

J-SCS

Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi
Journal of Social & Cultural Studies

6 Aylık

HAKEMLİ BİLİMSEL DERGİ

Biannually

PEER- REVIEWED ACADEMIC JOURNAL

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/jscs>

<http://www.toplumvekultur.com/>

editor@toplumvekultur.com

7. Sayı / Issue

2021

HAZİRAN / JUNE

e- ISSN: 2667-5854

Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi

Journal of Social and Cultural Studies (J-SCS)

e-ISSN: 2667-5854

6 Aylık Akademik Hakemli Bilimsel Dergi - Biannually Peer-Reviewed Academic Journal

Yıl/Year: 2021, Sayı/Issue:7, Haziran/June

Akademik Yayıncılıkta 4. Yıl / 4th Year in Academic Publishing

Erişim - URL: <http://www.toplumvekultur.com/> & <https://dergipark.org.tr/tr/pub/jscs>

Sayı Editörü / Editor of the Issue: Doç. Dr. Çağatay SARP

Editör Kurulu / Editorial Board

Doç. Dr. Çağatay Sarp (Editör / Editor) – Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale

Prof. Dr. Dolunay Şenol (Alan Editörü: Aile, Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Çalışmaları, Kriminoloji / Scope Editor: Family, Gender & Women's Studies, Criminology) – Kırıkkale Üniversitesi – Kırıkkale

Prof. Dr. İbrahim Mazman (Alan Editörü: Orta Doğu Çalışmaları, Din Bilimleri, Sosyoloji / Scope Editor: Middle East Studies, Religious Studies, Sociology) – Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale

Prof. Dr. Aysun Sungurhan (Alan Editörü: Türk Dili ve Edebiyatı / Scope Editor: Turkish Language and Literature) – Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale

Doç. Dr. Senem Ceylan (Alan Editörü: Arap Dili ve Edebiyatı / Scope Editor: Arabic Language and Literature) – Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir

Dr. Onur Işık (Alan Editörü: Batı Dilleri ve Edebiyatları / Scope Editor: Western Languages and Literatures) - Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Tokat

Doç Dr. Kayhan Atık (Alan Editörü: Tarih / Scope Editor: History) – Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale

Doç. Dr. Alper Mumyalmaz (Scope Editor: Sociology&Methodology Sosyoloji, Metodoloji) – Yozgat Bozok Üniversitesi, Yozgat

İngilizce Dil Editörü / Editor of the English Language: Dr. Onur Işık -Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Tokat
Türkçe Dil Editörleri / Editors of the Turkish Language: Can Seçer & Simay Külahcıoğlu- Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale

Yayımcı-Editör: Doç. Dr. Çağatay Sarp
editor@toplumvekultur.com

Sekretery Ekibi:

Sibel Ankıçtı & Uğur Koçak
toplumvekultur@toplumvekultur.com

Adres: Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi / Doç. Dr. Çağatay Sarp

Kırıkkale Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü

Yenişehir – Yahşihan, Kırıkkale / Türkiye

Hakem & Yayın Kurulu/Reviewers & Publishing Board

- Prof. Dr. Dolunay Şenol (Kurul Başkanı) / Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale
- Prof. Dr. Abdürreşit Celil Karluk / Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara
- Prof. Dr. Erdal Aksoy / Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara
- Prof. Dr. Aysun Sungurhan / Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale
- Prof. Dr. Abulfaz Süleymanov / Üsküdar Üniversitesi, İstanbul
- Prof. Dr. Hayati Beşirli / Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara
- Prof. Dr. Selahaddin Halilov / Azerbaycan Milli İlimler Akademisi (**Azerbaycan**)
- Prof. Dr. Muhittin Eliaçık / Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale
- Prof. Dr. Remzi Kılıç / Erciyes Üniversitesi, Kayseri
- Prof. Dr. Kenan Has / Erciyes Üniversitesi, Kayseri
- Prof. Dr. Seyfullah Korkmaz / Ahi Evran Üniversitesi, Kırşehir
- Prof. Dr. Sıtkı Yıldız / Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale
- Prof. Dr. İbrahim Mazman / Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale
- Prof. Dr. Mehmet Ali Çelikel / Pamukkale Üniversitesi, Denizli
- Doç. Dr. Mehmet Zeki Duman / Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van
- Doç. Dr. Halil İbrahim Gök / Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale
- Doç. Dr. Stephen Kalberg / Boston Üniversitesi (**Amerika Birleşik Devletleri**)
- Doç. Dr. Elena Krainiuchenko / Pyatigorsk Devlet Üniversitesi (**Rusya**)
- Doç. Dr. Ömer İshakoğlu / İstanbul Üniversitesi, İstanbul
- Doç. Dr. Aytül Tamer Torun / Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara
- Doç. Dr. Nevzat Topal / Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi, Niğde
- Doç. Dr. Birgül Koçak Oksev / Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van
- Doç. Dr. Hande Şahin / Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale
- Doç. Dr. Harun Çağlayan / Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale
- Doç. Dr. Senem Ceylan / Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir
- Doç. Dr. Aliaksei Zhurauliou / Ulusal İstatistik, Muhasebe ve Kont. Akademisi (**Ukrayna**)
- Doç. Dr. Kayhan Atık / Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale
- Doç. Dr. Cahit Bağcı / Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van
- Doç. Dr. Ejder Çelik / Yozgat Bozok Üniversitesi, Yozgat
- Doç. Dr. Mümtaz Levent Akkol / Yozgat Bozok Üniversitesi, Yozgat
- Doç. Dr. Alper Mumyakmaz / Yozgat Bozok Üniversitesi, Yozgat
- Doç. Dr. Oğuzhan Bilgin / Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Ankara
- Doç. Dr. Esra Gedik / Yozgat Bozok Üniversitesi, Yozgat
- Doç. Dr. Kamil Şahin / Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale
- Doç. Dr. Oleksandr V. Khyzhniak / V. N. Karazin Kharkiv Milli Üniversitesi (**Ukrayna**)
- Doç. Dr. Ayla Oğuz / Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Tokat
- Doç. Dr. Ferma Lekesizalın / İstanbul Aydın Üniversitesi, İstanbul
- Doç. Dr. Sıddık Çalık / Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Ankara
- Doç. Dr. Çağatay Sarp / Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale
- Dr. Öğr. Üyesi Mezher Yüksel / Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale
- Dr. Öğr. Üyesi Hakan Hemişli / Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van
- Dr. Öğr. Üyesi Rümeyza Akgün / Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale
- Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Yıldırım / Ahi Evran Üniversitesi, Kırşehir
- Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Güngör / Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale
- Dr. Öğr. Üyesi Güldane Gündüzöz / Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale
- Dr. Öğr. Üyesi Özgür Çetintaş / Bitlis Eren Üniversitesi, Bitlis
- Dr. Öğr. Üyesi Hidayet Tuksal / Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale
- Dr. Öğr. Üyesi Esra Kızılay / Erciyes Üniversitesi, Kayseri
- Dr. Öğr. Üyesi Alev Duran / İstanbul Aydın Üniversitesi, İstanbul
- Dr. Öğr. Üyesi Hülya Çakır / Yozgat Bozok Üniversitesi, Yozgat
- Dr. Öğr. Üyesi Hasan Tahsin Selçuk / Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun
- Dr. Öğr. Üyesi Yaşar Yeşilyurt / Samsun Üniversitesi, Samsun
- Dr. Öğr. Üyesi Fatih Yıldız / Düzce Üniversitesi, Düzce
- Dr. Öğr. Üyesi Melis Mülazımoğlu Erkal / Ege Üniversitesi, İzmir
- Dr. Öğr. Üyesi Murat Göç / Manisa Celal Bayar Üniversitesi, Manisa
- Dr. Öğr. Üyesi Nesrin Yavaş / Ege Üniversitesi, İzmir
- Dr. Öğr. Üyesi Nihal Demirkol Azak / Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Tokat
- Dr. Öğr. Üyesi Reyhan Özer Taniyan / Pamukkale Üniversitesi, Denizli
- Dr. Öğr. Üyesi Züleyha Ünlü / Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Tokat

- Dr. Öğr. Üyesi Baysar Tanıyan / Pamukkale Üniversitesi, Denizli
- Dr. Öğr. Üyesi Gamze Sabancı Uzun / İstanbul Aydın Üniversitesi, İstanbul
- Dr. Öğr. Üyesi Alir Ersan / Alanya Alaaddin Keykubat Üniversitesi, Antalya
- Dr. Öğr. Üyesi Özlem Gümüşçubuk / Ege Üniversitesi, İzmir
- Dr. Öğr. Üyesi Uğur Ada / Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Tokat
- Dr. Günce Demir / Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale
- Dr. Rafal Rebilas / Dąbrowa Górnicza Üniversitesi (*Polonya*)
- Dr. Mustafa Büyükgebiz / Alanya Alaaddin Keykubat Üniversitesi, Antalya

Etik Kurallar ve Yayın İlkeleri

12.11.2020 Tarihinden sonra kabul edilen makalelere doi numarası verilmektedir.

Dergiye gönderilen bütün bilimsel yazılarda, **COPE** (Committee on Publication Ethics)'un Editör ve Yazarlar için Uluslararası Standartları dikkate alınmalıdır.

2020 Yılından itibaren dergiye gönderilen bütün makaleler için Turnitin veya Itenticate benzerlik programından rapor alınması şartı geçerlidir. Gönderilecek olan makalelere Turnitin veya Itenticate intihal raporu da eklenmelidir.

“Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi”nin (J-SCS) yayın dili Türkçe ve İngilizce’dir.

“Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi” (J-SCS) sadece elektronik ortamda www.toplumvekultur.com ve dergipark.org.tr üzerinden yayımlanır, açık erişim politikasını benimser. Dergi Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki kez çıkar. Yayın periyotları “yıl – sayı” şeklinde belirtilir.

Yayımlar için eser sahiplerinden herhangi bir ücret alınmaz, editörlere, yayın kuruluna ve hakemlere ve eser sahiplerine herhangi bir ücret ödenmez. Dergide yayımlanması için iletişim adresine makale gönderen yazarların telif hakkı ile ilgili bu açıklamayı okuyup onayladığı kabul edilir.

“Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi” birinci yazarı “doktor” veya “doktora öğrencisi” unvanına sahip bütün araştırmacıların çalışmalarına açıktır. Birinci yazarı “doktor” veya “doktora öğrencisi” olan makalelerin ikinci, üçüncü ve dördüncü yazarlarının “doktor” veya “doktora öğrencisi” unvanına sahip olması zorunlu değildir. Bir makalede en fazla dört yazar ismi bulunabilir. Yazım kurallarına uygun olarak hazırlanmış olan makaleler editör incelemesinden geçtikten sonra hakem incelemesine sunulur. Dergide çift kör hakem uygulaması mevcuttur.

Hakemler makalede düzeltme isteyebilir, doğrudan ret veya kabul edebilir. Hakem değerlendirmesi sonu ret edilen makaleler için yazarı tarafından üçüncü bir hakem değerlendirilmesi istenebilir, editör bu talebi uygun görürse makale üçüncü bir hakeme gönderilir. İki hakemden birinin kabul, diğerinin ret verdiği durumlarda ise editör makaleyi kabul ya da ret edebilir yahut üçüncü bir hakemden değerlendirme isteyebilir. 2018 ve 2019 Yıllarında sadece sayı editörü gözetiminde yayımlanan dergi, 2020 yılı itibarıyla alan editörleri tarafından da incelenmeye başlamıştır.

Etik İle İlgili Hususlar

Yazarların Dikkat Etmesi Gereken Etik Kurallar:

- Yazarlar sayfa başında bulunan telif hakkı sözleşmesini okuyup, imzalayıp iletişim adresine göndermelidirler.
- Daha önce başka bir yazılı kaynakta yayımlanmış veya değerlendirme aşamasında olan eserler “Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi” yayın sürecine kabul edilmezler. Yayımlanan yazılar ile ilgili bütün etik ve yasal sorumluluk yazarlarına aittir.
- Makalelerde metin, şekil, çizim, bulgu ve sonuçların akademik yayın kurallarına uygun olarak yapıldığından

ve hiçbir şekilde intihal içermediğine emin olunmalıdır.

Editörlerin Dikkat Etmesi Gereken Etik Kurallar:

- Alan editörleri ve sayı editörleri makalelerin özgün, bilimsel bir çalışma olup olmadığını yukarıda belirtilen kriterlere göre inceleyecektir.
 - Turnitin veya Itenticate intihal programından alınmış intihal raporu sayı editörü tarafından değerlendirilecektir. Sorunlu görünen makaleler editör kurulu tarafından incelenecektir. Editör – Editör Kurulu tarafından uygun görülmeyen hiçbir makale için hakem değerlendirme süreci başlatılmayacaktır.
- #### Hakemlerin Dikkat Etmesi Gereken Etik Kurallar:
- Hakemler çalışmalarını akademik kalite yönünden olduğu kadar <https://publicationethics.org/guidance> standartlarına ve genel uluslararası yayın etiğine uygun olup olmaması bakımından da değerlendireceklerdir.
 - Etik konularda hakemler ve editörler çapraz kontrol ilkesiyle çalışırlar.
 - Bir hakemin etik sorun sebebiyle ret verdiği bir çalışma editör veya editörler kurulu tarafından kabul edilemez.
 - Çift kör hakemlik uygulaması geçerli olan dergide hakemler ve yazarlar birbirlerinin ismini bilmezler.
 - Hakemler değerlendirdikleri makalelerle ilgili olarak raporları haricinde herhangi bir platformda sözlü ya da yazılı beyanda bulunamazlar.

Yazım Kuralları

Makale Başvurusu:

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/jscs>

Başvuru yaparken Turnitin veya iThenticate benzerlik raporu da Dergipark sistemine yüklenmelidir.

12.11.2020 Tarihinden sonra kabul edilen makalelere doi numarası verilmektedir.

Yazım kurallarına tamamen uyumlu olmayan makaleler değerlendirilmeye alınmamaktadır.

- Yayınlanmak üzere gönderilecek bütün metinler Türkçe veya İngilizce olmalıdır.
- Bütün metinler yukardaki linkte görülen "Makale sayfası" üzerine yazıldıktan sonra .doc veya .docx formatında yüklenmelidir.
- Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi'nde yayınlanmak üzere gönderilen makaleler daha önce herhangi bir şekilde yayınlanmamış veya herhangi bir yere yayınlanmak üzere gönderilmemiş özgün çalışma niteliği taşımalıdır.
- Kenar boşlukları A4 kağıda 4 yandan 2,5 cm. olacak şekilde ayarlanmalıdır. Ana metin paragraf ayarlarından verilecek boşluklar aşağıda belirtilen şekilde yapılmalıdır.
Ana metin satır aralığı: 1,5, Önce: 6 nk, Sonra: 6 nk;
Öz satır aralığı: 1, Önce: 6 nk, Sonra: 6 nk
- Makalenin fontu "Garamond" olmalıdır. Ana metin 12 punto, 3 satırdan uzun olan veya 40 kelimeyi geçen doğrudan alıntılar ise sağdan ve soldan 1 cm boşluk bırakılarak yeni bir paragrafta 11 punto ile tek satır aralığında yazılmalıdır. Alıntılar ve öz için italik karakter **kullanılmamalıdır.**
- Sadece çalışmanın başlığı ve alt başlıkları kalın yazılmalıdır. Her bir alt başlıktan önce bir satır boşluk bırakılmalıdır.
- Notlar ve açıklamalar (varsa eğer) dipnot olarak verilmelidir.
- Yazarın adı, soyadı, e-posta adresi ve ORCID numarası ilk sayfada dipnot olarak belirtilmelidir.
- Metin iki yana yaslanmalı, makale başlığı için sayfa ortalanmalı, alt başlıklar sola yanaşık olmalıdır.
- Alt başlıklar aşağıdaki şekilde olmalıdır:

Giriş

1. Küreselleşme ve Göç

1.1. Göçmen Ağları

1.1.1. Sosyal Sermaye ve Göç

2. Türkiye'ye Zorunlu Göçler

2.1. Önder Mahallesi – Ankara Saha Çalışması

Sonuç

- Makaleler 4.000 kelimedenden az olmamalı, 10.000 kelimeyi geçmemelidir. Çalışma özeti 200 kelimedenden az olmamalı, 300 kelimeyi geçmemelidir.
- Makale Türkçe dilinde yazılmışsa İngilizce öz de içermelidir.
- Gönderilen makalelerin alıntılama ve referans standartı ve yazım tarzı Publication Manual of the American Psychological Association (6th ed.) formatında olmalıdır. APA formatı ile ilgili bilgi American Psychological Association stil sayfasından edinilebilir.

Bkz: <https://apastyle.apa.org/style-grammar-guidelines/references>

- Makalede geçen atıflar şu örneklerdeki gibi olmalıdır:
Bourdieu'nun (2014) bir makalesinde belirttiği üzere...
Wagner'e (2001, ss.81-82) göre...[sayfa numarası gerekli olduğu durumlarda]...
———— (Berger, 2011: s.38).
- Kaynakça için örnek:
Timasheff, N.S. (1967). *Sociological Theory: Its Nature and Growth*. 3. Ed. New York: Random House
Stevens, J. (2001). *Devletin Yeniden Üretimi*. (Çev. Abdullah Yılmaz). İstanbul: Ayrıntı Yayınları
Not: Kaynakçada ikinci satıra geçilirse 1 cm içerden başlanmalıdır.

For the "Ethical Principles/Journal Policies" and the "Stylesheet" of the journal please visit <http://www.toplumvekultur.com/?lang=en>

Taradığımız İndeksler / Indexes



Toplum ve Kùltür Araştırmaları Dergisi

Journal of Social and Cultural Studies

www.toplumvekultur.com

e-ISSN: 2667-5854

Hakemli Bilimsel Dergi

Peer-Reviewed Academic Journal

Yıl/Year : 2021

Sayı/Issue : 7

İletişim / Contact: editor@toplumvekultur.com

Sayı Editörü / Editor of the Issue: Doç. Dr. Çağatay SARP

İÇİNDEKİLER / INDEX

Araştırma/Research:

Features Of E-Learning Institutionalization In Ukrainian HEIs In The Context Of A Pandemic: A

Sociological Research, (Pandemi Bağlamında Ukrayna Yüksek Öğretim Kurumlarında E-

Öğrenmenin Kurumsallaşmasının Özellikleri: Sosyolojik Bir Araştırma), Oleksandr

KHYZHNYAK-Alina ZHOVNIR- Sergii SHKREBETS, ss/pp. 1-19

Yeni Sömürgecilik ve Hegemonya Bağlamında Fransa'nın Son Dönem Suriye Siyaseti, (France's

Recent Syrian Policy In The Context Of Neo-Colonialism And Hegemony), Murat CİHAN,

ss/pp.20-43

Ulusal Kùltürün Paternalist Liderlik Algısı Üzerindeki Etkisi: Libya Örneği, (The Effect Of National

Culture On Paternalist Leadership: Sample Of Libya), Ahmed Elhadi A. Khlaf- Erol Tekin, ss/pp.

44-70

From Periphery To The Centre: Post-Colonial Fiction vs. Colonialist Fiction (Periferden Merkeze:

Sömürgecilik Romanına Karşı Sömürgecilik Sonrası Roman), Mehmet Ali ÇELİKEL, ss/pp.71-87

Agamben: Tanığın İzini Sürerken, (Agamben: Tracing The Witness), Fikriye Gözde MOCAN, ss/pp.88-

109

İnceleme/Analysis:

Bir Entelektüel Olarak Durmuş Hocaoğlu, (Durmuş Hocaoğlu As An Intellectual), Fatih YILDIZ,

ss/pp.110-121

Shakespeare And Sovereignty: A Biopolitical Reading Of Macbeth, (Shakespeare ve Egemenlik:

Macbeth'in Biyopolitik Bir Okuması), Deniz KARACA, ss/pp.122-131

Postcolonial Islamophobia And Immigrant Crisis In Khair's "Jihadi Jane". (Khair'in "Cihadin

Gelinleri" Romanında Sömürgecilik Sonrası Dönem İslamofobi ve Göçmen Krizi), Mustafa

BÜYÜKGEBİZ, ss/pp. 132-144

Modern Dünyanın Miti; Ölüm Karşısında Gülecek Kadar Kendimiz Miyiz?, (The Myth Of The

Modern World; Are We Have Our Own Self Enough To Laugh Toward Death?), Özlem DERİN,

ss/pp.145-163

Makale Gönderim Tarihi/Received Date: 17.04.2021 – Makale Kabul Tarihi/Accepted Date: 08.06.2021

Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi

Journal of Social and Cultural Studies

www.toplumvekultur.com

Yıl/Year:2021, Sayı/Issue: 7, Sayfa/Page:1-19

DOI: 10.48131/jscs.917201

FEATURES OF E-LEARNING INSTITUTIONALIZATION IN UKRAINIAN HEIs IN THE CONTEXT OF A PANDEMIC: A SOCIOLOGICAL RESEARCH¹

Oleksandr KHYZHNIAK² - Alina ZHOVNIR³ - Sergii SHKREBETS⁴

Abstract

The article is devoted to the consideration of the key features of e-learning formation and development in the Higher Education Institutions of Ukraine in the context of the coronavirus pandemic. Based on the study of legal documents (Law of Ukraine "On Education", Law of Ukraine "On Higher Education") operating in Ukraine in the education field, the authors defined key forms of education. It was found that there is a terminological confusion in the definition and differentiation of the two concepts – distant and e-learning. Today in Ukraine, there is a hybridization of educational models and forms that leads to the dominance of a mixed form of education, which involves a combination of traditional (classroom) forms of organizing the educational process and a gradual transfer of educational activities to the virtual educational environment through the use of e-learning technologies. The article presents the sociological research results devoted to the study of the state and development of distance educational technologies in Ukraine. The research was conducted from June 2020 to April 2021 supported by the Council of Young Scientists at the Ministry of Education and Science of Ukraine and NGO "Innovative University". The interpretation of the research results allowed the possibility to identify opportunities, advantages and disadvantages of e-learning. Analysis of the survey results

¹ An empirical study examining the e-learning institutionalization in Ukrainian HEIs. Prepared on the basis of an unpublished Ph.D. thesis.

² V. N. Karazin Kharkiv National University, o.khyzhniak@karazin.ua, ORCID: 0000-0002-5729-2783

³ V. N. Karazin Kharkiv National University, a.zhovnir@karazin.ua, ORCID: 0000-0001-5064-3635

⁴ V. N. Karazin Kharkiv National University, shkrebets@karazin.ua, ORCID: 0000-0003-4945-9931

showed that educational process participants have differently assessed the changes that have overtaken them due to the spread of information and communication technologies. It was found that education applicants in contrast to the teaching staff provide more support to the idea of e-learning active introduction and its technologies in the educational process. But most of them still believe that e-learning will only be an addition to traditional educational models. Thus, it was concluded that the process of developing e-learning and its technologies is long-term and requires solving many issues, but Ukrainian Higher Education Institutions are actively working on building a digital educational infrastructure and are ready to develop in the direction of digitalization and internationalization of education.

Keywords: e-Learning, Digitalization, Web environment, e-Learning technologies.

PANDEMİ BAĞLAMINDA UKRAYNA YÜKSEK ÖĞRETİM KURUMLARINDA E-ÖĞRENMENİN KURUMSALLAŞMASININ ÖZELLİKLERİ: SOSYOLOJİK BİR ARAŞTIRMA

Öz

Makale, koronavirüs salgını bağlamında Ukrayna'daki yüksek öğretim kurumlarında e-öğrenme oluşumu ve gelişiminin temel özelliklerinin değerlendirilmesini konu edinmiştir. Yazarlar, eğitim alanında Ukrayna'da geçerli olan yasal belgelerin ("Ukrayna Eğitim Yasası", "Ukrayna Yüksek Öğretim Yasası") incelenmesi sonucunda eğitimin temel biçimlerini tanımlamışlardır. Uzaktan ve e-öğrenme olmak üzere iki kavramın tanımlanması ve farklılaşmasında terminolojik bir karışıklık olduğu bulgulanmıştır. Bugün Ukrayna'da, eğitim sürecini organize etmenin geleneksel (sınıf) biçimleriyle e-öğrenme teknolojilerinin kullanımı yoluyla eğitim faaliyetlerinin sanal eğitim ortamına kademeli olarak aktarılmasının kombinasyonunu içeren karma bir eğitim biçiminin hakimiyetine yol açan eğitim modellerinin ve formlarının bir melezlenmesi vardır. Makale, Ukrayna'daki uzaktan eğitim teknolojilerinin durumu ve gelişimine dair bir sosyolojik araştırmanın sonuçlarını sunmaktadır. Araştırma, Haziran 2020 - Nisan 2021 tarihleri arasında Ukrayna Eğitim ve Bilim Bakanlığı Genç Bilim İnsanları Konseyi ve "İnovasyon Üniversitesi" adlı STK tarafından desteklenerek gerçekleştirilmiştir. Araştırma sonuçlarının yorumlanması, e-öğrenmenin fırsatlarını, avantajlarını ve dezavantajlarını belirlemeye imkân sağlamıştır. Anket sonuçlarının analizi, eğitim sürecine katılanların, bilgi ve iletişim teknolojilerinin yaygınlaşması sebebiyle deneyimledikleri değişiklikleri farklı şekilde değerlendirdiklerini göstermiştir. Öğretim kadrosunun aksine eğitime başvuranların eğitim sürecinde e-öğrenmeye aktif giriş fikrine ve e-öğrenme teknolojilerine daha fazla destek verdiği görülmüştür. Yine de bu kişilerin çoğu halen, e-öğrenmenin yalnızca geleneksel eğitim modellerine bir destek olacağına inanmaktadır. Nitekim e-öğrenmeyi ve teknolojilerini geliştirme sürecinin uzun vadeli olduğu ve birçok sorunun çözülmesi gerektiği sonucuna varılmıştır. Ancak Ukrayna Yüksek Öğretim Kurumları, dijital bir eğitim altyapısı oluşturmak için aktif olarak çalışmakta, dijitalleşme ve uluslararasılaşması yönünde gelişmeye hazır görünmektedir.

Anahtar Kelimeler: e-Öğrenme, Dijitalleşme, Web ortamı, e-Öğrenme teknolojileri.

Introduction

Due to global trends in digitalization and technologization, the Institute of Higher Education has long been undergoing transformational changes and modifications, which leads to its adaptation to the changing requirements and conditions of our time. The coronavirus pandemic has forced the Institute of Education to develop operational strategic solutions and respond quickly to transnational challenges. COVID-19 spreading has actualized issues that, on the one hand, disturbed Higher Education Institutions, and on the other, were understood as those that can be postponed until a more appropriate time and do not require a quick solution due to the lack of urgency. But the onset of the pandemic forced Higher Education Institutions not only to think about education digitalization issues but also to develop practical steps and tools to transfer the educational process to the web environment to achieve the effective functioning of the higher education system as a whole. It can be said that since 2020, there has been an intensification of the processes that implemented education technologies into Higher Education Institutions of Ukraine and the development of institutionalized forms of providing educational services remotely. It should be noted that legitimization processes and institutionalization of e-learning in Ukraine compared to the many Western States are much slower and require not only improvement of regulation, but also quite in-depth work on competence and technical readiness issues, recognition of e-learning by the labour market, information security, academic integrity, quality of educational content, etc.

1. Conceptual and Institutional Foundations For The Development of E-learning.

The processes of any social institution formation and consolidation are quite long and consist of several stages, namely:

- 1) social need existence;
- 2) specific goal settings;
- 3) regulation formation of social interactions;
- 4) assimilation of these rules and regulations;
- 5) sanctions system formation;
- 6) formation and consolidation of statuses and roles system.

Today, Ukraine recognizes the following education forms: formal, non- informal and informal. In the Law of Ukraine "On Education" in article 8 mentioned:

Formal education is an education that is acquired through the syllabus according to the education levels, branches of knowledge, subjects (professions) defined by law. It also includes achieving identified by the standards of education training results of a certain education level and obtaining state-recognized qualifications...

Non-formal education is an education that is usually acquired through the syllabus and does not include the award of state-recognized educational qualifications by the education level but may end with the assignment of professional and/or partial educational qualifications...

Information education (self - education) is an education that includes the self-organized acquisition of certain competencies by a person, in particular during daily activities related to professional, social or other activities, family or leisure. (Law of Ukraine "On Education", 2017: pp.9-10)

In Ukraine, education applicants have the right to receive education in various forms, the key to which are mentioned in the article 9 of mentioned Law below:

- 1) Institutional (full-time (daily, evening), correspondence, remote, network);
- 2) Individual (external, family (home), pedagogical patronage, at the workplace (at work));
- 3) Dual (Law of Ukraine "On Education", 2017: p.10).

The same article explains that the full-time education in Ukrainian legislation is understood as a form of educational process organization, during which education applicants directly participate in educational activities and physically undergo training in educational institutions. The correspondence form of education involves a combination of full-time (contact) classes during sessions and independent assimilation of the educational program in the interval. Remote form – an individualized form of obtaining educational services, which includes indirect interaction of participants in educational activities separated in the physical space in a specialized space based on the use of information and communication technologies. (Law of Ukraine "On Education", 2017: p.10)

The scientific literature often identifies the concepts of distance learning with e-learning. Of course, these two concepts are connected, but each of them has its meaningful load. The Law of Ukraine "On Higher Education" offers the following understanding of distance education:

Distance form of education is an individualized process of education, which occurs mainly through the indirect interaction of distant participants in the educational process in a specialized environment that operates on the basis of modern psychological, pedagogical,

information and communication technologies. (Law of Ukraine "On Higher Education", 2014: p.69)

An important element of distance education is the spatial division of the teacher and education applicants. "In distance learning, the teacher's activity is aimed at organizing the productive activities of students, at stimulating the intellectual and moral development of the individual, the formation of critical and creative thinking, the ability to work with information." (Zhulkevskya, 2004: p.86) The regulation on distance learning, approved by the Order of the Ministry of Education and Science of Ukraine No. 466 dated 25.04.2013, states that the term of studying cannot be less than receiving full-time education in certain levels, subjects and areas of training. Regarding the term of e-learning its acquiring should not be limited for exact period, therefor the key task is to master the educational content and pass the control of the learned material.

The main types of distance learning practices are lectures, seminars, laboratory classes, consultations, and so on. E-learning regards to online lectures, webinars, online courses, the use of electronic libraries, and so on. E-learning still gives more freedom to applicants for education in choosing the place, time and form of receiving educational services.

Besides, the Law of Ukraine "On education" in article 9 mentions such forms of education as network, external, family (home).

The network form of education is a way of organizing training for education applicants due to which the syllabus is being acquired with the participation of various educational activity subjects which are interacting with each other on a contractual basis. (Law of Ukraine "On Education", 2017: p.10)

The external form of education (External) is a way of organizing the training of education applicants, according to which the syllabus is fully assimilated by the applicant independently, and the assessment of learning outcomes and the award of educational qualifications are carried out under the legislation. (Law of Ukraine "On Education", 2017: p.10)

A dual form of education is a method of obtaining an education that involves combining training of individuals in educational institutions (other educational activity subjects) with training at workplaces in enterprises, institutions and organizations to acquire certain qualifications, usually based on a contract. (Law of Ukraine "On Education", 2017: p.11)

A family (home) form of education is a way of organizing the educational process of children independently by their parents for formal (preschool, full general secondary) and/or non - formal education. Parents are responsible for children's education at a level not lower than education standards. Evaluation of learning outcomes and awarding of educational qualifications are carried out under the legislation. (Law of Ukraine "On Education", 2017: p.10)

The analysis of the above-mentioned forms of education allows us to say that today distance education takes on the features of e-learning, and the term e-learning is increasingly common in academic discourse. But this concept has a large number of definitions and interpretations, which creates some confusion and a sense of terminological uncertainty. In Ukraine, several documents define this concept. Thus, the strategy for the development of the information society in Ukraine (Information Society Development Strategy, 2013) suggests understanding e-learning as one that is acquired exclusively through the use of information and communication technologies. Ivanyuk proposes to understand e-learning as "the inclusion, expansion and strengthening of learning through the use of technology, including but not limited to the Internet." (Ivanyuk, 2012: p.6) In a global sense, it is worth understanding that e-learning orients students to use intelligence and knowledge, and not to guide the learning process with the help of knowledge and intelligence. "The idea is to help students: 1) learn to learn; 2) set cognitive goals; 3) facilitate understanding of the problem; 4) develop skills for self-monitoring and organization of knowledge." (Krasnova, 2015: p.1369)

The issue of normative and legal regulation of the electronic education introduction in Ukraine is gradually improving. Thus, in 2013, a draft conceptual framework for the development of e-learning in Ukraine was published. The Concept states that "the main principles of e-learning are: transparency and openness; confidentiality and information security; uniform technical standards and mutual compatibility; focus on the interests and needs of e-learning participants; compliance with international standards" (Conceptual principles of e-learning development in Ukraine: project, 2013).

In Ukraine, the institutionalization of e-learning takes place in various forms. It can be argued that modern Higher Education Institutions are subjected to the hybridization of the education forms. Distance education today is acquiring the features and characteristics of e-learning. Taking into account that rapid challenges set out a system of higher education as a whole, rather limited terms of technologies implementation of electronic education in the educational process and the transfer of educational activities into virtual space, Ukrainian Higher Education Institutions began active work in this direction.

2. Results of Sociological Research.

In Ukraine, in the period from June 2020 to April 2021, all-Ukrainian sociological research was conducted, which was devoted to the study of the state and development of distance educational technologies in Ukraine. The research was conducted with the support of the Council of Young Scientists at the Ministry of Education and Science of Ukraine and the NGO "Innovative University". A multi-stage, regionalized (for each region of Ukraine except Crimea and occupied territories in Donbass) sample was used, with a non-repeat selection of respondents using an online questionnaire with the self-filling method. Final results were weighed according to region and gender for each group. As part of the research, the key participants of the educational process were interviewed, namely the teaching staff and education applicants, as well as experts (heads of Higher Education Institutions and structural subdivisions). 3369 students (1-6 year students and postgraduate students) were interviewed, 844 representatives of the teaching staff and 64 experts. The sample was designed and implemented according to age and gender statistics for each category which differs for $\pm 3\%$ for each category, namely:

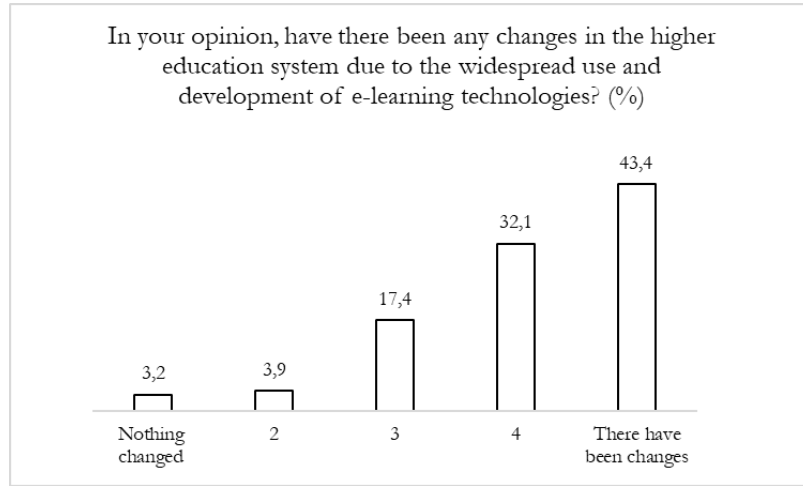
1) students (BA and MA levels): 1) gender (male – 66,4%, female – 33,6%); 2) year of study (1st year – 32,4%, 2nd year – 25%, 3rd year – 21,7%, 4th year – 12,1%, 5th year - 6,8%, 6th year (for students in medicine and some other specialities – 2,1%);

2) the teaching staff: 1) gender (female – 64,3%, male – 35,7%); 2) age (18-29 years – 9%, 30-39 years – 35,3%, 40 yers and older – 55,7%);

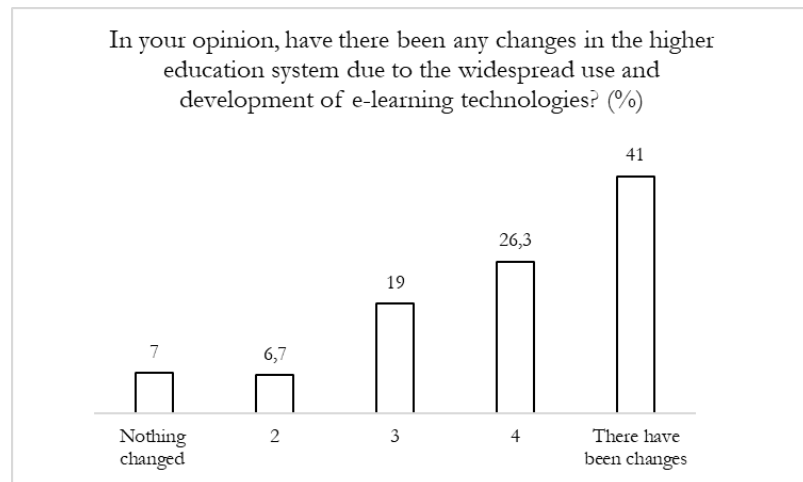
3) experts (leaders of HEIs and structural subdivisions, experts and consultants in HEI reformtion): 1) gender (female – 66,2%, male - 40%); 2) age (18-29 years – 19,7%, 30-49 years – 52,1%, 50 years and older – 26,8%).

Of course, the key participants in the educational process feel the changes that have taken place in the higher education system due to the ubiquity and development of e-learning technologies. Thus, Graph 1 and Graph 2 indicate that key subjects of educational activity observe and feel changes caused by the rapid spread and development of e-learning technologies.

Graph 1. Answers of the teaching staff to the question "Do you think that changes in the system of higher education happened in connection with the widespread distribution and development of electronic education technologies?"(in %).



Graph 2. Answers of the education applicants to the question "Do you think that changes in the system of higher education happened in connection with the widespread distribution and development of electronic education technologies?"(in %).

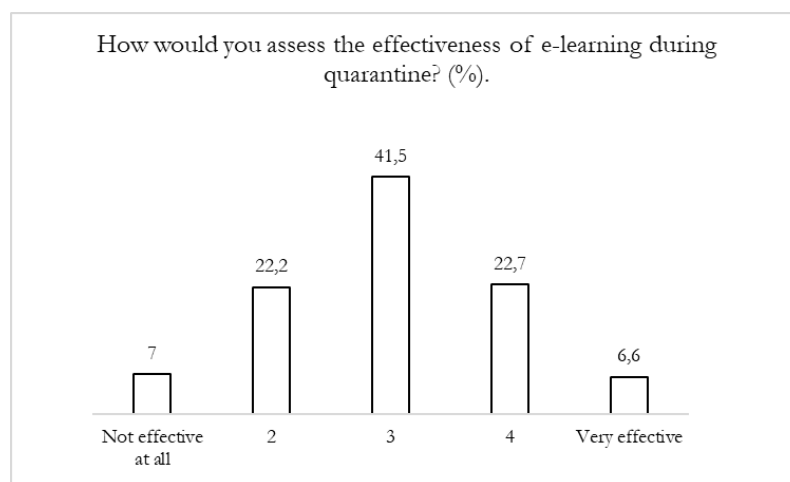


More attention is drawn to the analysis of specific changes that participants in the educational process point out. It is worth noting that the assessment and attitude to these changes differ. Interestingly, the teaching staff is more focused on the negative changes that have taken place in connection with the spread of e-learning technologies. Thus, among the main changes, they allocate the following: the deterioration of education, the difficulties of education adaptation for new educational forms, the problems of socialization, the lack of direct

communication, weakening of feedback, the difficulties of knowledge control and evaluation of educational applicants, etc.

It should be noted that the effectiveness of e-learning during quarantine restrictions is evaluated ambiguously by teachers. Only 29.3% of respondents talk about the effectiveness of e-learning, but the majority still does not have a specific position or is generally inclined to its complete inefficiency.

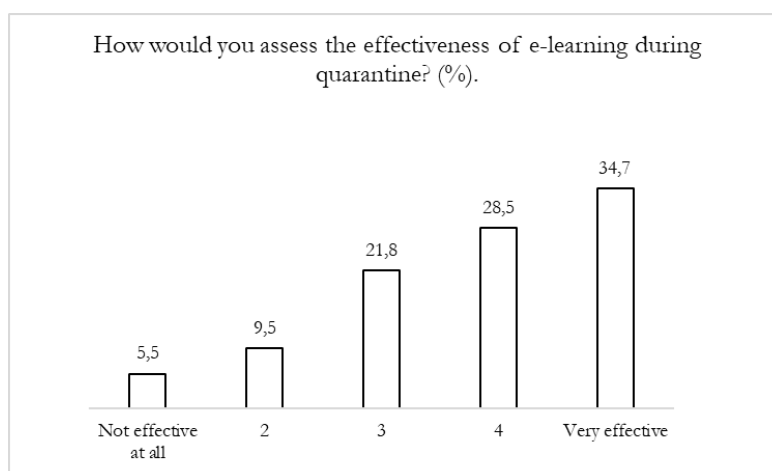
Graph 3. Distribution of teaching staff responses to the question "How would you assess the effectiveness of e-learning during quarantine?" (in %).



Education applicants, on the contrary, give more positive assessments of the changes that have taken place in the educational system. They focus on such changes as increasing free time, the flexibility of the learning process, saving money, introducing new forms of communication, the ability to combine training with work, the availability of educational materials, providing more opportunities for self-development and self-education, and so on.

These observations are also proved by the analysis of education applicants' assessment of the effectiveness of e-learning during quarantine. The majority of respondents (63.2 %) still believe that e-learning is quite effective.

Graph 4. Distribution of education applicants' responses to the question "How would you assess the effectiveness of e-learning during quarantine?" (in %).



Higher Education Institutions in Ukraine are actively beginning to introduce various forms of e-learning. The analysis of the results of the study, which was conducted among the teaching staff, shows that the most popular forms of e-learning are various e-learning platforms (88.9 %), presentations (70%), real-time video lectures (66.6%), communication via an electronic mailbox (48.5%), online courses (46.1 %), the use of social networks (45.5%).

In connection with the coronavirus pandemic, various information applications and programs that accompany the educational process and become indispensable tools that contribute to the organization of educational activities, in general, are being popularized in the market of educational services. The results of the study showed that the most popular applications are Moodle, Zoom, Viber, Google Meet, YouTube and Google Classroom.

Based on global trends, it it already become clear that the processes of widespread informatization and technologization will only deepen, affecting almost all spheres of public activity. Now higher education institutions are increasingly engaged in strategic development and planning, development of distance learning programs, improvement of regulation of e-learning, and so on. "The implementation of e-learning makes the student, with his needs and motives, subjective experience and individual psychological characteristics, a central figure in the educational process, and directs the educational activity to mastering the methods of independent cognitive activity for interacting with the modern dynamic world." (Kameneva, 2013: p.611) Most researchers today suggest that soon we are waiting for hybridization of the educational

process, it is obvious that these tasks are long-term and require a certain time to achieve the efficiency of e-learning functioning. "E-learning determines the use of conceptually new approaches to planning educational activities and the maximum possible interactivity between students and teachers, and also involves a dialogue of any agents with each other using the means and methods available to them." (Gavrilova, 2015: p.44) Participants in the educational process have different attitudes to the idea of introducing e-learning and its technologies in the educational process.

Table 1. Distribution of answers of educational applicants to the question "Do you support the idea of active introduction of e-learning and its technologies in the educational process?"(in %)

Yes	75.6
No	24.4

The education applicants to a greater extent support the introduction of e-learning technologies (75.6% of respondents) in an educational process unlike teachers (38%). In the conditions of the pandemic, the usual educational and communicative practices, traditional forms of interaction of participants in the educational process are underway. Thus, the respondents noted that in the context of the pandemic, such significant educational practices as: "live" communication, practical classes, "live" lectures, conferences offline, the ability to work with equipment in laboratories, field practice, paperwork, informal educational events, "live" debates, etc. disappeared or ceased to operate.

Table 2. Distribution of teaching staff answers to the question "Do you support the idea of active introduction of e-learning and its technologies in the educational process?"(in %)

Yes	38
No	31.8
It is hard to answer	30.2

The teaching staff faces new challenges, which cause them to be somewhat outraged by the "new" conditions that require rapid consolidation, adaptation and assimilation. Teachers are gradually, but generally effectively, becoming included in the virtual educational space, mastering various forms of organizing educational activities. New educational practices are becoming something "every day" and familiar. Teachers note the emergence of such new educational practices as webinars, video lectures, online internships, using interactive platforms, online courses, online training, working with electronic platforms, online discussion clubs, online testing, online consultations and others.

Like any other social phenomenon, e-learning has its advantages and disadvantages. On the one hand, new opportunities and horizons for the implementation of educational and scientific goals have been opened for the participants of the educational process. On the other hand, there are certain restrictions, risks and problematic issues that are increasingly being updated and concern teachers.

Table 3. Opportunities provided by e-learning (according to education applicants) (in %).

E-learning opportunities	% of respondents
Flexible training schedule	76
Saving time	61.7
Opportunity to study at an individual plan according to one's own needs and opportunities	56.2
Opportunity to combine work and study	54.5
Saving money	47
Training and mastering of modern information and computer educational technologies	38.7
Educational process automation	32
Providing access to educational services for the population's various segments	31.9
Creating a qualitatively new virtual educational space	31
Objective and teacher-independent methodology for assessing knowledge	28.9

Thus, education applicants focus on the emergence of such educational opportunities as training flexibility, saving money and time, the opportunity to combine educational and labour

activities, individualization of the educational process, which allows building individual learning trajectories following one's interests, goals, needs and opportunities. In addition to the opportunities listed in Table 3, an analysis of "open" responses shows that this list is not exhaustive. The opportunities allocated by education applicants also include increased time for self-development and learning foreign languages, the possibility of obtaining higher education simultaneously in different subjects, increased time for sports, intensification of independent work, access to an unlimited number of information sources, more opportunities for creative solutions in training.

Despite the more skeptical view of the teaching staff on the effectiveness of e-learning, teachers still note the emergence of new opportunities, namely: the possibility of advanced training online, expanding communication with the scientific community, increasing opportunities for scientific activities, the possibility of participating in international events online, reviving the process of education digitalization, improving skills in working with information technologies, intensifying international cooperation in the educational field, increasing the level of digital literacy, increasing time for methodological work, etc.

It should be noted that the participants of the educational process faced several fundamental restrictions that, in their opinion, hinder the educational process. Thus, teachers and education applicants note that during quarantine they most of all lack "live" communication with colleagues (73.6%), time (38%), cancelled events, meetings and business trips (37.1%), access to the necessary equipment, laboratories for research (31.6%), financial resources (21.1%), motivation to work (12.4%), additional financial income (11%), etc.

The educational system as a whole is faced with the need to introduce e-learning due not only to quarantine restrictions but also to the rapid development of information and communication technologies. Taking into account that electronic education is now a dominant form of educational process organization, higher education institutions develop different steps targeting its improvement.

It should be understood that this form of education has its advantages and disadvantages. The main advantages of e-learning compared to traditional educational forms of education are the following:

- 1) Saving time (61.4 %). First of all, education applicants focus on the fact that due to the flexibility of e-learning, they have more free time because of the absence of commuting and mandatory physical stay in the higher educational institutions.
- 2) Opportunity to combine work and study (60%) For Higher Education Institutions, it is no longer a new practice when education applicants, even if they study full-time, draw up an individual training schedule in connection with employment. But e-learning has facilitated these processes and given applicants more freedom to form their educational trajectories.
- 3) Lifelong learning opportunities (37.5 %). Today, the concept of life-long learning is gaining more and more popularity, which proceeds from the fact that a person should learn and develop throughout life, not limited to age and institutional limits.
- 4) Formation and improvement of information culture, mastering modern information and computer technologies (37.6 %). E-learning allows key participants in the educational process to be included in the virtual educational space, master key educational platforms, improve their skills in content management systems, and so on.
- 5) Independent work intensification of participants in the educational process (32.9 %). Within the framework of e-learning, status-role relations are changing. A former lecturer who owned a monopoly for broadcasting knowledge and skills today turns into a tutor, whose function is to provide an education applicant with an independent work accompaniment and if necessary, to adjust it and refer. The provision of access to an unlimited number of information sources forces higher education institutions to transform pedagogical approaches and training models, focusing on the formation of such competencies as analytical and critical thinking, media selection and digital literacy, ability to search and handle digital sources, creativity, etc.
- 6) The interactivity of the educational process (29.2 %). Electronic education opportunities allow you to diversify social communications and interact with various interactive methods, thereby expanding the forms of constructing an effective dialogue. E-learning allows you to transform an education applicant from a passive listener to an active participant in educational activities, involving him in the process of constructing his/her knowledge and forming applied skills.
- 7) Providing access to educational services for the population's various segment (27,7%) E-learning overcomes space-time restrictions by providing access to educational resources for various social groups, regardless of their territorial location. Today, to get an education, it is enough to have access to the global Internet, a gadget and a desire.

Despite a large number of advantages of e-learning, it also has certain disadvantages. For students and postgraduates of Ukrainian Higher Education Institutions, such disadvantages are:

- 1) Technical interference (65.5%). Effective implementation of electronic education involves the existence of proper material and technical base and equipping of educational institutions. Although Higher Education Institutions try to meet these requirements by purchasing the necessary equipment, some Ukrainian high education institutions do not have such an opportunity, which slows down the processes of their inclusion in the virtual environment. Besides, electronic education requires its users of technical and technological competencies, which makes it difficult to include individual categories of the population (first and foremost, elderly people) in the electronic educational space.
- 2) Difficulties of self-discipline and self-motivation (36.4 %). Providing greater flexibility and freedom to participants in the educational process, as well as the lack of disciplinary power of educational institutions, can lead to problems of self-organization and motivation.
- 3) Minimization of direct communication between teachers and students, which can lead to problems of socialization and social isolation during the educational process (35.3 %). The Institute of Education is a key agent of socialization, performing not only a function of transferring professional knowledge and skills but such important features as education, formation of value orientations, joining cultural and moral values, identity formation, the establishment of social ties and relations, etc. Mediation of social interaction with information and communicative technologies can lead to the loss of key stages of personality's socialization
- 4) E-learning has certain limitations depending on the syllabus (30.9 %). In this case, it is that not all subjects have the opportunity to organize an educational process in a distance format. This applies to various technical and natural science subjects that include laboratory experiments, practical classes in classrooms, and so on.
- 5) Difficulties in adapting to e-learning and mastering electronic technologies on the part of participants in the educational process (competence-based unpreparedness) (25.3 %).
- 6) The threat of spreading academic dishonesty (22.4%). Access to a large number of information sources and databases can lead to the spread of academic fraud in the educational environment.
- 7) Information Security problem (17.3 %). It should be noted that the global internet has certain difficulties related to regulation. The emergence of an unlimited number of unverified subjects in

the market of educational services, broadcasting doubtful messages that serve the interests of individual groups, manipulate information and provide unreliable content.

8) The imperfection of legal support and recognition of e-learning (16.9 %).

Taking into account all the advantages and disadvantages of e-learning, it is worth saying that today there is an intensification of the processes of its active implementation in Ukrainian Higher Education Institutions. Analysis of the research results showed that 41.8% of education applicants believe that e-learning will only be an addition to traditional classroom education (a combination of traditional education and e-learning technologies), 25.3% of applicants emphasize that e-learning in the future will be able to completely replace traditional classroom education in higher education, 20.1% of respondents believe that e-learning will be an alternative to traditional classroom education and 12.8% insist that e-learning will not find further development in the field of higher education in Ukraine and will provide educational services only to individual educational and professional groups.

The results of the teaching staff survey suggest no fewer interesting conclusions. The majority of teachers surveyed (68.4 %) still believe that e-learning will only complement traditional classroom education (a combination of traditional education and e-learning technologies), and only 5.5% of respondents are inclined to believe that e-learning in the future will be able to completely replace traditional classroom education in a high school.

It is considerate that the key participants in the educational process are not ready to perceive e-learning as a full-fledged alternative to traditional forms of organizing educational activities but emphasize that e-learning technologies will be actively introduced into the higher education system in the future.

Conclusions

Summing up, it is worth saying that in comparison to the leading Western countries, the processes of institutionalization of e-learning are much slower, but the coronavirus pandemic has made its adjustments and forced Higher Education Institutions to change trajectories and vectors of development, moving towards active inclusion in the virtual educational environment. It should be noted that the introduction of e-learning in higher education in Ukraine is fragmented,

and the dominant form of obtaining educational services is mixed learning, that is, a combination of e-learning technologies and traditional classroom forms of organizing educational activities. According to a sociological research conducted in 2017, it was found that only 13 % of Ukrainian higher education institutions are classified as having a self-sufficient format of e-learning, systematically and comprehensively use electronic and distance learning technologies, these educational practices have institutionalized and regulated nature (Zhovnir, 2017: p.85). But quarantine restrictions in Ukraine are getting tougher and there is every reason to predict the active introduction and use of e-learning technologies in the educational process. Key participants in the educational process are now in a difficult situation, when they have almost no time to gradually adapt to new conditions but are forced to master new technologies and tools in a short time, rebuild the organization of the educational process and their usual rhythm and pace of life, pay attention to such issues as self-discipline and self-motivation while remaining included in social life. Achieving an effective and most painless transition to an electronic educational environment is a complex and systematic issue that requires fulfilling the accompanying conditions and solving problems on the part of different subjects at different levels. Now on the agenda, such issues are popularized as improvement of regulation of electronic education, settlement of the electronic education recognition issue, improvement of the material and technical base of Higher Education Institutions, development of adaptation programs to a qualitatively new educational environment, etc. A. Solovov noted an important trend today, the essence of which is as follows:

If 10–20 years ago e-learning systems were considered as a means of supporting the traditional educational process that did not change the essence of its methods and forms, today, assessing the current state and prospects for the information technologies development, it can be stated that they radically change not only methods and forms of the educational process, but also the education system as a social phenomenon. (Solovov, 2006: p.112)

It should be noted that these issues are gradually being resolved. So, for example, in Ukraine, normative documents on the introduction of e-learning are gradually being adopted, scientific and methodological works are being published, which are aimed at providing participants in the educational process with practical recommendations on mastering e-learning technologies, higher education institutions are improving material and technical equipment, and so on. Therefore, despite all the difficulties and obstacles that the higher education system faces, positive trends could be observed, namely, the intensification of digitalization and technologization processes that contribute to the internationalization and globalization of the

educational system as a whole, the achievement of inclusive and innovative education, the implementation of "lifelong learning" concept.

References

- Conceptual principles of e-learning development in Ukraine: project, 2013.
<https://www.slideshare.net/ssuser99c0fb/ss-17649492>
- Gavrilova, N. (2015). E-learning and some issues of social and psychological security. *Concept*, 3, 41-45. <http://e-koncept.ru/2015/15063.htm>.
- Information Society Development Strategy in Ukraine dated May 15, 2013 № 386-r.
<https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/386-2013-%D1%80#Text>
- Ivanyuk, I. (2012). Formation of conceptual and terminological apparatus for the development of distance education. *Information technologies and teaching aids*, 5(31), 1-14.
- Kameneva, T. (2013). Pedagogical technologies in the electronic educational space: traditions and innovations. *Educational technologies and society*, 1 (16), 609-626.
- Krasnova, T. (2015). A look at e-learning through the lens of educational transformation. *Young teachings*, 11, 1368-1371.
- Law of Ukraine "On Education" dated 05.09.2017 No 2145.
<https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/2145-19>
- Law of Ukraine "On Higher Education" of 2014 No. 37-38.
<https://zakon.rada.gov.ua/laws/show/1556-18#Text>
- Solovov, A. (2006). E-learning - a new technology or a new paradigm? *Higher education in Russia*, 11, 104–112.
- Zhovnir, A. (2017). Features of the inclusion of higher education in Ukraine in the e-learning system. *Grani*, 7, 80-88.
- Zhulkevskya, O. (2004). Distance education: the historical aspect of foreign experience. *Bulletin of Lviv University*, 18, 81–88.

Makale Gönderim Tarihi/Received Date: 16.11.2020 – Makale Kabul Tarihi/Accepted Date: 28.03.2021

Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi

Journal of Social and Cultural Studies

www.toplumvekultur.com

Yıl/Year: 2021, Sayı/Issue: 7, Sayfa/Page: 20-43

DOI:10.48131/jscs.826291

YENİ SÖMÜRGEÇİLİK VE HEGEMONYA BAĞLAMINDA FRANSA'NIN SON DÖNEM SURİYE SİYASETİ

Murat CİHAN¹

Öz

Bu çalışmanın amacı, Fransa'nın son dönemde Suriye'de uyguladığı siyasetin emperyal ve sömürgeci bir anlayışa dayandığı ve aynı siyasi anlayışın tüm Ortadoğu için geçerli olduğu tezinin savunulmasıdır. Fransa'nın Ortadoğu ve Suriye politikası, yeni sömürgecilik anlayışı kapsamında, coğrafya, ekonomi ve din olgusu üzerinden şekillenmektedir. Birinci Dünya Savaşı sonrasında, Ortadoğu bölgesinde değişen haritalar, İkinci Dünya Savaşı sonrasında yaşanan siyasi gelişmeler ve küreselleşme ile birlikte, toprakların işgal edilmesi suretiyle yapılan klasik sömürgecilik anlayışı terk edilmiştir. Sömürge yapılacak devletleri idare eden yöneticilerin etki altına alınması, yerel halkın sömürüyü olağan karşılaması amacıyla yürütülen sosyo-kültürel faaliyetlerle sömürgeciliğin devam etmesi yeni sömürgecilik tanımını doğurmuştur. Özellikle Ortadoğu'da bulunan ve feodal özellik taşıyan bir takım devletlerle çoğu Afrika yönetimleri emperyal devletlerin kontrolü altına girmiştir. Fransa, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra etki alanını kaybettiği veya kontrolünün zayıfladığı Suriye, Irak, Lübnan ve Libya gibi devletlerde yeniden güçlenmek istemektedir. Suriye'deki iç savaşı fırsat bilerek, vekil savaşçılar ve baskı altına alacağı yöneticiler aracılığıyla, ABD, İngiltere ve Rusya'nın Suriye toprakları üzerindeki artan etkisini kendi lehine dengelemek, iç savaşın sonra bu ülkede oluşacak yeni yapılanmada, mümkün olan en iyi konumda bulunmak için politika üretmektedir. Fransa, İngiltere'nin AB'den ayrılması ile birlikte, Almanya'nın siyasi bir liderlik üstlenemeyeceğini değerlendirmekte ve kendini AB'nin temsilcisi olarak öne çıkararak lider devlet olma amacı gütmektedir. Kuzey Afrika'da, Doğu Akdeniz'de, Kafkasya'da, Suriye'de ve diğer Ortadoğu devletlerinde meydana gelen olaylara müdahil olarak, kendi milli stratejisini uygulamaktadır. Bu stratejide Türkiye ile çıkarları çatışmaktadır ve Türkiye'yi bu bağlamda bir tehdit olarak görmektedir. Fransa, Türkiye'nin yeni Osmanlılık eğilimi ile Ortadoğu ve Doğu Akdeniz'de genişlemeci bir siyaset izlediğini iddia etmektedir. Türkiye'yi Ortadoğu'dan

¹ Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Bölümü Doktora Öğrencisi, muratcihan94@gmail.com, ORCID:0000-0003-3500-6034

uzaklaştırmak, Doğu Akdeniz bölgesinde etkisizleştirmek, Kafkasya'da Azerbaycan ve diğer Türk Cumhuriyetleriyle bağlantısını kesmek istemektedir.

Keywords: Yeni Sömürgecilik, Hegemonya, Fransa, Ortadoğu, Suriye

FRANCE'S RECENT SYRIAN POLICY IN THE CONTEXT OF NEO-COLONIALISM AND HEGEMONY

Abstract

The aim of the present study is to defend the argument that France's recent policy in Syria is based on an imperial and colonial understanding and that the same political understanding applies to the entire Middle East. The Middle East and Syria policy of France is shaped by the notions of geography, economy and religion within the framework of the understanding of neo-colonialism. The classical understanding of colonialism is that it came about through the occupation of the land that was relinquished after the First World War along with the changing maps in the Middle East region, together with the political developments experienced after the Second World War and globalization. The continuation of colonialism with the socio-cultural activities carried out with the aim of making the local people acquiesce to the continuing system of exploitation under the influence of the rulers who govern the colonized states, have given rise to what can be identified as neo-colonialism. A number of countries with feudal characteristics, especially those in the Middle East and most governments in African countries, have come under the control of the imperial states. France wishes to regain strength in countries such as Syria, Iraq, Lebanon and Libya, where it has lost its sphere of influence or in which its control was weakened after the Second World War. By taking advantage of the civil war in Syria, through proxy fighters and the suppression of administrators, to balance the growing influence of the United States, Britain and Russia on Syrian territory, France produces a policy in its favor, so as to be in the best possible position in the forming of a new structure in the country, following the Civil War. With Britain's departure from the EU, France believes that Germany cannot assume political leadership and aims to become the leading state by putting itself forward as the representative of the EU. It implements its own national strategy by intervening in the events arising in North Africa, the Eastern Mediterranean, the Caucasus, Syria and other Middle Eastern countries. In this regard, France, whose interests are in conflict with Turkey in this strategy, sees Turkey as a threat. France contends that Turkey is pursuing an expansionist policy in the Middle East and the Eastern Mediterranean with a trend towards Neo-Ottomanism. France wants to distance Turkey from the Middle East, neutralize it in the Eastern Mediterranean region, and disconnect it from Azerbaijan and other Turkish Republics in the Caucasus.

Keywords: Neo-colonialism, Hegemony, France, Middle East, Syria

Giriş

İnsanlık tarihi; insanın doğayla ve insanların bir araya gelerek oluşturdukları toplumların diğer toplumlarla olan mücadelelerinin tarihi olarak özetlenebilir. Eski çağlarda yaşamın devamı için küçük bölgelerde ilkel şartlarda yapılan tarım ve hayvancılık belirli oranda yeterli iken, nüfusun artması ile daha fazla ve daha verimli topraklara ihtiyaç duyulmuş, bu durum klanlar ve topluluklar arasında anlaşmazlıklara ve çatışmalara neden olmuştur. Toprak savaşları, kuraklıklar ve kıtlık, kitlesel göçleri de beraberinde getirmiştir. İnsan toplulukları sürekli arayış içerisinde

girerek, yaşam faaliyetlerinin sürdürülmesi için Dünya'yı keşfetmenin ve daha iyi yaşam alanları bulmanın savaşını vermişlerdir. Yaşam mücadelesini kaybeden halklar ve devletler başka toplumların etkisi altında kalarak ya asimile olmuşlar ya da tamamıyla tarih sahnesinden silinmişlerdir.

Günümüzde modern toplumlar tıpkı ilk çağlardaki insanlar gibi varlıklarını sürdürmek istemektedirler. Kısıtlı kaynaklara ulaşmak ve elde tutmak için verilen savaş, modern çağın gerekliliklerine uygun bir takım değişimlerle birlikte devam etmektedir. Toprakların ele geçirilmesi ve bu topraklarda yaşayan insanların yok edilmesine dayalı klasik işgalci yöntem zamanla bazı değişikliklere uğramıştır. Coğrafi keşifler, Rönesans ve reform hareketlerinin belirlemeye başladığı aydınlanma dönemiyle birlikte, yeraltı ve yerüstü zenginliklerini barındıran topraklar işgal edilmiş, bir önceki gelenekten farklı olarak yerlilerin öldürülmesi ya da başka yerlere sürülmesi yerine, köle olarak kullanılması daha çok tercih edilen bir yöntem halini almıştır. Doğanın ve insanın sahip olduğu potansiyellerin, maddi ve manevi zenginliğin başkaları tarafından gasp edilmesi olarak tanımlanabilecek sömürgeciliğin bu şekilde doğduğu ve geliştiği düşünülmektedir.

Bilimin ve teknolojinin gelişmesi, Sanayi Devrimi ve bunlara bağlı olarak küreselleşmenin dünya üzerinde yapmış olduğu etki, sömürgeciliği de yenedünya düzeninde değişikliğe uğratmıştır. Sömürgeciliğin dönüşüme uğradığı bu haline “Yeni Sömürgecilik” denmektedir. Yirmi birinci yüzyıl sömürgeciliği toprakların işgal edilmesi ile değil, sömürgeleştirilecek toprakları yönetenlerin etki ve baskı altında tutulması, sömürülecek topraklarda yaşayan halkın eğitim ve kültür dezenformasyonuna uğratılması yoluyla gerçekleşmektedir. Başka devletlerin toprakları üzerinde yapılan vekâlet savaşları, dinci ve mezhepçi yaklaşımların körüklenmesiyle çıkartılan iç savaşlar, darbeler ve ayaklanmalar, sömürgeci devletlerin sömürge devletlerdeki idarecileri belirleme araçları olarak kullanılan yöntemler arasındadır.

Cesaire'e (2005: ss.14-15) göre sömürge tarihinde az bilinen bir durum da; Türklerin Osmanlı İmparatorluğu döneminde uzunca bir süre Doğu medeniyetlerini koruyan ve geliştiren bir misyon üstlenmiş olmasıdır. Yakın Asya ve Balkanlar'daki Türk hâkimiyetinin kırılması emperyal devletler açısından önemli bir avantaj olmuştur. Türklerin Asya ve Balkan coğrafyasından çıkarılışı ile sömürgecilik ve kapitalizmin Ortadoğu bölgesindeki genişleme süreci daha da hızlanmıştır. Bu çalışmada Fransa'nın son dönem Suriye politikası ele alınmaktadır. Fransa'nın Suriye'de bulunan askeri gücünü arttırması, ticari faaliyetlerini yoğunlaştırması, YPG/PKK terör örgütü ile olan iş birliğini güçlendirmesi gibi gelişmeler Fransa'nın Suriye'de etkin bir güç olmak için politika geliştirdiğini göstermektedir. Bu bölgede faaliyet yürüten ABD, Rusya, İngiltere ve Türkiye'yi ise kendine rakip olarak görmektedir.

1. Kavramsal Çerçeve: Sömürgecilik, Emperyalizm ve Hegemonya

Eski dönemlerden beri imparatorluklar geniş topraklara yayılmışlar, yeni ve daha büyük bir güçle karşılaşana kadar genişlemeye ve ilerlemeye devam etmişlerdir. Modern ya da post modern olarak tabir edilmiş olsun özellikle büyük devletler klasik anlamda toprak kazanma ve bu topraklara hükmetme şeklinde olmasa bile yeni sömürgecilik anlayışı ve hegemonya ile büyümenin ve genişlemenin yeni yöntemini bulmuşlardır. Başka bölgelerdeki zenginliklerin ele geçirilmesi adına, insan haklarının korunması, terörizmle savaş, yönetimlerin demokratikleştirilmesi gibi çeşitli sebepler üretilmekte, sömürüye dayalı hegemonya devam etmektedir.

Gündüz'e (2016: s.764) göre, sömürgecilik, bir milletin veya toplumun yabancı devletler tarafından siyasi olarak doğrudan kontrol edilmesi, başkalarına ait olan maddi-manevi bütün kaynakların bir ulus ya da devlet tarafından zorla alınması veya taşınması olarak tanımlanmaktadır. Sömürgecilik ile emperyalizm olguları arasında doğrudan bir ilişki vardır. Emperyalizm kelimesi kökü Latince İmperium = İmparatorluktan gelen Fransızca bir kavramdır. Sömürgecilik kavramı çoğunlukla kolonyalizm ile karıştırılmaktadır ancak Kolonyalizm Loomba'nın da (2000: ss.18-19) belirttiği gibi, ana yurtlara bağlı kalmakla birlikte yeni topraklara yerleşmeyi, toprakların ve malların fethedilmesini ve denetlenmesini ifade ederken, sömürgecilik veya emperyalizm ekonomik, sosyal, siyasal, kültürel, inançsal vb. egemenliği ve yağmalamayı da içermektedir. Coğrafi keşiflerle başlayan, Avrupa hâkimiyetinin, nüfusu ve sermayesinin dünyanın geri kalan bölgelerine yayılması sürecinin sanayi kapitalizmine geçişle birlikte aldığı kendine münhasır şekli ifade etmek için kullanılan emperyalizm tabiri ve olgusu her zaman güncelliğini korumaktadır (Okur, 2010: s.22). Hegemonya ise eski Yunanca'da yönlendirmek, öncülük etmek anlamına gelen "hegeisthai"den üretilmiştir ve devletler arasındaki siyasi ilişkileri tanımlamak amacıyla kullanılmıştır. Otorite, yönetim ve siyasi üstünlük anlamı taşımaktadır (Kaymak, 2016: s.66). Batılı devletlerin Batı harici toplumlar üzerinde ekonomik, kültürel ve askeri hâkimiyet kurmaları, tarihi ve sosyolojik bir olaydır. Sömürgeciliğin, siyasi bir olgu olmasının yanında toplumsal, kültürel ve tabii ki ekonomik yönleri de bulunmaktadır. Ritzer'e (2018: s.6) göre modern kapitalist toplumların gelişiminde temel etkenlerden biri ve belki de en önemlisi sömürgeciliktir. Avrupa ülkeleri arasında on beş ve on altıncı yüzyıllarda Asya Kıtası'nda Hindistan'a kadar giderek sömürgecilik faaliyetlerine başlayan ilk ülke Portekiz ve hemen ardından İspanya olmuştur. Fransa, İngiltere ve Hollanda ise bu ülkeleri takip etmiştir. Keşfedilen bölgelerdeki sömürgeler, Avrupalı devletler için her yönüyle bir zenginlik kaynağı olmuştur. 18. yüzyıl filozoflarından Adam Smith coğrafi keşiflerin sömürgecilikle bağlantısını şu şekilde özetlemiştir:

Amerika'nın keşfi ve Ümit Burnu'nun aşılarak Doğu Hint Adaları'na ulaşılması insanlık tarihinde ki en önemli olaylardan ikisi..., yeni müdahale biçimleri... eski dünyaya olduğu kadar yeni dünyaya da büyük avantajlar sağlamalıydı... Avrupalıların herkese yararlı olması gereken orman kanunları birçok şanssız ülke için yıkıcı ve yok edici oldu. (Chomsky, 2001: s.17)

Dünya sömürgecilik tarihinde çok önemli bir geçmişi olan Fransa ve İngiltere sömürgecilik adına sürekli rekabet ve mücadele içerisinde olmuşlardır. Uygur'un da (2013: s.274) ifade ettiği gibi bu iki devlet, Avrupa kıtasındaki toprak savaşlarını sömürgelerinde de sürdürmüşlerdir. Sanayi Devrimi'nin Fransa'nın gelişmesinde en önemli etkenlerden biri olduğu, ancak Fransa'nın asıl emperyal bir güç haline gelmesinin Afrika ve denizaşırı topraklarda sömürgeler ve koloniler kurmasının bir sonucu olduğu belirtilmektedir.

Sömürgeci devletler Afrikalı ve diğer sömürgelerdeki yerli halklar üzerinde hâkimiyetlerini meşrulaştırmaya çalışmışlardır. Bunun bir sonucu olarak ırkçılık kavramı gelişmiştir. Zira yerli halkların köle olarak nitelendirilmesi ve bu durumun uzun bir süre devam ettirilmesi ırklar arasındaki üstünlük hiyerarşisine dayandırılmıştır. Sömürge devletler kendilerini uygar toplumlar, sömürülerin geri kalmış halklarını ise “yabani ve barbar” toplumlar olarak nitelemişlerdir. Dönemin önde gelen düşünürlerinin bile sömürgeciliği meşrulaştırmaya çalıştıkları ve bir gereklilik olarak gördükleri anlaşılmaktadır. Bu duruma örnek olarak, toplumbilimci Tocqueville'nin Cezayir'deki Fransız sömürgeciliğini desteklemesi ve sömürgeleştirilen insanları “aşağı ırklar” olarak görmesi verilebilir (Ritzer, 2018: ss.6-7). 1970'lere kadar birçok antropolog sömürgelerdeki yerli halkların yerleşik insanlar olduğunu gösteren arkeolojik kanıtlara inanılmamasını istemişlerdir. Onlara göre bu yerliler avcı-toplayıcı karaktere sahip insanlardı. Yüzyıllarca süregelen bu yanlışın asıl amacı, yerlilerin buldukları topraklarda hiçbir haklarının olmadığı, yalnızca avlanmak için üzerinde dolaştıklarını herkese kabul ettirmek ve bunu ilkeleştirmek istemeleridir. Bu nedenle Avrupalılar yerlilerin topraklarını ellerinden almanın ahlaki veya yasal bir sorunu olmadığını iddia etmişlerdir (Chomsky, 2001: s.19). Emperyalist bakış açısı “Doğuluların” her zaman ve yalnızca sömürgelerde hükmedilen insan ögesi olduğunu iddia etmiştir. Onlara göre Doğulu genellikle Avrupalıya tümüyle zıt bir biçimde hareket eder, konuşur ve düşünür. Doğulular veya Araplar saftırlar, takat ve inisiyatiften yoksun, yağcılığa, entrikaya düşkün, hayvanlara karşı acımasızdırlar. Doğulular akıllı Avrupalılar gibi hemen her şeyi kavrayamazlar ve iflah olmaz yalancılardır. Doğulular her şeyleriyle Anglo-Sakson ırkının açıklık, teklifsizlik ve asaletine zıttırlar. Doğulu potansiyel bir suçludur ve Doğulunun işlediği suç Doğulu olmaktadır (Said, 1999: s.25). Bu oryantalist bakış açısı sömürgeciliğin ne denli haklı olduğu görüşünün alt yapısını oluşturmaktadır.

Günümüzde ülkeler arasındaki eşitsizliğin, sömürüden kaynaklı zenginliğin ve yoksulluğun asıl nedeninin Sanayi Devrimi sonrasında yaşanan emperyalist düzen olduğu savunulmaktadır

(İşler, 2018: s.761). Sanayi Devrimi sonrasında açığa çıkan büyük hammadde ihtiyacı, üretim fazlası malların satılacağı pazar arayışları, Avrupa devletlerindeki teknolojik yeniliklerin askeri silahlanmaya olan katkısı, imparatorlukların genişlemeci hevesleri, Birinci Dünya Savaşı'nın çıkmasına neden olmuştur. James ve Martel'in (2016: s.245) aktardığına göre, Birinci Dünya Savaşı başında İngiltere başbakanı olan Herbert Asquith sömürgeci gelişmeyi "uluslar için, tıpkı insan bedeninin gelişim süreci kadar normal, gerekli, kaçınılmaz ve gözle görülür bir yaşam belirtisi" olarak tanımlamıştır. Büyük yıkımlarla neticelenen savaş sonrası İngiltere ve Fransa gibi büyük devletler güç kaybetmişlerdir. Osmanlı Devleti yıkılmış ve bu zamana kadar hâkimiyeti altında olan topraklar üzerinde birçok küçük devlet kurulmuştur. Kolonyal anlayış yerini manda ve himayeye bırakarak sömürgeci sistem değişik yollarla varlığını devam ettirmiştir. Yüzyılın başında yapılan antlaşmalar, çizilen sınırlar emperyal devletlerin lehine düzenlenmiştir. Toplumlar arasında manevi duvarlar çekilmiş ve binlerce yıllık ortak kültüre ve inanca sahip halklar bir birlerine düşman hale getirilmiştir.

Her iki dünya savaşı da sömürgeciliğin bir nebze gerilemesi sonucunu doğurmakla birlikte, sömürgecilik konusundaki önemli gelişme, İkinci Dünya Savaşı sonrasında ortaya çıkmıştır. Sömürgeelerde baş gösteren milliyetçilik hareketleri bağımsızlıklarını da beraberinde getirmiş, ancak bu siyasi bağımsızlıkların çok fazla önemli olmadığı, emperyalist devletlerin "yeni sömürgecilik" yöntemleri ile sömürü ilişkilerini farklı biçim ve boyutlarda devam ettirdiği görülmüştür (Atasoy, 2018: s.55). Modern sömürgeciliğin kökenleri, dünya-sistemin iktisadi genişlemesinde yatmaktadır. Bu genişleme sürecinde, merkezdeki güçlü devletler yeni ticari alanları modern dünya-sistemin süreçlerine dâhil etmeye çalışmışlardır. Bazen direnç gösterecek kadar güçlü yönetimlerle karşılaşmalarına rağmen, askeri açıdan güçlü olan bazı Batı Avrupa ülkeleri ve ABD, Rusya, Japonya gibi ülkeler çoğunlukla siyasi açıdan zayıf yönetimlerin olduğu bölgelerle karşılaşmışlardır. Bu bölgelerin dünya-sisteme kabul edilebilir bir şekilde dâhil edilmesi için, bu bölgeler işgal edilmiş ve sömürge rejimleri kurulmuştur (Wallerstein, 2018: ss.103-104). Doğular ya da diğer sömürge ülkelerindeki sömürgecilere karşı ayağa kalktıklarında, onların kendi kendilerini yönetmeyi bilmedikleri söylenecektir. Bazı sömürge ırk ayrımı yaptıklarında bazıları da buna karşı çıktıklarında bu iki grup arasında hiçbir fark olmadığı söylenerek "bunların hepsi Doğulu" demek suretiyle sömürgeci insanların medeniyet ve gelişme için yaptıklarının hiçbir öneminin olmadığı vurgulanmaktadır. Doğuda, bilim, tarih, siyaset ve iktisat alanında yapılanların bir önemi yoktur. İslam İslam'dır, Doğu Doğu'dur (Said, 1999: s.67).

Yeni sömürgecilik anlayışı küreselleşme ile güç kazanmıştır. Bauman, küreselleşmeyi "mekân savaşı" yönüyle değerlendirmektedir. Bauman'a (2010: s.16) göre bu gün dünyada toplumsal katmanlarda en önemli ve ayrıştırıcı etmen hareketlilik olmuştur. Bu nedenle mekân

savaşlarını kazananlar; yerkürede serbestçe hareket edenler ve süreç içinde kendileri için anlam yaratabilenler olacaktır. Modern çağda üstü kapalı şekilde de olsa emperyalizm modernlikle yan yana görülmüştür. Micheel Hardt ve Antonio Negri'nin İmparatorluk ve Çokluk adlı eserinde postmodern toplum kuramına yönelik eleştiriler olsa da küresel ekonominin postmodernleşmesi çözümlenirken modernlikle emperyalizm bağdaştırılmıştır. Hardt ve Negri, emperyalizmin tamamlayıcı özelliğini, dünya genelinde birtakım alanları denetleyen ve sömüren bir veya birden fazla ulusun bulunması olarak belirtmişlerdir (Ritzer, 2018: s.620).

Topyekün ilerlemecilik teorik boyuttan pratik alana uygulandığında emperyalist ve kapitalist süreçler oluşmaktadır. Avrupalı milletlerin kendilerini insanlığın temsilcisi olarak görmesi, Batı dışı toplumları medenileştirme, modernleşme yetkisinin kendisinde olduğunu tahayyül etmesi bu yaklaşımın uygulamasına somut bir örnek olarak verilmektedir (Atasoy, 2018: s.55). Hegemon devletler sömürge devletlerle ilişki kurarken, hegemon devletlerin kabul edilebilir gördüğü kişileri yönetime getirip yönetimde tutmaları için sömürge devletlere baskı yapmaktadırlar. Aynı zamanda sömürge devletlerin diğer sömürgeci devletlerle ilişki kurmaması için tedbir almaktadırlar. Hegemon devletlerin en önemli stratejilerinden biri de sosyal ve kültürel alandaki faaliyetleri olmuştur. Sömürgelerle aralarındaki ilişkiyi uzun vadeli tutmak amacıyla kültürel pratikleri, dil politikaları, üniversite öğrencilerinin akademik gelişimleri dâhil eğitim politikaları, medyanın işleyiş düzeninin kendi istekleri doğrultusunda gelişmesi için sömürge devletlere baskı yapmışlardır (Wallerstein, 2018: s.103). Hegemonyayı, tarihin değişik dönemlerindeki benzer hâkimiyet biçimlerinden ayıran esas nokta, ikincil devletlerin hegemonun liderliğine sadece maddi güç kaynaklarının oluşturduğu baskıyla değil, çıkar algılamalarındaki benzeşmenin de etkisiyle rıza göstermeleridir. Okur'a (2010: ss.62-63) göre hegemon devletin gücünün, diğer devletlere oranla daha fazla olmasının nedeni, sömürülen devletlerdeki halkın maddi çıkarlar uğruna sömürüyü benimsemesidir.

Arap Yarımadası'nda bulunan bir takım devletlerin, Batılı devletlerle olan ticari ilişkilerinden kaynaklı bağlarının kopmaması adına, kendi manevi değerlerinden ve egemenlik haklarından ödün vermeleri bu duruma örnek olarak verilebilir. Kültür ve maneviyat yönünden yapılan sömürüye örnek ise yakın bir zamanda Suudi Arabistan ile bir film platformu arasında yaşanmıştır. Hürriyet gazetesi internet sitesinin (2020) haberine göre Netflix², 2019'da Suudi Arabistan Veliht Prensi Muhammed bin Selman'ın, gazeteci Cemal Kaşıkçı cinayeti nedeniyle eleştirildiği bir programı Suudi Arabistan'da yayından kaldırma karşılığında, "pedofili" ve "eşcinsellik" içerikli videoları bu ülkede yayınlamalarına izin verildiğini açıklamıştır.

² Merkezi Kaliforniya'da bulunan Amerikan teknoloji ve medya hizmetleri sağlayıcısı ve yapım şirketi.

2. Fransa'nın Ortadoğu ve Suriye Siyasetindeki Etken Unsurlar: Coğrafya, Ticaret ve Din

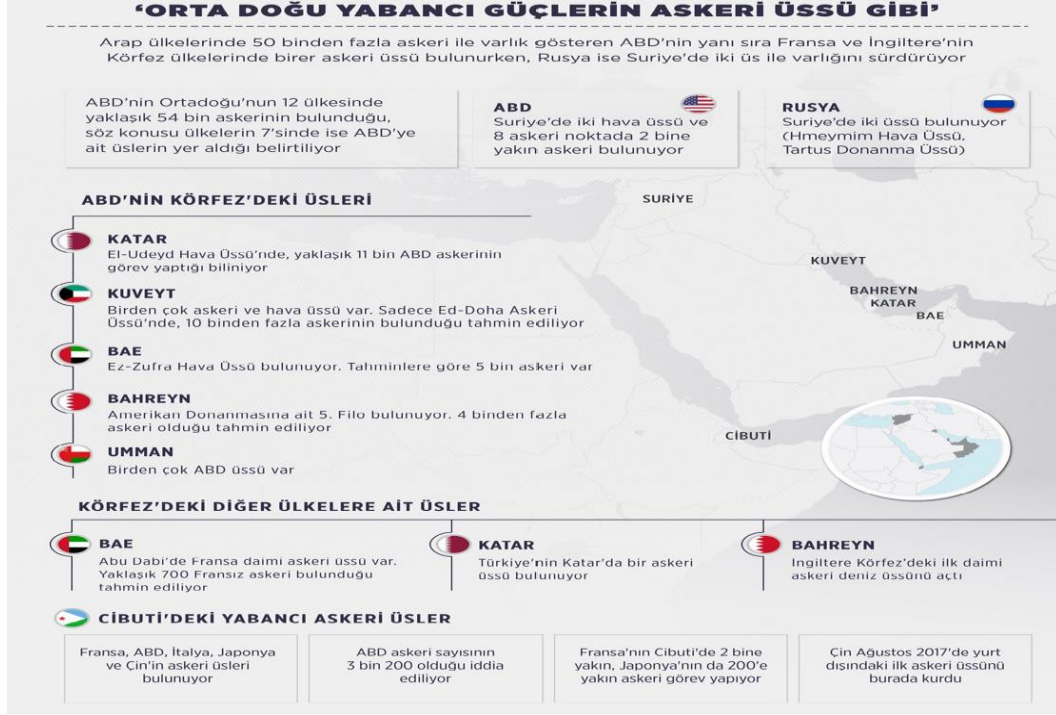
Ortadoğu coğrafya itibariyle vazgeçilmez bir konuma sahiptir. Mezopotamya, Suriye ve Ürdün topraklarının oluşturduğu bölge Verimli Hilal diye tabir edilmektedir. Çandar'ın da (1988: s.10) belirttiği gibi uluslararası güçlerin Ortadoğu'da var olmak istemeleri, bitmek tükenmek bilmeyen çatışmaların ve terörün Ortadoğu'da yaşanması bir tesadüf değildir. Emperyalist ülkelerin gözündeki Körfez bölgesi bir sömürge olmaktan öte Aden'den Basra'ya, Maskat'tan Bahreyn'e kadar uzanan deniz ticaret yollarına hâkim bir alanda olması nedeniyle stratejik bir mevziidir (Arı, 2008, s.101). On dokuzuncu yüzyıldan itibaren yeryüzünde stratejik üstünlük kurma mücadelesi Ortadoğu ve çevresinde şekillenmeye başlamıştır. Hindistan yolu üzerinde merkezi bir konumda bulunan Basra Körfezi ve Mezopotamya bu süreçte öne çıkan başlıca yerler olmuştur. Ayrıca sıcak denizlere inmek isteyen Rusya'nın önünün kesilmesi ancak bu bölgenin elde tutulması ile mümkün görülmüştür. İngiltere Birinci Dünya Savaşı'na kadar tüm rakiplerini Ortadoğu'dan uzak tutmak istemiştir (Kaymaz, 2006: s.12). İngiltere, Fransa ve diğer emperyal devletler için sömürgecilik ne kadar vazgeçilmezse, kendilerine rakip olan diğer emperyal devletlerin sömürgelerinden uzak tutulması da o kadar önemlidir.

Dünyanın en kıymetli kara ve su yollarına sahip olmasının kendisine kattığı eşsiz jeopolitik değer, Ortadoğu'yu tarihin ilk dönemlerinden itibaren büyük güçlerin hedefi haline getirmiştir. On dokuzuncu yüzyılda Atlas Okyanusu'ndan Hint Okyanusu'na deniz yolu ile yük taşıyan gemilerin Ümit Burnu'nu dolaşmaktan kaynaklı süre kayıpları ve masrafları 1859 yılında Fransız meşeli bir şirket tarafından Süveyş Kanalı'nın yapılmasıyla son bulmuştur. Londra – Bombay deniz yolu hattında süre önemli ölçüde azalmış ve ticaret masrafları düşmüştür (Bediz, 1951: s.331). Süveyş Kanalı günümüzde de en önemli deniz ticaret yollarından birini oluşturmaktadır. Çin Halk Cumhuriyeti ülke sınırları dışındaki ilk askeri üssünü Kızıldeniz'in Hint Okyanusu ile buluştuğu nokta olan Cibuti'de kurmuştur. Cibuti'de Çin'le birlikte, ABD, Fransa, İtalya ve Japonya'nın da askeri üsleri bulunmaktadır. Öte yandan Arı'nın da (1993: s. 311) belirttiği gibi Basra Körfezi bir ulaşım ve enerji havzasıdır, İran, Suudi Arabistan, Irak, Birleşik Arap Emirlikleri, Bahreyn, Umman ve Katar'ı içine alan 100 milyondan fazla nüfusun yaşadığı 5 milyon km² lik bir alanı kapsamaktadır.

Ortadoğu, hava araçları içinde bir üs bölgesi ve geçiş koridorudur. Ticari ve askeri açıdan uzak doğu ülkelerine hava yolu ile ulaşım kolaylığı ve maliyet avantajı ancak Ortadoğu'daki hava

limanları ve askeri hava üsleri ile mümkün olmaktadır. Aşağıdaki infografikte 2020 yılı itibariyle yabancı devletlerin Ortadoğu'da bulunan askeri üsleri görülmektedir.

İnfografik 1:



Kaynak: <https://www.aa.com.tr/tr/info/infografik/9709> (Erişim: 29 Ekim 2020)

2020 yılı itibariyle Ortadoğu'da en fazla askeri üsse sahip olan ülkenin ABD olduğu görülmektedir ve bu üslerde yaklaşık 50 bin Amerikan askeri bulunmaktadır. Ortadoğu'nun Doğu Akdeniz'e açılan kapısı olması nedeniyle, deniz ve kara yolu bağlantıları kapsamında, Ortadoğu'daki en önemli yerlerden biri de Suriye topraklarıdır. ABD'nin Suriye'de iki askeri hava üssü ve sekiz ayrı noktada iki bine yakın askeri bulunmaktadır. Rusya'nın Suriye'deki en önemli askeri üsleri Hmeymim Hava Üssü ve Tartus Donanma Üssü'dür. ABD ve Rusya ile birlikte Fransa da Suriye'de askeri varlık göstermektedir. 2017 yılından beri Deyrizor, Haseke ve Rakka bölgesinde Fransız askeri kuvvetleri bulunmaktadır ve bu güçler askeri faaliyetlerini ABD ve YPG/PKK terör örgütü ile işbirliği içerisinde yürütmektedir. Aynı zamanda bir grup Fransız özel birliği YPG/PKK terör örgütüne eğitim ve lojistik imkânı sunmaktadır (Misto vd., 2019). Suriye, Doğu Akdeniz'in en stratejik bölgesinde bulunmaktadır ve Suriye'de siyasi olarak söz sahibi olmak Doğu Akdeniz'de, Lübnan'da, İsrail'de, Mısır'da ve tüm Ortadoğu'da söz sahibi olmak anlamı taşımaktadır.

Irak işgalinin asıl nedeni gelecek dönemde yaşanması muhtemel bir petrol kıtlığında, petrolün en fazla bulunduğu bölgenin ele geçirilmesi olarak görülmektedir. Irak işgaline konu olan

başka bir nedense Batı dışı dünyanın küresel sistem içinde ekonomik ve siyasi açıdan yükselişidir. Emperyalizmin körüklediği kapitalist üretim teknikleri ve örgütlenme, yavaş yavaş Asya'nın küresel ekonomideki ağırlığını arttırmasını sağlamıştır. Okur'un (2010: s. 106) ifade ettiği gibi Irak'la başlayıp tüm Ortadoğu'ya yayılmak istenilen emperyal eylem ve Ortadoğu petrollerinin denetlenmesi çabası, özellikle Çin'in hızla çıkışa geçmesi karşısında atılmış bir adım olarak görülmektedir.

Emperyalist geleneğin önde gelen ülkelerinden olan Fransa'nın bölge ile ilgili planlarında enerji kaynaklarına yakın olma isteğinin var olduğu bilinmektedir. Fransis Fukuyama'nın da (2008: s. 87) ifade ettiği gibi Amerika Birleşik Devletlerinin ve müttefiklerinin olası ciddi bir enerji problemiyle yüz yüze olduğunu anlayabilmek için kâhin olmaya gerek yoktur. İktisadi güç Amerika'nın “yumuşak” gücünün kalbi, askeri gücünün omurgasıdır. Enerji, hem askeri gücün hem de yumuşak gücün en hassas ve zayıf noktası haline gelmiştir. 2018 verilerine göre Dünya'da kanıtlanmış petrol rezervlerine sahip ilk yirmi ülke arasında dokuz Ortadoğu ülkesi bulunmaktadır. Başka bir enerji kaynağı olan doğalgaz için de aynı durum söz konusudur. Türkiye Enerji Bakanlığı (2020) verilerine göre Dünya doğalgaz rezervlerinin 79,1 trilyon metreküpü (%40,9) Ortadoğu ülkelerinde, 62,2 trilyon metreküpü (%32,1) Avrupa ve Avrasya ülkelerinde, 33,1 trilyon metreküpü (%17,1) Afrika/Asya Pasifik ülkelerinde bulunmaktadır. Petrol kaynaklarında gelecekte yaşanması muhtemel bir kıtlık dünyanın en büyük petrol tüketen ülkeleri olan ABD ve Avrupa ülkelerini petrolün ve doğalgazın bolca bulunduğu Ortadoğu'ya egemen olmaya itmektedir. 2002 yılına kadar, dünya petrol piyasası ham petrol arzında zaman zaman yaşanan aksamalara rağmen ihtiyaçları karşılayacak esnekliğe sahipken, Çin ve Hindistan gibi ülkelerin başında geldiği Asya ülkelerinde artan talep ve petrole doymak bilmeyen sanayileşmiş ülkelerin petrol tüketimi yedek mekanizmaların dahi karşılayamayacağı oranda dengesizliklere yol açmıştır. Geline aşamada petrol piyasası denge ve esnetme mekanizması olmayan bir taşıta benzetilmektedir. En küçük bir sarsılma dengeleri alt üst etme potansiyelini taşımaktadır (Fukuyama, 2008: s.106). Bu bağlamda petrol tüm sanayileşmiş devletlerin olduğu gibi Fransa'nın da can damarlarından birini oluşturmaktadır ve Fransa'nın Suriye, Irak ve Libya'da olduğu gibi petrol kaynaklarına yakın olma isteği boş bir politikadan ibaret değildir.

ABD'nin İran'a uygulamış olduğu yaptırımların bir sonucu olarak Fransa petrol ithalatının büyük bir kısmını Suudi Arabistan'dan yapmaya başlamıştır. 2018 yılı Mart ayı ile 2019 yılı Nisan ayı arasında geçen bir yıllık dönemde Fransa'nın Suudi Arabistan'dan yapmış olduğu petrol ithalatının maliyeti yüzde 50 artışla 3,7 milyar avro olmuştur (Fransa Petrol, 2019). Fransa'nın çokuluslu “süper büyük” petrol şirketi Total, Ortadoğu ve Kuzey Afrika Bölgesi'nde petrokimya alanında faaliyet göstermektedir. Total'in Libya'daki varlığı 1954 yılında başlamıştır. Libya

hükümetinin onayıyla, 10 Aralık 2019'da Libya'nın doğusundaki Sirte petrol havzasında bulunan imtiyazları satın almak için Libya Ulusal Petrol Kurumu ile bir anlaşma imzalamıştır. 2020 yılı Ekim ayında Fransa Cumhurbaşkanı Macron'un İslam'ı ve Hz. Muhammed'i hedef alan açıklamalarının ardından Libya Devlet Konseyi Total'le yapılan anlaşmanın iptal edilmesini istemiştir (Aydemir, 2020). Libya'nın aldığı bu kararda Türkiye'nin de etkisinin olduğunu düşünen Fransa hükümeti, Ortadoğu ve Kuzey Afrika Bölgesi'nde Türkiye'nin etkinliğinin artmasının ticari faaliyetlerine zarar vereceği endişesi ile her fırsatta Türkiye'nin bu bölgelerdeki etkinliğini engellemek istemektedir.

Petrolün yanı sıra Ortadoğu'nun ekonomik açıdan başka önemli potansiyelleri de bulunmaktadır. Avrupa'da 2007-2008 finans krizinin açığa çıkmasından itibaren, Fransa'nın da içerisinde bulunduğu birçok Avrupa ülkesi siyasi olarak da çalkantılı bir döneme girmiştir. Fransa'da 2017 yılında sosyalist bir kökenden gelen Emmanuel Macron'un liberal ekonomi söylemleriyle seçimi kazanması Fransa iç siyasetinde yeni bir döneme işaret etmiştir (Arslantaş ve Arslantaş, 2020, ss.16-17). Macron iç siyasette yaşanan dalgalanmaları aşmak ve ülke ekonomisini canlandırmak amacıyla Fransa'nın emperyalist ve sömürgeci geleneğini canlandırma çabasına girmiştir. Ortadoğu; diğer emperyalist devletler için olduğu gibi Fransa için de milyarlarca dolarlık büyük bir pazar özelliği taşımaktadır. Bu pazarda en büyük paya silah endüstrisine aittir. Stockholm International Peace Research Institute (SIPRI) adlı kuruluşun 2020 raporuna göre 2015-2019 yılları arasında Dünya'da silah satışında en önde gelen ülkeler ABD, Rusya, Fransa, Almanya ve Çin olmuştur. Aynı dönemde en fazla silah ithal eden ülkeler ise Suudi Arabistan, Hindistan, Mısır, Avustralya ve Çin'dir. Bir önceki beş yıla (2010-2014) göre son beş yılda (2015-2019) Ortadoğu'ya yapılan silah satışlarında yüzde 61 artış sağlanmıştır. Afrika (-%16), Amerika Kıtası ülkeleri (-%40), Asya ve Okyanusya (-%7,9) bölgesinde bulunan ülkelerin silah alımlarındaki payı ise düşmüştür. SIPRI'nin (2020) raporuna göre Fransa, ABD ve Rusya'dan sonra Dünya'da en fazla silah ihraç eden üçüncü ülke konumundadır. Silah pazarındaki en büyük alıcılar ise Mısır, Katar, Suudi Arabistan ve Hindistan'dır. Fransa'nın son bir yılda yalnızca Suudi Arabistan'a yaptığı silah satışından elde ettiği gelir 1 milyar avrodan fazladır.

Türkiye'nin 2010-2014 yılları arasında dünya silah pazarındaki payı yüzde 0,5'ken 2015-2019 döneminde yüzde 86 artışla yüzde 0,8'e yükselmiştir. Türkiye'nin silah pazarındaki en büyük üç müşterisi ise Türkmenistan, Umman ve Pakistan'dır. Türkiye, Katar ve Azerbaycan gibi ülkelere de silah satışını hızlandırmıştır. Ayrıca yakın geçmişe kadar Fransa'nın hegemonyasında bulunan Libya'da Türk silahlarının sayısı ve etkinliği artmıştır. Türkiye'nin son yıllarda silah sanayinde gelişim göstermesi, Asya ve Ortadoğu pazarına yönelmesi Fransa'yı endişelendirmektedir.

Fransa, birçok Ortadoğu ülkesinde olduğu gibi Suriye’de de askeri ve ticari faaliyet yürütmektedir. Fransa, çıkarları adına kendi çimento şirketi Lafarge’nin, bölgede faaliyet yürüten tüm terör örgütleri ile işbirliği yapmasına, terör örgütlerine vergi adı altında haraç vermesine göz yummuştur. Fransa’nın çok uluslu şirketleri arasında yer alan ve dünyanın en büyük çimento üreticisi olan Lafarge, Suriye’de, Menbiç, Rakka ve Ayn el-Arap arasında bulunan Celebiye bölgesinde 2007 yılında bir çimento fabrikası satın alarak büyük yatırımlar yapmıştır. 2011 yılında başlayan şiddet olayları sonrasında birçok uluslararası şirket Suriye’yi terk ederken, Lafarge şirketi faaliyetlerine devam etmiştir. Faytre’nin (2019: ss.1-3) aktardığına göre Le Monde gazetesinde 21 Haziran 2016’da yayımlanan bir makalede Lafarge’nin Celebiye tesisini çalışır durumda tutmak için 2013-2014 yılları arasında DEAŞ ve diğer terör örgütlerine para sağladığı iddia edilmiştir. Suriyeli nakliyeciler Lafarge şirketinin kendilerine üzerinde “DEAŞ Hazine Bakanlığı” damgası yer alan bir izin belgesi verdiğini ve bu şekilde örgütün denetiminde olan bölgelerden geçebildiklerini itiraf etmişlerdir. İddiaların doğruluğu kanıtlanmış ve şirket yöneticilerinden bazıları Fransız otoriteleri tarafından yargılanmıştır. Lafarge ilerleyen dönemde PYD/YPG terör örgütüyle anlaşarak örgüte maddi olanaklar sağladığı gibi çimento yardımı da yapmıştır.

Ortadoğu antik ve teolojik geçmişle de tüm dinden ve milletten devletlerin vazgeçemediği bir yer olmuştur. Soğuk Savaş sonrası oluşacak yenedünya düzenini analiz etmeye çalışan Fukuyama’nın Tarihın Sonu (1999) ve Huntington’un (2006: ss.85,453) Medeniyetler Çatışması tezlerinin ikisinde de din olgusundan ve özellikle İslam dini ve İslam coğrafyasından belirleyici unsurlar olarak söz edilmiştir. Huntington dinin önemine vurgu yapmış, yenedünya da dinin yeniden yükselişe geçen belirleyici unsurlar arasında olacağını, toplumların dini kimlikler üzerinden kendilerini tanımlamaya başladıklarını, dini kimlikler üzerinden kurulan ittifakların uluslararası alanda belirleyici olacağını ifade etmiştir. Bu nedenle yenedünya düzeninde semavi dinlere ait kutsalların daha da ön plana çıkacağı öngörülmektedir. Kudüs, Müslümanlar ve Yahudiler açısından kutsal olduğu kadar Hıristiyanlar için de kutsal bir şehirdir. Yahudi inanın başlangıcından beri kutsallığını devam ettirmektedir ve semavi dinler tarihinin hiçbir döneminde önemini kaybetmemiştir.

Kudüs’e sahip olmak, Haçlı seferlerinin en önemli motivasyonlarından biri olmuştur. Evanjelistlere göre insanlığın kurtuluşu Kudüs’te olacaktır. ABD’ nin Kudüs’ü İsrail’in başkenti olarak ilan ve kabul etmesi, büyükelçiliğini Tel-Aviv’den Kudüs’e taşıması dini değerlerin önemini göstermektedir ve bu yönüyle değerlendirildiğinde geçmişte Kudüs merkezli yaşanan din savaşları çeşitli boyutları ve değişimleriyle devam etmektedir. Hıristiyanlar İsa’nın Kudüs şehrinde çarmıhı taşıdığı yeri ziyaret etmektedir. Bu ziyaret sırasında Hacılar Yolu (*The Via Dolorosa*) on dört efsanevi durağı ile gezilmekte ve “Hacı” olunmaktadır(Sarıkcıoğlu, 2004: ss.320-321). Katolik

Hıristiyanların çoğunlukta olduğu Fransa, Kudüs'le olan bağlarına önem vermekte, ABD'nin Kudüs'ü İsrail'in başkenti olarak tanınmasına karşı çıkmaktadır. Bu durumu evanjelistlerin Kudüs'ü tekellerine alma çabası olarak görmektedir. Doğu Kudüs'te bulunan Fransız Kültür Merkezi, Fransa ile Kudüs arasında manevi ve kültürel varlığın devam etmesini sağlamaktadır.

Fransa Cumhurbaşkanı Macron Ocak 2020 tarihinde Dünya Holokost/Soykırımı forumuna katılmak üzere gittiği Kudüs'te resmi olarak Fransız toprağı sayılan Saint Anne Kilisesi'ni ziyaret etmiştir. Ziyareti sırasında İsrail Polisi ile tartışmış Saint Anne Kilisesi özelinde tutum ve davranışlarıyla Kudüs'ün Fransızlar için vazgeçilmez dini değerlerden olduğunu vurgulamıştır (Alnajjar, 2020). Suriye, coğrafi, kültürel ve dini bağları ile Kudüs ile organik bir bağa sahiptir. Haçlılar Kudüs'e seferlerini İstanbul, Hatay ve Suriye güzergâhından gerçekleştirmişlerdir. Kudüs gibi Suriye ve Hatay da Hıristiyanlar için kutsal yerlerden sayılmaktadır. Kutsal Kudüs toprakları, Antakya ve Suriye uzantısı, tarihi ve dini bir zenginliğin mirası olarak görülmektedir. Ortadoğu'nun teolojik mirası birçok Batılı devlet için olduğu gibi Fransa içinde cezbedici ve kutsaldır. Tüm bu etmenler Fransa'yı Ortadoğu'ya ve Suriye'ye daha fazla müdahil olmaya itmekte ve Fransa için yüksek bir motivasyon kaynağı olmaktadır.

3. Güç Mücadeleleri ve Vekâlet Savaşları

Güç kullanımı ve coğrafya, jeostratejinin iki ayağını oluşturmaktadır. Ulusal güvenlikle ilgili büyük stratejiler genel olarak jeostratejik özelliktedir. Jeopolitik alanlarda süper güçler arasındaki çıkar çatışmaları sadece bu devletleri değil, hedef ülkeleri de etkilemektedir. Büyük menfaatler uğruna üçüncü ülkeler çatışma alanına dönüştürülmektedir. Hedef ülkelere yapılan müdahaleler operasyon niteliğinde olabileceği gibi, vekil güçlerin devreye sokulduğu asimetrik müdahale biçimleriyle de olabilmektedir. Mücadele sahasında ülkelerin kendi askeri güçleri yerine başka unsurları yani vekil güçleri kullanması “vekâlet savaşları” olarak tanımlanmaktadır.

Marshall'a (2016: s.185) göre vekâlet savaşları tanımlaması Soğuk Savaş döneminde ABD ile SSCB'nin doğrudan savaşmak yerine, üçüncü bir ülkede kendi çıkarları adına yürüttükleri mücadele için kullanılmıştır. Meydana gelen iki dünya savaşı sonrasında başlayan Soğuk Savaş sırasında ABD ve SSCB ekseninde iki kutuplu bir dünya oluşmuş, SSCB'nin dağılması ile birlikte ABD dünyanın “süper gücü” olarak öne çıkmıştır. Bu dönemde oluşan yenedünya düzeninin nasıl olacağına ilişkin makro değerlendirmeler yapılmıştır. Soğuk Savaş sonrası ortaya çıkan mevcut durumu ve geleceği açıklamaya çalışan tezlerden en önemlileri ve öne çıkanı Francis Fukuyama'nın Tarihi Sonu ve Samuel Huntington'un Medeniyetler Çatışması tezleridir. Samuel Huntington'un Medeniyetler Çatışması (1995: s.16) teorisine göre medeniyet kimliği, gelecek

dönemde gittikçe artan bir şekilde önem kazanacak ve dünya bu ölçüde, belli başlı yedi veya sekiz medeniyet arasındaki etkileşimle şekillenecektir.

Huntington'a (1995: s.21) göre medeniyetler çatışması, iki seviyede ortaya çıkacaktır. Mikro seviyede, mücavir gruplar, medeniyetler arasındaki fay kırıklıkları boyunca, toprak ve birbirleri üzerinde kontrol kurmak için şiddetli şekilde mücadele edeceklerdir. Makro seviyede ise değişik medeniyetlere sahip devletler izafi bir askeri ve ekonomik üstünlük amacıyla rekabet edecekler, uluslararası kurumlar ve üçüncü taraflar üzerinde kontrol kurmak için kendi özel siyasi ve dini değerlerini rekabetçi bir anlayışla öne çıkaracaklardır. 11 Eylül saldırıları sonrasında Afganistan'ın ABD tarafından işgal edilmesi, Ortadoğu'da Filistin, Irak, Suriye ve son dönemde Lübnan, İran, Libya, Doğu Akdeniz ve Azerbaycan'da yaşanan olaylara bakıldığında medeniyetler çatışmasının ön hazırlıklarının yapıldığı ve belki de ileri karakol savaşlarının başladığı görülmektedir.

Soğuk Savaş'ın sona ermesi ve Sovyetler Birliği'nin dağılması ile ortaya çıkan bölgesel ve küresel siyasi dengesizlikler sona ermemiştir, bu dengesizliklerin oluşturduğu gerilim ve fay hatları şiddeti körüklemeye devam etmektedir. Küresel boyutta jeostratejik güç mücadeleleri, jeopolitiğin ve ekonominin ağırlık merkezi Avrupa ve Atlantik'ten Asya-Pasifik'e kaymaktadır. Bu geniş coğrafyada ABD, Çin, Rusya baş aktörlerken, Almanya, Fransa, Japonya, Hindistan, İran, ve Türkiye Avrasya coğrafyasının önemli güçlerini oluşturmaktadır (Eslen, 2017: ss.13-14).

Geçmiş dönemde yaşanan konvansiyonel savaşların yerini günümüzde vekâlet ve hibrit savaşları almaya başlamıştır. Bu durum devlet dışı silahlı aktörlerin üçüncü ülkelerde daha fazla rol almasına yol açmaktadır (Kurt, 2019: s.310). Emperyalist ülkeler hem kamuoyu tepkisinden kurtulmak hem de kendi askeri güçlerini yıpratmamak amacıyla başka ülke toprakları üzerinde yürüttükleri askeri operasyonlarda, paralı askerleri, isyancı yerel unsurları, paramiliter yapıları ve terörist grupları kullanmaktadırlar. Hedef ülkelerde, vekil savaşçıların kullanılarak huzursuzluk ve iç savaş çıkartılması, ülkeyi idare edenlerin yönetimden uzaklaştırılması yeni bir işgal yöntemi haline almıştır. Bu nedenle vekil savaşçılar yeni sömürgecilik anlayışının en önemli parçalarından biri olarak görülmektedir. Aynı ülkede birçok farklı emperyal devletin vekil savaşçıları olabilmektedir. Bu savaşçılar bir yandan bağlı oldukları hegemon devletin rakibi olan diğer emperyal devletlerle mücadele etmekte, bir yandan da hedef ülkedeki amaçlarını yerine getirmek için savaşmaktadırlar.

ABD'nin Afganistan'da bir dönem Rusya'ya karşı Taliban'a destek vermesi, Taliban'la olan mücadelesinde Moğol askerlerini sahaya sürmesi, Suriye ve Irak bölgesinde YPG/PKK terör örgütünü kara gücü olarak kullanması vekâlet savaşlarına en tipik örneklerdir. İran'ın Yemen'de

Husi milisleri, Irak ve Suriye’de Haşdi Şabi milislerini kullanması, Rusya’nın Libya ve Doğu Ukrayna’da Wagner³ adlı silahlı savaşçıları kullanması ise vekâlet savaşlarına verilecek diğer örneklerdir. YPG/PKK yalnızca ABD’nin değil Fransa ve Rusya’nın da işbirlikçisi olarak faaliyet yürütmektedir.

Suriye’de yaşanan vekâlet savaşları yalnızca Arap baharı sonrası Suriye iç savaşının yansımalarından ibaret değildir, bilakis Doğu ve Batı medeniyetinin çatıştığı bir alan haline gelmiştir. Arap Baharı’nın bir devamı olarak Suriye’de 2011 yılında başlayan iç savaşta yüz binlerce sivil yaşamını kaybetmiş, 6 milyona yakın sivil zorla başka ülkelere göç etmek durumunda kalmıştır. Suriye’de yaşanan iç savaş sırasında, bölge üzerinde çıkarları olan ülkeler bir şekilde savaşa müdahil olmuşlardır. Rusya, İran ve Türkiye’nin savaşın başlamasından buyana Suriye düzlemindeki politikaları kendileri açısından istikrarlı iken, ABD, Fransa ve bazı Arap Birliği ülkelerinin gelişen durumlar karşısında sürekli değişen bir siyaset izledikleri görülmektedir.

Arap Baharı’nı bir yönüyle küreselleşmenin yansıması olarak görenlerin yanı sıra başka örtülü amaçlara hizmet ettiği yönünde görüşler de bulunmaktadır. Bu yönüyle Arap Baharı aktörlerinin yani isyancıların birer vekil savaşçı oldukları söylenebilir. Tunus’ta başlayıp, Libya ve Mısır’a sıçrayan, kısa zaman içinde Kuzey Afrika ve Ortadoğu’daki ülkeleri etkileyen isyan, Mısır ve Tunus’ta otokrat iktidarların yönetimden gitmesini sağlamıştır. Ancak bu süreç halkın istediği gibi daha adil bir yönetimin gelmesiyle sonuçlanmamıştır. Ayaklanmalar emperyalist devletlerin istekleri doğrultusunda hareket eden diktatör yöneticilerin başa gelmesiyle neticelenmiştir. Suriye için durum daha farklı seyretmiştir. Suriye’de yönetimin kimin elinde olacağı çatışması belki de Huntington’un bahsettiği medeniyetler çatışmasının demosu haline gelmiştir. Suriye sahası, Batı ile Doğu medeniyetleri arasındaki güç mücadelesinin şekillendiği, Suriye devletinin istikrarı ve sözde getirilmek istenilen demokrasinin geri planda kaldığı, güç mücadelelerinin ve medeniyetlerin üstün gelme savaşlarının vekil güçler ile yürütüldüğü bir muharebe alanı olmuştur. Fransa’nın da bu mahiyette Suriye’de var olmak istemesi yalnızca Fransa açısından değil tüm Avrupa’yı temsili ile ilgilidir. İngiltere’nin Brexit ile Avrupa birliğinden ayrılmak istemesiyle birlikte Avrupa’nın temsil yetkisinin Fransa ve Almanya’da olacağı anlaşılmaktadır. Zira İngiltere yenedünya düzeni içerisinde Avrupa ile birlikte değil, yalnız hareket etme düşüncesindedir. Fransa’nın Ortadoğu, Kuzey Afrika ve Suriye’deki siyaseti de bu zeminde değerlendirilmektedir. Fransa Suriye’de YPG/PKK terör örgütünü vekil bir güç olarak kullanmaktadır. Bu örgüte silah ve malzeme yardımı yaptığı gibi eğitimde vermektedir. Libya’da ise Ulusal Mutabakat Hükümeti’ne karşı Hafter güçlerini desteklemektedir. Özellikle Ortadoğu ve Kuzey Afrika ekseninde, vekil güçlerin

³ Rusya merkezli askeri bir şirket.

daha fazla ön planda olduğu, emperyal devletlerin vekâlet savaşlarını yoğunlaştırarak devam ettirecekleri bir sürecin yaşanması muhtemel görülmektedir. ABD ve Fransa gibi devletler, PKK/YPG terör örgütünü kullanarak, bir ucu İran sınırlarında bir ucu Doğu Akdeniz’de olan, zengin yeraltı ve yerüstü kaynaklarına sahip, Mezopotamya ve Levant bölgesini kapsayan bir Kürt devleti kurmak istemektedirler. Fransa’nın Ortadoğu bölgesinde ve Suriye’de uyguladığı politikalar karmaşıklık göstermekte, müttefik olarak hareket ettiği ABD, İngiltere ve Almanya gibi ülkelerle çoğu zaman çıkarları çatışmaktadır. Emperyalizm, sömürülen ülkeleri baskı altına alırken Emperyal ülkeler arasında da bir rekabet ortaya çıkarmaktadır. Bu durum vekâlet savaşları kavramı ile somutlaşmaktadır.

4. Emperyal Bir Ülke Olarak Fransa ve Suriye Politikası

Fransa’nın Suriye, Irak, Libya, Cezayir başta olmak üzere çoğu Ortadoğu ülkesi ve Afrika ülkelerindeki sömürüye dayalı emperyal amaçları yalnızca günümüzün bir sorunu olmayıp kökü on dokuzuncu yüzyıla dayanmaktadır. 1830 yılında Cezayir’in Fransa tarafından sömürgeleştirilmesiyle başlayan bir sürecin uzantıları 21. yüzyıl Ortadoğu’sunda ve Afrika’sında halen devam etmektedir. *L’Histoire de la France Coloniale* (1991) (Sömürgeci Fransa’nın Tarihi) adlı eserde gerçek anlamda sömürgeciliğin 15. yüzyıldaki büyük keşiflerle başladığı belirtilir (Ferro, 2002: s.19). Fransa’nın (Petit de Julleville, 1873:6) sömürge topraklar arayış süreci 16’ncı ve 19’ncü yüzyıllarda gelişen iki ana bölümde değerlendirilmiştir. 16. yüzyıldan itibaren Doğu Hindistan’ın bazı bölgeleri, Kuzey Amerika, Antil adaları ve Afrika’nın bir kısmı Fransa’nın etki alanına girmiştir. Fransa’nın büyük bir İmparatorluk olma hayalinin gerçekleştiği dönem ise on dokuzuncu yüzyıl olmuştur. Fransa bu dönemde Osmanlı Devleti’nin zayıf bir durumda olmasını da fırsat bilerek İngiltere ile birlikte Afrika’da büyük bir nüfuz alanı elde etmiştir. Cezayir (1830), Gabon (1839), Senegal (1854), Moritanya (1854), Gine (1855), Fildişi Sahili (1855), Kongo (1859), Mali (1883), Madagaskar (1896), Benin (1899), Burkina Faso (1896), Nijer (1900) ve Çad (1900) ve birçok ülke daha Fransa’nın sömürgesi olmuştur (Uygur ve Uygur, 2013: s.275). Afrika’nın yüzde 35 gibi büyük bir bölümü yüzyıllarca Fransa’nın kontrolünde kalmıştır. Benin, Senegal ve Fildişi Sahili gibi ülkeler Fransa’nın köle ticaret üsleri olarak kullanılmış ve bu ülkelerdeki tüm kaynaklar sömürülmüştür. Cezayir ve Ruanda gibi ülkelerde ayaklanmaların bastırılması ve düzenin sağlanması gibi nedenlerle milyonlarca kişi katledilmiştir.

Birinci Dünya Savaşı, emperyal devletlerin 19. yüzyıldaki kazanımlarını 20. yüzyılda da devam ettirme istekleri doğrultusunda, topraklarını ve sömürgelerini genişletme savaşı olarak da görülebilir. Birinci Dünya Savaşı sırasında yapılan Sykes-Picot antlaşması (1916) ve savaş

sonrasında yapılan San Remo Konferansı'nda (1920) alınan kararlarla, Suriye toprakları Fransız mandası olarak belirlenmiştir. Fransa güneyde Filistin, kuzeyde Toros Dağları'nı kapsayan ve doğu sınırları Musul'a kadar uzanan tüm doğal zenginlikleriyle kendi kendine yeten bir Suriye kolonisi kurmayı planlamıştır (Şahin; vd., 2015: s.252). Fransa, Suriye ve Musul'u hem ekonomik kazanımlar hem de stratejik önemi nedeniyle istemiştir ve çıkarlarını Lübnan'ın da dâhil olduğu Akdeniz sahillerini kapsayan geniş bir alanda görmüştür. Fransızlara göre Suriye kritik bir önemdeydi ve Suriye topraklarından taviz vermek büyük bir kayba neden olacaktı. Zira Suriye toprakları elde edildikten sonra Fransa bu bölgede denetiminde zorlanmayacağı yerel yönetimler kurabilecekti (Umar ve Yenisu, 2019: s.43). Kodaz'a göre (2016: s.214) Fransa bu tarihten sora tüm sömürgelerinde olduğu gibi Suriye'de de "böl ve yönet" stratejisi ile hareket etmiştir. Ayrıca 1921 yılında Fransa ve Türkiye arasında imzalanan Ankara İtilafnamesi ile Antakya ve İskenderun belirli şartlar altında Fransa'ya bırakılmıştır. Daha sonradan Fransa'nın bu yerleri Suriye'ye devredecek olması Türkiye tarafından büyük bir tepkiyle karşılanmıştır. Milletler Cemiyeti nezdinde yürütülen çalışmalarla Antakya ve İskenderun Hatay adı ile Suriye'den ayrılmış ve 1939'da Türkiye'ye katılmıştır. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra 15 Nisan 1946 tarihinde, son Fransız askerlerinin Suriye'den çekilmesine kadar Suriye'deki Fransız mandası devam etmiştir. Bu tarihten sonra 17 Nisan 1946'da Suriye bağımsızlığını ilan etmiştir.

Avrupa emperyalizminin tepe noktaya çıktığı 1890'lardan İkinci Dünya Savaşı'nın başına kadar geçen dönemde emperyalizm, daha çok doğrudan işgal edilen topraklar meselesi olarak görülmüştür. İkinci Dünya Savaşı'nı takip eden dekolonizasyon süreci sona erdiğinde, emperyalizm gündemi devam etmiş, yeni bir yüzle neoemperyalizm ve neokolonyalizm tanımlamaları tartışılmaya başlanmıştır. Ancak doğrudan yönetimler ortadan kalkmamıştır. Metropollerle eski sömürgeler arasındaki bağımlılık ilişkisi fonksiyonel olarak emperyal kontrole devam etmiştir (Okur, 2010: s. 106). Nkrumah'ın da (1966: s.11) belirttiği gibi sömürgeciliğin temelinde yatan etkenler hala sömürge devletler için geçerliliğini korumaktadır. İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra bağımsızlıklarını kazanan Devletlerle bu devletleri sömürenler arasındaki ekonomik ilişkiler yeni bir şekle bürünerek devam etmektedir.

İkinci Dünya Savaşı sonrasında, Fransa eski sömürgeleri olan Batı ve Orta Afrika Federasyonlarına bağımsızlık, bazılarında da özerklik tanımak zorunda kaldığında, bu toprakları bölme stratejisi uygulamıştır. Fransa'nın uyguladığı ağır baskılar neticesinde Gine haricinde bütün Fransız sömürgeleri Fransa-Afrika Birliği'nin üyesi özerk Cumhuriyetler olmayı tercih etmişlerdir. Fransa'nın sömürgesinde kalan ülkelerin Gine örneğinden yola çıkarak bağımsızlıklarını ilan edeceğinden korkulduğundan, Fransız hükümeti Gine'de bulunan tüm değerli emtiayı Fransa'ya nakletmiştir. İdareci ve öğretmenler geri çekilmiştir. Devlet dairelerindeki eşyalar, kağıtlar hatta

ampuller bile sökülerek Fransa'ya götürülmüştür. Gine'ye yapılan mali ve ticari yardımların tümü kesilmiş ve bağımsızlık isteyen toplum bu şekilde cezalandırılmıştır (Nkrumah, 1966: s.6). Aynı zamanda diğer sömürgelere de gözdağı verilmiştir.

Birinci Dünya Savaşı sırasında oluşan, Ortadoğu toraklarının ve petrol paylaşımı ortaklığının değişik şekillerde ve perspektiflerde de olsa devam ettiği görülmektedir. Fransa İngiltere'ye oranla Suriye'de yaşanan iç savaşa daha aceleci bir politika ile müdahil olmak istemiştir. Ortadoğu ve Kuzey Afrika'daki menfaatlerini korumak ve emniyet altına almak için askeri varlığını Ortadoğu'da ve Afrika'da arttırma amacındadır. Modern dünyanın yeni genişlemeci ve sömürge anlayışı, uydu devletler, kukla yöneticiler, vekâlet savaşları ve terör örgütleri aracılığı ile yürütülmektedir. Fransa kendi devlet geleneğine ve politikasına uygun olarak Afrika'da olduğu gibi Ortadoğu'da ve Suriye'de de modern genişlemeci ve sömürgeci siyasetin gereklerini yerine getirme amacındadır. Yani metropol bir devlet olarak eski sömürgeleri arasındaki bağımlılık ilişkisini fonksiyonel olarak emperyal kontrolle devam ettirme amacındadır. Bu siyasetinde kendisine rakip olarak gördüğü ülkelerden biri de Türkiye'dir. Bir zamanlar Türklerin egemen olduğu Kuzey Afrika ve Ortadoğu, Osmanlı Devleti'nin yıkılmasıyla birlikte Fransa ve İngiltere hegemonyasına girmiştir.

Fransa, Irak ve Suriye'de DEAŞ terörü ile mücadele rolünü ve Suriye'de yaşanan iç savaşı bir avantaj görerek yeniden bu bölgede yer edinme, fiili olarak söz sahibi olma arayışına girmiştir. Claude Levi-Strauss'a (Medyascope.tv, 2018) göre bir toplumun ne olduğunu anlamaya çalışmak için insanın ömrü yetmeyebilir ancak iki toplum arasındaki farklılıkları bulduğumuz zaman toplumları daha iyi çözümleriz. Fransa'nın Ortadoğu'da rol kapma isteğinin aceleciliği, DEAŞ karşıtı koalisyonla dâhil olan diğer bir Avrupa ülkesi olan İngiltere'nin tavrı ile karşılaştırıldığında daha net göze çarpmaktadır. Irak ve Suriye'de 2014 yılında DEAŞ terör örgütüne karşı operasyonlara başlayan ABD öncülüğündeki koalisyon güçlerine ilk askeri desteği veren ülke Fransa olmuştur. 2017 yılında Fransa, ABD ile birlikte YPG'ye askeri destek sağlayan ülkelerin başında gelirken, dönemin İngiltere Savunma Bakanı Michael Fallon, Suriye'de Rakka operasyonunun YPG ile yürütülmesinin yanlış olacağını ifade etmiştir ("İngiltere Savunma" 2019). Fransa Cumhurbaşkanı Macron, 2018 yılında, YPG/PKK temsilcilerini Elize Sarayında kabul etmiş, Suriye'nin Kuzeyindeki Kürt gruplar olarak tanımladığı PYD-YPG ile Türkiye arasında arabuluculuk yapabileceğini belirtmiş ancak bu teklif Türkiye tarafından tepkiyle karşılanarak reddedilmiştir. Bu dönemde Le Figaro gazetesi, Macron'la görüşen PYD/YPG terör örgütü temsilcisi Halid İsa'ya dayandırdığı bir haberinde, Menbiç bölgesine Türkiye tarafından gerçekleştirilebilecek muhtemel bir saldırı durumunda PYD/YPG unsurlarını korumak için Fransa'nın bölgeye asker göndermek istediğini yazmıştır (Ömerci, 2018: s.3).

ABD başkanı Trump' ın Suriye'den askerlerini çekeceğini ifade etmesi üzerine ilk tepki Fransa'dan gelmiş, Fransa Cumhurbaşkanı Macron, ortakların birbirlerine olan sözlerine sadık kalmaları gerektiği yönünde açıklamalarda bulunarak, ABD'nin bölgeden askerlerini çekecek olmasına tepki göstermiştir. Fransa'nın bu bölgelerde bulunan askeri kuvvetlerini güçlendireceğini açıklamıştır. Fransa parlamentosu 30 Ekim 2019 tarihinde almış olduğu kararla, Türkiye'nin Barış Pınarı harekâtını oybirliği ile kınamış ve Fransa hükümetine çağrıda bulunarak Kürt ve Arap dost ve müttefiklerini destekleme, sivil nüfusu koruma, istikrarı sağlama ve Suriye'nin kuzeyindeki güvenlik kaosunu önlemek adına her türlü önlemi almasını istemiştir. Ayrıca, Suriye Demokratik Güçleri'ne (SDG) ve onun DEAŞ ile mücadele eden tüm Kürt ve Arap unsurlarına Fransa'nın sarsılmaz bir desteğinin olduğu ifade edilmiştir.

Emmanuel Macron, NATO genel sekreteri Stoltenberg'in 27 Kasım 2019'da Fransa'yı ziyareti nedeniyle yapılan basın toplantısında, "ABD Avrupa projesine sırtını döndü, ABD ve NATO müttefikleriyle stratejik karar alma mekanizmasında bir koordinasyon yok" diyerek NATO'nun "beyin ölümünün" gerçekleştiği açıklamasında bulunmuştur. Bu açıklamanın birincil unsuru, Türkiye'nin Suriye politikasından Fransa'nın duymuş olduğu rahatsızlık ve ABD'nin bölgedeki askerlerini çekme niyetine olan eleştiridir. Ayrıca Macron Türkiye'nin NATO müttefikliğinin sorgulanmasını istemiştir.

Yukarıda da bahsi geçtiği gibi İkinci Dünya Savaşı'nın akabinde dekolonizasyon süreci sona erdiğinde emperyalizm gündemi devam etmiş, yeni bir yüzle neoemperyalizm ve neokolonyalizm tanımlamaları altında tartışılmaya başlanmıştır. Doğrudan yönetimlerin ortadan kalkışı emperyalizmi bitirmemiş, metropollerle eski sömürgeler arasındaki bağımlılık ilişkisinin fonksiyonel olarak emperyal kontrole devam edeceği öngörülmektedir (Okur, 2010: s. 106). Daha açık bir ifade ile ABD, İngiltere ve Fransa gibi köklü sömürge anlayışına sahip olan emperyal ülkeler sömürü amaçlarını gerçekleştirmek için doğrudan toprakları işgal etmek yerine vekâlet savaşları ile sömürecekleri ülkelerin yönetimlerini kontrol altına alarak yeni bir sömürge anlayışı içine girmişlerdir. Fransa, diğer sömürgeci devletlerden farklı olarak yeni sömürgecilik anlayışını klasik sömürge anlayışından tam olarak kurtarabilmiş değildir. Kuzey Afrika'da bulunan eski sömürgelerindeki maddi kazançları çeşitli gelir kalemleri altında halen devam etmektedir. Fransa'da Oryantalist bakış açısı ve Doğu'nun Doğululara bırakılmaması gerektiği düşüncesinin sürdüğü görülmektedir. Fransa ve diğer emperyal devletlere göre Kuzey Afrika'daki ve Ortadoğu'daki devletler kendi kendilerini yönetme yeteneğinden uzaktırlar. Türkiye gibi Doğu'ya ait görülen bir devletin bu bölgelerdeki devletlerle ticaretini zenginleştirmesi ve kalıcı ilişkiler geliştirmesi Oryantalist düşünceye terstir ve bunun engellenmesi gerekmektedir.

Sonuç

On beşinci yüzyılda başlayan Coğrafi Keşiflerle birlikte, Avrupalı devletler özellikle İspanya, Portekiz, İngiltere ve Fransa yeni topraklar keşfetmişler ve bu toprakları sömürgeleştirmişlerdir. Kıta Avrupası'nın zenginleşmesi ve sanayileşmesiyle birlikte yeni kaynaklar ve yeni pazarlar bulma arayışına girilmiştir. Ortadoğu ve Kuzey Afrika sahip olduğu petrol kaynakları, stratejik konumu ve dini zenginliği nedeniyle emperyal devletlerin hedefi haline gelmiştir. Birinci Dünya Savaşı sırasında Fransa, kendi yönetiminde Filistin ve Lübnan'ı da kapsayan büyük bir Suriye mandası hayal etmiştir. Bu şekilde Ortadoğu ve Doğu Akdeniz'e egemen olacağı gibi, kutsal şehir Kudüs'ü de kontrol altında tutmayı amaçlamıştır.

İngiltere ve Fransa'nın başını çektiği emperyal devletlerin Ortadoğu ve Afrika'daki hegemonyası İkinci Dünya Savaşı'nın sonuna kadar devam etmiştir. Savaş sonrasında emperyal devletlerin zayıflaması ve sömürge devletlerdeki milliyetçilik akımları bu devletlerin bağımsızlıklarını kazanmasını sağlamıştır. Ancak bu durum sömürge devletlere hiçbir zaman tam bağımsızlık kazandırmamıştır. Yeni sömürgecilik anlayışı doğmuş, ekonomik ve siyasi baskılarla kontrol edilen yöneticiler ve kültür emperyalizmi aracılığı ile sömürgeler üzerindeki hegemonya devam etmiştir. Sistemli şekilde oluşturulan terör ortamı, mezhepçiliğin ve ırkçılığın körüklenmesi, bu ülkelerdeki kaosu devamlı hale getirmiştir. Sömürü için başka bir yöntem ise vekil savaşçıların kullanılması olmuştur. Üçüncü devletler üzerinde, terör örgütleri, isyancılar ve paramiliter yapılar aracılığı ile vekâlet savaşları yürütülmeye başlanmıştır. Zengin Körfez Bölgesi, ABD, Rusya ve Fransa gibi büyük silah üreticileri için milyarlarca dolarlık pazar payı haline gelmiştir. Düya'daki güç dengeleri Batı merkezinden Asya-Pasifik'e kayarken ABD ve Avrupa yeni sıklet merkezlerini Asya'ya yakın bölgelere kurmaya başlamıştır.

Fransa, Suriye'de varlığı bulunan diğer emperyal devletlerden geri kalmamak için hem askeri hem de ticari olarak bölgede yapılanmıştır. Çimento şirketi Lafarge'nin faaliyetlerinin devam etmesi için DEAŞ terör örgütüne vergi adı altında para vermeyi bile göze almıştır. Bölgede bulunan ticari şirketleri aracılığı ile PKK/YPG terör örgütüne yardım etmekte, ayrıca bu örgüt Fransız askerleri tarafından eğitilmektedir. PKK/YPG terör örgütü kullanılarak Mezopotamya ve Levant kuşağını içerisine alan geniş bir bölgede, uydu devlet yapısına sahip bir Kürt devleti kurulması amaçlanmaktadır.

Fransa'nın Ortadoğu ve Doğu Akdeniz bölgesinde gerilimi tırmandırmasının bir nedeni de iç siyasetine yöneliktir. Ülke içinde yaşanan siyasi çalkantıları dış politikalarla aşmaya çalışmaktadır ve terörle mücadele ettiği izlenimi oluşturmaktadır. Batılı devletlerin terörle mücadeleden kasıtları ise "İslami Terör" tanımlamasıdır. Fransa sözde terörle mücadele politikası

ile hem Ortadoğu'da emperyalist amaçlarını gerçekleştirecek hem de iç siyasetindeki karmaşık dönemi atlatmaya çalışacaktır. Ayrıca büyük Fransız şirketlerin Ortadoğu ve Arfika'daki pazar payının küçülmesiyle ilgili olarak hükümete yöneltmiş olduğu baskıyı kırmak istemektedir. Uzun yıllar devam eden savaşlar nedeniyle alt yapısı zarar gören Suriye, Irak ve Lübnan gibi ülkelerin yeniden yapılanmalarında diğer devletlere nazaran daha fazla pay almak istemektedir. Arap Baharı, Irak'taki istikrarsızlık ve Suriye'de yaşanan iç savaş gibi toplumsal olayların Ortadoğu bölgesinde meydana getireceği yeni siyasi oluşumlarda, ABD, Rusya ve İngiltere gibi emperyal devletlerle, İran ve Türkiye gibi bölgesel devletlerin etkisini kendi lehine dengelemek istemektedir. Suriye'deki askeri ve siyasi varlığı ile özellikle, Lübnan, İsrail, Doğu Akdeniz ve Kuzey Afrika bölgesine yakın bir coğrafyada bulunarak etkinliğini arttırmak istemektedir.

Kaynakça

- Alnajjar, H. (2020, Ocak 22). Fransa Cumhurbaşkanı Macron, İsrail polisi ile tartıştı. İHA. Erişim, 15.10.2020. <https://www.ih.com.tr/haber-fransa-cumhurbaskani-macron-israil-polisi-ile-tartisti-824062/>
- Arı, T. (1993). *Su Sorunu, Türkiye ve Ortadoğu*. S. Şen (Ed.), Basra Körfezi ve Amerikan Politikası (311-343) içinde. İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Arı, T. (2008). *Geçmişten Günümüze Ortadoğu, Siyaset Savaş ve Diplomasi*. İstanbul: Marmara Kitap Merkezi.
- Arslantaş, Ş. ve Arslantaş, D. (2020). Fransa'da Değişen Siyasal Paradigma Çerçevesinde Radikal Solun Yükselişi. *Marmara Üniversitesi Siyasal Bilimler Dergisi*, (8) 1, 1-26. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1030175>
- Atasoy, F. (2018). *Küreselleşme ve Milliyetçilik*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Aydemir, M. (2020, Ekim 25). Libya Devlet Konseyi, Fransa'ya tepki olarak Total firmasıyla yapılan petrol anlaşmasının iptalini istedi. AA. Erişim, 11 Kasım 2020. <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/libya-devlet-konseyi-fransaya-tepki-olarak-total-firmasiyla-yapilan-petrol-anlasmasinin-iptalini-istedi/2018856>
- Bauman, Z. (2010). *Küreselleşme Toplumsal Sonuçları*. (Çev. Abdullah Yılmaz). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bediz, D. (1951). Süveyş Kanalı'nın Önemi. *A.Ü. DTCF Dergisi*, (9) 3, 329-352. <http://dctfdergisi.ankara.edu.tr/index.php/dctf/article/view/4075/3943>

- Cesaire, A. (2005). *Sömürgecilik Üzerine Söylev*. (Çev. A.Güneş). İstanbul: Doğu Kütüphanesi.
- Chomsky, N. (2001). *Sömürgecilikten Küreselleşmeye*. Ankara: Ütopya Yayınları.
- Çandar, C. (1988). *Ortadoğu Çıkmaşı*. İstanbul: Seçkin Yayıncılık.
- Eslen, N. (2017). *Küresel Güç Mücadelesi 21. Yüzyılda Jeostrateji*. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayıncılık.
- Faytre, L. (2018). Suriye'deki Terör Örgütleriyle İş Birliğı Yapması Fransa İçin Bir Devlet Skandalı mı? *SETA Perspektif*, 1-7.
https://setav.org/assets/uploads/2018/05/P192_Lafarge_t.pdf
- Ferro, M. (2002). *Sömürgecilik Tarihi*. (Çev. Muna Cedden). Ankara: İmge Kitapevi.
- Fransa petrol ithalatında yüzünü Suudi Arabistan'a çevirdi (2019, 13 Haziran). Erişim (01.11.2020) <https://www.amerikaninsesi.com/a/fransa-petrol-ithalat-suudi-arabistan-iran-amerika-ticaret/4957816.html>
- Fukuyama, F. (1999). *Tarihin Sonu ve Son İnsan*. İstanbul: Gün Yayıncılık.
- Fukuyama, F. (2008). *Kör Nokta-Gelecek Seneryolarını Öngörmek*. İstanbul: Profil Yayıncılık.
- Gündüz, A.(2016). Sömürgecilik Kavramı ve Sömürgeci Devletlerin Uyguladıkları Taktikler, "Ortadoğu Örneğı". *Tarih Okulu Dergisi*, 25, 763-784. DOI No: <http://dx.doi.org/10.14225/Joh853>
- Huntington, S. P. (1995). *Medeniyetler Çatışması*. Ankara: Vadi Yayınları.
- Huntington, S. P. (2006). *Medeniyetler Çatışması*. İstanbul: Okuyanıs Yayınları.
- Suudi Arabistan istemiş, Netflix yayından kaldırmıştı! Çirkin pazarlık (2020, 15 Eylül). Erişim (17 Ekim 2020) <https://www.hurriyet.com.tr/dunya/netflixten-suudi-arabistandaki-cemal-kasikci-sansurune-iliskin-itiraf-41612329>
- İngiltere Savunma Bakanı: YGP İle operasyon yürütmek yanlış olur. (2017, 11 Mayıs). Erişim (10 Eylül 2020) <https://t24.com.tr/haber/ingiltere-savunma-bakani-ypg-ile-operasyon-yurutmek-yanlis-olur,403856>
- İşler, A. (2018). Uluslararası Güç Odağında Ortadoğu ve Batı Ülkelerinin Gelişmişliğine Tarihsel Bakış. *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 7 (2), 757-772.
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/bitlissos/issue/41200/485287>
- James Joll, Gordon Martel (2016). *Birinci Dünya Savaşı Neden Çıktı*. (Çev. O.Dinç TAYANÇ). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

- Kaymak, M. (2016). Hegemonya Tartışmaları Işığında İngiliz ve Amerikan Hegemonyaları:Yönlendirici Hegemonyadan Kural Koyucu Hegemonyaya. *Hacettepe Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 34 (1), 63-92.
<https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/838013>
- Kaymaz, İ.Ş. (2006). *Mezopotamya'da Emperyalist Kapışma ve Yerleşme*. İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Kodaz, Y.(2016). Bağımsız Suriye için atılan ilk adım: Fransa-Suriye Antlaşması ve Türk Kamuoyu. *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 35 (59), 213-237.
<https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/781104>
- Kurt, V. (2019). Arap isyanları sonrasında Ortadoğu'da vekalet savaşları: Yemen örneği. *Uluslararası Siyaset Bilimi ve Kentsel Araştırmalar Dergisi*, 7 (1), 307-326.
<https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/673356>
- Loomba, A. (2000). *Kolonyalizm/Postkolonyalizm*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Marshall, A. (2016). From civil war to Proxy war:past history and current dilemmas. *Small Wars&Insurgencies*, 27 (2), 183-195.
<https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/09592318.2015.1129172>
- Medyascope.tv . (2018, Şubat 12). Fransız antropolog Claude Levi Strauss yapısalcılığı anlatıyor [Video]. YouTube. Erişim (7 Kasım 2020)
https://www.youtube.com/watch?v=jsbftNgl3_A
- Misto, M. Koparan, Ö. Kako, A. (2019, Kasım 19). Fransız askerleri Suriye'de ABD himayesinde varlık gösteriyor. AA. Erişim 29 Ekim 2020. <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/fransiz-askerleri-suriyede-abd-himayesinde-varlik-gosteriyor/1649595>
- Nkrumah, K. (1966). *Emperyalizmin Son Aşaması Yeni Sömürgecilik*. (Çv. A.Sarıca). İstanbul: Gerçek Yayınevi.
- Okur, M. A. (2010). *Emperyalizm, Hegemonya, İmparatorluk*. Ankara: a kitap.
- Ortadoğu Yabancı Güçlerin Askeri Üssü Gibi. (2020, Ekim 29). Erişim (30 Ekim 2020)
<https://www.aa.com.tr/tr/info/infografik/9709>
- Ömerci, O. (2018). Fransa'nın Suriye Politikası ve Kürt Sorunu Bağlamında Türkiye-Fransa İlişkileri. *BİLGESAM, Analiz/Avrupa* No:1389 , 1-5. Erişim (01 Ekim 2020).
https://www.academia.edu/37718767/_%C3%96rmeci_Ozan_2018_Fransa_n%C4%B1n_Suriye_Politikas%C4%B1_ve_K%C3%BCrt_Sorunu_Ba%C4%9Flam%C4%B1nda_T%C3%BCrkiye_Fransa_%C4%B0li%C5%9Fkileri_Bilgesam_Analiz_no_1389

Petit de Julleville, Par. L. (1873). *Histoire de la colonisation française aux Indes et en Amérique jusqu'à la révolution de 1789*. Ville Vieille: Nancy.
<https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5790750g.texteImage>

Ritzer, G. (2018). *Sosyoloji Kuramları*. Ankara: De Ki Basım Yayım.

Said, E. (1999). *Oryantalizm, Sömürgeciliğin Keşif Kolu*. İstanbul: Pınar Yayınları.

Sarıkcıoğlu, E. (2004). *Dinler Tarihi*. Isparta: Fakülte Kitabevi.

Stockholm International Peace Research Institute (SIPRI). (2020, Mart). Trends In International Arms Transfers, 2019. https://www.sipri.org/sites/default/files/2020-03/fs_2003_at_2019.pdf

Şahin, İ. Şahin, C., Şükür, İ. (2017). Ortadoğu'da Emperyalist Güçlerin Gizli Oyunu: Sykes-Picot Antlaşması. *International Journal of Social Science*, 8 (38) , 241-262.
https://jasstudies.com/Makaleler/1500154802_18-Yrd.-Do%c3%a7.-Dr.-%c4%b0smail-%c5%9eAH%c4%b0N.pdf

T.C. Enerji Bakanlığı (2020, Ocak). Doğal Gaz. <https://enerji.gov.tr/bilgi-merkezi-enerji-dogalgaz>

Umar, Ö.O., Yenisu, M. (2019). Gizli Antlaşmalar Çerçevesinde San Remo Konferansı'nda Ortadoğu'yu Şekillendirme Çabaları. *Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi*, 36 (101), 29-70.
<https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/1090310>

Uygur, E., & Uygur, F. (2013). Fransız Sömürgecilik Tarihi Üzerine Bir Araştırma. *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi* , 17 (3), 273-286. <https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/200454>

Wallerstein, I. (2018). *Dünya-Sistemleri Analizi, Bir Giriş*. (Çev. E. Abadoğlu ve N. Ersoy). İstanbul: Bgst Yayınları

Makale Gönderim Tarihi/Received Date: 23.12.2020 – Makale Kabul Tarihi/Accepted Date: 23.01.2021

Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi

Journal of Social and Cultural Studies

www.toplumvekultur.com

Yıl/Year: 2021, Sayı/Issue: 7, Sayfa/Page: 44-70

DOI: 10.48131/jscs.843876

**ULUSAL KÜLTÜRÜN PATERNALİST LİDERLİK ALGISI ÜZERİNDEKİ ETKİSİ:
LİBYA ÖRNEĞİ¹**

Ahmed Elhadi A. Khlaf² - Erol Tekin³

Öz

Yönetim yazınında son zamanlarda incelenen konulara bakıldığında, bireyleri belirlenmiş amaç ve hedefler doğrultusunda harekete geçirme yeteneği olarak ifade edilen liderlik kavramı ile bu becerilerin tür ve kaynağını belirleyen liderlik stillerinin çalışmaların odağı haline geldiği görülmektedir. Bu kapsamda liderlik kavramı çerçevesinde en çok dikkate alınan ve incelenen konuların örgütlerde baskın liderlik tarzı ve algıları, liderlerin çalışanlarla etkileşimi, örgütlere yapısal ve işlevsel katkıları, güç kaynakları ve güç kullanımına ilişkin kararlar olduğunu söylemek mümkündür. Son zamanlarda kültür kavramının da birçok örgütsel davranış konusu ile ilişkisi ele alınmaktadır. Çünkü kültür paylaşılan, öğrenilen ve değişebilen bir kavram olarak insan davranışları üzerinde etkilidir. Ayrıca değişimi yöneten ve insanları hedefe yönlendiren liderlik kavramı ile ilişkisinin olduğu da ifade edilebilir. Fakat alan yazında, liderlik ve kültür arasındaki ilişkilerin araştırılmasına çok yakın zamanda başlandığı söylenebilir. Bu bağlamda bu çalışmanın amacı, ulusal kültürel boyutlar ile çalışanların paternalist liderlik algısı arasındaki ilişkiyi ampirik olarak ele almaktır. Çalışmanın örneklemini verilerine eksiksiz ulaşılan Libya'daki 200 banka çalışanı oluşturmaktadır. Elde edilen verilerin toplanmasında basit tesadüfi örnekleme yöntemi kullanılmıştır. Veriler anketler aracılığı ile elde edilmiştir. Elde edilen verilerin incelenmesi için keşfedici faktör, korelasyon ve regresyon analizlerinden faydalanılmıştır. Geçekleştirilen regresyon analizleri sonucunda; ulusal kültür boyutlarının, paternalist liderlik algısı ve alt boyutları üzerinde kısmi etkisinin olduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Paternalist liderlik algısı, Paternalizm, Ulusal kültür, Hofstede

¹ Bu çalışma Erol TEKİN danışmanlığında Ahmed Elhadi A. KHLAF tarafından hazırlanan ve Kastamonu Üniversitesi SBE tarafından kabul edilen aynı adlı yüksek lisans tezinden türetilmiştir. Ayrıca çalışma için Kastamonu Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Komisyonu'nun 30.06.2020 tarih ve 11/2 sayılı kararı ile etik kurul onayı alınmıştır.

² Bilim Uzmanı, Libya Savunma Bakanlığı, a.e.khlaf21@gmail.com, ORCID: 0000-0002-9938-1629

³ Doç. Dr., Kastamonu Üniversitesi İ.İ.B.F, etekin@kastamonu.edu.tr, ORCID: 0000-0003-1166-7671

THE EFFECT OF NATIONAL CULTURE ON PATERNALIST LEADERSHIP: SAMPLE OF LIBYA

Abstract

The concept of leadership, which is expressed as the ability to mobilize people in line with the goals and objectives set, and the leadership styles that determine the type and source of this skill, are frequently examined in the context of management literature recently. The dominant leadership style and perceptions in organizations, the interaction of leaders with employees, their structural and functional contributions to organizations, their power resources and their decisions regarding the use of power have become the most considered and studied issues within the framework of leadership concept today. The aim of this study, which is based on the relationship between paternalist leadership and national culture, is to evaluate the relationship between national cultural dimensions and the paternalist leadership perception of the employees in the light of theoretical and empirical statistical data. Libyan banking sector employees constitute the universe of the study. The sample of the study is 200 bank employees in Libya. Simple random sampling method was used in collecting the obtained data. Exploratory factor, correlation and regression analysis were used to examine the obtained data. As a result of the regression analysis; it can be said that the dimensions of national culture have a partial effect on the perception of paternalistic leadership and its sub-dimensions.

Keywords: Paternalistic leadership perception, Paternalism, National culture, Hofstede

Giriş

Kültür, insanın parçası olduğu milletin, bölgenin veya grubun üeleriyle paylaştığı, diğer ulusların, bölgelerin veya grupların üeleri ile paylaşmadığı bir parça olarak ifade edilmektedir (Hofstede, 1983: s.76). Ulusal kültür yazını incelendiğinde bu kavram ile ilgili yapılan çalışmaların sayısında özellikle 1980'li yıllardan sonra artış olduğu gözlemlenmektedir. Bunun nedenlerinden bir tanesi kültür kavramıyla ilgili dünya çapında önemli çalışmalar yapılması (örn, Hofstede, 1980; House vd., 2004) olarak ifade edilebilir. Hofstede'nin ülke bazlı kültürel karşılaştırmaları içeren çalışması bu çalışmaların öncülerinden ve en önemlilerindedir. Bu çalışmada kültür kavramı güç mesafesi, bireycilik-toplulukçuluk, erillik-dişillik, kısa-uzun döneme yönelim, belirsizlikten kaçınma ve müsamaha-sınırlama şeklinde altı boyut çerçevesinde değerlendirilmektedir. Hofstede tarafından bu boyutlar çerçevesinde değerlendirilen ülkelerin kendine özgü kültürel yapıları ortaya konulmaktadır.

Paternalist liderlik, baba ile evlat ilişkisinde olduğu gibi bir liderin takipçilerini koruyup kollamasının sonucunda takipçilerinden itaat ve sadakat beklemesi olarak ifade edilmektedir (Aycan, 2006: s.446). Son yıllarda özellikle doğu kültür özellikleri ile anılan ve babacanlığı ifade eden paternalist liderlik ile ilgili araştırmaların sayısında artış olduğu gözlemlenmektedir. Bu

liderlik tarzı başta dünyanın en kalabalık ülkelerinden Çin ve Hindistan başta olmak üzere Pakistan, Türkiye, Japonya, Güney Kore hatta Meksika'da kendisine daha çok yer bulmuş bir liderlik tarzı olarak göze çarpmaktadır. Bu ülkelerin kültürel özelliklerine bakıldığında genel olarak toplulukçu ve geniş güç mesafesine sahip oldukları görülmektedir (URL 1, 2020). Yani paternalist liderliğin toplulukçuluğun ve güç mesafesinin fazla olduğu kültürlerde oldukça fazla çalışma alanı bulunduğu görülmektedir.

Öte yandan hem kültürün hem de paternalist liderliğin Dünya üzerindeki birçok ülkede ve bölgede araştırılan bir kavram olduğu fakat bazı bölgelerde yeterince araştırılmadığı göze çarpmaktadır. Bu kapsamda Kuzey Afrika Bölgesi ile ilgili yeterli sayıda bilimsel araştırmanın yürütülmediği ve bu bölgede kavramın yeterli araştırma alanı bulmadığını savunan Kabasakal, Dastmalchian, Karaçay ve Bayraktar (2012: s.519), kültür konusundaki çalışmaların bu bölgede artırılması gerektiğini belirtmektedirler. Bu bölgede yapılan çalışma sayılarının az olduğu ülkelerin başında Libya gelmektedir. Libya'nın geçmişine bakıldığında kabile yaşamının oldukça yaygın olduğu ve günümüzde de bu yaşamın izlerinin mevcut olduğu görülmektedir (Agnai, 1997). Ayrıca ulusal kültür ile paternalist liderlik arasında ilişkiye rağmen Libya'nın ulusal kültür özelliklerinin toplulukçu olmasına rağmen kültürün paternalist liderlik algısına etkisini araştıran herhangi bir araştırmaya rastlanmamıştır. Özellikle söz konusu bölgeyi Doğu Akdeniz ve Türkiye bağlamında değerlendirdiğimizde ekonomik alanlar dışında sosyal alanlarda da araştırmalar yapılması önem arz etmektedir. Yapılan açıklamalardan yola çıkarak bu çalışmanın amacı Libya'da ulusal kültürün ve alt boyutlarının paternalist liderlik algısına etkisini incelemektir.

Bu amaç çerçevesinde çalışmanın giriş bölümüne takip eden ilk bölümünde kültür ve paternalist liderlik kavramları açıklanmaya çalışılacaktır. Ardından paternalist liderlik ile kültür arasındaki ilişkiyi ele alan literatür taraması gerçekleştirilerek araştırma hipotezleri oluşturulacaktır. Daha sonrasında araştırmanın yönteminden bahsedilecek ve araştırma ile ilgili bulgular sunulacaktır. Son olarak sonuç ve önerilere yer verilerek çalışma sonlandırılacaktır.

1. Kavramsal Çerçeve ve Literatür Taraması

Kültür kavramı son yıllarda üzerinde fazlaca araştırma yürütülen kavramlardan bir tanesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Öyle ki, Hofstede ve GLOBE (Global Leadership and Organizational Behavior Effectiveness) projeleri başta olmak üzere kültür araştırmalarının temel analiz biriminin ülkeler olduğu görülmektedir. Ayrıca bu çalışmalarda ülkelerin belli boyutlar

çerçevesinde farklı kültür kümeleri içerisinde yer aldığı görülmektedir. Bu kapsamda kültür kavramı üzerine yapılan çalışmaları anlayabilmek ve üzerinde yeni çalışmalar yürütebilmek için kültür kavramını doğru okumak ve anlamlandırmak gerekmektedir. Hofstede (1980: s.43) kültür kavramını kısaca “kolektif zihinsel programlama” olarak tanımlamaktadır. Bu kolektif zihinsel programlamalar aynı coğrafyada yaşayan, aynı dili konuşan ve dolayısıyla benzer özellikler gösteren bir grubu başka bir gruptan ayıran özellikler olarak nitelendirilebilmektedir. Schein (1996: s.11) ise kültürü “belirli bir grup içinde yaşayan insanların paylaştığı ve bu insanların algı, düşünce ve davranışlarını belirleyen; dünyanın nasıl olduğu ve ayrıca nasıl olması gerektiği hakkındaki varsayımlar kümesi” olarak nitelendirmektedir.

Dünya üzerindeki çeşitli kültürlerde ortak noktalar olmakla birlikte ülkelerin kültürlerinin birbirlerinden farklı olduğu ya da tamamen benzer olmadığı söylenebilmektedir (örn, Hofstede, 1980; Schwarz, 1992). Toplumlar arasındaki bu kültür farklılıkları da o toplumların karar alma biçimlerine, inançlarına, hangi davranışlara ödül veya cezaların verileceğine, ideoloji, inançlara yani kısaca birçok faktöre etki etmektedir (Sargut, 2015: s.17). Doğduğunda kendisini belirli bir dizi kurallar, simgeler ve davranış kalıpları içinde bulan insan, davranışlarını içinde bulunduğu kültürün özelliklerine göre şekillendirmek zorunda kalmaktadır. Yani, toplumdan topluma farklılaşan kültür, hâkim olduğu toplumları ve dolayısıyla o toplumların içinde yaşayan insanları kendine benzetebilir (Sargut, 2015).

Kültürün, genel olarak araştırmacılar tarafından kabul edilen bazı özellikleri bulunmaktadır. Bunların arasında kültürün öğrenildiği, paylaşıldığı, değişmesinin zaman aldığı, bütünleştirici olduğu, sürekli olduğu ve geçmişe dayandığı gibi özellikler ön plana çıkmaktadır. Hofstede (1980), altı yıldan fazla zamanda ve 40 bağımsız ülkeyi kapsayan çalışmasında ulusal kültür kavramına ait dört farklı boyut geliştirmiştir. Bunlar; güç mesafesi, bireycilik-toplulukçuluk, belirsizlikten kaçınma ve erillik-dişillik boyutlarıdır. Bu boyutlara ek olarak daha sonra kısa veya uzun döneme yönelim ve müsamahaya (serbestliğe) karşı sınırlama boyutları da modele dâhil etmesiyle boyut sayısı altıya ulaşmıştır.

Güç mesafesi boyutu, toplumlardaki az güce sahip olan insanların, gücün eşit bir şekilde dağılmadığını kabul etmeleri olarak tanımlanabilir. Öyle ki, her toplumda veya kültürde insanlar arasındaki güçler eşit olmayabilmektedir. Güç mesafesinin fazla olduğu toplumlardaki üst rütbeli insanların haklı olmalarının en önemli sebebinin, bu kişilerin sahip oldukları güç olduğu ileri sürülmektedir (Sargut, 2015: s.182). Ayrıca güç mesafesinin fazla olduğu toplumlarda üstler erişilmez ve ayrıcalıklı olarak görülmektedir. Herhangi bir olayda suçlu aranacaksa bu ast

olmaktadır (Hofstede, 1980: s.46). Kısacası güç mesafesi eşitlik olgusuna dayanan ve bu eşitliğin hem ekonomik hem de hiyerarşik eşitlik anlayışına dayandığı bir kavramdır. Bu nedenle özellikle gelişmekte olan ülkelerde güç mesafesinin oldukça fazla olduğunu görmek mümkündür. Gelişmiş ülkelerde ise daha az güç mesafesi ile karşılaşmaktadır.

Bireycilik-toplulukçuluk boyutu değerlendirildiğinde; toplulukçu özelliğin yoğun olduğu toplumlarda bireyler geniş ailelerde dünyaya gelmektedir ve kimlik sosyal sisteme dayanmaktadır (Hofstede, 1980: s.48). Bu kültürlerde yaşayan kişi kendini ait olduğu gruba bağımlı hissetmektedir. Bunlarla birlikte kişinin amaçlarının grubun amaçlarıyla paralel olduğu görülmektedir (Sargut, 2015: s.185-187). Bireyci özelliğin baskın olduğu kültürlerde kişiler sadece kendilerinin ve ailelerinin iyiliğini düşünmektedirler. Bireyci kültürlerdeki insanlar kendilerini içinde buldukları gruptan bağımsız hissetmektedir. Ayrıca bu insanların amaçları buldukları gruptan ayrılmaktadır (Sargut, 2015: s.185-187). Bunların yanında bireyci kültürlerde herkesin özel bir hayata ve fikre sahip olma hakkı bulunmaktadır ve toplumda özerklik, çeşitlilik, zevk ve bireysel finansal güvenlik aranmaktadır (Hofstede, 1980: s.48). Kısacası toplulukçu kültürlerde birlikte hareket etme daha ön plana çıkarken, bireyci kültürlerde birey bazlı yaklaşım ön plana çıkmaktadır. Bu noktada Avrupa ülkelerinde 18 yaşına gelen çocuk aileden bağımsız hareket edebilirken; Türkiye gibi toplulukçu kültürlerde çocuk bir ömür boyu ailenin gözetimi altında kalabilmektedir.

Kültürün erillik-dişillik boyutu, toplumlarda erkek ve kadınlara verilen bu roller ile ilgilidir. Bir toplumda insana verilen önem fazla ise; şefkat, merhamet ve sevgi gibi duygular ön planda ise ve ayrıca diğer insanlara karşı duyarlı olma, nazik olma gibi davranışlar benimsenmişse, o toplumda baskın olan kültürün dişil kültür olduğu söylenebilmektedir. Öte yandan hırs, atılganlık, daha fazla para kazanma gibi davranışların baskın olduğu kültürler eril kültür olarak adlandırılmaktadır (Sargut, 2015: s.175). Eril kültürlerde erkekler egemen olmaktadır. Kadınların rolü ikinci planda kalmaktadır ve yetiştirici rolü üstlenmektedirler. Toplumdaki cinsiyet rolleri kolayca ayırt edilebilir. Bu kültürlerde performans ve elde edilen para, insani duygulardan daha önde gelmektedir. Bireylerin dürtü aracını hırs duygusu oluşturmaktadır (Hofstede, 1980: s.49). Dişil kültürlerde ise cinsiyet rolleri kolayca ayırt edilememektedir. Yani cinsiyetler arasında eşitlik hâkimdir. Dişil kültürlerde yaşam kalitesi önemlidir çünkü insanların çalışma amacı yaşamaktır. Ayrıca bu kültürlerde insan ve çevreye verilen önem fazladır (Hofstede, 1980: s.49). Kısacası, erillik ve dişillik cins olgusundan ziyade bakış açısı ile ilgili bir durumu yansıtmaktadır. Eğer insanlar arasında roller farklılaşmazsa ve farklı bakış açılarına değer verilirse o toplumlarda eril-

dişil ayrımı bir işe yaramaktadır. Aksi halde tamamen dişil ya da tamamen eril topluluklarda tek yönlü bir bakış açısı hâkim olmaktadır. Bu da farklılıkları ortaya çıkarmayı zorlaştırmaktadır.

Belirsizlikten kaçınma boyutu insanların belirsiz ortamlara ne kadar uyum gösterdikleri ile ilişkilidir. Eğer bir toplumda karmaşıklık hâkimse, değişmeler hızlı gerçekleşiyorsa ve bilgi açık olmadığı için olayları kestirmek zor ise, o toplumda yaşayan insanların belirsizlikten kaçınma eğilimleri yüksek olmaktadır (Sargut, 2015: s.180). Belirsizlikten kaçınmanın yüksek olduğu kültürlerde yaşayan insanların belirsizliği azaltmak ve dolayısıyla kendilerini güvende hissetmek için yazılı kuralları artırmaya çalıştıkları söylenebilmektedir (Hofstede, 1994: s.5). Belirsizlikten kaçınmanın düşük olduğu toplumlarda felsefi ve dini konular da dâhil olmak üzere farklı görüşlere tolerans gösterilmektedir (Hofstede, 1994: s.5). Günümüzde Orta Doğu Bölgesi'nde kargaşa hâkimken, Avrupa'da bu karışıklığın daha az olduğu söylenebilmektedir.

Hofstede'nin kültür boyutlarından daha önce açıklanan dört kültür boyutuna ek olarak beşinci bir boyut olan uzun döneme-kısa döneme yönelim boyutu eklenmiştir. Uzun döneme yönelim genel olarak sabır ve tasarruf üzerinde durmaktadır. Kısa vadeye yönelim ise genelde saygı ve sosyal sorumlulukları yerine getirme ile ilişkilendirilmektedir. Ayrıca kısa döneme yönelen kültürlerde geleneklere saygı gösterme ön plandadır (Hofstede, 1994: s.5). Uzun vadeye yönelimin baskın olduğu kültürlerde gelecek önemsenmekte ve gelecekte gerçekleşecek olaylara uyum sağlamak önemsenmektedir. Öte yandan kısa vadeye yönelimin baskın olduğu kültürlerde gelecek önemli olmamakta, geleneklere bağlı kalınmak istenmekte ve gelenekler değiştirilmek istenmemektedir (Hofstede, 2011: s.13-15). Kısacası uzun vadeli yönelimde ortaya konulan sabır ve geleceğe yönelim kısa vadeli bakış açısına sahip kültürlerde ortaya çıkmamaktadır. Kısa vadeli kültürlerin geleneklerine bağlılığı çoğu zaman yeniliğe ayak uydurmayı da güçleştirebilmektedir.

Hofstede'nin kültür boyutlarına eklenen son boyut olan olan müsamahaya karşı sınırlama boyutu, 2007 yılında Michael Minkov'un Dünya Değerler Anketi'nden elde ettiği veriler kullanılarak oluşturulmuştur (Hofstede, 2011: s.7). Bu boyutun müsamaha tarafında olan toplumlarda insanlar mutludurlar ve kendilerini mutlu görmektedirler. Bu toplumlarda insanların hayattan zevk almaları ve eğlenmeleri doğal karşılanmaktadır. Bu boyutun sınırlama tarafında olan toplumlarda ise son derece katı sosyal normlar vasıtasıyla insanların ihtiyaçları düzenlemektedir. Ayrıca bu toplumdaki insanlar genelde mutsuz olmakta, ifade özgürlüğü bu insanlar için fazla önemsenmemekte ve insanlar zamanlarının boş geçmesini önemsememektedirler (Hofstede, 2011: s.16).

Bu boyutlar tanımlanırken her bireyin özelliklerinin aynı olmadığı, bireylerin birbirlerinden farklı özelliklerinin olabileceği unutulmamalıdır. Ulusal kültür, insanların ortak özelliklerinden yola çıkılarak oluşmaktadır. Dolayısıyla bir toplumun veya ulusun kültürüne odaklanıldığında o toplumu oluşturulan bireylerin ortak özelliklerine odaklanılmalıdır (Hofstede, 1980).

Paternalist liderlik kavramı da özellikle son 10-15 yıl içerisinde alan yazında kendine önemli yer bulmuş bir kavramdır. Paternalist liderlik ile ilgili yapılan çalışmaların sayısının 2000'li yılların ortalarından itibaren artması ile birlikte bu kavramın kökenine bakıldığında esas itibariyle Max Weber'in çalışmalarına kadar uzandığı görülmektedir (Pellegrini ve Scandura, 2008: s.568). Weber bürokratik modeli yetkiyi; geleneksel, karizmatik ve ussal-yasal yetki olarak üçe ayırmıştır. Bunlar arasından geleneksel yetkinin, bir babanın çocuğu üzerindeki otoritesinden kaynaklanan bir yetki olduğunu belirtmektedir. Ayrıca Weber bu yetkinin gücünü ataerkil aile yapısından aldığı ileri sürmektedir. Bu yönleriyle geleneksel yetkinin, paternalist liderlik kavramına benzediği söylenebilmektedir (Padavic ve Earnest, 1994: s.389). Farh ve Cheng (2000) ise paternalist liderlik kavramının Çin geleneğinin temellerinden biri olan Konfüçyüsçülük'ten geldiğini öne sürmektedir. Konfüçyüsçülük'ün etkisi ile birlikte baba-oğul ilişkilerinin çok önemli kabul edildiğini savunan yazarlar, bu ilişkinin diğer tüm sosyal ilişkilerden üstün olduğunu belirtmektedirler. Bu görüşe göre ailedeki baba figürünün bütün aile fertleri üzerinde yetkisi bulunmaktadır ve baba mutlak güç sahibi konumundadır. (Cheng vd., 2004). Sinha (1990) ise paternalist liderlik kavramını Hindistan'daki şefkatli, güvenilir, takipçilerini gözetken ama bir o kadar da otoriter ve disiplinli "*karta*" adı verilen baba figürüne benzetmektedir. Bu figür yardımseverlik, ilgili davranma, güvenilirlik, kendini adama gibi özelliklere sahip olmanın yanında disiplini ön plana çıkaran ve otoriter bir yapıyı temsil etmektedir. Bu nedenle de paternalist liderlik kavramı ile ilişkilendirilmektedir (aktaran Aycan, 2006: s.454). Paternalist liderler astlarıyla bir ebeveynin evlatlarıyla ilgilendiği gibi ilgilenmektedirler. Bu ilginin yanında bu liderliğin bir de denetim tarafı vardır. Yani liderler astlarına ilgi gösterirken aynı zamanda gözleri onların ve yaptıkları işin üzerindedir (Aycan, 2001: s.5). Ayrıca paternalist liderler; bilgi, beceri ve deneyim ve ahlaki standartlar yönünden kendilerini astlarından üstün görmekte ve ona göre davranmaktadırlar (Aycan, 2006: s.450).

Paternalist liderlerin bir özelliğini de içinde buldukları organizasyonu aile ortamına çevirme istekleri oluşturmaktadır. Buna göre liderler astlarla yakın ilişkiler kurmakta, işle ilgili olmayan alanlara dâhil olmakta, hatta çalışanlara iş dışında bile müdahale etmektedirler (Erben, 2004: s.353). Aile ortamı oluşturmak için hafta sonları çalışanlarla sosyal etkinlikler planlamakta,

çalışanların iş dışında da yanlarında olduklarını hissetmeleri için onların düğün, nişan ve cenaze gibi törenlerine katılmaktadırlar (Pellegrini ve Scandura, 2006: s.398).

Paternalist liderlik açısından bakıldığında Doğu ile Batı toplumları arasında görüş farklılıkları bulunmaktadır. Batı toplumlarında paternalist liderlerin işyerini aşip iş dışında da kendini hissettiren ilgisi, mahremiyet sınırlarını açma olarak görülmektedir. Ayrıca otoriterlik ve itaat gibi kavramların, yardımseverlik ve astlara ilgi gibi kavramlarla aynı liderlik çatısı altında birleşmesi de olumsuz olarak algılanmaktadır (Aycan, 2006: s.445-465). Doğu ve Batı araştırmacıları arasındaki anlaşmazlıklardan birinin içerisinde bulunan sosyokültürel bağlam olduğunu savunulmaktadır. Çünkü sosyokültürel bağlam paternalist ilişkinin uygun şekilde algılanıp algılanmadığını belirlemektedir. Paternalizm ve dolayısıyla paternalist liderlik toplulukçu ve yüksek güç mesafesine sahip kültürlerin özellikleriyle uyumlu olduğu düşünülmektedir (Aycan vd., 2000: s.215; Aycan, 2006: s.450). Bu çalışmada da bunu ortaya koyabilmek adına daha önce araştırılmayan bir bölgede (Kuzey Afrika) çalışma yürütülmeye çalışılmıştır.

Alan yazın incelendiğinde (Padavic ve Earnest, 1994; Westwood, 1997; Aycan ve Kanungo, 2000; Cheng vd., 2004; Aycan, 2006; Pellegrini ve Scandura 2006; Pellegrini ve Scandura, 2008; Köksal, 2011; Öner, 2012; Tekin, 2019) özellikle son 10-15 yıl içinde paternalist liderlik ile ilgili yapılan çalışmaların sayısında artış gözlemlenmektedir. Bu çalışmaların yapıldığı ülkeler incelendiğinde paternalist liderlik kavramının özellikle Çin, Tayvan, Hindistan, Türkiye ve Japonya gibi Güney ve Doğu Asya ile Orta Doğu ülkelerinde fazlasıyla yer bulduğu görülmektedir (UhlBien, Tierney, Graen ve Wakabayashi, 1990; Aycan ve Kanungo, 2000; Farh ve Cheng, 2000; Pellegrini ve Scandura, 2006). Hatta ülkeler arası karşılaştırmalar yapan bazı çalışmalarda genel olarak bireyci özellikler gösteren ABD’de bile paternalist liderlik ile ilgili yapılan çalışmalara rastlamak mümkündür (Pellegrini, Scandura ve Jarayaman, 2010). Buna rağmen toplulukçu ve güç mesafesinin fazla olduğu Kuzey Afrika ülkelerinde ve özellikle bu çalışmanın evrenini oluşturan Libya’da, paternalist liderlik ile ilgili yapılan çalışmaların çok yetersiz olduğu görülmektedir. Oysaki toplumların sahip oldukları kültürel bağlamın liderlik tarzları üzerinde etkisinin olduğu bilinmektedir (House vd., 2004; Aycan vd., 2013). Çünkü liderler, içinde buldukları toplumun özelliklerinden etkilenmekte ve bu özellikleri örgütlerine taşımaktadırlar (Sargut, 2015).

Paternalist liderliğin benimsendiği toplumların özellikleri incelenecek olursa, bu liderlik güç mesafesinin az olduğu ve bireyci kültürlerle oranla, güç mesafesinin fazla olduğu ve toplulukçu kültürlerde daha çok benimsenen bir liderlik tarzıdır (Gelfand, Erez ve Aycan, 2007). House vd., (2004) yapmış oldukları çalışmada Orta Doğu ülkelerinin toplulukçu kültüre sahip olduğu

sonucuna ulaşmışlardır. Pellegrini ve Scandura (2008) da yaptıkları çalışmada Pasifik Asya, Orta Doğu ve Latin Amerika ile beraber Afrika kıtasının da toplulukçu kültüre sahip olduğunu ve bunun sonucunda paternalist varsayımların burada da geçerli olduğunu belirtmektedir. Bu bağlamda araştırmalar incelendiğinde paternalist liderlik tarzını ulusal kültür boyutlarından güç mesafesi, toplulukçuluk, erillik ve belirsizlikten kaçınma ile ilişkilendirmek olanaklıdır (Erben, 2004: s.347). Paternalist liderliği oluşturan yardımseverliği ve otoriteyi içinde barındıran baba figürü merhametli, şefkatli ve güvenilir olmanın yanı sıra otoriter ve katı bir disiplin sahibidir. Bunların ise geleneksel toplumların özelliği oldukları ileri sürülmektedir (Sinha, 1990). Ayrıca toplulukçu kültürlerde paternalist liderlerin çalışanların özel hayatlarına karışması da beklenmektedir (Aycan, 2006). Bunların yanında ekonomik olarak istikrarsız toplumlarda insanların sığınacak güvenli bir liman aramaları, bu toplumlarda paternalist liderlere olan ilgiyi artırmaktadır (Pellegrini ve Scandura, 2006). Bu bakımdan Libya, geniş aile, klan, kabile ve köyün toplum yaşamında ve insanların birbirleriyle ilişkilerinde önemli bir rol oynaması açısından önemli bir ülkedir (Aгнаia, 1997). Bu nedenle, aile ilişkileri ve kişisel ilişkiler, iş ve kariyer gelişiminde pratik deneyim veya akademik niteliklerden daha büyük bir rol oynayabilmektedir.

Güç mesafesinin yüksek olduğu kültürlerde gücün eşit dağılmadığı astlar tarafından kabul edilmektedir. Yani hiyerarşi doğal karşılanmaktadır (Hofstede, 1980). Bu özelliklerin paternalist bir liderin özellikleriyle benzerlik göstermesi beklenmektedir. Çünkü paternalist lider her ne kadar şefkatli olsa da astlarından saygı ve sadakat beklemekte, verdiği kararların sorgulanmasını istememektedir. Aycan vd., (2000) yapmış oldukları çalışmada paternalizmin ve dolayısıyla paternalist liderliğin yüksek güç mesafeli kültürlerde ortaya çıkacağını, yani güç mesafesinin paternalist liderlik algısını artıracığını savunmaktadırlar. Bu durumda güç mesafesinin paternalist liderlik algısını etkilemesi beklenmektedir.

Paternalist liderliğin Doğu toplumları tarafından benimsenip, Batı toplumları tarafından benimsenmemesinin nedenlerinden biri, liderin özel hayata müdahale etmesidir (Köksal, 2011: s.120). Doğu toplumlarında kişiler arası manevi bağ etkili olduğu için bu toplumlarda “biz” bilinci gelişmiştir. Bunun da en önemli nedenlerinden biri Doğu toplumlarının toplulukçu özellikler göstermeleridir. Bu özelliklerin, paternalist liderliğin içerdiği, liderin astları koruma ve kollaması, sevgi göstermesi, fedakarlık gibi özellikleri ile yakından ilişkili olduğu düşünülmektedir. Nitekim Çalışkan’ın (2015) gerçekleştirdiği yüksek lisans çalışmasının sonuçları da bu görüşü desteklemektedir. Sonuç olarak, toplulukçuluğun paternalist liderlik algısını etkilemesi beklenmektedir.

Belirsizlikten kaçınan toplumlarda insanlar bu belirsizliği azaltmak ve belirsizliğin etkisini en aza indirmek için kurallar koyulmasını istenmektedir. Paternalist liderlerin astları koruyup kollama özellikleri bakımından astlar tarafından sığınılacak bir liman olarak görülmesi (Pellegrini ve Scandura, 2008), belirsizliği azaltmanın bir yolu olabilmektedir. Bu nedenle belirsizlikten kaçınmanın paternalist liderlik algısını etkilemesi beklenmektedir.

Bir toplumda erkekler ve kadınlar arasındaki rollerin paylaşılması noktasında ulusal kültürün erillik-dişillik boyutu göze çarpmaktadır. Eril kültürlerde erkekler egemen olmaktadır. Kadınların rolü ikinci planda kalmaktadır ve toplumdaki cinsiyet rolleri kolayca ayırt edilebilmektedir (Hofstede, 1983). Bu özellikler göz önüne alınarak, baba rolünü üstlenen paternalist liderin bu baskın özelliğinin erillikle ilişkili olduğu düşünülmekte, dolayısıyla erilliğin, diğer kültür boyutlarıyla birlikte paternalist liderlik algısını etkileyeceği düşünülmektedir.

Alan yazın incelendiğinde kültür ve paternalist liderlik arasındaki ilişkiyi inceleyen bazı çalışmalara ulaşılmaktadır. Fikret-Paşa vd.,'nin (2001) yapmış oldukları çalışmanın sonuçlarına göre, kültürün toplulukçuluk boyutu paternalist liderlik davranışlarını olumlu yönde etkilemektedir. Çalışkan'ın (2015) yapmış olduğu çalışmanın sonuçlarına göre ise toplulukçuluk ve belirsizlikten kaçınma, Paternalist liderliği olumlu yönde etkilemektedir fakat güç mesafesi ve dişillik paternalist liderlik üzerinde anlamlı bir etkisi bulunamamıştır. Öte yandan ulusal kültürün örgüt kültürünü etkilediği düşünüldüğünde (Sargut, 2015), örgüt kültürünün de paternalist liderlik algısını etkilemesi beklenmektedir. Bu bağlamda yapılan çalışmalardan birinde toplulukçuluk ve belirsizlikten kaçınmanın, paternalist liderlik algısı ile aynı yönde ilişkisinin olduğu görülmektedir (Doğan, 2020). Ayrıca başka bir çalışmada da toplulukçuluk ve erilliğin, paternalist liderlik algısını olumlu yönde etkilediği, güç mesafesinin ise paternalist liderlik algısını olumsuz yönde etkilediği sonucuna ulaşılmıştır (Karşu-Cesur, 2015). Bu çalışmalar her ne kadar Libya bağlamında yapılmamış olsalar da kültür ve paternalist liderlik ilişkisi hakkında fikir vermektedirler.

Ulusal kültürün liderlik uygulamalarına etkisi düşünüldüğünde (Sargut, 2015), paternalist liderliğin Libya'daki liderlik tarzlarından biri olması ve ulusal kültürün paternalist liderlik algısını etkilemesi beklenmektedir. Bunun yanında ulusal kültürün, paternalist liderlik algısının alt boyutlarını da etkilemesi beklenmektedir. Tüm bunlar çerçevesinde araştırmanın ana ve alt hipotezleri aşağıdaki gibi oluşturulmuştur.

Hipotez 1 (H_1): Ulusal kültür boyutlarının (H_{1a} : Güç mesafesi, H_{1b} : Toplulukçuluk, H_{1c} : Belirsizlikten Kaçınma, H_{1d} : Erillik), paternalist liderlik üzerinde anlamlı etkisi vardır.

Hipotez 2 (H_2): Ulusal kültür boyutlarının (H_{2a} : Güç mesafesi, H_{2b} : Toplulukçuluk, H_{2c} : Belirsizlikten Kaçınma, H_{2d} : Erillik), paternalist liderlik algısının aile ortamı boyutu üzerinde anlamlı etkisi vardır.

Hipotez 3 (H_3): Ulusal kültür boyutlarının (H_{3a} : Güç mesafesi, H_{3b} : Toplulukçuluk, H_{3c} : Belirsizlikten Kaçınma, H_{3d} : Erillik), paternalist liderlik algısının çalışana ilgi boyutu üzerinde anlamlı etkisi vardır.

Hipotez 4 (H_4): Ulusal kültür boyutlarının (H_{4a} : Güç mesafesi, H_{4b} : Toplulukçuluk, H_{4c} : Belirsizlikten Kaçınma, H_{4d} : Erillik), paternalist liderlik algısının sadakat ve saygı beklentisi boyutu üzerinde anlamlı etkisi vardır.

2. Araştırmanın Yöntemi

Çalışmanın bu bölümünde araştırmanın amacı ve önemi, araştırmanın değişkenleri ve kavramsal modeli, araştırmanın örnekleme ve sınırlılıkları, veri toplama aracı ve yöntemi ile verilerin analiz yöntemine ilişkin açıklamalara yer verilmiştir.

2.1. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Alan yazın incelendiğinde ulusal kültür ve paternalist liderlik ile ilgili birçok araştırmaya rastlanmaktadır. Bu araştırmalara bakıldığında kültür kavramı ile ilgili çok geniş çaplı araştırmalara rastlamak mümkündür. Paternalist liderlik ile ilgili ise birçok ülke üzerinde çalışmalar yapılmıştır. Ancak Kuzey Afrika ülkelerinden olan Libya ile ilgili ulusal kültür üzerine yapılan çalışmalar sınırlı olmakla birlikte, Paternalist liderlik üzerine çalışmaya rastlanmamıştır. Ayrıca ulusal kültürün paternalist liderlik algısına etkisini inceleyen herhangi bir araştırmaya da rastlanmamıştır. Libya gibi toplulukçu ve güç mesafesinin yüksek olduğu kültüre sahip bir ülkede paternalist liderlik algısının ne düzeyde olacağı ve ulusal kültürün paternalist liderlik algısını etkileyip etkilemeyeceği Libya kültürü bağlamında yorumlanması açısından önem teşkil etmektedir. Bu eksikliklerden yola çıkılarak araştırmanın amacını Libya'da ulusal kültürün paternalist liderlik algısı üzerindeki etkisini araştırmaktır.

Bu kapsamda çalışmada geliştirilen hipotezler bağlamında ortaya çıkacak bulgu ve sonuçlar diğer Kuzey Afrika ülkeleri için de öncü bir nitelik teşkil etmesi açısından önem taşımaktadır. Ayrıca toplulukçu kültürlerde görüldüğü iddia edilen paternalist liderlik tarzının

diğer coğrafyalardaki (Çin, Japonya, Güney Kore, Tayvan, Hindistan, Türkiye vb.) toplulukçu birçok bölgede araştırılmış olduğu bilinmektedir. Bu çalışma paternalist liderlik ile ilgili eksik olan bir bölgenin daha konu kapsamında değerlendirilerek tamamlanmasını açısından önem arz etmektedir.

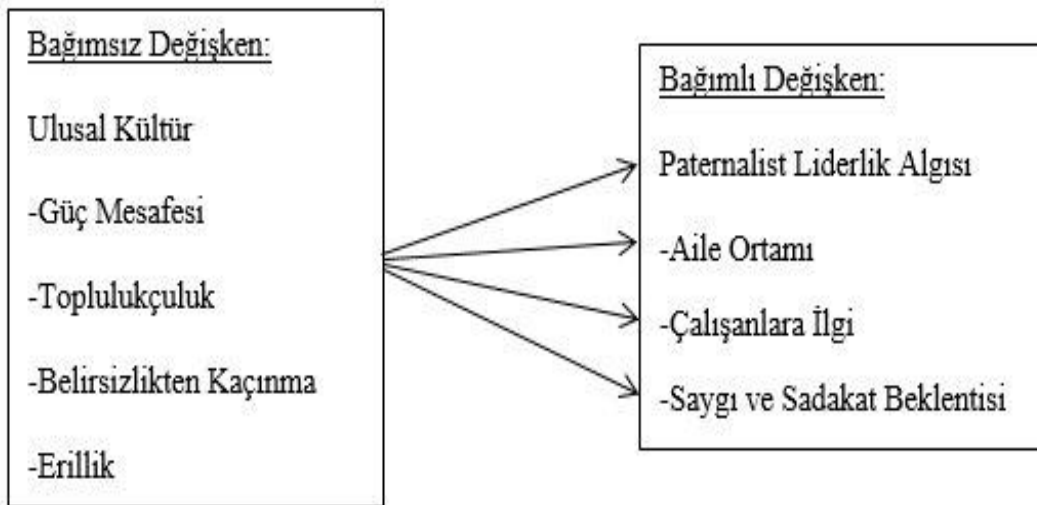
2.2. Araştırmanın Örneklem ve Sınırlılıkları

Araştırmanın evrenini Libya bankacılık sektörü çalışanları oluşturmaktadır. Gönderilen anketlere dönüş yapan 200 banka çalışanı araştırmanın örneklemini oluşturmaktadır. Araştırmada ele alınan problemin değişkenlerine ve yöntemine ilişkin bazı sınırlılıklar ortaya çıkabilir. Bu sınırlılıklardan bir tanesi çalışmanın tek bir ülke ve sektör bağlamında incelenmesidir. Libya'daki siyasi karışıklık da ele alındığında banka çalışanları ile ilgili net bir sayının var olmaması da örneklem belirleme sürecinde karşılaşılan bir kısıt olarak karşımıza çıkmaktadır.

2.3. Araştırmanın Değişkenleri ve Modeli

Araştırmanın bağımsız değişkenini Hofstede'nin ortaya koyduğu altı ulusal kültür boyutundan bugüne kadar ölçeklendirilmiş olan dört tanesi oluşturmaktadır. Bu boyutlar güç mesafesi; toplulukçuluk; belirsizlikten kaçınma ve erillik boyutlarıdır. Bağımlı değişken ise Aycan (2006) tarafından geliştirilen paternalist liderlik algısı ve paternalist liderliğin üç alt boyutundan oluşmaktadır. Bu kapsamda geliştirilen kavramsal model Şekil 1'de görülebilmektedir.

Şekil 1. Araştırmanın Kavramsal Modeli



2.4. Veri Toplama Aracı ve Analiz Yöntemi

Bu çalışmada basit tesadüfi örnekleme yöntemi kullanılmıştır. Veri toplama aracını ise anket formu oluşturmaktadır. Ankette yer alan paternalist liderlik ölçeği Aycan vd., (2013) paternalist liderlik ölçeğinin kısa versiyonudur. Türkçeye çevrilmesi Aycan tarafından yapıldığından dolayı bu ölçek direkt kullanılmıştır. Ulusal kültür ölçeği ise You, Donthu ve Lenartowicz (2002) tarafından geliştirilen ölçekten yararlanılmıştır. Anketin ilk bölümünde demografik sorular yer alırken ikinci bölümde ulusal kültürü ölçmek için kullanılan sorular, üçüncü ve son bölümde ise paternalist liderliği ölçmeye yönelik sorular yer almıştır.

Veriler analiz edilirken öncelikle faktör analizleri gerçekleştirilmiş, sonrasında ölçeklerin güvenirlik analizleri yapılmıştır. Daha sonra normallik testleri gerçekleştirilmiştir. Ardından korelasyon analizleri yapılmıştır. Son olarak hipotezler test edilirken regresyon analizinden faydalanılmıştır.

3. Araştırma Bulguları

Çalışmanın bu kısmında araştırmaya katılanlara ilişkin tanımlayıcı bulguların yanında faktör analiz bulguları, güvenirlik analiz bulguları, korelasyon analiz bulgularına ve hipotezlerin testine ilişkin ve regresyon analiz bulgularına yer verilmiştir.

3.1. Tanımlayıcı Bulgular

Araştırmaya katılan çalışanların %79'u erkek olup, %21'ini kadınlar oluşturmaktadır. Eğitim durumları incelendiğinde %34'lük kesimin yüksek lisans, %23,5'lik kesimin lisans, %18'lik kesimin önlisans, %13,5'lik kesiminde doktora mezunu olduğu belirlenmiştir. Yaş açısından bakıldığında araştırmaya katılanların %41'i 41-50 yaş aralığında iken %26,5'lik kesimin 30-40 yaş aralığında, olduğu %22'sinin ise 30 yaşından daha küçük olduğu saptanmıştır. Çalışanların iş deneyimleri incelendiğinde %39,5'lik kesimin 5 yıldan az, %32'lik kesimin 5-10 yıl aralığındadır. Çalışanların %18'lik kesimin 11-15 yıl aralığında iş deneyimine sahip olduğu görülmektedir. Tanımlayıcı bulgular Tablo 1'de özetlenmektedir.

Tablo 1. Tanımlayıcı Bulgular

Cinsiyet	n	%
Erkek	158	79
Kadın	42	21
Eğitim Durumu	n	%
Lise	22	11
Önlisans	36	18
Lisans	47	23,5
Yüksek Lisans	68	34
Doktora	27	13,5
Yaş	n	%
30'dan az	44	22
30-40	53	26,5
41-50	82	41
50'den fazla	21	10,5
İş Deneyimi	n	%
5 yıldan az	79	39,5
5-10 yıl arası	64	32
11-15 yıl arası	36	18
15 yıldan çok	21	10,5

3.2. Faktör Analiz Bulguları

Ulusal kültür ölçeği için gerçekleştirilen faktör analizine ilişkin sonuçlara bakıldığında ölçeğin orijinal ölçekteki gibi dört boyut altında toplandığı görülmektedir. Faktör analiz sonuçları incelendiğinde, ifade (S18) aynı anda iki faktör altına gittiğinden dolayı analiz dışında bırakılmıştır. Elde edilen boyutlardan toplulukçuluk boyutu altı, belirsizlikten kaçma boyutu beş, erillik ve güç mesafesi boyutları dörder ifadeden oluşmaktadır. Ulusal kültür ölçeğine ilişkin faktör analiz bulguları Tablo 2'de görülebilmektedir.

Tablo 2. Ulusal Kültür Ölçeğinin Faktör Analizi Bulguları

Faktör Adı	Soru	Faktör Ağırlıkları	Faktörün Açıklayıcılığı (%)
Toplulukçuluk	S1	0,826	15,983
	S2	0,754	
	S3	0,743	
	S4	0,729	
	S5	0,581	
	S6	0,442	
Güç Mesafesi	S16	0,857	14,676
	S17	0,856	
	S19	0,844	
	S20	0,578	
Belirsizlikten Kaçma	S7	0,723	13,496
	S8	0,687	
	S9	0,687	
	S10	0,618	
	S11	0,610	
Erillik	S12	0,763	11,144
	S13	0,727	
	S14	0,642	
	S15	0,629	
Toplam Varyansı Açıklama Oranı			55,299
Kaiser Meyer Olkin Ölçek Geçerliliği			0,768
Barlett Küresellik Testi Ki Kare			1310,498
Serbestlik Derecesi			171
p Değeri			,000

Paternalist liderlik ölçeğinin faktör analiz bulgularına bakıldığında ölçeğin orijinal ölçekte olduğu gibi üç boyut altında toplandığı görülmektedir. Bu boyutlardan aile ortamı boyutu dört, çalışanlara ilgi boyutu ile sadakat ve saygı beklentisi boyutları üçer ifadeden oluşmaktadır. Paternalist liderlik ölçeğine ilişkin faktör analiz bulguları Tablo 3'te görülebilmektedir.

Tablo 3. Paternalist Liderlik Ölçeğinin Faktör Analizi Bulguları

Faktör Adı	Soru	Faktör Ağırlıkları	Faktörün Açıklayıcılığı (%)
Aile Ortamı	S1	0,789	21,598
	S2	0,705	
	S3	0,661	
	S4	0,638	
Çalışana İlgisi	S5	0,840	19,097
	S6	0,780	
	S7	0,658	
Sadakat ve Saygı Beklentisi	S8	0,810	18,743
	S9	0,760	
	S10	0,689	
Toplam Varyansı Açıklama Oranı			59,437
Kaiser Meyer Olkin Ölçek Geçerliliği			0,679
Barlett Küresellik Testi Ki Kare			475,955
Serbestlik Derecesi			45
p Değeri			,000

Ölçeklerin geçerliliğini belirlemek amacıyla faktör analizi yapılmış ve analiz sonucunda KMO değerleri 0,768 (Ulusal kültür), 0,679 (Paternalist liderlik) olduğu bulunmuştur. Buna göre 0,05 önem düzeyinde, ölçeklere ilişkin tüm değerler incelendiğinde ölçeklerin geçerlilik düzeyinin oldukça yüksek olduğu ve veri setinin yapılacak analizlere uygun olduğu belirlenmiştir.

3.3. Güvenirlilik Analizi Bulguları

Çalışmada kullanılan ölçeklerin güvenilirlik analizinde Cronbach's Alpha katsayısı, geçerlilik analizinde ise faktör analizi kullanılmıştır. Güvenirlilik analizine ilişkin bulgular Tablo 4'te görülebilmektedir.

Tablo 4. Güvenirlilik Analizi Bulguları

Ölçekler ve Alt Boyutları	Soru Sayısı	Cronbach Alpha
Güç Mesafesi	4	0,831
Toplulukçuluk	6	0,803
Belirsizlikten Kaçınma	5	0,733
Erillik	4	0,683
Paternalist Liderlik	10	0,759
Aile Ortamı	4	0,699
Çalışana İlgi	3	0,684
Sadakat ve Saygı Beklentisi	3	0,679

Güvenirlilik analizi sonucunda elde edilen C. Alpha değerleri 0,679-0,831 arasındadır. Bu değerlere göre ölçeklerin güvenilir olduğu sonucuna ulaşılmaktadır (Kalaycı, 2017).

3.4. Normallik Analizi Bulguları

Nicel bir araştırmada, parametrik testlerin yapılabilmesi için verilerin normal dağılması gerekmektedir (Kalaycı, 2017). Bunun için alan yazında basıklık/çarpıklık değerlerine bakılmasının uygun olduğunu ifade eden çalışmalara rastlamak mümkündür (örn; George ve Mallery, 2010; Tabachnick ve Fidell, 2013). Normallik analiz bulguları Tablo 5'te görülebilmektedir.

Tablo 5. Normallik Analizi Bulguları

Ölçekler	Ortalama	Std. Sapma	Basıklık	Çarpıklık
Paternalist Liderlik	3,49	,6362	-0,409	-0,087
Aile Ortamı	3,33	,8488	-0,123	0,042
Çalışana İlgi	3,76	,8590	-0,347	-0,614
Sadakat ve Saygı Beklentisi	3,37	,8847	-0,26	-0,208
Güç Mesafesi	3,23	1,1160	-0,335	-0,575
Toplulukçuluk	3,17	,8189	-0,312	-0,079
Belirsizlikten Kaçınma	3,32	,8134	-0,200	-0,417
Erillik	3,38	,8270	-0,373	0,215

George ve Mallery'e (2010) göre çarpıklık ve basıklık değerleri -2.0 ve +2.0 arasında ise veri normal dağılmaktadır. Tablo 5'te görüldüğü üzere tüm değerler belirtilen aralıkta çıkmıştır ve veriler normal dağılmaktadır.

3.5. Korelasyon Analizi Bulguları

Korelasyon analiz bulguları incelendiğinde araştırmada yer alan bağımlı değişken paternalist liderlik ile alt boyutları arasında yüksek düzeyde ilişkiler belirlenmiş iken; kültür alt boyutları arasında düşük düzeyde ilişkiler tespit edilmiştir. Paternalist liderlik ve alt boyutları ile kültür alt boyutları arasında orta düzeyde ilişkiler söz konusudur. Korelasyon analizine ilişkin bulguların özeti Tablo 6'da sunulmaktadır.

Tablo 6. Korelasyon Analizi Bulguları

Değişkenler	1	2	3	4	5	6	7	8
1- Erillik	1							
2- Güç Mesafesi	,267**	1						
3- Belirsizlikten Kaçınma	,274**	,266**	1					
4- Toplulukçuluk	,266**	,258**	,356**	1				
5- Aile Ortamı	,352**	,224**	,371**	,270**	1			
6- Çalışana İlgisi	,349**	,238**	,259**	,303**	,314**	1		
7- Sadakat ve Saygı Beklentisi	,267**	,116	,295**	,400**	,358**	,266**	1	
8- Paternalist Liderlik	,437**	,261**	,418**	,442**	,752**	,713**	,743**	1

Not: ** 0.01; *0.05

3.6. Regresyon Analizi Bulguları

Araştırmanın hipotezleri test edilirken öncelikle ulusal kültür boyutlarının paternalist liderliğe etkisine yönelik regresyon analizleri gerçekleştirilmiştir. Bu bağlamda ortaya çıkan bulgular Tablo 7'de görülebilmektedir.

Tablo 7. Ulusal Kültürün Paternalist Liderliğe Etkisine Yönelik Analiz Bulguları

Bağımlı Değişken: Paternalist Liderlik					Model Özeti					
Bağımsız Değişkenler	B	Beta	t	p	R	R ²	Düz. R ²	F	p	
Sabit	1,383		6,646	,000						abl
Güç Mesafesi	0,030	0,053	0,857	,392						o 7
Toplulukçuluk	0,210	0,270	4,262	,000	,596	0,355	0,342	26,816	,000	inc
Belirsizlikten Kaçınma	0,179	0,229	3,594	,000						ele
Erillik	0,222	0,289	4,666	,000						ndi

de F istatistiği 26,816 ve p değeri 0,000 olduğundan modelin genel olarak anlamlı olduğu görülmektedir. R² değeri bağımlı değişkenin yüzde kaçlık kısmının bağımsız değişkenler

tarafından açıklandığını göstermektedir. Yani ulusal kültür faktörleri paternalist liderliğin aile ortamı boyutunu %34,2 (Düz. R²: 0,342) seviyesinde açıklamaktadır.

Bağımsız değişkenlerden toplulukçuluk (β : 0,270; p: 0,000), belirsizlikten kaçınma (β : 0,239; p: 0,000) ve erillik (β : 0,289; p: 0,000) faktörlerinin p değerlerinin 0,05'ten küçük olduğu görülmektedir. Bu nedenle bu değişkenlerin paternalist liderliği anlamlı ve olumlu etkilediği tespit edilmiştir. Güç mesafesi faktörünün (p: 0,392) p değeri 0,05'ten büyük olduğu için paternalist liderlik üzerinde anlamlı bir etkisi olmadığı görülmüştür. Bulgulara bakıldığında erillik faktöründeki bir birimlik artış paternalist liderliği 0,289 birim, belirsizlikten kaçınma faktöründeki bir birimlik artış paternalist liderliği 0,229 birim, toplulukçuluk faktöründeki bir birimlik artış paternalist liderliği 0,270 birim arttırmaktadır. Kısacası toplulukçuluk, belirsizlikten kaçınma ve erillik arttıkça paternalist liderlik algısının da arttığı söylenebilir. Bulgular incelendiğinde erillik faktörünün paternalist liderlik üzerinde daha etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda H_{1b}, H_{1c}, H_{1d} hipotezleri kabul, H_{1a} hipotezi reddedilmiştir. Buna göre ulusal kültürün paternalist liderlik üzerinde kısmi bir etkisinin olduğu (toplulukçuluk, belirsizlikten kaçınma ve erillik) bulunmuştur.

Ulusal kültür boyutlarının paternalist liderliğe etkisini ele aldıktan sonra ulusal kültür boyutlarının paternalist liderliğin aile ortamı boyutu üzerinde oluşturduğu etki incelenmiştir. Bu bağlamda ortaya çıkan bulgular Tablo 8'de görülebilmektedir.

Tablo 8. Ulusal Kültürün Aile Ortamı Boyutuna Etkisine Yönelik Analiz Bulguları

Bağımlı Değişken: Aile Ortamı					Model Özeti				
Bağımsız Değişkenler	B	Beta	t	p	R	R ²	Düz. R ²	F	p
Sabit	1,139		3,729	,000					
Güç.Mesafesi	0,051	0,068	0,997	,320					
Toplulukçuluk	0,263	0,252	3,600	,000	0,468	0,219	0,203	13,693	,000
Belirsizlikten Kaçınma	0,103	0,099	1,427	,155					
Erillik	0,245	0,239	3,502	,001					

Tablo 8 incelendiğinde F istatistiği 13,693 ve p değeri 0,000 olduğundan modelin genel olarak anlamlı olduğu görülmektedir. R² değerine bakıldığında ulusal kültür faktörleri paternalist liderliğin aile ortamı boyutunu %20,3 (Düz. R²: 0,203) seviyesinde açıklamaktadır.

Bağımsız değişkenlerden toplulukçuluk (β : 0,252; p : 0,000) ve erillik (β : 0,239; p : 0,001) faktörlerinin p değerlerinin 0,05'ten küçük olduğu görülmektedir. Bu nedenle bu değişkenlerin paternalist liderliğin aile ortamı boyutunu anlamlı ve olumlu etkilediği tespit edilmiştir. Güç mesafesi faktörünün (p : 0,320) ve belirsizlikten kaçınma faktörünün (p : 0,155) p değeri 0,05'ten büyük olduğu için paternalist liderliğin aile ortamı boyutu üzerinde anlamlı bir etkisi olmadığı görülmüştür. Bulgulara bakıldığında erillik faktöründeki bir birimlik artış paternalist liderliğin aile ortamı boyutunu 0,239 birim, toplulukçuluk faktöründeki bir birimlik artış paternalist liderliğin aile ortamı boyutunu 0,252 birim arttırmaktadır. Kısacası toplulukçuluk ve erillik arttıkça paternalist liderliğin aile ortamı boyutuna ilişkin algısının da arttığı söylenebilir. Bulgular incelendiğinde toplulukçuluk faktörünün paternalist liderliğin aile ortamı boyutu üzerinde daha etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda H_{2b} ve H_{2d} hipotezleri kabul, H_{2a} ve H_{2c} hipotezleri reddedilmiştir. Buna göre ulusal kültürün paternalist liderliğin aile ortamı boyutu üzerinde kısmi bir etkisinin olduğu (toplulukçuluk ve erillik) bulunmuştur.

Sonrasında ulusal kültürün paternalist liderliğin çalışana ilgi boyutu üzerinde oluşturduğu etki analiz edilmiştir. Ortaya çıkan bulgular Tablo 9'da görülmektedir.

Tablo 9. Ulusal Kültürün Çalışana İlgi Boyutuna Etkisine Yönelik Analiz Bulguları

Bağımlı Değişken: Çalışana İlgi					Model Özeti				
Bağımsız Değişkenler	B	Beta	t	p	R	R ²	Düz. R ²	F	p
Sabit	1,708		5,423	,000					
Güç.Mesafesi	,077	,100	1,439	,152					
Toplulukçuluk	,183	,175	2,461	,015	0,435	0,189	0,173	11,382	,000
Belirsizlikten Kaçınma	,108	,102	1,434	,153					
Erillik	,257	,248	3,567	,000					

Tablo 9 incelendiğinde F istatistiği 11,382 ve p değeri 0,000 olduğundan modelin genel olarak anlamlı olduğu görülmektedir. R^2 değerine bakıldığında ulusal kültür faktörleri paternalist liderliğin çalışana ilgi boyutunu %17,3 (R^2 : 0,173) seviyesinde açıklamaktadır.

Bağımsız değişkenlerden toplulukçuluk (β : 0,175; p : 0,015) ve erillik (β : 0,248; p : 0,000) faktörlerinin p değerlerinin 0,05'ten küçük olduğu görülmektedir. Bu nedenle bu değişkenlerin paternalist liderliğin çalışana ilgi boyutunu anlamlı ve olumlu etkilediği tespit edilmiştir. Güç

mesafesi faktörünün ($p: 0,152$) ve belirsizlikten kaçınma faktörünün ($p: 0,153$) p değeri $0,05$ 'ten büyük olduğu için paternalist liderliğin çalışana ilgi boyutu üzerinde anlamlı bir etkisi olmadığı görülmüştür. Bulgulara bakıldığında erillik faktöründeki bir birimlik artış paternalist liderliğin çalışana ilgi boyutunu $0,248$ birim, toplulukçuluk faktöründeki bir birimlik artış paternalist liderliğin çalışana ilgi boyutunu $0,175$ birim arttırmaktadır. Kısacası toplulukçuluk ve erillik arttıkça paternalist liderliğin çalışana ilgi boyutuna ilişkin algısının da arttığı söylenebilir. Bulgular incelendiğinde erillik faktörünün paternalist liderliğin çalışana ilgi boyutu üzerinde daha etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda H_{3b} ve H_{3d} hipotezleri kabul, H_{3a} ve H_{3c} hipotezleri reddedilmiştir. Buna göre ulusal kültürün paternalist liderliğin çalışana ilgi boyutu üzerinde kısmi bir etkisinin olduğu (toplulukçuluk ve erillik) bulunmuştur.

Son olarak ulusal kültürün paternalist liderliğin sadakat ve saygı beklentisi boyutuna etkisi analiz edilmiştir. Ortaya çıkan bulgular Tablo 10'da görülebilmektedir.

Tablo 10. Ulusal Kültürün Sadakat ve Saygı Beklentisi Boyutuna Etkisine Yönelik Analiz Bulguları

Bağımlı Değişken: Sadakat ve Saygı Beklentisi					Model Özeti				
Bağımsız Değişkenler	B	Beta	t	p	R	R ²	Düz. R ²	F	p
Sabit	1,302		4,060	,000					
Güç.Mesafesi	-,038	-,047	-,694	,489					
Toplulukçuluk	,343	,317	4,521	,000	0,456	0,208	0,191	12,769	,000
Belirsizlikten Kaçınma	,166	,152	2,159	,032					
Erillik	,165	,154	2,244	,026					

Tablo 10 incelendiğinde F istatistiği $12,769$ ve p değeri $0,000$ olduğundan modelin genel olarak anlamlı olduğu görülmektedir. R^2 değerine bakıldığında ulusal kültür faktörleri paternalist liderliğin sadakat ve saygı beklentisi boyutunu %19,1 (Düz. $R^2: 0,191$) seviyesinde açıklamaktadır.

Bağımsız değişkenlerden toplulukçuluk ($\beta: 0,317$; $p: 0,000$), belirsizlikten kaçınma ($\beta: 0,152$; $p: 0,032$) ve erillik ($\beta: 0,154$; $p: 0,026$) faktörlerinin p değerlerinin $0,05$ 'ten küçük olduğu görülmektedir. Bu nedenle bu değişkenlerin paternalist liderliğin sadakat ve saygı beklentisi boyutunu anlamlı ve olumlu etkilediği tespit edilmiştir. Güç mesafesi faktörünün ($p: 0,489$) p değeri $0,05$ 'ten büyük olduğu için paternalist liderliğin sadakat ve saygı beklentisi boyutu üzerinde anlamlı bir etkisi olmadığı görülmüştür. Bulgulara bakıldığında erillik faktöründeki bir birimlik

artış paternalist liderliğin sadakat ve saygı beklentisi boyutunu 0,154 birim, belirsizlikten kaçınma faktöründeki bir birimlik artış paternalist liderliğin sadakat ve saygı beklentisi boyutunu 0,152 birim, toplulukçuluk faktöründeki bir birimlik artış paternalist liderliğin sadakat ve saygı beklentisi boyutunu 0,317 birim arttırmaktadır. Kısacası toplulukçuluk, belirsizlikten kaçınma ve erillik arttıkça paternalist liderliğin sadakat ve saygı beklentisi algısının da arttığı söylenebilir. Bulgular incelendiğinde toplulukçuluk faktörünün paternalist liderliğin sadakat ve saygı beklentisi boyutu üzerinde daha etkili olduğu anlaşılmaktadır. Bu durumda H_{4b} , H_{4c} , H_{4d} hipotezleri kabul, H_{4a} hipotezi reddedilmiştir. Buna göre ulusal kültürün paternalist liderlik üzerinde kısmi bir etkisinin olduğu (toplulukçuluk, belirsizlikten kaçınma ve erillik) bulunmuştur.

Sonuç ve Öneriler

Herhangi bir toplumda dünyaya gelen birey, zamanla çevresindeki faktörlerden etkilenmektedir. Bu faktörlerden birisi de doğduğu andan itibaren etkilenmeye başladığı kültürdür. Bu nedenle kültür kavramı ile ilgili yapılan çalışmaların sayısının oldukça fazla olduğu görülebilmektedir. Bu çalışmaların sayısının yanında kapsamlarının da oldukça geniş olduğu söylenebilir. Ayrıca, temelde baba-oğul ilişkisine dayanan, üstün görevinin astını koruyup kollamak olduğu, bunun sonucunda da astından itaat beklediği liderlik anlayışı olan paternalist liderlik ile ilgili yapılan çalışmaların sayısının da son yıllarda arttığı gözlenmektedir. Öte yandan alan yazın incelendiğinde özellikle kültür ile ilgili Libya bağlamında yapılan çalışmaların oldukça kısıtlı olduğu ve paternalist liderlik ile ilgili yapılan bir çalışmaya rastlanmadığı söylenebilmektedir. Ulusal kültür boyutları incelendiğinde oldukça toplulukçu ve güç mesafesinin fazla olduğu Libya hakkında araştırmaların eksik olması, bu çalışmanın yapılması fikrini doğurmuştur.

Yapılan çoklu doğrusal regresyon analizleri sonucunda; toplulukçuluğun, diğer kültür boyutlarıyla beraber analiz edildiğinde paternalist liderlik algısını ve paternalist liderliğin alt boyutlarını olumlu etkilediği sonucuna ulaşılmıştır. Bu sonuç Fikret-Paşa vd., (2001), Çalışkan (2015), Karşu-Cesur (2015), ve Doğan'ın (2020) çalışmalarının sonuçlarıyla benzerlik göstermektedir. Erillik boyutunun da tıpkı toplulukçuluk boyutu gibi kültürün diğer boyutlarıyla beraber analiz edildiğinde paternalist liderlik algısını ve paternalist liderliğin alt boyutlarını olumlu etkilediği sonucuna ulaşılmıştır. Bu sonuç Karşu-Cesur'un (2015) çalışmasını desteklemekte iken Çalışkan'ın (2015) çalışmasında belirttiği dişil değerlerin paternalist liderlik algısını olumlu yönde etkilemesi yani eril değerlere doğru gidildikçe paternalist liderlik algısının olumsuz etkileneceği

tahmini ile çelişmektedir. Ayrıca bu çalışmada kültürün alt boyutu olan belirsizlikten kaçınmanın paternalist liderlik algısı üzerinde olumlu yönde etkisi bulunurken, aile ortamı ve çalışana ilgi boyutları üzerinde herhangi bir anlamlı etkisi bulunamamıştır. Güç mesafesi boyutu incelendiğinde, bu boyutun paternalist liderlik algısı ve alt boyutları üzerinde anlamlı bir etkisinin olması beklenirken herhangi bir etki bulunamamıştır. Bu sonuç paternalist liderliğin yüksek güç mesafeli kültürlerde benimseneceği ve güç mesafesinin paternalist liderliği etkileyeceği görüşünü savunan çalışmaları (Aycan vd., 2000; Erben, 2004; Gelfand vd., 2007) desteklemektedir. Mevcut çalışmanın farklı bir bölgede yapıyor olması bu farklılığın ortaya çıkması bağlamında yazına katkı sunmaktadır. Bu bağlamda paternalist liderliğin temel özelliğinin neredeyse analiz gerçekleştirilen tüm ülkelerde güç mesafesinden daha çok toplulukçuluk ile ilişkisi olduğu iddia edilebilir.

Ulusal kültürel özellikler açısından bakılacak olursa Almutairi, Heller ve Yen'in (2020) çalışmasının sonuçlarına göre Libya oldukça toplulukçu, güç mesafesi yüksek, eril ve belirsizlikten kaçınan bir ülke konumundadır. Mevcut çalışma da Almutairi vd.'nin (2020) çalışmasının sonuçlarıyla benzerlik göstermektedir. Ulusal kültür bir toplumun yaşantısında gereksinimlerini elde edebilmek için kullandıkları bilgi, inanç, davranış ve ifade biçimleri gibi birçok faktörü içeren ve toplumun yapısını oluşturan kültürdür. Bireyler yetiştikleri toplumdan edindikleri davranış normlarıyla hareket etmektedirler. Çalışanların çalıştıkları kurumda toplulukçu ve samimi yaklaşım görmesi, yöneticilerin kendini yakından tanıması, kurumda aile atmosferinin oluşturulması, çalışanların doğum günü gibi özel günlerinin kutlanması çalışanların performansını arttıracaktır.

Kültürün örgütsel değerlere olan etkisi dikkate alındığında paternalist liderliğin kurum ve kuruluşlar için önem arz ettiği herkesçe kabul edilen bir gerçek haline gelmiştir (Tekin, 2019). Özellikle toplulukçu ve yüksek güç mesafesine sahip Libya ve Kuzey Afrika ülkeleri için paternalist liderliğin öneminin daha fazla olduğu düşünülmektedir. Bu sebeple paternalist liderlik ile ilgili Kuzey Afrika ülkeleri ve bu çalışmanın evrenini oluşturan Libya bağlamında daha fazla çalışmaya ihtiyaç duyulmaktadır. Bu çalışmaların paternalist liderliğin diğer liderlik tarzları ile olan ilişkisine veya paternalist liderlik ile diğer örgütsel davranış konularına odaklanabileceği düşünülmektedir. Ayrıca araştırmada geliştirilen model, daha sonraki çalışmalarda başka bir örneklem yöntemiyle farklı bir kurum ve kuruluşlarda uygulanarak ulusal kültürün paternalist liderlik algısına etkisi daha geniş çapta incelenebilir. Böylelikle, yapılan farklı çalışmalarda elde edilen sonuçlar kıyaslanabilir ve yönetim anlayışına farklı bakış açıları sunulabilir.

Ayrıca şu sıralar siyasi yönden sorunlar yaşasa da Libya, mevcut doğal kaynaklara sahip olmasıyla ve bunları kullanmasının sonucu olarak ülke gelirlerini artırmasıyla birlikte (Öztürkler, 2012) ekonomik bakımdan gelişmekte olan bir ülke olarak nitelendirilebilir. Buna göre, gelişmekte olan bir ülke olarak Libya'da örgüt kültürü ve liderlik uygulamalarını etkileyeceği düşüncesiyle ulusal kültür hakkında daha fazla çalışma yapmak gerekmektedir. Bu sayede örgütlerin işleyişleri daha kolay hale gelebilmektedir. Öte yandan Libya üzerinde daha fazla çalışma yapmanın, gelişmekte olan ve özellikle Libya ile benzer kültürel özelliklere sahip ülkelere de fayda sağlayabileceği düşünülmektedir.

Kaynakça

- Agnaia, A. A. (1997). Management Training and Development Within Its Environment: The Case of Libyan Industrial Companies. *Journal of European Industrial Training*, 21(3), 117-123.
- Almutairi, S., Heller, M., & Yen, D. (2020). Reclaiming the Heterogeneity of the Arab states. *Cross Cultural & Strategic Management*, 1-27.
- Aycan, Z., Kanungo, R., Mendonca, M., Yu, K., Deller, J., Stahl, G., & Kurshid, A. (2000). Impact of Culture on Human Resource Management Practices: A 10- country Comparison. *Applied Psychology*, 49(1), 192-221.
- Aycan, Z. & Kanungo, R. N. (2000). *Toplumsal Kültürün Kurumsal Kültür ve İnsan Kaynakları Uygulamaları Üzerine Etkileri. Türkiye'de Yönetim, Liderlik ve İnsan Kaynakları Uygulamaları*. Ankara: Türk Psikologlar Derneği Yayınları.
- Aycan, Z. (2006). *Paternalism: Towards Conceptual Refinement and Operationalisation. Indigenous and Cultural Psychology: Understanding People In Context*. New York: Springer, 445-466.
- Aycan, Z., Schyns, B., Sun, J. M., Felfe, J., & Saher, N. (2013). Convergence and Divergence of Paternalistic Leadership: A Cross-Cultural Investigation of Prototypes. *Journal of International Business Studies*, 44(9), 962-969.
- Cheng, B. S., Chou, L. F., Wu, T. Y., Huang, M. P., & Farh, J. L. (2004). Paternalistic Leadership and Subordinate Responses: Establishing a Leadership Model in Chinese Organizations. *Asian Journal of Social Psychology*, 7(1), 89-117.

- Çalışkan, N. (2015). *Ulusal Kültürün Örgüt Kültürü ve Paternalist Liderlik Algısı Üzerindeki Etkisi*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Nevşehir
- Doğan, A. (2020). *Z Kuşağındaki Bireylerin Kişilik Özelliklerinin Paternalist Liderlik Algılarına Etkisinde Örgüt Kültürünün Düzenleyici Rolü*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Trabzon.
- Erben, G., S. (2004). *Toplumsal Kültür Aile Kültürü Etkileşimi Bağlamında Paternalizm Boyutuyla İşletme Kültürü: Türkiye Örneği*. 1. Aile İşletmeleri Kongresi Bildirileri, 17-18 Nisan 2004, (Ed.: Koçel, T.), İstanbul: İstanbul Kültür Üniversitesi Yayınları: 345-356.
- Fikret-Paşa, S., Kabasakal, H., & Bodur, M. (2001). Society, Organisations, and Leadership in Turkey. *Applied Psychology*, 50(4), 559-589.
- Gelfand, M. J., Erez, M., & Aycan, Z. (2007). Cross-Cultural Organizational Behavior. *Annu. Rev. Psychol.*, 58, 479-514.
- George, D. & Mallery, M. (2010). *SPSS For Windows Step By Step: A Simple Guide and Reference*. 17.0 Update (10a ed.) Boston: Pearson
- Farh, J. L., & Cheng, B. S. (2000). *A Cultural Analysis of Paternalistic Leadership in Chinese Organizations*. In Management And Organizations in the Chinese Context (pp. 84-127). London: Palgrave Macmillan.
- Hofstede, G. (1980). Motivation, Leadership, and Organization: Do American Theories Apply Abroad?. *Organizational Dynamics*, 9(1), 42-63.
- Hofstede, G. (1983). The Cultural Relativity of Organizational Practices and Theories. *Journal of International Business Studies*, 14(2), 75-89.
- House, R. J., Hanges, P. J., Javidan, M., Dorfman, P. W., & Gupta, V. (Eds.). (2004). *Culture, leadership, and organizations: The GLOBE study of 62 societies*. Sage publications.
- Kabasakal, H., Dastmalchian, A., Karacay, G., & Bayraktar, S. (2012). Leadership and culture in the MENA region: An analysis of the GLOBE Project. *Journal of World Business*, 47(4), 519-529.
- Kalaycı, Ş. (2017). *SPSS Uygulamalı Çok Değişkenli İstatistik Teknikleri*. (8. Baskı). Ankara: Dinamik Akademi.

- Karşu-Cesur, Damla (2015). *Paternalist Liderlik ve Örgüt Kültürü İlişkisi: Sakarya Üniversitesi Örneği*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya
- Köksal, O. (2011). Bir Kültürel Liderlik Paradoksu: Paternalizm/A Cultural Leadership Paradox: Paternalism. *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 8(15), 101-122.
- Öner, Z. H. (2012). Servant Leadership and paternalistic leadership styles in the Turkish business Context: A Comparative Empirical Study. *Leadership and Organization Development Journal*, 33(3), 300-316.
- Padavic, I. & Earnest, W. R. (1994). Paternalism as A Component of Managerial Strategy. *The Social Science Journal*, 31(4), 389-405.
- Pellegrini, E. K., & Scandura, T. A. (2006). Leader-Member Exchange, Paternalism and Delegation in the Turkish Business Culture: An Empirical Investigation. *Journal of International Business Studies*, 37, 264-279.
- Pellegrini, E. K., & Scandura, T. A. (2008). Paternalistic Leadership: A Review and Agenda for Future Research. *Journal of Management*, 34(3), 566-593.
- Pellegrini, E. K., Scandura, T. A., & Jayaraman, V. (2010). Cross-Cultural Generalizability of Paternalistic Leadership: An Expansion of Leader-Member Exchange Theory. *Group & Organization Management*, 35(4), 391-420.
- Sargut, S. (2015). *Kültürler Arası Farklaşma ve Yönetim*, 4.Baskı, Ankara: İmge Kitabevi.
- Schein, E. H. (1996). Three Cultures of Management: The Key to Organizational Learning. *Sloan Management Review*, 38(1), 9-20.
- Sinha, J. B. (1990). *Work Culture in the Indian Context*. SAGE Publications Pvt. Limited.
- Tabachnick, B. G., & Fidell, L. S. (2013). *Using Multivariate Statistics*, (6. ed.), Boston: Pearson Education.
- Tekin, E. (2019). Paternalist Liderliğin İş Tatmini ve Çalışan Performansına Etkisi Üzerine Bir Araştırma. *Üçüncü Sektör Sosyal Ekonomi Dergisi*, 54(1), 178-204.
- Uhl-Bien, M., Tierney, P. S., Graen, G. B., & Wakabayashi, M. (1990). Company Paternalism and the Hidden-Investment Process: Identification of the " Right Type" for Line Managers in Leading Japanese Organizations. *Group & Organization Studies*, 15(4), 414-430.
- URL 1 (2020). <https://www.hofstede-insights.com/country-comparison/>. Erişim tarihi: 20.11.2020.

- Westwood, R. (1997). Harmony and Patriarchy: The Cultural Basis For 'paternalistic Headship' among the Overseas Chinese. *Organization Studies*, 18(3), 445-480.
- Yoo, B., Donthu, N., & Lenartowicz, T. (2011). Measuring Hofstede's Five Dimensions of Cultural Values at the Individual Level: Development and Validation of CVSCALE. *Journal of International Consumer Marketing*, 23(3-4), 193-210.

Makale Gönderim Tarihi/Received Date: 04.03.2021 – Makale Kabul Tarihi/Accepted Date: 13.04.2021

Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi

Journal of Social and Cultural Studies

www.toplumvekultur.com

Yıl/Year: 2021, Sayı/Issue: 7, Sayfa/Page: 71-87

DOI: 10.48131/jscs.878057

**FROM PERIPHERY TO THE CENTRE: POST-COLONIAL FICTION VS.
COLONIALIST FICTION**

Mehmet Ali ÇELİKEL¹

Abstract

Discourse written in the aftermath of the colonial practice reverts the colonial discourse of the British authors of the nineteenth and twentieth centuries during which the colonial venture was in its highest peak. The colonialist discourse that used to be in the cultural centre of the literatures written in English marginalised the discourse of the colonised peoples, their language and culture; and pushed it to the peripheries. However, postcolonial discourse in the fiction of postcolonial writers who wrote in the aftermath of colonization forces the limits and comes to the centre from the peripheries. By due references to the traditional colonial novels, postcolonial texts create a reverse structure of novels in ideological opposition to the imperial centre. This study examines two postcolonial novels: *Midnight's Children*, as one of the exemplary postcolonial texts by Salman Rushdie with its numerous allusions to the colonial past and the colonialist novels and *The God of Small Things* by Arundhati Roy who, despite being a younger writer, powerfully put forward a postcolonial discourse that functions as an anti-colonial rhetoric. This paper aims to compare the discourse of these postcolonial novels to the discourse of two colonial novels: *A Passage to India* by E. M. Forster and *Kim* by Rudyard Kipling.

Keywords Discourse, Ideology, Postcolonial culture, Colonial culture.

¹ Prof. Dr., Pamukkale Üniversitesi, macelikel@pau.edu.tr, ORCID: 0000-0003-0402-9858

PERİFERDEN MERKEZE: SÖMÜRGEÇİLİK ROMANINA KARŞI SÖMÜRGEÇİLİK SONRASI ROMAN

Öz

Sömürgecilik uygulamalarının sonrasında yazılmış olan sömürgecilik sonrası romanların söylemi sömürge politikalarının dorukta olduğu on dokuzuncu ve yirminci yüzyılın sömürgeci İngiliz romancıları tarafından yazılan romanlardaki sömürgecilik söylemine bir karşı retorik oluşturmaktadır. İngilizce yazılan sömürgeci romanların kültürel merkezinde yer alan sömürgecilik söylemi sömürgeleşmiş halkların dilini, yazınsal söylemlerini ve kültürlerini marjinalleştirerek onları merkezden uzak bir perifer kültür haline getirmiştir. Ne var ki, sömürgecilik sonrası yazarların romanlarındaki sömürgecilik sonrası söylem sınırları zorlamış ve periferden merkeze gelerek alternatif bir söylem üretmeyi başarmıştır. Geleneksel sömürgecilik dönemi romanlarına yerinde göndermeler ve atıflarda bulunan sömürgecilik sonrası romanlar imparatorluğun siyasi merkezine karşı ideolojik bir duruşla karşıt bir kültürel yapı içeren bir retorik meydana getirmektedirler. Bu nedenle on dokuzuncu ve yirminci yüzyıl başlarında yazılmış olan sömürgecilik dönemi edebiyatını yirminci yüzyıl sonlarında yazılan sömürgecilik sonrası edebiyat ile karşılaştırmalı olarak çalışmak önem taşımaktadır. Dolayısıyla, bu çalışma iki sömürgecilik sonrası romanı incelemektedir: sömürgecilik geçmişine ve sömürgecilik dönemi romanlarına yaptığı pek çok göndermeyle sömürgecilik sonrası romanlar içinde önemli bir yer tutan Salman Rushdie'den *Geceyarısı Çocukları*'ni ve daha genç kuşaktan bir yazar olsa da yazdıklarıyla sömürgecilik karşıtı bir retorik ortaya koymaya başararak yeni bir söylem yaratan Arundhati Roy'dan *Küçük Şeylerin Tanrısı*. Bu romanlar incelenirken, bu metinlerdeki söylemin sömürgecilik döneminin iki önemli romanı olan E. M. Forster'ın *Hindistan'a Bir Geçit* ile Rudyard Kipling'in *Kim* romanlarının söylemi ile karşılaştırılması da amaçlanmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Söylem, Ideoloji, Sömürgecilik sonrası kültür, Sömürgecilik kültürü.

Introduction

Postcolonial literature, particularly by Indian authors in English, tends in most cases to convert the colonial discourse of the British colonial writers who wrote in the late nineteenth and early twentieth century. Among these, Salman Rushdie's fiction in particular stands out as the most controversial one. In the tradition of colonial writing, such as those of E. M. Forster and Rudyard Kipling, the colonised land and its people are depicted through imperial eyes as the "other" that is to be re-discovered and re-defined. However, in postcolonial fiction of Salman Rushdie and Arundhati Roy, this depiction of the colonised land is strongly rejected. The view of the imperial eyes is converted to the view of the indigenous eyes. The western perception of the eastern reality leaves its place to the eastern perception of the western reality.

The uses of the term have been, for the past few decades, under debate to clarify the areas, historical periods and ideological scope that should be covered by various spellings of the term

and clarify the meanings attributed to them. In an age when colonial and postcolonial ventures have gained new dimensions different from the colonial understandings in the late nineteenth and early twentieth century, it is rather useful to return to the discussions of the different interpretations of this ideological practice.

The main concern here is the evaluation of postcolonial and postmodern literature written by Rushdie and Roy in comparison with the modernist colonial writing of E. M. Forster and, though not modernist, Rudyard Kipling. Postcolonial readings of *A Passage to India*, *Kim* in comparison with Rushdie's *Midnight's Children* and Roy's *The God of Small Things* reveals the divergence that postcolonial writing has taken from the colonial discourse.

As one of the most well known novels in English about India by a writer of Indian origin, *Midnight's Children* displays significant rejections of the imperial idea of the colonial land. Contrary to the mainstream colonial discourse, the narrator, being Indian, depicts the colonisers as the "other". Therefore, the coloniser is to be re-defined and re-discovered. However, this kind of discourse emerges after the Independence. Literally, it is called post-colonial. Vijay Mishra and Bob Hodge argue that it was incorrect to name the literature of the colonised lands as "commonwealth literature" since it imposed a standard that was impossible. On the other hand, they rightly insist that the term post-colonialism is both literally more correct and it is more convenient than the former uses of the term. It puts forward "a politics of opposition and struggle, and problematizes the key relationships between centre and periphery" (Mishra & Hodge, 1991: p. 339). Rushdie brings together the elements of periphery and centre, and thus he challenges both the imperial depiction of colony and the traditional forms of novel. Arundhati Roy also comes up with a postcolonial story in which the former colonised confronts the former coloniser. This confrontation is no more of the kind that brings together the two nations as the ruler and the ruled or the more civilised and the savage. Roy re-defines the relationship of the British and the Indian in a much more unpolitical context unlike Rushdie. Yet, she remains faithful to the notion of postcolonial writing that inevitably causes cultural confrontations. She finds herself granted the liberty to reformulate the English language. The language spoken by the main characters of *The God of Small Things* is not the English as spoken by the native English speakers, but it is Indo-English created by the non-native English speakers. At first glance, the language, at least, seems to be the opposition that Mishra and Hodge mention.

1. Multiplicity of Postcolonial(ism)s

Mishra and Hodge also state that there are many forms of postcolonialisms. They use two different spellings of the term. One is hyphenated “post-colonialism” that refers to the aftermath of decolonisation. The other is unhyphenated “postcolonialism” that inevitably tends to mark a “process of cultural domination through the imposition of imperial structures of power”. Mishra and Hodge prefer to call the hyphenated one “oppositional postcolonialism” as it can be used to refer to post-independence historical period. The unhyphenated postcolonialism, as they argue, is a product of the process of colonialism that implicitly carried postcolonialist structures to the colonised land. The hyphenated “post-colonialism” has, on the other hand, ideological orientations as well as historical (Mishra & Hodge, 1991: p. 407). Elleke Boehmer regards the unhyphenated postcolonialism as a term referring to the colonised peoples’ struggle to stand as historical subjects. From Boehmer’s point of view, postcolonial literature covers the “experiences of cultural exclusion and division under empire”, and in its earlier stages “it can also be a nationalistic writing”. Boehmer seeks to distinguish postcolonialism from the hyphenated post-colonialism, which she regards as more conventional, because it is a term referring to the aftermath of the Second World War (Boehmer, 1995: p. 5). Deepika Bahri is one of the scholars who study postcolonialism as the cultural interactions between colonising powers and the societies they colonised. Bahri argues that postcolonialism also refers to the global conditions after decolonisation, and the description of the formerly colonised lands (Bahri, 1995: p. 52).

In a sense, Bahri’s argument sounds legitimate, because postcolonialism *is* a condition, rather than an ideological standpoint. If the term is to be used without a hyphen, the term is meant to be political, as suggested, which means the term offers an anti-imperialist stance. When the political ambivalence of the contemporary postcolonial writers is taken into consideration, this sounds illogical. It was certainly possible to read writers who were against the colonial rule *during* colonisation, and thus, they need not be called *post*-colonials. In the same way, there may well be writers that support the colonial rule, living and writing *after* the colonisation. Thus, the term is irrelevant as an ideological term. Clinging to Bahri’s view, the terms post-colonial and postcolonialism refer to a condition.

The next and equally important question is what the colonial writing is meant to be. In the nineteenth century, the fiction set mostly in the colonial lands used to be adventure fiction and that discourse, as Martin Green argues, was largely dominated by the sense of the superiority of

British culture (Green, 1980: p. 4). The adventure fiction was intertwined inevitably with the colonial fiction as both of them depicted the colonised lands. Chris Tiffin suggests that colonial writing by the imperial writers was eclipsed by that superior sense in the adventure fiction. What implicitly, if not explicitly, was made clear in colonial writing was the imperial policy redefined by the novelists. The new colonised lands were seen as “wastes requiring to be put in use”. Tiffin argues that the land colonised by the “imperial teleology” was to be “tamed”. Colonial fiction in the nineteenth century was deeply involved with “the messages of imperial expansion” which marked the superior privilege of European culture and the inescapability of its dominance (Tiffin, 1992: p. 3). Yet, “the process of colonialism”, according to Tiffin, brought Europeans to a conflict with “landscapes, peoples and practices” that were so times found “attractive and compelling” by them; thus, there were very few texts in the nineteenth century that “undermine the imperial enterprise” which marked the condition of “absolute destiny” (Tiffin, 1992: p. 3).

The adventure fiction mentioned above is the fiction conceived by the European colonialism having its roots in as early as first centuries of the second millennium, although there have been different forms of colonialism. Colonial writing as a literary term, if it is ever a correct term, refers to the literature written by both the inhabitants of the colonised lands and the colonisers. As we are discussing the differences of post-colonial literature from the colonial ones, the colonial writing in question has to be the one written by the colonisers that depicted the colonised land in the sense mentioned in the above quotation. Both historically and politically, colonial writing belongs to the era that was before decolonisation. It is clear that the ideology of colonial writing was not in the post-colonial sense, since the global condition when colonisation was in full swing had not yet been redefined in post-war terms. Even the term “colonial discourse” was coined in the post-colonial era coming out of the post-colonial vocabulary, as Francis Barker et al. state (Barker, 1994: p. 2). For colonial literature, Boehmer’s view is worth considering. She argues that if colonial literature refers to the literature concerned with colonial perceptions and experience, “written mainly by metropolitans” as well as by “Creoles and indigenes” in the colonial period (Boehmer, 1995: p. 2), then it is a periodical term. It can even cover the literature written in Britain during the colonial period. However, the fiction written solely by metropolitans specifically concerned with colonial expansion should be called colonialist literature, because it was written from the perspective of colonizers for the benefit of Europeans “about non-European lands”

dominated by the westerners embodying “the imperialists’ point of view” (Boehmer, 1995: p. 2-3).

The consideration here is the impact of colonial discourse defined in the post-colonial era. This discourse, as my argument is the conversion of *that* discourse in post-colonial and post-modern fiction, is specifically that of the European colonial fiction. For the purposes of this argument, as opposed to the hyphenated post-colonial writing, I would rather use the term colonialist literature coined by Boehmer.

Bill Ashcroft et al. use the term “post-colonial” to designate all the cultures “affected by the imperial process” from the beginning of colonisation to today (Ashcroft et al., 1989: p. 2). “Post-colonial”, even when it is hyphenated, is still under the imperial influence. In this respect, there would not be any “postcolonialism” or “post-colonialism” at all, if there was no colonialism. If we go back to Vijay Mishra and Bob Hodge’s argument, the way Ashcroft et al. use the term is, in a way, verified. Bahri, who also supports what Mishra and Hodge claim about unhyphenated postcolonialism, suggests that “the dropping of the hyphen would permit us to recognise one version of postcolonialism as implicit in colonial discourse, thus emphasising continuity rather than rupture “ (Mishra & Hodge, 1992: p. 67).

Both postcolonialism that has its roots back in colonialism and Mishra and Hodge’s hyphenated post-colonialism having ideological orientations could not be studied without sifting through the colonialist impacts. How was colonialist discourse shaped then? What was the impact of imperial identity? The colonialist texts written by the imperial authors could never “form the basis for an indigenous culture”, and it was not possible for them to be integrated with the culture that already existed in the invaded land. The centre, in other words the empire, was inevitably privileged; the “home” is emphasised over the “native”, the “metropolitan” over the “provincial” or “colonial”. The imperial discourse of such authors was hidden under their claims to objectivity (Ashcroft, 1989: p. 5).

2. Colonial Discourse in *A Passage to India*

Even in the novels by literally acclaimed authors, this case is true. In *A Passage to India* by E. M. Forster, the inhabitants are depicted through the imperial eyes as a distinct species whose characteristics depend on the climate. This is presumably true in the sense that people’s charac-

ters can be affected by geographical and climactic conditions, but it is a matter of question whether or not it determines the criminality of a character. Mr McBryde, the District Superintendent of Police in *A Passage to India*, is described by E. M. Forster as “most reflective and best educated of the Chandrapore officials”. However, Forster gives him a sarcastic understanding of the Indians:

Aziz was led off weeping. Mr McBryde was shocked at his downfall, but no Indian ever surprised him, because he had a theory about climactic zones. The theory ran: “All unfortunate natives are criminals at heart, for the simple reason that they live south of latitude 30. They are not to blame, they have not a dog’s chance - we should be like them if we settled here.” Born at Karachi, he seemed to contradict his theory, and would sometimes admit as much with sad quite smile. (*A Passage to India*: p. 160)

The degrading of the land and the climate becomes the degrading of its people too. Hidden under his theory about climactic zones, there lies an imperial arrogance. Although he himself was born in Karachi, in the same climactic zone, he does not consider himself unreliable, because he is not originally a native who, from his perspective, is a criminal at heart. The absence of his homeland’s climate and landscape helps him legitimise his ideas of the native people, and redefines the native culture according to climate: Different climates make different people, and as you go to the southernmost of the latitude 30 people get more criminal. This imposes the idea of superiority of Europeans, by which the colonialist discourse is shaped.

E. M. Forster is careful about giving photographic descriptions. The following extract that is randomly chosen from the novel depicts a scene when Aziz, the Indian protagonist of the novel is at a meeting with a group of other Indians, Mr Fielding, the principal of a small college in Chandrapore walks into the meeting room:

Aziz said “Sit down” coldly. What a room! What a meeting! Squalor and ugly talk, the floor strewn with fragments of cane and nuts, and spotted with ink, the pictures crooked upon the dirty walls, no punkah! He hadn’t meant to live like this or among these third-rate people. And in his confusion he thought only of the insignificant Rafi, whom he had laughed at, and allowed to be teased. The boy must be sent away happy, or hospitality would have failed, along the whole line. (*A Passage to India*: p. 111)

As aforementioned, the objectivity serving to hide the imperial discourse seems to acknowledge Ashcroft et al.’s argument. The impartial description in the above quotation implicitly reflects the imperial idea of the natives: Third-rate people live in rooms whose floors are spotted with ink and covered with cane and nuts. Superior sense of being European acknowledges itself here by degrading the natives as the third-rate people.

3. Postcolonial Discourse in *Midnight's Children*

In *Midnight's Children*, Salman Rushdie's description of a scene stands out as an answer to the above extract. This situation is the other way round. Amina Sinai, Saleem Sinai's mother is shocked when she sees how dirty the house they want to buy is. Controversially, the house belongs to an Englishman who is about to leave India for good:

But my God, the paint ... and the cupboards are full of old clothes, janum ... we'll have to live out of suitcases, there's nowhere to put one suit! . . . And look at the stains on the carpets, janum; for two months we must live like those Britishers? You've looked in the bathrooms? No water near the pot. I never believed, but it's true, my God, they wipe their bottoms with paper only! ... (*Midnight's Children*: p. 95-96)

Amina Sinai's reaction seems to be a counter-attack to the narrative perspective in *A Passage to India*. Salman Rushdie converts Fielding's idea of the indigenous Indians to Amina's idea of the British. While Fielding thinks the Indians live in filthy places, Amina thinks the same of the English. Degrading of the Indians in *A Passage to India* becomes the degrading of the colonisers in *Midnight's Children*. The objectivity of the depiction implicitly carries an imperial understanding in Forster's style. Whereas in Rushdie's style, this objectivity explicitly criticises the Raj. For Forster's characters, Indians are the "other kind" possessing a distinctly third-rate culture. Rushdie controversially brings this discourse upside down. The English people are the "other" having a significantly opposite culture, and this culture, in Amina's reaction, is regarded as unacceptably wrong and low-rate. William Methwold, the English owner of the house, has one strict condition while selling it to the Sinai family. Nothing is to be changed in the house for two months until the British have left India completely. He rightly admits his imperial desire behind this condition: "‘Lock, stock and barrel,’ Mehtwold said, ‘Those are my terms. A whim, Mr Sinai ... You'll permit a colonial his little game? We don't have much left to do, we British, except to play our games.’" (*Midnight's Children*: p. 95).

Perhaps Methwold's condition is to emphasise his colonialist cultural authority still hiding an expansionist desire. Yet, this condition is that of a defeat. He has not much left to do, except

imposing the continuity of English culture even after leaving India. Despite this, as Rushdie presents him, Methwold clearly has his place in the novel as an imperialist character. His remarks on the independence confirm the imperialist view that considers the colonised land as a place to be tamed:

You'll admit we weren't all bad: built your roads. Schools, railway trains, parliamentary system, all worthwhile things. Taj Mahal was falling down until an Englishman bothered to see to it. And now, suddenly, independence. Seventy days to get out. I'm dead against myself, but what's to be done? (*Midnight's Children*: p. 96)

When *Midnight's Children* is read from a post-colonial perspective, it persuades us "to think through logical categories" that are quite alien to our own, by deploying untranslated words and concepts throughout the text (Mishra & Hodge: p. 406). The peripheral in Forster's discourse is converted to the central standpoint in *Midnight's Children*. Therefore, the colonised, in other words the peripheral, "writes back to the imperial centre" as Ashcroft et al. quotes from Rushdie whose discourse is not only nationalist assertion but also proclaims itself central and self-determining (Ashcroft: p. 33).

In some cases, Forster brings some of the peripheral discourse to the centre of the novel. In this centre, he puts Mr Fielding and the native Indians in confrontation. The native desire to get rid of the British is revealed when Mr Fielding talks about the moral decline in England:

"Excuse the question, but if this is the case, how is England justified in holding India?"

There they were! Politics again. "It's a question I can't get my mind onto," he replied. "I'm out here personally because I needed a job. I cannot tell you why England is here or whether she ought to be here. It's beyond me." (*A Passage to India*: p. 112)

Although the political and racial issues of the time constantly impinge on the text, Forster detaches all his main characters from the political scenes, as Parminder Bakshi argues, because the theme of the novel is composed around the friendship of Aziz and Fielding (Bakshi, 1994: p. 38). The detachment of the characters from politics is the central point in the novel that gives the author's point away. Forster himself does not get involved in racial issues in his text. His deliberate prevention gives a strong sense that imperial issues cannot or perhaps should not be discussed. Nevertheless, this does not prevent the text from being political. There are strong arguments going around about politics although the characters are detached from it. The text is not totally isolated from the contemporary issues. At least the setting alone is the core of a political

argument in terms of bringing the coloniser and the colonised together. The British India setting is a reflection of imperial expansionism.

Edward Said points out that, although *A Passage to India* is a novel that expresses the author's affection for India, it clearly indicates that the political origins of the problem of identity, convergence and merger foregrounded by Forster lie in the British presence (Said, 1993: p. 242). Said's critical approach to the novel does not only clarify its political side but also the author's incomprehension of the place that contradicts his affection. Forster honestly shows how the British officials impose sense on India. There are clubs with rules, restrictions, orders of precedence, military hierarchy and above them all the British power. Said argues that this is due to the lack of understanding between natives and the liberal Europeans as happens in most colonised lands, which suggests that in *A Passage to India* Forster finds India "difficult", because "it is so strange and unidentifiable" (*A Passage to India*: p. 241-245).

The narrators in colonialist writing are mostly the colonisers, and the discourse is inevitably shaped by their incomprehension of the place. On the other hand, in *Midnight's Children*, Salman Rushdie's narrator is a native Indian in the first place, and the story he narrates clearly reveals the protagonists' incomprehension of the British. This incomprehension caused by the distinct cultural difference leads, in some cases, to the mocking of the English:

"Tell me, Mr Methwold," Ahmed Sinai's voice has changed, in the presence of an Englishman it has become an hideous mockery of an Oxford drawl, "why insist on the delay? Quick sale is best business, after all. Get the thing buttoned up." (*Midnight's Children*: p. 96)

However, Rushdie does not venture to totally condemn the British. He does not consider the coloniser totally bad and the colonised inarguably good. He attempts to criticise his native culture too without romanticising the hardships of India struggling for Independence. In his fiction, although the Independence is praised, the native Indians' vulnerability to European culture is emphasised:

In India, we've always been vulnerable to Europeans . . . Evie had only been with us a matter of weeks, and already I was being sucked into a grotesque mimicry of European literature. (We had done *Cyrano*, in a simplified version, at school; I had also read the *Classics Illustrated* comic book.) Perhaps it would be fair to say that Europe repeats itself, in India, as farce . . . Evie was American. Same thing. (*Midnight's Children*: p. 185)

Their vulnerability to Europe is reflected in their interest in European literature. However, the fact that a simple version of *Cyrano* and *Classics Illustrated* could only be digested is ironic. On

the other hand, the colonialism is interpreted as Europe's repetition of itself. The imposed European culture in India is a farce. The narrator in the above quotation also mentions that being American is no different from being European. This is a political awareness that identifies colonialism as exclusively European, since the American continent was colonised by Europe for centuries.

Another interesting issue put forth in Rushdie's fiction is the resistance of the Indians against the European culture. The European presence in the subcontinent should not be taken to mean that the natives are necessarily affected by and converted to European culture. This is solely due to the split between the coloniser and the colonised. The colonisers live in a separate world they created in India for themselves and the natives are merely the elements of exoticism they want to feel. For the natives, the culture brought to their land by the Empire is nothing but an alien phenomenon. Rushdie explicitly shows how the natives resent those who are influenced by European culture:

"Ah, I see your confusion," Ghani said, his poisonous smile broadening, "You Europe-returned chappies forget certain things. Doctor Sahib, my daughter is a decent girl ... She does not flaunt her body under the noses of strange men. You will understand that you cannot be permitted to see her, no, not in any circumstances; accordingly I have required her to be positioned behind that sheet. She stands there like a good girl." (*Midnight's Children*. p. 21)

As opposed to the context of colonialist writing and as seen in the above examples, what is indefinable and unidentifiable is not the native inhabitants in post-colonialist writing, because the central point of view, in other words the eyes through which the land is depicted are not the imperial eyes. Those who cannot identify and define the alien culture are the natives this time, in return to the imperial arrogance in colonialist fiction.

What Rushdie also does is to convert the English novel genre. D. C. R. A. Goonetilleke states the fact that although it is not his mother tongue Salman Rushdie chooses to write in English which is a Western language, because he had an English education. Despite this, he "allied himself to Eastern tradition" of storytelling. The narrative strategies, particularly in *Midnight's Children*, "include a first-person narrator, chat, digressions, a considerable length which permits a range of characters and stories" (Goonetilleke, 1998: p. 18). All these narrative devices seem to be borrowed from Eastern genres. There are many paragraphs beginning with "once upon a time" that is a leitmotif throughout the novel (Goonetilleke, 1998: p. 21). Using the language imposed by colonialism on his native land, not only does Rushdie change the discourse of colo-

nialist fiction, but also he hybridises the European novel genre used by Forster and Kipling to write about the subcontinent, thus altering the narrative structure. He pulls the novel genre from its Eurocentric nature and brings a cultural context from a different perspective into the colonialist discourse. He also reproduces the traditional techniques of the Indian oral narrative tradition (Ashcroft, 1989: p. 183). A significant example of this is seen in Saleem Sinai's oral narration that is intervened by his wife Padma's questions. The narration is regularly cut to place Saleem's conversations with Padma who stands as his alter ego to reveal his subconscious.

4. Counter Colonial Discourse in *The God of Small Things*

Arundhati Roy's *The God of Small Things* as a counter text against colonialist writing does not seem to be altering the novel genre as happens in the case of *Midnight's Children*. Although Roy does not ally with eastern tradition like Rushdie, her first counter attack is to the use of English language that, in colonialist writing, "becomes the medium through which a hierarchical structure of power is perpetuated". Through this medium, conceptions of "truth", "order" and "reality" become established in the Imperial terms, and this kind of power is rejected in post-colonial writing, (Ashcroft, 1989: p. 7). Arundhati Roy reflects this rejection in *The God of Small Things*. As an author of Indian origin, in this novel set in Kerala in India, Roy reformulates the English grammar through her characters:

"We're divorced." Rahel hoped to shock him into silence.

"Die-vorced?" His voice rose to such a high register that it cracked on the question mark. He even pronounced the word as though it were a form of death. (*The God of Small Things*: p. 130)

As a post-colonial writer, Roy makes herself granted the liberty to alter even the formation of words to give secondary meanings. The rejection of the imperial power over the use of language extends to capitalising of the initial letters in her text:

"When someone says How d'you do? You're supposed to say How d'you do? back. Not 'Fine, thank you.' Come on, say How do YOU do?"

...

Ambassador Estha felt bluegreyblue eyes on him, and an Imperial Entomologist's nose. He didn't have a How do YOU do? in him.

...

And an angry feeling rose in her and stopped around her heart. A Far More Angry Than Necessary feeling. (*The God of Small Things*: p. 145)

Reformulated English grammar, spelling capitalised initials in the middle of the sentences, and ordering words without leaving spaces between them, as in “bluegreyblue”, are the expositions of the native child’s reaction in *The God of Small Things*. Roy puts it explicitly that the child feels an “Imperial Entomologist’s nose” on him while being corrected. It is admitted that he does not have a “how do you do?”, so the rejection continues. Culturally he does not have this expression in his vocabulary, because “all post-colonial countries once had or still have ‘native’ cultures of some kind” as Ashcroft et al. state. The development of post-colonial countries is usually under the influence of their pre-colonial indigenous culture. For this reason, it is quite comprehensible, in Roy’s text, to come across the rejection of a standard use of English (Ashcroft, 1989: p. 116).

The Imperial entomology is also denied strongly. The protagonists of *The God of Small Things* reject the redefinition of the native Indians by the Imperial eyes. Ammu, the mother of the twins reacts upon Margaret’s surprise when her daughter’s hand is inhaled by an Indian, because it is explained to her that it is a way of kissing. She cannot help asking whether men and women do the same to each other. Ammu rightly protests and exclaims ironically that that is how they make babies: “Must we behave like some godforsaken tribe that’s just been discovered?” Ammu asked (*The God of Small Things*: p. 180). Here, Roy’s style clearly brings her views to the surface. The character created by her under the name Ammu seems to answer the discourse of colonialist fiction where the natives are perceived as a new tribe to be discovered, re-defined and understood.

Elleke Boehmer writes that the distinctive stereotype language of colonialist literature is concerned with the superiority of European culture, and writing, for the colonised people, is the only strong way to resist the colonialist perspectives. While Post-colonial writing reshapes the dominant meanings, post-colonial writers seek to “undercut thematically and formally the discourses which [support] colonisation” (Boehmer, 1995: p. 3). As seen in the extracts from both Roy’s and Rushdie’s texts, colonised peoples search for their own reality and place in history made by the others. Single voiced authority of colonialist writing leaves its place to the post-

colonial subversion of imperialism in post-colonial writing as opposed to colonialist literature (Boehmer, 1995: p. 4). Both Rushdie's and Roy's fiction, in this sense, exhibit an exceptional opposition to colonialist writing.

5. Colonial Domination in *Kim*

They have a resistance against the colonialist ideas defended by Rudyard Kipling as well as Forster. Kipling, as asserted by John A. McClure, is "a strong defender of the idea of colonial domination" (McClure, 1981: p. 5). In *Kim*, the boy that the novel is named after is always a young, lively and strong Indian boy that remains young in the course of the novel during which he ages from thirteen to sixteen or seventeen. Kim is used in a British Secret Service Plan to overcome a Russian conspiracy. Kim has to work as a messenger between an Afghan working for the British and Colonel Creighton, the head of the Service. The role given to Kim is an imperial one. He is young, strong, attractive and full of never-ending energy as long as he is at the service of the British. Edward Said argues that one should not be mistaken about the boyish pleasures in the character of Kim. These boyish pleasures, according to Said, do not contradict the "overall political purpose of British control over India and Britain's overseas dominions". Pleasure is steadily present in many forms of imperial-colonial writing, and inevitably, *Kim* is one of them (Said, 1993: p. 166).

In most of his writings, Kipling has a White Man. This figure as an idea, a persona, a style of being serves all the Britishers while they are abroad. They are 'dramatically and reassuringly' different from the natives because of the colour of their skin. This figure exists in *Kim* too. In one of Kipling's verses, the road taken by White Men in the colonies is celebrated (Said, 1978: p. 226):

Now, this is the road that the White Men tread
 When they go to clean a land -
 Iron underfoot and the vine overhead
 And the deep on their hand.
 We have trod that road - and a wet and windy road -
 Our chosen star for guide.
 Oh, well for the world when the White Men tread

Their highway side by side! *

Said criticises strongly the idea that a land is cleaned best by White Men. Kipling's White Men are also quite prepared to go to War, if a danger of European rivalry in the colonies is present (Said, 1978: p. 226).

In *Kim*, every time Kim or any other native Indian addresses an Englishman, they call them *sahib*, a word meaning "the owner" in Urdu. It suggests the idea that Indians are the unidentifiable and incomprehensible "others", and the colonisers are the *sahibs*. Perhaps Said's argument over Kipling's discourse displays the colonialism in his texts. In *Kim*, Kipling's India "has a quality of permanence and inevitability that belongs not just to that wonderful novel but to British India", and also to its history and administrators. Kim, being a character created by Kipling, "requires direction, requires the patronage and outside authority that [his] own impoverished experience cannot provide" (Said, 1993: p. 79, p. 101).

In this respect, Kipling seems to write in a patronising sense. The way Kim is characterised in the text is outside Kim's own will, because he is directed by the imperial authority. As well as in Forster's fiction, in Kipling's too, the colonialist discourse is hidden behind their colonial cultural authority. The colonialist discourse determined by the author's imperial background is written from the centre that recognises the inhabitants of the colonised land as peripheral and thus undermines them either explicitly or implicitly.

Conclusion

The undermining of the colonised non-European lands is true if we agree that "more than three-quarters of the people living in the world today have had their lives shaped by the experience of colonialism" (Ashcroft, 1989: p. 1). In the light of this discussion, colonial and post-colonial literature, "on a superficial reading" embrace the majority of the world's modern literatures, and in return, the "history of Europe for the past few centuries has been profoundly shaped by colonial interests" (Boehmer, 1995: p. 1).

* Rudyard Kipling, *Verse* Garden City, NY: Doubleday & Co., 1954, *quoted from Orientalism by Said*.

Whether they are written with an affection for India or not, and whether they are shaped in order to satisfy the adventurous feelings of the Empire, *A Passage to India* and *Kim*, in terms and the limitations of the purposes of this study, are written from the imperial centre depicting the subcontinent through imperial eyes and isolating the writers and readers of Europe from the indigenous.

The post-colonial fiction emerging after de-colonisation as discussed in this study so far is rejecting the imperial cultural authority. Colonial literatures seem to be totally converted in post-colonial literatures, not only in terms of language usage but also in terms of hybridising the novel genre. As opposed to colonialist discourse where the standard usage of the English language is the absolute authority of the author, it seems that this authority is refused by the post-colonial writers, by reconstituting the language, deploying untranslated words of the native culture, and seizing the centre and replacing it in a discourse of the colonised place. While colonialist literature remains loyal to the novel genre shaped by European intellectualism, post-colonial literature, as written by subcontinental authors, happens to be flirting with Eastern story-telling techniques. Post-colonial literature depicts the white-European-coloniser as the other taking the former colonised from the periphery to the central standing point, whereas reverse is the case in colonialist fiction.

It is possible to speak for and against the ideological concepts and practices that the different uses of the term postcolonialism refer to. Although there are many anti-imperialist and anti-colonialist interpretations of the term, this paper suggests that the term postcolonial could be used as a periodical term referring to the aftermath of colonization. It is also suggested that the postcolonial writers in question here bring the periphery voices of the formerly colonised cultures to the centre. *Midnight's Children* and *The God of Small Things*, the two novels by two writers of Indian origin are taken here for comparison with *A Passage to India* and *Kim*, the two novels by two writers of European origin. As discussed so far, the first two of these four novels offer non-Eurocentric perspectives as opposed to the other two. They reject European theories of literature. They become the part of a genre that belongs to the post-colonial era. Inter alia, it is among the functions of postcolonial fiction to make the subaltern and suppressed voices heard as well as standing against the colonial oppression.

References

Ashcroft, B., Griffiths, G. & Tiffin, H. (1989). *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Post-Colonial Literatures*. London & New York: Routledge.

- Bahri, Deepika. (1995). 'Once More with Feeling: What is Postcolonialism?'. *ARIEL: A Review of International English Literature*. 26:1. January . 51-82.
- Bakshi, Parminder. (1994). 'The Politics of Desire: E. M. Forster's Encounters with India', in Davies, T. & Wood, N. (ed.) *Forster, E. M. A Passage to India*. Buckingham: Open University Press.
- Barker, F., Hulme, P., & Iversen, M. (ed.) (1994). *Colonial discourse / postcolonial theory*. Manchester and New York: Manchester University Press.
- Boehmer, Elleke. (1995). *Colonial and Postcolonial Literature*. Oxford and New York: Oxford University Press.
- Forster, E. M. (1985) *A Passage to India*. Middlesex: Penguin.
- Green, Martin. (1980). *Dreams of Adventure: Deeds of Empire*. London: Routledge & Kegan Paul
- Goonetilleke, D.C.R.A. (1998) *Salman Rushdie*. London: MacMillan Press.
- Kipling, Rudyard. (1987). *Kim*. Harmondsworth: Penguin.
- McClure, John A. (1981). *Kipling & Conrad: The Colonial Fiction*. Cambridge, Massachusetts and London: Harvard University Press.
- Mishra, Vijay & Hodge, Bob. (Winter 1991) 'What is post(-)colonialism?'. *Textual Practice*. Vol. 5, No. 3. 399-414.
- Roy, Arundhati. (1997). *The God of Small Things*. London: Flamingo.
- Rushdie, Salman. (1981). *Midnight's Children*. London: Jonathan Cape.
- Said, Edward. ((1978). *Orientalism*. London: Penguin Books
- Said, Edward. (1993). *Culture and Imperialism*. London:Vintage.
- Tiffin, Chris. 'Progress and Ambivalence in the colonial Novel' in Whitlock, G. & Tiffin, H. (ed.) (1992). *Re-Siting Queen's English: Text and Tradition in Post-Colonial Literatures Cross/Cultures 7*. Amsterdam-Atlanta:Rodopi. 3-8.

Makale Gönderim Tarihi/Received Date: 13.04.2021 – Makale Kabul Tarihi/Accepted Date: 07.06.2021

Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi

Journal of Social and Cultural Studies

www.toplumvekultur.com

Yıl/Year: 2021, Sayı/Issue: 7, Sayfa/Page: 88-109

DOI: 10.48131/jscs.915442

AGAMBEN: TANIĞIN İZİNİ SÜRERKEN

Fikriye Gözde MOCAN¹

Öz

Bu makalede Giorgio Agamben'in tanık kavramının izinin sürülmesi ve tanığı başka kavramlarla ilgisinde tartışmak amaçlanmaktadır. Agamben tanık kavramını Auschwitz'te yaşananlar üzerinden ele almaktadır. Tanığın bir çıkmaz üzerinden anlatımı onun doğasını belirlemenin aksine muğlaklaştırmaktadır. Tanığın konumu hem yaşananları deneyimleyen özne olmasında hem de sağ kalan olarak olanların aktarıcısı olmasıyla ilgilidir. Tanığın sözü hayal edilmesi olanaksız kötülöklere ilişkin olduğu içindir. Bundan ötürü aktardıklarının gerçekliği sorgulanır hale gelmektedir. Bir istisna halinin istisna öznesi olarak tanık Agamben'in *homo sacer* (kutsal insan) ve herhangi var olan kavramlarıyla benzerlik göstermektedir. Her iki kavram da tıpkı tanık gibi ikircikli doğaya sahiptir ve hepsinde ortak olan kavramların belirlenemez olmasıdır. Çünkü tanık, hayal edilemeyecek kadar kötü olanın gerçeklikte yeniden kurulamamasıdır. Bundan ötürü tanıklıkta her şey askıya alınmaktadır. O hem içeride olanların bir temsilidir hem de dışarıda konuşma üzerinden gerçek – doğruluk ilişkisini açığa çıkarandır. Bu durum tanığı içerisi ve dışarı arasında eşik konumuna sokmaktadır. Tanığın paradoksal doğası onun varlığını daha tartışılır kılmakta ve onu doğrudan konuşma ile ilişkilendirmektedir. Konuşma ile tanık saf varoluş kategorisine girmektedir. Söylenmemiş olan ile söylenmiş olan arasındaki eşğin temsili olarak tanık sorumluluk kavramı ile de doğrudan ilişkilidir. Bu da tanık üzerinden sorumluluğun hem etik hem de hukuksal olarak tartışılmasını olanaklı kılmaktadır. Belirlenmesinin olanaksızlığı içindeki tanık sadece dile ait olan bir özne olarak var olur. Ölüm-yaşam, var olmak – var olmamak arasındaki ilişkinin tanık üzerinden temsili onu saf dilsellik zemininde düşünülmesine neden olmaktadır. Sadece dilsel olarak var olan ve kendini gerçekleştiren tanık konuşamayanları temsil ettiği için henüz söylenmemiş olanların olanaklılığına da sahiptir. Bu makalede tanık kavramı başka, ben-başka arasındaki simetrik ve asimetrik ilişki, Muselmann, konuşma ve sözce kavramları ile yeniden düşünölmekte ve tartışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Agamben, Dil deneyimi, Muselmann, Sözce, Tanık

¹ Dr. Öğretim Üyesi, İstanbul Gelişim Üniversitesi, fikriyegozdemocan@gmail.com, ORCID: 0000-0001-5662-5912.

AGAMBEN: TRACING THE WITNESS

Abstract

This article aims to trace Giorgio Agamben's concept of witness and to discuss it with related concepts. Agamben deals with the concept of witness through what happened in Auschwitz. Discussing witness through dilemma does not determine its nature but oppositely makes it ambiguous. The position of the witness is related to both being the subject who experienced things that happened and being the narrator of the survivors. It is because the witness's statement is about unimaginable evils. That is why the reality of the witness reports becomes questionable. As the exceptional subject of exception, the witness has some resemblance to Agamben's other concepts, such as *homo sacer* (sacred man) and whatever singularity. Both concepts have ambivalent nature, just like witness, and the common concepts in all are indeterminable. Because the witness is that what is unimaginably evil cannot be reconstituted in reality. As a result, everything is suspended in the testimony. It is both the representation of what happened inside and the one that reveals the reality-truth relationship through speech. This puts the witness in the threshold position. The paradoxical nature of the witness makes its presence more controversial and links it directly to speech. By speaking, the witness falls under the category of pure existence. The witness as the representation of the threshold between being-called and not-being-called is directly related to the concept of responsibility. This makes it possible to discuss the responsibility of witness both ethically and legally through witness. In its determining impossibility, the witness exists only as a subject who belongs to the language. In its determining impossibility, the witness exists only as a subject who belongs to the language. The representation of the relationship between death and life, existence and non-existence through the witness causes it to be considered based on pure linguistic. Also it has the possibility of what has not yet been said, since only the linguistically existing and self-actualizing witness represents those who are unable to speak. In this article, the concept of witness is reconsidered and discussed with the symmetrical and asymmetrical relationship between the other; self-other, Muselmann, speech, and phrase.

Keywords: Agamben, Language experience, Muselmann, Phrase, Witness.

Giriş

Agamben'in tanık kavramına değinmesi tarihsel bir olaydan ve yıkımdan kaynaklanmaktadır. Bir ölüm kampı olarak nitelendirilebilecek Auschwitz'teki olaylara ışık tutmak gerekliliği tanığı ve tanıklık etmeyi yeniden düşünmeyi olanaklı kılmaktadır. Auschwitz'te yaşananlar kampta kalan daha doğrusu esir tutulan bir kişinin aktardıkları üzerinden açığa çıkmaktadır. Primo Levi, Auschwitz'te olanları hem deneyimleyen hem de kamptan kurtulan olarak olayları aktaran bir kişidir. Agamben de Levi'nin bu durumundan hareketle tanıklığın zor olan doğasına dikkat

çekmektedir. Tanık korkunç olayları deneyimlediği için tanıktır. Yine tanık dehşet verici olaylardan kurtulandır. Bundan ötürü aktarıcı olarak sorumluluğu vardır.

Özellikle Auschwitz’de yaşananlardan her türlü insani durumun askıya alındığı açığa çıkmakta, buna bağlı olarak insana ve etik teorilere güvenilirlik sarsılmaktadır. Tanığın ifadesinin “başkasının yerine geçme” olarak ele alınması onun sorumluluğunun hukuksal olduğunu düşündürmektedir. Tanık olaylara şahit olan kişi olduğu için olay karşısında başkasına ve ötekine sorumlu hale gelmektedir. Tanığın sorumluluğu hakikati en çıplak haliyle aktarmak olduğu için tanık sadece etik bağlamda değil, hukuki bağlamda da düşünülmesi gereken bir kavramdır. Tanık kategorisindeki kişinin özne olarak konumu bir arşiv ve bellek niteliğindedir. Buna karşılık tanığın eyleyen, gören, hatırlayan ve tanımlayan olarak ele alınması zorunludur. Dolayısıyla tanığı bu bağlamlarda düşünmek onun salt anlatıcı olarak değerlendirmemek gerekliliğini açığa çıkarmaktadır.

Tanık aynı zamanda çatışma durumlarında üçüncü bir taraf özelliğindedir. Bu bağlamda tanıklığın zorluğunu ve paradoksal durumunu Agamben’den önce ortaya koyan düşünür Jean-François Lyotard’dır. Öncelikle, tanık çatışma durumlarında iki taraf dışında görüşüne ve deneyimine başvuru bir kişidir. Dolayısıyla üçüncü taraf konumundadır. İkinci olarak tanık, ifadesinde gerçekliği yansıtmaması gereken bir kişidir. Lyotard özellikle “Gaz odalarında insanlar öldürülmüştür” ifadesinin doğruluğunu tartışmak için tanık kavramına başvurmuştur. Bu başvuru ise tanıklığın meşruluğunu sorgular niteliktedir. Söz konusu ifadenin kanıtlanması için tanığın gaz odasında ölmesi gerekmektedir. Oysa tanık, tanıklık ettiği için onun yaşadığı şüphesizdir. Bu da tanıklığa ilişkin doğruluk problemini beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla hem tarihsel bir özne olarak hem de tarihteki olaylara ışık tutacak kişi olarak tanık ve tanığın ifadesi üzerine düşünülmesi gereken ve meşruluğunun sorgulanması gereken bir şey haline gelmektedir.

Tüm bunlardan hareketle bu makale Giorgio Agamben’in tanık kavramının izini sürmeyi buna bağlı olarak da söz konusu kavramı başka kavramlarla ilgisinde tartışmayı amaçlamaktadır. Agamben’in metinlerinde okuyucunun alışkın olduğu şey paradoksal bir durumun betimlenmesi ya da yapısında ikirciklik içeren bir varolanın ortaya konulmasıdır. Yine Agamben’in pek çok metninde ele aldığı kavramların başka kavramlarla ilgisinde tartıştığı da dikkat çekmektedir. Tanık kavramı da sadece kendi başına ele alınması olanaksız bir kavram özelliğindedir. Başka bir deyişle kavramın pek çok Agamben kavramına gönderisi vardır. Buradan hareketle Agamben’in tanık kavramını sırayla *homo sacer* (kutsal insan), “herhangi varolan”, sorumluluk, başka, *Muselmann*,

sözce ve konuşma kavramlarıyla bağlantılı olarak tartışmak gerekmektedir. Tanığın başka kavramlarla ilgisinde ele alınması kavrama ve metne şu soruları sormanın olanağını da vermektedir: (1) Tanık hakikati temsil edebilir mi? (2) Tanığı sadece olanların bir aktarıcısı olarak mı konumlandırmak gerekir? (3) Temsil edilemeyecek kadar kötü olanın bir temsili olarak tanık ve onun belirlenimi neden sorun teşkil eder? (4) Tanık olarak sağ kalanın temsili etik bağlamda mı hukuksal bağlamda mı tartışılmalıdır? (5) Konuşma üzerinden tanımlanan tanık salt dilsel bir varolan kategorisinde mi değerlendirilmelidir?

1. Tanığın İkircikli Doğası

Agamben tanık kavramını Auschwitz'in çıkmazı üzerinden ele almaktadır. Tanık kavramının çıkmaz üzerinden anlatımı kavramın belirliliğinden çok muğlaklığına işaret etmektedir. Tanık kavramının muğlaklığının kaynağı ise kuşkusuz tanıklığın yapısından gelmektedir. Agamben'e göre tanık bir taraftan kampta olup bitenlere rağmen sağ kalan tek hakiki şeydir, aynı zamanda da mutlak anlamda unutulmasının olanaksız olduğu bir şeydir. Başka bir deyişle tanık korkunç olan gerçekliğin içinden sağ kurtulan kişidir. Aynı zamanda tanık, olanları deneyimlemektedir. Olanları deneyimlemesinden ötürü tanık yaşananları hiç unutmayacak olandır. Ayrıca yaşananlar olarak hakikat hayal edilemezdir –çünkü gerçek olamayacak kadar kötü ve korkunçtur- dolayısıyla gerçek unsurlara indirgenemez olma özelliğindedir (Agamben, 2017: s. 12). Tanık kavramının bu ikircikli yapısı olgular ile hakikatin, doğrulama ile kavrayışın bir tür örtüşmemesi halini ortaya koymaktadır. Bu bağlamda da Auschwitz'ten sağ kurtulan kişi olarak, olan bitenin aktarıcısı olarak tanık, hayal edilmesinin imkânsız olduğu hatta gerçek dışılığa gönderisi bulunan durumların gerçek bir aktarıcısıdır. Tanığın sözü hayal edilmesi olanaksız kötülöklere ilişkin olduğu içindir ki aktardıklarının gerçekliği sorgulanır hale gelmektedir. Yaşananların konuşma üzerinden aktarımı olarak yeniden canlandırılması yani tanığın sözü bir tür kötölüğün sıradanlığını ortaya koyar.² Çünkü yaşananları en temelde korkunç olarak nitelemek gerekir. Yaşananlar o kadar korkunçtur ki korkunçluk olgusu artık sıradan ve gündelik bir durum haline gelmiştir. Olanların dile dökülmesi korkunç olan hakikati ortaya çıkarmaktadır. Diğer taraftan konuşma üzerinden açığa

² Bu anlamda Agamben'in, Hannah Arendt'in temel kavramı olan kötölüğün sıradanlığını kullanması tesadüfi değildir Yahudi kökenli Alman bir filozof olan Hannah Arendt'in temel kavramı kötölüktür. Arendt'e göre söz konusu kavramın yeniden ele alınması zorunludur. Çünkü Auschwitz'de ve diğer toplama kamplarında yaşananların ifade edilmesinde kavram yetersiz kalmaktadır. Olup bitenler karşısında pek çok entelektüel gibi hayrete düşen Arendt siyaset felsefesinde kötölük kavramına yer vermekte, bundan hareketle de Nazizm'in ele alınması gerektiğini düşünmektedir. Arendt'e göre Nazilerin işledikleri suçlar geleneksel kötölükten farklıdır (Arendt, 2014). Bu nedenle de onların insanca anlaşılabilir sebeplerle açıklanması olanaklı değildir. Bundan ötürü Arendt radikal kötölük kavramını ortaya koyar. Eski Nazi subayı Adolf Eichmann'ın işlediği savaş suçları nedeniyle yargılanma sürecine gözlemci olarak katılan Arendt dava sürecinde gözlemlerinden yola çıkarak kötölüğe kötölüğün sıradanlığı kavramıyla yeni bir açıklama getirir.

çıkarılan hakikat yaşananların dehşet vericiliği bakımından hayal edilebilmenin ötesine geçmektedir. Aktarılanların hem gerçek olması hem de korkunçluğu bakımından hayal edilememesi tanıklığın ikircikli yapısını ortaya çıkarmaktadır. Tanıklığın kendi özsel yapısındaki bu ikircikli durum kurtulup hayatta kalanların tanıklık ettikleri şeyin ne kadar olanaksız ve hayal edilemez olduğunu açığa çıkarmakta tanıklığı olanaksız bir şeyin tanıklığı durumuna sokmaktadır.

Agamben'in tanık kavramı onun *homo sacer* (kutsal insan) ve "herhangi varolan"³ kavramlarıyla benzerlikler içermektedir. Tıpkı *homo sacer* ve "herhangi varolan" gibi tanık da bir tür istisna halini ortaya koymaktadır. Agamben istisna kavramını şöyle tanımlamaktadır:

İstisna bir tür dışlamadır. Genel kuraldan dışlanan şey, münferit/tekel bir durumdur. Fakat istisnanın en kendine-has niteliği şudur: İstisna olarak dışlanan şey, dışlandığından dolayı kuralla hiçbir ilişkisi kalmayan bir şey değildir. Tam tersine, istisna olarak dışlanan şey, kuralla olan ilişkisini, kuralın askıya alınması biçiminde devam ettiriyor. Kuralın istisna üzerindeki gerçekliği, artık onun üzerinden uygulanmama ve ondan çekilme suretiyle devam ediyor (Agamben, 2001: s. 28.)

Yukarıdaki istisna tanımına bağlı olarak, istisna durumunun kendine özgü bir karakteri vardır. Tanık, hayal edilemeyecek kadar kötü ve dehşet verici olanın gerçeklikte yeniden kurulamaması durumudur. Dolayısıyla olup bitenlerin gerçekliklerinin askıya alınması, gerçek olamayacak kadar kötü olanın gerçeklikte yeniden inşa edilememesi durumuna gönderide bulunmaktadır. *Homo sacer* durumunda yeni bir gerçeklik askıya alınmaktadır. Çünkü *homo sacer* öldürülebilir ama kurban edilemeyen bir insanın hayatını temsil eder (Agamben, 2001: s. 18). O öldürülebilir ama öldürülmesi ceza gerektirmez, aynı zamanda kurban edilemez ve ölümü üzerine tören düzenlenemez. Bundan ötürü *homo sacer* hem dinsel bir simgesellikten -kurban edilmemesi- hem de hukuksallıktan dışlanmış olanı işaret etmektedir. Başka bir deyişle onun hayatı hem dinin hem hukukun hem de ahlakın askıya alınmasını simgelemektedir. Bu ikircikli durum *homo sacer*'in hayatının gerçeklikte düşünülmesini olanaksızlaştırmaktadır. İstisna durumunun Agamben'in "herhangi varolan" kavramıyla da ilgisi vardır: "Gelmekte olan varlık herhangi varlıktır" (Agamben, 2012a: s. 11). "Herhangi varolan" bir istisnadır çünkü onun tanımlanması olanaksızdır. Aynı zamanda o belirli bir şey değildir, tam tersi olarak varolanın belirlenimden yoksun olma durumudur. Öte yandan "herhangi varolanın" yok olduğunu söylemek de yanlış olacaktır. Çünkü

³ "Herhangi varolan" (*whatever being*) kavramı Agamben'in temel kavramlarından biridir. Kavramın detaylı aktarımı bu makalenin amacı dışındadır. Ama kavrama ilişkin olarak şunları dile getirmek "herhangi varolan" ve tanık kavramlarının ilişkisinin benzerliğini aktarmada faydalı olacaktır. Agamben'in "herhangi varolana" ilişkin ilk belirmesi onun gelmekte olan bir varolan olmasıdır. İkinci olarak "herhangi varolan" olmasının önem arz etmediği bir varolandır. O, belirlenmesi olanaksız olan ve kendini "öyle olarak" sunandır. Bundan ötürü olanaklı her şey ile sınırdaştır ama hiçbir varolan ile bir ortaklık ve aidiyeti olmayandır. Bundan ötürü "herhangi varolan" kendini sadece dilde ve konuşmada ortaya koymaktadır. Çünkü o sadece "-denmiş olmak" olarak belirlenmektedir. Örneğin "herhangi varolan" için ona "kırmızıdır" demek olanaksızdır. Onun için "kırmızı denmiştir". İki ifade de ise fark vardır. İlkinde belirlenim söz konusudur. Çünkü "kırmızı olmak" ona yüklenmiştir. İkinci ifade de ise vurgu onun "kırmızı olduğunu söylemek" üzerinedir. Konuya ilişkin detaylı bilgi hem Agamben'in metninde (Agamben, 2012a) hem de (Mocan, 2019: ss.1-16) makalede bulunabilir.

yokluk da sanılanın aksine bir belirlenimi içermektedir. Varolanın “-dır” copulası ile ifade edilmesi onun hem olumlanmasını hem de olumlanmamasını ortaya koymaktadır. Bu bağlamda tersini söylemek de mümkündür. Değilleme de olumlama gibi bir belirlenim ortaya koymaktadır. “Herhangi varolan” bir teklik olmayacağından ötürü o belirlenemez olanın bizzat kendisidir. “Herhangi varolanın” da hayatı tıpkı *homo sacer*’in ve tanığın hayatı gibi kurtarılamaz olan hayattır: “Gerçekte kurtarılamaz olan hayat, içinde kurtarılacak hiçbir şey olmayan hayattır” (Agamben, 2012a: s. 17).

Agamben, kampta bir tutsağın hayatta kalma güdülenmesinin bir tür tanık olma düşüncesinden geçtiğini ifade etmektedir. Bu duruma verdiği örnek gerçek bir kamp tanıdığı olan Primo Levi’dir. İnsanın kampta tüm yaşadıklarından sonra hayatta kalmasını haklı çıkarması ve bunun üzerine konuşması hiç de kolay değildir. Hatta kimileri tanıklığa bir tür sessiz kalma, o konu hakkında tek bir söz söylememe üzerinden sürdürmektedir. Susanların aksine Levi konuşmaktan çekinmeyen tanık gibi tanıktır. Bu bağlamda Levi tanıklığıyla barışıktır ve bu konuda suçluluk duymaz. Tanıklık kavramının etimolojik kökenine gidildiğinde Levi’nin hangi konumda yer aldığını belirlemek güç değildir. Latince’de tanık anlamına gelen iki sözcük vardır: İlki İngilizce’deki *testimony* –tanıklık- sözcüğünün kökenini oluşturan *testis* sözcüğüdür. Bu sözcük bir duruşma ya da davada iki tarafın karşı karşıya gelmesi durumundan üçüncü taraf konumundaki sanık olan kişi anlamına gelir. İkinci olarak da bir olayı başından sonuna kadar yaşamış kişinin bizzati tanıklığını –*supertas*- belirtmektedir (Agamben, 2017: s. 17). Levi’nin durumu ise üçüncü taraf olması durumuyla açıklanamamaktadır. Çünkü Levi hayatta kalmış biri olarak onun olgular karşındaki tarafsızlığı sorgulanır nitelik haline gelmektedir. Dolayısıyla Levi’nin durumu bir istisna halidir ve bir gri bölgedir.

Yunanca’da her ne kadar şahit yani tanık sözcüğünün karşılığı şehit (*martis*) olsa da kamplarda olup bitenler şehitlikle ilgili değildir. Ama şehitlik ve şahitlik arasında iki türden bir bağlantı kurulabilmektedir. İlki Yunanca terimin kendisiyle ve hatırlamak fiiliyle ilgilidir. Kamplardan kurtulanların temel görevi hatırlamaktır. İkinci olarak ilk Hıristiyanlık metinlerindeki şehitlik öğretileriyle ilgilidir. Tanrının günahkâr olmayan birinin ölümünü neden istediği sorunsalı üzerinden şehitlik öğretisinin ölüm skandalına dönüşmesi söz konusudur. Kamplardaki ölüm de şehitliğin kutsal bir emir olarak yorumlanamayacağı ölümler skandalına dönüşmektedir.

Agamben’in sözünü ettiği tanıklığın sorunsallığı onun içerdiği bir eksiklikte yatmaktadır. Tanık üzerine genel kanı onun, adalet ya da doğruluk adına ifade vermesinin beklenmesidir. Bundan ötürü de tanığın konuşmasında tutarlılığın ve bütünlüğün zorunlu olması gerekmektedir. Oysa “tanıklığın merkezinde tanıklık edilemeyecek bir şey bulunur ve bu da hayatta kalanı tanık

olmanın otoritesinden yoksun bırakır” (Agamben, 2017: s. 36). Herhangi bir duruma ya da olaya tanıklık edecekler trajediyi asıl yaşayanlar oldukları için tanıklık edemeyecek durumda olanlardır. Çünkü onlar ölmüşler. Ölenlerin aksine hayatta kalanlar onların yerine geçerek ve onların başlarına ne geldiye bunların aydınlatılması için sözde-tanık olarak konuşmaktadırlar. Ölenlerin, yüzleri ve izleri olmayanların yerine konuşmanın anlamsızlığı buradan gelmektedir. Olayı deneyimleyenin eksiliği üzerine konuşulan şeyi sözde konuşmaya çevirmektedir. Yunanca sözcük olan *pseudo* (sözde) tam da burada asıl anlamını bulmaktadır. Örneğin *pseudo* Aristoteles, Aristoteles olmayandır ama kimi eserler Aristoteles’e atfedilir, oysa eserlerin sahibi Aristoteles değildir. Bu nedenle *pseudo* bir tür “-mış” gibi gösterilme durumudur. Örnek durumunda da aynı şey söz konusudur. Bir şeyin örneğindeki örnek olarak gösterilen şey aslında bir tekliktir. Diğer taraftan aynı örnek başka bir şeyin yerine geçer, bir şeyin yerine söylenir (Agamben, 2012a: s. 20). Bu bağlamlarda tanık hem *pseudo* (sözde) olarak asılıktan yoksun olandır hem de kendi de bir kamp mağduru olarak ama ölenler kadar mağdur olmayarak, onların yaşadıklarına örnek olarak gösterilendir.

Agamben tanıklığın doğasının paradoksal bir biçim olan hem içerisi hem de dışarıyı olayı olduğunu ileri sürmektedir. “Olaya içeriden tanıklık edilemez ve sesin yok oluşunun sesi yoktur – ve ikinci olarak dışarıdan da tanıklık edilemez – çünkü “dışarıdaki” tanım gereği olaydan dışlanmış” (Agamben, 2017: s. 37). Burada Agamben’in dışarıyı ile neyi kastettiğini açıklamak tanığın “hem...hem de”, aynı zaman da “ne... ne de” ikircikli doğasını anlaşılır kılacak niteliktedir. Bu bağlamda Agamben’in “herhangi varolan” kavramına bir kez daha değinmekte fayda vardır. Saf teklığın bir temsili olan, kimliği ya da aidiyeti olmayan “herhangi varolan” bir hem kavrama göre belirlenmemiştir hem de olanaklı her şey ile sınırdaştır. Dolayısıyla “herhangi varolanın” hem her şeyle dolu olması hem de hiçbir şeye dolu olmaması onun yapısında boşluğu içerdiği anlamına gelmektedir. Bu bağlamda tanıklıkla benzerliği söz konusudur. Çünkü “tanıklık bir boşluk içerir” (Agamben, 2017: s. 35). “Herhangi varolanın” kimliksizliği ve aidiyetsizliği onu olanaklı tüm varolanlara ait kılmaktadır. Dolayısıyla “herhangi varolan” bütüne ait olan ama temsil edebilirliği olmayandır. “Herhangi varolanın” kesinlikten uzak belirlenimsizliği onu dışta bırakmakta ve varoluşunu saf dışsal kılmaktadır. Bundan ötürüdür ki Agamben’e göre “herhangi varolan” bir dışarı olayıdır (Agamben, 2012a: s. 88). Kümeye dâhil edilemeyen, belirlenemeyen, aidiyetine ilişkin kesin bir şey söylenemeyen yüzü ile dışsallık taşıyan dışarıyı olayıdır. Bu bağlamda hakikatin dışında kalarak tanıklık etmenin olanaksızlığı, tanıklığın içeriden yapıp yapılamayacağını sorgulanmasına bizi götürmektedir. Oysa içeriden tanıklık etmek de olanaklı değildir, çünkü tanıklık için bir tür dışsallık, yaşananlardan çekip çıkarılma gerekmektedir. Bu

anlamda tanık hem içerisi hem de dışarı savaşımda řu anda olmayan bir olay ile ilgili bağlantı yaratması, her iki durum arasında konuşma ile geçişlilik sağlaması gerekmektedir. Tam da bundan ötürü tanık hem içerisi hem dışarı aynı zamanda ne içerisi ne dışarı konumunda olan haline gelir. Dolayısıyla tanığın içerisi ve dışarı arasında konuşma ile kurduğu bağlantı onu bir tür eşik haline getirmektedir. “Eşik, bu anlamda, sınıra göre bir başka şey değildir; eşik deyim yerindeyse, söz konusu sınırın kendisinin deneyimi, bir dışarısının içinde olmaktır” (Agamben, 2012a: s. 89).

Tanık kavramının dil ve konuşma ile ilgisi vardır. Agamben’in kamp tanığı olan Levi’nin kamp notlarına gitmesi tanık, dil ve konuşma ilişkisinin ilgisinin bizzat Agamben tarafından deneyimlenmesini gösterir niteliktedir. Kimi zaman tanığın dilselliği sözden dolayısıyla dilden değil, sessizlikten, bir uğultudan dolayısıyla dil olmayandan ortaya konulmaktadır. Agamben’e göre Levi’nin yaptığı Auschwitz’de anlamsız bir uğultuyu hatta bir dil olmayanı, estetikten uzak buna bağlı olarak şüresellikten uzak kasvetli ve kötürüm olanı dinleyip yorumlamaktır. Kamptaki tutsaklardan Hurbinek’in durumu dil olmayana benzerlik gösterir. Hiç kimse olan ve ölümün çocuğu olan Hurbenek’in ismi gerçek ismi değildir, tutsakların onun ağzından uğultu olarak çıkan tek sözcüğü bu isme benzetip onu böyle çağırması sonucu ortaya çıkmıştır. Adsız Hubernik’in dilinin olmaması onun tanıklığını olanaksız hale getirmektedir. Hubernik’in durumu dili olmayanın bir ses ile temsilidir. “Dil tanıklık edebilmek için, tanıklık etmenin olanaksızlığını gösterebilir diye yerini dil olmayana bırakmalıdır” (Agamben, 2017: s. 41). Dili olmayan Hubernik’in, dil olayı olan tanıklığı nasıl yapacağı tanığın ikircikli doğasını açıkça ortaya koymaktadır.

2. Tanık Kavramını Sorumluluk Kavramı Üzerinden Düşünmek: Sorumluluk Etik Bir Kavram mıdır? Hukuki Bir Kavram mıdır?

Agamben tanıklığın ikircikli doğasını incelerken tanığın hukuksal zeminine değinmektedir. Hukuk ile ilgisinde tanığın sorumluluk kavramı üzerinden düşünülmesi sorumluluk kavramına etik açıdan onarılması güç yaralar açmaktadır. Çünkü söz konusu kavramın hukuksal anlamının geçerliliği kavramın etik açıdan geçersiz kılınmasına yol açmaktadır. Agamben’e göre sorumluluk kavramına salt hukuki yaklaşmak sorumluluğun üstlenilmesi için değil, sorumlu olmayan bölgelerin belirlenmesi için gereklidir. Şunun da anlaşılması gerekir: Sorumlu olmayan bölgelerin belirlenmesi için başvuru tanıklık cezadan muaflik hali de değildir. Sorumluluğun hukuki açıdan ele alınması daha çok etik açıdan kavramı sorunlu hale getirir. Örneğin Auschwitz

sorumluluğun kurulmasında adeta bağımsız bir bölge olma özelliğindedir. Gri bölge olarak adlandırılan bu bölge varlığı birbirine karşıt iki tarafın birbirine dönüşmesine de neden olmaktadır. Bu birbirine dönüşme felsefe tarihindeki klasik etik teorileri üzerine bir kez daha düşünmeyi gerektirir. Çağdaş felsefede başka kavramını temele alan bir düşünür olarak Levinas etik teorisini sorumluluk kavramıyla ilişkili olarak temellendirmektedir. Agamben ise sorumluluk ilkesinin Levinas'ın ortaya koyduğu etik teoride sorunlu hale geldiğini ifade etmektedir. “Bu hem gerçek bir “sorumluluk ilkesi” formülleştirdiğini iddia eden Jonas için hem de *sponsor* filini çok daha karmaşık bir tarzda mükemmel bir etik davranış örneğine dönüştürmüş olan Levinas için geçerlidir” diyerek bunu açıkça ortaya koymaktadır (Agamben, 2017: s. 23).

Agamben, ben-başka asimetric ilişkisini sorumluluk kavramıyla temellendiren Levinas'tan önce Friedrich Nietzsche'yi eleştirmektedir. Onun eleştirisinin kaynağı ben-başka arasındaki simetrik ilişkidir. Çünkü Agamben'e göre Nietzsche üst-insan kavramıyla simetrik bir ilişki kurmaktadır: Üst-insan, alt-insana göre daha önemlidir. Agamben'in Nietzsche eleştirisinin değerlendirilmesi Nietzsche'nin üst-insan kavramı ile neyi kastettiğini anlamayı gerekli kılmaktadır. Nietzsche'nin Zerdüşt'ü otuz yaşlarında yerini ve yurdunu terk edip dağlara çıkmakta ve burada insanlığa ilişkin bir aydınlanma yaşamaktadır. Gerçeklerin farkına varan Zerdüşt'ün temel amacı diğerlerine üst-insanı öğretmektir. “Bakın, size üstinsanı öğretiyorum! Üstinsan yeryüzünün anlamıdır. İsteminiz desin ki: Üstinsan yeryüzünün anlamı olacaktır!” (Nietzsche, 2005: s. 29). Üst-insanın nasıl biri olduğunu anlamak için Nietzsche'nin sürü insanı kavramına da yer vermek gerekir. Üst-insanın aksine sürü insanı değerleri sorgulamayan, ona verilene itaat eden, ‘yapmalısın!’ insanından başka bir şey değildir. Tıpkı deve gibi yükleri olan sürü insanı sessizce sahip olduklarına ve ona yüklenenlere katlanan insandır. Oysa sürü insanı olarak kalmamak yine insanın kendi istenciyle ilgilidir. Çünkü Nietzsche'ye göre insan ruhu tüm yaşadıklarına kutsal bir hayır çekebilir. Ona yüklenen değerleri, sürü alışkanlıklarından kendini bu kutsal hayır ile çekip çıkarabilir. Ama bu yeni değerlerin ortaya konulması gerekir, bu nedenle yeni bir başlangıç gerekmektedir. Temiz bir sayfa için, hayata karşı kutsal bir evet için çocuk olmak gerekir. “Suçsuzluktur çocuk ve unutkanlık, bir yeni başlangıç, bir oyun, kendiliğinden dönen bir tekerlek, bir ilk devinme, bir kutsal evet” (Nietzsche, 2005: s. 44).

Agamben ise Nietzsche'deki üst-insan kavramını alt insan ile ilgisindeki simetrik ilişki bakımından ele almaktadır. Agamben'e göre Nietzsche üst-insanın alt insana önceliği üzerinden bir ilişki ortaya koymaktadır. Oysa Agamben'e göre “alt insanın bizim için üst-insandan daha

önemli olması gerektiğini duyumsarız”⁴ (Agamben, 2017: s. 22). Agamben’in Nietzsche’yi bu bakımdan eleştirmesinin haklılığı elbette tartışmalıdır. Nietzsche’nin üst-insan kavramıyla ben-sen arasında simetrik bir ilişkinin olanağını ortaya koymaya çalıştığını öne sürmek Nietzsche’nin ahlak kavramına getirdiği köklü eleştiriye aksi bir şey niteliğindedir. Ayrıca Nietzsche ahlaki eleştirirken kendisi ahlaki ya da etik bir teori ortaya koymaktan şiddetle kaçınmaktadır. Zerdüş’tün konumunun ruhun aslan evresine karşılık gelmesi buna en iyi cevap niteliğindedir. Çünkü Nietzsche kimin çocuk olduğunu ortaya koymayarak metni her okuyanın üst-insana gitme yolunda kendi değerlerini yaratması için çocuk olma olanağını yaratacağının özgür seçimi olarak sunmaktadır.

Agamben’in ben-başka ilişkisine ikinci eleştirisi Levinas’ın etik teorisidir. Levinas’ın başka kavramı üzerine açıklamalarında sorumluluk kavramı temel bir kavramdır. Çünkü Levinas etik teorisinde ben-başka arasındaki ilişkinin asimetrik olmasına dikkat çekmektedir ve bu ilişkinin önceliğini benin başkaya duyduğu sorumluluk olarak ortaya koymaktadır. Agamben’in konuyla ilgili eleştirilerinden önce Levinas’ın başka ve sorumluluk kavramlarıyla neyi kastettiğinin ortaya konması gerekmektedir. Levinas, Richard Kearney ile yaptığı fenomenolojiden etiğe temalı röportajda hem Edmund Husserl’i ve hem de Martin Heidegger’i eleştirmektedir (Levinas, 2003: s. 262). Levinas’ın eleştirinin asıl nedeni her iki düşünürün de başka kavramına ilişkin çözümlerinde etik zemine gönderide bulunmamalarından kaynaklanmaktadır. Başkaya ilişkin bu etik bakış aynı zamanda felsefenin önceliğini de belirlemektedir. Felsefe öncelikle başkaya yönelmeli ve onu benden (aynıdan) yola çıkarak tanımlamamalıdır. Bundan ötürüdür ki *prote philosophia* (önde gelen felsefe) her şeyden önce başka ile uğraşmalı onun üzerine düşünmelidir. “Böylece ben, Heidegger’in hilafına, felsefenin ontolojik olduğu kadar etik de olabileceği kanaatine ulaşacaktım” (Levinas, 2005: s. 269). Levinas’a göre batı felsefesinin temel suçu başkayı aynı üzerinden, aynıya indirgeyerek açıklamaya çalışmasıdır (Levinas, 1979: s. 43). Sokrates’ten bu yana ben-merkezci gelişen düşünce başkaya yönelse bile bunu beni anlamlandırmak ve tanımlamak için yapmaktadır. Levinas’a göre etik başkanın önemi belirlenmelidir.

Levinas başkaya yönelmiş etik bakışın önceliğine ve zorunluluğuna vurgu yapmaktadır. Çünkü beni anlamının temel koşulu başkanın varlığından geçmektedir. Öncelikle kabul edilmesi

⁴ Agamben’in duyumsamak fiili ile özel bir bağı olduğunu söylemek yanlış değil. Dostluk kavramında duyumsamanın önemi büyük. Aristoteles’in dost – *philos*- ve dostluk –*philia*- kavramlarına gönderide bulunan Agamben’in dost ve ben arasında temel bir edim bulur. Bu edim ne birlikte entelektüel edimlerde bulunmak, ne zar atmak, ne de sohbet etmektir. Bu edim duyumsamak’ır. Dolayısıyla Agamben’e göre dost ve ben birlikte-duyumsar. Saf varolmayı paylaşan bu iki kutup dostun varoluşuna rıza göstermekten geçer. Bir tür eş-duyumsamadır. Dost ve ben varoluşu birlikte duyumsama üzerinden paylaşır. Dolayısıyla “ben ve dost bu paylaşımın iki yüzü, daha doğrusu iki kutbudur” (Agamben, 2012b: s. 75). Dostun varoluşsal öneminden ötürü dostluk felsefenin ilgilenmesi gereken birincil ve temel konudur. “Dostluk *prote philosophia*’nın konusudur, çünkü sorguladığımız şey olmak deneyiminin, olmak hissinin kendisini ilgilendirir” (Agamben, 2012b: s. 76).

gereken başkanın bir başkalık olmasıdır. O benden farklı olandır (Levinas, 1979: s. 36). Başkanın başkalığı kendini bene dayatmakta, benden yüksek olan konumsallığını daha baştan ortaya koymaktadır. Ben, başkaya yönelir. Bu yönelimsellik ben-başka arasındaki asimetric ilişkinin ilk adımıdır. “Benin dışında olan, ihtiyaç duyan beni kışkırtır” (Levinas, 2003: s. S. 129). Ben-başka asimetric ilişkisinde benin varoluşu önceliğini kaybetmektedir. Bundan ötürü ben kendi varoluşu için başkayı tanımak ve onun varlığına rıza göstermek zorundadır. Ancak bu tutumla ben kendini tanımlayabilir, bunun için de esas olan benin “öldürmeyeceksin!” buyruğunu duymasidir. “Başkasıyla yüz yüze bir ilişkide olmak, öldürememektir” (Levinas, 2003: s. 85). Başkanın dışsallığı ve başkalığı, başkanın yüzü üzerinden kurulmaktadır. Asimetric olanın kendisi yüzdür çünkü yüz yabancı ve yetim olandır, benim zorumda olduğum şeydir (Levinas, 1979: s. 212). Ben ve başka (ya da başkanın yüzü) asla eşit değildir ama ben-başka arasında dolaysız bir ilişki vardır. İlk buyruk (öldürmeyeceksin) ile ben başkanın önceliğini konuşmada kabul etmektedir. Bu kabul beraberinde benin başkaya sorumluluğunu da getirir. Ben, karşılaştığı ve yüz yüze olduğu başkaya karşı sorumludur. Bu sorumluluğun temeli ben-başkanın önceliğini ve varlığını kabul etmesindeki asimetric ilişkide bulunmaktadır. Dolayısıyla Levinas ben-başka ilişkisini etik üzerinden kurmakta ve söz konusu ilişkiyi başka-ben olarak tersine çevirmektedir.

Yüz, anlamca çözümlenmesinin sonucunda ortaya çıkabilecek tüm yönleriyle, düşünülürlüğü başlangıcıdır. Elbette, aynı anda etigin bütün görüş açısı burada belirginlik kazanır; ama bunun şimdiden felsefe olduğu söylenemez. Felsefe kuramsal bir söylemdir, kuramsalın çok daha fazlasını gerektirdiğini düşündüm. Bu, yalnızca başka insanın Yüzüne karşılık vermek durumunda olmam değil, bunun yanında, kuramsal tutumun zorunluluğunun belirlediği üçüncü kişiye varmam ölçüsündedir. Öteki ile rastlaşma, ona bir anda duyduğum sorumluluktur (Levinas, 2003: s. 241).

Agamben ise sorumluluk kavramının etik zemininin aksine hukuksal zemini vurgulamaktadır. Bunun için sorumluluk kavramının etimolojik kökenine dikkat çekmektedir. Agamben sözcüğün Latince *spondeo* fiilinden gelmesine vurgu yapmaktadır. Latince *spondeo* fiili “birisi için birisi nezdinde bir şeyin kefil olmak” anlamına gelmektedir (Agamben, 2017: s. 22). Bundan ötürü evlilik sözü verilmesi durumunda babanın damat adayına kızını eş olarak verme sözünü ifade etmektedir. Roma hukukunda ise söz konusu fiil başka bir anlam taşımaktadır. Bir hükümlülüğün yerine getirilmesinin bir teminatı olarak özgür olan kişinin kendini rehine bırakması durumudur. Dolayısıyla *obligatio* anlamında borç ya da taahhüt terimlerinin türediği bir tutukluluk haline gönderide bulunmaktadır. “*Sponsor* (vaatte bulunan kimse; borçlu; kefil) terimi, bir sözleşmenin ihlali durumunda gereken hizmetin yerine getirilmesi için kendisini vaatte bulunan *reus* (bir borç ilişkisinde borçlu) yerine koyan kişiyi işaret eder” (Agamben, 2017: s. 23). Dolayısıyla burada etikteki asli ve saygın olanın aksi söz konusudur, sorumluluk basitçe

yükümlülüğü ifade etmektedir. Kişinin bir borca kefil olmak için tutuklu olarak kendisini verme eylemi, sorumluluğun *spondeo* kökenini, dolayısıyla hukuksal zeminini işaret etmektedir. Bir kusuru ya da ihmalî gidermek için kişinin kendisini sorumlu olarak gösterdiği açıktır. Bundan ötürü Agamben sorumluluk kavramının kusur ya da ihmal kavramıyla iç içe ilişkisi olduğunu ileri sürmektedir (Agamben, 2017: a. 23). Kavramın bu yönü hukuk ve etiği karşı karşıya getirir niteliktedir. Agamben'e göre Levinas da *sponsor* fiilini mükemmel bir etik davranış örneğine dönüştürmekten başka bir şey yapmamıştır.

Tüm aktarılanlardan açıkça şu ortaya çıkar: Sorumluluk Levinas için etiğin alanında, Agamben için ise hukukun alanındadır. Çünkü Agamben'e göre sorumluluk sözcüğü etimolojik kökeni gereği bir suçu üstlenmek anlamına gelmektedir. Buna bağlı olarak Auschwitz tüm etik teorilerin dolayısıyla etik açıdan ele alınan sorumluluk kavramının anlamını yetirmesine yol açmış ve kavramı sorunlu hale sokmuştur. Belki de Agamben'e göre en baştan beri sorunlu bir alan olan etik suçu üstlenme cesaretine sahip değildir. Agamben'in etiği bir mutluluk öğretisinden ibaret olarak ortaya koyması aslında kavramın içeriğini boşaltmakta ve onu geçersiz kılmaktadır (Agamben, 2017: s. 25). Bu çıkarımdan hareketle Agamben'in Levinas eleştirisini asıl geçersiz kılan sorumluluk kavramının bir suçu üstlenmek anlamına örtük olsa bile sahip olduğunu ortaya koymaktan geçer. Çünkü sorumluluk öncelikle başkanın yaşamsallığının sağlanması ve onun öldürülmemesidir. Bu etik tutum başkanın varlığını ve yaşam bütünlüğünün korunmasının sorumluluğunu almak demektir. Dolayısıyla kavramın etik açıdan tartışılması zaten hukuksal zemindeki suçu üstlenme sorumluluğunu en başta suçu işlemek adına karşılar niteliktedir.

3. Tanık ve *Muselmann*

Muselmann, Agamben'in tanık ilgisinde tartıştığı diğer bir kavramdır. Tanık edilemez olanın hatta hiç kimsenin tanıklık etmemesi olarak ifade edilen *Muselmann* kamp dilinde Müslümandır (Agamben, 2017: s. 44). *Muselmann*, tanıklığın ikircikli doğasını ve boşluğunu ortaya çıkarır niteliktedir. *Muselmann* mumya adamlar ya da yaşayan ölüler gibidir. Yetersiz beslenme, kilo kaybı, hareketlerin yavaşlamasıyla başlayan adım adım *Muselmann* olma süreci kişinin kilosunun üçte birine düşmesiyle ikinci evresine geçtiği anlamına gelir. Kilo kaybının devam etmesiyle değişen yüzün ifadesi bulanıklaşmakta ve ilgisizleşmektedir. Yüz bu evrede daha kederli bir hal alarak mekanik bir ifadeye de sahip olmaktadır. Ten solgunlaşmakta, gözler anlamsız bakmaktadır. Bedenin biçim değiştirmesi kişinin çevresine ilgisizliğini arttırmakta ve süreç kendini soyutlamayla sonuçlanmaktadır. Bedende ve uzuvlarda oluşan şişliklerden ötürü tutsağın dizlerini bükmeden

yürümesi onun şu kavram ile çağırılmasına yol açmaktadır: *der Muselmann*. “Uzaktan gören biri böylelerini namaz kılan Araplara benzetirdi. Yetersiz beslenmeden ölen insanlar için Auschwitz’de kullanılan Müslüman teriminin kökeninde de işte bu görüntü yatıyordu” (Agamben, 2017: s. 45).

Ötekiliğin yeni ismi olan *Muselmann* kamptaki diğer tutsaklar için gerçeğin ve yaşananların bir temsili olarak bir hüznün kaynağıdır. Buna karşılık, SS için ise usulünce yok edilmesi gereken bir şeydir. *Muselmann* teriminin kökenine ilişkin bir fikir birliği olmaması kavramı daha da muğlaklaştırmaktadır. Kimilerine göre kavramın Arapçadaki düz anlamından hareketle yaratının iradesine kayıtsız teslim olan kişi kimilerine göre yere çömelerek oturma, kimilerine göre kabuk-adam olarak yorumlanması *Muselmann*’ı tanımlanamazlık kategorisine dâhil etmektedir. Dolayısıyla Agamben’e göre kavram ister tıbbi, ister politik ister antropolojik, ister etik bir kategori olsun bir belirsizliğe işaret etmektedir. Böylece *Muselmann* her şeyin geçersiz kılındığı üçüncü bir alanı simgeler hale gelmektedir. Ölüm ve yaşamın iç içeliğini barındıran bu üçüncü alan ve ona eşlik eden beden olarak *Muselmann* yok-yerin kusursuz bir şifresi niteliğindedir (Agamben, 2017: s. 50). Bu da *Muselmann*’ı bir sınır durum olma konumuna sokmaktadır. Dolayısıyla *Muselmann* başka bir istisna hal durumunun temsil edilmesi haline gelmektedir. *Muselmann*’ın sınır durum olması onun iki konum arasındaki varlığının belirsizliğiyle ilgilidir: İnsan olan ve insan-olmayan arasındaki sınır olarak *Muselmann*. “*Muselmann* yalnızca yaşam ve ölüm arasındaki sınır değildir ya da yalnızca bir sınır olmakla kalmaz; o, daha çok, insan-olan ile insan-olmayan arasındaki eşiğin nişanesidir” (Agamben, 2017: s. 57).

Ötekiliğin pek çok farklı biçimi olarak *Muselmann*’ın varlığı kampın özünü de tanımlamaktadır. “Ama ne pahasına olursa olsun kimsenin görmek istemediği şey kampın ‘özü’dür; bütün tutukluların her an karşılaşabileceği ölümcül eşiktir” (Agamben, 2017: s. 54). Bundan ötürü *Muselmann*, göz önünde olanın dışlanmışlığı olarak yaşam ve ölüm arasındaki eşiği temsil etmektedir. Kamptaki tutsakların kendi *Muselmann*’lık hallerini (hasta ve bitkin olma hallerini) gizlemek istemesi, onu bir kez daha görünmek istenmeyen şey konumuna sokmaktadır. *Muselmann*’ın ötekiliği bir ötekilik ideası halindedir. Ötekilik ideası olarak *Muselmann* ötekilik bakımından hiçbir eksiğinin olmaması anlamındaki durumun temsildir. *Muselmann*’ın ötekilik bakımından görünürlük durumu onun yaşamsallığını tehlikeye sokmaktadır. Çünkü görünürlük, kamp bağlamında imha paradigmasını devreye sokan temel bir unsurdur. Ötekiliğin görünürlüğünün imhası olarak Auschwitz’i anlamak en temelde *Muselmann*’ı anlamaktan, onun kim ve ne olduğunu anlamaktan geçmektedir. Oysa *Muselmann*’a ilişkin tanıklık sanıldığının aksine karmaşıktır.

Muselmann'ın durumunun karmaşık olmasının sebebi insani her durumun askıya alınmasıyla ilgilidir. *Muselmann*'ın varlığı insanlığın bütün izlerini yitirmiş olanı temsil etmektedir. Kimse *Muselmann*'ı görmek istemez. Bu ilke hayatta kalanları da kapsamaktadır. “İnsan olarak kalmak” *Muselmann*'ın çok uzak olduğu bir durumu işaret etmektedir. İnsan olan ve insan-olmayan arasındaki sınır ve eşit durumundaki *Muselmann*'ın varlığı tanıklığın insanlıktan-çıkma aşamasına ulaştıktan sonra olanaklı olduğunu da gösterir niteliktedir. Boğulmuş ve dibe vurmuş olan *Muselmann* âdeta ayaklı ceset gibidir. “Auschwitz’in asıl gizli şifresi –Muselmann, “kampın özü”, “kimsenin görmek istemediği” ve bütün tanıklara bir boşluk olarak kazınan kişi- bu kategoriler arasında kendisine ait kesin bir yer bulamadan salınmaktadır” (Agamben, 2017: s. 86). *Muselmann* hem düşünmek zorunda olmadığımız olandır hem de unutulamayan olandır. Onun hayatı sahici bir hayat değildir, ikircikli bir hayattır.

Agamben *Muselmann* ve tanık ilişkisinde haklılıkla şu soruyu sormaktadır: *Muselmann*'ın tanıklığını anlamlı kılacak tek kişi olarak tam tanık olmak ne anlama gelmektedir? Başka bir deyişle tam tanıktan kastedilen nedir? Temsil edilemeyen varlığı olarak mutlak ötekilik ve ölüm olan *Muselmann*'ın tanıklığının tartışılması bu anlamda zorunludur. Eğer *Muselmann* hala bir insansa o zaman da insan bir insan-olmayana yüklenmiş olacaktır. Bu anlamda Levi'nin kitabının İtalyanca başlığı *Sequestro è un uomo* (Eğer Bu Bir İnsansa) bir paradoksu yansıtmaktadır. Çünkü tam tanık *Muselmann*'dan başkası değildir, oysa onun insan olmamasını belirleyen tam da budur. Başka bir ifadeyle tanıklık ölmemiş olanların tanıklığıdır. Ölmemiş olanların tam tanıklığı tanıklığın getirdiği belirli edimleri aktarmaya dayanmalıdır. Gözlem yapma, hatırlama, değerlendirme ve kendilerini ifade etme bu edimlerden en temelidir. Ama onlar bu yeteneklerini çoktan kaybetmiş oldukları için onların tanıklığı bir anlamda konuşamamadan da geçmektedir. Bu noktada Lyotard'ın konuşma ve çatışma bağlamında önerdiği, Auschwitz deneyimi ve kurbanların temsil edilmesi problemi olarak öne sürdüğü *differend* kavramını yeniden hatırlamak faydalı olacaktır (Karaman, 2019: 77). Agamben doğrudan Lyotard'a gönderide bulunmuş olsa da burada konuşmama ve sessiz kalmanın da bir tür sözce⁵ (*phrase*) örneği olarak kabul edilmesi gerektiği unutulmamalıdır (Agamben, 2017: s. 37).⁶ Bu bağlamda sessiz kalma *Muselmann*'ın tam tanıklığını yansıtacak belki de en temel edim olacaktır.

⁵ Konuşmada konuşanın ürettiği, iki susku arasında yer alan söz zinciri parçası.

⁶ Tanık, dil, konuşma ve söz bağlantısı tanıklığın başka bir paradoksal durumunu yansıtmaktadır. Yazının bir sonraki bölümünde bu konu ayrıntılı olarak ele alınacağı için şimdilik konuşmamanın dolayısıyla sessiz kalmanın bir sözce türü olarak hatırlatılmasını yeterli buluyorum. Tam tanıklık olarak insan-olmayan *Muselmann*'ın bir insanı temsil etmesi sözü ve konuşmayı geçersiz kılar nitelikte. Yaşananlarının temsil edilemezliği sadece konuşmanın yapısıyla da ilgili de değil. Bazen susmak ve sessiz kalma da bir konuşmadır. Tam da farklı sözce türleri (*differend phrase regimen*) bağlamında Lyotard'ın *The Differend: Phrases in Dispute*'da bunu tartışıyor (Lyotard, 1988).

Tam tanık olarak *Muselmann*'ı haysiyet (*dignity*) ve edep (*decency*) kavramları bağlantısında ele alan Agamben hayatta kalanların etik çıkmazına değinmektedir. Hayatta kalanlar ve boğulanlar arasındaki durumu etik açıdan bir kez daha tartışan Agamben, hayatta kalanların boğulanlara – ölümlerine ölüm bile denemeyecek olanlara kıyasla- daha kötü olduklarını ifade etmektedir (Agamben, 2017: s. 63). Hayatta kalanlar ve boğulanlar arasındaki bu kötülük çıkarımı Auschwitz'e özgü etik bir çıkmazı da ortaya koyar niteliktedir: Edepli kalmanın, aslında edepsizlik sayılması, hayatta kalmanın adeta hayatta kalmamaya kıyasla haysiyet ve öz saygı eksikliği olarak değerlendirilmesidir. Bundan ötürü hayatta kalmanın bir utanç duygusu olarak deneyimlenmesi durumudur. Tüm bunlar *Muselmann*'ın tanık olarak konumunu etik anlamda tartışmaya açmaktadır.

Muselmann yalnızca yardımın değil haysiyetin ve özsaygının da hiçbir işe yaramadığı bir insanlık bölgesine taşınmıştır. Ama bu kavramların hiçbir anlam ifade etmediği bir insanlık bölgesi varsa, o zaman bunlar gerçek etik kavramlar değildirler, çünkü hiçbir etik, ne denli hoş gitmeyen veya bakılması zor bir insanlık kesiti olsa da, insanlığın bir bölümünü dışlama iddiasında bulunamaz (Agamben, 2017: s. 67).

Muselmann, kişinin insanlığını, özsaygısını ve ahlaki ölümünü cisimselleştirmektedir. Ayrıca *Muselmann* ahlakın ve insanlığın sorgulandığı bir deneyim alanıdır. Bundan ötürü özgül bir sınır figürüdür. Onun sınır figürü olmasından ötürü sadece haysiyet, özsaygı, edep kavramları değil etik de anlamını yitirmektedir. Hayatta kalanları ve kurtulanları sadece haysiyet, edep, özsaygı, onur gibi kavramlar üzerinden değerlendirmemek gerekir. Kampta olup biten olaylar sözü geçen kavramların deneyimlenmesinin ve hayal edilmesinin imkânsızlığından başka bir şey değildir. Dolayısıyla *Muselmann* olsa olsa yeni bir etiğin habercisidir. Başka bir deyişle *Muselmann*, haysiyetin son bulduğu yerde başlayan bir hayat biçiminin ve etiğinin nöbetçidir. O, *homo sacer*'e (kutsal insana) atfedilen çıplak hayatın bir simgesidir. "Nazizm altında yaşayan Yahudiler, bu yeni biyosiyasal egemenliğin ayrıcalıklı negatif göndergesi/nesnesiydi ve bu insanlar, öldürülebilir ama kurban edilemeyen hayat anlamında *homo sacer*'in apaçık bir örneğidir" (Agamben 2001: s. 153). Dolayısıyla *homo sacer* olarak *Muselmann* kurban edilemez, öldürülmenin düşünülemez boyutlarda olduğu *homo sacer*'in çıplak hayatını temsil eden yeni bir hayat figürü sunmaktadır.

4. Bir Dil Deneyimi Olarak Tanık

Agamben'in tanık kavramı üzerine düşünmesi kavramın paradoksal yapısını ortaya koymakta ve kavramı pek çok başka kavram ve metinle ilgisinde tartışmayı gerektirmektedir. Dil ve konuşma kavramları da tanık ile ilintili olarak ele alınmalıdır. Hatta Agamben tanıdığı dil ilgisinde bir kez daha tartışmaktadır (Agamben, 2017: ss. 144-177). Tanığın *Muselmann* ile bağlantısından

sonra konu dilsellik ve konuşan varlık bağlamında tartışılmaktadır. Burada örtük de olsa Heidegger'in ünlü başkalarıyla-birarada-olmak bağlamından insan varlığını konuşan-varlık olarak ortaya koymasına köklü bir eleştiri getirilmektedir. Agamben, Heidegger'in konuşma (*logos*) ve sesleme (*phone*) ayrımlarını da eleştirisine dâhil etmektedir.

Hayvanlardan farklı olarak, dil yetileri olduğu sürece insanlar, eylemlerinin anlam ve geçerliliği konusundaki ölçütler üzerinde uzlaşmaya, deyim yerindeyse mahkûmdurlar. İletişimde bulunmak istemediğini söyleyen herkes kendisiyle çelişiyordur, çünkü iletişim kurmama arzusunu beyan ederken bile iletişim kurmaktadır (Agamben, 2017: s. 67.)

Agamben'in konuşmanın rasyonelliği ve anlamlı olması gerektiği eleştirisinden hareketle Heidegger'in konuşan varlık bağlamında *logos* (konuşma) ve *phone* (sesleme) ayrımına değinmekte fayda vardır. Çünkü Heidegger'in konuşma bağlamında söyledikleri kimi yerlerde konuşmama ve sessizliği dolayısıyla ölümü kapsadığı için tanışın konuşma bağlamında başka bir paradoksal durumuna gönderide bulunur niteliktedir. Heidegger *logos*'u konuşma bağlamında ele alırken şunları dile getirir: Konuşmak, *logos onsiastır* (Heidegger, 2009: s. 15). Greklerde *logos* konuşmak anlamına gelmektedir. Ama aynı zamanda Heidegger Grekler için *logos*'un bir şey üzerine konuşma olduğunu ifade etmektedir. Bir şey üzerine konuşma doğal eğilim gereği aslında başkasıyla konuşma, kendi kendini ifade etmektir (Heidegger, 2009: s. 15). Yine konuşma gelişi güzel bir şey değildir, başkalarıyla-belirli bir şey-üzerine konuşmadır. Böyle bir konuşma üzerinden ben kendimi ifade ederim. Hatta insanın neliği bile felsefe tarihinde konuşma üzerinden ortaya konulmaktadır. Bu bağlamda Aristoteles'in insan *zoon logon politikon ekhon* (insan konuşmaya sahip olabilen, toplumsal bir canlıdır) tanımının hatırlatılmasında fayda gören Heidegger, konuşmayı bir varolmak kategorisi olarak dile getirmektedir (Heidegger, 2009: s. 16). Konuşmak açıkça insanın-dünya-içinde-olmasını ortaya koyan temel bir varolmak kategorisi ve tarzıdır. Heidegger biraz daha ileri giderek şunları söylemektedir: Nerede konuşmak yoksa nerede konuşmak artık son buluyorsa nerede yaşayan artık konuşmuyorsa orada ölümden söz edilmelidir (Heidegger, 2009: s. 16). Konuşmak insanın asıl varolmasını sürdürmesine ait bir şeydir. Buna karşılık *phone* olarak sesleme de bir iletişim tarzıdır. Özellikle hayvanlar seslemeye sahiptir, onlar kendilerine yararlı ya da zararlı olanı sesleme üzerinden ortaya koyarlar (Heidegger, 2009: s. 33). Böylece sesleme ve konuşma arasında kökten bir ayrım vardır. İnsan konuşma üzerinden kendini ifade eder ve açığa çıkarır. Hayvanlar ise sesleme üzerinden kendisine yararlı ve zararlı olan üzerine ayrım yapmaktadır. Başka bir deyişle *phone* ile hayvan kendi dünyasıyla karşılaşmaktadır. İnsan dünya ile *logos* ile yani konuşma ile karşılaşmakta ve konuşma ile kendi varoluşunun özsel yapısını kurmaktadır. Dolayısıyla Heidegger'e göre insanın dil deneyimi sadece *logos* üzerinden olanaklıdır.

Logos da her zaman *alogos*'u – akıl dışı olanı- dışlayan bir özelliğe sahiptir (çünkü akıl dışılık *phone* özeline sahiptir).

Heidegger'in konuşma ile ortaya koyduklarını tanık bağlamında yeniden düşünmek şunu ortaya koyar: *Muselman* özelinde düşünüldüğünde tanık açıkça insan-olmayı açığa çıkarır. Çünkü hayatta kalan olmak, en temel de insan olan ve insan-olmayan arasındaki eşiği ve sınır olma durumunu buna bağlı olarak ne hayatta kalabilmeyi ne de ölebilmeyi ifade etmektedir. Dolayısıyla ne konuşmayı/söylemeyi ne de konuşmamayı/söylememeyi açığa çıkarmaktadır. Bu tanığın paradoksal doğasından kaynaklanan bir durumdur. Ondan ötürü konuşmayı bir tür *bios* (yaşam) durumuyla örtüştürmek, konuşmayı, anlamlı konuşma, rasyonel söz söyleme, rasyonel ifadeler ortaya koyma bağlamında ele almaktır. Oysa tanık rasyonel olandan çok uzakta hatta rasyonel olanın dışlandığı yer olarak sağ kalanı temsil etmektedir. Bundan ötürü tanığın söylemi olsa olsa *zoe* (hayvansal yaşam) kategorisinde değerlendirilmelidir. Heidegger'in *logos* ve *phone* kavramlarını Agamben özelinde düşünürsek tanık *zoe*'ye ilişkindir. Temelde canlı olmanın yattığı *zoe* (hayvansal yaşam) tanığın canlı olarak kalabildiği bir yaşamı temsil eder ve olanaksızlık tam da burada başlar. Aristoteles'in ortaya koyduğu canlılar da temel ilkenin yaşam olması tanıklıkta en başka askıya alınan şeydir (Aristoteles, 2019: 413b1). Ölmesine bile izin verilmeyen varolan olarak tanığın sözü *logos*'un (konuşmanın) çoktan unutulduğu bir yerdir. *Zoe* kategorisinde tanığın dilselliği rasyonel ve insani olandan çok uzaktadır.

Agamben, tanık ve dil ilişkisi bağlamında Lyotard'ın *differend* kavramına değinir. Hatta Lyotard tanık olmanın olanaksızlığını çoktandır gözlemleyen ve bunun üzerine ünlü yapıtını 1983 yılında yazan kişidir. Lyotard'ın yapıtı da mantıksal bir paradoksa işaret eder. *Differend*, iki tarafın anlayamadığı bir duruma gönderide bulunur. Yargılama durumunun taraflardan birinin haklılığıyla sonuçlanacağı açıktır. Ama şunun ayrımını yapmak gerekir: Bu haklılık diğer tarafın haksızlığı anlamına gelmemektedir (Lyotard, 1988: xi). Dolayısıyla çatışmanın çözümü olarak tek ve evrensel bir kuralın uygulanması, konuyu çözmekten çok daha da tartışılır hale getirmektedir. Bundan ötürü bir hasarın olacağı açıktır. Bu hasarın kaynağı ise açıkça dilin kendisidir. Lyotard'ın ortaya koyduğu biçimiyle farklı sözce türlerinin varlığı çatışmanın bizzat sebebidir. Ama tüm bu çatışma durumları içinde şüphe götürmez bir şeyin varlığı söz konusu: Sözce (*phrase*), o şüphe götürmezdir çünkü o hemen var sayılandır (Lyotard, 1988: xi). Bundan ötürü sözce şüphe götürmez, anında varsayılan varlığıyla karşımıza çıkmaktadır. Buna karşılık farklı sözce biçimleri ve türlerinden ötürü çatışma ortaya çıkmaktadır. Bunun sonucu olarak nasıl bir sorun ortaya çıkmakta ve sorun nasıl alışabilir hale gelmektedir?

Öncelikle sözcenin farklı türleri olduğu gerçeğine odaklanmak gerekmektedir. Sözcüler arasındaki farklılıklar onların birbirlerine bağlanmasına olanak vermemektedir. Ayrıca bu farklılıktan ötürü de çatışmanın kendisi ortaya çıkmaktadır. Sayısız sözcü türünden bahseden Lyotard'a göre (1) son diyebileceğimiz bir sözcü yoktur, (2) sözcü olmayan bir şeyden de söz edemeyiz, (3) sessizlik bile bir sözcüdür (Lyotard, 1988: xii). Tüm bunlara bağlı olarak Lyotard'ın sözcü özelinde temel derdi (1) çatışmalardan kurtulmanın olanaksız olduğunu, (2) tümel ve evrensel söylem türlerinden kurtulmamız gerektiğini göstermektir. Dolayısıyla çatışmanın bizzat sorumlusu sözcenin yani konuşmanın –kimi zaman bu sessizlik de olabilir- kendisidir. Çatışma dilde ortaya çıkar. Auschwitz'ten kurtulanların da durumu bunu açıkça ortaya koymaktadır. Çünkü her ne kadar insanın dilsel bir varolan olduğu vurgusu yapılmış olsa da dolayısıyla ona dil bahşedildiği söylene de insanlar öyle bir duruma sokulmuşlardır ki o durumdan söz edebilecek durumda değildirler – tam da burada bir sessizlik olarak sözcü örneği görülebilir-. Yaşananlara tanıklık edenlerin büyük bir kısmı hayatta değildir, sayıca az olan kurtulanlar konuştukları zaman onların tanıklıkları bu durumun sadece çok küçük bir bölümüyle ilgili olacaktır. Buradan hareketle konuşanların doğru söyleyip söylemediklerini bilmek olanaksız olacaktır. Çünkü olan bitenin aktarılmasının doğrulanması kalanların olmaması bakımından olanaksızdır. Dolayısıyla aktarılanların bilgi veren kişinin hayalinin bir ürünü olup olmadığı sorgulanır hale gelir. Tam da burada paradoksal olan şöyle açıklanabilir: Ya bu durum hiç var olmadı ya da var olduysa bile onu söyleyen kişinin tanıklığı doğru değil. Çünkü eğer doğru olsa o kişinin de –Auschwitz'te bir gaz odasının varlığının ve orada insanların öldürüldüğünün iddiası- yok olması gerekirdi. Bir gaz odasının olduğunu söylemek ve iddiaya inanmanın temel koşulu onu 'bizzat kendi gözleriyle görmüş olması'dır. Oysa bu durumda da yaşamaması gerekmektedir. Sonuç olarak gaz odasının görüldüğü anda odanın öldürülmek için kullanıldığının kanıtlanması gerekmektedir. Bunun tek kanıtı da birisinin orada ölmesidir. Ama birisi orada öldüyse, bunun gaz odası yüzünden olduğuna tanıklık etmesi imkânsızdır (Lyotard, 1988: 3-4). Lyotard'ın bu açıklamalarında tanığın dilselliğinin nasıl bir paradoks içerdiği açık hale gelir.

Bu paradoksal durumdan kurtulmak olanaksız gibi gözükse de tanığın aslında saf dilsel bir var olan olduğunun düşünülmesi konuyu başka bir açıdan ele almayı olanaklı kılar. Her ne kadar tanığın paradoksal durumu onun dilsel doğasından kaynaklanıyor olsa da tanığın kendini gerçekleştirdiği zemin şimdi (*now*) olagelmekte (*happening*) konuşmanın kendisidir. Buna bağlı olarak dilsellik yani konuşma tanığı hem paradoksal duruma sokar hem de onun varoluşunu ortaya koyar. Bundan ötürü Agamben Michel Foucault'un “sözcü bu yüzden, bir yapı değildir... varoluşun bir işlevidir” ifadesine değinir. Sözdenin tanık ile yer değiştirilip okunmasında tanığın

salt cümleler yığını ya da bir metin olarak ele alınmaması saf bir dil olayı olarak ele alınması açıkça ortaya çıkar. Tanığın dilselliği bağlamında arşiv için de aynı şeyi söylemek olanaklıdır. Arşiv sadece söylenmiş şeylerden ibaret cümleler yığına işaret etmez. Arşiv aynı zamanda söylenmemiş şeyleri de kapsamaktadır. Tüm bunlara bağlı olarak tanık (ya da sözce olarak da düşünülebilir) gerçek, kesin özelliklerin belirlendiği bir şey değildir, belli bir varlığın saf ola gelme gerçeğidir. Dolayısıyla tanık ve tanıklık en açık haliyle tanımlanır:

Söylenmemiş-olan ve söylenmiş-olan arasındaki ilişkiler sistemini ifade eden *arşivin* tersine biz, *dilin* içi ve dışı arasındaki, her dilde söylenebilir-olan ve söylenemez-olan arasındaki –yani, konuşmanın potansiyelliği ve varoluşu arasındaki, konuşmanın olanaklılığı ve olanaksızlığı arasındaki – ilişkiler sistemine *tanıklık* adını veriyoruz (Agamben, 2017: s. 151.)

Tanığın dil ile bağlantısının açıkça ortaya konması şunu da göstermektedir: Tanık, konuşma ve sözce ile olagelmekte ama aynı zamanda tanık söylenmiş olan ile söylenmemiş olan arasındaki eşiği ve sınırı da temsil etmektedir. Bu anlamda yapısında her zaman olanaklılık taşımaktadır: Söylenmemiş olanları söyleme olanaklılığıdır. Tanıklığı dilin ve konuşmanın zemininde düşünmek onu hem konuşmanın olagelmesi olarak söylenmiş olan ile hem de henüz olagelmemiş ama olanaklılık taşıyan söylenmemiş olanla ilişkilendirmektedir. “Tanıklık, tam da konuşmanın olanaklılığı ve gerçekleşmesi arasındaki ilişkisi olduğu için, ancak konuşmanın olanaksızlığı ile bir ilişki olduğu için, ancak konuşmanın olanaksızlığı ile bir ilişki kapsamında –yani, sadece bir *olumsallık* olarak, olmama kapasitesi olarak- var olabilir” (Agamben, 2017: s. 152).

İnsanın konuşan bir varlık olarak tanımlanması insanı dilsel bir varolan kategorisine sokmaktadır. Ama bu tanımda unutulmuş insanın konuşan değil, konuşabilen bir canlı olmasıdır. “-ebilmek” olarak konuşma olanağını taşıyan insan konuşmamaya da sahip olabilir. Her konuşmama bu anlamda içinde konuşabilme olanağını da taşımaktadır. İşte tanığın sözü ve yapısı olarak dilselliği bu olanak ve olanaksızlık ilişkisini ortaya koymaktadır. Konuşamayanların sözü ya da konuşması olarak tanık söylenmiş olan ile söylenmemiş olan arasındaki eşiği temsil etmektedir. Bu bağlamda tanık konuşamayanlar ile konuşabilenlerin şimdide sözce aracılığıyla bir olagelmesidir ve bir dil deneyimidir. Bu konuşmada özne dilin sınırlarına hapsolmuş, teknik bir yapıda değildir. Konuşan olarak tanık olanaklı olan ve olanaklı olmayanın kesişmesi olarak her türlü çatışmayı dilde temsil edendir.

Sonuç

Agamben’in tanık kavramının başka kavramlarla ilgisinde tartışıldığı bu makalede amaç tanık ve tanıklığın başka açılardan da izini sürmektir. Bu bağlamda öncelikle tanığın ikircikli doğasına dikkat çekilmektedir. Agamben’in tanığının sadece bir metinle değil düşünürün diğer metinlerindeki kavramlarla bağlantısının olduğu açıktır. Tanığın öncelikle her türlü istisna hali ile

bir bağlantısı vardır: Bundan ötürü *homo sacer*'in paradoksal durumuna gönderi yapmak tanığın bir durumdan öte bir özne olarak ele alınması gerektiğinin altını çizmektedir. Elbette bir durumun anlatıcısı olarak tanık ilk başta bir durumu aydınlatıyor ve açığa çıkarıyor gibi gözükse de aslında istisna hal öznesi olarak kendisi, kendini özne olarak olayların ve yaşananların içinde konumlandırmaktadır. Tanığın salt bir anlatıcı değil aynı zamanda yaşananları bizzat deneyimleyen özne olması tanığı farklı paradoksal bağlamlarda ele almayı gerekli kılmaktadır. Bunun için Agamben'in "herhangi varolan" kavramıyla tanığın bağlantısı onun doğasını anlamada kolaylık sağlar niteliktedir. Çünkü "tanık nedir?" sorusundan daha çok "tanık ne değildir?" üzerine düşünülmektedir. Bu da açıkça tanığın ikircikli yapısı olduğunu ortaya koymaktadır.

Tanık bağlamında Agamben'in "herhangi varolan" kavramına gönderide bulunmak kavramın dilsel bir varolan olduğunun altını çizmektedir. Tıpkı "herhangi varolan" gibi tanık da şu ya da bu belirlenimlerinden uzak sadece "öyle-olması" bakımından kendisine ait olan bir varolandır. Dolayısıyla "herhangi varolan" bağlamından söylenen şu ifade tanık için de söylenebilir: "Herhangi tekillik asla bir şeyin, o ya da bu niteliğin ya da özün düşünülmürlüğü değildir, ancak düşünülmürlüğün düşünülmürlüğüdür" (Agamben, 2012a: s. 13). Tanığın varlığı tam da belirli bir şeyin düşünülmesi olarak değil, ancak düşünülmürlüğün düşünülmesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Belirli bir şeyi düşünmekten çok farklı bir şey olan düşünülmürlüğün düşünülmesi tanığı dilsel bir varolan kategorisine sokmaktadır. Bundan ötürü tanık en başta sadece kendine aittir ve bir dil deneyimi olarak kendini ortaya koymaktadır.

Julia Kristeva'nın Arendt'in görüşlerini anlatı bağlamında da ele aldığı kitabındaki şu ifadeler tanık için de düşünülebilir özelliktedir: "Cesaret, 'eylemek ve konuşmak için rıza göstermek'ten, kişinin güvenli sığınağından çıkıp kendini başkalarına açmasından ve onlarla birlikte "ifşa olmayı riske etmeye hazır olmaktan başka bir şey değildir. Bu 'açığa çıkarma'nın ilk politik şartıdır: *ne* olduğunu değil, *kim* olduğunu göstermek" (Kristeva, 2018: s. 20). Olanları aktaran olarak tanık konuşmada kim olduğunu ortaya koyar. Ne olduğunun aktaranın ötesindeki tanığın varlığı kendi dilsel doğasına uygun olarak söylenmemiş olan ve söylenmiş olan arasındaki eşikte her ikisini de dile getirme olanağını taşıyan kişi olarak hem ölen hem de kurtulan olarak vardır. "Hem... hem de" bağlamında tanık sadece bir dil deneyiminin olagelmesidir. Bundan ötürü "-mişli" zaman bağlamında olanları şimdide konuşma yoluyla aktaran kişidir. Fakat aynı tanık dilsel bir varolan olduğu için hiçbir şeye ait olmayan sadece dile ait olan, dilsel alanda vuku bulan bir varlıktır.

Tanıkta hem başkanın yüzü ve izi hem de başkaya duyulan sorumluluk temsil edilmektedir. Tanık hayatta kalan kişi olarak deneyimlediği ve şahit olduğu şeyleri aktarmaktadır.

Tanığın olaylar karşısındaki aktarıcı rolünün temel nedeni başkaya duyduğu sorumluluktan geçmektedir. Tanık başkaya duyduğu sorumluluktan ötürü başkanın başına gelen her şeyi aktarmalıdır. Ama bu aktarma ediminde dikkat çeken tanığında bir başka olduğudur. Bir başka olarak tanık konumundaki kişide olanları deneyimleyen kişi ve olayları aktaran kişi ilişkisinin alaşağı edildiği görülmektedir. Diğer taraftan söz konusu alaşağı durumu zorunludur. Çünkü başkaya sorumluluk ile yaklaşmak tanığın aktaran ve bizzat bir başka olarak olayları deneyimleyen konumsallığını sorunlu hale getirmektedir.

Kaynakça

- Agamben, G. (1999). *Remnants of Auschwitz: The Witness and the Archive*. (Trans. D. Heller-Roazen). New York: Zone Books.
- Agamben, G. (2000). *Means Without End*, Minneapolis: Minneapolis University Press.
- Agamben, (G.) (2001). *Kutsal İnsan Egemen İktidar ve Çıplak Hayat*. (Çev. İsmail Türkmen). İstanbul: Ayrintı Yayınları.
- Agamben, G. (2009). *The Coming Community*. (Trans. M. Hardt). USA: University of Minnesota Press.
- Agamben, G. (2012a). *Gelmekte Olan Ortaklık*. (Çev. Betül Parlak). İstanbul: MonoKL Yayınları.
- Agamben, G. (2012b). *Dispozitif Nedir? / Dost*. (Çev. Ekin Dedeoğlu). İstanbul: MonoKL Yayınları.
- Agamben, G. (2017). *Tanık ve Arşiv: Auschwitz'den Artakalanlar*. (Çev. Ali İhsan Başgöl). Ankara: Dipnot Yayınları.
- Arendt, H. (2014). *Kötülüğün Sıradanlığı*. (Çev. Özge Çelik). İstanbul: Metis Yayınları.
- Aristoteles, (2019). *Ruh Üzerine*. (Çev. Lale Levin Basut&Saffet Babür). Ankara: BilgeSu Yayınları.
- Aristoteles, (2009). *Nikomakhos'a Etik*. (Çev. Saffet Babür). Ankara: BilgeSu Yayınları.
- Chare, N. (2006). The Gap in Context: Giorgio Agamben's Remnants of Auschwitz. *Culture Critique*. University of Minnesota Press, pp. 40-68.
- Colatrella, S. (2011). Nothing Exceptional: Against Agamben. *Journal of Critical Education and Policy Studies*, Vol. 9, No. 1, ss. 97,-125.
- Finlayson, J. G. (2010). Bare Life and Politics in Agamben's Reading of Aristotle. *The Review of Politics*. Vol 72. Ss. 97-126.

- Heidegger, M. (2009). *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*. (Trans. R. D. Metcalf – M. B. Tanzer). Indianapolis: Indiana University Press.
- Karaman, H. (2018). *Specters of Justice: A Philosophico-Literary Investigation*. İstanbul: Yeditepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi.
- Kristeva, J. (2018). *Hannah Arendt: Yaşam Bir Anlatıdır*. (Çev. Necdet Dümelli). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Levinas, E. (1979). *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority*. (Trans. A. Lingis). USA: Martinus Nijhoff Publishers.
- Levinas, E. (2003). *Sonsuzla Tanıklık*. (Haz. Zeynek Direk & Erden Gökyaran). İstanbul: Metis Yayınları.
- Levinas, E. (2005). *Zaman ve Başka*. (Çev. Özkan Gözel). İstanbul: Metis Yayınları.
- Lyotard, J. F. (1988). *The Differend: Phrases in Disputes*. (Trans. G. V. D. Abbeele). Manchester: Manchester University Press.
- Mocan, F. G. (2019). Herhangilerin Bir-Aradalığı: Ben-Sen Ara-sı. *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*. 12(2). ss. 1-16.
- Nietzsche, F. (2005). *Böyle Buyurdu Zerdüşt*. (Çev. Turan Ofazoğlu). İstanbul: Cem Yayınevi

Makale Gönderim Tarihi/Received Date: 24.04.2021 – Makale Kabul Tarihi/Accepted Date: 07.06.2021

Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi

Journal of Social and Cultural Studies

www.toplumvekultur.com

Yıl/Year: 2021, Sayı/Issue: 7, Sayfa/Page: 110-121

DOI: 10.48131/jscs.927227

BİR ENTELEKTÜEL OLARAK DURMUŞ HOCAOĞLU

Fatih YILDIZ¹

Öz

Bu çalışmada, Durmuş Hocaoğlu'nun üslûbu, entelektüel kimliği ve çalışmaları sosyolojik bir bağlam içinde ele alınmıştır. Onun entelektüel biyografisi, 1980 sonrasında vefat ettiği 2010 yılına kadarki dönem içinde Türkiye'de yaşanan gelişmeler çerçevesinde analiz edilmiştir. 12 Eylül 1980 askerî darbesi ve sonrasında Türkiye, dünyada yaşanan küresel ölçekteki değişimle de paralel olarak siyasal ve sosyal yapısı itibarıyla çok hızlı bir değişim sürecine girmiş, nüfusun önemli bir kısmı şehirlerde yaşamaya başlamış ve bu değişim süreci hem toplumda hem de siyasal alanda yeni ve önemli birçok meselenin Türkiye'nin gündemine girmesine sebep olmuştur. Durmuş Hocaoğlu hem dünya hem de Türkiye açısından son derece sancılı geçen bu dönemin şahitlerinden biridir. 2010 yılında vefat ettiği döneme kadar, muhtelif dergi ve gazetelerde, kendisinin de bir mensubu olduğu Türk milliyetçiliği başta olmak üzere, siyasal ideolojiler, fizik ve siyaset felsefesi, din ve laiklik/sekülerizm meseleleri, batılılaşma, demokrasi, entelektüellerin siyasal işlevleri, Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne giriş süreci özelinde Türk Batıcılığının dünü, bugünü ve akıbeti konularında çok sayıda yazı kaleme almış bir düşünürdür. Ayrıca bir üniversite hocası olarak, başta üniversitelerin özerkliği olmak üzere Türk eğitim sisteminin sorunlarıyla da ilgilenmiştir. Türk siyasal hayatında tartışma konusu olan sosyal ve siyasal meseleler üzerine kendine has üslûbu ile yazdıkları ve meseleleri el alma biçimi, onun entelektüel biyografisinin ayrırcı vasıflarıdır.

Anahtar Kelimeler: Durmuş Hocaoğlu, Entelektüel biyografi, Entelektüeller, Din, Siyaset, Laiklik.

¹ Dr. Öğrt. Üyesi, Düzce Üniversitesi, fatihyildiz@duzce.edu.tr, ORCID: 0000-0003-4746-7866

DURMUŞ HOCAOĞLU AS AN INTELLECTUEL

Abstract

In this study, Durmuş Hocaoglu's style, intellectual identity, and works were discussed investigated in a sociological context. His intellectual biography—in the period after 1980 until his death in 2010—was analyzed in the framework of the developments taking place in Turkey. Subsequent to the military coup of September 12, 1980, and urbanization, Turkey, in parallel with the changes occurring on a global scale in the political and social structure, entered a process of rapid change. In this process, both in society and many new and critical issues in the political arena, it has entered Turkey's agenda. Durmuş Hocaoglu is one of the last witnesses of the said period, which was inconceivably agonizing for both Turkey and the world. During his lifetime, he had written numerous articles in various magazines and newspapers. The themes of those articles mainly focused on Turkish nationalism, political ideologies, physics and philosophy of politics, religion and secularism, the political function of intellectuals in Turkey and the accession process of Turkey to the European Union, especially the Turkish Westernism's past, present, and future. In addition, as a thinker and scholar, he dealt with the problems with the Turkish education system, particularly the autonomy of universities. The distinctive feature of his intellectual biography is his unique style of writing. The way he dealt with social and political issues is the hallmark of his intellectual biography.

Key Words: Durmuş Hocaoglu, Intellectual biography, Intellectuals, Religion, Politics, Secularism.

Giriş

Meşhûrdur ki fisk ile olmaz cihân harâb
Eyler anı müdâhane-i âlimân harâb
Keçecizâde İzzet Molla

Durmuş Hocaoglu'nun entelektüel biyografisi, Türkiye'de 1980 sonrası yaşanan siyasal ve sosyal değişmeler içinde şekillenmiştir. Türkiye'de nüfusun yarıdan fazlasının şehirlerde yaşamaya başladığı 1980 sonrası darbe döneminin şartları ve meseleleri, onun milliyetçi bir entelektüel olarak, o nev'i şahsına münhasır üslûbu ile ortaya koyduğu metinlerinde ele aldığı başlıca konular olmuştur. Yazı ve konuşmalarındaki üslûbu ve derinlikli analizleriyle sadece üyesi olduğu milliyetçi-muhafazakâr entelijansiyanın değil, ideolojik olarak farklı kesimlerin de ilgisini görmüştür ki bu Türk düşünce hayatında nâdir görülen bir durumdur. Onu farklı kılan başlıca vasıflarını Erol Güngör'ün aydın tarifinde görebiliriz: “Aydın insan, sadece ‘sokaktaki adam’ tipinin haberdar olmadığı bilgilere sahip olan kimse değildir. Onu halktan ayıran taraf, her şeyden önce bu farklı ve ileri seviyedeki bilgiyi kazanabilecek bir zihnî terbiye ve düşünme metodu kazanmış olmasıdır” (2003: s.254). Bu tanımda entelektüelin iki özelliği öne çıkmaktadır: zihnî terbiye ve düşünme metodu... Zihnî terbiye; yani fikren hür olmak, meseleleri iktidar ilişkilerine

göre ve bir başkasının nazarından ele almak değil, Durmuş Hocaoğlu'nun sık sık atıf yaptığı bir Cemil Meriç cümlesi ile söyleyecek olursak, “kendi kafasıyla düşünmek, kendi gözleriyle görmek.” Entelektüel olmanın bir başka alâmet-i fârikası da düşünme metodu; yani en basit târifiyle bir meselenin nasıl ele alınacağına bilgisi... Bunlara eklenmesi gereken bir başka özellik de şüphesiz üslûptur; yani inşâ edilen bir metnin mimarî özellikleri. Milliyetçi kimliği ile öne çıkan bir düşünür olarak Durmuş Hocaoğlu'nu, 1990'lı yılların başından vefat ettiği 2010 yılına kadarki olan dönemde söylediklerine itibar edilen bir düşünür yapan da işbu vasıflara sahip olmasıdır.

1. Üslûbu

Durmuş Hocaoğlu'nun nev'i şahsına münhasır üslûbu; temiz ve müdanasız, okurundan çok şey bekleyen, okurunu zaman zaman lûgata müracaat etmeye icbar eden ve fakat karşılık bulduğu okuruna çok şey vadeden bir estetik seviyenin tezahürüdür. Dilde gösterdiği tavizsiz tavrı dolayısıyla yazdıkları slogandan ibâret olanlar yanında daha az okunan biri olması tabii bir durumdur. Bir metne gösterilen ilgi ile o metnin okurunun ideolojisi, sınıfı, entelektüel seviyesi arasında şüphesiz güçlü bir ilişki vardır. Bu ilişki Türkiye gibi sadece kendi mahallesinin, epistemik cemaatinin ya da dâhil olduğu ideolojik çevrelerin sesini duymayı marifet bellemiş insanların ağırlıklı olarak yaşadığı bir ülkede daha da güçlüdür.

Dil, entelektüelin kendisini ifade etmede yegâne aracıdır. Edward Said'in ifade ettiği gibi (2004: s. 41) “Her entelektüel, bir dilin içine doğar ve hayatının geri kalanını da çoğunlukla o dilin içinde geçirir ki bu dil onun entelektüel faaliyetlerinin başlıca aracıdır.” Bütün büyük yazarlar, içine doğdukları dilin sınırlarında dolaşmayı bilen ve fakat ortaya koydukları eserlerle o dili kendi sınırlarının da ötesine taşıyan kişilerdir. Türkçe'nin Türklerin ortak dili, kimliği ve hafızası olmasını sağlayanlar başta Kaşgarlı Mahmud olmak üzere Türkçe'nin kendine has sesinin binlerce yıllık emekçileridir. Latince, Latince verilen eserlerin var ettiği bir dildir. Homeros'un eserlerini klasik yapan, sadece anlattığı savaş hikâyesi değil, Truva Savaşı'nı destanlaştıran dili ve üslûbudur.

Üslûp olmadan düşünce derinliğinden şüphesiz bahsedilemez. Nietzsche'nin bir aforizması ile söyleyecek olursak, “Üslûbu düzeltmek, düşünceyi düzeltmekten başka bir şey değildir”. Durmuş Hocaoğlu'nun Türkçeyi tasarruf etmede eriştiği seviye, -sadece son yüzyılı hesaba katarak söyleyecek olursak-; Yahya Kemal'in, Faruk Nafiz'in Ahmet Haşim'in şiirde, Refik Halid Karay'ın, Ahmet Hamdi Tanpınar'ın, Cemil Meriç'in, Erol Güngör'ün nesirde en önemli temsilcileri olduğu bir geleneğe sırtını dayamış olmasından kaynaklanmaktadır. Türk düşünce tarihinde düşünür sıfatını haiz olanların alâmet-i farikası evveleminde bir üslûp sahibi olmalarıdır. Oğuz Türkçesi'nin

ilk yazılı örneklerinin verilmeye başlandığı 13. yüzyıldan, Tazarru'nâme yazarı Sinan Paşa'nın Türkçe'nin imkânlarını nesirde zirveye taşıdığı 15. yüzyıla kadarki dönemde Oğuz Türkçesi bir medeniyet dili hâline gelmiştir. Yunus Emre ve Sinan Paşa gibi yaşadığı döneme Türkçesi ile şahitlik eden birçok yazarın adeta kanaviçe gibi işlediği Türkçe, Yahya Kemal Beyatlı ve Ahmet Hamdi Tanpınar'ın eserlerinde zirveye ulaşmıştır. Böyle bir geleneğin son temsilcilerinden biri olan Durmuş Hocaoğlu'nun üslûbu, onun metinlerinin başlıca hususiyetidir.

Durmuş Hocaoğlu, varlığında mensubu olduğu entelektüel cemaat tarafından bile kıymeti yeterince bilinmemiş, öte yandan yokluğu da her geçen gün biraz daha fazla bayalığa teslim olan bir entelektüel vasat içinde yeterince fark edilmeyen; fakat bütün bunlara rağmen Türkiye'de son çeyrek yüzyılda entelektüel çevrelere hâkim olan tartışmalarda söylediklerine itibar edilen bir düşünürdü. Onun böyle bir entelektüel olmasında ne taklit olan ne de taklit edilebilen üslûbunun önemli bir payı vardır. O, yazılarını hakikati arayan bir aşk adamının vecdiyle yazan ve Türkçe'nin imkânlarını metinlerinde en üstü seviyede tasarruf etmeye çalışan bir entelektüel olarak temayüz etmiştir.

2- Entelektüel Kimliği

Tahsin Görgün (2009: s.160), "Bizde durum değerlendirmesi yapmanın ve 'bundan sonrası' hakkında düşünmenin oldukça uzun bir geçmişi vardır" dedikten sonra, Cumhuriyet döneminde Türkiye'de bu işi ciddi bir şekilde yapmaya ilk teşebbüs edenin Erol Güngör olduğunu söyler. Bu önemli bir tespittir; çünkü Erol Güngör, yazılarını kaleme aldığı dönemde Türkiye'nin meseleleri üzerinde dururken, bunu yakın tarihi yorumlayarak, geçmişe atıflarla, bilhassa Batıcı-inkılapçı dediği entelektüellere odaklanarak ve eleştirel bir üslûpla yapmıştır. Durmuş Hocaoğlu ise Erol Güngör'ün Türkiye'de sağ- sol kavgasının en şiddetli yaşandığı ve soğuk savaş olarak anılan yıllarda ortaya koyduğu eleştirel tavrı, 1980 sonrasında soğuk savaşın sona erdiği dönemin kendine özgü şartları içinde ve Türk toplumunun sosyolojisini felsefi açıdan yorumlayarak sürdürecektir. Her iki düşünürün de Türk entelijansiyası üzerine çok sayıda eleştirel yazı kaleme almış olması şüphesiz tesadüf değildir. Nitekim iki düşünür de entelektüelleri siyasal ve sosyal işlevleri itibariyle önemli görmüş ve bu meseleleri tartışan çok sayıda yazı kaleme almışlardır. Ayrıca Durmuş Hocaoğlu, Erol Güngör'ün de önemli bir temsilcisi olduğu Kemalist olmayan bir milliyetçiliğin ve Kemalizm'in toplum tasarımına dönük bir eleştiri geleneğinin önde gelen temsilcilerinden biriydi.

Durmuş Hocaoğlu, bir entelektüel sorumluluğuyla çağına şahitlik etmiş hem Batı düşünce tarihine hem de Türk ve İslam düşünce tarihine eleştirel bir süzgeçten geçirerek yaptığı atıflarla kaleme alınan yazılara, makalelere, kitaplara imza atmıştır. Onun milliyetçi bir düşünür olarak eserlerinde ve konuşmalarında slogan atmaması ve sosyal ve siyasal meseleleri ele alırken iktidar ilişkilerine göre bir tavır takınmaması ona gösterilen ve gösterilmeyen alâkanın da başta gelen sebebidir. Gündemdeki tartışmalara taraf olan grupların beklentilerine uygun slogan atanların itibar gördüğü, siyasette, bürokraside ya da üniversitelerde yükselmenin ehliyet ve liyakate değil, bağlı olunan ideolojiye ve sosyolojik ya da dinî cemaate göre belirlendiği bir ortamda emek mahsûlü eserler ortaya koyan bir entelektüelin itibarı da ona göre olacaktır.

Durmuş Hocaoğlu gibi yüksek kıratta yazılar kaleme alan bir yazara gösterilen ve gösterilmeyen ilgiyi, düşünceye hakikatle irtibatına göre değil, dünyada ve Türkiye’de siyasal ve kültürel iktidar alanına hâkim olan muktedir güçlerin belirlediği çerçevede içinde kalınıp kalınmadığına göre değer yükleyen bir anlayışın neticesi olarak da görmek mümkündür. Bütün bunlara rağmen Durmuş Hocaoğlu, hiçbir zaman sloganın şevetine kapılmamış, bir entelektüelin taşıması gereken başlıca hususiyet olan ancak ve ancak hakikat’e iman tavrını terk etmemiştir. Bu tavrını “entelektüel kimdir, işlevi nedir, ne yapar?” konularını tartıştığı yazılarında da dile getirmiştir. Bu konuda bilhassa “*Türk Aydınında Felsefi Zaafiyetin Temelleri I*” (Hocaoğlu, 2002a: s.168) başlıklı yazısında söyledikleri, Türkiye’de hem sağ hem de sol entelektüellere getirilen bir eleştiri olması itibarıyla ayrıca dikkate değerdir:

1. Türk aydını her şey den önce bir “hakikat araştırmacı” olmak gerekirken daha ziyâde bir ideolog gibi davranmakta, meseleleri hemen hemen ve dâimâ bir ideolojik uzayda ele almakta, kendisi gibi düşünmeyenleri yâni muhalif ve muâzırılarını çok kere hasım olarak görüp onları dinlemeye ve anlamaya çalışmamakta, cepheleşmekte ve şâyet tartışmaya girmek durumunda kalırsa bu tartışmayı da bir tür mevzi kazanma anlayışı içinde yürütmektedir.
2. Kendi doğruları da dâhil olmak üzere, doğru olarak bilinen ve sunulan şeylerle hesaplaşması gerekirken, tam aksine, hâkikat’ın, skola’da otorite’lerin kitaplarından ta’lîm ile edinilen statik (durağan) bir veri olduğunu kabul etmektedir.
3. Hâlis bir aydın (entelektüel) olmanın temel şartı olan “kendi kafası ile düşünmek” düsturunu çok kere bir kenara itip, başkalarının kafalarıyla düşünmekte, başkalarının fikirlerini nakletmekte, bir türlü, otorite baskı ve tahakkümünden kurtulamamakta ve hattâ bu fikrî bağımlılıktan da pek rahatsız olmamaktadır.
4. Hâdiseler arasındaki ilişkileri çok defalar sağlıklı bir şekilde izah edememekte ve yine çok defalar fiiliyât (fiilî olup-bitmeler) fikriyatın önünde gitmekte, başka bir ifade ile, fiilî olup-bitmeler karşısında şaşkın ve çaresiz kalmaktadır.
5. Benzer bir mülâhaza da Türk aydınının “ilmî faaliyetleri” çok kere “mekanik bir tarzda” yürütmekte olmasıdır.
6. Bütün bunların bir neticesi olarak o, uzunca bir süreden beri bir türlü çağını kavrayıp yorumlayamamakta, yâni, bütün aksi iddialarına karşılık, “çağdaş” olamamaktadır.

Yukarda yer verdiğimiz uzun pasaj, Durmuş Hocaoğlu'nun hem kendi entelektüel kimliğinin hususiyetlerini göstermesi açısından hem de onun entelektüelin tanımına ve işlevine dair görüşlerini bilmek açısından önemlidir. Öte yandan bize göre Türkiye'de entelektüellere, Hocaoğlu'nun söylediklerinde olduğu gibi önemli bir misyon yüklemek de çok anlamlı değildir. Her şeyden önce bunun yakın döneme kadar Türk toplumunda sosyolojik bir zemini yoktur. Devletin entelektüelin alanının sınırlarına mütemadiyen müdâhil olduğu, düşünce hayatını patronaj ilişkilerinin belirlediği bir geçmişe sahip Türkiye'de, ilmî faaliyetleri “mekanik bir tarzda” yürütmek de kaçınılmaz olmaktadır. Asıl sorun ise bu durumun hâlâ devam ediyor olmasıdır.

Entelektüel kavramının muğlak ve ele avuca sığmaz oluşu da bu bahsettiğimiz konuların neticesidir. Her iktidar karşısında konum alanın entelektüel olması söz konusu olmadığı gibi, iktidarın sofrasında oturanın fikirlerine iktidarın gölgesinin düşmesi de doğal bir durumdur. Şüphesiz her tanım eksiktir; ele avuca sığmayan bir kavram olmasından dolayı efrâdını câmi ağıyârını mâni bir entelektüel tarifi de yapılamaz. Fakat “entelektüel kimdir?” konusu üzerine yazılan metinlerde ittifak edilen, Dreyfus Davası sırasında ortaya koyduğu tavır ve verdiği mücadelenin hem kavramın tanımında hem de Émile Zola'nın referans kişi olarak kabulünde belirleyici olmasıdır. Topluma ve siyaset alanına hâkim olan bir yalanın peşinden gitmeyen Émile Zola'nın *“Suçluyorum!”* (2019) metni, Hocaoğlu'nun söylediği “hakikat araştırmacı” olmanın tarihteki en değerli örneklerinden biridir. Bu tavrıyla Émile Zola, entelektüeller üzerine yazılan hemen bütün metinlerde referans bir kişilik olmuştur. Bir yanda Émile Zola'nın bu tavrı diğer yanda ise Nazi döneminde Ernst Yanning gibi önemli bir hukukçunun ya da Martin Heidegger gibi önemli bir filozofun bir iktidar aparatına dönüşmesi ya da Fransa'nın Cezayir işgaline karşı duran ama Stalin Rusya'sının zulümleri karşısında ideolojik sebeplerle sus pus olan Jean Paul Sartre'in iki yüzlülüğü... O sebeple, kavramın nasıl tanımlandığı kadar, kimin hangi durumda ne yaptığı ve nasıl bir tavır aldığı ve kiminle nasıl bir ilişki içinde olduğu önemli bir ölçüdür.

Ahmet Hamdi Tanpınar'ın (1996: s.46) *“Hayat Karşısında Münevver”* başlıklı yazısında söyledikleri bu metinde öne sürülen ana fikrin ne olduğunu göstermesi açısından dikkate değerdir: “Hayat, şüphesiz bütün cemiyetindir. Fakat mesuliyetleri yalnız münevverindir. Yükünü kaderin ve tesadüfün ayırdığı paya göre hep beraber taşırız. Fakat tarih karşısında hesabını münevver verir.” Keçecizâde İzzet Molla'nın, yazının epigraf bölümünde yer verdiğimiz mısralarında ifade ettiği gibi, dünyayı fışk yani bozgunculuk harâb etmez; dünyayı harâb eyleyen, âlimlerin dalkavukluğudur. Entelektüel faaliyet kiralık kafaların işi değildir. Durmuş Hocaoğlu'nun kendisinin de sık sık kullandığı bir cümlede söylediği “kendi kafası ile düşünen ve kendi gözleriyle gören” bağımsız bir entelektüel olması, onun entelektüel kimliğinin fârikasıdır. Milliyetçi bir

düşünür olmasına rağmen milliyetçi çizgide yayın yapan bir gazeteden bile kovulmuş olması mânidardır. Hakikat, şüphesiz ehline göredir. Yeniçağ Gazetesi'nde yazdığı Vedâ başlıklı son yazısı, onun müeddep kişiliğine dair çok şey söylemektedir:

Evet, artık ayrılık vakti geldi; yavaş-yavaş toparlanayım. Yeniçağ'da ilk yazıma 'Merhaba dostlar; tanıyana da merhaba, tanımayana da merhaba; ben geldim. Esâsen, rû be rû tanıyor olsak da olmasak da aynı yolun yolcusu, aynı kulvarın yarışçısıyız; o sebeple hiç yabancılık çekmeden gönülden ve sıcak bir merhabal' diyerek başlamıştım; galiba, en iyisi aynı şekilde ayrılmak: Allaha ısmarladık dostlar, gönülden ve sıcak bir Allaha ısmarladık; vakit hitâma erdi, daha fazla durulmaz gayri, yolcu yolunda gerek...(Hocaoğlu: 2009)

3. Çalışmaları

Durmuş Hocaoğlu, eserlerini kaleme aldığı soğuk savaş sonrası yıllarda, bilhassa dünya meseleleri ve Türkiye gündeminde yer alan tartışma konuları üzerinde durmuştur. Belli bir estetik seviyeyi muhafaza ederek, muhtelif konularda yazılar kaleme alabilmesi, onun mütebahhiresinin başta gelen delilidir. Çalışmalarında öncelikle ele aldığı konular, Türkiye'nin derin meseleleridir. Peyami Safa'nın (2006: s.7) "Türk düşüncesinin en büyük meselesi ve Türk ruhunun en büyük işkencesi" diye tanımladığı Doğu-Batı meselesine; sadece Türkiye'de değil bilhassa 20. yüzyılda Batı'da ve bizde birçok ismin fikir serdettiği aydın/entelektüel konusuna; Milliyetçilik, İslamcılık ve Türk solu başta olmak üzere siyasal ideolojiler üzerine; 90'lı yıllarda bilhassa Refah Partisi'nin yükselmesi ve 28 Şubat sürecinin yaşanmasıyla üzerinde yoğun tartışmaların yapıldığı irtica-laiklik ve din-siyaset ilişkileri meselelerine dair yazılar, makaleler yazmıştır.

2000'li yılların başlarında Türkiye gündeminin başta gelen konularından biri olan Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne giriş çabaları üzerine ayrı bir önem vererek bu konu üzerine hem makaleler hem de köşe yazıları kaleme almıştır. Bu yazılarının en önemli özelliği, Hocaoğlu'nun ele aldığı meseleleri tarihî sürekliliği içinde ve sebep sonuç ilişkileri çerçevesinde analiz etme çabası içinde olmasıdır. Bize göre Durmuş Hocaoğlu'nun yazılarını değerli kılan, onun öncelikle tarihe ve sosyal ve siyasal meselelere bir muhakkik olarak yönelmesinde yatmaktadır. Çalışmalarına baktığımız zaman ele aldığı konular üzerinden kendisi için bir pozisyon almak ya da dâhil olduğu ideolojinin propagandasını yapmak gibi bir amaç taşımadığını bilakis hâdiseler karşısında bir entelektüelin ne yapması gerekiyorsa onu yapmaya çalıştığını görüyoruz.

Durmuş Hocaoğlu'nun doktora tez danışmanı olan İsmail Yakıt'ın, "*Fikirlerinin Çilesini Çeken Adam: Durmuş Hocaoğlu*" başlıklı yazısından öğrendiğimize göre, Hocaoğlu 1994 yılında İstanbul Üniversitesi Felsefe bölümünde "*Türk İslam Düşünce Tarihinde ve Fizikte Kosmos*" adlı

teziyle doktorasını tamamlamıştır. İsmail Yakıt (2016: ss.234-235) Hocaoğlu'nun danışmanlığını yaptığı döneme dair hatıralarını anlatırken şu bilgileri veriyor:

Tez konusu olarak Türk-İslam Düşünce Tarihinde ve Modern Fizikte Kosmos (Madde ve Yapısı) konusunu belirlemiştik. Oldukça kapsamlı bir konuydu. İlk defa çalışılacaktı. Bulduğu malzemeye göre konuyu daraltabilecektik. Tez çalışmaları esnasında, Türk düşüncesi üzerine, felsefe ve fizikte madde kavramı üzerinde devamlı fikir alışverişinde bulduk. Velut bir kalemi olduğundan, çok yazıyor, sık sık konu dışına çıkıyordu. Bu kısımları tezden ayırmasını istedim. 'Bunları ayrı kitap yaparsın' dedim. Bu çalışmalarının tezde kalmasını istiyordu ama sonunda tezden ayırdı ve kitaplaştırdı. Nitekim *Laisizm*'den *Milli Sekülerizm*'e isimli kitabının pek çok kısımları tezden çıkardığı sayfalardır. Savunmadan bir sene sonra onu neşretti.

Durmuş Hocaoğlu'nun doktora tezinden çıkardığı bölümlere dayandığı anlaşılan "*Laisizm'den Milli Sekülerizme*" (2014) adlı zengin bir muhtevaya sahip telif eseri, her şeyden önce bir kavram tahkimi çalışmasıdır. Fizik felsefesi üzerine çalışmış olmasının da etkisiyle sosyal bilimlere ve siyasal tartışmalara konu olan kavramları tahkim etme çabası hemen her metninde kendisini ortaya koymaktadır. Muhtevasıyla Türkçede benzeri olmayan bu eserinde Durmuş Hocaoğlu, Batı'nın nasıl Batı olduğunun sosyolojik ve felsefî bir analizini yapmaya çalışır. Mütecessis bir zekânın mahsûlü olan eserinde, her ne kadar 2020'lerin Türkiye'sinde gündemden düşmüş gibi görünse de bilhassa son çeyrek yüzyılda Türkiye gündeminden neredeyse hiç düşmeyen ve hatta büyük ölçekli sosyal ve siyasal hareketlerin ortaya çıkmasında motivasyon kaynağı olan çağdaşlık, modernlik, laiklik, sekülerizm gibi kavramların felsefî çözümlemesini, bu kavramların menşei olan Batı'dan hareketle ve sosyolojik bağlamı içinde yapmaya çalışmıştır. Eserin tanıtımı için tercih edilen pasaj, çalışmanın nasıl bir amaca mâtuf olarak kaleme alındığını ortaya koymaktadır:

Laiklik ve Sekülerlik, bizim aydınlarımızın bir çocuk tekerlemesini andırır tarzda dillerine pelesenk ettikleri din ve devlet ayrımı yahut da din işleri ve devlet işlerinin ayrımı basitliği ile ifade edilemeyecek kadar derinlikli konulardır. Bu derinliğin göstergelerinden birisi de, bu kavramların tarihin belirli bir döneminde, birden bire, ap-ansız ortaya çıkmış, boşlukta vücut bulmuş, toplumdan tecrid olmuş bazı entelektüellerin sırf bir zihin egzersizi olsun diye ürettikleri soyut birer kavram olmayıp, tarihin derinliklerinden ve birçok unsurla karmaşık bağlantılar kurarak, gelişerek günümüze ulaşan, nesnel içerikleri olan kavramlar oluşlarıdır. Bunun içindir ki, laiklik sekülerlik'in içinde doğup gelişmiş olduğu toplum olan Batı toplumunun bu sağlam çerçevesinde, tarihsel ve kültürel arka-planın irdelenmesi ve keza, felsefî bir tahlili faydalı ve hatta elzem olacaktır. (Hocaoğlu, 2014).

Bu pasajda üzerinde durulan laiklik kavramı, Türkiye'de uzun yıllar ona atfedildiği şekliyle bir kavram olmanın ötesinde bir ötekileştirme aracı hatta daha ötesi bir silah olarak kullanılmıştır. Durmuş Hocaoğlu'nun, kavramların tarihsel ve kültürel arka planlarının irdelenmesi ve felsefî bir tahlilinin elzem olduğunu söylemesi şüphesiz değerli olsa da bunun Türkiye'de pratikte karşılık

bulmadığını söylemeliyiz. Türkiye’de birbiriyle mücadele içinde olan siyasal ve sosyal grupların mensupları, kavramlara anlam atfederken, buradan bir tahakküm sistemi kurmak ya da var olan iktidar ilişkilerini devlet gücü üzerinden kendi lehlerine olacak şekilde devam ettirmek gibi bir amaçla hareket etmişlerdir. Bahsettiğimiz bu mücadelede laiklik kavramı stratejik bir önemdedir. Laiklik kavramının Türkiye özelinde içeriğinin nesnel olmadığı gibi, Türkiye’de hâkim olan yorumunun da merkezde yer alan askerî ve siyasal elitlerin siyasal merkeze yönelen muhafazakâr siyasal oluşumları dışarda bırakmaya dönük olarak kullanılması 2000’li yılların başına kadar devam etmiştir. Bugün her ne kadar gündemden düşse de, Türkiye’de laiklik ve irtica kavramlarına dayanan kutuplaşmalara dayalı siyasal sonuçlar, Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluşunun yüzüncü yılı arifesinde, Türkiye’de siyasal kültürün şekillenmesinde belirleyici olmaya devam etmektedir.

Durmuş Hocaoğlu, bir taraftan bilimsel dergilerde makaleler yayınlarken, Yeni Çağ gazetesi başta olmak üzere birçok farklı gazetede köşe yazıları yazmış, aynı zamanda öğretim üyesi olarak görev ifâ etmiştir. Onun bir entelektüel olarak önemli özelliklerinden biri üretken bir yazar olmasıdır. Yazılarına ulaşma imkânı sunulan www.durmushocaoglu.com/ internet hesabında yer alan bilgilere göre; uzun süreyle yazdığı Yeni Çağ gazetesi başta olmak üzere 9 ayrı gazetede 577 köşe yazısı ve Türkiye Günlüğü ve Doğu Batı gibi akademik dergilerde ve haftalık yayın yapan popüler dergiler başta olmak üzere 27 ayrı dergide 117 yazı kaleme almıştır. Türk eğitim sisteminin sorunları üzerine çok sayıda yazı kaleme almış ve üniversitelerin Türkiye’de siyasal kutuplaşmaların tam ortasında yer aldığı bir dönemde üniversitelerin durumuna bizzat yaşayarak şahit olmuştur. Devletin patron olduğu bir üniversite fikrine itiraz eden Hocaoğlu, dünya standartlarında bir üniversite için olmazsa olmaz şartın akademisyenlerin bağımsızlığı olduğunu söyler. Bağımsız üniversite fikrini, o nev’i şahsına münhasır üslûbuyla şöyle ifade etmiştir: “Üniversite, Siyasî Erk’in müdahalesinin minimuma inmesi gereken çok özel bir dünyadır; velev ki ‘zararlı fikirler’ üretilse dahi! Üniversiter, akademik, entelektüel mevzûlarda hiçbir devlet organının, hiçbir hâkimin ‘fayda-zarar’ hükmü verebilmesi mümkün olamaz” (Hocaoğlu, 2002b: s.200).

Türkiye’de 1933’te gerçekleştirilen reformla, üniversite, yeni kurulan devletin ideolojik meşruiyet kaynağı olarak kullandığı bir kuruma dönüştürülmüştür. Yıllar içinde şekil değiştirerek devam eden bu durum günümüzde de çok farklı değildir. Yükseköğretim kurumlarının toplumun ihtiyaçlarına göre değil, siyasal iktidarların beklentilerine göre yapılandırılması, iktidar ilişkilerinin amfilere kadar taşınması anlamına gelmektedir ki bu durum gerçek anlamda bir üniversitenin var olmasına imkân vermemektedir. Özerk bir üniversite, hiç şüphesiz buna uygun bir siyasal/sosyal yapıda ve şüphesiz Hukuk Devleti ile mümkün olacaktır. Dolayısıyla, siyaset toplum ilişkilerinin

Hukuk Devleti'nin esas alınarak kurgulanmaması durumunda, mütehakkim ve hodbin bir siyaset anlayışını benimseyenlerin toplumda hâkim olması ve üniversitelerin de özerk olmadığı gibi, siyasal iktidarların müdahalesine açık bir yapıda dizayn edilmesi kaçınılmazdır. Durmuş Hocaoğlu'nun, her şeyden önce bağımsız düşünen bir entelektüel olması gerektiğini söylediği akademisyenlerin özerkliğini önemsemesi ve siyasal iktidarların “zararlı fikirler” üretilse bile üniversitelere hiçbir şartta müdahale etmemesine vurgu yapması onun üniversite fikrinin temelini oluşturmaktadır.

Türkiye’de düşünür ya da entelektüel kabul edilen ya da öyle anılanların kâhir ekseriyetinin belli merkezlerden yönlendirilen gündemlerin peşine takıldığıнын en güzel örneklerinden biri de Avrupa Birliği’ne sözde üyelik sürecimizdir. Türkiye’nin Avrupa Birliği’ne üyelik süreci, bidâyetinden beri sürecin kendisinden ibâret kalmıştır. Türkiye’de hem tarihî olaylar hem de gündeme dair meseleler üzerine kalem oynatan entelektüellerin önemli bir kısmında görülen ve dâhil olunan siyasal kavgada karşı tarafa üstünlük sağlamak amacına mâtuf ve ideolojik propaganda amaçlı bir yorumlama biçimi, günümüz Türk entelijansiyasının en büyük hastalıklarından biridir. Bu hastalığın tedavisi de pek mümkün görünmemektedir. Zaman zaman Türkiye’nin gündemini, bu hastalığa dûçâr olanların belirlemesi ise ayrı bir talihsizliktir. Türkiye’nin Avrupa Birliği’ne üyelik süreci, Durmuş Hocaoğlu’nun da mütemediyen üzerinde durduğu bir konu olmuştur. Yeniçağ Gazetesi’nde köşe yazısı olarak yazdığı, Türkiye’nin Avrupa Birliği’ne üyelik sürecini analiz eden, bu amacı sorgulayan, bu amaç çerçevesinde sergilenen beyhude çabalar konusunda ikaz eden seri yazıları -2020’lerin Türkiye’sinden bakınca- onun uzak görüşlülüğünü ortaya koyması bakımından ayrıca önemlidir.

Özellikle 2000’li yıllardan sonra, Türk siyasal hayatının ana aktörlerinin amacı, Avrupa Birliği’ne girmek yerine bu sürecin kendisini bir araç olarak kullanarak, askerinin siyasal üzerindeki etkilerinin azaltılmasını sağlamak ve siyasal alanını yeniden tasarlamak olmuştur. Durmuş Hocaoğlu ise Türkiye’nin Avrupa Birliğine üyelik amacına karşı gelirken, bilhassa son 20 yılda mütemediyen Türkiye’nin gündemini işgal eden bir sürecin açmazlarına işaret eden yazılar kaleme almıştır. Üzerinde yüzlerce, tez, kitap, makale kaleme alınan, binlerce akademik toplantı düzenlenen, televizyonlarda yıllarca her akşam saatlerce tartışılan bir konuda bugün geline nokta ile onun yazdıkları bir arada düşünüldüğünde, onun kaygılarının yerinde kaygılar olsa da bu meselenin arka planında başka ilişkilerin ve niyetlerin söz konusu olduğu anlaşılmaktadır. Meselenin Türkiye tarafına baktığımızda, Türkiye’nin Avrupa Birliği ilgisinin bilhassa belli bir tarihten sonra Avrupa Birliği’ne girme amacından çok iç siyasete dönük bir mesele olduğunu, öbür yandan Avrupa Birliği temsilcilerinin de Türkiye sanki üye yapılacakmış gibi konuşarak ya da

hareket ederek bu süreci Türkiye'ye müdahale etme fırsatına çevirme çabaları içinde hareket ettiklerini, dolayısıyla gelinen noktada bu karşılıklı satranç oyununun kazananının Türk halkı olmadığını söyleyebiliriz.

Sonsöz

Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunun yüzüncü yılına yaklaştığımız bu günlerde Türkiye'nin en önemli ihtiyacı, kişisel ahlâkın yanında meslek ahlâkına da önem veren insanlardır. “Bu ahval ve şerait içinde” en büyük sorumluluk işini iyi yapanlara düşmektedir. Bu kişi bir entelektüel ya da marangoz ya da orta sınıf bir mesleğin sahibi olabilir; fakat önemli olan içinde yaşanılan topluma karşı sorumlu bir şekilde hareket etmektir. Toplumda entelektüellerin gücü, bağımsız ve müdânâsız olmaktan kaynaklanır. Müstakîm olan yani istikameti gösterecek olandır entelektüel, istikameti gösterilen değil. Düşünendir, düşündürtülen değil... Yüz sene önce Süleyman Nazî'nin “*Kara Bir Gün*” yazısıyla yaptığı gibi, her durumda gözünü kırpmadan hakikati söyleyebilme cesaretini taşıyandır. İki yüz sene önce Keçecizade İzzet Molla'nın yaptığı gibi, yanlış yapan padişah bile olsa, ölüm ya da sürgün bahasına bunu söyleme cesaretini gösterebilendir. Dün konuştuğunu bugün unutanların, menfaatine puta tapar gibi tapanların, siyasal, dinî ya da mezhebî cemaatini/aidiyetini milletin ve memleketin önüne koyanların itibar gördüğü, hakikatin sözcüsü olanların kovalandığı ülkelerde ise düşünce, bir itibar sebebi değil bir kovalanma sebebi olmuştur.

Durmuş Hocaoğlu 23 Ekim 2010'da vefat etti. Onun ölümünden sonra Türkiye'de ve dünyada çok acı hadiseler yaşandı ve yaşanmaya da devam ediyor. Türkiye hain bir yapılanmanın darbe girişimine mâruz bırakıldı ki bu girişimin Türk insanına ağır faturası hâlâ devam etmekte... Durmuş Hocaoğlu bir Türk ve Türk milliyetçisiydi. Onun entelektüel kimliğinin alâmet-i fârikası şüphesiz ki etnik kökeni ya da ideolojisi değildir. Türkiye gibi entelektüel çoğunlukla ya ideolojisinden dolayı ya da siyasal ilişkiler ağı içinde aldığı pozisyona göre değer verilen bir ülkede, onun gibi üslûp sahibi olan, derinlikli, emek mahsûlü metinler kaleme alan birinin sınırlı bir çevre tarafından biliniyor ve okunuyor olması da ayrıca üzerinde düşünmeye değer bir konudur. Ardında önemli eserler bıraksa da slogan atmadan, kimseye müdânâ etmeden, iktidar ilişkilerine ve duruma göre davranmadan yaşamış ve yazmış olması başlı başına bir değerdir. Türkler ve Türkiye için kendince bir fikrî mücadele içinde olmuştur. Nihal Atsız kadar âteşin yazılar yazmasa da, düşüncelerinin gücü ile mensubu olduğu düşünce geleneği arasında güçlü bir ilişki vardır. Onu şahsen tanıyanların söylediğine göre, cömert, ahlaklı ve çalışkandır... Onun yazdıklarından ve onu tanıyanların hakkında yazdıklarından iş ahlakı yüksek bir insan olduğu da anlaşılmaktadır.

Türkçe'nin büyük bir medeniyetin dili haline gelmesinin yolunu açan ve eserleriyle en büyük katkıyı sağlayan Yunus Emre'nin, Türkçe'nin sadece şiirde değil nesirde de bir büyük medeniyet dili olduğunu gösteren Sinan Paşa'nın yolundan giden ve onların kendi devirlerinde yaptıklarını, yaşadığı dönemde yazdıklarıyla yapmaya çalışan yani atalarıyla övünen değil, onların verdikleri mücadeleyi kendi yaşadığı dönemde, kendine mahsus bir tevâzu içinde veren bir entelektüeldi Durmuş Hocaoğlu... Türkiye'nin birçok meselesi ile ilgili onun eserlerine mürâcaat etmek, okumak ve okutmak şüphesiz Türk düşünce dünyasına hizmet etmek olacaktır. Çünkü o eserler, her şeyden önce saf, samimi, çalışkan, müeddep, müstakîm bir insanın kalemiyle yazılmıştır.

Kaynakça

- Görgün, T. (2009). Erol Güngör'ün İlmî ve Fikrî Gelişimi ve Düşüncesinin Ahlakî Ciheti. (Yayın Danışmanı: Tayfun Amman). *Kültür Ocağında Bir Mütefekkir Erol Güngör* içinde. İstanbul: Kültür Ocağı Vakfı Yayınları, 159-185.
- Güngör, E. (2003). *Sosyal Değişme ve Aydınlar*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Hocaoğlu, D. (2002a). *Bir Entelijansiya Kritiği - Düşük Şiddetli Devrim*. İstanbul: Gelenek Yayınları.
- Hocaoğlu, D. (2002b). *Devletçilik Bumerangı*. İstanbul: Ufuk Kitapları.
- Hocaoğlu, D. (07.02.2009). *Vedâ*. Yeniçağ Gazetesi.
- Hocaoğlu, D. (2014). *Laisizm'den Milli Sekülerizme*. İstanbul: Kocav Yayınları.
- Safa, P. (2006). *Türk İnkılabına Bakışlar*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Said, E. (2004). *Entelektüel*. (Çev. Tuncay Birkan). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Tanpınar, A. H. (1996). *Yaşadığım Gibi*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Yakıt, İ. (2016). *Hatıralarıyla İz Bırakanlar*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Zola, E. (2019). *Suçluyorum!*. (Çev. Tahsin Yücel). İstanbul: Can Yayınları.

Makale Gönderim Tarihi/Received Date: 17.04.2021 – Makale Kabul Tarihi/Accepted Date: 09.06.2021

Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi

Journal of Social and Cultural Studies

www.toplumvekultur.com

Yıl/Year: 2021, Sayı/Issue: 7, Sayfa/Page: 122-131

DOI: 10.48131/jscs.918757

**SHAKESPEARE AND SOVEREIGNTY: A BIOPOLITICAL READING OF
MACBETH**

Deniz KARACA¹

Abstract

Biopolitics has brought new perspectives on power relations in society with the conceptualization of Michelle Foucault. Although the history of the concept goes back to the past, biopolitics has been used to analyze the power and social power relations in many areas from body control to population politics, thanks to Foucault. Italian philosopher Giorgio Agamben has carried the concept of biopolitics to another point and contributed to the concept of biopolitics with his studies on sovereignty. Unlike Foucault, who claims that biopolitics is modern thought, Agamben traces biopolitics in ancient texts. In his book *Homo Sacer*, Agamben allows us to reflect on the limits of sovereignty with the concept of bare life. Agamben searches for the holy man who can be killed but not sacrificed in Roman Law and makes analyzes social power relations and sovereignty through this concept. This article aims to make a biopolitical reading of William Shakespeare's play *Macbeth*, based on Agamben's analysis of the *Homo Sacer*. As *Macbeth* kills King Duncan and becomes king himself, his struggle with the ghost of sovereignty begins. While this article seeks the reasons for *Macbeth*'s inability to legitimize his power as the possessor of sovereignty and power in Elizabethan political theology and ideological structure, it reveals, in a biopolitical reading, that *Macbeth* has fallen into the position of the *Homo Sacer*, who cannot be sacrificed but is legitimate to be killed, that the sovereign is not above sovereignty, and that the king's mystical existence is separated from bodily existence. It is intended to analyze that with the killing of the king, *Macbeth* seeks to retain sovereignty while trying to cope with the pain of breaking the sacred order as an object of the dominant ideology. In this article, the reason why *Macbeth*'s sovereignty cannot be legitimized is discussed based on the argument that power has a productive rather than an oppressive nature while examining how his position has transformed into the *Homo Sacer* in Agamben's theory.

Keywords: Biopolitics, Sovereignty, *Macbeth*, *Homo Sacer*, Legitimacy

¹ Doktora Öğrencisi, İstanbul Aydın Üniversitesi, denizk@stu.aydin.edu.tr, ORCID:0000-0003-4961-0443

SHAKESPEARE VE EGEMENLİK: MACBETH'İN BİYOPOLİTİK BİR OKUMASI

Öz

Biyopolitika Michelle Foucault'nun kavramsallaştırmasıyla beraber toplumdaki güç ilişkilerine ilişkin yeni bakış açıları kazandırmıştır. Kavramın tarihi eskiye uzansa da biyopolitika Foucault sayesinde beden kontrolünden nüfus politikalarına kadar pek çok alanda iktidar ve toplumsal güç ilişkilerini çözümlmek için kullanılmıştır. İtalyan filozof Giorgio Agamben biyopolitika kavramını başka bir noktaya taşıyarak egemenlik üzerine çalışmalarıyla biyopolitika kavramına katkı sağlamıştır. Biyopolitikanın modern bir düşünce olduğunu öne süren Foucault'nun aksine Agamben biyopolitikanın izini antik metinlerde sürer. Kutsal İnsan adlı eserinde Agamben, çıplak hayat kavramsallaştırmasıyla egemenliğin sınırları üzerine düşünmemizi sağlar. Agamben öldürülebilir ama kurban edilemeyen kutsal insanı Roma Hukuku'nda arar ve bu kavram üzerinden toplumsal güç ilişkileri ve egemenlik üzerine analizler yapar. Bu makalede Agamben'in Kutsal İnsan çözümlemesinden hareketle William Shakespeare'in Macbeth oyununun biyopolitik bir okumasını yapmak amaçlanmıştır. Macbeth'in kral Duncan'ı öldürmesiyle ve kendinin kral olmasıyla beraber egemenlik hayaletiyle mücadelesi başlar. Bu makale Macbeth'in egemenliğin ve gücün sahibi olarak iktidarını meşrulaştıramamasının sebeplerini Elizabeth dönemi politik teolojisinde ve ideolojik yapısında ararken, biyopolitik bir okumayla Macbeth'in kurban edilemeyen ama öldürülmesi meşru olan Kutsal İnsan pozisyonuna düştüğünü, egemenin egemenliğin üstünde olmadığını ve kralın mistik varoluşunun bedensel varoluştan ayrılışını analiz etmek amaçlanmıştır. Macbeth kralı öldürmesiyle, bir taraftan egemen ideolojinin bir nesnesi olarak kutsal düzeni bozmanın sancılılarıyla baş etmeye çalışırken diğer taraftan egemenliği elinde tutmanın yollarını arar. Bu makalede, Macbeth'in egemenliğini meşrulaştıramamasının sebebi gücün baskıcı değil üretken bir doğası olduğu savından hareketle tartışılırken, kendi pozisyonunun Agamben'in teorisindeki kutsal insana nasıl dönüştüğü irdelenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Biyopolitika, Egemenlik, Macbeth, Kutsal İnsan, Meşruiyet

Introduction

OLD MAN: 'Tis unnatural,

Even like the deed that's done. (Shakespeare, 1990, p. 14)

When depicting the atmosphere after the murder of King Duncan in William Shakespeare's tragedy Macbeth, old man associates the act of murder with the unnatural weather conditions and by doing so he reflects the latent social belief on the metaphysical, mystical existence of the king and its symbolic order. His association with the weather conditions and the murder of the king creates the question that what was unnatural about this murder. This question is the pivotal matter of this paper. By taking the ideas of Giorgio Agamben and Michelle Foucault on biopolitics and sovereignty, the article seeks a biopolitical reading of Macbeth.

Biopolitics is a modern thought that is mostly shaped by the ideas of Michelle Foucault on the power and authority that focus on modern power and governmentality. However, it is fruitful to comprehend the idea of power which is helpful to analyze Shakespeare's perspective. Foucault's ideas on power bring us an understanding and epistemological break with the classical

idea of power which is based on mostly the oppressive state authority. Foucault, unlike the traditional belief that focuses on the repressive quality of the state and power, sees the power as a productive and more complex conception. This decentralized conceptualization of power is putting power relations on a more productive ground rather than the repressive understanding of the power. In *Society Must Be Defended*, Foucault explains his conceptualization as the power:

is never appropriated in the way that wealth or a commodity can be appropriated. Power functions. Power is exercised through networks, and individuals do not simply circulate in those networks; they are in a position to both submit to and exercise this power. They are never the inert or consenting targets of power; they are always its relays. In other words, power passes through individuals. It is not applied to them. (2003: p. 29)

Foucault suggests a “radical departure from previous modes of conceiving power and cannot be easily integrated with previous ideas, as power is diffuse rather than concentrated, embodied and enacted rather than possessed, discursive rather than purely coercive, and constitutes agents rather than being deployed by them” (Gaventa, 2003: p. 1). He sees power as an embodiment of an ideology and discourse, and it exercises through creating “régime of truth” (Rabinow, 1991: p. 131). For Foucault what creates the legitimacy and makes the society accept it “is simply the fact that it doesn’t only weigh on us as a force that says no, but that it traverses and produces things, it induces pleasure, forms knowledge, produces discourse” (Interview, “Truth & Power”: p. 119). Thus, what constitutes the strength of power is its ability to create an ideological discourse that is a ground to shape the society along with a Truth.

Truth is a thing of this world: it is produced only by multiple forms of constraint. And it induces regular effects of power. Each society has its régime of truth, its ‘general politics of truth: that is, the types of discourses which it accepts and makes function as true; the mechanisms and instances which enable one to distinguish true and false statements, the means by which each is sanctioned; the techniques and procedures accorded value in the acquisition of truth; the status of those who are charged with saying what counts as true (Interview, “Truth and Power”: p. 131).

Biopolitics is first used by Foucault in his works *The History of Sexuality* (1976) and *Society Must Be Defended* (1976). His conceptualization is based on his perspective on discipline and power relations in modern society as he states that “man remained what he was for Aristotle: a living being with the additional capacity for a political existence; modern man is an animal whose politics places his existence as a living being in question” (1973: p.143). With the atomization of the human, the exercise of power on the human body transforms into a more complex form which is the ability to create control over life and death norms of the subjects transforms in modern society to the complex sovereignty politics to design the biological

existence of individuals. As he states in *Society Must Be Defended* (1976) sovereignty change to form of controlling life rather than a repressive use of power:

I think that one of the greatest transformations political right underwent in the nineteenth century was precisely that, I wouldn't say exactly sovereignty's old right- to take life or let life- was replaced, but it came to be complemented by a new right which does not erase the old right but which does penetrate it, permeate it. This is the right, or rather precisely the opposite right. It is the *power to 'make' live and 'let' die*. The right of sovereignty was the right to take life or let live. And then this new right is established: the right to make life and to let die. (Foucault, 1976: p. 241)

Briefly, Foucault creates us a more comprehensive insight that will be beneficial to read the ideological discourse which Shakespeare uses as a frame for power. The other significant figure that contributes to the area is Italian philosopher Giorgio Agamben with his theory of sovereignty. Giorgio Agamben in his work *Homo Sacer* seeks the true nature of power and sovereignty. He starts his journey on the politics of sovereignty by taking a base on the ideas of political philosopher Carl Schmitt ?? and his definition of sovereignty that claims, "the sovereign is the one who decides on the state of exception" (1985: p. 11). Thus, the sovereign is the one that decides the life and death norms of others, but on the other hand, there seem to be problematic arises from this argument which is the sovereign is an exception to the rule of the sovereign himself is a subject to the rule as the one who makes the rule effective. Basing the argument, Agamben traces back to ancient Greek that distinguishes political life and animal life to survey to map the sovereignty. Dividing the human life into two categories "bios" and "zoe", Agamben theorizes *Homo Sacer* as the one who: "has been excluded from the religious community and all political life: he cannot participate in the rites of his gens, nor [...] can he perform any juridically valid act." (Agamben, 1998: p. 183). However, the most striking side of the definition is defining him as a living corpse as Agamben continuous his definition: "his entire existence is reduced to a bare life stripped of every right because anyone can kill him without committing homicide; he can save himself only in perpetual flight or a foreign land." (1998: p. 183). Thus, *Homo Sacer's* reduced position to an exception to the rule is the core of Agamben's theory.

Agamben (1998) commenting on political theorist Carl Shmitt's axiom that "The rule proves nothing; the exception proves everything: It confirms not only the rule but also its existence, which derives only from the exception."(p. 15) theorizes the "state of exception" that is the ground that determines the norm, the area between the law and the political: the state of exception is not a special kind of law (like the law of war); rather, in so far as it is a suspension of

the juridical order itself, it defines law's threshold or limit concept" (Agamben, 1998: p. 4). So, this state is for Agamben (1998) is a

threshold that guarantees the articulation between an inside and an outside, or between anomie and the juridical context, by a law that is in force in its suspension; it is, rather, a zone of absolute indeterminacy between anomie and law, in which [life and law] are caught up in a single catastrophe (p. 57).

Consequently, categorizing power and sovereignty as something only coercive detracts us from a complete understanding of these concepts, to comprehend and produce meaningful analysis on how Shakespeare sees these concepts, it is essential to focus on the productive power of the power and sovereignty. As it is mentioned above Foucault suggests a different concept of truth focusing on its ability to produce knowledge and truth, according to Foucault truth "is to be understood as a system of ordered procedures for the production, regulation, distribution, circulation and operation of statements." (Interview, "Truth and Power": p. 133) and he continues that it "is linked in a circular relation with systems of power which produce and sustain it, and to effects of power which it induces and which extend it. A 'regime' of truth". (Interview, "Truth and Power": p. 133). The truth regime is the system that constructs the ideological consciousness of society, not only political but also regulates the life and moral values of the society.

1. Problem of Sovereignty in Macbeth

Shakespeare, as a member and an intellectual of the society, is both receiver and producer of the truth regime of the society. His political perspective that is reflected in his tragedies was the dominant ideology which produces legitimacy of the order in the society and Shakespeare is both a discourse producer of this ideology and his ideological framework is also shaped by the truth regime of the society. In Macbeth it is easy to see the effects of this ideology, in Foucauldian sense the truth regime of Elizabethan society, when Macbeth tries to persuade himself to decision acting to take the throne, he hesitates with his consciousness of obedience to the truth regime. He has two hesitations in the beginning; killing a king which means breaking the order of God, and the second one is that the social norms which is also a part of the truth regime; killing the guest and also kin. "First, as I am his kinsman and his subject, Strong both against the deed; then, as his host" (Shakespeare, 1990: p. 118). Regicide and parricide are the most terrible deeds of Elizabethan society and these are both committed by Macbeth. He breaks the order of the universe and social order in other words he destroys the truth regime. Thus,

Duncan's authority does not take its roots from his powerful army or state power, it comes from the deep belief of his being representative of God and being the legitimate king of the country that's why Macbeth feels guilty even to think about killing the king, his real fear is to destroy the order not to kill a man. Even to think about killing the king is treason to nature:

If good, why do I yield to that suggestion
Whose horrid image doth unfix my hair
And make my seated heart knock at my ribs
Against the use of nature? Present fears
Are less than horrible imaginings.
My thought, whose murder yet is but fantastical,
Shakes so my single state of man
That function is smothered in surmise
And nothing is but what is not. (1990: p.155)

The other problem arises from the murder of the king is a king never dies as it is the representation of the God in the world, some mystical qualities are attributed to the king. Benjamin Parris defines the two bodies of the king which are material and mystical as “the king was held to possess a natural body common to all humans, as well as a mystical “super body” that perpetuates the life of the state and lends an aura of divine perfection to the sovereign.” (2012: p. 1). Thus, killing the material body of the king is never enough to get rid of the ghost of sovereignty and legitimacy. Immortality of the king does not mean physical death, but it comes from the continuity “in the state of royal demise, there is no event of complete or final death since the body politic remains an ideal and continuous presence.” (Parris, 2012: p. 7). This belief derived from Christian theology as Kantorowicz suggests: “the king's two bodies is an offshoot of Christian theological thought and, consequently, stands as a landmark of Christian political theology”(1997: p. 506). Commenting on this immortality of the sovereign Agamben draws a parallelism between this immortal body and homo sacer: “the metaphor of the political body appears no longer as the symbol of the perpetuity of dignitas, but rather as the cipher of the absolute and inhuman character of sovereignty” (1998: p. 67). In addition to this immortality, the king is out of law according to Agamben like homo sacer as he states; “Yet the other defining characteristic of homo sacer's life, that is, his unsacrificability according to the forms prescribed by the rite of the law, is also to be found in the person of the sovereign.” (p. 68). He suggests that the king is out of the law, in relation with his mystical body:

When the Jacobins suggested, during the discussions of the 1792 convention, that the king be executed without trial, they merely brought the principle of the unsacrificability of sacred life to the most extreme point of its development, remaining absolutely faithful (though most likely they did not realize it) to the arcanum according to which sacred life may be killed by anyone without committing homicide, but never submitted to sanctioned forms of execution. (Agamben 1998: p. 68)

Macbeth kills Duncan when he sleeps as sleeping can be seen as a human deed, it is the king's material body function so murder should be done as it is an act to the material body of the king. Even though Macbeth knows he kills the king, he even wants to hide this from his consciousness, his ration as the murder of the king as mentioned above cannot be a part of rational thought or law in a sense: "To know my deed, 'twere best not know myself." (p. 130). Macbeth knows that he does not only kills a person, but the divine order and this deed follows him "Still it cried, "Sleep no more!" to all the house. "Glamis hath murdered sleep, and therefore Cawdor Shall sleep no more. Macbeth shall sleep no more" (p. 128).

Macbeth is haunted by the ghost of sovereignty as Derrida explains in *Specters of Marx*: "spectral someone other looks at us, we feel ourselves being looked at by it, outside of any synchrony, even before and beyond any look on our part, according to an absolute anteriority" (2006: p. 6). Macbeth cannot escape from the gaze of the ghost of sovereignty as the mystical body of the king never dies.

Is this a dagger, which I see before me,
 The handle toward my hand? Come, let me clutch thee.
 I have thee not, and yet I see thee still.
 Art thou not fatal vision, sensible
 To feeling as to sight? Or art thou but
 A dagger of the mind (p. 124)

Macbeth while struggling with the ghost of sovereignty "all the perfumes of Arabia will not sweeten this little hand." (p. 176), he also needs to rule the country as the new king, in this point, the problem of legitimacy arouses "What is this That rises like the issue of a king And wears upon his baby-brow the round And top of sovereignty?" (p. 174). He needs to rule the country but here as our biopolitical reading suggests with a Foucauldian perspective repressive authority cannot resist without a powerful discourse. as Deleuze and Guattari suggest

“sovereignty only rules over what it is capable of interiorizing” (1987: p. 40). Thus, Macbeth as a subject of the society his political consciousness is constructed, though killing the king he cannot justify his actions, as he cannot justify his legitimacy, he cannot persuade society so his only chance to try to persuade by violence. The legitimacy problem of Macbeth according to Benjamin Parris is caused by his actions against the sovereign sleep:

“The crisis of sovereignty in Macbeth stems from the death of a sleeping king, but Macbeth's insomnia more emphatically punctuates the self-annihilating consequences of an assault on sovereign sleep. The centrality of sleep in Macbeth thus elaborates key premises of Hamlet, as Macbeth finds himself guilty of having "murders sleep" itself which is how the disembodied voice of judgment names his transgression” (2012: p. 41).

Macbeth by killing King Duncan is responsible for destroying the metaphysical existence of the king. The paradox here is when Macbeth kills the king, he breaks the sacred life of the king; however, his act also suggests another problem that is he with his murder at the same time destroys his legitimacy. Macbeth is haunted by the murder of sleep which is killing the sacred body gives way to his execution as his sacred life as a king is not secure and his position is open to the murder. Benjamin Parris sees the suggestion of the play as:

“If sleep can be murdered then the play suggests it has a body with a strange life of its own, which carries a holly valence in the case of sovereign sleep. Macbeth's supposedly sovereign body and corresponds directly to the loss of political authority that culminates in his death. Macbeth denied sleep and denied the investiture of the sacred life that ostensibly secures sovereign power. His situation thus affirms an intimacy between holiness and sovereign sleep that is grounded in the physical restoration of the body natural while it also underscores the heinous character of Macbeth's actions. The guilt of Duncan's murder takes on the substantial character of bodily humour that fuses Macbeth, becoming an insistent presence that surges and swells like "multitudinous seas" stained red with blood.” (2012: p. 123)

Macbeth laments for a world that the murder can be left unpunished as he takes the throne and has the power upon his subjects as a king with a repressive power. However, he is haunted by the ghosts of his victims because he is not a legitimate king and his act of murdering the sovereign king in other words destroying the sacred life of the king leads to his being killed without punishment as he, himself destroyed the order. When he kills the king he becomes the homo sacer.

Blood hath been shed ere now, i'th'olden time,
Ere humane statute purged the gentle weal;

Ay, and since too, murders have been performed
 Too terrible for the ear. The times has been
 That, when the brains were out, the man would die,
 And there an end; but now they rise again,
 With twenty mortal murders on their crowns,
 And push us from our stools. This is more strange
 Than such a murder is. (p. 157)

Conclusion

His legitimacy problem reduces his being to homo sacer, which can be killed by anybody and it is not defined as murder. When he takes the throne, his all being reduced to this state, he will be killed and as he is not a legitimate king and murderer of the king, his being killed will be left unpunished. Here there arouses another paradoxical situation, as Macbeth is a king, his killing can be deemed as an act of sovereignty. He represents the material being of the king with his repressive power and throne, but his mystical body is missing as he is not the legitimate king so his being killed is not a murder of the king.

In a society, sovereignty determines the state of exception, unlike Carl Schmitt's idea that sovereign's power to determine the life and death of the people in other words state of exception. Unlike his idea sovereign himself is subject to sovereignty and social norms. To conclude, as a biopolitical reading Macbeth as a sovereign cannot justify his being here as he is subject to the dominant ideology itself, ideology as a productive power designates the society in an order and it is productive rather than repressive and it design and produce the knowledge that people think, Macbeth as a subject to the rule cannot change the rule and as a sovereign, he is not an except, on to the rule itself.

References

- Althusser, L. (1978). *Lenin and Philosophy*. (Trans. By Ben Brewster). New York: Monthly Review Press.
- Agamben, G. (1998). *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. (Translated by D. Heller-Roazen.) Stanford, California: Stanford University Press.

- Deleuze, G, and Guattari, F. (1987). *A Thousand Plateaus*. (Trans. Brian Massumi). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Derrida, J. (2006). *Spectres of Marx*, (trans. by Peggy Kamuf). New York, Routledge Classics.
- Foucault, M. (1980). *Selected Interviews and Other Writings 1972-1977*, ed. Colin Gordon. New York: Pantheon.
- Foucault, M. (2003). *Society Must Be Defended: Lectures at the Collège de France 1975-1976*. ed. Mauro Bertani and Alessandro Fontana. (trans. David Macey). New York: Picador.
- Foucault, Michelle (1998) *The History of Sexuality: The Will to Knowledge*, London, Penguin.
- Kantorowicz, E. (1997). *The Two Bodies of the King: A Study in Medieval Political Theology*. New Haven, Princeton Univ. Press.
- Shakespeare, W. (1990). *Macbeth*. New York, Oxford University Press.
- Schmitt, C. (1985). *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, (trans. George Schwab), Cambridge, Mass.; London: MIT Press.
- Parris, B. (2012). “The body is with the King, but the King is not with the body”: Sovereign Sleep in Hamlet and Macbeth, *Shakespeare Studies*, ed Susan Zimmerman, Rosemont Publishing.
- Rabinow, P. (1991) *The Foucault Reader: An Introduction to Foucault's Thought*, London, Penguin.

Makale Gönderim Tarihi/Received Date: 04.04.2021 – Makale Kabul Tarihi/Accepted Date: 28.05.2021

Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi

Journal of Social and Cultural Studies

www.toplumvekultur.com

Yıl/Year: 2021, Sayı/Issue: 7, Sayfa/Page: 132-144

DOI: 10.48131/jscs.909499

**POSTCOLONIAL ISLAMOPHOBIA AND IMMIGRANT CRISIS IN KHAIR'S
“JIHADI JANE”**

Mustafa BÜYÜKGEBİZ¹

Abstract

Islamophobia is frequently encountered as an inevitable reality in today's political and social life. Especially, Islamophobia-based hate crimes witnessed in the media deeply affect Muslim immigrants living in Western society and even lead them to be seen as potential terrorists. In particular, it can be easily said that the relationship between the West and Islam bears the traces of colonialism. The clear similarities between Western imperialism and radical Islam testify to this common legacy. This post-colonial Islamophobia affects immigrants as mentioned above, but the real blow strikes Muslim women immigrants. In Western society, the dress of Islam for women attracts enough attention and Muslim women are mostly targeted by hate crimes because they cannot integrate into society in this way. This situation accelerates the process of exclusion and marginalization of Muslim women immigrants and strengthens the hand of radical Islamic terrorist organizations in recruiting militants. This is one of the biggest obstacles to the creation of a multicultural environment, a source of problems stemming from Western imperialism and radical Islam. At this point, the works and discourses of Muslim-origin authors are of great importance in terms of digging into the depths of this problem and finding solutions. The works of these authors, who address immigration issues as an insider and identify the root sources of the problem, have the potential to play a key role in overcoming today's political and social impasse.

In this context, the aim of this study is to put the reality of Islamophobia in Western society on a theoretical ground, to clarify the colonial connection of this fear and to discuss the problem with quotations and examples from Tabish Khair's novel *Jihadi Jane*.

Keywords: Islamophobia, Immigrant literature, Migrant crisis, Terror

¹ Öğr. Gör. Dr. Alanya Alaaddin Keykubat Üniversitesi, mustafa.buyukgebiz@alanya.edu.tr, ORCID: 0000-0003-1911-1766

KHAIR'IN "CİHADIN GELİNLERİ" ROMANINDA SÖMÜRGEÇİLİK SONRASI DÖNEM İSLAMOFOBİ VE GÖÇMEN KRİZİ

Öz

Günümüzde siyasi ve sosyal hayatta İslamofobi kaçınılmaz bir gerçek olarak karşımıza sık sık çıkmaktadır. Özellikle medyada şahit olunan İslamofobi kaynaklı nefret suçları Batı toplumunda yaşamakta olan Müslüman göçmenleri derinden etkilemekte ve potansiyel terörist olarak görülmelerine bile yol açmaktadır. Bu konu özelinde Batı ve İslam arasındaki ilişkinin sömürgecilik dönemi izlerini taşıdığı da rahatlıkla söylenebilmektedir. Batı emperyalizmi ve radikal İslam arasındaki açık benzerlikler bu ortak mirası kanıtlar niteliktedir. Bahsi geçen bu sömürgecilik sonrası İslamofobi, yukarıda da bahsedildiği gibi göçmenleri etkilemekte fakat asıl darbeyi Müslüman kadın göçmenlere vurmaktadır. Batı toplumunda İslam'ın kadın için öngördüğü kıyafet yeterince dikkat çekmekte ve Müslüman kadınlar bu şekilde topluma entegre olamadıkları için nefret suçlarına çoğunlukla hedef olmaktadır. Bu durum Müslüman kadın göçmenlerin dışlanma ve marjinalleşme süreçlerini hızlandırmakta ve radikal İslami terör örgütlerinin militan toplama konusunda elini güçlendirmektedir. Bu Batı emperyalizmi ve radikal İslam kaynaklı problem kaynağı çok kültürlü bir ortam yaratılması önündeki en büyük engellerden birisidir. Tam bu noktada, bu sorunun derinlerine inmek ve çözüm yolları bulmak anlamında Müslüman asıllı yazarların eserleri ve söylemleri büyük önem arz etmektedir. İçeriden bir ses olarak göçmen sorunlarına değinen ve problemin asıl kaynaklarını tespit eden bu yazarların eserleri günümüz politik ve sosyal çıkmazların aşılmasında kilit bir rol oynayabilecek potansiyele sahiptir.

Bu bağlamda, bu çalışmanın amacı Batı toplumunda İslamofobi gerçeğini teorik bir zemine oturtmak, bu korkunun sömürgecilik dönemi bağlantısını açıklığa kavuşturmak ve Tabish Khair'in *Cihadın Gelinleri* romanından alıntılarla ve örneklendirmelerle sorunu tartışmaktır.

Anahtar Kelimeler: İslamofobi, Göçmen edebiyatı, Göçmen krizi, Terör

Introduction

Islamophobia is a contradictory and highly sensitive concept nowadays, and at the same time, it is very difficult to define. In its simplest form, Islamophobia "refers specifically to negative attitudes towards Islam and Muslims and their manifestations in words and deeds" (Moten, 2012: p.157). Although the term started to be talked about a lot in the 90s, it gained its main popularity after the 9/11 attacks. Bleich suggests that

In recent years, Islamophobia has evolved from a primarily political concept toward one increasingly deployed for analytical purposes. Researchers have begun using the term to identify the history, presence, dimensions, intensity, causes, and consequences of anti-Islamic and anti-Muslim sentiments. (Bleich, 2012: p.180)

Islamophobia often manifests itself both as a fear of Islam as a religion and an attitude towards Muslims as a community. This fear, which causes negative attitudes and prejudices against the Muslim people in every corner of the world, should be interpreted as one of the most

recent examples of racism. Reminding of the colonial other, Islamophobia also created a Muslim other and caused similar problems in individuals.

While the source of such hatred towards Islam and Muslims can be shown with many political developments today, it should be added that one of the most important causes of Islamic radicalization and even terrorism is colonialism. It is not too difficult to recognize the link between contemporary Western imperialism and European colonialism, as the starting point and basic premise of these two concepts are exactly the same; normalizing the supremacy of Western civilization by creating a racist discourse. This common point between these two concepts reveals the fact that they are both generators of this orientalist fear we call Islamophobia today. Wolfe points out that

Anti-Semitism and Islamophobia, enduring proto-forms of European racism, applied internally and externally respectively: to the Jew within, who characteristically ‘wandered’ – a spatial determination – from ghetto to ghetto, and to the Saracen, Turk or Mahomedan, who threatened – and thereby constituted – the borders of Christendom from without (Wolfe, 2005: pp.233-234).

It is not false to say that one of the most visible enemies of Orientalism is Islamic geography and culture. Within an Orientalist view, Islam is one and a unique culture. Although the religion of Islam has spread over a large geography and has been accepted by different cultures, the Orientalist perspective ignores the gigantic differences between these various cultures and creates an Islamic stereotype. Bazian states that

The antecedent to contemporary Islamophobia repertoire maybe traced to early medieval Christian representation of Islam, Prophet Muhammad and the Qur’an, which at the time was part of the Church’s attempt at providing an explanation for the rapid rise of the new religion and loss of territories” (Bazian, 2018: p.1)

Islam is a religion that has quite different interpretations and derivatives by different cultures. Despite these differences in interpretation, Western orientalism strives to portray Islam as a religion of savagery and Muslims as ignorant and violent individuals. Just as colonial powers change and reproduce the cultures they exploit, the West redefines Islam and Muslims within the framework of their own political needs. This means that “modern Islamophobia are born of these colonial epistemological misadventures, now revived in service a new imperial project: that of prosecuting and managing the War on Terror” (Choudhury, 2015: p.49).

In this context, Islamophobia is an indisputable tool for Western imperialism to penetrate the Islamic geography, intervene in the internal affairs of Muslim countries and use the Middle East's geopolitical advantages to its advantage. It is very difficult to explain and legalize the American military presence in Syria without the presence of Radical Islamist organizations and

groups such as the ISIS terrorist organization. In other words, it seems that Radical Islam is seen as a very important tool in realizing the imperialist goals of the West and legalizing them, and it is being nurtured by the West itself.

As it is known, the main argument of colonialism is the duty of bringing civilization to Eastern cultures. In this process of ‘civilization’, colonial powers seriously change the cultural, political and judicial structure of these societies over time. Making such changes in multicultural and international societies does not pose a major challenge. However, attempting to implement these changes in conservative societies that follow their own implicit rules will inevitably bring serious problems and conflicts with it.

As the colonial powers took control of Muslim societies, they also needed to change the religious and conservative judicial systems to which these societies were firmly attached. The main reason for this need was that the aforementioned systems were seen as primitive and barbaric. As they did in other matters, they created an order in the judicial system designed according to Western culture and norms. This new Western system, of course, could not be implemented in practice, and there appeared a hybrid system, reminiscent of the old traditional judicial system influenced by the Western system in the colonized lands. Therefore, “the modern law in its hybrid forms reconfiguring of traditional legal authority and legitimacy has had long-consequences in the postcolonial politics of Muslim-majority states” (Choudhury, 2015: p.51).

As can be expected, neither the new Western system nor the emerging hybrid system were accepted by Muslims. Conservative Muslims in particular never accepted the change of the judicial system and insisted on continuing to apply the shari’ah rules. This insistence on the application of shari’ah rules has fueled the fear of Islam in Western society and caused the formation of an Islamophobic discourse since shari’ah was seen as a source of violence, intolerance, and inequality.

It is a fact that Islamophobia is most severely felt by Muslim immigrants in the West. It can be said that mobbing and discrimination, being the target of hate crimes, being exposed to racist attacks and harassment, and being treated as possible terrorists are the negativities that Muslim and Eastern immigrants constantly experience. It is known that Islamophobia is an important source of immigrant discontent in the West. Thus, this paper aims to analyse Tabish Khair’s novel, *Jihadi Jane* and the effects of Islamophobia on the immigrant characters by exemplifying the immigrant psychologies from the novel.

1. Khair's "Jihadi Jane"

Jihadi Jane, released by Khair in 2016, soon became the author's most popular novel. The novel is about the stories of two Muslim girls living in England living as immigrants and joining Isis in Syria. Jamilla is the daughter of an ultra-conservative Muslim family, and even the most basic forms of entertainment are seen as sin by her family. She wears hijab in her daily life and leads a modest and strict Islamic life with her family. However, Ameena is the opposite of Jamilla. She is the daughter of a divorced and immigrant family who, unlike Jamilla's family, are not conservative - even ignoring Islamic rules. Unlike Jamilla's appearance, Ameena portrays a free girl with a more Western style. In the story, Ameena undergoes a tremendous change after moving to her own apartment and living a life completely separated from her family. She starts wearing hijab just like Jamilla and the two girls become close friends and spend most of their time together in Ameena's apartment. On the Internet, where they spend most of their daily lives, they meet a woman named Hejjiye and through this channel they begin to acquire more radical and anarchist ideas. Ameena happens to fall in love with an ISIS militant and they decided to go to Syria to join ISIS terrorist organisation.

The novel may be seen as a dystopian coming-of-age story of two immigrant girls, and Khair has tackled a current problem from all sides. At first, the novel may seem like a work on ISIS terror only, but it also tackles a much deeper subject, such as the cultural conflict, from all aspects. As an insider, the author reflects immigrant psychology very clearly and realistically. The novel clearly reflects how immigrants and other marginalized individuals who suffer from adaptation problems in society fall into the network of terrorist organizations, how they are brainwashed and how they succumb to fanaticism.

Khair reflects the lives of Muslim immigrants in England in very realistic details. The inability of these individuals to acquire consistent identities and their marginalization is well handled in the novel. Early in the novel, Khair cites Jamilla's father's obsession with teaching his children conversational Arabic, although not of Arab origin. Although not his mother tongue, the urge to teach and learn Arabic points to Jamilla's father's identity crisis as well as his immigrant reaction. This psychological reaction sums up the efforts of immigrants living in Europe to adopt a religious identity rather than nationality. The reason for this effort is the desire to feel as part of a larger group thanks to Islam and to escape from being marginalized.

The reason for the resistance of Muslim immigrants to adapt to the local culture has also been well analysed by Khair. Conservative Muslims' fear of losing their faith in a non-Muslim

society makes them more conservative and radical. Jamilla's father's effort to teach his children Arabic is a clear example of this psychology.

The paranoia of losing faith in a non-Muslim society makes it very difficult for Muslim immigrants in the West to integrate into the local community. However, the necessity of living in a culture that cannot be integrated makes it impossible to ignore this culture. Despite Jamilla's father's effort to teach his children Arabic, both Jamilla's and his older brother's first language are English. The hybrid identity situation is the one Jamilla is not happy the most because Jamilla does not have the same first language even with her mother. Terms like native language and first language are difficult concepts for Jamilla to define. This situation alienates Jamilla even within her own immediate family.

Undoubtedly, the feeling of being marginalized as an immigrant in the West is experienced much more intensely by woman Muslim immigrants. As Perry points out

women and girls appear to be extremely vulnerable to violence motivated by their status as Muslims, but especially as Muslim women. In part, this is due to the fact that those who are covered, in particular, are readily identifiable. Yet it also has to do with the controlling images of Muslims, women, and Muslim women that render the latter especially attractive and available targets (Perry, 2014: p.74).

While it is currently difficult to be a Muslim immigrant in the West, the difficulty of being a Muslim woman is much more unbearable for many reasons. First of all, Muslim women are much more difficult to integrate into western society because men in their communities have restricted their work or contact with their environment for religious reasons. From a traditional point of view, the duty of Muslim women is to take care of housework, give birth and care for these children. Jamilla's mother is a character that reflects this situation very well. This situation of course makes it impossible for them to express themselves and exist in the community. Muslim migrant women are imprisoned in a cramped life restricted to home, housework and children. Khair's statements about Jamilla's mother have expressed this well.

She was a timid woman –I assume she is still alive- who had been lovingly browbeaten by her father, and then her husband, and then this incomprehensible new country. In due course, she would be lovingly browbeaten by her son, too. (Khair, 2016: p.10)

This submissive identity of Muslim women has been mentioned many times by Khair in the novel. In one of these mentions, Jamilla's mother says she wants to visit her husband's grave, but her son protests and states that it is not religiously correct for women to go to the cemetery because according to his son and other Muslim men, women are weak.

It is not only the men of the community that marginalize and pacify Muslim women. Muslim women are also marginalized by Western society. It is inevitable for them to be targeted

as Muslim immigrants than men because of the clothes and hijab they wear. This is a very traumatic situation for Muslim women immigrants living in the West because it is quite impossible “to walk down a street without feeling like you are an alien from Mars and sometimes being treated like one” (Khair, 2016: p.61). As it is clearly understood from this sentence, Muslim women immigrants are the clear targets of Islamophobia in the West. They are often seen as a symbol and supporter of Islamic terrorism because of their clothing. Hence, Jamilla mentions that being a Muslim woman in the West requires courage and strength. She also points out that “I wonder if imams would insist on the hijab as much as they do if they had to put it on themselves and cope with the consequences in ordinary life” (Khair, 2016: p.61).

Given all this, being a Muslim immigrant in the West is a very difficult experience, especially for women. As an insider, Khair has well diagnosed this situation and illustrated it with realistic characters and events. These simple problems are far from noticeable to non-Muslims and Muslims not living in a foreign culture. However, they make the lives of Muslim immigrants intolerable. “The option to grab a sandwich without checking whether it is pork or beef, halal or not” is enough to feel alienated in the Western culture. (Khair, 2016: p.61).

The feeling of marginalization and the drive to survive can be seen as one of the most important reasons for the religious fanaticism of Muslim immigrants. In the novel, Khair details the radicalization process of Ameena through Jamilla's narration. The question of whether Ameena participated in the mosque and religious conversations or the turmoil in family relations prompted Ameena to radicalize is being examined by the author. Whatever the reason, Ameena, after being ostracized and humiliated by her social environment, isolates herself from the outside world and begins to get caught up in radical Islamist ideas with the support of Jamilla, who believes that converting someone to belief “opens a new gate in Heaven for you” (Khair, 2016: 26). Jamilla plays the major role in Ameena's acquisition of these ideas, but it is not only Jamilla that drove her to radicalize but also the mosque group “which was, around then, being taken over by ‘sisters and brothers’ from *Hizbut-Tahrir*, who had no patience with Western deviance” (Khair, 2016: p.25). Bringing Ameena to the darkness of radical Islam is not at all difficult for fundamentalist groups because Ameena has been marginalized by society and is looking for a standing ground.

Ameena's marginalization and family-related psychological problems have made her more sensitive to the contradictions between Islam and the West. As the radical Islam promises, she wants to change the existing order because she could not find a place for herself in the current order. For her, the most logical way to combat the “ingratitude” of the West is the method of

struggle proposed by radical Islam, so she takes a jihadist attitude. Jamilla points out this situation by saying that “the ghost of hurt that I had detected in Ameena’s liquid eyes would change shape and harden into anger and resentment” (Khair, 2016: p.29).

Over time, this new attitude of Ameena begins to become an obsession with her. She completely isolates herself from society and the trauma of rejection begins to affect Ameena more and more psychologically. The radical and violent ideology of fundamental Islam nurtures the growing hatred within Ameena, and eventually this young girl who hangs with men early in the novel and tries to become a Westerner becomes a fanatical militant of radical Islam. Standing against the deviant West and following the Islamic cause becomes all that Ameena thinks. Jamilla expresses that “it distracted her from our final exams, and that might explain why she graduated with much lower grades than me from high school” (Khair, 2016: p.36).

The most important reason for Ameena's radicalization is that she is not accepted by the society. Although Ameena was born and raised in England, her racial difference prevents her from finding a place in society and causes her to be radicalized. However, Jamilla's experiences in this matter are quite different from those of Ameena. She seeks to be accepted as she is, not as one of them in the local community. She complains about being excluded as a Muslim and not considered normal. This situation makes it impossible for her to embrace the society in which she was born and raised, and she too gets caught up in radical ideas like Ameena. Although for relatively different reasons, both Jamilla and Ameena isolate themselves from Western society and become radicalized.

Jamilla’s marginalisation is reflected in a detailed way by Khair when they fly to Turkey to meet ISIS militants in Istanbul. Jamilla says she feels like she is at home because she doesn't feel different and is not reacted by people. It is tragic in the context of the migrant crisis that she feels at home in a place where she took a step for the first time in her life, not in the country where she was born and raised. This tragic situation expresses quite clearly Jamilla's dissatisfaction as a woman immigrant Muslim in the West.

Oddly enough, Jamilla experiences a similar home feeling in a destroyed city in Syria. During her early days in an orphanage controlled by ISIS in Syria, Jamilla expresses her happiness to feel part of the community. She is no longer a freak that is the target of uncomfortable glances in her community. Her freedom is restricted and she cannot do whatever wants to, but her sense of belonging and acceptance by the community has prevented the need for freedom. It is clearly stated that Jamilla gives up her freedom to be accepted by her society. But when it comes to

giving up her own life, her ideas start to change. Towards the end of the novel, Jamilla sees the true face of radical Islam and begins to realize what she actually lost for a sense of belonging. She admits her main goal of becoming an ISIS militant and clearly expresses her regret. This is a moment of awareness for Jamilla.

But I will be honest. I won't deny it: I wanted to preserve my life most of all. I had no wish to die, much less for a cause I no longer believed in – that, perhaps, I had never believed in, for what I had imagined of Jihadi life in England had been largely a figment of my imagination, born of desire to live my own faith and of my resentment towards a culture I had felt did not permit it. (Khair, 2016: p.145)

Jamilla's sentences given above are the main motivation of a Muslim immigrant for radicalization. Although she does not believe in the radical Islamic ideology, the sense of belonging and identity that this promised caused Jamilla to fall into it. This of course does not apply to all Muslim immigrants living in the West. Some of them have passed through the door opened to them by the local community and have agreed to their hybrid identity. These two contrasting examples form the fine line between conservatism and fundamentalism. Jamilla's brother Mohammad and his wife are carefully designed by Khair to exemplify a conservative Muslim who is relatively adaptable to the West. During the radicalization process of Ameena, Mohammad and his wife and Ammena mostly share the same ideas about the West and Islam. But Mohammad and his wife are not as eager as Ameena to put their thoughts into action. As stated earlier, Ameena is determined to fight the "ingratitude and arrogance" of the West. Mohammad and his wife have no reason to show the same determination because as Jamilla points out "the words did not leave him bitter and restless; they left him feeling good and righteous" (Khair, 2016: p.29).

Especially for Mohammad, there are two important reasons for this comfort. First of all, Mohammad is socially included by the local community as an immigrant, he has a job, that is, a life outside of home unlike Muslim women and he also has a women's group where he can make and manage rules. This is an important reason for Mohammad, because in this way he has acquired an identity for himself. Another reason is that Mohammad has financial freedom and thus the freedom to make his own decisions. These aforementioned comforts make Mohammad an immigrant difficult to convince by fundamentalist groups. In the novel, Jamilla and Ameena want to show Mohammad and his wife Hejjiye's videos, but neither of them shows the excitement of the girls. Khair gives these two immigrant reactions to the reader perfectly.

The main reason for radicalization is seen as exclusion by society. Excluded individuals fall prey to radical Islamic terror in pursuit of identity because as Jamilla expresses, there is “an entire world out there in which we were the norm, not the exception” (Khair, 2016: p.44).

This effort to gain identity and marginalization causes radical Islamic terrorist organizations such as ISIS to receive support from immigrants in the West and is seen as a great opportunity for these organizations. Aware of the situation, these terrorist groups have come a long way in training new militants by creating a space for marginalized Muslim immigrants to express themselves. Khair used this strategy of terrorist organizations in his novel in a very striking way. Hejiye struggles for a long time to gain the girls' trust and eventually has a huge success in the radicalization process. Jamilla remarks that “at times, she made me wish I had a mother – or an elder sister – like her” (Khair, 2016: p.56).

Hejiye, who gains the trust of the other, calls for an invitation to the "holy war" against the West. She mostly targets Muslim women immigrants because she knows that this group is mostly excluded by the society but she uses other sentences to justify this situation: The jihad movement desperately needs women as mothers and wives. It is stressed out in the novel as “the role was that of wife or mother, but it was the role allotted by God, and surely no work could match that given to you by Almighty God” (Khair, 2016: p.56). It is also stated that if the spouses or children of these women who are in need are martyred, they will be cared for and respected for life. It is clear that ISIS strives to take advantage of both the religious feelings and social problems of these women. Jamilla states that “the idea had its attractions to a woman like me” (Khair, 2016: p.61). As stated at the beginning of this study, it is much more difficult to survive as a Muslim woman immigrant than men. Of course, this situation suits the terrorist groups.

In the novel, Jamilla admits, after realizing the difference between Islam and ISIS, what these organizations' original intentions are. The idea of joining ISIS and fighting for jihad turns into regret and she begins to express that the West actually harbours freedoms. She states about the West that “how had I failed to see the decency of parks with children, care for the weak and unemployed – for what can one call it, but decency?” (Khair, 2016: p.107).

Through Jamilla's regret, Khair reveals the true face of Islamic terrorist organizations such as ISIS. In Ameena's account, the reader learns that the ISIS militant Hassan, Ameena's husband, has no knowledge of the Quran. In a religious debate between Ameena and her husband, she quotes Quran, but Hassan pulls out his knife from his waist and tells that this is what he knows about Islam. This extraordinarily ignorant understanding of religion tells a lot about radical Islam

and clearly shows how a religion is a material for terrorism. Jamilla states about her husband that “his was a technical Islam, its pruned rituals as shorn of ambiguity as a hammer or a computer code” (Khair, 2016: p.121). By creating a character like Hassan, Khair demonstrates what kind of career step Islamic terror is, and that it is more of a financial and political purpose than a religious cause.

Conclusion

As a result, as Tabish Khair clearly shows in his novel, Islamophobia is far from a one-sided problem. As can be seen from the above theoretical discussion and the examples in the novel, the West is not the only culprit in Islamophobia. The Muslim community also has great mistakes in this regard because it is known that Muslims also engage in racism in the local communities they go to as immigrants. Khair also provides a good example of this in his novel. James and his Christian girlfriend visit Ameena and Jamilla in their new apartment, but the girls are uncomfortable with this visit because their guests are not Muslim, so they are not clean. For this reason, they “change all the sheets that could be changed, and wipe the table” (Khair, 2016: p.50) when they leave the apartment.

This problematic relationship between the West and Islam, and the racist and utilitarian understanding observed on both sides, reveals the fact that there are great similarities between radical Islam and Western capitalism. Khair likens Hejjiye to European politicians by saying that “she could have been a politician in Europe, justifying racist immigration laws in the most humane terms; she could have been a corporate head in New York, or a banker in Tokyo” (Khair, 2016: p.150). He also likens Hassan to free-market capitalists in terms of choices he makes. (Khair, 2016: p.154). All these parallel understandings reveal that the concept of Islamophobia is more complex than thought and is the product of a chain of errors originating from both sides. This hatred originating from colonialism has been constantly nurtured by both the West and the Islamic geography. This shows that colonizer vs. colonized, Muslim vs. non-Muslim, West vs. East is a vicious circle due to these mutually nurtured feelings of hatred and prejudice. The only possible current solution to this postcolonial islamophobia and mutual hate speech would be to examine and resolve migrant problems, because the community most affected by these problems is undoubtedly the migrants trying to survive in a foreign geography and culture.

At this point, the works and discourses of Muslim-origin authors are of great importance in terms of digging into the depths of this problem and finding solutions. The works of these authors, who address immigration issues as an insider and identify the root sources of the problem, have the potential to play a key role in overcoming today's political and social impasse. The people who have the competence to detect the problem originating from these two sides are the authors of Muslim origin who work in Western languages because they feel the problem outside their fiction and they have the capability to analyse the problem from an objective point of view thanks to their Western education and knowledge of literature. As Mutman expresses, “these aspects position them in a uniquely privileged way: while they have a “feel” of the culture and religion as insiders, they also have the necessary critical distance to it as culturally refined authors and intellectuals” (Mutman, 2019: p.258). Undoubtedly, Tabish Khair is one of the prominent representatives of these authors and his works shed light on the solution of this ancient problem to scholars and sociologists.

Kaynakça

- Bazian, H. (2018). Islamophobia, “Clash of Civilizations”, and Forging a Post-Cold War Order!. *Religions*, 9(9), 282; <https://doi.org/10.3390/rel9090282>.
- Bleich, E. (2012). Defining and Researching Islamophobia. *Review of Middle East Studies*, 46(02), 2012, pp. 180–189., <https://doi.org/10.1017/s2151348100003402>.
- Choudhury, C.A. (2014). Ideology, Identity, and Law in the Production of Islamophobia. *Dialectical Anthropology*, vol. 39(1), pp. 47–61., <https://doi.org/10.1007/s10624-014-9357-y>.
- Khair, T. (2016). *Jihadi Jane*. Penguin Books.
- Moten, A. R. (2012). *Understanding and Ameliorating Islamophobia*. Cultura. International Journal of Philosophy of Culture and Axiology 9(1), 155-178.
- Mutman, M. (2019). From Orientalism to Islamophobia. In G. Nash (Ed.), *Orientalism and Literature* (Cambridge Critical Concepts, pp. 255-268). Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108614672.015>.
- Perry, B. (2014). Gendered Islamophobia: hate crime against Muslim women, *Social Identities*, 20(1), 74-89, <https://doi.org/10.1080/13504630.2013.864467>.

Wolfe, P. (2005). Connected Worlds: History in Transnational Perspective. *Islam, Europe and Indian Nationalism: towards a Postcolonial Transnationalism*, 1 Jan, pp. 233–265.

Makale Gönderim Tarihi/Received Date: 21.02.2020 – Makale Kabul Tarihi/Accepted Date: 16.03.2021

Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi

Journal of Social and Cultural Studies

www.toplumvekultur.com

Yıl/Year: 2021, Sayı/Issue: 7, Sayfa/Page: 145-163

DOI: 10.48131/jscs.884425

**MODERN DÜNYANIN MİTİ; ÖLÜM KARŞISINDA GÜLECEK KADAR
KENDİMİZ MİYİZ?**

Özlem DERİN¹

Öz

Modern dünya içinde mitolojik bir karakter taşıyan Hergo halkının güzel dünyasının ardında görülen dehşeti ve kurban ritüellerini gösteren *Midsommar*(Ritüel) filminin inceleneceği metinde öncelikle filmin genel yapısına dair bir şema çizilecektir. Ardından özellikle Bataille'ın kurban ve erotizm anlayışları genel yapının parçalara ayrılarak bir düzleme kavuşması adına temayla birleştirilecektir. Ölüm, ihanet, nefret ve yaşam olgusunun temel alındığı yorumlamada son bir düzlem olarak ölüm karşısında açığa çıkan kathartik gülme ediminin işlevselliği tartışılacaktır. Özellikle sonuca gelirken kurban etme, ölüm ve yaşam düzleminde insanın yüz yüze kaldığı dehşet irdelenirken şu sorular temellendirilecektir; Yaşam kutsalın yakınında mıdır? Yaşamı olumlu yapmak için ölümlü mutlak bir münasebet mi gereklidir? Ritüeller yaşam ve ölüm arasında nasıl bir bağlantı kurmaktadır? Ölüm karşısında gülmek ölüme-doğruluğumuzun kabulünde bize nasıl bir yol sunmaktadır? Ari Aster'in ortaya koyduğu görsel illüzyonlar beraberinde temellenen kurban anlayışı, ölümden yaşama ve yaşamın yeniden kurulmasına yöneliktir. Dani'nin yaşamındaki kırılma noktaları temizlik, yenilenme ve saflıkla özdeşleşen kurban anlayışını tersyüz ederek; kirlilik ve murdar olana yönelen bir iz bırakmaktadır. İnsan yaşamındaki geçişlilikleri ve tökezleme noktalarını sergileyen *Midsommar* insan yaşantısındaki kayıp ve değişimleri sergilemektedir. Bunlar karşısında gülebilmek edimi ritüelize biçimde kutsal ve murdar arasında gidip gelen yaşantıyı imgelerken, aynı zamanda insanın kendine yolculuğuna da vahşeti temellendirerek erişmektedir. Erotizm, ölüm, dehşet ve vahşet bizleri insan olmanın temeline bir yolculuğa çıkarmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Midsommar, Ritüel, Kurban, Ölüm, Gülme

¹ Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Gelişim Üniversitesi, İktisadi İdari ve Sosyal Bilimler Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, ozlemderin22@gmail.com, oderin@gelisim.edu.tr, ORCID: 0000-0002-5866-6628

THE MYTH OF THE MODERN WORLD; ARE WE HAVE OUR OWN SELF ENOUGH TO LAUGH TOWARD DEATH?

Abstract

There will be a diagram about the movie *Midsommar*, in the general structure of the text, which shows the horror and the rituals of sacrifices, behind the beautiful world of the Harga people, who have a mythological identity the modern world. In particular, will be a combination of Bataille's understanding of sacrifice and eroticism with the theme, to bring the general structure into pieces to arrive at a distinct view. In the interpretation based on the phenomenon of death, betrayal, hatred, and life, the cathartic laughter that emerged as a last face of death is the basis of the following questions, especially when examining the horrors that people face in the order of death and life: is life clinging to the sacred? Is there a necessity for an absolute relationship with death to affirm life? How do the rituals connect life and death? How does laughter in the face of death offer us a way of admitting our righteousness to death? The understanding of sacrifice, which is based on the visual illusions revealed by Ari Aster, is aimed at living from death and reconstructing life. The breaking points in Dani's life are by inverting the sacrifice concept that is identified with cleanliness, renewal, and purity; it leaves a trace towards the pollution and the impure. *Midsommar*, which exhibits the transitions and stumbling points in human life, exhibits the loss and changes in human life. In the face of these, the act of laughing in a ritualized manner visualizes the life between the sacred and the impure, while at the same time reaching the human journey based on savagery. Eroticness, death, horror, and brutality take us on a journey to the foundation of being human.

Keywords: Midsommar, Ritual, Victim, Death, Laughing

Giriş

Mitlerle (mitolojik anlatılarla) çağdaş dünyanın yaşam tarzı arasında bir geçiş aşaması olarak karşımıza çıkan temel olgulardan biri ritüeldir. Ritüeller elbette toplumsal dayanışmadan, erginleşmeye, doğumdan ölüme kadar pek çok alana hizmet etse de genellikle bir yaşantının ya da olayın bitişini ve bir yenisinin başlamasını temellendirmektedirler. Bu bakımdan ele alacağımız konu geçmişten günümüze, mitolojik anlatıdan çağdaş yaşamın rutinleri arasında ortaya çıkan ayrık bir zaman ve mekân anlayışının hâkim olduğu ritüelistik öğelere değinme çabası içindedir. Böylelikle öykülemekten gündelik anlamda açığa çıkan betimlemelere bir geçiş amaçlanmaktadır. İster toplumu bir araya getirmek ve bireyler arasındaki dayanışmayı yeniden canlandırmak için olsun, ister yeni bir dünya yaratmak için bir fedakârlık unsuru taşıyın ister mevsimlerin geçişini kutlasın ritüeller insan ve toplum yaşamının değişmez bir parçası haline gelmiştir. Bu yalnızca ilkel toplumlarda performe² edilen bir yaklaşım olmaktan uzaktır. Günümüzde de etkilerini özellikle dayanışma anlarında açıkça göstermektedir. Özellikle insanların toplum içinde yaşayarak insan

² Performe etme söylemi uygulama, icra etme, canlandırma, oynamak anlamlarında kullanılmaktadır. Buradaki kullanım toplum içinde icra edilen, ortaya konan bağlamındadır.

olma sürecini gerçekleştirdikleri ve toplumsuz bir insanın gerçek anlamda kendini ortaya koymaktan oldukça uzak olacağı düşünüldüğünde neden ritüellere ihtiyaç duyulduğunun anlaşılması çok zor olmayacaktır. İnsan olmak hem toplumsal hem de bireysel yönlerin çatışması ve uyuşması ile ortaya çıkmaktadır.

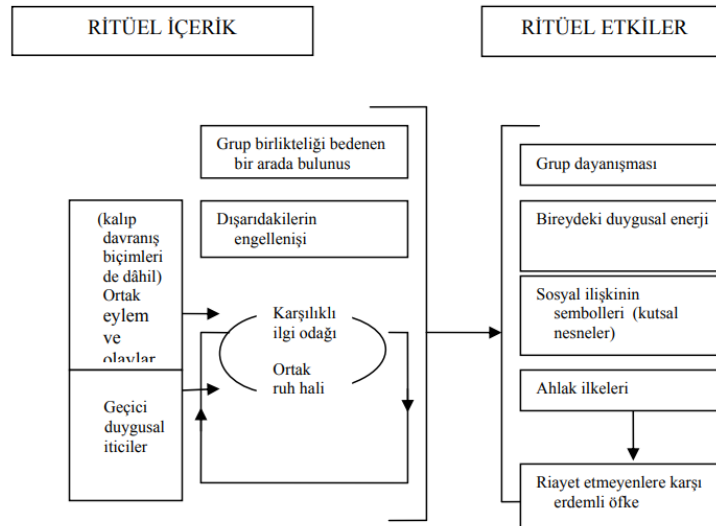
Collins (2004), ritüeller üzerine kaleme aldığı eserinde ritüellerin toplulukla gerçekleştirilebileceği gibi tek başına da ortaya konabilecek etkinlikler olduğunu ifade etmektedir. Ancak tek başınalıktansa, birbirini etkileyen bedenlerin eş mekândaki formlarına vurgu yapmayı tercih etmektedir. Ritüelde yer alan bedenler duygusal paylaşım alanına girmekte, ritüel kurallarının ve mekanının dışında kalanlar ise duygusal dışlanmaya maruz kalmaktadırlar. Zira, ritüel mekanı belirsiz bir sınır çizmekte, katılım gösterenlerin bedenleri birer iletim kanalı haline gelmektedir. Bu ortak iletim temel bir mesajın alınması, korunması ve duygudaşlık bağlamında devam ettirilmesi dizgesinde ilerlemektedir. Burada temel araç iletişimdir. Ritüel düzlemine ayak uyduranlar, uyum göstererek ortaya çıkan atmosferi koruyanlar, ortak nesnelere benimseyerek ortak eylemler gerçekleştirmektedir. Aynı zamanda bu noktada bir kabul ve farkındalık süreci kendisini göstermektedir. Bu bilinçaltından bilinç düzeyine çıkan duygusal bir kaos ve bu kaosun bilinç düzeyindeki kabulü üzerinden ilerleyen bir oluşum alanı ve bir eşik sunmaktadır. Bu eşik dünyevi düzlem ve kutsal olan arasında belirsizce çizilmiş olan ancak iki alanın birbirine tam anlamıyla karışmasını engelleyen bir kesinti yaratmaktadır. Kutsal olan profan³ düzlemin etkilerini kendi içinde barındırmazken, kutsal olan profanın alanına ritüeller yoluyla taşabilmektedir. Bu taşma hali toplum tarafından çok da onaylanmayan, özellikle görünür şekilde ifade edilmekten kaçınılan bazı sapma davranışlarını açığa çıkarmaktadır. Bunlar özellikle kendine fazlasıyla güvenme, zevk peşinde koşma, esrik ve uyuşmuş/halüsinatif bir hal içine girme, güç ve şiddete meyil gösterme gibi alanlarda kendini göstermektedir. Duygusal bağlamların üst kullanımının gözlemlendiği ritüel atmosferi ortak kelimeler, çığlıklar, sesler, şarkılar, jestler ve mimiklerle desteklenmektedir. Bu yaklaşımlar kolektif bir bütünleşme sağlarken aynı zamanda, bütün bireylerin tek bir organizma gibi hareket etmesini de güdülemektedir. Bu “kutsal bir bağlılık” (Collins, 2004: s.49), hatta bazen bir bağımlılık ve kendinden geçme hali doğurmaktadır.

³ “Kutsal-profana arasındaki ‘eşik’ iki dünyayı ayırır ama bu eşikten geçilebilir, iki dünya arasındaki gidiş-geliş sürekli ve ancak bu geçişin kuralları, ritüelleri vardır. İki dünya birbirine heterojendir. Bu heterojenliğin bulanıklaştığı, karıştığı yerlerde, hep bir sorun olduğu görülür.” (Tuğrul, 2010: s.67)

1. Takvimsel Ritüeller ve Midsommar

Ritüeller içeriksel anlamda farklı formlarda görüldüğü gibi etkileri de değişken bir uygulama alanı barındırmaktadır.

Şekil 1. (Collins, 2004: s.48)



Collins'in çalışmasında görüldüğü üzere ritüeller sembolik ve ahlaki etkiler doğuran uygulamalar olarak ele alınmaktadır. Bunların en başında insan yaşamını derinden etkileyen değişim anları görülmektedir. "Doğum, evlilik, ölüm ve üyeliğe kabul ritleri"⁴, geçiş ritüellerinin en önemlileri ve evrensel nitelikli olanlarıdır."(Karaman, 2010: s.231) Ancak ritüellerde görülen söz konusu kabul ve geçiş anlarını yalnızca toplumsal anlamda bir statü kazanma ya da yas anına bağlamak yeterli değildir. Özellikle mevsim geçişlerini belirten takvimsel ritüeller, bizim de bu metinde ele alacağımız yaklaşımı sergilemektedir. Karaman'ın Honko yorumu üzerinden,

Takvimsel ritüeller, dönemler halinde ortaya çıkan, topluluk tarafından organize edilen ve mevsimlerin çoğunlukla başında ya da sonunda yapılan ritlerdir. Takvimsel ritler, sosyal hayatın ritmini oluştururlar; günümüzde, öncelikli amaçların ne olduğunu, hangi normların yürürlükte olduğunu rekabetin kurallarının ne olduğunu göstererek toplumun kolektif ve önceden belirlenmiş değerlerini ön plana çıkarırlar. (Honko, 1979: s.375. Aktaran: Karaman, 2010: s.229)

Takvimsel ritüeller genellikle uyum içinde sergilenen farklı ritmik hareketler ya da danslarla açığa çıkmaktadır. Grup üyeleri, sonsuz bir savrulma içinde ahenkle hareket ederken aynı zamanda bazı sembolleri de gözler önüne sermektedir. Hareketler ve nesnelere geçmişin

⁴ Genellikle din ya da inanışa bağlı uygulama alanlarına yönelik olarak hazırlanan tören.

izlerini taşımakta, temsili yapılanmalar sunmaktadırlar. Ancak aynı zamanda her ritüel toplumların kendilerine özgü yapısıyla şekillendiğinden bir kimlik de ortaya koymaktadır. İstenileni ortaya koyarken, istenmeyenden kaçınmayı da simgeleyen bu kolektif etkinlikler, yeni kimliklerin kazanılmasını da teşkil etmektedir. Ritüeller genellikle kaos hallerinde gerçekleştirilse de, ritüelin kendisi de kaosun temsili haline gelmekte ve kaosu kutsamaktadır. Bunun yanında ritüel sonunda bir düzen kurulmakta, böylelikle kaostan kozmosa geçiş süreci tamamlanmış bulunmaktadır. Bu aşamada mutlak bir belirti, bir sonlanma, bir ölüm ve ardından gelen bir doğumla; yeni hayat metaforu yerleşmektedir. Ritüeller en yaygın anlamıyla arınmayı getirmektedir ki bu tragedya düzleminde değerlendirildiğinde kathartik⁵ bir sürecin inşasını gözler önüne sermektedir. Buna göre geçmiş yaşamın kaosu, törensel kaosla bozularak esrik bir devir imgesi kazanmakta, sonrasında ise bir başkaldırma ve arınmayla yeni yaşamın doğuşu yakalanmaktadır.

*Midsommar*⁶ (Ritüel – Ari Aster, 2019)'da karşımıza çıkan da tam böyle bir dizgedir. Filmin esas kahramanı olan Dani, psikolojik rahatsızlıklardan muzdarip olan kız kardeşinin hem kendini hem de anne ve babasını öldürme eylemiyle bir yıkıma uğramakta ve kaosun içine çekilmektedir. Aynı zamanda erkek arkadaşı olan Christian'ın da ilgisiz tavırları kaotik havaya daha tedirgin bir düzlem katarken, sürekli bir sapma beklentisi ve şüphe yaratmaktadır. Christian'ın arkadaşı Pelle'nin davetlisi olarak bir İsveç komünüyle Midsommar – Yaz Ortası Festivali kutlamaya giden bir gruba katılan Dani ve Christian'ın grubun diğer üyeleriyle birlikte Harga komününün ritüellerine katılması filmin ana konusunu teşkil etmektedir.

Folk Horror⁷ türünde çekilen film korku öğelerini esrik ve aydınlık bir ortamda vermektedir. Karanlık yaklaşımların aksine gözleri kör eden bir aydınlık genele hâkimdir. Aynı zamanda Harga halkı çiçek desenli beyaz folklorik kıyafetleri ve çiçekli taçlarıyla oldukça sakin ve sevecen bir profil çizmektedirler. Madde kullanımının yaygın olduğu komünde ziyaretçilerin henüz ilk adımda uyuşturuldukları, esrik kılındıkları ve kontrolsüz bırakıldıkları görülmektedir. Bu ritüelin kendi zaman dilimini yaratması ve profan evren düzleminde kendi evrenini yaratması bakımından oldukça önemlidir. Zira kutsalın açtığı alan esrime anlarıyla erişilebilecek bir sistem

⁵ Kelime olarak Grekçe, kathairein (καθαίρειν) “arındırmak” ve katharos (καθαρός) “saf” kelimelerinden türemiştir. Katharsis korku ve acıma duygularıyla ortaya çıkan bir arınma halidir. “Katharsis öğretisinin Aristoteles'teki biçimiyle yalnızca tragedyaya, korku ve acıma duygularına uygulanması estetik yazınında yaygın bir gelenektir. Buna karşılık bize göre katharsis kavramının kapsamı çok daha geniştir. Estetiğin önemli kategorilerinde olduğu gibi bu kategori de birincil olarak sanattan yaşama değil, ama yaşamdan sanata geçmiştir. Katharsis, toplumsal yaşamın sürekli ve önemli bir ögesi olduğu, bu niteliğini de koruduğu için, yansıtılmasının sanatsal yaratma sürecinde hep yeniden ele alınan bir konu olması zorunludur; ama katharsis bununla da kalmayarak, gerçeğin estetik aracılığıyla yansıtılmasının biçimleyici güçleri arasında yer alır.” (Lukacs, 2001: s.19)

⁶ Midsommar kelime anlamı olarak Yaz Ortası demektir. Filmde Yaz Ortası Festivali ve bunun ritüelistik uygulamaları anlatılmasına rağmen Türkçeleştirilen ismi “Ritüel” olarak görülmektedir.

⁷ Korku sinemasının bir alt türü olarak nitelendirilebilecek olan Folk Horror, özellikle pagan geleneklerine eğilen ve mitolojik toplulukların ritüelistik yapılarına eğilen bir yapı göstermektedir.

sunmaktadır. Bataille'ın özellikle üzerinde durduğu gibi kutsalla olan temas anlık olarak gerçekleşmekte ve bu esrik bir an meydana getirmektedir. Dani'nin kutsalla teması ona doğru teptiği yolla başlamaktadır. Halüsinatif madde etkisinde olan Dani, etrafı keşfe çıkmakta ve yeni ortamı tanımaya çalışmaktadır. Bu kısım özellikle Dionysos şenliklerinde ortaya çıkan kendinden geçme haline bir gönderme yapmaktadır. İster şarap ister madde etkisiyle olsun profan alanın gerçekliğiyle birlikte akılsal dizge de kırılmaktadır.

Midsommar'da zaman, kaçınılmaz olana doğru sürüklenen ve insanların ritüelin içine çekildiği bir oluşum temellendirmektedir. Özellikle seyirci konumunda olan ve Herga dışından gelen yabancıları içeren grubun ritüele çekilmesi ve artık birer aktöre dönüşmeleri, ritüellerin doğal yapılarının başında gelmektedir. Üstelik söz konusu ritüeller Antik düzlemde değerlendirildiğinde kathartik tragedya⁸ olarak anlaşılmalı oldukça müsaittirler. Kendi zamanını yaratan ve olayları bu zamanda sergileyen kapsayıcı, çekici ve özümseyici bir yapı... “Zaman, *Midsommar*'da kaçınılmaz olanları çevreleyen, içine alan bir kese... Zaman yön­süz... Zaman, akışı etkileyebilecek hikaye dışı (dışsal) etkilere de, öznelerin irade ortaya koyup akışı değiştirmelerine de kapalı...”(Aslak, 2019) Aslak'ın yorumu bağlamında filmin her anında bu akıp gitme ve iradi edimlerin etkisizliği ögesi rahatsız edici bir arka plan sunmaktadır.

Midsommar da, Antik dönemde görülen kurban ritüelleri⁹ de özellikle bu zaman-dışı, zamanı-kıran ve yönlendiren yapısıyla dikkat çekmektedir. Tragedyalarda olduğu gibi ritüellerde de önceden ortaya çıkan kehanetler söz konusudur. Önceden sezdirilen ve kaçınılmaz olan bir son resmedilmektedir. Aynı durum *Midsommar*'da da sergilenmiş ve ilk sahnelerde olay akışını gösteren bir resimle bildirilmiştir.

⁸ “Tragedyanın ödevi, uyandırdığı acıma ve korku duygularıyla ruhu tutkularından temizlemektir. (Katharsis).” (Aristoteles, 1987: s.22)

⁹ “Bataille'a göre; kurbanın temel ilkesi yıkımdır. Kurban etmede, kurban nesnesinin gerçekle olan bağlarını yok eder. Kurban etme, kurbanı olanaklar dünyasının dışına çeker atar. Kurbanın ölümüyle, toplum bir ferdini yitirmiş olmaz, onunla birlikte tüm gerçekliğini toprağa gömer.” (Duranay, 2013:s.y.)

Şekil 2. Midsommar'da olay dizgisine dair kehanet oluşturan imgelem



2. Oedipus'tan Midsommar'a Kehanet Unsuru

En bilinen tragediyaların başında gelen ve kastrasyon (hadım edilme) korkusuna da adını veren Oedipus'un öyküsünde ön plana çıkan baba katli ve anne ile yaşanacak ensestelin önceden bildirilmesi gibi burada da kehanet önceden verilmektedir.¹⁰ Resim Dani'nin ailesinin ölümünü simgeleyen bir sahneleme ile başlarken ikinci kısımda Pelle'nin daveti görülmektedir. Ardından ziyaretçiler Harga halkı ile tanışmakta ve Yaz Ortası Festivali'nde Mayıs Kraliçesi'nin dansı sergilenmektedir.

Harga halkı geleneksel paganik inanç sistemlerini uygulasa da Oedipus tragedyasında da görülen ensest tabusundan uzak durmaktadır.¹¹ Üremek için dış dünyaya açılan komünün yalnızca

¹⁰ "Trajedi düzeyinde kalarak, birbirinin zıddıymış gibi görünen şu iki özelliği bir kez daha vurgulayalım; Bir yandan, Oedipus kaderin güçleri karşısında tamamen çaresiz, kaderine boyun eğmiş, kaderin karşısında iktidarını kaybetmiş bir kahramandır ve onu trajik yapan budur. Babasını öldürüp annesiyle evlenmeden önce, kehanet ona bu korkunç edimleri gerçekleştireceğini bildirir. Bu korkunç gelecekte sakınmak için elinden gelen her şeyi yapar. Ancak bu çabaları tam da kaçınılmaz kaderinin gerçekleşmesiyle sonuçlanır." (Özmen, 2018)

¹¹ Oedipus kehanetinden kaçan bir kahramandır. Ancak kader çizgisi onu kendi sonuna götürecektir. Oedipus'un sözleriyle; "ailemin haberi olmadan kalkıp Pythia'ya gittim, Phoibos beni, soru sorduğum konuda yanıtsız bırakarak geri gönderdi, ama beni korkunç felaketlerin beklediğini bildirdi. Annemin yatağına girip, insanların görmeye tahammül edemeyecekleri bir soy dünyaya getireceğimi ve kendi öz babamın katili olacağımı söyledi. Bunları duyduktan sonra ben de yıldızları kendime kılavuz yapıp kötü kehanetlerle bildirilen rezilliklerin gerçekleştiğini görmemek için Korinthos topraklarına geri dönmek üzere yola çıktım" (Sophokles, 2018: s.115). "Freud, ruhsal aygıtı, üç merciyeye ayırmış, süperego ya da dilimizde üst-ben dediğimiz mercin, bu ödipal evrede bir yasaklayıcı merci olarak ortaya çıkıp geliştiğini ve bu süreci sona erdirmeye süreci içinde olgunlaştığını düşünmektedir. Bu aşamada Oidipus kompleksine karşı gelişen (ensesti yasaklayan) tepkiler, insan zihninin en önemli sosyal başarılarının da kaynağını oluşturur. (Bastırılan ödipal ilişkiden açığa çıkan enerji, özellikle kültür ve sanatın kaynağıdır)" (Sophokles, 2018: s.28). Bu aynı zamanda psikanalitik kuramda geleneksel bir tavır haline gelmektedir. "Oidipus kompleksinin nevrozların çekirdek kompleksi olduğu ve nevrozların özünün önemli bir parçasını oluşturduğu söylenebilir. [...] Dünyaya her yeni gelen, Oidipus kompleksiyle başa çıkma göreviyle karşı karşıya kalır; bunu başaramayan herkes nevrozun gazabına uğrar.

tek bir üyesi ensest sonucunda safkan olarak dünyaya gelmektedir. Bu safkan birey grotesk (çarpık, çarpıtılmış) bir yapıya sahiptir. Bedensel bozuklukları görüştüsel üstünlükler sağlamasını temellendirmektedir. Bu bakımdan Harga halkı kehanet unsurunu bu grotesk bedenli safkan üzerinden tamamlamaktadır. Safkanın çizimlerinden anlamlar çıkaran komün, bir anlamda Antik Yunan'da sülfür koklayarak bazı halüsinatif imgeler gören kahinleri modern dünyaya taşımaktadır. Ancak burada bir fark gözlenmektedir. Safkan kehanetlerini ortaya koymak için herhangi bir maddeye gereksinim duymazken, tüm halk halüsinatif maddelerin etkisi altında yaşamını devam ettirmekte ve ritüeli ortaya koymaktadır. Bu bir aldanış hali mi, ritüelin şiddetini baskılayarak kabul etme biçimi mi, bu kısımda tartışmalı bir hal almaktadır.

Dani'nin komünde yaşadığı ilk dehşet anı, komünün en yaşlıları ile yenen şenlikli yemek ardından gönüllü bir kurban töreniyle yaşlıların yüksek bir kayalıktan aşağı atlaması ve kendilerini öldürmelerine dayanmaktadır. Bu aslında filmin başlarında Pelle'nin yaptığı açıklama dikkate alınırsa yine önceden bildirilmektedir. Pelle, komünün yaşamı 4 safhaya ayırdığını ifade etmektedir. Bir doğum ve bahar serüveni olan çocukluk yıllarının yerini 18-36 yaş aralığına dayanan gençlik yılları alırken bu dönem yazla ifade edilmektedir. Ardından 36-54 yaş arasında sonbahara giren komün üyeleri olgunluk dönemlerini yaşamaktadır. Son olarak 54-74 yaş arasında ise yaşlılık dönemi, yani kış hüküm sürmektedir. Peki, 74 yaşında ne mi olmaktadır? Dani de aynı soruyu Pelle'ye yönelttiğinde bu yaşın ölüm getirdiğini ifade etmektedir. Dani, törene katıldığında tam olarak 27 yaşındadır, yani kendi yazının ortasındadır. Midsommar, ya da diğer bir söylemle yaz ortası festivali doğrudan Dani'yle ilişkilendirilmektedir. Zira "ritüel, topluma nazaran birey bakımından daha önemlidir. Ritüeller, büyü ve din söz konusu olduğunda farklı bir işleyiş gösterirler, ancak her iki durumda da duygusal buhran anlarında baş gösterirler ve üzüntüyü hafifletmeye yararlar."(Segal, 2012: s. 180) Dani, kız kardeşinin eyleminin yasını atlatmaya çalışmaktadır, yaşama son vermenin acısı giderilmeye çalışılmaktadır. Diğer yandan Harga için de bir yas dönemi söz konusudur. Yaşlıların vedası görülmektedir. Ancak ölen yaşlıların isimleri yeni doğan bebeklere verilmekte ve böylece bir döngü yaratılmaktadır. Buradaki döngü yalnızca isimler üzerinden yapılmaktadır. Reenkarnasyona bağlı olarak ruhun sonsuz yolculuğu ya da yeniden yaşama gelme durumundan bahsedilmemektedir. Ölen üyeleri onurlandırmak adına böyle bir ad mirası tasarlanmıştır. Dani de kendi yaşamını yeniden doğurmak zorundadır. Bu nedenle intihar ve kurban olgusunun dehşetini yaşamasına rağmen daha sonra komün yaşamının ve ritüelistik

Psikanalitik çalışmaların ilerlemesiyle Oidipus kompleksinin önemi daha da açık hale gelmektedir; onun kabulü, psikanalizin yandaşlarını onun karşıtlarından ayırt eden şibbole'ti (geleneği) olmuştur" (Freud, 2015: s.226).

yapılanmanın içine çekildiği görülmektedir. Bireysel travmalar toplumsal travmalarla bütünleşmekte, ritüel zamansız ve mekansız; bir yandan tekinsiz bir yandan da anlam arayışı içinde olan bir oluşum sergilemektedir. Çıplak şiddet, yerini sakinlik ve şölene bırakırken ilerleyen zamanlarda daha da dehşet verici şiddet yansımaları açığa çıkacaktır. Ancak bundan önce Mayıs Kraliçesi'nin seçilmesi gerekmektedir.

Şekil 3. Midsommarstang



Saflık, temizlik, masumiyet, yalınlık, sadelik ve mükemmelliğin birleştiği Harga'da yaz ortasını kutlama anında Nordik Paganizmin bereket sembolü, üreme simgesi ve kainatı gösteren dünyevi ağaç Midsommarstang¹² yükselmektedir. İnanışa göre, genç kızlar gelecekteki eşlerini hayal ederek Midsommarstang etrafında dans etmekte ve yedi farklı çiçek toplamaktadır. Bu çiçekleri, yalnızca o gece yastıklarının altına koyup uyuyan genç kızların hayallerine kavuşacakları düşünülmektedir. Ancak Harga'da yapılan tören bu denli masumane değildir. Bu yalnızca üremeye dönük erotik yönün temsilidir. Ancak diğer imgeler olan ölüm ve doğum tam da komünün adıyla özdeş bir törenden gelmektedir. Harga, adını İsveç folklorunda yer alan bir köyden almaktadır. Hikayeye göre, bu köyde yaşayan

çocuklar yaz ortası festivalinde Midsommarstang etrafında şeytanla dans etmektedir, ta ki geriye yalnızca iskeletleri kalana kadar...

Dani'nin sonsuz dansı büyük bir varlık ve yokluk çatışkısını sergilemektedir. Esas gücüne topluluk dansıyla erişmektedir. Zira böyle bir "dansta birey, toplumun kendisine göre davrandığını, onu ortak bir eyleme katılmaya yönelttiğini ve davranışlarını diğer bireyleriyle uyumlu hâle getirmek üzere düzenlediğini hisseder. Birey, davranışları toplumun diğer üyeleriyle uyum içinde olduğu zaman kendi kişisel gücünün ve enerjisinin büyük ölçüde artacağını düşünür." (Butler, 1948: s.326) Dani, başlangıçta böyle bir güç elde edeceği düşüncesine sahip olmasa da

¹² Midsommarstang kelime anlamı olarak Yaz Ortası Direği olarak çevrilmektedir. Ancak etrafında dans edilen bu direk bir sonsuzluk ağacı, doğanın canlanmasının simgesi olarak kabul edilmektedir. Bu nedenle festivalde görülen versiyonunda da yeşil sarmaşıkla sarılı olduğu ve üzerinde sonsuzluğu simgeleyen halkalar olduğu görülmektedir.

dansa devam ettikçe etrafındakilerle bütünleşmektedir. Mayıs Kraliçesi¹³ soyu devam ettirecek olan doğurgan, saf ve masum olanı; kadını, üremeyi ve doğanın canlanmasını simgelemektedir. Toplu yapılan dans kötü ruhlara ve ölüme karşı verilen savaşın temsilidir. “temsiller dayanışmayı destekleyen toplanmalar aracılığıyla güçlenmiş ve değişmiş olur. Bu güçlenme ritüelin sonucudur.” (Pickering, 1999: s.26) Bu edimler yalnızca mitsel bağlamda ve ritüel düzleminde önemli ve anlamlıdır. Ritüeller devam ettirildiği sürece toplumsal anlamda bir devam ettirme edimi görülmektedir.

Mit toplumsal yaşamın asıl kabuğudur ve sonuç olarak kendi ritüel performansının dışında hiçbir şeyi yoktur. Mit kendisine birlik veren ve onu gerçekleştiren toplumsal bedenden başka bir temele sahip değildir. Etkin kılındığı toplumsal ayınların dışında tam anlamıyla bir varlığı yoktur. Herhangi bir nesnel destekten yoksundur, tesirini kaybettiğinde mitolojiden geriye kalan hiçbir şey yoktur. Ardında, müze ya da kütüphanede korunacak hiçbir şey bırakmadan gözden kaybolur. Yaşar ya da ölür, ancak hayatta kalmaya çabalamaz. (Hollier, 1988: s.xxvi)

Midsommar da böyle bir devamlılığı gözetmemektedir. Ancak inanç taşıyan insanlar ve takvimsel ritüellerle varlık bulduğuna inanılan yapılar bir döngü yaratmaktadırlar. Artık bu insanlar ritüeli devam ettirmekle sınırlı kalmamaktadır. Aynı zamanda ritüelin de onları içine çektiği görülmektedir. Esaslı bir varlık amacı haline gelen ritüelle birlikte yaşam anlamlı kılınmakta ve edimin kökensel bir nedeni olarak lanse edilmektedir. “Ritüeller yalnızca teatral anlamdaki performanslar değildir, bunun yerine performatiftirler, bir ritüeli yönettiğinizde, ritüel de sizi yönetir.”(Whisker, 2013: s.347) Böylelikle bir bütünleşme durumu söz konusu hale gelmektedir. Tabular yıkılmakta ve gündelik olanla kutsal olan arasındaki sınır kutsala yaklaşılarak aşılmaktadır. Ritüelin birincil amacı, kutsalı profan olanda yakalayabilmek ve kutsalla temas edebilmektir. Esas anlamıyla tabu,

[...] sacer'i (kutsal olan), gündelik (profan) olandan ayırır; kutsala yaklaşmak belirli kurallar ve ritüeller gerektirdiği gibi, profan dünyaya ait kural ve yasalardan da kopar. Birçok kültürde, kutsal olan temizliği (pak olmak) ifade etse de, uygulamada kutsal olanla ilişki, murdar olanla ilişkiye benzer; kutsal olana dokunulmaz ama murdar olana da dokunulmaz. Kutsal ve murdar olan için tabular birbirine benzer ve ikisi arasındaki sınır her zaman çok belirgin değildir. (Tuğrul, 2010: ss.65-66)

Tam da böyle bir yaklaşımla tabu olarak gösterilen öldürme ve erotizm ritüellerde en üst düzeyde sergilenen performanslar haline gelmektedir. Sınır bulanıklaşmakta, yasaklı olan her şey ihlal edilme düzlemine girerek yeniden anlamlandırılmaktadır.

İhlal yeni bir dünya yaratır, bu kutsalın dünyasıdır – profanın karşısı olarak kutsal; mutluluk, keyif, zevk, dehşet, kutsallık, kaynaşma ve taşkınlık – gündelik olana, sıradan çalışma

¹³ “Mayıs Kraliçesi” Lord Alfred Tennyson’un 1855’te kaleme aldığı aynı adlı şiiriyle günümüzde de popülerliğini korumaya devam eden eski bir efsanedir. Viktoryen kültürün ayrılmaz bir parçası olan gelenek halen bazı yerlerde uygulanmaya devam etmektedir. (Nikolaou, 2019)

gereksinimine, insanın kurallarla-yönetilmekten duyduğu bıkkınlığa karşıdır. Bu sorgusuzca, içine doğulmuş, çalışmaya mahkum olunan ve her önemsiz talihsizlikle, doğal bir biçimde, ölüme bağlanan bir durumdur. (Ed. Mitchell – Winfree, 2009: s.95)

Dani, ölüm ve ıstırapla kendi dünyasına çekilmiş ve bir anlamda kendiliğini yitirmiştir. Ritüelde gerçekleştirilen modern dünyanın ihlali, ritüel atmosferine giriş, modern dünyanın ahlak ve bilinç düzeylerinin ötekileştirilmesi ve dehşete meyilli, şiddet dolu bir dünyaya karışma hali ritüelin esas doğasını vermektedir. Gündelik olanda, profan alanda uzak durulan keyif, zevk ve taşkınlıklar bu yeni atmosferin esas kökenini bildirmektedir. Sınırları aşma, ötekinin alanını ihlal etme halidir. Bir olurken, bir arada varolurken, kendi birliğini önce kaybetme daha sonra bulma halidir. Bir yıkım ve yapım aşaması olarak dekonstrüktif¹⁴ bir edim teşkil etmektedir. İçeriden çökertilen yapı, başka bir formla yeniden doğuma sürüklenmekte, bu anlar dehşet ve şiddetle yoğrulmaktadır. Aynı zamanda gündelik olan formlardan sıyrılan beden kendi arınmışlığı ve çıplaklığıyla¹⁵ da yüzleşmek zorunda kalarak, vahşi yönlerini keşfetmekte; hayvansı bir dizgeye girmektedir. “Tabu, cinayeti olanaklı kılan eşiktir.” (Bataille, 1986: s.64) Ancak bu cinayet hem kişinin kendine karşı işlediği hem de öteki karşısında performe ettiği bir şeye dönüşmektedir.

Bataille bizim, sonlu varlıkların, her zaman bizleri belirleyen sınırları aşmayı istediğimizde ısrar eder. Tutkuyla çevrelenen bu ıstırap imkansız olanın karşısındadır. Bu anlamda, ıstırap varlığın temel koşuludur. Bu oluşun tamamlanmamışlığının tanınması, kayıp devamlılığa karşı arzu duymaktır. Aynı zamanda varlığın çıplaklığıyla ilişkili olan varlığımızı tanımlayan sınırlarımızın ötesine geçmeye duyulan tutku olarak ıstırap duygusu, Bataille için parçalanmış ve acı dolu bir çıplaklıktır. (Şiray, 2000: s.18)

Çıplaklık ve büyüün iç içe geçtiği esrik manzaralarda karşımıza çıkan Dani, kronolojik zaman ve mekan algısının yitimini temsil etmektedir. Esrik yeni dünya kapılarını büyüye kapılmakla açmaktadır. Artık tüm algılar birbirinin içine geçmiş haldedir ancak bu gönüllü bir katılım olarak kendini göstermektedir. “Büyü zorunlu inançlar ya da ritüellerden oluşmaz; o paylaşılan fikirler ve gönüllü ritüellerden oluşur. Ona dair bir zorlama da bulunmamaktadır. Nesne ve eylemler büyü içinde var olurlar ve büyük olasılıkla kaynakları da buradadır. Belli sistematik tabular ve ‘karışık’ diyebileceğimiz başka tabular içerirler.” (Mauss, 1972: ss.156-157)

¹⁴ “Dekonstrüksiyon ahlaki belirlenimleri bir kenara atmamız için değil, sorgulama dahiline aldığımız baskın yasal kavramsallaştırmaların zorunluluklarıyla arka planda baskıladığımız insan yaşamının farklı açılarını hatırlamamız için bir çağrıdır.”(Balkin, 1987: s.24) Dekonstrüksiyon (Yapısöküm) bir nihilist teori, bir yok ediş değil, bir yeniden üretme, yazıyı yeniden okuma olayıdır. Bu olay yapının hareketini gözler önüne serer ve yapının yapısallığı, kendisini yapının anlam oyununa bırakır. Bu oyunun ne bir kökeni ne de bir sonu vardır. Bu oyun kendisini bir yapı sökülme hareketi ile sürekli olarak yineler. Bu hareket anlamın oynak bir zeminde sürekli olarak ertelenmesi ve kendisini silmesi ile betimlenir.” (Aydınalp, 2017: s.159)

¹⁵ Çıplak insan aynı zamanda kutsal insana da yapılan bir vurgudur. Eşik halinde olan insan kutsal ve çıplak haliyle ihlalin sembolü haline gelmekte ve dönüşmektedir, doğal durum içinde salınmaktadır. “Doğal durum, şehrin yasalarından bağımsız bir hukuk-öncesi durum olmak şöyle dursun, tam da şehri kuran ve şehrin ortasında bulunan bir istisna ve eşiktir. Bu, herkesin herkese karşı olduğu bir savaştan çok, herkesin herkes için bir *homo sacer* ve çıplak hayat olduğu (...) bir durumdur. Bu (...) istisna durumun doğduğu *dissolutio civitatis* [devlet düzeninin çözülmesi] durumunda her zaman için mümkündür.” (Agamben, 2013, ss.130-131.) Dani *homo sacer* olarak tüm çıplaklığıyla eşikte yer alan, egemeni yitirip kendi egemenliğini oluşturan bir karakterdir. Bu bakımdan Agamben’in yorumlamasına karşılık olarak gösterilebilmektedir.

Freud'a göre "tabu... bir yandan kutsal, kutsanmış olan anlamlarına gelirken; diğer yandan tekinsiz, tehlikeli, yasaklı ve temiz olmayan anlamlarına da gelmektedir."(Freud, 1995: s.821) Midsommarda görülen kurtuluş etkinliği (şeytani ruhları dans ederek mağlup etme), tehlikeli bir formun yansımasıdır. Çocukların şeytani ruhlar tarafından kandırılması ve iskeletlere dönüşene kadar dans etmeleri yaşamın devamlılığı karşısında bir tehdittir. Şeytani ruhlarla çocuksu ruhların bir araya gelmesi bir tabunun ihlalidir. Diğer yandan tabu kutsal olana da geçişin eşiği olarak görülmekte bu yüzden Yaz Ortası Festivali ile yasaklı olan karşılaşma canlandırılarak yaşamın devamlılığı yeniden kurulmaktadır.

Dani'nin içine girdiği Harga tam da bu tabuların birbirine karıştığı hali yansıtmaktadır. Bir yanda her şey aydınlık bir sahneleme içinde, çiçeklerle çevrili bir yaz festivalini, bir karnavalı andırırken diğer yanda bedenler kurban edilmekte ve esaslı bir kurban töreni için hazırlıklar tek tek yapılmaktadır. Önce Mayıs Kraliçesi seçilmekte ve yapılan uzun dansla kötü güçlerin karşısında bir zafer kazanılmaktadır. Ardından kraliçe doğayı canlandırmakta ve ölümlü yeniden yaşam arasında esrik bir bağ kurulmaktadır. Dani'nin ailesinin ölümüyle başlayan sahneleme bu kez kötücül güçlere karşı verilen mücadele sonucunda yaşamın kutsanmasına evrilmektedir. Zaten esrik dansın sonunda dans edenlerin arasında Dani'nin ölmüş olan ailesinin de bulunduğu fark edilmektedir. Ölümden yaşama kurulan düzlem bu kez üreme-yaşam-ölüm düzlemine evrilmektedir. Christian'ın Pelle'nin kardeşiyle birlikte olması ve bunun Dani tarafından görülmesi ikinci bir kaos yaratmaktadır. Bir yandan üreme emelli yapılan erotik ritüel canlandırılırken, diğer yanda Dani'nin içinde olan son dayanak noktası da ölüme mahkum olmaktadır.

Erotizmin şiddeti en uygar insanlar arasında bile kalıcı olan hayvani gücün bir belirtisidir. Bu insan ve canavar arasındaki uçurum üzerindeki köprüyü kurmaktadır... mağaraların heyecan yaratan atmosferinde bu tutku, [erotik] oyunun derin cazibesi şüphesiz ki üstündür... bu kasvetli mağaralar gerçekte, bunun olduğu her şeyi kutsamaktadır, temelde, oyun -çalışmanın karşısı olan oyun, her şeyin ötesinde esaslı baştan çıkmaya tabi olan oyun, tutkuya karşılık verir... O halde, erotizmi tutkuya bağlayan oyun- özellikle ön sevişmenin "gönüllü oyunu" ve "zevk tatmini" cinsel eyleme geçişi işaret eder. (Ed. Mitchell – Winfree, 2009: s.171)

Erotik eylemle ortaya çıkan hayvani güç, bir sonraki adımda hayvani ve vahşi bir nefrete bulanmaktadır. "Erotik eylemde katılımcılar orgazmın küçük ölümüyle bağlantılı olarak ıstırap, esrime ve sınır tanımayan iletişimi deneyimlemektedirler."(Bujalka, 2013: ss.3-4) Bu duruma maruz kalan, erotik edime seyirci kalanlar ise aynı ıstırap ve esrimeyi yaşarken, sınır tanımayan bir kaosun içine çekilmektedirler. Dani'yle birlikte ağlayan Harga kadınları bu yansıtmayı yapmaktadırlar. "İhlal ne kadar vahim ya da cüretkar olursa, edim o kadar erotik olacaktır. Böylece 'ihlalin yapısı şiddetlendikçe' erotizm 'kademe kademe' artar ve karmaşıklaşır." (Comte-Sponville,

2013: s.188) Dani'nin içinde bulunduğu hal açıkça bunu yansıtmaktadır. Zira ihlal en başta Dani'nin aldatılmasıyla, kendi yerine başka bir kadının konmasıyla başlamaktadır. Modern dünyada yasaklı ve yanlış bir edim olan eylem, ritüelistik büyü ortamında doğal bir olgu ve bir cazibe noktası halini almaktadır. İhanetin olması, arzuyu ve tutkuyu güçlendirmekte durum daha da akıl çelici bir hal almaktadır. Batailleci anlamda cinsel eylem ve erotizm "küçük ölüm" olarak tanımlanmaktadır. Küçük ölümün bir sonraki adımı gerçek ölümün kendisi olacaktır. Bu durum nefrete ve vahşileşmeye bağlı bir kurban töreninin başlangıcını ortaya koymaktadır. Herga kendi kültürünü devam ettirebilmek için öncelikle ölümlerinin yerini alacak bir üremeye, doğanın güzellikleriyle kutsanmış bu aydınlık bahçeyi canlı tutacak bir kraliçeye ve elbette tanrılara sunulacak kurbanlara ihtiyaç duymaktadır. Bir şeyin devam etmesi ve yenilenebilmesi, öncelikle eski olan şeyden kurtulmaya bağlıdır.

Cinsel eylem... bir cinsin diğerinden önce davranması; ölüm ve kadavra kültürü... çeşitli tabular; ritüel yamyamlığı; hayvantanrıların kurban edilmesi; dışlanma karşısında kahkaha atmak; hıçkırma... dinsel esrime; pisliğe bulanmak, tanrılar ve kadavralara eş davranmak; işkenceye eşlik eden istemsiz dışkılama; dikkatsiz tüketim ve paranın keyfi kullanımı, vs. hepsi birden her zaman yabancı bir beden olarak muamele edildiği görülen eylem nesnesine eşittir... (Heterojen) yabancı beden görüşü kirliliği (sperm, adet kanaması, idrar, dışkısal olan her şey) ve kutsal, ilahi ya da olağanüstü görülebilecek her türden şey arasında temel bir öznel kimliğe müsaade eder; ışık saçarak gecede akıp giden yarı-çürümüş kadavra bu birliğin karakteristiği olarak görülebilir. (Ed. Allison – Roberts – Weiss, 1995: ss.20-21)

Aynı Sadecî görüşten yola çıkan bu betimlemedeki sıranın izlendiği filmin yapısında daha önce öldürülen kadavraların nefret ve kutsallık arasında gidip gelen duyguların yansımaları olarak bir araya getirildiğini görürüz. Herga'da gerçekleştirilen kurban töreni zaman ve mekan algısının iç içe geçtiği bu toplumsal yapıda son nokta olan ölüm ve kutsanma halini yansıtmaktadır. Daha önce kurban edilen bedenlerin yerleştirildiği kutsal yapı halen kurbanlara gereksinim duymaktadır. Gereken sayıya ulaşmak için köyden iki kişinin gönüllü olduğu ritüelin son kurbanı elbette nefret ve ihanet imgesi olan Christian olmaktadır.

3. Festival ve Kurbanın Kaotikliği

Christian, daha önceden öldürülmüş ve derisi yüzülmüş olan bir ayı postunun içine yerleştirilmektedir. Doğayı kutsayan ve varoluşu devamlı kılan ritüel yine doğaya saygı anlamında vahşi bir hayvanın görüntüsüne bürünerek, insan olmanın dışına çıkan, konuşma yetisini kaybederek kendini ifade eden; yani insan olmanın temel yapısını uygulama yeteneğini kaybeden yaratıktan sağlanmaktadır.

Festival, bu nedenle, dışardan içeri hayali bir yolculuktur, kaosun ritüelize edilmesi... fiili performatif özdeşleşim dizileri (hayvan olmak, kahraman olmak, egemen olmak) aracılığıyla toplumsal ve bireysel olanın diyalektiğini çözümlerler; "oyuncular kahramanın eylem ve davranışlarını taklit ederler. Kendilerini bu yarı-hayvan, yarı-insan olanla özdeşleştiren maskeler giyerler"... Zamanın yeniden üretilmesi eşzamanlı olarak ölüme doğru giden insan yaşamının kara lekesinin kathartik arınmasıdır; festival sonluluğun üzerinden toplumsal coşku ve serbest oluşagelmenin teatral taklidi aracılığıyla geldiği alandır; bu üretimin işlevini karakterize eden sonsuzluk ve ölümsüzlüğün oyununa karşı gerçek bir arınmadır. (Mukherjee, 2009: s.127)

Kurbanın ölmesiyle seyirciler bu ölümden pay almaktadır.¹⁶ Onun ölümünden açığa çıkan yok olma halini ve kendi varlıklarının devamlılığının kutsanması durumunu benimsemektedirler. Kutsallık tam da bunu nitelendirmektedir. Kutsallık devamlılığın, görkemli bir tören karşısında seyirci konumunda olan izleyicilerin ölüm karşısındaki sonluluklarının bilincini yeniden ve çarpıcı biçimde kazanmasıdır. Şiddetli ölüm maskeler ve kıyafetlere bürünmüş olan yaratığın sonluluğunu altüst etmektedir.¹⁷ Seyirciler yaşadıkları heyecan, gerilim ve özdeşleşimle devamlılığın bilincine evrilmekte ve bu tüm bedenlerine nüfuz etmektedir. Bu bir uyanış halidir, aynı zamanda kathartik bir rahatlamayı da temsil etmektedir.

Freud için, başkasının ölümüyle zarar görmeden oluşturulan mimetik imge, mimesis¹⁸ fikri farklı bir benzerlik kurma yoluyla idare edildiği sürece ruhsal bir strateji olarak işler. Bu bilinci gözlemlemeye tekabül eden imgeyi sunar, herhangi bir özdeşleşme, düşünme aracılığıyla bozulurken, bu düşünceyle özdeşleşmeye yol açar. Ötekinin ölümünün tasarlanmasında, imge ölümü hayal edilebilir kılar; bu resim birinin kendi ölümündeki bilinçsiz inancı tasdik eden öznenin olası yıkımına tekabül eder. (Hamilton, 2012: s.2)

Bu bir karnaval, bir festival halidir. Kaotiktir, ölümcüldür. Ancak aynı zamanda yaşamı kucaklamakta ve rahatlama getirmektedir. Kathartik imgelem, kendini izleyici konumundaki aktörlerin tümünde açığa çıkarmaktadır. "Karnaval, sanat ile hayat arasındaki sınırda bulunur; orada aktörlerle seyirciler birbirine karışır; karnaval, herkesin davetli olduğu bir şenliktir."(Artun,

¹⁶ "1. Kurban verme ritüeli, en eski ve ilkel ritüellerden değildir. Dinselliğin daha ileri bir aşamasında ortaya çıkmıştır, karmaşık, temsili birçok ritüeli kapsar (temizlenme, sembolleştirme gibi). Ayrıca, potlaç geleneğini de içerdiğinden, insanlığın sosyalleşmesinin gelişmiş bir aşamasıdır. 2. "Kurban verme bir kurum, sosyal bir olgudur," der Hubert ve Mauss. Sosyallığın olmadığı yerde kurban verme pratiği yoktur. Hatta birey kendi için bile bir kurban verdiğinde, arkasında toplumsal bulunur; Kurban verme eyleminin nasıl ve ne şekilde olacağına toplum karar verdiği gibi, ahlaki (moral) olarak kurban verme eyleminin yararlılığına ilişkin karar verici değerlerini de kolektif oluşturur. 3. Kurban verme eylemini oluşturan nitelik kutsal ile aynıdır; kutsal olmadan kurban verme olmaz (Latince'de, sacrifice sözcüğü sacre'nin türevidir.) Kutsal kavramı, kurban verme sürecini, temsilini ve uygulamalarını belirler; "Kurban verme, profan olanın bir kurban aracılığı ile bağlantı ya da iletişim kurma aracıdır." (Tuğrul, 2010: ss.112-113)

¹⁷ "Şiddet ile kutsal birbirinden ayrılmaz. Şiddetin bazı özelliklerinin, en çok da bir nesneden diğerine geçme yetisinin "hileli" kullanımı, kurban ayini dediğimiz katı mekanizmanın arkasına gizlenmektedir"(Girard, s.26). "Kurban sunumu ahlaki yaşamla dinsel yaşamı bir araya getiriyor ama, hayli olağanüstü bir sapma çerçevesinde. Öte yandan, kurban ediminin etkili olabilmesi için dinsel yaşamın tüm yönlerinin belirgin özelliği olan pietas [dindarca saygı] ruhu içinde gerçekleştirilmesi gerektiği unutulmamalı. Kurban ediminin aynı zamanda hem bir suç eylemi hem de çok kutsal bir eylem, hem gayrimeşru şiddet hem de meşru şiddet olmasının nedenini biraz anlar gibi oluyoruz" (Girard, ss.27-28.) Girard'ın bu şiddet yorumu kurbanın olağan gündelik yaşamda suç kapsamında görülecek bir durum teşkil ederken, kendine has zaman ve mekan anlayışında ne denli dönüştüğünü göstermektedir. Seyirciler ister gündelik yaşamda ister Herga'nın özgün evreninde yer alsınlar bu özdeşleşimi korumaya devam edip şiddet eşliğindeki esikliği benimsemektedirler.

¹⁸ "Mimesis-öykünme [Alm. Nachahmung] [Fr. Ing. imitation] [Lat. imitatio] [Yun. mimesis] [es.t. taklit]; Örnek alınan şeyi yeniden yapma." (Akarsu, 1998: s.143)

2015: s.180) Bu davette yakalanan harmoniyle birleşen kurban ateşi şenlikli bir havanın doğmasına neden olmaktadır. “Her durumda, ne yaptığının farkında olmayan aktör doğanın verdiklerini dönüştürmeye çalışır, kendisinin görünüşünü değiştirip, başka biri ya da başka bir şey olmaya çalışır.”(Evrinoff, 1970: s.65) Dani'nin esriklığı ve ne yaptığını bilmeden oradan oraya savrulması bütün süreç boyunca devam etmektedir. Ölüm-ihanet-yalnızlık-yıkım-nefret-ölüm dizgesi içinde sürüp giden yapı, insanın ölümle yaşadığı kaosu simgelemektedir. İlk tepkime olan yıkım, ritüelistik kurbanla yerini bir bilince bırakmaktadır. Bu kez ölüm, kişinin kendi elinden bir cellat olarak verilmektedir. Böylece ölüm üzerinde bir kontrol sahibi olmak ya da yaşamı ölüm üzerinden kutsayarak temellendirmek bu kez hüznün yerini kahkahaya bırakmasını sağlamaktadır. Dani'nin içine girdiği yapı artık kahkahaya yönlülmektedir. Burada hem kendi ölümünü mimetik bir şekilde yaşamakta hem de başkasının ölümünün bilincine vararak kendi sonluluğu ile yüzleşmektedir. Böylece çocuksu ve aldırılmaz bir kahkaha ile tepki vermektedir. Bu çılgın gülme arzusu gerginliğin, ölümün ve yaşamın, kurban olmanın, ölüme doğru¹⁹ olmanın farkındalığının ve ölümü yaşamda deneyimlemenin karşılığıdır. Patlatılan bir kahkaha, ölüm karşısında her an yeniden yaşama tutunmaktır. Bakhtin'e göre, gülme nesnenin biçimini değiştirmekte onu mutlak uzaklıktan kurtararak yakına getirmektedir. Ölüm için de yaptığı şey budur. Ölümün istenmezliğini ve mutlak uzaklığını ortadan kaldırmakta, ölüm ve acı karşısında gülme bir isyan ve bir kırılma noktası olarak karşımıza çıkmaktadır. Nesne ya da olgu değişik formlara girmekte, kurulan ilişki özgür bir forma bürünmektedir. Yabancı olan gülmeyle birlikte tanıdık ve bilindik bir hale gelmektedir. Korku ve kaygıyı, acı ve hüznü, yıkım ve yok oluşu hafifleten bu etmen rüya-vari, esrik ve yıkıcıdır. Gülme ciddi olanın yıkımı değildir, aksine ciddi olan şeyi – sert bir gerçekliği olup kaygı veren her şeyi bilindik kılması ona muazzam bir basitlik ve muhteşemlik kazandırmaktadır. Aslında gülmenin işlevi parçalanmış olanı toparlamak ve bir araya getirmektir. Uyumsuz parçalardan ve kayıplardan bile bir bütün yaratabilme işlevine sahip olan tek etmendir. “Gülme dışsal sansürden kurtarmakla kalmaz, her şeyden önce, büyük içsel sansürden kurtarır; binlerce yıldır insanda yer etmiş olan korkudan kurtarır; kutsal olandan, yasaklamalardan, geçmişten, iktidardan duyulan korkudan kurtarır. Gerçek anlamıyla maddi bedensel ilkenin peçesini aralar.” (Bakhtin, 2017: ss.108-109)

¹⁹ “Yaşamın Varlığı aynı zamanda ölümdür. Yaşama gelip giren her bir şey, çoktan ölmeye de, kendi ölümüne doğru gitmekle başlar ve ölüm, aynı zamanda yaşamdır.” (Heidegger, 2014: s.152) “Ölüm karşısında insan, ilkin ölüme yaklaşıp öldüğünde değil, aksine sükunla daimi ve öze tutuklu biçimde çıkar yolsuz ve çaresizdir. İnsan [var]olduğu sürece, ölümün çıkar yolsuz çaresizliğinde sükun eder. Böylece Oaradalık, vuku bulan gayrı-aşinalığın kendisidir.” (Heidegger, 2014: s.179)

Bu durum ölüm ve yaşam arasındaki eşitlenmenin ve benzeşimin kapısını aralamaktadır. Gülme insanı özgürleştiren en temel etmenlerden biriyken, yaşamı ve ölümü eş zamanlı olarak olumlamaktadır. İkisini birbirinden uzaklaştırmaktan çok uzaktır. Bu bir egemenlik halidir. Kendi yaşamına ve kendine egemen olma, kendi ölümü karşısında savruk bir yapı olmak değil de egemen bir bilinç olabilmektir.

Kahkaha, ölümle kurduğu ilişki içinde hükümranlığı oluşturan kahkaha, bir olumsuzluk değildir [IX]. Güldüğü kendisidir; bir "büyük" kahkahanın bir "küçük" kahkahaya gülmesi; [...] hükümranlılık da, belli bir biçimde, mutlak tehlikeyi göze alıyormuş gibi yapmak, 'mutlak tehlikeyi göğüsleyen efendi'lik taslamak (*simuler*), sonra da bu taslağa (*simulacre*) gülmek zorundadır. Hükümrân işlemin kendi kendisiyle oynadığı bu güldürüde, kahkaha, anlamın mutlak biçimde içine batıp yittiği bir "neredeyse hiçbir şey" konumundadır."(Derrida, 1967: s.381)

Dani'nin yaptığı bir yandan anlamı yitirirken diğer yandan kazandığı bir edimdir. Ölümle başlayan yolculuk ölümle son bulmaktadır. Ancak burada yalnızlaşan ve yalnızlığı içinde kendini bulan bir insanın tutumu gözler önüne serilmektedir. Bunun esaslı kahramanı ise çiçek bahçelerinden aydınlık dünyalara uzanan Harga'nın görüntüsünün altında kalanın görülmesiyle mümkündür. Güzel bir dünyanın örtüsü kaldırıldığında açığa çıkan vahşet, dehşet ve ölümün karşısında gülmek, gülebilmek edimini gerçekleştirmek belki de kendi varoluşumuzu bilebilmemizin esas yolunu bize göstermektedir. Sanders'ın da dediği gibi; "Bugün hiçbir şeyin geleceği olmasa da, gülmemizin bir geleceği olabilir. Belki de hala kendi yaratımımızın alanını keşfedeceğimiz yerdir burası."(Sanders, 2001: ss.52,185) Bu yüzden belki de gülmek hayat karşı takılabileceğimiz ve kendimizi ortaya koyabileceğimiz nadir anlardandır.

Sonuç

Çağdaş dünya bir eşik halinin ve parçalanmışlığın temsili olarak karşımıza çıkmaktadır. Kişilerin içerisinde sıkışıp kaldığı bir evren olarak görebileceğimiz bu yapılanma kendi içinde ayrık karakterler doğurmaktadır. Metinde ele aldığımız *Folk Horror* örneği olan *Midsommar* aslında çağdaş yaşantının insanlar arasında oluşturduğu muazzam uzaklıkların temsili olarak karşımıza çıkmıştır. Ölüm ve ölümü kabullenme süreci ile başlayan yapılanma gündelik yaşamda insanın içinde bulunduğu yaşam-ölüm dizgesi tehdidine kaynaklık etmektedir. Ritüelistik bir hava yaratılmasına rağmen aslında metinde temel olarak ele aldığımız konu insanın acıyla başa çıkması üzerinde bir sergilemeden ibarettir. Ölüm, yaşamı tehdit eden en büyük olgu olmasına rağmen, ritüelistik bir havaya büründüğünde yeniden uyum sağlamayı getiren bir süreci meydana getirmektedir. Bunun kaynağı kurban törenlerinden günümüze uzanmaktadır. Kurban törenleri

izleyicilerle özdeş bir atmosfer oluşturduğundan nihayetinde yeniden yapılandırıcı bir etki sağlamaktadır. Ölüm karşısında içine çekildiğimiz depresyon ve yitim hissi, kaybın yerini dolduracak başka bir kayıpla giderilmektedir. Ancak ikinci kayıp kişinin kendi iradesinden kaynaklı olduğu sürece temellenmektedir. Ölüme doğruluk, başkasının ölümü karşısında kavranmakta ve benlikte çatlaklar yaratmaktadır. Diğer yandan bu çatlakların içinden yeni bir benlik çıkarılabilmesi ve mevcut kaybın kabullenilmesi için kişinin kendi eliyle gelen başka bir yitim temellenmelidir. Bu da şiddeti doğuran, insanın doğal durumuna gönderme yapan bir tavidir. İnsan egemen karşısında yasadan arındığında, ihlal gerçekleştirerek çıplaklaştığında kendine dönmektedir. Aynı zamanda murdar olan temiz olarak görülen kutsala karıştığında bulanıklaşan bir tavra bürünmektedir. Bu kabullenme süreci nihayet esrik bir gülme edimiyle normalleştirilmektedir.

İnsanın yaşamındaki yıkımlar karşısında egemenliği kazanması ve kendiliğini yakalaması kathartik bir süreci şekillendirmektedir. Bir arınma ve uyanış anı olarak alabileceğimiz bu kendileşme sürecine odaklandığımızda, insanın kendisine yönelmesindeki temel güdüleyicinin kayıplardan ve ölüm tehdidinden geçtiği kavranmaktadır. Ölümle benzer olarak erotizm, şiddet ve dehşet anları da kendi olma sürecine yönelmiş olan yolun girişine yönelmeyi getirmektedir. Tüm bunlar bir yandan tiksindirici bir yandan çekici, bir yandan kutsal diğer yandan murdar olan yapıyla karşılaşıldığında gülme edimi gerçekleştirilmesinin sebebidir. Gülmek tolere etme ve adapte olma hallerine kaynaklık eden, insanın varlığını kendi tekelinde korumasını sağlayan haldir.

Kaynakça

- Agamben, G. (2013). *Kutsal İnsan*. (Çev. İ. Türkmen). İstanbul: Ayrıntı.
- Akarsu, B. (1998). *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkılap Yayınevi.
- Aristoteles. (1987). *Poetika*. (Çev: İ. Tunalı). İstanbul: Remzi Yayınevi.
- Artun, A. (2015). *Bir Muamma Sanat Hayat Aforizmalar*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aslak, M.C. (2019). *Ritiuel – Midsommar*, <https://www.muratcanaslak.com/rituel>
- Aydınalp, E.B. (2017). *Jacques Derrida'da Yazı ve Anlam Oyunu*. SEFAD, 38, 151-160.
- Bakhtin, M. (2017). *Karnavalın Romana*. (Çev: C. Soydemir). İstanbul: Ayrıntı Yayınevi.
- Balkin, J. (1987). *Deconstructive Practice and Legal Theory*. Faculty Scholarship Series: 291.

- Bataille, G. (1986). *Erotism Death & Sensuality*. Trans: M. Dalwood. San Francisco: City Light Books.
- Bujalka, E. (2013). A Violation Bordering on Death; Erotic Excess and Ritual Sacrifice in Bataille, Genet and Mishima. *Desire, performance and classification; critical perspectives on the erotic*. Ed: J. R. Pfeffer. Oxford: Inter-Disciplinary Press.
- Butler, E.M. (1948). *The Myth of the Magus*. NY: Macmillan.
- Collins, R. (2004). *Interaction Ritual Chains*. NJ: Princeton University Press.
- Comte-Sponville, A. (2013). *Cinsellik, Aşk ve Ölüm*. (Çev: C. Özatalay). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Derrida, J. (1967). Sınırlı Ekonomiden Genel Ekonomiye Sakınımsız Bir Hegelcilik. (Çev: R. Ege). *L'Écriture et la différence*. Editions du Seuil.
- Duranay, H. (2013). *Acephale*. Kocaeli: Kült Neşriyat.
- Evreinoff, N. (1970). *The Theater in Life*. (Trans: A. I. Nazaroff). NY: Benjamin Bloom.
- Freud, S. (1995). *The Basic Writings of Sigmund Freud (Psychopathology of Everyday Life, the Interpretation of Dreams, and Three Contributions To the Theory of Sex)*. (Trans. A. A. Brill). NY: Modern Library.
- Freud, S. (2015). "Cinsellik Kuramı Üzerine Üç Deneme", *Cinsellik Üzerine*. (Çev. Emre Kapkın). İstanbul: Payel.
- Hamilton, J. (2012). The Luxury of Self-destruction; Flirting with Mimesis with Roger Caillois. *Flirtations; Rhetoric and Aesthetics This Side of Seduction, a Poetics and Theory/Comparative Literature Workshop*. Draper Program, New York University.
- Heidegger, M. (2014). *Metafizikçe Giriş*. (Çev. M. Keskin). İstanbul: Avesta Yayınevi.
- Hollier, D. (1988). *The College of Sociology (1937-39)*. (Trans: B. Wing). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Honko, L. (1979). Theories Concerning the Ritual Process, *Science of Religion Studies in Methodology*. NY: De Gruyter.
- Karaman, K. (2010). Ritüellerin Toplumsal Etkileri. *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 21, 221-36.
- Knudsen, L. – Andersson, P. & Aster, A. (2019). *Midsommar*. United States; Sweden: A24.

- Lukacs, G. (2001). *Eстетik III*. (Çev. A. Cemal). İstanbul: Payel Yayınları.
- Mauss, M. (1972). *A General Theory of Magic*. (Trans: R. Brain). NY: Routledge.
- Mukherjee, R. (2009). *Festival, Vacation, War; Roger Caillois and the Politics of Paroxysm*. ISSJ 185. Oxford: Blackwell Publishing.
- Nikolaou, E. (2019). *How Midsommar's May Queen Scene Connects To a Real Swedish Legend*. <https://www.refinery29.com/en-us/2019/07/236964/midsommar-real-may-queen-dance-harga-legend-devil-dark-one>
- Özmen, E. (2018). *Oedipus Karmaşası (XVI); Narkissos'tan Oedipus'a (I)*. <https://www.birikimdergisi.com/haftalik/8931/oedipus-karmasasi-xvi-narkissos-tan-oedipus-a-i>
- Pickering, W.S.F. (1999). *Durkheim and Representations*. NY: Routledge.
- Sade and The Narrative of Transgression*, (1995). (Ed: D.B. Allison – M.S. Roberts – A.S. Weiss). NY: Cambridge University Press.
- Sanders, B. (2001). *Kabkabanın Zaferi; Yıkıcı Tarih Olarak Gülme*. (Çev: Kemal Atakay). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Segal, R.A. (2012). *Dinsel Mit-Ritüel Kuram*. (Çev. Naim Atabağsoy). *Millî Folklor*, 94, 173-187.
- Sophokles, (2018). *Kral Oidipus*. (Çev. Cüneyt Çetinkaya). İstanbul: Bordo Siyah.
- Şiray, M. (2000). *Georges Bataille's Notion of Transgression; The Question of a Possible Experience Concerning Art and Philosophy*. The Department of Graphic Design and The Institute of Economics and Social Sciences of Bilkent University. The Degree of Master of Fine Arts.
- The Obsessions of Georges Bataille Community and Communication* (2009). (Ed: A.J. Mitchell – J.K. Winfree). NY: Suny Press.
- Tuğrul, S. (2010). *Ebedi Kutsal Ezeli Kurban Çok Tanrılıktan Tek Tanrılığa Kutsal ve Kurbanlık Mekanizmaları*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Whisker, D. (2013). *The Possibility of Shamanism; A Genealogy of Anthropological Appropriations*. *History and Anthropology*, 24(3), 344-362.

e-ISSN: 2667-5854

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/jscs>

<http://www.toplumvekultur.com/>

editor@toplumvekultur.com