır. Weber geleneksel toplumdan modern topluma geçişi “büyünün bozulması” (2013) metaforuyla açıklaya-

---

3 Özellikle 2. Dünya Savaşı sonrasında moderniteye ve vaatlerine duyulan sarsıntıyla birlikte evrenselci ve tekeli pozitif bilim anlayışı da sorgulanmaya başlanmıştır. Bu anlayışın yerine bilimsel bilginin görece ve bağlamsal olduğu daha yüksek vurgulanmaya başlanmıştır. Pozitivizm ise Batılı gerçekliklere endeksli bir ideolojik bilimciliğe yol açtığı için gerçeğin önüne set çektiği eleştirilerine hedef olmuştur.

rak bunun beklenen bir durum olduğunu ve Batı'nın karakteristik bir özelliği olduğunu vurgular. Ona göre aslında *büyükünün bozulması* yani sekülerleşme, çalışmak ve servet biriktirmek de ibadetin işlevselliğini alması ve yerine ikame olmasıdır. Din bu süreçte merkezi rolünü zamanla yitirecektir. Yerine akıl, bilim ve teknik ikame olarak dünyevileşme gerçekleşecektir. Sekülerleşme bir anlamda cennetin bir bölümünün refah içinde dünyada yaşanmasıdır. Zenginlik öncelikle bu dünyaya aittir (Dellaloğlu, 2019: 34).<sup>4</sup>

Mardin'in tanımlamasıyla laiklik özellikle "19. yüzyıl Fransız anayasal pratiğinden ortaya çıkan ve devletin herhangi bir mezhep ve sınıfa dayanmamasını savunan bir kavram olmuştur" (2014: 35). Türkiye'de laikliğin siyasal bir ideolojiye dönüşmesinin bir ifadesi olan laisizm tıpkı muhafazakarlık, liberalizm, milliyetçilik, sosyalizm, komünizm gibi modern siyasal bir ideolojidir ve diğer ideolojilerle rekabete girmiştir. (Dellaloğlu, 2019: 37). Dellaloğlu ayrıca laik kavramının daha çok Fransızcada, seküler kavramının ise İngilizcede kullanımının yaygın olduğunu belirtir. Türkiye'de Anglosakson geleneğinden farklı olarak laik kavramının yaygın olarak kullanılması, modernleşme sürecinin ağırlıklı olarak Fransa merkezli gerçekleşmesi ve Batı ile ilişki dilinin daha çok Fransızca olmasıyla ilişkilidir. Göle 'seküler', 'sekülerizm', *laïcité* ve 'sekülerleşme' kavramlarının farklı tarihsel süreçlerden geçtiğini ve farklı anlamlar barındırdığını ifade etmektedir. Talal Asad'ın yaklaşımıyla 'seküler'in epistemik bir kategori, 'sekülerizm'in ise siyasi bir doktrin olduğunu iletmektedir. Fransız *laïcité*'sinin ve Türk 'laiklik'inin genelde dinsel dışlayan siyasi sekülerizmin tikel biçimleri olarak ele alındığını da belirtir (2012: 46).

4 Sekülerleşmeye yönelik üç farklı teori vardır; 'klasik teori', 'desekülerleşme teoris'i ve 'eklektik teori'. Klasik teoriye göre modernleşmeyle birlikte din zamanla eski toplumsal işlevini kaybedecektir. Tersine olan desekülerleşme paradigmasına göre ise din, klasik teorisinin aksine önemini koruyacaktır. Eklektik paradigmaya göre ise din ve modernite arasında karşılıklı bir ilişki söz konusudur. Sekülerleşmenin yaşandığı kabul edilmekle birlikte dinin varlığını hala korumaktadır ve korumaya da devam edecektir. Ancak koruduğu varlık sekülerleşmenin de etkisiyle bir dizi değişime uğrayacaktır. Bu anlamda din hem etken hem de edilgen konumdadır (Darende, 2019: 52).



Sekülerizm en genel ifadeyle, kamusal alanındaki tarafsızlığı sağlayabilme adına yurttaşlardan kendi etnik, dini ya da sınıfsal aidiyetlerini kenara almalarını talep eden bir ilke olarak düşünülebilir. Kamusal alanda önem verilen tikelci aidiyetler yerine ortak temsillere vurgu yapılır. Sekülerizm ilkesine göre din kamusal değil özel kimliğin bir özelliği olarak görülmektedir. Kamu kavramı oldukça farklı boyutları içinde barındırmaktadır. Bu bağlamda ‘sekülerizm’ kavramının farklı zamanlarda ve mekânlarda olumlu çağrışımları olduğu gibi, olumsuz imaları da bulunmaktadır. Özellikle Müslümanlara, Avrupa’nın sömürgeci tutumunu ve İslam düşmanlığını çağrıştırmaktadır. Bu kavram, bu olumsuz çağrışımlardan kurtarılabilir ve kurtarılmalıdır (Modood, 2014: 111). Zira Göle’nin de yerinde tespitiyle, sekülerizmin tek bir ideal model değildir ve onun çoğul temsillerini de dikkate almak gerekmektedir. Bu anlamda sekülerin farklı soykütükleri, tarihsel yol alışları, kültürel alışkanlıkları ve politik yapılanmaları arasında karşılaştırmalı bir bakış açısı geliştirilmesinin gerekli olduğunu vurgulamaktadır (2012: 11). “Batılı tüm ülkeler şu veya bu biçimde seküler olmalarına rağmen, sekülerizm yorumları ve bu yorumlar çerçevesinde yapılan kurumsal düzenlemeler, baskın ulusal dinsel kültüre ve ulus-devlet inşa tasarılarındaki farklılıklara göre çeşitlilik göstermektedir. Bunun sonucunda sekülerizmin bir ülkedeki uygulanışı fazlasıyla müsamahakâr olabilmekte, bir başka ülkedeysse fazlasıyla kısıtlayıcı olabilmektedir” (Modood, 2014: 105).

Örnek olarak, ABD anayasasına göre ülkede resmi bir kilise kurulamaz. Anayasadaki seküler çizgiye rağmen ABD’nin oldukça dindar bir topluma sahip olduğu bilinmektedir<sup>5</sup>. ABD’de kiliseye gitme oranları Avrupa ülkelerine nazaran daha yüksektir. “Tanrı tanımaz olduğunu açıkça dile getiren hiçbir başkan adayının bugüne dek Beyaz Saray’a aday gösterilmediği ve devlet başkanı seçilmesinin imkânsız olduğu da rivayetler arasındadır. ABD’de siyasetçilerin özel inançlarını kamuda açıkça ifşa etmeleri ve söy-

5 Peter Berger’in Amerika’da ve Avrupa’da dindarlık eğilimleri ile ilgili gözlemleri için bkz. Berger, Peter, Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları, Çev. A. Coşkun, Rağbet Yay., İstanbul, 2000.

lemlerinde dine başvurmaları, hatta kamu görevine başlarken ve görevden ayrılırken hükümet binalarında dua ayinleri düzenlemeleri bile ABD için sıra dışı bir durum değildir. (...) Britanyalı siyasetçiler ise dinsel inançları hakkında pek konuşmazlar” (Modood, 2014). Burada dikkat çeken nokta İngiltere'nin ABD'nin aksine resmi bir kilisesinin olmasıdır. Fransa'da ise sekülerizm yansıması daha farklı boyuttadır. Fransa'nın da resmi bir kilisesi bulunmamaktadır. Ancak Fransa, ABD'nin aksine dinin kamusal alandan ziyade özel alanda tutulmasına gayret etmektedir. Hatta bu konuda oldukça radikal ve katı davranmaktadır. “Köktenci bir sekülerlik anlayışı olan laikliğin, müstakbel yurttaşların dinden arındırılmış bölgede yetiştirilmesi olarak yorumlandığı ve bu nedenle meşhur *fouls* yaşağının ve kimi Müslüman kız öğrencilerin taktıkları başörtülerinin yasaklanmasının söz konusu olduğu devlet okullarında var olan durum budur” (Modood, 2014: 104-108). Sekülerizmin farklı tezahürleri, aslında sınırlarının oldukça muğlak olduğunu ve kendi koşullarında yeni yorumlara açık olduğunu göstermektedir.

**Tablo 1:** Sekülerizmin farklı tezahürleri

	Devlette Din	Sivil Toplumda Din
İngiltere / Britanya	Resmi kilisesi zayıf fakat kiliseler siyasette söz sahibi.	Zayıf, fakat kiliseler siyasal eleştiri ve eylem kaynağı olabiliyorlar.
Birleşik Devletler	Resmi kilisesi yok.	Kuvvetli ve siyasal seferberliğe sahip
Fransa	Etkin şekilde seküler, fakat tepeden tabana tanınma / denetim imkanı sunuyor.	Zayıf. Kiliselerin siyasete karışmaları seyrek görülüyor.

**Kaynak:** Modood, 2014: 109.

Batı dışı sekülerizm bağlamlarına bakıldığında bunların çoğu kez Batı'daki asıl sekülerizmin ikinci sınıf taklidi olarak kavramsallaştırıldığı görülmektedir. Türk sekülerizmi ise ideal modeli olarak Fransız *laicite'*sinin otoriter bir türevi olarak incelenmekte ve buna

göre değerlendirilmektedir. Ernest Gellner (2000) de, devlet otoriterizmi aracılığıyla dayatılması nedeniyle Türk sekülerizmini ‘didaktik sekülerizm’ olarak ifade etmiştir (Gellner, 2000; akt. Göle, 2012: 12-16). Birçok laiklik modellerinin karşılaştırmalı incelemesini gerçekleştiren Pierre Jean Luizard’a (2008) göre Türk laikliği Fransız modeline değil, onun sömürgesi olan Cezayir’de uygulanmış olduğu sömürge tipi laiklik modeline benzemektedir. Ayrıca Fransa’da din ve devletin ayrılmış olmasına karşın Türkiye’de din kontrol altına alınmıştır. Bu nedenle Türkiye’nin laiklik modeli Cezayir’de uygulanan modele daha yakındır. Yine Fransız araştırmacıya göre Türkiye’deki otoriter laiklik modeli artık miadını doldurmuştur. Son yıllarda yaşanan çatışmalar ise “hiçbir başarı şansı olmayan artçı dalgalardır.” Luizard’a göre Türkiye’de laiklik meselesinde asıl sorun, eski ve yeni elit arasında yaşanan değişim ve dönüşüm sorunudur (Luizard, 2008’den akt. Aydın, 2008). Çünkü “Türkiye’de heterojen bir toplumsal yapıdan homojen bir ulus-devlet modeli oluşturmaya çalışan yönetici elit sekülerizme de araçsal bir rol atfetmiştir. Kemalist Cumhuriyetçi Türk ulusal kimlik tanımının ana gövdesini “militan bir laisizm” (Lewis, 2008), medenileşmenin temeli ise ferdi, sosyal ve siyasi alanda dindışılık ve Aydınlanma geleneğinin seküler kültürüne olan bağımlılık (Yıldız, 2016) oluşturmuştur. “Türkiye’de devlet Vatikan’dır. Dinin, dindarlığın ne olduğunu, nasıl olması gerektiğini devlet tanımlar. Bu 1930’larda da böyleydi. Bugün de böyle. Türkiye’nin politik teolojisinin temel kuralı budur” (Dellaloğlu, 2019: 43). Dolayısıyla Türkiye’de devletin nötr olmasını nitelmesi gereken laiklik siyasal bir ideolojiye evrilmiştir. Bu evrilme de özellikle dindarların inançlarını nasıl yaşamaları gerektiğini tanımlayarak gerçekleşmiştir. “Hatta Türkiye’de laikliğin bir ideoloji ile bir din arasında gidip geldiği bile söylenebilir” (Dellaloğlu, 2019: 37). Türkiye’de laikliğin radikal bir tutum göstererek ideolojiye dönüşmesi dini grupların da siyasallaşmasına zemin hazırlamıştır.

“Fransızvari laiklik anlayışı, kimi zaman kamusal alanın fethine yönelik bir militan ‘karşı din’ kisvesine” (Atalay, 2018: 27) bürünmüştür. Ancak uygulamaların etkisi doğrudan toplumun beşte

birini oluşturan kentli ve eğitilmiş kesim üzerinde olmuş ve geleneksel kültürün taşıyıcı konumundaki toplum grupları tarafından dine bir taarruz şeklinde yansıyarak huzursuzluğa neden olmuştur. Radikal bir laiklik anlayışıyla oluşturulan kamusal alan ve buna uygun olarak şekillendirilen söylemin etkisi toplum geneline sirayet etmemiş olması, sadece devlet mekanizması ve şehirlerle sınırlı kalmasına sebep olmuştur. Ancak bu uygulamaların günümüze kadar devam eden etkisi toplumda farklı grupları bir nevi hiyerarşik bir hale getirerek bir nevi merkez-çevre ilişkisi oluşturmuştur. Bu hiyerarşik gruplar da zamanla intibak taleplerini ideolojik bir zemine taşımışlardır. Baskın söylemin laikliği ideolojik-politik seviyede uygulaması, bu söylemin dışında kalan grupların kamusal alana yönelik eşitlikçi taleplerini de benzer bir ideolojik formasyona sokarak toplumsal gerilimi arttırmıştır.

ABD, Fransa ve Türkiye özelinde laikliği inceleyen Kuru (2011: 14-18), iki kavram ekseninde ilerlemektedir: *“dışlayıcı laiklik”* ve *“pasif laiklik”*. Dışlayıcı laiklikte din kamusal alan için bütünüyle istenmeyen bir olgudur. Bu nedenle dinin özel alanla sınırlı kalması için devlet aygıtı etkin bir şekilde kullanılmaktadır. Pasif laiklikte ise, kamusal alanda dine daha açık bir alan bulunmaktadır. Devlet kamusal alandaki dine karşı pasif bir tavır takınmaktadır. Fransa ve Türkiye dışlayıcı laiklik için iyi bir örnekken ABD pasif laiklik sınıflandırmasına girmektedir. Bu bağlamda Türkiye’de kamusal alanda yaşanan gerilimlerin azalabilmesi dışlayıcı laiklikten pasif laikliğe geçişin sağlanmasına bağlıdır.

Türkiye’de ulus-devletin kuruluşundan günümüze kadar çeşitli evreler geçirerek uygulanan laiklik Şan’ın (2012) ifadesiyle *“baskıcı-militan cumhuriyetçi laik rejim”* olarak kurumsallaşmıştır. Türkiye’de laiklik ve inanç özgürlüğü etrafında yaşanan sorunların başında özellikle kamu kurumlarında, dini inançların tanınması yönünde talepler, dini inançların kamusal alanlardaki konumu yahut din ve inanç özgürlüğü arasındaki ilişkiler gelmektedir. Bu radikal tavra karşı toplumsal tepkiler 1950’li yıllarla birlikte artış göstererek devam etmiştir. Bu süreçte toplumsal yapıda da değişimler gerçekleşmiştir. Eğitim ve kentleşme oranları artmış yani seküler niteliklerin yerleşebilmesi için uygun bir zemin zamanla

yaygınlaşmıştır. Peki, günümüze uzanan süreçte Türkiye’nin sekülerleşme eğilimi hangi etkenler bağlamında gerçekleşmiştir?

Türkiye’de sekülerleşmenin seyrinin geniş bir analizi için iyi bir örnek M. Tayfun Amman’ın çalışmasıdır. Amman (2010: 42-43), Türkiye’de sekülerleşmeyi açıklamak için “açık” ve “örtük” sekülerleşme kavramsallaştırmasını yapmıştır. Buna göre ‘açık sekülerleşme’ toplumun belli başlı kesimlerinde görülmekte olan, gündelik hayatı inşa etmede dini pratik ve sembollerden uzak olanlar için kullanılmaktadır. Bu kapsamda değerlendirilebilecek kişiler ise; Türkiye’de sayıca az da olsa kendini “inançsız” olarak niteleyenler, ilkinde oranda yüksek sayıda “dinle ilgisiz” olduğunu belirtenler ve daha da yüksek bir oranla kişisel yaşantılarında dinin emir ve yasaklarını “umursamayan” kişilerdir. ‘Örtük sekülerleşme’ ise, inanç, ibadet ve sembol açısından dini duyarlılıkları fazla olan kişi veya grupların gündelik yaşantılarında görülen sekülerleşme izleridir. Bu izlerin görüldüğü kişiler eylem ve söylem bakımından tutarsızlık göstermektedir; zihni olarak İslami değerler benimsenmişken, davranışlarında dini açıdan uygun görülmeyen eylemler görülebilmektedir. Amman, açık sekülerleşmenin toplumun daha sınırlı, örtük sekülerleşmenin ise daha geniş kesimlerinin tutumlarıyla ilgili kavramlar olduğunu söylerken şu yerinde tespitite bulunmaktadır: Türkiye’nin manzarası açık ve örtük sekülerleşmenin işlediği yönündedir ve bu durum Türkiye’nin hızla sekülerleşen bir ülke olduğu gerçeğini görünmez kılmaya hizmet etmektedir. Geniş ve kapsamlı bir çalışmayla analiz şu başlıklar altında toplanmaktadır;

- i. “Türkiye’de genel sekülerleşme eğilimin doğal bir sonucu olarak aile de sekülerleşmektedir. Bu süreç toplumun tüm kesimlerinde farklı düzeylerde de olsa karşılık bulmaktadır.
- ii. Ailenin sekülerleşmesi eş seçiminden nikah biçimine, çocuklara isim vermekten onları sosyalleştirmeye, ölümden miras paylaşımına ve gündelik hayattaki dinle ilgili detaylara kadar aileyle ilgili hususlarda kısmen açık, kısmen örtük bir biçimde görülmektedir.
- iii. Gündelik hayatlarında dini önemsemeyen çevrelerde ko-

layca görülen açık bir sekülerleşme, dini hassasiyetleri görece yüksek kesimlerde ise örtük bir sekülerleşme söz konusudur.

**iv.** Seküler nitelikler, toplumun görece genç, kentleşmiş, eğitim düzeyi yüksek ve gelir düzeyi yüksek kesimlerine gidildikçe belirginlik kazanmaktadır.

**v.** Toplumsal dönüşüm kentleşme, eğitim düzeyinin ve gelir düzeylerinin artması yönünde olduğu için yakın gelecekte Türkiye'nin sosyal manzarasında seküler renklerin belirginleşmesi beklenmektedir" (Amman, 2010: 60-61).

Zaman ilerledikçe genel manzara, radikal laisizm savunucularını korkutacak ya da dini grupları sevindirecek bir şekilde değil aksine açık yahut örtük bir sekülerleşmenin gelişimi şeklinde ilerlemiştir. Ancak dini grupların modernleşmeye uyum sağladıkça örtük ya da açık bir biçimde sekülerleşme eğilimleri aradaki gerilimleri gidermeye yetmemiştir. Çünkü 1950'li yıllardan bu yana dini gruplar taleplerini zamanla artan bir ideolojik bağlamda dillendirilirken laik grupların radikalliği de yumuşamamıştır. Farklı grupların kamusal alana intibak talepleri her ne kadar 2000'li yıllara kadar bazı dönemlerde bir yumuşama ortamı elde etse de yaşanan gerilimler Cumhuriyet'in kuruluşundan günümüze kadar devam etmiştir. Özellikle 1930'lu yıllardan sonra yönetici elitin dine karşı radikal laik tutumu farklı dini grupların kendilerini gizleme ve dini pratik ve sembollerini rahatça hayatlarında uygulayamama sorunu yaşatmıştır. 2000'li yılların başında iktidara gelen Adalet ve Kalkınma Partisi yönetiminin uzun çabalarından sonra sınırlı ölçülerde demokratik laiklik sistemine doğru evrilebilmiştir. Ancak bu sürecin hem siyasi hem de toplumsal tabanda tamamlandığını ifade etmek oldukça zordur. Bu zorluğun en başat nedeni ulus-devlet tecrübelerine göre değişiklik gösterebilen laisizm ve sekülarizm biçimleridir. Çeşitli ülkelerde olduğu gibi Türkiye tecrübesinde de laiklik uygulamaları ve politikaları diğer ulus-devlet tecrübeleriyle benzerliklerin yanında farklılıkları da barındırmaktadır. Kaldı ki Modood, "makul bir sekülerizme bağlanmanın, çokkültürlü eşitlikçiliğin Müslümanları ve başka dinsel toplulukları da kapsayacak şekilde genişletilmesini imkânsız kılacağına" (2014: 103) dair oldukça mesafeli bir iddia sunmakta-

dır. Çünkü ona göre sekülerizm ya da laisizmin temelinde yurttaşların ve siyasaların oluşturduğu kamusal alan ile inancın ve ibaretin yeri olan özel alanın birbirinden ayrılması kaçınılmazdır. Dolayısıyla çokkültürcü eşitlikçi anlayış ve sekülerizmin bir arada bulunabilmesi oldukça zordur. Bu iddia Türkiye tecrübesi için de geçerlidir.

Türkiye’de laik ve seküler anlamda inşa edilmeye çalışan kamusal alan, karşılaştığı krizler ve riskler, farklı dini grupların görünürlüğünü arttırdığı gibi seküler ve dini grupların arasındaki çatışmayı arttırmış ve sorunu daha ideolojik bir zemine kaydırmıştır. Bu nedenle ideolojik temelli önyargılar daha da körüklenmiştir. Bu da farklılıkların bir arada yaşayabilme ve varlıklarını sürdürübilme ihtimali önündeki en büyük riski oluşturmaya başlamıştır. Bununla birlikte Türkiye’de dini grupların kamusal alana intibakları gerçekleştiğe tüketim alışkanlıkları açısından seküler gruplarla benzeştiği söylenebilir (Göle, 2012). Ancak bu benzeşme dışsal kalmakla birlikte, zihniyet açısından ideolojik kırılma ve ayrılıklara şimdilik bir çözüm üretememiştir.

Son yıllarda laikliğin tek ideal model olmadığı ve farklı tarihsel bağlamlarda farklı seyirler aldığı ve çoğullaştığı çeşitli çalışmalar ışığında gösterilmeye çalışılmıştır.<sup>6</sup> Kimi laik uygulamalar dine daha hoşgörülü iken kimi uygulamalar da oldukça katıdır. Ancak şurası bir gerçektir ki dini grupların oldukça güçlenen varlığı karşısında çeşitli alanlarda değişimler yaşanmıştır. Bununla birlikte dini alanın da çokkültürcülük paradigması bağlamında yeniden düzenlenip düzenlenemeyeceği de tartışmalar arasındadır. Zira ulus devletlerde çokkültürlülüğün tanınması talebi sadece çokkültürcülük yaklaşımını içermez. Bu konu demokrasinin iyileştirilmesi ve geliştirilmesiyle de ilişkilendirilebilir. Bu bağlamda özellikle 1960’lı yıllarla birlikte popüleritesi artan çokkültürcülük paradigmasının muhtevası ve iddiası, Türkiye’de yaşanan din ve

---

6 Laiklik uygulamalarının farklı tezahürlerine dair çalışmalar için bkz. Kuru, A. T. (2011). Pasif ve Dışlayıcı Laiklik: ABD, Fransa ve Türkiye. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları., Modood, T. (2014). Çokkültürcülük: Bir Yurttaşlık Tasarımı. Phoenix Yayınevi.

inanç özgürlüğü krizine cevap verebilme kapasitesi çalışmamız açısından oldukça önemlidir. Günümüzde toplumların giderek daha fazla ölçüde çokkültürlü duruma geldiğini ve yine giderek daha geçirgen bir yapıya büründüklerini ifade eden Taylor'a (2005: 70) göre "kültürel farklılığın siyasal düzeyde tanınması şart mıdır?" ve "bu mümkün müdür?" sorularını sorarak mümkünse bunun nasıl başarılabileceğine dair soruların toplumların kendine özgü şartları çerçevesinde yanıt aranması gerektiğini vurgulamaktadır.

## **2. Çokkültürlülük Gerçeği Karşısında Çokkültürcülük Paradigması**

Hakikatin ve ilerlemenin evrenselliğine vurgu yapan Aydınlanma düşüncesi ile birlikte temel olarak toplumların kurtuluşunun geleneksel olandan sıyrılarak Batı'nın ilerlemiş olduğu modern çizgiden hareketle tanımladığı çağdaş yaşam, liberalleşme, kültür ve inanç sistemlerine sahip olunarak gerçekleşeceği vurgulanmıştır. Batı düşüncesi, tek hakikat olarak kabul ettiği ve dayattığı gelişme çizgisiyle birlikte kendi sınırları dışında kalan ülkeleri de 'öteki' konumuna yerleştirmiştir. Bu sayede düalist ve diyalektik bir anlayışla 'biz'i de tanımlamış ve sınırlarını kalın çizgilerle belirlemiştir. Batı'nın gelişme çizgisinde olmayan ülkeler ya da dini ve kültürel açıdan farklı 'öteki' dinler ve kültürler hegomonik bir şekilde dışlanmış ve tehdit olarak algılanmıştır. Hakikati ve kurtuluşu Batı gelişme çizgisinde bulan modern düşünce sistemi 1960'lı yıllara kadar varlığını şüphesiz bir şekilde hissettirmiştir. Ancak bu yıllardan sonra -küreselleşmenin de etkisiyle birlikte- Batı'nın hegomonik hiyerarşisinin neden olduğu siyasal ve ekonomik dengesizlikler, modernitenin vadettiği mutluluğun gerçekleşmemesi, yaşanan iki yıkıcı dünya savaşı gibi olaylar neticesinde Batı'nın evrensel hakikat iddiaları da sorgulanmaya başlandığı postmodern düşünsel söylemler artmaya başlamıştır. Ulus-devlet inşa süreçlerinde geçmişteki farklılıkların varlığını görmezden gelen ve genelde tekçi (monist) tutumlar barındıran homojenleştirici uygulamaların yerine, başta Anglo-Sakson ülkeleri olmak üzere çeşitliliğin temsillerine müsamaha gösterilen, çoğul kültürlerin mensuplarına pozitif ayrımcılık uygulamaları yer almaya başla-



muştır. Bu kapsamda ulus devletlerde geçmişte bazı ırkçı muameleye maruz kalmış etno-kültürel ve dini grupların ve bireylerin dezavantajlı durumlarını telafi etmeye yönelik önlemler almak için anayasal düzlemde vatandaşlık hakları kapsamında evlilik, hukuk, eğitim, sağlık ve güvenlik gibi alanlarda düzenlemelere gidilmiştir.

Postmodern düşünceler arasında Batı’nın tikel ulusal kimlik anlayışına da çok sert eleştirilerin gelmesiyle birlikte çokkültürcülük paradigması da yankısını arttırmıştır. Aydınlanma düşüncesinden ilham alan modernliğin evrenselci yaklaşımı insanların benzerlikleri üzerinden bir toplum tahayyül ederken günümüzde bu tahayyül giderek farklılıklar üzerinden gerçekleştirilmeye başlanmıştır. Yaşanan bu zihniyet değişiminin bir sonucu olarak da farklı dinsel, dilsel, etnik ve kültürel unsurların bir arada yaşayabilecekleri bir toplum tahayyülü olarak tasarlanan çokkültürcülük politikaları görünürlüğünü arttırmıştır. Postmodern kuramla birlikte daha sık vurgulanan çoğulcu toplum tasarımı, geçmişte modernliğin yıkmaya çalıştığı “cemaat, gelenek, kendi türüne ve köklerine bağlılık, milliyet” gibi bazı unsurlar artık kınanmaktan ziyade ön plana çıkmaya başlamıştır. Postmodern kuram işaret ettiği birçok olgunun yanında öncelikle çoğullukların kaldırılmayacağına işaret etmiştir. Taylor’a (2005: 70) göre artık tartışmasız bir şekilde şunu kabul etmek gerekmektedir: Günümüz toplumları gittikçe artan bir şekilde, varlığını devam ettirmek isteyen kültür topluluklarına sahip ‘çokkültürlü toplum’ haline gelmiştir. Aynı zamanda toplumlar giderek daha fazla geçişken bir hal almaya başlamışlardır. Kimlik ekseninde vuku bulan tanınma taleplerinin artmasını ve giderek çeşitlenmesinin modern bireyin aile ve akraba gibi birincil gruplarla olan bağını kopararak yeni gruplarla bağ kurmasıyla açıklayan Bilgin’e (2001: 45) göre bu durumda farklı kimliklerle karşılaşılmasıyla kültürel çeşitlilik de giderek daha fark edilir hale gelmektedir.

Kültürel çeşitliliğin görünürlüğünü arttırmasıyla birlikte modernliğin manifestosu sayılan özgürlük, eşitlik ve kardeşlik kavramlarına postmodernliğin ateşkes formülü olarak özgürlük, farklılık ve hoşgörü kavramları eklenmiştir (Şan, 2005: 73-74). Böyle bir

epistemolojik kopuşta açığa çıkan çokkültürcülük paradigmasının bu kadar etkili ve yaygın olmasının temel nedenleri arasında küreselleşme ve aşırı hareketlilik, uluslararası oluşumlar, tekilliklerin yerine çoğulcu anlayışın geçmesi yer almaktadır (Kymlicka, 1998; Vatandaş, 2002; Şan, 2005; Doytcheva, 2009). Tarihsel süreçte yaşanan tecrübeler neticesinde artık tek bir gerçekliğin yerine çoğul gerçekliklerin varlığının kabul edilmesi, aynı devlet çatısı altında bu çoğul gerçekliklerin nasıl bir arada var olabileceklerinin yollarının aranmasına zemin hazırlamıştır. Bundan dolayı Doytcheva (2009: 12) çokkültürcülüğü “kamusal alanda farklı kültürlerin adil bir biçimde temsil edilmesi” olarak ifade etmektedir. Diğer bir deyişle çokkültürcülük farklılıkların herhangi bir meşruiyet krizi yaşamadan ve çeşitliliğe imkân sağlayacak bir şekilde demokratik bir çözüm iddiasıyla ortaya atılan siyasal sistemin genel adıdır. Bağlı ve Özensel’e (2013: 46) göre ise çokkültürcülük, farklı dini ve etnik grupların bir arada yaşamalarına imkân sağlayacak bir tasarımdır.

Çokkültürlülük 1941 yılında ilk kez sıfat olarak, milliyetçi duyguların artık kalmadığı, önyargısız kişilerin yer aldığı kozmopolit bir toplumu nitelemek için kullanılmıştır. Günümüz anlamıyla kullanılan kavramsallaştırmaya uygun düşünce ise “1970’li yılların başında göç alan iki ülke Avustralya ve Kanada hükümetlerinin yerli halkların ve göçmenlerin kültürel farklılıklarını teşvik etmeye yönelik çokkültürlülük politikaları olarak adlandırılan politikaları benimsemesiyle doğmuş, daha sonraki yıllarda İngilizce konuşan diğer demokratik ülkelere Avrupa ve Latin Amerika’ya yayılmıştır” (Doytcheva, 2009: 15). Özellikle Kanada ve Avustralya gibi ülkelerin kabul ettikleri göçmenleri asimile etmek yerine çok etnikli yapı içinde çoğulluğu kabul eden bir politika teşebbüsü olarak çokkültürlülüğü resmen bir devlet politikası olarak uyguladıkları 70’li yıllardan sonra, konu daha sık tartışılmaya başlanmıştır (Kymlicka, 1998). Çokkültürlülük olarak kavramsallaştırılan kültürel çoğulculuk biçiminin özü liberal bir çoğulcu toplum tasarımı olarak gelişme göstermiş bir siyasi akımdır. Bu anlamda bu kavram, kültürel kökeni fark etmeksizin farklılıkların eşitlik temelinde bir arada yaşamalarının gayet imkânlı ve makul

olabileceğini iddia eden siyasal ve toplumsal bir sistemin ifadesi olarak şekillenmiştir (Erdoğan, 1998: 195). Touraine de demokratik yönetim biçimini şu şekilde tanımlar; “en çok sayıda bireye en büyük özgürlüğü veren, olası en büyük çeşitliliği tanıyan ve koruyan siyasal yaşam biçimidir” (1997: 25).

Taylor, tanınma siyasetinin önündeki en son sınırı, bizimkinden kökten farklı kültürleri anlayabilmek ve böylece onların insan uygarlığına katkılarını değerlendirebilmek için duyarlılıklar ve düşünme yolları geliştirmek olarak görür (Taylor, 2005). Parekh de çokkültürcülüğün değerinin son kertede, aynı anda insan olmanın farklı biçimlerini takdir ederken bunlar arasında kendi ayrık yemimize ilişkin esaslı bir anlayış geliştirmemize izin verecek şekilde kültürlerarası ve uygarlıklararası anlayışta yattığına vurgu yapar (Parekh, 2002). Modood’a (2014) göre zararlı ve yasalara karşı gelecek şekilde davranmayan muhafazakâr savunu ve görüşleri çokkültürlü bağlamda tanınmalarının hiçbir mahsuru yoktur.

Hakim kültürel grupların uygulamaları ve izlenen bir takım dışlama politikaları neticesinde ciddi bir şekilde ötekileştirilen kimlikler, sosyolojik anlamda da kırılmalar yaşamaktadır. Hakim kültürel unsurlar tarafından ‘öteki’ konumuna yerleşen bu kimlikler genel olarak maruz kaldıkları ayrımcılık neticesinde ayrışmalara gitmekte ve böylelikle sosyal ahenk sekteye uğramaktadır. Oysa sosyal ahengin sağlanması ancak toplumsal adalet, eşitlik gibi ilkelerin uygulanması ve farklılıkların ayrımcılığa maruz kalmadan –ancak ahengi de bozmadan- kendi özgüllüklerini korumasına bağlıdır. Postmodern düşünceyle güçlenen çokkültürcülük paradigmasıyla birlikte ‘öteki’ artık dışlanması gereken değil, tam aksine özgünlüğünü koruması gereken bir unsur olarak görülmeye başlanmış ve farklılıklara yönelik köprü kurucu politikaların sayısı artmaya başlamıştır. Toplumdaki kişilerin demokrasiyle birlikte eşit bir şekilde tanınması, kültürlere de aynı eşitlik anlayışını talep hakkı doğurduğunu belirten Taylor’a (2005: 40-42) göre “çağdaş politikanın içinde bazı çizgiler, bazen tanınma gereksinmesini, bazen de talebini harekete geçiriyor. Bu gereksinimin politikadaki milliyetçi akımların itici güçlerinden biri olduğu ileri sürülebilir. Bu talep, günümüzde azınlıklar ya da ‘alt’ gruplarda, bazı femi-

nizm biçimlerinde ve bugün 'çokkültürcülük' politikasında belli yollarla öne çıkıyor." Türkiye de dünyanın çeşitli bölgelerinde benimsenmeye başlanan çokkültürcü politikalarından uzak kalmamıştır. "1980'ler, özellikle 1990'lardan bugüne Türkiye deneyimi de dünya ölçeğinde oluşan bu gerçeklikten bağımsız olmamıştır. Bu dönem içinde, özellikle dini ve etnik temelde ama aynı zamanda cinsel, kültürel vb. yaşam alanları içinde oluşan kültürel kimlik talepleri ve çatışmaları ve bu temelde ortaya çıkan farklılıkların yaşama geçirilmesini amaçlayan tanınma siyaseti, Türkiye'de sistem kurucu ve sistem dönüştürücü nitelik içinde hareket etti" (Keyman, 2007). Çokkültürcü yaklaşımın siyasal anlamda çoğulculuk anlayışının yansımaları, farklılıkların ve yaşam pratiklerinin kamusal ve siyasal alanda tanınması ve eşit derecede haklar verilerek saygı görmesi ilkesinden hareket etmektedir. Köker (2006: 13) ise bu durumu şu şekilde açıklamaktadır: "Çoğulculuk, çok-partili, çok-baskı gruplu yerleşik liberal-demokratik rejim tipinde görülen kamu alanının kültürel farklılıkların ifadesine kapalı olma özelliğinin eleştirilmesinin asıl nirengi noktası olmaktadır. Bu kapalılığın eleştirisi, zorunlu olarak, tarihsel deneyimleri birbirinden farklı toplumlardaki siyasal rejimlerin eleştirisinde de farklı pozisyonlar almayı gerektirecektir."

Çokkültürlülük toplum tasarımı olumlayanlar ve olumsuzlayanlar geniş bir tartışma yürütmeye devam etmektedir. Olumlayanlar bu tasarımı yaşadığımız toplumda daha insani ve demokratik bir ortamın oluşabilmesi için hayati görmekte, olumsuzlayanlar ise tasarımı geç kapitalizmin yeni ırkçılığı olarak mahkûm etmektedirler. Farklılıkların kabulü hatta bazı zamanlarda kutsanmasına varan bir seviyeye çıkabilen çokkültürcülük siyaseti uzun zamandan beri baskı ve sömürüye maruz kalmış toplumların, milletlerin, kültürlerin ve grupların ezilmesine karşı çıktığı için takdirle karşılanan bir tasarım olarak kısa sürece kabul edilmiştir (Giddens, 2000: 149). Young'ın (1999: 187) da belirttiği gibi çokkültürlülük bireye kendisi dışında var olan dünyanın meşruluğunun en az kendi var oluş şartı kadar önemli olduğunu ifade eder. Bu kapsamda farklı bakış açıları ve kültürlerle karşılaşması bireye, kendi bakış açısının kısmiliğini fark edip, deneyimlerinin sınırlılı-

ğını kavramaya yardımcı olacaktır. Bu açıdan yola çıkarak çokkültürlülüğe olumlu anlam atfedenler, bu olguyu modern dünyada yaşanan çatışma ve çelişkilerden uzaklaşmaya yarayacak bir işlev yüklemekte ve farklılıkların bir arada yaşayacağı zemini yaratabilecek bir sihirli formül olarak görmektedirler (Şan, 2005: 97).

Keyman’a (2007) göre kimlikler bir şekilde –çoğulculuk/ demokratikleşme yahut köktencilik/ milliyetçilik ekseninde- siyasallaşabilmektedirler. Bu nedenle de kültürel kimliklerin kendisine “a priori bir olumluluk” yüklememizi engelleyen bir sosyo-politik gerçeklik olduğunu bizlere göstermektedir. Touraine’e göre ise ulusçu yadsıma ile çokkültürlülük gerçeği arasındaki zıtlık, sadece sosyal bütünleşme ve farklılıkların tanınması olgularının birbirleriyle bağdaştırıldığında yok edilebilir (Touraine, 1997: 207-208). Çokkültürlülüğe olumsuz yaklaşan bir diğer görüşe göre, kültürel kimliklerin mutlak anlamda bir politik düzleme denk düşme ihtimali dünyanın çeşitli bölgelerinde savaşımlara ya da çatışmalara neden olmuştur. “Aslında bu ‘kimliklerin her biri, olsa olsa kültürel bir inşa, siyasal veya ideolojik bir inşa, yani eninde sonunda tarihsel bir inşadır. Kaçınılmaz olarak kendisini bize dayatan doğal bir kimlik yoktur” (Bayart, 1999: 9). Somersan (2004: 36) benzer şekilde çokkültürcülüğün, ulus-devletlerde yaşayan farklı gruplara yönelik eşitsizlikleri, ayrımcılıkları ve kültürel farklılıkları pekiştirici bir işlevi olabileceğinin altını çizmektedir. “Küreselleşme farklılığı/ hetorejenliği meşrulaştırmıştır; fakat bu, kendiliğinden demokratikleşmeye yol açan bir durumu anlatmaz. Farklılığı ayrıcalık (imtiyaz) mertebesine çıkararak kimlik ve değerlerini, diğer toplumsal kesimlere empoze etme gibi bir despotizm olasılığı her zaman vardır. Kozmopolit demokrasi, bunu önlemenin siyasal çerçevesi işlevini görebilir: Öteki’nin değerlerini ve kimliğini, kendisinininki kadar muteber ve meşru gören, kültürel çoğunluğu konsolide eden bir çerçeve” (Sarıbay, 2000: 226).

Bu bağlamda çokkültürcülük uygulamaları grup kimliklerin muhafazası adına kişisel tercih ve farklılıkları kısıtlayıcı ve bu nedenle uzun vadede çeşitliliği yıpratıcı bir özelliğe de bürünebilmektedir. Çeşitliliğin önüne engeli, tarihsel dönemde üretilmiş grup kimliklerini sabitleyerek çeşitliliğin devamlı olarak üretilmesinin önüne

geçmek şeklinde gerçekleşmektedir (Taylor, 2005: 62-63). Batı'daki uygulama şekliyle çokkültürcülük politikasının aslında içerik bakımından son derece muhafazakâr olduğu ve ırkçı uygulamaların bir izdüşümünden başka bir şey olmadığı yönünde eleştiriler de sıkça tekrarlanmaktadır. Çokkültürcülük uygulamalarına genel olarak bakıldığında her ne kadar yüksek bir idealin sonucuymuş izlenimi verse de son tahlilde klasik liberalizmin temsil sistemine yönelttiği kültürcü eleştiriler bağlamında yeni ırkçı kıpırdanmaların yaşanmasına oldukça uygun bir zemin hazırlamakta, farklılıkları vurgulamak adına da tekilliğin kutsanması ile neticelenen ve son kertede yeni bir ırkçılığa ortam oluşturmaktadır (Şan, 2005: 102). Zizek'e göre de küresel kapitalizm, nasıl ki ulus-devlet merkezini sömürgeleştirmeden sömürgeleştirme paradoksunu içermekteyse, çokkültürcülük de kendi tikel kültüründe boy atmadan yerel kültürlerle karşı yukarıdan bakan Avrupa-merkezci konumunu yapılandırır. Başka bir ifadeyle, çokkültürlüçük yalanlanmış, inkâr edilmiş, tersine çevrilmiş, göndermesi kendine içkin bir ırkçılık biçimidir, "*mesafeli bir ırkçılıktır*" (2001: 165). İnsel'in yerinde bir tespitiyle; çokkültürcülük politikalarının egemen olması halinde bu durum, cemaatlerin, dil gruplarının ve etnik toplulukların tek taraflı lehine işlemeye başlar. Bu da etnik-kültürel gettoların oluşumuna neden olabilir. Çokkültürcülüğün demokratik toplumlarda önemli bir yeri vardır. Ancak şunu da gözden kaçırmamak gerekir ki; bunu kabul etmek özellikle siyaset olmak üzere her alanda çoğulculuk ilkesinin yerini çokkültürlülüğün almasının yol açabileceği özgürlük kısıtlaması riski var olacaktır. Bu durum insani varoluşun bir kültürel varlığın korunması ilkesine indirgenmesi ihtimali ve tehlikesidir (İnsel, 2006). Ayrıca tekrar vurgulamak gerekir ki çokkültürlülüğün tanınması talebi sadece çokkültürcülük yaklaşımını içermez. Bu konu özellikle Türkiye tecrübesinde demokrasinin iyileştirilmesi ve geliştirilmesiyle de ilişkilendirilebilir.

### **3. Çözüm mü Karmaşa mı? Türkiye'de Laisizm ve Sekülerizm Karşısında Çokkültürcü Yaklaşımın İmkân ve Sınırlılıkları**

Siyasal ve kamusal alandaki çoğulcu taleplerin kökeninin topluma dayandığını unutmamak gerekir. Çünkü toplumdaki hetero-

jen yapı, siyasal ve kamusal alana yansiyarak varlık alanı açma istekleriyle taleplerini gerçekleştirmektedir. Bu nedenle önemli tarihsel ve sosyal gerçekliği yapısında barındıran bu çoğulcu taleplerin görmezden gelinmesi zamanla bu talepleri keskinleştirerek ideolojik bir zemine kaymalarına neden olacaktır. Bu da sorunların çözümü açısından büyük bir engel teşkil etmektedir. Çünkü ideolojik zeminde gerçekleşen taleplerin ‘öteki’ algısı tarihsel düşmanlığa kadar uzanabilmektedir. “Dinin kamusal hayattaki varlığı devlet tarafından farklı seviyelerde denetlenir: O ülkedeki sekülerizm siyasetine bağlı olarak, aktif ve saldırgan bir sekülerizm anlayışı da olabilir, daha çoğulcu bir sekülerizm anlayışı da” (Göle, 2012: 23). Dolayısıyla dini grupların kamusal alana intibak çabalarının anlaşılması hangi sekülerizm biçiminin o toplumda egemen olduğunu açığa çıkarmakla mümkündür. Şimdiye kadar ele alındığı gibi laiklik ve sekülerlik kavramlarının ülkelerde farklı kullanım alanlarının olması yine bu kavramlara atfedilen derece mahiyet farklılıkları bize bunu göstermektedir.

Maclure ve Taylor (2015: 44) dinin kamusal alanın dışına itilmesinin iki anlama geleceğini belirtmektedirler: “Bunlardan ilki düzeni oluşturan devletin ve kurumların ne özel ne de genel bir din ile tanımlanmaması gerektiğidir. İkincisi kamusal alanların dini kaynakların tümünden muaf tutulmasıdır. Bu anlayış beraberinde bireylerin dini sembelleri görülür şekilde taşımaları kamusal alana (sokak, işyerleri, parklar, sivil toplum örgütleri) girdiklerinde yasaklanmasını gerekli kılar.” Bu anlayıştan hareketle kamusal alanın tarafsızlığı gerekçesiyle bireylerin kamu kurumlarında ve kamusal alanda dini simge ve pratik bakımdan sınırlandırılması beraberinde “söz konusu kişilerin din ve inanç özgürlüğü” ve “kamusal ya da kamu dışı görevlere girişteki eşitlik haklarının sınırlandırılmasına” (Maclure ve Taylor, 2015: 50-51) neden olmuştur. Türkiye’de ulus-devlet kuran yönetici elitin uyguladığı katı laik politikalar gittikçe artan bir dozda dışlayıcı uygulamalara dönüşmüştür. Bu nedenle uygulanan bu katı politikalar ülkedeki en önemli gerilim noktalarının başında gelmektedir. Oysaki Akyiğit (2017: 325)’in de yerinde tespitiyle “(...) Türk toplumunda karşılığını bulan İslamiyet anlayışının ve Müslüman kimliği-

nin siyasal anlamda değil, sosyo-kültürel yapının korunması ve yaşatılması gereken önemli bir değeri olarak” görülmektedir.<sup>7</sup> Dolayısıyla Maclure ve Taylor’un (2015) “liberal çoğulcu laiklik” olarak ifade ettikleri yaklaşım Türkiye’de cumhuriyetçi laiklik anlayışının temel grift konularını aşabilmek için önemli bir adım olabilecektir (Akyiğit, 2017: 327). Göle benzer şekilde, Jürgen Habermas (1992)’ın çalışmalarından hareketle şunları aktarır: “İdeal bir kamusal alan ile çoğulcu bir demokrasinin işleyişi arasında kurulmuş olan ilişki, kamusal alanın daha çoğulcu bir çerçevede kavramsallaştırılması gereğiyle disiplinler arası bir bakış açısıyla yeniden ele alınmıştır. Kamusal alana yöneltilen eleştiriler, bu alanın bir yandan insanları yeniden bir araya getirerek içerdiğini, ama aynı zamanda eğitim, sınıf, yaş, toplumsal cinsiyet ve ırk gibi başlıklar üzerinden sınırlar çizip erişim ölçütleri koyduğunu ortaya koymuştur” (Habermas, 1992; Göle, 2012: 37). Ancak Türkiye’de ne yazık ki kamusal alanın ‘dışlayıcı laik’, ‘ılımlı olmayan seküler’ inşası dine ve dini gruplara yer bırakmamış ve intibak taleplerinin ideolojik zemine kaymasına neden olmuştur. Dellaloğlu (2019: 38-39), Türkiye’de kamusal alanda yaşanan ‘başörtü’ sorununu bir anlamda ‘koşullu yurttaşlık’ın filtrelerinden biri olduğunu belirtmektedir. Bu filtrelerin Türkiye’de dindarlığın sosyolojik bağlamda “cemaat”leşerek kalmasına veya kamusal alana yaklaşmak için çaba gösterdiğinde aşırı siyasallaşmasına neden olmuştur. Türkiye’de 1980’li yıllardan itibaren kamusal alanda dini grupların giderek görünür hale gelmesi bu grupların ekonomik ve politik olarak gelişiminin de bir göstergesidir. Bu anlamda siyasallaşan dini grupların da sekülerleşmesi kaçınılmazdır. Kemalizmi laikliğin siyasallaşması olarak tanımlayan Dellaloğlu, dünyevi iktidarı ele geçirerek diledikleri gibi yaşayabilecekleri düşüncesi ve tecrübesinin dindarları hem siyasallaştırdığını hem de sekülerleştirdiğini ifade etmektedir. Seküler ve dini gruplar arasında yaşanan gerilimlerde büyük bir

7 Bu konuyla ilgili yapılan saha çalışması için bkz. Akyiğit, Handan. 2017. *Türkiye’de Ullus Devletin Dönüşüm Sürecinde Etnik Kinlikler: Sakarya İli Örneği*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.



sembolik değeri olan başörtüsü sorunundan yola çıkarak analizi gerçekleştiren Göle’ye göre de İslami örtünme hem modern hem de Müslümandır. Çünkü bir yandan Müslüman kadınları gizleyerek mahremiyeti korurken bir yandan da kamusal sahnede yer almalarını sağlamaktadır (2012: 41). Aynı şekil de Amman’ın (2010) da Türkiye’nin genel seyrinin sekülerleşme yönünde seyrettiğine dair geniş bir analizi bulunmaktadır. Peki dini grupların modernleşme ve sekülerleşme eğilimleri niçin gerilimleri sona erdirmemektedir? Çünkü Türkiye’de yaşanan asıl sorun kamuda kendine varlık alanı arayan dini grupların, sekülerizmi değil laik statükoyu tehdit etmesi olmuştur. Sekülerleşme hızı beklenildiği gibi bu tehditle yavaşlamamış aksine örtük bir şekilde devam etmiştir. Ancak çoğulculuğa ve dini gruplara karşı ideolojik zeminde çatışma devam etmiştir. Dini grupların intibak taleplerinin uzun yıllar görmezden gelinmesi meseleyi dinlerin seküler formu (akt. Dellaloğlu, 2019: 34) olarak ifade edilen ideolojik bir zemine kaydırmıştır. Modood’un yerinde tespitiyle “Ne yazık ki şu sıralarda ideolojik bir sekülerizm yeniden ısıtılıp önümüze konmakta, ‘uygarlıklar çatışması’ savının ve bu savın Avrupa toplumları için öngördüğü çatışmaların yerli versiyonunu Avrupa’da üretmektedir. Kimilerinin sekülerizmi bugün İslam’a ve onun toplumda tanınmasına karşı çıkmak için geliştirmekte oluşu, hem çoğulculuğun hem de eşitliğin, dolayısıyla da çağdaş demokrasinin bazı temel taşlarının karşı karşıya olduğu bir sınavdır” (2014: 121).

Ayrıca, laisizmin sekülerizm versiyonları gibi ılımlı bir hal alması ile çoğulcu eşitlikçi anlayış zemininin vuku bulma ihtimali oldukça artacaktır. Ancak bu çoğulcu anlayış Batılı anlamda çokkültürcü bir paradigmayla değil Türkiye’nin kendi tarihsel ve kültürel formuna uygun bir ‘çoğulcu biz’ anlayışıyla gerçekleşebilir. Unutulmamalıdır ki eğer bir kişi kendini ait hissettiği kültürel grubun, vatandaşı olduğu devlet tarafından olumlu karşılandığını görürse kendisini daha fazla o sisteme ait hissedecektir. Kendi kültürel varoluşlarının tanındığına ve değer verildiğine inanan grup üyelerinin bütüne eklemlenmesi de daha mümkün hale gelecektir (Şan, 2005: 99).

Bu anlamda sağlıklı ve barışçıl bir çoğulcu yapıya karşı tehdit oluşturan bu sınav karşısında arayışlar ve çözüm önerileri sosyal bilimler literatüründe oldukça geniş bir yer kaplamaktadır. Çoğulcu yapıya yönelik çeşitli tarihsel modellerin idealleştirilerek sunulmasının yanında modern dönemde neşet etmiş modeller de gündeme gelmektedir. Peki militan, dışlayıcı ve didaktik olarak farklı şekillerde kavramsallaştırılan otoriter ve baskıcı laik uygulamalar karşısında çokkültürcü toplum modeli önerileri Türkiye’de yaşanan gerilimleri sona erdirme konusunda bir çözüm olabilir mi? 1980’li, yıllardan günümüze kadar Türkiye deneyimi de dünya ölçeğinde oluşan çokkültürcülük akımından bağımsız kalmamış, bir şekilde yansımalarını görmüştür. Özellikle AB ile ilişkilerin daha iyi bir noktaya taşınması için öne çıkan dini ve etnik azınlıklar tartışması bağlamında çokkültürcülüğe sıkça başvurulmaktadır. Bu dönem içinde, “özellikle dinsel ve etnik temelde ama aynı zamanda cinsel, kültürel vb. yaşam alanları içinde oluşan kültürel kimlik talepleri ve çatışmaları ve bu temelde ortaya çıkan farklılıkların yaşama geçirilmesini amaçlayan tanınma siyaseti, Türkiye’de sistem kurucu ve sistem dönüştürücü nitelik içinde hareket etti” (Keyman, 2007). Çokkültürlülük sorunsalı grift etkenlerin kültürel ve siyasal alanı belirlediği Türkiye’de özellikle; post-modern ve sivil toplumdan yana düşünce akımlarının, İslamcı siyasetlerin ve Kürt sorunu etrafında yapılan tartışmalar neticesinde önem kazanmıştır. Hatta farklı politik ve düşünsel zeminleri birbirine yaklaştıran bir bağlam oluşturduğu da söylenebilir. Mesela siyasal çoğulculuk taraftarları, otoriter ulusçuluk karşısında alternatif mahiyeti taşıdığı için İslamcılığa olumlu bakarak, İslamcılığın ilerlemesinin sivil toplum gelişimine de katkı sağladığını iddia etmektedirler (Aktay, 2002: 202). Tüm dünyada ulus-devlet modeli anlayışının güç kaybettiği ve küreselleşmenin hızla arttığı bir dönemde yükselişe geçen çokkültürcü yaklaşımlar postmodern bir paradigmanın yansımasıdır. Türkiye’de özellikle 1980’li yıllardan sonra etkili olmaya başlayan dini grupların da varlığı bu paradigmanın güçlenmesiyle birlikte genişlemiştir. Hem post-modern paradigmanın hem de dini grupların varlık iddialarının temelinde merkezi modern ulus-devlet anlayışına yönelik eleştiri

vardır. Dini grupların ayrıca ulus-devletin seküler/laik yapısının da kendi varlıklarını tehlikeye soktuğuna dair yoğun eleştirileri başlamıştır. Bu anlamda çokkültürcü paradigmanın Türkiye öze- linde dini grupların intibak taleplerini tetikleyici bir rol oynadığı ve bu talepleri daha yüksek sesle ifade edilmesine zemin hazırla- dığı söylenebilir. Tok’a (2003: 300) göre “çokkültürlü bir devletin birliğini sağlamada aynı siyasal ilkeleri ve değerleri paylaşmak yeterli değildir.” Birliği sağlamada önemli araçlardan birisinin *dil* olduğunu ancak dilin de kesin ve tek bir koşul olmadığını ifade eden Tok, diğer bir unsurun ise *din* olduğunu belirtmektedir. An- cak yine “din birliğinin bir ülkede farklı ulusal gruplar arasında dayanışma sağlamasına katkıda bulunabileceği gibi ne zorunlu olduğu ne de tek başına yeterli olacağının” (Tok, 2003: 302) altını çizmektedir. Bu anlamda farklı grupların ana siyasal grupla öz- deşleşip aynı zamanda özgüllüklerini koruyarak bir arada yaşa- ma ideali sunan çokkültürcülük modelleri, Türkiye’de bir aidiyet bağı oluşturmada eksik kalabilmektedir. Zira çokkültürcülüğün ortaya çıkışı itibariyle ulusal yapısı yığınsal göçlerle oluşmuş Ang- lofon ülkelerde, Avrupalı olmayan göçmenlerin sosyo-kültürel so- runlarını ve taleplerini konu edinerek ortaya çıktığı bilinmektedir (Modood, 2014).

Küreselleşme ve yoğun göçmen hareketleriyle birlikte ‘öteki’ so- rununa çözüm arayışları neticesinde ortaya çıkan çokkültürcü- lük modellerindeki genelleyici ve evrenselci çözüm önerilerinin, Türkiye’nin kendi zaman ve mekân özgüllüğü açısından hangi açmazları doğuracağını gözden kaçırmamak gerekmektedir. Zira aktarmacı bir anlayışa düşülmesi, yerel dinamikleri gözden kaçı- rmayaya ve hatalı analizlere yol açabilmektedir. Bu nedenle çokköl- türçülük modelini de Türkiye’nin özgül şartlarına göre değerlen- dirmek daha işlevsel çözümler sunacaktır. Türkiye bağlamında dikkat edilmesi gereken ilk husus ideolojik zeminde gerçekleşen taleplerin ‘öteki’ algısı tarihsel düşmanlığa kapı aralamış olma- sıdır. Göle’nin de belirttiği gibi “içinde farklı halkların yaşadığı, farklı dinlerin barındığı Osmanlı İmparatorluğu’ndan, Sünnile- rin çoğunlukta olduğu bir Türk ulus-devletine geçiş, kozmopo- litizmin kayboluşunun ve etnik arındırmalar gibi girişimlerin de

içinde yer aldığı bir miras bırakmıştı” (Göle, 2012: 47).<sup>8</sup> Bu miras karşısında Keyman’a (2007) göre en büyük sorunumuz şu olmalıydı: “Farklılıklarla birliğin nasıl sağlanacağı ve bu sağlanan birlikte farklılıkların nasıl korunacağıdır?”. Bu sorulara beraber ve aynı anda cevap bulabilmek de ancak kimlik olgusuna taşıdığı çok boyutlu ve katmanlı karmaşık bir toplumsal gerçeklik olarak baktığımızda mümkün olacaktır. Ancak Köker’in (1996: 206) de belirttiği gibi Cumhuriyet’i kuran siyasal elitin kimlik olgusuna yaklaşımı bu şekilde gerçekleşmemiştir. Ona göre kurucu elitin temel felsefesine göre siyasal çoğulculuk hiç makbul değildir. Çünkü çoğulculuktan önce devletin varlığının korunması önceliği bulunmaktadır. Türkiye bağlamında kabul etmek gerekir ki sekülerizmin getirilerini ve sınırlarını tekrar ele almadan bir çok-kültürlü eşitlik düşüncesini gerçekleştirmenin mümkün olmayacaktır. Sekülerizmin “müzakere edilemez” bir özelliği kalmamıştır. Bakıldığında çokkültürlü eşitlik modeli dini gruplar için uygulandığında sekülerizmin önünde bir engel teşkil edeceği düşünülmektedir. “Bugün Müslümanlardan kaynaklanan yeni meydana okumalara verilebilecek en uygun tepki, sekülerizm namına kökten bir kamu-özel ayırımına gitmek değildir, çoğulcu nitelik taşıyacak ve kurumsal düzeyde gerçekleştirilecek bir bütünleşmedir” (Modood, 2014: 104-112). Ancak bu intibak etme yolu ülkelere göre değişiklik gösterecek ve her ülkede gerçekleşmesi mümkün olmayacaktır. Türkiye için de bu farklılık kendini gösterecektir. Türkiye’de çokkültürlülükle ilgili bakış açısı genelde etnik olmuştur. Ancak Modood’un da altını çizdiği gibi dini gruplar –bunların arasında göze en çarpan Müslümanlardır- kendi inanışlarının da tıpkı etnik kimlikler gibi özel alanın sınırlarını aşıp kamusal alanın bir parçası olmasını talep etmektedirler (2014: 101). Dini grupların temsili noktasında katı laisizm çokkültürcü uygulamaların önüne

---

8 “Sünni İslam’ın çoğunluk dini haline geldiği bir toplumsal alan ortaya çıkmıştı. Sekülerizm ‘dinden bağımsız’ bir ulusal cemaat idealini temellendirmiş, ama bu cemaati zımnen gerek kozmopolit imparatorluğun Müslüman olmayan azınlıklarına gerekse de Alevilere ve Kürtlere karşı biçimde Müslüman ve Sünni çoğunluk çerçevesinde tanımlamıştı” (Göle, 2012: 16).

geçmiştir. Aktay (2002: 202)’ın da belirttiği gibi “farklılıkları nihai anlamda gideremeyeceğinin farkında olan imparatorlukların gerçekçiliklerinin bir sonucu olarak sergilenmiş olan çokkültürlülüğün yine de farklı gruplar arasındaki eşit katımlı bir ilişkisi anlamına gelmediğini de vurgulamak gerekiyor.”

Ancak şunu da unutmamak gerekir farklılıkların görmezden gelinmesi kadar tehlikeli bir diğer durum ‘birlik’ kavramının unutulmasıdır. Özellikle Türkiye gerçeğinde farklılıkların aşırı kutlanarak ‘birlik’ ideali çerçevesindeki ‘biz’lik duygusunun yok sayılması başka sorunların doğmasına yol açacaktır. Bir arada yaşayabilme zemininin kurulmasında önemli olan paylaşılan ‘bizlik’ yönleri, bu bizlik içindeki farklılıkları kapamadan bir ortaklık kurabilme becerisini gösterebilmektir. Cumhuriyet’in ulus-devlet anlayışındaki keskin homojen toplumsal yapı istenci nasıl gerilimlerin önüne geçmek yerine arttırmışsa batı merkezli aşırı liberal çokkültürcü modeller de Türkiye gerçekliğinde farklı gerilimlere sebep olacaktır. Türkiye’nin özgül şartları göz önüne alındığında, ulus-devlet inşa süreciyle radikal ve dışlayıcı laik uygulamalar zemininde gerçekleştirilmeye çalışılan kimlik ve kültür politikalarından vazgeçilerek dini, etnik ve kültürel grupların kendi özelliklerini yaşatabilme taleplerine yönelik adımlar atılması yaşanan gerilimlerin azaltılmasını sağlayacaktır. Bu kapsamda Tok (2003: 32)’un sosyo-kültürel farklılıkları göz önünde bulundurma, soyut adalet karşısında somut gerçekliği koyarak bunlara göre bir özelleştirmeyi savunan “*hariç tutarak yansızlık*” yerine “*dahil ederek yansızlık*” olarak tanımladığı adalet tasavvuru oldukça önemlidir. Akyiğit (2017: 339-340)’in çalışmasından hareketle dini gruplara, kamusal alanda dini inanç ve pratiklerini gerçekleştirebilecekleri bir ortamın sağlanmasına yönelik düzenlemeler ve bu surette dini grupların ‘bütünün vazgeçilmez bir parçası’ oldukları hissini vererek demokratik iyileştirmeler ve geliştirmelerle birlikte yaşanan gerilimler de azalacaktır.

Bu bağlamda Türkiye’nin özgül tarihsel deneyimi oldukça önemlidir. Osmanlı’daki millet sistemini inceleyerek bu uygulamanın, İslam hümanizması ve hoşgörüsünün etkisiyle çokkültürlülüğün ileri bir uygulamasını olduğunu belirten Arshi Khan (2001: 370),

millet sistemin özellikle Hristiyan grupların temsilinde sağladığı yararlardan hareketle Osmanlı'nın dönemin devletlerinden ileri bir sistemle hareket ettiğini öne sürmektedir. Ancak Khan'ın millet sistemi üzerinden çokkültürcü yaklaşımı olumlama bazı hataları da barındırmaktadır. Millet sistemi özellikle 19. yy. milliyetçi akımları ve ulus-devletleşme hareketleriyle birlikte işlevsiz hale gelmiştir. Bu nedenle çokkültürcü modellerin, Osmanlı Devleti millet sistemini ve onu işlevsiz hale getiren gelişmeler göz önünde bulundurularak, tarihsel ve kültürel süreçler hesaba katılarak karşılaştırılması gerekmektedir. Özellikle son yıllarda dini entelektüeller arasında da oldukça tartışılan 'çok hukukluluk' ve 'millet sistemi' tartışmaları çoğulculuğa ve farklılığa imkân tanınması itibarıyla çokkültürcülük anlayışı ile uyumlu gibi görünmektedir. Ancak iki yaklaşım arasında yapısal anlamda farklılıklar vardır. Toplumdaki farklılıkların kendi kültürel habituslarının dikkate alınarak hukuk sistemlerinin düzenlenmesi gerektiğine yönelik çok hukukluluk ve millet sistemi kendi bağlamında yüzyılları aşan bir zamansal uzamda, farklılıkların bir arada yaşayabildiği oldukça barışçıl bir ortam sunabilmiştir.<sup>9</sup> Şan (2005: 109)'ın da belirttiği gibi "farklılıklar ve kültürel çeşitlilik elbette güzeldir ancak bunu sağlamanın olası tek yöntemi çokkültürcü siyaset değildir. Herkesin farklı aidiyetlerini kaybetmeden huzurlu bir yaşam sürebileceği, farklılıkların bir zenginlik ve yaşam kaynağı olarak görmüş bir siyasal sistem geleneği tarihte oluşturmuş bir toplumun üyeleri olarak çokkültürlülük, mozaik metaforları bizim geçmiş yıllarda oluşturmayı başarabildiğimiz bütünlüklü toplum yapısına uyum göstermemektedir. Bu durum sadece bizim toplumumuz için değil birçok toplum için geçerlidir." Çünkü "mozaik her katılan unsurun kendi rengini belli ölçülerde bütüne yansıttı-

---

9 "Liberal çokkültürcülük politikaları ekseninde tartışılan ulus-devletin homojen kültür ve kimlik odaklı yapısına karşılık Osmanlı olmak üzere imparatorluk odaklı örnekler sunulduğunda 'imparatorluklara duyulan özlem' gibi ifade edilmektedir. Ancak burada dile getirilen kimliğin, ulus-devletin sunabildiğinden daha zengin bir biçimde yaşanabileceğini göstermek; farklı olanla uzlaşma içerisinde olunmasının beraberinde uzlaşma daha da önemlisi farklılığa saygılı olmayı içerdiğinin vurgusudur" (Akyiğit, 2017: 90).

ğı bir yapı oluştursa da bu o yapının içinde her an ayrılacak kadar iğreti durmaktadır. Oysaki kaynaşma hali başkadır. Hiçbir unsur bir diğlerinden uzak olarak bir anlam ifade etmez” (Şan, 2005: 109). Ancak unutulmamalıdır ki devletler içlerinde barındırdıkları unsurların ortak kimliklerinin farklılıklarını ve melezliğini yansıtabildikleri ölçüde meşruiyet zeminlerini kuvvetlendirebileceklerdir (Gray, 2003: 114). Özellikle Türkiye gibi radikal bir ulus-devlet inşa tecrübesi geçmiş ve bu süreçte dini ve etnik kimliklere tahammülsüz davranılmış bir ülke için bu dengeyi sağlamak kolay olmayacaktır. Çokkültürcülük tasarımı ilk intiba açısından olumlu bir öneri gibi gelse de birçok açmazı da bünyesinde barındırmaktadır. Aktarımcı ve ikameci bir yol bulmak yerine ülkenin kendi bağlamsallığına daha uygun “meşru birlik ve çeşitlilik taleplerini uzlaştırmak, asimilasyoncu olmadan kapsayıcı olmak, vatandaşlarının meşru kültürel farklılıklarına saygı gösterirken aralarında ortak bir aidiyet hissi oluşturmak ve değerli ve ortak paylaşılan vatandaşlık” vurgusunu bırakmadan, intibak taleplerini ideolojik zeminden sıyrarak ve tarihsel düşmanlıkları sona erdirecek yolların bulunması gerilimlerin azalmasını sağlayacaktır. Bu nedenle bunca farklılık içinde ortak ‘biz’ hissini kuvvetlendirecek hareket noktalarını bulabilmek gereği kaçınılmazdır.

## Sonuç

Sonuç olarak, kendi tarihsel ve kültürel bağlamında Türkiye’ye ait olan farklılıkların yönetiminde Avrupa merkezli çokkültürcülük paradigması çerçevesinde çözebilmek pek mümkün gözükmemektedir. Zira çokkültürlülüğü tanımak için çokkültürcülük yaklaşımını benimseme zorunluluğu yoktur. Özellikle Türkiye’de yaşanan dini ve inanç özgürlüğü krizi çokkültürcü paradigmadan ziyade katı laiklik uygulamalarının yumuşatılması ve demokrasinin iyileştirilmesiyle mümkün olacaktır. Farklılıkların yönetimi için olaylardan ziyade olguya dayalı bir bakış açısı geliştirerek hareket etmenin yaşanan gerilimleri azaltmada daha makul olacağını söylemek mümkündür. Sorunların giderilmesi ve farklılıkların bir arada yaşama ortamı elde edebilmesi için önerilen çokkültürcülük anlayışı ilk bakışta makul bir yöntem gibi gelse de içinde barındırdığı yapısal sorunlar ve ülkenin kendi bağlamsallığında

yaşanan tecrübelerin genelde ideolojik zeminde gerçekleşmesi sebebiyle çatışmayı ve kargaşayı gidermede pek etkili olmayacaktır.<sup>10</sup> Yaşanan karmaşada farklılıkları ve intibak taleplerini göz ardı etmeden birleştirici ve bütünleştirici değerlere vurgu yapılarak oluşturulacak çözüm daha etkili olacaktır. Farklılıkların ve bu farklılıkların kendilerine varlık alanı arama taleplerinin görmezden gelinmesi ise istenilenin tersine birleşme ve bütünleşme değerlerini yok edecek ve gerilimlerin daha de ideolojik bir hal almasına neden olarak sorunların artmasına zemin teşkil edecektir.

Tarihsel süreçte de görüldüğü gibi çeşitli tezahürlerinin bulunduğu sekülerizmin Türkiye’de katı bir laik ideoloji haline gelmesi farklılıkların intibakının önüne geçmiştir. Bu intibakı gerçekleştirmek katı laik ve seküler tutumu yumuşatmaktan ve ideolojik zeminden kaydırmaktan geçmektedir. İdeolojik tutumun dışında laisizmin ve sekülerizmin ılımlı versiyonlarında dini grupların temsil noktasında daha az sorun yaşaması muhtemeldir. Kamusal alandaki radikal ve dışlayıcı tutum kültürel sistemin bütüncül yapısını da bozucu bir etki oluşturmuştur. Ancak toplumdaki güçlü ve direnen tarihsel, kültürel ve dini gruplar bu bozucu etki karşısında kendine bir alan açmaya çalışmakta ve radikal tutumu tartışabilmektedir. Kamusal alandaki gerilimler de bu bağlamda değerlendirilerek daha ılımlı ve ideolojik zeminden uzak politikaların geliştirilmesi gerekmektedir. Ancak bu noktada çözümü Batı merkezli bir çokkültürlülük politikasından ziyade daha otantik bir çoğulcu anlayışta ve radikal laisizmi yumuşatmakta aramak Türkiye için daha uygun sonuçların alınmasını sağlayacaktır. Bu noktada kamusal alanın ideolojik bir çatışma alanı olarak görülmesinin önüne geçmek gerekmektedir. Zira Amman’ın (2010) sekülerleşme analizinden hareketle; Türkiye’nin manzarası ne radikal laiklik savunucularını endişeye sevk edecek ne de dini grupları sevindirecek bir mahiyet arz etmemektedir. Aksine açık ve örtük bir şekilde sekülerleşme süreci işlemektedir. Din ve ka-

---

10 Bu konuyla ilgili ayrıntılı metodolojik tartışma için bkz. Akyiğit, Handan (2020) “Metodolojik Milliyetçiliğin Eleştirisi”, İnsan ve Toplum Dergisi, <https://insanvetoplum.org/online-first>, Erişim Tarihi: 20.10.2020.



musal alan ilişkisi ekseninde böyle bir manzara, Türk toplumunun modernleşme yolunda atılan adımlardan bugünlere uzanan yolunda meselenin ideolojik yönünün ağır basması gerilimlerin devam etmesindeki en büyük etken olduğunu göstermektedir. Radikal laik tutumla beklenen toplumsal sekülerleşme süreci daha da ilerlemeye başlamış ancak kamusal alanda başörtüsü gibi dini simgeler üzerinden yürütülen ideolojik çekişme sona ermemiştir. Türkiye’de kamusal alanda yaşanan ideolojik intibak çabalarının çözümü, kamusalın çoğulcu bir çerçevede yeniden dizaynını gerektirmektedir. Post-modern dönemde daha da ön plana çıkan tikelliğe karşı çoğulcu anlayış, Türkiye’nin kendi tarihsel ve kültürel desenine daha uygun bir zemin teşkil etmektedir. Modernliğin tek-tipleştirici ve tek merkezci anlayışına karşı farklılıkların yok sayılmadığı ve saygı gördüğü bir anlayış yaşanan gerilimlerin çözümü için çözüm yolu üretebilir. Şan (2005: 109)’ın yaptığı “meşru birlik ve çeşitlilik taleplerini uzlaştırmak, asimilasyoncu olmadan kapsayıcı olmak, vatandaşlarının meşru kültürel farklılıklarına saygı gösterirken aralarında ortak bir aidiyet hissi oluşturmak ve değerli ve ortak paylaşılan vatandaşlık” vurgusu ve “toplumun işlemlerini sağlayan ortak değerler” (Parekh, 2002), tarihsel ve otantik tecrübeye daha uygun olması açısından oldukça önemlidir. İzlenecek yol kültürel, dini ve etnik azınlıkları çokkültürlü bir model ikamesiyle örgütlemek yerine, onların bireysel özgürlüklerini öne çıkaran tam bir demokratik ortama kavuşturulması şeklinde olmalıdır. Aslında demokrasi ve hukuksal düzendeki eksiklikler kendini etnik, kültürel ve dinsel çatışmalar olarak gün ışığına çıkmaktadır (Şan, 2005: 100). Şerif ve Derrida’nın ifade ettiği gibi “birlikte yaşama ancak toplumun kendini kapatmadığı, gerçeğin tekeli iddia etmediği, kuralları ve prensipleri gözden çıkarmadığı ya da direktmediği takdirde gerçekleşir. Ve hiçbir zaman, hiç kimseye saldırmadan, kendi iyilik anlayışını gösterdiğinde, vazgeçmediğinde, susmadığında, dünya anlayışını değiştirmedeğinde bu mümkün olur...” (Şerif ve Derrida, 2016: 14).

## Kaynakça

- Aktay, Y. (2002). Birleşen Dünyada Çoğalan Kùltürler?. *Euroagenda / Avrupa Günlüğü*, 1(2).
- Akyiğit, H. (2017). *Türkiye’de Ulus Devletin Dönüşüm Sürecinde Etnik Kimlikler: Sakarya İli Örneği*. Yayımlanmamış doktora tezi. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Akyiğit, H. (2020). Metodolojik Milliyetçiliğın Eleştirisi. İnsan ve Toplum Dergisi, <https://insanvetoplum.org/online-first>, Erişim Tarihi: 20.10.2020.
- Amman, M. T. (2010). Ailenin Açık ve Örtük Sekülerleşmesinin Sosyolojik Analizi. içinde M. F. Bayraktar (Ed.), *Aile ve Eğitim* (ss. 41–70). Ensar Neşriyat.
- Arshi, K. (2001). Osmanlı İmparatorluğu: Çokkùltürlülüğün Doğulu Mimarı. İçinde H. C. Güzel (Ed.), *Osmanlı’dan Günümüze Ermeni Sorunu* (ss. 367–379). Yeni Türkiye Yayınları.
- Atalay, O. (2018). *Türk’e Tapmak; Seküler Din ve İki Savaş Arasında Kemalizm*. İletişim Yayınları.
- Aydın, A. İ. (2008). *Pierre Jean Luizard ile Söyleşi. “Türkiye’deki laiklik sömürge modelidir”*, <https://www.dunyabulteni.net/arsiv/turkiyedeki-laiklik-somurge-modelidir-h36819.html>, Erişim tarihi: 22.09.2020.
- Bağlı, M., & Özensel, E. (2013). *Çokkùltürlü Vatandaşlık*. Çizgi Kitabevi.
- Bayart, J.-F. (1999). *Kimlik Yanılsaması*. Metis Yayınları.
- Berger, P. L. (2000). *Kutsal Şemsiye: Dinin Sosyolojik Teorisinin Ana Unsurları* (A. Coşkun (ed.)). Rağbet Yayınları.
- Bilgin, N. (2001). Teoriden Pratiğ, Modelden Temsile, Yurttaşlık. *Türkiye Günlüğü*, 67.
- Bourdieu, P. (1988). Vive la Crise!: For Heterodoxy in Social Science. *Theory and Society*, 17(5), 773–787.
- Darende, Ö. F. (2019). Sekülerleşme Teorisine Metaforik Yaklaşımlar. İçinde: M. A. Kirman & V. Ertit (Ed.), *Sekülerleşme Tartışmaları*. Kadim Yayınları.
- Dellaloğlu, B. (2019). Laik ve Sekülerin Politik Teolojisi. İçinde M. A. Kirman & V. Ertit (Ed.), *Sekülerleşme Tartışmaları* (ss. 31–47). Kadim Yayınları.

- Doytcheva, M. (2009). *Çokkültürlülük. İletişim Yayınları.*
- Erdoğan, M. (1998). *Liberal Toplum Liberal Siyaset.* Siyasal Kitapevi.
- Gellner, E. (2000). *Religion and the Profane.* Eurozine. <https://www.eurozine.com/religion-and-the-profane-2/#:~:text=Ernest Gellner looks for the,and total collapse of Marxism.>
- Giddens, A. (2000). *Üçüncü Yol, Sosyal Demokrasinin Yeniden Dirilişi.* Birey Yayıncılık.
- Göle, N. (2012). *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar.* Metis Yayınları.
- Gray, J. (2003). *Liberalizmin İki Yüzü.* Dost Kitabevi Yayınları.
- Habermas, J. (1992). *Droit et Democratie: Entre Faits et Normes.* Galimard.
- İnsel, A. (2006). *Çokkültürlülük, Milliyetçilik, Özgürlük.* <https://www.birikimdergisi.com/guncel/96/cokkulturluluk-milliyetcilik-ozgurluk.>
- Kaya, A. (2006). Yurttaşlık Azınlıklar ve Çokkültürcülük. İçinde T. H. Marshall & T. Bottomore (Ed.), *Yurttaşlık ve Toplumsal Sınıflar* (ss. 95–136). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Keyman, E. F. (2007). Türkiye’de Kimlik Sorunları ve Demokratikleşme. *Doğu Batı Düşünce Dergisi*, 41.
- Köker, L. (1996). Kimlik Krizinden Meşruluk Krizine. *Toplum ve Bilim Dergisi*, 71, 150–167.
- Köker, L. (2006). Seçim Sistemleri ve Siyasal Çoğulculuk. *Anayasa Yargısı*, 23.
- Kuru, A. T. (2011). *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik: ABD, Fransa ve Türkiye.* İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Kymlicka, W. (1998). *Çokkültürlü Yurttaşlık: Azınlık Haklarının Liberal Teorisi* (A. Yılmaz (ed.)). Ayrıntı Yayınları.
- Lewis, B. (2008). *Modern Türkiye’nin Doğuşu.* Arkadaş Yayıncılık.
- Maclure, J., & Taylor, C. (2015). *Laiklik ve İnanç Özgürlüğü.* İskenderiye Yayınları.
- Mardin, Ş. (2014). *Türkiye’de Din ve Siyaset.* İletişim Yayınları.
- Modood, T. (2014). *Çokkültürcülük: Bir Yurttaşlık Tasarımı.* Phoenix Yayınevi.
- Parekh, B. (2002). *Çokkültürlülüğü Yeniden Düşünmek: Kültürel Çeşitlilik ve Siyasi Teori* (B. Tanrıseven (ed.)). Phoenix Yayınevi.

- Şahin, İ. (2019). Sosyolojik Bir Bilginin Soy Kütüğü: Sekülerleşme Teorileri. İçinde M. A. Kirman & V. Ertit (Ed.), *Sekülerleşme Tartışmaları* (ss. 71–116). Kadim Yayınları.
- Şan, M. K. (2005). Farklılık ve Çokkültürlülük Siyasetleri Üstüne Bir Deneme. *Mihel ve Nihal*, 3(1–2), 6–114.
- Şan, M. K. (2012). Baskıcı Bir Laiklik Modeli Olarak Türk Laikliğinin Anatomisi. *Sakarya Üniversitesi Akademik İncelemeler Dergisi*, 7(2), 3–26.
- Sarıbay, A. Y. (2000). Küreselleşme, Postmodern Uluslaşma ve İslam. İçinde E. F. Keyman (Ed.), *Global Yerel Eksende Türkiye*. Alfa Yayınları.
- Şerif, M., & Derrida, J. (2016). *İslam ve Batı Üzerine Bir Konuşma*. Timaş Yayınları.
- Somersan, S. (2004). *Sosyal Bilimlerde Etnisite ve Irk*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Taylor, C. (2005). *Tanınma Politikası*, *Çokkültürcülük; Tanınma Politikası* (Y. Salman (ed.)). Yapı Kredi Yayınları.
- Tok, N. (2003). *Kültür, Kimlik ve Siyaset*. Ayrıntı Yayınları.
- Touraine, A. (1997). *Demokrasi Nedir*. Yapı Kredi Yayınları.
- Vatandaş, C. (2002). *Küreselleşme Sürecinde Toplumsal Kimlikler ve Çokkültürlülük*. Değişim Yayınları.
- Weber, M. (2013). *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*. Yarın Yayıncılık.
- Wilson, B. R. (2017). *Seküler Toplumlarda Din: 50 Yıl Sonra* (S. Bruce (ed.)). Pegem Akademi.
- Yıldız, A. (2016). *Ne Mutlu Türkiim Diyebilene - Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)*. İletişim Yayınları.
- Young, I. M. (1999). İletişim ve Öteki: Müzakereci Demokrasinin Ötesinde. İçinde S. Benhabib (Ed.), *Demokrasi ve Farklılık*. Demokrasi Kitaplığı, Dünya Yerel Yönetimler ve Demokrasi Akademisi (WALD).
- Zizek, S. (2001). Çokkültürcülük Ya da Çokuluslu Kapitalizmin Kültürel Mantığı. *Defter Dergisi*, 44.

## Kırsal Alandaki Yaşlıların Ölüm Yeri ve Ölüm Deneyimi Arasındaki İlişki

*The Correlation Between the Place of Death and Death Experience of the Elderly in Rural Areas*

**Serdar Nerse\***

### Öz

Çalışmada, çoğunlukla sağlık, din, hukuk gibi alanlarda yer bulan ölüm konusu, sosyolojik bir perspektifle değerlendirilmiştir. Bu bağlamda, yaşlıların ölüm deneyimleri (iyi ve mutlu ölüm) esas alınarak ölüm yeriyle ilişkisinin incelenmesi amaçlanmıştır. Ölüm yeriyle iyi / mutlu ölüm arasındaki ilişkiyi tespit etmek için 65 yaş ve üstü bireyler demografik, sosyo-ekonomik, sağlık özelliklerine göre tespit edilmiştir. Çalışmada ölüm olayı esas alındığından, amacımıza uygun çok aşamalı bir örnekleme belirlenen toplam 102 katılımcının yakını veya bakıcısına anket uygulanmıştır. Katılımcıların belirlenmesinde temel özelliklerin yanı sıra ) farklı kırsal kesimlerden hastalık tipine sahip olanlar ile ii) eğitilmiş ve yüksek gelirli yaşlılar karşılaştırılmıştır. Yaşlıların yakını ve bakıcılarının verdikleri cevaplara göre ölüme ilişkin fiziksel ve psikolojik durum gözlemlenmiştir. Çalışma sonucunda yaşlı bireylerin temel özellikleri ile sınıfsal konumlarına bağlı olarak, ölüm yeri ve ölüm modelleri arasında bir farklılaşma olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Ölüm yeri, iyi-mutlu ölüm, palyatif bakım, yaşlılık, kırsal alan.

---

\* Dr. Öğr. Üyesi, Batman Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi, serdarnerse@yahoo.com.tr

Bu makale iThenticate sistemi tarafından taranmıştır.

Makale Gönderim Tarihi: 9 Ekim 2020

### **Abstract**

In the study, the subject of death, which mostly takes place in fields such as health, religion and law, has been evaluated from a sociological perspective. In this context, it was aimed to examine the relationship between place of death and good / happy death based on the death experiences of the elderly. In order to determine the relationship between place of death and good / happy death, individuals aged 65 and over were identified according to demographic, socio-economic and health characteristics. Since the death event was taken as a basis in the study, a questionnaire was applied to the relatives or caregivers of 102 participants, who were determined with a multi-stage sample suitable for our purpose. In determining the participants, besides the basic characteristics), those from different rural areas with disease types and ii) educated and high-income elderly were compared. According to the answers given by the relatives and caregivers of the elderly, the physical and psychological condition related to death was observed. As a result of the study, it was revealed that there is a differentiation between the place of death and death models depending on the basic characteristics of the elderly people and their class locations.

**Keywords:** Place of death, good-happy death, palliative care, elderly, rural area.

## Giriş

Sağlık alanında çoğunlukla çalışılan ölüm, erken dönemde din bilimleri ve antropolojide, ilerleyen dönemlerde de tarih, hukuk, psikoloji ve sosyolojide inceleme konusu olmuştur. Ölüm olayının çalışma biçimi disiplinlere ve zamana göre farklılaşmalar göstermektedir. Ölümün yaygın bir şekilde çalışma konusu olması 1950'lerin sonlarına denk gelmektedir. Öncelikle Kuzey Amerika'da psikolojinin egemenliğinde disiplinler arası bir şekilde (Corr vd., 1999) alan genişletmeye başlayan ölüm olayına ilişkin çalışmalar son dönemlerde de sosyolojide yoğun bir biçimde çalışılmaya başlanmıştır. Ölüm, ölme ve yas tutmayla ilişkili araştırmalarla zenginleşen alan, yaşamın sonunun dinsel, psikolojik, antropolojik, temel sağlık sorunlarıyla popülerlik kazanmıştır. Diğer yandan, ölümün yalnızca bireylerin psikolojisiyle açıklanabilecek dar bir olay olmadığı ortadadır. Sağlık, dinsel ve kültürel boyutlarının yanı sıra toplumsal etkilerinin de incelenmesi ihtiyacı bulunmaktadır. Dolayısıyla, ölüm farklı bağlamlarıyla yeni bir alan olarak çalışılmaktadır. Birleşik Krallık'ta eğitimsel boyutuyla ele alınan (Pine, 1977; 1986) ölüm olayı, Batı toplumlarında yeni bağlamlarıyla tartışılmaya başlanmıştır. Ölümle ilgili kursların ortaya çıkması ve sayılarının artması, bakım, ölüm öncesi ve sonrası diğer hizmetler konusunda hem üniversite (alandaki konuları ele alan uluslararası seminer ve konferanslar da artması) hem de üniversite dışında bu alana yönelik çabaların artması buna işaretler.

Erken dönem sosyoloji çalışmalarında ölüm ve ilişkili kavramlar din, inanç, cemaat, kimlik gibi toplumsal kurum ve olgularla ele alınmıştır. Her konu farklı yaklaşımlarla çeşitli sembolik ilişkilerle ele alınmıştır. Sosyolojide bu bağlamda erken dönem çalışmalarının da olduğu görülmektedir. Dini grupların bir araya gelme olayı ve bu grupların kolektif kimlikleri ile sembolleri (Durkheim, 2011), Pürütenlerin ölüm sonrası yaşamı ile kapitalizm ilişkisi (Weber, 2011) erken dönem çalışmalarındandır. Ölüm olayı, 1960'lar sonrasında kuramsal bağlamda erken dönem çalışmalarının örneklenmesiyle parçalı (Fauce ve Robert, 1958), Durkheimvari analizler (Warner, 1959), birkaç yıl sonra da klasik etnometodolojik çalışmalar (Sudnow, 1967) ve yeni teoriler geliştirme (Glaser ve

Strauss, 1965) şeklinde yer bulmuştur. Ölüm konusunu inceleyen sosyologlar, öncelikle bu kavrama yönelik teori ve yöntemler geliştirmiş veya kavramla ilişkili konuları ana hatlarıyla açıklamaya çalışmışlardır. Son dönemlerde, ölüm konusuyla ilişkili bir şekilde fakirlik, yerinden edilmişlik ve yaşlılık neticesinde ölümün farklı görünüşleri, tabular ve sekestrasyon, ölüm ve medya, kolektif bellek ve Holokost'un entegrasyonu, çağdaş geçit törenlerinin kuramsallaştırılması (Walter, 2008) gibi farklı konular çalışılmaktadır. Ölümün farklılaşması; ölüden sonra geride kalanlar ve ölü'nün bıraktıkları, ölüm öncesinde ve sonrasında eşitsizlikler, yas günleri ile anma ritüellerinde ölümle doğrudan karşılaşanlarla belirginleşmektedir. Diğer yandan ölüm öncesi bakım ve sonrasındaki duruma, anlamına ve örgütlenmesine yönelik odaklanma ihtiyacıyla ilişkili çalışmalar ise eksiktir. Ölümün yarattığı etki, ölen kişinin sosyal statüsüne ve cenazeye katılım görünürlüğünü ve duygusallığı arttırsa da (Blauner, 1966) ölümden kırsal-kentsel alanda ölüm, zengin / fakir ölümü, sanatçının ve siyasetçinin ölümlerinde farklılaşmalara, eşitsizliklere ilişkin karşılaştırmalı analizlere sosyolojide çok az yer verilmiştir. Ölümle ilgili sosyolojik tartışmalar çoğunlukla genel tartışmalar şeklindedir. Ölüme ilişkin kavramlar ve kuramlar, 1970'lerde İngiltere'de başlayan tıp çevresi ve ölümün tıbbileşmesi araştırmalarının gölgesinde kalmış ve öncesindeki dinsel inançsal değerlerle ilişkili bir şekilde günümüze kadar devam etmiştir. 2010 ve sonrasında ölme, ölüm ile yas olayına ilişkin tartışmalar yeni yeni çevre/alan, eşitsizlikler, algılar ile toplumsal duygular temelinde ele alınmaktadır. Ancak bu çalışmaların neredeyse tamamı kentsel alanda yaşayanlarla ilgilidir. Kırsal alanda ölümle ilgili çalışmaların neredeyse bulunmadığını belirtmek gerekir.

Ölümlerin önemli bir bölümü, kentsel alanda palyatif bakımla ilişkili olarak ele alınmıştır. Palyatif bakım ölüm öncesinde kişinin genel durumunu iyileştirme, onu mutlu etme, acısını dindirmeye ilişkin bir hizmet olarak toplumsal bağlamda önemli bir süreç olarak git gide önem kazanmıştır. Dünya Sağlık Örgütü (WHO), palyatif bakımı; "yaşamı tehdit eden hastalıklarla ilgili sorunlarla karşılaşan hastaların ve ailelerinin yaşam kalitesini artıran bir



yaklaşım” (WHO, 2004) olarak tanımlamaktadır. Elbette, gelişmiş toplumlarda olduğu üzere yaşam kalitesi bir yönüyle insan bakımıyla ilişkilidir. Yaşam sonuna doğru, özellikle hasta yaşlılarda palyatif/hafifletici bakım ile iyi / mutlu ölüm arasında ilişki olduğu reddedilmez bir gerçek olarak oturmuştur. Ancak kentsel alandaki kurumsallaşmış bakımla ilişkili ölümü, bütünüyle mutlu ölüm olarak açıklamak da yanlış olur. Literatürde de geçtiği üzere, insanlar çoğunlukla evde ölmeyi tercih ettiğinden, palyatif bakımda amaç insanların tercih ettikleri yerde ölmelerini sağlamak şeklinde gelişme alanı yakalamıştır (Gomes vd., 2013). Bu nedenle, genel bir yargıyla hastanede ölmek, çoğunlukla mutlu ölümden oldukça uzak ve yetersizlik olarak değerlendirilmektedir (Earle vd., 2003). Diğer yandan, her ne kadar evde ölüm mutlu veya iyi olarak görülse dahi gelişmiş dünyada ölümlerin çoğunun hastanelerde ve bakım merkezlerinde meydana geldiği gerçeği de bilinmelidir (Broad vd., 2013; Cohen vd., 2015). Ancak her toplumun sosyo-kültürel özellikleri farklılaştığından ölüme ilişkin yargı ve yaklaşımları da değişmektedir. Gerek Türkiye’deki yaşam memnuniyeti araştırmalarında gerekse ulusal ya da uluslararası çoğu istatistikte “ölüm yeri”ne ilişkin yeterli bilgi bulunmamaktadır. Hayatı kısıtlayan bir hastalığı olan kişilerin çoğunlukla ikametlerine yakın bölge ya da yerel hastanelerde öldüğü vurgulanan bir durumdur (WHO, 2014).

İkamet yeri dışında ölüm yerine gelmeden bireylerin bakımla iyileşme süreci, ölümün hanede gerçekleşmesi, kişinin tanıdık ve sevdiği kişiler arasında ölmesi olumlu ilişkiyi, ölüm şeklinin zor olması, ölümün ve ölüm yerinin tıbbileştirilmesi, bürokratikleştirilmesi gibi süreçler de iyi / mutlu ölümdeki olumsuz ilişkiyi arttırabilmektedir. Ölümdeki olumlu ve olumsuz ilişkiyi iyi ve mutlu ölüm açısından birbirinden ayırmak gerekmektedir. Palyatif bakım, ileri tıbbi müdahale gibi süreçlerle iyileştirilmeye çalışılan bireyin iyi ölüm süreci ile sevdikleri arasında, istediği yerde ölmesiyle ilişkili mutlu ölümü birbirinden ayırmak gerekmektedir. Kentsel yaşam pratikleri, hastane unsurları ve teknikleriyle iyileştirilmeye çalışılan bireyin iyi ve mutlu ölüm süreçlerinin aynı olmadığı sağlık araştırmalarında da sıklıkla geçmektedir (Institute

of Medicine, 1997). Bu nedenle, kırsal alanda yaşlıların yaşam süreçlerinin geç dönemlerinde gerçekleşen ölümler çoğunlukla hastanede geçmektedir. Bu durum, kırsal ölüm süreçlerinin kentsel ilişkiler içinde, onlara benzer veya geleneksel yaklaşımlarla ve iyi ölümle açıklanma ihtiyacını artırmaktadır. Dolayısıyla, i) sağlık uzmanlarının iyileştirme çabasıyla birlikte, sağlık bakıcıları tarafından “iyi” hareket, farkındalık/ farkında olmak, kabul ve ölüme hazırlık ve barışçıl, onurlu bir ölüm şeklinde tanımlanabilecek iyi ölüm ile ii) hastalar veya aileleri tarafından ölümün kabul edilmemesi veya ölüm anına kadar yaşamda istenmeyen, başarısız olarak sürdürülen genel çabalarla tanımlanabilen kötü ölümdeki kırsal farklılığın ortaya çıkarılması gerekmektedir. Yaşam sonu sürecinde mekânın duyguyla ilişkisi bağlamında ortaya çıkan ölüm yerinin mutlu ölümden geçerli tek sebep veya faktör olmadığını da belirtmeliyiz. Gerçekliği de ifade etmesi nedeniyle, ölüm ve mutluluk ilişkisinde, çevresel değerler, aile ilişkileri, yaşam kalitesi, inanç, demografik bilgiler, sosyo-ekonomik durumun etkileri bulunmaktadır. Ölümünden önce semptomların kötüleşme anına ve ailenin baş edemeyecek duruma gelmesine kadar ölmek üzere olan kişinin durumu ile mutlu ölüm arasında ilişki bulunmaktadır. Dolayısıyla, kırsal bölge sakinleri evde mi ölmek istiyor önyargısından ziyade, bu sakinlerin nerede iyi ve mutlu öldükleri çalışmanın odak noktası olacaktır. Bu çalışma, aynı zamanda kırsal alanda farklı unsurlar temelinde meydana gelen mutlu ölüme yönelik bir analizi içermektedir.

### **Çalışmada Kullanılan Yöntem ve Teknik**

Ölümlerle ilişkili literatürün derinliklerine inildiğinde sınırlı çalışmaların kırsaldaki sesleri/ ifadeleri, görünümü ve durumu temsil etmede önemli ölçüde yetersiz kaldığı görülmüştür. Araştırma tasarlanırken değişkenler, sorular ve katılımcılar amacımıza uygun bir şekilde formüle edildi. Bu araştırmanın temel amacı, hayatı sınırlayan hastalığa sahip kırsal alandaki yaşlı bireylerde iyi ve mutlu ölüm kavramını araştırmaktır. Araştırma, hayatı kısıtlayan hastalıklara sahip 65 yaş ve üstü yaşlılara bakan/ilgilenen veya yakınında olan kişilerle yürütülmüştür. Çalışmada yaşlı kişilerin kendi deneyimlerini aktarmaları veya iyi ve mutlu ölümü ken-

di yöntemleriyle tanımlamaları elbette önemliydi. Ancak iyi ve mutlu ölüm arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarmak için ölüm olayı gerçekleşmiş olmalıydı. Bu nedenle, ölüm süreci öncesinden başlayarak çoğunlukla yanında bulunan, ilgilenen, bakımını üstlenen kişilerle araştırma yürütülmüştür. Yaşlıların iyi ve mutlu ölüm deneyimleri bu yöntemle öğrenilmiştir. Ölüm yeri olarak kırsal alanda ikamet ve iyi ölüm arasındaki ilişkinin bağlamı Batman ve Diyarbakır'da 102 kişiyle yürütülen araştırmaya dayandırılmıştır. Evde bakımın yanı sıra, hastane ve bakım ihtiyacı iyi ölüme bir kanıt olarak sunulmaktadır. Bu nedenle, 102 katılımcıyla yürütülen araştırmada mutlu ölüm ile iyi ölüm arasındaki farklılığı tespit etmek amacıyla "mutlu ölüme yüz ifadesi ve ölüm yerine" (Zhang ve Lu, 2017) ilişkin bilgiye önem verilmiştir. Yaşlıların öldüğü yer ile iyi ölüm arasında ilişki kurulurken sağlık imkânlarının gelişmişliğinin önemine de ayrı vurgular yapılmaktadır (Dong vd., 2019). Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde sağlık imkanlarının, hızlı ulaşımın ve palyatif bakımın gelişmişliği beklentisiyle Batman ve Diyarbakır seçilmiştir. Kırsal alandan seçilen kişilerin ve yakınlarının sınırlı olanakları da mutlu ölümün olumsuzluğunu pekiştirebilmektedir. Ölüm yeri mutlak ve yeterli tek kanıt olmadığından iyi ve mutlu ölüm yaşlıların demografik, sosyo-ekonomik ve sağlık bilgileriyle değerlendirilmiştir.

2019'un ortalarında başlatılan çalışmada öncelikle, literatürdeki benzer çalışmaların temel iddia ve benzer vurgularına yer verilmiştir. Literatüre bakıldığında, öznel olarak vurgulanan iyi ölüme bireysel bakış açıları ve öncelikler öne çıkmaktadır (Rainsford vd., 2016). Çalışmada nicel yöntem anlayışı benimsenerek, yaşlıların ölüm deneyimleri bakıcılarına yöneltilen anket formlarının yanı sıra mutlu ölüm ile kırsal ikamet yeri ilişkisi gözlemle de tespit edilmiştir. Analizlerde anket formundaki sorular ile gözlem notları birleştirilmiştir. Katılımcılar, i) farklı kırsal kesimlerden hastalık tipine sahip yaşlılar ile ii) eğitilmiş ve yüksek gelirli yaşlılar (eğitim ve gelir durumlarındaki farklılığı da gözlemlemek üzere) amacımıza uygun olacak şekilde yönlendirmelerle çok aşamalı olasılıklı bir örneklem tasarımına göre belirlenmiştir. Haziran ve Ağustos ayları arasında yürütülen çalışmada kişisel bilgiler an-

ketle, vefat edenlerin yaşamlarının sonundaki fiziksel ve psikolojik belirtiler ise bireysel düzeyde gözlem notlarıyla toplanmıştır. Aynı şekilde, vefat edenlere yönelik hizmet kaynakları hakkında topluluk düzeyinde veriler kişisel gözlem notları literatürdeki tartışmalarla karşılaştırıldı.

Araştırmada, derin kültürel farklılıklar ortaya çıkmayacak şekilde kırsal bölge sakinlerinin yaş, cinsiyet, medeni durum, ikamet edilen yer ile yaşam sonu yeri ilişkisi, hayatı sınırlayan hastalık tipi benzerliklerinden hareketle iyi ölümün bağlı olduğu üç farklı değişken grubuna yer verildi. i) *Demografik değişkenler*de ölüm yaşı, cinsiyet ve medeni durum, ii) eğitim ve hane geliri gibi değişkenlerle de *sosyo-ekonomik* durum ve son olarak, iii) ölüm nedeni olarak hastalık ve ağrı belirtileri / yüz ifadesi de sağlık değişkenleri olarak değerlendirildi. Araştırmada yaş, cinsiyet ve medeni durum gibi temel demografik veriler dikkate alınarak mutlu ölüm ve ölüm yeri olarak kırsal alanın çapraz ilişkisi kurulmaya çalışılmıştır. Ölüm nedeni ve ölüm yeri arasındaki farklılıklarla eksik ve yanlış veri analizinin oluşmamasına dikkat edilmiştir. Belirlenen katılımcı ve değişken sınırlarında ve bu sınırlar dışında, çalışmanın hazırlık ve veri toplama aşamaları ile katılımcıların ifadelerinde ölüm duygusuyla ilişkili pratik bağlamda çeşitli zorluklar yaşanmıştır.

### **Ölüm Yeri, İyi Ölüm ve Mutlu Ölüm Arasındaki İlişkinin Analizi**

Ölüm anında meydana gelen acıların evde daha düşük maliyetle rahatlatılabileceği, kültürel olarak tercih edilme olasılığı, erişme durumu, profesyonel bakıcıların bulunduğu bir hastanede olup olmadığı soruları oldukça önemlidir. Verilecek cevaplar sayesinde, yeterli bakım, yaşanan yer ile yüksek kalitede iyi ve mutlu ölümün fizibilitesiyle ilgili politika yapımcılar, sağlık hizmeti sağlayıcıları, yaşlı yetişkinler ve aile üyeleri arasında diyalog da kolaylaştırılabilir (Kinoshita vd., 2014). Böylece, toplumumuzda evde ölüm ile hastanede ölüm karşılaştırıldığında hangisinin daha yüksek iyi ve mutlu ölüm kalitesine sahip olduğu ortaya çıkacaktır.

Türkiye’de kırsal alanda ölen yaşlıların deneyimlerini aktarama-

yacağından ve söz konusu durumu nüanslı bir anlayışla sunma isteği nedeniyle, yöntem kısmında değinildiği üzere sorulardan elde edilen verilerin analizi ile araştırma sonucu bakıcının cevaplarına göre ifadeleşmiştir. Araştırma verileri, yaş ve cinsiyete göre farklılaşırken, uzun dönemli hastalık durumunda (5 sene ve üzeri) gelir ve eğitim bağlamında sosyo-ekonomik olarak sağlık olanaklarına erişimde farklılaşmalar sebebiyle yer yer eşitsizlikler görülmüştür.

**Tablo 1:** Yaşlıların Ölüm Yaşı ve Cinsiyet Durumları

Ölüm Yaşı	Cinsiyet					
	Kadın		Erkek		Toplam	
	<i>f</i>	%	<i>f</i>	%	<i>f</i>	%
65 – 74 yaş arası (a)	10	9,80	34	33,33	44	43,13
75 – 84 yaş arası (b)	15	14,70	21	20,58	36	35,29
85 – 94 yaş arası (c)	17	16,66	3	2,94	20	19,60
95 yaş ve üstü (d)	2	1,96	-	-	2	1,96
Toplam	44	43,13	58	56,86	102	100

Toplumsal hayatın önemli bir parçası olan eşitsizlik sağlığa erişim ve refah olanaklarıyla ilişkili bir şekilde kadın ve erkek ölümlerini de etkilemektedir (Schünemann vd., 2016). Ağır ve ölümcül hastalıklar sebebiyle hastanede tedavi görme ve bu sebeple ölüm olayının çoğunlukla erkeklerde görüldüğünü söylemek mümkündür. Tablo 1’de görüldüğü üzere, her iki cinsiyetin farklı dönemlerinde ölüm hızlarında değişimler söz konusudur. Kırsal alanlarda yaşlılığın erken dönemlerinde aile tercihleri ve değer algıları gibi cinsiyetler arasında farklı belirleyicilerin değişimde etkili olabileceğini söylemek gerekir. Türkiye gibi gelişmekte olan ülkelerde sağlık hizmet ve koşullarına bağlı uzun ömürdeki farklılıklar yalnızca yaştan kaynaklı bir durum olmayıp, kişilerin cinsiyetine göre iş ve davranış şekilleriyle de ilgilidir. Gelişmiş ülkelerde kadınların erkeklerden yaklaşık 4-5 yıl daha uzun yaşaması beklenen bir durumdur (Schünemann vd., 2016). Dolayısıyla, yaşlanma cinsiyetten bağımsız olmadığı gibi, ölüm de cinsiyetten bağımsız değildir. Dünya doğum ve ölüm demografik değişim istatistikle-

ri incelendiğinde ve bu veriler sağlık koşullarıyla birlikte değerlendirildiğinde erkeklerin yaşam kursunun erken aşamalarında kadınlardan daha yüksek ölüm oranlarına sahip olduğu ortaya çıkacaktır (Verbrugge, 1985). Küresel ölçekte kadınların lehine bir durum yaşandığı, hemen hemen her ülkede yaşlı kadınların çoğunlukta olduğu söylenebilir (Carr ve Deren, 2009). Sonuç olarak, bu boşluğun büyüklüğü yaşam seyri ve bölgeler arasında değişmekle birlikte, neredeyse her ülkede kadın yaşam beklentisi erkek yaşam beklentisinden daha yüksektir. Uzun yaşam beklentisi yalnızca cinsiyetle ilişkili değildir. Aynı zamanda eğitim ve gelir durumunun gelişmişliğiyle de ilişkilidir.

**Tablo 2:** Yaş ve Cinsiyete Göre Eğitim Durumu

Ölüm Yaşı	Cinsiyete Göre Eğitim Durumu					
	Kadın			Erkek		
	İlköğretim ve altı	Orta-öğretim	Lisans ve üstü	İlköğretim ve altı	Orta-öğretim	Lisans ve üstü
65 – 74 yaş arası	6	3	1	20	8	6
75 – 84 yaş arası	13	2	-	11	6	4
85 – 94 yaş arası	17	-	-	2	1	-
95 yaş ve üstü	2	-	-	-	-	-
<b>Toplam</b>	<b>38</b>	<b>5</b>	<b>1</b>	<b>33</b>	<b>15</b>	<b>10</b>

Yaşam alanında ilerici bir gelişme olarak adlandırabileceğimiz yaşlılıkta eğitim sosyal refah üzerinde önemli bir etkiye sahiptir. Lisans ve üzeri nitelikli eğitim derecesine sahip yaşlılar, sosyal refah olanaklarına ulaşım açısından diğerlerine göre daha avantajlıdır (Singh ve Kiran, 2015). Araştırma amacına uygun şekilde seçilen yüksek eğitimli kişilerin bilinçli davranışları sayesinde fiziksel sağlıkları sosyalleşme yeteneklerini sınırlamamaktadır. Lise öğrenimini görmüş yaşlılar diğerleriyle ilişkilerini sürdürmek zorunda olmadıklarını düşünmektedirler. Aktif sosyalleşmenin daha iyi eğitim yoluyla mümkün olduğunu gösteren sosyolojik teorilerde

de geçtiği üzere (Lewis, 2010), gözlemlerde yaşlıların bir kısmının daha kabul edilebilir olmasının da eğitimin sosyal refah ve bakım olanaklarıyla paralel olduğu ortaya çıkmıştır. İlköğretim ve altı eğitim grubundaki 8 kişinin de istisnai bir biçimde sağlık, bakım ve sosyal ilişkiler bağlamında bilinç düzeyinin yüksek olduğu gözlemlenmiştir.

**Tablo 3: Yaşlıların Yaşadığı Hanenin Gelir Durumu**

Hane gelir durumu	Yaş grubu				Toplam
	65-74 yaş arası	75-84 yaş arası	85-94 yaş arası	95 yaş ve üstü	
2324 ve altı	5	2	3	-	10
2325 – 4999 TL	28	18	15	1	62
5000 – 9999 TL	11	16	-	1	27
10000 TL ve üstü	-	1	2	-	3
Toplam	44	36	20	2	102

Aile desteği alan katılımcıların durumları düşünülerek verilerin bir bölümü analiz edilmiştir. Bu durumda kırsal alanda yaşayan yaşlılarda ekonomik olarak aile desteğinin iç ve dış bakım ile ilişkilerinde önemli olduğu ortaya çıkmıştır. Destekle daha iyi bakım alabilmekte ve ölüme yakın daha iyi bir yaşam geçirebilmektedir. Yaşlıların önemli bir kısmı uzunca bir süre kırsal çalışma hayatından çekilmemiş olsalar da emekli olamamış ve kısmen ekonomik bağımlılık yaşamışlardır.

**Tablo 4: Katılımcıların Öz Bakımları**

Öz bakım	Cinsiyete göre eğitim durumu			
	Kadın		Erkek	
	İlköğretim ve altı	Ortaöğretim ve üstü	İlköğretim ve altı	Ortaöğretim ve üstü
Yeterli	7	4	9	8
Yetersiz	31	2	24	17
Toplam	38	6	33	25

Yüksek eğitim ve emeklilik ilişkisi ekonomik bağlamda servet birikimine yol açsa da katılımcıların bir bölümünde bakımda yetersizliğe neden olmuştur (Prins ve Schafft, 2009). Bu durumda, eğitim ve ekonomi değişkenleri birlikte ele alındığında yüksek eğitimlilerin servet birikimine de sahip oldukları, ancak az da olsa bunların bir bölümünün bakım yetersizliği sebebiyle olumsuz koşullarda yaşadıkları görülmüştür. Literatürde yaşlı bireylerin ilerleyen dönemdeki servet ve sermaye birikimi ile ekonomik bağımlılıklarına ilişkin durumları bireyselci açıklamalar (alkol bağımlılığı, tembellik, tasarruf eksikliği), toplumsal faktörlerin nedensel önemine odaklanan yapısal (ayrımcılık, düşük okul, düşük ücret) ve kaderci niteliklerle (kötü şans, talih) açıklanmaktadır (Bullock, 2006:4). Katılımcıların bir bölümünün çocukluk çağında eğitim kurumlarının eksikliği ve çalışma çağında nitelikli işlerin eksikliği sebebiyle hem ekonomik sermaye birikimleri hem de öz bakımlarında yetersizlikler olduğu görülmüştür.

**Tablo 5: Cinsiyete Göre Medeni Durum**

Medeni durum	Cinsiyet		
	Kadın	Erkek	Toplam
Evli	7	52	59
Bekar	2	1	3
Dul	35	5	40
Toplam	44	58	102

Yaşlıların medeni durumu; eşinin yaşıyor oluşu veya vefat etmiş olması yaşam seçim ve beklentilerini birbirinden farklılaştırmaktadır. Halen evli, dul ve bekârlar arasında ölümden farklılaşmalar bulunmaktadır. Evli ve eşi yaşayan insanların ölüm oranlarını diğerlerinden farklı olarak açıklayan üç teori bulunmaktadır. İlkinde evliliğin ölüm üzerindeki seçim etkisine (Livi-Bacci, 1984), diğerinde evliliğin ölüm üzerindeki koruyucu rollerine odaklanılmaktadır (Glenn ve Weaver, 1988; Wu ve Hart, 2003). Son teoride, evli insanların evli olmayanlara göre sağlık avantajları nedeniyle daha uzun yaşadığı varsayılmaktadır (Lillard ve Panis, 1996). Ka-



dınların eşi vefat etmişse ilk yaklaşımda olduğu gibi mutlu bir şekilde ölüneceği belirtilerek, ölüm tercih edilmektedir. Ancak bu durumun aksine ölüm durumunda geride sevilen veya bağımlı kişiler varsa koruyucu etkiyle ölüm tercih edilmemektedir. Geride kalanları koruma isteği nedeniyle mutlu ölümden uzaklaşmaktadır. Hastalığın ağırlaştığı durumlarda ise kendi kurtuluşu ve bakıcının rahat etmesi için ölüm istenmektedir. Ancak söz konusu durum iyi olsa da mutlu bir ölüm olduğu söylenemez. Evlilik durumu stresi azalttığından, sağlıklı yaşam ve bakım gibi kombine etkilerle koruyucu olabilmektedir. Bir başka şekilde, mutlu ölüm kolaylaşması ise çoğunlukla eşi önceden vefat edenin kavuşma hissiyatıyla olabilmektedir.

**Tablo 6: Yaşlıların Ölüm Yeri**

Ölüm yeri	Cinsiyet			
	Kadın		Erkek	
	Mutlu	Mutsuz	Mutlu	Mutsuz
İkamet yeri	10	2	12	4
İkamet yeri dışında	25	7	37	5
Toplam	35	9	49	13

Ölüm yeri çoğu insanın evde ölmeyi tercih edeceği inancına dayanarak (Saunders, 2012), yaşam sonu bakım kalitesinin önemli bir göstergesi haline gelmiştir (Gomes vd., 2013; Waghorn vd., 2011). Mutlu ölümün farklılaşmasına bakmak için ikamet yerinde ve ikamet yeri dışında (hastane, başka birinin evi, bakım merkezi vb) ölenler şeklinde iki grup incelenmiştir. Gözlemler neticesinde yaşlıların çoğunlukla sevdiklerine ve yakınlarına yakın yerlerde mutlu öldükleri ortaya çıkmıştır.

Toplumsal değişimin de bir sonucu olarak insanlar giderek yaşadıkları yerlerden uzaklaşmaktadır. Yaşlılığa doğru sevdikleri kişilerden uzaklaşma şeklinde gerçekleşen bu durumda ev yerine farklı kurumlara yerleşmeye veya yerleştirilmeye başlamaktadırlar. İnsanların ömürlerinin önemli bir bölümünü farklı kurumlar-

da geçireceği bilirse de bakım kalitesinin düşük olması endişeleri nedeniyle (Brereton vd., 2012; Leadbeater ve Garber, 2010) hastane koşulları ile bakım yerlerinin kurumsal ortamı (Pollock, 2015), ölmek için uygun olmayan ve istenmeyen yerler olarak kabul edilir. Sağlıklı yaşam ve davranışlar için mükemmel destek birimleri haline getirilen hastanelerde ölümün iyi olması istense de her zaman mutlu olduğunu göstermemektedir. Ölüm öncesi için post-modern bir bakım hareketi olarak alternatif yerler, deneyimler ve genellikle iyileştirici tıpla karşılaştırılan sosyal bakım toplumsal bir yaklaşımla ele alınmalıdır. Ölmekte olan kişinin bulunduğu veya ölümün gerçekleştiği yerle ilgili tıbbi ve bürokratik koşullarda önemlidir. Sosyal bakım, böylesi koşullara tepki olarak ortaya çıkmıştır. Sosyal bakım bir bağlamda modern hastanede ölümle yaşanan acı ve adaletsizliklere tepkinin bir biçimidir (Palgi ve Abramovitch, 1984). Bu nedenle, sosyal bakımla hastaların bütünsel olarak farklı fiziksel, duygusal sosyal ihtiyaçları karşılanmaya çalışılmakta, yaşam kaliteleri arttırılarak, ölüm üzerinde hafifletme sağladığından (Short ve diğerleri, 1993, s.117) hem akademik çevrede hem de sosyal ilişkiler bağlamında daha uygun, iyi ve mutlu ölümle bağdaştırılmaktadır. Hayatı sınırlayan hastalıklar için hastaneler iyi ölüm yerleri olarak düşünülebilir. Bakım kadar, bireyin taşıdığı hastalık ve hastalığa bağlı acılar da iyi ve mutlu ölüm şeklini etkileyen sebeplerdendir.

**Tablo 7:** Hastalık ve Ölüm Yeri İlişkisi

Ölüm yeri	Cinsiyet		Toplam
	İkamet yeri	İkamet yeri dışında	
Kanser	10	29	39
Beyin ve sinir hastalıkları	3	5	8
Kalp ve damar hastalıkları	7	16	23
Solunum sistemi hastalıkları	2	9	11
Ortopedi ve travmatoloji hastalıkları	4	6	10
Diğer hastalıklar	2	9	11
Toplam	28	74	102

Yaşlıların ikamet özellikleri ve ölüm yeri arasındaki ham ilişkilere dayanarak, hastanın kendi konutunu özel olarak tercih sebebi ve taşıdıkları hastalıklar gruplandırılarak tabakalaştırılmıştır. Kırsal alandaki yaşlıların önemli bir bölümünün kanser ve kalp damar hastası olduğu görülmüştür. Başta kanser, sonrasında da kalp damar hastalıkları nedeniyle ikamet yeri dışında vefat oranlarının daha yüksek olduğu görülmektedir. Yaş ilerledikçe ikamet yeri dışında ölüm oranları giderek düşmekte, evli ve eşi halen yaşayanların ölümleri de çoğunlukla hastanede gerçekleşmektedir. Yaş, cinsiyet ve medeni durum evde doğal ölümler ile kanser ölümlerini önemli ölçüde etkilemektedir. Yaş, cinsiyet ve medeni durumun yanı sıra yaşam koşulları, ortak dayanışma, statü, değerler, ortak inanışlar yani genel olarak sosyo-ekonomik durum iyi veya mutlu ölümü etkileyen temel sebepler arasında yer almaktadır. Nitekim, Weberian geleneğe göre sosyo-ekonomik durum, ortak inançları, değerleri ve yaşam koşullarını paylaşan insan gruplarını da ifade ettiğinden (Lynch ve Kaplan, 2000), sosyal tabakalaşmanın yalnızca ekonomik mallar, eğitim veya yaşam koşulları gibi tipik bir dizi faktöre atıfta bulunmadığını kabul eder. Bununla birlikte, toplumlar tarafından paylaşılan sosyal statü, ailevi dayanışma veya yaşam tarzı da bu sistemde sosyo-ekonomik durumla ilişkili olup, iyi ölümü etkilemektedir (Galobardes vd., 2007). Kırsallık düzeyi ile bölgedeki doktorların yoğunluğu yaşlıların ikamet yerinde ölümünü etkileyen önemli diğer etkenlerdendir. İkamet yerinde ölüme ilişkin en çarpıcı varyasyon serbest meslek sahibi işçiler, alt gelirli çiftçiler, mavi yakalı çalışanlardan veya işçi sınıfından kişilerin yine kanser olma durumudur. İkamet yeri dışında ölenler çoğunlukla üst eğitim ve gelir grubundaki orta ve üst sınıfa mensup kişilerden oluşmaktadır. Aynı şekilde, bu tabakaya yakın veya mensup kendi işinin sahibi olan sermaye biriktirmiş kişiler çoğunlukla kanser ve solunum hastasıdır. Bu gruptakilerin büyük bölümü ileri yaş grubunda yer almaktadır. Üst yaş ve gelir grubundaki katılımcıların önemli bir bölümü evde ölme isteğinde olmuşlardır. Söz konusu gruptaki yaşlıların evde ölüm isteği kültürel ve iyi ölüm tercihleriyle açıklanabilir.

**Tablo 8:** Hastalık ve Ölen Kişilerin Yüz İfadesi

Hastalık grubu	Yüz ifadesi (Acı veya huzur belirtisi)				
	Tamamen acı verici	Acı verici	Belirsiz	Huzurlu	Oldukça huzurlu
Kanser	12	15	2	8	2
Beyin ve sinir hastalıkları	-	3	1	1	3
Kalp ve damar hastalıkları	1	8	5	6	3
Solunum sistemi hastalıkları	-	5	-	5	1
Ortopedi ve travmatoloji hastalıkları	1	4	-	3	2
Diğer hastalıklar	-	5	1	2	3
Toplam	14	40	9	25	14

Sosyal davranışın temel bileşenlerinden biri, duygusal yüz ifadesidir. Ölüm deneyiminin bir ölçütü olarak, ölümdaki yüz ifadesinde acı ve huzura ilişkin cevaplar gözlemlerle değerlendirilmiştir. Ölen kişinin ölüm yeri ile yüz ifadesinden hareketle iyi ölümü tanımlamak üzere pozitif ve negatif ayrık terimler kullanılmıştır. Tarafsız yüzleri ayırt etmede güçlükler yaşansa da (Felmingham, Bryant ve Gordon, 2003) katılımcıların önemli bir bölümünde korkulu, dehşetli, acı verici, hüznü, mutlu gibi ifadeler sosyal yaşantılarının ya da son dönem yaşadıklarının bir kanıtı olarak gözlemlenmiştir. Dolayısıyla, üzgün, mutlu, öfkeli gibi duyguyla ilişkili ve ayrık ifadeler yalnızca yaşayan insanlar için değil, aynı zamanda ölen insanların mutluluk durumunu tanımlamak için de kullanılabilir (Eyetsemitan ve Eggleston, 2002). Onun için hayatı sınırlayan hastalıkların acısı iyi ölümü değil, kötü ölümü kanıtlamaktadır. Çoğu çalışmada da geçtiği gibi insanlar yas sürecinin bir parçası olarak ölen kişinin görünüşünü ve yüz ifadesini önemsemektedir (Worden, 1991). Hatta bu nedenle, kişinin iyi veya kötü öldüğü belirtilmektedir. Ölen kişi erken yaş döneminde sosyo-ekonomik olarak güçlü bir kişiyse, yüzünde algılanan duygu olumluysa, sağlıklı bir yas yörüngesi ve eğer negatifse sağlıksız

bir yas yörüngesi olasıdır. Ölümde gözün kapalı oluşu mutluluk ve huzurla ilişkilendirilerek yas sürecinde de hatırlanıp sevinilmektedir. İkamet yeri dışında ölenlerin yüz ifadesi ise negatif bir ayırımla hatırlanarak, ölen kişinin tanıdıkları bu durumu hatırlayarak yas sürecinde daha zayıf düşmektedir. İkamet yeri dışında nitelikli bir bakımla ölenler ise pozitif bir yüz ifadesiyle hatırlanmaktadır. Hastalığın şiddeti, artan stres ve sağlık bakımındaki sorunlar acıyı artırmaktadır. Ölen kişinin geride evlenmemiş çocuğu varsa, yas sürecinde “mürüvvetini göremeden gitti” şeklindeki ifadelerde bulunulur, “hac görevini yerine getirmemişse” mutlu bir ölümün gerçekleşmediği beyan edilir. Kişinin ekonomik durumu iyiye yas sürecinde de iyi hatırlanır ve iyi öldüğü belirtilir. Dolayısıyla ölen yaşlıların ölüm yeri ile iyi/mutlu ölüm ilişkisini yalnızca bir değişkene dayanarak açıklamak mümkün değildir. Ölen kişilerin her bir özelliği diğer özellikleriyle etkileşimli olduğundan ölüm durumları da bu şekilde açıklanmıştır.

### **Sonuç**

Gelecekte uzun dönemli bakım imkânlarının gelişmesiyle, bakım merkezleri ve hastanelerde artan sayıda yaşlı yetişkinin ölmesi mümkün görünmektedir. Şu anda ve gelecekte artan sayıda gerçekleşmesi beklenen ikamet yeri dışındaki ölümlerin önemli bir kısmı iyi ölüm olarak tanımlansa da araştırmada elde edilen sonuçlara göre çoğunlukla mutlu ölüm olarak tanımlanmamaktadır. İyi ve mutlu ölüm tanımlamaları arasında ortaya çıkan farklılaşmanın iki önemli sebebi bulunmaktadır. Bu farklılaşmanın temel sebeplerinden ilki, kırsal çevrede yaşayan yaşlı nüfusun kültürel değer ve kodlarından kopamamasıdır. İkincisi de kırsal çevredeki nüfusun temel demografik ve sosyo-ekonomik özellikleri yavaş değişse de hastane ve benzeri yerlerde bürokratik ve kurumsal dönüşümün hızlı bir şekilde gerçekleşmesidir. Yaşlıların çevresel ilişki ve davranışlarından kopamaması, değerlerini devam ettirmek istemesi ve bunların ana akım tıp ile tıbbın teknik baskısıyla ihlal edileceği korkusu alternatif prensiplere yöneltilmektedir. Böylece, ölüm yeri olarak hastane örgütsel ve profesyonel olmakla birlikte, yükselen sosyal koşullar ve mutlu ölüm çoğunlukla kişilerin temel özelliklerine bağlıdır.

Sosyo-ekonomik durumu daha yüksek olan kişilerin evde ölme tercihlerinin onurlandırılma olasılığı, ölüm yeri tercihleri ve kişiler arası sağlık davranışlarındaki eşitsizlikler açısından başka bir önemi ortaya koymaktadır. Son zamanlarda yapılmış çalışmalarda klinik, sosyo-demografik, mesken (kırsallık ve kentleşme düzeyi) ve sağlık sistemi (Bölgedeki mevcut hekim ve hastane yatak sayısı) gibi faktörlere dayanan araştırmalar benzer biçimde bu çalışmada da ölme modelleri (iyi, kötü ve mutlu ölüm) eğitim ve gelir durumu gibi sosyo-ekonomik konumu ifade eden özelliklerle açıklama ihtiyacı yükselmiştir. Weberian sistemdeki meslek, yaşam modelleri, inançlar ve değerlerin de yaşanılan yerle ve iyi ölümle ilişkili olduğu ortaya çıkmıştır. Tıbbın teknik ve teknolojileriyle daha iyi sağlık imkânlarından yararlanabilen üst sınıftaki insanlar kültürel kaynaklarıyla ölüm yerini doktor kontrolünde “evde ölüm” isteğiyle yönlendirebilmektedir. Alt ve orta sınıfta ise hastanede ölümün gerçekleşmesi duyguyla da ilişkilendirildiğinde çoğunlukla mutlu olmayan bir ölüm beklentisi ortaya çıkmıştır. Kırsal alanda sınıflar arasında iyi ölüm tercihlerinde bir dizi inanç, ailevi dayanışma, gelir durumu ve eğitimin çapraz ilişkisi olduğu ortaya çıkmıştır. Eğitimin sosyal refahla önemli ölçüde ilişkili olduğu, eğitilmiş yaşlıların daha yüksek düzeyde sosyal uyumu olduğunu da ortaya koymuştur.

Araştırma genel bulguları ve gözlem sonuçları birlikte değerlendirildiğinde, ölümcül hastalar ile onların yakın çevresindekiler ölüm olayının yakın bir zamanda gerçekleşeceğini bilselerdi, ölümün evde gerçekleşmesinin tercih sebebi olacağı söylenebilir. Nitekim ekonomik ve kültürel imkanlarla gelişmiş sağlığa erişebilen üst sınıfta söz konusu durum daha mümkün görünmektedir. Hastalığın ağırlaşmasıyla tedaviye erişebilirlik, ulaşımda sıkıntılarla kanser, sinir sistemi gibi ağır hastalık durumlarında evde ölmenin de her zaman en iyi seçenek olmadığını ortaya çıkarmıştır. Genel olarak, kanser hastaları daha iyi öngörülebilir bir hastalık seyrine sahip değil ve bu yüzden bu gruptakilerin büyük bölümü hastanede bakımın zorunluluğunu da bilmektedir. Bu hastalığa sahip yaşlılar ikamet yeri dışında öleceklerini de bilmekte veya tahmin edebilmektedir. Ancak her ne kadar kişiler ölme olasılıklarını ve

ölüm dönemlerini bilseler de mutlu olmayan zorunlu bir hastane tercihi yoğunlaşmaktadır. Tedavisi artık tamamen sonlandırılan ve hastalık seyri öngörülemeyen yaşlıların ölümü bunun dışında tutulmalıdır. Bu grup çoğunlukla evde ölmeyi tercih ettiğinden mutlu öldükleri de belirtilmiş ve bu durumun duygusal yüz ifadelerine de yansıdığı söylenmiştir. Sonuç itibariyle, insanların büyük bir çoğunluğunun evde ölme tercihine rağmen, ülkemizde ölen yaşlıların ancak dörtte birinden az bir kesimin ikamet yerinde mutlu öldüğü söylenebilir.

Araştırmada ortaya çıkan önemli bir başka sonuç, yukarıda belirtildiği üzere, tüm gruplarda mesleki sınıf ve ölüm yeri arasındaki ilişkinin tam anlamıyla ortaya çıkarılamamasıdır. Dolayısıyla, sınıf analizi ve ölüm yeri ilişkisi yaşam tarzı ve aile dayanışmasıyla daha muhtemel olduğundan mutlu ölümdaki dağılımın hem benzer hem de farklı değişkenlerle derinlemesine bir şekilde farklı çalışmalarla da netleştirilmesi gerekir. Hem bu çalışma hem de yapılacaklar, mevcut kırsal literatür ve Bölgeyle ilgili tanımlanmamış veya eksik tanımlanmış boşlukların da gözden geçirilmesini sağlayacaktır.

## Kaynakça

- Blauner, R. (1966). Death and social structure. *Psychiatry*, 29, 378–394.
- Brereton, L. vd. (2011). The hospital environment for end of life care of older adults and their families: An integrative review, *Journal of Advanced Nursing*, 68(5), 981-993.
- Broad, J. vd. (2013). Where do people die? An international comparison of the percentage of deaths occurring in hospital and residential aged care settings in 45 populations, using published and available statistics. *Int J Public Health*, 58, 257–267.
- Bullock, H. (2006). Justifying inequality: a social psychological analysis of beliefs about poverty and the poor, *National Poverty Center Working Paper Series*, #06-08, USA.
- Carr, D. ve Deren, S. B. (2009). Gender, aging and widowhood, P. Uhlenberg (ed.), in *International Handbook of Population Aging*, DOI 10.1007/978-1-4020-8356-3\_32.
- Cohen, J., vd. (2015). International study of the place of death of people with cancer: a population-level comparison of 14 countries across 4 continents using death certificate data. *British Journal of Cancer*, 113, 1397–1404.
- Corr, C. A., Kenneth, J. D. ve Kastenbaum, R. (1999). Dying and its interpreters: a review of selected literature and some comments on the state of the field. *Omega*, 39, 239–259.
- Dong, T. vd. (2019). Association between dying experience and place of death: Urban–rural differences among older Chinese adults, *Journal of palliative medicine*, 20(20), 1-9.
- Durkheim, E. (2011). *Dini hayatın ilkel biçimleri*. Eskiyeini yayınları.
- Earle, C.C., vd. (2003). Identifying potential indicators of the quality of end-of-life cancer care from administrative data. *Journal of Clinical Oncology*, 21, 1133-1138.
- Eyetsemitan, F. V. ve Eggleston, T. (2002). The faces of deceased persons as emotion-expressive behaviors: implications for mourning trajectories, *OMEGA Journal of Death and Dying*, 44(2), 151-167.



- Faunce, W. ve Fulton, R. (1958). The sociology of death: a neglected area of research. *Social Forces*, 36, 205–209.
- Felmingham, K. L., Bryant, R. A., ve Gordon, E. (2003). Processing angry and neutral faces in post-traumatic stress disorder: An event-related potentials study. *Neuro Report: For Rapid Communication of Neuroscience Research*, 14, 777–780.
- Galobardes, B., Lynch, J. ve Davey, S. G. (2007). Measuring socioeconomic position in health research, *Br Med Bull*, 81(2), 21–37.
- Glaser, B. ve Anselm, S. (1965). *Awareness of dying*. Chicago, IL: Aldine.
- Glenn, N. D. ve Weaver, C. N. (1988). The changing relationship of marital status to reported happiness, *Journal of marriage and the Family*, 50, 317-324.
- Gomes, B., vd. (2013). Heterogeneity and changes in preferences for dying at home: a systematic review. *BMC Palliative Care*, 12:7.
- Institute of Medicine. (1997). *Approaching death: improving care at the end of life*. Washington, DC: The National Academies Press.
- Kinoshita, H., vd. (2014). Place of death and the differences in patient quality of death and dying and caregiver burden. *J Clin Oncol*, 33, 357–363.
- Leadbeater, C. ve Garber, J. (2010). *Dying for change*, London: Demos.
- Lewis, G. M. B. (2010). Education and learning fort he elderly: Why, how, what. *Educational Gerontology*, 36(3), 213-228.
- Lillard, L. A. ve Panis, C. W. (1996). Marital status and mortality: the role of health, *Demography Journal*, 33, 313-327.
- Lynch, J. ve Kaplan, G. (2000). Socioeconomic position, In *Social epidemiology*, s. 13–35, New York: Oxford University Press.
- Livi-bacci, M. (1984). Selectivity of marriage and mortality: Notes for future research, in *Population and Biology*, (Ed.) N. Keyfitz, 99-108, Liege, Belgium: Ordina Editions.

- Palgi, P. ve Abramovitch, H. (1984). Death: a cross-cultural perspective. *Annual Review of Anthropology*, 13, 385–417.
- Pine, V. (1977). A socio-historical portrait of death education. *Death Education*, 1, 57–84.
- Pine, V. (1986). The age of maturity for death education: A socio-historical portrait of the era 1976–1985, *Death Studies*, 10, 209–231.
- Pollock, C. (2015). Is home always the best and preferred place of death?, *BMJ: British Medical Journal*, 351:h4855, DOI: 10.1136/bmj.h4855.
- Prins, E., ve Schafft, K. A. (2009). Individual and structural attributions for poverty and persistence in family literacy programs: The resurgence of the culture of poverty, *Teachers College Record*, Vol:111, 2280-2310.
- Rainsford, S., vd. (2016). Rural residents' perspectives on the rural 'good death': a scoping review. *Health and Social Care in the Community*, 26(3), 273-294.
- Saunders, D. C. (2012). End of life care strategy, founder of the modern hospice, *Movement Fourth Annual Report*, Sağlık Departmanı, 12.08.2019 tarihinde [https://assets.publishing.service.gov.uk/government/uploads/system/uploads/attachment\\_data/file/136486/End-of-Life-Care-Strategy-Fourth-Annual-report-web-version-v2.pdf](https://assets.publishing.service.gov.uk/government/uploads/system/uploads/attachment_data/file/136486/End-of-Life-Care-Strategy-Fourth-Annual-report-web-version-v2.pdf) adresinden alındı.
- Schünemann, J., Strulik, H. ve Trimborn, T. (2016). The gender gap in mortality: how much is explained by behavior?, *Working Paper*, 04.09.2019 tarihinde <https://www.econstor.eu/bitstream/10419/144869/1/864784821.pdf> adresinden alındı.
- Short, S., Sharman, E. ve Speedy, S. (1993). *Sociology for nurses: an Australian introduction*. South Melbourne: Macmillan.
- Singh, B. ve Kiran, U. V. (2015). Impact of educational status on social well being of elderly, *International Journal of Research*, 2(1), 350-356.
- Sudnow, D. (1967). *Passing on: the social organisation of dying*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall.
- Verbrugge, L. M. (1985). Gender and health: an update on hypot-

- heses and evidence, *Journal of Health and Social Behavior*, 26(3), 156-82.
- Waghorn, M., Young, H. ve Davies, A. (2011). Opinions of patients with cancer on the relative importance of place of death in the context of a 'good death', *Supportive and Palliative Care*, 1(3), 310-324.
- Walter, T. (2008). The sociology of death. *Sociology Compass*, 2(1), 317-336.
- Warner, W. L. (1959). *The living and the dead: a study of the symbolic life of Americans*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Weber, M. (2011). *Protestan ahlakı ve kapitalizmin ruhu*. Bilgesu Yayıncılık.
- Worden, J. W. (1991). *Grief counseling and grief therapy: a handbook for the mental health practitioner* (2nd ed.). New York: Springer.
- WHO. (2014). *Global atlas of palliative care at the end of life*. 14.06.2019 tarihinde [https://www.who.int/nmh/GlobalAtlas\\_of\\_Palliative\\_Care.pdf](https://www.who.int/nmh/GlobalAtlas_of_Palliative_Care.pdf) adresinden alındı.
- WHO. (2018). Palliative care, fact sheet Feb 2018, 22 Mayıs 2019 tarihinde <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs402/en/> adresinden alındı.
- Wu, Z. ve Hart, R. (2002), The effect of marital and nonmarital union transition on health, *Journal of marriage and the Family*, 64, 420-432.
- Zhang, Y. ve Lu, J. H. (2017). Suffering or serene: an empirical study on determinants affecting the dying status of Chinese elderlies, *Popul Dev*, 2:009.



## **Kırmızı Pazartesi ve Kuyucaklı Yusuf Romanlarının Toplumcu Gerçekçi Ve Sosyolojik Eleştiri Bağlamında Karşılaştırmalı Analizi**

*A Comparative Study of Kırmızı Pazartesi and Kuyucaklı Yusuf in the  
Context of Socialist Realism and Social Criticism*

**Ferhan Öztürk\***

### **Öz**

Edebiyat her kültür içerisinde şekillenmiş toplumsal yapı ve değerleri doğal olarak yansıtan bir estetik araçtır. Yazarlar kendi toplumlarının içinden çıkan birer fert olarak bu estetik aracı çeşitli nedenlerle kullanarak farklı türlerde eserler verirler. Bu bağlamda bilinçli ya da bilinç dışı süreçler sonucunda yazınsal eserlerin metninde o topluma ait kültürel ipuçlarına rastlanır. Bu anlayışla bu makale üzerinden toplumsal değerlerden namus algısı bağlamındaki kadın ve erkek rolleri, din olgusu, sosyal statü ve imtiyaz ile suç kavramı üzerinden karşılaştırmalı bir okuma yapılmıştır. Karşılaştırılan eserler Latin Amerika kültürünün önemli yazarlarından Gabriel García Marquez'in *Kırmızı Pazartesi* adlı kısa romanı ile Türkçe edebiyatın büyük ustalarından Sabahattin Ali'nin *Kuyucaklı Yusuf* adlı romanıdır. Makalenin teorik alt yapısı Berna Moran'ın *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri* kitabında yer verdiği Toplumcu Gerçekçi ve Sosyolojik Eleştiri yaklaşımları ekseninde şekillenmiştir. Bu iki yaklaşıma göre sanat hayatı doğrudan yansıtan bir araç işlevindedir ve toplumsal dinamikler sosyal, ekonomik ve politik unsurların şekillendirmesiyle oluşur. Her iki romanın kurgusunda işlenmiş toplumsal değerler kitaptan örneklerle karşılaştırmalı olarak ele alınmıştır. Bu çalışma sonucunda her iki toplum modelinde toplumsal değerler bakımından benzerlikler tespit edilmiştir. Her iki toplumda namus anlayışı konusunda sürdürülen çifte standardın varlığı, dinin bireylerin gündelik yaşamı içerisindeki işlevsizliği,

---

\* Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Karşılaştırmalı Edebiyat, ferhano@ogr.iu.edu.tr

Bu makale Thenticate sistemi tarafından taranmıştır.

Makale Gönderim Tarihi: 16 Ağustos 2020

Ferhan Öztürk

zenginlik ve varlıklı olmanın toplumsal dokunulmazlık ve üstünlük sağlayan konumu ve suç kabul edilen eylemlerin yine toplumsal imtiyaz ve çifte standartlı sebepleri nedeniyle bireylerin hayatını olumsuz yönde etkilediği görülmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** Toplumcu Gerçekçi, sosyolojik eleştiri, toplumsal cinsiyet, sosyal statü, din olgusu.

## Abstract

Literature is an aesthetic means reflecting the social structure and values shaped within each culture. Writers as individuals emanating from their own cultures have used this aesthetic means to produce literary works for various reasons. In this regard, having resulted from either conscious or unconscious processes, one is sure to detect cultural leads within these literary texts. Therefore, this article is a comparative study looking into gender roles in the context of honour affairs, religion as a social phenomenon, social privilege and the concept of crime as examples to social values. The selected works are the novella *Chronicle of a Death Foretold* by the prominent Latin American writer Gabriel García Márquez and Kuyucaklı Yusuf by the great Turkish author Sabahattin Ali. The theoretical background of the article is based on the critical approaches of socialist realism and social criticism as stated by Berna Moran in his book *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri (Literary Theories and Criticism)*. According to these two approaches art is reflective of life and social dynamics are shaped due to social, cultural, economic and political elements. The social values under scrutiny are studied in a comparative and textual fashion based on excerpts taken from both works of literature. As a result, it has been identified that both novels reveal similarities in terms of the presentation of societal values. In both societies a double standard for honour affairs exists. Moreover, the presence of religious dysfunctionality, a privileged supremacist status stemming from wealth and social affairs, and crime as a result of societal double standards have a negative effect on the lives of individuals.

**Keywords:** Socialist Realism, social criticism, gender, social status, religion.

## Giriş

Kültürel kökenleri farklı olsa da edebiyat eserleri içinden çıktıkları topluma ve o toplumu oluşturan unsurlara ayna tutarlar. Bu eserlerin farklı kurgularla okuyucuya ulaştırdığı kültürel içeriğin de aslında özünde benzerlik taşıdığı ve insana dair konuları işledikleri görülür. Bu benzerlikler insanın doğasına işaret eden psikolojik ve sosyolojik gerçeklere ulaştırır okuyucuyu. Bu bağlamda seçilen ve tamamen farklı iki coğrafya ve kültüre ait iki roman üzerinden ortak bir söylem ve gerçekliğe ışık tutulacaktır. Bu romanlardan ilki Kolombiyalı ve Nobel ödüllü yazar Gabriel Garcia Marquez'in dilimize *Kırmızı Pazartesi* (nam-ı diğer İşleneceğini Herkesin Bildiği bir Cinayetin Öyküsü) olarak çevrilen kısa romanı ile Türk edebiyatının tanınırlığı ve edebi etkisi gün geçtikçe artan usta kalemi Sabahattin Ali'nin *Kuyucaklı Yusuf* adlı eseridir. *Kırmızı Pazartesi* 1981 yılında yayınlanmasına rağmen 1950'li yılların Kolombiya-Latin Amerika toplumunu anlatırken, *Kuyucaklı Yusuf* 1937'de kaleme alınıp kendi döneminin toplumsal hayatını içerden bir gözle edebiyata kazandırılmıştır. Bu iki roman üzerinden her iki toplumun namus anlayışı, maddi güç ve sosyal statünün birey ve toplum hayatındaki belirleyiciliği, dini anlayışın etkisi ve toplumsal değer yargılarının bireylere olan baskısı Berna Moran'ın derlediği *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri* kitabı başlıklarından Toplumcu Gerçekçi ve Sosyolojik Eleştiri açılarından incelenecektir.

Öncelikle her iki eleştiri türünün bazı alt açılımları bu çalışmadaki kapsamı açısından kısaca ele alınacaktır. Toplumcu Gerçekçilik 1930'lu yıllarda ortaya çıkmış metin boyutlu bir yaklaşım ve eleştiri türü olarak sanata yansıtma perspektifinden bakar. Toplumun ve bireylerin mevcut hali yansıtılmaya çalışılırken aslında bir sonraki toplumsal gerçeklik de gösterilmek istenir. Çoğunlukla bu yansıtmanın içeriğinde olumsuz seyreden durumlar vardır ve edebi kurgu içerisinde bir öz halinde yer alır. Bu özü şekillendirip yansıtan tipik karakterler vardır ve kendi sosyal ve tarihi bağlamları içerisinde sunulurlar. Tipik karakterler kadar bir de olumlu kahramanlar ön plana çıkarılır. Bunlar genellikle parlak zekâlı, duyarlı ama karamsar, topluma karşı olumsuz, bir işe yaramaz



ve eyleme geçemeyen, hep yenilgiye uğrayan kişilerdir (Moran, 1999: 53-61). Bektaş'ın da vurguladığı gibi "folklor ürünlerinden ödünçleme ve yeniden konumlandırma yoluyla yaratılan bu kahramanlar, halkın mutluluğu için kendi arzularından vazgeçen fedakâr tiplerdir" (2009: 47). Bu çalışmada seçilen bütüncülerin hangi oranda topluma ayna tuttıkları ve bünyelerinde tipik veya olumlu karakterler barındırıp barındırmadıkları belirlenmeye çalışılacaktır. Öte taraftan sosyolojik eleştiride, yazar, eser ve okurun sosyal koşullar tarafından belirlendiğine hükmedilir ve eserlerin içinden çıktıkları toplumun iklimsel, fiziksel, politik ve sosyal koşulları tarafından şekillendirildiği kabul edilir. Betimleyici bir anlatıma sahip olan sosyolojik eleştiri yine toplumsal gerçekçilikte olduğu gibi toplumu yansıtıken (Moran, 1999: 83-85) aynı zamanda artalan şartlarını betimleyerek sorunları sebepleriyle hissettirmeye çalışmaktadır. Mehmet Karakaş'a göre toplumun sosyolojik düşüncenin temel odak noktası haline gelmesi sosyolojinin bir bilim olarak ilk dönem teorilerinin makro düzeyde ele alınmasından kaynaklanmış ve en önemli araştırma nesnesi olan sanayi toplumu çeşitli dinamikleriyle ortaya çıkmıştır (2002: 161). Toplumsal olanın bu denli yakından irdelendiği bir yaklaşımdan beslenen sosyolojik eleştiri de böylece edebi incelemelerin temel sacayaklarından biri haline gelmiştir.

### ***Kırmızı Pazartesi'* de Namus, Sosyal Statü-Değer ve Din Olgusu**

Gelmiş geçmiş en büyük Kolombiyalı olarak tanımladığı G. G. Marquez'in kısa romanı *Kırmızı Pazartesi'*deki kurguyu 1951 yılında Kolombiya'da meydana gelen gerçek bir hikâyeden esinlenerek yazdığını aktarmaktadır Ed Vulliamy (2014). Hatta Marquez'in bu olayın çocuk tanıklarından biri olduğu iddia edilmektedir (Darıcı, 2017). Buna göre gerçek adı Margarita Chica Salas olan bir kadın bir başkası ile olan ilişkini itiraf ettiğinden ötürü kocası tarafından terk edilir ve akabinde kadının abileri de namuslarına sürülen lekeyi genç tıp öğrencisi delikanlıyı öldürerek temizlerler. Yaşadığı kasabadan ayrılmak zorunda kalan Salas yirmi yıl sonra eskiden evlendiği kocasına âşık olduğunu fark ederek tekrar bir araya gelmeye çalışır. Her ne kadar bu olay mutlu sonla bitmese de ortada uzun yıllara yayılan bir aşk ger-

çeği vardır. Öte taraftan Bowdoin Üniversitesi Latin Amerika Çalışmaları bölümünde yönetici olan Prof. Dr. Nadia Celis, yazara dair yaptığı arşiv taramasından elde ettiği belgelere dayanarak G.G. Marquez'in, her ne kadar yayınlanmasa da, bu kitabına yazdığı son sözde hikâyedeki suç teması kadar aşk temasını da odak noktası olarak ele aldığını belirttiğini ifade etmektedir. Marquez'e göre bu hadise korkunç/kötü bir aşkın gizli bir hikâyesidir. G. G. Marquez bu hikâye üzerinden Kolombiya toplumunun ataerkil yapısını ve yaygın görülen maçoluğu ele alarak bir cinayetin köylülerin de bir nevi suç ortaklığı yapmasıyla meydana gelişini ve mağdur gelin Angela Vicario'nun bu olaylardan nasıl etkilendiğini irdellemektedir (Porter, 2018).

Marquez'in anlatısı üzerinden bakıldığında Kolombiya toplumunun açmazları ve sorunlarının eleştirel bir bakışla yansıtıldığı görülür. Anlatıdaki kurguya göre Kolombiya'nın bir kasabasında herkesin bildiği fakat sadece öldürülecek olan Santiago Nasar'ın kendisinin bilmediği bir "namus" cinayeti anlatılmaktadır. Bir başkasıyla evlenecek olan Angela Vicario'nun bekâretini bozup onurunu lekelediği iddia edilen Santiago Nasar, kızın ikiz erkek kardeşleri (Pablo- Pedro Vicario) tarafından hunharca katledilir. İşin ilginç yanı işlenecek cinayetin daha ilk satırdan okura ve kasabadaki diğer kişilere bildirildiğidir fakat kasaba halkı bunu engellemek adına hiçbir şey yapmayacaktır. Hikâyedeki toplumun sosyo-kültürel yapısını yansıtırken Marquez gazeteci olarak çalıştığı gençlik yıllarından kalma bir alışkanlıkla farklı kişilerin aynı olayla ilgili ama birbiriyle çelişen şahitliklerine kurgusunda yer vermiştir. Bu şekilde tek bir gerçeğin (!) kişilerdeki değişken ve güvenilmez algılanışını sorgulamış ve bu namus cinayetinin çelişkilerle dolu arka plan ayrıntılarını okura sunmak istemiştir. Bundan yola çıkarak da aslında toplumun gerçek diye dayattığı her şeyin adeta birey tarafından sorgulanması gerektiğini anlatmak istemektedir ki buna kanıt olarak kitapta bahsi geçen cinayetin işlendiği günün hava durumuna ait birçok farklı anının hikâye kahramanlarının zihninde yer ettiği gösterilebilir. O gün hava kimilerine göre yağmurlu, kimilerine göre ise kesinlikle kurudur. İlginçtir ki bireyler kendi aralarında kişilikçe ve olayın ayrıntıları-

nı hatırlama ve anlamlandırmada çelişik olmalarına karşın, değer yarguları konusunda hemfikirdirler; Santiago Nasar bu suçunun cezasını ölerék çekmelidir.

Yazar Marquez bu çelişkili şahitlikler içerisinde toplumun erkek ve kadına biçtiği rolleri de irdelemiştir. *Kolombiya*-Latin Amerika toplumu oldukça ataerkil ve cinsiyet rolleri konusunda dayatmacıdır. Rex A. Hudson önemli çalışmasında geleneksel manada Kolombiya toplumunun aile yapısının katı bir hiyerarşiye sahip ve erkek egemen olduğunu belirtmektedir. Otoriter ve eril bir yaklaşım ile şekillenen kadın erkek ilişkileri kadınların namus ve erdemliliğinin erkekler tarafından kontrol edildiği bir toplumsal yapıdadır. *Kadınların ailelerindeki erkeklerin beklenti ve rahatlarını* baz alarak ev işleri ile çocuklara dair görev ve sorumluluklarını yerine getirmeleri en belirgin faaliyetleri olarak kabul edilmektedir (2010: 104-107). Bu olguyu destekler özellikle çokça örnek vardır kitapta. *Örneğin* Pura Vicario'nun (mağdur Angela'nın annesi) kızları;

...evlenmek üzere yetiştirilmişlerdi. Gergef işlemeyi, maki-neyle dikiş dikmeyi, kukalı dantel örmeyi, çamaşır yıkayıp ütü ütülemeyi, yapma çiçekler, kendi uydurdukları tatlılar yapmayı, aşk pusulaları yazmayı bilirlerdi. Ölüme saygıyla yaklaşma kültürünü bir yana bırakmış zamane kızlarından farklı olarak, onların dördü de eskiden adet olduğu gibi hastaların başında bekleme, *ölüm döşeğinde olanlara güc verme, ölüleri kefenleme sanatında birer ustaydılar.* (Marquez, 2014: 34)

Toplumun kadınları yetiştirme anlayışı damat adaylarını mutlu etmek üzerine kuruludur çünkü hikâye anlatıcısının annesinin de dediği gibi, "Her erkek onlarla mutlu olur, çünkü acı çekmek için yetiştirilmişler" (Marquez, 2014: 34). Diğer taraftan erkeğe biçilen role geldiğinde de, "Oğlanlar erkek adam olacak şekilde büyütülmüşlerdi" (Marquez, 2014: 34) söylemi ile karşılaşılmaktadır. İşte böylesi bir toplumda adam öldürme için kabul edilebilir görülen sebeplerin en başında namusa sürülen leke gelmektedir. Kadınların bağımsız olarak görülmediği ataerkil toplumlarda kadınlar sadece bir erkeğin eşi ya da çocuklarının annesi konumunda bulunabilirler. Bu konumların gerektirdiği rolleri benimsemek statü kazanmak ve eril baskıdan bir nebze uzak olabilmek için

tek çıkar yol gibi görünmektedir. Hatta Deniz Kandiyoti ataerkil toplumlarda yaşayan kadınların bu itaatkâr tutumunu “ataerkil pazarlık” olarak tanımlamaktadır (Yüksel vd. , 2017: 204). Söz konusu bu pazarlıktan nasibini alan biri de romandaki Angela Vicario karakteridir. Sevmeden evlenmek zorunda olduğu kocası Bayardo San Roman tarafından daha düğün gecesi bakire olmadığı anlaşılınca gecenin bir vakti babasının evine teslim edilir. Bu utanç yüzünden annesinden fena dayak yiyen Angela namusuna leke süren kişinin kimliğine dair ailesine bir isim vermek zorundadır. Verdiği isim (Santiago Nasar) roman süresince suçlanır ama farklı tanıklıklardan iz sürerek okur Santiago’nun suçsuz olabileme ihtimaline de hükmeder. Ataerkil anlayışa sahip bir toplumun fertleri olan Pablo ve Pedro Vicario adlı ikizler kız kardeşlerinin namusunu temizlemek zorundadırlar. Her ne kadar bunu yapma konusunda ayak direseler de nihayetinde cinayeti herkesin gözü önünde işlerler. İkizler aslında isteksizdirler ve bunu cinayeti işleyeceklerini herkese anlatarak dolaylı olarak hissettirirler. Hal diliyle birileri onları durdursun isterler ama namus konusunda çifte standartları olan toplum bu konuda sessiz kalır. Tüm kasaba durumu bildiği halde sadece tek bir kişi Santiago’ya durumu haber verir; “Biri çıkıp da onu öldürmelerini engellesin diye akla gelebilecek her çareye başvurmuşlar ama bunu sağlamayı başaramamışlardı” (Marquez, 2014: 49).

Toplumun çifte standardı evlilik öncesi bekârete önem veren toplumun aynı hassasiyeti erkekten beklememesinde de gözlemlenebilmektedir. Kasabadaki erkeklerin düğün gecesi eğlencesinde civardaki genelevde vakit geçirmeleri hoş ve normal karşılanmaktadır. Hatta bu evin en sevilen kadını olan Maria tüm kasabanın yakinen tanıdığı biridir; “...kapıları herkese açık bir evde, burada yaşıyordu. Benim kuşağımın bekâretini silip süpüren de o olmuştu. Öğrenmemiz gerekenden çok daha fazlasını öğretmişti bizlere, ama her şeyin üstünde de hayatta hiçbir yerin boş bir yatak kadar hüünlü olamayacağını öğretmişti” (Marquez, 2014: 61). Başka bir kadının kadınlığından faydalanırken bir başkasının kendi gözetimi altında gördüğü bir kadından faydalanmasından rahatsızlık duyulmasındaki mantıksal çelişki toplumda yanlış şekillenmiş örf

ve adetlerin süregelmesinde aranmalıdır belki de. Belirleyiciliği küçük gruplarda şekillenmiş yüz yüze, gündelik samimi ve duygusal davranış örüntülerine dayanan birincil ilişkilerdeki çift değerli davranış motifleri bireyleri kimi zaman toplumsal anlamda korurken kimi zaman da belli suçların işlenmesine itebilmektedir (Yıldırım, 2014: 4).

Romanların karşılaştırılmasındaki bir başka izlek de din olgusudur. Kolombiya toplumundaki dini anlayışı çalışmasında irdeleyen Rex A. Hudson, Latin Amerika coğrafyasındaki ortalamaya göre Kolombiyalı din otoritelerini oldukça tutucu olarak tanımlamaktadır (2010: 50). Her ne kadar yıllar içerisinde kilisenin gücü azalmaya yüz tutmuş olsa da yine de toplumsal hayat içerisinde önemli bir işlevi var olmaya devam etmektedir (2010: 119). Bu bağlamda Héctor Hoyos da G.G. Marquez'in romanlarında Katolik inancının ikircikli yapısına vurgu yaptığını iddia etmektedir. Buna göre Marquez'in yazınında Katolik inancı ne önemsizdir ne de görmezden gelinecek bir konumdadır (2006: 19). Bu kararsız ara konum romandaki kasaba halkının namus konusundaki yanlış tutumunun din söz konusu olunca da benzer bir eğilim göstermesi ile örneklendirilebilir. Romanda din teması Peder Carmen Amador ve Piskopos karakteri üzerinden okura sunulmaktadır. Peder, Santiago'nun öldürüleceğini bilse de "ne yapacağı(n)ı bilememişti"r ve kendince çözümünü "sivil yetkililere" havale etmiştir (Marquez, 2014: 65). Cinayetin işleneceği gün tüm kasaba halkı kasabayı ziyarete gelecek olan piskoposu büyük bir heyecanla beklemektedir. Peder de piskoposun horozibiği çorbası merakı için "...en iştah açıcı ibiklere sahip horozları kendi elleriyle seçmişti" (Marquez, 2014: 23) yorumunu yapmaktadır. Bu durumun alaycı bir şekilde eleştirilişi karakterlerden birinin; "Doğrusunu istersen... *Çorba yapmak için yalnızca ibiklerini kesip horozların geri kalanını çöpe adan bir adam tarafından kutsanmak istemiyordum ben*" (Marquez, 2014: 23) demesinde hissedilebilmekte ve dinin şekilciliğine, kavramın içinin boşaltılmışlığına ve din adamlarının niteliklerinin bozulmuş olmasına dair ciddi bir eleştirinin yapıldığı anlaşılabilir (Tepeler, 2013). Yazar tarafından eleştirilen toplumdaki din anlayışına bir başka örnek de ikizlerin cinayet

sonrası kiliseye sığındıklarında gerçekleşen diyalogda görülebilir. Bu konuşmada ikizlerden Pedro cinayeti bilinçli işlediklerini fakat masum olduklarını düşündüklerini Peder'e söyler. Peder de buna karşılık olarak Tanrı katında öyle olabileceklerine ihtimal verdiğini belirtir. Buna karşılık Pablo'nun verdiği cevap oldukça çarpıcıdır, " Tanrı katında da, insanların gözünde de... Bu bir namus sorunuymdu" (Marquez, 2014: 48).

Benzer şekilde piskopos üzerinden de eleştirel bir bakış açısı sunulmaya devam edilmiştir. Piskoposun aslında gemiden inmeyeceği, "Her zamanki gibi görev gereği hayır dua" edeceği ve "geldiği gibi dönüp" gideceği çünkü kasabadan nefret ettiği ifade edilir. Bu konuda haklıdır Placida Linero (Santiago'nun annesi) zira tüm roman boyunca olumsuz ingelerle anlatılan piskopos kasaba halkının arasına fiziki varlığı ile bizzat katılmamış ve bir anlamda inancının ruhani etkisini halka ulaştıramamış gözükmektedir. *Öte yandan* Doktor Dionisio'nun temsil ettiği ve toplumun aydın tabakasının dinle çatışmasını çağrıştıracak an okurun karşısına bir otopsi sahnesiyle *çıkacaktır*. Peder öldürülen Santiago'nun otopsi raporundaki sarılık hastalığı belirtisi nedeniyle doktoru suçlar, "'Yani' dedi bana 'zaten ancak birkaç yıllık ömrü kalmıştı'" (Marquez, 2014: 70). Bu suçlama üzerine Doktor, "Bu kadar ahmak olmak için ancak papaz olmak gerekir, bizler gibi tropikal bölgede yaşayanların karaciğerlerinin İspanyollarınkinden daha büyük olduğunu adamın kafasına sokmak bir türlü mümkün olmadı" (Marquez, 2014: 70) diyerek eleştirir. Kısaca denilebilir ki kasaba halkının dini anlayışı olan Katolik inancı insanların dışı itibarıyla saygı duyar gözüktüğü ama *günlük yaşantılarına uzak bir pratiği ifade etmektedir*. Herkes dini kendine göre yorumlamakta, yanlış eylemlerine bir kılıf olarak kullanmakta ve gerçek manada din adamlarına ve onlar da halka saygı duymamaktadırlar.

Marquez romanda Bayardo San Roman ve Santiago Nasar karakterleri üzerinden sosyal statü ve bunun getirdiği hukuki ve sosyal ayrıcalıkları vurgulamaktadır. Her iki karakter de varlıklı ve nüfuzludur. Bu yönleriyle toplum tarafından imrenilmektedirler. Ne ilginçtir ki para birçok konuda sosyal üstünlük ve ayrıcalık sağlarken namus konusu bu kapsamın dışında tutulmuştur. San-

tiago Nasar zenginliğine rağmen Angela'nın namusunu lekeleyen kişi olarak toplumca suçlu kabul edilmiştir, "Tıpkı babası gibi tek başına dolaşır, o dağlarda önüne çıkan ne kadar başıboş kız varsa hepsinin tadına bakardı" (Marquez, 2014: 81). Bu yanlışı ile ölümü hak eder olarak görülmüş ve cezayı verecek olan ikiz kardeşlere de karışılmamıştır. Bununla birlikte zenginlik söz konusu olunca nüfuzun üstünlüğünün sağlayabileceği ayrıcalıklara vurgu yapılır. Bu durum bir kasabalının cinayete ihtimal vermeyen ifadesinde kendini gösterir, "Saçmalama... O ikisi kimseyi öldüremez, hele zengin birini hiç" (Marquez, 2014: 53). Varlıklı olmanın getireceği dokunulmazlık bir ayrıcalık olarak kişilerin algılarında sağlam yer etmiştir.

Diğer taraftan Bayardo San Roman, namus konusu ortaya çıkmadan önce Angela'yı evliliğe ikna etmek için kur yapmaktadır fakat sonuç alamayınca ilgisini kızın maddi anlamda dar olanaklara sahip ailesine çevirir. Angela'nın ailesi başlarına konan "talih kuşunu" (Marquez, 2014: 36) göz ardı etmezler. Bayardo'nun düğün için yaptığı büyük masraf bir statü göstergesidir ve kasabanın diğer zengini Santiago için aşılması gereken bir hedef olarak görülmektedir. Kendisi de benzer bir düğün arzuladığını ifade ederken (Marquez, 2014: 23) aslında Bayardo'yu kendine rakip olarak gördüğünü açıktan açığa hissettirir. Düğün masrafının Santiago tarafından ciddiyetle takip edilmesi Bayardo'nun da hoşuna gitmekte ve kasabadaki konumunu sağlamlaştırmaktadır. Sınıf üstünlüğü birçok kapıyı açar görünmektedir ve düğün mekânı olarak seçilen yer de buna bir göndermedir. Kişisel anılarına derinden bağlı Dul Xius'un evi büyük bir meblağ karşılığında düğün evi olsun diye satın alınmış ve toplumda ön plana çıkılmak istenmiştir çünkü bu ev kasaba halkı için bir statü sembolü konumundadır.

Toplumun suça bakış açısı da üstünde durulması gereken bir başka unsurdur. Arzu Yıldırım'a göre suç sosyolojik açıdan bir sosyal ortam olgusudur ve bunun getirisi olarak da asıl toplumun hasta olduğu sonucuna varılabilir. Bu bağlamda toplumdan topluma suç algısının değişebileceği de göz ardı edilmemelidir (2014: 4-5). Buna karşın kadının namusu meselesi birçok toplumca üzerinde uzlaşılan geçerli bir suç nedeni olarak görülmektedir. Toplumsal

cinsiyet temelli sosyalleşme kadına yönelik şiddetin en baş sebepler arasında gelmekteyken (Yüksel vd. , 2017: 202) Kolombiya toplumunda da töreler namus nedeniyle öldürmeyi haklı kılmaktadır (Üretmen, 2016). Bu haklılığı ispat adına da çok fazla delil gerekmemektedir. *Kırmızı Pazartesi'* de Angela'nın bu tarz bir suç ismen isnat etmiş olması yeterli görülmüş ve kendisinin beyanına itibar edilmiştir.

Cinayetin işlenmesi kadar işlenme şeklindeki vahşet de göz ardı edilmemelidir. İkel yapım domuz kesme bıçaklarının (namus suçu işleyene olan bakışın bir sembolü olarak da anlaşılabilir) kullanılarak yedi ölümcül darbe (akla Hıristiyanlıktaki yedi ölümcül günah anlayışını çağrıştırmaktadır) ile hunharca delik deşik edilen Santiago bir süre bağırsakları elinde dolaşmıştır. Bu anlatım Marquez'in içinde yaşadığı Kolombiya halkının suç kültürüne olan yakınlığını düşündürmektedir. Marquez'in yirmili yaşlarda olduğu ve gazetecilik yaptığı dönemde (1940-50) ülkede *la Violencia* dönemi (1948-1958) yaşanmış ve çokça insan iç savaşa kurban gitmiştir. Hatta bu dönem ile ilgili en büyük korku çağrışımının öldürülmek ya da yaralanmak değil paramparça edilmek olduğu belirtilmektedir (Hoyos, 2006: 8). Bu anlamda Santiago Nasar da namus uğruna verilen bir kurban olarak bu korkudan nasibini almış gözükmektedir.

Ed Vulliamy, Marquez'in Kolombiya'nın yaşadığı bu kanlı yılların gölgesini kendi yazınının çoğunda barındırdığından bahsetmektedir (2014). Zaten Héctor Hoyos da *la Violencia* döneminin Kolombiya edebiyatı üzerinde bir tür tutulma etkisi gösterdiğini ve yazınsal olarak milli ve küresel manada bu dönemin etkilerinin olumsuz bir seyri olduğundan bahsetmektedir. *Dönemin siyasi çatışmalarının* derinden sarstığı bu toplumda, 200.000 kişinin ölüp 2 milyon kişinin de yerinden yurdundan edilmesi ve *şiddetin kendisinin la Violencia (şiddet) olarak* adlandırılmasının aslında şiddeti besleyenlerin kimliğinden çok eylemin kendisine odaklanma amacı taşıdığı belirtilmesi bu döneme dair önemli ayrıntılardır. Bu dönemi yansıtan romanların ortak özelliğinin şiddetin kan dondurucu ayrıntılarının *duyguları felç eden* bir anlatım içermesidir. Bu durum G.G. Marquez'in benimsemediği bir yaklaşım ol-



duğundan kendi yazınında bu boyutuyla yer almamıştır. Bunun yerine bir yandan dünya edebiyatı sınırları içerisinde kalıp diğer yandan da Kolombiya'nın kendi siyasi çıkmazlarını içeren orantılı bir şiddet anlatımını insana dair diğer izlekler ile harmanlayarak yazınında *buluşturmuştur*. Marquez şiddetin mağduru ölümlerden çok yaşayanlara odaklanarak onların duygularını ve bakış açılarını yansıtmının gerekli olduğundan bahsetmiştir (Hoyos, 2006: 3-14). *Kırmızı Pazartesi* kan donduran bir cinayetin anlatısı olarak bizzat G.G.Marquez tarafından biz okurlara cinayeti işleyen kardeşlerin toplumsal konumları ve bireysel yaklaşımları üzerinden kanlı eylemin perde arkasını görme imkanı tanımaktadır. Aynı zamanda cinayetin kültürel nedenlerine dair kavramsal bir zemin etüdünde bulunma imkânını vermekte ve şiddetin gücünü toplumsal olandan aldığını hissettirmektedir.

Kolombiya toplumun suça meyilli olduğunu iddia eden Waldmann'a göre *bunu kanıtlayan sebeplerden biri de yasaklayıcı kuralların olmayışıdır* (2007: 65). Waldmann buna örnek olarak "sicarios"u (adam öldüren) verir. Bu kişiler 15-25 yaş aralığında olup para karşılığında bu işi yapmaktadırlar. Aynı zamanda bu kişiler Bakire Meryem'i yüceltmekte ve kendi annelerini kutsalılaştırmaktadırlar (Kasaba halkının bekâreti kutsal görmesi ve Bayardo'nun Angela'yı eve geri getirdiğinde kızın annesine hitaben, "Her şey için teşekkürler, anne. Siz bir azizesiniz" (Marquez, 2014: 47) demesi bu sicarioların tarzını anımsatmaktadır). Yine sicario'lar *yöntemleri itibariyle acımasız, soğukkanlı ve duygusuz olarak tanınlanmakta, öldürecekleri kişiye hazırlık zamanı tanımamakta ve bu eylemlerini kutsal sebeplere bağlamaktadırlar* (Waldmann, 2007: 69-71). Yasaklayıcı kuralların eksikliği, Kolombiya toplumunun yetersiz dayanışma ve güven ruhuna sahip olması ve devletin güçlünün idaresindeki bir sistem olarak algılanması insanların daha küçük topluluklar halinde veya kendi çekirdek aileleriyle güçlü bağlar kurarak yaşamalarını beraberinde getirmiştir. *Örf ve adetlerin hem samimi hem de katı olabildiği böylesi bir sosyal ortamı* Marquez oldukça etkileyici bir anlatım ile yazıya geçirerek Katolik Hristiyanlığın hâkim olduğu bu topraklarda dini değerlere saygı ile *şiddetin yaygınlığının karmaşık ilişkisini başarılı bir şekilde resmetmiştir*.

### ***Kuyucaklı Yusuf*'ta Namus, Sosyal Statü-Değer ve Din Olgusu**

Benzer alt başlıklarla incelenecek diğer eser de *Kuyucaklı Yusuf*'tur. Türk edebiyatı içerisinde müstesna bir yeri olan bu eser,

Rousseau'nun isyan ve doğaya dönüş felsefesinden kaynaklanan başkaldırı temasını işleyen ilk romandır. Aynı zamanda Anadolu'daki toplumsal düzene yönelik getirdiği eleştirel bakış açısıyla Türk romanının o döneme değin ana sorunsalı olan batılılaşmama dışına çıkmış ve 1950'lerde yaygınlaşmaya başlayan köy edebiyatına yönelişte de önemli rol oynamıştır. (Karaca, 2007: 119)

Eserin yazarı Sabahattin Ali'nin Türk edebiyatı içerisindeki müstesna konumu hakkında bilgi veren bir başkası da Aziz Şeker'dir. Kendisi benzer bir vurgu yaparak Tanzimat döneminden 1950'lere kadar gelen Türk romanının temel sorunsalını Batılılaşma hareketi olarak çerçevelemektedir. Bu anlamda Sabahattin Ali'nin farkı döneminin aydınlarından ayrı olarak toplumsal meselelere olan hassasiyetini Batılılaşma hareketlerinden çok daha önce yazınına dâhil ederek "yarı-feodal bir toplumsal yapıdan kaynaklı çatışmaları işlemiş" olmasıdır (2019: 878-879). Ali bunu yaparken bir taraftan da kendi yaşamı içinden kimi ayrıntıları eserlerindeki kurguya yedirmiştir (*Çalışkan*, 2018: 426). Bu özelliğinden dolayı da Toplumcu Gerçekçi olduğu kadar 'gözlemci gerçekçi' özelliğini ortaya koymuş ve bu türde eser veren birçok başka yazarın düştüğü tuzağa düşmekten de kurtulmuştur. Onun kahramanları *sadece Sabahattin Ali'nin* ideolojilerini yansıtmıyorsa misyonunu yüklenmiş değillerdir, aynı zamanda "canlı, duygu yüklü ve ...kalıcı" tipler olarak zihin dünyamıza konuk olmaktadır (Hasdedeoğlu, 2008: 159).

Mehmet Karakaş bir iktidar ilişkisini tanımlarken onun "başkalarının eylemleri üzerinde eyleyen bir eylem" olarak ifade etmektedir (2002: 157). Böylesi eylemlere maruz kalmış kahramanımız Yusuf da anne babasının eşkıyalar tarafından öldürülüşüne şahit olmuş bir oğlan çocuğudur. Yusuf, Salahattin Bey tarafından evlatlık alınarak sahip çıkarılır. Yeni ailesi ile birlikte yaşayacağı Edremit kasabasındaki hayatı o dönemin toplumsal yapısı *üzerinden çarpıcı ayrıntılar* ile sunulmaktadır. Yusuf etrafına yabancılaşma duyan bir

çocuk ve gençtir. Bu “garip tabiatlı çocuk” (Ali, 2007: 18) kasabalıların oluşturduğu düzene yabancısıdır ve “yerini bulamamanın azabını bütün teferruatıyla duymakta”dır (Ali, 2007: 147). Hatta Yusuf toplumdaki yapay ilişkilerden bunaldıkça kendini doğaya atmaktadır. Zaman içerisinde toplumsal kurumlardan (okul sıkıcıdır ona göre ve gereksiz bilgiler öğretmektedir) da sıkıldığı görülen Yusuf bir anda kasabadaki güç ve iktidar ilişkileri içerisinde bulur kendini. Üvey kız kardeşi Muazzez etrafında gelişen erkek egemen mücadele nedeniyle kasabanın sözü geçen ve zengin eşrafının düşmanlığını kazanır. Şakir ve babası Hilmi Bey ahlak yoksunu ve yozlaşmış kasaba eşrafının prototipleridir adeta. Rüşvet, tecavüz, adam kayırma ve cinayet gibi kötü fiilleri gayet rahat işlemektedirler zira “...başka türlü olmasına imkân yoktu(r). Bu böyle gelmiş, böyle gidiyor(du)” (Ali, 2007: 96). Aynı eşraf kasaba halkı üzerinde baskı kurar, kasabanın ileri gelen idarecileriyle çeşitli çıkar ilişkileri geliştirirler ve ne jandarma ne de hükümet onlara karışır “çünkü onlar parayı bolca oynatırlar” (Ali, 2007: 33). Bu iktidar mücadelesi içerisinde Yusuf birkaç kez dönen bu çarka çomak sokmayı başarır (Muazzez’le evlenir, Selahattin Bey’in kumar borcunu öder ve tecavüz mağduru kıza sahip çıkar) ama yine de romanın sonunda bu çarkın dişleri arasında ezilir (karısını kaybeder ve kasabanın ileri gelenlerini öldürerek “atını ileriye, dağlara doğru” yani belirsiz bir geleceğe sürer (Ali, 2007: 215). Toplum düzenine başkaldırının öncü örneklerinden biri olan bu roman okuyucuya bedeli ödenecek de olsa bunun gerçekleştirilebileceğini anlatmaya çalışır.

Bir başka toplumsal olgu da dindir ve *Kuyucaklı Yusuf*’ta bireysel ve toplumsal boyutta ele alınmıştır. Bireysel olarak Yusuf’un Selahattin Bey’in ölümü üzerine kendi dini yaklaşımını betimlediği şu ifadeler göze çarpmaktadır;

Yusuf’un camiyle, namazla, din ve imanla pek alışverişi yoktu. Hele babası, *Şahinde>nin* tabiriyle “kızıl gâvur”du. Fakat minareden kopup... takılan bu feryat onu kendinden geçirdi. ...Bir müddet sonra etrafındakilerin yerlerinden kalktıklarını, camiye doğru yürüdüklerini gören Yusuf doğruldu. Cenaze namazına iştirak etti. Sessiz bir kafilenin içinde ve başı önünde mezarlığa kadar gitti. (Ali, 2007: 161-162)

Günlük hayatında dine ait gereklilikleri pek dert edinmeyen Yusuf'un ölüm karşısında sorguladığı insanın varlığı ve değerli hatırası dine anlık bir yakınlaşma hissetmesine sebep olur. Bu anlamda Ali, Yusuf üzerinden ortalama bir kişinin sergileyebileceği dini anlayış tavrını aktarmıştır. Toplumsal yönüyle de din Ramazan ayı üzerinden ele alınmıştır;

... yeknesaklığını değiştiren... bayramlardı. Hele ramazan bayramı, bir aylık bir bekleyiş ve hazırlıktan sonra geldiği için, o nispette coşkun olurdu. Çocukların çoğu ramazanda oruç tutar, namaz kılarlardı. Sahura kalkmak ayrı bir zevk, ... mahmurlukla, dolaşmak ayrı bir zevkti. ... Hoca'nın vaazları dinlenir, ikindi mukabeleleri kaçırılmaz ... ...Top patlar patlamaz, ... evlerine koşuştururlardı. ... teraviye giderler... büyükerin yokluğundan istifade ... oynarlardı. ... perşembe akşamlarını sabırsızlıkla beklerlerdi. ... Kadiri tekkesinde zikir olduğu için, çocuklar tekkenin etrafında dizilirler... kadınları seyrederek, ... "hünküren" dervişlere bakarlardı. ... ...bayram, sahiden bir coşkunluk ve neşe devri olurdu.(Ali, 2007: 28-29)

Toplumsal boyutuyla anlatımda dikkat çeken unsur dine ait olumlu anlatımın daha çok çocuklar üzerinden yapılmış olmasıdır. Din olgusunun yetişkinlerin dünyasını şekillendiren bir boyutundan pek olumlu bahsedilmemekte aksine "hızlı hızlı namaz kıldıran" bir imam ve "secdeye varanların patırtısı " (Ali, 2007: 72) ile "kirli bir seccadenin üstünde yatıp kalk(an)" kişilere bakarak "kendi için de böyle bir hayat tasavvur etmek" istememesi anlatılmaktadır (Ali, 2007: 152). Yine benzer bir örnek de, "Bu alevi köylerinin daha geniş mezhepli, daha temiz ve daha samimi olduğunu ona uzun memuriyet seneleri öğretmişti(r)" (Ali, 2007: 139). Bu anlamda Sabahattin Ali'nin, bireylerin veya toplumun üzerindeki din tesirini anlatırken kullandığı anlatım tekniği ile hikâyenin satır aralarına girerek okura kendi fikirlerini açıklıyor görünmektedir. Ayrıca dini motiflerden ziyade namus anlayışının romanın sonunu belirler gözükmesi de din olgusunun daha ikincil etkisine işaret etmektedir.

*Kuyucaklı Yusuf*'ta kadın ve namus meselesine olan yaklaşım *Kırmızı Pazartesi*'ndekine benzer özelliktedir. Edremit kasaba halkı içinde kadınlar genelde edilgen olarak yansıtılmışlardır. Hikâyenin baş kadın karakteri olan Muazzez roman boyunca edilgen yapıdadır ve çeşitli arzu üçgenleri (Özer, 2013) içerisinde hep başkalarının onu yönlendirmesine göre şekil alır. Kendini istemediği durumlardan kurtarmak adına yaptığı bir eylem yoktur. Bu toplum içerisinde de kadınlar "bazı iyi kalpli ve alakalı komşuların sayesinde nakış, gergef ve biraz da dikiş öğreniyor" ve hatta kaymakam kızı olarak da "kendisiyle akran olan kızlarla beraber terzi Mürüvvet Hanım'dan ut dersi alıyordu"r (Ali, 2007: 27). Kadınlar kendilerine çizilmiş sınırlar içerisinde varlık sürdürürken namusları da erkeklerden sorulur görünmektedir. Örneğin, Yusuf Muazzez'in Terzi Mürüvvet Hanım'dan ders almasını yasaklar çünkü etraftan "münasebetsiz rivayet(ler)" duymuştur (Ali, 2007: 28). Yine Muazzez ile alakalı olarak kasabanın zengin ve ahlak yoksunu delikanlısı Şakir'in art niyetli emelleri sonucu tecavüz mağduru Kübra'yı evine alarak koruması Yusuf'un namus konusundaki himayeciliği hakkında okura bir fikir vermektedir. Hatta romanın sonunda evlendiği karısı Muazzez'in kendisinin yokluğunda maddi imkânsızlıkların pençesindeyken annesi Şahinde Hanım'ın da tesiriyle kasaba eşrafının içki masalarına misafir edilmesini öğrendiğinde evindeki eğlenceyi basması ve bu ahlaksızlığın önde gelenlerini öldürürken yanlışlıkla karısını da yaralaması bu duruma verilebilecek örnekler arasında sayılabilir. Zira "Bu evin namusu benden sorulur" (Ali, 2007: 194) fikrine sahip olan Yusuf için artık ok yaydan çıkmıştır;

Uzun senelerden beri nefesine karşı yaptığı tahakkümlerin acısı çıkıyor, içinde boşandığını hissettiği bir çarkı artık durduramayacağını anlıyordu. Bu anda bütün hayatıyla, bütün muhitiyle, bütün dünya ile hesap kesiyor ve bu hesaplaşma, şimdiye kadar her şeye baş eğdiği nispette korkunç oluyordu. (Ali, 2007: 209)

Bu alıntıda kasabadaki toplumun yozlaşmış ileri gelenlerinden olup da namusunu kirletenlere çoktandır yapılması gerekeni yapacağı görülmektedir. Romanda namus kavramı başka yerlerde de geçer. Örneğin, kasabanın kabadayıları namusludur (20),

Kübra'nın annesi (42) ve Selahattin Bey (110) namuslu damat adayını arayışındadırlar, Salahattin Bey eşrafın kirli işlerine bulaşmadan namuslu kalmaya çabalar (44) ve namuslu komşular (190) Yusuf'un yokluğunda evinde dönen dolaplardan haberdardırlar ama meseleyi düzeltip müdahil olacak yetişkin yoktur. Gençler askerdedir ve geriye de sadece ihtiyarlar ve sakatlar kalmıştır ki onlar da geçim derdi ile boğuşmaktadırlar. Namus konusunun çetrefilli olmasının önemli bir başka sebebi de "parası olanın ırzı da tamam, namusu da!" (118) anlayışıdır. Parasal gücü olanların eylediklerini düzeltmek için toplum tarafından ortaya konabilecek bir refleks gelişmemiştir. Bu irade zafiyeti Şakir ve babası Hilmi Bey'in tecavüzüne uğrayan Kübra meselesinde de yaşanır. Ne Kübra ne de annesinin hesap sormaya gücü yetmez. Hatta kadın Salahattin Bey'e söylediğinde kaymakam laf olsun diye bile hesap soracağını belirten söz söyleyemez zira kurulu toplumsal düzeni sorgulamak oldukça zordur.

Bir başka ilginç durum da Kübra'nın yaşadıklarını utancı nedeniyle kimseye anlatamamış olmasıdır. Ferda Zambak'a göre romanda kadın karakterlerin mağduriyetleri, toplumun cinsiyetçi algılar üzerinden ürettiği normlarla yakından ilişkilidir. Buna göre erkek, kontrol hiyerarşisinde rol alır. Eşitsizliğin oluşturduğu hiyerarşide, kadın her bakımdan erkeğe bağlı bir algı içerisinde değerlendirilir. Kadın bedeni üzerinden tanımlanan namus kavramı da bu anlayıştan payını alan bir yapıdadır. "Ataerkil toplum düzeninde eril bir nitelik olarak kabul gören namusun kadın benliğinde yer buluşu 'utanç' yoluyla olmaktadır. Bu yüzden Kübra'nın, uğrayacağı felaketin ilk işaretlerini fark etmesine rağmen, bunu bir utanç olarak algılayarak susmayı tercih etmesi, toplumsal cinsiyetin kadın ve bedeni üzerinden oluşturduğu denetleyici, hegemonyacı algıyla yakından ilişkilidir (2017: 368).

### **Sonuç Gözlemleri**

Sonuç olarak denilebilir ki hem *Kırmızı Pazartesi* hem *Kuyucaklı Yusuf* içinden çıktıkları toplumsal gerçekliği başarılı bir şekilde yansıtan yazınsal anlatılardır. Bu bağlamda toplumcu gerçekçi yaklaşım üzerinden bu iki eser ayrıntılı olarak tahlil edilebilir. Her iki toplumda maddi gücün sağladığı bir toplumsal dokunulmaz-

lık vardır ve toplumun tüm bireyleri tarafından içselleştirilmiştir. Her iki romandaki başkahramanlar toplumsal beklentiye karşı mücadele etmeye çabalarlar fakat yine de toplumun sınırlarını belirlediği alan içerisinde kalır tüm mücadele. Pablo ve Pedro Vicario kardeşler kendilerinden bekleneni yaparak namus lekesini temizlerler (isabet edip etmedikleri ise sorgulanmaz). Yusuf da her ne kadar toplum düzenine uzak kalmaya çalışmış olsa da yine de kısmi bir başkaldırı ile birlikte tüm hayatını ve eşini bu uğurda feda etmek zorunda kalmıştır. Bu bağlamda Santiago her toplumda ortaya çıkabilecek bir tipik karakterdir. Namus suçu işlediğine hükmedildiğinden sosyal statüsü onu kurtarmaz ve toplumsal linç kültürü tarafından kurban verilir. Yusuf da olumlu karakter tiplemesine uygun görünmektedir, duyarlı, karamsar, fedakâr ve eylemi erteleyen ya da hiç eyleme geçemeyen bir bireyi temsil eder olarak betimlenmiştir.

Sosyolojik eleştiri bağlamında her iki romanda din, sosyal statü, namus ve değerler sistemi örnekler üzerinden incelenmiştir. Din olgusu *Kırmızı Pazartesi*'deki olay örgüsünde daha yoğun yer almıştır. Katolik inancının halk nezdinde değerli ve muteber oluşu her ne kadar ironik ve alaycı betimlemelerle aktarılsa da kahramanların davranışlarına olan tesiri göz ardı edilemez. Diğer yandan *Kuyucaklı Yusuf*'ta din olgusu daha kişisel bir bakış üzerinden aktarılmıştır. Çocukların dünyasına dair ve onların gözünden din olgusu daha olumlu günlük tesirler üzerinden tasvir edilmiştir. Yetişkinlerin bakış açısı da daha ziyade Yusuf'un üzerinden sunulmuş ve bunun da çok bağlayıcı bir etkisinin olmadığı gözlemlenmiştir. İki kitap arasındaki bu farklılıkta romanlarda kullanılan anlatım tekniğinin bu sonucu doğurmuş olabileceği düşünülebilir zira *Kırmızı Pazartesi*'nde sayıca çok anlatıcı varken *Kuyucaklı Yusuf*'ta olaylar daha çok üçüncü tekil şahıs üzerinden aktarılmıştır. Bu durum da bizlere din olgusunun toplumsal görünürlük ve etkisinin sınırlandırılmış olarak algılanıp aktarıldığını düşündürmektedir.

Namus anlayışı ve bununla bağlantılı değerler açısından her iki romanda kadına olan bakış açısı benzerdir. Hem Angela Vicario hem de Muazzez (ki her iki isim de aziz tutulan, yüceltilen kişi veya kişilik manasındadır) toplumun öngördüğü bir cinsiyet tanımına göre yaşayarak kaderleri konusunda edilgen konumda

bulundurulurlar. Yine her ikisi çifte standartlı namus anlayışı yüzünden zarar görmüşlerdir. Angela namusuna sürülen leke nedeniyle kocası tarafından terk edilip uzun yıllar boyunca toplumdan tecrit edilirken Muazzez de bunun bedelini kocasının eliyle gelen şiddet yüzünden canıyla ödemiştir. Toplumun namus söz konusu olunca hata örtücü olmak yerine dedikodularla olayı manipüle ettiği, gerçek failleri cezalandırmak veya erkeğe de aynı namus standartlarını koymak yerine adeta belli kişileri kurban seçtiği, hem zamanında müdahil olmayarak sorumluluktan kaçındığı hem de buna rağmen toplumsal değer sistemini doğrudan yana şekillendirmediği gözlemlenmiştir.

Bu çalışmanın bir diğer bulgusu da Santiago Nasar ve Yusuf'un kendi toplumları içerisinde adeta bir tür günah keçisi gibi görüldükleridir. Nasar gerçekten suçlu mudur bu tam olarak kestirilemez ama onun öldürülüşü namus meselesini çözmüş görünmektedir. Yusuf da kasabadaki statü dengelerini bozarak özellikle Şakir ve Hilmi Bey gibi önde gelenlerin gücünü sorgulamış ve sonunda da ölümlerine sebep olmuştur. Jeremy Townsley'e göre bir toplumda günah keçisi seçmenin birkaç sebebi vardır (2003). Öncelikle bu kişi tam olarak kendi toplumundaki problemlerin asıl nedeni değildir (Santiago belki de bu suçu işlememiştir ve Yusuf kendisini uzak tutmak istediği halde belli kişiler onu veya ailesini hedef almıştır). Yine bu kişiler dışlanmış ve dışarıdan olmakla birlikte (Santiago Arap kökenlidir, Yusuf ise kasabaya evlatlık gelmiştir) yine de o topluma kısmen yakındırlar (Santiago kasabaya yerleşmiş babasının ismini sürdürmekte, Yusuf da kaymakamın evlatlığı olarak ezilmiş halkın yanında yer almaktadır). Bu kişilerin diğerlerinden farklı bir yanının olması da günah keçisi olmaları adına belirleyici bir faktördür. Toplumun genelinden farklı olarak Santiago oldukça varlıklı ve etnik bakımdan yabancısıdır, Yusuf da tuhaf kişilikli ve topluma mesafelidir. Bahsedilen bu özelliklerinden dolayı Santiago ve Yusuf kendi toplumlarının süregelen sorunlarının çözümü adına günah keçisi olarak öne sürülmüş ve hayatları karartılmış kişilerdir. Bireyin karartılan hayatından gelen bu devinim üzerinden de toplum kendini tekrardan üretmiş olmaktadır.



## Kaynakça

- Ali, S. (2019). *Kuyucaklı Yusuf*, 87.bs, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Bektaş, N. (2009). Toplumcu Gerçekçilik Bağlamında Nazım Hikmet'in 'Ferhad ile Şirin' Oyununa Metinlerarası bir Bakış, An Intertextual Approach to Nazım Hikmet's Play 'Ferhad and Şirin' in the Context of the Socialist Realism, *Milli Folklor*, 21(83), 41–47, Erişim Adresi: <http://www.millifolklor.com/PdfViewer.aspx?Sayi=83&Sayfa=38>
- Çalışkan, A. (2018). Ana Çizgileriyle Cumhuriyet Devri Türk Hikâye Ve Romanına Teorik Bir Yaklaşım (1923-1939), *Turkish Studies Social Sciences*, 13(18), 365-485, DOI Number: <http://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.13975>
- Darıcı, İ. (2017). Kırmızı Pazartesi - Gabriel García Márquez, *İnsanokur*, Erişim Adresi: <http://www.insanokur.org/kirmizi-pazartesi-gabriel-garcia-marquez/>
- Hasdedeoğlu, M.O. (2008). Toplumcu Gerçekçilik Ve Sabahattin Ali'nin Hikâye Kişileri, (*Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*). İstanbul Kültür Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Hoyos, H. (2006). García Márquez's Sublime Violence and the Eclipse of Colombian Literature, *Chasqui*, 35 (2), 3-20.
- Hudson, R.A. (2010). *Colombia a Country Study*, 5. bs. , Federal Research Division Library of Congress.
- Karaca, A. (2007). Kuyucaklı Yusuf Roman Özeti - Sabahattin Ali, *Anasayfa*, Erişim Adresi: [http://www.turkedebiyati.org/kitap\\_ozetleri/kuyucakli-yusuf.html](http://www.turkedebiyati.org/kitap_ozetleri/kuyucakli-yusuf.html)
- Karakaş, M. (2002). İktidar İlişkileri Açısından Bilim ve Sosyoloji, *Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt 4, Sayı 1, 154-169.
- Marquez, G. G. (2014). *Kırmızı Pazartesi* (İnci Kut, Çev.), İstanbul: Can Yayınları.
- Moran, B. (1999). *Edebiyat Kuramları ve Eleştiri*, (23.bs), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özer, H. (2013). Kuyucaklı Yusuf'ta Arzu Üçgenleri, *Türk Dil, Edebiyat Ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, 399–408.
- Porter, T. (2018). The Secret Story of a Terrible Love: A Love Story Masquerading as a Crime Novel. Erişim Adresi: <http://www.bowdoin.edu/news/2018/02/the-secret-story-of-a-terrible-love-a-love-story-masquerading-as-a-crime-novel.html>

- Şeker, A. (2019). Kuyucaklı Yusuf Romanının Kadın Kahramanlarını Toplumsal Cinsiyet Bağlamında Psikososyal Yönleriyle Ele Almak, *İnsan & İnsan*, 6(22), 865-881. Erişim Adresi: DOI: <https://doi.org/10.29224/insanveinsan.521714>
- Tepeler, S. (2013). Kırmızı Pazartesi Toplumunun Sosyo-Kültürel Açısından İncelenmesi, *ST Akademik Paylaşımlar*. Erişim Adresi: <http://www.selimtepelers.wordpress.com/2013/11/24/kirmizi-pazartesi-toplumunun-sosyo-kulturel-acidan-incelenmesi/>
- Townsley, J. (2003). *Rene Girard's Theory of Violence, Religion and The Scapegoat*. Erişim Adresi: <http://www.jeramy.org/papers/girard.html>.
- Üretmen, P. K. (2016). Toplumun Karanlık Yüzü: Kırmızı Pazartesi, *Kitap Eki*. Erişim Adresi: <http://www.kitapeki.com/toplumun-karanlik-yuzu-kirmizi-pazartesi/>.
- Vulliamy, Ed. (2014). Gabriel Garcia Marquez: 'The Greatest Columbian Who Ever Lived', *The Guardian*. Erişim Adresi: <http://www.theguardian.com/books/2014/apr/19/gabrielgarciamarquez-colombia>
- Waldmann, P. (2007). Is There a Culture of Violence in Colombia? *International Journal of Conflict and Violence*. Erişim Adresi: <http://www.ijcv.org/index.php/ijcv/article/viewFile/21/21>
- Yıldırım, A. (2014). Sosyo-Kültürel Yapı ve Suç Olgusu Arasındaki İlişki: Malatya İli Örneği, *KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi* 16, Özel Sayı 1, 1-7.
- Yüksel, M. , Güllüoğlu, F. , Yazgan, Ç.Ü. , Paker, E. B. , Gökalg E. , Suveren, Y. , Yavuz, S. , Taştan, C. (2017), *Suç Sosyolojisi*, (F. Güllüoğlu, Ed.) Eskişehir, Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Zambak, F. (2017). *Gecikmiş İradenin Gölgesindeki Hayatlar: Kuyucaklı Yusuf'ta Mağlup Kadınlık ve Erkeklik*. Erişim Adresi: <http://www.kesitakademi.com>