

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](mailto:editor@toplumvekultur.com)

8. Sayı / Issue

2021

ARALIK/DECEMBER

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:8, Aralık/December**

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:** Dr. Öğretim Üyesi Onur Işık

### Editör Kurulu / Editorial Board

**Doç. Dr. Çağatay Sarp** (Baş Editör / Editor in Chief) – 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

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

**Doç. Dr. Alper Mumyakmaz** (Alan Editörü: Sosyoloji, Metodoloji / Scope Editor: Sociology&Methodology) – Yozgat Bozok Üniversitesi, Yozgat

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

**Dr. Öğretim Üyesi Fikriye Gözde Mocan** (Alan Editörü: Felsefe / Scope Editor: Philosophy) – İstanbul Gelişim Üniversitesi, İstanbul

İngilizce Dil Editörü / Editor of the English Language: Dr. Öğretim Üyesi Onur Işık -Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Tokat

Türkçe Dil Editörleri / Editors of the Turkish Language: Can Seçer & Sibel Anıktı - Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale

**Yayımcı-Editör:** Doç. Dr. Çağatay Sarp  
[editor@toplumvekultur.com](mailto:editor@toplumvekultur.com)

### Sekreteryas:

Aygül Ulusoy [toplumvekultur@toplumvekultur.com](mailto: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 / Polis Akademisi, Ankara
- 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 (**AMERİKA BİRLEŞİK DEVLETLERİ**)
- 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. 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. Alev Duran / İstanbul Aydın Üniversitesi, İstanbul
- Doç. Dr. Rümeyza Akgün / Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale
- Dr. Öğr. Üyesi Mezher Yüksel / Kırıkkale Üniversitesi, Kırıkkale
- Dr. Öğr. Üyesi Hakan Hemişli / Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van
- 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 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 Taniyan / 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
- Dr. Patrizia Rinaldi / Granada Üniversitesi (**İSPANYA**)

## 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](http://www.toplumvekultur.com) ve [dergipark.org.tr](http://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 değerlendirmesi 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

Kuralların Son Güncellenme Tarihi: 01.01.2021

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 değerlendirmeye alınmamaktadır.**

- Yayınlanmak üzere gönderilecek bütün metinler Türkçe veya İngilizce olmalıdır.
- Bütün metinler yukarıdaki 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 yayımlanmamış veya herhangi bir yere yayımlanmak üzere gönderilmemiş özgün çalışma niteliği taşınmalıdır.
- 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.

Makaleler kaynak gösterilirken kaynakçada cilt, sayı ve sayfa aralığı gösterimi için şunlardan biri tercih edilebilir: C.3. S. 19. ss.103-132 veya 3(19), 103-132

Daha detaylı bilgi için web sitemize bakılabilir.

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 : 8

İletişim / Contact: [editor@toplumvekultur.com](mailto:editor@toplumvekultur.com)

Sayı Editörü / Editor of the Issue: Dr. Öğr. Üyesi Onur IŞIK

## İÇİNDEKİLER / INDEX

### Araştırma/Research:

*Yemek ve Göç: Türkiye'ye Göç Etmis Suriyelilerin Yemek İle İlgili Kültürel ve İktisadi Deneyimleri, (Food And Migration: Cultural And Economical Experiences Of Syrian Immigrants), Selim KARYELİOĞLU, ss/pp. 1-22*

*Modernization And Ideological Divergence Among The Bureaucracy In The Late Ottoman Empire: Suggestion For A New Classification, (Osmanlı İmparatorluğu'nun Son Döneminde Modernleşme ve Bürokraside İdeolojik Ayrışma: Yeni Bir Sınıflandırma Önerisi), Ali BABAHAN, ss/pp. 23-45*

*Ölüm Sosyolojisi: Geleneksel ve Modern Toplumda Ölümün Toplumsal Anlamları, (The Sociology Of Death: The Social Meanings Of Death In Premodern And Modern Societies), Ece ERBUĞ, ss/pp. 46-61*

*Performansın İdealize Edilme ve Yeniden Üretilme Sürecinde Bireyin Konumu, (The Position Of An Individual In The Process Of Idealizing And Reproducing The Performance), Gıyasettin Yıldız - Aybeniz Sarıçiçek İpekoğlu, ss/pp. 62-81*

*Eidos And The Unspeakable: A Mystery From Husserl To Agamben, (Husserl'den Agamben'e Biçim Ve Dilegelmeyenin Gizemi), Hatice KARAMAN, ss/pp 82-95*

*Akademik Çeviri Programları Kapsamında Eğitim, Öğretim, Eğitim Programı ve Öğretim Programı Kavramlarının Değerlendirilmesi, (Evaluation Of Education, Training, Education Program, And Training Program Concepts Within The Scope Of Academic Translation Programs), Buğra KAŞ - Şaban KÖKTÜRK, ss/pp. 96-110*

*Father As A Muse In A House For Mr Biswas, (A House For Mr Biswas'ta İlham Perisi Olarak Baba), Reyhan ÖZER-TANİYAN, ss/pp. 111-119*



Makale Gönderim Tarihi/Received Date: 07.10.2021 – Makale Kabul Tarihi/Accepted Date: 20.12.2021

**Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi**

*Journal of Social and Cultural Studies*

www.toplumvekultur.com

Yıl/Year:2021, Sayı/Issue: 8, Sayfa/Page:1-22

DOI: 10.48131/jscs.1005933

**YEMEK VE GÖÇ: TÜRKİYE'YE GÖÇ ETMİŞ SURİYELİLERİN YEMEK İLE İLGİLİ KÜLTÜREL VE İKTİSADİ DENEYİMLERİ<sup>1</sup>**

*Selim KARYELİOĞLU<sup>2</sup>*

**Öz**

Bu çalışma, birçok yönü olan yemek, tatlı/gıda olgusunun, göç-göçmenler ile ilgili boyutunu ele almaktadır. Araştırmada konuyla ilgili kısa bir literatür analizi ve kavramsal tartışmanın ardından, Hatay ili merkez ilçesi Antakya'da Lokanta işletmecisi ve tatlı imalatçısı 20 Suriyeli göçmenle yapılmış yüz yüze görüşmelerden elde edilen veriler analiz edilmektedir. Konunun daha kapsayıcı bir bakış açısıyla ele alınmasını mümkün kılacağı düşüncesinden hareketle yemek, kültür ve yemeğin iktisadi yönü ile göç, göçmenlik olguları ve bu olguların yemek ile olan ilintisi genel kavramlar çerçevesinde tartışılmış, daha sonra derinlemesine mülakat yapılan göçmenler özelinde analiz yapılmıştır. Göçmenlerle yapılan görüşmelerde yemek/tatlı üreten bir küçük işletme sahibi olma sürecine gelinene kadar olan aşamalarda, görüşülen kişilerin yaşadıkları bazı deneyimler sorgulanmış ve ürettikleri gıdaların ağırlıklı olarak kültürel ve iktisadi boyutunun arka planında yer alan etmenler saptanmaya çalışılmıştır. Yemek/gıda üretiminin göç deneyimi ile ilintisi, göçmen kişi veya grubun, geldiği ülkeden daha farklı bir bağlam içerebilmektedir. Bu yönüyle yemek, göçmenler açısından hem bir “kültürel devamlılık” objesi, hem de hayatını sürdürebilmek için belli bir maddi kazanca ihtiyaç duyan göçmenlerin, kolaylıkla bir iktisadi gelir kaynağına dönüştürebildikleri bir madde özelliği taşımaktadır. Dünya’da ve Türkiye’de gittikçe daha “görünür” bir sorun haline gelen göçmen orunu, birçok yanılla ele alınan ve hala araştırılmayı bekleyen birçok hususu barındıran bir konudur. Göç ve yemek/gıda üzerine yapılan birçok çalışma, literatürde yer almakla beraber, bu çalışma, çalışılan grubun kendine özgü özellikleri bağlamında yeni bilgilerin ortaya çıkmasına kaynaklık etmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Yemek, Göç, Kültür, Suriyeli sığınmacılar, Deneyim.

<sup>1</sup> Bu çalışma, 2019 yılı Kasım ayında Hatay merkez ilçesi Antakya’da, Suriye’li mültecilerle yüz yüze yapılan görüşmelerden elde edilen verilere dayanmaktadır.

<sup>2</sup> Öğretim Gör. Dr. Karadeniz Teknik Üniversitesi Edebiyat fakültesi Sosyoloji Bölümü. [sclkaryeli@hotmail.com](mailto:sclkaryeli@hotmail.com)  
ORCID: 0000-0001-2345-6789

## FOOD AND MIGRATION: CULTURAL AND ECONOMICAL EXPERIENCES OF SYRIAN IMMIGRANTS

### Abstract

This study investigates the multi-dimensional phenomenon of food/diet in relation to migration and immigrants. In the study, following a brief literature review and conceptual debate, the data gained through face-to-face interviews with 20 Syrian immigrants who own restaurants and sweets shops in Antakya/Hatay is analyzed.

In order to provide a more comprehensive perspective, firstly; food, culture and the economic side of food phenomenon of migration. Being a migrant and the relation of these phenomenon with food is discussed through general conceptual frameworks. Afterwards, the analysis is focused on the interviewee immigrants. Within the interviews, the experiences of the interviewees during the stages till they own a small business producing food/sweets and the factors behind the cultural and economical dimensions of the food they produce are investigated. The relation between food production and experience of migration can have a different context than the one in the immigrants' country of origin. In this sense, for the immigrants, food is an object of "cultural sustainability" and a material that can easily be converted into financial income for survival. Refugees, as an issue becoming more "visible" in the World and in Turkey is a matter that has been researched and includes many other dimensions to be researched. Although there are many works in the literature on migration and food. In this study the uniqueness of the group researched provides the source for emergence of new perspective.

**Keywords:** Food, Migration, Culture, Syrian immigrants, Experience

---

### Giriş

Tüm canlıların yaşamlarını sürdürebilmeleri, yani yaşamın devamlılığı için en temel ihtiyaçlardan biri olan yemek/gıda, insan açısından içinde bulunulan toplumun çevresel-kültürel olanaklarıyla yakından ilişkili bir husustur. Önemli bir tarihsel arka planı da içerisinde barındıran yemeğin, insanların günlük yaşamındaki birçok faaliyeti kapsamı söz konusudur. Biyolojik varlığın sürdürülmesi, yemek için kullanılacak malzemelerin üretilmesi ve pazarlanması, yemeğin sunumu ve bu sunuma ilişkin davranışlar-ritüeller dizisi, birlikte vakit geçirilen bir sosyalleşme aracı olması, yemek yenen veya yapılan mekânların düzenlenme biçimi, yemek yapımında kullanılan gıda ürünleri dışındaki araçların mahiyeti gibi birçok unsur yemeği salt bir kişisel ihtiyacı giderme faaliyetinin ötesine taşır. Komplike bir sosyolojik faaliyetler dizisi olan yemeğin, sonuç itibarı ile gelip dayandığı ana nokta besin üretimi ve tüketimidir.

Besinlerin üretimi ve tüketimine ilişkin insan etkinlikleri ve deneyimlerindeki karmaşıklık, sosyolojik çalışmalar açısından oldukça geniş bir alanı kapsamaktadır ve yemek yeme, temel fizyolojik bir gereksinim olmanın ötesinde bir eylem olup, bir dizi grift fizyolojik, psikolojik,

ekolojik, ekonomik, siyasi, toplumsal ve kültürel süreçlerin kesiştiği bir noktada yer alır (Beardsworth ve Keil: 2011: s.21). Yemeğin yaşamsal öneme sahip bir etkinlik olmasının yanı sıra insan ilişkilerinin taşındığı ve sonraki kuşaklara aktarıldığı kültürel boyutu, onu bu yönüyle de ele almayı gerektirir.

Birçok farklı tanımı bulunan kültür, belli bir uygarlıktaki insanların dünyayla kurduğu ilişkilerin toplamı olarak ele alınacak olursa, toplum bu insanların birbirleriyle kurduğu ilişkilerden oluşmaktadır. Kültür, ayrıca toplumun “düzen” yaratıcı kısmını oluşturur (Strauss, 2012: s.65). Yemek kültürü üzerine yapılan çalışmalar ise, gıdanın üretimi, dolaşımı, dağılımı, gıda üretimi ile ilgili meslekler, tüketim alışkanlıkları, ürünler, yemek pişirme teknikleri, mutfak, sofrada adabı, gelenekler, tat algısı, inanışlar, tıp ve beslenme ilişkilerini ortaya koymaya çalışan birçok unsuru içermektedir (Akarçay, 2016: s.28). Dolayısıyla konu tarihsel bir bağlama da sahip olup, kültürel boyutun arka planında, insanlığın avcı-toplayıcı aşamadan, süreklilik arz eden bir üretim aşamasına geçtiği “tarımsal faaliyet ve hayvanların evcilleştirilmesi süreci” belirleyici bir rol oynamaktadır.

Tarım devrimi olarak adlandırılan bu süreçte, besin üretimini artırma yolları arayan insanların tükettiklerinden daha fazla besin üretebilme olanaklarının ortaya çıkmış olması, sayıca az, fakat nüfusça kalabalık kentlerin ortaya çıkmasına neden olmuştur (Güvenç, 1984). Kısacası, insanın uygarlık adına yarattığı neredeyse bütün oluşumların başlangıcını yemek arayışında temellendirmek mümkündür. Ayrıca, tarihin belli bir döneminde ortaya çıkan ve süreklilik kazanan kültürel öğeler, değişen koşullara göre yeniden uyarlanmaktadır.

Buna göre kültürler, orijinalliklerinden ve buluşlardan çok kalıtımlarından etkilenirler ve bu, çok hızlı değişmelerde bile geçerlidir. Sosyal davranışlar ve tutumlar, dil, inançlar, giyim hatta eğlence ve temel beslenme ile sofrada adetleri bile geçmiş kuşakların ve başka toplumların kültürel birikimlerinden kazanılmıştır (Wells, 1972: s.40). Dolayısıyla, hem bir kültürün kendi tarihsel birikiminin hem de dışarıdan gelen öğelerin oluşturduğu ilişkisellik, kültürlerin diğer öğelerinde olduğu gibi yemek kültürünün oluşması açısından da geçerlidir. Bu durum, başka topluluklarla (istemli-istemsiz) iletişim halinde olan toplumlarda, sürekli yemek çeşitliliğinin artışının yanı sıra yeni araçların ve yeni alışkanlıkların da toplumsal hayata dahil edildiği, yemek kültürünün ise oluştuğu veya değişime uğradığı bir süreçtir.

Yemek kültürünü etkileyen çeşitli etmenler vardır ve bu etmenler farklı araştırmacılar tarafından farklı maddeler altında incelenmektedir. Bunlar en temel biçimde çevresel (ekolojik), sosyal, kültürel ve kişisel etmenler biçiminde ele alınabilir. Çevresel etmenler, doğal çevre, iklim özellikleri, toprağın durumu gibi üretilebilecek besin ürünlerini, teknolojik çevre, besinin

işlenmesi, depolanması ve pazarlanması vb. tüketim için bulunabilir besinlerin çeşitlerini etkiler. Sosyal çevre ise sosyal ve ekonomik yapı, kültürel normlar vb. bulunabilir yiyecekler arasından yapılacak seçimi etkiler. Çevresel ve sosyal etmenlerin bileşimi olarak değerlendirilebilecek olan kültürel etmenler bireyin yaşadığı toplumsal çevre, tarihsel zenginlik, göçler, çevre ile etkileşim, eğitim düzeyi ile ilgilidir. Kişisel etmenler ise, çevresel ve sosyal-kültürel etmenlerin de etkisiyle kişinin yaşam biçimini ifade eder (Türk ve Şahin, 2004) ve kişinin sosyalleşme sürecinde yer aldığı sosyal değişkenler olan, güç ilişkileri, sosyal sınıf, inanç-din, cinsiyet gibi unsurlardan etkilenir (Beşirli, 2010). Ancak tüm bu etmenlerin aldığı şekiller ‘ezeli ve ebedi’ olmayıp, günümüz açısından çevrenin, ülkenin, dünyanın içerisinde bulunduğu etkileşimsel koşullarla da bağlantılıdır.

Dolayısıyla, bir toplumun yedikleri ve yemedikleri tarih boyunca belirginleşir ve genel bir yemek menüsü ortaya çıkar (Belge, 2001: s.34). Bu anlamda sahip olunan kimlikler de ne yendiği ile alakalı olabilir. Yeme-içme pratiklerinin çeşitlilik göstermesi yalnızca iklimsel, coğrafi, bölgesel farklılıklara değil, kimlik, etnik, kültür unsurlarının değişik olmasıyla da ilgilidir (Akarçay, 2016: s.121) ve insanların kolektif bir grubun üyesi olarak sembolik anlam dünyalarını-inançları da kapsayan hususları içerir. Örneğin, İslam dinine göre domuz eti yemenin ve alkol tüketmenin haram olarak kabul edilmesinden ötürü tüketilmemesi veya diğer dinlerdeki yasaklar vb. (Gürhan, 2017). O halde, geçmişi ve bugünü de kapsayacak şekilde ele alındığında, yemek kültürünün oluşumunda çoklu etkenlerin etkisinden söz edilebilir. Söz konusu etkenlerin oluşumunda, yakın dönemdeki gelişmeleri ve günümüzü açıklamada başvurulabilecek öğelerden biri, “yemeklerin etnikleştirilmesi”, bir başka deyişle milli mutfakın yaratılması sürecidir.

Buna göre, milli mutfakı oluşturan unsurlar, kompleks süreçler sayesinde her ulusun oluşum ve gelişim sürecindeki kendi politik ve toplumsal tarihiyle etkileşim içinde belirginleşmiştir ve uluslarla özdeşleşmiş mutfak kültürleri, ulusun eskilik iddiasının somutlaştırılmasına yardımcı olmaktadır. Ulusun her üyesinin ezelden beri dâhil olduğu ortak bir pratiğin varlığına işaret eden bu yaklaşımda, yemeğin tarihsel bir değişim sürecinin ürünü olduğu gerçeği göz ardı edilirken, “milli mutfak” sözcüğünü somutlamak için zikredilen belli başlı yemeklerin ezelden beri söz konusu ulusun bir ürünü olduğu kabul edilir. Oysa ki, 20. Yüzyılın ilk yarısında bile, bir ulus devletin sınırları içerisinde mutfak kültürünün aynışmasını sağlayacak malzemelerin ülkenin her coğrafi noktasına ulaştırılması mümkün olmamıştır (Onaran, 2019). Yani, ulusun ezeli tarihiyle özdeş kabul edilen yemeklerin tarihi, ulus kavramının tarihinden daha eskidir.

Bu nedenle “yemeklerin etnikleştirilmesi”, esas itibarı ile milli mutfakın bugününü yansıtan bir imgedir. Ancak, bugünün dünyasında, bazı uluslarla özdeşleşmiş yemekler vardır ve yemek

araştırmalarında, bir ulusa atfedilen yemek kültürünün (tarihsel dayanaklarını da göz ardı etmeden bir toplumla özdeşleştirilmiş yemeklerin), günümüz koşullarında farklı coğrafyalarda veya koşullarda ne tür biçimler aldığı da dikkate alınması gereken bir husustur. Bu noktada, mutfak kültürünün bir ulusa-topluluğa ait olduğunun kabul edilmesine yol açan bir tanım, (konuyla ilgili bütün unsurları kapsamayacağı kabul edilerek) mümkün görünmektedir.

Ele alınan bir toplulukta veya birden fazla topluluğu kapsayan belirli bir coğrafi alanda, birkaç kuşaktır bilinen ve uygulanan, yerleşik hale gelmiş yemek yapma ve tüketme alışkanlıkları/ritüelleri ve ürünleri gibi unsurların, hakkında düzenlenebilir veri toplayacak kadar istikrarlı bir süreklilik gösterdiği ve bu unsurların, çoğunlukla başka topluluklar tarafından da söz konusu topluluğa veya coğrafyaya atfedildiği bir durumda, o topluluğun veya (dar veya geniş anlamıyla) bölgenin yemek kültüründen söz edilebilir. Söz konusu kültür, ele alınan öğeye (bu öğe, yemek/yemekler, pişirme tekniği/teknikleri, yemeğin yapımında veya tüketiminde kullanılan araç/araçlar gibi unsurları içerebilir) göre, belirli bir ülkenin içinde bir şehre veya bir şehirden daha geniş fakat ülkenin tamamını içermeyen bir coğrafi alanı kapsamaması anlamında yerel, bir ülkenin tamamında üretilip-tüketilen bir ürüne istinaden ülkesel yada ülkeyi aşan, birkaç ülkeyi kapsayan bir coğrafi alanı içermesi anlamında bölgesel, hatta küresel olabilir. İlgili diğer öğeler dışta bırakılarak sadece yemekle sınırlı örnek vermek gerekirse; künefe dendiğinde Antakya'nın, kebab dendiğinde Adana'nın akla gelmesi, hamsinin Doğu Karadeniz bölgesi ile özdeş olması yerel, simidin farklı şehirlerde farklı biçimlerde üretilmesine rağmen tüm Türkiye'ye atfedilen bir gıda olması ülkesel yemek kültürüne örnektir. Nohuttan üretilen bir meze olan humusun tüm Ortadoğu bölgesine ait bir gıda olarak bilinmesi bölgesel, neredeyse tüm dünyada farklı bölgelerde farklı biçimlerde üretilip tüketilen ekmeğin, belirli bir toplumla özdeşleştirilemeyecek kadar anonimleşmiş bir gıda olması küresel yemek kültürü örnekleridir.

## **1.Yöntem**

### **1.1.Örnekleme**

Bu çalışmada, yemek ve göç ilişkisini saptamaya yönelik olarak, Suriye'den göç etmiş olan ve yemek/gıda üretimi yoluyla maddi kazanç sağlayan, küçük işletmelerde yemek/gıda üretim aşamasında aktif olarak yer alan ve çoğu da işletme sahibi veya ortağı olan 20 kişi çalışmanın örnekleme grubunu oluşturmaktadır. Suriyeli sığınmacıların yoğun olarak yaşadığı, Antakya'nın Affan ve İkinci mahallelerinde yer alan ve tamamı erkek olan, yaşları 23 ile 63 yaş arasında değişen Suriyeli sığınmacılarla 2021 yılının Şubat ayında yapılan derinlemesine mülakatlarla,

yemek/gıda alanında üretim yapan göçmenlerin, yemeğe/gıdaya ilişkin deneyimleri ve konuyu anlamlandırma biçimleri saptanmaya çalışılmıştır. 13'ü (tatlı dışındaki) yemek/gıda üreticisi, 7'si tatlı/şekerli ve unlu ürünler üreticisi olan görüşme yapılan kişiler, tesadüfî örneklem yöntemiyle belirlenmiştir. Tamamı erkeklerle yapılan mülakatlarda kadınların yer almamalarının nedeni, söz konusu işletmelerde kadın çalışanların olmamasıdır.

## 1.2. Veri Toplama Aracı

Bu çalışmada, nitel araştırma yöntemi olan “yarı yapılandırılmış görüşme” yoluyla veri toplanmıştır. Görüşme, nitel araştırmada en çok kullanılan yöntemlerdendir ve önceden hazırlanmış soruların belli bir sistematik dâhilinde görüşülene sorulması ve cevaplarının alınmasını ön gören “sosyal bir etkileşim” olarak tanımlanabilir. Yarı yapılandırılmış görüşmede ise, açık uçlu sorulardan oluşan bir soru ölçeği aracılığıyla bir sistematik çerçevesinde görüşülenden konuyla ilgili detaylı bilgi almak amaçlanır (Demir, 2014).

Konuyu bütünlüklü biçimde ele alma amacı çerçevesinde, görüşülen kişilerle göç sürecine ilişkin bazı genel parametreleri saptamak amacıyla yemek/gıda üreticisi olma süreci öncesi yaşanan deneyimlerle ilgili sorular da yöneltilmiştir. Hazırlanan yarı yapılandırılmış soru ölçeği bir genel çerçeve olarak kullanılmış, mülakatın akışı içinde görüşme formu dışı sorular da sorulmuştur. Görüşme yapılan sığınmacıların anlattıkları, genel olarak ses kaydının kendileri tarafından reddedilmesi nedeniyle yazarak kâğıda aktarılmış ve analizi Arapça bilen makalenin yazarı tarafından yapılmıştır.

## 1.3. Analiz Yöntemi

Elde edilen verilerin analizinde nitel araştırmalarda kullanılan analiz yöntemlerinden biri olan “betimsel ve sistematik” analiz kullanılmıştır. “Betimsel ve sistematik analizde” araştırmacı, elde edeceği bulguları daha sistematik hatlarıyla belirlemek için bir yöntem belirler. Görüşme sonrasında elde edilen konuşma metinleri yazıya dökülür, araştırma formatına göre alınan cevaplar sınıflandırılır ve yorumlanır (Demir, 2014). Bu işlemler belli bir sistematik dâhilinde gerçekleştirilir.

Nitel araştırmalarda ilk adım, bir hususun incelenen insanlar açısından anlamını bulmaktır. Çünkü toplumsal davranışı gerçekleştiren insanların kendi eylemleri için gerekçeleri veya güdüleri vardır. Sonrasında araştırmacı, elde ettiği verilerde altta yatan tutarlık ve anlamı açığa çıkarır.

Anlam boşlukta değil, bir dizi diğer anlam içinde geliştiği için, yorumlama; incelenen insanın davranış akışı ve ilişkili olduğu olaylar içindeki bağlama göre oluşturulur (Neuman, 2012: s.237). Bu bağlamda niteliksel araştırma yapan araştırmacılar, bir anlamda örneklem kurmaktadırlar. Kültürel örüntülerin, toplulukların, bilgi verenlerin, mahallelerin, dönemlerin ve eylemlerin örnekleme söz konusudur (Geray, 2004: s.66). Bu çalışmada da, görüşülen kişilerin anlatımlarından elde edilen veriler çerçevesinde bazı anlam örüntüleri saptanmış ve aşağıdaki şekilde başlıklandırılarak yoruma tabi tutulmuştur.

#### **1.4.Araştırmanın Sınırlılıkları**

Sadece nitel veri sağlayan yöntem ve tekniklerin kullanıldığı araştırmalarla ilgili birtakım olası problemler söz konusudur. Bu tür araştırmaların teorik amaçlar ve ilgilerden ziyade, fazla betimleyici amaçlara sahip olmaları eleştirilen bir noktadır. Bir diğer problem de, bu tür araştırmalarda kavramsal keşfin hangi noktalarda ne kadar sınırlandırılması gerektiği, veri toplama ve analizi ile bağımsız teoriler arasında nasıl ve hangi noktalarda diyalog kurulacağına net olmaması gibi hususlardır (Layder, 2015: s.82-83). Bu çalışma özelinde ise, örneklem grubuna dahil edilen görüşmecilerin, genel anlamda bütün Suriyeli göçmenler evrenini temsil etmesinin mümkün olmadığı göz önünde bulundurulmalıdır. Zira örneklem grubunda yer alan görüşmecilerin tamamı, sosyo-ekonomik anlamda “alt sınıf” grubunda yer alan kişilerdir. Üst sınıflarda yer alanların konuyla ilgili deneyimleri ayrı bir araştırma konusunu teşkil etmektedir. Ayrıca, bu çalışmada, kendileriyle ilgili herhangi bir sistematik veri elde edilemeyen kadınların konuyla ilgili deneyimleri de eksik kalan diğer husustur ve araştırılmayı gerektirmektedir.

## **2. Bulgular ve Tartışma**

### **2.1.Göç, Göçmenlik ve Yemek**

Göç, tarihin birçok döneminde olduğu gibi, günümüzde de tüm dünyayı etkileyen bir sorun olarak, bir dizi toplumsal gelişmeyi tetikleyen bir olgudur. Daha önceki tarihsel dönemlere kıyasla, gerek nüfusun, gerekse toplumsal hareketliliğin oldukça arttığı bir dünyada, bulunduğu mekan-coğrafyadan başka bir coğrafyaya geçen milyonlarca insanın hareketliliği, gittikçe daha fazla sayıda insanı doğrudan veya dolaylı biçimde etkilemektedir. Birbirinden farklı tarihsel ve kültürel arka plana sahip toplumlar arasında bazen gönüllü, ancak çoğunlukla zorunlu bir etkileşimin ortaya çıkışına kaynaklık eden bu hareketlilik, bazen farklı toplulukların birbirleriyle

“uyumlu” kabul edilebilecek tarzda kaynaşmasını beraberinde getirmekle beraber, çoğunlukla gerilimlerin, problemlerin ve zaman zaman çatışmaların ortaya çıktığı sonuçlar yaratmaktadır. Göçün nedenine bağlı olarak şekillenen söz konusu sonuçlar, sadece göçün yaşandığı mekansal alanla sınırlı kalmamakta, hem göç veren hem de göç alan ülke(ler)nin tamamını çeşitli biçimlerde etkilemektedir. 200 milyonu aşkın insanın doğduğu toprakların dışında yaşadığı günümüz dünyasında göç, gerek sosyolojinin gerekse ilgili disiplinlerin artan biçimde ilgi göstermeye devam ettiği bir fenomen olarak birçok araştırmaya konu olmaktadır (Karyelioğlu ve Fidan, 2017). En somut biçimiyle Suriye meselesiyle ilgili olarak ortaya çıkan ve sadece etrafındaki coğrafyaları değil, neredeyse dünyanın her yerini etkileyen göç dalgası, milyonlarca mülteciyi kapsayan ve Türkiye’yi birçok yönüyle etkileyen bir sorun olarak güncelliğini korumaktadır.

Türkiye’de göçmenlere önceleri savaş mağduru olmaları, din kardeşliği, misafirperverlik gibi gerekçelerle hoşgörü ile yaklaşmış, yardım edilmeye çalışılmıştır. Ancak zamanla mültecilerin kalıcı olacağını anlaşılmaması, sosyal yaşamda daha görünür olmaları, başta istihdam sorunu kaynaklı olmak üzere ekonomi üzerindeki etkileri, mültecilerle ilgili algının olumsuzluklar içermesine neden olmuştur. Ücret, çalışma şartları vb. hususlar açısından oldukça olumsuz koşullar içerisinde yaşamlarını sürdürmeye çalışan mülteciler derin bir yoksulluk sorunuyla karşı karşıyadır (Tümtaş, 2019). Söz konusu döngüde işveren açısından avantajlı bir sonuç söz konusu olmakta, bu durum göçmenlerin düşük ücretlerle çalıştırılması, dolayısıyla da emek piyasasında yaygın “kabul görmesi” sonucunu doğurmaktadır. Ayrıca göçmenler içerisinde maddi ve sosyal-kültürel sermaye açısından tamamen homojenlik içeren, tek düze bir durum söz konusu değildir. Fakat çoğunluğu maddi zorluklar içerisinde yaşamlarını sürdürmeye çalışan göçmenler birçok meslek grubunda, özellikle de kol emeği gerektiren işlerde yoğun biçimde çalışmaktadır. Maddi sorunların üstesinden gelmede yoğun biçimde yer aldıkları alanlardan biri de yemek sektörüdür. Ancak gelinen noktada, oluşan durumun arka planına bakıldığında, süreç; göç öncesi durum, göç ve sonrası olmak üzere aşamalara ayrılmaktadır ve konunun daha iyi anlaşılabilmesi için bu sürece ana hatlarıyla bakmak gerekmektedir. Bu yönüyle göç, her şeyden önce bir hayata tutunma çabasıdır ve bunun için göçmenler, kendi benzerleriyle dayanışma ağları oluşturarak durumun üstesinden gelmeye çalışmaktadır.

## 2.2. Hayata Tutunma Çabası ve Dayanışma Unsurları

Yaşanan savaşta Türkiye’ye gelmeyi tercih etmelerinin ağırlıklı nedenlerinden biri coğrafi yakınlık iken, Hatay’daki Arap nüfus varlığı da bir çekim unsuru işlevi taşımaktadır. Bu da,



göçmenlerin birçok yerde karşılaştıkları dil sorununu tamamen ortadan kaldırmamakla beraber azaltmakta, Antakya'nın yerel sakinlerinin çoğuyla iletişim olanağı yaratmaktadır. Ayrıca, gelinen yerden ne kadar daha uzağa gidilirse, zaten oldukça kısıtlı maddi imkânlarla sahip göçmenler için, maddi külfetin de o oranda artması söz konusu olacaktır ve bu da yakın yerlerin tercih edilmesine katkıda bulunan bir etken olmaktadır. Bazı göçmenler, başlangıçta Türkiye üzerinden Avrupa'ya geçiş amacı ile ülkelerinden ayrılmışlar ise de, bu amaçlarını gerçekleştirme olanağı bulamamışlardır. Sonradan gelenlerin çoğu, ilk gelenlerden gerek bilgi gerek barınacak yer anlamında destek almışlardır. Söz konusu destek, Antakya'da kentin kenar bölümlerinde "Suriyeliler mahallesi" olarak adlandırılan alanların oluşmasına neden olmuştur. Görüşülen 20 Suriyeli göçmenden 18'i aileleriyle, bazıları da ailelerinin yanı sıra akrabalarıyla, sadece 2'si tek başına göç ettiğini ifade etmiştir.

2016'da eşim ve 2 çocuğumla beraber Lazkiye'den geldik. İlk geldiğimizde Urfa'da toplanma merkezine yerleştik. Kardeşlerimden biri Antakya'da Suriyeli çocuklara ders veren bir öğretmen, onun sayesinde buraya geldik. Antakya'yı tercih etmemizin sebebi yakın ve bizim şehre (Lazkiye) benziyor olması. Aslında Avrupa'ya gitme amacımız vardı, ama olmadı. İki kardeşim Avrupa'da biri İsveç'te, diğeri Almanya'da (Görüşmeci (G)1, Erkek (E), Evli, 42 (Yaş)). Dil ve kültür benziyor, ayrıca mesafe yakın bu yüzden burayı tercih ettik (G3, E, Bekâr (B), 23).

Bir diğer dikkat çekici husus, belli bir şehirden göç etmiş olanların, Antakya kent merkezinde aynı yerde yoğun şekilde yerleşmiş olmalarıdır. Örneğin Lazkiye'den göç edenlerin çoğu Affan Mahallesi, Humus kentinden göç edenlerin çoğunluğu yoğun biçimde İkinci mahallesine yerleşmişlerdir vb. Dolayısıyla, tamamen belirleyici olmamakla birlikte hemşerilik ilişkilerinin dayanışma ağı oluşturmada belirli oranda bir etkisinden söz edilebilir. Göç edenlerin hangi tarihte göç ettiklerine bağlı olarak birbirinden farklı deneyimler yaşamış olmaları söz konusudur. Örneğin, savaşın ilk başladığı 2011 ve daha geniş bir coğrafi alana yayıldığı 2012'de göç edenler, daha ziyade, şiddetli çatışma ortamından kaçarak (çoğunlukla aniden) göç etmişlerdir. Ancak, daha sonraki süreçte göç edenler; daha ziyade çeşitli yaşamsal ihtiyaçların giderilemez hale gelmesi veya yaşadıkları yerde hâkim olan silahlı gücün bazı talepleri veya tehditleri sonucu ülkelerinden ayrılmışlardır. Dolayısıyla tamamen yabancı oldukları bir coğrafyaya, belirsizliklerle dolu bir ortama düşmüşlerdir ve zaman içerisinde, ön görülebilir "normal" şekilde sürdürebilir yaşam koşulları oluşturmanın yollarını aramışlardır. Daha sonra gelenler ise, önceki gelenlerin verdiği bilgiler ışığında strateji belirlemişler, bir kısmı verilen bilgiler ışığında yanlarındaki maddi birikimlerini kullanarak kiralık ev tutmuşlardır. Ayrıca önceden göç etmiş olanların deneyimlerinden her aşamada (sağlık hizmetlerinden yararlanma, iş bulma vb.) yararlanmaya

çalışmışlar, geldikleri yerde kendilerine ait görece istikrarlı bir düzen oluşturana kadar (çoğunlukla akraba olan)önceden göç etmiş olanların yanında barınmışlardır.

Kardeşimde 2 ay kaldık (G1, E, Evli, 42). Akrabalarda 1 hafta kaldım, sonra ayrıldım, ailemle beraber 10 kişi eve çıktık (G7, E, Evli, 28). Bir süre akrabalarda barındık (G11,E, Evli, 35). Ablam iç savaş başladığında 2011’de gelmişti, 2013’te geldiğimizde ilk ona geldik sonra para kazanmaya başlayınca eşim ve çocuklarımla kiralık eve çıktık (G 14, E, Evli, 51).

Göç etme nedenleri konusunda bazı kişisel özelliklerin etkisinden söz edilebilir. Örneğin, görece daha genç olan göçmenler, yaşadıkları yerde hâkim olan silahlı güç tarafından silah altına alınma olasılığı nedeniyle, bu durumdan kaçmak için ülkelerini terk etmişlerdir

Yaşadığım yerde rejim hâkimdi. Tek başıma geldim, gelmeseydim askere alacaklardı (G2, E, Bekâr, 24). Sadece ben göç ettim, ailemin diğer üyeleri Suriye’de kaldı (G4, E, Evli, 30). Halep’te askerdim, çatışmada vuruldum, yaralandım. Halep’e tedaviye gittiğimde bulunduğumuz yer muhaliflerin eline geçti. Beni yakaladılar, onlara para önerdim. Para karşılığında Türkiye’ye geçmeme izin verdiler (G7, E, Evli, 28).

Göç etme yöntemleri konusunda da farklılıklar mevcuttur. Göçmenler, patika yollardan yürüyerek gelme, hava yoluyla İstanbul’a gelip oradan Antakya’ya geçme, Türkiye ile Suriye arasında doğal sınır oluşturan Asi Nehri’ni sallarla aşarak göç etme, otobüse binip pasaportla geçiş yapma gibi farklı yöntemleri kullanmışlardır. Hayatını tehdit eden riskten (savaş), bu riskin sözü konusu olmadığı (Türkiye’ye) coğrafyaya geçişten sonra, bu sefer varılan yerin koşullarının kendilerine sunduğu yaşamsal olanakların neler olabileceğine ilişkin bir arayış süreci başlamaktadır. Bu arayışın bir yönü, geride bıraktığı coğrafyadaki deneyimler iken, bir yönü de yeni koşulların, geçmiş deneyimlerin etkisindeki beklentileri hayata geçirebilmeye ilişkin sunduğu olanaklarla ilintilidir. Yani göçmenler, önceki yaşamsal deneyimlerini yeni koşullarda da var etmek isterler ve bunun yollarını ararlar. Bu doğrultudaki arayışların en önemli öğelerinden biri mesleki bilginin yeni koşullara uyarlanması iken, bir diğer öğesi, hayatta kalmak için her insanın ihtiyaç duyduğu bir gereksinim olan yemeğin bir para kazanma aracı olarak işlenmesidir. Ancak göçmen, bunu yaparken kendi anlayışını şekillendiren kültürel kodlarından hareket eder. Yani yemeği yaparken başlangıçta, varmış olduğu coğrafyanın kültürel anlayışına değil, kendi kültürel anlayışına uygun biçimde (kullanılan malzeme, pişirme teknikleri vb.) üretir. Bunun temel sebebi, göçmenin yemek yaparken kendisi için bilindik yöntemi kullanması iken, bir diğer neden de, kendisiyle benzer kültürel kodlara sahip olanlara hitap etme kaygısıdır. Bu noktada yemek, hem bir kültürün ifade edilme biçimi hem de bir pazarlama nesnesidir. Ancak zamanla varmış olduğu yerin insanlarıyla etkileşime girip, bu etkileşim geliştikçe, bir süre sonra, varmış olduğu yerdeki insanların yemekle ilgili beklentilerini de dikkate alan bir aşamaya geçiş olabilir. Bu durum, özellikle gelinen yerin yemek kültürü ile varılan yerin kültürü arasında büyük benzerlikler içeren

öğeler varsa hem kolaylaşır hem de yaygınlaşır. Antakya mutfağındaki bazı yemekler ile Suriye'deki bazı yemekler arasındaki benzerlikler, konu özelinde "işî kolaylaştırıcı" bir etki yaratmaktadır.

### 2.3. Göçmenler Açısından Mesleki Devamlılık ve Maddi Kazanç Ögesi Olarak Yemek

Göçmen gıda uygulamaları, etnik aidiyet ve kimlik inşası çerçevesinde analiz edilebilir. Göç, bireyin varlık (being) ve aidiyet duygusunu bir akış durumuna sokar/akışkan hale getirir. Göçmenler, birden çok yöne çekildikçe, günlük yaşamlarındaki etkilere ve değişikliklere maruz kaldıklarından, kimliklerini ve ilişkilerini (yeniden) inşa etmek durumunda kalırlar. Bu noktada yemek/gıda göçmenler açısından yeni öznelliklerin ve yönelimlerin yaratıldığı bir alan haline gelir ve sıklıkla etnik kimliğin bir göstergesi olarak görülür (Abbots, 2016). Söz konusu yönelimler, Suriyeli göçmenler örneğinde de karşımıza çıkmaktadır ve yemek/gıda her şeyden önce hayata tutunma çabasının önemli bir ögesi olmaktadır.

Suriyeli göçmenlerin hayata tutunma çabalarında, ülkelerinde geride bırakmış oldukları mesleki deneyimlerini, göç ettikleri yere aktarımlarından söz edilebilir. Tüm görüşmeciler açısından söz konusu olmamakla beraber, Suriyeli göçmenlerin çoğu, daha önceki mesleklerini icra etme yönünde bir eğilim göstermektedir. Ancak, başka mesleğe sahip olup, yemek üreten bir küçük işletme açan az sayıda kişi de söz konusudur. Bunun temel nedeni, yemeğin insanların zorunlu bir ihtiyacı olması kadar, en azından bazı çeşitlerin görece daha kolay üretilebilir olmasıdır. Görüşülen 20 kişiden 16'sı Suriye'de iken de aynı işle uğraştıklarını belirtmişlerdir. Diğer 4 kişinin Suriye'de iken beyan ettikleri uğraş ise 2'si (1 üniversite, 1 lise) öğrenci, 1'i tüccar, 1'i de fayans ustası şeklindedir. Söz konusu işletmeciler için yemek, bir yanıyla ekonomik gelir elde etme ve temel ihtiyaçlarını karşılamada işlevsel bir unsur, bir yanıyla yaşadıkları kentin genel nüfusu ile sosyal iletişim kurarak yaşadıkları çevreye entegre olma aracı, bir yanıyla da kendisiyle benzer koşullarda görece sıkıntılı şartlarda hayatını idame ettirmeye çalışan göçmenlerle bir dayanışma ağı oluşturma aracıdır.

Bu işî zaten Suriye'de yapıyorduk, burada en kolay yapabileceğim iş buydu, bu yüzden burayı açtık (G5, E, Bekâr, 24). Ben sadece bakla ve salep satıyorum. Bunları zaten Suriye'de iken annem evde yapıyordu, ondan öğrendim, ileride işî geliştirmeyi düşünüyorum (G2, E, Bekâr, 24)). Suriye'de bu işî yapmıştım, burada akrabaların tavsiyesiyle bu lokantayı açtım (G6, E, Evli, 32). Zaten mesleğimdi, geçinmek için en kolay yol benim için buydu (G12, E, Evli, 40).

Görüşülen göçmenlerin çoğu, yetersiz maddi birikim nedeniyle, kendileri gibi Suriye'den göç etmiş olanlarla bir araya gelerek çalıştırdıkları lokanta veya tatlıcı dükkânını ortaklaşa

açmışlardır. Yetersiz sermaye birikimi sorunu bulunan ve benzer mesleki deneyime sahip olanların bir araya gelerek yeterli sermayeyi oluşturarak açtıkları mekânlar, mekân donanımı ve yemek çeşitliliği açısından oldukça sade ve görece küçük alanlardan oluşmakta, bu yönüyle sermaye yetersizliğini somutlamaktadır.

Dolayısıyla yemek, göçmen deneyiminde sadece bakım/koruma amacıyla yapılan düzenli tüketim meselesi olmayıp, uzun vadeli yerleşimciler haline gelme potansiyeli taşıyan yeni göçmenlerin sosyal, politik, ekonomik ve kültürel yaşamlarında çok sayıda rol oynamaktadır. Ayrıca yemek, göçmenin yukarı doğru ekonomik hareketlilik için çabalamasını ve çoğu zaman elde etmesini sağlamaktadır (Kershen, 2002). Dahası yemek, göçmenin hayata tutunmasını sağlamaktadır.

#### **2.4. Kimlik, Kültür, Anlam Alanı Olarak Yemek: “Anlamlı” Yemekler**

En genel haliyle yemek kültürüyle, toplumdaki belirli gruplara ait gelenekler, yeterlikler ve beceriler kastedilmektedir (Terragni, Garnweidner, Pettersen ve Mosdol, 2014). Yani, yemek kimlik duygumuzun merkezidir (Fischler, 1988: s.75) ve yiyecek ve yemek yapma pratikleri yemekleri hazırlamak, satmak ve paylaşmak şeklindeki faaliyetler göçmenlerin “kimliklerini” yeniden oluşturmalarına izin vermekte, yemek yemek ve başkalarıyla paylaşmak toplum hissini hissetmenin önemli bir parçası olmaktadır (Bailey, 2017: s.53). Göçmenler arasında gıda ile ilgili uygulamaların, normların ve fikirlerin tam olarak anlaşılması, sadece topluluklarının değişen ve istikrarsız niteliklerini değil, aynı zamanda varoluşsal ilişkilerini de ortaya koymaktadır. Gıda ve diğer maddi uygulamalar bize; somut/elle tutulur dünyaya, bedene ve belirli yerlere/mekânlara sıkı sıkıya bağlılığı hatırlatıcı önemli rolleri gerçekleştirir. Tanıdık gıdaların tüketimi ise, bir topluluğa ait olma hissini etkilemektedir (Parasecoli, 2014). Söz konusu aitlik hissini yemek aracılığıyla somutlaştırıldığı durum, grubun kendi kültürü ile daha fazla ilişkili olduğunu düşündüğü yemekleri ön plana çıkarması ve gerek ev gerekse yemeğin pazarlandığı mekânlarda, söz konusu yemeklere menülerde daha fazla yer verilmesi veya sadece bu yemeklerin üretildiği mekânların yaygınlaştırılmasıdır.

Suriyeliler örneğinde de, bütün görüşmeciler açısından olmamakla beraber, Suriye’ye özgü olarak bilinen ve orada çok tüketilen yiyeceklere ağırlık verilmektedir. Özellikle kurutulmuş baklanın kabuklarının çıkarılıp içinin ezilerek üzerine limon veya sirke, baharat ve zeytinyağı dökülerek karıştırıldığı ful (Türkçesi bakla), Türkiye’de de bilinen, özellikle Antakya ve çevresinde de yoğun biçimde tüketilen; nohutun haşlanarak ezilmesi ve içine tahin eklenerek karıştırılıp püre

haline getirildikten sonra, derin olmayan tabaklara yayılarak üzerine bazı baharat ve salata malzemeleri ile zeytinyağı veya tere yağı eklenerek tüketilen humus ve yine nohutun püre haline getirilerek içine bazı baharatlar eklendikten sonra küçük yumru parçalar halinde kızartılan ve lavaş içinde üzerine salata malzemeleri eklenerek dürüm halinde tüketilen felafel, Suriyeli yemek lokantalarında en çok yer alan yemeklerdir. Görüşülen yemek mekânı işleten Suriyeli göçmenlerin çoğu, bu üç yemekten en az birine menülerinde yer vermektedirler

Sözü edilen yemekler, kültürle iktisadın iç içe geçtiği bir durumu yansıtmaktadır. Bir grup için, tercih edilme olasılığı en yüksek olan yemek-ler, grubun anlam dünyasında o grubu temsil ettiği düşünülen yemek-ler-dir. Diğer yandan grubun kültürünü temsil ettiği düşünülen yemek-ler, bir lokanta işletmesi için satışı yapılma olasılığı en yüksek yemek-ler-dir. Dolayısıyla lokanta sahibinin o yemeğe-yemeklere menüsünde yer verme nedeni bir yanıla kültürel, bir yanıla da iktisadidir. Bunlardan özellikle felafel, göçmenler tarafından “Suriye yemeği” olarak kabul edilmekte ve bu yemeğe farklı bir anlam yüklenmektedir ve sadece bu ürünün üretildiği ve satıldığı mekânlar söz konusudur.

Ben sadece felafel yapıyorum. Bu işi yapan sadece bunu yapmalı, başka yemek yapmamalı. Bizde sadece bunu yapan dükkânlar var. Bunu herkes iyi yapamaz, ustalık ister, baharat, pişirme, kıvam çok önemli (G16, E, Evli, 63). Felafel önemli bir yemek, Suriye’liler bu yemeği çok sever, bazı Türkler de tadına bakınca sevdiler, bazen gelip bizde felafel yiyorlar (G20, E, Evli, 24).

Suriyeli göçmenler için, kültürü temsil ettiği düşünülen yemeklerin üretiminde kullanılan malzemelerin temini sorun olmamaktadır. Bunun başlıca nedeni, bir coğrafi bölge olarak Suriye ile Antakya ve çevresi arasındaki ürün, dolayısıyla da yemek kültürü benzerliğidir. Özellikle yemeklerde ayırt edici unsuru oluşturan baharat çeşitliliği gibi spesifik özelliklerde bile bir benzerlikten söz edilebilir. Malzeme temini noktasında da alışveriş için öncelikli tercih, kendi gruplarından olan kişiler olmaktadır. Yemek üreten, malzeme temin eden ve üretileni satın alan çoğunlukla benzer kültürü, kimliği paylaşan göçmenlerdir. Yemek üretenin, bu yemeği üretmek için ihtiyaç duyduğu malzemeyi temin eden yine kendisi gibi göçmen olmakta, bu alışverişte temin edilemeyen malzeme söz konusu olduğunda ise, şehrin diğer unsurları zorunlu olarak tercih edilmektedir. Böylelikle, göçmenler, yemeği iktisadi bir pazarlama aracı olarak paraya çevirdiklerinde, yani bir iktisadi alışverişi bile aidiyet ve kültürel benzerlik gibi unsurları gözeterek yapmakta, aralarında oluşturdukları sosyal ve kültürel ağ iktisadi ağla eklemlenmektedir. Ancak, kimlik etrafında oluşturulan sosyal ağ, sınırlı bir işleve sahip olup, göçmenlerin kendileri dışında, özellikle yereldeki yerleşik gruplarla etkileşim kurmaları bir zorunluluk teşkil etmektedir.

## 2.5. Gruplar Arası Ekonomik Alışveriş ve Kültürel Etkileşim Ögesi Olarak Yemek

Yemek/gıda üretilen göçmenlere ait mekânların, sosyal etkileşim noktasında yarattığı bir diğer etki de, buralardan alışveriş yapan yerel halkla göçmenler arasında bir iletişime aracılık etmesidir. Aynı şekilde göçmenlerin de yerel halka ait işyerlerinden yaptığı alışveriş, iki toplum arasında ekonomik ilişkilerle başlayan ve diğer sosyal unsurları da etkileyen süreç, tek boyutlu veya tek unsura bağlı olmamakla beraber göçmenlerin ekonomik faaliyetlerde bulunabilme olanaklarıyla yakından ilişkilidir.

Göçe getirilen ekonomik nitelikli açıklamalardan biri olan; “göçmenlerin yeni ekonomisi” yaklaşımına göre, göç sadece iktisadi etmenleri değil, onun (göçmenin) ailesi ve çevresinin etkili olduğu, sosyo kültürel etkenlerin de belirleyici olduğu bir süreçtir (Yönlü, 2018: s.47) ve bu sürecin başlangıcından itibaren hayata tutunma öğelerinden biri de yemektir. Yemek hem bir iktisadi öğedir hem de kültürü tanımlamada önemli bir unsurdur ve bir yerin tipik yerel mutfağı her zaman söz konusu yerden geçen farklı halkların katkılarına dayanan bir evrimin sonucudur (Oussedik, 2012: s.55). Bu durum, iki farklı kültürü oluşturan (göçmenler ve yerel halk) gruplar arasında, yemek aracılığıyla etkileşimsel bir süreci başlatmaktadır ve iktisadi, kültürel birçok öğenin değiş tokuşunu ve içiçeliğini mümkün kılmaktadır. Ayrıca, zamanla sığınmacı toplumun, yerel toplum nezdinde “tanınırlığını” ve kabulünü artırarak, yerel halkın göçmenlerin varlığını tanıdığı, kabullendiği “olağanlaşma” sürecine de katkıda bulunmaktadır. Görüşülen 20 kişiden ikisi işlettikleri mekânın konumu nedeniyle çoğunlukla yerel halktan kişilerin, kendilerinden alışveriş yaptığını belirtmişlerdir. Buna mukabil görüşmecilerden birisi tüm müşterilerinin Suriyelilerden oluştuğunu bu nedenle de iyi para kazanamadığını söylerken, geriye kalan 17 kişi her iki topluluktan insanların kendilerinden alışveriş yaptığını beyan etmişlerdir. 17 kişiden ikisi her iki toplumdan müşteri sayısının eşit oranda olduğunu belirtirken, geriye kalanlar çoğunlukla Suriyelilerin alışveriş yaptığı mekânları işletenlerdir. Bu farklı seçenekleri içeren durumun ortaya çıkmasının temel nedeni ise, işletmenin bulunduğu cadde, sokak, mahalle ve büyüklük gibi özellikleri içeren mekânsal konumuyla ilgilidir. Ayrıca, görüşmecilerden ikisi, her iki toplumdan kendilerinden alışveriş yapan kişilerin oranının eşit olduğunu belirtmişlerdir

Çoğunlukla Türkler bizden alışveriş yapıyor, dükkânımızın konumu uygun bence bu yüzden (G4, E, Evli, 30). Bizden alışveriş yapanların çoğu Türklere, çünkü dükkânımız çok uygun, merkezi bir yerde, ayrıca çok uzun zamandır buradayız, mahallenin muhtarı bile benden alışveriş yapar (G18, E, Evli, 56). Hem Türkler hem Suriyeliler benden alışveriş yapıyor, yaklaşık yarı yarıya (G3, E, Bekâr, 24). Hem Suriyeliler hem Türklere müşterim var ve hemen hemen eşit diyebilirim (G15, E, Evli, 43).

Yemek üreten mekânlar işleten göçmenler, ekonomi ve kültürün içiçeliğine uygun olarak, kendi kültürel alışkanlıklarına uygun yemeklere ağırlıklı olarak yer vermelerine karşın, daha az oranda da olsa yerel halkın beklentilerine uygun yemeklere de yer verilmektedir. Bu durum, öncelikli olarak göçmenlerin, yerel halkın beklentilerini araştırma, keşfetme ve saptama yoluyla çevreleriyle dinamik bir etkileşim süreci yürüttükleri bir döngüye neden olmaktadır. Böylelikle göçmenler (belli oranda da yerel halk) yemek ve mutfak kültürü sayesinde, daha önce deneyimlememiş oldukları hususları keşfetme olanağı bulmakta ve kendilerinde bulunmayan yemekle ilgili unsurları mutfaklarına aktararak konuyla ilgili teorik ve pratik birikimlerini genişletmektedirler. Özellikle, kültürel öğe benzerliklerinin daha fazla olduğu toplumlar arasında söz konusu birikimle ilgili geçişkenlikler daha kolay olmaktadır. Hem müşteri profiline hem de üretilen bazı ortak yemeklere bakılarak konuyla ilgili somut bir kanıya varmak mümkündür.

Yukarıda da değinildiği gibi, müşteri profili çoğunlukla Suriyelilerden oluşmakla beraber işletme sahiplerinin çoğu yerel halktan kişilerin de kendilerinden alışveriş yapmasını göz önünde bulundurarak, onların beklentilerine de uygun seçenekleri göz önünde bulundurmaktadırlar. Yemek menüsünü oluştururken, ürünlerde kendi kültür öğelerine öncelik tanımakla beraber, yerel halkın satın alma olasılığını yükseltmeye yönelik yemeklere de yer verilmektedir. Ancak çoğunlukla yerel halkın “geleneksel yemek kültürüne” uygun ürünler yerine, herkese hitap etme olasılığı taşıyan ve artık küresel bir olgu haline dönüşmüş olan “fast food” tarzı ürünler ağırlıklı olarak üretilmektedir. Ancak bu ürünlerin, ne üretim, ne de sunum aşamasında, Ritzer’in\* anlattığı şekilde Mc Donalds tarzı “saf” fast- food olmayıp, baharat, sos, ekme ve pişirme teknikleri farkı gibi bazı yerel unsurlarla birleştirilmiş ürünler olduğu belirtilmelidir. Fast- food olma durumunu en bariz biçimde yansıtan özellik ise, “ekmek arası”, hızlı tüketilebilir olma özellikleridir.<sup>3</sup>

Bu tip ürünler, herkesin bildiği ve her zaman alışveriş yapan müşteriler dışında, tesadüfen oradan geçen veya şehirde turizm amaçlı bulunan “muhtemel müşteriye” hitap etme potansiyeli taşıyan gıdalardır. Özellikle, tavuk eti içeren bu ürünler yerel yemek yapan göçmenlere ait işletmelerin bazılarında ayrıca yer verilen ürünlerdir. Tatlı ürünlerinin tercihinde ise Suriyeliler veya yerel halk açısından birbirinden farklı anlamlı bir tercih görünmemektedir.

Ticari kaygılardan dolayı Türk ürünlere daha çok yer veriyorum. En çok tavuk tercih ediliyor (G8, E, Evli, 43). Suriye yemekleri de yapıyorum, ama en çok brost, döner, piliç satılıyor (G9, E, Evli, 40). Suriye yemekleri de yapıyorum ama en çok tavuk ürünleri satılıyor (G10, E, Evli, 40). Suriyeliler için felafil ve nohut yapıyorum ama tavuk ürünleri ve dürüm tarzı yiyecekler

\*Küresel fast-food şirketi Mc Donalds’ın çalışma sisteminin, dünyada yarattığı sosyo-ekonomik ve kültürel etkiler için bkz. Ritzer, G., (2014). Toplumun McDonalddlaştırılması: Çağdaş toplum yaşamının değişen karakteri üzerine bir inceleme. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

daha fazla gidiyor (G17, E, Evli, 37). Aslında ortak ürünler var özellikle dürüm yapılan ürünler. En ucuz bu ürünler bu yüzden daha çok satıyor (G19, E, Erkek, 42).

Grup olarak bir arada olma psikolojisini yansıtan bir eğilim olarak, göçmenler bazı mahallelerde yoğun biçimde yer almakla beraber, oturdukları mahalleler tamamen kendi gruplarından oluşan homojen bölgeler değildir. Bu durum doğal olarak, başta konut veya dükkan kiralama olmak üzere, göçmenlik yaşamlarında yerel halkla doğrudan veya dolaylı bir iletişim süreci oluşmasını zorunlu kılmaktadır. Hem kendilerinin yerel halkla, hem yerel halkın kendileriyle (tek alışveriş ögesi yemek değildir ancak, konu özelinde kalınacak olursa) yemek aracılığıyla gerçekleştirdikleri alışveriş her iki tarafın yararına maddi bir getiri ögesidir. Ayrıca, ticari bir amaçla başlayan alışveriş, iki grubun birbirini tanıması ve başlangıçta var olabilen önyargıların kırılması gibi sosyal etkileşimi olumlu etkileme potansiyeli de taşımakta ve sosyal-kültürel alışverişe de dönüşebilmektedir.

## 2.6. “Normalleşme” ve Ön Görülebilir Bir Yaşam Ögesi Olarak Yemek

İnsanların kronik şekilde hareket halinde oldukları, rutin olarak yerinden edildikleri ulusal üslerinin bulunmadığı durumlarda, göçmenler artık fiziki olarak yaşayamayacakları yerlere dair hatıraları ve bu yerleri sahiplenmeleri aracılığıyla sembolik çapa işlevi gören anavatanlar icat ederler. Böylelikle mekân, sosyal olarak yeniden inşa edilir (Chatty, 2019). Göçmenler açısından söz konusu inşa, bir yanıyla anavatan bir yanıyla da yeni yerleşilen yere ilişkindir. Ancak, sonuçta “geleceğin ne olacağı” kaygısı, insanın başta gelen parametrelerinden biridir. Geleceği kurgulamada ise, hem bir iktisadi ürün, hem de topluluğun anlam dünyasını yansıtan bir araç olan yemek, kültürel motiflerin hem maddi hem zihinsel olarak inşasına izin vermesi nedeniyle ön plana çıkan bir unsurdur.

Gruplar arası ilişkileri konu alan sosyal psikolojik araştırmalar, bireylerin atflarında genellikle iç grup lehine, dış grup aleyhine eğilimlerin olduğu bir durumdan söz etmektedir (Bilgin, 1995: s.76). Suriyeliler özelinde ise, Türkiye’de halk nezdinde onların kabulü konusunda teorik ve pratik bir yön vardır. Teorik boyutta evrensel bir tutum öne çıkarken, yerel ortamda ve günlük hayat pratiklerinde belirgin sosyolojik farklar sergilenir. Türkiye’de konuyla ilgili alan araştırmalarının çoğunda Suriyeli sığınmacıların diline, dinine, etnik durumlarına bakılmaksızın kabul edilmesi insanlık görevi olarak kabul edilmektedir şeklindeki yargılar çoğunluk tarafından kabul görmektedir. Ancak, göçmenlerle ilgili olumsuz yargıya sahip olanlar da söz konusudur (Doğan, 2018) ve Antakya’daki göçmenler, her iki durumu da gündelik hayatlarında



deneyimlemektedir. Ancak, yaşadıkları kentin yerel halkının kendilerine ilişkin davranışlarında çoğunlukla olumlu bir algıya sahiptirler.

Suriyeli göçmenlerin bazıları açısından, yemek ürettikleri mekanların maddi kazanç getiren yönü, onlara yaşamlarını “normalleştirme” ve geleceğe ilişkin tasarım kurma noktasında bir dayanak sağlamaktadır. Yukarıda da değinildiği gibi, kökeninde maddi kazanç ve dil başta olmak üzere kültürel benzerlik olgusunun yarattığı pozitif algı ve oturdukları semtte-şehirden kabul görme dinamiklerinin “olumsuz” olmadığını düşünmelerinden ötürü bazı göçmenlerde geleceğe ilişkin bir “iyimserlik” ve beklenti oluşması söz konusudur. Ancak bu konuda, bir homojen durum yoktur ve göçmenler arasında birbirinden farklı düşünceler söz konusudur. Görüşülen 20 kişiden dokuzu, savaşın tamamen sona ermesi durumunda ülkelerine geri döneceklerini belirtmişlerdir.

Mecburen buradayız, evimiz malımız orada (G1, E, Evli, 42). Savaş biterse döneriz, burada hayat zor, kazandığımız yetmiyor (G9). Savaş biterse tabii ki döneriz, ailem, akrabalar orada (G12, E, Bekâr, 34).

Görüşülen üç kişi kararsız olduklarını söylerken, sekiz görüşmeci ise geri dönmeyi düşünmediklerini, bundan sonra Türkiye’de yaşamlarına devam edeceklerini ve vatandaşlık almak (görüşmecilerden biri vatandaşlık aldığını belirtmiştir) için uğraştıklarını beyan etmişlerdir.

Vatandaşlık aldım, o yüzden geri dönmeyi düşünmüyorum (G4, E, Evli, 30). Buradan memnunuz, çocuklarım burada, geri dönmeyi düşünmüyorum (G16, E, Evli, 63). Burada kalmayı düşünüyoruz, çocuklarımız burada okuyor, yerleştik yani. Düzenimizi oturttuk, vatandaşlık almayı düşünüyoruz (G17, E, Evli, 37).

Yukarıda da görüldüğü gibi, geleceğe ilişkin beklenti ve planlar tüm göçmenler açısından ortak öğeleri içermemekte, gündelik hayata ait deneyimler ve sosyo ekonomik düzeye ilişkin kişisel farklılıklar, beklentileri de farklılaştırmaktadır.

## 2.7. Yemekte Sınıfsal ve Cinsiyetçi Öğeler

Zorunlu göçmenlerin kendilerini tekrar oluşturma ve yerleştirmede ne denli başarılı oldukları, zorunlu göçle birlikte mülksüzleş-tir-menin doğasına bağlıdır (Chatty, 2019: s.290) ve zorunlu göçe maruz kalan Suriyelilerin çoğunluğunun Antakya özelinde kendilerini tekrar oluşturma ve yerleşmedeki durumları, sermayeden ve mülkiyetten yoksunluğu açığa çıkarmaktadır. Bu nedenle çoğunlukla kol emeği gerektiren “her türlü işte” yerel halktan kişilerin kazandığının çok altında ücretlerle çalışmaktadır. Aralarında maddi olarak varlıklı olanların çoğunun ya İstanbul, İzmir gibi metropol şehirlerde veya yerleştikleri kentlerin “seçkin” mahallelerinde oturması söz konusudur. Yemek/gıda üretme işiyle de uğraşan bu “varlıklı azınlığın” işlettikleri

mekânlar gerek görünüm gerek donanım gerekse bulunduğu semt özelinde sınıfsal konumu yansıtmaktadır. Aynı şekilde görüşme yapılan mekân sahiplerinin tamamı gerek işlettikleri yerin donanımı, gerek hizmet verdikleri kesimler gerekse buldukları semtlerin konumu itibarı ile alt sınıflarda yer almaktadır. Dolayısıyla, ürettikleri gıdalar, çok çeşitlilik arz etmeyip, genellikle az maliyetli ve kendilerinden alışveriş yapanların hem maddi hem kültürel beklentilerine uygun ürünlerdir. Ayrıca, hepsinde durum aynı olmamakla beraber kullanılan malzemeler de görece daha az maliyetli malzemelerdir. Örneğin, baklava üretimi de yapan bazı tatlı üreticileri, antep fıstığının pahalı olması nedeniyle bu malzeme yerine yer fıstığı ya da fındık kullanmaktadır vb. Bu durum, yemekle ilgili kültürel öğelerin maddi öğelere uyumlu hale getirildiği “uyarlanmış ürünler” ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Ayrıca, bu mekânların bir diğer özelliği de yemek yapımına ilişkin standardizasyon eksikliğidir. Aynı üründe örneğin kimi imalatçılar daha az kimileri daha çok baharat, ekmek vb. malzemelere yer vermektedir.

Türkler ve Suriyeliler arasında ortak ürün çok fazla ama maliyetten ötürü kalite sorunu var. O yüzden kaliteli ürünü buralardaki mekânlarda bulmanız zor. Kaliteli ürünleri Türkler, daha ucuzları Suriyeliler alıyor. Suriyelilerde kaliteli ürün sorunu var çünkü gelir çok sınırlı. Türkiye’de birçok baklavacı Suriyeli çalıştırıyor, çünkü malzeme olunca güzel ürünler yapıyorlar. Mesele ürünü yapmayı bilmeme değil, para G18, E, Evli, 56). Tatlı ürünlerinde çok fark yok, hammadde anlayışı aynı, bazı kendine özgü ürünler var tabii ama genelde ucuz ürünler tercih ediliyor (G14, E, Evli, 51). Suriye’de olan malzemenin çoğunu burada buluyoruz ama çok pahalı, bu yüzden her ürünü yapamıyoruz yada daha kalitesiz yapıyoruz (G1, E, Evli, 42).

Konuyla ilgili bir diğer dikkat çekici husus ise, yemek/gıda üreten Suriyeli küçük işletmelerin tamamında gerek işletmecilerin gerekse çalışanların erkek oluşudur. Goody’nin (2013) de belirttiği gibi, Eski Mısır’dan beri Akdeniz ve Avrupa saraylarında erkekler aşçı olarak çalıştırılmıştır ve kadınlardan günlük yemek tariflerini devralarak saray menüsüne dönüştürmüşlerdir. Söz konusu durumun günümüzdeki izdüşümü Suriyeli göçmenlerin, yemek yapılan ticari mekânlarda kadınlara hiç yer vermemesidir.

Gündelik hayatın ev dışındaki “görünür” alanlarından kadının tamamen dışlandığı ataerkil yapının bir devamı olan bu uygulama, çoğunlukla geleneksel değerler etrafında oluşturulmuş Suriyeli göçmen ailesinde, kadının ev içinde her gün yaptığı iş olan yemeği, kamusal alanda yapmasının önünü engellemektedir. Görüşülen 20 kişiden sadece birinin eşi, aile bütçesine katkıda bulunduğunu belirtmiştir.

Eşim Suriye’de iken eğitim almıştı burada özel bir kurumda (Arapça) öğretmenlik yapıyor (G19, E, Evli, 42).

Geriye kalan on dokuz kişinin ailelerinde ev dışında herhangi bir alanda faaliyet gösteren kadın olmaması ataerkilliğin genellenebilecek düzeyde yaygın olduğunun göstergesidir. Görüşülen 20 kişiden ondokuzu, kadınların dışarıda çalıştırılmadıklarını belirtmişlerdir.

Bizde kadınlar dışarıda çalıştırılmaz (G3, E, Bekar, 23).

Bu da göstermektedir ki, zaten daha olumsuz yaşam koşulları altında yaşamını sürdürmeye çalışan göçmenler açısından kadınların yaşadığı şartlar tamamen erkeğe bağımlı bir ilişki örüntüsü çerçevesinde daha da olumsuz bir nitelik taşımaktadır.

## Sonuç

Dünya’da ve Türkiye’de gittikçe daha “görünür” bir sorun haline gelen göçmen mülteciler sorunu birçok yanılla ele alınan ve hala araştırılmayı bekleyen birçok hususu barındıran bir konudur. Göç ve yemek/gıda üzerine yapılan birçok çalışma, literatürde yer almakla beraber, çalışılan grubun kendine özgü özellikleri yeni bilgilerin ortaya çıkmasına kaynaklık etmektedir. Yemek/gıda veya üretilen dükkânlar işleten Suriyeli göçmenlerle yapılan bu çalışmada da, hem Suriye ile Türkiye arasında yemek kültürüne ilişkin farklılıklar hem de aynı bölgede yer alan iki ülke toplumlarının yemek hususundaki ortak özellikleri saptanabilmektedir. Yemek/gıda, göçmenler açısından hem bir kültürel ifade biçimi hem de yaşamsal ihtiyaçların karşılanması noktasında bir işleve sahiptir. Ayrıca yemek, pazarlanabilen ve pazardan malzeme alınmasını gerektiren özelliği ile göçmenler için, yaşadıkları bölgenin yerel halkıyla iletişim kurma ve sosyal “kabul görme” aracı olma özelliği de taşımaktadır. Bir yandan göç etmeden önceki konumları ile kurdukları ve kimlik, kültür ve iktisadın bir arada etkileşimsel çerçevesini yansıtan durum, öte yandan göç etmiş oldukları yerde yeni bir süreç; uyum ve kabul sağlama çabası, göçmenlerin “önce ve şimdi” arasında kurmaya çalıştıkları bağlantıda, ikili bir ruh hali ve zihin dünyasını yansıtmaktadır.

Bu durum, yemek aracılığıyla bir yandan maddi ihtiyaç teminini sağlama öte yandan hayatın daha önceki deneyimler ışığında bilindik şekliyle sürdürülmesi çabası şeklinde belirginleşmektedir. Bu yönüyle yemek/gıda üreten mekân sahiplerinin yaşadığı deneyimler, hem kendi gruplarıyla dayanışarak kültürel ve maddi var oluşlarını sürdürme hem de yerel toplumla etkileşim geliştirerek bugün yaşadıkları ve farklı öğeleri barındıran yerin kültürüne aşina olma ve onun bazı öğelerini kabul etme süreci yaratmaktadır. Böylelikle, yerel halkın göçmenleri gittikçe “olağan kabul ettikleri bir sonucun gelişmesine katkıda bulunmaktadır. Kısacası yemek/gıda toplumsal alana ilişkin birçok unsurla ilişkisel bağı çerçevesinde ele alınmayı gerektiren komplike

bir konudur ve Simon Kuper'in (1996) kitabına da adını veren, futbol üzerine söylediği söz ödünç alınıp uyarlanacak olursa: "Yemek asla sadece yemek değildir".

### Kaynakça

- Abbots E. J. (2016) "Approaches To Food And Migration: Rootedness, Being And Belonging" In *The Handbook Of Food And Anthropology*. (Ed.Klein And J. Watson. London: Bloomsbury). Pp 115-132.
- Akarçay, E., (2016). *Beslencenin Sosyolojisi*. Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Bailey, A. (2017). The Migrant Suitcase: Food, Belonging And Commensality Among Indian Migrants In The Netherlands. *Appetite*. Vol. 110, pp.51-60.
- Beardsworth, A., Keil T. (2011). *Yemek Sosyolojisi*. Ankara: Phoneix Yayınevi.
- Belge, M., (2001). *Tarih Boyunca Yemek Kültürü*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Beşirli, H., (2010). Yemek, Kültür ve Kimlik. *Milli Folklor Dergisi*. No.87, pp.159-169.
- Bilgin., N., (1995). *Kollektif Kimlik*. İstanbul: Sistem Yayıncılık.
- Chatty., (2019). *Modern Ortadoğu'da Zorunlu Göç ve Mülkesüzleştirme*. Ankara: Koyu Siyah Yayıncılık.
- Demir, O.Ö., (2014). Nitel Araştırma Yöntemleri. (Ed. K. Böke), *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri İçinde*. pp..285-318. İstanbul: Alfa Yayınları.
- Doğan, İ., (2018). *Göç ve Kültür*. İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayıncılık.
- Fischler, C. (1988). Food, Self And Identity. *Social Science Information*. No.27. pp.275-293.
- Geray, H., (2004). *Toplumsal Araştırmalarda Nicel Ve Nitel Yöntemlere Giriş*. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Goody, J., (2013). *Yemek, Mutfak, Sınıf: Karşılaştırmalı Soyoloji Çalışması*. İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Gürhan, N., (2017). Yemek Ve Din: Yemeğin Dini Simgesel Anlamları Üzerine Bir İnceleme. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*. S. 6. ss. 1204-1223.
- Güvenç, B., (1984). *İnsan ve Kültür*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Karyelioğlu S., Fidan S., (2016). Göç, Göçmenlik Ve Yansımaları. *Zamanın İzleri: İşgal Göç ve*

- Muhacirlik* içinde (Ed. A.Köksal). Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi Yayınları.
- Kershen, A. J. (2002). Introduction: Food In The Migrant Experience. Crossings” in *Food In The Immigrant Experience*. (Ed. Anne J. Kershen). pp. 1-17. London: Routledge.
- Koç, M., Welsh, J. (2001). Food, Foodways And Immigrant Experience. paper written for the *Multiculturalism Program, Department Of Canadian Heritage Program At The Canadian Ethnic Studies Association Conference*, Halifax.  
[https://www.researchgate.net/profile/Mustafa\\_Koc2/publication/253449347\\_Food\\_Foodways\\_And\\_Immigrant\\_Experience/links/0a85e52fe76e2cff51000000/Food-Foodways-And-Immigrant-Experience.pdf](https://www.researchgate.net/profile/Mustafa_Koc2/publication/253449347_Food_Foodways_And_Immigrant_Experience/links/0a85e52fe76e2cff51000000/Food-Foodways-And-Immigrant-Experience.pdf)
- Kuper S., (1996). *Futbol Asla Sadece Futbol Değildir*. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Layder, D., (2015). *Sosyolojik Araştırma Pratiği; Teori Ve Sosyal Araştırmanın İlişkilendirilmesi*. Ankara: Heretik Yayınları.
- Levi-Strauss, C., (2012). *Modern Dünyanın Sorunları Karşısında Antropoloji*. Ankara: Metis Yayınları.
- Neuman, W.L., (2006). *Toplumsal Araştırma Yöntemleri: Nitel Ve Nicel Yaklaşımlar*. Ankara: Yayın Odası Yayıncılık.
- Onaran, B. (2019). *Mutfakta Tarih: Yemeğin Politik Serüvenleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Oussedik, S. (2012). Food And Cuisine: Part Of The Migration Process. *Quaderns De La Mediterrania*. Vol. 17. pp. 55-60.
- Terragni, L., Garnweidner, L. M., Pettersen, K. S. And Mosdøl, A. (2014). Migration As A Turning Point In Food Habits: The Early Phase Of Dietary Acculturation Among Women From South Asian, African, And Middle Eastern Countries Living In Norway. *Ecology Of Food And Nutrition*. Vol. 53 pp. 273-291.
- Tümtaş, M. S. (2019). Nöbetleşme Dışlanma: Suriyeli Mülteciler. *Türkiye’de Sosyal Politika ve Dezavantajlı Gruplar* içinde. (Ed. A. D. Ergun, M. K. Namal, M. Koçancı). ss.161-184. İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Türk, H., Şahin, K. (2004). Antakya Geleneksel Yemek Kültürü. *MKÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. S.1. ss. 1-17.
- Wells, C., (1972). *Sosyal antropoloji açısından insan ve dünyası*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

Yönlü, K.Y. (2018). *Batı Eksenli Dünya Düzeni ve Türkiye'ye Gelen Dış Göç Dinamiği. Göç sosyolojisi*. İstanbul: Doğu Kitabevi.

**Destek ve Teşekkür Beyanı:**

Çalışma herhangi bir destek almamıştır. Teşekkür edilecek bir kurum veya kişi bulunmamaktadır.

**Çıkar Çatışması Beyanı:**

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Makale Gönderim Tarihi/Received Date: 07.09.2020 – Makale Kabul Tarihi/Accepted Date: 10.11.2021

**Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi**

*Journal of Social and Cultural Studies*

www.toplumvekultur.com

Yıl/Year: 2021, Sayı/Issue: 8, Sayfa/Page: 23-45

DOI:10.48131/jscs.992450

**MODERNIZATION AND IDEOLOGICAL DIVERGENCE AMONG THE  
BUREAUCRACY IN THE LATE OTTOMAN EMPIRE: SUGGESTION FOR A NEW  
CLASSIFICATION**

*Ali BABAHAN<sup>1</sup>*

**Abstract**

The ideological diversity within the bureaucracy during the modernization process in the last period of the Ottoman Empire is mostly reduced to three different ideological orientations composed of Westernism, Islamism, and Turkism in the relevant literature. However, claiming that this model, which is formulated regarding the classical works of Gökalp and Akçura, could not adequately explain the actual ideological division between the bureaucrats of the period, this study aims to propose a new theoretical framework based upon an alternative tripartite model. For this, Anthony D. Smith's infamous theoretical explanation about the ideological-strategic differences between the bureaucratic elites of various societies, which rise as a response to the experience of modernization, is re-evaluated and reformulated concerning the intellectual contribution revealed in classical and contemporary studies on the ideological and intellectual orientations within the late Ottoman elites. Accordingly, the first ideological orientation within the elite groups that fundamentally stood against any attempts in the name of modernization and advocated retaining the Islamic tradition could be entitled "traditionalism." The second one, which could be named "Westernism" (Westernist modernism), asserted that the only way to capture Western civilization was following the same modernization path as the West, contrary to the previous orientation. "Conservatism" (conservative modernism), the third and final ideological orientation, made a distinction between the fields of culture and civilization and

---

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, babahan\_a@ibu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-9282-911X.

idealized to implement a conservative version of modernization by synthesizing Islamic tradition with the technical developments of the contemporary Western world.

**Keywords:** Modernization, Ottoman Empire, Ruling Elites, Conservatism, Traditionalism, Westernism

## OSMANLI İMPARATORLUĞU'NUN SON DÖNEMİNDE MODERNLEŞME VE BÜROKRASİDE İDEOLOJİK AYRIŞMA: YENİ BİR SINIFLANDIRMA ÖNERİSİ

### Öz

Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemine damga vuran modernleşme sürecinde, iktidar mücadelesi veren gruplar arasındaki ideolojik ayrışma, mevcut literatürde yaygın olarak, Batıcılık, İslamcılık ve Türkçülük'ten oluşan üç farklı yönelime indirgenmektedir. Ancak Ziya Gökalp ve Yusuf Akçura'nın artık klasikleşmiş olan fikirlerinden hareketle formüle edilen bu modelin dönemin bürokratları arasındaki fiili ideolojik farklılığı yetkin biçimde açıklayamadığını iddia eden bu çalışma, alternatif bir üçlü modele dayalı yeni bir teorik çerçeve geliştirmeyi amaçlamaktadır. Bunun için ise, çalışmada, Anthony D. Smith'e ait, çeşitli toplumlarda seçkinlerin modernleşme deneyimi karşısındaki ideolojik-stratejik farklılıklarını açıklamayı amaçlayan ve pek bilinmeyen teorik önerme yeniden değerlendirilerek, geç Osmanlı dönemi iktidar seçkinleri arasındaki ideolojik ve entelektüel ayrışma üzerine yapılmış olan klasik nitelikli ve güncel çeşitli çalışmaların ortaya koyduğu entelektüel birikim bağlamında yeniden formüle edilmektedir. Buna göre, seçkin grupları arasında taraftar bulan, modernleşmeye yönelik her türlü girişime karşı çıkarak İslamî geleneğe geri dönmeyi öneren ilk ideolojik yönelim, "gelenekçilik" olarak adlandırılabilir. İkincisi, ilkinin tam karşısı olarak tanımlanabilecek, Batı'yı yakalamanın tek yolunun Batı'ya benzemek, yani Batı'yı birebir örnek alan bir modernleşme modeli izlemek olduğunu savunanların "Batıcılık" (Batıcı modernizm) stratejisidir. Üçüncü ve son yönelim ise, kültür ve medeniyet arasında bir ayrıma girilerek, İslamî gelenekle Batı'daki maddî gelişmeleri sentezlemek suretiyle modernleşmenin muhafazakâr bir versiyonunu hayata geçirmeyi idealize eden "muhafazakârlık"tan (muhafazakâr modernizm) oluşmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Modernleşme, Osmanlı İmparatorluğu, Yönetici Seçkinler, Muhafazakârlık, Gelenekçilik, Batıcılık

### Introduction

This study aims to provide an analytical re-assessment of the ideological<sup>2</sup> variations among the bureaucratic circles, which emerged as a response to the Ottoman Empire's

<sup>2</sup> In this study, from a broader perspective, "ideology" is acknowledged as "a complex cognitive framework [...] shared by the members of a group, class, or other social formation" (Van Dijk, 1989: p. 24) rather than following a limited view that conventionally confines it to conceptualizations of a largely coherent socio-political order, such as socialism, or liberalism. This cognitive framework does not only have significance in controlling social cognitions, "such as knowledge, opinions, and attitudes, and social



modernization process between the 18<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries. Most of the studies in the field still classify the dominant ideological orientations of the ruling elites of the time as “Westernism,” “Islamism,” and “Turkism” by referring to the classification in Ziya Gökalp’s (2007) book, which was published in 1918.<sup>3</sup> In the same period, another classification, which is also widely acknowledged, was made by Yusuf Akçura (2007) and distinguished the ideologies of the period as “Ottomanism,” “Islamism,” and “Turkism.”<sup>4</sup> Even though these two close classifications could have a capacity to partially explain the historical development of various political trends during the modernization process in the Ottoman Empire, it is highly controversial that those ideological orientations appeared separately in the mentioned period (Safa, 2011: p. 29). Instead, they intermingled and had always been articulated within various political discourses in the search for cultural identity for Ottomans, whereas the importance of each varied (Parla, 2002: pp. 206-208). Hence, it is necessary to develop an alternative classification to understand the intersections and differences of the ruling elites<sup>5</sup> ideological orientations in the last period of the Empire.

Beginning from the reign of Selim III (r. 1789-1807), it was a comprehensive reform process that determined the transformation of the society as a whole while leading to the questioning of established norms and ideas about social integration, political organization, collective identities, relations between individuals and the state, and the meaning of life as well. Therefore, any attempt to clarify the ideological variations among the ruling elite during the last period of the Ottoman Empire should treat them as specific and distinctive responses to this modernization process, as is in the Western world, thus classifying them in terms of those elites’ strategic positions and particular agendas against the problem of modernization.

In this context, it could be appropriate to re-assess the theory proposed (and revised in his later studies) by Anthony D. Smith in the 1970s. The author links the emergence of modern ideologies with three mainstream strategies adopted by the ruling elites of various societies to overcome legitimacy crises as one of the consequences of the modernization process. He names representations, including social prejudices” about the group itself, others, and the world we live in but also determines social practices (Van Dijk, 1989: p. 24).

<sup>3</sup> The articles in Gökalp’s book were originally published in *Türk Yurdu* journal between 1912 and 1913.

<sup>4</sup> The original edition of Akçura’s book was first published in 1904.

<sup>5</sup> “The elite” is the hegemonic group within a society who have the capacity to (re)produce and control dominant/official ideologies and discourses, the verbal expressions of ideologies (Van Dijk, 1989: p. 22). Although it is commonly acknowledged that elites consist of four main parts including socio-cultural, economic, political, and military power groups (Van Dijk, 1989: p. 22), this study only focuses on state officials, namely “the ruling elite”, who mostly occupies the top positions of the bureaucracy (Scott, 2008).

those strategic variations as “traditionalism/neo-traditionalism,” “reformism,” and “assimilationism” in his books (see Smith, 1983 [1971]; Smith 1981; Smith 1991). However, it could be better to reformulate the theory of Smith and his classification in this study when applying it to the Ottoman Empire and propose to re-name those strategies as “traditionalism,” “conservatism” (conservative modernism), and “Westernism” (Westernist modernism) by discussing the ideological orientations of the late Ottoman bureaucracy. For this aim, in this paper, firstly, Smith’s theory is analyzed in detail. Then, a comprehensive evaluation of this three-partite classification's potentiality for clarifying the ideological variations among the ruling elites of the last period of the Ottoman Empire is carried out.

### **1. Modernization and Ideological-Strategic Positions of the Ruling Elites from the Perspective of Anthony D. Smith**

“Modernization” can be defined as a long-term and multi-dimensional process that initially appeared in the Western world around the end of the eighteenth century and then circulated to the rest of the world. This process brought the transition from feudalism to capitalism, which included the structural changes that occurred in the division of labor, the development of nation-states and rational bureaucracies, and the spread of a secular and (relatively) homogeneous culture in conjunction with the rise of mass education (Smith, 1988: pp. 130-134, 141).

Smith (1981; 1983) states that the emergence of the “modern/scientific state” that brought scientific and technical revolutions unavoidably turned out to be a threat against the traditional elites' hegemonic positions and the religious bases of long-standing ideological-cultural categories. The first change, according to him, appeared as a result of the reorganization of bureaucratic apparatuses—including the military, administrative and judicial systems—in line with scientific thoughts and techniques. The participation of the professionals, who graduated from newly emerging modern-secular educational institutions and were employed in bureaucratic positions, spurred the gradual loss of the ruling positions held by the traditional elites (Smith, 1981: p. 95).

The second change was that traditional religions' main principles started to be questioned during this specific period when Cartesian philosophy and Newtonian science became popular (Smith, 1981: pp. 93-95). Hence younger generations began to discuss problems about life mainly in terms of material and socio-historical contexts rather than referring to metaphysics and spiritual settings (Smith, 1981: p. 96). Smith (1981: pp. 96-97) determines that questioning

religion caused a “dual crisis of authority and legitimacy” since it was the basis of collective identity and meaning of life and the conventional way of social organization for centuries. For him, the elites, at this very point, had to make a difficult choice between their legitimacy, which was based either on the state and social organization, nourished by scientific developments and governed by rational/this-worldly measures, or based on religious and traditional principles, which were believed to be originated from the divine reality.

The overall response among the traditional elite group, whose authority and legitimacy came from religion, was a strict resistance against any means of change (Smith, 1981: pp. 93-94). It would not be wrong to say that this was a highly “traditionalist” position embracing tradition, specifically, religion. This traditionalism perceived the (positivist) science/rationalism and modernization as “malign” and “idle” as they lacked ethereal legitimacy (Smith, 1983: p. 241). Therefore, those who advocated this idea believed that any reconciliation or synthesis between religion and (positivist) science was impossible (Smith, 1983: pp. 241-242).<sup>6</sup>

As a worldwide pattern, the attack of modernization against religion caused a more significant dilemma in the sight of the new elite generation, who was brought up in this period and achieved new positions as they seemed to get stuck in between the established norms and the secular educational system (Smith, 1983: pp. 237-238). Smith determines that three different strategic responses, assimilationism, neo-traditionalism, and reformism, appeared in this context.

The first strategy, which Smith (1981; 1983) refers to as “assimilationism,” was adopted by a part of the new elites based on deified human reasoning, science, and what was considered modern. From this point of view, science gained a decisive victory over tradition and religion due to its competence and capacity to find social and practical (i.e., earthly) solutions to the very old problems of “contingency, scarcity, and impotence” (Smith, 1983: p. 242), which until then had been considered by the traditional elites as “supramundane, divinely ordained elements of the cosmos” (Smith, 1981: pp. 99-100). According to the assimilationist, the scientific state took the place of gods in the new order that “[the] man, stripped his traditional dependency on the divine and his embeddedness in his particularist settings, could lift himself up to procure his own salvation by rational planning and a pooling of all his resources [for the use of common good]” (Smith, 1983: p. 242).

---

<sup>6</sup> For a detailed account and representations of traditionalism as a systematic anti-modernist philosophical-intellectual movement that appeared in the beginning of the twentieth century, see Guénon (2001) and Sedgwick (2004).

Smith (1981: p. 99) argues that there was only one civilization (and modernism<sup>7</sup>) in the eyes of the elites who internalized this idea—the Western civilization (and Western modernism) along with its rationalist discourse and scientific expertise. Thus, it is likely to suggest that this group's main objective was to assimilate their societies with Western civilization's norms and lifestyles through a sound educational system. Therefore, he argues that assimilationism and Westernization were principally the same (Smith, 1983: p. 242). Although Smith calls this strategy assimilationism, here the concept of “Westernist modernism,” or more commonly “Westernism,”<sup>8</sup> is preferred since the strategy itself is based on a paradigm that is widely defined in the literature as a Western-centric modernization discourse (see Touraine, 1995; van der Veer and Lehmann, 1999). Still, in practice, the assimilationists “must always assimilate to a particular cultural variant (English, French, German, American, Russian) of ‘modern’ scientific civilization” (Smith, 1981: p. 99).

The second response of the modern elites to modernization revealed another orientation, called “neo-traditionalism,” which was more skeptical about modernization concerning the first strategy. The common thread between this strategy's supporters and the traditionalists was that they acknowledged divine inspiration as the principal source of legitimacy. Only religion and tradition could be trusted as it was rooted in this legitimacy source; human reason and science products should be ignored if they had no links with the divine principles (Smith, 1981: pp. 98-99). Smith (1981: p. 97) adds that, however, when it was appreciated that modernization was inevitable, the neo-traditionalists could not refrain from embracing the technical success and particular methods of Western science and rationalism to realize their own traditionalist goals pragmatically. Nevertheless, they rejected its underlying philosophy and values.

The third strategy the elites adopted to overcome the identity crisis, called “reformism,” considered tradition and modernity as “two apparently opposed, but secretly complementary worlds” (Smith, 1983: p. 245). Those who followed this path desired to reconcile these two distinct worlds by creating a “workable and theoretically viable ‘higher synthesis’” with an approach based on “[a] selectively convenient adaptation and eclectic re-interpretation” (Smith, 1983: p. 137). Smith (1981: p. 99; 1983: p. 251) believes that both reformists and assimilationists

---

<sup>7</sup> In this paper the term “modernism” is used in order to indicate the (various) ways of modernization (i.e., being modernized) while “modernist” inclines to be the supporter of one of those ways.

<sup>8</sup> Since Westernism, as an ideological/intellectual orientation, implies to be the supporter of the Western way of modernization, thus already comprising of to be modernist, it is more proper to use this term instead of “Westernist modernism.”

adopted science and rationalism with some of their underlying principles, such as critical thinking, systematic observation, and open-mindedness. The reformists still had something in common with neo-traditionalists that they conditionally accepted modernization to some degree but also rejected the turn away from some of the traditions. However, the reformist strategy aimed to smooth “the old-fashioned customs and superstitions of the religion” and purify it from the components that were added in time and spoiled its “purity,” thus revealing “the true religion/piety” (Smith, 1983: pp. 137, 251-252).

Although Smith discusses the last two strategies (neo-traditionalism and reformism) as two distinct orientations, it is possible to bring forward the claim that, at least in the context of the political and intellectual currents in the Ottoman Empire, the line that differentiates the two is blurry. As evidence of this is outlined in the following sections, supporters of both strategies adopted discourses close to each other in which traditional emphasis was more or less mingled with modernist impacts. Thus, the difference between these two groups seems only to be a matter of variation on what should be prioritized, whether traditional or modern elements, in their eclectic discourses. From this perspective, both strategies could be merged under the title of “conservative modernism” or, as a more common term, “conservatism.” At this stage, it should be explained that how this study approaches the concept of conservatism in general terms.

As a way of “thinking” (Bora, 1997: p. 6), or “disposition” (Alexander, 2013: 597), conservatism which is one of the outcomes of the modernization process “[...] depends on the reaction for the conservation of the political, social, and cultural structures, more precisely, the meanings and values attached to these structures that were attacked by this process” (Bora, 1997: p. 6). In this sense, this study considers conservatism as a political-philosophical position and a strategy “which is consciously desiring to protect *certain* things [of the past]” by distinguishing it from traditionalism “which is trying to protect [...] everything” (Çiğdem, 1997: pp. 33-34). In that case, the strategy of conservatism is based on “the re-functionalization of tradition” under current conditions by establishing a rational (and modern) relationship with the experiences of the past (Çiğdem, 1997: p. 35; also see Bora, 1997: pp. 6-7). This search, forming especially a religious, cultural, psychological and/or moral-normative basis for the revolutionary transformations through the traditions, appears to have emerged as a result of the practical objectives such as “providing the legitimacy of the [modern] state and the activation of the [capitalist] market” (Çiğdem, 1997: pp. 35, 38-44). In this respect, conservatism “[as] the permanent companion [of modernization,] [...] played an important role in the adaptation of modernization by/to the concrete and specific social materials—even helping remove its deadlocks” (Bora, 1997: p. 7). Therefore, it would be more appropriate to define conservatism,

not as an antithesis of modernization, but as an antithesis of a specific kind of modernism (or a specific way of modernization), namely Westernism, which supported revolutionary transformation (identical to the radicalism of the Enlightenment) (Bora, 1997: pp. 7-8; Çiğdem, 1997: p. 38; Alexander, 2013: p. 599).

Considering the justifications listed so far, Smith's neo-traditionalism and reformism can be acknowledged as the sub-variants of "conservatism,"<sup>9</sup> instead of being evaluated as independent categories, by referring to their shared approach to reconcile tradition and modernity in their own ways. Herein, it is time to discuss the impact of this classification on the elites of the late Ottoman Empire.

## **2. Modernization and the Rise of a New Generation of Ruling Elites in the Late Ottoman Empire**

Even though the Ottoman Empire's reforms began much before, with the growth of external threats and internal turmoil, they became much more comprehensive and systematic beginning from the 18th century. Those external challenges that Ottomans faced from Western European empires were due to advanced technology, an economic system that increasingly became industry-oriented, new administrative methodologies, and the trends focusing on military power (Karpat, 2002: p. 30). The internal disorders resulted from "the struggle of some provinces for autonomy and the conflicting demands related to regulatory actions in terms of order and security, which were mainly expressed through moral and religious terminology" (Karpat, 2002: p. 30).

Initially, there were two main objectives behind the reform policies implemented to overcome the current problems mentioned above: "protecting the political unity and reinforcing the central role of the patrimonial state" (Aktar, 1993: p. 26). Thus, the first efforts were limited to specific reforms targeting instant economic measures and strengthening the military. Nevertheless, when it became clear that what had been done was insufficient, these were followed by a search for an extensive reform program that would re-structure the official ideology and the state's institutional structure. Although the pioneering reforms were taken during the early eighteenth century, the literature mainly highlighted the nineteenth century, when

---

<sup>9</sup> Similar to the way Westernism is used in this study, "conservatism" is considered to be one of the forms/ways of being modernized. Therefore, it seems reasonable to use this term in this way instead of "conservative modernism."

the process first gained momentum by transforming into a modernization project and became complicated and institutionalized. Considering the focus of this study, instead of listing every step of the modernization of the Empire, it would be sufficient to mention that all the steps had been accompanied by a comprehensive transformation process embracing every inch of social life from military system to civil bureaucracy, political life to economy and law to education and culture for 200 years (see Karpas, 2002; Quataert, 2005; Berkes, 1998; Lewis, 1969; Hanioglu, 2008; Davison, 1963; Findley, 2010).

The developments, especially in the field of education, as well as bureaucracy and print media within this period, played a critical role in the popularization of new ideas, ideologies, and social identities and permitted the emergence of the new bureaucratic elites defining themselves through these themes. Sending a group of young people to Europe for education and establishing new military and civil schools with a modern curriculum in the Empire were the main actions supporting this development. This generation of elites (and the one to follow) who were brought up with secular Western education in these schools was closely interested in the developments in Europe at that time. They excitedly followed up the writings and thoughts of various Western politicians, intellectuals, and scholars thanks to the print media developments and publication of books (see Somel, 2001; Fortna, 2002; Sakaoğlu, 1991; Alkan, 2008).

While evaluating the qualifications of the new generation, who played a pioneering role in the remodeling of social and political notions and modernization of the society, it is necessary to underline that they were the products of a process when the relations of capitalist production based primarily on agricultural products appeared within the Empire. Indeed, the majority of the new ruling elites were the children of the newly emerging middle-class families. The key developments, in this respect, were the decomposition of the traditional class structure of the Empire through the development of capitalism, in a peripheral form within the capitalist world economy, and the appearance of the modern middle classes, as part of the bourgeoisie, which was the rising class of the new era (see Kasaba, 1988).

A historical struggle identified the political-ideological and social developments in the modernization process not only for the political power between the elites of traditional order and the different parts of the bourgeoisie but also for the control and management of the economic wealth and socio-cultural capital (Göçek, 1996: pp. 80-86; Karpas, 2001: pp. 90-91; Tiftikçi, 2003: pp. 146-147). Most of those newly emerging middle-class families became rich in a period when the capitalist production (which was essentially agriculture-based), trade relations, and private land ownership had been developed, and the composition of the population had differentiated

due to land loss and massive migrations since the nineteenth century (Karpat, 2001: pp. 89-106; also see Yerasimos, 1975: pp. 829-837; Göçek, 1996; Tiftikçi, 2003; Zürcher, 2010: pp. 95-109). The new class members, who had “individualism, interest orientation, and dynamic awareness of its socio-cultural roots,” took the bureaucracy's senior positions with the help of reforms in this field (Karpat, 2001: p. 10). Thus, the new group of elites also began to play a vital role in the policymaking mechanism, which was determined to protect the existence and unity of the Empire (Karpat, 2001: pp. 104-106).

Regarding these developments, the various intellectual-philosophical traditions that originated in the West had an increasing impact on the ideas and pursuits of the (new) ruling elites within a very long period lasting from the Tanzimat to the Early Republican Era. The widespread opinion in the relevant literature is that those traditions were French, German, and, to some extent, Anglo-Saxon and even Russian oriented. Many educated young people of this period became acquainted with various trends in Western thought, thanks to the writings of the intellectuals of the Enlightenment. Thus, as in Europe of the time (Hayes, 1963), at least one of the ideas of positivism, scientism, rationalism, progressivism, evolutionism, naturalism, materialism, secularism, atheism, and deism, along with constitutionalism, patriotism, nationalism, liberalism, or parliamentarism, became popular among the new generation of elites (see Özdalga, 2005; Korlaelçi, 1986; Akgün, 1988; Ergur, 2009; Aydın, 2009; Ülken, 2014).

However, it should also be noted that the new bureaucratic elite group emerging during the modernization process in the Ottoman Empire did not exhibit a homogeneous structure, especially at the cultural and ideological levels. Although this group of individuals consumed the same intellectual sources, their interpretations of the literature varied due to differences in their socio-cultural backgrounds. Variations could be observed in their approach to modernization, as well as from their attitudes towards political issues such as nationalism, religion, gender, parliamentarism, or workers' rights (see Özdalga, 2005; Korlaelçi, 1986; Akgün, 1988; Ergur, 2009; Aydın, 2009; Ülken, 2014). Thus, while the modernization process, as Neumann (1999: p. 69) detected, made the traditional classes of the Empire, namely “the ruler” and “the ruled,” come closer to each other to some extent, the differences within the ruling class were deepened which led to the polarized worldviews among the elites.

### **3. The Three Genres of Politics Against the Modernization in the Late Ottoman Empire: Traditionalism, Westernism, and Conservatism**



To understand the ideological variation among the Ottoman bureaucratic elites beginning from the late 18<sup>th</sup> century, the accurate way seems, as Smith points out, to analyze their approach to modernization, the process that also produced them. The aforementioned radical transformation process of Europe indeed had profound effects on the Ottoman Empire's ruling elites that had a long-term neighborhood with it. The newly emerging “modern society,” which was the output of the radical transformation process in Europe (known today as “modernization”), began to be discussed as a socio-political model for the Ottoman bureaucracy who felt responsible for saving the Empire at a time when internal and external problems threaten the integrity of the Empire. The main characteristic of this process is that “the Ottoman ruling elites started to think about the West, which was a potential threat against their unity and values, and the way of thinking of the Westerners” (Aktar, 1993: p. 22). In this respect, they developed various opinions and projects as an answer to such questions as follows:

how to find a basis for the legitimacy of the government, how to re-shape the borders of the religious or the divine, how to define individual freedom, how to secure the private space of the individuals, what type of institutionalization methods needed to provide for the economic and political reproduction of the individuals, and how to interpret new developments and improvements [...] (Tekeli, 2013: p. 56)

Within the framework of Anthony D. Smith's re-assessed theoretical contribution, it is possible to claim the emergence of three strategies and ideological orientations among the modern Ottoman bureaucracy regarding their responses to those questions above in particular and the problem of modernization in general. Hence, it consists of three groups based on the different attitudes of the ruling elites, who engaged in a clash of power and interest over the imperial administration regarding modernization beginning from the 18<sup>th</sup> century to the end of the Empire: (1) “traditionalists,” who wholly rejected modernization as it is the equivalent of Westernization; in other words, who accepted that there could be no other model of modernization but only the Western; (2) “Westernists,” who considered modernization as a holistic transformation project and identified this process with Westernization, similar to the traditionalists, but accept that this model must totally be pursued as it is; and finally (3) “conservatives,” who recognized modernization as a process that could be an eclectic mix of international (Western) and local (Eastern) cultural elements, by making a distinction between material and spiritual elements of culture. Thus, conservatives were the group who believed that there might also be alternative, non-Western ways of modernization, although they could not systematically express this fact at that time.

Although changing from time to time, the hegemony of each group over the imperial state apparatus provided a decisive influence on the official discourse and policies surrounding the

various aspects of social life. In this section, the characteristics of those ideological orientations are analyzed concerning their advocates' discourses beginning from Selim III's accession to the end of the Empire (1789-1922).

Considering the period from Selim III's accession (1789-1807) nearly to the end of the 19<sup>th</sup> century, it is possible to distinguish two fundamental political-ideological and intellectual camps within the power domain. The first one is traditionalism, which is clarified as “a fundamentalist opposition to the modernization” by one of the prominent historians and critics of Turkish thought and philosophy, Hilmi Ziya Ülken (2014: p. 5). The other is conservatism, also as “an imitative reformism” (Ülken, 2014: p. 5).

A widely acknowledged cliché in the literature about the traditionalist wing consisted of the entire traditional religious bureaucracy, *ilmiyye*, or *ulema* of the Empire (see Tunaya, 2010; Ülken, 2014; Berkes, 1998). Nevertheless, the religious bureaucracy, extending from the provincial capital to the far terrains of the Empire, was so heterogeneous in terms of its members' social and cultural backgrounds, and thus worldviews, that there were apparent differences, and even contrasts of opinion and attitudes about modernization in the Empire among them (see Peters, 1986; Heyd, 1993; Bein, 2011; Levy, 1971). In this context, even though some traditionalists were from the religious corps' leadership, the “fanatical” reactionaries to the reforms were mainly in the lower ranks of the religious corps (Heyd, 1993: p. 34; Levy, 1971: pp. 35-36).

Heyd (1993: p. 33) could find only a few names from the higher bureaucracy as “Şeyh'ül-İslâm Mehmed Atallah, his teacher Mehmed Münib, the *kadi* of Istanbul Murat-zade Mehmed Murad,” who helped and guided rebellious Janissaries, and “condemn[ed] the reforms of the New Order (*Nizâm-ı Cedid*)” during the reigns of Selim III and Mahmud II (r. 1808-1839). However, for Heyd (1993: pp. 34-35) and Levy (1971: pp. 48-49), anti-modernism (or traditionalism as it is argued in this paper) was primarily associated with the lower ranks of ulema, especially with the students of madrasas (*softas*). Besides harshly criticizing the corruption in the ulema leadership, “the *softas* objected violently to European reforms; in all probability, they considered them a danger not only to their religious beliefs but also to their economic prospects” (Heyd, 1993: pp. 35-36). In other words, the reasons behind their reactions against modernization had ideological and material bases, like their European counterparts' reactions, as mentioned by Smith, since most reforms contradicted their traditional understanding of religion while also threatening their position in society to the extent they eliminated traditional order and institutions.

The reformist wing, the second group within the ruling elites during the first period, however, consisted of the upper ranks of the bureaucracy, both civil and religious, even including

sultans of the period such as Selim III, Mahmud II, Abdülmecid (r. 1839-1861), their top viziers and chief officials (Ülken, 2014: pp. 5-8). The crucial point is that most modernizing reforms in this period were implemented with the “active cooperation” of the ulema leadership (Heyd, 1993: p. 33). Thus, even though (more or less) a conservative one in character, the highest ulema mostly adopted a modernist approach, similar to the civil bureaucracy, in this period. Indeed,

Sultan Selim III, who initiated systematic reforms in the Empire, was strongly supported by several seyhu'l-islams and the kadi-askers, Veli-zade Mehmed Emin Tatarcik 'Abdu'llah. The seyhu'l-islams, Mehmed Tahir (1825-28), 'Abdü'l-Vehhab (1821-22, 1828-33) and Mustafa 'Asim (1818-19, 1823-25, 1833-36), the mollas, Mehmed Es'ad, Mustafa Behcet, and many others, loyally cooperated with his successor, Sultan Mahmud II, in destroying the Janissaries, abolishing the Bektashi order and modernizing the army and State. (Heyd, 1993: p. 30)

Furthermore, some religious bureaucrats like Tatarcik Abd'ullah or Molla Keçeci-zade Mehmed İzzet provided religious approval for reforms and led the “reforms on European lines” (Heyd, 1993: p. 30). For instance, “in a project (*layiha*) of reforms he submitted to Sultan Selim, [Tatarcik Abd'ullah] ardently demanded the adoption of Western military science and drill, the systematic translation of European technical works into Turkish and the employment of foreign instructors and experts” (Heyd, 1993: p. 30). Mehmed İzzet also wrote about the necessity of regulating the imperial economy and administration in modern ways in his memorandum, which was written after the abolishment of the Janissaries in 1826. According to Heyd (1993: p. 37), “[t]he high ulema who in their writings or their speeches in the Councils of State expressed approval of the reforms defended their attitude by arguments either taken from religious law and early Islamic history or based on reason and common sense.”

Ülken (2014: pp. 7-9) argued that the conflict between two groups (i.e., traditionalists and conservatives) over modernization was closely related to the opposite ideas on the concept pair of “culture-civilization.”<sup>10</sup> The traditionalist wing of the debate had a fundamentalist position against modernization, accepting it as a holistic transformation project and thus rejecting it in every aspect—as it originated from the Christian West (Ülken, 2014: pp. 5-9). As they identified the tradition with Islam, they advocated maintaining a traditional society and civilization (based on the sharia) instead of adopting any of the West's technical and cultural elements (Tunaya, 2010: pp. 11-15). This group was so rigorous about this subject that “a fanatical dervish, named as Şeyh Saçlı, [...] in 1837 stopped Sultan Mahmud on the new Galata bridge, called him ‘infidel

---

<sup>10</sup> Nevertheless, considering the fact that the concept of “*medeniyet*” (Eng. *civilization*) was first used by the Ottoman elites in 1830s, it should be mentioned that such a debate possibly emerged during Tanzimat Era at the earliest, not before. See Baykara (2007).

Sultan' and accused him of destroying the religion of Islam” by his ongoing reforms (Heyd, 1993: p. 36).

However, the reformist wing consisted of those who differentiated culture and civilization (or, more accurately, the material and moral aspects of culture) and thought that the problem could be solved by accepting the technical superiority of the West (Ülken, 2014: pp. 5-9). Considering that the power of the West was made up of its technical and economic (i.e., material) superiority, according to this group, it seemed possible for two different worlds (namely the new and the old) to exist together (Ülken, 2014: pp. 5-9; see also Tunaya, 2010: pp. 25-34). Their solution was “to stay as ‘the Easterner’ in moral and legal [(i.e., religious)] terms yet taking advantage of the technique and science of the West” (Ülken, 2014: pp. 9, 24-26). In this context, this group identified themselves both as an Easterner and a Westerner without considering a radical contradiction between the indigenous characteristics of the two different worlds (Ülken, 2014: p. 278).

Although there are various concept suggestions in Turkish literature to identify this group's mentality, in this paper, they are acknowledged as “conservatives” (as an abbreviation for conservative modernists) since they adopted an intermediary position between the traditionalists and the Westernists as it is discussed in the previous section.<sup>11</sup> The first group, the traditionalists, advocated a radical anti-modernist approach. Nevertheless, like their counterparts in the rest of the world, the conservatives favored reconciling modernization and tradition (in their own ways). The latter was the pioneering group of this position in the Ottoman Empire who supported alternative ways of carrying out the modernization project apart from the Western way. It should also be noted that this position was intellectualized and evolved into a systematic discourse in the later stages as the discussions were deepened. Indeed, as addressed by Ülken (2014: pp. 5-8), they were far from making a realist questioning of modern culture and understanding its core meaning for a very long time. Thus, the author refers to this group as just “a passive imitator,” who consequently tried to solve problems by cosmetic measures (Ülken, 2014: pp. 5-8).

The change of balances in the struggle among the Ottoman bureaucracy occurred during the Tanzimat era (1839-1876) when the weight of power began to pass to the civil wing instead of the religious wing in the state apparatus. One of the most critical developments behind that was the appearance of a new group of intellectuals and bureaucrats who were graduated from the newly established secular military schools during the reign of Mahmud II. Indeed, the

---

<sup>11</sup> İrem's (1999; 2002) articles can be referred to as an example of the authentic usage of the concept in the literature. Additionally, Güngörmez (2014), quite closely, used the term of “modern conservative.”

modernization movements had begun to penetrate different layers of the society, rather than only being limited to the palace, with the efforts of those who studied in modern schools of the time, closely followed political and intellectual developments in the West (Ülken, 2014: pp. 34-35). Nevertheless, most of the new generation of ruling elites still consisted of conservatives that Tanzimat brought an order “[in which] the palace, mansions and houses were Westernized, [and] Western way of clothing, communication and lifestyle merged with [...] [society’s] old customs” (Ülken, 2014: p. 37).

The third group within the bureaucracy, which is today known as “Westernist” (or *Garbçı* in Ottoman Turkish) in literature, emerged nearly towards the end of the 19<sup>th</sup> century (see Berkes, 1998; Hanioğlu, 1981; Hanioğlu, 1997; Tanıl Bora and Murat Gültekingil, 2007; Mardin, 1974).<sup>12</sup> What differentiated this new group from the previous ones was that they considered modernization a holistic project and defined it as Westernization. In other words, they supported the idea that “Westernization should not be restricted by legal formalism but rather penetrate the mind and the essence” (Ülken, 2014: p. 35). According to them, Westernization referred to a radical transformation, including the modernization of all social institutions, much more than a bare technical advancement.

Another point that needs to be emphasized is that some of the new generation bureaucrats adopted the conservative mentality from the previous period, whereas the traditionalists were defeated after a while (Ülken, 2014: p. 25). In this way, beginning with at least the second half of the 19<sup>th</sup> century to the end of the Empire (1876-1922), the political and intellectual arenas remained apparently in the internal struggle of the modernists, which are distinguished as the Westernists and conservatives in this study (see Ülken, 2014: pp. 162-163, 172, 176-178, 278-280). This point, quite significantly, shows that the debate's central question was no longer modernization itself but its form/way and status among the Ottoman Empire's ruling elites. Referring to Karpat’s statement, “except for a small minority, all these groups accepted the notion of change [(thus, modernization)] in the social and political institutions—in varying degrees according to their understanding of civilization and of Europe and of identity and value attached to their own culture and history” (Karpat, 2001: p. 115).

The conservative discourse and policy implementations were dominant in the imperial administration, starting from the second half of the nineteenth century until the Party of Union and Progress (1908-1918). Together with “the Young Ottomans” (*Yeni/Genç Osmanlılar*), who

---

<sup>12</sup> This ideological strategy/position that is called as “Westernism” or “Westernist modernism” is also identified by Güngörmez (2014) as “Jacobin modernism,” “elitist modernism,” and “radical modernism.”

graduated from modern schools and occupied various vacancies of the bureaucracy, Abdülhamid II (r. 1876-1909) and many of the ruling elites of the period could also be considered as conservatives due to their discourses. According to Mardin (2000: p. 4), the Young Ottomans who were influential between the years of 1867-1878 and led by Ziya Paşa, Namık Kemal, Mustafa Fazıl Paşa, İbrahim Şinasi, and Ali Suavi, were “at one and the same time the first men to make the ideas of the Enlightenment part of the intellectual equipment of the Turkish reading public and the first thinkers to try to work out a synthesis between these ideas and Islam.” Tunaya (2010: p. 59) argues, similarly, this group could not go beyond the “dualist” and “intermediator” mentality—which is here referred to as conservative—leaving its mark on that period:

They also regarded the West as superior to the Ottoman society. However, they were traditionalists who were mainly influenced by the Europeans, more precisely by those from the German Romantic Movement. The West was superior, and Westernization was a must. On the other hand, the Ottoman history's glorious victories and well-rooted morals of the Ottoman society must not have been forgotten, more precisely not be abandoned. Many things should be inherited from the West while, at the very same time, many things should not be adopted. The West should not be totally inherited. This would pose a threat. Instead, an Ottoman-Western blend should be prepared. (Tunaya, 2010: p. 59)

Considering their antagonism with Abdülhamid II, the confounding point about the Young Ottomans was their decisive political-intellectual influence on him and his policies. As stated by Akçura (2007: p. 22), one of the prominent intellectuals of the time, “although Abdülhamid II mercilessly opposed to the Young Ottomans, he was the student of their politics to some extent [...] His politics showed considerable similarities with the ideas of the Young Ottomans.” In this regard, it can be acknowledged that modernization in the period of Abdülhamid II was mainly shaped by a conservative discourse, which only consisted in adopting “the aspects of administrative-technical innovations and technology transfer to provide the supervision over society and economy” (İrem, 2011: p. 30). This agenda, however, excluded “the cultural aspects considered as a way of penetration of different values” along with “the liberating aspects based on political liberalization and parliamentary democratic principles” (İrem, 2011: p. 30). Thus, the distinction between the elites of the period was not based on a radical ideological differentiation but instead resulted from varying attitudes towards determining the format of the relationship between the old and the new to construct a “unique” (i.e., Ottoman/Turkish) kind of modernization. In this context, Hanioglu (1985: p. 29) underlines that the discussion's focal point was the question about the extent to which Islam's social content would be taken into consideration.

The Committee of Union and Progress (CUP, and later Party of Union and Progress), the political wing of “The Young Turks” (*Jön Türkler*) movement, became the leading political actor following the downfall of Abdülhamid II. Contrary to the previous era, the Westernist wing, who attached a superiority to Western civilization and suggested that the Western lifestyle should have covered all areas of social life, held most of the party organization's high positions (see Hanioglu, 1995: pp. 7-32). Consisting of individuals who graduated from civil or military schools with a modern-secular curriculum from the newly established Ottoman Medical, Military, and Engineer Schools, they defined the world with “a mindset outside the religious tradition” in the light of materialism and positivist influences (Hanioglu, 1995). Their thoughts were disseminated through various channels, especially *İctihat* (Struggle) journal, which was owned by Abdullah Cevdet, written by Rıza Tevfik, Celal Nuri (İleri), Kılıçzade Hakkı, and Ali Kamil (Akyüz), and known for being one of the prominent publications of the time (Gündüz, 2007: pp. 63-209).

Nevertheless, considering the ambiguity among the period's discourses and politics, there was also a conservative wing in the CUP organization (Bein, 2007: p. 615). For instance, it is determined in one of the exceptional studies conducted by İrem (2002: p. 89) that the conservative movements such as Bergsonism, romanticism, and spiritualism had a decisive influence on certain elites of the time. According to this study, a wing within the CUP, which could specifically be recognized as “Bergsonist-conservatives,” quite vibrantly supported the nationalist struggle that was on the rise at the end of the 1910s. However, they persistently stood against the unionists' positivist and elitist projects and Western wing policies (İrem, 2002: p. 89). İrem (2002: p. 93) refers to some of the prominent embedded intellectuals to CUP, such as İsmayıl Hakkı (Baltacıoğlu) and Mustafa Şekip (Tunç) as Bergsonist-conservatives.

Under conservatism, it is also possible to count another group within CUP who consisted of “Islamic modernists” who combined the ideas of Western anti-materialist intellectuals with various Islamic scholars. This group's distinctive characteristic was adopting “a form of Islamic modernism that combined Sufi piety with modernist inclinations and identity” (Bein, 2007: p. 607). Bein (2007) refers to one of the late Ottoman bureaucrats and intellectuals, namely Ahmad Hilmi of Plovdiv, who intensely criticized Westernists' anti-religious propaganda, even though he received a Western education and engaged with modern sciences and European ideals. İsmail Hakkı (İzmirli), İsmail Fenni (Ertuğrul), Mehmet Ali (Aynî) and M. Şemseddin (Günaltay) could also be listed as the elites of the same period, who supported the idea of Islamic modernism and mainly wrote for one of the famous conservative newspapers of the time, *Sebil-ür Reşat* (Gündüz, 2007: pp. 213-348). Common characteristics included that they followed Hilmi and adopted an (intermediary) position between traditionalism and Westernism, which is called conservatism in

this study, and could be interpreted as a devotion “to reconcile Islamic tradition with modern ideas and perceptions” (Bein, 2007: p. 609-613).

## Conclusion

This study is the product of a quest to overcome the mainstream approach, which has been widely used to explain the political-intellectual diversity between the modern Ottoman bureaucratic elites for more than a century by reducing them to the tripartite ideological typologies of Ziya Gökalp and Yusuf Akçura. For this aim, the author claims to re-evaluate the infamous theory of Anthony D. Smith on the ideological-strategic differences between the bureaucratic elites of various societies as a response to the experience of modernization. As an assertion for explaining the actual ideological division among the elites during the modernization of the Ottoman Empire, Smith’s theory can be reformulated into another tripartite division consisting of traditionalism, conservatism (conservative modernism), and Westernism (Westernist modernism).

The first ideological reaction, traditionalism, was associated with the attachment of the traditional elites of the Empire to the tradition and religion with a deepened resistance against modernization. This strategy, based on the refusal of any kind of modernization policy, left only in the monopoly of a minority group, mainly consisting of the religious bureaucracy, and lost its most strength within the ruling elites during the reign of Abdulhamid II, when modernization policies began to set the agenda as a dominant paradigm.

On the other hand, most of the new elite generation, who graduated from modern secular schools and consisted of newly emerging middle classes due to the integration into the capitalist system, supported modernization. However, within this group, there emerged a division regarding their opinions about the ideal format of this process. One of the ideological positions among the elites that appeared even at the very beginning of the modernization period consisted of conservatism. Being systematically advocated by the Young Ottomans and their counterparts among the Young Turks such as Bergsonist conservatives and Islamic modernists, conservatives differentiated the concepts of culture and civilization and united tradition and modernization (the old and the new; or the East and the West) in their own ways. They had a relative dominance



within the power bloc during most of the modernization period, at least until the Committee/Party of Union and Progress (CUP) government.

The last policy was Westernism which was embraced by the remaining elites of the period, such as Abdullah Cevdet, Rıza Tevfik, Celal Nuri (İleri), Kılıçzade Hakkı, and Ali Kamil (Akyüz), and became dominant during the power of CUP. The advocates of this position considered civilization and culture as an inseparable whole and believed in experiencing a complete modernization (Westernization) process for the sake of the state. In this way, the emergence of various ideologies and the sustainability of some of the traditions within modern social life in the late Ottoman Empire were made possible by these positions adopted to overcome the dilemma of modern and traditional.

### References

- Alexander, J. (2013). The Contradictions of Conservatism. *Government and Opposition*, Vol.48 No.4. pp. 594-615.
- Akçura, Y. (2007). *Üç Tarz-ı Siyaset*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Akgün, M. (1988). *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi ve İlk Etkileri*. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- Aktar, C. (1993). *Türkiye'nin Batılılaştırılması*. (Trans. Temel Keşoğlu). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Alkan, M. Ö. (2008). Osmanlı İmparatorluğu'nda Modernleşme ve Eğitim. *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Vol.6. No.12. pp.9-84.
- Aydın, S. (2009). Türk Düşüncesinde Alman Etkisi. In Ömer Laçiner (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce, vol. 9: Dönemler ve Zihniyetler* (pp. 947-969). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Baykara, T. (2007). *Osmanlılarda Medeniyet Kavramı*. İstanbul: IQ Kültür ve Sanat Yayıncılık.
- Bein, A. (2007). A "Young Turk" Islamic Intellectual: Filibeli Ahmed Hilmi and the Diverse Intellectual Legacies of the Late Ottoman Empire. *Int. Journal of Middle East Studies*. Vol. 39. No.4. pp.607-625.
- Bein, A. (2011). *Ottoman Ulema, Turkish Republic: Agents of Change and Guardians of Tradition*. Stanford: Stanford University Press.
- Berkes, N. (1998). *The Development of Secularism in Turkey*. London: Hurst & Company.

- Bora, T. (1997). Muhafazakârlığın Değişimi ve Türk Muhafazakârlığında Bazı Yol İzleri. *Toplum ve Bilim*. No.74. pp. 6-31.
- Bora, T. and Gültekingil, M. (Eds.). (2007). *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce vol. 3: Türkiye’de Modernleşme ve Batıcılık*. 4th ed. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çiğdem, A. (1997). Muhafazakârlık Üzerine. *Toplum ve Bilim*. No.74. pp. 32-51.
- Davison, R. H. (1963). *Reform in the Ottoman Empire (1856-1876)*. Princeton; N. J.: Princeton University Press.
- Demirpolat, A. and Akça, G. (2008). Osmanlı Toplumunda Modernleşme ve Ulema. *EKEV Akademi Dergisi*. No.36. pp.119-132.
- Ergur, A. (2009). Türkiye’de Siyasi Düşüncenin Gelişmesinde Fransız Etkisi. In Ömer Laçiner (Ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, vol. 9: Dönemler ve Zihniyetler* (pp. 927-944). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Findley, C. V. (2010). *Turkey, Islam, Nationalism, and Modernity: A History, 1789-2007*. New Haven; London: Yale University Press.
- Fortna, B. C. (2002). *Imperial Classroom: Islam, the State, and Education in the Late Ottoman Empire*. Oxford: Oxford University Press.
- Göçek, F. M. (1996). *Rise of the Bourgeoisie, Demise of Empire: Ottoman Westernization and Social Change*. New York: Oxford University Press.
- Gökalp, Z. (2007). Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak. In M. Sabri Koz (Ed.), *Ziya Gökalp Kitapları 1* (pp. 39-88). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Guénon, R. (2001). *The Crisis of the Modern World*. (Trans. Marco Pallis et al.). Hillside NY: Sophia Perennis.
- Gündüz, M. (2007). *II. Meşrutiyet’in Klasik Paradigmaları: İctihad, Sebilü’r Reşad ve Türk Yurdu’nda Toplumsal Tezler*. Ankara: Lotus Yayınevi.
- Güngörmez, B. (2014). Jakoben Moderniste Karşı ‘Endişeli Modern’: Türk Muhafazakârlığı Üzerine Genel Bir Değerlendirme. *Muhafazakâr Düşünce*. No.3. pp. 5-23.
- Hanioğlu, M. Ş. (1981). *Bir Siyasal Düşünür Olarak Doktor Abdullah Cevdet ve Dönemi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Hanioğlu, M. Ş. (1985). *Bir Siyasal Örgüt Olarak Osmanlı İttihad ve Terakki Cemiyeti ve Jön Türklük (1889-1902)*. İstanbul: İletişim Yayınları.

- Hanioğlu, M. Ş. (1995). *The Young Turks in Opposition*. New York: Oxford University Press.
- Hanioğlu, M. Ş. (1997). Garbcılar: Their Attitudes toward Religion and Their Impact on the Official Ideology of the Turkish Republic. *Studia Islamica*. No.86. pp.133-158.
- Hanioğlu, M. Ş. (2008). *A Brief History of the Late Ottoman Empire*. Princeton: Princeton University Press.
- Hayes, C. J. H. (1963). *A Generation of Materialism: 1871-1900*. New York: Harper & Row.
- Heyd, U. (1993). The Ottoman Ulema and Westernisation in the Time of Selim III and Mahmud II. In A. Hourani et al. (Eds.), *The Modern Middle East: A Reader* (pp. 29-60). Berkeley; L.A.: University of California Press.
- İrem, N. (1999). Muhafazakâr Modernlik, Diğer Batı ve Türkiye’de Bergsonculuk. *Toplum ve Bilim*. No.82. pp.141-79.
- İrem, N. (2011). Türk Muhafazakâr Modernleşmesinin Sınırları: Kültürcü Özgünlük ve Eksik Liberalizm. *Doğu Batı*. Vol.14. No.58. pp. 27-36.
- İrem, N. (2002). Turkish Conservative Modernism: Birth of a Nationalist Quest for a Cultural Renewal. *Int. J. Middle East Studies*. Vol 34. No.1. pp. 87-112.
- Kasaba, R. (1988). *The Ottoman Empire and the World Economy: The Nineteenth Century*. Albany: State University of New York.
- Karpat, K. H. (2001). *The Politicization of Islam*. Oxford: Oxford University Press.
- Karpat, K. H. (2002). The Transformation of the Ottoman State, 1789-1908. In Kemal H. Karpat, *Studies on Ottoman Social and Political History: Selected Articles and Essays* (pp. 27-74). Leiden: Brill.
- Korlaelçi, M. (1986). *Pozitivizmin Türkiye’ye Girişi*. İstanbul: İnsan Yayınları.
- Levy, A. (1971). The Ottoman Ulema and the Military Reforms of Sultan Mahmud II. In Gabriel Baer (Ed.), *The “Ulama” in Modern History: Studies in Memory of Professor Uriel Heyd* (pp.13-39). Jerusalem: Israel Oriental Society.
- Lewis, B. (1969). *The Emergence of Modern Turkey*. 2<sup>nd</sup> ed. London: Oxford University Press.
- Mardin, Ş. (1974). Super Westernization in Urban Life in the Ottoman Empire in the Last Quarter of the Nineteenth Century. In Peter Benedict, Erol Tümertekin and Fatma Mansur (Eds.), *Turkey: Geographic and Social Perspectives* (pp. 403-446). Leiden: Brill.
- Mardin, Ş. (2000). *The Genesis of Young Ottoman Thought*. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press.

- Neumann, C. K. (1999). Ahmed Cevdet Paşa'nın Tarihçiliğine Yansıyan Zihniyet Dünyası. In *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Problemler, Araştırmalar, Tartışmalar* (pp. 64-71). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Özdalga, E. (Ed.). (2005). *Late Ottoman Society: the Intellectual Legacy*. London; New York: RoutledgeCurzon.
- Parla, T. (2002). *Türkiye'nin Siyasal Rejimi 1980-1989*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Peters, R. (1986). Religious Attitudes towards Modernization in the Ottoman Empire. *Die Welt des Islams*. No. 26. Pp. 76-105.
- Quataert, D. (2005). *The Ottoman Empire, 1700-1922*. 2<sup>nd</sup> ed. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Safa, P. (2011). *Türk İnkılabına Bakışlar*. İstanbul: Ötüken Yayınevi.
- Sakaoglu, N. (1991). *Osmanlı Eğitim Tarihi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Scott, J. (2008). Modes of Power and the Re-Conceptualization of Elites. *The Sociological Review*. Vol. 56. No.1. pp.25-43.
- Sedgwick, M. (2004). *Against the Modern World: Traditionalism and the Secret Intellectual History of the Twentieth Century*. New York: Oxford University Press.
- Smith, A. D. (1981). *The Ethnic Revival in the Modern World*. Cambridge: The University of Cambridge.
- Smith, A. D. (1983) [1971]. *The Theories of Nationalism*. New York: Holmes & Meier Pub. Inc.
- Smith, A. D. (1988). *The Ethnic Origins of Nations*. Cornwall: Blackwell Publishing.
- Smith, A. D. (1991). *National Identity*. London: Penguin Books.
- Somel, S. A. (2001). *The Modernization of Public Education in the Ottoman Empire, 1839-1908*. Leiden: Brill.
- Tekeli, İ. (2013). *Modernizm, Modernite ve Türkiye'nin Kent Planlama Tarihi*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Tiftikçi, O. (2003). *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Burjuvazinin Evrimi*. İstanbul: El Yayınevi.
- Touraine, A. (1995). *Critique of Modernity*. (Trans. David Macey). Oxford: Blackwell Pub.
- Tunaya, T. Z. (2010). *Türkiye'nin Siyasi Hayatında Batılılaşma Hareketleri*. İstanbul: Bilgi Üni. Yayınları.

Ülken, H Z. (2014). *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*. 11<sup>th</sup> ed. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Van der Veer, P. and Lehmann, H. (Eds.). (1999). *Nations and Religion: Perspectives on Europe and Asia*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Van Dijk, T. A. (1989). Structures of Discourse and Structures of Power. In J. A. Anderson (Ed.), *Communication Yearbook 12* (pp. 18-59). Newbury Park, CA: Sage.

Yerasimos, S. (1975). *Az gelişmişlik Sürecinde Türkiye 2 – Tanzimat'tan I. Dünya Savaşına*. (Trans. Babür Kuzucu). İstanbul: Gözlem Yayınları.

Zürcher, E. J. (2010). *The Young Turk Legacy and Nation Building: From the Ottoman Empire to Atatürk's Turkey*. London; N. Y.: I. B. Tauris.

**Destek ve Teşekkür Beyanı:**

Çalışma herhangi bir destek almamıştır. Teşekkür edilecek bir kurum veya kişi bulunmamaktadır.

**Çıkar Çatışması Beyanı:**

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Makale Gönderim Tarihi/Received Date: 06.10.2020 – Makale Kabul Tarihi/Accepted Date: 25.11.2021

**Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi**

*Journal of Social and Cultural Studies*

www.toplumvekultur.com

Yıl/Year: 2021, Sayı/Issue: 8, Sayfa/Page: 46-61

DOI:10.48131/jscs.1005591

**ÖLÜM SOSYOLOJİSİ: GELENEKSEL VE MODERN TOPLUMDA ÖLÜMÜN  
TOPLUMSAL ANLAMLARI**

*Ece ERBUĞ<sup>1</sup>*

**Öz**

Her canlının yaşam döngüsünün son durağı olan ölüm, biyolojik olduğu kadar toplumsal, kültürel ve tarihsel bir olgudur. Ölüm olgusuna yüklenen anlamların zaman içerisinde ve toplumdan topluma farklılık göstermesi onu sosyoloji disiplininin araştırma nesnesi haline getirir. Ne var ki Türkiye’de ölüm sosyolojisi henüz fazla dokunulmamış bir alan olup, ölüm üzerine yapılan sosyolojik çalışmalar sayıca azdır. Bu makale ölümün geleneksel ve modern toplumlarda nasıl inşa edildiğini ve bu bağlamda iyi bir ölümün toplumsal olarak nasıl anlamlandırıldığını inceleyerek, alan yazına katkı sunmayı hedeflemektedir. Bu amaçla önce, sosyolojideki üç temel yaklaşım olan yapısalcı, yorumsamacı ve çatışmacı yaklaşımlar ile feminist ve post-modern yaklaşımların ölümü nasıl ele aldıkları ve ölümün hangi sosyolojik özelliklerine vurgu yaptıkları ortaya konmuştur. İkinci olarak, modern toplumlarda ölümün geleneksel toplumlardan nasıl farklılaştığı; geleneksel toplumlarda yaşamın olağan bir parçası olarak görülen ölümün, modern toplumlarda akılcılaşma, kurumsallaşma ve tıbbileşme ile nasıl yaşamdan dışlanmış olduğu ve ötekileştiği tartışılmıştır. Hastanın ve hastalığın kurumsallaşmasının ve tıbbın egemenliğine girmesinin, ölümün de kurumsallaşmasına ve toplumdan soyutlanıp uzaklaştırılmasına sebep olduğuna dair tartışma da bu çerçevede sunulmuştur. Son olarak gelenekselden modern topluma geçerken anlamı değişen ölüm olgusunun ve iyi bir ölümün ne olduğuna dair anlamlarda yarattığı değişimin üzerinde durulmuştur. Buna göre geleneksel toplumlarda ahlaki değerlerle tanımlanan iyi ölümün modern toplumlarda, acısız ve ağrısız, bilinçli, ölmekte olan kişinin sevdiği çevresindeyken gerçekleşen bir ölüm olarak tanımlandığı görülmüştür.

**Anahtar Kelimeler:** Ölüm sosyolojisi, İyi ölüm, Tıbbileşme, Ölümün kurumsallaşması

<sup>1</sup> Dr. Öğretim Üyesi, İstanbul Gedik Üniversitesi Sosyoloji Bölümü, ece.erbug@gedik.edu.tr, ORCID: 0000-0001-8807-2604

## THE SOCIOLOGY OF DEATH: THE SOCIAL MEANINGS OF DEATH IN PRE-MODERN AND MODERN SOCIETIES

### Abstract

Death, which is the last duration of every being, is a cultural, social, and historical fact as well as biological. The changing meanings of death both in time and among societies make it a subject of study for sociology. However, in Turkey, sociology of death has yet been untouched and the number of sociological research on death is rare. This paper aims to contribute the sociology of death literature by investigating how death has been constructed in both traditional and modern societies and what have been the meanings of a good death in this context. For this purpose, in this paper firstly, how structuralist, interpretative and critical approaches and feminist and post-modernist approaches captured death and which social characteristics of death they emphasized are mentioned. Secondly, how death is differentiated among traditional and modern societies, how it became “the other” of life because of rationalization, institutionalization and medicalization although it used to be a part of life cycle in pre-modern times. In this framework, the institutionalization of the illness and the ill which resulted in the institutionalization and exclusion of death is discussed. Finally, the changing social meaning of death in transition from pre-modern to modern societies and the changing meaning of a good death in relation to this, are stressed. It is found out that, whereas a good death had been identified with morality in pre-modern societies, it has been identified with painlessness and being surrounded by beloved ones in modern societies.

**Keywords:** Sociology of death, Good death, Medicalization, Institutionalization of death

### Giriş

Biyolojik bir gerçeklik olan ölüm, aynı zamanda toplumsalı ilgilendiren bir olgudur. Tarih boyunca ölüm, mitolojiden felsefeye, sanattan psikolojiye kadar farklı alanların ilgisini üzerine çekmiştir. İnsan yaşamının kaçınılmaz sonu, ne zaman ve nasıl geleceği bilinmeyen gizemiyle her zaman ilgi ve merak konusu olmuştur. Bu gizem aynı zamanda ölümden korku duyulmasına da yol açmıştır. Uygarlığın gelişimi ise bu korkuyu kaygıya dönüştürmüştür. Modern öncesi toplumlarda savaşlar, hastalıklar, salgınlar, hijyenik koşulların yeterince sağlanamaması, kıtlık gibi gerekçelerle insan ömrü kısa, yaşam beklentisi düşüktür. Bu nedenle her an karşılaşılabilecek olan ölüm, insan yaşamının doğal döngüsünün bir parçası olarak görülür. Ölüme getirilen teolojik ve metafizik açıklamalar, insanların onu daha kolay kabullenmesine neden olur. Ancak Aydınlanma ile başlayan akılcılaştırma sürecinde tıbbi iktidarın yaşamı ve dolayısıyla ölümü kuşatması, ölümün yaşamdan dışlanması sonucunu getirmiştir. Ölümün tıbbi müdahalelerle sürekli ertelenmeye çalışılması, gençleşme/yaşlanmama için sarf edilen çaba, ölümü “istenmeyen” konumuna getirmiş ve modern insanda ölüm kaygısının oluşmasına yol açmıştır.

Çevresiyle etkileşim içinde yaşayan, toplumsal bir varlık olan insanın ölümü, onun çevresi üzerinde de birtakım etkilere neden olur. Tarih boyunca toplumdan topluma ölüme farklı anlamlar yüklenmesi de bu biyolojik gerçekliğin aynı zamanda kültürel bir ürün olduğunu gösterir.

Ölüme yüklenen anlamlar, ölüm sonrası ritüeller, yas tutma biçimleri ve ölümlerin anılması gibi boyutlarda görülen farklılıklar ve tüm bunları deneyimleme biçimlerimiz, toplumsal ve kültürel dünyamız içine gömülüdür ve oradan beslenir. Toplumların ölümü nasıl yorumladıkları, ölümü nasıl tecrübe ettikleri, kayıplar ile başa çıkma yöntemleri, iyi ya da kötü bir ölümü nasıl tanımladıkları gibi sorular, sosyolojinin ilgi alanına girmektedir.

Bu bağlamda bu makalede önce sosyolojik yaklaşımlarda ölüm olgusunun nasıl ele alındığı sunulmuştur. Sonraki bölümde modern toplumlarda ölümün nasıl konumlandırıldığı, modern ve geleneksel toplumlar arasında ölüme yaklaşım ve ölümün deneyimlenmesi bağlamında nasıl farklar olduğu, nedenleriyle birlikte ortaya konmuştur. Son olarak, iyi ölümün nasıl tanımlandığı ve bunun da tarihsel süreçte nasıl değiştiği ile ilgili tartışmalara yer verilmiştir. Ölüm sosyolojisi alanında ileride yapılabilecek araştırmalarla dair önerilerle, çalışma sonlandırılmıştır. Türkiye’de ölüm sosyolojisi alanında yapılan çalışmaların oldukça kısıtlı olduğu ve iyi ölümün sosyolojik anlamları üzerinde duran bir çalışma olmadığı göz önünde bulundurulduğunda, makalenin alan yazına katkı sağlaması beklenmektedir.

## 1. Sosyolojik Yaklaşımlarda Ölüm

Toplumsal bir olgu olarak ölümün, Durkheim’dan bu yana sosyolojik bir olgu olarak ele alındığını bilmekteyiz. Bir kendini öldürme biçimi olarak intihar olgusunu incelemenin yanında Durkheim, “*Dini Hayatın İlk Biçimleri*” eserinde ölümle ilgili tören ve ritüellerin grubun toplumsallaşmasını sağlayan ve toplumsal dayanışmayı güçlendiren bir araç olduğunu belirtmiştir (Durkheim, 2005). Durkheim’ın pozitivist sosyolojisini takip eden yapısal-işlevselcilik, ölümü toplumsal yapının sürdürülmesi bağlamında, sosyal bütünleşme ve dayanışmayı sağlamadaki rolü bakımından ele alır. Farklı toplumlardaki cenaze törenleri ve ölüme ilişkin ritüellerin toplumdaki dayanışma ve devamlılığı sağlamadaki önemine vurgu yapar (Burcu ve Akalın, 2008: s.40). Örneğin, eski Türklerde “yuğ” adı verilen cenaze törenleri yapıldığı ve bu törenlerde verilen ziyafetin, tüm topluluğun bir süreliğine kolektiviteleri yoğun bir şekilde deneyimlemesine araç olduğu bilinmektedir (Sağır, 2013: s.1099). Günümüzde de cenaze törenleri ve sonrasında ölü evinde gerçekleştirilen dini ritüellerin, gerek aile, gerekse daha büyük topluluklar arasında bu dayanışma unsurunu canlı tuttuğu iddia edilebilir.

Ölümün kişiler için ne ifade ettiği ve ölüme yüklenen anlamlar ise sembolik etkileşimci yaklaşımın inceleme konusudur. Ölümün onu deneyimleyen bireyler, ölenin etrafındakiler ve bu sürecin içine dâhil olanlar tarafından nasıl deneyimlendiği, ölümün kültürel göreceliliği bağlamında incelenir (Burcu ve Akalın, 2008: s.43). Terminal düzeydeki kanser hastalarının kendileri ve



yakınları ile yapılan veya palyatif bakım veren hemşirelerle yürütülen araştırmalar bu çalışmalara örnek gösterilebilir. Diğer yandan ölüm ritüellerinin kültürler arasında farklılaşan sembolleri, yas tutma süreçlerinin farklı kültürlerde nasıl deneyimlendiği gibi konular da sembolik etkileşimci yaklaşımlarla incelenir.

Ölümün sosyal sınıf ve eşitsizlik bağlamındaki analizini ise, çatışmacı yaklaşım yapar. Ölümü geciktirebilecek ya da önleyebilecek tıbbi hizmetlere erişimin, toplumsal cinsiyet, ırk, etnisite, sınıf gibi bağlamlarda incelenmesi ya da çocuk ölüm oranlarının yoksullukla olan ilişkisi gibi konular, çatışmacı yaklaşım tarafından ele alınır (Burcu ve Akalın, 2008: s.50). Örneğin işçi ölümlerini eleştirel perspektifle ele alan bir araştırmacı, ölümlerin en çok inşaat sektöründe ve birincil nedenin ezilme ve göçükler olduğuna dair veriden (İSİG Meclisi, 2021) yola çıkarak, sınıfsal konum ile ölümün ilişkisini kurabilir.

Bu üç ana yaklaşım dışında feminist ve post-modern yaklaşımların ölümü nasıl ele aldığını anlamak da önemlidir. Feminist yaklaşımlar kadınların ölüm nedenlerinin patriyarka ile ilişkisini kurarak, bu ölümlerin ardındaki cinsiyet eşitsizliklerine odaklanır. Bu bağlamda kadınların intihar etme nedenleri, örneğin erkek şiddeti, yasa dışı kürtaj veya kadın sünneti gibi uygulamalar, feminist araştırmacılar tarafından konu edilebilir. Feminist perspektiften yapılan araştırmaların çeşitliliğine örnek vermek gerekirse, Hollanda’da yapılan bir araştırmada doktorların hastadan gelen ötenazi talebine verdikleri cevabın hastanın cinsiyetine göre farklılaştığı sonucuna varılırken (Wolf, 1996: s.283), bir başka araştırmada ‘merhamet için öldürmenin’ (*mercy killing*)<sup>2</sup> büyük oranda erkekler tarafından kadınlara yönelik gerçekleştiği ortaya konmuştur (Canetto ve Hollenshead, 2002: s.294).

Post-modern yaklaşım ise modernitenin “ölümü inkâr” edişine karşılık, ölüme yeniden alan açmaya çalışır. Sonraki bölümde daha yakından bakacağımız modern tavrın aksine post-modern yaklaşım, ölümü yeniden kamusallaştırır. Dünyaca ünlü kişilerin ölümlerinin medya aracılığıyla milyonlarca insana duyurulması, trafik kazası veya uyuşturucu bağımlılığı gibi benzer nedenlerle sevdiklerini kaybetmiş insanların terapi gruplarında bir araya gelerek ölümlerini anmaları, 11 Eylül olayları sonrasında olduğu gibi ölümlerin gerçekleştiği yerlerde anma noktaları oluşturulması ve benzer uygulamalar, post-modern yaklaşımın insanların ölümleriyle temaslarını sürdürmesiyle şekillendiğini gösterir (Kellehear, 2007: s.73; Walter, 2007: s.8). Ergin (2012: s.275) de post-modern dönüşümün izini ölüm ilanlarında sürdürdüğü çalışmasında post-modern dönemde

---

<sup>2</sup> Mercy Killing kısaca bir başkasının iyiliği için, onun talebi üzerine o kişiyi öldürmek olarak tanımlanabilir. Örneğin ölümcül derecede hasta olan ve çok acı çeken bir kadın, kocasından kendisini öldürerek bu acılarına son vermesini ister ve kocası da bunu uygular.

modern öncesinin din ve geleneğe dayalı otoritesiyle, modern dönemin tıbbi otoritesinin yerini, yasin kişisel dışavurumlarının aldığı tespit etmiştir. Yas sürecini insanlar artık daha bireysel ve samimi yaşamakta, ölüm ilanlarında da kişisel bir dil kullanmaktadırlar.

## 2. Geleneksel ve Modern Toplumlarda Ölüm

Biyolojik bir gerçeklik olan ölümün, aynı zamanda tarihsel ve kültürel bir inşa olduğunu, geleneksel toplumlarda ve modern toplumlarda farklı yorumlanmasından anlamak mümkündür. İlkel topluluklarda ölüm, doğum ile bir zıtlık ilişkisi içinde kurulmazdı. Hatta bugün “yam yam” olarak tabir edilen topluluklarda ölü yemek, ölüye duyulan saygının bir ifadesi ve onu kutsallaştırmanın bir aracı olarak gerçekleştirilen simgesel bir eylemdi (Baudrillard, 2008). Ölümün öngörülemezliği onu korkutucu kılmakta ancak aynı zamanda onun kabullenilebilirliğini artırmaktaydı (Sağır, 2014: s.72). Bu dönemde doğaüstü güçlere olan inanç, ölümün açıklanması ve kabullenmesinde en önemli araçtı. Ölümünden sonra yaşam inancı nedeniyle ölüm bir son olarak görülmezdi. Antik Mısır uygarlığında ölen kişinin kalbi, hakikati temsil eden tanrıça Maat'ın tüylerine karşı tartılırdı. Kalp tüy ile aynı ağırlıktaysa ya da daha hafıfse kişinin vicdanlı olduğuna kanaat edilir ve böylece kişinin ölümden sonraki hayata geçmesine izin verilirdi (Pera Müzesi, Anadolu Ağırlık ve Ölçüleri Sergisi, 2021). Ölümü başka bir hayat formuna sancılı bir dönüşüm süreci olarak gören Antik Yunan uygarlığında ise ölüye saygı duyulmakla birlikte ölüden ve ölümden korkulmaktaydı. Ölümlerin mezarlarına bazı yiyecek-içecekler sunulurken, ölümlerin diğer hayatta mutlu olması ve aynı zamanda yaşayanlardan uzak durması sağlanmaktaydı (Kızıl, 2017: ss.34- 41).

İnsanlar için her zaman merak konusu olan ölüme ve ölümden sonra yaşam olup olmadığına dair bir başka açıklamayı semavi dinler getirdi. Semavi dinler beden ile ruhu ayırırken, beden ölümünden sonra ruhun gideceği bir “öbür dünya” anlatısı içermekte ve bir bakıma ölümsüzlükten söz etmekteydi (Akpolat, 2013: s.126). Aydınlanma öncesinde Avrupa'nın mutlak siyasi erki olan Kilise yalnız bu dünya değil, öbür dünya üzerinde de hâkimiyet sahibiydi ve yaşamı denetlediği gibi ölümü de denetlemekteydi (Nazlı, 2006: s.4). 15. Yüzyılda Hristiyan inancına sahip bir kişinin cennete gitmek için nasıl ölmesi gerektiğini illüstrasyonlarla anlatan rehber kitaplar dahi vardı. Böylece inançlı kişi, yanında bir rahip olmasa bile, bu kitabın rehberliği sayesinde ölüme hazırlanabilirdi (Balamber, 2018: s.121). Hatta ölüm, orta çağ Avrupa'sında yaşayan pek çok insan için savaş ve yoksulluğun sonu demek olup, memnuniyetle karşılanabilecek bir gerçeklikti. Savaşlar ya da doğal felaketler dışında insanlar ölümü evlerinde karşılar, son arzularını kendi yataklarında, aileleri ve sevdikleri başuçarlarında beklerken dile getirirlerdi

(Pecchinenda, 2007: s.170). Dahası, ölen kişinin odasında bu manzaraya tanık olmak, çocuklar için olgunlaştırıcı bir deneyim olarak görülmekteydi (Kübler-Ross, 2010: s.16). Aile içerisinde gerçekleşen bu vedalaşma her zaman romantize edildiği ölçüde sevgi dolu olmasa da endüstri öncesi toplumlarda yaşlıların veya ölmek üzere olanın bakımını vermek, ailenin görevidir (Elias, 2001: s.20)<sup>3</sup>. Bugün Uzak Doğu medeniyetinde sıklıkla karşılaştığımız, ölümün olumlanması ve doğal kabul edilmesi, henüz doğa ile kültürü birbirine kutuplaştırmamış olan Batı medeniyeti için de geçerliydi. Görüldüğü gibi ölüm istenmeyen bir öteki değil, aksine yaşamın anlamlı bir parçasıydı. Bu nedenle de hane içerisinde ve tüm hane halkının mevcudiyeti önünde gerçekleşen bir olaydı.

Ancak modern toplumda akılcılaşıma, dini inanışların yerini rasyonel aklın alması, ölümün toplumsal inşasını değiştirdi. Biri diğerine üstün tutulan ikili karşıtlar üzerinden toplumsalı kuran Kartezyen düşünce, ölümün karşısına yaşamı, bedenın karşısına aklı koyarak, birinciyi diğerinin yanında değersiz kıldı. Yaşamla ölüm birbirinden ayrıldı, ölüm değersizleşti ve dışlandı. 18. yüzyıla kadar “evcil” (Aries, 1974) yani içselleştirilmiş olan ölüm, gündelik yaşamdan uzaklaştırılmaya başlandı.

Aydınlanma felsefesine göre akıl her şeyden üstündü ve insanın aklını kullanarak doğaya hükmetmesi, doğayı kontrol etmesi mümkündü. Kaos, tanımlanamazlık, irrasyonellik ve müphemlik, modernliğin ve düzenin ötekisiydi. “Kişinin kendisini doğa yasalarının merhametine teslim etmesi” (Bauman, 2014: s.20) anlaşılabilir bir şeydi. Weber dinin, bilinmeyene karşı getirdiği açıklamalarla bir rasyonelleştirme misyonu olduğunu ileri sürer ancak yine de modern insan her şeyin bilimsel olarak açıklanabilir, hesaplanabilir ve kontrol edilebilir olduğu iddiasındaydı. Bu nedenle modern düşünce, akıl ile açıklayamadığı ölümü kontrol altına almaya çalıştı. Ölüm, gündelik yaşamdan kovularak, yaşamın dışına taşındı. Ölüm, yaşamın reddedilen, inkâr edilen, dışlanan, sevilmeyen ve korkulan ötekisi haline geldi. Modern insan giderek bireyselleşirken ölüm, Durkeim’in mekanik dayanışmacı toplumlarının kolektiviteleri güçlendiren aracı olmaktan çıktı. 18. yüzyıl itibarıyla ölüm bireyselleşti, tıbbileşti ve 19. yüzyılın sonunda ölüm artık bir tabuydu (Pecchinenda, 2007: s.170). Şehirlerde cemaat ilişkileri çözülürken köy evlerinde ailenin ve hatta köy halkının çevrelediği ölüm döşeklerinin yerini, yabancılarla paylaşılan soğuk ve mesafeli hastane yatakları aldı. Bu zamana kadar yaşam alanlarının merkezinde olan mezarlıklar şehirlerin

<sup>3</sup> Elbette burada çocuk ve çocukluk kavramının değişen sosyolojik anlamlarına ve diğer yandan ölmekte olan kişinin bakım sorumluluğunun ailenin kadın fertleri üzerinde olması ile ilgili farklı bir tartışmaya gidilebilir. Ancak bu tartışmalar, makalenin konusu dışında kalmaktadır.

dışına taşındı<sup>4</sup>, çocuklara sevdikleri kişinin ‘tatile gittiği’ söylenir oldu ve 20. yüzyıl itibariyle evde ölüm tarih oldu (Gorer, 1955: s.51).

Modern tıbbın gelişimi ve “ölümün tıbbileşmesi” (Illich, 2017), ölümün toplumsal inşasında bir dönüm noktası oldu. Tıp biliminin bedenleri denetleme ve ölümü kontrol etme arzusu; hızla ilerleyen teknolojinin ve marifetli cihazların tıbbın hizmetine sunulmasıyla kolaylaşırken, tıptaki uzmanlaşma hastaları hekimlere giderek daha bağımlı kıldı (Seale, 1998: s.13). İnsanlar artık ‘hasta’ olarak tanımlanırken (Aries, 1974: s.550), modernitenin bürokratik işleyişine uygun şekilde ölüm, insani olmaktan çıktı ve kurumsallaştı (Blauner, 1966: s.384; Lang, 2019: s.2). Kurumlar sekülerleştikçe ölüm dinin değil, bilim insanlarının ve hekimlerin meselesi olmaya başladı. Hatta ölüm doktorlar tarafından “bir kişinin öldüğüne hangi noktada karar verilmesi gerektiği” (Giddens, 2010: s.206) boyutuna indirildi. Teknoloji geliştikçe ölüm bir önlenbilir hastalıklar serisi olarak görülürken tıbbın amacı da tüm bu hastalıklarla savaşmak ve ölümü önlemek oldu (Zimmerman ve Rodin, 2004: s.124; Callahan, 2000: s.654). Bu savaşın meydanı ise hastanelerdi. Hastalığın kuşatılması ve toplumdan ayrıştırılması, onu doğal yeri olan evden uzaklaştırdı. İnsanlar artık evlerinde değil, “uygarlık gibi yapay bir yer” (Foucault, 2006: s.36) olan hastanelerde ölmekteydi. Hastanede ölümü bekleyen nesneleşmiş birey “hatıralar, pişmanlıklar ve aktarılması gereken nasihatlerden muaf tutul(maktaydı)” (Demir, 2017: s.199). Sekülerleşme ve tıbbi otorite insanı kanlı canlı bir birey olmaktan çok, tamir edilmesi gereken bozuk bir makine olarak görüyor ve böylece insan onurunu görmezden geliyordu. Ölüm bir yandan bireyselleşip bir yandan kurumsallaştıkça, ölüm ve gömme ritüelleri de bireyselleşti ve uzmanlara devredildi (Turner, 2007: s.151). Cenaze hizmetlerinin belediyelerce yürütülmesi, ölüm sonrası eski ritüellerin yerini sade ve hızlı cenaze törenlerinin alması, bunun bir sonucuydu (Sağır, 2014: s.105). Orta sınıfın mal varlığını miras olarak aktarma ihtiyacı ve bununla ilgili yasal işlemler yapılması mecburiyeti de kurumsallaşmayı hızlandırdı (Kellehear, 2007: s.144). Zamanın hızla aktığı modern çağda her zaman meşguliyeti olan modern insan için cenaze törenlerin de, yas sürecinin de eskisinden daha kısa ve yüzeysel olduğu söylenebilir. Her ne kadar bu süreçte halen bir dayanışmadan söz edilebiliyor olsa da, özellikle bireyselleşmenin ve bürokrasinin daha yoğun hissedildiği büyük kentlerde bu tür dayanışma ağlarının zayıfladığını gözlemlemek mümkündür.

Diğer yandan ölümün tabulaşması, ani ölümü marjinalleştirdi ve ölümü kazara gerçekleşen bir olaya indirgedi. Öyle ki insanlar sanki ölümlü oldukları için değil, bireysel nedenlerle ölmekteydi (Bauman, 2012: s.171; Callahan, 2000: 176). Ölüm, neredeyse kişinin kendi suçu olarak görülür oldu. Sağlıklı yaşama yapılan abartılı vurgu yapısal gerçeklerin de üstünü örterken,

---

<sup>4</sup> Baudrillard’a göre mezarlıklar, ilk gettolardır.

kendi sağlığından birey sorumlu tutuldu (Sağır, 2013: s.127). Liberalizmin bireyci değerleriyle beden, bireyin kontrol ve disipline edebileceği, özerkliğini kurabileceği bir alan olarak konumlandırıldığı için ölüm, sağlığını koruyamamış olan bireyin suçu oldu (Vincent, tarihsiz: s.4). Sağlıklı yaşam söyleminin, sağlıklı beslenme ve egzersiz vurgusunun sınıf ve cinsiyet gibi eşitsizlikleri içermeyen ürettiği göz ardı edildi. Ayrıca, uygarlığın bu aşamasında yaşam beklentisinin uzaması da ölümün baskılanmasını ve çoğu zaman unutulmasını sağladı (Elias, 2001: s.11) (Tablo1).

Tablo 1: Ölüm Olgusuna Modern Öncesi ve Modern Yaklaşımlar

<i>Modern Öncesi</i>	<i>Modern</i>
Geleneksel çözümler	Profesyonel uzmanlık
Rahip	Hekim
Teoloji	Tıp/bilim
Dua	Sükûnet
Kolektif	Bireysel
Kamusal	Kurumsal

Kaynak: Howarth, G. (2007).

### 3. İyi Ölüm

“Ölümün Toplumsal Tarifi” eserinde Kellehear (2007), geleneksel toplumlarda iyi ölüm anlayışının ölüyor olduğunu fark etmekle doğduğunu belirtir. Tıbbi bilginin pek çok hastalığı açıklamada ve tedavi etmekte yetersiz kaldığı yıllarda insanlar, zaman içinde ölümcül hastalığın semptomlarını tanır ve ölümün yaklaşmakta olduğunu anlardı. Bu durum hasta yakınlarını da, ölmekte olan kişiyi de ölüme hazırlardı. Tıbbi müdahalenin henüz gelişmediği ve ölümün ötekileştirilmediği modern öncesi toplumlarda iyi bir ölüm, ahlaki olarak ideal olan bir ölümdü. Ölen kişinin sevdikleriyle vedalaşmaya, vasiyetini iletmeye, belki pişmanlıklarını dile getirmeye, affetmeye veya özür dilemeye ve dini inancına göre uğurlanma fırsatının olması, kendi ölüm süreci üzerinde kontrol sahibi olduğu hissini verirdi. Bunun aksine aniden gelen, dolayısıyla insanın kendini hazırlayamadığı bir ölüm, kötü bir ölüm olarak kabul edilirdi. Diğer yandan Kellehear

(2007: s.132) tarihsel olarak Avrupa’da iyi ölümün anlamlandırılmasının sınıfsal bir boyutu da olduğunu belirtmiştir. Tıptaki ilerlemenin yanı sıra burjuvazinin doğuşuyla iyi bir ölümün “iyi yönetilen” bir ölümle eş değer tutulduğunu belirtir. Zira sağlık hizmetlerinden en çok faydalanabilen kesim orta sınıftır ve bu sınıf bir “kriz” olarak gördüğü ölümü yönetmeleri için kendisini doktorların eline teslim etmiştir.

Batı’da 1970’li yıllarda iyi bir ölümün ne olduğuna dair başlayan tartışmalar, özellikle kanser ve AIDS gibi ölümcül hastalıkların yaygınlığı, palyatif bakım, evde bakım, hospis gibi yaklaşımların doğmasına neden olmuştur (Işıkhani, 2008: s.35). Batı akademik yazınına bakıldığında modern zamanlarda iyi bir ölüm: beklenen, acısız, ağrısız, kişinin bilincinin ve ruhsal bütünlüğünün yerinde olduğu, kimseye muhtaç olmadan, haysiyetini koruyarak, sevdikleriyle vedalaştığı bir ölüm olarak tanımlanmıştır (Ko vd., 2015: s.425; Meffert vd., 2015: s.307; Şahin ve Büken, 2020: s.21; Hart, Sainsbury ve Short 1998: s.66). Kellehear (2007: s.145, 184) da önceden manevi olarak hazırlanmış bir ölümün iyi ölüm; sevdiklerinden uzak ve erken yaşta gelen bir ölümün kötü ölüm olarak kabul gördüğünü söyler. Ancak iyi ölümün toplumsal anlamları; din, toplumsal normlar, kültürel değerler, etnik köken ve yaşa göre değişiklik gösterebilir (Yang ve Lai, 2012: s.230). Çok kültürlü ABD toplumunda yapılan bazı araştırmalar, farklı ırkların ve etnik azınlıkların ölüme yaklaşımları bağlamında farklılıklar tespit etmiştir. Örneğin etnik azınlıklar sağlık sistemini ve çalışanlarını, kendilerinin kültürel geleneklerine yeterince hassas olmadıkları konusunda eleştirmektedir (Tong ve diğ., 2003: s.172). Beyaz olmayan kişilerse, doktorların palyatif bakım gibi alternatiflerle ilgili olarak kendilerini beyazlar kadar bilgilendirmediklerinden yakınmaktadır (Cain ve McCleskey, 2019: s.4). Ancak iyi ölümün anlamlandırılması bağlamında, acı çekmeden ve sevdikleri etrafındayken ölmek, ırk, etnisite gibi değişkenlerden bağımsız bir ortaklık olarak karşımıza çıkmaktadır.

Toplumda bireyciliğin gelişmişliği de iyi ölüme yüklenen anlamlar bağlamında fark yaratır (Walter, 2003: s.218). Örneğin Batı’da, ölüyor olduğunu bilmek kişilik hakkı olarak görülür ve aynı zamanda onurlu ölmenin bir şartıdır. Bireyci kültür, bir ölümün ‘iyi’ olabilmesi için otonomi ve kontrolün gereğini vurgular. Bireyin kendi ölümü üzerinde söz hakkı olması, örneğin tedavisine devam edip etmemeye kendi karar vermesi önem kazanır. Kolektivist toplumlarda ise aile birliğinin önemli olması ve ailenin de büyük ölçüde paternalist bir yapıda olması, kişinin otonomisi önünde engel oluşturur. Yine bu toplumlarda, ölümcül bir hastaya bunun bilgisini vermemek, iyi ölümün bir gereği olarak anlaşılır (Flaskerud, 2017: s.3). Toplulukçu bir kültür olarak tanımayabileceğimiz ülkemizde bir devlet hastanesinde ölümcül hastalıkları nedeniyle yatan 109 hasta ile yürütülmüş bir araştırmada, hastaların yüzde 43’ü, kendilerine hastalıkları ile ilgili bilgi verilmediğini belirtmiştir (Karahisar, 2006: s.21). Hekimlerle yürütülen bir araştırmada ise

hekimlerin %80'i hastanın, kendisine konan tanıyı bilmeye hakkı olduğunu söylemiş, ancak ölümcül bir hastalık söz konusu olduğunda hastaya bilgi verilmesi gerektiğini söyleyenlerin oranı %78'de kalmıştır (Özkırış ve diğ., 2011: s.92). Kültürel olarak, insanların canını acıtabileceğini düşündüğümüz şeyleri kolaylıkla ifade edemeyişimiz, insan yaşamına dar bilimsel bir gerçeklik söz konusu olduğunda bile ortaya çıkmaktadır. “Başkalarına yük olmamak” ise ölümü bekleyen hastaların kültürlerine bağlı olarak ortaya çıkan bir başka farklılıktır. Bu ifade kolektivist Japon toplumunda ölümcül hastalar için iyi bir ölümün en önemli koşullardan biri olarak ön plana çıkarken, Batı’da yapılan araştırmalarda bunun önem sırasının düşük olduğu görülmüştür (Meffert vd., 2015: s.313). Toplumumuzda birine yük olmama, kimseye muhtaç olmadan yaşama söyleminin çok yaygın olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda, ülkemizde de iyi ölümün tanımlanmasında bu ifadenin öncelikli olacağı öngörülebilir.

Kişisel inanç ve ideolojiler de bir ölümün iyi olarak algılanmasında fark yaratabilir. Dini inancı kuvvetli olan kişiler ölümü Tanrı’yla kucaklaşmak olarak görüp bundan memnuniyet duyabilmektedir (Balein, 2009: s.256). Benzer şekilde, bir kişi askerde ölen bir gencin hiç uğruna öldüğünü düşünebilirken milli değerleri çok ön planda tutan bir kimse bunun vatan uğruna, dolayısıyla onurlu ve iyi bir ölüm olduğunu düşünebilir (Howarth, 2007: s.23).

Kültürel ve bireysel farklılıklara rağmen, modern toplumlarda iyi bir ölümün çoğu zaman acısız ve ağrısız bir ölüm ile eş tutulduğu söylenebilir. Hiç beklenmedik bir anda, aniden gelen bir ölüm bile bazen, acısız olduğu sürece, iyi olarak tanımlanabilmektedir (Bradbury, 1996: s.90). Çoğu terminal dönem kanser hastaları olmak üzere, ölümcül hastalarla yapılmış olan iyi ölümle ilgili akademik araştırmalara göre bu kişilerin en temel beklentisi; rahat, huzurlu ve acısız/ağrısız bir şekilde yaşamlarının sona ermesidir (Borgstrom, 2020; Miyashita, 2008; Say-Şahin ve Örnek-Büken, 2020; Steinhauer, 2000; Yorulmaz ve Karadeniz, 2020). Bu hastalardan sorumlu hekim ve hemşirelerin de ağrısız ve kontrol altında bir ölümü saygın bir ölüm olarak tanımladıkları görülmektedir (Dağ ve Badır, 2017: s.190). Diğer yandan hastanın mahremiyetinin korunması ve yanında manevi destekçilerinin olması da, özellikle bakım veren hemşireler tarafından iyi bir ölümün koşulları arasında kabul edilmektedir (Demir ve diğ., 2017: s.120).

İyi ölümün tanımlanmasında ölümün acısız/ağrısız olması oldukça önemli olmakla birlikte, ölmek üzere olduğunun farkında olup kendini ölüme hazırlamak, sevdikleriyle birlikte olmak ve onlara son sözlerini söyleyebilmek, konforlu olmak, hastane personeli ile iyi bir iletişim içinde olmak gibi faktörler de önem kazanmaktadır (Chindapasirt, 2019: s.2). Tıbbın olanakları, ağrısız bir ölümü gerçekleştirme olasılığını arttırsa da hastanede yalnız başına ölmek, modern insanın öne çıkan bir korkusudur (Jones 2004’ten akt. Sağır, 2014: s.61). Bu durumda iyi ölüm

tanımlamasının fiziksel, sosyal ve psikolojik veya manevi alt kırılımları olduğu anlaşılmaktadır. Kişinin ölümü esnasında bu alt boyutların tatmin edilmiş olması, çevresindekilerin bu ölümü “iyi” bir ölüm olarak nitelemelerini sağlamaktadır. Keza ölümü bekleyen hastalar da bu üç boyutla ilgili bir eksiklik duymadıkları sürece huzurlu bir şekilde öleceklerini belirtmektedir (Read ve MacBride-Stewart, 2017: s.8). Her ne kadar rasyonel akıl ve tıbbileşme bireyi tıbbi otorite karşısında ruhsuz bir bedene dönüştürmüş gibi görünse de, ölmekte olan kişi ve yakınları için onurlu bir ölümün, iyi bir ölümden söz edebilmenin en önemli kriterleri arasında olduğu görülmektedir.

Ölümü bekleyen terminal dönem hastaları ile yapılan araştırmalar bu hastaların büyük bir bölümünün hastanede öldüklerini<sup>5</sup> ama aslında evlerinde ölmek istediklerini ortaya koymaktadır (Karahisar, 2006: s.22; Işıkhani, 2008: s.35; Borgstrom, 2020: s.5). Farklı bazı faktörler olmakla birlikte buradaki asıl faktörün, bireylerin huzurlu oldukları ortamda, sevdikleri yanlarındayken ölmek istemeleri olduğu anlaşılmaktadır. Hastalar hastane ortamının yapay ve gayri şahsi ortamında hayata veda etmek istememelerine rağmen (Pierson, 2002: 592), tıbbın ölümle son ana kadar sürdürdüğü savaş ve hekimlerin son ana kadar ellerinden gelen her şeyi yapmış olma gayreti (Koksvik, 2018: s.6) ölümün ev ortamında gerçekleşmesine izin vermemektedir. Günümüzde terminal hastalık süreci veya yaşı nedeniyle ölüme yaklaştığı bilinse de bir bireyin evinde ölmesine müsaade edilmemektedir. Aile fertleri de elinden gelen her şeyi yapmış olma kaygısı ve arzusu içindedir. Bu nedenle ölüm evin tanıdık ve huzurlu ortamında değil, insanı bedenine yabancılaştıran hastane ortamında gerçekleşir.

## Sonuç

Sonlu olduğunun bilincinde olan insan, eski çağlardan beri ölümü anlamlandırma çabası içinde olmuştur. İlkel toplumlar ölümün, hayatın başka bir formu olduğuna ve ölümden sonra yaşama inanmıştır. Semavi dinlerin ortaya çıkışı ile birlikte cennet ve cehennem dayalı bir ‘öbür dünya’ tasavvuru gelişmiştir. Kırsalda yaşayan, dini inancın güçlü olduğu geleneksel toplumlarda ölüm hayatın ve hanenin içinde, kolay kabullenilen bir gerçekliktir. Ancak modernleşme ve kentleşme, akılcılaşıma ve kurumsallaşıma ile birlikte ölüm, hayattan ötelenmiş, dışlanmış ve yaşam döngüsünün olağan bir basamağı olmaktan çıkmıştır. Bilimsel bilginin verdiği meşruiyetle hekimler, hastalık ve ölüm üzerinde mutlak iktidarlarını kurmuştur (Turner, 2011). Tüm bunlar, ölümün toplumsal anlamını ve toplumun ölüme yaklaşımı değiştirmiştir.

<sup>5</sup>Türkiye’de terminal dönemdeki hastaların ölümlerinin nerede (hastane-hospis-ev) gerçekleştiği ile ilgili resmi bir istatistiğe ulaşılamamıştır.



Günümüzde aile veya arkadaş sohbetlerinden popüler kültür ürünlerine kadar pek çok farklı ortam ve mecrada ölüm hala bir korku nesnesidir ve tabulaştırılmaktadır. Özellikle genç yaşta biri kendi ölümünden söz ettiğinde hemen susturulmakta ya da depresif bir duygu durumu içinde olup olmadığı sorgulanmaktadır. Ölüm günümüzde ancak yaşlı bireyler için kabul edilebilir. Ölen yaşlının hayatta pek çok şeyi deneyimlediği ve gerçekleştirdiği ile avunulur. Diğer yandan bu kişi hastalık, bunama, yoksulluk, hükümlülük gibi nedenlerle ömrünün son zamanlarını kalitesiz geçirmişse ölüm onun kurtuluşu olarak kabul edilir. Bu bağlamda, ölüme içkin olmayan ancak ölümün kültürel ve toplumsal inşası ile anlam kazanan bir “iyi ölüm” tanımlaması da ortaya çıkmaktadır. Buna göre iyi bir ölümün başlıca özellikleri; acısız ve ağrısız olması, beklenen-öngörülebilir bir zamanda gelmesi ve bireyin sevdiği insanlar etrafındayken gerçekleşmesidir. Ancak, iyi ölüm olgusunu ele alan çalışmaların çoğunun Batı toplumu üzerine ve Batı’daki bilim insanlarınca yapıldığını hatırlamak gerekir. Özellikle ABD gibi kozmopolit toplumlarda farklı ırk, etnik köken ve dini inanca sahip toplulukların iyi bir ölümü nasıl tanımladıkları araştırma konusu olmuşsa da, bu konuda daha fazla çalışmaya ihtiyaç vardır.

Ayrıca, ölüm olgusu ve iyi ölüm ile ilgili araştırmaların tıp doktorları veya medikal uzmanları tarafından yapıldığı ve ölüm sosyolojisi bağlamında sosyologlarca daha fazla araştırma yürütülmesi gerektiği de açıktır. Bu bağlamda, yaklaşık iki yıldır içinde bulunduğumuz pandemi koşullarında ölümü sosyolojik olarak çalışmanın, bilimsel bir gereklilik olduğu söylenebilir. Zira pandemi nedeniyle sevdiklerini kaybeden kişilerin çoğu ani ve beklenmedik bir kayıpla çok kısa sürede karşılaşmış ve yakınlarını ağırlıklı olarak hastane ortamında, onlara veda bile edemeden kaybetmişlerdir. Hem bu durumun, hem de pandemi koşulları nedeniyle cenaze ve defin işlemlerinin standart işleyişe göre yapılamamış olmasının, kişilerin yas süreçleri üzerinde olumsuz etkileri olduğu da öngörülebilir. Bu nedenle Covid-19 pandemisi sürecini ölüm sosyolojisi bağlamında çalışmak, ölüm sosyolojisi literatürüne önemli bir katkı sağlayacaktır. Sosyolojik perspektiften yazılmış bu makalenin, ülkemizde son yıllarda canlılık kazanan ölüm sosyolojisi alanı için giriş niteliğinde, bilgilendirici bir derleme olarak araştırmacılara katkıda bulunması beklenmektedir.

### Kaynakça

- Aries, P. (1974). The Reversal of Death: Changes in Attitudes Towards Death in Western Societies. *American Quarterly*, 26(5), 536-560.
- Akpolat, Y. (2013). Ölüm Sosyolojisine Dair: Ölüm İdeolojisi ya da Ölümün Toplumsallaştırılması Olarak Eshab-ı Kehf Miti. *Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 51, 121-134.

- Balamber, B. (2018). Onbeşinci Yüzyılda İyi Ölme Sanatı: Ars Moriendi. *Atatürk Üniversitesi Güzcel Sanatlar Enstitüsü Dergisi*, 40, 117-133.
- Blauner, R. (1966). Death and Social Structure. *Psychiatry*, 29(4), 378-394. <https://doi.org/10.1080/00332747.1966.11023480>
- Balein, G. N. (2009). Factors Associated with Good Death. *Asian Bioethics Review*, 1 (3), 252-258.
- Bauman, Z. (2012). *Ölüm, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*. (2. Baskı). (Çev. Nurgül Demirdöven). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Baudrillard, J. (2016). *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm*. (2. Baskı). (Çev. Oğuz Adanır). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Borgstrom, E. (2020). What is a Good Death? A Critical Discourse Policy Analysis. *BMJ Supportive and Palliative Care*. (2020), 1-8.
- Bradbury, M. (1996). *Contemporary Issues in the Sociology of Death, Dying and Disposal*. G. Howarth ve P.C. Jupp (Eds.), Representations of 'Good' and 'Bad' Death Among Deathworkers and the Bereaved (84-95) içinde. London: Palgrave MacMillan.
- Burcu, E. & Akalın, E. (2008). Ölüm Olgusu Üzerine Sosyolojik Tartışmalar. *Türkiyat Araştırmaları*, (8), 29-54.
- Cain, C.L. & McCleskey, S. (2019). Expanded Definitions of the 'Good Death'? Race, Ethnicity and Medical Aid in Dying. *Sociology of Health and Illness*, 20(20), 1-17.
- Callahan, D. (2000). Death and the Research Imperative. *The New England Journal of Medicine*, 342(9), 654-656.
- Canetto, S. S. & Hollenshead, J. D. (2002). Men's Mercy Killing of Women: Mercy for Whom? Choice for Whom?. *OMEGA Journal of Death and Dying*, 45(3), 291-296. <https://doi.org/10.2190/189k-cuam-epxd-wdg1>
- Chindaprasirt, J., Wongtirawit, N., Limpawattana, P., Srinonpresert, V., Manjavong, M., Chotmongkol, V., Pairojkul, S. & Sawanyawisuth, K. (2019). Perception of a 'Good Death' in Thai Patients With Cancer and Their Relatives, *Heliyon*, 5, 1-6.
- Dağ, A. & Badır, A. (2017). Hekim ve Hemşirelerin Bazı Özelliklerinin Saygın Ölüm İlkelerine İlişkin Tutumlar Üzerine Etkisi. *DEUHEFED*, 10 (4), 186-192.
- Demir, A., Sançar, B., Yazgan, E.Ö., Özcan, S. & Duyan, V. (2017). Intensive Care and Oncology Nurses' Perceptions and Experiences With 'Futile Medical Care' and 'Principals of Good Death'. *Turkish Journal of Geriatrics*, 20 (2), 116-124.
- Demir, S.T. (2017). Modernite ve Ölüm: Açık Erişimli Ölüm Döşeginden İzole Yoğun Bakım Ünitelerine Bedenin ve Ölmenin Değişen Yüzü. *Global Media Journal TR Edition*, 7(14), 190-202.

- Durkheim, E. (2005). *Dini Hayatın İlkeli Biçimleri*. (Çev. Fuat Aydın). İstanbul: Ataç Yayınları.
- Elias, N. (2001). *The Loneliness of the Dying*. (Çev. Edmund Jephcott). New York: Continuum.
- Ergin, M. (2012). Religiosity and the Construction of Death in Turkish Death Announcements 1970-2009. *Death Studies*, (36), 270-291.
- Flaskerud, J.H. (2017). Non-Western Perspectives of a Good Death. *Issues in Mental Health Nursing*. <https://doi.org/10.1080/01612840.2017.1303857>
- Foucault, M. (2006). *Kliniğin Doğuşu*. (Çev. İnci Malak-Uysal). Ankara: Epos Yayınları.
- Giddens, A. (2010). *Modernite ve Bireysel-Kimlik: Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum*. (Çev. Ümit Tatlıcan). İstanbul: Say Yayınları.
- Gorer, J. (1955). *Death, Grief and Mourning in Contemporary Britain*. G. Gorer (Ed.), *The Pornography of Death* (ss.169-175) içinde. London: Cresset Press.
- Hart, B., Sainsbury, P., & Short, S. (1998). Whose Dying? A Sociological Critique of the 'Good Death'. *Mortality*, 3 (1), 65-75. <https://doi.org/10.1080/713685884>
- Howarth, G. (2007). *Death and Dying: A Sociological Introduction*. UK: Polity Press.
- Işıkhan, V. (2008). Terminal Dönemdeki Kanser Hastalarının Ölüm Yeri Tercihleri. *Türk Onkoloji Dergisi*, 23 (1), 34-44.
- İnceoğlu, S. (1999). *Ölme Hakları: Ötenazi*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- İşçi Sağlığı ve İş Güvenliği Meclisi (İSİG) (2021, 15 Kasım). Ekim ayında en az 165, yılın ilk on ayında ise en az 1853 işçi hayatını kaybetti. <https://isigmeclisi.org/20702-ekim-ayinda-en-az-165-yilin-ilk-on-ayinda-ise-en-az-1853-isci-hayatini>
- Karahisar, F. (2006). *Ölümcül Hasta, Hemşire ve Hekimlerin Ölüm ve Ötenaziye İlişkin Görüşlerinin İncelenmesi*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Atatürk Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Erzurum.
- Kellehear, A. (2007). *A Social History of Dying*. Cambridge University Press.
- Kızıllı, A. (2017). Antik Dönem Yunan Dünyasında Ölüm Kavramı ve Bununla İlgili Bazı Betimler. *Uluslararası Amisos Dergisi*, 2(3), 32-65.
- Ko, E., Kwak, E., & Nelson-Becker, H. (2015). What Constitutes a Good and Bad Death?: Perspectives of Homeless Older Adults. *Death Studies*, 39, 422-432.
- Kübler-Ross, E. (2010). *Ölüm ve Ölmek Üzerine*. (Çev. Ekin Uşaklı). Ankara: April Yayıncılık.
- Lang, A. (2019). The Good Death and the Institutionalization of Dying: An Interpretive Analysis of the Austrian Discourse. *Social Science & Medicine*, 245, 1-34.
- Meffert, C., Stösel, U., Körner, M., & Becker, G. (2015). Perceptions of a Good Death Among German Medical Students. *Death Studies*, 39, 307-315.

- Miyashita M., Morita T., Sato K., Hirai K., Shima Y., & Uchitomi Y. (2008). Good Death Inventory: A Measure for Evaluating Good Death from the Bereaved Family Member's Perspective. *Journal of Pain and Symptom Management*, 35 (5), 486-498.
- Nazlı, A. (2006). Bedenin Ölümü: Modern Öncesinden Post-Moderne Beden ve Ölüm. *Sosyoloji Dergisi*, (16), 2-15.
- Özkırış A., Güleç G., Yenilmez, Ç., Musmul, A., & Yanaş, M., (2011). Hekim Tutumları Üzerine Bir Çalışma: Ölüm ve Ölümcül Hastaya Yaklaşım. *Düşünen Adam Psikiyatrik ve Nörolojik Bilimler Dergisi*, 24, 89-100.
- Pecchinenda, G. (2007). The Genome and the Imaginary: Notes on the Sociology of Death and the Culture of Immortality. *International Review of Sociology*, 17 (1), 167-185.
- Pierson, C.M., Randall-Curtis, J., & Patrick, D.L. (2002). A Good Death: A Qualitative Study of Patients With Advanced AIDS, *AIDS Care*, 14(5), 587-598.
- Read, S., & MacBride-Stewart, S. (2017), The 'Good-Death' and Reduced Capacity: A Literature Review. *Mortality*. <https://doi.org/10.1080/13576275.2017.1339676>.
- Sağır, A. (2013). Ölüm, Kültür ve Kimlik: Iğdır Ölü Bayramı ile Meksika Ölü Günü Örneği. *Milli Folklor*, (98), 125-137.
- Sağır, A. (2013). Bir Ölüm Sosyolojisi Denemesi Bağlamında İktisadi Hayata Mezarlıklardan Bakmak: Safranbolu Örneği. *Turkish Studies*, 8(12), 1095-1115.
- Sağır, A. (2014). *Ölüm Sosyolojisi*. Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Seale, C. (1998). *Constructing Death: The Sociology of Dying and Bereavement*. UK: Cambridge University Press.
- Say-Şahin D., & Örnek-Büken N. (2020). Death Anxiety and Concept of Good Death in the Elderly. *Turkish Journal of Geriatrics*, 23 (1), 18-26.
- Steinhauser K. E., Clipp, E. C., McNeilly, M., Christakis N. A., McIntrye, M. E. ve Tulsky, J. A. (2020). In Search of a Good Death: Observations of Patients, Families and Providers. *Annals of Internal Medicine*, 132(10), 825-832.
- Tong, E., McGraw, S., Dobihal, E., Baggish, R., Cherlin, E., & Bradley, E. (2003). What is a Good Death? Minority and Non-Minority Perspectives. *Journal of Palliative Care*, 19(3), 168-175.
- Turner, B.S. (2011). *Tıbbi Güç ve Toplumsal Bilgi*. (Çev., Ümit Tatlıcan). Bursa: Sentez Yayıncılık.
- Vincent, J.A. (2011). *Living with Ageing and Dying: Palliative and End of Life Care for Older People*. M. Gott & C. Ingleton (Eds.), *Anti-ageing and the Scientific Avoidance of Death* (29-41) içinde. NY: Oxford University Press.
- Walter, T. (2003). Historical and Cultural Variants on the Good Death. *BMJ*, 327, 218-220.

- Walter, T. (2007). Modern Grief, Postmodern Grief. *International Review of Sociology*, 17 (1), 123-134.
- Walters, G. (2004). Is There Such a Thing as a Good Death?. *Palliative Medicine*, (18), 404-408.
- Wolf, S.M. (1996). *Gender, Feminism and Death: Physician-Assisted Suicide and Euthanasia*. S. Wold (Ed.), *Feminism and Bioethics* (282-331) içinde. NY: Oxford University Press.
- Yang, S.C., & Lai, S.Y. (2012). Validation of a New Measure of the Concept of Good Death Among Taiwanese Children. *Death Studies*, (36), 228-252.
- Yorulmaz, S.D., & Karadeniz, H. (2020). Terminal Dönem ve İyi Ölüm Sürecinde Hemşirelik Bakımı. *Yoğun Bakım Hemşireliği Dergisi*, 24(2), 134-138.
- Zimmerman, C., & Rodin, G. (2004). The Denial of Death Thesis: Sociological Critique and Implications for Palliative Care. *Palliative Medicine*, (18), 121-128.

**Destek ve Teşekkür Beyanı:**

Çalışma herhangi bir destek almamıştır. Teşekkür edilecek bir kurum veya kişi bulunmamaktadır.

**Çıkar Çatışması Beyanı:**

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Makale Gönderim Tarihi/Received Date: 29.11.2021 – Makale Kabul Tarihi/Accepted Date: 31.12.2021

**Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi**

*Journal of Social and Cultural Studies*

www.toplumvekultur.com

Yıl/Year: 2021, Sayı/Issue: 8, Sayfa/Page: 62-81

DOI:10.48131/jscs.1030176

**PERFORMANSIN İDEALİZE EDİLME VE YENİDEN ÜRETİLME SÜRECİNDE  
BİREYİN KONUMU**

*Gyasettin YILDIZ<sup>1</sup>*

*Aybeniz SARIÇİÇEK İPEKOĞLU<sup>2</sup>*

**Öz**

Bu çalışma sosyolojide çokça tartışılan yapı-fail ilişkisi çerçevesinde bireyin gündelik hayat alanında sergilediği performanslarında aktif bir katılımcı olup olmadığını belirlemeyi amaç edinmiştir. Bu amaç doğrultusunda gündelik hayat ve performans arasındaki bağlantıların ortaya konulması için literatürle ilgili genel bir sınır çizilmiştir. Buna göre gündelik hayat alanında bireyler kendilerini ifade edebilmek, tanıtmak ve toplumsal konumları hakkında bilgiler verebilmek için çeşitli eylemler gerçekleştirmektedir. Bu eylemler kaynağını toplumun kültürel yaşamında yer alan kodlardan aldığı gibi modernleşmenin etkisiyle birlikte gündelik hayat alanına hakim olmaya başlayan tüketim kültüründen de almaktadır. Bu durum birçok postmodern kuramcı tarafından failin pasif eyleyiciler olarak kabul görmesine neden olmuştur. Ancak gündelik hayat alanında çalışan Michel de Certeau gibi Marksist kuramcılar ise bireyi gündelik hayat alanında pasif eyleyiciler olarak görmekten ziyade aktif bir şekilde katılım gösteren eyleyiciler olarak görürler. Buradan hareketle çalışma bireyin gündelik hayat alanında karşılıklı etkileşim içerisinde sergilediği eylemlerini nasıl anlamlandırmamız gerektiği sorusu üzerine temellenmiştir. Erving Goffman, bireyin eylemlerinin anlaşılması için verdiği izlenimlere bakılması gerektiğini söyler. Bu nedenle bu çalışmada kullanılan performans kavramı, çeşitli mücadelelere sahne olan gündelik hayat alanındaki toplum/birey veya iktidar/özne arasında yaşanan çatışma ve güç ilişkilerinin anlaşılması için yeni bir boyut kazandırdığından anahtar bir kavram olarak kullanılmıştır. Bu anlamda bireyin eylemlerine bakıldığında; birey ister direniş gösterebilir isterse göstermesin gerçekleştirdiği eylem/sergilediği performans ya kendisine yönelik kazanç olarak dönecek şekilde kendisinden bekleneni gerçekleştirmekte ya da var olana karşı çeşitli eylem biçimleriyle direniş gösterip yeni

<sup>1</sup> Arş. Gör, Harran Üniversitesi, Doktora öğrencisi, Kırıkkale Üniversitesi, gyildiz21@hotmail.com, ORCID: 0000-0001-5191-509X

<sup>2</sup> Doktora öğrencisi, Kırıkkale Üniversitesi, aybenizz@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-1362-941X

anlam ve farklı eylem pratiklerinin ortaya çıkmasına katkı sunan aktif bir aktör olarak gündelik hayat alanında yer almaktadır.

**Anahtar Kavramlar:** Gündelik Hayat, Benlik, Performans, Taktik, Anlamlandırma

---

## THE POSITION OF AN INDIVIDUAL IN THE PROCESS OF IDEALIZING AND REPRODUCING THE PERFORMANCE

### Abstract

This study aims to determine whether an individual is an active participant in daily life performances within the framework of the structure-agent/society-individual relationship, which is widely discussed in sociology. For this purpose, a general boundary has been drawn to the literature to reveal the connections between daily life and performance. In everyday life, individuals perform various actions to express and introduce themselves and provide information about their social positions. These actions are grounded in cultural codes of society and consumption culture that began to dominate everyday life with the effect of modernization. This situation has led many postmodern theorists to believe individuals as passive subjects. However, Marxist theorists working in the field of daily life, such as Michel de Certeau, see individuals as actively participating actors rather than as passive actors in daily life. The present study is based on the question of how we should make sense of the actions of the individual in daily interaction/communication. Erving Goffman says that to understand an individual's actions, we must look at the impressions he/she gives. Therefore, this study has used performance as a key concept that adds a new dimension to understand the conflict and power relations between power/subject in the everyday life, which is the arena of struggles. In this sense, when we look at the actions of individuals, whether individuals resist or not, they perform what is expected of them in such a way that their performance either end up as a gain for themselves or contribute, as active actors, to the emergence of new meaning and development of different action practices against the existing ones.

**Key Words:** Everyday Life, The self, Performance, Tactics, Meaning

---

### Giriş

Gündelik hayat, kendisine atfedilen 'sıradanlık' sıfatından çok daha öte, derinlemesine anlamlar içeren bir olgudur. Zira gündelik hayatın özünde barınan dinamiklik, onun yaşamın her noktasına nüfuz etmesine sebep olmaktadır (Çetin, 2017). Dolayısıyla bireyin hayatı irdelenmek istenirse, onun her anında belirleyici etkenler yaratan gündelik hayat getirilerine bakılmak zorundadır. Bu yüzden literatürde gün geçtikçe daha çok değer görmeye başlayan gündelik hayat sosyolojisi çalışmaları, sanıldığından çok daha önemli bir noktadadır.

Gündelik hayat, bireyin yaşamının her anında, sürekli olarak tekrarlanan pratiklerden ve yeniden gerçekleşen rutinlerden oluşmaktadır. Bu gündelik hayat alanının sadece tesadüfi

etkileşim biçimlerinin birleşiminden ortaya çıkmış bir yaratı değil, aynı zamanda ve daha etkili bir şekilde bilinçli gerçeklerden oluşturulan bir alan olduğunun göstergesidir. Bu gerçekler, bireyleri toplumsal yaşam içerisinde denetlemek, sınırlarını, bir arada yaşam kurallarını belirlemek ve onları kontrol altında tutabilmek için üretilmektedir. Kendisine sunulan gerçeklere uyum gösteren birey, gündelik hayat sosyolojisi açısından, o kişiden beklenen rolleri sergilediği anlamında yorumlanabilmektedir (Bennett, 2013). Ancak her birey farklı sosyal süreçler içerisinde yaşamakta ve buna bağlı olarak farklı sosyal ilişkiler inşa etmektedir. Bu nedenle her bireyin gündelik hayat alanında sergilediği eylemler farklı temellere dayanabilmekte, içinde bulunduğu dinamiklere göre biçimlenebilmekte veya gerçekleştirdiği eylemlerle bu dinamikleri şekillendirebilmekte aynı zamanda bu eylemlerin gündelik hayat içerisinde anlamlı bir gerçek haline gelmesini de sağlayabilmektedir (Çetin, 2017; Berger ve Luckmann, 2018). Bireylerin diğer insanlara yani topluma karşı sunduğu eylemlerin herkes tarafından kabul gören “anlamlı gerçekler” sıfatına uygun olabilmesi için, bu davranışların toplumsal aklın belirlemiş olduğu rol kalıplarına uygunluk sağlanması gerekmektedir. Kişiler toplum önündeyken, içinde buldukları zaman – mekâna ve toplumsal konumlarına göre onlardan beklenen rollere uygun davranışlarda bulunurlar. Bu sayede birey hem kendisini diğerlerine anlatırken, diğerlerinin de onu anlaması kolaylaşır ve sağlıklı iletişim kurulabilir, en nihayetinde ise bireyin özünde var olan “toplumsallaşma” gerçekleşebilir. Toplumsallaşabilmek adına, gündelik yaşamında kişinin bulunduğu yer ve zamana dayalı sergilediği roller ise, performans başlığı altında değerlendirilmektedir.

Gündelik hayat sosyolojisi, bireylerin toplum içerisindeyken sergilediği rollere dayanarak yaşamı bir “sahne” olarak nitелеmekte, bireylerin her an sergilediği davranışların bir rol olduğu ve sahne üzerinde herkesin sürekli olarak bir performans sergilediği yaklaşımını ortaya çıkarmaktadır. Bir bireyin gerçekleştirdiği performans, onu izleyen kişilere yani etkileşime girilen bireylere, benliğini sunmanın bir yoludur ve bu sunum sayesinde de karşılıklı iletişim ve etkileşim kurulabilmektedir (Goffman, 2020). Ancak bireyin sergilediği performanslar yalnızca kendisine dayatılan rolleri sergileme biçimiyle sınırlı kalmamakta, aynı zamanda birey performansını sergilerken gündelik hayatın pratik yönüne de katkıda bulunmaktadır. Birey gerçekleştirdiği performansının içinde kimi zaman örtük bir şekilde kimi zaman da doğrudan sergilediği direniş sayesinde yaratıcı pratiklerin üretimine katkıda bulunabilmektedir. Birey bir taraftan örtük bir biçimde gerçekleştirdiği performanslarını idealize ederken diğer taraftan da performansın dönüştürücü gücünden faydalanarak gündelik hayat pratiklerinde yeni anlamların ortaya çıkmasını sağlamaktadır (Güloğlu, 2017: 99). Son kertede performans, bireylerin birbirleriyle anlaşmasını



sağlayan ortak anlamlar oluşturduğu gibi iktidar alanında yer alan bireyin benliğini/kimliğini gizleyerek bu anlam üretimini başka boyuta taşıyabilmektedir. Daha açık şekilde; toplumsal rollere dayanan performans kişilerin birbirini anlamasını, birbiriyle anlaşmasını sağlamaktadır, fakat bir yandan da kişinin kendi özsel benliğini, toplumdaki dışlanmamak adına saklaması sonucunu yaratmaktadır. Yani bireyler gündelik hayatlarında toplumun içinde iyi bir yer edinebilmek için, toplumsal oluşumun onlardan beklediği rollere uyum göstermekte, bazı zamanlarda içsel dünyasında hiç olmadığı biriymiş gibi davranmaktadır. En nihayetinde bireyler kendi gerçek benliklerini sergileyebilmek, toplum içerisinde daha çok “kendi” olarak yaşayabilmek için toplumsal anlamları değiştirmeye çabalamakta, kendine uygun pratikleri kabul ettirmeye çalışmaktadır. Bütün bunlara dayanarak, yapılan bu çalışmada performansın iki önemli boyutu üzerinde durulacaktır. Birinci boyutta, toplumun yarattığı ortak anlama ve pratiklere dayalı sergilenen performansın, anlamlandırılma ve sunulma biçimi ele alınacaktır. İkinci boyutunda ise bireyin yalnızca var olandan faydalanan değil gündelik hayatın aktif üretkenliğinde aktör olarak yeni anlamların ve pratiklerin üretilmesinde hangi konumda olduğu saptanacaktır. Bu nedenle yapılan bu çalışmada da anlamlı ve pratik eylemin önemi göz önünde bulundurularak, gündelik hayat içerisinde bireylerin sergilediği performanslar, bu performansların idealize edilme biçimleri ve yeniden üretimleri sosyolojik açıdan tartışılacaktır.

## 1. Gündelik Hayat ve Performans

Gündelik hayat, bireyin her an ve yeniden tekrarlayarak gerçekleştirdiği eylemleri ve bu eylemlerle bağlantılı olan pratikleri, rutinleri ve sıradan etkinlikleri kapsayan bir alandır. Gündelik hayat, en basit hali ile gündelik kavramına yaptığı göndermeyle, her gün olanı temsil edendir (Cantek, 2008: s.14). Bu nedenle gündelik hayat, Peter L. Berger ve Thomas Luckmann (2018: s.33) için düzenlenmiş olan bir gerçeklik alanıdır. Onlara göre gündelik hayatta bulunan fenomenler, bireyin ona dair kavrayışından bağımsız bir şekilde var olmakta ve onun kavrayışına dayatılan örüntüler içinde önceden belirlenmiş halde bulunmaktadır. Dolayısıyla öznel olarak deneyimlenen, öz – bilinçte belirlendiği düşünülen şeyler bile, fenomenlerden tamamen ayrılmış değildir. Çünkü sosyal süreçler içerisinde bireye sunulan pratikler, onun özgürce seçtiğini düşündüğü günlük hayatındaki yaşam tarzını dahi bir noktada belirleyebilmektedir. Yani, bireyin sosyal ilişkiler yoluyla girdiği/gerçekleştirdiği etkileşimler, paylaşımlar ve ritüeller ona toplumsal konum, statü ve normlar hakkında bilgi aktardığı gibi ondan önce bağımsız üretilmiş olan bu

pratiklerle yaşama şeklinin sınırlarını da çizmektedir (Chaney, 1999: s.103). Bireyler için çizilmiş olan bu sınırı Pierre Bourdieu *Pratik Nedenler* adlı kitabında şu pasajla aktarmaktadır,

Simon'da takke kavgasına ilişkin (kim önce selam vermeli?) parçayı okuduğunuzda, eğer bir saray toplumunda doğmamışsanız, bir saray adamı *habitus*ünüz yoksa ve eğer kafanızda oyunda da mevcut olan yapıları taşıyamıyorsanız, bu çatışma size boş ve gülünç gelir. Eğer tersine, oyun oynadığınız dünyanın yapılarına uygun olarak yapılanmış bir zihniyetiniz varsa, her şey sizin için apaçıktır ve oyun oynanmaya değer mi gibi bir soru aklınıza gelmez. Bir başka deyişle, toplumsal oyunlar, kendilerini oyun olarak unutturan oyunlardır ve *illusio* zihinsel yapılarla toplumsal uzamın nesnel yapıları arasındaki varlıksal suç ortaklığı ilişkisinin sonucu olan bir oyunla aramızda kurulan büyüğü ilişkidir... Sizin için önemli olan oyunların önemli ve ilginç olduğunu düşünürsünüz çünkü bunlar sizin kafanıza, bedeninize, oyunun anlamı olarak adlandırılan şey tarafından dayatılmış ve ithal edilmiştir. (Bourdieu, 1995: s.149)

Bourdieu'nun aktardığı bu pasaj bireylerin gündelik hayatta gerçekleştirdiği eylemlerin, edindikleri kültür çerçevesinde anlamlı hale geldiğinin göstergesi olduğu gibi aynı zamanda birey tarafından sergilenen eylemlerin ona dayatılan ve içselleştirmiş olanın yansıması olduğunu anlatmaktadır. Dolayısıyla bu, bireyin gündelik hayat alanında sergilediği eylemlerin, büyük çoğunlukla herhangi bir planlamaya ve düşünceye gerek duymadan gerçekleştirildiği anlamına gelir (Hewitt ve Shulman, 2019: s.82). O halde bireyin gündelik alanda gerçekleştirdiği davranışlarının neredeyse tamamı toplumsal yaşamın kültüründen edindiği referanslara dayanmakta ve birey buna göre davranışlarına yön vermektedir.

Çağdaş yaşamda gündelik hayat alanına hakim olan kültür, tüketim kültürüdür. Kültürün, tüketim kültürüne dönüşümü modernleşmeyle beraber yapay olarak yaratılan boş zaman etkinlikleri sonucunda gerçekleşmiştir (Adorno, 2007; Bauman, 2010; Bourdillard, 2010; Debort, 2014). Bireye sunulan boş zaman, onu üretici rolünden çıkararak tüketici rolüne hapsetmiştir. Böylelikle gündelik hayatın tamamı boş zaman, iş yaşamı ve özel yaşam arasındaki bir ilişki içerisinde geçen, titizlikle planlanmış bir süreç haline dönüşmüştür (Lefebvre, 2015: 53). Bu süreçle beraber bireyin gündelik hayatı düzenlenmekte aynı zamanda da ondan beklenen eylem kalıpları da belli bir çerçeve içinde sunulmaktadır (Lefebvre, 2007). Sonuç olarak tüketim hem sosyal yaşam hem de kültürel değerler için önemli referans noktası haline gelmiştir. Dolayısıyla bu davranışlar eskiden olduğu gibi geleneksel kültürden alınan referanslardan ziyade tüketim kültürünün oluşturduğu eylem pratikleri çerçevesinde şekillendiği düşünülmektedir. Gündelik hayat alanında bireyin eylem pratiklerini tüketimle bağlantılı olarak açıklayan önemli sosyal çalışmacılardan birisi de Jean Baudrillard'dır.

Baudrillard'a (2017b: ss.14-15) göre, gündelik hayat alanı tüketimi sürekli kılmanın sonucu olarak bir simülasyona dönüşmüştür. Bu simülasyonda teknolojinin ve bilhassa medyanın büyük

gelişimi ile gerçeklikten, kökenden, metafiziksel düşünceden kopuş hakimdir. İnsanlar artık sadece “-mış gibi” yapmakta, gerçek olmayan şeylere inanmaktadır. Berger ve Luckmann’ın *Gerçekliğin Sosyal İnşası* adlı kitabında gündelik hayat analizleri ile ilgili anlattıkları, bireylerin benimsediği gerçekler, Baudrillard için gerçek olmayan yeniden üretilmiş bir gerçekliktir, yani hipergerçekliktir. Toplumsal olan, yeni düzende bireyleri kendi belirlediği sınırlarda tutabilmek için hipergerçekleri üretmektedir, bu da aslında metafizikten kopuk olduğu için büyük bir anlam kaybına yol açmaktadır.

Baudrillard’a (2017a: ss.15–16) göre, bu yeni düzende bireylerin gündelik yaşamlarında yapması gereken tek şeyin, onlara sunulan şeyleri arzulamaları, bunlara sanal anlamda sahip olmanın tadını çıkartmaları, isyan etmeden sessiz kalmaları ve onlara yaratılan simülasyonda oyunlarını oynamaları olduğunu söylemektedir. Bireyler gündelik yaşamlarına yön veren gerçek algılarını, anlamlarını, isteklerini onlara sunulanlara göre belirlemektedir. Aslında bir noktada toplumsallaşabilmek için toplumsal olana göre varlığı ve ona uygun isteklerini belirlemek zorunda kalmaktadır. Bu nedenle Baudrillard, simülasyon düzeninde de bireylerin günlük hayatlarında onlara sunulan gerçekleri benimsediğini, çok fazla sorguya girmeden düzene ayak uydurduğunu, medyanın pompaladığı güzellik, başarı, kariyer, ilişki modellerine kavuşmak için mücadele ettiğini ve dolayısıyla bir üretim yapmaktan ziyade daha çok tüketerek yaşadığını söyler.

Henri Lefebvre (2015: s.127) ise Baudrillard’ın gündelik hayatla ilgili sunduğu bu karamsar tabloyu kabul etmez. Ona göre gündelik hayat alanında her ne kadar tüketim pratikleri hakim olsa da halen farklılıkları içermektedir. Bu nedenle o gündelik hayat alanını canlı ve üretken bir yaşam alanı olarak görüp, verimli bir toprağa benzetir. Çünkü ona göre “en olağanüstü olan şey aynı zamanda en gündeliktir; en tuhaf olan şey genellikle en bayağı olandır”. Bu nedenle Lefebvre, gündelik hayatı bayağılaştıran ve aynı zamanda onu katlanır kılan şeyin dışına çıkartıldığında; “bayağı olan, olağandışı olur ve alışıldık olan şey ise mitsel bir hal alarak mucizevi bir hale dönüşmektedir” der. Tıpkı “topraktan ve diğer bitkilerden ayrılan mütevazı bir bitki, yakından bakıldığında, bir mucize” halini aldığı gibi gündelik hayat alanını ve bu alanın aktörleri olan bireylerin rutin eylemleri de benzer çerçevede ele alındığında aynı mucizeye şahit olunabileceğini söyler (Lefebvre, 2012: s.19).

Modern dünyadaki gündelik hayata ve onun aktörleri olan bireye bu çerçeveden hareketle bakıldığı zaman ileri sürülen savların geçerliliği daha iyi kavranabilmektedir. Günümüz toplum modeline her ne isim verilirse verilsin ister postmodern toplum ister teknoloji toplumu isterse de tüketim toplumu densin (Adorno ve Horkheimer,1995; Baudrillard, 2008; Harvey, 2014) “tüketim

süreci bir anlam oluşturma girişimi ise, o halde kim olduğumuz bu girişim süreci içinde ve girişimin kendisi ile birlikte dönüşlü olarak oluşmaktadır” (Chaney, 1999: s.124). Bu nedenle Lefebvre’ye (2013: s.75) göre “toplum-birey”, “ihtiyaç-arzu”, “sahiplenme-yararlanma/haz alma” birliğinden söz edildiğinde, tutarlı bir söylemin mantığında bu kelimelerin kullanımıyla aldanmak yerine “daima çatışmalı bir birlik, dolayısıyla diyalektik bir birlik ve hareket söz konusu” olduğu kabullenilmelidir. Çünkü gündelik hayat alanı her ne kadar sıradanlaşmış, rutinleşmiş ve bayağı olan gibi görülse de aksine içinde sürekli bir aktif üretkenliği barındıran alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu üretkenliğin gerçekleşmesinde birçok faktör bulunsa da en önemli faktörlerden bir tanesi de bu alanın aktörleri olan sıradan bireylerdir. Dolayısıyla anlaşılması gereken ilk nokta bireylerin gündelik alanda ne kadar aktif bir katılımcı olduklarıdır. Bu nedenle bir sonraki başlıkta sıradan olan bireylerin sıradan eylemleriyle gündelik hayat alanında nasıl aktif oldukları ve nasıl katkı sağladıkları tartışılacaktır.

## 2. Gündelik Hayatın Aktifliğinin Göstergesi Olarak Performans

Gündelik hayat, derinlikten yoksun ve sıradanlığı barındıran yüzeysel ilişkilerin sürdürüldüğü bayağı olanın alanı olarak düşünülse de aksine içinde “gerçek” derinlikleri barındıran ve dramalara sahne olan bir alandır. Bu dramalar gündelik hayatın içinde oluşabilir, çözülebilir ya da çözümsüz kalabilir ancak gündelik hayatın derinliği burada belli olur. Çünkü gündelik hayatta yer alan bu dramalar meydan okumanın bir göstergesidir. Bu meydan okumalar her ne kadar erkin alanına çarpıp parçalansa da gündelik hayatın gerçekliği, sahiciliği buradan doğmaktadır (Lefebvre, 2013: s.73).

Lefebvre (2015: s.116), gündelik hayat alanında sergilenen eylemlere bu çerçeveden bakıldığında, egemen kültürü benimsetme yoluyla uygulanan bütünleşme baskısına karşı bireylerin gösterdiği direniş biçimlerinin örneklerine rastlanabileceğini söyler. Örneğin yerleşmiş bir alışkanlığa uygun olarak bürokrasi kendisi için işlev görme eğilimindedir. Bu bürokrasinin kendi kendisinin hedefi ve amacıdır. Bu nedenle o, kendisini bir “sistem” olarak oluşturur ki verili bir toplumda gerçek işlevlere karşılık gelir. Gündelik hayat alanında bu işlevler bürokrasi tarafından az çok etkin bir şekilde yerine getirilir. Böylece gündelik hayatının dönüşümü sağlanmış olur ki bu bürokrasinin hem hedefi hem amacıdır. Ancak bürokrasi gündelik hayat alanında eksiksiz bir “örgütlemeyi” asla başaramaz. Çünkü kurulmuş olan sistem kusursuz değildir ve daima bir şeyler elden kaçmıştır.

Cynthia Enloe *Manevralar* adlı kitabında bürokrasi sistemindeki bu kusurlu yapıyı askeri ve siyasi alanda kadınlara yönelik gerçekleştirilen stratejilere/manevralar çerçevesinde ele alarak başka bir boyuta taşır. Enloe'ye (2006: ss.86- 87) göre askeri alanda kadınların rolü görünmez kılınmıştır. Bu görünmez kılınmanın altında yatan ise kadının “dişillik” mefhumudur. Bu mefhum hem askeri otoriterlerce hem de siyasi yetkililerce denetim altında tutmak için “farklı gruplardan kadınları ve "dişilligi" oluşturan unsurların neler olduğuna ilişkin düşünceleri kurnazca yönlendirmeye çalışmışlardır.” Böylece kadınları görevleri konusunda militarize ederek duygularını, gurur kaynaklarını ve endişe nedenlerini öyle içselleştirmişleri sağlanmıştır ki, kadınlar çoğu zaman manipüle edildiklerinden haberleri bile yoktur. Ancak, çoğu zaman bu manevralar büyük başarı sağlasa da her zaman geçerli değildir. Çünkü kadınları militarize etme manevraları kaba ve ikiyüzlülükle örtülü olduğundan çok sayıda kadın kendilerine yapılan bu haksızlığı hissetmiştir. İşte bu haksızlığı hissetmeleri durumunda kadınlar direniş göstermekte ve hatta siyasi ve askeri alanda kadınlara yönelik manevraları açıkça tartışmaya açabilmektedir. Kadınların kendisine yapılan bu manevraları fark etmesi ve buna yönelik bir direnme biçimi oluşturması gündelik hayat alanında erk iktidarı altında bulunan sıradan bireylere geneline yaygın olarak görülebileceği söylenebilir. Çünkü gündelik hayat alanında her birey için belirlenmiş olan sınırlar inşa edilmiştir. Ve birey bu sınırlarla sürekli bir mücadele içerisinde.

Lefebvre'ye (2013: ss.72-73) göre gündelik hayat alanı bu kusurlu özel vakalar ve öngörülemeyen durumlardan dolayı bir direniş alanına dönüşür. Bu direnişler, bürokrasinin etki ettiği bölgelerin dışında, daha doğrusu kıyısında biçimsiz ve kendiliğinden olan varlığını sürdürürken, örgütlü, hatta aşırı örgütlenmiş alanlar da alttan alta bir direniş biçiminde kendi kendisi gösterir. Benzer şekilde Foucault (2012, ss.282-285) da iktidar alanının olduğu her yerde bir direnişin olduğu söyler. Ancak o, bu direnişi bireyin gücü olarak görmekten ziyade iktidarın aktif üretkenliğinin bir parçası olarak değerlendirir. Çünkü ona göre direniş, iktidarın karşısında bir dışsallıktan ziyade iktidarı oluşturan stratejik bir ilişkinin unsudur. Bir diğer deyişle, iktidar ilişkisinin oluşması için direnişin olması gerekir, aksi halde yalnızca basit bir itaat olacaktır. Bu nedenle de Foucault, “öncelikle direniş gelir ve süreçteki tüm güçlerin üstünde kalır; onun etkisi altında, iktidar ilişkileri değişmek zorunda” kaldığını söyler.

Foucault ve Lefebvre direnişe benzer noktalardan yaklaşırlar da farklı sonuçlarla değerlendirmektedirler. Lefebvre, direnişin hem doğrudan hem de alttan alta gerçekleşebileceğini söylerken Foucault, yalnızca direnişi iktidarın bir unsuru olarak görür. Foucault için direnişin başlatıcısı bireyler olsa da bunu aktif bir üretime dönüştüren her zaman iktidardır ve iktidar

ilişkilerinin her zaman var olacağını, gücünü koruyacağını söyler. Ancak Lefebvre'nin direnişi iktidara hizmet etmez, tam tersine yerleşik üretim tarzına tabi olan ideoloji karşısında bireylerin gerçekleştirdiği eylem pratikleri ile sistemde gedikler açtığını belirtir. Bu nedenle gündelik hayat alanının tek tip gerçekliğe indirgenmesi ve homojenleşmiş bir görünüm olarak görülmesinin kabul edilemeyeceğini söyler. Çünkü gündelik hayat tek tip bir gerçekten ve homojen bir görünümünden ziyade içinde farklılıkları barındıran, çatışmalı ilişkilerin olduğu “dolayısıyla *ötekilerin* belli bir bilgisini ve belli bir bilincini, nispeten kabul edilmiş değerleri”ni içeren bir alanı oluşturmaktadır. Elbette ki gündelik hayat alanında bireylerin farklılıkları oluşturmada kullandığı bu bilgiler tikelliğin<sup>3</sup> içinden çıkmaktadır. Ancak bu çıkış tikel olanın başarısından dolayı değil, farklılıkların direnişiyle yani, tarihi kat eden ve eşzamanlı olarak etnik yapıların, halkların, sınıfların ya da sınıf fraksiyonlarına ait olan mücadelelerin tikelliklerle karşı karşıya gelmesiyle doğar ve su yüzüne çıkarlar<sup>4</sup> (Lefebvre, 2015: ss.117-118)

Lefebvre (2013: s.74), bu mücadele alanında hem başarının hem de yenilginin bir arada olduğunu yoksa mücadelenin sonucunda tek başına ne yenilginin sahiçiliği ne başarının gerçekliği olmadığını söyler. Ona göre “Her duygu, her tutku ve de her istek er ya da geç kendi sınırlarıyla karşılaşır, başarısız kalır; ama her teşebbüsün karşılaşabileceği bu son kendi başına hiçbir şey kanıtlamaz.”. Bu nedenle Lefebvre, “Her teşebbüsün anlatısında önem taşıyan şey, başlı başına yenilgiden çok, yenilgi ile yenilerek edinilen şeyin birleşmesidir” der. Dolayısıyla önemli olan olgunun kendisi değil yenilginin niteliğidir. Çünkü gündelik hayatta her şeyin yenilgiyle sonlanması sonucunda anlamlarda farklılaşma meydana gelir. Bu da en kötü yenilgilerin bile kimi zaman başarıya dönüşmesini kimi zamanda yenilgiden yeni bir anlamın doğmasını sağlar (Lefebvre, 2013: 75).

Lefebvre, gündelik hayat alanında bireyin mücadelesini yenilgi sonrası bir üretkenliğe dayandırsa da Certeau (2009: ss.110-117) bu mücadeleyi yenilgi olarak görmez aksine sinsi kurnazlıkla gerçekleştirilen başarı olarak görür. Ona göre “Bir mekanda oturmak, dolaşmak, konuşmak, okumak, alışveriş yapmak ya da yemek yapmak, tüm bu etkinlikler, kurnazlıkların ve taktiklerden doğan sürprizlerin genel özelliklerini ortaya koyarlar”. Yani, birey yalnızca edilgen bir

<sup>3</sup> Tikellikler, doğa ve doğanın insanla olan ilişkisiyle tanımlanır. Dolayısıyla verili ve belirli olan biyolojik ve fizyolojik özellikleriyle bağlantılı gelen etnik köken, cinsiyet, yaş gibi gerçeklikler olduğu gibi ten rengi, boy ve göz rengi gibi özellikler de tikelliktir. Ancak bu tikelliklere yüklenen anlamlardaki farklılıklar ise özgül toplumsal ilişkiler içerisinde tanımlanır (Lefebvre, 2015: s.117).

<sup>4</sup> Lefebvre'ye (2015: s.118) göre bu tarz eylem pratikleri sergileyenler genellikle hak talebinde olanlar, göçmenler, kadınlar ve bölgesel hareketler gibi bireylerin oluşturduğu gruplarda görüldüğünü söyler.

şekilde tüketen değil, tüketme esnasında yeniden üretim yapandır. Bu nedenle Certeau, erk ile erkin altında olanlar arasındaki eşitsiz ilişkiler nedeniyle oluşan çatışma durumuna karşı, bireylerin kişisel eylemleri içerisinde bile direniş biçimleri olduğunu söyler. Bu direniş biçimleri genellikle iktidarın var olduğu alanda gerçekleşir. İktidar sahibi erk bireyi tahakkümü altına almak için geliştirdiği çeşitli stratejileri kullanır. Bu stratejiler, iktidar alanını temsil eden mekanların zamanın yıpratıcı gücüne karşı gösterdiği direnç göstermek amacıyla geliştirilmişlerdir. Certeau, bu yorumuyla Foucault'ya katılmaktadır. Ancak o, üretkenliği iktidara vermez. Çünkü ona göre iktidar alanında yer alan birey, kendisine karşı uygulanan tahakküme karşı doğrudan bir eylemde bulunmasa bile çeşitli taktikler geliştirerek direniş gösterir. Dolayısıyla Foucault'nun iddia ettiği gibi birey tamamıyla iktidarın gücü altında olsaydı bu tür farklılaşmaların oluşmaması gerektiğini söyler. Halbuki birey kendisine sunulan tüketim esnasında kullandığı pratiklerle, sözcüklerin anlamını bozarak veya kuralları çarpıtarak çeşitli taktikler kullanır. Bu anlamda bireyin kullandığı taktikler, “zamanın ustalıklı kullanımı üzerine geliştirilmiştir. Bunlar, ortaya çıkan fırsatlar ve erkin oluşumunun temelinde yer alan oyunlar üzerine” oyunlarının kurulumu sayesinde gerçekleşir.

Chaney (1999: s.157) bu nedenle “bir kültürün üyesi olmak demek nesnelere ve ortamları kullanabilmenin tipik ve pratik yollarını belirleyen performans alışkanlıklarını -yani özdeksel kültürün farklı biçimlerini- elinde tutmak demektir” der. Chaney'in bireye yönelik yaklaşımı Certeau'nun bireyin oyununu iktidarın oyunu üzerine kurduğuna yönelik iddiasını destekler niteliktedir. Dolayısıyla bireyin eylemleri yalnızca belirlenen sınırlar içerisinde hareket etmek değil aynı zamanda o sınırlar içerisinde edindiklerinden yola çıkarak üretebileceği bilginin de edinilmesini sağlar. Örneğin, cümlelerin sahip olduğu düz anlamı karşılıklı bir konuşma da zayıf olan muhatap olanı ikna etmek, ele geçirmek veya bunun dilsel konumunu ters döndürmek amacıyla dilin uygun fırsatlarını kollayıp çeşitli manipülasyonlar gerçekleştirmektedir. Burada amaç dil bilgisinin terimler üzerinde yarattığı mülkiyeti çeşitli retorik değişimler kullanarak (eğretileme gibi) bu mülkiyet alanı içerisinde bir direniş oluşturmaktır (Certeau, 2009: s.117).

Cinsiyet farklılıkları ve toplumsal sınıf gibi yaşama şekilleri de gündelik hayat alanında bireyin kendisine dayatılan rolleri aktarış biçimi, anlatma yolu farklı olduğundan yaratıcı bir etkinlik olarak değerlendirilebilir. Çünkü birey özdeksel kültürün sonsuz çeşitliliği içerisinde yeniden bir tasarım yapmıştır. Böylece özdeksel kültür tarafından kendisine dayatılan uygulamalar ve nesnelere ya da çeşitli kültürlerin varlığına bir cevap vermiştir (Chaney, 1999: s.157). Bu nedenle gündelik hayatı alanı yalnızca cansız nesnelere alanı olarak değil aynı zamanda insani dünyanın, olasılıkların olduğu alan olarak görülmelidir. Çünkü birey her ne kadar tüketimin her

yani sardığı bir dünya içerisinde yer alsa da nesnelere yararlanma/haz alma ilişkisi içinde, bu aynı şeylerden kaynaklanan *şeyleşme* yok olma eğilimi göstererek farklılaşmaktadır (Lefebvre, 2013: s.75). Dolayısıyla bireyin gündelik alanda sergilediği performansı kendisine dayatılan ve yalnızca tekrarlardan ibaret rutin eylemler silsilesi olmadığı, aynı zamanda eylemleriyle hem anlam üretiminde hem de pratiklerinin tüketiminde farklılıklar oluşturarak aktif birer üretici oldukları söylenebilir.

Bourdieu (1995: s.148) da Lefebvre'ye benzer şekilde bireylerin gerçekleştirdiği eylemlerinin yalnızca boş eylemler olduğunu kabul etmez. Ona göre, gündelik hayat alanında bireylerin gerçekleştirdiği her türlü eylemi, bir nedenle veya bir dizi nedenle bağlantılı olarak gerçekleşmektedir. Elbette bireylerin gerçekleştirdiği eylemlerini anlamlandırabilmek için “açıklanabilecek, görünürde tutarsız, keyfi bir tutumlar dizisini tutarlı bir diziye, tek bir ilkedan ya da tutarlı bir ilkeler bütününden hareketle kavrayabileceğimiz bir şeye dönüştürebilecek” olan söz konusu neden(ler)ine bakmak gerekir. Goffman (2020: s.16), bunu yapabilmek için bireyin gündelik hayat alanında eylemlerini sergilerken verdiği izlenimlere bakılması gerektiği söyler. Yani, birey gündelik hayat alanında performansını sergilerken gerçekleştirdiği eylemlerin nedenlerine ilişkin gizli kalan noktalar ancak eylemlerin gözlemlenmesiyle/izlenmesiyle ortaya çıkarabilir. Bu nedenle bir sonraki başlıkta bireylerin karşılıklı etkileşimlerinde performansı nasıl anlamlandırdıklarına bakılacaktır.

## 2.1. Karşılıklı Etkileşimde Performansın Anlamlandırması

Gündelik hayat alanında bireyler sosyalleşmek için öteki insanlarla yüz yüze iletişimde/etkileşimde bulunmaktadır. Bu iletişim esnasında bireyler çeşitli eylemler sergilemekte, etkileşim içerisinde olduğu kişiler üzerinde kendisiyle ilgili izlenimler bırakmaktadır. Burada ana amaç, karşı tarafa benliğini<sup>5</sup> sunabilmektir. Çünkü benlik, bir bireyin kendisini en iyi şekilde tanıtabilmesi için öznel kişiliğine atfetmiş olduğu özellikleri kapsadığı gibi (Hortaçsu, 2012: s.240)

---

<sup>5</sup> Benlik, “bireyin bir bütün olarak toplumsal deneyim süreciyle ve bu sürece katılan diğer bireylerle ilişkilerinin sonucunda meydana gelir.” Bu nedenle benlik kendisine ‘kendi’ olarak bakabilme yani kendisini bir nesne olarak değerlendirebilme yetisine sahiptir. Bireyin kendisini deneyimleyebilmesi için, diğerlerinin ona, onun hakkındaki bakış açılarını sunması gerekmektedir. Benlik de kendisini bir nesne olarak gördüğü sürece bu deneyime tabii olabilir. Bu nesneye yönelik bakış açısını kazanabilmek için toplumsallaşmaya yani diğerleriyle ‘iletişim’ kurmaya ihtiyaç vardır. Bir kişi benliği sayesinde, kendisine tepki verebilir, söylemlerini kontrol altında tutabilir, diğerleriyle nasıl iletişim kuracağını, ne tarz eylemler sergileyeceğini belirleyebilir. Karşı tarafın verdiği tepkiler, jest ve mimikler de benliğin analizi ile hemen davranışların değiştirilmesini sağlar (Mead, 2019: ss.165–169).



aynı zamanda doğuştan bireylerde var olmayan ve sadece toplumsallaşma süreciyle ortaya çıkan, diğer insanlara sergilendiği zaman, bireyin topluma aitliğini de göstermektedir.<sup>6</sup> Dolayısıyla gündelik hayatta bireylerin etkileşim biçimleri, idealize edilmiş olan benliklerin daimî olarak birbirlerine sunumu üzerine kuruludur. Bu sunum ise rol başlığı altında gerçekleşir. Sosyolojik anlamda rol; “belirli bir sosyal pozisyon (ya da statü olarak da adlandırılabilir) ile ilişkilendirilmiş görevler, haklar ve yükümlülükler kümesi olarak tanımlanmıştır” (Hewitt ve Shulman, 2019: s.95).

Goffman (2019: s.15) ise rolü; “kişinin içerisinde bulunduğu duruma dair kendi görüşünü ve bu görüşle de diğer katılımcıları ve özellikle de kendisini nasıl değerlendirdiğini ifade eden sözlü veya sözsüz fiillerden oluşan bir kalıp” şeklinde tanımlamıştır. Yani her birey, toplumsallaşma sürecine dahil olduğu andan itibaren başkalarıyla etkileşim kurmak ve onlara gereken rolleri canlandırmak zorunda kalmaktadır. Hewitt ve Shulman (2019: s.96) bu anlamda bireylerin sahip oldukları rollerden üç temel noktadan fikir edinebileceğini söyler. İlk olarak, bireyler içinde buldukları durumları tamamen bilişsel bir şekilde rollere entegre ettikleri bilgisidir. İkinci olarak rol, herhangi bir durumda bireylerin hangi eylemleri sergileyeceği konusunda fikirler verip, kuralları, sınırları belirler. Son olarak ise, bireyler rolleri sosyalleşmek, sosyal etkileşime girmek için kullanabilmektelerdir. Dolayısıyla rol, bireylerin birbirleri ile toplumsal başlığı altında anlaşmasını sağlayan ortak eylemleri ve beklentileri temsil ettiği gibi rol sayesinde benliğin bilişsel olan sunumu da yapılmaktadır. Diğer bir ifadeyle, bireyler günlük yaşamlarında oynaması gereken rolleri sahip oldukları benlikleri sayesinde belirleyip, sunabilmektedir. Burada benliğin sunumundan kastedilen şey, bireyin toplum içerisinde diğerleriyle etkileşime girmek, anlaşabilmek ve kendisini anlatabilmek için oynadığı bir çeşit oyundur. Bu oyunda bireyin toplum sahnesinde sergilediği tüm roller ise performans olarak değerlendirilmektedir.

Performans, “belli bir durumda belli bir katılımcının diğer katılımcılardan herhangi birini etkilemeye yönelik tüm etkinlikler” (Goffman, 2020: s. 28) olarak tanımlanabilir. Schechner (2015: s.13) ise performansı bireylerin gündelik yaşamda diğerlerine sunduğu ve tecrübeyle yinelenen her türlü eylem olarak görür. Buna göre performans, kutlamanın yaşandığı şenlik anlarında olabileceği gibi dehşet verici bir dram durumunda da sergilenebilmekte veya ahlak dışı olarak da

---

<sup>6</sup> Benliğin bireylerdeki oluşum sürecinde iki boyut meydana gelir; bunlardan ilki benliğin (ben) yaratımı ve ikincisi benliğin yeniden (beni) yaratımıdır. Bireylerde ilk önce ‘ben’ kendisini göstermektedir, kişi *ben* ile öznel, özsel, dürtüsel, anlık, kendiliğinden olan yanını keşfetmektedir. Fakat toplumsallaşmaya başlayan, toplumsal bilinç kazanan bireyde benliğine ‘ben’in yanına ‘beni’ eklenir. Bu ‘beni’ sayesinde birey, bir davranışı karşısında, diğerlerinin vereceği tepkileri tahmin edebilir, buna göre kendi eylemlerini düzenleyebilir, kendisini kontrol altında tutabilir, böylece diğerlerine gerektiği şekilde kendisini sunabilir (Hewitt ve Shulman, 2019: ss.88 – 90).

gerçekleşebilmektedir. Dolayısıyla performanslar, bireyin ya da diğerlerinin beklediği taleplere ve burada kurulan sosyal eylemlere bağlı oluşabileceği gibi bunları kullanarak çeşitli dönüşümleri gerçekleştirmekte ve aktif bir katılımcı olarak yeni koşullar da oluşturulabilmektedir (Hewitt ve Shulman, 2019: s.101). Bu nedenle bireyler bir performans sergilerken, oynadıkları rolün izleyiciler tarafından ciddiye alınmasını, sanki bu rolün kendi gerçek karakteriymiş gibi herkesin inanmasını beklemektedir.

Birey performansını sergilerken, gündelik hayatlarında bireylerin kazanmış oldukları toplumsal deneyim ile benliklerinin ne kadarının kurulan iletişime dahil edileceğini belirlemektedir. İletişime girilen kişi ile kurulan bağlara göre benlik seçimi yapılmakta ve bu çerçeveye göre kendisi hakkında paylaşımlar yapılmaktadır. Yani, konuşulan konular kişiden kişiye farklılık göstermekte ve toplumsal tepkilere göre benliğin farklı bölümleri yansıtılmaktadır. Sonuç olarak toplum içerisinde herkesin çoklu kişiliği olmakla birlikte, kişilerin sahip olduğu bu birleşik benlik gerekli noktalarda bölünmektedir. Bu bölünme ise sosyal ben ile ferdi ben olarak tanımlanmaktadır (Mead, 2019: s.171). Bireyler sosyal bene bağlı oluşan rol yapıları sayesinde etkileşime girdikleri kişilerin davranışlarını tahmin edebilmekte, tahmin edemediği durumlar olsa bile onların eylemlerine anlam verebilmekteledir. Kişiler toplumsal rolüne bağlı hareket ederse, herkesin az çok bildiği eylemler sergileneceği için, tahmin edebilirliğinin önü açıktır. Fakat bireyler rolleri dışında beklenmedik davranışlar sergilerlerse de bu noktada anlamlandırma kapasitesinin önemi ortaya çıkar. Bu kapasite ile karşıdakinin neden farklı eylemler sergilediği anlaşılabilir bir hal almaktadır (Hewitt ve Shulman, 2019: s.99). Yani bireyler ötekileri sürekli olarak gözlemler ve onların verdiği ya da vereceği tepkileri kontrol altında tutmaya çalışarak, başkalarının gözünde kendileri hakkında istedikleri izlenimi kazandırabilmek için sürekli bir performans sergilerler. Bu durumu Goffman (2020) idealize etme ile açıklamaktadır.

İdealize etme, sergilenen herhangi bir performansın diğerlerinin beklentilerine uygun hale gelmesi, yani toplumsallaştırılması için oynanan rollerin kusursuzlaştırılmasıdır. Buna göre herkes olduğundan daha saygıdeğer, daha varlıklı, daha bilgili, daha sevgili gibi görünerek, toplum içerisinde daha yüksek statülerde yer alacağını ve ona daha çok saygı duyulacağını düşünmektedir (Goffman, 2020: ss.44–46). Bu nedenle birey performansını daha kusursuz hale getirerek olduğundan daha iyi görünme çabasına girişmektedir. Birey, bu idealini gerçekleştirmek için benliğinden yararlanır. Çünkü benlik ona kendisini başkalarının gözünden değerlendirebilme yetisi kazandırmıştır (Hewitt ve Shulman, 2019: s.92). Bireyin benliğini sunduğunda diğerlerinin gözünde nasıl bir değerlendirmeye tabii tutulacağını tahmin edebilir ve buna göre performansını

kusursuzlaştırabilir. Goffman (2020: s.29) bu kusursuzlaştırma sürecinde bir diğer boyutun da olabileceğinin altını çizer. Buna göre performansın 'başkaları için' sergilenme boyutu devrede gibi görünürken, bunun yanı sıra oyuncu da rolüne kendisini çok kattığı yani rolün kendi gerçekliği olduğuna inandığı bir boyut ortaya çıkmaktadır. Aslında performansın amacı, diğerlerini etkilemek ve bu sayede isteklerine yönelik kazanımlar elde etmektir. Ancak öbür boyutta, kişi oynadığı role içten şekilde bürünerek, gerçek benliğini bu noktada sanıp, performansını içselleştirebilmektedir. Bu da kişinin benliğinin herhangi bir rolüyle bütünleşmesiyle, kendisine artık nesnel bir varlık olarak bakamaması neden olabilmektedir. Gündelik hayat alanında bireylerin eylemlerinin rutinleşmesine neden olan da rolün bu boyuttu olduğu söylenebilir. Ancak bireylerinin tümünün rutinlik çerçevesinde olamayacağı da açıkça anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu sergilenme biçimlerinin salt refleks şeklinde gerçekleştirmediği gibi birey sahip olduğu *benlike* göre durumları yorumlayıp seçtiği ve aktif üretkenliği barındıran performanslar olarak değerlendirilebilir. Toplumsal yaşamın her yerinde karşılaşılan bu performanslar kişinin sahnenin neresinde olduğuna göre de değişkenlik gösterebilmektedir. Yani iktidarın varlığını gösterdiği, kendi stratejik alanı olan kamusal alanlar ile özel alanlar bireyin benliği sunduğu performans biçimini değiştirebilir. Bu bağlamda bakıldığında; bireyin performansında meydana gelen farklılıklar başka bir anlama mı gelmektedir? Bu soruya cevap verebilmek için bir sonraki başlıkta performansın sergileme alanına göre nasıl değerlendirdiği tartışılacaktır.

## 2.2. Performansın Sergilenme Alanları

Toplum içerisinde bulunan her bireyin, bulunduğu sosyal pozisyona göre sergilemesi gereken eylemler, kurması gereken etkileşim biçimleri bulunmaktadır. Bu davranış ve iletişim biçimlerinden meydana gelen roller, bireylerin toplum içerisindeki konumlarının, statülerinin kaçınılmaz gereğidir. Rollerin izleyicilere sunulma şekli yani sergilenecek performanslar, bireylerin sosyal ve fiziksel durumuna göre değişmektedir. Yani herkese karşı aynı rol sergilenmez, her yerde aynı performans gerçekleştirilmez, her zaman tek bir oyun sunulamaz. Bireyin herkesle ve her yerde konumu birbirinden farklıdır ve bu durum farklı performanslar gerektirir. Örneğin toplumsal statüsü öğretmen olan bir birey, okuldayken öğrencilerine, iş arkadaşlarına ve velilere karşı öğretmenliğin gerektirdiği performansı sergilemesi gerekirken, aynı kişi arkadaş ortamında daha eğlenceli, komik, gayriresmi olabilir. Ev ortamında anne rolüne, evli olduğu kişiye karşı iyi bir eş rolüne bürünebilir. Anlaşılabileceği üzere her bireyin, birbirinden farklı zaman ve

mekanlarda, başka performanslar sergilemesi gerekmektedir. Toplumsal açıdan takdir edilmek ve ideal birey olarak görünmek için bu kaçınılmaz bir durumdur.

Her performansın, birey tarafından bilinçli ya da bilinçsiz şekilde kullanılan, vitrin ismi verilen standart ifade donanımları bulunmaktadır. Vitrini oluşturan öğelerden birisi settir. Set büyük çoğunlukla, coğrafi olarak bir yeri temsil eder, yani sabit bir yerdir. Set denilen yere gelindiği zaman bireyler buraya uygun performans sergilerler. Tam tersi şekilde, bir bireyin sergilemek istediği belli bir performans varsa, bunun için uygun sete gitmelidir. Bu yerden çıkıldığı zaman ise oyun sona erer, her setin performans şekli birbirinden farklıdır (Goffman, 2020: s. 33). Yani bahsedilen şey, her eylemin ve söylemin toplum tarafından belirlenen standartlara uygun şekilde oluşturulmuş belli bir mekânı vardır. Bu yazılı bir kural değildir, fakat toplumsallaşma süreci ile her birey bu realiteyi benimsemenin gerekliliğini anlamaktadır.

Goffman (2020), seti vitrinin elemanlarından biri olarak görmekte ve setin belli bir yerdeki sabit işaret araçlarını barındırdığını ileri sürmekteyken, performansın sergilendiği yere ise vitrin bölgesi adını vermektedir. Vitrin bölgesinde gerçekleşen bir performansta iki temel standart grubu bulunmaktadır. Bunlardan ilki, nezaket başlığı altında oyuncunun seyirciye karşı davranışlarıyla ilişkilidir. İkinci standart grubu ise, edep kavramında toplanabilecek seyircinin onu görüp görmediği, duyup duymadığı fark etmeksizin oyuncunun genel davranışlarıyla oluşmaktadır (Goffman, 2020: s.108). Yani nezakette oyuncunun doğrudan seyirciye nasıl davrandığı söz konusu olurken, edep başlığına gelindiğinde; oyuncunun genel anlamda, hayata karşı duruşunda nasıl davranışlar sergilediğinden bahsedilmektedir. Aslında bu noktada edep konusunda, toplumdaki tamamen ayrı, şahsi bir tavırdan söz edildiği söylenemez. Zira edep olgusunun oluşumunda, belli bölgelerde toplumun belirlediği koşullarda davranmak kaldırım taşlarından birisidir. Yani iş ortamında, kutsal mekanlarda, ibadethanelerde, resmî kurumlarda ve bunun gibi toplumsallaşmanın belli kurullarla standardize edildiği yerlerde, oralara has edep kuralları bulunmaktadır. Bir birey, herhangi birisiyle konuşmasa da ona yönelik çeşitli eylemler sergilemese de tek başına orada bulunması bile bu zaman – mekâna uygun edep kurallarının dahilinde kalmasını gerektirmektedir. Burada yine performansın bulunulan alana göre belirlenmesi ve sınırlanması söz konusudur.

Her birey, toplumsal bir ilişkiye, faaliyete ya da işe girdiğinde, ilgili rolün her türlü eylem tarzını doğrudan kabul etmek zorunda olduğunu fark etmektedir. Bireyler sosyalleşme alanına dahil olmak için gereken rolü benimsemek, gereken performansı göstermek zorundalardır. Bu bir noktadan sonra bireyin koşullanmasına neden olmakta ve rolü olduğu gibi kabul edilmektedir

(Goffman, 2018: s.91). Goffman, bireylerin günlük hayatında performanslarını sergilerken kendileri hakkında olumsuz yargıya varılabilecek yönlerini bastırdıklarını söylemektedir. Benliklerinin diğerlerinin olumlu algılayacakları kısmını onlara karşı sundukları alan sahne önü olarak nitelendirilebilirken, sakladıkları yönleri sahne arkasında kendisini göstermektedir. sahne önü ve sahne arkası sadece bir koridorla ayrılmış, bitişik bölgelerdir. Oyuncu performansı sırasında ihtiyaç duyduğu zaman ya da sahne önündeki rolünden sıkılıp, bastırıldığı kendi içsel yönünde bir nefes almak istediğinde hemen koridoru geçerek sahne arkasında dinlenmektedir. Bu arka bölgeye oyuncunun kendisi dışında hiç kimse giremez, bu yüzden oradaki eylemler ve söylemleri için onu yargılayacak kimse bulunmaz (Goffman, 2020: s.112–113). Sahne önü ve sahne arkası ayrımı sadece bireyin zihinsel olarak yaşadığı bir sığınak değildir. Günlük hayatta, bireylerin fiziki mekanlarda da kendisine ait sahne önü ve sahne arkası bulunmaktadır. Mesela iş yerlerinde, bireylere hizmet sunulan yer ile o hizmetin oluşturulduğu arka planın ayrılması gibi bir durumdan bahsedilmektedir. Bu ayrım sayesinde bireyler sahne önüne çıkıp, seyircilerin istediği performansı sergilediğinde, bu eylemler gerçek olarak algılanabilir. Aksi takdirde sahne arkasında oyuncunun konuşma tarzı, iş arkadaşlarıyla kurduğu iletişim, yaptıkları işin üretim sürecinde yaşanan gergin haller gibi durumlar, seyirci tarafından görülür ve sahne önünde yapılması gereken davranışlar bütün gerçekçiliğini kaybeder ya da hoş karşılanmaz.

Toplumsalın içerisinde yaşayan birey, süreç içerisinde rolün bir noktada kolektif temsil haline geldiğini anlamaktadır. Yani bireyin içinde bulunduğu mekanlardaki sınıfı, statüsü ona ve orada bulunan diğer kişilere ortak roller biçmektedir. Bu yüzden kişiler herhangi bir davranış konusunda oyunculara karşı beklentiye girebilmektedir (Goffman, 2018: s.99). Sosyalleşmenin yaşandığı her bölge, performansın sergilendiği bir alandır. Bu yüzden başkalarıyla bir araya gelindiği zaman hemen gereken rollere bürünerek, sahne önüne çıkmak gerekmektedir. Kolektif temsil haline gelmiş belli zaman – mekân rollerinin dışına çıkmak, yani sahne önünde gereken performans sergileyememek olumsuz tepkilerle karşılanabilmektedir. Mesela bir politikacı, yönetici, doktor, öğretmen, hâkim gibi saygı duyulan ve belli tarzları olan mesleklere mensup bireylerin ortak rolleri bulunmaktadır. Yani bir öğretmen tasvir edildiğinde, gereken resmiyette, disiplinli ama aynı zamanda anlayışlı, ilgili ve öğretme aşkıyla dolu bir karakter çoğu bireyin zihinde ortak şekilde canlanmaktadır. Bunun dışında bir tavra, davranışa sahip ya da bu rollere uygun performans sergilemeyen birisi toplumun gözünde gerektiği şekilde öğretmen olamamış olur. Bu yüzden iki kişinin bile bir araya geldiği her alanda hemen bulunulan bölgenin gerektirdiği performansın sunumuna geçilir. Dolayısıyla kamusal veya özel alanda performansın

sergilenmesinde oluşan farklılıklar başka bir anlama gelmeyip, daha ziyade bireyin alanın gerekliliğine göre tepki verdiği, “yetersiz performans karşısında farklı kısıtlamalar uygulandığı durumlar ve uygun anlatım kodlarındaki farklılıklar demektir.” O halde kamusal alan veya özel alan toplumsal yaşamın tamamını örneklediği gibi farklı toplumsal varlık modelleri için farklı bölge olarak işlev gören çerçeveler olarak değerlendirilebilir (Chaney, 1999: s.131)

## Sonuç

Gündelik hayat alanında bireyler birbiriyle iletişim kurabilmek, kendini tanıtabilmek ve en önemlisi de toplumda hangi role sahip olduğu anlatabilmek için çeşitli performanslar sergilemektedir. Sergilenen performanslar bireyin içerisinde yer aldığı özdeksel kültürün kodlarından alınan referanslara göre değişmekte birey bu sınırlar içerisinde kendisine aktarılan bilgileri kullanarak bunu yansıtmaktadır. Makro yaklaşımclar bireyin gerçekleştirmiş olduğu bu performansları bireyin rutin eylemleri olarak kabul etmekte ve bireyin bu davranışları gerçekleştirme edilgen bir tavır içerisinde olduğunu söylemektedir. Bu nedenle onlara göre birey yalnızca kendisine yüklenmiş olanı gerçekleştiren pasif eyleyicilerdir.

Adorno, Baudrillard, Bauman, Bourdieu, ve Debord gibi postmodern düşünürler özellikle modern çağla birlikte bireylerin gündelik alan içerisinde gerçekleştirdiği tüm eylemlerin tüketim kültürüyle ilişkilendirmiştir. Bu nedenle bireyin gündelik hayat alanında sergilediği eylemleri iktidarın güç alanı içerisinde kendisine dayatılan ve ona ithal edilmiş olan bilginin sonucu olarak değerlendirilmektedir. Ancak Mead, Goffman, Lefebvre ve Certeau gibi düşünürler bireyin gündelik alan içerisinde tamamı ile edilgen bir konumda olmadığını aksine aktif bir üretkenlikle gündelik hayat içerisinde yer aldıklarını belirtir. Buradan hareketle yapılan bu çalışma da bireyin gündelik alanda sergilediği performansların kültürel formasyonla donatıldığı ve performansların içerisinde yer alan rutin eylemlerin gündelik yaşamın hakim gücü etkisi çerçevesinde biçimlendiği ancak bütün bunlarla beraber tüm eylem pratikleri salt refleks halinde gerçekleşmemekle birlikte yeni anlam üretimlerinde de aktif bir katılımı rol almaktadır.

Gündelik hayat alanında birey, her zaman bir mücadele içerisinde. Birey tam da iktidarın hakim güç oluşturduğu stratejik alanlarda, iktidarın kendisine sunduğu bilgileri kullanarak taktikler geliştirmektedir. Taktikler; iktidar ve özne arasındaki diyalektik ilişkisinin bir yansıması olarak bazen hakim olan gücün ondan beklediği çerçevede performansını idealize ederek istediği yönde kazanç sağlamaya çabalarken kimi zaman iktidarın koyduğu kuralları bu bilgiler sayesinde

var olan çatlakları genişletmeye çalışır kimi zaman da sistemin kusurlu yapısından hareketle sistemde gedikler açmak üzere kullanılır.

Gündelik hayat ve performans ilişkisi salt rutinlerin tekrarlanması biçiminde olmayıp, bu rutinlerin altında kalan örtük yönlerinin anlaşılmasına ihtiyaç duymaktadır. Bu nedenle iktidar ve özne, toplum ve birey ilişkisinin tek yönlü olarak ele almaktan ziyade gündelik alanda sergilenen eylemlerin hem makro hem de mikro boyutu birlikte ele alınmalıdır. Öyle ki gündelik alanda sergilenen eylemlerin yalnızca makro boyutta ele alınması bireylerin pasif eyleyiciler olarak görülmesine neden olmakta veya mikro boyutta ele alınması da bireylerin eylemlerinin sergilenme nedenlerinin anlaşılmasına neden olabilmektedir. Bu nedenle gündelik alanda sergilenen performanslar bireyin bilinçli bir benlikle edindiği deneyimlerden yararlanarak ve ona aktarılan bilgileri kullanarak zaman ve mekana göre etkileşim/iletişim kuran, üretici yaratıcı eylemleri barındıran ve yeni anlam üretimlerini ortaya çıkaran eylem pratikleridir.

### Kaynakça

- Adorno, W. T. (2007). *Kültür Endüstrisi Kültür Yönetimi*. (Çev. Nihat Ünler, Mustafa Tüzel ve Ezgi Gen). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Adorno, W.T., Horkheimer, M. (2014). *Aydınlanmanın Diyalektiği*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Baudrillard, J. (2010). *Tüketim Toplumu / Söylenceleri-Yapıları*. (Çev. Hazal Deliçayırılı, Ferda Keskin). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Baudrillard, J. (2017a). *Can Çekişen Küresel Güç*. (Çev. Oğuz Adanır). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Baudrillard, J. (2017b). *Simülakrlar ve Simülasyon*. (Çev. Oğuz Adanır). Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Bauman, Z. (2010). *Etiğin Tüketiciler Dünyasında Bir Şansı Var mı?*. (Çev. Funda Çoban, İnci Katırcı). Ankara: De Ki Yayınları.
- Bennett, A. (2013). *Kültür ve Gündelik Hayat*. (Çev. Nagehan Tokdoğan, Burcu Şenel, Umut Yener Kara). Ankara: Phoenix Yayıncılık.
- Berger, L. P., Luckmann, T. (2008). *Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi*. (Çev. Vefa Saygın Öğütle). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Bourdieu, P. (1995). *Pratik Nedenler*. (Çev. Hülya Uğur Tanrıöver). İstanbul: Hil Yayınları.

- Cantek, L. (2008). *Cumhuriyetin Buluş Çağı: Gündelik Yaşama Dair Tartışmalar (1945-1950)*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Chaney, D. (1999). *Yaşam tarzları*. (Çev. İrem Kutluk). Ankara: Dost Kitabevi.
- Crane, D. (2003). *Moda ve Gündemleri*. (Çev. Özge Çelik). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Çetin, E. (2017). *Gündelik Hayata Sosyolojik Bakmak*. Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Davis, F. (1997). *Moda, Kültür ve Kimlik*. (Çev. Özden Arıkan). İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- De Certeau, M. (2009). *Gündelik Hayatın Keşfi I; Eylem Uygulama Üretim Sanatları*. (L. Arslan Özcan, Çev.). Ankara: Dost Yayınları.
- De Certeau, M. (2009). *Gündelik Hayatın Keşfi-I: Eylem, Uygulama, Üretim Sanatları*. (Çev. L. Arslan Özcan). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Debord, G. (2014). *Gösteri Toplumu*. (Çev. Ayşen Ekmekçi, Okşan Taşkent). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Enloe, C. (2006). *Manveralar: Kadın Yaşamının Militarize Edilmesine Yönelik Politikalar*. (Çev. Serpil Çağlayan). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Foucault, M. (2012). *İktidarın Gözü*. (Çev. Işık Ergüden). Yayına Hazırlayan: Ferda Keskin. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Güloğlu, M. F. (2017). *Baba Otoritesinin Yeniden Üretimi: Baba Destek Programı (Badep)*, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Goffman, E. (2018). *Karşılaşmalar Etkileşim Sosyolojisinde İki Çalışma*. (Çev. Sercan Çalıcı). Ankara: Heretik Yayınları.
- Goffman, E. (2019). *Etkileşim Ritüelleri Yüze Yüze Davranış Üzerine Denemeler*. (Çev. Adem Bölükbaşı). Ankara: Heretik Yayınları.
- Goffman, E. (2020). *Gündelik Yaşamda Benliğin Sunumu*. (Çev. Barış Cezar). İstanbul: Metis Yayıncılık.
- Hewitt, J. P., Shulman, D. (2019). *Benlik ve Toplum Sembolik Etkileşimci Sosyal Psikoloji*. (Çev. Ed. Büşra Aktaş). İstanbul: Bilge Yayıncılık.
- Hortaçsu, N. (2012). *En Güzel Psikoloji Sosyal Psikoloji*. İstanbul: İmge Kitabevi.



Lefebvre, H., & Levich, C. (1987). The Everyday and Everydayness. *Yale French Studies*, 73, 7–11.  
<https://doi.org/10.2307/2930193>

Lefebvre, H. (2012). *Gündelik Hayat Eleştirisi I.* (Çev. Işık Erdoğan). İstanbul: Sel Yayıncılık.

Lefebvre, H. (2013). *Gündelik Hayat Eleştirisi II.* (Çev. Işık Erdoğan). İstanbul: Sel Yayıncılık.

Lefebvre, H. (2015). *Gündelik Hayat Eleştirisi III.* (Çev. Işık Erdoğan). İstanbul: Sel Yayıncılık.

Lyotard, J. F. (2013). *Postmodern Durum.* (Çev. İsmet Birkan). Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

Mead, H. G. (2019). *Zihin, Benlik ve Toplum.* (Çev. Yeşim Erdem). Ankara: Heretik Yayınları.

Schechner, R. (2015). *Ritüelin Geleceği (Kültür ve Performans Üzerine Yazılar).* (Çev. Zeynep Ertan).  
Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

#### **Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı:**

Yazarların çalışmadaki katkı oranları eşittir.

#### **Destek ve Teşekkür Beyanı:**

Çalışma herhangi bir destek almamıştır. Teşekkür edilecek bir kurum veya kişi bulunmamaktadır.

#### **Çıkar Çatışması Beyanı:**

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Makale Gönderim Tarihi/Received Date: 30.11.2021 – Makale Kabul Tarihi/Accepted Date: 27.12.2021

**Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi**

*Journal of Social and Cultural Studies*

www.toplumvekultur.com

Yıl/Year: 2021, Sayı/Issue: 8, Sayfa/Page: 82-95

DOI:10.48131/jscs.1030426

**EIDOS AND THE UNSPEAKABLE: A MYSTERY FROM HUSSERL TO AGAMBEN**

*Hatice KARAMAN<sup>1</sup>*

**Abstract**

In his work titled *The Unspeakable Girl: The Myth and Mystery of Kore* (with Monica Ferrando), Italian philosopher Giorgio Agamben defines the mythological figure Kore, daughter of Demeter, as “the ideal figure for the supreme initiation and the completion of philosophy” that escapes logos and speech (2010). On the other hand, Edmund Husserl, while criticizing most of the Western philosophers or the canonical philosophy of metaphysics and ontology before his time, Edmund Husserl offers an alternative approach to human cognition (and philosophy) which is based upon seeing and perception, namely phenomenology. The aim of this paper is to present a reading of Agamben’s figuration and interpretation of Kore (Persephone) through different moments of the history of philosophy, by respectively alluding to the ideas of Husserl, Ferdinand de Saussure, and Jacques Derrida. Since Agamben’s Kore is pure appearance that only shows itself while not being called within logos or named within language, it will be firstly explored through Husserl’s phenomenology. Next, the paper will try to discuss the idea of unspeakability via reflections on language recalling the relevant works of Saussure and Derrida. Accordingly, Husserl’s reflections on eidos, Saussure’s conception of the sign and Derrida’s *différance* will be revisited. Lastly Agamben’s depiction of Kore as the unspeakable and its implications will be discussed.

**Keywords:** Eidos, Agamben, Husserl, Phenomenology, The Unspeakable

---

**HUSSERL’DEN AGAMBEN’E BİÇİM VE DİLEGELMEYENİN GİZEMİ**

**Öz**

---

<sup>1</sup> Doktor Öğretim Üyesi, Yeditepe Üniversitesi, hatice.karaman@yeditepe.edu.tr, ORCID: 0000-0003-1682-3709

İtalyan filozof Giorgio Agamben *La ragazza indicibile. Mito e mistero di Kore* başlığıyla (Monica Ferrando ile birlikte hazırladığı) 2010 yılında yayınlanan kitabında Demeter'in kızı Kore'nin sözden ve dilden kaçarken felsefeyi hem başlatan hem sonlandıran mitolojik bir figür olduğunu anlatır. Agamben'e göre Kore felsefenin başlangıcını ve sonlanışının ideal bir temsili gibidir. Öte yandan kendinden önceki Batı felsefesi geleneğine eleştirel bir yaklaşımla yeni bir yöntem öneren Edmund Husserl, görüngübilim inşasında bilmeyi, görme ve algılama temelinde yeniden düşünerek yola çıkar ve göz önünde apaçık duran ile saf görmeden söz eder. Agamben'in okuması çerçevesinde Kore (Persephone) sözde yer bulması ve adı konması zor olsa da salt bir figür olarak önümüzde durmaktadır. Buradan hareketle bu çalışma Agamben'in Kore imgesi üzerine ortaya koyduğu düşüncelerinin izlerini felsefe tarihinde geriye dönerek yeniden yorumlamayı denemektedir. Agamben'in bakışı ile Kore kendini gösteren, saf bir görünüm olduğundan, öncelikle Husserl görüngübiliminin belli uğraklarından söz edilmektedir. İkinci olarak Agamben'in metnindeki dilegelmezlik düşüncesini tartışmadan önce, Ferdinand de Saussure ve Jacques Derrida'nın ilgili çalışmalarına değinilmektedir. Bu amaç doğrultusunda kısaca Husserl'in nelik, Saussure'ün im ve Derrida'nın différance üzerine söyledikleri üzerinde durulmaktadır. Böylece dile taşınamayan ya da logos içinde çağrılmayan Kore'nin, dilden kaçarken günümüz felsefesi içinde nasıl bir yer alabileceği ya da düşünülebileceği konusunda bir yorumlama önerilmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Kore, Agamben, Husserl, Fenomenoloji, Dilegelmeyen

---

## Introduction

There is a general conviction that Western philosophy –in the traditional sense- came to its end with Hegel whereas the tradition seems to have accrued with Edmund Husserl who, following Brentano's and especially giving its fundamentals to Heideggerian thought, is known to be the founder of phenomenology. "Nowhere is the continuation of the modern philosophy of subjectivity more evident than in the writings of Edmund Husserl". (Taylor, 1986: p.10). Yet it is not that facile to locate Husserl's works and specifically his phenomenology within the metaphysical tradition at once. An attentive survey at the works of Husserl, his concepts, most of which are borrowed from traditional metaphysics, and his transformation of these as well as his attempt to consider an altered conception of subject-object dichotomy render his locus more in a threshold between modern and postmodern philosophy. Accordingly, this paper will attempt to discuss certain concepts of Husserlian phenomenology within its congruities and incongruities with the traditional philosophical thought. Specifically, through the ideas of Saussure and Derrida, the discussion will arrive at a point where Giorgio Agamben introduces an unspeakable and undefinable figure – Kore- as the figure par excellence which signifies both the initiation and completion of philosophy.

## 1. Husserl's Phenomenology & Knowledge

Husserl criticizes the western metaphysics and attempts to formulate a new answer to the question 'how do I know?' He stresses the knowledge of the I and its objectivity:

How do I, the knowing subject, know- and how can I know for sure- that not only my experiences, these acts of knowing, exist, but also what they know exists? Indeed, how do I know that there is anything at all that can be set over against knowledge as an object? (Husserl, 1997: p.17)

Husserl discusses accordingly, the idea that human knowledge is delimited by human intellect and cannot reach the things themselves results in an absurd relativism and skepticism within the frames of epistemology and metaphysics. For Husserl, the epistemology and accordingly metaphysics are required for determining the distinction between philosophy and positive sciences. Regarding the epistemological reflection, Husserl claims:

Only through such reflection does it become clear that the positive sciences are not the ultimate sciences of being. What is required is a science of what exists in the absolute sense. This science, which we call metaphysics, grows out of a "critique" of positive knowledge in the particular sciences. It is based upon the insight acquired by a general critique of knowledge into the essence of knowledge and known objectivity according to its various basic types, that is, according to the various basic correlations between the knowledge and known objectivity (Husserl, 1997: p.19).

Husserl construes his understanding of phenomenology as a *philosophical attitude of thought* (in contrast with the nature attitude) with respect to these functions of metaphysics and epistemology, but with the condition that metaphysical ends of the critique of knowledge should be distanced. By this way, he suggests phenomenology as a reduction of metaphysical attitude to a mere critique of knowledge. Thus, the task of the critique of knowledge is expected to be the clarification of the essence of knowledge and known objectivity. By this way Husserl's phenomenology aims to be the "phenomenology of knowledge and known objectivity" (Husserl, 1997: p.19). This kind of critique of knowledge should also distance itself from all pregiven knowledge. Here, Husserl consults Cartesian doubt as a method. Since this critique cannot presuppose any pregiven knowledge, within the epoché, all knowledge is questioned to depict the primary knowledge via the *pure act of seeing*. According to Husserl, Perception, a very fundamental element of phenomenology, *stands right before* the eyes of the perceiving subjects either in actuality or in imagination:

Every intellectual experience, indeed, every experience whatsoever, can be made into an object of pure seeing and apprehension while it is occurring. And in this act of seeing it is an absolute givenness. It is given as an existing entity, as a "this here". It would make no sense at all to doubt its being (Husserl, 1997: p.24).

Husserl assures the existence of perception regardless of its modes of being or its givenness in order to "refer as a final criterion in determining what being and being-given might mean"

(Husserl, 1997: p.24). According to Husserl, the phenomenon is directly given to the intentionality and the phenomenological reduction is directed towards the essences of the things. The essence or Eidos is given through the eidetic reduction. The essence refers to what of every individuum which can be object to ideation. “Seeing an essence is also precisely intuition, just as an eidetic object is precisely an object” (Husserl, 1983: p.9). Pure essence or the Eidos can be seen via the eidetic intuition, which differs from empirical intuition. Empirical intuition or, specifically, experience, is consciousness of an individual object; and as an intuitive consciousness it “makes this object given”, as perception it makes an individual object given originally in the consciousness of seizing upon this object “originarily”, in its “personal” selfhood (Husserl, 1983: p.9).

As the above quotations indicate, the consciousness or perception according to Husserl (as inherited from Brentano) is always a consciousness or perception of something. This seems to constitute a subversion of the traditional subject-object opposition, in which the object is solely constructed by the subject’s knowledge or mind. Nevertheless, by putting forward the knowing or perceiving Ego, Husserl cannot overcome this dichotomy that easily. Accordingly, the ‘presence’ of the known or perceived object is still constituted via intuition and specifically via *ideation* that is seeing an essence is therefore intuition; and if seeing in the pregnant sense and not a mere and perhaps vague making present, the seeing I an originarily presentive intuition, seizing upon the essence in its personal selfhood (Husserl, 1983: p.10).

Furthermore, Husserl argues that the eidetic investigation is also of great significance for any experiential science. For Husserl, experiential science refers to sciences of matters of fact and they have their “essential theoretical foundations in eidetic ontologies” (Husserl, 1983: p.18) At this point, he defines regional eidetics along with regional and formal ontologies where his aim for an over-rationalized experiential and a unified science, namely phenomenology becomes visible:

If we fashion the idea of a perfectly rationalized experiential science of Nature, i.e., one so far advanced in its theorization that every particular included in it has been tracked back to that particular’s most universal and essential grounds, then it is clear that the realization of that idea essentially depends on the elaboration of the corresponding eidetic sciences; that is to say, it depends not only on the elaboration of formal mathesis, which is related in one and same manner to all sciences taken universally, but especially on the elaboration of those disciplines of material ontology which explicate with rational purity, i.e., eidetically, the essence of Nature and therefore the essences of all essential sorts of natural objectivities as such (Husserl, 1983: p.19).

In *Ideas*, Husserl also discusses the sphere of essences with a distinction of materially-filled essences and empty essences that are purely logical. In terms of generality and specificity, there is

a hierarchy among them. Pure logic consists of significations and the highest genus is any signification whatever. According to Husserl, each determinate proposition forms an eidetic singularity. Eidetic singular essence contains universal essence either immediately or mediately that the “eidetically singular essence (eidetisch Singulare) thus implies collectively the universals lying above it and which, for their part, level by level, ‘lie one inside another,’ the higher always lying inside the lower” (Husserl, 1983: p.25). According to Husserl, all categories of formal ontology should be constituted as eidetic singularities which have their highest genus in the essence as he suggests as “any category whatever of formal ontology” (Husserl, 1983: p.25). On the other hand, Husserl argues that it is not right to identify the filling of an empty logical form with the specification to species. He gives the example of Euclidian manifold which is not a generalization but a formal universalization. That is to say, the essences of logical forms are not contained in materially filled singularities as a universal is contained in the relevant singularity. In addition, every formal essence has a formal or mathematical extension, which is different than empirical extension. For Husserl, the empirical extension involves factual being and the positing of the factual being ends in a limitation in the factual being sphere which destructs the pure universality. For this, the use of extensions should be attentively considered, specifically in referring the functioning of essences in universal judgements.

Husserl has further distinctions regarding the objects and essences in the logical variations and formal ontology, such as substrate categories in which he contrasts the formless ultimate essence and the This-here “or pure, syntactically formless, individual single particular” (Husserl, 1983: p.28). In order to clarify the relation between these two, he suggests the distinction of self-sufficient and non-selfsufficient objects. For Husserl, pure logical forms are non-selfsufficient, i.e., the categorical form, object, is not selfsufficient with respect to all object materials, the category, essence, is non-selfsufficient with respect to all determinate essences; and so forth. Husserl concludes that non-selfsufficient essence is an *abstractum* and an absolutely selfsufficient essence is a “concretum” while a “This-here, the material essence of which is a concretum, is called an individuum” (Husserl, 1983: p.29).

After this logical and formal assessments Husserl explains that all empirical sciences should be based upon their relevant regional ontologies instead of solely grounding on pure logic. The mentioned classifications of Husserl serve as a clarification of regions for sciences. Further Husserl suggests that phenomenology is also needed in addition to the purely logical investigations he has conducted. By this way, he arranges the significant space of phenomenology as a science that upholds all other sciences.

Merleau-Ponty writes in his preface to *Phenomenology of Perception* (2005) that phenomenology is “not only the study of essences but also a philosophy, which puts essences back to existence”. He claims that Husserl prescribed a philosophical manner with phenomenology, which promised a return to the things themselves. He argues that the I can only conceive himself as an unprivileged part of the world and as an object of “biological, psychological or sociological investigation” and even the scientific knowledge of the I comes from his “particular point of view” (Merleau-Ponty, 2005: p.ix) For Merleau-Ponty, Descartes and Kant construed consciousness as the condition of there being anything at all. Furthermore, according to Merleau-Ponty, Husserl should have replaced noetic analysis that bases the world over the synthesizing act of the subject with noematic reflection that does not constitute itself as the condition of the object but reflect its unity:

Analytical reflection starts from our experience starts from our experience of the world and goes back to the subject as to a condition of possibility distinct from that experience, revealing the all-embracing synthesis as that without which there would be no world. To the extent it ceases to remain part of our experience and offers, in place of an account; a reconstruction. It is understandable, in view of this, that Husserl, having accused Kant of adopting a ‘faculty psychologism’, should have urged, in place of a noetic analysis which bases the world on the synthesizing activity of the subject, his own ‘noematic reflection’ which remains within the object and, instead of begetting it, brings to light its fundamental unity (Merleau-Ponty, 2005: p.x).

In the phenomenological perspective, the world is always already there for perceiving and “before any analysis” as Husserl puts forward in *Ideas*:

By my seeing, touching, hearing, and so forth, and the different modes of sensuous perception, corporeal physical things with some spatial distribution or other are simply there for me, “on hand” in the literal or figurative sense, whether or not I am particularly heedful of them and busied with them in my considering, thinking, feeling, or willing (Husserl, 1983: p.51).

Husserl’s argument is that there is actuality surrounding the perceiving Ego, which is the World with its “two-sidedly infinite temporal horizon” (Husserl, 1983: p.52) Regardless of his standpoint, the world is always there for the Ego. Husserl also emphasizes that the Ego is a part of this surrounding actuality, which involves other egos as well with all kinds of Ego-acts. While perceiving this actuality the Ego perceives not only the surrounding world but also himself as a part of it. Husserl relates this to Cartesian Cogito:

All of them – including the simple Ego-acts in which I, in spontaneous advertence and seizing, am conscious of the world as immediately present – are embraced by the one Cartesian expression cogito. Living along naturally, I live continually in this fundamental form of “active / aktuellen” living whether, while so living, I state cogito, whether I am directed “reflectively” to the Ego and cogitare. If I am directed to them, a new cogito is alive, one that, for its part, is not reflected o and thus is not objective for me (Husserl, 1983: p.54).

Herein Husserl notes that he relates natural attitude to the real world, which is at hand while he emphasizes that for instance the mathematical world is not there for Ego unless he is in the relevant attitude. In addition, Husserl reconsiders cogito with the alternative cogitatione as a mental process of perception, which can either be actual or non-actional. For him, the consciousness is always a consciousness of something, and a mental process is open to passing from being actional to non-actional and vice versa:

...it is the essence of a waking Ego's stream of mental processes that the continuously broken chain of cogitations is continually surrounded by a medium of non-actuality which is always ready to change into the mode of actionality, just as, conversely actionality is always ready to change into non-actuality (Husserl, 1983: p.73).

Husserl indicates that every actional cogito is essentially a consciousness of something. Moreover, he attempts to demonstrate the other egos and the intersubjectivity of the natural surroundings. He justifies other perceiving Egos or Ego-Subjects through his own. He attributes each ego a differing standpoint as well as a differing physical appearance. Each consciousness, according to Husserl has different actual perception or memory except for the common objects of consciousness and that is how “we come to an understanding with our fellow human being and in common with the posit an Objective spatiotemporal actuality as our factually existent surrounding world to which we ourselves nonetheless belong” (Husserl, 1983: p.56) In the *Fifth Cartesian Meditation* Husserl, once again, discusses intersubjectivity and puts emphasis the cognition of the Ego as immanent whereas of Alter-Ego as transcendent. Hence, knowledge of the outside for Husserl is transcendental and since he considers the other Ego as a part of objectivity; that is comprehensible. He also argues that as a response to criticism of solipsism that phenomenological way of thinking presumes that the whole world is constituted in the ego, immanently and its knowledge is totally subjective whereas the existing world is in-itself. This setting, the limits of Kantian reason, does not inhibit the phenomenology to seek for a way to reach the world, which exists in itself. For Husserl, the experience of the Other constitutes a transcendental clue over which the Ego develops his cognition of the Alter-Ego. For him existence-sense of the world includes thereness for everyone. In addition, the constitution of the I in Husserl demonstrates a sort of reciprocity both with the surrounding world and the Other Ego.

The Husserlian criticism of metaphysics or his phenomenology seems to reconstruct and provide further justification for the traditional philosophy and its approaches as can be depicted in the summarizing examples given above. Husserl's attempts to subvert the classical understanding of subjectivity as well as to justify a concrete conception of intersubjectivity are



strongly influential and certainly lead to ruptures in the Western thought. Yet, Husserl's significance probably lies in his ambiguous position in the history of philosophy. Like Hegel and his other predecessors, he attempts to forge phenomenology as an exact and a rigorous science, as a *πρώτη φιλοσοφία*. "Husserl regards philosophy as a "universal science" that seeks perfect clarity and certainty by uncovering the 'absolute foundations' of knowledge" and attempts at an absolutely comprehensive philosophy (Taylor, 1986: p. 10). On the other hand, the determinations of Husserl and the problems he reflects upon seem to have opened a fertile ground both for his followers and opponents, directing the philosophy to various regions of investigation. It is beyond the scope of this paper to present a more elaborate account and discussion on Husserl's thought, considering the greatness of his writings and the responses to him and yet in relation with the already mentioned concepts and problematics, the next section of this study will try to cover certain and potential interactions with the works of Saussure and Derrida.

## 2. Husserl, Signs, and Différance

Even though not specifically argued within the limits of this study, Husserl pointed out the importance of language or specifically Logos, in human experience, in living in the world, which can also be traced in the phenomenology of Heidegger. The Logos is the medium for the subject for objectivity, therefore as intersubjectivity. Although, Husserl approaches language with a bit of hesitation, meanings exist, and they can only emerge through signifying and signification. "The phenomenological reduction of the natural attitude of consciousness leads Husserl to conclude that the origin of true world is the linguistic activity of transcendental subjectivity" (Taylor, 1986:11).

In Husserl's approach, the sign is bilateral. Firstly, it signifies the present in its givenness and proximity and secondly implies non-proximity or the absence. Ferdinand de Saussure, a contemporary of Husserl, provides an elaborately focused study of language, which "shares many of the assumptions of Hegel and Husserl" (Taylor, 1986:12). In his study of language, Saussure's most prominent points are his re-defining language as a system of differences and the emphasis on the arbitrariness of the bond between the signifier and the signified. Linguistics, mostly defining its topic as the language in the historical or diachronic sense, was to focus on every changing aspect of it, its evolution. Saussure reverses this determination of linguistic interest to the synchronic aspect of language, *la langue* for specific examination of the system. By excluding

la parole, he intends to resort the individual, so to say changing, incidental aspects of language, to expose its structure. At this point where he excludes the historical contributions to the language he departs from Hegelian influence:

Unlike Hegel, Saussure maintains that the synchronic and diachronic aspects of language are not equally open to scientific investigation. Since Saussure regards temporal development as inescapably contingent and, hence irreducibly irrational, he limits his scientific analysis to the description of the synchronic features of language system and does not attempt to account for historical changes in the use of language (Taylor, 1986: p.12).

Recalling Husserl's distinction of ideal and empirical language, Saussure's *la langue* and *la parole* division allows him to focus on the structural, as well as the distinction of synchrony and diachrony. For Saussure, there are no concepts (essences in the Husserlian sense) before the sign, or language as he writes "Without language, thought is a vague, uncharted nebula. There are no preexisting ideas, and nothing is distinct before the appearance of language" (Saussure, 1986: p.159). Sign, as suggested by him, "unites, not a thing and a name, but a concept and a sound-image" (Saussure, 1986:149). Therefore, the bond between the signifier (the sound-image) and signified (the concept) is not a necessary but an arbitrary, accidental relationship. "The only connection between the signifier and the signified is convention – not logic or rationality; there is no rule, no way to deduce a binding method from anything" (Tompkins, 1988: p.735).

Within the linguistic system of arbitrary signs where they are inscribed, there is no sign that refers to a substantial concept. It is not an essential idea that forms the sign, but the differences among the signs. Saussure points out that "in language there are only differences without positive terms" because these differences are negative inscriptions that are exposed via oppositions (Saussure, 1986: p.167).

Since the sign is supposed to be designated via difference and has no presence or meaning without other signs; Saussure emphasizes that the combination of sound-image and concept; or the thought and sound elements "produces a form, not a substance" (Saussure, 1986: p.161). That is why, it is not possible to consider a substantial being in terms of concepts or signs. Additionally, with the notion of difference, Saussure evokes a subversion of the traditional assumption of identity as primordial to difference and difference as a derivation from identity:

Saussure reverses this relation by insisting that since identity is derived from difference, the latter has a certain priority over the former. The difference that constitutes identity cannot be reduced to a more fundamental or primary identity. In the face of Western philosophy's preoccupation with the identity of difference, Saussure insists upon the difference of identity (Taylor, 1986:14).

Like Husserl and his phenomenology, Saussure, with his structuralist linguistic contributions, stands at the interstice between the traditional Western metaphysics and poststructuralism.

Derrida on the other hand, as the pioneering deconstructionist, can be posited both against Saussure and Husserl. The phenomenological system of Husserl, which operates, with the fundamental distinctions of eidetic/non-eidetic and presence/absence will be criticized by Derrida for being trapped in traditional metaphysics in *Speech and Phenomena*:

In the few lines just touched upon, distrust of metaphysical presuppositions is already presented as the condition for an authentic “theory of knowledge” as if the project of a theory of knowledge, even when it has freed itself by the “critique” of such and such speculative system, did not belong at the outset to the history of metaphysics. Is not the idea of knowledge and of the theory of knowledge in itself metaphysical? (Derrida, 1973: p.5)

From Derrida’s perspective, Husserl’s phenomenology cannot be justified as a philosophy, which claims to differentiate itself from Western metaphysics. The privileged condition of logos over writing, both in Husserl and Saussure, will prompt another confrontation by Derrida. In contrast with what Husserl and Saussure presuppose with the dichotomies of language as well as thinking, Derrida proposes ‘différance’ as a non-concept that precedes all concepts, distinctions, presence or logos. By describing *différance* not as is or a proper presence, or being; but as a movement, Derrida attempts to avoid the metaphysical trap into which Husserl, according to him condemned his phenomenology. The silent difference between two phonemes, namely sound units as in the case of *différance*, is what makes their functioning possible. This difference escapes hearing and vision, but Derrida alerts that, this escape does not refer to intelligibility or reason as an opposition to intuition. *Différance*, coming from the verb to differ, with all its correlative meanings or profound etymology, enable Derrida to demonstrate a movement of differences in terms of language that he differentiates with the letter a. According to him, the alterity between *différence* and *différance* is silent, mute, and inaudible. It is relativity, yet not a relationship such as the one in binary oppositions. To differ both refers to non-identity and sameness; implying the alterity between identical and same and it refers to temporality:

We provisionally give the name *différance* to this sameness which is not identical: by the silent writing of its a, it has the desired advantage of referring to differing, both as spacing/temporalizing and as the movement that structures every dissociation (Derrida, 2004: p.279).

The *différance* has the intention to disrupt every schema, ever centre with its silent graph. Derrida recalls Hegel’s Egyptian Pyramid metaphor for the body of the sign and associates it with the tomb, the tomb of authority and reign in one of his descriptions for *différance*:

The a of *différance*, therefore is not heard; it remains silent, secret, and discreet, like a tomb. It is a tomb that (provided one knows how to decipher its legend) is not far from signaling the death of the king (Derrida, 2004: p.281).

Further, despite its mystical, mysterious appearance or even disappearance, it is not theological or metaphysical, as Derrida mentions, “it belongs to no category of being, present or absent” (Derrida, 2004: p.282) Therefore it cannot be conceived as a transcendental idea or

Being. In addition, *différance*, despite its functioning as a movement of differences, does not promise finality or completion. It overcomes substantiality. It is the infinite delay of presence, meaning or being. The “word” or “concept” *différance* is thus itself spread out, in *différance*, plunged into what it attempts to name and understand. It follows that this “word” or “concept” can be neither a word nor a concept, naming the condition of possibility (and therefore impossibility) of all words and concepts: but at the same time, it is only a word/concept that is sheltered from its own effects:

...this doubling spreads panic among all words and concepts, allowing them to be what they are only by simultaneously forbidding them from so being in the sense that has always been given to the word (and the concept) “word” and to the concept (and the word) “concept” (Bennington-Derrida, 1999:74).

Consequently, *différance* implies the restricted reflection of  $\varphi\omega\nu\eta$ , it escapes from it as well as it would escape from the  $\acute{\epsilon}\pi\omicron\chi\eta$ , or “the phenomenologist’s grasp” (Taylor, 1986: p.10). Furthermore, it seems to have accomplished more than what the phenomenologist aimed at: distorting the substantiality of subjectivity.

### 3. The Unspeakable Girl and $\acute{\epsilon}\acute{\iota}\delta\omicron\varsigma$

It would be quite true to consider ‘eidetic investigation’ as a major component of Husserl’s phenomenological method. As already indicated previously, it operates with the dichotomy of the *eidōs* and the fact. For him *eidōs* or the essence is the fundamental character or structure of the object. “This *eidōs* is the unchanging form that secures the spatial and temporal presence of the object” (Taylor, 1986:11). Hence, this dichotomy also determines the real and non-real, real being and temporal being. The eidetic phenomenology of Husserl aims at a universal and absolute knowledge through the uncovering of *eidōs* or ‘whatness’ of things, namely eidetic reduction. *Eidōs*, essences or concepts in this sense enable clarified definitions, presentations, and representations within an ideal system of signs and rigorous significations. In this part of the study, I will try to demonstrate not an eidetic but a mythical way of ‘seeing’ through Agamben’s *The Unspeakable Girl*.

Among the various definitions of *Eidōs*, the most proverbial are form, shape, kind and nature (of something). *Eidōs* is for sure, related to seeing and being seen and phenomenon coming from  $\varphi\alpha\acute{\iota}\nu\omega$  which means to make appear. Further  $\acute{\epsilon}\acute{\iota}\delta\omega$  or  $\omicron\acute{\iota}\delta\alpha$  refers to knowing. In *The Unspeakable Girl* Giorgio Agamben revives and reconsiders the myth of Demeter and her daughter Kore (Persephone) in relation with the references of ancient writers such as Aristoteles, Platon, Pindaros, and Homeros but specifically in interaction with the essays of Jung and

Kerényi. Through his work, Agamben points to the association of the Eleusinian rite with seeing and vision as well as *theoria* and mystical vision. Finally, Agamben tries to show how the unspeakable Kore ends up revealing herself as the figure of philosophical wisdom.

The Urkind in the study of Kerényi and Jung is presented as “an originary child seen not only in its male and female aspects but, above all, in its androgyny” (Agamben, 2014: p.3). It is demonstrated with the hermaphrodite figure of Dionysus. Respectively, Kore’s signification is more threatening than of Dionysus’ since it blurs the distinction of woman and girl, namely mother and virgin. The eidetic indetermination and the ambiguity of ‘how to call’ Kore is much more disturbing: “between daughter and mother, virgin and woman, ‘the unspeakable girl’ presents a third figure which puts into question all we think we know about femininity, and all we think we know about man and woman” (Agamben, 2014: p.6).

According to Agamben, Kore can neither defined by gender, by any social role or identity, therefore remains unspeakable<sup>2</sup>. Yet the image of Kore also recalls what Agamben calls the example: “neither particular nor universal, the example is a singular object that present itself as such, that shows its singularity” (Agamben, 2007: p.10). Through this reading, it can be understood in Aristotelian testimony that the experience in Eleusinian rite was not an “irrational ecstasy but a vision analogous to *theoria*, to supreme philosophical knowledge” (Agamben, 2014: p.18-19). Referring to Aristoteles’s differentiation of naming and proposition, Agamben suggests that the unspeakable girl cannot be said but named, that is she cannot be put in an eidetic judgment but merely and probably inadequately called:

The knowledge conveyed at Eleusis could thus be expressed in names but not in propositions; ‘the unspeakable girl’ could be named but not said. In the mystery cult, there is thus no place for the *logos apophantikos* (assertion) (*De interpretatione* 17b8) but only for the *onoma* (name). And in the name is something like a ‘touching’ and ‘seeing’ (Agamben, 2014: p.20).

Agamben also points to a similar relation in this interpretation of Plato’s *Symposium*, concluding that there is a very close kinship between philosophy and mystical experience. Although Kore’s age is not determined, it is known that she was playing with girls when Hades restrained her. Agamben renders the ironical assumption “that a girl at play became the ideal figure for the supreme initiation and the completion of philosophy, the figure for something that is at once thought and initiation and thus unspeakable – this is the mystery.” (Agamben, 2014:

---

<sup>2</sup> Agamben previously discusses “infancy” as an “*experimentum linguae*” through the relationship between philosophy and language, by dwelling upon the limits of language, with references to Benjamin and Kant in his *Infancy and History: The Destruction of Experience* (1993). Although it is beyond the scope of the present paper, the problem of *eidos* as represented in “the Unspeakable” via the figure of Kore can be discussed more elaborately when cross-read with the former text and when juxtaposed with Agamben’s ideas on community.

p.21) The child's or the Urkind's sudden possession of supreme knowledge is very well reflected herein.

## Conclusion

The indeterminate (consciousness or subject) suddenly attains to the knowledge of the immortal life, which construes an opposition and a superior position over mortal world, and all this is actualized via the myth. Moreover, as Agamben discusses, the form and content (eidos and hyle) become unified within the Eleusinian mysteries and therefore they are no longer mysterious. The third figure Kore, or the divine child has distorted the differentiation by eliminating and making the eidetic definition impossible:

The third element – neutralizing the distinction between form and content – is mysterious because in it there is no longer anything to conceal. Independent of the ideas of patrons and scholars of the period, these images have reached the point at which, because there is nothing left to say in the discursive level, thought and vision coincide. Form and content coincide not because the content now appears unveiled but because, as in the literal meaning of *concidere*, they 'fall together', are reduced and reconciled. What we are then given to contemplate is pure appearance. The little unspeakable girl shows herself (Agamben, 2014: p. 37).

Is it possible to claim that Agamben phenomenologically reduces Kore or the Unspeakable to its 'Tale Quale' (as such)? Or is it already immanent in the exemplar if we are to call her so? These questions cannot be answered within the scope of a single study. Yet consequently, the non-eidetic figure of Kore somehow finds a way of communicating and interacting through the discourse, paradoxically within philosophical writings through generations. And this is apparently, not only the miracle of the text, but also of philosophy.

## References

- Agamben, G. (2007). *The Coming Community*. (Translated by Michael Hardt). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Agamben, G. (1993). *Infancy and History: The Destruction of Experience*. (Translated by Liz Heron). London: Verso.
- Giorgio Agamben and Monica Ferrando. (2014). *The Unspeakable Girl: The Myth and Mystery of Kore*. (Translated by Leland De La Durantaye and Annie Julia Wyman). Milan: Seagull Books.
- Geoffrey Bennington. Jacques Derrida. (1986) *Geoffrey Bennington and Jacques Derrida*. Translated by Geoffrey Bennington. Chicago: The University of Chicago Press.

- Derrida, J. (2004). *Différance*. In Julie Rivkin and Micheal Ryan (Eds), *Literary Theory An Anthology*. Cornwall: Blackwell Publishing.
- Derrida, J. (1973) *Speech and Phenomena and Other Essays on Husserl's Theory of Signs*. (Translated by David B. Allison and Newton Garver). New York: Northwestern University Press.
- Jacques Derrida. (2004). *Semiology and Grammatology* in *Literary Theory An Anthology*. In Julie Rivkin and Micheal Ryan (Eds), *Literary Theory An Anthology*. Cornwall: Blackwell Publishing.
- Husserl, E. (1983) *Ideas Pertaining to A Pure Phenomenology and to A Phenomenological Philosophy* in *Collected Works Volume II*. (Translated by F. Kerstenn). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Husserl, E. (1997). *The Idea of Phenomenology (Five Lectures)*. (Translated by Lee Hardy). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Merleau-Ponty, M. *Phenomenology of Perception*. (Translated by Colin Smith). London: Routledge.
- Saussure, F. *Course in General Linguistics*. In Mark C. Taylor (Ed.) *Deconstruction in Context* (1986). Chicago: The University of Chicago Press.
- Tompkins, J. (1988). *A Short Course in Post-Structuralism* in *College English*, Vol. 50, No. 7 pp. 733-747 Published by: National Council of Teachers of English
- Article Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/377671>

**Destek ve Teşekkür Beyanı:**

Çalışma herhangi bir destek almamıştır. Teşekkür edilecek bir kurum veya kişi bulunmamaktadır.

**Çıkar Çatışması Beyanı:**

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Makale Gönderim Tarihi/Received Date: 30.08.2021 – Makale Kabul Tarihi/Accepted Date: 14.10.2021

**Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi**

*Journal of Social and Cultural Studies*

www.toplumvekultur.com

Yıl/Year: 2021, Sayı/Issue: 8, Sayfa/Page: 96-110

DOI:10.48131/jscs.988092

**AKADEMİK ÇEVİRİ PROGRAMLARI KAPSAMINDA EĞİTİM, ÖĞRETİM,  
EĞİTİM PROGRAMI VE ÖĞRETİM PROGRAMI KAVRAMLARININ  
DEĞERLENDİRİLMESİ**

*Buğra KAŞ<sup>1</sup>  
Şaban KÖKTÜRK<sup>2</sup>*

**Öz**

Bu çalışmada eğitim ve öğretim kavramlarının Türkiye’de yükseköğretimin farklı kademelerinde sunulan akademik çeviri programları kapsamında değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Bu çerçevede, ilk olarak bahsi geçen kavramların TDK’deki (Türk Dil Kurumu) karşılıkları incelenmiştir. Ardından, eğitim ve öğretim kavramlarının ve bu kavramlarla ilişkili oldukları düşünülen eğitim programı ve öğretim programı ifadelerinin eğit-bilimsel ve öğret-bilimsel alan yazında nasıl tanımlandıkları araştırılmıştır. Bahsi geçen kavramların tanımlamaları bağımsız bölümler halinde sunulmuştur. Eğitim ve öğretim kavramlarının zaman, mekân, kazanımlar, plan / program ve ölçme / değerlendirme noktalarında birbirinden ayrıştığı gözlemlenmiştir. Aynı şekilde, eğitim programı ve öğretim programı ile ilgili yapılan tanımlamalarda ders içerikleri, ders dağılımları, müfredat ve öğretim yöntem / teknikleri bakımından bazı farklılıklar olduğu tespit edilmiştir. Daha sonra, eğitim, öğretim, eğitim programı ve öğretim programı çerçevesinde akademik çeviri programlarının nitelikleri karşılaştırılmıştır. Yapılan analizlerin sonucunda, yükseköğretimin ön lisans ve lisans boyutunda sunulan akademik çeviri programlarında eğitimden öte öğretim olarak adlandırılacak faaliyetlerin yürütüldüğü görülmüştür. Bu çerçevede, akademik çeviri eğitimi değil de akademik çeviri öğretimi ifadesinin kullanımının daha uygun olacağı düşünülmektedir. Benzer şekilde, akademik çeviri programının öğretim programının alan yazında sunulan özelliklerine daha uyumlu olduğu ve bu gerekçeyle akademik çeviri öğretim programı olarak adlandırılmasının daha doğru olacağı sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca, ilerleyen zamanda bu kapsamda yapılacak olan çalışmalar için bazı önerilerde bulunulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Çeviribilim, Çeviri Çalışmaları, Eğitim Programı, Öğretim Programı, Akademik Çeviri Öğretimi, Akademik Çeviri Öğretim Programı

<sup>1</sup> Doktora Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çeviribilim Bölümü, [bugra.kas@gop.edu.tr](mailto:bugra.kas@gop.edu.tr), ORCID: 0000-0002-8529-6298

<sup>2</sup> Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Çeviribilim Bölümü, [skokturk@sakarya.edu.tr](mailto:skokturk@sakarya.edu.tr), ORCID: 0000-0002-2575-0137



## EVALUATION OF EDUCATION, TRAINING, EDUCATION PROGRAM, AND TRAINING PROGRAM CONCEPTS WITHIN THE SCOPE OF ACADEMIC TRANSLATION PROGRAMS

### Abstract

This study aims to evaluate the concepts of education and training within the scope of academic translation programs presented at different levels of higher education in Turkey. In this context, the equivalents of the stated concepts in TLI (Turkish Language Institution) were examined. Then, it was researched how the concepts of education and training and the education program and training program expressions that are thought to be related to these concepts are defined in the pedagogical and didactics literature. Definitions of these concepts are presented in independent sections. It was observed that the concepts of education and training differ from each other in terms of time, space, achievements, plan/program, and measurement / evaluation. Likewise, it was determined that there were some differences in course contents, course distributions, curriculum and training methods/techniques in the definitions made about the education program and training program. Then, the qualifications of academic translation programs were compared within the framework of education, training, education program and training program. As a result of the analysis, it was seen that activities that can be called training rather than education are carried out in academic translation programs offered in associate and undergraduate degrees of higher education. In this respect, it is thought that it would be more appropriate to use the term academic translation training rather than academic translation education. Similarly, it was concluded that the academic translation program is more compatible with the features of the training program presented in the literature, and for this reason, it would be more appropriate to call it an academic translation training program. In addition, some recommendations were provided for further studies in this context.

**Keywords:** Science of translation, Translation studies, Education program, Training program, Academic Translation Training, Academic Translation Training Program

---

### Giriş

Eğitim ve öğretim sözcükleri birbirinin yerine kullanılan kavramlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Toplumun her kesimi tarafından gündelik hayatta bile sıklıkla tercih edilen eğitim kavramı ve daha çok konuyla ilişkili olan kişilerce kullanılan öğretim kavramı aslında hem anlamsal hem de bağlamsal boyutta farklılık göstermektedir. Aynı durum çeviri alanında da geçerliliğini korumaktadır. Kimi çalışmalarda akademik çeviri eğitimi ifadesi tercih edilirken, bazı araştırmacılar ise aynı durumlarda akademik çeviri öğretimi söylemini dile getirmektedirler. Mademki, anlamsal ve bağlamsal açıdan eğitim ve öğretim kavramları birbirinden farklılık gösteriyorsa, bu iki ifade türünün netleştirilmesi ve sınırlarının neler olduğunun belirlenmesi kaçınılmaz bir durum olarak görülmektedir.

Bu düşünceden hareketle, ilgili çalışmada ilk olarak eğitim, eğitim programı, öğretim ve öğretim programı gibi kavramlar eğit-bilimsel ve öğret-bilimsel çerçevede tanımlanacaktır. Daha sonra, bu kavramların akademik çeviri alanındaki karşılıklarına değinilecek ve yapılacak olan

değerlendirmelerin ardından akademik çeviri eğitimi ve akademik çeviri öğretimi ifadelerinin tanımlamaları yapılarak sınırları çizilmeye çalışılacaktır. Son olarak ise akademik çeviri öğretimi ve akademik çeviri öğretim programı kavramlarının açıklamalarına yer verilecektir.

## 1. Eğitim Nedir?

Gündelik hayatın her alanında karşılaşılan bir kelime olan eğitim ile ilgili bugüne kadar oldukça fazla tanımlama yapılmıştır. Bu tanımlamalardan bahsetmeden önce eğitim sözcüğünün eğmek mastarından geldiğini belirtmekte fayda vardır. Eğitim, Türk Dil Kurumu'nun çevrimiçi sözlüğünde ise “çocukların ve gençlerin toplum yaşayışında yerlerini almaları için gerekli bilgi, beceri ve anlayışları elde etmelerine, kişiliklerini geliştirmelerine okul içinde veya dışında, doğrudan veya dolaylı yardım etme ve terbiye” olarak tanımlanmıştır (TDK, 2020).

Eğit-bilimsel çerçevede yapılmış olan çalışmalarda eğitim kavramı ile ilgili yapılan çalışmalarda ise birbirinden farklı tanımlamalarla karşılaşmaktadır. Şimşek (2007, s.29) eğitimi “insanın yaşamı boyunca devam eden, bireye nasıl yaşaması gerektiğinin öğretildiği, düşünme becerisinin geliştirildiği ve bu doğrultuda davranış değişikliklerinin meydana getirildiği bir süreç” olarak tanımlamaktadır. Bir başka çalışmada, eğitimi toplumun tüm yaşam biçimi olarak betimleyen Ünal ve Ada'ya (2011, s.61) göre, eğitim “bireyin toplumsallaştırılması amacıyla ev, okul ve bunların dışında cereyan eden kişiliğin gelişim sürecidir”. Eğitimin insanın doğumundan ölümüne kadar devam ettiğini vurgulayan Özan (2014, s.112) eğitimi kısaca “bireyin kendi yaşantısında istenilen yönde davranış değiştirme süreci” olarak ifade etmektedir.

Eğitimi “insana özgü bir faaliyet” olarak ifade eden Özkan (2017, s.66) bunun etkileşim sonucu meydana geldiğini öne sürmektedir. Ona göre, eğitimin gerçekleşebilmesi için mutlaka sosyal bir ortama ihtiyaç vardır ve bu sebeple eğitim kültürlenme süreci olarak kabul edilmelidir. Benzer şekilde, eğitimi “sadece insana has bir faaliyet” olarak gören ve onu davranışsal kapsamda değerlendiren Sezgin (2019, s.92) insanın olgunlaştırılmasını eğitim kavramıyla ilişkilendirmektedir. Yukarıda ilgili alan yazından kronolojik olarak alınmış olan tanımlamalar incelendiğinde, eğitimin yaşam boyu devam eden faaliyet olduğu ve eğitim aracılığıyla bireyin toplumun değerleri bağlamında yetiştirilmesinin amaçlandığı görülmektedir. Bu bakımdan, bazı araştırmacılar eğitim ve kültürleme / kültürlenme kavramlarını eşdeğer olarak ifade etmişlerdir.

Eğitimin amacının da ne olduğunu belirtmek bu çalışmanın nihai hedefinin ortaya konmasında etkili olacaktır. En genel hatlarıyla eğitimin amacı bireye kendi kendini geliştirebilme fırsatı sunarak onun insanlarla olan ilişkilerini, ekonomik yetkinliğini ve içerisinde yaşadığı

topluma karşı taşıdığı vatandaşlık kapsamındaki sorumluluklar açısından kendini geliştirmesini sağlamaktır. Dolayısıyla, eğitimin temel amacı ideal insanı yetiştirmektir.

Eğitim kavramı için yapılan tanımlamalardan ve eğitimin amacından yola çıkarak, eğitim; bireyde istenilen doğrultuda davranış değişikliği yaratma süreci olarak özetlenebilir. Ayrıca, bahsedilen tanımlamalarda sıklıkla vurgulanan bir diğer nokta ise eğitimin doğumdan ölüme, bir başka ifadeyle, yaşam boyu devam eden bir faaliyet olduğu gözlemlenmektedir.

## 2. Eğitim Programı Nedir?

Alan yazında eğitim programı ile ilgili yapılmış olan tanımlamalara geçmeden önce bu kavramın TDK'deki karşılığının eğitimi düzenleyen ve yönlendiren sistem olduğunu belirtmek doğru olacaktır. Çünkü kavramın anlamsal karşılığının bilinmesi alan yazındaki tanımlamaların daha anlaşılır hale gelmesini sağlayacaktır. Yukarıdaki anlamdan da anlaşılacağı üzere, eğitimin düzenleyici ve yönlendirici bir hale gelmesi onu sistematik bir forma sokan eğitim programları sayesinde olmaktadır.

Eğit-bilimsel alanda yapılmış olan tanımlamalara bakıldığında ise, birbirine benzeyen birçok tanımlama ile karşılaşmak mümkündür. Eğitim programını “yetişek” sözcüğü ile dile getiren Ertürk (2013, s.77) bu kavramı “öğrencileri belirli bir zaman dilimi içerisinde yetiştirmek amacıyla uygulanan eğitim durumlarının tamamı” şeklinde açıklamaktadır. Daha eskide yapılmış olan çalışmalarda yer alan benzer bir tanımlamada, Varış (1996, s.32) “bir eğitim kurumu tarafından çocuklar, gençler ve yetişkinler için sunulan milli eğitimin ve eğitim kurumunun amaçları doğrultusunda yürütülen etkinlikler bütünü” eğitim programı olarak adlandırmıştır. Farklı bir çalışmada Demirel (2007, s.43) eğitim programını “öğrenene okul içinde ve okul dışında önceden planlanmış etkinlikler aracılığıyla gerçekleştirilen öğrenme yaşantıları düzeneği” olarak tanımlamıştır.

Bütün bu tanımlamalar incelendiğinde, vurgulanan noktaların etkinliklerin okul içinde ve dışında gerçekleşmesi, milli eğitimin ve eğitim kurumunun amaçları doğrultusunda yürütülmesi ve oldukça kapsamlı bir olgu olduğu dikkat çekmektedir. Bu bağlamda eğitim programı ile yapılan yönlendirmenin eğitimin daha çok okul öncesi, ilk ve orta kademeleri yönünde olduğu sonucunu çıkartmak yanlış olmayacaktır. Çünkü bahsi geçen eğitim kurumları milli eğitime bağlı kurumlardır.

### 3. Öğretim Nedir?

Türk Dil Kurumu'nun çevrimiçi sözlüğünde “belli bir amaca göre gereken bilgileri verme işi, öğrenmeyi kolaylaştıracak etkinlikleri düzenleme, bu bağlamda gerekli olan araçları sağlama ve kılavuzluk etme” şeklinde tanımlanan öğretim kavramı, her ne kadar günlük yaşamda eğitim kavramı ile eş anlamlı olarak kullanılsa da aslında oldukça farklı bir anlam içermektedir. Bu farklılığı daha anlaşılır kılmak ilgili alan yazında öğretim kavramı için yapılan tanımlamalar sayesinde daha da kolay olacaktır.

Bu çerçevede öğretim sözcüğü için öğret-bilimsel alanda çok çeşitli tanımlamalar olduğu görülmektedir. Saracoğlu ve Küçükoglu (2015, s.45) *Öğretim İlke ve Yöntemleri* adlı kitaplarında öğretim kavramını “insanoğlunun hayatının belirli bölümlerinde planlı, programlı, genellikle bir belgeyle sonuçlanan ve kişide önceden belirlenmiş kazanımların edinilmesini etkinlikler bütünü” olarak dile getirmiştir. Öğretim ilke ve yöntemleriyle ilgili temel kavramlar hakkında yapmış olduğu çalışmasında Güven (2017, s.25) eğitim ve öğretim kavramlarının çoğu kez birbirinin yerine yanlışlıkla kullanıldığına vurgu yapmış ve öğretimi eğitimden farklı olarak “sınırları önceden belirlenmiş ve okul olarak adlandırılan eğitim kurumlarında sunulan etkinlikler” olarak tanımlamıştır.

Aşlıoğlu (2014, s.83) öğretimi “okulda planlı, programlı ve dar bir zaman diliminde devam eden bir süreç” olarak belirtmiş ve bahsi geçen bu sürecin sonunda bireyin neleri, ne kadar öğrendiği, neleri öğrenemediği ve öğrenmesi için neler yapıldığına ilişkin değerlendirmelerin yapıldığına dikkat çekmiştir. Burada özellikle vurgulanan süreç sonunda yapılan değerlendirmenin olması bu çalışmanın amacı kapsamında oldukça fazla önem taşımaktadır. Benzer bir çalışmada, Çoban'a (2017, s.26) göre, “planlı ve programlı öğretme etkinlikleri” olarak kabul edilen öğretim, bireyin yaşamı boyunca devam eden eğitimin bir kısmının okulda, sınıf ortamında planlı ve izlenceli bir şekilde yürütülen kesiti şeklinde açıklanmıştır. Şimdiye kadar sunulan tanımlamalardan yola çıkarak, öğretim kavramıyla planlı, programlı, okul/sınıf içi ve belirli bir zaman dilimi gibi ifadelerin sıklıkla kullanıldığı dikkat çekmektedir. Bu ifadeleri öğretim kavramının taşıdığı özellikler olarak söylemek çok da yanlış bir yaklaşım olmayacaktır.

Ummanel ve Dilek (2016, s.18) daha önceki tanımlamalarda da olduğu gibi “öğretimin eğitimin okulda yürütülen bölümü” olduğunu söylemiştir. Öğretimin, bir ders için daha önceden oluşturulmuş öğretim programında yer alan usul ve esaslara uygun olarak gereken hazırlıkların yapılması, sürecin etkin bir biçimde yürütülmesi ve süreç sonunda hedeflenen kazanımların tamamen edinilmesine kadar devam eden bir süreç olduğu görülmektedir. Yine benzer bir tanımlamada ise sınırlı etkinlikler içeren öğretimi, “önceden planlanmış bir program

doğrultusunda uygulanan ve sonunda bireyin kazanımlarının birtakım değerlendirmelere tabi tutulduğu süreç” şeklinde açıklamıştır (Taşpınar, 2017: s.88).

Öğretim sözcüğü ile ilgili eğit-bilimsel alan yazındaki çeşitli tanımlamalar incelendiğinde neredeyse tamamının belirli ifadelerle göndermeler yaptığı açık bir şekilde görülmektedir. Bu çerçevede, öğretimin eğitimin bir bölümü olduğu görülmektedir. Öğretim ile kastedilenin belirli bir zaman dilimi içerisinde genelde okul olarak adlandırılan özelde ise sınıf içi biçiminde indirgenebilecek ortamlarda öğrenene önceden belirlenmiş kazanımların bir plan ve program dâhilinde kazandırılması ve hangi kazanımın ne ölçüde edinildiğinin bir değerlendirmeye tutulduğu süreç olduğu anlaşılmaktadır. Gerek önceki tanımlamalarda gerekse bu tanımlamada vurgulanan ilkeler; belirli bir zaman diliminin varlığı, sınıf içi etkinliklerin yapılması, sürecin önceden tasarlanmış olan plan ve programa dayalı yürütülmesi, ölçme ve değerlendirmenin varlığı ve sürecin bir not veya belge ile tamamlanıyor olması şeklinde sıralanabilir.

#### 4. Öğretim Programı Nedir?

Öğretim programı ile ilgili alan yazında yer alan tanımlamalara geçmeden önce, yukarıda bahsedilen kavramlarda olduğu gibi, öğretim programının TDK'deki karşılığında bahsetmek öğret-bilimsel çerçevede yapılacak olan açıklamaların daha anlaşılır olmasını sağlayacaktır. Bu kapsamda, Türk Dil Kurumu'nun çevrimiçi sözlüğünde öğretim programı; bir okulu bitirmek veya bir alanda uzmanlaşmak için okunması gereken ders ve konuları kapsayan plan, ders programı, müfredat ya da müfredat programı şeklinde ifade edilmektedir.

Hem öğretim programının tanımı hem de öğretim programını meydana getiren unsurlar ile ilgili alan yazında oldukça çeşitli yaklaşımlar bulunmaktadır. Bu çalışmanın amacı doğrultusunda bazı tanımlamalara yer verilmesi oldukça katkı sağlayacaktır. Örneğin, Aydın (2011, s.76) öğretim programlarını “belli eğitim kademelerinde öğrenilmesi hedeflenen ders konularını içeren, zaman ve süre öğelerini dikkate alınarak hazırlanan ve okul/alan türünün amaç ve ilkeleri doğrultusunda hazırlanan etkinlikler bütünü” olarak tanımlamıştır. Ona göre, öğretim programı eğitim programı içerisinde ağırlıklı olarak bulunmaktadır ve belirli bilgi kategorilerinin bir sistem dâhilinde düzenlenmesiyle oluşmaktadır. Benzer şekilde, Güven (2013, s.98) eğitim programı ve öğretim programı kavramlarının birbirinin yerine yanlışlıkla kullanıldığını vurgulamış ve öğretim programını “eğitim programının amaçlarına uygun olarak öğrenciye kazandırılmak istenen bilgi, beceri, tutum ve davranışların ders kümeleri şeklinde planlı bir biçimde düzenlenmesi” olarak tanımlamıştır.

Öğrenme ve öğretme süreci ile ilgili olarak yaptığı çalışmada Çavuş (2014, s.77) öğretim programının içinde bulundurduğu özelliklerden bahsetmiş ve bunları “kazanımlar, içerik, öğretme-öğrenme süreci ve ölçme / değerlendirme” olarak sıralamıştır. Bu açıklamadan anlaşılacağı üzere bir öğretim programının mutlak suretle önceden planlanmış kazanımları bu doğrultuda hazırlanan içerikler sayesinde belirlenmiş süre içerisinde sunması ve süreç sonunda kazanımların ne ölçüde edinildiğini görmek amacıyla bir ölçme ve değerlendirme aşamasını içinde bulundurması gerekmektedir. Başka bir çalışmada, öğretim programı; “belli bir öğretim basamağındaki çeşitli sınıf ve derslerde okutulacak olan konuları, bu konuların amaçlarını, her bir dersin hangi sınıfta haftada kaç saat okutulacağını ve hangi öğretim metot ve tekniklerinin kullanılacağını gösteren bir kılavuz” olarak betimlemiştir (Çoban, 2015: s.14). Bu betimlemede göze çarpan en önemli nokta ise hangi konuların ya da derslerin hangi sınıfta ve haftada kaç saat sunulacağını öğretim programı olarak ifade edilen öğretim programı kapsamında gerçekleştiriliyor olduğudur. Aynı şekilde Taşpınar (2017, s.10) da öğretim programının okul içerisinde yürütüldüğünü belirtmiş ve onu “farklı kademelerde verilen dersler” boyutunda ele almıştır.

Öğret-bilimsel çerçevede öğretim programı üzerine yapılan tanımlamalar incelendiğinde, öğretim programının oldukça geniş bir kapsamda değerlendirilen eğitim programının bir bölümü olarak kabul edildiği görülmektedir. Öğretim programı hakkında yapılan açıklamalarda plan, program, süreç, eğitimin farklı basamakları ve bu basamaklarda verilecek dersler odaklı söylemler bulunmaktadır. Bu durum da öğretim programlarının niteliklerini ortaya koymaktadır.

Araştırmacılar tarafından öne sürülen açıklamalardan yola çıkarak, öğretim programını; belirli zaman dilimleri içerisinde planlı ve sistematik bir biçimde çeşitli konuların farklı kazanımlar sağlamak amacıyla öğrencilere sunulduğu, bu kazanımlara uygun öğrenim etkinliklerinin yürütüldüğü ve ardından da hangi kazanımın ne ölçüde edinildiğinin belirlenmesi için ölçme / değerlendirme uygulamasının yapıldığı süreç olarak tanımlamak mümkündür. Daha açık olarak ifade edilecek olursa, öğretim programının öğrenciler tarafından edinilmesi amaçlanan kazanımları vardır. Bu kazanımlar öğretim programlarında seviyeye uygun biçimde öğretim etkinlikleri aracılığıyla verilir. Hangi kazanımın hangi konu sayesinde ve hangi aşamada verileceği öğretim programı kapsamında belirlenir. Öğretim programının sonunda öğrenciler bir ölçme ve değerlendirme sürecine tabi tutulur. Bu süreç mutlaka bir not ya da bir belge ile sonlanır.

Öğretim programını eğitim programından ayıran en önemli farklardan birisi de sürecin sonunda verilen not ya da belgedir. Öğrenciler, öğretim programının sonunda ya yeterli olduklarını belirten ve bir sonraki aşamaya geçmelerini sağlayacak bir not alırlar ya da öğretim programının kendileri tarafından başarılı bir şekilde tamamlandığını gösteren bir belge elde

ederler. Öğretim programındaki derslerden herhangi birinden yeterli kabul edilecek derecede bir not alamayan öğrenciler başarılı olana dek o dersi tekrar almak zorundadırlar.

## 5. Eğitim ve Öğretimin Farkları Nelerdir?

Akademik çeviri açısından eğitim ve öğretim kavramlarını ele almadan önce gerek genel anlamda gerekse de eğit-bilimsel ve öğret-bilimsel çerçevede eğitim ve öğretim kavramlarının farklarından bahsetmek gerekmektedir. Böylelikle her iki kavramın hangi noktalarda birbirinden ayrıştığını tespit etmek ve akademik çeviri alanında kullanımının nasıl olması gerektiğine karar kılmak daha kolay olacaktır.

Daha önceki bölümlerde eğitim ve öğretim kavramları ile ilgili yapılan tanımlamalar incelendiğinde, bu iki sözcüğün eğit-bilimsel ve öğret-bilimsel boyutta kapsam, mekân, plan/program, süreç, ölçme ve değerlendirme gibi konularda birbirinden farklılıklar gösterdiği görülmektedir. Eğitim ve öğretim kavramları kapsam açısından karşılaştırıldığında, eğitim öğretime kıyasla çok daha kapsamlı bir yapıya sahiptir. Eğitim, içerisinde hem formal hem de informal boyutu bulundururken, öğretim ise sadece konunun informal boyutunu kapsamaktadır. Bu bağlamda dikkat çeken bir diğer konu ise eğitimin öğretimi kapsayan bir boyutta olmasıdır. Eğitim her türlü bilgi ve beceriyi esas almasına karşın, öğretim sadece önceden belirlenmiş hedefler doğrultusunda düzenlenen faaliyetlere odaklanmaktadır.

Bu kavramların bir diğer farklılık gösterdiği nokta ise mekândır. Eğitim ve öğretimin gerçekleştirildiği yerlere genel olarak okul denilmektedir. Eğitim hem okul içinde hem de okul dışında gerçekleşebilen bir faaliyet olarak karşımıza çıkmasına rağmen, öğretim ise sadece okul olarak adlandırdığımız eğitim kurumlarında yürütülmektedir.

Plan/program konusu ise eğitim ve öğretimin ayrışık göstergeler sunduğu bir başka boyut olarak görülmektedir. Eğitim herhangi bir plan ya da program olmaksızın yapılabilir. Ancak öğretimin gerçekleşebilmesi ya da yapılan etkinliğe öğretim denilebilmesi için mutlak suretle plan/programa ihtiyaç vardır. Aslında öğretimi eğitimden ayıran en önemli özelliklerden birinin de bu konu olduğunu ifade etmek yanlış olmayacaktır. Bir başka ifadeyle, plan ve program öğretimin ayrılmaz bir parçası olarak kabul edilmektedir.

Süreç boyutu da eğitim ve öğretim kavramlarının birbirinden farklılaşmasını sağlamaktadır. Daha açık bir biçimde ifade edilecek olursa, eğitim genellikle yaşam boyu devam eden ve herhangi bir zaman dilimi ile sınırlandırılmamış bir süreç olarak tanımlanırken, öğretim ise önceden belirlenmiş hedeflerin kazandırılması noktasında ihtiyaç duyulan zaman dilimi içerisinde yürütülen faaliyetler bütünü olarak ifade edilmektedir. Yani, eğitim zamansal açıdan sınırlandırılmamasına rağmen öğretim belirli bir zaman dilimi ile kısıtlanmış bir haldedir.

Eğitim ve öğretimin birbirinden farklı özellikler sergilediği bir başka boyut ise ölçme ve değerlendirme konusudur. Eğitim sürecinde ölçme ve değerlendirme faaliyetlerinin yürütülmesi zorunlu olmamasına rağmen, öğretimin olmazsa olmaz yanlarından biri olarak görülmektedir. Öğretim önceden belirlenmiş olan hedeflerin sınırlı bir zaman diliminde kazandırılmasını hedeflediği için gerek süreç içerisinde gerekse de süreç sonunda belli başlı ölçme faaliyetlerine gereksinim duymaktadır. En nihayetinde de bir değerlendirmenin yapılması ise kaçınılmazdır. Bu değerlendirme bir not ya da başarılı / başarısız olma durumu veya bir belge, sertifika ya da diploma verilmesi şeklinde yapılmaktadır. Eğitimde ölçme ve değerlendirmenin olmazsa olmaz bir konu olarak karşımıza çıkmamasının bir diğer nedeni ise eğitimin sonunda bireyde her zaman için istendik boyutta davranış değişikliklerinin meydana gelmemesidir. Ancak, öğretim sadece istendik yönde kazanımların gerçekleşmesi koşuluyla tamamlanan bir etkinliktir. Aksi halde ya süreç baştan başlar ya da birey yetersiz görüldüğü takdirde tamamen sonlandırılır.

Alan yazında da eğitim ve öğretim kavramlarının hangi noktalarda birbirinden farklılıklar gösterdiğini ortaya koyan çeşitli çalışmalar vardır. Ummanel ve Dilek (2016, s.48) gelişim ve öğrenme adlı çalışmalarında bu farklılıkları maddeler halinde şu şekilde listelemişlerdir:

- “Eğitim öğretime göre daha kapsamlıdır. Çünkü eğitim formal ve informal boyutu, öğretim ise formal boyutu kapsar.
- Eğitimde bilgi dâhil her türlü tecrübe üzerinde durulurken öğretim planlı ve programlı öğrenmeleri içerir.
- Eğitim yaşamı kapsayan bir süreçken öğretim yaşamın belli dönemlerinde yapılır.
- Eğitim zaman ve mekân yönünden sınırsızdır. Öğretim ise belli mekânlarda gerçekleşir.
- Eğitim plansız ve programsız da olabilir. Fakat öğretim planlı programlıdır.
- Her eğitim öğretim değildir. Fakat her öğretim eğitimidir.
- Eğitim sonunda istenmedik davranışlarda gerçekleşebilir. Öğretimde ise istendik davranışlar kazandırmak esastır.”

Birbirinden ayrıştığı boyutlar açıkça ortaya konan eğitim ve öğretim kavramlarını her zaman ve her koşulda birbirinin yerine kullanmak yanlıştır. Bu durum diğer alanlarda olduğu gibi



akademik çeviri açısından da geçerliliğini korumaktadır. Bu çalışmanın nihai hedefi doğrultusunda eğitim ve öğretim kavramlarının akademik çeviri alanında tanımlanması ve kapsamlarının belirlenmesi faydalı olacaktır.

## 6. Akademik Çeviri Alanında Eğitim ve Öğretim Kavramlarının Tanımlanması

Çevirinin öğretilebilir bir etkinlik olduğu düşüncesinin yaygınlaşmaya başlamasının ardından bu bağlamda yapılan çalışmalar incelendiğinde, ağırlıklı olarak çeviri eğitimi kavramının kullanıldığı görülmektedir. Gerek çevirinin öğretilebilirliği gerekse de uygulamalı çeviribilimin bir alt alanı olarak kabul gören çeviri eğitimi alanında yürütülen çalışmalar genelde eğitim kavramı odaklı temellendirilmiştir. Bu bağlamda, çeşitli araştırmacıların tercihini çeviri eğitimi kavramı odaklı yapmasında herhangi bir kasıt olduğunu düşünmemekle birlikte eğit-bilimsel ve öğret-bilimsel çerçevede en doğru olan ifadenin kullanılmasında fayda olacaktır.

Eğitim ve öğretim kavramlarının hem günlük hem de bilimsel hayatta birbirinin yerine ayırt edilmeksizin kullanılan kelimeler olduğu dile getirilmiştir. Benzer durumun ilgili alan yazın incelendiğinde çeviri alanında yapıldığı görülmektedir (Kurultay ve Birkandan, 1997; Eruz, 2008; Okyayuz ve Kaya, 2017; Akalın, 2018; Türkmen, 2019; Mutlu, 2020). Bu konudaki örnekleri çoğaltmak mümkündür. Daha önce de dile getirildiği üzere, araştırmacıların çeviri eğitimi kavramını tercih etmeleri çalışmalarında eğitim ve öğretim kavramından ziyade çevirinin öğretilebilirliği üzerine odaklanmış olmalarıdır. Bu çalışmanın amacı da kavramın anlamsal boyutu açısından öğretim mi yoksa eğitim mi denilmesi gerektiğini ortaya koymaktır.

Çeviri öğretimi kavramı yapılan alan yazın taramasında, “*Çeviri Öğretimi Hedef ve Ölçme*” adlı çalışmada Durukan (2018, s.32) tarafından kullanılmıştır. Benzer şekilde, o da eğitim kavramından ziyade öğretim kavramının kullanılması gerektiğini vurgulamıştır. Çünkü eğitim ve öğretim kavramları her ne kadar birbirinin yerine kullanılsa da farklı durumlara atıf yapmaktadır.

Bu çerçevede, yükseköğretimin farklı boyutlarında sunulan çeviri programlarındaki faaliyetleri çeviri öğretimi olarak adlandırmak anlamsal boyutta çok daha doğru olacaktır. Neden çeviri öğretimi kavramının kullanılması gerektiği ise ilerleyen bölümlerde öğretim kavramının özellikleri ve yükseköğretimde verilen çeviri programlarının nitelikleri kıyaslanarak etraflıca tartışılacaktır.

## 7. Akademik Çeviri Öğretimi

Türkiye’de akademik düzlemde, çeviri bölümleri ön lisans ve lisans olmak üzere iki ana boyutta sunulmaktadır. Çeviri alanında lisansüstü eğitim veren kurumlar da vardır. Ancak çalışmanın kapsamı ön lisans ve lisans seviyesinde sunulan çeviri bölümlerini içermektedir. Bu çerçevede, araştırmanın önceki bölümlerinde bahsedilen öğretim kavramının özellikleri açısından yükseköğretimde akademik çeviri sunan programlar incelenecek ve akademik çeviri öğretimi kavramının kullanımının daha doğru olacağı yönündeki düşünceler gerekçeleri ile tartışılmaya çalışılacaktır.

Önceki bölümlerde yapılan açıklamalardan hareketle, öğretim kavramını eğitim kavramından ayıran en önemli unsurun zaman olduğu da söylenebilir. Bu bakımdan, Türkiye’de “Uygulamalı İngilizce Çevirmenlik” adıyla anılan ön lisans ve “Mütercim Tercümanlık” ya da “Çeviribilim” şeklinde ifade edilen lisans programları mevcuttur. Ön lisans programı 2 yıl ve lisans programları ise 4 yıllık bir zaman dilimini kapsamaktadır. Ayrıca, ilgili bölümlerde 1 yıl hazırlık programı da zorunludur (Yükseköğretim Program Atlası, 2020). Eğitimin yaşam boyu devam eden bir etkinlik olmasına karşın, öğretimin belirli zaman dilimleri içerisinde sunulan etkinlikler bütünü olması sebebiyle bahsi geçen zaman dilimlerinde yürütülen faaliyetlerin eğitimden öte öğretim faaliyeti olduğu açıkça ortadadır. Başka bir ifadeyle, ister 2 yıl isterse de 4 yıl olsun mutlak bir zaman sınırlaması olması gerekçesiyle bu bölümlerde çeviri öğretimi yapıldığını söylemek yanlış olmayacaktır. Dolayısıyla, eğitim kelimesi yerine öğretim kelimesinin kullanılması daha uygundur.

Mekân unsuru da akademik çeviri öğretimi kavramının uygunluğunu gösteren bir başka boyut olarak görülebilir. Eğitim mekânsal açıdan bir sınırlılık içermemesine rağmen, çeviri öğretimi özel kurumlarda verilse de ağırlıklı ölçüde üniversitelerin fakülte ya da meslek yüksekokullarında yürütülmektedir. Öğretim kurumu olarak tanımlanabilecek olan bu mekânlarda bu faaliyetlerin yürütülüyor olması öğretim kavramının ön plana çıkmasını sağlamaktadır.

Eğitim ve öğretim kavramlarını birbirinden ayıran bir diğer konu ise kazanımlar konusudur. Eğitimde her zaman istedik kazanımlar elde edilememesine rağmen, öğretimin temel amacı önceden belirlenen kazanımların öğretim süreci sonunda yeterli ölçüde kazandırılmasıdır. Eğitim her ne kadar hedeflenen doğrultuda sonuçlanmasa da öğretim mutlak suretle kazanımlar açısından istedik yönde nihayete ulaşmalıdır. Gerek ön lisans gerekse de lisans seviyesinde sunulan çeviri öğretiminde önceden belirlenmiş kazanımların öğrenenler tarafından edinilmesi zorunluluğu ve öğretim sürecinin ancak bu şartlar altında tamamlanabilmesi durumu eğitim

kavramı yerine öğretim kavramının kullanılmasının daha doğru olacağına dair bir başka gerekçe olarak kabul edilebilir.

Plan ve program noktasında da eğitim ve öğretim kavramları birbirinden ayrılmaktadır. Eğitimde herhangi bir plana ve programa sadık kalınmak zorunda olunmamasına rağmen, öğretimin olmazsa olmaz özelliklerinden bir diğeri de plan ve programdır. Akademik boyutta sunulan çeviri programı önceden belirlenmiş plan ve program dâhilinde yürütülmektedir. Hem ön lisans hem de lisans boyutunda öğretim sürecinden önce hazırlanan plan ve programlar vardır. Hangi kazanımların, hangi seviyede ve ne şekilde verileceğine dair planlamalar olması sebebiyle eğitim kavramından öte öğretim kavramı bu durumu daha net bir biçimde tanımlamaktadır.

Akademik çeviri boyutunda öğretim kavramının daha uygun bir tercih olacağını gösteren son unsur ise ölçme ve değerlendirme konusudur. Eğitimin sonunda zaman zaman ölçme ve değerlendirme yapılmak zorunda olmasa da ister ön lisans isterse de lisans boyutunda olsun süreç boyunca bir takım ölçme ve değerlendirme yapılması zorunludur. Çünkü öğrenenlerin ilgili alanlardan mezun olabilmesi, bir başka ifadeyle hedeflenen kazanımları ne ölçüde edindiklerinin ortaya konabilmesi için bu durum zorunludur. Süreç sonunda ise öğrenenlerin arzu edilen ölçüde kazanımları elde ettiğini gösteren ön lisans ya da lisans diplomaları ile ödüllendirilmesi bunun bir başka göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Akademik düzlemde yürütülen faaliyetler çeviri öğretimi olarak görülmelidir.

## 8. Akademik Çeviri Öğretim Programı

Öğretim programı önceden belirlenen kazanımların ders içerikleri sayesinde öğrenene sunulduğu ve öğretim sürecinin farklı aşamalarında yürütülen etkinlikler bütünüdür. Bu bağlamda, akla gelen unsurlar; dersler ve içerdiği konular, bu derslerin öğretim programının hangi aşamasında yürütüleceği, hangi dersin hangi haftada kaç saat şeklinde verileceği ve son olarak da derslerin işlenişi sırasında başvurulacak olan öğretim metot ve teknikleridir.

Bahsi geçen unsurları yükseköğretimin ön lisans ve lisans boyutunda verilen akademik çeviri öğretimi ekseninde düşündüğümüz zaman, sunulan bu çeviri programlarının birer eğitim programı olmaktan öte birer öğretim programı oldukları dikkatlerden kaçmamaktadır. Çünkü ister ön lisans isterse de lisans düzeyinde olsun bu programlar öğretim programının nitelikleri çerçevesinde hazırlanmışlardır.

Konu daha somut bir şekilde ele alınacak olursa, akademik çeviri programları öğrenene kazandırılması planlanan belirli hedeflerden oluşmaktadır. Bu hedefler ise öğrenenlere belirli ders içerikleri sayesinde verilmektedir. Bu sebeple, öğretim süreci başlamadan önce hangi derslerin

sürecin hangi aşamasında ve kaç saat şeklinde verileceğinin planlaması yapılmaktadır. Ayrıca, hangi derste hangi kazanımın hangi öğretim metot ve tekniği ile yürütüleceği de önceden kararlaştırılan konular arasındadır.

Bütün bu sebeplerden ötürü akademik çeviri öğretim programı kavramının kullanımı daha doğru olacaktır. Hem öğret-bilimsel alan yazındaki öğretim programı hakkında yapılan tanımlamalar hem de bu tanımlamaların akademik çeviri programları özelinde analizi sonucunda ortaya çıkan durum budur.

## **Sonuç**

Bu çalışmada eğitim, öğretim, eğitim programı ve öğretim programı gibi kavramların çeviri alanında değerlendirilmesi amaçlanmıştır. Bu doğrultuda, öncelikli olarak eğitim ve öğretim kavramlarının gerek TDK gerekse de eğitim-bilimsel ve öğretim-bilimsel çerçevede nasıl tanımlandığı incelenmiştir. Ardından, eğitim programı ve öğretim programı olarak adlandırılan ifadeler yine aynı kapsamda değerlendirmeye alınmıştır. İlgili alan yazınlarında yapılan tanımlamalar akademik çeviri odaklı olarak karşılaştırılmıştır.

Yapılan değerlendirmelerin sonrasında, yükseköğretimin çeşitli seviyelerinde verilen akademik çeviri programlarında eğitimden daha çok öğretim yapıldığı sonucuna ulaşılmıştır. Çünkü bu programlarda amacın davranış değişiklikleri gerçekleştirmek değil de alana özgü belirli bilgi ve becerilerin kazandırılması olduğu gözlemlenmiştir.

Bu noktadan yola çıkarak, eğitim programı ya da öğretim programı ifadelerinden hangisinin daha uygun olacağı hakkında bazı değerlendirmeler ve karşılaştırmalar yapılmıştır. Yapılan analizlerin ardından alan yazındaki tanımlamalarla akademik çeviri programlarının özelliklerinin öğretim programı kavramı üzerinde örtüştüğü sonucuna ulaşılmıştır.

Bu konu ile ilgili bundan sonra yapılacak olan çalışmalar kapsamında ise bazı öneriler şu şekilde sıralanabilir: Yükseköğretim kurumlarının ön lisans seviyesindeki bir akademik çeviri programı belirlenerek konu daha özel bir boyutta irdelenebilir. Aynı inceleme lisans boyutunda da yürütülebilir.

### Kaynakça

- Aşlıoğlu, B. (2014). Eğitim ile ilgili Temel Kavramlar. *Öğretim İlke ve Yöntemleri* içinde (Ed. M. Arslan) (ss. 1-29). Ankara: Anı Yayıncılık.
- Aydın, N. (2011). Öğretim ile ilgili Temel Kavramlar. *Öğretim İlke ve Yöntemleri* içinde (Ed. S. Güven). (ss. 9-73). Ankara: Pegem Akademi.
- Çavuş, Ş. (2014). Öğrenme Öğretme Süreci. *Öğretim İlke ve Yöntemleri* içinde (Ed. V. Sönmez). (ss. 51-78). Ankara: Anı Yayıncılık.
- Çoban, A. (2015). Temel Kavramlar. *Öğretim İlke ve Yöntemleri* içinde (Ed. G. Ocak). (s. 3-54). Ankara: Pegem Akademi.
- Demirel, Ö. (2007). *Eğitimde Program Geliştirme* (10. b.). Ankara: Pegem Yayıncılık.
- Durukan, E. (2018). *Çeviri Öğretimi: Hedef ve Ölçme*. İstanbul: Hiperlink Eğitim.
- Ertürk, S. (2013). *Eğitimde "Program" Geliştirme* (6. b.). Ankara: Edge Akademi Yayınları.
- Güven, B. (2014). Öğretim İlke ve Yöntemleriyle İlgili Temel Kavramlar. *Öğretim İlke ve Yöntemleri* içinde (Ed. Ş. Tan). (s. 1-35). Ankara : Pegem Akademi.
- Özan, M. B. (2014). Temel Kavramlar. *Eğitim Bilimine Giriş* içinde (Ed. M. Taşpınar). (s. 42-66). Ankara: Edge Akademi.
- Özkan, R. (2017). *Eğitim Bilimine Giriş*. Ankara: Pegem Akademi.
- Saracaloğlu, A. S., & Küçüköğlü, A. (2015). *Öğretim İlke ve Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi.
- Sezgin, O. (2019). *Eğitim, Kavram ve Kuram*. İstanbul: Kalem Yayıncılık.
- Şimşek, S. (2007). Eğitim İle İlgili Temel Kavramlar. *Eğitim Bilimine Giriş* içinde. (Ed. N. Saylan). (s. 1-17). Ankara: Anı Yayıncılık.
- Taşpınar, M. (2017). *Kuramdan Uygulamaya Öğretim Yöntemleri*. Ankara: Pegem Akademi.
- Türk Dil Kurumu. (2020, Temmuz). <https://sozluk.gov.tr/>
- Ummanel, A., & Dilek, A. (2016). Gelişim ve Öğrenme. *Öğretim İlke ve Yöntemleri* içinde S. Çelenk). (s. 35-52). Ankara: Pegem Akademi.
- Ünal, S., & Ada, S. (2011). Temel Kavramlar. *Eğitim Bilimine Giriş* içinde (M. Kağan, & S. Yalçın, ). (s. 1-33). Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.
- Varış, F. (1996). *Eğitimde Program Geliştirme: Teori ve Teknikler*. Ankara: Alkım Yayıncılık.

Yükseköğretim Program Atlası. (2020, Temmuz). <https://yokatlas.yok.gov.tr/>

**Araştırmacıların Katkı Oranı Beyanı:**

Yazarların çalışmadaki katkı oranları eşittir.

**Destek ve Teşekkür Beyanı:**

Çalışma herhangi bir destek almamıştır. Teşekkür edilecek bir kurum veya kişi bulunmamaktadır.

**Çıkar Çatışması Beyanı:**

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.

Makale Gönderim Tarihi/Received Date: 16.11.2021 – Makale Kabul Tarihi/Accepted Date: 27.12.2021

**Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi**

*Journal of Social and Cultural Studies*

www.toplumvekultur.com

Yıl/Year: 2021, Sayı/Issue: 8, Sayfa/Page: 111-119

DOI:10.48131/jscs.1024250

**FATHER AS A MUSE IN A HOUSE FOR MR BISWAS<sup>1</sup>**

Reyhan ÖZER-TANIYAN<sup>2</sup>

**Abstract**

*A House for Mr Biswas* is the tragicomic tale of a lifetime struggle of Mr Biswas. It deals with the biography of V.S. Naipaul and his family. The story is mostly constructed around his father's lifetime experiences ranging from failures to important decisions. Briefly, in general, it comes from Naipaul's father, who deeply influenced him in his literary career. The question discussed here is how Naipaul's father shows itself in his literary career. The answer lies in the literary stance of Naipaul. In most of his works, he undermines the father image in a family by referring to his father's failures. However, the striking point is that no matter how badly Naipaul represents fathers in his works, he owes much to his father. To show his gratitude towards his father, he revisits the story of him in the early works of his writing career. He uses his father's personal history as his material, especially for his first books. Being educated firstly by his father, he achieves great literary success in his life, and therefore, this paper aims to address Naipaul's father as his literary muse. To support the claim of the constructive influence of fathers on their sons, the studies of newly emerged theories on the father-son relationship will be used as the theoretical frame.

**Keywords:** V.S Naipaul, Father, Son, *A House For Mr Biswas*, Muse, Writing

**A HOUSE FOR MR BISWAS'TA İLHAM PERİSİ OLARAK BABA**

**Öz**

*A House for Mr Biswas*, Bay Biswas'ın hayat boyu mücadelesinin trajikomik bir hikâyesidir. Eser, Naipaul'un babasının başarıları ve kararları çerçevesinde oluşturulmuş bir aile biyografisidir. Kaynağını Naipaul'u edebi kariyerinde onu etkileyen babasından almaktadır. Çalışmada ele alınan soru ise babasının Naipaul'un edebi kariyerinde nasıl kendini gösterdiği. Cevap yazarın

<sup>1</sup> This article is a revised version of the paper presented at the conference, "Focus on Fathers: Fatherhood in Contemporary Discourse," in 2015 at University of Wrocław, Poland.

<sup>2</sup> Asst. Prof. Dr. Pamukkale University, [rotaniyan@pau.edu.tr](mailto:rotaniyan@pau.edu.tr), ORCID: 0000-0002-0285-1787

duruşunda gizlidir. Eserlerinin birçoğunda, babasının başarısızlıklarına gönderme yaparak ailedeki baba imgesini baltalamaktadır. Çarpıcı nokta ise her ne kadar Naipaul babasını bazı eserlerinde kötü yansıtsa da babasına çok şey borçludur. Bu borçluluğu, yazar edebi hayatının ilk ürünlerinden olan kitaplarında işlemiştir. Babasının kişisel hikâyesini ilk eserlerinde konu olarak kullanmıştır. İlk olarak babası tarafından eğitilen yazar, yaşamında büyük bir edebi başarıya ulaşmıştır ve bu sebeple bu çalışmanın amacı Naipaul'un babasını onun edebi ilham perisi olarak işaret etmektir. Tüm bu söylemler ise daha yeni çalışılmaya başlanan baba- oğul ilişkilerinin akademik tartışmaları ile de çerçevelendirilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** V.S Naipaul, Baba, Oğul, *A House For Mr Bismas*, İlham perisi, Yazmak

As a controversial writer of the post-1950s, V.S. Naipaul is being discussed by the authorities of postcolonial studies not only because of his discourse but also his literary stance in the field. Naipaul is condemned as an assimilated figure, and “many assumed Naipaul was himself an imitation colonialist” (King, 2003: p. 2), but indeed, he reflects merely the duality of postcolonial identity. Both his alienation and critical discourse with his “malicious tongue”, though often seems hostile, bear the traces of a first-generation colonial who tries to keep a distance from his roots and the freedom of self-expression (King, 2003: p. 2)<sup>3</sup>. His discourse and variation in his works are, indeed, the representation of a man's soul with all contradictions, divergence, and repetitions. Therefore, “every book is quite different from the other” (Mystic Masseur, 1957: p. 44). However, a greater part of his works has autobiographical elements that explicitly overlap with his life. The main plot of his most works is furnished by his memories, historical figures and events, his hometown, and his family. As the most known example, *A House for Mr Bismas*<sup>4</sup> is directly devoted to his father, and it is known that the whole story follows the significant events of his father, Seepersad Naipaul, and his life. Although the novel illustrates the ups and downs in a father and son relationship, it hints at the influence of a father on his son and his future literary works. The influence of Father Naipaul is not deniable. Yet, the main question here is whether his father is a constructive figure in Naipaul's character, notably literary character, and his discourse in his narrative or not. Naipaul frequently explains that he owes too much to his father in the act of writing and that his father plays the role of stimulating force in his writing career, especially in his first novels that focus on Trinidadian stories. He clearly expresses that:

The writing that has mattered most to me is that of my father, which has never been published. It taught me to look at things that had never been written about before and seemed dull in life, yet when transformed to paper became very surprising. A great deal of my vision of Trinidad has come straight from my father (Bingham,1972: p. 306).

<sup>3</sup> Explained in detail in the unpublished thesis of the writer.

<sup>4</sup> Hereafter will be abbreviated as *HB*.



Hence, he devotes his novel, *A House for Mr Biswas*, to his father and his days in his hometown Trinidad. Therefore, the main motive of this study is to show the father-son relationship of Naipauls and its reflection on the life and career of V.S. Naipaul.

It is a generally acclaimed tendency to discuss parental influence on children by highlighting the relationship between mother and children<sup>5</sup>. With the “changing culture of fatherhood” (Morman & Floyd, 2002: p. 400), the studies focusing on fathers gradually increased and with the depictions of the modelled fathers who are more affectionate in the patterns of the parent-children studies (Lamb, 2010). J.H. Pleck issues the influence of fathers on their children with two hypotheses: the essential father and the important father hypotheses. The essential father model stands for the fathers who make a masculine contribution to child development, while the important father is good fathering like mothering. Thus, the important father promotes a good child (2010: pp. 27-57). Although supportive studies highlight the importance of fathers being involved in child development, there is an ongoing debate in articulating good and bad fathering. However, it is stated that sensitive fathers who talk to children, support, and encourage them to learn new things contribute a lot to their social and cognitive wellbeing (Easterbrooks & Goldberg, 1984: pp. 740 - 752). Relatively, with their functions as role models, fathers have a huge importance in children’s lives. Likewise, Naipaul’s father as his role model at the beginning of his writing career has great importance in his life. Moreover, as claimed by the scholars, the healthy relationship of father-son has important outcomes in son’s life:

One very key element in the formation of men’s relationships is the relationship between son and father [...] this relationship influences everything in a man’s life, from the way he sees himself inside to the way he sees all other people, power, economics, politics, and even his vision of the natural world (Vogt and Surridge, 1991: p. 6)

In addition, positive father-son relationships positively reflect sons’ academic achievement (Singer & Weinstein, 2000). This is the case with Naipaul. The positive relationship with his father has a direct influence on his writing career. He declares the role of his father in his life and his early writing career: “My father was extremely important [...] nearly everything that I am. I am because of this great link I felt with him, and a lot of my work” (Bates, 1963: p. 13). These lines indicate the explicit confession of Naipaul and the debt that he owes to his father in his challenging journey to become a writer. This debt he has acknowledged in his “Prelude to an Autobiography” investigates his literary beginnings utilizing an exploration of his father’s life. He

---

<sup>5</sup> For further information please see, Chodorow, 1978, King, Abrams, Dowling, & Brinich, 2009.

acknowledges that his father has a great role in his life, and he avows that his childhood is shaped by his father.

In his novel, Naipaul portrays his father as a representative figure of a colonised man with a determinant stance in a multifaceted society and turns his father into a protagonist who is in-between with the impositions of the coloniser and the restrictions of the colonised. However, Mr Biswas, his fictionalised father, is always fond of writing and reading despite all the difficulties. Naipaul stresses this characteristic of his father and his great enthusiasm for writing in the novel with the relationship between Mr Biswas and his son Anand, the fictional Naipaul. In the foreword that Naipaul writes to the 1983 edition of the novel, he adds the explanation that “of all my books, this is the one that is closest to me. It is the most personal, created out of what I saw and felt as a child” (Naipaul, 1983: p. 22). This novel which is created out of the memories of childhood of Naipaul and adult fantasies of a writer serves both a homage and a reproach to his father in a personal way as his father strictly advised. As can be learned through the letters of his father to Naipaul - when he is in England for his education - his father encourages Naipaul and advises him about writing:

Don't be scared of being an artist. [...] Long years ago, when I was about 14 or 16, I felt much as you are feeling now; eager to write but writing in a kind of vacuity – utterly fictitious efforts – because what I wrote or tried to write had nothing to do with flesh and blood. I was simply writing stories that had no real counterpart to life. [...] In a sense I am wholly myself and yet I am wholly the character I am trying to portray. [...] This, I think is the secret of getting to the inside of things. The mere fact that you are conscious of this lack shows that you are on the right track. [...] One cannot write well unless one can think well; only in writing fiction one must be able to think as the character would think in given circumstances (Naipaul, 2000: p. 24).

Blending his personal experiences with an encouraging talk, his father advises his son to be a fictitious character in writing. He believes that such a characteristic is the key to being successful. The striking point here is that his father leads his son to the right way by sharing his unsuccessful attempts and mistakes in life. Moreover, again in a letter to his son, his father gives a general idea or stimulating force that in the following years, Naipaul will use as his literary style.

If you can bring the same quality of spontaneity in whatever you write everything will have a sparkle. I believe this free flow in one's written thought is due largely to the absence of anxiety. I know because it happens to me. Whenever I allow myself to become too anxious to please the person I am writing to or the person I am writing for, I generally lose balance and spoil everything. [...] Don't care to please any person but yourself. Only see that you have succeeded in saying exactly what you wanted to say – without showing off with utter brave sincerity – and you will have achieved style because you will have been yourself. [...] You must be yourself you must be sincere you must aim to say only what you have to say and to say it clearly. If in the chase for clarity you have to ignore a rule of grammar ignore it (Naipaul, 2000: 29).

Naipaul takes his father's advice as his motto. He behaves as what his father has told him even in his novel on his father. He wants to write a homage to his father, but in his unique way as his father has already told him to do. Thus, he writes his father's story by following the contours of his father's life in *A House for Mr Biswas*. The account of Seepersad's life is derived from Naipaul's "Prelude to an Autobiography" and the foreword of his father's book, *The Adventures of Gurudeva*. It is known that Seepersad Naipaul was born in 1906. His father was a pundit and died when Seepersad was young; thus, the family was left in poverty. Seepersad's older brother was sent to work in the cane fields to make a living while Seepersad got an education.

The attempts to make him a pundit failed in the end. He tried his hand in different jobs, such as drawing signs for wealthy family members. One of these families was his wife's family. Through this job, he married Droapatie, a member of the wealthy Capildeo family<sup>6</sup>. Compared to his fictitious character, both Naipaul's father and Mr Biswas have many things in common. Both were born and bred in a village. Mr Biswas and Naipaul's father worked as a sign painter and married a wealthy and conservative Hindu girl. Both have breakdowns, both hold a series of jobs, both worked as journalists, and both wandered from one house to another. Like Mohun Biswas, Seepersad Naipaul works at a newspaper agency after moving to Port of Spain. Both wrote stories and transferred their ambitions to a talented son who left the island on a scholarship. Both lived in a succession of houses, moving from their wife's family house in the country and then in Port of Spain to an old estate house and back, before finally acquiring a house of their own.

The two older children, on whom Mr Biswas might have depended, were both abroad on scholarships. [...] He thought of the house as his own, though for years it had been irretrievably mortgaged. And during these months of illness and despair, he was struck again and again by the wonder of being in his own house, the audacity of it: [...] to hear no noises except those of his family, to wander freely from room to room and about his yard (Naipaul, 1961: pp. 7 – 8).

From the outset of the story, Mr Biswas is portrayed as an unsuccessful immigrant man who is constantly on the move to identify his place in the colonised world of Trinidad. At the last stage of his lifetime, Mr Biswas is depicted as an exhausted but happy man who achieves to have a house and has faith in his son who is studying abroad. Hence, this son whom his father has great faith and hope writes this novel to pay homage to his father's memory and writing. However, paradoxically, his son portrays in his fictional father who is a man incapable of his literary achievement and even tempers tenderness with mockery. He is portrayed as a man who "dangled all his life in a half-dependence and half-esteem" (Finding Centre, 1984: p. 34). When such a paradox is handled, Naipaul expresses his satirical tendencies to his father's illustration

---

<sup>6</sup> For further information please see: <https://humanities.byu.edu/the-literary-journalism-of-seepersad-naipaul/>

with the influence of his father: “I was always very critical, liable to too easy a contempt. I think this is something my father gave me. My father was a defeated man: I think contempt was all that he could teach me, and I was contaminated by this” (Bingham, 1972: p. 306).

Whatever the satirical tendencies in Naipaul’s portrayal of Seepersad’s fictional counterparts, most of his references to his father are unambiguously respectful. He writes this novel as his father suggests, and, therefore, he tries to think of himself as his main character. As quoted before, his father always tells him to write freely without needing to please anyone and suggests thinking like the character himself. With these bits of advice, Naipaul creates an implicit connection between Anand and Mr Biswas, the father, and son in the novel, which indicates the connection or a tie in which he places himself in his father’s shoes just as his father advises for his writing. Thus, Anand’s life both repeats and transcends that of Mr Biswas. For instance, Anand’s physical frailty is emphasized in the novel: “[T]he boy’s narrow shoulder blades below the thin cotton shirt; the slender neck, the large head; the thin eczema-stained legs in small, loose trousers; the blackened soles” (HB, 1961: p. 211). Anand’s ill-fitting and ungainly home-made clothes remind that of Mr Biswas’s when he wears flour sack trousers: “His pants, made by Bipti from flour sacks, were unfortunate. Despite many washings they were still bright with letters and even whole words” (HB, 1961: p. 103). Likewise, Anand’s clothes are made by his mother and their bad condition recalls Mr Biswas’s clothes that he used when he was a child.

Mr Biswas was irritated by his shyness, but he was again touched by the boy’s fragility and the carefully ragged home clothes which Anand, like the other children, wore the minute he came from school. Anand’s washed-out khaki shorts were spectacularly patched, had slits but no pockets and a gaping empty fob. His shirt was darned and frayed and the collar was chewed; from the crooked stitches, the irregular cut, the weak and absurd decoration on the pocket Mr Biswas could tell that the shirt had been made by Shama (HB, 1961: p. 213).

Moreover, the scene of Anand’s humiliation at school when he is “frightened to use the school WC” (HB, 1961: p. 235) and wet himself, which directly echoes that of Mr Biswas’s humiliation at Pundit Jairam’s. Mr Biswas “became the buffoon. He told about his misadventure at Pundit Jairam’s” (HB, 1961: p. 235) to share his son’s sorrow and embarrassment. Like these examples, there are many other events that father and son share. In these similarities between them, there is always intimacy. His son feels pain when other members of the Tulsi family mock his father.

Moreover, there are times when his son stands by his father when his family agrees to abandon him at Green Vale. A succession of advances and retreats characterizes Mr Biswas’s relationship with his son. Even when he stands by his father, he does so petulantly: “[sic] Because — the word came out thin, explosive, charged with anger, at himself and his father. Because they

were going to leave you alone” (HB, 1961: p. 251). These are examples of the most intimate representations of a father and son relationship. Naipaul describes this relationship with his father as a protective relationship in his life in which he is responsible and caring: “what is odd about it is that I always felt protective towards my father. I never felt that he was the man protecting me, I always felt quite the other way around: that it was up to me to look after him” (Bingham, 1972: p. 306). Such a responsibility towards his father might seem humiliating and destructive in the relationship between father and son. Still, Naipaul’s feelings for his father and his sense of protection and care can also be read as a constructive and intimate relationship. With such an instinct, Naipaul feels the obligation to look after his father’s literary writings. In a letter written by him, it is seen that he gives advice on his father’s writing and tries to encourage about writing his father as well: “I have written ten stories so far. You know that I can’t write well. Not half as well as you. You manage a type of humour I cannot manage” (Naipaul, 2000: p. 193).

This letter indicates the link between father and son and points out that their tie is constructed on the writing and general terms on education. It can be easily deduced that the whole letters between Naipaul and his father collected under a book focus on a single issue: how to be a great writer. The letters between the father and son share the news about his son’s education, the father's advice on writing, and the encouragement of both son and father in creating a literary work. Except for these fundamental topics, the letters indicate almost nothing about sentimentality. Hence, it can be understood that the father intends to teach the does and don’ts to his son in his literary career. He warns him of his failures and cherishes him with his enthusiasm.

Moreover, not only the letters but also the novel, *A House for Mr Biswas*, bear the same tendency. Like his father’s letters, in his novel, Naipaul gives the relationship between Mr Biswas and his son Anand within the frame of education. His father wants to teach his son everything he knows and expects him to get more. For instance, “[sic] he talked to Anand about people called Copernickus and Galilyo. And it gave him the thrill to be the first to inform Anand that the world was round and moved about the sun” (HB, 1961: p. 280), and “he made Anand recite Hindi hymns after him” (HB, 1961: p. 281). Such a connection strengthens the tie between the father and son, and thus, as stated earlier, Anand and his father experience the most intimate scene of their life when the rest of their family abandon Mr Biswas: [sic]

“Why did you stay then?”

Anand looked exasperated.

“Why?”

“Because—” The word came out thin, explosive, charged with anger, at himself and his father.  
 “Because they was going to leave you alone.”

For the rest of that day, they hardly spoke (*HB*, 1961: p. 251).

This intimate scene between father and son is nourished by the training of Anand and his future education. In the novel, Naipaul shares mostly these scenes when he wants to illustrate their relationship. As discussed above, in the novel, Anand is portrayed as he is the one who is protecting his father and responsible for him. During the scenes between father and son, it is the father who is in the need of protection, care, and control.

“Anand! Anand!”

“Yes, Pa.”

“That is better. You are getting a little training now. Sit down there and call out this speech.”

Anand snatched *Bell's Standard Elocutionist* and angrily read out some Macaulay.

“You reading too fast.”

“I thought you was writing shorthand.”

“You answering back too! You see what happen to you children, spending all that time at Hanuman House. Just for that, check while I read back.”

“O, God!” And Anand stamped, regretting the dying day.

But the checking went on.

Then Mr Biswas said, “Anand, this is not a punishment. I ask you to do this because I want you to help me.”

He had discovered, with surprise, that this sentence soothed Anand, and he always offered it at the end of these sessions as a consolation [sic] (*HB*, 1961: pp. 337-8).

The quotation above wisely illustrates the unknown bias or mutual deal between father and son. Father wants his son to study and practice more, and his son is aware of this fact. Moreover, the father loves to pretend that he needs help and care to encourage his son and make him feel useful. The tiniest trick here is that son is aware of his father's intention and his so-called help; therefore, as the writer of his father's fictionalised life story, Naipaul remembers his father's constructive and stimulating force in his education.

## Conclusion

As stated earlier, from the perspective of parental influence on children, the role of the modelled fathers promotes a successful child. The sensitivity of Father Naipaul has contributed a lot to the social and artistic wellbeing of Naipaul through his letters, support, and encouragement. In addition, their positive father-son relationship positively reflects his academic achievement. No matter how Mr Biswas is depicted in the novel or what Naipaul says about his father, the relationship between the father and son is beyond words and explanations. As a father, Seepersad

is the compelling force for Naipaul in his goal to be a great writer. Not only the letters between father and son, but also the novel that his son dedicated to his father bear both the hints of a father who wants to do his best for his son's writing career and of a son who feels a debt to his father in his writing career in which a father muses his son.

### References

- Bates, David. (1963). Portrait Gallery: V. S. Naipaul. *Sunday Times Supplement*, May 26, pp. 12-13
- Bingham, Nigel. (1972). The Novelist V. S. Naipaul Talks to Nigel Bingham about his Childhood in Trinidad. *Listener*, 88, September 7, pp. 306-7.
- Easterbrooks, M. A., & Goldberg, W. A. (1984). Toddler development in the family: Impact of father involvement and parenting characteristics. *Child Development*, 55, 740-752.
- Lamb, M. E. (2010). *The role of the father in child development* (5th ed.). Hoboken, NJ: John Wiley and Son
- Morman, M. T., & Floyd, K. (2002). A "changing culture of fatherhood": Effects on affectionate communication, closeness, and satisfaction in men's relationship with their fathers and their sons. *Western Journal of Communication*, 66, 395-411.
- Naipaul, V.S. (1961). *A House for Mr Biswas*. London: Andre Deutsch.
- Naipaul, V.S. (1984). *Finding the Centre: Two Narratives*. London: Andre Deutsch.
- Naipaul, V.S. (1957). *The Mystic Masseur*. London: Andre Deutsch.
- Naipaul, V.S. (2000). *Letters Between a Father and Son*. London: Abacus.
- Pleck, J. H. (2010). Fatherhood and masculinity. In M. E. Lamb (Ed.), *The role of the father in child development*, 5th ed., pp. 27-57. Hoboken, NJ.
- Singer, A. T. B., & Weinstein, R. S. (2000). Differential parental treatment predicts achievement and self-perceptions in two cultural contexts. *Journal of Family Psychology*, 14, 491-509.
- Vogt, G. M., & Surridge, S. T. (1991). *Like son, like a father: Healing father-son wounds in men's lives*. New York, NY: Plenum Press.

### Destek ve Teşekkür Beyanı:

Çalışma herhangi bir destek almamıştır. Teşekkür edilecek bir kurum veya kişi bulunmamaktadır.

### Çıkar Çatışması Beyanı:

Çalışma kapsamında herhangi bir kurum veya kişi ile çıkar çatışması bulunmamaktadır.

e-ISSN: 2667-5854

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

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

[editor@toplumvekultur.com](mailto:editor@toplumvekultur.com)