

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

9. Sayı / Issue

2022

HAZİRAN/JUNE

e- ISSN: 2667-5854

Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi

Journal of Social and Cultural Studies (J-SCS)

e-ISSN: 2667-5854

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

Yıl/Year: 2022, Sayı/Issue:9, Haziran/June

Akademik Yayıncılıkta 5. Yıl / 5th Year in Academic Publishing

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

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

Editör Kurulu / Editorial Board

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

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

Sekreteryası:

Aygül Ulusoy, Dilara Uludoğan, Yağmur Işıldak: 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. 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. 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 Hemşinli / 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 Gümüştubuk / 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

Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi (Journal of Social & Cultural Studies) Creative Commons Atıf 4.0

Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.



<http://www.toplumvekultur.com/wp-content/uploads/2022/02/CIKAR-CATISMASI-BEYANI.docx>

<http://www.toplumvekultur.com/wp-content/uploads/2022/04/son-telif-hakki-sozlesmesi-2022.docx>

- Dergiye gönderilen bütün bilimsel yazılarda, **COPE** (Committee on Publication Ethics)'un Editör ve Yazarlar için Uluslararası Standartları dikkate alınmalıdır.
- Yazarların değerlendirilmek üzere bir makale gönderirken ORCID ID'lerini kullanmaları gerekir.
- Makalelerin tüm versiyonlarının kısıtlama olmaksızın yazarın seçeceği kurumsal veya kurumsal olmayan herhangi bir arşivde saklanmasına izin verilir.
- Dergiye yüklene 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.
- Dergi Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki kez çıkar. Yayın periyotları "yıl – sayı" şeklinde belirtilir.

Değerlendirme Süreci:

- "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.
- Makalelerin tahmini değerlendirme süresi 90-120 gündür.

Telif Hakkı:

- "Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi"nde yayımlanan makalelerin yazarları, aşağıdaki haklara hanel gelmeksizin makalelerinin telif haklarından feragat ederler.
 - 1) Patent hakları;
 - 2) Yazar(lar)'ın CC-BY lisansı altındaki makaleleri aynen üçüncü şahısların kullanım hakkında olduğu gibi sınırlandırma olmaksızın kullanım hakları. (Yazar(lar)'ın bundan sonraki kitaplarında veya diğer eserlerinde makalenin tamamını ücretsiz kullanma hakkı)

Ücret Politikası:

- Yayınlar 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.

Açık Erişim Politikası:

- "Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi" (J-SCS) sadece elektronik ortamda www.toplumvekultur.com ve dergipark.org.tr üzerinden yayımlanır, açık erişim politikasını benimser.
- Dergiye gönderilen bütün yazılar, derginin lisanslandığı [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.tr#) şartlarını onayladığı kabul edilir. [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.tr#) gereğince eser, <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.tr#> de belirtilen şartlar kapsamında ticari amaç da dâhil olmak üzere her türlü amaç için her ortam veya formatta kopyalanabilir, yeniden dağıtılabilir ve eser üzerinde uyarılama yapılabilir.
- "Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi" (J-SCS), *Budapeşte Açık Erişim Bildirgesi*'nde yer alan, hakemli dergi literatürünün açık erişimli olması girişimini destekler ve yayımlanan tüm yazıları herkesin ulaşabileceği bir ortamda ücretsiz olarak sunar. Bu bildirmede açık erişim, "bilimsel literatürün internet aracılığıyla finansal, yasal

ve teknik bariyerler olmaksızın, erişilebilir, okunabilir, kaydedilebilir, kopyalanabilir, yazdırılabilir, taranabilir, tam metne bağlantı verilebilir, dizinlenebilir, yazılıma veri olarak aktarılabilir ve her türlü yasal amaç için kullanılabilir olması" anlamında kullanılmıştır. Bu sebeple bu dergide yer alan çalışmalar, yazarına ve özgün kaynağa atıfta bulunduğu sürece, kullanılabilir. Bunlar için yazarlardan veya dergiden izin alınması gerekmez. Bu dergideki çalışmalara arama motorları, web siteleri, bloglar ve diğer dijital platformlar arasında ulaşılabilir. Dergimizin benimsediği bu açık erişim politikalarına <http://www.budapestopenaccessinitiative.org/boai-10-translations/turkish-translation> adresinden ulaşılabilir.

İntihal Politikası

- *Turnitin* ve *iThenticate* – İntihali Engelleme Programları, akademik çalışmalardaki intihalleri tespit etmek amacıyla pek çok akademik dergide ve "Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi"nde kullanılmaktadır. Program doğrudan akademik yayınların değerlendirilmesi ile ilgili kapsamlı bir akademik içeriğe sahiptir. *Turnitin* ve *iThenticate*'e yüklenen her belge büyük bir veri tabanındaki belgelerle karşılaştırılmaktadır.
- Çalışmalarını gönderen yazarlar etik ihlal yapmadıklarını beyan etmiş sayılırlar.
- Dergi editörleri raporları nitel ve nicel olarak inceler. *Turnitin* ve *iThenticate* programı aracılığıyla intihal yaptığı tespit edilen yazarların eserlerine dergimizde yer verilmez. Bu konuyla ilgili rapor yazara ve (gerekli görülmesi halinde) ilgili kurum ve kuruluşlara gönderilir.

Katkı Oranı, Çıkar Çatışması Ve Alınan Destek Beyanı:

- Katkı oranı, çıkar çatışması ve alınan destek beyanı yukarıdaki form ile sunulmalıdır. Bu form makale ve diğer evraklarla beraber başvuru esnasında sisteme yüklenmeli veya e-posta ile editöre gönderilmelidir.

Yazarların Dikkat Etmesi Gereken Etik Kurallar:

- Tüm yazarlar araştırmaya önemli ölçüde katkıda bulunmuş olmalıdır.
- Yazarlar sayfa başında bulunan telif hakkı sözleşmesini okuyup, imzalayıp iletişim adresine göndermelidirler.
- Tüm yazarlar, hatalı bilgileri geri çekmek veya düzeltmekle yükümlüdür.
- 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.
- Makalede adı ilk sırada yer alan yazar, sorumlu yazar olarak atanır ve tüm ortak yazarlar adına hareket eder, çalışmanın herhangi bir bölümünün doğruluğu veya bütünlüğü ile ilgili konuların uygun şekilde değerlendirilmesini sağlar.
- Sorumlu Yazar aşağıdakilerden sorumludur:
 - Listelenen tüm yazarların, yazarların adları ve sıraları da dahil olmak üzere, makaleyi göndermeden önce onayladığından emin olmak;
 - Yayınlanmadan önce ve sonra dergi ile tüm ortak yazarlar arasındaki tüm iletişimi yönetmek;
 - Eserin yeniden kullanımı konusunda şeffaflık sağlamak ve yazıda yer alan yayınlanmamış herhangi bir materyalden editöre bahsetmek;
 - Tüm yazarların veri beyanlarına ilişkin açıklamaların, beyanların ve şeffaflığın uygun şekilde yazıya dahil edildiğinden emin olmak.

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 *iThenticate* 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.
 - Yayın başvurusu yapılırken çıkar çatışması beyanı da imzalı şekilde yüklenmelidir.
 - Yayımlanmak üzere gönderilecek bütün metinler Türkçe veya İngilizce olmalıdır.
 - Bütün metinler yukardaki linkte görülen "Makale Şablonu" 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 taşımalıdır.
 - Kenar boşlukları A4 kağıda 4 yandan 2,5 cm. olacak şekilde ayarlanmalıdır. Ana metin paragraf ayarlarından verilecek boşluklar aşağıda belirtilen şekilde yapılmalıdır.
- Ana metin satır aralığı: 1,5, Önce: 6 nk, Sonra: 6 nk; Öz satır aralığı: 1, Önce: 6 nk, Sonra: 6 nk
- Makalenin fontu "Garamond" olmalıdır. Ana metin ve Öz 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 şekli 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

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

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 : 2022

Sayı/Issue : 9

İletişim / Contact: editor@toplumvekultur.com

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

İÇİNDEKİLER / INDEX

Araştırma/Research:

İnsanın Taşlarla İstiaresi (Personification Of Stones) Semra BAYRAKTAR, ss/pp. 1-17

"Das Man" A "Phronimos" Üzerinden Bakmak: Aristoteles ve Heidegger (Gazing Upon 'Das Man' Through 'Phronimos': Aristotle And Heidegger), Fikriye Gözde MOCAN, ss/pp. 18-37

Vatandaşlık Bağlamında Göçün Siyasallaşması (Politicization Of Migration In Context Of Citizenship), İbrahim MAVİ, ss/pp. 38-60

Hikmet Bayur'un Nazarından Kemalizm (Kemalism In The Sight Of Hikmet Bayur), İsmail ÇAKMAK, Hamit PEHLİVANLI, ss/pp. 61-80

The Patriarchal Structure In Margaret Atwood's Novel, The Handmaid's Tale (Margaret Atwood'un Damızlık Kızın Öyküsü Romanında Ataerkil Yapı), Gonca GENÇ, ss/pp. 101-117

Teda Projesinde Kapak Çalışmalarının Kùltür İmgesi Yaratmadaki Rolü (The Role Of Book Cover Designs In Creating A Culture Image In The Teda Project), Hatice OLUK & Arsun URAS, ss/pp. 118-143

Fiziksel Engeli Olan Bireylerin Koşullu Beden İnşaları Olarak Kimlikleştirilmelerine Sosyolojik Bir Bakış (A Sociological Perspective To The Identification Of Physical Disabled Individuals As Conditional Body Constructions), Dolunay ŞENOL & Hatice Şeyda CANBOLAT, ss/pp. 144-177

İnceleme/Analysis:

Nurettin Topçu ve Necip Fazıl Kısakürek'te Karşılaştırımalı Aydın Analizi (A Comparative Intellectual Analysis In Nurettin Topçu And Necip Fazıl Kısakürek), Mustafa Kemal HAYTA & İbrahim MAZMAN, ss/pp. 81-100

İNSANIN TAŞLARLA İSTİARESİ

Semra BAYRAKTAR¹

Öz

Dil ve sanat gibi mitlerin de nasıl doğduğu bilinmemektedir. Bununla birlikte dünyanın farklı coğrafyalarında rastladığımız ortak mitik unsurlar, bizleri belli bir toplumun tarih ve kültüründen öte, insanlık tarihi ve kültürünün ortak noktaları üzerinde düşünmeye sevk ediyor. Coğrafi, kültürel, ticari temaslar ile toplumların iletişim hâlinde olması, kurgulayıp başka toplumlara anlattıkları, başkalarından duyup aynen benimsedikleri veya kendilerine uyarladıkları hikâyelerin yayılmasına zemin hazırlamış, birey ve toplumların birbirini anlamasında ve bağ kurmasında önemli bir araç olmuştur. Bununla birlikte aralarında aşılmaz denizler bulunan, tarihsel süreçte birbiriyle hiçbir teması olmayan toplumların mit ve efsanelerindeki ortak unsurların kaynağı nedir? Neden çoğu kültürde yaratılış, bereket, kahramanlık başta olmak üzere birçok konuda benzer anlatı, figür, sembol ve motifler var? İsimleri farklı olsa da tanrıların ayırdığı ve düzene koyduğu bir evren, bir tufanla yok olan sonra yeniden hayat bulan dünya, olağanüstü yeteneklere sahip yarı tanrı kahramanlar vb. bize insanlığın binlerce yıllık hikâyesini anlatır. Bu hikâyede yaygın motiflerden biri de taş kesilmedir. Dünyanın birçok yerinde taş ve kayaların insana benzetilmesi ve bunun üzerine efsaneler söylenmesi yaygındır. Taşlaşma gibi evrensel bir mitos malzemesinin gerçeğe bağını sorgulamak, taş kesilme efsanelerinin kültürler arasındaki dolaşımını gözlemlemek insanlığın ortak yanlarını kavramamıza yardımcı olacaktır. Bu çalışmada da amaçlanan bu olup mitler, efsaneler ve masallarda karşımıza çıkan taşlaşmanın nasıl tezahür ettiği, beşeri ve toplumsal hafızadaki yeri ve günümüze akisleri üzerinde durularak evrensel bir motif olmasının sebepleri irdelenecektir.

Mitolojik bir motifin dünyanın farklı coğrafyalarında, birbirinden habersiz toplumların anlatılarında var olabilmesi, evrensel hâle gelebilmesi için her şeyden önce tüm insanlığa hitap etmesi, insanları müşterek noktalarından yakalaması gereklidir. Bu nedenle taşlaşma motifi ele alınırken öncelikle insanın evrensel nitelikleri üzerinde durulacak, taşlaşma olgusu insanoğlunun biyolojik, zihinsel ve psikolojik ortaklıkları çerçevesinde değerlendirilecektir. Böylece mit ve efsanelerin tümünden de hayal ürünü olmadığına, ortak mitik unsurların temelinde evrensel zihnin işleyiş şekli olduğuna örnek anlatılardan hareketle dikkat çekilecektir.

Anahtar Kelimeler: Taşlaşma, Mit, Efsane, Rüya, Motif

PERSONIFICATION OF STONES

Abstract

It is not known how myths, like language and art, were born. However, the common mythical elements we encounter in different geographies of the world lead us to think about the common points of human history and culture beyond the history and culture of a particular society. The communication of societies with geographical, cultural and commercial contacts has paved the way for the dissemination of stories that they have fictionalized and told to other societies, stories they have adopted exactly as heard from others or adapted have been an important tool for

¹ Dr. Millî Eğitim Bakanlığı, b.semra@gmail.com, ORCID: 0000-0003-2869-5396

individuals and societies to understand each other and establish bonds. Nevertheless what is the source of the common elements in the myths and legends of societies that have impassable seas between them and have no contact or interaction with each other in the historical process? Why are there similar narratives, figures, symbols and motifs in many cultures, especially on creation, fertility and heroism? Even though their names are different, a universe separated and arranged by the gods, the world that was destroyed by a flood and then revived, demigod heroes tell us the story of humanity for thousands of years. One of the common motifs is petrification. It is common in many parts of the world that stones and rocks are compared to humans and legends are told about it. Questioning the connection of a universal mythical material such as petrification with reality, observing the circulation of petrification legends among cultures will help us to understand the common aspects of humanity. This is what is aimed in this study; the manifestation of petrification which we encounter in myths, legends and tales, its place in human and social memory and the reasons for petrification being a universal motif will be examined regarding its reverberations to the present.

In order for a mythological motif to exist in the narratives of societies unaware of each other in different geographies of the world and to become universal, it must first of all appeal to all humanity and capture people from their common points. For this reason, while the petrification motif is discussed in our study, first of all, the universal qualities of the human will be emphasized, and the petrification phenomenon will be evaluated within the framework of the biological, mental and psychological partnerships of human beings. Thus, it will be pointed out thorough exemplary narratives that myths and legends are not entirely imaginary, but the basis of common mythical elements lies in the functioning of the universal mind.

Keywords: Petrification, Myth, Legend, Dream, Motif

Giriş

İnsanlık tüm farklılıklarına rağmen ortak bir geçmişin ürünüdür. Başlangıcından itibaren insanlığın benzer tecrübelerden geçmesi, benzer bilinmezliklere düşmesi, kendisini etkileyen olay ve durumlar karşısında benzer tepkiler vermesine, akıl yürütmesine, anlam ve inanç dünyası oluşturmasına neden olmuştur. Kim olduğunu, nasıl bir evrende yaşadığını, hayatta kalmak için nelere ihtiyaç duyduğunu, yaşamında hangi güçlerin söz sahibi olduğunu anlamaya çalışan ilkel insan; bilinmeyene yönelik merakını, korku ve kaygılarını etrafını kuşatan dünyadan ve dünyevi gerçeklerden hareketle yorumlamaya çalışmıştır. İlkel insanın yabancı olduğu bir dünyayı göğe, toprağa, denize, yıldızlara, ormana, hayvanlara, tabiat hadiselerine bakarak yorumlama gayreti, saf zihninin safiyet dolu sonuçlarını verecektir. Gök gürültüsü tanrının öfkesini, batan güneş ilahi gücün küstüğünü veya ormana girenden haber çıkmayışı orman tanrısının, mahremiyet arzusuyla, avcılarını yok ettiğini düşündürecektir. Mademki ormanın esrarengiz tanrısı gazabını avcılara yöneltmiştir, o hâlde, onun çamurdan bir heykelini yapıp önünde küçük bir kurban vermek ilk akla gelen çare olacaktır. Arkasından bu yeşil tanrı hakkında o saf hayal gücü işlemeye başlayacak,



tanrılar âlemine ait mitosun doğması için ilk adım atılmış olacaktır (Rosenberg, 2003; Campbell, 1995).

Hayal gücünün tanrılar katından daha insani bir seviyeye ilgi duymaya başlaması, ilahi güçlerle ilişki kurmayı terk etmesi anlamına gelmez. Biri hastalandıysa sebebi, kalabalık tanrılar hiyerarşisinden birinin emirlerine ayak uydurmayışıdır. Toprağı bereketli ürün verdiyse hasat ayınındeki samimiyeti nedeniyledir. Yaşadıklarından ibret almak kadar, daha önce yaşanmış olanları anlamaya çalışarak oralardan ders çıkarmak da insani tecrübeleri artırır. Şu meyveyi yiyen hastalanıp ölmüşse ondan yememek gerek. Sel gelip sadece şu adamı almışsa, bu musibeti hak etmesini sağlayan bir sebep vardır, onu öğrenip tekrarlamamak lazımdır. Karşıdaki kaya bir kadın silüetini andırıyorsa kim bilir ne yapmış da taşa dönüşmüştür? Zamanla kayanın bir hikâyesi oluşturularak taş kesilmesine iyi bir sebep bulunacak ve bu hikâye ibretlik bir ikaz taşıyacaktır. Dünyanın neresinde yaşarsa yaşasın, insanoğlunun görüp tecrübe ettiklerini açıklama şekli benzer yorumlar doğuracak ve mitosun, efsanelerin ortak anlatıları belirdikçe evrensel kültür değerleri doğacaktır. Dinozor kemiklerine tesadüf ettiğinde muhayyilesi ejderha formunda varlıklar inşa eden tek bir kavim aramaktansa, bu kemiklerin bulunduğu her coğrafyada ortak hayal gücünün benzer yorumlar çıkardığını düşünmek daha isabetli bir tespit olur. Buzul Çağı sona ererken dünyanın pek çok yeri sular altında kalmışsa, Sümer tabletlerinden Amazon yerlilerinin anlatılarına kadar pek çok yerde aynı hadisenin farklı yorumlarına rastlanması doğal bir ortaklık değil midir? İlahi metinlerde Nuh Tufanı adını aldıktan sonra da bu ortaklık bir başka düzlemde varlığını sürdürmüşse, bunda garipsenecek bir yan yoktur. Evrensel bir felaket, evrensel bir mitos için malzeme vermektedir (Rosenberg ,2003; Levi-Strauss, 2013; Campbell, 1995).

İşte bu evrensel insani anlatılardan herhangi birinin mitik benzerliğini fark ettiğimizde, arkasında yine evrensel bir gerçeklik aramanın –her zaman olmasa da– anlamlı bir sonuç verebileceğini görmemiz gerekir. Özellikle, tabiatı okuma teşebbüsünün insan muhayyilesindeki karşılığı aşağı yukarı aynı anlatıları oluşturuyor. Bu nedenle Küba ve Dominik'te anlatılan bir masalın, binlerce kilometre uzaktaki Anadolu'da da bir benzerinin yaşadığını görmek şaşırtıcı olmamalıdır (Sakaoğlu, 1980: s.25). Efsanelerin kaynağı hakkında Raoul Rosières'nin (akt. Sakaoğlu, 1980: s.7) ileri sürdüğü iddiaların aslında benzer anlatıların hepsi için geçerli olduğu, insanlığın ortak muhayyilesinin ve adaptasyon yeteneğinin bambaşka kavimlerde, birbirinden habersizce aynı şekilde çalıştığı unutulmamalıdır.

Bu makalenin ana problemi, mit ve efsanelerin tümünden hayal ürünü olmadığını ve gerçek dünyanın muhayyel bir yorumunu yaparken kurgulanan anlatının mitik malzemeye dönüştüğünü

tek örnek üzerinde göstermek, bunu yaparken de evrensel zihnin işleyiş şekline dikkat çekmektir.

Bu konuda, evrensel bir nitelik taşıyan taş kesilme motifi bize yeterince malzeme vermektedir.

1.Tabiatta İnsani Gölgeler

Primitif insan zihninin tabiatı ve kendi cinsini tanıma gayreti, mitik malzemenin nasıl filizlendiğini de anlamamıza yardımcı olur. Şahsi animasını fark eden insan için tabiatın da canlı bir varlık olduğunu idrak ediş önemli bir adımdır. Tabiat da insan gibi/ kadar canlıysa, insani vasıfların büyük kısmını onda da tespit etmek mümkündür. Tabiat da küser, öfkelenir, hastalanır, söylenir ve bütün bunları yapışı beşerin vasıflarından farksızdır. Kısaca, bize olan ona da olmaktadır. Animist algının tabiatı yorumlarken kullandığı üç temel dayanağı vardır ki hepsi de mesnedini ve delilini en iyi bildiğimiz yerden, yani insanoğlundan çıkarır. Öncelikle biyolojik, sonra zihinsel ve nihayet psikolojik birikimlerimiz tabiatı yorumlamadaki başlıca malzememizi oluşturur. Henüz acemisi olduğu bir dünyayı kendinden başlayarak çözmeye çalışan ve cılız birikimlerinin merkezinde yine kendi oturan insanoğlu için etrafında cereyan eden her çeşit doğa olayını; mağara, nehir, dağ gibi topografik oluşumları, astronomik gözlemlerini ve daha nice fenomeni egosantrik bir yolla değerlendirmek kaçınılmazdır. İşte bu değerlendirmelerdir ki kısa bir süre sonra mitolojiye, dine ve anlatıya dönüşerek kabile kültürünü oluşturacaktır. Şayet, bugün bile edebiyatta teşhis ve intak sanatlarından bahsedebiliyorsak sebebi, dış dünyayı kendimiz gibi insani vasıflarla donanmış vehmiyle algılayışımızdadır. Dolayısıyla, tarih öncesinin mitik anlatılarında tesadüf ettiğimiz olağandışı ve olağanüstü sahnelerde de aynı algılayışın izlerine rastlamamız doğaldır. Şimdi, bu dikkatle bakarak, taşlaşan figürlerin hikâyelerinin arkasındaki primitif zihnin kavrayışını ve gerçeklik algısını çözmeye çalışabiliriz.

Yukarıda ifade edildiği gibi insan idrakinin öncelikli değerlendirmeleri bizzat kendi biyolojisiyle kurduğu analojik bağ üzerindedir. Eğer ilk tanrılar insan suretindeyse, kurtlar kuşlar dile geliyor, ağaçlar küsüyor, çiçekler sevdalanabiliyorsa, bunun sebebi insanın tabiatı benimsedikçe içselleştirmesi ve kendisiyle özdeşleşmesidir. İşte taş kesilme motifi de böyle bir yol izleyerek, tabiatın koynunda kendiliğinden oluşuvermiş ve şekli insan suretini andıran kayalarda küçük bir hikâyeye bulduğunda, mitos yahut efsane için kurt ve kült bir hâle gelecek o ilk anlatı şekillenmeye başlamıştır. Selin apardığı, yelin kopardığı, tabiat denen heykeltıraşın gönlünce yonttuğu kayalar arasında şekli, silüeti veya gölgesi tanıdık gelen bir imge yakaladığında, insan imgelemi hızla faaliyete geçer. Bazen bir köpek kafasına, bazen çökmüş bir kuzuya, bazen uzanmış bir kadına, bazen de sonsuza kadar dimdik durmaya mahkûm bir adama benzettiği

kayalara ilgiyle bakar. Safiyane bir merakla zihninde beliren ilk soru, bu canlının nasıl bir felakete uğrayarak taşa dönüştüğüdür. Büyülenmiş yahut lanetlenmiş midir? İlahi bir el tarafından cezalandırılmış olabilir mi? Belki de yaptıklarının ceremesini çekmektedir.

Bir taş bloğa bakarken hayal gücünü sonuna kadar zorlayarak taşlaşmış bir insan görmeyi başarabilmek kolay değildir. Bunun için sadece insanın formal yapısı hakkında bilinenler yeterli gelmez. Ayrıca, taşlaşma veya taş kesilme hakkında da nakledilmiş yahut gözlenmiş birikim ve deneyimler olmalı ki taşa görülen imgenin yadırganmadan bir yorumu yapılabilir. İşte otacılık seviyesindeki ilkel tıbbın ve insan fizyoloji hakkındaki yarım yamalak bilgilerin hatırlandığı yer de burasıdır. İmgeyi kuran zihin, değişik sebeplerle taşlaşmayı hatırlatan bir rahatsızlık yaşayanlara ait bilgisini yoklayarak karşısındaki kaya parçasına makul bir gerekçe bulmayı dener. Uyuz gibi deri tabakasını sertleştirip kaya görüntüsü veren bir marazdan haberdardır ve bunu taşlaşma yolunda bir emare saymış olması da mümkündür. Cüzzam illetinden uzuvları kuruyup taşlaşmış birilerini hatırlamış olabilir. Kısaca “taş adam sendromu” diye anılan *FOB (fibrodysplasia ossificans progressiva)* hastalığından (Pignolo vd., 2011) veya onu andıran *Guillain-Barre* sendromundan muztarip birilerinin serencamını efsane gibi dinlemiş olması da ihtimal dâhilindedir. Tedavisi asırlar önce bulunduğu için artık varlığından bile haberdar olmadığımız pek çok deri ve kas hastalığı birilerine taşlaşmayı çağrıştırmış olabilir. Dahası, bu illetlerle boğuşanların tanrılar yahut karanlık güçler tarafından taş kesilmeye mahkûm edilmiş günahkârlar ve mağdurlar olduğunu düşünen birileri hep çıkmıştır. Muhtemeldir ki korkudan taş kesilmek veya ölü bedeninin katılığı bile bu çağrışıma küçük bir katkı sağlamaya yetmiştir. Katalepsinin yoğun semptomları karşısında, hastanın ölüp sertleşmiş zannedildiği pek çok olaya geçmişte olduğu kadar günümüzde de rastlanıyor ve morgda canlananların, diri diri mezara gömülenlerin hikâyeleri binlerce yıldır olduğu gibi anlatılmaya devam ediyor.

Vico, mitosun ilk devresini “ilahlar çağı” diye adlandırır. Bu çağın insanı tabiatı ve maddi dünyayı kavramaya çalışırken kıt bilgisi yerine tahayyül etme yeteneğini harekete geçirir. “İlk tabiat, akıl yürütmede en zayıf, hayal gücünün güçlü alanı bakımından çok sağlam olan ve bizim tanrısal tabiat da dememize izin verebilen şiirsel veya yaratıcı bir tabiatı” (Vico, 2007: s.406).

Bu sebeptendir ki bilmek eyleminin altında yatan anlamak/ anlamlandırmak eylemi de akıl ve mantık korelasyonlarından çok hayal gücünün ürünüdür. Anlamadan bilen insan (*homo non intelligendo fit omnia*) böyle doğar. Hafızasında kayıtlı hastalıklarla, biçimi muhayyilesini harekete geçiren bir kaya parçası arasında kurduğu hayali ilişkiyi “kesin bilgi” olarak görmek, işte bu tabiat içinde ve onun mutlak bir parçası olan insan için mümkündür.

2.Bilinç Dışı, Rüya, Mit

Kadim insanın kaya figürlerinde ve figüratif kayalarda taşlaşmış insan formları görmesini sağlayan, bu vehmini bir bilgiye çeviren ikinci kaynak bilinç dışı ve onun en temel yansıma alanı olan düşleridir. Arketiplerin mitlerde hayat bulması gibi mitler de rüyalarda köklenir. Sıralamayı doğru kurarsak, bilinç dışımızdaki korku ve arzular arketiplerde belirir ve kemikleşir; sonra da mitos malzemelerine dönüşür. Bilinç dışı arketiplerinden mitlere bağlanan yeraltı kanallarını rüyalar açmış da mitolojya oradan fıskırmış gibidir. Taşlaşma fenomeninin arketipal ayağı da pekişip yerleşmesini rüyalarda sağlayıp sonra efsaneye dönüşme pratiğini yaşar. Primitif insandan itibaren uyanırken ve rüyada yaşanan olmak üzere iki farklı “reel dünya” olduğu düşüncesi uzun süre ayakta kalmıştır. Biri diğerinden daha gerçek değildir. Borges’in (1995, ss.33) örneğinde olduğu gibi “İlkel insan düşünde ormana gidip bir aslan öldürdüğünü görürse, uyandığı zaman ruhunun düşünde bedeninden ayrıldığını ve bir aslan öldürdüğünü düşünür.” Öyleyse rüyada yaşanmış taşlaşma hikâyelerinin de bin yıllardır, gerçekliğinden hiç şüphe edilmeden pekiştirildiğini düşünmemiz yanlış olmayacak.

Taşa dönüşmek, modern öncesi insanın evrensel korkusudur. Günah işlediğinde tanrıların gazabına uğrayarak bedeni taşlaşvermek; büyücülerin, kötü ruhların, cinlerin zulmü veya ermişlerin cezalandırmasıyla sonsuza kadar taştan bir gövdeye hapsedilmek “Taş olasin.” gibi bir bedduaya muhatap olma korkusu bilinçaltında büzüldüğü köşede öylece bekler. Etrafindan dinlediği ve gözlediği kadarıyla, bedeninin tamamı veya bir parçası taşa dönüşmüş insanlar hakkındaki birikimi de bu korkuyu destekler. Rüyalar işte burada devreye girer ve iki koldan çalışarak endişeyi körükler. İlkin, düşlerin gerçek olduğuna dair hiçbir şüphe duyulmayışı sebebiyle, rüyalar âleminde kendini taşa dönüşmüş gören kişi, bunu uykudaki ikinci hayatında artık taş kesildiği biçiminde yorumlar ve anksiyetesi daha da büyür. İkinci olarak, bilinç dışındaki korkulu birikime düş malzemeleri de eklendiği için insanın tabiatta karşılaştığı ilginç kaya oluşumlarını taşlaşmış canlılar olarak algılama ihtimali ve bu yoldaki tecrübesi artar.

Burada, meşhur bir hikâyeyi hatırlamanın tam sırası... Rüyasında kendini bir kelebek olarak gören Çinlinin uyandığında “Ben düşünde kelebek olduğunu gören Chuang Tzu muyum yoksa şimdi de devam eden bir düşte Chuang Tzu olduğunu gören bir kelebek miyim?” diye soruşu, taş kesilme rüyalarına da rahatlıkla uyarlanabilir. Rüyaı gerçek sayınca, kendini taş kesilmiş görmek de bir vizyon olmanın ötesine sıçrayarak, diğer reel hayatta hakikaten taşlaşmak diye anlamlandırılır ve bütün acısı, korkusu ve endişesiyle yaşanır. Kişi rüyada taş kesildiğini mi



görmüştür, yoksa taşlaşmışken gördüğü rüyada etten kemikten ibaret biri olduğunu mu? Etrafındaki kaya oluşumlarını değerlendirirken kullandığı veriler, bilinç dışının rüyalara yansımış serpintileridir ve onları da bu dünyanın taşlaşanları olarak görmekte hiç zorlanmaz.

Mitlerin bir toplumun, genel anlamda tüm insanlığın ortak düşleri olduğunu söyleyebiliriz. Düşler aracılığıyla bir insanı, dahası tüm insanlığı anlamak mümkün müdür? Bir illüzyondan ibaret düşler nerede biter, gerçek nerede başlar ve insan bu ikisi arasında nerede durur? İlk Hindistan seferi sırasında, Santa Domingo açıklarındaki Columbus, 9 Ocak 1493 günü gemisinin resmî seyir defterine suda dans eden üç denizkızı gördüğünü ciddiyetle kaydederken bir düşü mü yaşıyordu? Düşlerin de bir gerçekliği olmaz mı? Gördüğümüz rüyaların yüzde yüz “gerçek” ve uyanık hâlimizin gerçekleri gibi tam olarak geçerli olduğunu belirten Fromm (1992, s.15) “Rüyada gördüklerimizin değil de, uyanık iken gördüklerimizin gerçek olduğunu nasıl iddia edebiliriz?” diye sormakta haklıdır. Gerçek’in düş’le böylesine karıştığı yerde, taşlaşma’nın gerçekliği de bilinçten çok, bilinç dışının kavrayış alanına girecek, “*perception is reality*” (algı gerçekliktir) aforizması bir kere de taş kesilme anlatılarında hükmünü gösterecektir.

Campbell’a (2013, ss.30) göre “Düş kişiselleştirilmiş mittir, mit kişisellikten çıkarılmış düştür; hem düş hem de mit ruhun dinamiğinin genel işleyişi içerisinde simgeseldir. Fakat düste biçimler düş görenin kendine özgü sorunlarıyla tuhaflaşmıştır, mitte ise belirtilen sorunlar ve çözümler bütün insanlık için dolaysızca geçerlidir.”

Rüyasında taşa dönen insan, mit ve efsanelerde tüm insanlığı taşa çevirirken simgelerin dilinden kendine ve yaşama dair bir şeyler anlatmış olmalı. Bedeni hastalıktan taş gibi katılaştan, zihninde taşa dönme korkusu yaşayan, kulaklarında “Allah seni taş eder.” nidalarını işiten insan başka bir gerçeklikte, rüyaların dünyasında bunu tecrübe etmiş, mitlerinde de anlatmış olmalı. Rüya tabirleri kitaplarında taş olmak/taşlaşmak maddesine bakıldığında genellikle “kalp katılığı, dinde bozukluk, felç ve ölüm” ile yorumlandığı görülmektedir. Bu yorumların mit ve efsanelerde yer alan taş kesilmeleri doğuran ilahi emirlere karşı çıkma, hatalı davranışta bulunma, günah işleme gibi sebeplerle ve bu sebeplerin sonucu olan, bir nevi ölüm ve felç durumunu ifade eden taşlaşmayla örtüştüğü görülmektedir.

Ölüp gitmekten öte taş kesilmekten korkan insan rüyalar âleminde karabasana maruz kalarak felce uğrar. Bağırsa da sesi çıkmayan, ne kadar debelense de bedenini hareket ettiremeyen insan taştan bir bedene hapsolmanın korkunç akibetini hisseder. Atalarımızdan miras taştan insanlar, rüyalarımızda bizi taşa çevirmeye devam eder. Rüyaların birçoğunu içerik ve biçim bakımından mitoslara benzeten Fromm (1992, ss.16-17) bilimsel olarak aydınlanmış modern



beyinlerin bile uykularında mitos benzeri sahneler yaratma yeteneğini henüz kaybetmediğini söyler: “Görmezlikten gelsek, nefret etsek ya da saygı göstersek bile, mitoslar bugünkü düşünce şemamız içinde yerlerini çoktan almışlardır.” Gündüzün aydınlığında, bilincin egemenliğinde bilmediği, tanımadığı insanların taştan suretini gören, korkutan hikâyelerini dinleyen insan, gecenin karanlığında ve rüyaların bilinç dışı dünyasında taştan bedeniyle karşılaşmaya, kendi mitosunu yaşamaya devam edecektir.

3.Sakın Ardına Bakma!

Mit, efsane ve masal formunda karşımıza çıkan taş kesilme anlatıları evrensel insanlık ürünleridir. Evrenseldir çünkü hangi coğrafyada yaşıyor olursa olsun, insanoğlunun biyolojik ve psikolojik müşterekleri taşlaşma için gerekli zemini hazırlar. Geriye kalan, topografik olarak bu malzemenin kullanılabileceği bir kayalık ve bolca hayal gücüdür. Sakaoğlu'nun (1980, ss.79) “Anadolu efsanelerinin en yaygın motifi” diye taş kesilmeyi gösterişi önemli fakat eksiktir. Aslında, dünyanın bütün efsaneleri, mitos ve masalları arasında da durum bundan farklı değildir. Üstelik tek benzeyen aynı anlatının bambaşka yerlerde tekrarlanmasından ibaret de değildir. İki önemli husus daha var: Bin yıllar sonrasının farklı kültürlerinde de aynı kayalık için anlatılanların yaşatılması ve bambaşka kayalar için aynı motiflerle yeni anlatılar üretilmesi...

Halk kültüründeki taş kesilme anlatılarının onu üreten kavme ve dile olan bağlılığına rağmen, başka kıtalarda ve dillerde de karşımıza çıkması, coğrafyanın kavim ve dil tanımayışına olduğu kadar bir kaya parçasında aynı anlamlı figürü yakalayan imgelemin evrensel çalışma biçimine de işaret eder. Mitin de bilim gibi analogiler ve karşıtlıklar üzerinden işlediğini; aynı karşıtlık, kombinasyon ve ilişkilerin farklı kültür yelpazelerinde bulunabileceğini belirten Strauss'a (2013, ss.18-19) göre “eğer bu ilişkiler, tarihte hiç irtibatı olmamış toplumlar arasında da bulunabiliyorsa, antropologlar için bu bağlantılar ‘insan düşüncesinin evrensel kategorileri’ olduğunun işaretleridir.” Sözün gelişi, İrlanda yahut Hawaii kültüründeki taşlaşma anlatılarıyla Amerikan Hopi yerlilerinin anlattıkları arasında önemli bir farkın olmayışını tabiatı yorumlarken insanın kolektif şuuraltını ve evrensel kavrama becerilerini kullanmasıyla açıklamak kolaydır. Buna karşın bu yorumların kendini koruma ve geliştirme gücünü kavrayabilmek o kadar da kolay değildir. Diyelim ki Ovidius'un *Metamorphoseon*'undan (1994) Lichas'ın taş kesilmesi bahsini okuyoruz. Euboia sahilinde bulunan insan suretindeki bir kayanın aslında Lichas olduğu söylendikten sonra, bu olayın zaten “eski zaman masallarında” da anlatılageldiği ekleniyor (9. kitap, 224-228. mısralar). Euboia'daki kayanın, binlerce yıldır orada öylece durduğuna göre, belki

de bu topraklarda Yunan'dan bile önce fark edilip masallara konu edildiğini düşünmek mümkün. Yunan'ın kendinden önce yaşamış bir masalı sürdürdüğü de söylenebilir, aynı kaya için benzer bir yorum geliştirdiği de... Sebebi ne olursa olsun, taşlaşma anlatısı varlığını sonraki kültürler içinde de sürdürebilmektedir.

Arizona'daki Navajo ve Apache yerlilerinin topraklarında bulunan Petrified Forest National Park'taki taşlaşmış ağaçların aslında bir zamanlar taş kesilmiş canavarların bacakları olduğu düşünülür çünkü eldeki malzeme ağaçtır. Amerika'nın bir başka yerindeki yerlilerin masasında da bir büyücünün sabuntaşına çevirdiği adamdan bahsedilir zira, bu defa da tabiatın imgeleme sunduğu malzeme sabuntaşındır. Bu dikkatle bakıldığında, *Abd-i Atik*'te (Tekvin, 19. bâb) anlatılan Lût kavminin kıssası bile başka bir anlam kazanır. Rabb'in emrine uyan Hazreti Lût ile karısı ve iki kızı Tsoar'a doğru kaçarken, Sodom ve Gomorrah üzerine ateş yağmaktadır. Tanrı geride kalanları cezalandırırken firar edenlerin geriye bakmamasını özellikle istemiştir ama Lût'un eşi dayanamayıp arkasına bir göz atar ve anında tuzdan bir sütuna dönüşür. Bugün Ürdün'de, Lût Gölü'nün el-Mucib bölgesinde bir tepede bulunan tuz kayası Lût'un meraklı eşi olarak bilinir. Dünyanın en tuzlu gölünün kenarında yaşanan bir taşlaşma kıssasının ana malzemesi de tabiidir ki "balite" olacaktır. Benzer şekilde, bir İrlanda masasında, gaddar devin tuz kayasına dönüştüğünün anlatılması da yörenin coğrafi ve jeolojik karakteriyle sıkı sıkıya ilgilidir (Özgen vd., 2018).

Söz tam da buraya gelmişken bir başka evrensel ortaklığa daha dikkat çekmek gerekir. Tanrıdan veya güçlü, ulu birinden gelen "dönüp de geriye bakmama" ikazı neredeyse insanlık kadar eskidir. Lir çalarak kalbini yumuşattığı Hades'in karanlık dünyasından Eurydike'yi kurtarmaya çalışan Orpheus da benzer bir uyarı almış ve vakitsizce arkasına baktığı için eşi yeniden yeraltına çekilmiştir. Karşılaştırmalı dinler tarihi ve mitoloji uzmanı Theodor H. Gaster'ın (1969, ss. 159-160) "ardına bakmamak" ikazı için yorumu şöyle:

Hikâyenin dramatik bağlamı içinde bunun anlamı, yüzlerini hasretle geçmişe değil, umutla geleceğe çevirmeleri gerektiğidir. Ancak, kişinin bakışlarını geriye çevirmemesi eski ritüellerde yaygın bir kural olduğu için, bunun kökeni gerçekte büyü ve dini geleneklere dayanan eski bir halk masalı unsuruna doğru zekice bir edebî bükülmedir.

Orpheus'un önü hayattır, ardı ölüm... Arkasına bakmamak, hayatı seçmektir. Bu bakımdan, kudretin timsali tarafından gelen ikaz, muhatabına yaşamayı emretmektedir ve buna uymamanın karşılığı canından olmaktır. Ön ve arka'nın bu sembolik yorumu kaynağını antik ritlerden almışsa, mitolojik anlatılarda da benzer bir anlamı olmalıdır. İlginç olan bu ritüellerin ve sembolik karşılığının evrensel bir alegoriye dönüşmesidir; bunun Lût kıssası dışında da pek çok örneği vardır. Stith Thompson'ın (1966) motif indeksinde C330 kodlu tabular "looking in certain

direction” (belirli bir yöne bakma) yasağıdır ve bibliyografyasından dünyanın dört bir yanında örnekleri bulunduğu kolayca fark edilir. Gerçi Jan N. Bremmer (2008, ss.118) geriye bakma yasağının Antik Yakın Şark edebiyatlarında bir benzerinin olmadığını söylese de bu doğru değildir. Sadece Türk folklorunda bile pek çok örneği bulunabilir.

Söz gelimi, Bergama ile Dikili arasındaki Gelin Taşı, Hazreti Lût kıssasıyla benzerlikler taşıyan bir efsaneye bağlanır (Bayatlı, 1941: s.28-29). Kaynarca denen bu bölge eskiden bereketli topraklar üzerinde yaşayan zengin ve mutlu insanların vatanıymış. Keseleri doldukça, işlerini yaptırmak için başka diyarlardan göçen rençber, çoban, seyis gibi elemanları kullanmaya başlamışlar. Gelenler beraberlerinde ahlaksızlığı da getirmiş ve Kaynarca ahalisini baştan çıkarmış. Neticede Sodom ve Gomorrah benzeri bir çürüme yaşanmış. Derken, buraya Lût gibi bir pir gelip halkı uyarmaya çalışmış fakat dinleyen olmamış. Üstelik, ihtiyarı hapsedip yiyecek içecek de vermemişler. Sadece yufka yürekli bir kız herkesten gizlice gelip yaşlı adamı beslemiş. Talibi çıkmış ve kızı kırk gün kırk gece düğün dernek edip evlendirmişler. Bütün ahali sarhoş olmuş, sızıp kalmış. Taze gelin atına binip alayla yola çıktığında pir yanında belirmiş ve “Hiç durmadan arkamdan gelin. Sakın ardınıza bakmayın, yoksa taş kesilirsiniz!” demiş. Alay panik hâlinde koşarken arkalarından dehşetli gürültüler, canhıraş çığlıklar duymuşlar. Sonunda dayanamayıp geriye dönenler çöken evlere, göğe çıkan dumanlara bakarken taşa dönüşmüş. İyi kalpli gelin de onların arasında imiş. Bugün Kaynarca yakınlarında bulunan Gelin Taşı ile Lût’un tuz kayasına dönüşen eşi arasındaki benzerlik çok açık... Efsanenin bir başka varyasyonu da Edirne’de Göl Baba için anlatılır. Bir kere daha fark edilir ki selamet önde, taşlaşma suretinde gelen ölüm arkadadır. Kişinin kaderi, yüzünü çevirdiği yöne göre belirlenir.

4.Ya Taş Ya Kuş!

Zorlu durumlarda ortaya çıkan benzer bir evrensel seçim daha vardır. Bu defa, insanın taşlaşmayla başka bir seçenek arasında kalma sebebi bir tanrı veya ermiş değil, bizzat kişinin kendisidir. Örnekler üzerinden anlatması daha kolay: Yozgat’ta Nohutlu Tepesi’nin arkasında bir kayalık bulunur. Yöre ahalisinin imgelemi bu kayalıkta deveye binmiş bir gelinin imgesini yakalar ve efsanesini kurar. Buna göre, kıza göz koyan biri onu başkasına yâr etmemek için gelin alayının yolunu kesip bütün erkekleri öldürür. Gelin de bu adama teslim olmamak için ellerini semaya açıp “Yâ Rab, beni bu zalime teslim etme. Ya taşa çevir ya kuş edip uçur.” diye dua eder. Sonuçta kurtuluş taşlaşmayla gelir. Kaman’ın Ömerhacılı Köyü’nün yaslandığı Baran Dağı’nda bulunan Elibebekli Kayası’na hikâyesini veren kadın da kucagında bebeğiyle taş kesilmeden önce düşmana

teslim olmaktansa ya taş ya da kuş olmayı dilemiştir. Malatya'daki Suvacık Tepesi'nin eteğinde bulunan Fatmacık Kayası da aynı dilekte bulunup taş kesilen Fatma Gelin'in efsanesini yaşatır. Bu efsane Giresun Sis Dağı'ndaki Gelinkaya için de bire bir tekrarlanır. Ödemiş'te, Türkönü Köyü yakınlarındaki Ayı Taşı'nın hikâyesinde de bir ayı tarafından kovalanan kızın ya taş ya kuş olmayı dilediği için ayıyla beraber taş kesildiği anlatılır. Örnekler çoğaltılabilir.

Taşlaşma anlatıları içinde taş ya da kuşa çevrilmeyi niyaz ediş özel bir alt grubu oluşturur. Burada sorulması gereken birbirine bağlı iki soru var. Niçin bu duayı hep kızlar ediyor ve niçin hep aynı seçenekleri tekrarlıyor? Muhtemel cevaplardan biri için yeniden mitolojiye müracaat etmek gerekiyor. Jüpiter'in kız kardeşi Juno'nun Ino için üzülen Theban kadınlarının kimini taş, kimini kuşa çevirmesi Ovidius'un *Metamorphoseon*'unda (1994: 550-562. mısralar) anlatılır. Hadisenin tamamen kadınlar arasında geçişi ve seçeneklerin sadece kuş ve taş oluşu bir tesadüften fazlasını akla getiriyor. Dahası, erkeklerin aynı soruyu sormayışları da dikkat çekiyor. Tesadüf edilebilen tek örnek, Azerbaycan'da anlatılan "Yetim İbrahim'in Nağlı"ndadır. Bu masalda da taş yahut kuş olma seçenekleri vardır ama muhatap erkek olunca sonuç taşlaşmaya değil, güvercin olup uçmaya bağlanır (Sakaoğlu vd., 2019: s.177).

Peki, niçin mitler çağından beri taş ve kuş olmak dışında bir seçenek yok? Cevap için bir kere daha antik sembol çözümlenmelerini hatırlamak gerekiyor. Ruh uçuş bir kuşa benzetmek kadim sembollerden biridir. Taşlaşmaysa düşünüldüğü anlamda ölümün değil, ruhu sağlam bir yere kapatmanın karşılığıdır. Bu kapatma günahkâr ruhlar için bir cins hapis olabileceği gibi iyi ruhları muhafazaya da yarar. Unutulmamalıdır ki ruhun suretten surete girerek arındığı fikri tenasüh dâhil, pek çok inanışta gizlidir. Belki de bu sebeple "metasomatosıs" (vücut değiştirme) kavramı üzerine düşünürken, çağrışımlar kaçınılmaz olarak "soma" (beden) ile "sama" (mezar) arasında bir ilgi kurdurur. İnsan olmanın önceki aşamaları maden, nebat ve hayvan olmaktadır. İslami terminolojide insanlık öncesindeki bu üç farklı surette doğuşa "mevâlid-i selâse" denir. Nihayette insan olmak, önceki doğumları aşmakla gerçekleşebilse de onlardan kalma vasıflar derinlerde bir yerlerde saklıdır. Hangi aşamanın canlısı olursa, ruh o aşamanın sureti/mezarı içindedir zaten. Dara düştüğünde insan olmaktan vazgeçerek tanrıdan maden (taş) veya hayvan (kuş) evresine geri dönmeyi talep etmek garipsenmemelidir. "Taş kesilesin." bedduası bir anlamda muhatabından tekâmül serüveninin en başına dönmesini istemektir. Bütün bu sürecin her neresinde olursa olsun ruh o sureti ve bedeni terk etmez. Bu sebepledir ki taş kesilen beden günün birinde canlandığı veya taşlaşsa da gözyaşlarının akmaya devam ettiği yolundaki efsaneler, taş bedende ruhun hâlâ mevcut olduğunu gösterir. Tabiatın bir animası olduğu yolundaki



gelenekli “*orphic*” natürizm ve “*spiritus naturae*” anlayışı zaten dağda taşa bir hayatiyet görüyorken insanı veya hayvanı andıran bir formdaki kayalar için böyle düşünülmesi yadırganamaz.

Son bir soru: Niçin kızın “ya taş ya kuş” olma isteğinde tanrı hep ilk seçeneği yerine getiriyor? Sebep, safiyet dolu bir kalbin isteğini yaratıcının hızla yerine getirdiği inancında gizlidir. *Taş*’ı ıstır ıstırmez, ikinci seçeneği beklemeden hemen kulunu taşa çeviren tanrının kararındaki bu sürat, kuluna duyduğu muhabbetin ve onun sıkıntısını hemen sonlandırma isteğinin işareti olarak okunmalıdır. Önce kuş olmak dilense, taşlaşmaya sıra gelmeyecektir. Elazığ’da Direkli Dağı yakınlarındaki Kaplıkaya Köyü’nde bulunan iki kaya, öfkesine hâkim olamayarak kardeşini öldürüp sonra da Mevla’dan ya taş ya kuş olmayı dileyen kızın pişmanlık hikâyesini anlatır. Çankırı’daki Gebe Kaya da bir başka utancın efsanesini taşır. Gizli gizli birlikte olduğu adamdan hamile kalan kız başkasıyla evlendirilince, yeni evine giderken yolda ya taş ya da kuş olmayı dileyecektir. Böylesi olumsuz örneklerde bile tanrı sevgisini ve merhametini esirgemeyerek kızların ilk dileğini yerine getirir; onlara ruhlarını kıyamete kadar terbiye etme fırsatını verir. Suçu sabit görülen ölse toprağa karışır, su olsa akar, kuş olsa uçar; ancak, taş kesilirse bir ibret vesikasına dönüşür ve sonsuza kadar yanlıştın bedelinin ne olduğunu âleme göstermeye devam eder.

“Ya taş ya kuş” seçeneğini hep kendisi için dileyen kızlara rastlanır ama nadiren de olsa bu seçeneği başka bir varlıkla kendisi arasında dileyen kızlar da çıkar. Meselâ Tosya’daki Tülüce Tepesi’nde bulunan Yılkaya’nın efsanesinde böyle bir durum yaşanır. Namaza duran kız, kendine doğru kocaman bir yılanın geldiğini görünce “Allah’ım ya onu taş et, ya beni kuş et!” diye dua etmiş ve bir anda yılan taş olup kalmıştır. Harput’ta Buzluk Mağarası yolunda taş kesilen ejderhanın efsanesinde de canını kurtarmak isteyen bir kızın benzer dileği kabul olmuştur. Bayburt’un Nişantaşı Köyü’nde bulunan ejderha kayası için de hikâyenin bir başka varyasyonu anlatılır. Phoebus’un (Apollon) yılanı taşa çevirmesinden bu yana benzer pek çok anlatıya rastlanmaktadır.

Bayburt’un Nişantaşı Köyü’nün ortasına kadar uzanan yılan formunda yüz metrelik bir kaya vardır. Köye doğru yavaşan ejderhadan kaçamayacak kadar yaşlı bir kadının (bazen de gebe olduğu için kaçamayan bir gelinin) “Allah’ım, ya beni taş kes, ya onu!” diye dua etmesi üzerine taş olan yılanın efsanesine bağlanır. Nişantaşı’na eskiler Osluk derler ve eski bir Ermeni köyü olduğunu anlatırlar. “Osluk”un Ermenice “*Otsdeg*”den (yılan yeri) bozulduğu bilinince eskiden Ermeni kültürü içinde de benzer bir efsanenin yaşamakta olduğu anlaşılır. Bir efsane kültürden kültüre mi taşınmaktadır, yoksa aynı kaya figürü her kültürde muhayyileyi benzer şekilde mi etkilemektedir? Belki her ikisi de...

Daha eskilerden bir başka örnek: Diyelim ki Saim Sakaoğlu'nun derlediği Anadolu efsaneleri arasından biri dikkatinizi çekti. Manisa'daki Spil Dağı'nda bulunan Ağlayan Kaya hakkında yazdıklarını okudunuz ve üç kızını kaybettiği için taş kesilse de ağlamayı sürdüren ananın hikâyesi size tanıdık geldi (1978, ss.52-53). Ovidius'un *Metamorphoseon*'unda (6. kitap, 313-314. mısralar), çocukları öldürüldüğü için yavaş yavaş taşa dönüşen ve o acıyla sonsuza kadar gözyaşı döken Niobe'nin anlatısına benzettiniz. Bu benzerliği Sakaoğlu'nun hiç anmayışı garipsenebilir. Bununla birlikte kitabın adı tek bir kültürün değil, coğrafyanın esas alındığını gösterdiği için bu bir bilgi eksikliğine değil, efsanelerin ölümsüzlüğüne ve kültürler arasında taşınabildiğine yorulabilir. Nasıl ki *Kitâb-ı Dede Korkut*'taki Tepegöz'ün "*kyklop*"lara, Deli Dumrul'un serencamının Admetos-Alkestis hikâyesine benzeyişi şaşırtıcı değilse, değişik kültürlerde benzer taşlaşma efsanelerine rastlamak da şaşırtıcı gelmemelidir.

5. İbret Vesikası Taşlar

Evrensel antikite, henüz mantığın yerinde muhayyilenin oturduğu bir kavrayış kültürünü öne çıkarırken tabiatta tesadüf ettiği "*petrification*" ürünü ağaçlara, hayvan fosillerine ve şekli bir canlıyı andıran kaya oluşumlarına da tahkiyenin imkânları dâhilinde bakar. Bu kaya formların kimini tanrıların, kimini de büyücü veya ermişlerin kudreti eseri olarak görmeye hazırды. Her birine bir aşk, hasret, intikam, öfke, cezalandırma, kefare hikâyesi düzerek onları anlamlı hâle getirmeye çalıştı. Diğer taraftan "Taş kesilme motifinin yer aldığı efsanelerde bazı davranış kalıplarının pekiştirildiği, bunların etrafında geleneksel ahlâk anlayışlarının, 'taşlaşma' müeyyidesiyle, taş aracılığı ile ebedileştirilmesi arzusunun yattığı görülmektedir" (Feyzioğlu, 2011: s.131). Böylece, taşa kazılan kanunlar gibi taşlaşma efsaneleri de din, ahlâk ve adalet kurallarını ölümsüzleştirdi. Tanrıyı reddeden, yasak ilişki yaşayan, yalan söyleyen, çalan, aile büyüklerine veya ekmeğe saygısızlık eden kişi akıbetini bir taş figürde gördü. Ayrıca, tabiatın gerekçesi anlaşılmasa bile, saygı ve korku duyulan taşlaşma ikazları da dikkate alındı. Mesela suyun taşlaştırma gücü açıklanamayan, efsanesi türetilmeyen ama olduğu gibi kabullenilen evrensel bir "gerçek"tir. Nasıl ki Shawnee yerlilerinin kudretli nehri geçenleri taşa dönüştürüyorsa (Sakaoğlu, 1980: s.46), Kırşehir'deki Âşık Paşa Türbesi'nin bugün artık yerinde olmayan çeşmesinden su içenler de işte öylece taş kesilmektedir (Arseven, 1956). Sebep-sonuç ilişkisi kurulamayınca suyun taşlaştırdıklarının anlatısı da beliremiyor.

Burada anılması gereken özel bir grup taşlaşma hadisesi daha vardır. İslam gibi inancı heykele cevaz vermediği için mensupları bu sanatla tanışmamış olan kültürlerde, kadim çağlardan

kalan ve gerçeğini kuvvetle hatırlatan heykel kalıntıları bir kere daha imgelemi hareketlendirir. Yontulmuş mermerlerde bir felakete uğramış bedenlerin trajik hikâyelerini bulmak kolay olur. Söz gelimi, Yukarı Mısır'da “taş kesilmiş şehir” diye anılan Ishmore'daki heykeller, bir büyüyle bütün ahalinin taşlaştığı yorumunun doğmasına sebeptir. *Binbir Gece Masalları*'nın 182. gecesinde de Abdullah ibni Fazıl'ın yolu herkesin taş kesildiği benzer bir şehre uğrar. Bir Rus masalında da genç bir asker bütün canlıların taşa dönüştüğü bir ülkeye gelir (Sakaoğlu, 1980: s.52). Bu örneklerin türediği kavimlerin heykeltıraş yetiştirmemiş ama güçlü bir heykel sanatı yaşayan eski kültürlerin topraklarına yerleşmiş oldukları fark ediliyor. Ucunu topografyaya bağlayarak söylemek gerekirse bir çöl veya deniz kültüründe heykel orijinli taşlaşma anlatılarına rastlanamıyor. Müzelerin kurulmasından sonra bile anneler müzeye götürdükleri çocuklarına heykelleri göstererek “Sözümü dinlemezsen, Allah seni de işte böyle taş eder.” demeyi sürdürmüşlerse, bu cins bir taşlaşmanın modern imgelemde dahi bir karşılığı olduğu, bir tortusu kaldığı söylenebilir.

6. Taşta Canlılık Emareleri

Taşlaşma anlatılarındaki evrensel ortaklığın sadece olayın kurgusunda değil, sonrasında da devam ettiği fark ediliyor. Sözün gelişi, taşlaşmanın sadece beden olduğu ve ruhun bu taş kafeste sıkışmış hâlde yaşamayı sürdürdüğü düşüncesi de evrenseldir. Yukarıda da ifade edildiği gibi ruh/ can taş hücrelerinde ya bir kötülükten korunmakta ya da bir ceza çekmektedir. Taşlaşmış bedende bir yüreğin attığı nereden anlaşılır? Bunun iki önemli delili vardır. İlki, taşta devam eden bir canlılık emaresinin tespiti. Rüzgârda inleyen, hatta anlamlı kelimeler çıkardığı duyulan kayalardan sıkça bahsedilir. Bu sesler de taş kesilme anlatısının önemli bir parçasıdır. Daha inandırıcı bir canlılık emaresi, kayalardan sızan yer altı sularının gözyaşı olarak adlandırılmasıdır. Örneğin, Samsun Havza'daki Kızgözü Kaplıcası'nda yıkanırken hamamı basan erkeklerden kaçmak için kuş veya taş olmayı dileyen kızlardan ikisi kuş, biri de taş olmuştur. Diğerleri uçup gitmişken taş kesilen kız bugün de Arslanağzı kurnasının başında gözlerinden yaş dökmeyi sürdürür. Çankırı'da, Orta yakınlarındaki Bağkışla'nın da bir Ağlar Kaya'sı vardır. Moğol istilasında (Yöre ahalisi Tatar diye anlatıyor.), canını kurtarmak için kayalar arasına gizlenen Sultan'ın Mevla'dan taş kesilmeyi dilemesi ve niyazı kabul olduktan sonra da gözyaşı akıtmaya devam etmesi pek çok örneği olan anlatılardandır; lâkin, burada ilginç olan, ne zaman bölgeye bir Tatar gelecek olsa kayanın bunu fark ederek suyunu kesivermesidir. Sultan'ın ruhu, asırlar önce taşlaşan bedenini terk etmiş olsaydı böyle canlılık işaretleri gösteremeyecekti. Demek ki fiziksel taşlaşma halkın nazarında ölümle aynı anlama gelmemektedir.



İkinci delil ise taşlaşmanın tersi yöndeki bir örnekten çıkarılabilir. Bütün Anadolu'da pek az değişiklikle varyantları nakledilen Taş Bebek anlatısı ve türküsü eşsizdir. Bunca halk anlatısı içinde bir benzeri yoktur. Örneğin tersliği, canlının taşlaşması yerine, taşın canlanmasının hikâye edildiğinde... Kısır olduğu için üstüne kuma getirilen bir kadın, kundakladığı bir taşla sarılarak Allah'a ve bildiği bütün din ulularına yalvarır; onu canlandırmalarını niyaz eder.

Beşiğime koydum taşı

Didemden akıttım yaşı

Cümle evliyalar başı

Mevlâm buna bir can versin

Duası kabul olur ve taş bir oğlan çocuğuna dönüşür (ayrıntılar için bk. Emeksiz vd., 2004: s.149-166). Bu son örnek taşlaşmayı değil, taşın can bulmasını anlattığı için ele alınan konuya doğrudan dâhil edilemez ama dolaylı olarak, taşlaşmışken canlılığını sürdürme bahsine yardımcı olabilir. Taş kültürünün bulunduğu kültürlerde karnına taş bağlama, belirli bir kayaya adak adama veya üstüne oturma, örneğimizde olduğu gibi taş kundaklama gibi yollarla gebe kalmaya çalışan kadınlara rastlanır. Taşta bir can veya canlılık gizlendiği bilgisini taşımayan kültürlerde bu tür davranışlar gözlenmez. O hâlde, taşta korunan hayat gücünün taşlaşmış figürlerde de mevcut olduğunun düşünülmesi garip değildir. Mitolojiden hatırlanacaktır; Phantasos taş, su, ağaç gibi ruhu olmayan varlıklara dönüşebilmekte ve bu yeni bedenlerde varlığını sürdürebilmektedir. Burada sorulması gereken soru, Phantasos'un niçin sadece bu üç varlıkta yaşayabildiği ve niçin üçünün de kült değeri taşıdığıdır. Taşlaşmış olarak da canlı kalınabileceği bilgisi taş kültüründen taş kesilme örneklerine kolayca aktarılmış olmalı. Aslına bakılırsa, taşlaşma'nın ölümsüzlük ve ebedi hayatla eşleştiği bir yer de var. Beden ölür ve yok olurken taş kesilmek ebediyeti garantilemek anlamına gelir. Papua'daki Baining kabilesinin ağızdan ağza naklettiği bir kıssa var. Bir gün güneş bütün varlıkları toplamış ve onlara sonsuza kadar yaşamayı isteyip istemediklerini sormuş. Yılanlar ve taşlar bu teklifi kabul ettikleri için ölümsüz olmuş; insansa çağrıya uymadığı için ecel denen belâya katlanmayı sürdürmüş (Campbell, 1995: s.383). O hâlde, taşlaşmanın beşere tanınmış ikinci bir ebediyet şansı olarak değerlendirilmesi de mümkündür.

Sonuç

Birçok mit ve efsanede, yeni kültürün sosyal ve etnografik şartlarına adaptasyonun bir sonucu olarak ortak motifler görülmesi doğaldır; şaşırtıcı olan, birbiriyle hiçbir teması olmayan

toplumların anlatılarındaki benzerlik ve ortaklıklardır. Bu benzerlik ve ortaklıkların nedenleri üzerinde düşünmek mit ve efsanelerin kaynağını belirlememize de yardımcı olacaktır. Çalışmamızda, kurgulanan bir anlatının mitik malzemeye nasıl dönüştüğü taşlaşma/ taş kesilme motifi üzerinden ele alınarak yorumlanmıştır. Sonuçta, mit ve efsanelerin tümünden de hayal ürünü olmadığı, insanoglunun adaptasyon yeteneği yanında fiziksel, zihinsel ve psikolojik müşterekliklerinin, ortak bilinç dışı ve onun temel yansıma alanı olan düşlerin benzer anlatılara zemin hazırladığı görülmüştür.

Kaynakça

- Arseven, V. (1956). Kırşehir’de Yerlere Atfedilen İnanışlar: Âşık Paşa Türbesi. *Türk Folklor Araştırmaları Dergisi*, S.4
- Bayatlı, O. F. (1941, dış kapakta 1942). *Bergama’da Efsaneler, Âdetler*. İstanbul: Vakıf Matbaası
- Borges, J.L. (1995). *Yedi Gece*. (Çev. Celal Üster). İstanbul: İletişim Yayınları
- Bremmer, J. N. (2008). *Greek Religion and Culture, the Bible and the Ancient Near East*. Leiden-Boston: Brill
- Campbell, J. (1995). *Tanrının Maskeleri*. (Çev. Kudret Emiroğlu). Ankara: İmge Kitabevi
- Campbell, J. (2013). *Kabramanın Sonsuz Yolculuğu*. (Çev. Sabri Gürses). İstanbul: Kabalıcı Yayınları
- Emeksiz, A., Oktay, S. (2004). Taş Bebek Efsane ve Ninnileri Arasında Tematik İlişkiler. *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi*, S.11, ss.149-166
- Feyzioğlu, N. (2011). Gelin Kaya Efsaneleri ve Taş Kesilme Motifi Üzerine Bir Değerlendirme. *Gazi Türkiyat Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, S.9, ss. 115-133
- Fromm, E. (1992). *Rüyalar, Masallar, Mitoslar*. (Çev. Aydın Arıtan, Kaan H. Ökten). İstanbul: Arıtan Yayınevi
- Gaster, T. H. (1969). *Myth, Legend and Custom in the Old Testament*. New York: Harper Row
- Levi-Strauss, C. (2013). *Mit ve Anlam*. (Çev. Gökhan Yavuz Demir). İstanbul: İthaki Yayınları
- Ovidius (1994). *Dönüşümler*. (Çev. İsmet Zeki Eyüpoğlu). İstanbul: Payel Yayınevi
- Özgen Erdem, N., Şaroğlu, F. (2018). Kültürde Yerbilimlerinin İzleri. *Mavi Gezegen Dergisi*, S.25



Pignola J.R. vd. (2011). Fibrodysplasia Ossificans Progressiva: Clinical and Genetic Aspects.

Orphanet Journal of Rare Diseases, VI.

Rosenberg, D. (2003). *Dünya Mitolojisi*. Ankara: İmge Kitabevi

Sakaoğlu, S. (1978). *101 Anadolu Efsanesi*. İstanbul: Damla Yayınevi

Sakaoğlu, S. (1980). *Anadolu-Türk Efsanelerinde Taş Kesilme Motifi ve Bu Efsanelerin Tip Kataloğu*.

Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları

Sakaoğlu, S., Türkan, K. (2019). Efsanelerden Masallara Uzanan Taş Kesilme Motifinin

Azerbaycan ve Anadolu Masallarına Yansımaları. *Türkbilig Dergisi*, S.38, ss.177-197

Thompson, S. (1966). *Motif-Index of Folk-Literature: A Classification of Narrative Elements in Folktales,*

Ballads, Myths, Fables, Mediaeval Romances, Exempla, Fabliaux, Jest-Books, and Local Legends. 6.

Vol. Bloomington: Indiana University Press.

Vico, G. (2007). *Yeni Bilim*. (Çev. Sema Önal). Ankara: Doğubatu Yayınları

“DAS MAN”A “PHRONIMOS” ÜZERİNDEN BAKMAK: ARİSTOTELES VE HEIDEGGER

Fikriye Gözde MOCAN¹

Öz

Aristoteles'in etiğinde *phronimos* (aklı başında kişi) ve bir düşünce erdemi olan *phronesis* (aklı başındalık) önemli kavramlardır. Aristoteles'in etiği mutluluk kavramıyla doğrudan ilişkilidir. Mutluluk ise us erdemine sahip olmayı ve teorik etkinliklerde bulunmayı gerektirmektedir. Oysa Aristoteles'in etiğinin yeniden ele alınması mutluluk kavramının derinlikli ve tam bir kavram olduğunu ortaya koymaktadır. Bundan ötürü mutluluk için sadece teorik etkinliklerde değil aynı zamanda pratik etkinliklerde de doğru eylemek gerekmektedir. Pratik bilgiye ilişkin olan akli başındalık erdemi ise pratik ve tek tek şeyleri bilmede karakter erdemleriyle birlikte hareket eden önemli bir erdemdir. Ayrıca, akli başındalık erdemi Aristoteles'te ikinci sırada gelen mutlu yaşamda da belirleyici bir erdemdir. Bundan ötürü akli başındalık erdemi ve ona sahip olan akli başında kişi mutlu yaşamın başlangıç noktasıdır. Aristoteles'ten itibaren felsefe tarihine bakıldığında akli başında kişiye benzerlik gösteren başka bir kavrama Heidegger'de rastlanmaktadır. Heidegger'in fenomenolojik ontolojindeki *das Man* (birisi) kavramı Aristoteles'teki akli başında kişi ile benzerlikler göstermektedir. *Das Man* kamudaki yüzeyselliği ve herkes gibi olmayı temsil etmektedir. Aynı zamanda *das Man* Dasein olma yolunda bir başlangıç noktasıdır. Çünkü Heidegger'de birlikte yaşamının temeli öncelikle birisi olmaktan kaynaklanmaktadır. Bu makalede Aristoteles'in *phronimos* kavramı ile Heidegger'in *das Man* kavramı arasındaki ilişki ortaya konulmaktadır. Ayrıca hem Aristoteles'in mutlu yaşamının hem de Heidegger'deki Dasein'in otantik varoluşunun kaynağının *phronimos* ve *das Man*'dan geçtiği gösterilmektedir. Bundan hareketle her iki kavramın iki düşünürün felsefeleri için nasıl bir başlangıç noktası olarak değerlendirilebileceği tartışılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Aristoteles, Akli Başında Kişi, Birisi, *das Man*, Heidegger, *Phronimos*.

GAZING UPON 'DAS MAN' THROUGH 'PHRONIMOS': ARISTOTLE AND HEIDEGGER

Abstract

Phronimos (practically wise person) and an intellectual virtue of *phronesis* (practical wisdom) are fundamental concepts in Aristotelian ethics. Aristotle's ethics is directly related to the concept of happiness. Happiness requires having the virtue of reason and involving in theoretical activities. However, reconsidering Aristotelian ethics reveals that the concept of happiness is deep and complete. Therefore, it is necessary to act right not just in theoretical activities but also in practical activities. Practical wisdom, which is related to practical knowledge, concerns knowing practical and particular things and is significant virtue that acts together with moral virtues. Furthermore, the virtue of practical wisdom is a decisive virtue for a secondary happy life in Aristotle. That's why the virtue of practical wisdom and the one who possesses it is the starting point of a happy life. Considering the history of philosophy from Aristotle, another concept that resembles a wise person is encountered in Heidegger. The concept of *das Man* (one) in

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

Heidegger's phenomenological ontology has similarities with the wise person in Aristotle. *Das Man* represents superficiality in public and being like everyone else. At the same time, *das Man* is the starting point on the way to becoming *Dasein*. Since in Heidegger, the basis of living together is derived from being someone primarily. In this article, the relationship between Aristotle's concept of *phronimos* and Heidegger's *das Man* is put forward. In addition, it is pointed out that both Aristotle's happy life and Heidegger's *Dasein*'s and its authentic existence passes through *phronimos* and *das Man*. From this point of view, it is discussed how both concepts can be evaluated as a starting point for the philosophies of the two thinkers.

Keywords: Aristotle, Practically Wise Person, One, *das Man*, Heidegger, *Phronimos*

Giriş

Phronesis (aklı başındalık) ve ona sahip olan kişi anlamında *phronimos* (aklı başında kişi) kavramlarının Aristoteles etiğinin temel kavramları olduğu söylenebilir. *Phronesis*² (aklı başındalık) kavramı; *Nikomakhos'a Etik*, *Eudemos'a Etik* ve *Magna Moralia*'da ele alınmasına rağmen; en ayrıntılı biçimde *Nikomakhos'a Etik*'in 6. Kitabında incelenmiş ve şöyle tanımlanmıştır: “Akli başındalık insansal iyilerle ilgili, akılla giden, doğru, uygulayıcı bir huydur” (Aristoteles, 2005: 1140b par. 20). *Eudemos'a Etik*'te *phronesis*'in doğru bilgiyle ilişkili bir erdem olmasına vurgu yapılmakta; (Aristoteles, 1999: 1247a par. 5). *Magna Moralia*'da ise o “eylemlerle ilişkili olarak, seçimle kaçınmanın söz konusu olduğu ve yapıp yapmamak elimizde olan şeylerde bulunur” şeklinde ifade edilmiştir. (Aristoteles, 2019: 1197a par. 1). Her ne kadar *phronesis* Aristoteles etiğinde mutluluk (*eudaimonia*), us (*nous*) ve teorik yaşam (*bios theoretikos*) kadar öne çıkmasa da o, sıralanan bu kavramların başlangıç noktası niteliğindedir. Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik*'te ve *Eudemos'a Etik*'te yaşam için iyi olanın sorgulanmasıyla başlayan araştırması, mutluluk ve teorik yaşam ilgisinin ortaya konmasıyla sonuçlanmaktadır. Mutluluk araştırması için haz yaşamı, politik yaşam ve teorik yaşam olarak sıralanan üç yaşam biçimi içinde teorik yaşam ve onunla ilişkili kavramlar diğer yaşamlarla kıyaslandığında daha önemli hale gelmektedir (Aristoteles, 2005: 1177a par. 10). Özellikle *Nikomakhos'a Etik*'te hem *phronesis* hem de ona sahip olan kişi olarak *phronimos* kavramlarının açıklanması politik yaşamla sınırlı kalmaktadır (Aristoteles, 2005: 1141a par. 25-30). Oysa Aristoteles'in mutluluk üzerine açıklamalarını bir bütün olarak ele alırsak söz konusu kavramlar mutluluğun ve teorik yaşamın başlangıç noktasını oluşturmaktadır. Dolayısıyla *phronesis* ve ona sahip olan kişi anlamında *phronimos* kavramları birlikte yaşama ve bir-aradalık konuları bağlamında ele alınması gereken temel kavramlardır.

² Bu makalede *phronesis* ve *phronimos* sözcükleri Antik Yunanca halleriyle kullanılacak, kavramlar sırayla akli başındalık ve akli başında kişi olarak Türkçe çevirisi alıntılarda kullanılacaktır.

Felsefe tarihine bakıldığında *phronimos* ile benzerlik gösteren başka bir kavramı Martin Heidegger'in fenomenolojik ontolojisindeki *das Man*³ (birisi) kavramında görmek olanaklıdır. Heidegger, *das Man*'ı 1927 yılında yayınlanan *Varlık ve Zaman* adlı kitabında ele almaktadır (Heidegger, 2001: ss. 149-168). Heidegger'in yapıtları incelendiğinde söz konusu kavramın Aristoteles'in kavramlarının tartışıldığı başka bir yapıtında hem Dasein hem de biraradalık konularıyla birlikte ele alındığı görülmektedir. Heidegger'in bahsedilen bu yapıtı 1924 yılında yayınlanan *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy (Aristoteles'in Temel Kavramları)* olarak literatüre kazandırılmıştır. Sözü edilen yapıtta Heidegger *das Man* kavramını öncelikle Dasein ile ilgisinde ele almakta ve onu Dasein'in varoluşunun ilk olanağı olarak belirlemektedir (Heidegger, 2009b: s. 45). Ayrıca Dasein'in son varoluş olanağı olarak *theorein*'in (teori yapma) belirtilmesi *das Man*'ın Aristoteles ile ve onun etik kavramlarıyla da bağını açıkça göstermektedir (Heidegger, 2009b: s. 31). Buradan hareketle hem biraradalığın hem de Dasein'in temel ve ilk olanağı olarak *das Man*'ı Aristoteles'in metinlerinde hangi kavramın karşılayabileceği bir sorun olarak karşımızda durmaktadır. Her ne kadar *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy*'de Heidegger *das Man* ve *phronimos* bağını kurmasa da her iki düşünürün söz konusu kavramları karşılaştırıldığında ikisi arasında bir bağlantı olduğunu görmek mümkündür. Buradan hareketle bu makalede *phronimos* ile *das Man* arasında olduğu düşünülen ilişkinin ortaya koyulması amaçlanmaktadır. Ayrıca *phronimos*'un ve *das Man*'ın Aristoteles'te ve Heidegger'de neden önemli ve başlangıç değerindeki kavramlar oldukları gösterilmeye çalışılmaktadır. Bu bağlamda Aristoteles'te gündelikliğin öznesi olarak düşünülen *phronimos* ile aynı şekilde Heidegger'de gündelikliğin öznesi olarak belirtilen *das Man*'ın nasıl ilişkilendirilebileceği ele alınmaktadır.

1. Aristoteles'te Gündelikliğin Öznesi Olarak 'Phronimos' (Akı Başında Kişi)

Phronesis kavramının ne olduğunu ve söz konusu kavramın neden Aristoteles'in etiği için temel kavramlardan biri olduğunu açıklamak için Aristoteles etiğinin kavramsal dizgesini ortaya koymak gerekmektedir. Aristoteles, *Magna Moralia* dışında hem *Nikomakhos'a Etik*'te hem de *Eudemos'a Etik*'te araştırmasının doğrudan ne ile ilgili olduğunu açıklayarak işe başlamaktadır. O, araştırmasına başlarken etiği için başat bir kavramı olan mutluluk (*eudaimonia*) kavramı üzerinde durmaktadır. Aristoteles her ne kadar *Eudemos'a Etik*'in ilk satırlarında salt teorik felsefe özelliği

³ Bu makalede *das Man* sözcüğü orijinal dili Almanca'daki haliyle kullanılacaktır. Kavram Türkçe çeviri metinlerde bağlama göre birisi ve herkes olarak karşılanmaktadır. Kavramın çevirileri için Krş. Heidegger, 2009a: s. 39; Heidegger, 2013: s. 10.



taşıyan konuların araştırma yöntemine uygun olarak ele alınması gerektiğini dile getirirse de mutluluğun sadece teorik felsefedeki konumunu değil aynı zamanda pratik felsefedeki konumunu ve önemini de dile getirmektedir. Çünkü mutluluk söz konusu olduğunda odaklanılması gereken şey iyi yaşam ve bu iyi yaşamın nasıl sağlanacağıdır (Aristoteles, 1999: 1214a par. 10-15). Dolayısıyla mutluluk ne ise ve nasıl sağlanacaksa, bunun sonucu olarak iyi yaşam da olanaklı olacaktır. Bundan ötürü Aristoteles etiğinde mutluluğun teorik olarak tartışılması onun uygulanmasıyla da orantılıdır.

Aristoteles'in etiği ve bu etiğin temel kavramları sadece mutluluk ile sınırlı değildir. Mutluluk her ne kadar temel kavram olarak soruşturulmuş ve ele alınmış olsa da onun pek çok kavramla ilgisi vardır. Çünkü Aristoteles'te mutluluk tek bir şeyi imlememekte ya da tek bir şeye göndermede bulunmamaktadır. Mutluluk, biçimsel tanım gereği de "ruhun kendisi amaç olan erdeme uygun bir etkinliği" olarak belirtildiği için onun tam olarak ne olduğunun anlaşılması söz konusu tanımdaki tüm kavramların açıklanması ile olanaklıdır (Aristoteles, 2005: 1102a par. 5). *Phronesis* kavramının mutluluk ile bağlantısı düşünüldüğünde Aristoteles'in erdem (*arete*) konusuna değinmek gerekmektedir. Çünkü *phronesis*'e ilişkin öncelikli belirleme onun bir düşünce erdemi olduğudur (*arete dianoia*). Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*'in 6. Kitabında düşünce erdemlerini ve buna bağlı olarak *phronesis* kavramını ayrıntı olarak ele almaktadır. *Eudemos'a Etik*'te ise daha ilk satırlarda mutluluğun ne olduğuna ilişkin çoğunluğun (*polloi*) görüşlerine⁴ değinirken *phronesis*'e yer verilmektedir. Çoğunluğun görüşlerine bağlı olarak mutluluk ile ilgisinde ele alınan *phronesis* bazı kimselerce en önemli şeydir, buna karşıt olarak bazıları mutluluğu hazza ilişkin etkinliklerde bulmaktadır (Aristoteles, 1999: 1214a par. 25). *Magna Moralia*'da ise ruh (*physike*) konusu ile bağlantılı olarak *phronesis* kavramından bahsedilmektedir. Özellikle insan ruhu söz konusu olduğunda ruhun hem akla sahip olmayan yanı (*alogon*) hem de akla sahip olabilen yanı (*logon*) göz önünde bulundurulmalıdır. Bir düşünce erdemi olarak *phronesis* de ruhun akıldan pay alabilen kısmındaki bir erdem olarak düşünülmektedir.

Ruh, akla sahip olan ve akıldan bağımsız olan olmak üzere iki kısma ayrılıyor. Akıl sahibi kısımda aklibaşındalık, kıvrak zekâ, bilgelik, öğrenmeye açıklık, hafıza vb. şeyler ortaya çıkarken, akıldan bağımsız yanda ise karakter erdemleri dediklerimiz ortaya çıkıyor, yani ölçülülük, adalet, yiğitlik vb. övgüye değer bulunan karakter erdemleri (Aristoteles, 2019: 1185b par. 1.)

⁴ Aristoteles'te çoğunluğun görüşleri (*polloi*) son derece önemli bir yere sahiptir. Özellikle *reductio ad absurdum* (saçmaya indirgeme yöntemi) üzerinden çoğunluk tarafından kabul edilmiş görüşler ele alınıp, onlar tek tek sınanmaktadır. Böylece Aristoteles, araştırmasının başlangıcını çoğunluk tarafından doğru olarak kabul edilen görüşler ve düşünceler üzerine kurmaktadır. Daha sonra ise bu görüşler tek tek sınanmakta ve onların ne kadar saçma olduğu ortaya konulmaktadır. Bu uslamlama sonucunda ise asıl kanıtlanmak istenen ne ise o kanıtlanmış olmaktadır.



Mutluluğun biçimsel tanımını üzerinden söz konusu tanımda geçen her bir kavramın ne olduğunu araştıran Aristoteles sırayla erdem, ruhun ve etkinliğin ne olduğunu açıklamaktadır. Mutluluğun biçimsel tanımına bağlı olarak konunun *phronesis* ile ilgisi erdemlerin araştırılmasıyla açıklanabilmektedir. Bu bağlamda Aristoteles erdem, doğasını ortaya koymakta ve erdemleri ikiye ayırmaktadır: Bu erdemlerden ilki karakter erdemleri (*arete ethike*), ikicisi düşünce erdemleridir (*arete dianoia*). Her iki erdem de tanımı gereği birbirinden farklıdır. Örneğin karakter erdemleri alışkanlık –*ethos*- kökünden gelmektedir ve yapa yapa edindiğimiz huylardır. Düşünce erdemleri ise eğitimle edindiğimiz, bundan ötürü zaman ve deneyim gerektiren şeylerle ilgilidir (Aristoteles, 2005: 1103a par. 15). *Phronesis* erdeminin karakter erdemleriyle bağlantısı vardır. Çünkü ruhun akıl sahibi olabilen kısımda yer alan karakter erdemlerini denetleyen ve karakter erdemlerine doğru pratik ilkeleri veren erdem *phronesis*'ten başkası değildir. Buna bağlı olarak Aristoteles'e göre, eylemin olanağı “aklı başındalık ve karakter erdemlerine uygun tamamlanır.

Magna Moralia'da erdem en iyi huy olarak tanımlanır (Aristoteles, 2019: 1185a par. 35). Bu tanım yetersizdir, çünkü erdem denen şey tek değildir. Daha önce erdemler tür bakımından – karakter ve düşünce- ikiye ayrıldığı için öncelikli olarak karakter erdemlerinin yapısı ortaya konulmalıdır. Bunun ise pratik bir amacı vardır. Çünkü Aristoteles'e göre erdem, ne olduğunu bilmek amacıyla değil, iyi olmak için onların yapıları incelenmelidir (Aristoteles, 2005: 1103b par. 25). Genel bir ifadeyle, erdemler en iyi huylar ise, karakter erdemleri de öncelikli olarak birer huydur (*hexis*). Nasıl ki bir mimar ev yapa yapa mimar olur ya da gitar çalan bir kimse gitar çala çala gitarist olursa, karakter erdemleri de yapa yapa edinilen iyi huylar ve alışkanlıklardır. Burada etkinliklerin benzer olması ve tekrar içermesi de çok önemlidir. Çünkü benzer etkinliklerden huylar oluşmaktadır (Aristoteles, 2005: 1103b par. 20).

Karakter erdemleri, hazlar ve acılarla ilgilidir. Bunun nedeni ise insan ruhunda olanların üç türlü olmasıdır. “Ruhta olup bitenler üç türlü – etkilenimler, olanaklar ve huylar – olduğuna göre erdem bunlardan biri olsa gerek” (Aristoteles, 2005: 1105b par. 20). Arzunun, öfkenin, korkunun ya da kıskançlığın genel olarak hazzın ve acının izlediği şeyler etkilenimlerdir. Bu etkilenimleri sağlayanlar ise olanaklardır. Örneğin öfkelenmemizi ya da acıyabilmemizi sağlayan şey olanaklardır. Karakter erdemleri ise ne etkilenim ne de olanaktır. Onlar cins bakımından huydur. Ama şu açıktır ki insan ruhunda uç denebilecek etkilenimler ve bu etkilenimlere sahip olabilecek olanakların varlığı söz konudur. Karakter erdemleri hem aşırılık hem de eksiklikten kaçan, ortayı arayan ve tercihe ilişkin iyi huylardır. Dolayısıyla karakter erdemlerinin huy olmalarının yanı sıra onlar ruhtaki aşırılıkların ve eksikliklerin ortasını tercih etmekle ilgilidir. Orta olma (*mesotes*)



karakter erdemlerinin temel özelliğidir. Ama bu orta olma matematiksel ya da herkeste aynı olan bir şey değildir. “Erdem de, eğer doğa gibi her sanattan daha kesin ve iyi ise, ortayı hedef edinmek olsa gerek. Kastettiğim karakter erdemidir, çünkü o etkilenimlerle ve eylemlerle ilgili; aşırılık, eksiklik ve orta ise bunlarda olur” (Aristoteles, 2005: 1106b par. 15). Kısacası karakter erdemleri biri aşırılık diğeri eksiklik olmak üzere iki ucun ya da iki kötülüğün ortasını amaçlamayı ve o ortayı tercih etmeyi gerektirmektedir. Bu bağlamda erdemli olmanın Aristoteles için çok kolay olduğunu söylemek yanlış olacaktır. Çünkü her bir durum biricik olacağı için her eylemde doğru şekilde tercihlerde bulunmak ve bu tercihlerin de orta olmayı amaç edinmesi o eylemleri yerine getiren kişinin de sahip olduğu koşullarla ve özelliklerle ilgili olacaktır. Dolayısıyla ortayı bulmak, bir dairenin ortasını bulmak gibi sadece onu bilen yapabileceği bir iştir. Tam da burada karakter erdemlerine sahip olan kişinin başka bir yönü açığa çıkmaktadır. Başka bir deyişle karakter erdemlerine sahip olan kişi – ki bu kime, ne kadar, ne zaman, niçin ve nasıl davranması gerektiğini bilendir- aynı zamanda *phronimos* (aklı başında kişi) da olmalıdır. Karakter erdemlerinde iş başında olan ama kendisi bir karakter erdemi olmayan *phronesis*'in varlığı kaçınılmazdır. Aristoteles de *phronimos* ve karakter erdemlerinin bağlantısını şu cümle ile ortaya koymaktadır: “O halde erdem, tercihe ilişkin bir huy: Akıl tarafından ve akli başında insanın belirleyeceğiyle belirlenen, bizle ilgili olarak orta olanda bulunma huyudur” (Aristoteles, 2005: 1107a par. 1). Tüm bunlara bağlı olarak *phronesis* erdemine sahip *phronimos* (aklı başında kişi) erdemli olandır ve karakter erdemlerine de sahiptir. Aynı zamanda söz konusu kişi eylemlerinde ortayı amaçlar ve o amaç doğrultusunda etkinliklerde bulunur. Dolayısıyla, eğer bir kişi *phronimos* ise o kimi zaman çoğunluğun (*polloi*) doğru olarak kabul ettiği şeylere de aykırı davranabilir. Çünkü o kişi tam anlamıyla gerektiği gibi davranan kişidir. “Nitekim aşırılık gösteren kişi hoş olan şeylerden hoşlanmakta, karşıtından acı duymakta aşırılık gösterir, bunlar da ya mutlak anlamda ya da belli bir sınıra göre, söz gelişi çoğunluğun davrandığı gibi davranmadığı zaman olur. Oysa erdemli kişi gerektiği gibi davranır” (Aristoteles, 1999: 1222a par. 15).

Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*'in 6. Kitabında hem ruh hem de düşünce erdemleri konularını açıklamaktadır. Buna bağlı olarak Aristoteles'in ilk uğrağı ruh konusudur. Aristoteles'te ruh kavramı (*psyche*) elbette sadece pratik alan ile sınırlandırılmayacak ayrıntılı bir kavramdır. Ama *phronesis* ile bağlantılı olarak ruh kavramına değinmek konunun bütünlüğü bakımından önemlidir. Ruhun kısımları ikilidir: Akıl sahibi olabilen yan ve akıldan pay almayan yandır. Akıldan pay almayan yan ise yine kendi içinde ikilidir: Bitkisel yan ve arzulayan ya da genel adıyla iştah duyan yandır. Bitkisel yanın hiçbir şekilde akıldan pay alması söz konusu değildir. Arzulayan ya da



iştah duyan yan ise aklın sözünü dinleyebilmekte, ona boyun eğebilme olanağına sahip olabilmekte ve akla bir şekilde katılabilmektedir (Aristoteles, 2005: 1102b par. 30). Akıldan yoksun olan bitkisel yan bitkilerle ortak olan yanımızı, beslenme ve büyüme ile ilgili olan tarafımızı temsil etmektedir. Bitkisel yan her ne kadar önemsiz gibi gözükse de aslında canlılığımızın ilk ve temel kısmını oluşturmaktadır. Ruhun akla sahip olabilen kısmına bakıldığında bu kısmın da kendi içinde ikili olduğu ortaya konulmaktadır. “Akıllı yanın da ikili olduğunu kabul edelim: Biri, ilkeleri başka türlü olamayacak nesnelere, öteki de ilkeleri başka türlü olabilecek nesnelere baktığımız yan” (Aristoteles, 2005: 1139a par. 5). Buna bağlı olarak Aristoteles bu kısımlara sırayla bilimsel yan (*epistemonikon*), diğerine ise tartan yan (*bouleutikon*) isimlerini vermektedir. *Phronesis* erdemi ise ruhun akıllı kısmındaki tartan yana özgüdür.

Tartan yanın ya da sağ aklın en önemli erdemlerinden olan *phronesis*'in Aristoteles etiğinin - temel kavramlarından biri olduğunu söylemek yanlış olmaz. Aristoteles'in, *phronesis*'in ne olduğunu açıklamak için başvurduğu şey *phronimos*'tur. Çünkü Aristoteles kimlere akıllı başında deniyorsa onlara bakarak *phronimos*'un ne olduğunu açıklamaya girişmektedir. İlk *phronimos* ile ilgili söylenmesi gereken şey onun işinin ayrıntılı bilmekten çok bütünüyle iyi yaşamla olan şeyleri bilmesi gerektiğidir. Buna bağlı olarak bir kişinin *phronimos* olduğunu söylemek onun yaşam için neyin yararlı ve neyin zararlı olduğunun pratik bilgisine sahip olduğunu söylemek demektir. Başka bir deyişle kişinin pratik şeylere ilişkin iyi akıl yürütmesi ve iyi düşünmesi gerekmektedir. Bir şey üzerine iyi düşünüp taşınmak ise ancak o şey olduğundan başka türlü olabilecek olan bir şey ise mümkündür. *Phronesis* ne bir bilgidir (*episteme*) ne de bir sanattır (*tekhne*) çünkü *phronesis*, bilgi gibi olduğundan başka türlü olmayacak olan şeylerle ilgili değildir ve sanat gibi yaratmayla (*poietik*) aynı şey de değildir. *Phronesis* doğrudan eylemle ilgilidir. “Üretilenler ve yapıp-edilenler için, üreticiliğe ilişkin ya da poietik olanla yapıp-etmeye dair ya da pratik olan aynı değildir... Öyleyse eylemler ve yapıp-edilenlere dair olan akıllı başındalık, üretmeye ve üretilenlere dair olansa sanat” (Aristoteles, 2019: 1197a par. 3 – 13). Özetle *phronesis* düşünce erdemi ve buna eğitimle sahip olabilen *phronimos* insan için iyi ve kötü olan şeyleri bilmektedir. Ayrıca söz konusu erdem akılla birlikte giden, uygulayıcı ve doğru bir huydur (Aristoteles, 2005: 1140b par. 8).

Aristoteles'in *phronimos* örneği bir devlet ve siyaset insanı olan Perikles'tir. Aristoteles' e göre Perikles yurttaşları için iyi olana bakmaktadır. Ayrıca her *phronesis* erdemine sahip kişinin ölçülü olduğu da söylenebilir. Çünkü bu kişi hazlar ve acılar konusunda ölçülü davranmakta ve makul

davranışlar sergileyebilmektedir. *Phronesis* erdemine sahip olan kişi kendisi hakkındaki tek tek şeylere iyi bakmaktadır. *Phronesis* ile ilgili ikinci söylenmesi gereken şey ise bu erdemın insansal şeyler ve onlar üzerine iyi düşünüp taşınma olduğudur. *Phronimos*'un en temel ödevi de budur: Onun iyi düşünüp taşınması, olaylar ve durumlar karşısında pratik ve doğru kararlar vermesi kişiyi akli başında kılmaktadır. Ayrıca *phronimos* bazı uygulayıcı bilgilere sahip olmalıdır. Örneğin sağlıklı olmak isteyen bir kişi her gün kalorisi yüksek besinler yiyorsa onun sağlıklı olması olanaksızdır. Kişinin sağlıklı olması için hangi besinlerin sağlıklı olduğunun bilgisine sahip olması gerekmektedir. *Phronimos* ise uygulamaya doğrudan gönderide bulunan bu pratik bilgiye sahip olan kişidir (Aristoteles, 2005: 1141b par. 20). Buna bağlı olarak şu ortaya çıkmaktadır: *Phronesis* erdemi sadece deneyimle elde edilen dolayısıyla deneyim sahibi olan kişinin tek tek şeyleri bilmesiyle ilgilidir. Bu bağlamda yaşça genç birinin akli başında olduğunu söylemek zordur. Söz konusu erdem için deneyim önem teşkil etmektedir, bundan ötürü de onun kazanılması uzun zaman gerektirmektedir. “O halde akli başındalık, yapıp yapmamak elimizde olan şeyleri tercih etmeye ve eyleme dair bir huy olsa gerek – faydamıza olduğu sürece (Aristoteles, 2019: 1197a par. 14).

İnsan eylemleri ve tercihleri söz konusu olduğunda önemli olanın akıldan pay alan yana odaklanmak olduğu açıktır. Çünkü insan yapısı gereği ya da başka bir deyişle doğası gereği akla sahip ve konuşmaya sahip olabilen bir canlıdır. Dolayısıyla, *phronesis* erdemi insanın yapıp ettikleriyle ve eylemleriyle doğrudan ilişkilidir. Bundan ötürü *phronesis* tercih ile birlikte giden ya da hareket eden bir düşünce erdemidir. *phronimos* doğru seçimler yapabilen kişiyi temsil etmektedir. “Akli başındalık ise eylemlere dairdir ve seçimle kaçınmanın söz konusu olduğu ve yapıp yapmamak elimizde olan şeylerde bulunur” (Aristoteles, 2019: 1197a par. 1). Şu açıktır ki *phronesis* erdemi ruhun akla sahip olabilen yanının tartan kısmındaki en önemli erdemdir. Aklın tartan yanında günlük yapıp etmelerimizle ve pratik düşünüp taşınmalarımızla ilgili tercihleri görürüz. Diğer bir taraftan söz konusu kısımda karakter erdemlerinin de var olduğu belirtilmektedir. O halde aklın tartan kısmında hangisinin üstünlüğü (*phronesis* ve karakter erdemleri) söz konusudur? Bu soruyu Aristoteles açıkça şöyle yanıtlamaktadır: “[...] karakter erdemleriyle ilgili olan yanda da doğal erdem ve asıl erdem olmak üzere iki tür vardır ve bunlardan asıl olanı akli başındalıktan bağımsız olamaz” (Aristoteles, 2005: 1144b par. 15). Dolayısıyla *phronesis*'ten bağımsız olarak iyi olmak ve karakter erdemlerinden bağımsız *phronimos* olmak söz konusu değildir. *Phronesis* her zaman karakter erdemlerini denetler ve onları doğru bir şekilde yönlendirir.

Son olarak *phronesis* ile söylenmesi gereken şey onun ne bakımdan başka bir düşünce erdemi olan hem bilgelikten (*sophia*) hem de ustan (*nous*) ayrıldığıdır. Yukarıda *phronesis*'in neden bilgi



(*episteme*) ve sanat (*tekhne*) olmadığı belirtilmişti. Bu bağlamda *episteme* olduğundan başka türlü olamayacak olan şeylerle ilgilidir. Bundan ötürü kanıtlamalarla ve akılla birlikte gitmektedir. *Tekhne* ise yaratma üzerine bir bilimdir, yaratmaya ilişkindir. O halde *phronesis* hem bilgiden hem de sanattan farklı ise hangi anlamlarda ve neden bilgelik ve ustan da farklıdır? Bu sorudan hareketle bilgi, bilgelik ve us arasında sıkı bir bağın olduğunu söylemek gerekmektedir. Sıralanan bu üç düşünce erdeminin hepsi aklın bilimsel yanına özgüdür ve olduğundan başka türlü olamayacak olan şeylerle ilgilidir. Diğer taraftan söz konusu erdemler (bilgi, bilgelik, us) birbirlerinden belirli noktalarda ayrılmaktadır. Öncelikle Aristoteles, mutluluk konusu için usu diğer tüm düşünce erdemlerinden diyalektik bir yöntemle ayırmaktadır. Bu ayrım sadece usun ilkelere özgü olması üzerinden yapılmaktadır.

Madem bilim [*episteme*] genel ve zorunlu olarak olan nesnelere ilgili bir kabul ... bilimin nesnesi kanıtlanabilir ... bilgelik de ilkelere özgü değil, çünkü bilgeye düşen şey bazı konularda kanıtla sahip olmaktır ... erdemler bilim, aklı başındalık, bilgelik ve us ise, bunlardan da üçünden hiçbirini (üçünden aklı başındalık, bilim ve bilgeliği kastediyorum) ilkelere özgü değil, us ilkelere özgüdür geriye kalan bu (Aristoteles, 2005: 1140b 35 – 1141a par. 5.)

Yukarıda aktarılanlardan hareketle *phronesis* ne bilgeliktir ne de ustur. Bilge kişi (*sophos*) bir düşünce erdemi olarak eğitimle sahip olduğu usu ile kanıtlamalar yapmakta ve şeylerin ilkelerine ilişkin akıl yürütmeler yapmaktadır. Bilgelik, *phronesis*'ten farklı olarak hem ilkelere özgü olandır hem de ilkelerden hareketle ispatlananlarla ilgilidir. Bu bağlamda bilgelik ilkelere dair olması bakımından akıldan, ilkelerden hareketle kanıtlananlara dair olması bakımından da bilgiden pay almaktadır (Aristoteles, 2019: 1197a par. 24). *Phronimos*'tan farklı olarak *sophos* şeylere ilişkin 'nedir?' sorusunu soran kişidir. Örneğin bir yargıç hem *phronesis* hem de *sophos* olması bakımından ele alınabilir. Yargıçın *phronesis* olması onun yasaları tek tek olaylar bakımından doğru uygulamasında yatmaktadır. Dolayısıyla yargıç *phronesis* ise doğru kararlar vermektedir. Ama yargıçın *sophos* olması başka bir durumdur. Kararları doğru uygulayan aynı yargıç evine gittiğinde kendisine 'adalet nedir?' sorusunu soruyorsa onun hem uslu (*nous*) hem de bilge bir yargıç olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Buna bağlı olarak bilgelik ve us erdemlerinin de bağlantılı olduğu söylenebilir. Kısacası *phronimos*'u bilge kişiden ayıran en temel nokta onun deneyimle kazandığı pratik şeylere ilişkin doğru kararlar vermesidir. *Phronimos*, bilgenin sorduğu 'nedir?' sorusunu kendisine sormamaktadır. Çünkü onun işi (*ergon*) uygulamaya ilişkin şeylerde iyi düşünüp taşınmak ve doğru kararlar vermektir. Buna karşılık 'nedir?' sorusu son derece felsefe ve teorik bir sorudur. Bundan ötürü bu soruyu insanın sahip olabileceği en yüksek erdem olan usa (*nous*) sahip olan bilge bir kişi sorabilir. Us, insandaki en üstün ve yüce erdemdir (Aristoteles, 2005: 1177a par. 15). 'Nedir?' sorusu gibi teorik ve şeylerin ilkelerine özgü bir soruyu da sadece bu



olanağa sahip insan sorabilir. Dolayısıyla *phronimos* şeylerin neliği gibi teorik sorularla değil, şeylerin pratikliğine ilişkin işlerle uğraşmaktadır. İlkinin sadece uslu bir *sophos* yapabilir. Buna bağlı olarak *phronesis* ve bilgelik erdemleri arasında bir hiyerarşi olduğu açığa çıkmaktadır. Aristoteles'in de belirttiği gibi *phronesis*, bilgelikten daha aşağı bir seviyedir. Çünkü bilgelik ezeli şeylerle, *phronesis* ise insan için iyi olanlarla ilgilidir (Aristoteles, 2019: 1197b par. 3). *Phronimos* 'sağlık nedir?' diye sormaz, o hangi yiyeceklerin sağlıklı olduğuna dair bilginin peşindedir. Oysa "bilgelik bir bilimdir ve doğası gereği en değerli nesnelereki ustur" (Aristoteles, 2005: 1141a par. 30).

2. Heidegger'de Gündelikliğin Öznesi Olarak 'Das Man' (Birisi)

Heidegger, *Varlık ve Zaman*'da *das Man* (birisi) kavramını, *Dasein*'a ve onun varoluşuna karşıt olarak tartışmaktadır. Yine sözü edilen kavramın, 1924 yılında yayınlanan *Basic Concepts of Aristotelian Philosophy (Aristoteles'in Temel Kavramları)* adlı eserde ele alındığı görülmektedir. Bu bağlamda söz konusu yapıtın *Varlık ve Zaman* için bir kılavuz olduğunu söylemek yanlış olmaz. Ayrıca *das Man* kavramına 1929 yılında yayınlanan *Metafizik Nedir?* adlı konferans metninde de rastlamak mümkündür. Daha sonra Heidegger pek çok metninde *Dasein*'in ve onun varoluşunun bir tür karşıtlığı ve gündelikliği olarak *das Man*'ı tartışmaktadır. Örneğin bu yapıtlardan biri 1945 yılında yayınlanan *Humanizm Üzerine*'dir. Burada geçen *das Man* kavramı herkes bağlamında çevrilmekte, dolayısıyla kavramın anonimliğinin altı çizilmektedir. Dolayısıyla *das Man* öncelikle birisi anlamına gelen anonim bir varoluşu imlese de aynı zamanda söz konusu kavram anonim olana vurgu yapmasından ötürü ve belirli birine ait olmamasından ötürü kimi yerlerde 'herkes'e de gönderide bulunmaktadır. Kısacası *das Man* kimsedir, anonim olandır, otantik olmayandır ve aidiyetsizdir. Bu bağlamda *das Man* herkeştir.

Heidegger, hiç (*Nichts*) ve varlık (*Sein*) kavramlarını ele aldığı ilk tören dersinin metni olan *Metafizik Nedir?* adlı yapıtta kamudaki yüzeysellik bağlamında *das Man*'a ayrıntılı olmasa da değinmektedir. Söz konusu metinde hiçlik kavramının özellikle bilim tarafından nasıl varolana karşıt olarak konumlandırıldığı eleştirilmektedir. Bu yapıtta *das Man*'a hangi bağlamlarda değinildiğini açıklamadan önce konunun bütünlüğü ve kavramsallığı için bazı temel kavramları ele almak gerekmektedir. Heidegger, "metafiziğin içine kendini bırakmak" olarak belirttiği 'metafizik nedir?' sorusunu geliştirmeyi nereden başlattığını, bu soruyu nasıl işlediğini ve ona nasıl cevap verdiğini sırayla ortaya koymaktadır (Heidegger, 2009a: s. 26). Öncelikli olarak bu sorusunun kendisi metafizik bir sorudur, buna ek olarak bu soruyu soran kişi sorunun içindedir. Dolayısıyla



bu soru, soruyu soranın varoluşsallığını kapsayan bir sorudur. Heidegger, felsefe tarihinde Aristoteles'ten itibaren sorulan bu meşhur soruyu *Freideburg Üniversitesi*'ndeki bilim insanlarına yöneltmektedir. Çünkü bu soru aslında bilimi ve onunla uğraşanları yakından ilgilendiren bir kavramla doğrudan ilgilidir: Bu kavram *hiçten (Nichts)* başkası değildir. Bilim insanı dünya bağıni varolana yöneltir ve onun dışında kalan hiçbir şey ile ilgilenmez. Başka bir deyişle bilim insanının odağındaki şey varolandır ve onun hakkında emin bir şekilde konuşulmaktadır. Bilim insanı bu araştırması sırasında hiçi unutmakta, onu varolmayan olarak dışlamaktadır. “Araştırması gereken, yalnızca Varolandır ve başka –hiç birşey [değildir]; sadece Varolandır ve onun dışında - hiç birşey [değildir]; tek başına Varolandır ve onun ötesinde - hiç birşey [değildir]” (Heidegger, 2009a: s. 28). Oysa burada hiçin kullanımı kendiliğinden ve gelişi güzel değildir. Hiç bilim tarafından terk edilen ve onun hakkında konuşulmak istenmeyendir. Ama şunu söylemek gerekmektedir ki Hiç hakkında hiçbir şey bilmemek istemekle onu bilmekteyizdir. Başka bir deyişle bilim hiçi, olmayan bir şey olarak terk etmiştir (Heidegger, 2009a: s. 30). Onu mantığın yaptığı gibi varolanın tümünün değillesi olarak konumlandırmıştır. Hiç hakkında soru sormak ve o sorunun peşine düşmek saçma olarak düşünölmüştür. Heidegger'e göre hiçi düşünmenin ve onu sormanın peşini bırakmak felsefe tarihinde Sokrates'ten bu yana yapılmaktadır. Hiçin unutulması aslında varlığın unutulmasıyla ilgidir. Çünkü, yine felsefe tarihinde yapılan yaygın hatalardan biri düşünmek edimini hep bir nesneye bağlama çabasından kaynaklanmaktadır. Düşünme hep bir şeyi düşünmedir. Hiçte ise durum farklıdır.

Nedir hiç? sorusu sorulduğunda onu şöyledir ya da böyledir diye yanıtlamak hiçin yapısına aykırıdır. Bunun nedeni ise hiçi sıradan bir varolan olarak ele alamamamızdır. Başka bir deyişle hiçin doğrudan ya da bir şeye göndermede bulunarak yanıtlanması şöyle bir durumu açığa çıkarmaktadır: “Hiçi şöyle veya böyle ‘-dir’ diye –bir Varolan olarak- koyuyoruz. Oysa Hiç Varolandan tamıyla ayrıdır” (Heidegger, 2009a: s. 30). Öyleyse hiçi –dır copulası ile bağladığımızda ne olmaktadır? Soruyu bu şekilde yanıtlamanın nasıl bir sakıncası olabilir? Heidegger, hiç sorusunu ve onun belirli bir şeye gönderide bulunarak yanıtlanmasını bilime ve bilim ile uğraşanlara özgü bir tutum olarak belirtmektedir. Aynı zamanda hiç sorusunu bir nesne dolayımıyla düşünmek ve yanıtlamak hiçi bir tür gündelikliğe hapsedmek demektir. Heidegger hiçin günlük yaşamımızda hakkında rastgele konuştuğumuz bir şekilde tanımlanmasını onun herkesçe tanınmış sorgusuz sualsiz kabul edilmişliği olarak açıklamaktadır. Heidegger tam da burada *das Man*'dan hareket etmektedir. Hiçin bu türden tanımlanması hiçin gündelik tanımından ve hiçin birisine (*das Man*) özgü tanımından yola çıkılarak yapılmaktadır. *Das Man*, bilim ve bilimle



uğraşanların yaptığını yapmaktadır. O, hiçi bir varolan dolayımıyla düşünmekte ve tıpkı mantığın yaptığı gibi onun bir değılmeden ibaret olduğunu sanmaktadır. *Das Man* da tıpkı herkesinki gibi bir yaklaşıma sahiptir. Zaten *das Man* aynı zamanda herkeştir. O da herkes gibi sıradanlığın, sorgulamadan bir kabul edilmişlik içinde hiçi nesne dolayımıyla tanımlama girişimindedir.

Ne olursa olsun, Hiçin en azından günlük yaşamamızda hakkında rastgele konuştuğumuz şekliyle tanıyoruz. Bu herkesçe tanınan, sorgusuz sualsiz kabul edilmişliğin tüm solgunluğunda renksizleşmiş, sözlerimizde farkında olmadan dönüp dolaşan Hiçin iyi kötü bir “tanımını” verebiliriz: Hiç, Varolanın tümünün tam bir değılmesidir (Heidegger, 2019: s. 32.)

Heidegger’e göre hiç temel heyecan olan korku (*Angst*) durumlarında olanaklıdır. Korku (*Angst*) dediğimiz şey ile her zaman karşılaşmak söz konusu değıldir. Çünkü korku, ürküntü (*Furcht*) gibi gündeliklik içinde karşılaştığımız sıradan bir heyecan durumu değıldir. Aksine korku ile ender karşılaşmaktayız. Korku (*Angst*) ve ürküntü (*Furcht*) temelden birbirlerinden şu bakımından ayrılmaktadırlar: Biz, bizi şöyle ya da böyle ürküten bir varolandan ürkeriz. Dolayısıyla ürkmek hep bir şeyden ya da bir şey için ürkmektir. Oysa korku ...dan korkmaktır. Ama bahsedilen şundan ya da bundan korkmak değıldir. “...dan korkmak her zaman ... adına korkmaktır, fakat şunun veya bunun adına değıl. Kendisinden ve kendisi adına korktuğumuz şeyin belirsizliği ise belirliliğin eksik olması değıl, belirlenebilmenin temeldeki olanaksızlığıdır” (Heidegger, 2009a: s. 34). Dolayısıyla neden korktuğumuzu söyleyebiliyorsak orada artık Heidegger’in korkusundan değıl, ürküntüsünden bahsediyoruzdur. Heidegger’in sözünü ettiği o ender korku anlarında bir şeyler olmaktadır. Söz konusu anlarda olan varlığın çekilmesi ve yeniden olagelmesidir. Bundan ötürü o anlar geçtiğinde şunu söyleriz: Aslında hiçmiş. Heidegger hiçe ilişkin bu durumu varolanın bütününde raydan çıkması ve varolanda kendini yeniden göstermesi olarak tanımlamaktadır. Başka bir ifadeyle hiçe ilişkin bu olay hiçmedir (*Das Nichten*). “Hiçme sıradan bir olay değıldir; raydan çıkmakta olan bütününde Varolan itici bir işaret ediş olarak hiçme, Varolanı tam ve şimdiye kadar gizli kalmış yabancılığında, tamamıyla başka-olan olarak –Hiçin karşısında- açığa çıkarır” (Heidegger, 2009a: s. 37). Hiçle ilgili aktarılanlardan sonra şu soru sorulabilir: Bu köklü korkuyu sadece ender anlarda düşünmek ne demektir? Ya da neden bu onu sadece ender düşünürüz?

Yukarıdaki soruların yanıtında yine *das Man*’a ve onun kamudaki yüzeyselliğine ilişkin açıklamalar bulmak olanaklıdır. Hiç ile ender karşılaşılması hiçin kendi özünde örtük kalmasıyla ilgilidir. Hiçin örtük kalma sebebi de doğrudan insanın kendisini tamamıyla varolana teslim etmesi, varolanın içinde kalması hatta kendisini varolanın içinde kaybetmesi yüzündendir. Burada insan varoluşunun gündelikliğini ve yüzeyselliğini görmekteyiz. *Das Man* olarak insan kendisini



varolanın içinde kaybetmektedir. Yine *das Man* olarak insan yaptığı ya da içinde bulunduğu etkinliklerle kendine varolana öyle bir kaptırmıştır ki varolan o kadar az raydan çıkmaktadır. Dolayısıyla *das Man* hiçmenin yakınında değil, uzağındadır. “Böylece de kendimizi daha emin bir şekilde Varolmanın kamudaki yüzeyselliğine iteriz” (Heidegger, 2009a: s. 39). *Das Man*’ın hiçe bu türden yüz çevirmesi ve kendini sadece varolan ile sınırlaması onun yaşamı nasıl deneyimlediğiyle ilgilidir. *Das Man* temelde varlık nedir? sorusunu sormayan bir insan varoluşunu temsil etmektedir. O, felsefenin kökünün geldiği *philosophia*’daki *sophos*’tan (bilge kişi) çok uzak olandır. Buna bağlı olarak *das Man* felsefe yapmayan kişi olduğu için onun etrafı sadece varolanlarla çevrilidir. Örneğin o, Aristoteles’in *episteme*’den (bilgi, özellikle teorik bilgi) anladığı şey ile uğraşmaz. *Das Man*’ın *theoria* (teori yapma) yerine *praxis* (pratik) ile uğraşmasından ötürü o hiçi kamusalığın yüzeyselliğine mahkum etmektedir.

Hiç nedir? sorusunu kendisine sormayan *das Man* bir soruşturma içinde değildir. Heidegger *Nedir Bu - Felsefe?* adlı yapıtında yapıta ismini veren nedir bu –felsefe? sorusunun sadece Antik Yunan düşüncesiyle konuşmaya girildiğinde sorulduğunu belirtmektedir (Heidegger, 1995: s. 31). Söz konusu soru tarzının felsefeye olduğunu ifade etmekte ve sorunun kökeni açısından Yunanca olduğunu açıklamaktadır. Dolayısıyla soru sorma tarzı da Yunancadır. Bu bakımdan Nedir bu ...? diye sorulduğunda sorunun kökeni Yunanca olduğu için aslında soru şu hali almaktadır: *ti estin?* (nedir bu?). Bu soru sorma tarzı varolanın çok anlamlılığına gönderide bulunmaktadır. Çünkü yine Aristoteles düşüncesinden miras olarak alınan varolanın çok anlamlı olmasına Heidegger’de de benzer şekilde karşılaşılmaktadır. Örneğin şöyle sorulabilir: Uzaktaki şey nedir? Bu sorunun yanıtı pek çoktur ama her yanıt doğrudan bir varolanla ilgilidir. Kimine göre uzaktaki şey bir ağaç, kimine göre masa, kimine göre kedidir. Tüm yanıtlardan öte sorunun kendisi bizleri *ti estin*’e yakınlaştırmakta ve felsefenin içinde kaldığımızı göstermektedir. Bu soru sorma tarzı pre-Sokratik düşünürlerden itibaren, Platon ve Aristoteles’in de soru sorma tarzıyla aynıdır. Adı geçen her bir düşünür bir şeyin nelliğini sormaktadır: Bilgi nedir?, adalet nedir?, yaşam nedir? tarzındaki her soru bir nelik sorusudur ve felsefenin uğraştığı en temel soru tarzıdır. “Felsefe, varolan olarak varolanın ne olduğunu arar. Felsefe, varolanın varlığına, yani varlık açısından varolana doğru yoldadır” (Heidegger, 1995: s. 38). Oysa felsefe tarihi varlığın unutulmuşluğunun tarihidir. Heidegger’e göre düşünme insanın varlıkla olan bağıntıyı ortaya koyduğu için felsefe tarihi hem düşünmenin hem de varlığın unutulma tarihi haline gelmiştir. Dolayısıyla her ne kadar felsefe yapıldığı iddia edilse de “artık düşünülmez de felsefe yapılır” (Heidegger, 2013: s. 9). Bu bağlamda yapılan kamusalığın yüzeyselliğindeki ve sınırındaki

metafiziktir. *Das Man* da metafizik yapar ama *Dasein*'dan farklı olarak onun anladığı metafizik her şeyin sorgusuz sualsiz nesneleştirilmesinden ibaret olan bir metafiziktir. Bu kamusalılık ise kendisini dilde göstermektedir.

Kamusallığın kendisi ise metafizik olarak belirlenmiştir çünkü o, özneliğin hakimiyetinden çıkan ve Varolanın Açıklığını her şeyin koşulsuz bir nesneleştirilmesine yetki kılan bir mekanizmadır. Böyle olunca dil, trafik güzergahlarında aracılık hizmetine başlar (Heidegger, 2013: s. 9.)

Das Man'ın felsefe yapma çabası şeylerin nesneleştirilmesinden öteye geçmemekte ve bu nesneleştirme kendisini dilde göstermektedir. Felsefenin *prote philosophia*'sı (ilk felsefe) olan metafiziğin yüzeyselliğe ve kamusalığa saplanması konuyu bir kez daha *das Man*'a getirmektedir. *Humanizm Üzerine* adlı yapıtta Heidegger özellikle *Varlık ve Zaman*'daki 27. ve 35. paragraflarında varlığın nasıl *das Man*'ın altında gizli kalmakta olduğunu ortaya koymaktadır. Heidegger'e göre *das Man* üzerine söylenenler sosyolojiye sıradan bir katkı sunmak için yapılmamıştır. Ayrıca *das Man* kişinin kendiliğine ilişkin bir etik-varoluşsal bir anlam da değildir. *Das Man* varlığa gidiş olanağı taşımaktadır. Başka bir deyişle o varlığa köklü bir şekilde aittir ama bu aidiyet onun kamusalılık olarak ortaya koyduğu özneliğinin hakimiyeti altındadır (Heidegger, 2013: s. 10). Dolayısıyla *das Man* varlığın açığa çıkması, düşünmenin olagelmesi ve felsefe yapma için bir olanaktır. Diğer taraftan sıralanan tüm bu olanaklar onun varoluşundaki yüzeysellikte kalmaktadır. Bundan ötürü *das Man* temel bir olanaktır. O, varlığı açığa çıkaracak *Dasein*'a gitme olanağıdır. Peki, *das Man*'ın bu türden karşıt konumlandırılması olarak Heidegger'de *Dasein* ne anlama gelmektedir?

Heidegger, öncelikle insan *Dasein*'ının sahip olduğu temel olanağı belirtmektedir. *Dasein* konuşmaya ve pratik yaşama sahip olabilen bir varolandır. İkinci olarak *Dasein* kendi varoluşuna özgü etkinliklerde bulunmalı, buna bağlı olarak kendine özgü uğraşını ve yaşamdaki temel işini belirlemelidir. Üçüncü olarak *Dasein*'in temel bir varolma tarzı vardır. Başka bir deyişle *Dasein*'in yaşamı bir dünya içinde olmak (*in-der-Welt-sein*) olarak belirlenmiştir (Heidegger, 2009b: s. 31). Ayrıca *Dasein* başka somut *Dasein*-olanakları içindedir. O, tüm olanakları arasında son temel olanağı olan varoluşa (*Existenz*) yönelmektedir. Onun kökten temel olanağı olan varoluş aslında Yunanlıların belirttiği teorik yaşamdır (*bios theoretikos*) (Heidegger, 2009b: s. 32). *Dasein* içinde devindiği dünyada gelişi güzel yaşamamalıdır. Aksine o, en insana özgü etkinlik ve varoluş biçimi olan teorik etkinliklerde bulunmalı, felsefe yapmalıdır. *Dasein*'in üçüncü olanağı onun bu dünya içinde yalnız olmadığına vurgu yapmaktadır. *Dasein*, tek başına bir varolan değildir, o başkalarıyla birlikte-olmak (*Sein-mit-anderen*) olarak temel bir olanağı da varoluşunda taşımaktadır. *Dasein*, konuşarak başkalarıyla birlikte varolur. Hatta konuşmaya sahip olmak *Dasein*'i diğer varolanlardan



ayrılmaktadır. Hayvanlardan farklı olarak *Dasein* kendisi için neyin yararlı neyin zararlı olduğuna konuşarak karar vermektedir. Dünya-içinde-olma olgusu insanlarda konuşmayla (*logos*), hayvanlarda ise seslenmeyledir (*phone*) (Heidegger, 2009b: s. 37).

İnsan *Dasein*'inin temel olanağı olarak başkalarıyla-birlikte-olmasındaki başkaları sözcüğü ile ne kastedildiğinin açıklanması gerekmektedir. Heidegger'in bu konudaki cevabı son derece nettir ve tam da burada *das Man*'ın önemi vurgulanmaktadır. Çünkü *das Man* açıkça başkalarıyla-birlikte-olmanın gündelikliğinin bir nasıldır. Heidegger'in söz konusu yapıtının ikinci bölümündeki alt başlık bunu doğrudan ortaya koymaktadır: “Başkalarıyla-birlikte-olmanın gündelikliğinin nasılı olarak biri (*das Man*)”⁵ (Heidegger, 2009b: s. 44). Buna bağlı olarak insanın varoluşunun temel bir özelliği olarak insanın başkalarıyla-birlikte-olması belirtilmektedir. Ayrıca insanın diğerleri ile ilgili bir-aradallığı onun konuşması üzerinden somutlaşmaktadır. Burada Heidegger'in konuşmadan kastettiği Yunancadaki *logos* sözcüğüdür. Başka bir deyişle *logos* öncelikle insanın kendisi için neyin yararlı neyin zararlı olduğunu ortaya koyduğu zemindir. Dolayısıyla *logos*'a ilişkin bu türden bir kullanım onun gündelikliğini vurgulamaktadır. Çünkü *logos* ya da konuşma gündeliklik içinde düşünüp taşınmanın ya da etkinliklerin işleyiş tarzıdır (Heidegger, 2009b: s. 44). Bundan ötürü *logos* ilkin gündelikliğe ilişkindir. Aynı zamanda *logos* başka bir temel işlevi olarak dünyayı açık kılmaktadır. Örneğin konuşma yoluyla birisi diğerine bir şey hakkında bir şeyler iletmektedir. *Logos* ile biri diğerine dünyayı açıklamaktadır. Buradan hareketle şu çıkarım yapılabilir: Konuşma ya da *logos* dünyada insan varolmasının temel bir belirlemesidir ve tam da *logos*'ta bir-aradallık zemini kurulmuş olur (Heidegger, 2009b: s. 45).

İnsan söz konusu varoluşunda yalnız değildir. Heidegger'e göre insanın nasıl varolduğunun temel tarzı onun başkalarıyla-birarada-olmasında yatmaktadır. İnsan başkalarıyla birlikte olma tarzında vardır. Heidegger, felsefe tarihindeki sıklıkla sorulan ben kimim? sorusunu *das Man* bağlamında ele almaktadır. Benim kendi yaşamımda ya da dünyamda kendi hakkımda dile getirdiğim temel ve ilk önerme –tıpkı Descartes'in yaptığı gibi⁶– “ben varım” değildir. Beriki

⁵ Metnin Türkçe çevirisi yoktur. Alt başlığın Almandaki ifadesi “*Das Man als Wie der Alltäglichkeit des Miteinanderseins*” olarak, İngilizce çevirisi ise “*The One (das Man) as the How of the Everydayness of Being-with-One-Another*” olarak belirtilmektedir (Almanca metin için Bkz. Heidegger, 2002: s. 62. İngilizce metin için Bkz. Heidegger, 2009b: s. 44).

⁶ Descartes, *Meditasyonlar*'ında yöntemini radikal kuşku olarak ortaya koymakta ve özellikle duyuları üzerinden edindiği tüm bilgiden şüphe etmektedir. Söz konusu şüphe adı geçen yapıtın ikinci bölümünde daha da radikalleşmektedir. Descartes'in bu radikal kuşkusunu ‘ben varım’ önermesinde son bulmaktadır. Sağlamlılığın ve kesinliğin emin olunan ‘ben varım’ önermesine ise düşünüyor olduğum gerçekliğinden hareketle ulaşılmaktadır. “Eğer kendimi bir şeye inandırmışsam ya da sadece herhangi bir şeyi düşünmüşsem, kuşkusuz



ifadenin şu şekilde yeniden düşünülmesi gerekmektedir: Ben birisiyim (*ich bin man*). Bu açık ve yalın ifade *das Man*'ın bir-aradalık konusunda ne kadar önemli olduğunu vurgular niteliktedir. Çünkü Heidegger'e göre ben öncelikle birisiyim (*das Man*). Dolayısıyla birisi vardır, birisi şu ya da şuna girer, birisi şöyle ya da böyle görünür. *Das Man*'ın birisi olarak önemini Heidegger gündelikliğin, ortalama, somut başkalarıyla-birarada-olmasının asıl nasılı olarak ifade etmektedir. İnsanın dünya ile ilgilenme tarzı, diğerleri ve dünyayı görme tarzı hep ve öncelikle birisinden gelişir. Yine birisi (*das Man*) gündeliklik içinde insanın varolmasının asıl nasıldır ve söz konusu olan birisinin asıl taşıyıcısı da dildir (Heidegger, 2009b: s. 45). *Das Man*, dilin içinde ikamet etmekte, asıl egemenliğine dilin içinde sahip olmaktadır. *Das Man*, belirli tarzlar içinde başkalarıyla-birarada-olmanın temel ve ilk olanağıdır. Her şeyden önce, tüm teorik etkinliklerden ya da felsefe yapmaktan önce ben birisiyimdir. Dolayısıyla birisinden hareketle ya da ondan yola çıkarak dünyayı sorgulamaya ya da hayret etmeye başlarım. Öncelikle ve temelde söz konusu olan birisidir. İnsanın konuşan ve başkalarıyla-birarada-olan bir varolan olarak sahip olduğu ilk ve temel olanak, onu Dasein'a götürecek olanak *das Man*'dır. Yine *das Man* kendisi ve nesnelere hakkında ortalama olarak düşünülen şeyin içinde temellenir. *Das Man*, Aristoteles'in temel üç yaşam biçimlerinden⁷ politik yaşama yakın bir varolanı temsil etmektedir. Çünkü Heidegger politik yaşamı somut Dasein içinde etkinlik ile geçen yaşamı deneyimleme tarzı olarak yorumlamaktadır (Heidegger, 2009b: s. 52). *Das Man*'ın sınırlılığı onun gündelik varoluşuyla ilgilidir. O, teorik yaşam olanağından çok uzaktır ama söz konusu yaşamın ilk hareket noktasıdır. Teori yapma Dasein'ın son olanağıdır. Başka bir deyişle teori yapmadan daha öte ve daha iyi olanak Dasein için söz konusu değildir. O halde Dasein'ın son olanağı teori yapma ise ilk olanağı nedir? *Das Man*, bir yaşam (*bios*) betimlemesidir, yaşamın nasıl yaşandığını göstermektedir. O, Dasein'ın özgür olabilmesinin ilk koşuludur. Dünyaya fırlatılmışlık olarak özgürlüğüne kavuşan Dasein kendi sonluluğunu kurarken – çünkü Dasein doğumdan ölüme giden bir varolandır- ilk hareket noktası onun gündelikliği ve gündelikliğinin içinde devinmesidir. Dasein, ben olmaktan yapısı gereği başkalarıyla-birarada-olan bir varolan olarak vazgeçmektedir. Bu birlikte-olmanın ilk koşulu ise *das Man*'dır. Dolayısıyla nasıl insanın son ve en kendine özgü uğraşı ve olanağı teori yapma etkinliği ise onun ilk olanağı da birlikte-olmaktadır. *Das Man* bundan ötürü vazgeçilmez ve temel bir varoluşu simgelemektedir.

vardım... öyle ki, her şeyi iyice düşünüp, özenle inceledikten sonra, *Ben Varım* önermesini zorunlu olarak doğru olduğu sonucuna varmak ve bunun değişmez olduğunu kabul etmek gerekir" (Descartes, 2018: 58).

⁷ Haz yaşamı, politik yaşam ve teorik yaşam.



Sonuç

Aristoteles'in bir düşünce erdemi olarak belirttiği *phronesis* (aklı başındalık) erdemi ve bu erdeme sahip olan kişi olarak *phronimos* (aklı başında kişi) ile Heidegger'in fenomenolojik ontolojisindeki temel kavramlardan *das Man* (birisi) arasında benzerlik vardır. Bu benzerlik öncelikle her iki düşünürdeki diğer benzer kavramları ortaya koyarak açıklanabilir. Aristoteles'in etiği denilince akla ilk gelen kavram mutluluktur. Özellikle insana özgü mutluluk söz konusu olduğunda ona erişme yine bir düşünce erdemi olan *us* (*nous*) ile olanaklıdır. Çünkü sadece eğitimle elde edilen *us* düşünce erdemi ile en insanca etkinlik gerçekleştirilebilir. Bu etkinlik ne bitkilerle ortaklığımızı kuran beslenme-büyüme ne hayvanlarla ortaklığımızı kuran bir-aradalıktır. Söz konusu özel etkinlik sadece insana özgü olması bakımından özeldir. Bu etkinlik teori yapmadır. İnsan sadece diğer canlılardan ayrı olması bakımından teori yapmamaktadır. İnsan yaşamı boyunca kendisini çocukluğundan itibaren eğitmeli ve onu en insanca varoluşa götürece erdemi kazanmalıdır. İnsana özgü bu son derece özel erdem olan *us* ise bir olanaktır. Başka bir deyişle *us* sahip olabilmek ve onu etkinlik halinde kullanabilmek herkesin yapabileceği bir şey değildir. Dolayısıyla *us* olan ve onu kullanan *uslu* insan (ki aslında o kişi bilge (*sophos*) olandır) Aristoteles'in biricik ve asıl anlamda kişisini temsil etmektedir. Benzer çıkarımlar Heidegger'de de karşımıza çıkmaktadır. *Dasein* son derece özel bir varoluşa sahip bir varolandır. *Dasein*'in yaşamı ve ölümü arasındaki yaşamsallığında ulaşabileceği son olanak teorik etkinliktir. Bundan ötürü *Dasein*, felsefe tarihinde unutulmuş ve kamunun yüzeyselliğine hapsedilen hiçbir ne olduğunu sorabilen kişiyi temsil etmektedir. Sıradan insanlardan farklı olarak *Dasein* Yunanlılardan itibaren sorulan nedir? sorusunu kullanan kişidir. Bundan ötürü tıpkı Aristoteles'teki bilge kişi gibi *Dasein* da olduğundan başka türlü olabilecek olan ve gerçek anlamda bilimselliği temsil eden nesnelere ilgili olarak düşünme etkinliğini gerçekleştirmektedir. O halde Aristoteles ve Heidegger'deki *Dasein*, *us* ve teori yapma arasındaki ilişkiden hareketle *phronimos* ve *das Man* arasında nasıl bir ilgi kurulabileceği söylenebilir.

Phronimos ve *das Man* arasındaki ilişki her ikisinin de bir-aradalık için temel kavramlar olmalarında yatmaktadır. *Phronimos*, politik yaşamdaki kişiyi temsil etmektedir. Aristoteles insanın *zoon politikon* (politik canlı) olduğunu belirtirken politik olmayı bir-aradalık bağlamında ele almaktadır. İnsanın politik bir canlı olması özellikle onu hayvanlardan ayıran bir özellik değildir. Çünkü Aristoteles'e göre arılar da politiktir. İnsanlar ise arılardan farklı olarak biraz daha politiktir



(*mallon politikon*). Buna bağlı olarak politik yaşam içinde doğru eylemlerde bulunan, başta kendisi olmak üzere diğerleri için de yararlı ve zararlı olanı bilen kişi *phronesis* erdemine sahip olan *phronimos* başkası değildir. *Phronimos*, Aristoteles'in felsefi mutluluğunu gerçekleştirebilecek, teorik yaşam olanağına sahip ama onu henüz kullanmamış gündelik yaşam içinde devinen kişidir. Heidegger'in *das Man*'ı için söylenen her şeyi *phronimos* bağlamında düşünülmesi şunu ortaya koymaktadır. *Phronimos*, Dasein olmanın ilk olanağıdır. Aynı şekilde *das Man* uslu ve bilge kişi olmanın ilk olanağıdır. *Phronimos*, başkalarıyla bir-arada olmanın temelidir. *Phronimos* olmadan ya da başka bir deyişle politik yaşam olmadan başkalarıyla bir dünya içinde bir-arada olmak mümkün olmamaktadır.

Phronimos ve *das Man* kendi gündelikleri ve yüzeysellikleri içinde varolmaktadır. Bu varoluş düşünülenin aksine kötü bir varoluşu temsil etmemektedir. Hem *phronimos* hem de *das Man*'ın varlığı yüzeysellik ve gündelik yaşam ile başa çıkmak için gereklidir. Aynı zamanda her ikisinin varlığı henüz kendini göstermemiş başka bir olanağın başlangıç noktasıdır: Bu olanak teori yapma yani felsefe yapmadır. *Ti estin* (nedir bu?) ile başlayan sadece Dasein'in ve uslu kişinin sorabileceği sorunun hareket noktası hem *phronimos*'tan hem de *das Man*'dan geçmektedir. Ne Aristoteles'te ne de Heidegger'de doğrudan kendini her şeyden soyutlamış teori yapan insan varoluşundan bahsedilebilir. Başka bir ifadeyle *phronimos* olmadan usa sahip olma, *das Man* olmadan Dasein olma söz konusu değildir. Tam da burada Heidegger'in 'ben birisiyim' ifadesine verdiği önem unutulmamalıdır. Birisi olarak *das Man* tekerleğin ilk devinimi gibidir. Dasein'in daha Dasein olmadan yaşamını nasıl yaşadığını göstermektedir. Yaşamını gündelik şeylerle sınırlayan *das Man* tıpkı *phronimos* gibi pratik şeyleri gerçekleştirme konusunda son derece başarılıdır. Nasıl *phronimos* kendisi ve başkaları için iyi ve kötü olanı bilen bir kişi ise *das Man* da el altında olan ve onu çevreleyen şeyi kullanma konusunda uzmandır. O pratik yaşamda sorunsuz yaşayan kişidir. Hem *phronimos*'un hem de *das Man*'ın ortak özelliği her ikisinin de gündelik yaşamın özneli olmasıyla ilgilidir.

Aristoteles'te karakter erdemlerine ve onları yöneten *phronesis* erdemine göre yaşam mutluluk bağlamında ikinci sırada gelmektedir. İlk sıradaki teorik etkinliklerin gerçekleştirilmesindeki mutluluk insanın birleşik yapısı göz önüne alındığında olanaksız olmasa da zordur. Dolayısıyla tıpkı *das Man*'ın yaşamdaki belli bir nasıllığı temsil etmesi gibi *phronimos* da yaşamın bir nasıllığını temsil etmektedir. Pratik yaşamda her tür pratik bilgiye sahip olan *phronimos* kendisini başkalarıyla ve gündeliklik içinde var etmektedir. O, eylemleri söz konusu olduğunda soyutlama yapmadan o an doğru kararı verilen kişidir. Ama o eylemlerini kendisine nesne edinip

neyin doğru neyin yanlış olduğu üzerine sorgulama yapmamaktadır. Dolayısıyla *phronimos* Heidegger'in sözünü ettiği Yunanlılara özgü olan 'nedir?' sorusunu sormaktan uzaktır. Bu bağlamda hem *phronimos*'un hem de *das Man*'ın yaşamı insanın diğer yaşam olanakları göz önünde bulundurulduğunda ikincil sırada gelmektedir. Ama her ikisi de hem yaşamın belli türden bir nasıllığını ortaya koymakta hem de insanın en temel olanağı olan başkalarıyla bir-arada olmasının ve son olanağı olan teori yapmanın ilk ve vazgeçilmez adımını temsil etmektedir.

Kaynakça

- Ackrill, J. L. (1981). *Aristotle The Philosopher*. New York: Oxford University Press.
- Anderson, J. F. (1967). Bergon, Aquinas, Heidegger On The Notion of Nothingness. *Proceedings of American Catholic Philosophical Association*. (41), 143-148.
- Aristoteles, (1999). *Eudemos'a Etik*. (Çev. Saffet Babür). Ankara: Dost Yayınları.
- Aristoteles, (2005). *Nikomakhos'a Etik*. (Çev. Saffet Babür). Ankara: Kebikeç Yayınları.
- Aristoteles, (2019). *Magna Moralia*. (Çev. Gurur Sev). İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Aristotle, (1992). *Eudemian Ethics*. (Trans. by. Michael Woods). Oxford: Oxford University Press.
- Aristotle, (2012). *Nicomachean Ethics*. (Trans. by. Joe Sachs). Indianapolis: Hackett Publishing.
- Brogan, W. A. (2005). *Heidegger and Aristotle The Twofoldness of Being*. New York: State University of New York Press.
- Curter, H.J. (2012). *Aristotle and Virtues*. Oxford: Oxford University Press.
- David, W. R. (2011). *Aristoteles*. (Çev. Ahmet Arslan). İstanbul: Kabalcı Yayınevi.
- Descartes, R. (2018). *Meditasyonlar*. (Çev. Engin Sunar). İstanbul: Say Yayınları.
- Dreyfus, H. L. (2008). Interpreting Heidegger on Das Man. *An Interdisciplinary Journal of Philosophy*. (38), 423-430.
- Egan, D. (2012). Das Man and Distantiality in Being and Time. *An Interdisciplinary Journal of Philosophy*. (55), 289-306.
- Heidegger, M. (1955). *Was ist Metaphysik?*. Frankfurt: Klostermann.
- Heidegger, M. (1966). *Was ist das – die Philosophie?*. Tübingen: Neske.
- Heidegger, M. (1995). *Nedir Bu – Felsefe?*. (Çev. Önay Sözer). İstanbul: Afa Yayıncılık.



- Heidegger, M. (2000). *Über den Humanismus*. Frankfurt: Klostemann.
- Heidegger, M. (2001). *Being and Time*. (Trans. by John Macquarrie & Edward Robinson). Oxford: Blackwell.
- Heidegger, M. (2002). *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. Frankfurt: Klostermann.
- Heidegger, M. (2009a). *Metafizik Nedir?*. (Çev. Yusuf Örnek). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Heidegger, M. (2009b). *Basic Concept of Aristotelian Philosophy*. (Trans. by Robert D. Metcalf & Mark B. Tanzer). Bloomington: Indiana University Press.
- Heidegger, M. (2013). *Hümanizm Üzerine*. (Çev. Yusuf Örnek). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.
- Inwood, M. (1997). *Heidegger: A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press.
- Maclntyre, A. (2001). *Ethik'in Kısa Tarihi Homerik Çağdan Yirminci Yüzyula*, (Çev. Hakkı Hünler – Solmaz Zelyüt Hünler). İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Richardson, J. (2012). *Heidegger*. New York: Routledge.
- Schollmeier, P. (1989). Aristotle on Practical Wisdom. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, (43), 124-132.
- Kristjánsson, K. (2021). Phronesis (Practical Wisdom) as a Type of Contextual Integrative Thinking. *Review of General Psychology*, 25 (3), 239-257.

VATANDAŞLIK BAĞLAMINDA GÖÇÜN SIYASALLAŞMASI

İbrahim MAVİ¹

Öz

Vatandaşlık; yasal statü, haklar, aidiyet/kimlik ve katılım gibi kavramları kapsamaktadır. Geleneksel olarak belirli bir coğrafi ve politik topluluğa bağlılığı ifade eden vatandaşlık, ulusal kimlik, egemenlik kavramlarını da çağırıştır. Vatandaşlık ve ulusal aidiyetin yakından bağlantılı olduğu, ancak aynı zamanda Batı demokrasilerinde vatandaşlığa nasıl yaklaşıldığı konusunda ülkeler arasında önemli farklılıklar bulunmaktadır. Bu farklılığı günümüzde derinleştiren etkenlerin başında uluslararası göç hareketleri gelmektedir. Küreselleşme politikalarının önde gelen sonuçlarından biri olarak ülke içinde yaşanan iç çatışmalar, ülkeler arasında yaşanan savaşlar, küresel açlık, iklim krizi, kıtlık ve gelir adaletsizliği gibi etkenlerle ortaya çıkan uluslararası göç dalgaları, vatandaşlık tartışmalarını yeni bir boyuta taşımıştır. Vatandaşlık anlayışı üzerinde etkili olan uluslararası göç hareketleri, gelişmiş ülkelerin vatandaşlık politikalarının değişmesinde de etkili olmuştur. Bu değişimden hareketle çalışmada, uluslararası göç hareketlerinin vatandaşlığın dönüşümü üzerindeki etkisi incelenmektedir. Ayrıca bu çalışma uluslararası boyutta gerçekleşen göçlerin gelişmiş ülkelerde nasıl politize edildiğini karşılaştırmalı bir şekilde ele alma amacındadır. Bu kapsamda göçmenlerin geçici mi kalıcı mı olacağı, kalıcı olacak ise vatandaşlık ile ilgili olarak asimilasyon, entegrasyon ve çokkültürcü politikalarından hangisinin benimseneceği de yeni tartışmaları beraberinde getirmiştir. Bu tartışmalar çerçevesinde literatür taraması yöntemi ile gerçekleştirilen bu çalışmada, göç konusunda yapılmış olan bilimsel yayınlar, alan araştırmaları ile uluslararası kuruluşlar ve sivil toplum örgütlerinin çalışmaları incelenmiştir. Ayrıca göçün siyasallaşmasına etki eden siyasi parti politikaları da ülke bazında karşılaştırmalı bir şekilde ele alınmıştır. Elde edilen verilere göre sosyo-ekonomik faktörler ile radikal sağ popülist partilerin yükselişi göçün siyasallaşmada etkili olmuş ve vatandaşlık politikalarında da değişime öncülük etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Göç, Uluslararası göç, Göçün siyasallaşması, Vatandaşlık.

POLITICIZATION OF MIGRATION IN CONTEXT OF CITIZENSHIP

Abstract

Citizenship; It covers concepts such as legal status, rights, belonging/identity, and participation. It also evokes the concepts of citizenship, national identity, sovereignty, which traditionally refers to attachment to a particular geographical and political community. While citizenship and national affiliation are closely linked, there are also significant differences between countries in how citizenship is approached in Western democracies. One of the factors that deepen this difference today is international migration movements. As one of the leading consequences of globalization policies, international migration waves, which emerged with factors such as internal conflicts within the country, wars between countries, global hunger, climate crisis, famine and income inequality, have brought citizenship debates to a new dimension. International migration movements, which have an effect on the understanding of citizenship, have also been effective in changing the citizenship policies of

¹ Dr., ibrahimmavi01@gmail.com ORCID: 0000-0002-8268-6899



developed countries. Based on this change, the study examines the effect of international migration movements on the transformation of citizenship. In addition, this study aims to comparatively examine how international migration is politicized in developed countries. In this context, new discussions have brought about whether the immigrants will be temporary or permanent, and if it will be permanent, which of the assimilation, integration, and multicultural policies will be adopted in relation to citizenship. In this study, which was carried out with the literature review method within the framework of these discussions, scientific publications on migration, field studies and studies of international organizations and non-governmental organizations were examined. In addition, political party policies that affect the politicization of migration are also discussed on a country basis comparatively. According to the data obtained, socio-economic factors and the rise of radical right populist parties have been effective in the politicization of immigration and have led to changes in citizenship policies.

Keywords: Immigration, International migration, Politicization of immigration, Citizenship.

Giriş

Günümüzde insan hareketliliği gittikçe artmaktadır. Bu hareketlilik genellikle kaynak ülkeden komşu veya gelişmekte olan ülkeler aracılığıyla gelişmiş ülkelere doğru yayılmaktadır. UNHCR'nin göçle ilgili Küresel Eğilimler Raporu'nda (2020) belirtildiği üzere mültecilerin %85'i gelişmekte olan ülkelere yerleşmiştir. Şiddet olaylarının ve ekonomik sorunların artış göstermesi nedeniyle gelişmemiş ülkelere yerleşen gelişmiş ülkelere doğru başlayan bu hareketliliğin sonucunda mülteci sayısı artmış, göç uluslararası bir boyut kazanmıştır. Bu nedenle göç artık sadece menşe veya komşu ülkeleri değil tüm dünyayı ilgilendiren uluslararası bir sorun haline gelmiştir.

Yaşadıkları ülkelerin sorunlardan kaçıp daha iyi koşullarda yaşama isteğiyle hareket eden insanlar gelişmiş ülkelere göç etmeye başlamıştır. Uluslararası göçle beraber mülteci, sığınmacı, göçmen gruplarının sayısı artış göstermiştir. Bunun sonucunda da göç, sıradan bir insan hareketliliği olmaktan çıkıp, ülke sınırlarını, egemenlikleri, vatandaşlığı, ülkenin ekonomik ve sosyo-kültürel yapısını etkileyen bir olgu haline gelmiştir (Cohen, 1998: s.23).

Bu çalışmada uluslararası göçün ortaya çıkışına neden olan savaş, çatışma, iç kargaşa, ekonomik çöküş, kültürel çatışma, etnik ve mezhep çatışmaları, güvenlik kaygısı, sosyal, siyasal, çevresel vb. etmenlerin göçün siyasallaşmasına etkisi incelenmektedir. Ayrıca uluslararası göç sonucunda ortaya çıkan sığınmacı, mülteci ve göçmen kategorileri (Şit, 2008: s.79) ile Birleşmiş Milletler, Avrupa Birliği gibi uluslararası örgütlerin ve ülkelerin göçmen

politikaları incelenmiştir. Gelişmiş ülkelerin göç politikalarına bakıldığında önleyici veya engelleyici, teşvik edici ve seçici politikalar izledikleri görülmektedir (Canatan ve Cansun, 2015: s.409). Bu politikaları belirleyen ise ülkelerin göçe bakış açılarıdır.

Engelleyici ve dışlayıcı politikalar izleyen ülkelerde göçmen karşıtlığına dair politikalar ortaya çıkmıştır. Ayrıca gelişmiş ülkelerin çoğunda göçmen karşıtı siyaseti ön plana çıkaran siyasi partiler yükselişe geçmiştir. Çalışmanın ana temalarından birini “göçün siyasallaşmasında siyasi partilerin etkisinin göçmenlerin etkisinden daha fazla olduğuna” yönelik argümanlar oluşturmaktadır. Bu nedenle çalışmada göçün siyasallaşmasına bağlı olarak ortaya çıkan “ötekiler” ve “vatandaşlık” ayrımı üzerinde durulmaktadır. Aynı şekilde göçün siyasallaşması üzerinde etkili olan göçmen politikaları ülkeler bazında karşılaştırmalı bir şekilde ele alınmaktadır. Çünkü göçün siyasallaşmasında etkili olan etkenlerden biri de ülkelerin göç politikalarıdır. Ülkelerin göçmen ve vatandaşlık hakları ile ilgili politikaları arasında farklılıklar bu kapsamda incelenmektedir. Bütün bu konular çerçevesinde değerlendirildiğinde neredeyse her ülkede göçmen karşıtı populist partinin ortaya çıktığı görülmektedir. Bu populist partilerin göçmenlere vatandaşlık verilmesi veya bazı hakların tanınmasına karşı çıkmasıyla göçün siyasallaştığı vurgulanmaktadır.

1. Küresel Bir Sorun Olarak Uluslararası Göç

Göç ile ilgili tanımlar çeşitlilik gösterse de genel anlamıyla bireyin veya toplulukların belli nedenlerden dolayı yer değişikliğini ifade etmektedir. Bu hareketlilik tarihin her döneminde var olan bir olgudur. Göçler her dönemin koşullarına göre farklı şekillerde ortaya çıkmıştır. Bu olgunun günümüze kadar güncelliğini korumasının sebebi toplumsal alanda yaşanan hızlı gelişmelerden dolayıdır. Bu gelişmeler küreselleşme sonucunda üst boyuta ulaşmıştır.

Sebepler ve sonuçları itibarı ile toplumun genelini ilgilendiren göçler yakın dönemde yapısal değişikliklere uğramıştır. Castles'a (2010, s.3) göre toplumsal hareketlilik açısından değerlendirildiğinde 21. yüzyıl, ulaşım, teknoloji ve kültürdeki değişimlerin boyutunu arttırdı ve bu hızlı değişim insanların sınırların ötesinde düşünmesini ve birçok nedenden dolayı sınırları sık sık geçmesini normal hale getirdi. Bu düşüncenin ve gelişmelerin etkisiyle göç, son 30 yılda hiç olmadığı kadar arttı. Bu artıştaki en büyük etken toplumsal alanda meydana gelen değişimler olmuştur. Bu değişiklikleri vurgulayan Ünver'e (2021, s.227) göre günümüz



dünyasının siyasal etkileri bakımından en önemli olgularından birisi hiç kuşkusuz uluslararası nüfus hareketleridir.

Küreselleşme döneminde insanların zorunlu nedenlerle yerinden edilme sürecini vurgulayan Cohen'e (1998, s.23) göre, kendi ülke sınırı içinde zorla yerinden edilmiş insanlar, çatışmalar, iç anlaşmazlıklar, insan hakları ihlali ve sistematik şiddet nedeniyle göç etmişlerdir. Aynı şekilde küreselleşme döneminde çok sayıda insan kendi ülke sınırları içinde "mülteci" haline gelmiştir. Kendi devletleri veya dış güçler ile terör olaylarının etkisiyle baskı yaşayan insanlar, kötü muamele gördükleri için düzenlerini bozmak zorunda kalmışlardır.

Uluslararası boyutta tüm dünyayı etkileyen göç tek bir ülke veya bölgeden ziyade birçok coğrafyada görülmektedir. Bu coğrafi çeşitlilik içinde dikkat çeken bazı bölgeler ön plana çıkmaktadır. Örneğin Güney Sudan'ın bağımsızlık süreciyle yaşananlar sonucu yerinden edilme krizi, Ortadoğu'da devam eden iç çatışmalar sonucunda mültecilerin ve göçmenlerin deniz yoluyla Avrupa'ya gelişi süreci, çatışma ve iklim değişikliğinin birçok toplumu tehlikeye attığı krizler, Afganistan, Irak, Libya ve Somali'de yenilenen çatışma ve güvenlik endişeleri, Ukrayna'da yaşanan çatışmalar ve son haliyle Rusya-Ukrayna Savaşı ve Suriye'de yıllardan beridir devam eden çatışmalar göçmen krizini ortaya çıkarmıştır. Göçler artık uluslararası bir sorun olarak ekonomik, sosyal, siyasal sonuçlar itibarıyla yeni gelişmelere öncülük etmektedir.

Toplumsal yapının tümü üzerinde etkili olan uluslararası küresel göç hareketleri günümüzde "etnik ve kültürel farklılığa eklenmekte, ekonomik, demografik ve toplumsal dinamiklerin biçimlenmesinin önünü açmaktadır" (Osmanoğlu, 2016: s.79). Dünya savaşları döneminden bu yana, özellikle son yıllarda küresel göçün artması, birçok ülkede göçü önemli bir meseleye dönüştürmüştür. Ürer'in (2021, s.222) vurguladığı gibi tarihsel olarak vatandaşlık tartışmaları içine gizlenen nüfus politikaları ile devletlerin kendilerini dayandırdıkları nüfus üzerinde kurmaya çalıştıkları hakimiyeti, egemenlik alanı olarak belirlemek ve kendilerini dayandırdıkları unsurları diğer devletlerde kontrol etmeye yönelik politikaları kuşkusuz "göç" kavramını dış politikanın önemli bir faktörü olarak tanımlamayı zorunlu kılmaktadır. Bu önemi ortaya çıkaran diğer bir etken ise gelişmiş ülkelerde artan göç oranlarının ulusal kimlik, kültür, dil, yaşam biçimi gibi alanları tehdit etmeye, vatandaşlığı yeniden gözden geçirmeye yönelik etkisidir.



2. Modern Ulus Devlet Sistemi ve Vatandaşlık

Modern ulus-devletler, egemenlik ve meşruiyet kaynakları bakımından geleneksel devlet yapısından kopuş sağlamıştır. Güçlü yapısını kanıtlama adına da dışa karşı egemenlik vurgularını artırmıştır. Kapani'ye (2007, s.39-40) göre, modern dönemde ortaya çıkan ulus devlet, yapısı itibari ile yenidir. Meşruluk kaynağı olarak rasyonel-hukuksal ilkeler geçerlidir.

Modern ulus devleti ayakta tutan birçok değer ve unsur bulunmaktadır. Sayın'a (2019, s.98) göre, ulus devletler, bir devlet aygıtı, bir toprak parçası ve bir halk şeklinde üç unsuru bütünleştirmeye çalışır. Bu unsurlardan biri olarak vatandaşlık uzunca bir süre kimlikle eşdeğer görülmüşse de Kadioğlu'na (2012, s.21) göre, vatandaşlık kavramının dört farklı şekilde kullanıldığını tespit etmek mümkündür; (1) Ulusal kimlik veya milliyet olarak tanımlanan vatandaşlık (2) Evraklar temelinde tanımlanan vatandaşlık (3) Haklar temelinde tanımlanan vatandaşlık (4) Görev ve sorumluluklar temelinde tanımlanan vatandaşlık. Bu dört vatandaşlık kullanımında ilk göze çarpan ulus kimlik veya milliyet temelli vatandaşlık olmaktadır. Çünkü modern toplumlarda insanların var olabilmek için ulus kimliklere tutunmaları siyaset üzerinde de etkili olmuştur (Kadioğlu, 2012: s.22). Modern siyaset, insanların ancak bir ulus-devletin üyesi olarak var olabilecekleri temelinde şekillenmiştir. Hatta öyle ki vatandaş kavramı ulusal kimlik veya milliyet ile eş anlamlı bir olgu olarak kullanılmıştır. Ayrıca yakın döneme kadar ulus devletler için önemli olan etnisite, vatandaşlık oluşumunda öncelikli kılınmış, vatandaşlık hakları da bu nedenle etnisite üzerinden yorumlanmıştır. Bu durumda "vatandaşlık oluşumu ulus devletlerin homojenleştirme süreciyle yakından ilgili" (Erden, 2017: s.9) bir kavram olarak kabul edilmiştir.

Ulus devletlerin kuruluş sürecinde vatandaşlık ve etnik kimlik aynı kategoride değerlendirilmiş olsa da modern sistemlerde bu iki kavram birbirinden farklı anlamlar ifade etmektedir. Kuçuradi'ye (2018, s.137) göre vatandaşlık değişebilir, ama etnik kimlik değişmez. Bu nedenle vatandaşlığı etnik kimliklerden farklı bir şekilde ele almak gerekmektedir. "Bir ülkede ikamet etmeye yönelik üyelik haklarına sahip, devletin idari yargı yetkisine tabi ve aynı zamanda ideal olarak kendisi adına yasaların çıkarıldığı ve yönetimin uygulandığı demokratik hükümlerin üyesi olarak" (Benhabib, 2006: s.141) vatandaşlık günümüzde "siyaset kuramı ile hukuk kuramında, bir ulus devletin ya da şehrin üyelerinin hakları ile ödevlerini" (Marshall, 1999: s.833, Poggi, 2016: s.39) anlatmak üzere kullanılmaktadır. Bu durumda da vatandaşlığın haklar temelinde yorumlanması söz konusu olmaya başlamıştır.

Devletlerin kendi iç hukuk düzenlemelerinde de farklı şekillerde tanımlanmış olan vatandaşlık, küreselleşen dünyanın etkisi ve küresel göç hareketlerinin artışı sonucu haklar temelinde yeniden ilgi odağı olmuştur. Bu ilgi sonucunda vatandaşlık farklı disiplinler tarafından ele alınmaya başlanmıştır. Ayrıca ulus aşırı şirketlerin ve ekonomik örgütlerin yükselmesi, ulus-devlete olan inancın/güvenin azalması, az gelişmiş ülkelerden gelişmiş batı ülkelerine gelen işçi akımı, bunun sonucunda ulusun homojenliği ve ulus-devletin bütünlüğü konusundaki Batı ülkelerinde ortaya çıkan kaygılar, Avrupa Birliği'nin birleşik bir sosyo-politik Avrupa iddiası ve son olarak dünya üzerindeki eşitlikçi bir varoluş ütopyası olarak dünya-vatandaşlığı tartışmaları (Erden, 2017: ss.8-9) vatandaşlığı sosyal bilimciler açısından son yıllarda ilginç kılan etmenler olmuştur. Buna ek olarak uluslararası göç dalgalarının oluşumu ve farklı etnik kökene sahip insanların bir arada yaşaması vatandaşlık tartışmalarını göçmenler açısından önemli kılarken, ülkelerin vatandaşlık politikalarını da etkilemiştir.

Dünya genelinde ulus devletler çoğu zaman vatandaşı olan ve olmayan arasında bir ayrım gözetmiştir. Günümüzde bazı demokratik hukuk devletlerinin mevzuatlarında bu ayrım kısmi olarak azalsa da yine de vatandaşlık bağı ile bağlı olmayanlara vatandaşlarına tanıdığı hakların verilmemesi doğal karşılanmaktadır. Çünkü bu bir statü farklılığıdır ve hukuki altyapısı da mevcuttur. Ünver'e (2021, s.236) göre, bu statü farklılığının birçok bakımdan ayrımcı ve dışlayıcı uygulamalara taban teşkil ettiği, göçmen kökenlilerin sadece ilk kuşaklarının değil, vatandaşlık hakkı kazanmış olan sonraki kuşaklarının dahi belli ayrımcılıklara maruz kaldığı görülmektedir. Bu nedenle Carens'e (2012, s.111) göre demokratik eşit vatandaşlık yasal hakların resmi eşitliğinden çok daha fazlasını gerektirir. Ekonomik yaşamda ve eğitimde bir tür hakiki fırsat eşitliğine, sosyal ve politik yaşamda tahakkümden özgürlüğe, karşılıklı saygı, uzlaşma ve adalet etliğine kadar yasal süreci aşan bir uyum politikası gerektirmektedir.

Uluslararası göç alanında yaşanan insani krizler sonucunda vatandaşlık politikalarının evrensel gelişmeler bağlamından yeniden değerlendirilmesi bir zorunluluk haline gelmiştir. Ayrıca küreselleşme döneminde vatandaşlık ulus kimlikten arınmaya başlamıştır. Haklar temelinde de yorumlanmaya başlayan vatandaşlığın sosyal, siyasal ve ekonomik bazı hakları kapsadığı, demokratik katılımın önemli bir ölçütü olduğu kabul görmektedir. Nitekim günümüzde vatandaşlık insan hakları temelinde değerlendirilirken aynı zamanda bütün haklardan faydalanma sürecini de ön plana çıkarmıştır. Bunun sonucunda da birçok gelişmiş Avrupa ülkesi insani krizler sonucunda göç politikalarında aktif rol oynamış, insani yardım sürecini ön plana çıkarmıştır. Fakat göç sürecinin uzun, göçmen sayısının fazla, sorunların da

giderek derinleştiği bu süreçte göç kontrol sistemleri artmaya başlamıştır. Bu kontrol sistemleri sonucunda izlenen politikalar göçün siyasallaşmasının önünü açmıştır.

Göç politikalarının vatandaşlık üzerindeki etkisi, göçmenlerin vatandaşlık haklarından faydalanma süreçleri çoğu ülke ve siyasi partilerce olumlu karşılanmamıştır. Bu nedenle gelişmiş ve demokratik ilkeleri vurgulayan Avrupa bile kendi içinde ikiye ayrılmıştır. Bu ayrımında “bazı devletler ve iktidarlar gelen ve toplam nüfusa katılan göçmenlerin geldikleri yerle bağlantılarını unutmalarını ideal vatandaşlık tanımı olarak ortaya koyarken, unutma konusunda direnç geliştirenleri ise izole ederek sosyal yaşamın dışına itmek biçiminde” (Ürer, 2021: s.214) siyasallaşmış bir süreç ortaya koymuşlardır. Bunun sonucunda da gelişmiş ülkelerin çoğunda göçü siyasallaştıran ve bu kapsamda politikalar geliştiren siyaset yükselişe geçmiştir.

3. Göçün Siyasallaşması

Göçmenler yaşadıkları zorlu süreçlerden dolayı bazen hayatlarını da tehlikeye atarak daha iyi koşullarda yaşama umuduyla gelişmiş ülkelere geçmeye çalışmaktadırlar. Düzensiz ve kitlesel göçlerin sınırları tehdit etmesi ve göç ettikleri ülkenin vatandaşlık hakları üzerinde etkili olması göçmenlerin güvenlik sorunu olarak görülmesine neden olmuştur. Bunun sonucunda da teknolojinin desteğiyle yeni sınır güvenlik önlemleri ortaya çıkmış, geri kabul anlaşmaları yapılmış, ülkeye göçmen alımlarında iç siyasetin etkisi artmıştır. Göçmenlere yönelik ortaya çıkan uluslararası gelişmeler, hükümet politikaları, siyasi parti yaklaşımları ve medyanın yarattığı algılar göçü yeni bir boyuta taşımıştır. Castles ve Miller’a (2008) göre, ülkelerin iç politikalarının, ülkeler arası ilişkilerin, bölgesel ve dünya genelinde devletlerin ulusal güvenlik, egemenlik ve siyaset anlayışlarının uluslararası göçlerden artık daha fazla etkilenmesiyle “göç siyasallaşmıştır”.

Göçmenlerin ülkelerin iç siyaseti üzerindeki etkisi, dil, kültür ve vatandaşlığı dönüştürme tehdidi egemenlik haklarını da kapsayacak şekilde yeni bir siyasal süreç başlatmıştır. Bu süreçte baskın olan siyaset, göçmenleri suç ve terörle aynı kategoride ele almıştır. Aynı zamanda göçmenlerin vatandaşlara verilen haklardan yararlanması yeni tepkiler beraberinde getirmiştir. Bunun sonucunda da göçmen karşıtlığı giderek tırmanmıştır. Göçmen karşıtlığının artışı siyasi parti propagandalarıyla yeni bir boyuta taşınmıştır. Nitekim göçün siyasallaşması ile ilgili yapılan çalışmaların çoğu, göçmenlik karşıtı partilerin rolüne veya büyük göçmen gruplarının



varlığı ile ekonomik durgunluk gibi toplumsal faktörlerin etkisine odaklanmıştır. Ayrıca göçün siyasallaşmasında etkili olan itici güçlere odaklanan çalışmaların çoğunda radikal sağ partilerin göçün siyasallaşmanın itici gücü olduğu (Hutter, 2021) tartışması yer almıştır.

Göçmen karşıtı siyasi partilerin izlediği politikalar ve toplumda yarattığı algıyla siyasal bir boyut ortaya çıkmıştır. Örneğin seçimlerde popülist siyasetin yükselişi sonucunda göçmen karşıtı, ırkçılık gibi birçok siyasi propaganda ortaya çıkmıştır. Göçmenlerin “güvenlik” kavramına yüklenen anlamla politik bir “araç” olarak kullanılmasıyla seçim dönemlerinde politik bir strateji haline gelmiştir (Erbaş, 2019: s.308). Bu politik propagandaya göre uluslararası göç güvenlik sorunu olarak görülmelidir. Nitekim bu güvenlik vurgusu sonucunda “bütün devletler, egemenliklerinin bir unsuru ve sembolü olarak sınır politikalarını uygulamışlardır” (Topçuoğlu, 2012: s.507). Çünkü uluslararası göç, güvenlik kavramının yanı sıra, uluslararası ilişkilerle bağlantılı egemenlik, vatandaşlık ve devlet sınırlarına da meydan okumuştur.

Göçün tehdit haline gelmesiyle güvenlik, belli gruplara çıkar sağlayacak ve diğerlerini dezavantajlı hale getirecek muameleleri meşrulaştırmak amacıyla siyasi amaçlar için kullanılmıştır. Örneğin zorunlu göç açısından iltica talep edenler, mülteciler ve yerinden edilmiş kişiler her zaman objektif olarak devlete bir tehdit oluşturmasa da siyasetçiler ve medya tarafından seçimde zafer kazanmak ya da daha fazla gazete satmak için kullanılabilmiştir (Betts, 2017: s.105). Nitekim dünyada bu süreci kullanan birçok siyasi partinin yükselişe geçtiğini görmek mümkündür.

Siyasi parti propagandaları içinde göçmen karşıtlığını barındıran örneklerin başında ABD'nin eski Başkanı Trump'ın Cumhuriyetçi Parti'si gelmektedir. ABD'nin muhafazakâr ideolojisini temsil eden Cumhuriyetçi Parti 2017 yılında göçmen karşıtlığını siyasi bir propaganda olarak kullanmış ve siyasette kısmen büyük bir başarı da sağlamıştır.² Trump yönetiminin göçmen karşıtlığı bir anlamda Müslüman karşıtlığı olarak da okunmuştur. Trump'ın göçmenlere yönelik hedefinin Müslümanlar olduğuna dair en tartışmalı kararı 27 Ocak 2017'de nüfusunun çoğunluğu Müslüman olan İran, Irak, Libya, Somali, Sudan, Yemen ve Suriye vatandaşlarının vize başvurularının durdurulması olmuştur (Telatar, 2019: s.23). Bu durum sadece Amerika değil Avrupa'da da görülmüştür.

² https://www.ontheissues.org/celeb/republican_party_immigration.htm erişim tarihi: 05 Mayıs 2021



Avrupa’da siyasi aktör olarak sağ popülizmin yükselişi sonucu birçok örnek ortaya çıkmıştır. Radikal sağ gelişmelerden biri Avusturya Özgürlük Partisi (FPÖ) olmuştur. FPÖ Avrupa’nın en fazla dikkat çeken göçmen karşıtı partilerinden biri haline gelmiştir. Ayrıca 2005 ile 2013 yılları arasında FPÖ’den ayrılan ve ikinci bir aşırı sağ göçmen karşıtı parti olarak ortaya çıkan Avusturya’nın Geleceği İçin İttifak Partisi (BZÖ) Avusturya parlamentosunda temsil edilmiştir (Meyer ve Rosenberger, 2015: s.32).

Diğer bir örnek İsviçre’dir. İsviçre genellikle yüksek yabancı oranı ve vatandaşlığa kabul konusundaki katı mevzuatıyla tanınır. İsviçre Halk Partisi’nin (SVP), Avrupa standartlarına göre bile birçok göç biçimine ve göçmenlerin katılım haklarının genişletilmesine karşı kampanya yürüten popülist sağ partilerden birisi olmuştur (Ruedin ve D’Amato, 2015: s.141).

Hollanda aynı şekilde göçmenlerden dolayı aşırı sağın yükselişe geçtiği bir ülke konumunda olmuştur. Hollanda’da aşırı sağcı Özgürlük Partisi’nin (PVV) propagandaları ve seçim vaatlerine bakıldığında bunu görmek mümkündür. Nitekim 2021 Mart seçimlerinden önce “Göçmenlik ve İslamiyet’ten Kurtulma Bakanlığı kurulacağı, çifte vatandaşlığa sahip kişilerin oy kullanmasının yasaklanacağı, İslam okulları ile camilerin kapatılacağı” (Özkan, 2021) propagandaları yapılmıştır. Bunun sonucunda da PVV destek alarak seçimden de zaferle çıkmıştır.

Avrupa’da göçmen karşıtı siyaseti ön planda tutan diğer örneklerle bakıldığında, Macaristan’da Sığınmacı karşıtı ve milliyetçi tutumuyla tanınan Viktor Orban’ın lideri olduğu Fidesz (Genç Demokratlar) Partisi, Polonya’da Jaroslaw Kaçinski liderliğindeki AB karşıtı Hukuk ve Adalet Partisi (PiS), Yunanistan’da Aşırı sağcı Bağımsız Yunanlar (ANEL) Partisi, Bulgaristan, Finlandiya, Letonya, Slovakya, Almanya, Fransa’da ortaya çıkan birçok parti sayılabilir.³

Göçmen karşıtlığı ve göç krizinin etkisini gösterdiği Avrupa ülkeleri siyasi yaklaşımlar ve izledikleri politikalar bakımından ikiye ayrılmışlardır. Keskin ve Yanarışık’a (2021, s.57) göre bu gruplardan ilki olan ve başını İsveç, Almanya ve Avusturya’nın çektiği bazı ülkeler göçmenler için alınan kararlar hususunda, daha aktif rol almış ve çözüm odaklı hareket etmiştir. İkinci grupta yer alan Çekya, Slovakya ve Macaristan gibi bazı ülkeler göçmenlerle ilgili alınan kararlarda uzlaşmaya karşı hareket ederek, ulusal yaklaşımı ön plana çıkarmışlardır.

³ Avrupa sağ popülizminin haritası, <https://p.dw.com/p/2vIU5> erişim tarihi: 10.04.2018.

Bütün bu gelişmeler göz önünde bulundurulduğunda neredeyse her coğrafyada göçmen karşıtlığının ortaya çıktığı görülmektedir. Bu karşıtlıktaki en büyük etken “ötekiler” olan yabancı, mülteci ve göçmen gruplarının vatandaşlık haklarından yararlanacağı kaygısıdır. Bu kaygının sonucunda Amerika ve Avrupa başta olmak üzere dünya genelinde göç siyasallaştırılmıştır. Göçmen karşıtı siyasetin tırmanması, göçün siyasallaştırılması sonucunda evrensel gelişmeler yaşanmış, konunun temel haklar ve vatandaşlık kapsamında yeniden değerlendirilmesi söz konusu olmuştur.

4. Uluslararası Göç ve Vatandaşlık

Modern ulus devletlerde vatandaşlık hakları o ülkenin hukuki düzenlemeleri kapsamında değerlendirilmektedir. Devletler kendi vatandaşları ile göçmenler veya yabancılar arasında bir ayrıma başvurmaktadırlar. Bu nedenle yasal düzenlemede vatandaş, göçmen, mülteci, sığınmacı, geçici koruma statüsünde olan gruplar farklı yasal kategorilerdedir. Bu durum uluslararası göçmen politikalarının ön plana çıkmasıyla değişiklik göstermiştir. Kimi devletler göçmenlere vatandaşlık yolunu açarken kimi devletler de bu duruma karşı çıkmıştır. Yıldız’a (2017, s.39) göre vatandaşlığa kabul süreci genelde ülkelerin göç ile olan tecrübeleri çerçevesinde değişmektedir. Ülkenin göçle ilgili tarihsel ve kültürel deneyimleri, ekonomik ve siyasi gelişmeleri bağlamında olduğu kadar, o toplumun yabancılara karşı gösterdiği sosyal kabul ve demokratik süreçler de etkilidir. Buradaki asıl mesele yabancı ve vatandaş ayrımı yapılırken dışlayıcı politika mı izleneceği yoksa çok kültürlü bir toplum anlayışı çerçevesinde kabul sürecinin mi olacağıdır. Çokkültürlü bir anlayış benimsenecek olursa sadece hukuki anlamda değil, toplumsal bütünleşme ve farklılıkların bir arada yaşama süreci de aktif kılınmış olacaktır. Bu durumda da göçmenler o toplumun bir parçası haline gelecektir.

Göçmenleri vatandaşlığa alma süreci bakımından her ülkenin kendi iç politikası farklılık göstermektedir. Her şeyden önce bir devlet göçmenleri neden vatandaşlığa kabul etmelidir? Carens’e (2012, s.130) göre çoğu insan için bu sorunun cevabı barizdir. Vatandaş olmayanları kabul etme veya dışlama gücü, egemenliğin doğasında vardır ve herhangi bir siyasi topluluk için esastır. Her devlet, barışçıl, muhtaç yabancıların girişini reddetmek anlamına gelse bile, kendi ulusal çıkarları ve topluluğunun üyelerinin ortak iyiliği uğruna kullanmak için yasal ve ahlaki hakka sahiptir. Devletler göçmenleri kabul etme konusunda cömert olmayı seçebilir, ancak en azından çoğu durumda bunu yapma zorunluluğu yoktur.



Devletlerin göçmenleri vatandaşlığa alma zorunluluklarının olmamasına karşın değişen dünyada göçmen sayısının artışı ve temel insani gelişmelerin ortaya çıkması nedeniyle kamusal bir baskının hissedildiği görülmektedir. Ayrıca pek çok Avrupa ülkesi başta olmak üzere birçok ülkede “vatandaşlık ve yabancılar hukuku yeniden gözden geçirilmekte, yabancılara oy hakkı ateşli tartışmalara konu olmakta ya da entegrasyon politikalarında keskin değişiklikler kamuoyunun gündemini meşgul etmektedir” (Özta, 2012: s.161). Buna bağlı olarak da ABD, Kanada, Avrupa ve Türkiye özelinde değerlendirildiğinde yeni gelişmelerin ortaya çıktığı görülmektedir.

ABD’de vatandaşlık haklarının kapsamı tarihsel süreçte belli düzenlemelerle değişiklik göstermiştir. Fakat yakın dönemde vatandaşlığın insan hakları kapsamında değerlendirilmesi gerektiği üzerinde durulmuştur. Örneğin *22 Kasım 1969 Amerika İnsan Hakları Sözleşmesi*⁴ bu gelişmelerden biridir. Sözleşmede en dikkat çekici olan madde “herkesin vatandaşlığa hakkı olduğu” üzerinde duran 20. Madde olmuştur. Ayrıca Amerikan Devletlerarası İnsan Hakları Mahkemesi 15 Ocak 1984 tarihli bir kararında “vatandaşlık hakkının temel bir insan hakkı olduğu”nu vurgulamış ve bu maddeyi teyit etmiştir. Günümüzde de vatandaşlık ve göçmenlerin durumunun siyasal politikalar çerçevesinde değişiklik gösterdiği görülmektedir.

ABD’nin göçmenlerle ilgili vatandaşlık tartışmaları uzun yıllar göçmen karşıtlığı üzerinden gelişme göstermiş, hatta Trump döneminde en üst boyuta ulaşmıştır. Trump’ın başkanlığı boyunca göçmen karşıtlığı ve sınır dışı etme vurguları ön planda olmuştur. Fakat 2021 yılında Biden’in yönetime gelmesiyle beraber bu süreç değişiklik göstermiştir. Biden 2021’de göreve gelir gelmez vatandaşlık yasa tasarısını imzalamıştır. 11 milyona yakın kayıt dışı göçmenin vatandaşlığının önündeki engellerin kaldırılması ve 1 Ocak 2021 tarihinden önce ülkeye kayıt dışı yollarla giriş yapmış düzensiz göçmenlere 8 yıl içinde vatandaşlığa başvurma hakkının tanınması söz konusu olmuştur (Elitok, 2021).

8 yıllık kademeli planlama dâhilinde ortaya çıkan reform paketi, yasadışı göçmenlere önce yasal statü ve çalışma izni, seyahat özgürlüğü ve ABD’ye geri alınacakları garantisi sağlamıştır. Bunun yanı sıra yasadışı yollarla ABD’ye giriş yapmış göçmenlere, 5 yıllık süreç boyunca suç işlememeleri ve vergilerini ödemeleri durumunda önce Yeşil Kart’a ve takip eden 3 yılın sonunda da vatandaşlığa başvurma hakkı tanınarak aşamalı bir vatandaşlık modeli sunulmuştur. Bu gelişmeler geçici koruma programı altındakiler, göçmen tarım işçileri ve aile birleşimi kapsamında başvuru yapan göçmenler için de geçerli sayılmıştır.

⁴ <https://www.cidh.oas.org/basicos/english/basic3.american%20convention.htm>

Amerika'nın yanı sıra Avrupa'nın insan hakları gelişim tecrübesine bağlı olarak göçmenleri vatandaşlık hakları kapsamında değerlendirmesi, ülkeler bazında kısmi olarak farklılık göstermiştir. Örneğin Almanya'nın göçmenlik ve vatandaşlık anlayışına bakıldığında, "Federal Cumhuriyet bir göçmen ülkesi değildir (ve) vatandaşlarının sayısını göç olarak arttırmak gayretinde değildir" ifadesinden yola çıkarak, yakın döneme kadar göçmen ülkesi olmadığını göstermiştir. Fakat Almanya'nın Suriyeli göçmenler sürecinde oynadığı aktif rol ve göçmen politikası konusunda izlediği yumuşak yöntemler 2016 yılında bir "Uyum Yasası'nın (*Integration Act*)" (Yıldız, 2017: s.56) ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu uyum yasasının kabul edilmesiyle Almanya, "tarihinde ilk kez mülteciler özelinde olsa da yabancılara yönelik uyum yaklaşımının yasa düzeyinde resmi somut adımını atmıştır."

İkinci bir örnek Fransa'dır. Göçmen işçi alınması ve ailelerinin de kabul edilmesi noktasında Fransa'nın süreci diğer ülkelerden farklıdır. Ayrıca Almanya ve Fransa'nın uluslaşma süreci, ulus bilinç anlayışının birbirinden farklılık göstermesinden dolayı göç alma deneyimlerinin de etkisinin fazla olduğunu vurgulayan Brubaker'a (2010, s.105) göre, Fransa'ya gelen göçmenlerin birçoğu eski Fransız sömürge ve himayelerinden gelmektedir. Fakat Fransa'da da bu durum yakın dönemde değişmiştir. Fransa'nın göçmenlerle ilgili olarak yasal mevzuatı "Yabancıların Ülkeye Giriş, Oturum ve Sığınma Hakkı Yasası" kapsamında belirlenmiştir. Fransa'da yasal olarak vatandaşlık başvurusu yapanların kabul edilmesi diğer ülke koşullarına göre daha az prosedür söz konusudur. Buradaki temel amaç "Fransızlaşma"dır.

Vatandaşlık ve göçmenlik ilişkisini İngiliz Hukukuna göre değerlendirildiğinde vatandaş statüsü, Büyük Britanya ve Kuzey İrlanda Birleşik Krallık örneğinde olduğu gibi, bireyle birden fazla ulusu da kapsayabilecek ülkesel sınırlar içinde bir siyasi organizasyon şekli olan devlet arasındaki ilişkiyi ifade etmektedir (Şit, 2008: s.77). 1948 yılında kabul edilen "British Nationality Act" ile "Bağımsız bir İngiliz Uluslar Topluluğu Ülkesinin Vatandaşı" ve "Birleşik Krallık ve Kolonilerinin Vatandaşı" şeklinde iki kategori öngörülmüştür. Bu kategorileri vurgulayan Şit'e (2008, s.79) göre, 1960'lı yıllarda ortaya çıkan düzenlemelerle eski koloni göçü ile ilgili sınırlamalar getirilerek, denetimler sıklaştırılmıştır. Daha sonraki yıllarda birtakım düzenlemeler yapılmış, vatandaşlık hukukunun göç hukukuna uydurulması eğilimi baskın gelmiştir. Bu nedenle İngiliz hukukunda göçmenlere yönelik tecrübeler diğer ülkelerden farklılık göstermiştir. Özellikle İngiltere'nin AB üyeliğinden ayrılmasının temel sebeplerinden birinin göçmen süreci olduğu kabul edilirse bu farklılık gittikçe derinleşmektedir.

Bütün bu gelişmeler göz önüne alındığında vatandaşlık/yurttaşlık rejiminde kabul edilen üç yaklaşım söz konusudur. Etno-kültürel, cumhuriyetçi ve çokkültürlü sınıflandırma (Özta, 2012: s.168). Bu ayırım genellikle yurttaşlığa erişimle ilgili kurallar ve kültürel farklılıkların devletlerce tanınma derecelerinin birleşimi ile ortaya konan modellerdir. Etno-kültürel modelde hem yurttaşlığa erişim güçtür hem de yurttaşların da belli bir kültürel modele uyumu beklenirken, Cumhuriyetçi modelde yurttaşlığa erişim görece kolay olmasına rağmen yeni yurttaşların egemen bir kültüre uyumu beklenir ve grup temelli kültürel haklar tanınmaz. Çokkültürlü modelde ise hem yurttaşlığa erişim görece kolaydır hem de farklı grupların kültürel olarak tanınması söz konusudur (Özta, 2012: ss.168-169).

Göçle ilgili bu üç modeli farklı kılan etkenlerden biri son dönemlerde ortaya çıkan küresel gelişmelerdir. Küreselleşme sonucu giderek artan göç hareketleri sonucunda geleneksel göç ülkelerinde asimilasyon politikaları gibi düzenlemeler yerlerini entegrasyon, çoklu vatandaşlık ve çok kültürlülük gibi tartışmalara bırakmıştır (İçduygu vd., 2014: s.9). Bu nedenle göç modelinde yer alan çokkültürlü yaklaşım göçmenlerin haklarını daha fazla ön plana çıkmasını sağlamıştır.

Avrupa'da uzun yıllar çokkültürlü yaklaşım söz konusu olmuş, farklılıkları bir arada tutan ve yabancıların kendi kültür ve yaşam biçimlerini destekleyen politikalar izlenmiştir. Nitekim şu anda da Avrupa'da bazı devletlerin çokkültürlü yaklaşımlar çerçevesinde göçmen politikasının sürdürüldüğü görülmektedir. Fakat daha önce çokkültürlü yaklaşımı benimseyen bazı gelişmiş ülkelerin de göçmenleri vatandaşlığa bir tehdit olarak görmeye başlamasıyla bu süreci siyasallaştırdığı ve göçmen karşıtlığını ön plana çıkardığı görülmektedir.

5. Türkiye'nin Göçmen Politikası ve Vatandaşlık

Amerika ve Avrupa ülkelerinde göçmen ve vatandaşlık süreci ile Türkiye'nin vatandaşlık süreci farklılık göstermektedir. Öncelikle Türkiye yakın döneme kadar göç veren bir ülke olmuştur. 1960'lı yılların başından itibaren Almanya başta olmak üzere, Avusturya, Hollanda, Belçika, Fransa ve İsveç gibi ülkelere işçi göndermiştir. Bunun sonucunda da göçmen işçilere yönelik ikili anlaşmalar imzalanmıştır. Avrupa'ya göç edenler Türk vatandaşlarının bir bölümü yaşadıkları ülkenin de vatandaşlığını elde etmişlerdir. Bu durumdaki göçmenlerin Türk vatandaşlığının da tehlikeye girmemesi için *Vatandaşlık Kanunu*'nda değişikliğe gidilerek, 1981 yılında çifte vatandaşlık yasal hale getirilmiştir. Özellikle 2000'li yıllardan itibaren Türkiye aynı

zamanda göç alan bir ülke konumuna gelmiştir. Bu durumda da Türk vatandaşlığıyla ilgili düzenlemeler söz konusu olmuştur.

Türkiye açısından vatandaşlığı dönüştüren en büyük gelişme “1999 Helsinki Zirvesi sonucunda Türkiye’ye Avrupa Birliği (AB) tarafından verilen adaylık statüsü” (İçduygu vd., 2014: s.38) olmuştur. AB adaylık süreci içerisinde *Kopenhag Kriterlerine* uyum süreci vatandaşlık açısından önemli değişim ve dönüşümleri de beraberinde getirmiştir. Ayrıca bu süreç Türkiye’nin göçmenlere ev sahipliği yapmasıyla da yakından ilişkilidir. Çünkü göç hareketleri daima vatandaşlık-ulus devlet ilişkisini etkilemiştir. Bu da hukuksal düzenlemeler üzerinde etkili olmuştur. Nitekim Türkiye’de “göçle ilgili hukuksal arka plan incelendiğinde, zaman içinde üç farklı *Vatandaşlık Kanunu*, göçü düzenleyen iki *İskân Kanunu* ve son olarak 2013 tarihli *Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu* (YUKK)” (İçduygu vd., 2014: s.86) ortaya çıktığı görülmektedir.

Bu kanunlardan biri olan ve 2009 yılında bakanlar kurulu tarafından yayınlanan “5901 *Türk Vatandaşlığı Kanunu*” ile Türk vatandaşlığına kabul edilme düzenlenmiştir. Bu kapsamda, doğum ve soy bağı ile elde edilen vatandaşlık ile sonradan elde edilen vatandaşlık birbirinden ayrılmıştır. Sonradan elde edilen vatandaşlık, yetkili makam kararı, evlenme yolu (en az üç yıldan beri Türk vatandaşıyla evli olma şartı), evlat edinme ve seçme hakkı ile kazanılması şeklinde olabilmektedir.

Vatandaşlık ile ilgili düzenlemeler 2011 yılından beri süregelen Suriyeli göçmen kabulüyle yeni gelişmeleri beraberinde getirmiştir. Bu gelişmelerden biri Suriyeli göçmenlerin kalıcılığı ile ilgilidir. 2013 yılında *Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu*’nun ortaya çıkışıyla göçmenlerin çeşitli kategorilerle Türkiye’de kalıcı bir şekilde yerleşmesinin önü açılmıştır. Bu da yeni tartışmaları beraberinde getirmiştir. Artık şunu net biliyoruz ki Türkiye’de göçmenleri kapsayan vatandaşlık tartışması siyasi bir nitelik kazanmıştır. Nitekim Carens’e (2012, s.104) göre de göç ve vatandaşlık günümüzde siyasi meseleler olarak görülmektedir. Bu durumu siyasallaştıran en büyük etken ise artan göçmen sayısına bağlı olarak ortaya çıkan toplumsal kaygılardır.

Hakların her geçen gün daha da arttığı bir üyelik olgusu olarak vatandaşlık tartışmalarının toplumsal kaygılar üzerindeki etkisi artmış, böylece vatandaşlık geniş bir içeriğe sahip hale gelmiştir. Ürer’e (2021, s.212) göre bu anlamıyla bir eşitleme arayışı, süreci olarak vatandaşlık kavramına yapılan vurgu zamanla “eşitlemek” anlamında homojenleştirme biçimi olarak iktidarların üzerinde durduğu temel konuların başında yer almıştır.

2011 yılından itibaren ortaya çıkan göçmen krizi ve Suriyeli göçmen artışıyla beraber vatandaşlık konusunda yeni gelişmeler ortaya çıkmıştır. Bu kapsamda Türkiye'deki Suriyeliler, Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu'nun 91'inci maddesi kapsamında geçici koruma statüsüne dâhil olmuştur. Geçici koruma statüsüne sahip kişiler, 1951 tarihli *Cenevre Sözleşmesi*'nde düzenleme alanı bulan geri göndermeme ilkesi kapsamında, Suriyeliler ülkelerine zorla geri gönderilmeme haklarına sahiptir. Ayrıca iç hukuktaki gelişmelere bakıldığında, Türkiye'de yer alan ve geçici koruma statüsü dahilinde olan Suriyelilerin yasal statüleri, hakları ve faydalanabilecekleri sosyal yardımlar, 2014 tarihinde yürürlüğe giren *Geçici Koruma Yönetmeliği* ile düzenleme altına alınmıştır. Anılan düzenleme ile geçici koruma statüsüne sahip kişilere, eğitim ve öğretim hakkı, çalışma hakkı, temel ve acil sağlık hizmetlerinden ücretsiz yararlanma gibi temel haklar tanınmıştır (Oruç, 2021: s.130).

Türkiye'de göçün vatandaşlık kapsamında siyasallaştırılmasında etkili olan gelişmelerden biri göçmenlere verilen haklar ve vatandaşlığa kabul süreciyle ilgili tartışmalardır. Yukarıda yasal süreçler ele alınırken de vurgulandığı üzere “Genel hükümlere göre vatandaş olmak için öncelikle göçmenin Türkiye’de en az 5 yıl süren geçerli ikametinin olması gerekmektedir.” Fakat Suriyelilerin statüsü geçici koruma statüsüdür. Göç ve Uyum Raporu’nda (2018, s.264) vurgulandığı üzere, Geçici Koruma statüsü ile geçirilen süre vatandaşlığa başvuru için bir hak olarak kabul edilmemektedir. “Türkiye’de geçici ikamet statüsünde bulunan bir Suriyeli on yıl Türkiye’de bulunsa da vatandaşlığa başvuru hakkı kazanmamaktadır.” *Geçici Koruma Yönetmeliği*’nin 25. maddesinde belirtildiği üzere “geçici koruma kimlik belgesi, Türkiye’de kalış hakkı sağlar. Ancak bu belge kanunda düzenlenen ikamet izni veya ikamet izni yerine geçen belgelere eşdeğer sayılmaz, uzun dönem ikamet iznine geçiş hakkı tanımaz, süresi ikamet izni toplamında dikkate alınmaz ve sahibine Türk vatandaşlığına başvuru hakkı sağlamaz.”

Türkiye dahil olmak üzere birçok devletin temel kaygısı göçmenlerin geri dönmeme ve vatandaşlık elde etme düşünceleridir. Suriyeli göçmenleri barındırma konusunda Türkiye'nin ülke olarak ilk sırada yer alığı düşünüldüğünde vatandaşlık ile ilgili kaygıların yaşanması da olası bir durumdur. Çünkü Göçmenler açısından değerlendirildiğinde vatandaşlığa geçiş o ülkenin sosyal, siyasal, ekonomik haklarından tamamıyla faydalanma anlamına gelmektedir. Ayrıca hukuki bir statü kazanmış olacaktır. Bu nedenle göçmen ve mültecilerin uzun vadede entegrasyonunu öngören yaklaşımlar çerçevesinde vatandaşlık statüsünü elde etme tartışmalı bir konudur. Daha önce yabancı, misafir, göçmen, mülteci konumundan vatandaşlığa geçiş o ülkede kalıcılığı sağlayacaktır. Bu nedenle vatandaşlık konusu, yabancılar, göç ve entegrasyon

politikalarının en önemli unsurlarından birini oluşturmakla beraber, göçmen ve mülteciler için “geçici” veya “misafir” olma durumundan “kalıcılığa” dönüşme aşamasını da temsil eder (Yıldız, 2017: s.36).

Vatandaşlık tartışmaları ile ilgili olarak göçmenlerin “geçici” mi olacağı ya da “kalıcı” hale mi geleceği tartışması yeni gelişmelere öncülük etmiştir. Bu gelişmelerden biri olarak görülen ve doğrudan göçmenlerle ilgili bir düzenleme olmasa da “12.01.2017 tarihli ve 29946 sayılı Resmi Gazete’de yayımlanan 2016/9601 Türk Vatandaşlığı Kanununun Uygulanmasına İlişkin Yönetmelikte Değişiklik Yapılmasına Dair Yönetmelik” vatandaşlığa kabul edilme için sadece maddi kaynakları ön plana çıkarmıştır. Bu düzenlemelere göre maddi karşılığı yönetmenlikte belirtildiği üzere sabit sermaye yatırımı, taşınmaz tapu kayıtlarına sahip olma, en az 100 kişilik istihdam sağlama, Türk bankalarında en üç yıllık mevduat tutma (29946 Sayılı Resmi Gazete, 2017) gibi koşullar vatandaşlığın kazanılmasında etkili olmuştur. Bu şekilde göçmenlerin vatandaşlık elde etmesinin önü de bir anlamda açılmıştır.

Suriyelilerin vatandaşlık elde etme süreçleri ve sayısal verileri farklı kaynaklardan çeşitli dönemlerde yayınlanmıştır. Bu sayıların en güncel hali 2021 yılında İçişleri Bakanlığı tarafından yayınlanmıştır. İçişleri Bakanlığı’nın 2021 yılında Suriyelilerle ilgili yayınladığı “Son Durum Raporu”na (Yılmaz, 2021) göre, 2011-2021 arasında 174 bin 726 kişi Türk vatandaşlığı elde etmiştir. Aynı kapsamda 38 bin 855 Suriyeli, Türklerle evlenmiştir. İçişleri Bakanlığı tarafından yayınlanan bu sayının toplumsal alanda bazı gerginlikleri yarattığı ve siyasallaşmayı ortaya çıkardığı görülmektedir. Bu süreci ortaya çıkaran etkenlerden biri toplumsal kabulün gerçekleşmemiş olmasıdır.

Suriyeli göçmenlere verilen/verilecek olan vatandaşlık ile ilgili toplumsal kabulün olup olmadığını araştıran M. Murat Erdoğan 2017 ve 2019 yıllarında yaptığı araştırmalarda bazı bulgular elde etmiştir. Erdoğan’ın (2020, s.116) “Suriyelilere siyasal hakları ile ilgili nasıl bir düzenleme yapılmalıdır?” sorusuna verilen cevapların yıllara göre farklılığına bakıldığında Türk toplumunun 2017’de %85,6’sının, 2019’da ise %87,1’inin “hiçbir siyasal hak verilmemelidir” seçeneğini seçtikleri görülmüştür. Erdoğan’a göre bu net tavır, vatandaşlık konusunda da görülmektedir. SB-2019 anketine katılanlar bağlamında Türk toplumunun büyük çoğunluğu Suriyelilerin tamamına yakınının ülkede sürekli kalacağına inanmakla birlikte, siyasal haklar ve özellikle de vatandaşlık konusunda ciddi bir direnç göstermektedir. Suriyelilere siyasal haklar verilmesine %87,1 gibi son derece yüksek bir oranla karşı çıkan Türk toplumunun vatandaşlık verilmesi konusunda da ciddi tereddütleri olduğu açıktır. SB-2017 araştırmasında Türk



toplumuna sorulan ve çoklu cevap verebilme imkânı tanınan “Suriyelilere vatandaşlık verilmesi ile ilgili nasıl bir düzenleme yapılmalıdır?” sorusuna %75,8 oranında “hiçbiri vatandaşlığa alınmamalı” cevabı verilmektedir. Bu oran, üstelik son iki yılda Suriyelilere 100 bini aşkın vatandaşlık verilmiş olmasına rağmen 2019 çalışmasında biraz daha yükselerek %76,5’a çıkmıştır. “Hepsi vatandaşlığa alınmalı” diyenlerin oranı 2017’de %4 iken, bu oran 2019’da %1,5’a düşmüştür. Bu tablo, vatandaşlık politikasında Türk toplumunun –siyasal eğilimleri de aşan- ciddi kaygıları olduğunu ortaya koymaktadır.

Göçmenlerin uyumu ve vatandaşlık tartışmalarının ortaya çıkmasında etkili olan süreç bahsedilen istatistiki rakamlardan farklı olarak toplumsal alanda hissedilen kaygılardır. Amerika ve Avrupa’nın birçok ülkesinde hissedilen kaygılar Türkiye’de de yaşanmıştır. Çünkü vatandaşlık resmi bir kimlik elde etmekten daha fazlasını barındırmaktadır. Bu süreç suç, terör, ekonomik kaynakların kısıtlılığı ve paylaşılma kaygısı, sağlık, eğitim, ekonomi, siyaset, siyasal katılım, kültür, dil ve barınma gibi alanlarda yaşanan/yaşanacak olan sorunları kapsamaktadır. Bu alanların hepsi de bir bütün olarak homojen toplum yapısına bir tehdit unsuru olarak görülüp siyasallaşmanın önünü açmaktadır. Türkiye’de göçmenlerin kalıcılığı toplumsal gerginlikleri yaratırken bu süreç bazı siyasi parti veya gruplar açısından siyasallaştırılmaya devam etmektedir. Son zamanlarda bazı siyasi partiler popülist yaklaşımlar sergileyerek göçmen karşıtı söylemlerde bulunmaktadır. Hatta bazı yerel yönetimler göçmenlerin yaşam koşullarını zorlaştırıcı politikalara başvurabilmektedir. Bu nedenle sürecin hassas bir şekilde takip edilmesi gerekmektedir.

Sonuç

İnsanların yaşam ve çalışma koşullarının kötüye gitmesi, ekonomik ve sosyal haklarının kısıtlanması, baskıcı rejimlere maruz kalması, coğrafi olarak kıtlık ve açlık sorunlarıyla karşı karşıya kalması küresel göç sebeplerinin başında gelmektedir. Özellikle de savaş, iç çatışma, terör olayları, etnik kıyım, mezhep çatışmaları, kıtlık ve diğer sorunlar göçü uluslararası bir boyuta taşımıştır. Uluslararası boyutta gerçekleşen göçler göç veren ve göç alan ülkelerin siyasi, ekonomik, sosyal, kültürel ve mekânsal alanları üzerinde etkili olmuş, dünya genelinde vatandaşlık bir dönüşüm yaşamıştır.

Günümüzde değişen vatandaşlık kavramına bağlı olarak göçmen hakları, vatandaşlık ve insan hakları çerçevesinde ele alınmaktadır. Göçmen haklarının insan hakları temelinde ele

alınmasını sağlayan ve bunu sosyal bilimler alanında yeniden tartışma konusu haline getiren süreç, son dönemlerde Ortadoğu’da yaşanan olaylar olmuştur. Bütün bu gelişmeler ışığında daha önceleri yalnızca birey ile devlet arasındaki resmi bağı ifade eden vatandaşlık kavramı, bugün bir kimlik, bir haklar bütünü kapsamında yeniden ele alınmıştır.

Vatandaşlık konusunda değişen yaklaşımlar olmakla beraber, göçmenlerin vatandaşlığa alınması, siyasi katılım haklarının desteklenmesi gibi gelişmeler Avrupa’da göçmen karşıtı siyaseti ve yeni etnik hareketleri ortaya çıkarmıştır. Bunun sonucunda Avrupa ülkelerinde hem milliyetçilik hem de bölgeselcilik yükselişe geçmiştir. Geline nokta göçün siyasallaşmasına bağlı olarak göçmenler konusunda AB ikiye ayrılmış ve iki ayrı siyaset ön plana çıkmıştır. Bu siyasetlerden ilki ve baskın olanı engelleyici ve dışlayıcı politikaları, ikincisi ise daha çok destekleyici yaklaşımları ön plana çıkarmıştır.

Engelleyici ve dışlayıcı siyasetin etkisiyle Amerika ve gelişmiş bazı Avrupa ülkelerinde göçmen karşıtı sağ popülist siyasi partiler yükselişe geçmiştir. Göçü siyasallaştıran politikalar izleyen siyasi partiler özellikle de göçmenlerin vatandaşlığa alınması ile ilgili radikal politikalar izleyerek göçü kriminalize eden yaklaşımlar sergilemiştir. Göçü terör, şiddet, hırsızlık, yasadışı suçlarla özdeşleştirmeye ve göçmen karşıtlığını da bu kapsamda meşrulaştırmaya çalışan bu politika göçün siyasallaşmasında etkili olmuştur. Bunun sonucunda da göçmenler güvenlik sorunu olarak görülmüş, göçmen haklarını da kapsayan temel haklar, vatandaş-göçmen ayrımı yapılarak göçmenler dışarıda bırakılmıştır.

Bütün bu gelişmeler kapsamında değerlendirildiğinde vatandaşlık, uluslararası göç süreciyle beraber değişime uğramıştır. Bu değişimin ortaya çıkmasıyla beraber günümüzde demokratik ülkelerin çoğu göçmenlik yasalarının uygulanması ile vatandaşlık haklarının korunması arasında bir çelişki yaşamıştır. Göçmen haklarını temel insani haklar kapsamında gören ve vatandaşlarına tanıdıkları hakları kapsayacak şekilde gelişmelere öncülük eden ülkeler çokkültürcü bir yaklaşım benimsemiştir. Çokkültürcü toplum anlayışının benimsenmesi sonucunda vatandaşlık, farklı kültürlerin bir arada olduğu devlet-birey ilişkisinde ödev, hak ve kimlik gibi kavramları da kapsayacak şekilde daha geniş bir yelpazede ele alınmaya başlanmıştır.

Uluslararası hareketliliğin arttığı küresel dönemde “aktif vatandaşlık”, “AB vatandaşlığı” ve “dünya vatandaşlığı” gibi kavramlarla vatandaşlığın ulus devlet sınırlarını aşan bir özelliğe de sahip olabileceği vurgulanmıştır. Bunun sonucunda evrensel nitelik kazanan vatandaşlığın temel insan hakları bağlamında değerlendirmesi gerektiği üzerinde durulmuştur. Bu kapsamda



“herkesin bir ülkenin yurttaşı olmaya hakkı vardır” (İHEB Madde 15) ilkesinden yola çıkarak vatandaşlığın evrensel bazı hakları da kapsayacak şekilde ele alınması gerekliliği ortaya çıkmıştır.

Carens’in (2012) vurguladığı üzere çağdaş bir demokraside, insanlar derin farklılıklarla yaşamak ve sosyal ve kültürel çoğulculuk bağlamında ortak bir siyasi topluluk inşa etmek zorundadır. Bunu yaparken de uyumu bir bütün halinde sağlamak ön koşuldur. Çünkü göçmen kökenli vatandaşlar, diğerlerinin yararlandığı ekonomik ve eğitim olanaklarından dışlanırsa, o ülkenin vatandaşları tarafından onlara şüphe ve düşmanlıkla bakılırsa, kaygıları göz ardı edilirse ve siyasi yaşamda sesleri duyulmazsa, gerçek anlamda topluma dahil olamazlar. Resmi anlamda vatandaş olabilirler, ancak uyum olarak gerçekten vatandaş değillerdir. Kendilerini topluluğun gerçek üyeleri olarak görmeleri veya başkaları tarafından görülmesi olası değildir. Demokratik eşit vatandaşlık ideali, ekonomik yaşamda ve eğitimde bir tür hakiki fırsat eşitliğine, sosyal ve politik yaşamda tahakkümden özgürlüğe bağlılık gerektirir. Bunun sağlanması toplumun genelini kapsayan bir göç yönetiminden geçmektedir.

Bu kapsamda değerlendirildiğinde Türkiye dahil olmak üzere Suriyelilere verilen vatandaşlık konusunda toplumda çok ciddi bir tepki ve endişe söz konusu olacağı için sürecin daha şeffaf yürütülmesi, gerekçelerin daha net ifade edilmesi ve toplumla daha fazla veri paylaşılması gerekmektedir. Bu süreçte, ulusal ve uluslararası resmi/sivil toplum kuruluşların desteği sağlanmalı, evrensel sözleşmeleri göz ardı etmeyen bir devlet politikası oluşturulmalıdır.

Ayrıca modern toplumların en belirgin özelliklerinden biri yönetim biçimleridir ve halkın demokratik ilkelerle siyasete katılımının sağlanması önem arz etmektedir. Halkın müzakere yoluyla demokrasiye katılımı, sivil toplumun toplum tabanında geniş yer bulması ve her vatandaşın fikirlerini rahatça ifade edebileceği ve aynı şekilde temsil edilmesinin sağlanacağı sistemler genellikle “vatandaşlık” çerçevesinde kabul görmektedir. Göçmenler açısından siyasi katılımın gerçekleşmesi “vatandaşlık” engeline takılacağı için bu konuda yapılacak düzenlemeler uzun vadede ülkede ikamet eden yabancıların demokratik sürece katılımı da güçlendirecek ve toplumsal uyumu sağlayacaktır.

Kaynakça

- Benhabib, S. (2006). *Ötekilerin Hakları*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Betts, A. (2017). *Zorunlu Göç ve Küresel Politika*. (Çev. Seher Meltem Türkaslan). Ankara: Hece Yayınları.
- Brubaker, R. (2010). *Fransa ve Almanya'da Vatandaşlık ve Ulus Ruhu*. (Çev. Mahide Pekel). Ankara: Dost Kitapevi.
- Canatan, K. Cansun, Ş. (2015). Göç Politikalarının Değersel Temelleri Hollanda ve Fransa'da Büyük Siyasal Partilerin Göç Politikaları Üzerine Bir Çözümleme. *Disiplinlerarası Göç ve Göç Politikaları Sempozyumu* (ss. 409-440). İstanbul.
- Carens, J. H. (2012). Immigration And Citizenship. *Values and Ethics for the 21st Century* (ss. 103-136). Madrid: BBVA.
- Castles, S. (2010). Understanding Global Migration: A Social Transformation Perspective. *Journal of Ethnic and Migration Studies*.
- Castles, S., Miller, M. J. (2008). *Göçler Çağı: Modern Dünyada Uluslararası Göç Hareketleri*. (Çev. Bülent U. Bal ve İbrahim Akbulut). İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Cohen, R., (1998). Hard Cases: İnternal Displacement in Turkey, Burma and Algeria. *Forced Migration Review*. ss. 23-28.
- Elitok, S. P. (2021, 7 Temmuz). Biden'ın 2021 Vatandaşlık Yasası Ne Getiriyor? *Gazete Duvar*. <https://www.gazeteduvar.com.tr>.
- Erbaş, H. (2019). *Gidişlerden Kaçışlara Göç ve Göçmenler, Kuram, Yöntem ve Alan Yazıları*. Ankara: Phoenix Yayınları.
- Erden, M. S. (2017). *Türkiye ve İran'da Vatandaşlık ve Etnisite*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Erdoğan, M. M. (2020). *Suriyeliler Barometresi: Suriyelilerle Uyum İçinde Yaşamın Çerçevesi*. Ankara: Orion Kitapevi.
- Göç ve Uyum Raporu (2018). TBMM İnsan Haklarını İnceleme Komisyonu Mülteci Hakları Alt Komisyonu. Erişim Tarihi 7 Mart 2018.
- Heywood, A. (2007). *Siyaset*. (Çev. Bekir Berat Özipek vd.). Ankara: Adres Yayınları.

- Hutter, S. (2021). Politicising Immigration in Times of Crisis. *Journal of Ethnic and Migration Studies*. <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/1369183X.2020.1853902>.
- IOM (2011). *World Migration Report 2011*. <https://publications.iom.int/books/world-migration-report-2011>.
- İçduygu, A., Şentürk Soyarı, N., Çoban, C., Gökçek, A. (2014). *Türkiye'deki Göçmenlerin Vatandaş Olma Eğilimleri: Algular ve Deneyimler*. TÜBİTAK.
- Kadioğlu, A. (2012). Vatandaşlık, Kavramın Farklı Anlamları. İçinde Ayşe Kadioğlu (Edt.), *Vatandaşlığın Dönüşümü Üyelikten Haklara* (ss. 21-30). İstanbul: Metis Yayınları.
- Kapani, M. (2007). *Politika Bilimine Giriş*. 21. Basım. İstanbul: Bilgi Yayınevi.
- Keskin, İ. F., Yanarışık, O. (2021). Suriye Göç Krizi Hakkında Güvenlik Endişeleri: Türkiye ve AB Ülkeleri Karşılaştırması. *Güvenlik Araştırmaları Dergisi*. Cilt: 23 Sayı: 1, ss. 54-70.
- Keyman, E. F. (2012). Türkiye'de Çokkültürlü Anayasal Vatandaşlık. İçinde Ayşe Kadioğlu (Der.), *Vatandaşlığın Dönüşümü Üyelikten Haklara* (ss. 218-244). İstanbul: Metis Yayınları.
- Kuçuradi, İ. (2018). *İnsan Hakları: Kavramları ve Sorunları*. 4. Baskı. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kümbetoğlu, B. (2012). Göç Çalışmalarında "Nasıl" Sorusu. İçinde S. Gülfer İhlamur-Öner, N. Aslı Şirin Öner (Der.), *Küreselleşme Çağında Göç: Kavramlar Tartışmalar* (ss. 49-88). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Marshall, G. (1999). *Sosyoloji Sözlüğü*. (Çev. Osman Akınbay, Derya Kömürcü). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Meyer, S., Rosenberger, S. (2015). The Politicisation of Immigration in Austria. In Wouter van der Brug, Gianni D'Amato, Didier Ruedin, Joost Berkhout (Edt.) *The Politicisation of Migration* (s. 31-51). London: Routledge.
- Oruç, M. (2021). Türkiye'de Bulunan Suriyelilerin Hukuki Statüleri ve Sahip Oldukları Haklar. İçinde Mehmet Karakaş, Demet Çak (Edt.), *Göç ve Etkileri* (ss. 123-130). Ankara: Pegem Akademi.
- Osmanoğlu, Ö. (2016). Türk Sineması'nda Dış Göç Olgusu: Sosyo-Kültürel Karşılaşmalar, Kimlik Çatışması ve Yabancılaşma. *Marmara İletişim Dergisi*. Sayı 25. ss. 77-98.

- Özkan, Y. (2021, 17 Ocak). *Hollanda'da Aşırı Sağcı Lider Wilders'in Seçim Vaadi 'Suriyelileri Sınır Dışı Etmek*. <https://www.bbc.com>.
- Öztaş, E. (2012). Göçmenlerin Entegrasyonunda Değişen Modeller: “Çokkültürlü Cennet”ten “Çokkültürlü Drama”ya- Hollanda ve Göçmenleri. İçinde S. Gülfer İhlamur-Öner, N. Aslı Şirin Öner (Der.), *Küreselleşme Çağında Göç: Kavramlar Tartışmalar* (s. 161-182). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Poggi, G. (2016). *Devlet Doğası, Gelişimi ve Geleceği*. (Çev. Aysun Babacan). 5. Baskı. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Ruedin, D., D'Amato, G. (2015). The Politicisation of Immigration in Switzerland: The Importance of Direct Democracy. In Wouter van der Brug, Gianni D'Amato, Didier Ruedin, Joost Berkhout (Edt.) *The Politicisation of Migration* (ss. 140-158). London: Routledge.
- Sayın, H. (2019). *Uluslararası Göç ve Uluslararası Güvenlik*. Ankara: Berikan Yayınevi.
- Şit, B. (2008). Modern Vatandaşlık Kavramına Bir Bakış. *Türkiye Barolar Birliği Dergisi*. Sayı 76. ss.64-82.
- Telatar, G. (2019). Göç ve Güvenlik: Kavramsal ve Teorik Bir Analiz. İçinde Gökhan Teleatar, Umut Kedikli (Edt.), *Uluslararası Göç ve Güvenlik* (ss. 7-38). Ankara: Nobel Yayınları.
- Topçuoğlu, R. A. (2012). Düzensiz Göç: Küreselleşmede Kısıtlanan İnsan Hareketliliği. İçinde S. Gülfer İhlamur-Öner, N. Aslı Şirin Öner (Der.), *Küreselleşme Çağında Göç: Kavramlar Tartışmalar* (ss. 501-509). İstanbul: İletişim Yayınları.
- UNHCR (2020, June 20). Forced Displacement in 2019. <https://www.unhcr.org/5ee200e37/>
- Ünver, O. C. (2021). Uluslararası Göçmenler ve Görmezlikten Geline İnsan Hakları. İçinde Mehmet Karakaş, Demet Çak (Edt.), *Göç ve Etkileri* (ss. 226-245). Ankara: Pegem Akademi.
- Ürer, L. (2021). Karar Alma Süreçlerinde Nüfus Faktörü ve Dış Politika Uygulamalarına Göç Temelinde Demografik Bakmak. İçinde Mehmet Karakaş, Demet Çak (Edt.) *Göç ve Etkileri* (ss. 207-224). Ankara: Pegem Yayınları.
- Yalçın, C., (2004). *Göç Sosyolojisi*. Ankara: Anı Yayıncılık.



Makale Gönderim Tarihi/Received Date: 31.03.2022

Makale Kabul Tarihi/Accepted Date: 10.05.2022

Yıl/Year: 2022, Sayı/Issue: 9, Sayfa/Page: 38-60

www.toplumvekultur.com

Araştırma / Research

<https://doi.org/10.48131/jscs.1096775>

Yıldız, A. (2017). G ve Entegrasyon Politikalarında Vatandaşlık. *G Araştırmaları Dergisi*.

Cilt: 3. Sayı: 1. ss. 36-67.

Yılmaz, nder (2021, 12 Ekim). *174 Bin Suriyeli Türk Vatandaşı Oldu*. www.milliyet.com.tr.

HİKMET BAYUR'UN NAZARINDAN KEMALİZM

İsmail ÇAKMAK¹

Hamit PEHLİVANLI²

Öz

Kemalizm, Mustafa Kemal'in görüşlerinden ve uygulamalarından meydana gelmiş fikrî bir akımdır. 1930'ların başlarında da bu akımın tanımı genişmiş ve yetkinleşmeye başlamıştır. Kemalizm'den önce "Kemalist" tabiri de Mustafa Kemal'in çevresini belirleyen bir tanımlama olmuştur. Bazı kaynaklar da Millî Mücadele hareketini "Kemalist bir hareket" olarak adlandırmıştır. Biri "ideolojik bir kimlik" üzerine inşa edilirken diğeri, daha çok şahıs etrafında halkalan bir "çevre" görünümündedir. Neticede her ikisinin merkezinde de "Mustafa Kemal" vardır. Kemalizm, tarihsel bir zeminde Mustafa Kemal'in düşüncelerine bir "bağlılık" olarak belirmiştir. Mustafa Kemal'in düşüncelerine yakın duran çevre de zaman içinde bu bağlılıklarını Kemalizm düşüncesi ile canlı tutmuştur. Bu şahıslardan biri de Mustafa Kemal'in iki defa Genel Sekreterliğini yapmış Hikmet Bayur'dur. Millî Mücadele yıllarında başlayan bu yakınlık, Mustafa Kemal'in ölümüne kadar devam etmiş, sonra da fikrî bir bağlılık olarak varlığını sürdürmüştür. Bayur, Mustafa Kemal'in yaşamında birçok hadiseye tanıklık etmiş, bunlardan bazılarını da makalelerine aktarmıştır. Bayur, yaşamının sonuna kadar Mustafa Kemal'in fikir ve görüşlerinden hiç ayrılmamış ve onun getirdiği kazanımların savunucusu olmuştur. 1950'li yıllarda önce "İnkılâp Gençliği", sonra "Devrim Gençliği" adıyla çıkan dergide Mustafa Kemal ve Kemalizme dair fikirlerini dile getirmiştir. Bayur'un nazarından Kemalizm; Getirdiği kazanımlarla geçmişin "olumsuz" yüklerinden kurtulmanın, "yeni Türkiye'nin" şekillenmesinin bir yüzüdür. Kemalizmi bu çerçevede değerlendiren Bayur, aşına olduğu Mustafa Kemal'den ilham alıp Kemalizm çerçevesinde onun görüşlerine belli yorumlar getirerek bir fikir pratiği koymaya çalışmıştır. Bunun yanında partili yıllarda da bir dönem portresi içinde Atatürk ve Kemalizme dair düşüncelerinde bir devamlılık arz etmiştir. Yaşamının sonuna kadar bu fikrî akımın temsilcisi olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kemalizm, Hikmet Bayur, İnkılâp/Devrim gençliği, Millet Partisi

KEMALISM IN THE SIGHT OF HİKMET BAYUR

Abstract

Kemalism is an intellectual movement that emerged from the views and practices of Mustafa Kemal. In the early 1930s, the definition of this movement expanded and started to become competent. Before Kemalism, the term "Kemalist" was a definition that determined Mustafa Kemal's environment. Some sources also named the National Independence Movement as a "Kemalist movement". While one is built on an "ideological identity", the other, apart from this, has the appearance of an "environment" that circles more around Atatürk himself. After all, there is "Mustafa Kemal" at the center of both. Kemalism has emerged as a "devotion" to Mustafa Kemal's thoughts on a historical ground. The environment, which was close to Mustafa Kemal's thoughts, also continued their loyalty alive with the idea of Kemalism over time. One of these people is Hikmet Bayur, who served as Mustafa Kemal's General Secretary twice. This closeness,

¹ Doktora Öğrencisi, Kırıkkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Bölümü, ismailcakmak1234@gmail.com, ORCID: 0000-0001-7037-4065

² Prof. Dr., Kırıkkale Üniversitesi, Tarih Bölümü, hamitoba@yahoo.com, ORCID: 0000-0002-5008-6901

which started from the years of the National Independence Movement, continued until the death of Mustafa Kemal, and then continued as an intellectual commitment. Bayur witnessed many events in Mustafa Kemal's life and cited some of them in his articles. Until the end of his life, Bayur never left Mustafa Kemal's ideas and views and became the defender of his achievements. In the 1950s, he expressed his ideas about Mustafa Kemal and Kemalism in the magazine that was first published as “*İnkılâp Gençliği*” and then “*Devrim Gençliği*”. Kemalism in Bayur's eyes is one of the aspects of getting rid of the “negative” burdens of the past and shaping the “new Turkey” with the ideas it brings. Evaluating Kemalism in this framework, Bayur, inspired by Mustafa Kemal with whom he is familiar, tried to put an idea into practice by bringing certain comments to his views within the framework of Kemalism. In addition, her views on Atatürk and Kemalism were included in a period portrait by referring to her views during the party years. He was the representative of this intellectual movement until the end of his life.

Keywords: Kemalism, Hikmet Bayur, Youth of revolution, Nation Party

Giriş

Atatürk'ün okul yıllarından ve Millî Mücadele'den itibaren çevresinde çok sayıda insan bulunmuş ve bu insanlar onun yaşamındaki birçok hadiseye yakından tanıklık etmiştir. Bu kişiler, “Kemalist” düşüncenin “arkhe”sini bizzat tanıma olanağına sahip olmuşlar ve sonrasında da bu fikirlerin “taşıyıcısı” ve “aktarıcısı” olarak tarihsel bir figür olarak belirmişlerdir. Bunun yanında Millî Mücadele'nin birçok safhasında bulunmaları ve o Türkiye'nin o döneme ait “vaziyetini”, sancılı yıllarını anlatan hatıratlar bırakmaları da oldukça önemlidir. Bu hatıratların “mutlak” doğruları ve “eksiklikleri” konusunda bazen soru işaretleri gündeme gelse de her halükârda bir dönem resmi çizimleri açısından önemlerinden bir şey azalmayacağı bir gerçektir. Örneğin Grace M. Ellison'un “*Bir İngiliz Kadını Gözüyle/Kuva-i Millîye Ankarası*” Millî Mücadele, Lozan sürecini ele alır ve sadece “kuru” siyasi bilgiler dışında bizzat ayaklarını bastığı Anadolu'nun o günkü hâlinin detaylı bir sosyolojisini de sunar. Türkiye ile Ellison gibi benzer bir yakınlığı olan Fransız gazeteci Berthe Georges Gaulis'in “*Kurtuluş Savaşı Sırasında Türk Milliyetçiliği*” kitabı, verdiği bilgiler ve bu coğrafya ile bağlantısı yönünden önemlidir.

Bu örneklerin haricinde özellikle Atatürk'le silah arkadaşlığı yapmış, Millî Mücadele'nin hemen her aşamasında bulunan kişiler de daha sonra hatıralarını neşretmiştir. Bazıları oldukça hacimli olan bu eserler; gelecek nesillere, ülkenin atlattığı badireleri bildirmeleri yönüyle hazine değerindedir. Bu hatıraların bazen resmî tarihle olan uyumsuzlukları vardır. Bunları tamamen doğru saymak yerine, bir fikir vermesi yönüyle ve yeni araştırmalara kapı aralaması bakımından değerlendirmek gerekir. Çünkü hatıralar, bazen tarihî metinler olmak yerine kişisel bir hesaplaşmaya da dönüşebilmektedir. Bu da sağlıklı bir görüşün önüne set çekerek okuyucuyu başka bir mecraya yönlendirebilmektedir.

Bunların haricinde Atatürk'e askerlik dışında yakınlığı olan bürokrat kadrolardan kişiler de mevcuttur. Bunlardan biri de Yusuf Hikmet Bayur'dur. Hilmi Kamil Bayur'a beyan ettiğine göre: Hikmet Bayur, vaktinin darlığından dolayı hatıralarını kaleme alma fırsatı bulamamıştır (Bayur, 1985: s. 35-36). Hikmet Bayur'un hatıralarını kaleme alamaması tarih açısından büyük bir kayıptır. Fakat Atatürk'e dair bazı hatıralarını belli kısımlar sunarak bir makale hâline dökmüş (Bayur, 1973: s. 457-470), bazı makalelerinde de doyurucu olmasa da ayrıntılı bilgiler vermiştir (Bayur, 1956: s. 659-699). Müstakil olarak Atatürk üzerine kaleme aldığı bir kitabında, hatıra kıymetinde olan -Atatürk bu yazara şöyle dedi- gibi ibarelere de rastlamak mümkündür (Bayur, 1963: s. 30). Bayur, Abdülhamit'in birkaç kez Sadrazamlıktan azlettiği meşhur Kıbrıslı Kamil Paşa'nın torunudur. Babasını erken yaşta kaybetmiş, hayatında dedesinin belirleyici bir rolü olmuştur. 1891 yılında İstanbul'da doğmuş, Galatasaray Lisesi ve Sorbonne Üniversitesinde eğitim almıştır. Mezuniyet sonrası Türkiye'ye dönerek çeşitli okullarda öğretmenlik yapmıştır. İşgal yıllarında o da soluğu Atatürk'ün yanında almış, Ankara'da Siyasî İşler Müdürü olarak göreve başlamış (1920), bu yıllardan itibaren de Atatürk ile tanışma fırsatı bulmuştur. Lozan'da görev almış, Londra temsilciği ve Belgrat'ta maslahatgüzarlık yapmıştır. Kabil Büyükelçiliğinden sonra Atatürk'ün Genel Sekreteri olmuş (1932), 1933 yılında da Millî Eğitim Bakanı olarak görevlendirilmiştir. 1946'da CHP'den ihraç edilmesinden sonra Millet Partisi'ni kurmuştur (1948) ve partinin Genel Başkanlığını yapmıştır. Partinin, Atatürk'ün laiklik ilkesiyle bağdaşmayan bazı hareketlerinden dolayı istifa etmiştir (1952). *Kuvvet ve Kudret* gazetelerinde başyazarlık yapmış, 1960 Darbesi'nden sonra tutuklanmış, bir müddet hapislikten sonra bu cezası affedilmiştir (Çoker, 1996: s. 435-436). Yaşamı boyunca çok sayıda yazı kaleme alan Bayur, Mustafa Kemal ve Kemalizm üzerine ilk adı *İnkılâp Gençliği* sonra ise *Devrim Gençliği* olan dergide bir dizi yazılar kaleme almıştır. Bu yıllarda Millet Partisi çatısı altında aktif politikanın da içinde yer alan Bayur, partinin yayın organı olan *Kudret* gazetesinde zaman zaman Atatürk'e ve Kemalizme atıflar yapan makaleler yazmıştır.

1. Kemalizmin Doğuşu ve Gelişimi

Bayur'un Kemalizme dair düşüncelerine geçmeden Kemalizmin ortaya çıkışı ve gelişimi üzerine kısa bir fikir pratiği ortaya koymak gerekir. Kemalizmin kökeni konusunda farklı açılar mevcuttur. Özünde, bu hareketin "terimsel" ilk belirgin hâli, "Kemalist" tanımlaması olmuştur. Tanımlama, "izm"leşmeden önce, Batı basını bunun ilk hâlini daha çok Mustafa Kemal'in Anadolu'daki "teşkilatçı" ve "kıyamcı" tavrını "Kemalist hareket" olarak adlandırmıştır. Bu durumu Kurtuluş Savaşı'nın mücadele tarzı ve seyri düşünüldüğünde Mustafa Kemal'in kendine

özgü bir duruşu olarak telakki etmiştir. Devleti korumak ve kollama görevi ile “milliyetçi” ve “medeniyetçi” bir tavırları olan Kemalistleri anlamak ve anlamlandırmak için yetiştikleri zihin dünyasına nüfuz etmek gerekmektedir. Bir imparatorluğun dağılmasına yakından şahit olmuş, bu sancılı yıllarda devletin yok olmasına açıktan tepki koyan bu zümre, bu duruşuyla Kemalizmin “asabiyyesini” oluşturmuştur (İnsel, 2019: s. 17). Tarihsel bir zeminde Atatürk’ün yaşamı ve dönem hadiseleri birlikte okunduğunda Kemalizmin tarihî kaynaklarını Mustafa Kemal adının henüz bilinmediği aşamalarda bile seçmek mümkündür. Bu durum Meşrutiyet döneminde daha belirgin olarak görülebilmektedir (Berkes, 2019: s. 108).

Kemalizmin düşünsel aşamalarına tamamen nüfuz edebilmek için Fransız Devrimi ve Osmanlı modernleşme çabalarıyla birlikte düşünmek gereklidir. Bu noktada Fransız Devrimi’nin tesirlerinin, Osmanlı Devleti’nin topraklarında hissedilmesi Kemalist hareketin öncesine dayanır. Basit bir farmülasyon ile “Kemalizm” kendisinden önce “düşünsel bir birikim” içinde yoğrulmuştur. Modernleşme düşüncesinin ve Kemalizmin “hürriyet ve “vatan” kavramı üzerinde birleşmeleri bu açıdan rastlantı değildir. Kemalizm bir taraftan geçmişten gelen birikimi reddetmemiş, bir taraftan da tanıdık oldukları bu yeni fikirleri “olumlayarak” Fransız Devrimi’nin fikirlerine mesafeli durmamıştır. Bazı istisnalar dışında Fransız Devrimi Kemalistler arasında “kabul görmüş” ve “makul” karşılanmıştır (Gülsunar, 2015: s. 38, 40, 55, 67). Bu görüşlerin yanında Kemalizmin kökeni daha uzak bir geçmişte arama çabaları olmuştur (Ateş, 2008: s. 40, 46). Dünyada yaşanan yeni gelişmeler farklı ideolojilerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamış ve bu ideolojiler bir alternatif olarak gündeme gelmiştir (Eliçin, 1970: s. 289). Kemalizm ideolojisi geçmişte hayata geçirilmeye çalışılan bir dizi reform faaliyetlerinden geride kalmadan devleti “merkeze” alan ve bunun etrafından çevrelenen bir insan ve toplum tasarımı oluşturmanın peşine düşmüştür. Bu bütünsel bağı kurmak ve homojen bir yapı içinde kurgulanan Kemalizm’in dayanak noktası korporatizm olmuştur. Hayali “yekpare” bir toplum meydana getirmektir. 1930’larda olgunlaşmaya başlayan Kemalist düşünce, hâlen bile üzerinde durduğu toplum bu konuda hazırbulunuşluluğunun olmadığı gerekçesiyle demokrasi sınırlı bir çerçevede tutulmuştur. Bu konuda devletçilik politikası sadece iktisadî bir mesele değil, siyasal devletçiliğin bir parçası olarak görülmüştür (İnsel, 2019: s. 20). Kemalizm’in milliyetçi duruşu da devletçiliğe benzer bir tablo çizmiş, bir tür “devlet milliyetçiliği” olarak belirlemiştir. Bu duruşu da patrimonyal devlet geleneğiyle ilişkilidir. Topluma derinlemesine müdahale etme meşruiyeti ve kendini devletin “sahibi” gibi görme anlayışı da yine bu gelenekle bağlantılıdır. Halkçılık anlayışı da popülizmden uzak “paternal” bir anlayışın ürünüdür. Devlet din konusunda da “merkeziyetçi” bir düşünceye



sahip olmuştur. Özerk kurumlar yerine devlet egemenliğinde “millî bir din” ideali, Kemalizmi Jakoben bir geleneğe yaklaştırmıştır (İnsel, 2019: s. 21-24). 1924’teki Kemalist reformların tamamı da Osmanlı’daki laikleşme sürecinin mantıksal neticeleri olmuştur (Zürcher, 2019: s. 48).

Mustafa Kemal’in çevresindeki bazı kişilerce Kemalizm kendi içinde “realist” bir tavrı olan, boşlukları olmayan bir ideoloji olarak tanımlanmışlardır. Bu ideoloji; “yüce hedeflere” kenetlenmiş, pratik yönleri olan ve “yeni” Türkiye’nin devlet rejiminin temelini oluşturmuştur. Rejimin başlıca ilkesi “millîlik” üzerine kurulmuştur. Ziya Gökalp’in soyut düşünceleri de Kemalizm içinde kendine hareket alanı açmıştır. Mustafa Kemal’in tarihi metni olan *Nutuk*’ta da bunu açık bir şekilde görmek mümkündür (Alp, 1936: s. 18-19, 41, 50). Bu yaklaşım, Kemalizmi sadece bir “vakıa” olarak gören anlayış tarafından eleştirilmiş ve onun “pratik bir felsefe” olduğu öne sürülmüştür. (Duru, 1939: s. 84). Bir parantez ile de söylenmelidir ki: Ziya Gökalp ve Mustafa Kemal’in milliyetçiliğe bakış açılarında bir benzerlik de vardır (Belge, 2019: s. 33). Mustafa Kemal, neticede Ziya Gökalp’i “fikrimin babası” olarak telâkki etmiştir (Parla, 1989: s. 8).

1931 yılında Cumhuriyet Halk Fırkası’nın üçüncü büyük kongresinde altı ok son şeklini almış ve Kemalizmin esasları kabul görmüştür. Fakat ilkeler bütünü olarak sunulan prensiplerin teferruatlı bir biçimi ortaya konulmuş değildi. Rejimin sacayakları “pozitivizm” ve “halkçılık” üzerine bina edilmiştir. Halkçılık, II. Meşrutiyet’ten kalan ideolojinin bir devamı olarak belirmiştir. Takip edilen politikanın gereği kök, “halkın siyasi yaşamdaki konumu” ve değişim sürecindeki “kültürün nasıl muhafaza” edileceği üstüne kurulmuştur (Köker, 2020: s. 141-145). Bunlar geçmişten gelen ve cumhuriyet’e varan süreçte “kuldan halka/vatandaşa” varma şuurunun sonuçlarıydı. Özellikle Rus “narodnik” hareketinin etkisiyle bazı mecralarda dile getirilen -*Türk Yurdu, Halka Doğru*- halkçılık ile solidarizm arasında bağlantı kuran bir fikir oluşmaya başlamıştır. Halkın çoğunluğunun köylerde yaşaması “Rus halkçılığı” olarak bilinen bu hareketin Osmanlı topraklarında karşılık bulmasını kolaylaştırmıştır (Aksakal, 2018: s. 918, 920). Kemalist zihniyet, buna belli katkılar yaparak “Anadolu köylüsünü” de yüceleştirerek kullanım alanını genişletmiştir. Anlamı şuydu: Geçmişteki düzene “el birliği” ile karşı durmaktı. Çünkü yeni bir düzen kurmak eskisinin mağlubiyetine bağlıydı. Görev bilinci ile bakılan bu durum, sınıfsal çıkar çatışması yerine dayanışma içinde olmayı gerekli kılıyordu (Ahmad, 2016: s. 200). Türkiye’deki halkçılık toplumsal ve siyasal bir kitle hareketinden ziyade devlet güdümlü bir söylemi içermektedir. Çünkü yeni cumhuriyet daha az şehirli, daha çok köylüydü. Bu yüzden “köycülük” de göz ardı edilmemesi gereken bir hayati önem taşıyan bir konuydu (Karaömerlioğlu, 2017: s. 12, 15).

Bu noktada Halkevlerinin kurulması da tesadüfî değil, aksine bilinçli bir tercihin ürünüydü. Bu kurum, Kemalizm'den önce kurulan Türk Ocakları'nın yerine kurulmuş ve bir anlamda rejimin “doğrudan” denetiminde olmuştur (Copeaux, 2016: s. 61). Halkevleri, 19 Şubat 1932'de kurulmuştur. Bir görüşe göre, inşa edilme temelleri ekonomiydi ve Dünya Ekonomik Bunalımı'nın akisleriydi. Gelirlerinin buldukları yörenin parti örgütüne karşılanması ve bütçesinin parti örgütüne onaylanması CHF ile doğrudan bağıni açıklamaya yetecektir (Çavdar, 1984: s. 879). O dönemde dünyada buna benzer örgütlere rastlamak da mümkündür. Halkevleri partinin halka ilişki kurma çabası olarak ele alınmalıdır. En önemli işlevleri, devrimlerin “telkin” ve “terbiye” yoluyla benimsetilmeye çalışılmasıdır. Bu noktada Kemalizmin “kültür taşıyıcısı” konumunda olmuştur. Bu çabalar sonuç verecek, Kemalizm bundan beş yıl sonra (1937) anayasadaki konumuyla “resmî bir ideoloji” olacaktır (Yeşilkaya, 2019: s. 113-144). Bu tarihten önce Kemalizmin “amentüsü” sayılabilecek metinler de yayımlanmaya başlamıştır. Kemalizmi dönemindeki bütün ideolojilerden “efdal” olması, baskıdan ziyade gönüllere girmesinden ileri gelmiştir. Amacını da “ulusun kalkınması” üzerine bina etmiştir. Yapılan inkılâplar da bu düşüncenin mahsulü olmuştur (Aykut, 1936: s. 3, 41-45). Bütüncül nazarla Kemalizm; Mazinin kamburlardan kurtulup millî, bağımsız, demokratik “yeni” bir devletin kurulma felsefesi olarak tanımlanmıştır (Tunaya, 2007: s. 7-8). Bütün bunlara rağmen Kemalizmi bir ideoloji olarak görmeyen, Mustafa Kemal'in çevresinde şahıslarla devam ettirilmeye çalışılsa da bu çabanın akamete uğradığına dair görüşlerde mevcuttur (Zürcher, 2016: s. 269).

2. Hikmet Bayur ve Kemalizm

Kemalizm üzerine bu girişten sonra Hikmet Bayur'un görüşlerine müracaat ederek konunun pergelini biraz genişletmek gereklidir. Bayur'un Atatürk ile olan yakınlığı 1920'li yıllarda başlamış ve Atatürk'ün ölümüne kadar devam etmiştir. Atatürk'ün ölümünden sonra da ondan kalan “fıkrî” ve “ideolojik” yapı Bayur tarafından “tamamen” takip edilmiştir. Bayur, Osmanlı Devleti'nin yıkılmasından sonra kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin inşasına bizzat şahitlik yapmış ve büyük katkılar sağlamıştır. 1940'larda yayımlamaya başladığı “*Türk İnkılâbı Tarihi*” kitabı, hacmi ve verdiği bilgiler açısından hâlen hatırı sayılır bir kaynaktır. Sonraki dönemde yazdığı eserlerde birbirini tamamlayan, devam niteliğindedir. Özellikle Atatürk hakkında bir kitap yazması 1960'ta bitse de aynı yıl darbe'den dolayı hüküm giymesi (Burçak, 1976: s. 280) ve eşinin ölümü üzerine eserin baskısı ancak 1963'te yapılmıştır (Bayur, 1963: s. V). Bayur, bu eserde kendisini

“Atatürkçü” olarak tanımlar (Bayur, 1963: s. VI). 1950’lerde yazdığı “*İnkılâp Gençliği*”³ dergisi yazılarında Atatürkçülüğe dair görüşlerini sunarken parantez içinde Kemalizm yazması iki kavram arasında “sert” bir ayırım gözetmediği şeklinde yorumlanabilir. Bu Cumhuriyet Dönemi yazın hayatı içinde normal bir durum olarak kabul görmüştür. Afet İnan da kitaplarında bu tür ayırım yapmamış, “inkılâp” ve “devrim” kelimelerini aynı anlamda kullanmıştır (İnan, 1973: s. 157-159).

1930’lu yıllarda “*Türk İnkılâbı*” dönem aydınlarının dilindeki en büyük “ideoloji”dir. Bu ideoloji sadece aydınlarla sınırlı tutulmamış, halka bu ideolojik yapı benimsetilmeye çalışılmıştır. Gelecek kuşaklar için İstanbul Üniversitesine bağlı İnkılâp Enstitüsü de bu ideolojinin resmî mahsulü olmuştur (açılış tarihi/ilk ders, 4 Mart 1934). Bu enstitüde Kurtuluş Savaşı’nın birçok aşamasına yakından şahit olmuş kişilerce dersler verilmiştir. Bu dersleri verenlerden biri de o dönemde Maarif Vekili olan Hikmet Bayur’dur. 1930’ların Türkiye’sinde elçilik vazifesi yapmış görevliler tarafından “Yeni Türkiye” diye adlandırılması, bu inkılâbın onların da dikkatini çektiği şeklinde tefsir edilebilir (Bischoff, 1936). Türk neslini inkılâp prensibi ile yetiştirmek bir vazife olarak görülmüştür. İnkılâp Tarihi dersleriyle de bu vazifeyi yüksek tahsil yapan genç nesle aktarma bir görev olarak görülmüştür (Peker, 1984: s. 13-14). Bütün bunların hepsi CHP’nin programında bir araya getirilmiş, mazi bir anlamda tavsiye edilerek “millet iradesi” temel dayanak noktası olmuştur (Etem, 1933: s. 81-83).

Bu oluşumda geçmişten gelen Türk Milliyetçiliğinin (Uca, 1998: s. 214) tesiriyle Bayur da “İnkılâp ideolojisi”nin içinde olmuş ve uygulayıcıları arasında yer almıştır. İnkılâp ideolojisi’nin öncelerinde Kemalizm kendisine fikirselsel bir mekân bulmaya başlamıştır. Bunun bir önceki evresi yabancılar tarafından konulan “Kemalist” adlandırması olmuştur (Canca, 2016: s. 47). Kurtuluş Savaşı yıllarında “Kemalist Türkiye” ve “Milliyetçi Türkiye” tanımlamaları bilinçli bir tercihti. Bayur’a göre bu tabir, Atatürk’ün “çevresini” ifade eden bir Avrupalı yakıştırmasıydı. Kemalizm de yapılan devrimlerin bütününe ve altında yatan düşünceye bir göndermeydi. Bu durumda Atatürk’ün bir kumandan haricinde, bir “ideolog” ve bir “devrimci” olarak belirmesi de yadırganmayacaktır. Sonra bu düşünce “felsefik” bir hâlde sistemleşmiştir. Bütün bunların “hazırlayıcısı” ve “banisi” Atatürk’ten başkası değildir (Bayur, 1952a: s. 4). Bayur, bu fikirlerini beyan ettikten sonra, konu üzerindeki düşüncelerini şöyle hülasa eder:

³ Türkiye Millî Talebe Federasyonu tarafından çıkarılan dergi ilk sayısında (1 Temmuz, 1952) çıkış gayesini şöyle anlatır: “Türk millî bünyesinin iki can düşmanı komünizm ve irtica ile yılmadan savaşıacaktır. Devrimlerimizi kundaklamaya çalışacak her hareket karşısında Türk gencinin heyecanlı, vatansever ve fedakâr karakterini bulacaktır. Büyük Atatürk, İnkılâbımız Türkiye’nin asırlar için saadetini kâfildir. Bize düşen onu idrak ve takdir ederek çalışmaktır” diyor. Türk Milliyetçisine, milletini canlı ve kudretli görmenin şevketini bağışlayacak yol, Atatürk’ün yoludur. Bu yoldan ayrılmayacağız. Davamızın manası budur, heyecanımızın sırrı buradadır.” Dergi yedinci sayı ile “*Devrim Gençliği*” olarak çıkmaya başlamıştır (1 Ocak 1953).

“Atatürkçülük veya Kemalizm, yirminci yüzyılda Türk ve İslâm dünyalarının kurtulması, kalkınması ve çağdaş medeniyete erişmesi için lazım gelen işleri görmek, güçlükleri yenmek ve buna göre bir görüşler ve anlayışlar topluluğu yaratmak bilgisi ve mesleğidir.” (Bayur, 1952a: s. 4).

Bayur, bu başlangıç yazısından sonra dergide Kemalizm üzerine yazılarına devam eder. Derginin yayın politikası komünizm, irtica karşıtlığı üzerine kurulmuş “Türk Milliyetçisi” bir karakter çizmiş ve bunu da ilk sayıda bunu beyan etmiştir. İzlenilecek istikametın şiarı bellidir: Atatürk Yolu. Bu yol da gençliğe öğretilmeli ve benimsetilmelidir (*İnkılâp Gençliği*, 1953a: s. 1). Yazıların ağırlıklı olarak Atatürk üzerine olması da bu anlamda bir rastlantı değildir. Hemen her sayıda Atatürk’ün yol gösterici olarak “takdis” edilmesi, bu ideolojiye karşı üretilen düşüncelere de mesafeli duruş bu tercihin bir göstergesidir. Türklüğün “üstünlüğü” düşüncesi de işlenen ve “mübalâğa” edilen bir diğer mevzudur. Esasında bu düşüncenin kökleri, 1932’de Türk Tarih Tezi’ne dayanmaktaydı. Birçok şeyin kültürel varlığını “Türklük” ile açıklayan bu tezin mimarı bizzat Atatürk’tü. Konu üzerinde sert tartışmalar olmasa da eleştirel yaklaşımlara mesafe konmuş, diğerleri de bir savunma mekanizması ile canla başla bu teze sahip çıkmıştır (Ersanlı, 2015). Bu anlayışın taşıyıcıları -koyu Kemalistler- da Atatürk’ün söz ve davranışlarının gösterişten uzak, itimat edilecek görüşler olduğunu, hâlâ da tatbikinde sorun olmadığı görüşünde ittifak etmişlerdir. Çünkü Atatürk’ün ısrarla üzerinde durduğu konu, Türk milletinin eşsiz büyüklüğüne olan derin inancıydı (Bayur, 1952b: s. 4). Bayur’un bir sonraki yazısı yine “Türklük” konusunu mevzu eder. 1930’larda ortaya atılan Orta Asya’dan gelen insan dalgalarının aslen Türk oldukları gündeme getirilir ve bu konu şöyle özetlenir:

“İrk ve tarih incelemeleri Anadolu ve Trakya halkının hemen kâmilan Türk ırkından olduğunu gösterir. Atatürkçülükte ırk kavramı Türklüğün yardımcısı olarak birleştirici bir unsurdur. Keza kendini bilen, Türk diyen ve bir bütün olarak yurdumuzun birlik içinde yükselmesinden başka amaç beslemeyen her yurttaş tam olarak bizdendir.” (Bayur, 1952c: s. 4, 25).

Türk Tarih Tezi, döneminde bile bazı tenkitlere maruz kalsa da bazı kesimlerce gücünden bir şey kaybetmediği, “Türk’ün medeni olmadığına” dair görüşlerin çürütüldüğü ve bu tezin Dünya Tarihi’ni bir adım daha öteye götürdüğü iddia edilmiştir (Karal, 1988: s. 164). Tez, İslâmi kodları tedavülden kaldırarak doğan manevi boşluğun yerine yeni bir anlatı koyma telaşının mahsulüydü (Atalay, 219: s. 202). Bayur da bu tezleri kabul eder nitelikte bir tavır sergiler yazılarında. Zaten kendisi de bizzat bu sürecin iştirakçisi ve takipçisi konumunda olmuştur. *İnkılâp Gençliği*’nin beşinci sayısında Bayur, gençlere maziden gelen bir portre çizer ve her zaman tenkit ettiği Osmanlı Devleti’ndeki “aşırı muhafazakârlığı” ve “bidat” düşüncesini tekrar taşıyarak buna



dönmek isteyen zihniyete ancak Atatürk'ün yolundan giderek karşı durulacağı fikrini savunur. Çünkü eskiye doğru yapılacak ricat, cumhuriyetten sapmak demek olacaktır (Bayur, 1952d: s. 10). Sonraki yazısında Kemalizm üzerine düşüncelerini beyan ederken, “şuursuz” bir politikalar yumağı olarak gördüğü, Panturanizm ve Panislâmizm fikirlerinin Atatürk tarafından bertaraf edildiğini söyler. Bu fikirlerin ne dış siyasete ne de iç siyasete olumlu etkileri olmuştur. Atatürk, belli “yüksek idealler” ile taraftar toplamayı ve hizipçilik yapmayı da hiçbir zaman doğru bulmamıştır (Bayur, 1952e: s. 4). Bayur, Atatürk'ün fikir yapısını şöyle çerçeveleyer:

“Atatürk'te Türk milletine karşı sonsuz bir güven vardır. Yani onun sağduyusu, kütle olarak, toplum olarak doğru yolu bulma kabiliyetini taşıması, bütün kahramanlığı, onunla her şeyi yapabileceğine dair katı bir fikri vardır; inancı vardır. Ve onun için kültür ve ekonomi bakımından kalkınması için azami surette çalışmak gereklidir.” (İnan, 2017: s. 384).

Bayur, bundan sonraki yazılarına yeni bir boyut katar ve yönünü “kültürde Türkçülük” üzerine çevirir. Kitaplarında da ısrarla durduğu mevzulardan biri olan matbaanın Osmanlı ülkesine geç girmesini kültür hayatı için büyük bir yenilgi olarak kabul eder. Ona göre; Batı dünyasının Türklüğü “küçük” ve “hakir” görmesi yaklaşık bin yıldır devam etmiştir. Bu düşmanca tutumun özellikle İttihat ve Terakki'nin, II. Abdülhamit'in İslâmcı, sonrasında Turancı olan siyasetinin bunu daha da körüklediği görüşünü savunur. Yabancıların bulaştığı birçok kurumun Türk'te bir “aşağılık” duygusu meydana getirdiği, Ziya Gökalp'in bazı “mefkûreleriyle” bunun aşılma çalışıldığını söyler. Birinci Dünya Savaşı'nın akabinde yurdu terk eden İttihatçıların, Batı'ya karşı oluşan “kendini hor görme” hissini artması hadisenin başka bir olumsuz boyutudur. Mazisi köklü meselelere dayanan bu olumsuz hisler ancak Atatürk'ün kültürel alandaki görüşünün zenginliği ile aşılabilmektedir (Bayur, 1953a: s. 4, 26). Atatürk'ün bu konudaki düşünce ve tavrı nettir; Türk çocuğu ve genci bu kompleksten kurtulmak için körü körüne “taklitten” kurtulmalıdır (Bayur, 1953b: s.4, 25). Yenilikleri “bidat” sayan düşünce hiçbir şekilde mesafe kat edememiştir. Bu “koyu muhafazakârlık” terakkinin önünde en büyük engeldir. Türk geleneklerinin başında “kendi ülkesinde egemen olmak” ve “efendi gibi yaşamak” vardır. Atatürkçü düşünce yıllarca yabancıların elinde olan bu hakkı bizzat Türklere vermiştir. Kadınlara bazı hakların verilmesi bu düşüncenin mahsulüdür. Eğer memleketimizde Farabi gibi insanlar yetişmiyorsa bu “kötü niyetli” gelenekçilerin yüzündendir. Atatürkçü düşünce kendimizde eskilerden beri var olan, “şerefli” Türk geleneğini tekrar diriltme yolundadır (Bayur, 1953c: s. 4, 25).

Bütün bu ilerlemelerin yolu; bilime dayanan düsturlardan geçmektedir. Atatürk bu konuda, çocuklara “millî ruhu” aşılayarak, onları hurafelerden uzak tutarak bazı gelişmelerin



sağlanabileceği kanaatinindedir. Çocukların bu gelişimlerini sağlamaları için, sadece teorik bilgiler değil pratik bilgiler de verilmeli, onlar hayata hazırlanmalıdır (Bayur, 1953d: s. 4). Kültür işleri üzerine yazı dizisinin son bölümünde, Atatürk'ün çeşitli illerde eğitim üzerine yaptığı konuşmalardan iktibaslar yapar. Bayur'a göre (Bayur, 1953e: s. 4): dinî bir ahlâk yasasından ziyade, “seküler” bir yaklaşımla insanları “iyinin iyiliğine” inandırmak daha faziletli bir davranıştır. Bunu vicdanlara da yerleştirmek gereklidir. Bayur'un sonraki yazıları Kemalizm ekseninde “kadının sosyal durumu” üzerine yönelir. Osmanlı'dan gelen birikim düşünüldüğünde, Türk kadınının en büyük kazanımları Atatürk Devrine rastlar. Bu konuda kadın-erkek eşitliği önemli hamlelerden biridir. İslâm'ın kadına verdiği değer, sonraki dönemlerde devam ettirilememiş, hatta yabana atılmıştır. Erkek egemen toplumlarda bu, geriye gidiş olarak belirmiştir. Medeniyet ilerledikçe bu nazar kabulünü yitirmiş, kadın ilerlemenin büyük bir parçası olmuştur. Atatürk bu konuda hassas davranarak kadının sosyal hayat içinde yer almasını ve onlara “öteki” gözüyle bakılmasını katiyen yasak etmiştir. Örtünme konusunda ise “aşırı taassuptan” dolayı İslâm'ın emirleri şeriatın çok dışında yorumlanmıştır. Bayur, bu anlatıma destek olarak Afgan Emiri'nin -Amanullah- Türkiye'ye gelişini ve kendisinin Kabil'deki tecrübelerini anar. Bayur'a göre; “aşırı taassup” sahipleri kadınlara verilen hakları Atatürk'ü mücrim ilan etmek adına kullanmışlardır (Bayur, 1953f: s. 4, 24; Bayur, 1953g: 4, 6; Bayur, 1953h: s. 4, 25; Bayur, 1953i: s. 4; Bayur, 1953j: s. 4; Bayur, 1953k: s. 4).

Eğer ahlâk konusu bir tartışmaya açılacaksa cumhuriyet, geçmişteki imparatorluk çağından daha ahlâklıdır. Gericinin elindeki savunu aygıtı, bilgisizliktir. Bu konuda II. Abdülhamit Döneminin şeyhülislâmlarının verdiği kararların olumsuzluğuna değinen Bayur, kadının çalışma hayatına dâhil olmasını diğer Avrupa ülkelerinde de olduğu gibi, bir hak olarak görür. Kadının bu duruma gelmesinde “köhne” düşüncenin yıkılarak yerine modern düşünce sisteminin gelmesinin büyük tesiri olmuştur. Cumhuriyet kazanımlarıyla kadın-erkek eşitliği sağlanarak kadın ikinci sınıf insan olmaktan çıkarılmıştır (Bayur, 1954a: s. 16-17). Bayur, kadının sosyal durumundan sonra eksenini Atatürk'ün din düşüncesine çevirir. Bu düşünce laiklik ilkesinin, amiyane tanımıyla din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması şeklinde teşekkül etmiştir. Konunun temelinde “vicdan” mefhumu yatmaktadır. Türklerin büyük devletler kurması, İslâmı kabul etmelerinin bir sonucu değildir. Eski esaslara bağlı, yeniliğe kapalı olarak ve Hristiyanların icatlarını “gâvur işi” sayan zihniyet her daim terakkiye engel olmuştur. Matbaanın geç girdiği bir ülkede Batı ile kültürel mesafenin açılması da normaldir. Zihinsel gelişimler derin bir “softacılıkla” akamete uğramıştır. Bu zihniyet bize yabancılardan daha fazla zarar vermiştir (Bayur, 1954b: s. 14-15, 26). Yazı

dizisinde Atatürk'ün din üzerine görüşlerine devam eden Bayur, Tanzimat ve Meşrutiyet döneminde fikrî atılımları olumlu balsa da nakıs taraflarının olduğunu dile getirir. Bu iki hareketin yabancı ülkelere “yaranma” sevdasının bir ürünü olduğu, bu yüzden ülkenin kendi ihtiyaçlarının ihmal edildiği görüşündedir. İkincisi için de “muhafazakâr unsurlar” barındıran bu gelişmeler, yine dinin başatlığı altında ezilmiş, hedeflenen terakkiye ulaşılmasına izin vermemiştir. Din yine siyaset işlerine karıştırılmış, bunların ayrılması düşünülememiştir. Batı bu gidişatı kendi lehine çevirebilmeyi başarmıştı (Bayur, 1954c: s. 14-15). Dizinin son yazısında Atatürk'ün düşüncelerine yer veren Bayur, Atatürk'e göre dinin bir “ruh” ve “vicdan” işi olduğunu söyler. Ona göre; ulema çevresi güçlenirken, kimliksel “mevki kaygıları” dolayı koyu taassuplarını halka aksettirmekten de geri durmamışlar, bu durum güçlenmelerinin de bir parçası olmuştur (Bayur, 1954d: s. 14-15). Bu konuda şu alıntı ile Bayur fikrini özetler niteliktedir:

“Atatürk hiçbir vakit ibadeti güçleştirecek davranışta bulunmamış hatta onun, asıl olduğu gibi anlayarak yapılmasını istemiş, ancak bu konuda zor kullanmamıştır. Müftülüklerin ve alay imamlıklarının kaldırılmasını isteyenlere karşı koymuş ve bu makamların kalmasını sağlamış, kadınların örtünmesini yasak etmek amacını güdenlere, bu işin zorla yapılmasının doğru olmadığını ve kültür ilerledikçe kendiliğinden olacağını söylemiştir. Özet olarak Atatürk; din, Türklük ve Müslümanlık yararına kullanıldıkça bunu yapanları desteklemiş, aksi davranışları engellemiştir.” (Bayur, 1963: s. 352).

Derginin yirmi beşinci sayısında daha önceden başlatılan bir söyleşi dizisinde bazı kavramlar, görüşler üzerine Hikmet Bayur'un fikirleri sorulur. Bayur, devrim konusunda geçmiş pratiklere mesafelidir. Bunlara “hayırlı” işlerdi ama Batı'ya yaranma çabası bir hareket noktası seçildiği için “köksüz”lerdi, der. (Bayur, 1954d: s. 14-15; Bayur, 1954e: 14-15). Devrimler konusunda da “cebrî” ögeler de devrimin özünden kaynaklanmaktadır. Cumhuriyet, köklü değişikliklerle devrimin özüne uygun davranmıştır. Çünkü her daim “mücadeleci” hasletle hareket etmiştir. Türkiye 1919'dan itibaren siyasi, sosyal, kültürel, ekonomik vb. alanlarda birçok devrim meydana getirmiştir. Fakat tabii ki devrim, ruh gereği bu gelişmelerin eksik kısımları zaman içinde ikmal edecektir. Örneğin eğitim konusunda, Batı'nın düşünüş ve tatbik tarzı mutlaka gözden geçirilmelidir (*Devrim Gençliği*, 1954a: s. 12, 26).

3. Partili Yıllarda Hikmet Bayur ve Kemalizm

Bayur 1920'lerde Hariciyede çalışmış ve Siyasi İşler Müdürü olarak görev yapmıştır. Bu konularda ciddi birikime sahip olduğu sarıh bir gerçektir. Elçilik ve Cumhurbaşkanlığı Genel



Sekreterlik görevlerinin akabinde CHP saflarında politikaya girmesi 1933 yıllarına rastlar. Manisa Milletvekili Mustafa Fevzi Bey'in vefatı üzerine aynı bölgeden Milletvekili seçilmiş, (*Hakimiyeti Milliye*, 21 Birinciteşrin 1933) kısa bir süre sonra da Maarif Vekilliği'ne tayin edilmiştir. Fakat bir yıldan az bir zaman vekillik yaptıktan sonra bu görevinden istifa etmiştir. Parti içi anlaşmazlıklardan dolayı CHP Bayur'un Partiden ihracına karar vermiştir (*Tasvir*, 23 Ocak 1946). Bayur kendi ifadesiyle “açık sözlü” ve “muhalif” tavrından dolayı böyle bir kararın verildiğini söylemiştir (İnan, 2017: s. 321). İsmet Paşa ile arasının eskiden beri iyi olmadığı da yine kendi beyanıyla sabittir (İnan, 2017: 379-380). Bayur, artık rejimin “kurucu partisinden” çıkarılmıştır. Bu ihraç hadisesinden önce CHP cenahından kopan bir grup 1946'nın ocak ayı başlarında “tek parti”ye muhalif olarak Demokrat Parti'yi kurmuştur. Dörtlü tavrıyla, Refik Koraltan, Celal Bayar, Adnan Menderes, Fuat Köprülü resmî olarak CHP saflarından ayrılmıştır. Bu kopuşun açık emâreleri adı geçen “dörtlerin” CHP'de demokratik ıslahat yapılması istemesi ve Toprak Kanunu'nun müzakerelerinde belirmeye başlamıştır. “Demokratik bir temâyülle” yola çıkan tavrıyla, bu işi 40-50 kişiyle yapmayı düşünseler de bütçeyi onaylamayan sesleri dahi (Hikmet Bayur, Recep Peker, Emin Sazak) ikna edememişlerdir (Koraltürk, 2007: s. 52). Bayur'un anlatımına bakılırsa, “çetin” muhalifliğinden dolayı kendisi demokratlar tarafından çok da istenmemiştir. Çünkü onların muhalifliği Bayur'a nazaran daha yumuşaktır. Dörtlü tavrıyla, hazırlanma aşamasından sonra metin onun da önüne gelmiştir. Çünkü tavrıyla sahipleriyle onun söylemleri arasında çok bir fark yoktur. Fakat Bayur, apar topar imzalatılmaya çalışan bu metne imza atmamıştır. Yine kendi beyanıyla Demokrat Parti ile “organik bir” bağı da olmamıştır (İnan, 2017: s. 322-323). Fakat Bayur, aynı partiden Fevzi Çakmak gibi bağımsız aday olmuş, kazanamamıştır (Öymen, 2018: s. 132).

Bayur, CHP ile Demokrat Parti ile “muvazaalı” bir takım işlerin olduğunu söylese de *Kudret* gazetesinde CHP'yi yeren, DP'ye “mutedil” bakan yazılar kaleme almıştır. Bu yakınlık kendisinin ihracı ve CHP'nin muktedirliğe sesini çıkaran bir parti -DP- teşekkülüne destek olarak düşünülürse belki de bu tavırları daha iyi anlaşılacaktır. Bayur, muhalif kanadın zaman içinde geliştiğini görmüş, “hakiki” bir muhalefet partisinin bir şansı olacağını düşünmüştür (İnan, 323-324). Böyle bir işe girişerek Fahri Başkanlığını Fevzi Çakmak, Genel Başkanlığı'nı ise kendisinin üstlendiği Millet Partisi'ni kurmuştur (1948). Parti, programında şiarını; Cumhuriyet, adalet, liberal ülkülerine bağlı ve milliyetçi olarak tanımlamıştır. Parti; bir zaruret hâlimden teşekkül etmiş, “hak” ve “adalete” inancı öncelmiştir. Parti; “anayasamızın hakiki demokrasiye uymayan hükümlerinin ve bilhassa Cumhuriyet Halk Partisi siyasi umdelerini devletin ana vasıfları hâline sokan ikinci maddesine kaldırılmasını isteyerek” muhalif tavrını açıkça belli etmiştir (*MP Programı/Ana*

Prensöpler, s. 3-4). “İlimli”, “barışçıl” nitelikleriyle birçok kesimde yer edinmek isteyen parti programında Atatürk’e ve Kemalizme doğrudan atıf yapan bir madde yer almamıştır. İslâmcı kanadın tesirli isimlerinden olan Fevzi Çakmak’ın fahri başkanlığında kurulan parti, ekonomik içeriğini geniş ölçüde ihmal ettiği bir batılı özgürlük idealini temellendirmeye ve bunu da sert bir şekilde karşı çıktığı CHP’nin temel ilkelerini eleştirerek ortaya koymaya çalışmıştır (Sencer, 1971: s. 208). Genel Başkan Hikmet Bayur da Partinin yayın organı olan *Kudret* gazetesinde CHP’ye ağır tenkitler getirmiş, ihtisas alanı olan dış politikada dikkat çekici yazılar yazmıştır. Bayur, 1948’de Genel Başkanı olduğu Partinin ikinci büyük kongresinde bayrağı Mustafa Kentliye teslim etmiştir (*Kudret*, 2 Haziran 1951).

Bazı gazete yazılarında CHP’yi Atatürk’ün partisi olmamakla itham eden Bayur, *Kudret* gazetesinin köşesinde her 10 Kasım günü Atatürk’ü mutlaka yâd etmiş ve ona dair makaleler yazmıştır. Parti programında da altı oktan biri olan laiklik üzerine farklı bir vurgu yapılmış, (12. Madde) *Kudret* gazetesinde bu vurgu zaman zaman tekrar edilmiştir (*Kudret*, 1 Haziran 1951). Parti Birinci Büyük Kongresi’nde Kongre Başkanı olan Ord. Prof. Vasfi Raşit Seviğ, “Atatürk inkılâplarının bekçisi olduklarını, Millet Partisi’nin asla onun yolundan ayrılmayacağını” dile getirmiştir (*Kudret*, 16 Haziran 1950). Atatürk ve zımnen Kemalizm “takdis” edilse de bu söylem biraz da partinin “irtica” unsurları barındırdığına dair bir söylentiyle cevap olarak da yorumlanabilir. Bayur, Millet Partisi’nde irtica konusunu gazetede köşesine taşımıştır. Partide böyle bir cereyanın olmadığına dair uzunca bir köşe yazısı kaleme almıştır (Bayur, 1951a, s. 1, 4). Parti yöneticileri tarafından Atatürk’ün gençliğe anlatılması adına Türk Millî Talebe Federasyonu’nun düzenlediği bir dizi konferanslar yapılmıştır. Bunlardan ilki Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesinde “İnkılâp ve Gençlik” adıyla tertip edilmiştir (*Kudret*, 19 Ocak 1951). Gazete, Atatürk’ü zan altında bırakacak haberlere de karşı durur bir pozisyon belirlemiştir kendisine. Örneğin, Büyük Doğu dergisinde Atatürk’e isnat edilen “komünistlik” yaftasına gazeteden sert cevap verilmiştir (*Kudret*, 3 Eylül 1950). Komünizme karşı duruş, gazetenin kimliğiyle de örtüşen bir durumdur. 1950’nin en meşum hadiselerinden biri de Atatürk büstlerine saldırılardır. Yurdun dört bir yanında meydana gelen bu hadiseler *Kudret*’in gazete sütunlarından ağır tenkitlere uğramıştır (*Kudret*, 27 Mart 1951).

Hadiselerin büyümesi üzerine Hükûmet Atatürk’ü Koruma Kanunu çıkarmak için çeşitli müzakereler yapmaya başlamıştır. Konu meclise taşınmış, belli görüşmeler yapılmaya başlanmıştır (Bayur, 1951b, s. 1, 4). Bayur, böyle bir kanun tasarısının milletvekillerini fıkren böldüğünü ve özünde böyle kanuna ihtiyaç duymaktan bile “hicap” duyulması gerektiğini yazmıştır köşesinde. Çünkü ona göre; Atatürk’ün böyle bir korumaya ihtiyacı yoktur (Bayur, 1951c, s.1). Atatürk

heykellerine saldırılar devam etmiş ve heykellere saldıran Ticani Tarikatı mensupları ve şeyhleri Kemal Pilavlıoğlu tutuklanarak cezaevine gönderilmiştir (*Kudret*, 28 Haziran 1951). Bu olayların akabinde Atatürk'ü Koruma Kanunu 25 Temmuz 1951'de TBMM'de kabul edilmiştir (*Kudret*, 26 Temmuz 1951). Millet Partisi, Atatürk ve İnkılaplarını bu kadar “sahipleniciliğine” rağmen, haklarında çıkan “irtica” söylentilerinin önüne geçememiştir. Programında yer alan 7, 12, 13 maddelerdeki manaların laiklik ilkesiyle uyuşmadığı yönünde verilen kararlar 27 Ocak 1954 yılında Millet Partisi resmen kapatılmıştır (*Akşam*, 28 Ocak 1954). Hikmet Bayur, Millet Partisi'nden neden çekildiğine dair *Cumhuriyet* gazetesinde çıkan bir yazı dizisinde sürecin buraya kadar gelişti hakkındaki fikirlerini açıklamıştır. Bayur, diğer partiler ile Millet Partisi arasındaki farkı şöyle izah eder:

Öbür iki partide -CHF, DP- ya şef veya kurucu egemenliği vardır. Millet Partisi'nde ise demokrasi vardır. Dolayısıyla irtica MP'de daha çok tehlikelidir. Çünkü herhangi bir kongrede seçimle dümeni ele alabilir. Bir Pilavlıoğlu (Kemal), bir Ustaoglu, bir Ömer Bilen öbür iki partide ne başkan olabilir ne de bakan olabilir. MP de ise onların muadilleri her şey olabilirler! (Bayur, 1954a, s. 2)

Bayur, parti kurulurken kendisini ziyaret eden Kenan Öner'den partiye katılması konusunda bazı teminatlar istemiştir. Parti içinde bir madde ile Atatürk ve eserine karşı bir aleyhtarlık olmaması için yönelik programa bir madde konulması istemiştir. Öner ise, böyle bir maddenin garip olacağını söylemiştir. Bu görüş, Bayur tarafından makul karşılanır. Bayur, bu konuda parti kurucularından olan Mustafa Kentli'nin “ben merhumun (Atatürk) aleyhinde hiç yazmadım ve nutuk vermedim” sözüne itimat ederek Atatürk üzerine aleyhtarlık yapılmayacağı konusunda “şifahi” teminatlar almıştır. Fakat yazılı beyan yapılmamış, Atatürk'e karşı bir hadise meydana gelirse Bayur, bunlarla mücadele edeceğini dile getirmiştir. Kenan Öner'in ölümünden ve Fevzi Çakmak'ın hastalanmasından sonra gelişen olaylar da Bayur'un kaygılarında haksız olmadığını göstermiştir. Ona göre; “Cumhuriyet Devri mağduru” olduğunu düşünen kimseler DP ve MP içinde konuşlanmaya başlamıştır. 1949 yılında 11 Ağustos tarihli *Milletin Sesi* gazetesinde Cumhuriyet Devrini ve Bayur'u hedef alan bir yazı çıkmıştır. Böyle bir makaleye doğrudan cevap vermek yerine Bayur, İzzet Mühürdaroğlu'na İstanbul İl Yönetimi olarak tepki gösterilmesini istemiş, bu konuda kurul onun istediği adımı atmamıştır. Ayrıca Lütfi Bornovalı'nın “Cumhuriyet Devri”ne olan ağır tenkitleri ileride kopacak iplerin emareleri olmaya başlamıştır (Bayur, 1954a, s. 2).

MP'nin kuruluş aşamasında Hikmet Bayur'a “sözlü” vaatlerle Atatürk'e olan saygının, sevginin muhafaza edileceği teminatı ne yazık ki sonrasında onun istediği minvalde ilerlememiştir. Bu kaygılar aslında baştan kendisini parti programında belli etmiştir. Çünkü parti programının ana

prensiplerinde Atatürk'e doğrudan tek bir atıf dahi yoktur. *Kudret* gazetesi'nde çıkan haberler, konferanslar ve köşe yazılarıyla sathi bir "Atatürk" taraftarlığına bürünmüştür. Bunun kökeni de Atatürk hakkında partinin ileri gelenleri arasında bir görüş birliğinin olmamasıyla alakalıdır.

MP'deki karışık fikrî yapı başlarda çok kendini göstermese de sonraları "müşahhas" bir görünüm almaya başlamıştır. Partisinin "ana" kitlesinde çok fazla sorun yoktur ama belli iltimaslarla partiye dâhil olanlar arasında "irtica" izleri aşikâr olmaya başlamıştır. Bunda Fevzi Çakmak'ın irtica yanlısı olmasından ve Atatürk'ü haz etmediği yönündeki propagandaların tesiri de büyük olmuştur. Bayur'a göre; Fevzi Çakmak, bu iddiaların aksine her zaman Atatürk'ün yanında olmuş bir şahsiyettir. Bu olayların gündeme gelmesi Bayur'un partiden soğumasına neden olmuştur. Partinin ilk büyük kongresinde Atatürk'ün kabrine çelenk koyma konusunda ileri gelenlerin çekimser davranması da her şeyin su yüzüne çıkmasını sağlamıştır. Diyanet İşleri Başkanı Ahmet Hamdi Akseki'nin ölümünden sonra bazı öğrenci gruplarının Fatiha okuma girişimi ve bu teşebbüsün MP içinden birilerinin tahriki olduğu konusunda da basında haberler çıkmaya başlamıştır. Bayur, *Kudret* gazetesindeki bir yazısında MP'nin öğrenciyi siyasete alet etmek gibi bir niyetinin olmadığını söylemiş, bazı gazetelerde çıkan haberlerin asılsız bir iddia olduğunun altını çizmiştir. Fakat yine Bayur'a göre; MP içinde dini siyasete alet etmeye çalışan bir grup türemeye başlamıştır. Bazı partililer, Fevzi Çakmak'ın ölümünden sonra okunan mevlidi de dini bir "menfaat" vasıtası olarak kullanmaya teşebbüs etmişlerdir. Ailesinin verdiği mevlit haricinde, İstanbul İl Kongresi'nde başka bir tören yapıp burada Fatiha okunması da bunun delili sayılabilir (Bayur, 1954b, s. 2).

Bayur'a göre; 1948'de düşünce ikliminde "aşırılığa" kaçan bir Atatürk karşıtlığı yoktur. Mesela, 1950'li yıllarda Atatürk heykellerine saldırıyla gündeme gelecek olan Ticanilerin şeyhi Kemal Pilavlıoğlu, Bolşeviklik aleyhine yazdığı bir kitabının başına Atatürk'ten alıntı veciz bir sözle başlamıştır. İslâmcı dergilerden *Sebilürreşad* farmasonluk aleyhine yazdığı yazılarında Atatürk'ün bu örgütü kapatmasından memnun olduğunu dile getirerek Atatürk'e müspet bir nazar sergilenmiştir. Böyle bir ortamda hazırlanan MP'nin programında dönemin ruhunu koklayan ve "gerçek bir laiklik" inşa etmek amacıyla 12. madde üzerinde çalışılmıştır. Bu madde "müşterek" bir kararla programa alınmıştır. Bayur'un anlatımına göre; kendisinin de içinde bulunduğu "açık fikirli" hocalarla hazırlanan bu madde, dini sadece iman, ibadet ve vicdan işi olarak devletten ayırarak bir "cemaat" işi yapmak fikriydi ve denemeye de değerdi. MP, irtica konusunda karşıtlığını "net" bir şekilde ortaya koysaydı bu maddenin işlevselliği daha iyi anlaşılabilirdi. Fakat iyi niyetle konan madde istismar edilmiş, "oy avcılığı"na, "menfaate" kurban edilmiştir. Bununla kalmayıp, parti programındaki 7. maddede belirtilen örf, ahlâk, itikat, geleneklerin "tanınması"

ifadesiyle partinin bu defa da “muhafazakâr” bir görünümünde olduğu konusunu gündeme getirmiştir. Hepsinin kökeni “irtica”ya bağlanarak, bu durum MP aleyhinde olumsuz gelişmelere yol açmıştır (Bayur, 1954c: s. 2). Hikmet Bayur, partinin genel kurulunda inkılâplar ve hassaten cumhuriyet inkılâpları nizamını kabul ettiğini samimiyetle beyan ederek sürekli gündeme gelen partinin “geçmişe özlem” suçlamasından kurtulması gerektiğini söylemiştir. Çünkü bu tutum parti kurulduğundan beri huzursuzluğa sebep olmuştur. Bayur, MP’nin içeride ve dışarıda mevcut huzursuzluğu gidermesi için 7. ve 8. maddelerde tadil yapılmasını önermiştir. Parti ricali, Bayur’un endişelerinin giderilmesi adına sunduğu “tadil” teklifine pek yanaşmamıştır. Duruma daha fazla tahammül edemeyen Bayur, partisinden istifa etmiştir (Bayur, 1954d: s. 2, 4).

Görüldüğü gibi MP’nin kurulduğundan itibaren “irtica” ile başı belada olmuştur. Bayur’un duruma “nizam” vermek adına adımları da pek kabul görmemiştir. Ona göre; MP içindeki oy kaygısı ve menfaat gruplarının çeşitli oyunları ile iş buraya kadar gelmiştir. İlginç bir noktadır ki; Bayur, MP içinde Atatürk ve Kemalizm’e bakış açısında bazı “menfi” görüşlerin olduğunu da farkındadır. Kendisi de bunun zaman zaman dile getirmiştir. Çünkü *Kudret* gazetesi’nde 10 Kasım’da yazdığı yazılardan anlaşıldığına göre; Atatürk’e düşmanlığın ve muhalefetin asıl sebebi “inkılâplar”dır. Bu grupta olanlar onun “usullerini” beğenmeyenler ve inkılâpların yüzde yüz bir demokrasi ile yapılmadığı konusunda müttefik olmuşlardır. Muhaliflerde onun inkılâplarını yaparken “münevver ulemanın” icazetini almamasını da başka bir tenkit konusu hâline getirmişlerdir. İnkılâp hareketlerinin pratiğe aktarılmasını sorunlu bulanlar, mezkûr inkılâpların “kurtarıcı” ve “azametini” göz ardı etmişlerdir. Yine Bayur’a göre; her ne olursa olsun Türk gençliği Atatürk’ü sahiplenecek ve inkılâpların yılmaz bekçileri olacaklardır (Bayur, 1951d: s. 1, 4). Bayur, *Kudret* gazetesinde yazılar kaleme alırken, 1952’de de *İnkılâp/Devrim Gençliği* dergisinde Atatürkçülük/Kemalizm üzerine bir yazı dizisi başlatmıştır. İlkinde Atatürk “şahsi” ve “inkılâp” düşüncesi öncülenirken, ikincisinde inkılâpların pratik hayat içinde aşamaları ve uygulanışı üzerinde durulmuştur. Sonuç olarak birkaç mecrada ciddi bir Atatürkçülük sergileyen Bayur’un çabaları MP’yi kapatılmaktan kurtaramamıştır. Çünkü 1948-1954 arasındaki inkılâpçı bir şuurun parti içinde yerleşmesini isteyenler arasında bu durumu yüksek sesle dillendiren Bayur ve çevresindeki birkaç kişi olmuştur.

Sonuç

Türkiye Cumhuriyeti’nin kuruluş evresinde devrim karakterini yansıtan bazı değişikliklerin olduğu, başaktör Atatürk’ten sonra onun taşıyıcıları kişiler tarafından bu sürecin idame ettirildiği



tarih için sarıh bir gerçektir. Bu taşıyıcılığa bağlı olan Atatürk'ün ölümünden sonra da onun emanetine “kâmilen” sahip çıkan şahsiyetlerden biri de Hikmet Bayur'dur. Üzerinden yıllar geçmesine rağmen onun şahsına ve düşüncelerine “koşulsuz” bağlılığı *İnkılâp/Devrim Gençliği*'ndeki yazılarında aşikârdır. Zaten derginin ana omurgası da “Atatürk” üzerine inşa edilmiş, sıklıkla “övgü” dolu metinlere sıklıkla yer verilmiştir. Bayur'un, 1920'li yıllardan sonra Atatürk'le olan bağı, Atatürk'ün ölümüne kadar bazen kesintiye uğrasa da her daim sürmüştür. Bayur, bu yakınlığın bir gereği olarak Atatürk'ün bazı konularda danışmanı olmuş, ona “ön bilgiler” hazırlamakla görevlendirilmiştir. Bayur, özellikle matbaanın Osmanlı topraklarına geç girişini “ağır” derecede eleştirir. Ona göre, Osmanlı Devleti'nin Batı'ya olan meyli de “öz”e inen bir metottan ziyade, “sathi” ve “yaranmacı” bir anlayışın ürünüdür.

Bayur'un mezkûr dergideki yazılarında, Atatürk'e olan yakınlığına dair anılar kısmen de olsa anlatılmıştır. Yazıların genel karakterine bakıldığında Atatürk'e olan bağlılığını ve yaptığı devrimlerin izahında ona hata izafe etmediğini görürüz. Atatürk'e sıkı bağlı olan Kemalistlerin aşağı yukarı tavırları bu yöndedir. Bu yüzden bu durum çok da garipsenecek bir hâl değildir. Çünkü “Kemalizm ideolojisi” böyle bir bağlılığın ürünüdür. Bayur'un, derginin yayın politikasına denk olarak “inkılâp” ve “devrim” kavramları arasında bir ayrım yapmadığı ortadadır. Derginin ilk sayılarında “Atatürk devrimleri” lafzının kullanımı başka türlü açıklanamaz zaten. Bayur'un metinleri de dâhil bütün metinler Atatürk ve zaman içinde ortaya çıkan ve uygulanan devrimlere birer birer açıklama getirmek için yazılmıştır. Birleştikleri ortak nokta “Kemalizmin takipçiliği”dir. Dergi de Bayur dışında, Atatürk'ün yakın zevatlarından olan Afet İnan da yazılar kaleme almıştır. Bazı sayılarda şiirler, kitap tanıtımları ve bibliyograflarda dikkat çekicidir. Dergide, Bayur'un yazdıklarının ve diğer metinlerin “Kemalizm”in anlaşılması açısından fikir hayatına büyük katkılar sağlayacağı da bir gerçektir. Dergi; Atatürk'ün yolundan gitmeyi, “komünistlik” ve irtican” muarızı olmayı şiar edinmiştir. Bayur'un, dergideki ilk yazısında (1 Temmuz, 1952, s. 5) “*Komünistliğin Türkiye İçin Teblihesi*” konusunu mevzu bahis etmesi de tesadüf değildir. 1951'e kadara Genel Başkanlığını yaptığı Millet Partisinde Atatürk ve Kemalizme olan bağlılığı sürdürmüş, parti ricali arasında bu bağlılığa ters düşen -irtica- durumlara da müdahale etmeye çalışmıştır. Fakat bu gayreti, çok destek görmemiş, “münferit” ve “cılız” bir ses olarak kalmış ve sonunda süreç onu partiden istifaya kadar götürmüştür. Partinin yayın organı olan *Kudret* gazetesinde 10 Kasım tarihlerinde Atatürk'ü andığı yazılar bizler için bir Atatürk profili koyması hasebiyle oldukça önemlidir.

Bayur, Türkiye'nin yeni çehresinin oluşumunda Mustafa Kemal ve Kemalizmi bir "harç" gibi görür. Çünkü sağlam harç ile karılan inkılaplar kalıcı ve sağlamdır. Atatürk'ün çevresinde olan insanlar da az buçuk Bayur'un bu fikriyle müttefiklerdir.

Kaynakça

- Ahmad, F. (2016). *İttihatçılıktan Kemalizme*. (Çev. Fatmagül Berktaş [Baltalı]). İstanbul: Kaynak Yayınları.
- Aksakal, E. (2018). Türkiye'de Halkçılığın Kaynağı ve Tebaadan Halka Zihni Dönüşüm. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 22 (2), 917-932.
- Alp, T. (1936). *Kemalizm*. İstanbul: Cumhuriyet Gazete ve Matbaası.
- Atalay, O. (2019). *Türk'e Tapmak: Seküler Din ve İki Savaş Arasında Kemalizm*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ateş, T. (2008). *Biz Devrimi Çok Seviyoruz*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Ayık, Ş. (1936). *Kamalizm*. İstanbul. Muallim Ahmet Halit Kitabevi.
- Bischoff, N. V. (1936). *Ankara: Türkiye/Yeni Oluşun Bir İzahı*. (Çev. Burhan Belge). Ankara.
- Bayur, H. (1951a, 5 Haziran). İrtica Var mı Yok mu?, *Kudret Gazetesi*, ss. 1, 4.
- Bayur, H. (1951b, 5 Mayıs). Atatürk Kanununun Müzakeresi. *Kudret Gazetesi*, ss. 1, 4.
- Bayur, H. (1951c, 6 Mayıs). Atatürk Kanunu Dolayısıyla. *Kudret Gazetesi*, ss. 1, 4.
- Bayur, H. (1951d, 10 Kasım). Ebedî Atatürk'ün Huzurunda. *Kudret Gazetesi*, ss. 1, 4.
- Bayur, H. (1954a, 19 Mart). Millet Partisinden Neden Çekildim/M.P. İleri Gelenleri ile Tartışmalarım: 1. *Cumhuriyet Gazetesi*, ss. 2, 8.
- Bayur, H. (1954b, 20 Mart). Millet Partisinden Neden Çekildim/Millet Partisi İçinde Atatürk Düşmanlığı: 2. *Cumhuriyet Gazetesi*, ss. 2, 4.
- Bayur, H. (1954c, 22 Mart). Millet Partisinden Neden Çekildim/M. Partisi Programının Değiştirilmesi Meselesi: 3. *Cumhuriyet Gazetesi*, ss. 2, 7.
- Bayur, H. (1954d, 23 Mart). Millet Partisinden Neden Çekildim/Tertib, Hile ve Zor İçinde Geçen Feci Bir Kongre ve Nihayet İstifa: 4. *Cumhuriyet Gazetesi*, ss. 2, 4.
- Bayur, H. (1963). *Atatürk/Hayatı ve Eseri I (Doğumundan Samsun'a Çıkışına Kadar)*. Ankara.
- Bayur, H. (1956). Kuvay-ı Millîye Devrinde Atatürk'ün Dış Siyasa ile İlgili Bazı Görüş ve Davranışları. *Belleten*, 80, 659-966.
- Bayur, H. K. (1985). Hikmet Bayur'un Yaşantısından Bazı Çizgiler. Ord. Prof. Yusuf Hikmet Bayur'a Armağan. Türk Tarih Kurumu Yayınları. Ankara. ss. 35-41.

- Bayur, H. (1952a). Atatürkçülük (Kemalizm) I. *İnkılâp Gençliği*, (2), 4.
- Bayur, H. (1952b). Atatürkçülük (Kemalizm) II. *İnkılâp Gençliği*, (3), 4.
- Bayur, H. (1952c). Atatürkçülük (Kemalizm) III. *İnkılâp Gençliği*, (4), 4, 25.
- Bayur, H. (1952d). İnkılâp Gençleri. *İnkılâp Gençliği*, (5), 10.
- Bayur, H. (1952e). Atatürkçülük (Kemalizm) IV. *İnkılâp Gençliği*, (6), 4.
- Bayur, H. (1953a). Atatürkçülük (Kemalizm) V. *Devrim Gençliği*, (7), 4, 26.
- Bayur, H. (1953b). Atatürkçülük (Kemalizm) VI. *Devrim Gençliği*, (8), 4, 25.
- Bayur, H. (1953c). Atatürkçülük (Kemalizm) VII. *Devrim Gençliği*, (9), 4, 25.
- Bayur, H. (1953d). Atatürkçülük (Kemalizm) VIII. *Devrim Gençliği*, (10), 4, 26.
- Bayur, H. (1953e). Atatürkçülük (Kemalizm) IX. *Devrim Gençliği*, (11), 4.
- Bayur, H. (1953f). Atatürkçülük (Kemalizm) X. *Devrim Gençliği*, (12), 4, 25.
- Bayur, H. (1953g). Atatürkçülük (Kemalizm) XI. *Devrim Gençliği*, (13), 4, 24.
- Bayur, H. (1953h). Atatürkçülük (Kemalizm) XII. *Devrim Gençliği*, (14-15), 4, 6.
- Bayur, H. (1953i). Atatürkçülük (Kemalizm) XIII. *Devrim Gençliği*, (16), 4, 25.
- Bayur, H. (1953i). Atamız. *Devrim Gençliği*, (17), 4.
- Bayur, H. (1953k). Atatürkçülük (Kemalizm) XIV. *Devrim Gençliği*, (18), 4.
- Bayur, H. (1954a). Atatürkçülük (Kemalizm) XV. *Devrim Gençliği*, (19), 16-17.
- Bayur, H. (1954b). Atatürkçülük (Kemalizm) XVI. *Devrim Gençliği*, (20), 14-15, 26.
- Bayur, H. (1954c). Atatürkçülük (Kemalizm) XVII. *Devrim Gençliği*, (21), 14-15
- Bayur, H. (1954d). Atatürkçülük (Kemalizm) XVIII. *Devrim Gençliği*, (24), 14-15.
- Bayur, H. (1954e). Atatürkçülük (Kemalizm) XIX. *Devrim Gençliği*, (25), 14-15.
- Belge, M. (2019). Mustafa Kemal ve Kemalizm. Ahmet İnel (Ed.). *Kemalizm içinde* (s. 29-43). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Berkes, N. (2019). *Atatürk ve Devrimler*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Burçak, R. S. (1976). *Yassıda ve Öncesi*. Ankara.
- Canca, N. (2016). *Hayatım ve Hatıralarımda Atatürk*. Yay. Haz. Damla Asena Daloğlu. İstanbul: Opus Kitap.
- Çavdar, T. (1984). Halkevleri. *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, c. 4, s. 878-884.
- Çeçen, A. (2007). *Kemalizm*. Ankara: Fark Yayınları.
- Copeaux, E. (2016). *Türk Tarih Tezinden Türk-İslâm Sentezine*. (Çev. Ali Berktaş). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çoker, F. (1996). *Türk Parlamento Tarihi/IV.(1931-1935)*. Ankara: Türk Büyük Millet Meclisi Vakfı Yayınları.

- Duru, K. N. (1939?). *Kemalist Rejimde Öğretim ve Eğitim*. İstanbul: Kanaat Kitabevi.
- Devrim Gençliği (1954a). Hikmet Bayur ile Söyleşi. *Devrim Gençliği*, (25), s. 12, 26.
- Eliçin, E. T. (1970). *Kemalist Devrim İdeolojisi*. İstanbul: Ant Yayınları.
- Ersanlı, B. (2015). *İktidar ve Tarih*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Etem, S. (1933). *Türk İnkılabının Karakterleri*. İstanbul: Devlet Matbaası.
- Gülsunar, E. (2015). *Jakobenizm ve Kemalizm/ Eleştirel Bir Karşılaştırma*. İstanbul: Yordam Kitap.
- İnan, A. (1973). *Türkiye Cumhuriyeti ve Türk Devrimi*. Ankara: Başbakanlık Kültür Müsteşarlığı, Cumhuriyetin 50. Yıldönümü Yayınları.
- İnan, A. (2017). *Tarihe Tanıklık Edenler: Cumhuriyet'in Kurucu Kuşağıyla Söyleşiler*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- İnsel, A. (2019). Giriş. Ahmet İnsel (Ed.). *Kemalizm içinde* (s. 17-27). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Karal, E. Z. (1988). Atatürk'ün Türk Tarih Tezi. *Atatürkçülük (İkinci Kitap)*, (s. 164-172), İstanbul: Millî Eğitim Basımevi.
- Karaömerlioğlu, A. (2017). *Orada Bir Köy Var Uzakta: Erken Cumhuriyet Döneminde Köycü Söylem*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Köker, L. (2020). *Modernleşme, Kemalizm ve Demokrasi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Millet Partisi Programı*. (1948)
- Öymen, A. (2018). *Değişim Yılları*. İstanbul: Doğan Kitap.
- Peker, R. (1984). *İnkılap Dersleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Parla, T. (1989). *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye'de Korporatizm*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Sencer, M. (1971). *Türkiye'de Siyasal Partilerin Sosyal Temelleri*. İstanbul.
- Tunaya, T. Z. (2007). *Devrim Hareketleri İçinde Atatürk ve Atatürkçülük*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Uca, A. (1998). Yusuf Hikmet Bayur'un Hayatı, Fikirleri ve Eserleri. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü*, (9), 211-227.
- Zürcher, E. J. (2016). *Modernleşen Türkiye'nin Tarihi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Zürcher, E. J. (2019). Kemalist Düşüncenin Osmanlı Kaynakları. Ahmet İnsel (Ed.). *Kemalizm içinde* (s. 44-55). İstanbul: İletişim Yayınları.

NURETTİN TOPÇU VE NECİP FAZIL KISAKÜREK’TE KARŞILAŞTIRMALI AYDIN ANALİZİ¹

Mustafa Kemal HAYTA²

İbrahim MAZMAN³

Öz

Bu makalede, Rus kültüründe entelijansiya, Batı kültüründe modern entelektüel ve Osmanlı kültüründeki münevver kavramlarına eş değer olarak kullanılan Türk aydını sosyal bir tip olarak ele alınmıştır. Cumhuriyet döneminin ilk yıllarında sağ, muhafazakâr, milliyetçi ve İslamcı aydınların önde gelenlerinden olan Nurettin Topçu ve Necip Fazıl Kısakürek’in Türk aydınına bakışları, aydın eleştirileri ve ortak noktaları, Türk aydını ve modern Batı entelektüeli üzerinden incelenmiştir. Topçu ve Kısakürek’in Türk aydınına yönelik eleştirileri, Babıâli, sözde Türk aydını, Türk aydınının halkla yabancılaşması, Batı taklitçiliği ve millet değerlerinden uzaklaşmadır. Türk aydını ve modern Batı entelektüeli bağlamında birbirine zıt konumlanan Topçu ve Kısakürek’in ideal aydın kavramsallaştırmalarına makalede yer verilmiştir. Topçu, ideal aydın (Millet Mistiği) kavramını, büyük mustarıpler, büyük ölümler ve millet şehitleri olarak da isimlendirir. “Millet Mistik”leri, her türlü sosyoekonomik konum ve çıkardan uzak milletin sefaletine ve ıstırabına taliptirler. Kısakürek ise ideal aydın (Yüce) kavramını, aksiyoncu güzideler, idrak soyluları, dimağ işçileri ve münevverler aristokrasisi olarak adlandırır. “Yüce”ler, toplumun her kesiminden, her meslek grubundan en yetenekli ve ahlaklılar arasından seçilecek olan en iyi yüz bir üyedir. Parlamento Yüce’lerden oluşacaktır. Topçu ve Kısakürek, millete rol model olarak sundukları ideal aydın tasavvurlarını tamamen iyilik ve fedakarlıkla donatarak eserlerinde ve söylemlerinde ortaya koymuşlardır. Çünkü aydın kavramının duruma göre olumsuz içeriği vardır. Bu iki düşünür, olumsuz nitelikleri bünyesinde barındırma ihtimali olan aydınla, kendi ideal aydın yaklaşımlarının karıştırılmaması için aydın tasavvurlarını Millet Mistiği ve Yüce olarak ifade etmişlerdir. Bu bağlamda makalede Topçu ve Kısakürek’in, birbirine karşıt olarak konumlanan aydın yaklaşımları Türk aydını ve modern Batı entelektüeli üzerinden incelenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Aydın, Millet Mistiği, Yüce

A COMPARATIVE INTELLECTUAL ANALYSIS IN NURETTİN TOPÇU AND NECİP FAZIL KISAKÜREK

Abstract

In this article, the Turkish intellectual, who is used as an equivalent to the intelligentsia in Russian culture, modern intellectual in Western culture, and an enlightened person in Ottoman culture, is discussed as a social type. The views of Nurettin Topçu and Necip Fazıl Kısakürek, who were leading right-wing-conservative, nationalist and Islamist intellectuals in the first years of the Republican era, towards Turkish intellectuals, their criticisms and common points were examined through Turkish intellectuals and modern Western intellectuals. Criticisms of Topçu and Kısakürek for Turkish intellectuals was built on the Sublime Porte (Babiâli), the so-called Turkish

¹Bu makale, Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalında Prof. Dr. İbrahim MAZMAN danışmanlığında yürütülen “Aydınlar Sosyolojisi Bağlamında Nurettin Topçu ve Necip Fazıl Kısakürek’in Toplum İnşası” isimli tezden üretilmiştir.

² Doktora öğrencisi, Kırıkkale Üniversitesi, mkh.hayta@gmail.com, ORCID: 0000-0003-2347-1561.

³ Prof. Dr., Kırıkkale Üniversitesi, F.E.F, Sosyoloji Bölümü, ibrahimmazman5@yahoo.com, ORCID: 0000-0003-0564-502X.



intellectual, alienation of Turkish intellectuals from their own people, Western imitation and move away from national values. The ideal intellectual conceptualizations of Topçu and Kısakürek, who are in opposition to each other in the context of Turkish intellectual and modern Western intellectual, are included in the article. Topçu also names the ideal intellectual (Nation Mystic) concept as "great sufferers", "great dead" and "national martyrs". "Nation Mystics" aspire to the misery and suffering of the nation, far from any socioeconomic position and interest. Kısakürek, on the other hand, calls the concept of the ideal intellectual (Supreme) as an aristocracy of actionists, nobles of understanding, intellectual workers and intellectuals. The "Supreme" are the best one hundred and one members to be selected from among the most talented and moral people from all walks of society and from every professional group. Parliament will be composed of Supremes. Topçu and Kısakürek put their ideal intellectual conceptions, which they presented as role models to the nation, in their works and discourses, fully equipping them with kindness and self-sacrifice. Because the concept of intellectual also has a negative content depending on the situation. These two thinkers expressed their conceptions of intellectuals as the Nation Mystic and the Supreme, in order not to confuse the intellectual, who may contain negative qualities, with their ideal intellectual definitions. In this context, the intellectual approaches of Topçu and Kısakürek, which are located in opposition to each other, are examined through Turkish intellectuals and modern Western intellectuals.

Keywords: Intellectual, Nation Mystic, Supreme.

Giriş

İnsanlık tarihinin gelişim seyrinde yaşanan, dini, toplumsal, iktisadi ve siyasi gelişmeler her dönemde kendine özgü toplum yapılarını oluştururlar. Sosyal bir tip olarak aydın da kendisini oluşturan toplumsal süreçlere özgü nitelikler taşır. Aydınların düşünce refleksleri, tutum ve davranışları yine bu tarihsel süreçle ilişkilidir. Tarihsel süreçte toplumları meydana getiren olaylar ve olgular işlevsel olarak ortaya çıkan ve aydını şekillendiren unsurlardır.

Pagan toplumlardan içinde bulunduğumuz zamana kadar bütün tarihsel dönemlerde sosyal bir tip olarak hem aydınlar hem de etkileri vardır. Bu etki, işlev ve konum çeşitli özellikler göstermekte birlikte her topluma özgü nitelikli bir aydınlar kümesi, tarihi bir zorunluluk olarak ortaya çıkar. Aşiret hayatında "sihirbaz" ve "büyücü" aydın işlevi görür. Eski Yunan site yaşamında söz sanatını bilmek site yönetiminde görev almak için şarttır. Sofistler ve diğer düşünürler o günün aydınları olarak, site yönetiminde görevlendirilecek aristokrat çocuklarına söz sanatını öğretmişlerdir. Feodal devir aydını *clerc* (din adamı) toplum yapısını kuvvetlendirme yönünde Hristiyanlık ideolojisini aktarma göreviyle ortaya çıkmıştır. Bu yönüyle feodal devrin aydınları din adamları sınıfıdır. Kapitalizmin yeni yeni ortaya çıkmasıyla bilhassa Rönesans'tan sonra "bilen" aydının yerini "sorgulayıcı" aydın almıştır. Kapitalizmin ve medya araçlarının biraz

daha gelişmesi bilgi uzmanlıklarını doğurmuş. Bilgi uzmanları arasından da aydınlar ortaya çıkmıştır. Özetle toplumsal hayatın ilk dönemlerinden günümüze kadar geçen, tarihin bütün gelişim aşamalarında aydınlar işlevsel olarak vardır (Keser, 1986: ss.211-212). Aydın gelecekte de farklı toplumsal ve tarihsel süreçlerden geçerek işlevsel olarak var olmaya devam edecektir.

1.Aydın Kavramı: Ortaya Çıkışı ve Gelişim Seyri

Türk kültüründeki aydın kavramını anlamak için “entelijansiya, münevver ve entelektüel” kavramlarını incelemek gerekir. “Entelijansiya”, Batı dillerine Rusçanın armağanı” (Meriç, 1997: s.64), “gerçek kişiliğini 1840’larda kazanmış” (Meriç, 1997: s.65) ve aydının Rus kültüründeki karşılığı olarak ortaya çıkmıştır.

Entelijans, Latince *leg*’ten türediği için etimolojik kökeni oraya dayanır. *Leg* ise okumak anlamak manalarına gelir (Özcan, 2006: s.41) Entelijansiya, “belli bir devirde Rusya’da yaşayan, ortak ilgilere ve davranışlara sahip bir sosyal sınıf ya da zümredir” (Meriç, 1997: s.64). Düşünce için hayat süren ve düşünceyle yaşayan bir topluluktur. Bu topluluğu ilk oluşturanlar “şuuru incinmiş” soylulardır. Daha sonra her zümreden ayrılıp gelen bir avuç insanlardan oluşmaktadır (Meriç, 1997: s.65). “Aristokrat ailelerin küçük çocukları, küçük burjuvazinin, hattâ hali vakti yerinde köylülerin erkek çocuklarıydı bunlar; eski cemiyetten kopmuşlardı, edindikleri bilgiler ve kurulu düzen karşısında takındıkları tavır birleştiriyordu onları.” (Aron, 1979: s.261) Entelijansiya’yı oluşturanların ortak noktaları toplumun her kesiminden insanlar olarak statükoya karşı olmalarıdır.

“Entelekt de Lâtinçe, *leg*’ten türemiştir. *Leg*, okumak, anlamak demektir. Buradan hareketle söylersek entelektüel, klerk ya da mandarinle ortak özelliğe sahiptir. Entelektüelin işi, tıpkı onlar gibi, okuyup yazmak ve anlamaktır. Onun mesleği düşünmektir.” (Özcan, 2006: s.41) Sonuç olarak entelijansiya ve entelektüel aynı kökenden gelmektedir. Entelektüel kavramı, Orta Çağın son zamanlarında, Latince *intellectualis* şeklinde türetilen bir kelimedir. İlişkisi idrak ve akılladır. Akıl ise öğrenmeyi, öğrenmeyle ilişkili olarak bilgi edinmeye işaret eder (Kılıçbay, 1995: s.175). Kısaca rasyonalite merkezli mental işlemlerdir. Farklı bir ifade ile toplumda çok az sayıda insanın diğerlerine göre rasyonel ve zihinsel becerilerde çok daha üstün yeteneğe sahip olduğu için çoğunluğun onların bilgi ve donanım ve yönlendirmesine ihtiyaç duymasıdır.

Entelektüelin, günümüzdeki toplumsal işlevini kazanması ise Fransa da yaşanan *Dreyfus Olayı*’dır. *Dreyfus Olayı* kısaca şöyledir: Fransa’da Yahudi asıllı Yüzbaşı Alfred Dreyfus’un, asılsız

suçlamalarla ordudan görevine son verilip, Şeytan Adası'na hapsedilmesiyle başlayan olaylardır (Ortaylı, 2014: s.10). Daha sonra Dreyfus'u savunanlar Emile Zola'nın öncülüğünde birlik oluştururlar. Zola, 13 Ocak 1898 yılında *L'Aurore* gazetesinde "İtham ediyorum" başlığıyla Devlet Başkanı'na hitaben Dreyfus'u savunarak, onun suçsuz olduğunu ve yeniden yargılanması gerektiğini ifade ettiği açık bir mektup yayınladı. 14 Ocak günü aynı gazetede Zola'yı destekleyenler, "Entelektüellerin Protestosu" başlığıyla bir bildiri yayınladı (Özcan, 2006: s.47). Dreyfus karşıtları da bildiri yayınlayanları "Entelektüeller" diye küçümsemesine rağmen kavram günümüzdeki içeriğini ve kullanımını kazanır (Demiralp, 2002: 121).

"Münevver", aydının Osmanlı kültüründeki karşılığıdır (Özlem, 1995: 208). Mardin ise "münevver"i *Dreyfus Olayı*'yla ilişkilendirip aydın olarak kullanımını şöyle ifade eder: "Her ne kadar böyle bir araştırmayı kendim yapmadıysam da 'münevver' kelimesinin Türk diline bu tarihten sonra girdiğini kuvvetle tahmin ediyorum. Intellectuel tabirindeki vurgu bu kapsama girenlerin grup niteliğini entendement(bilme)'na bağlayarak tanımlamasıdır." (Mardin 1991: s.256) Bu bağlamda aydına eş anlamlı kullanılan üçüncü kavram "münevver" olarak karşımıza çıkar.

Münevver; Arapça bir sıfat olan "nur" kelimesinden gelir. "Tenvir edilmiş, nurlandırılmış, aydınlatılmış; aydın kimse" (Develioğlu, 1993: s.727), "parlatılmış, ziyadar, ruşen, dirahşen" (Sami, 2012: s.1099) demektir. Işıklı, aydınlatılmış manalarına gelen münevver kavramı dini kökenli bir ışık olan "nur"dan türetilmiştir. Kavramın geldiği bu köken aydınlığın, farklı bir ifadeyle bilgiyle donanmanın, yalnızca akılla değil, kalp, sezgi, duygu gibi diğer etkenlerinde katılımıyla sağlanabilen içeriğini vurgulamaktadır (Birkök, 2000: s.99)

Aydın ise, Fransızca *intellectuel* kelimesinin Türkçe karşılığıdır. Aydın, kültürlü kişi demektir. Akıl, anlayış anlamlarına gelen *intellect* kelimesinden türetilmiştir. *Intellect* ise Latince, anlamak, idrak etmek, ayırt etmek anlamlarına gelen *intellectus*'tan gelmektedir (Nişanyan, 2012: s.165). Aynı zamanda "Entelekt, Grekçe vouç (Nous) kavramının Lâtinçe karşılığı olan *intellectus*'un Fransızcaya geçmiş biçimidir. Entelekt, akla ve diskursif düşünmeye karşıt, soyut ve mantıksal düşünme yetisidir, genel fikirleri türetme ve kullanma gücüdür; kavramlarla düşünme kabiliyetidir." (Özcan, 2006: s.41) Özetle köken olarak *intellect*' ten gelen entelektüelin soyut alanda aklını kullanmasıdır.

Aydın kelimesine Çağbayır (2017: s.433) şu anlamları verir: Ay, ay ışığı, ışık ve aydınlık ya da olayları, nesnelere daha da aydınlatmak görünür ve anlaşılır duruma getirmeyle ilgili içeriklerdir. Kişi olarak "bilgisi, kültürü engin olan; münevver" (Çağbayır, 2017: s.433), "kültürlü, okumuş, ileri düşünceli (kimse), münevver, entelektüel" (Akalin, 2011: s.201) demektir. Püsküllüoğlu ise

aydın kelimesini şöyle tanımlar: “Genellikle öğrenim görmüş, çok okumuş, kültürlü, bilgili, görgülü, ileri ve açık düşünceli, kendisi aydınlanmış olduğu için çevresini de aydınlayabilecek durumda olan kimse”ye (Püsküllüoğlu, 2012: s.83) denir. Kavrama sözlüklerde verilen ortak içerik; aydınlatmak, eğitim ve bilgili olarak donanımlı kişi içerikleridir.

Aydın kavramının toplumsal bir fenomen olarak ortaya çıkması Nişanyan’a göre (2012: s.165) 1935 yılından sonra münevver kavramının karşılığı olarak kullanılmasıyla olur. Yukarıda Meriç, Özcan ve Mardin’in verdiği bilgilere göre aydının tarih sahnesindeki ilk karşılığı Rus kültüründeki entelijansiya, ikinci olarak Batı kültüründeki karşılığı entelektüel, üçüncü olarak Osmanlıdaki karşılığı münevverdir. Kendisi ise Türkiye Cumhuriyeti’nde ortaya çıkmıştır.

Aydının toplumda icra ettiği aydınlanma, yalnızca akla has bir konu değil, kişinin bir bütün olarak, her yönüyle değerlendirildiği bir olgudur. Bu yüzden Türk dilinde kullanılan entelektüel kavramı köken olarak daha çok mental (zihinsel) gücü ön planda tutar. Aydının da inanç ve aklı beraber vurguladığı söylenebilir (Birkök, 2000: s.99). Bu anlamda münevver ve aydın kavramları Müslüman Türk milletinin müktesebatıyla, inanç ve kültürüyle uyumlu kavramlardır.

Buraya kadar aydınla eş anlamlı kullanılan kavramlar, aydının etimolojik kökeni ve bu kavramlarla ilgili bilgiler verilmiştir. Ancak günümüzde dünyaya egemen olan Batı (Avrupa) kültürü olduğu için kabul gören aydın tipi modern Batı entelektüelidir. Buradan itibaren aydının, modern Batı entelektüelinden ayrılan özellikleri verilip çalışmaya devam edilecektir.

Türk aydınının ön plana çıkararak ve modern Batı entelektüelinden ayıran, kendi toplumsal gerçeğini yansıtan üç niteliği vardır. Bunlardan ilki bilgi tüketicisi (nakilci, transferci) olması ikincisi halktan kopuk ve halka yabancı olması, üçüncüsü ise bürokrat özelliği ve iktidar içinde konumlanmasıdır.

Bu çalışmada, Türk aydınının birinci niteliği olarak ele alınan “bilgi tüketicisi” olma durumunu, Kılıçbay şöyle ifade eder: “Entelektüel, soyut alanda yer tutan ve mevcut fikirler ve düşüncelerle hesaplaşma uğraşı içinde olan (...) kendi fikrini kendi oluşturan kimsedir.” (Kılıçbay, 1995: s.175) Aydın ise, *éclairé* (aydınlanmış) sıfatından türetilen bir kavram olarak eğitimle bilgi edinen ve zihni aydınlanmış şahıs demektir. Düşünsel üretimle bir ilişkisi yoktur. Hazır bilginin öğrenilmesine göndermede bulunur. Bu yönüyle entelektüelin bilgi üreticisi, aydının ise bilgi tüketicisi ve aralarında büyük farklar olduğu söylenebilir (Kılıçbay, 1995: s.175). Kılıçbay bu durumu şöyle açıklar: Zaten Avrupa’da entelektüelin ortaya çıkma ve gelişim seyri de konunun nedenleri hakkında işaretler vermektedir. Aynı İslamiyet’teki gibi Hristiyanlık’ta da bilgi aktarma

yöntemi nakildir. Üstatların ve Kilise büyüklerinin ortaya koydukları dogmanın, yeni kuşaklara sıkça tekrar ettirilmesi ve ezberletilmesi esasına dayanır. Entelektüel, Orta Çağ sonlarında, eleştirel yaklaşımı ortaya koyduğu zaman belirmeye başlar ve bilgi nakleden değil de imal edip ürettiği zaman zarfında bu nitelermeyi hak eder. Bu yönüyle aydın entelektüele göre, sadece ondan transfer eden bir türdür (Kılıçbay, 1995: s.176). Bu bağlamda entelektüel kiliseye karşı var olurken, aydın ulemanın evrimleşmiş güncel işlevini devam ettirme göreviyle ortaya çıktığı için entelektüel olamamıştır.

Mardin de Kılıçbay'ın düşüncelerini desteklercesine Türk aydınının, geleneksel yapıyı devam ettirme işlevine dikkat çeker. Türk aydını, modern Batı entelektüeli gibi yerleşik düzene karşı mücadele sonucunda ortaya çıkmamış, geleneksel yapıyı devam ettirme işleviyle ortaya çıkmıştır. Türk aydınının geleneksel yapıyı devam ettirme işleviyle ortaya çıkmasını Şerif Mardin tarihi çok eski dönemlere giden literatü (Mardin, 1991: 256) kavramıyla açıklar. Literatü: “Mesleği ‘bilme’ olan kimsedir, (...), toplum içinde en önemli sayılan işlerden birini üstlenmiştir, o da topluluğun temel değerlerinin sağlanması ve kuşaktan kuşağa intikal ettirilmesidir. Literatü'nin şahsiyeti, toplum içindeki yerini tanımlayan bu kolektif çalışmanın içinde erir; ürün verme stiline özel karakteri yaptığı kolektif işleve nisbetle önemsiz sayılır.” (Mardin, 1991: 257-258) Geleneksel toplumlarda yaşamlarını “bilgi”ye adayan literatüer öğrendikleri bilgileri entelektüellerden çok daha farklı kullanır. Bunların bilgiyi saklama ve topluma da “doğru”yu gösterme yolunda üstlendikleri mesuliyet *les clercs* (din adamları) kavramında ortaya konmuştur (Mardin, 1991: ss.256-257). Aydın Batı kültüründe literatü niteliği *les clercs* (din adamları) bağlamında Türk kültürüne yansması yukarıdaki gibi yine ulema işlevi olarak ortaya çıkmaktadır.

Aydın ikinci niteliği olan bürokrat, iktidar ve iktidar içinde konumlanması Özlem'den hareketle şöyle yorumlanabilir: Modern Batı entelektüeli, kendisini meslek erbabından, uzmandan, yöneticiden ve bürokrattan ayırmak için özel çaba harcar. Entelektüel bir meslek sahibi, bir konuda uzman, yönetici ya da bürokrat olabilir. Ancak onu entelektüel yapan belirgin nitelik “kültürlü”, “bilgili”, “okumuş” özetle “aydınlanmış” (aydın) bir şahıs olarak bir meslek yapması, uzman olması değil, kendi görev bilinci ve mesleki, yönetim ve bürokratik ilgi ve menfaatlerin motivasyonundan asgari miktarda etkilenmesini sağlayan bir özgürlük duygusuyla her zaman düşünsel arayış ve eleştiri sürecinde olmasıdır. Bunlar entelektüeli, memur-amir ilişkisinin, statünün, bürokratik alanın dışında tutan niteliklerdir. Entelektüelin de diğer insanlar gibi toplumsal bir konumu ve sınıf kökeni vardır. Ancak o içinden geldiği sınıf ideolojisine ve menfaatlerine muhalif bir tavırda olabilir. Bu yüzden “entelektüelin” toplumsal hiyerarşideki yeri

ve konumu Batı kültüründe her zaman belirsiz kalmıştır. İşte bu belirsizlik entelektüel adına olumlu bir niteliktir. Konu bu yönüyle değerlendirildiğinde, Tanzimat'tan sonraki bir buçuk asır Türk kültüründe aydınların çoğuna yakını neredeyse tamamı üst sınıftan gelen idareci ve bürokrat kesimden, yüksek statülü mesleklerden çıkması, bir mesleği profesyonel olarak yapan, devlet idaresinde bulunan, “bilgili”, “okumuş”, “kültürlü” kişiyle “entelektüelin” yanlış özdeşleştirilmesine neden olmuştur (Özlem, 1995: s.208). Bu da en veciz şekliyle bürokrat aydın ifadesinde kendini bulur.

Aydının üçüncü özelliği olan yabancılaşmayı ve halktan kopuk olmasını Ülgener şöyle ifade eder: “Tanzimat ve sonrasında aydını, bürokrat aydın (Cumhuriyet devri dahil) (...), kafalarında soğuk bir Batılışma modeli, üstelik anlaşılmaz dil ve davranış biçimi ile yığına sürekli yabancılaşmanın çenberini kırıp tabana inen yolu bulamamış” (Ülgener, 1983: ss.72-73) ve halkla bütünleşmemiştir.

Bürokrat aydın halkı küçümseyen ve yukarıdan bakan tutumu ile kitleye sürekli olarak yabancı, (üstelik “yaban”) olarak kalmaktadır. Yabancılaşmanın zamanla kopma ve patlama seviyesine ulaştığı durumlar az değildir. Bu durumu Akif, yüreğin beyne başkaldırması olarak şöyle ifade eder (Ülgener, 1983: s.73):

Yıldırımlar gibi indikçe “beyin”den şiddet

Bir yanardağ gibi fışkırdı “yürek”ten nefret,

Öyle müthiş ki husumet, mütefekkir tabaka

Her ne söylerse fena gelmede artık halka (Ersoy, 2016: ss.165-166).

Türk kültüründe aydın-halk yabancılaşmasının, Batı'ya göre daha ileri seviyelere varmasının nedeni bürokrat ve aydın kimliklerinin tek kişide birleşmesinden kaynaklanır. Vali ve müfettiş kimliğiyle halka tepeden bakan ve kendisine yaklaşmak mümkün olmayan idareci zümre bir yönüyle diplomalı aydının memleket genelinde başlıca temsilcisidir. Batı kültüründe entelektüel denince ilk akla gelen gazeteci, yazar, romancı, yorumcu ve tek kelimeyle edebiyat ve düşün insanıdır. Türk kültüründe ise aydın dendiğinde okur yazarla birlikte onun yüksek konumda bürokratla kaynaşmış türü akla gelmektedir (Ülgener, 1983: s.73). Aydın niteliğinden dolayı bürokraside ve iktidar içerisinde istihdam edilen bu tip, kendisini yüksek makamlara taşıyan aydın kimliğini, o makamlara geldikten sonra menfaat ve iktidar kaygısından dolayı ihmal edip bürokrat kimliğiyle ön plana çıkmıştır.

Gelinen nokta itibariyle; aydınla, modern Batı entelektüelinin aynı şey olmadığı sonucuna ulaşılmaktadır. Aydınların yukarıda ortaya koyulan nitelikleri, onun eski tabirle nevi şahsına münhasır bir yapısı olduğunu göstermektedir. Modern Batı entelektüeli, iktidar, kilise ve ruhban sınıfına karşı mücadele sonucunda kendi varlığını ortaya koyarken aydınların iktidar içinde konumlanması, bazı yönleriyle ulemanın işleviyle ortaya çıkması göz önünde bulundurulduğunda Türk kültürünün kendi gerçekliğinde işlevsel olarak ortaya çıkan bu tip toplumsal bir figür olarak ifade edilebilir.

2.Nurettin Topçu'da Aydın: Millet Mistik'leri

Nurettin Topçu, toplum tasavvurunu aydınlar üzerine kurar. Onun toplum tasavvurunu gerçekleştirecek olan aydın, İsyân Ahlakı'na sahip, toplumun ıstıraplarına talip Millet Mistik'leri ve toplum selameti için hapis ve idamı göze alarak iktidarın karşısına dikilen şahsiyet sahibi insandır.

Topçu aydınlarla ilgili düşüncelerini Tanzimat'tan sonra Türk düşün dünyasında önemli bir adres olan Babıali üzerinden yapar: Ona göre (2018c: s.61) Babıali; İstanbul'un karşı yakasındaki kötülük yuvası, onun sıkıntı çeken gövdesine kanser gibi uzayan caddenin adıdır. Burada hep ruh ve ahlak düşüklüğü dolaşır.

Topçu düşüncede bir inkılap yapılabilmesi için, halkın ahlak ve eğitim olarak aydınlara yaklaştırılması gerektiğini belirtir. Tersinin olması millet açısından büyük bir kayıptır. Durum kendi ifadelerinde şöyledir: “İnkılâp, düşüncede (...), sanatta ve ahlâkta yapılacaktır. Fikir sahasında halkı yükselterek münevver zümreye yaklaştıracak yerde halka doğru iniş fecî neticeler verdi. Münevverin cevheri halkın heveslerine feda edildi ve halkın münevver asaletiyle alâkası büsbütün kesildi.” (Topçu, 2018b: s.52) Bu durumu Akif şöyle dile getirir:

Sizde erbâb-ı tefekkürle avâmın arası,

Pek açık. İşte budur bence vücûdun yarası. (Ersoy, 2016: s.164).

Akif bu ifadeleriyle aydın-halk yabancılaşmasına ve kopukluğuna işaret etmektedir. Aydın halk yabancılaşmasını Topçu ise Erzurum köylüsünün ağzından kısaca şöyle ifade eder: Bizim aydınlarımız vagonlardan kopan lokomotifler gibidir. Onlar kömürlerinin bittiği yerde, yolda kalır, bizlerde buralarda gebeririz. Doğrusu ne üniversitelerimizde Erzurumlu İbrahim Hakkı'ların ve Yunus Emre'lerin ruhu ne de Yunus Emre'lerin ve Erzurumlu İbrahim Hakkı'ların ruhunda üniversitelerimizin nüveleri görülmektedir (Topçu, 1998: s.71). Ona göre bir milletin eğitim kurumları, üniversiteleri kaynağını kendi öz kültüründen almalıdır.



Kendi öz kültüründen kaynağını almayan eğitim modelleri aydın-halk kopukluğuna veya aydın-halk yabancılaşmasına neden olur. Bu durumu da Topçu şöyle dile getirir: Son dönemde eğitimde yapılan inkılaplar, okulların sayısını artırdı ancak eğitimi yükseltemedi, öğretim etkinliklerini yaşama karıştırdı, bilimi sevdiremedi, öğrenciyi esnafa benzetti, hakikati kurtaramadı, okuma-yazma bilenlerin sayısını artırmış olmasına rağmen halkı aydına bağlayamadığı görülür (Topçu, 2016: s.60). Buda, eğitimden beklenenle, ortaya çıkan sonucun beklenenin zıddı olarak, milleti ve okumuşları birbirinden uzaklaştırmış olduğunu ortaya koyar.

Batı'da ortaya çıkan bilimsel gelişmelerin olduğu gibi Türk kültürüne transfer edilmesi bilimin Türk ve Batı kültürüne olan etkisini Topçu şöyle açıklar: Türk kültüründe gelinen nokta itibarıyla; aydını halktan daha fazla materyalist oluyor. İşte Batı'yla Türk kültürü arasındaki farklardan bir tanesi budur: Avrupa köylüsü, Şark'ın medeniyetler kuran müktesebatına mirasçı ve İslam'ın müjdelerini kazanmış Anadolu köylüsü gibi ince ruh ve bilinçle olmasa da madde düşkünlüğünden onun kadar uzak kalmaz. Aydın sınıfında bu durum tersinedir. Doğu'da sosyal statü arttıkça gösteriş düşkünlüğü ve maddi konfora sahip olma amacıyla olan aydının karşısında bunlara değer vermeyen bilim ve idrak artıkça bu metallerden giderek uzaklaşan entelektüel (aydın) görülür (Topçu, 1998: ss.45-46). Türk kültürü öyle bir hal almıştır ki, bilim ahlakın ve aklın bozulmasına neden olmaktadır. Batı'da köylü aydından daha ahlaklı ve daha akıllıdır. Batı'da bilim insanları daha ahlaklı ve akıllı yapar. Aydın ileri, köylü ise geridir. Köylüye itimat edilmez, aydına inanılır ve güvenilir. Türk kültüründe iş tersinedir (Topçu, 2018c: s.56). Bu durum Batı kültüründe üretilen bilimin, Türk kültürüne transfer edilirken uygun bir yöntemle alınmayıp doğrudan kopyalanması sonucu ortaya çıkan yan etkileri olarak görülebilir.

Topçu, aydın eleştirisine şöyle devam eder: Biricik ideali önemli konulara çıkmak ve milletin üstüne bir asalak gibi yapışmak olan bir kuşak ve bir aydın (münevver) belası ortaya çıktı. Günümüzde aydın, yalnızca çıkar ve şöhret peşinde koşan bir siyasetçidir. O milliyet ve ahlak düşmanı olduğu, mahşeri vicdanda hiçbir itibarı kalmadığı için millete bir an olsun hesap vereceğini düşünmeyen bir sorumsuz ve bir asalaktır (Topçu, 2008: s.37). Topçu'nun bu ifadeleri bizi, onun, aydını başkalarının üzerinden geçinen bir asalak olarak gördüğü sonucuna ulaştırır.

Aynı zamanda aydın toplumun sorunlarından tamamıyla habersizdir. Toplumun hizmetinde olma gayesi yoktur. Topluma, irfan, bilim, ahlak ve yaşam sunma zorunda olduğunun farkında değildir. Aydın, son yüzyılda dalkavuk veya Batı'nın bilinçsiz taklitçisi olarak görülmektedir. Batı'ya gidenler Anadolu'yu unuttular. Yurda dönenler Batı kültürünün en bayağı

yaşam araçlarını memlekete taşıdılar (Topçu, 2017a: s.88). Böylece sözde münevverler şuursuz taklitçiler olarak memlekete Batı'nın en basit yaşam araçlarını getirmişlerdir.

Çıkarlarını Allah yerine koyan ve yalnızca ona tapan, sözde münevverlerdir. Avrupa görmüş olan münevver Türk milletinin iki musibetinden birisidir. Bir asırdan itibaren de Türk milletini her geçen gün biraz daha geri bırakan ve Avrupa'ya boyun büktüren, Avrupa'da yetişen bu münevverlerdir (Topçu, 2017a: s.36). Bu bağlamda milletin problemlerine çözüm üretmesi gereken münevverler millet için sorun oluşturmaktadır.

Topçu, Türk milletine aydınlar üzerinden kurtuluş reçetesi olarak üç öneri sunar. Reçetenin birinci maddesi; sorumluluk duygularını bütünüyle kaybetmiş bulunan devlet yöneticilerinden ümidini kesen, sahtekâr aydınlardan canavardan korkar gibi bıkmış olan toplum, inandığı kişilerin çevresinde birleşerek, sorumluluğu aşk gibi özümseyip, benliğinde hırs ve irade şekline getiren fedakâr ve genç bir zümreyi güçlendirmelidir (Topçu, 2010a: s.58).

İkinci maddesi; toplumun kurtuluşunu din adamlarından ziyade aydınlarda görür: Din adamlarının bu yetersizliklerine son verilmezse, daha açık ifadeyle yüzyıllardır Müslüman dünyayı uyutan sözde alimlerin yerini, ilk önce, hakikat hırsına sahip, erdem mücahidi, toplumun kalbine ve dimağına girebilen idealist bir aydın sınıfa bırakmadıkça milli mektebi inşa edecek bir ruh oluşmayacaktır (Topçu, 2010b: ss.12-13). Milli mektebi oluşturacak olan aydın sınıf milletin kalbine ve beynine hitap edecek bir ruhla ortaya çıkmalıdır.

Üçüncü olarak Türk milletinin kendi benliğini bulması için aydınlar aracılık edecektir: Bu çare, Batı'nın iyi şeylerini alıp kaçırma gibi bilinçsiz bir kopya ile olmaz. Önce Türk milleti kendi benliğini bulup onu tekrar içine sindirecek. Sonra benliğini yeniden özümseme aşamasında Avrupa'da bu işlere uygun olan ve emek isteyen iyi şeyleri alıp, benliğinde kaynaştırıp eritecek ve ilk önce kaybetmiş olduğu benliğini bulup yeniden kuşanacaktır (Topçu, 2018c: s.56) Böylece benliğini bulan Türk milleti aydınlar aracılığıyla bir diriliş gerçekleştirecektir.

Türk milletinin Rönesans'ından sonra halk ve aydın kaynaşacaktır. Topçu halk-aydın kaynaşmasını kısaca şöyle ifade eder: Fakültelerin giriş kapılarında Remzi Oğuz'un büstü, İbni Kemâl' in heykeliyle yan yana duracak. Dini sanatın müjdeleyicileri olarak, daha önceden seçim sloganları atılan meydanlarda halk Yunus Emre'yle Mehmet Akif'i konuşacak. Haysiyet pazarlık konusu olmaktan çıkacak. Her insan millet için kazanacak, bütün fertler millet iradesinin emrine girecek. Gençlerin bakışları haya içinde Allaha dönecek. Bilmeyen insanlar bilenlerin emrine girecek. Toplum, aydınların (münevverlerin) peşinden gidecek ve onlardan işaret bekleyecek.

Aydınlar da millet tarihinin, bin senelik birikimin emrinde olacaktır (Topçu, 2017b: s.50). Bu bağlamda Topçu'ya göre (2008: s.37) Müslüman Türk milletinin kuruluş aşamasında gerçek misyonunu omuzunda zembil taşıyarak yerine getiren aydın milletin velisi olarak ortaya çıkmıştır.

Topçu, aydınlarla ilgili düşüncelerini ifade ederken çoğunlukla münevver kavramını kullanır. Aydın eleştirisi yaparken de ondan sözde münevver diye bahseder. Ancak o idealize ettiği, topluma model olarak sunduğu aydını Millet Mistiği olarak isimlendirir. Millet Mistiği: “Tarih içinde büyük vatanperverler, millet şehitleri veya kahramanlar diye anılan bu insanlar, millet ruhunun, fertlerini her zaman kana kana doyurmaya kudretli kaynaklardır. Bunlar, millet mukaddesatının sahipleri ve yaratıcılarıdır. Bunlara biz, millet mistikleri diyoruz” (Topçu, 2018a: ss.132-133). Bu bağlamda ortak kaderde birleşen Millet Mistik’leri, milletlerin oluşumuna kaynaklık eder. Millet Mistik’lerini, milletlerin oluşumuna kaynaklık eden yüce şahsiyetler olarak şöyle ifade eder: Tek bir membadan kültür davası, dinin anlatılması ya da ırk örgütü gibi hırslı bir atılımdan yaşam ve enerji alarak, kendi çevresinin dairesi içine kapanan millet varlığının, aynı güçle hayatını sürdürmek ve sonsuz varlık olma hırsını her daim yaşatabilmek için, bu gücü kendisine her daim sunabilecek olan şahsiyetlere ihtiyacı vardır (Topçu, 2018a: s.132). Millet Mistik’leri, toplumların üzerinde yükseleceği zemin veya besleneceği kaynak olarak da ifade edilebilir.

Millet Mistik’lerinin nitelikleri şunlardır: Onlar büyük ıstırap sahibidirler. Onların en büyük zevkleri, milletin sıkıntısını, mustarip hayatlarıyla kaynaştırmaktır. Onlar hayatları boyunca aynı kanaat ve düşünceye sahiptir. Kendi dönemlerinde iktidar baskısına şiddetle karşı çıkmak, bu büyük asileri genelde idama çoğunlukla da cezaevine göndermiştir. Onlar bu sonlarını, ilahi amacın huzuruyla birleştirdiler. Onlar, esasen bütün hayatlarını milletin kurtuluşuna harcamaktan ibaret bir şehitlik makamı olarak görürler (Topçu, 2018a: s.136). Bu bağlamda onlar millet çilekeşleri olarak da adlandırılabilirler.

Topçu farklı ifadelerle Millet Mistik’lerini büyük mezarlar ve büyük ölümler olarak da isimlendirir: Büyük vatanlar büyük mezarların üstündedir. Büyük ölümleri olmayan milletler sonsuz olamazlar. Üzerinde büyük ruhların sevildiği topraklarda sonsuz yaşam ağacı yeşerir, gerçek yaşam gerçek mutluluk tadılır. Onlar olmadan yeryüzünde yaşam yetimdir. İnsanın yaşam sürdüğü yeryüzünde toprağın ruhu yoksa insanda da yaşam olamaz. Büyük ruhu vatan toprağına karıştıranlar, milletleri sonsuz yapan kabirlerde ebediyetle koyun koyuna yatanlar, peygamberler, veliler, hakimler, filozoflar, ahlakçılar ve sanatkarlardır. Anadolu toprağının altında Müslüman Türk milletine bin yıllık geçmişten emanet olan büyük kabirler, sonsuz olan ruhlarını Müslüman Türk milletinin varlığına karıştırdıkça, ruhlarına düşman olan sefillerin etkileri Müslüman Türk

milletini ortadan kaldıramaz. Gerçek büyüklerin kabirlerinde sonsuzluk bayrağı dalgalanır. Türk milletini yaşatan ve ebedileştiren, sonsuzluğa götüren büyük kervanın başında Yunus'lar Mevlana'lar görülür. Anadolu ruhunun uyanış zamanında, ona yön vermesi, bilgelik ışıklarını göstermesi bakımından bu memlekette Mevlâna ve Yunus, Sokrat'ın yaptığı büyük role sahiptirler. Türk milleti Mevlana'nın ruhuyla dolsaydı, her gün başka yabancı ruhun taklitçisi ve bedbaht zavallı olmazdı. Mevlâna, milli ruhun mürşidi ve felsefenin üstadı olmalıydı. Mevlana'nın şahsiyetinde doğunun büyük hâkimi Sadi ile Batı romantizminin zirvesi sayılan Goethe birleşmiş bulunur. *Gülistan*'ın ağır başlı kalender hâkimi, *Mesnevi*'de ıstırap çeken sert bir yüze bürünür. Diğer taraftan *Mesnevi*'nin güçlü bir tarafı Goethe'yi düşündüren romantizmidir. Yedi asırdır milyonlarca ruha ateş veren mistik lirizm, Türk romantizminin ilahi kapısıdır (Topçu, 2008: ss.115-116). Topçu'nun, yukarıda ifade ettiği Mevlâna, Yunus Emre, Sokrat, Goethe aynı zamanda isyan ahlakının baş temsilcileridir. Onun eserlerinde isyan ahlakına sahip kişiler olarak ifade ettikleri aynı zamanda Millet Mistik'leridir

Topçu, Millet Mistik'lerini; toplumsal kurtuluşun taşıyıcısı ve topluma bir prototip olarak tanımlar ve sunar. Onlar ideali amaç edinmiş büyük ruhlardır (Elibol, 2006: s.271). Bu çalışmaya bakan yönüyle Millet Mistik'leri Topçu'nun millete rol model olarak sunduğu ideal aydın tipidir.

Topçu Millet Mistik'lerini iktidar dışında konumlandırır: Yüksek makamlar, onların yalnızca millete hizmet için ve daha yüce şehitlik mertebesi elde etmek için, çok nadir buldukları konumlardır. Çoğunlukla yoksulluk içinde toplumun takdirinden ve övgüsünden uzak, zulüm kaskacında hayat sürerler. İnsanı kibre esir eden yüksek makamlara çoğunlukla yabancı ve düşmandırlar (Topçu, 2018a: s.136). Çünkü iktidar içerisinde konumlanmak Millet Mistik'lerinin varoluş gayesine tehdittir.

Topçu'nun aydınlarla ilgili düşünceleri şöyle özetlenebilir: Topçu, aydın eleştirisi yaparken "sözde münevver" ifadesini kullanır. Sözde münevverin milletin inanç ve kültürel değerlerinden uzak olduğunu, halkın kültür ve donanım olarak münevvere yaklaştırılması gerekirken, münevverin değer ve donanımını kaybederek halka yaklaştığını bunda aydın halk kopukluğuna neden olduğunu, Türk toplumunun iki musibetinden birisi Batı'da eğitim görmüş olan münevverin memlekete Batı'nın en basit kültürel ve yaşam araçlarını getirdiğini, Batı'da bilimin insanı ahlaklı ve akıllı yapmasına rağmen Türk kültüründe tam tersi bir durum ortaya çıktığını ve bilimin Türk aydınını maddeci yaptığını düşünür.

Topçu'nun millete bir prototip olarak sunduğu Millet Mistikleri, ona göre bir milletin ortaya çıkması ve varlığını devam ettirebilmesi için olmazsa olmaz şarttır. Yüksek makamlar,

Millet Mistik'lerinin zorunlu durumlarda geçici olarak yalnızca millete hizmet için bulunabilecekleri yerlerdir. Yoksa Millet Mistik'leri milletin ve devletin olanaklarından ve şöhretten uzak yaşarlar. Onlar milletin sıkıntılarına, ıstıraplarına taliptir. Bu yüzden millete olan hizmetleri karşılığında hiçbir makam veya maddi beklentileri olmaz. İktidarla hiçbir çıkar ve menfaat ilişkisi içerisinde olmazlar. Hatta iktidarın baskılarına ilk önce onlar karşı çıkar. Onlar yaşarken yüksek makamlardan özellikle uzak durdukları için kıymetleri, gerçek değerleri pek bilinmez. Millet onların kıymetini çoğunlukla öldükten sonra fark eder.

3.Necip Fazıl Kısakürek'te Aydın: Gerçek ve Üstün Münevverler Aristokrasisi

Türk kültüründe, basın yayın, gazetecilik faaliyetlerinden dolayı aydın kavramının mekânı, açık adresi Cağaloğlu'ndaki Babıali caddesidir. Kısakürek, Babıali'yi şöyle ifade eder: Babıali; Türk kültüründe, sanat ve düşün dünyasının mekanına verilen isimdir. Orası da diğer dünyalar gibi tezatlarla dolu bir dünyadır. Türk kültür bütünlüğü içinde hiçbir iş türünü temsil eden bileşenler Babıali de olduğu kadar birbirine ters oluşumları kucaklayamaz (Kısakürek, 1990: s.168). Bütün yolların Roma'ya çıkması gibi Türk düşün hayatında da bütün yollar Babıali'ye çıkar. Düşün, sanat, bilim ve siyaset sahasında bu ülkede fikir çilesi çeken herkesin "Pazar" yeri Babıali'dir. Bu tarz insanlar nerede ve ne işle uğraşırsa uğraşsın Babıali'den sayılabilir (Kısakürek, 1999b: s.313). Bu bağlamda aydın, sanat ve düşünce insanların her çeşidi Babıali caddesinde bulunur. O günün koşullarında Babıali caddesi, aydınlar, düşünce, sanat insanların adresi olarak kabul edilmiştir.

Kısakürek, aydın eleştirisini sözde aydın ve sözde münevver kavramı üzerinden yapar. Peki sözde aydın nasıl olunur? "Fikir, bir bal peteği gibi derin ve kudretli ferdin kafasındaki kovandan alınıp bandrollü kutular içinde mektebe, gazeteye ve kahvehaneye sürüldüğü dakikadan itibaren bu esrarlı macundan her yiyen sözde münevver olur. Fikrin ondan sonraki ismi, yaftalı hakikat ve malûmattır." (Kısakürek, 2014b: s.261) Sözde aydın (münevver), olayların iç yüzünden ziyade posasını bilir. Hiçbir şeyin ruhuna vakıf değil, her şeyin maddesine meftundur. Hakikati, bir ceylan ve sözde aydını da bir avcı olarak değerlendirdiğimizde, avcının vurduğu ceylandan yediği parçalar boynuzları ve tırnaklarıdır. Avcı, ceylanın ciğerini, kalbini, böbreklerini ve beynini vb. yerlerini yemeden uzaklaşır. Ceylanın bu kıymetli yerlerini fark etmemesinin nedeni; onların deri altında görünmemesidir. Tırnakla yürek arasında bir de sertlik farkı vardır. Sözde aydında, her şeyin sert ve kabasından anlar (Kısakürek, 2014b: s.260). Kısakürek'in burada ifade ettiği Tanzimat'tan sonra ortaya çıkan, milletin değerlerinden kopuk ve materyalist bir aydın tipidir.

Tanzimat'tan sonra ortaya çıkan bu aydın tipini şiirlerine konu ettiğinde onlar için “yarım ve çeyrek” nitelemelerini kullanır:

Yarım aydınlar vardı, eskiden, seyrek seyrek;

Şimdi çil yavruları, her çeyrekte bir çeyrek... (Kısakürek, 2008: s.185).

Yine Tanzimat sonrası aydını için *Başboş* şiirinde sözde aydın nitelemesini kullanır:

Yirmidokuz harflik sözde aydınlar,

Yafta yazar, isim takar, başboş.

Allahım sen acı bu saf millete!

Akşam yatar, sabah kalkar, başboş... (Kısakürek, 1999a: s.424).

Kısakürek, sözde aydınların donanım olarak sadece basit düzeyde okuma-yazma becerisine sahip ve toplumsal eleştirilerinin boş suçlamalardan ibaret olduğunu, milletin de bu aydınlar elinde acınacak duruma düştüğünü ifade eder.

Kısakürek, kendisi de Avrupa da eğitim almış olmasına rağmen, Avrupa da eğitim gören aydınları eleştirir: “Diploması vardır; (Barem)e yarar, Avrupa’da okumuştur; bütün takdir ölçülerini avlamaya yarar.” (Kısakürek, 1996: s.294) Ona göre aydının Avrupa’da eğitim alması olumsuz bir durumdur. Çünkü o her ne kadar kendisi de eğitim amacıyla Batı’ya gitmiş olsa da kültürel etki ihtimalinden dolayı Batı eğitimine karşıdır. Batı da eğitime zorunlu durumlar ya da bilgi aktarımı dışında sıcak bakmaz.

Kısakürek, Türk toplumu için gerçek tehlikenin ekonomik kıtlıktan ziyade aydın kıtlığı olduğunu düşünür: “Yüz yıldır derin bir kıtlık çekmekteyiz! Ne altın, ne kalay, ne fabrika, ne tezgâh, ne maden, ne buğday kıtlığı... Kısaca ve sadece münevver kıtlığı; gerçek münevver kıtlığı” (Kısakürek, 2016: s.49) çekmekteyiz. Kısakürek bu satırları 1946 yılında kaleme alır. II. Cihan Harbinde dünya genelinde yaşanan ekonomik kıtlık gündemdeki yerini korurken Kısakürek’in bu satırları kaleme almış olması manidardır. Toplumun yeme içme ihtiyacını karşılamadan önce kendisini doğru bilgilendirecek ve yönlendirecek aydına ihtiyacı olduğunu düşünür.

Tanzimat'tan sonra ortaya çıkan aydının gelişim seyri Kısakürek’e göre (1996: s.115) şöyledir: “Bunlar, kurbağanın değişme devreleri şeklinde, Tanzimat’tan Meşrutiyete, Meşrutiyetten Cumhuriyete ve Cumhuriyetten bugüne, üç çığır içinde yetkinliklerini tamamlamış ve şimdi azmanlaşmış sun’i ilkâh mahsulü, ulvî oluş gayesi gütmeyen ve fikir çilesi çekmez, aşksız ve madde

üstü iştiyaksız, yalnız zehirlemeye memur haşerelerdir.” Onun buradaki “fikir çilesinden uzak, aşksız ve madde üstü iştiyaksız” ifadeleri aydınının materyalist niteliklerini gösterir.

Kısakürek, Türk toplumunun üç dört asırdır geri kalışının ikinci nedeninin çeyrek aydın olduğunu şöyle ifade eder: “Apışmış kalmış, ara bulucu ve Tanzimatçı çeyrek münevver...” (Kısakürek, 2014a: s.112) toplumsal problemlerin başında gelir. Bu toplumsal problemlere çözüm için Kısakürek Babıali’de (aydınlarda) bir inkılap yapılması gerektiğini düşünmektedir: “Türkiye’nin bir buçuk asırdır beklediği gerçek ruh ve kültür ihtilâli, önce ‘Babıali’nin millileştirilmesi, ahlakileştirilmesi ve temel görüşe oturtulmasıyla başlayacaktır.” (Kısakürek, 1999b: s.337) Amaç, Babıali’yi (aydınları) ortadan kaldırmak değil, onun şaşkınlık veren bir anlayışla normalleştirdiği zıtlıklardan bünyesini temizlemektir. Bir şeyin tam olarak ortaya çıkması onu zıtlıklardan ayırıştırarak olur. Babıali’de inkılap yapabilmek için, orada iyi değerler manzumesinin tahakkümünü kurmak ve bünyesini belli bir kalite planında aykırılıklardan temizlemek gerekir (Kısakürek, 2010b: s.47). Bu temizliği de ancak devlet, cerrahi müdahaleyle yapabilir. Kavga ve gürültü yerine ülke genelinde çetin ve büyük bir inkılap lazımdır. Ancak Babıali yalnız iktidarı suçlamaya görevli ve çeşitli organizelerle bunu yaparken ülkenin biricik ayıbının kendisi olduğunu kesinlikle kabul etmez (Kısakürek, 1995: s.36). Bu inkılap sayesinde Babıali sözde aydınlardan temizlenmiş olacak ve aydın Kısakürek’in tasavvur ettiği toplumsal misyonu üstlenecektir.

Kısakürek, kendi tasavvur ettiği aydın tipini *Tobum* tiyatrosunda, oyun kahramanları *Ferhat Bey* ve *Yolcu*’nun arasındaki diyalog üzerinden özetle şöyle ifade eder: *Ferhat Bey*: Aydınlardan (münevverlerden) ne kadar korktuğumu bilmezsiniz. Bir arslandan, geyik o kadar korkmaz. Burada köylüler içinde oturma nedenim budur. Ve bu şekilde aydın ve köylü arası giyinirim. Çünkü köylü gibi toprağı işleyenlerden değilim. Aydında değilim. Zira aydınının ne olduğunu biliyorum. *Yolcu*: Hem sizin gibi aydın (okumuş) ve düşünen adam zarafetinin üst basamağına ulaşmak, hem de temiz Anadolu ruhunu muhafaza etmek ne kadar harikadır (Kısakürek, 1991: s.71). Tiyatro eserindeki diyalog üzerinden ifade edilen aydın, toplumla iç içe, tevazu sahibi, toplumsal değerlere sahip ve toplumsal değerlerle barışık bir aydındır.

Kısakürek aynı zamanda aydınlardan iktidarından yanadır. O bunu şöyle ifade eder: “İslâm inkılabında sınıf, belli başlı farikaların kendisini cemiyet içinde sınırladığı zümreleri değil, kitlelerin, bütün insanlık çapında mayasını tutturacak örnek şahsiyet kadrosunu murat eder. Bu kadronun da belli başlı bir sınıf ismi vardır: Gerçek ve üstün münevverler aristokrasyası...” (Kısakürek: 2010a:

s.228) Burada ifade edilen gerçek ve üstün münevverler aristokrasyası, bu çalışmaya konu olan yönüyle aydınlar sınıfıdır.

Kısakürek'in aydınlar yönetiminden yana olduğu, hakkında yapılan akademik çalışmalarda ortak noktadır. Ancak Kısakürek'le ilgili akademik çalışmaların bazılarında göre ütopya bazılarında göre gerçekçi devlet şeması olarak kabul edilen “Başyücelik Devleti”ndeki “Yüceler Kurultayı” günümüzdeki parlamento veya millet meclislerinin karşılığıdır. Bu parlamento Kısakürek'in “Yüce”ler (milletvekili) olarak isimlendirdiği milletin en seçkin yüz bir aydın üyesinden oluşmaktadır.

Kısakürek bu Yüce'leri (aydınları) şöyle tanımlar: “İşte, bir cemiyette bütün temsil hakkı; mutlak olarak, fikirde, san'atta, ilimde, fende, siyasette, idarede, hülâsa yapıcı ve kurucu insanı verim şubelerinin hepsinde, en uzun çıkıntılı yıldız köşelerinin, dolayısıyla en üstün şahsiyetlerindir.” (Kısakürek: 2010a: s.394) Bu şahsiyetler Yüce olarak isimlendirilen millet vekilleridir.

Yüce'lerin, farklı bir ifadeyle milletvekillerinin bir araya gelmesiyle; “milletin dinde, fikirde, sanatta, ilimde, siyasette, müspet bilgilerde, ticarete, askerlikte, idarede, işde, hülâsa insan kafasının arayıcı hamlelerini ve idrak çilelerini plânlaştıran her sahada, eser, keşif, görüş, terkip ve dâva sahibi (aksiyon)cu güzidelerinden örülü” (Kısakürek: 2010a: s.285) olan Yüceler Kurultayı oluşacaktır. Bu aksiyoncu güzidelerin bir araya gelmesiyle ortaya çıkan Yüceler Kurultayı kendi aralarından her yönüyle en donanımlı, ahlaki ve dini yönü çok güçlü ve milleti en iyi temsil yeteneğine sahip olan Yüce'yi (aydını) Başyüce (Cumhurbaşkanı) olarak seçecektir.

Böylece devlet yönetimi aydınlara verilecek ve toplumda yine aydınların kontrolünde olacaktır: “Bu muazzam dâva yolunda en kısa ölçü şudur ki, halkı, kendi nefsinin aşan hakikî hakimiyet plânına çıkarmak için onu hakka esir etmekten ve başıboş kalabalıkları başı bağlı münevverler iradesine tâbi ve mahkûm kılmaktan başka yol yoktur.” (Kısakürek: 2010a: s.224) Kısakürek'e göre (2010a: s.285) başı bağlı münevverlerin Yüceler Kurultayı olarak en önemli görevi; milleti, doktor gözetimindeki hasta gibi, soyut idrak çilesi çeken ruh ve düşünce işçilerinin (aydınların) kontrolünde tutmaktır. Bu bağlamda Kısakürek'in toplumsal düşüncesinin merkezini aydınlar oluşturur. Devlet yönetimini ve iktidarı aydınlar üzerine bina eder.

Kısakürek'in aydınlarla ilgili düşüncelerini toparlayacak olursak; aydın eleştirisine Babıali'den başlar. Babıali'de aydın kimliğiyle ortaya çıkmış şahısların aydın olarak yetersiz ve

toplumsal değerlerden kopuk olduğunu düşündüğü için önce Babıali'de bir inkılap yapılması ve aydınların millileştirmesi gerektiğini düşünür.

Aydın ve münevver kavramlarını hem olumlu içerikte hem de olumsuz içerikte kullanır. Aydın eleştirisini sözde aydın, yirmi dokuz harflik sözde aydınlar (Kısakürek, 1999a: s.424), yarım aydınlar, çeyrek aydın (Kısakürek, 2008: s.185), Tanzimatçı çeyrek münevver (Kısakürek, 2014a: s.112) ve sözde münevver kavramları üzerinden yapar. Özellikle Tanzimat'tan sonra ortaya çıkan ve Batı'da eğitim almış olan seküler ve materyalist değerlere sahip aydınlara şiddetle karşı çıkar.

Kısakürek, aydına yönelik düşüncelerini ifade ederken; Babıali, aydın, münevver, münevverler aristokrasisi, Yüce, Yüceler Kurultayı, idrak soyluları, cins kafalar, güzideler ve dimağ işçileri vb. kavramlarını kullanır. Aydın ve münevver kavramları üzerinden aydın eleştirileri yapar. Ancak; münevverler aristokrasisi, Yüce, Yüceler Kurultayı, idrak soyluları, cins kafalar, güzideler ve dimağ işçileri kavramları Kısakürek'in tasavvurundaki ideal aydın tipini ifade etmek için kullandığı ve olumlu içeriklerle donattığı kavramlardır.

Kısakürek'in düşün dünyasında; memleketin bütün meslek ve iş sahalarının en yeteneklilerini aydın işlevini icra edebilecek olanları günümüzdeki ismiyle parlamento veya millet meclislerinde Yüce (milletvekili), olarak bir araya getirip bunlara; bakan, başbakan hatta Başyüce (cumhurbaşkanı) olarak görevler verilecek, devleti aydınlar yönetecek ve böylece bir seçkinler idaresi teşekkül edecektir. Bu durum farklı bir ifadeyle aydınların iktidarındır.

Kısakürek aydını bürokraside ve iktidarda konumlandırarak, tam bir Türk aydın tipi ortaya koyar. Ancak Kısakürek, iktidar konumu verilen bir aydının, iktidar erkinin ve olanaklarının aydın kimliğine ve kişiliğine vereceği muhtemel zararları göz ardı etmektedir.

Sonuç

Aydın, insanlık tarihinin başlangıcından itibaren toplumlarda ve milletlerde işlevsel olarak ortaya çıkmıştır. Türk aydını da kendi sosyal, ekonomik ve inanç sisteminde ortaya çıkmış toplumsal bir tip olarak aynı zamanda Türk milletinin önde gelen taşıyıcı unsurlarından birisidir. Ancak günümüzde dünya genelinde aydın olarak modern Batı entelektüeli kabul görmüştür. Herhangi bir toplumda aydın değerlendirmesi yapılırken mihenk taşı olarak modern Batı aydını ölçüt alınmaktadır.



Çalışmada incelediğimiz, Topçu ve Kısakürek'in aydın tasavvurlarının modern Batı aydını (entelektüeli) ile örtüşen ve ters düşen yönleri vardır. Topçu ve Kısakürek aydın eleştirisini benzer unsurlar üzerinden yaparken aydın konumu ve aydının iktidarla olan ilişkisi açısından tamamen zıt düşünürler. Topçu ve Kısakürek'in Babialı, sözde aydın, aydın halk yabancılaşması, aydının millet müktesebatından kopuk olması, Batı'nın basit yaşam şekline sahip ve Batı taklitçisi olması ve materyalist aydın üzerinden, aydın eleştirisi yapmaları ortak noktalarıdır. Yine bu konuda Kısakürek Babialı'de bir inkılap yapılması gerektiğini ifade ederken Topçu düşüncede bir inkılap yapılması, din adamlarının yerini toplumun kalbine ve beynine girebilen aydın (münevver) bir zümreye bırakması gerektiğini düşünür.

Her iki düşünüründe kendilerine özgü ideal aydın tasavvuru üzerinden bir toplum inşası ortaya koymaları ortak noktalarıdır. Topçu'nun ideal aydın tipi Millet Mistik'leridir. O, Millet Mistik'lerini eserlerinde ifade etmek için, onlara yönelik olarak, büyük vatanperverler, millet şehitleri, büyük mustaripler ve büyük ölümler gibi kavramlar kullanır. Kısakürek'in ideal aydın tipi ise parlamentoyu oluşturan Yüce'lerdir. O'da yazılarında Yüce'leri ifade etmek için; münevverler aristokrasisi, cins kafalar, idrak soyluları, dimağ işçileri ve aksiyoncu güzideler vb. kavramlar kullanır.

Ancak her ikisinin de aydın tasavvuru Türk aydını ve modern Batı entelektüeli üzerinden değerlendirildiğinde biri güney kutbu ise diğeri kuzey kutbu gibidir. İktidar açısından; Topçu, Millet Mistiği aydınları her türlü sosyoekonomik konum, statü ve iktidardan uzak konumlandırırken, Kısakürek, Yüce'leri; milletvekili, bakan, başbakan, cumhurbaşkanı olarak iktidarda konumlandırarak, bizzat iktidarı aydınlara teslim eder.

Topçu'nun Millet Mistik'lerinin muhalif, eleştirel, iktidar karşısında ve iktidardan uzak konumlanması modern Batı entelektüeliyle örtüşen yönleridir. Ancak Millet Mistik'lerinin modern Batı entelektüelinden daha aşkın nitelikleri vardır. Millet Mistik'lerinin modern Batı entelektüelinden daha aşkın olması, onların aynı zamanda büyük mustaripler, millet şehitleri ve büyük ölümler olarak adlandırılması ve kendilerinin sadece milletin ıstıraplarına talip ve darağaçlarını göze almalarıyla açıklanabilir. Kısakürek'in iktidarda konumlandığı Yüce'ler ise modern Batı entelektüeline göre aydın sayılamaz. Ancak bürokrat Türk aydını kavramıyla açıklanabilecek bir olgudur.

Kaynakça

- Akalın, Ş. H. (2011). *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Aron, R. (1979). *Aydınlar Afyonu*. (Çev. İzzet Tanju). İstanbul: Tur Yayınları.
- Birkök, M. (2000). Aydınlar ve Bazı Vasıfları. *Istanbul Journal of Sociological Studies*, C.0. S.26. ss.97-111.
- Çağbayır, Y. (2017). *Ötüken Türkçe Sözlük*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Demiralp, O. (2002). Entelektüeller ve aydınlar. *Cogito- Üç Aylık Düşünce Dergisi*, (31), 108-132.
- Develioğlu, F. (1993). *Osmanlıca -Türkçe Ansiklopedik Lügat*. (11. Baskı) Ankara: Aydın Kitabevi.
- Elibol, S. (2006). Bir Muhalif Düşünce Dergisi: Hareket Dergisi. İçinde T. Bora-M. Gültekingil (Ed.), *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce*, C.5. (ss.276-273). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ersoy, M. A. (2016). *Safabat*. İstanbul: Düzey Kitap.
- Keser, İ. (1986). *Tanzimat'tan Cumhuriyet Türkiye'sinde Aydınlar ve Aydınlar Sosyolojisi*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sivas.
- Kılıçbay, M. A. (1995). Türk Aydınının Dünyasını Anlamak. İçinde S. Şen (Ed.), *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu*. (ss.175-180). İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Kısakürek, N. F. (1990). *Başmakalelerim 1*. (1. Baskı). İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Kısakürek, N. F. (1991). *Tobum*. (5. Baskı). İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Kısakürek, N. F. (1995). *Başmakalelerim 2*. (1. Baskı). İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Kısakürek, N. F. (1996). *Çerçeve 4*. (1. Baskı). İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Kısakürek, N. F. (1999a). *Çile*. (40. Baskı). İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Kısakürek, N. F. (1999b). *Babiali*. (8. Baskı). İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Kısakürek, N. F. (2008). *Öfke ve Hiciv*. (7. Baskı). İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Kısakürek, N. F. (2010a). *İdeolojya Örgüsü*. (18. Baskı). İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Kısakürek, N. F. (2010b). *Çerçeve 1*. (5.Baskı). İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Kısakürek, N. F. (2014a). *Büyük Doğu Cemiyeti*. (2.Baskı). İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Kısakürek, N. F. (2014b). *Tanrı Kulundan Dileklerim*. (14. Baskı). İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.

- Kısakürek, N. F. (2016). *Çerçeve 3*. (5. Baskı). İstanbul: Büyük Doğu Yayınları.
- Mardin, Ş. (1991). *Türkiye’de Din ve Siyaset Makaleler 3*. (1. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınlar.
- Meriç, C. (1997). *Mağaradakiler*. (2. Baskı). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Nişanyan, S. (2012). *Sözlerin Soyağacı, Çağdaş Türkçenin Etimolojik Sözlüğü*. (6. Baskı). İstanbul: Everest Yayınları.
- Ortaylı, İ. (2014, 12 Ocak). Dreyfus Davası. *Milliyet Gazetesi*.
<https://www.milliyet.com.tr/yazarlar/ilber-ortayli/dreyfus-olayi-1820648>
- Özcan, Z. (2006). Sosyo-Kültürel Fenomen Olarak Entelektüeller. *Doğu Batı- Düşünce Dergisi*, C.9. S.36. ss.35-62.
- Özlem, D. (1995). Felsefe Geleneğimiz ve Aydınımız. İçinde S. Şen (Ed.), *Türk Aydın ve Kimlik Sorunu*. (ss.205-214). İstanbul: Bağlam Yayıncılık.
- Püsküllüoğlu, A. (2015). *Türkçe Sözlük*. (2. Baskı). Ankara: Arkadaş Yayınevi.
- Sami, Ş. (2012). *Kamus-ı Türkî*. (2. Baskı). İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık.
- Topçu, N. (1998). *Kültür ve Medeniyet*. (2. Baskı). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2008). *İslam ve İnsan- Mevlânâ ve Tasavvuf*. (5. Baskı). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2010a). *İradenin Davası- Devlet ve Demokrasi*. (3. Baskı). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2010b). *Türkiye’nin Maarif Davası*. (6. Baskı). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2016). *Ablak Nizamı*. (9. Baskı). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2017a). *Millet Mistikleri*. (5. Baskı). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2017b). *Büyük Fetih*. (15. Baskı). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2018a). *Yarımkı Türkiye*. (17. Baskı). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2018b). *Mehmet Akif*. (11. Baskı). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Topçu, N. (2018c). *Amerikan Mektupları- Düşünen Adam Aramızda*. (5. Baskı). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Ülgener, S. F. (1983). *Zibniyet Aydınlar ve İzm’ler*. (1. Baskı). Ankara: Mayaş Yayınları

THE PATRIARCHAL STRUCTURE IN MARGARET ATWOOD'S NOVEL, THE HANDMAID'S TALE

Gonca GENÇ¹

Abstract

Back in the old days, the hunting and gathering period shaped the division of labor between men and women, the former being hunters, and the latter gatherers. While men were engaged in battue, i.e. herd hunting, women mostly hunted small animals and gathered plants to share tasks in society. Considering that battue often ended in failure, this period was indeed a time when mostly women covered their family's food supply. Since women took on the task of care as well as gathering, they essentially had the most critical tasks of society during this period. As a natural consequence of this situation, society had a matriarchal structure.

With the transition to a sedentary life and the subsequent domestication of animals, men took over most of the farming and livestock work on themselves. Thus, the means of production came under the rule of men. This led women to take care of their family and home, and restricted women's space. Therefore, society underwent a transformation from a matriarchal to a patriarchal structure.

On the other hand, women started to take their place in production again with the effect of the Industrial Revolution. They endeavored to rebuild their identity in the patriarchal order, to create a change in the social structure and thinking of society, as well as to make room for themselves in working life. Yet, from the 18th century onwards, the patriarchal social structure has maintained its dominance. In this social order, women's struggle for social, economic and legal rights has been continuing without interruption. In her dystopian novel, *The Handmaid's Tale*, Margaret Atwood addresses women's issues, gender and cultural dogmas in patriarchal social structure. The novel investigates the place of women in society in the Republic of Gilead, as well as the patriarchal structure in a critical manner. In this context, this study is designed to explore the type of role that patriarchy casts for women in Atwood's work, *The Handmaid's Tale*, and to elaborate on how women are pressured by cultural patterns in this patriarchal structure. Plus, The main contribution of the article to the field will be to reveal how the patriarchal order legitimizes itself and how it is internalized by the society.

Keywords: Gender, Social structure, Women's identity, Margaret Atwood

MARGARET ATWOOD'UN DAMIZLIK KIZIN ÖYKÜSÜ ROMANINDA ATAERKİL YAPI

Öz

Avcı toplayıcı dönem erkek ile kadın arasında iş bölümünün avcı ve toplayıcı olarak gerçekleştiği bir dönemdir. Sürek avına çıkan erkeklere karşın küçük hayvanları avlayan ve yenebilecek bitkileri toplayan kadınlar toplumda bir iş bölümü gerçekleştirmişlerdir. Avcılığın çoğunlukla başarısızlıkla sonuçlandığı düşünüldüğünde bu dönem aslında ailenin gıda temininin çoklukla kadın tarafından karşılandığı bir dönemdir. Kadın toplayıcılığın yanı sıra bakım görevini de üstlendiğinden

¹ Doktora adayı, goncagenc@stu.aydin.edu.tr, ORCID: 0000-0001-9405-8518

toplumun aslında en kritik görevleri bu dönemde onlardadır. Bu durumun doğal sonucu olarak da toplum anaerkil bir yapıda sürmüştür.

İnsanların yerleşik hayata geçmesi ve sonrasında da hayvanların ehlileştirilmesi ile birlikte erkekler tarla ve hayvancılık işlerinin büyük bir kısmını kendi üzerine almış dolayısıyla üretim araçları erkeklerin egemenliğine girmiştir. Bu durum kadının aile ve evle ilgilenmesine neden olmuş kadının alanını kısıtlamış ve toplum anaerkil yapıdan ataerkil yapıya bir dönüşüme uğramıştır.

Sanayi Devrimi ile birlikte yeniden üretime katılmaya başlayan kadınlar ataerkil düzen içerisinde kimliklerini yeniden inşa etmeye ve toplumun sosyal yapısında ve düşüncesinde değişiklik yaratmaya aynı zamanda da kendilerine iş hayatında yer açmaya çalışmışlardır. 18. Yüzyıldan günümüze kadar hâkimiyetini devam ettiren ataerkil yapı içerisinde kadınların toplumsal, sosyal, ekonomik ve yasal haklarını kazanma mücadeleleri de kesintisiz olarak devam etmektedir. Margaret Atwood 'The Handmaid's Tale' adlı distopik romanında ataerkil yapı içerisinde kadını, toplumsal cinsiyeti ve kültürel dogmaları ele almaktadır. Roman, Gilead Cumhuriyeti'nde kadının toplumdaki yerini, ataerkil yapıyı ele almakta ve bunun eleştirisini yapmaktadır. Bu çalışmada Atwood'un 'The Handmaid's Tale' adlı eserinde ataerkil yapının kadına nasıl bir rol biçtiği ve bu ataerkil yapıda kadının nasıl kültürel kalıplar içerisinde sıkıştırıldığı detaylı olarak incelenecektir. Makalenin alana en temel katkısı ise ataerkil düzenin kendisini nasıl meşrulaştırdığı ve toplum tarafından bunun nasıl içselleştirildiğinin ortaya çıkarılması olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Toplumsal cinsiyet, Toplumsal yapı, Kadın kimliği, Margaret Atwood

Introduction

During the hunting-gathering period, people were constantly on alert looking for food they needed to survive. Despite trying to produce various tools and developing several hunting strategies, people still failed to achieve sustained success in hunting. As a natural consequence of this situation, women took on the role of gathering edible plants in nature and hunting small animals. At the same time, women had always been of primary importance in families and therefore in society, as they fulfilled both the responsibility of care and the constant supply of food. This importance attributed to women can be understood from the Venus Figurines or wall drawings from the hunting-gathering period, as well as in the idea of lineage coming from women (Paglia, 2004: p. 66).

This understanding continued in the early stages of the transition to a sedentary life. Although men continued to be engaged in hunting with battue group hunting strategies and more powerful tools, and although the chances of success were greater than before, they again failed to provide sustainable foods. Contrarily, women started to farm in the early stages of the sedentary life, learning how to cultivate crops and thus, they started to constantly provide food for people. This social order continued in the matriarchal manner, however, it started to change when men domesticated animals and started to use them in farming, in other words, they seized the means



of production. Followed by this development, women started to take care only of household chores while they undertook only supporting roles in farming. Thus, they were pushed to a secondary position in society (Childe, 2009: p. 61).

Until the 18th century, women continued to be excluded from the labor force and failed to sell their labor. The Industrial Revolution, on the other hand, caused a labor deficit. This deficit was filled with women, as they were seen as cheaper labor. This, in turn, accelerated women's struggle to make room for themselves in the patriarchal order. This struggle started mainly against the social, legal and economic restrictions imposed on women by the patriarchal order and is still ongoing today.

Addressing these restrictions imposed on women by the patriarchal social order in her novels, Margaret Atwood is a writer using multiple tilts, different styles and literary genres in her works. Also, Atwood's novels are connected to each other through a certain theme. Atwood's novels, *The Edible Woman*, *Surfing* and *Lady Oracle* focus on the theme of consumer society. *Life Before Man*, *Bodily Harm* and *The Handmaid's Tale* elaborate on social power relationships, while *Cat's Eye*, *The Robber Bride* and *Alias Grace* focus on the past and present of the main characters (Palumbo, 2000: p. 73). The common point of her works is that they emphasize how the restrictions imposed on the main characters impact and concern these characters (Palumbo, 2000: p. 73).

In Atwood's works *The Edible Woman*, *Surfing* and *Lady Oracle*, the main characters first live within the boundaries of the consumer society and naturally accept this situation. Later, however, they go through several experiences and turn into characters that society cannot accept, going beyond social limits. In the novels *Life Before Man*, *Bodily Harm* and *The Handmaid's Tale*, the focus is on women. The books temper with the events, transformations, identities and impositions that women experience in society. At the same time, they underline that women and men do not give the same reactions to the same problems or experiences (Palumbo, 2000: p. 79). In the novel *Cat's Eye*, the female character tries to understand her present by thinking about the problems she experienced in the past. *The Robber Bride* and *Alias Grace* tackle the past experiences of the characters and analyze their repercussions to the present day. However, the author fictionalizes the female characters in these novels as villains. In doing so, Atwood criticizes many stereotypes imposed on women such as being good and being sacrificing and grateful, advocating that women have the right to be bad (Macpherson, 2010: p. 68).



As can be seen from Atwood's later works, she is a versatile author presenting different perspectives with the techniques and approaches she uses. One of the distinctive features of Atwood is that she connects the past with the present, builds a dystopian world and includes myths in her works. The most remarkable aspect of Atwood's works is that the characters who suffer or struggle with problems are women. Therefore, it can be said that Atwood actually tries to reflect the patriarchal structure of the time in her novels, even by exaggerating the plot or through a dystopian world

1. The Patriarchal Structure and The Place of Women in Society

1.1. Transformation of the Matriarchal Structure into the Patriarchal Structure: Transition from Hunter-Gatherer to Agricultural Society

Throughout the Paleolithic Era, people were engaged in hunting and gathering using diverse tools and they mastered hunting. In order to avoid hunting shortages, people chose living spaces that were also home to the deer, bison and horse. They built their life on hunting and gathering and tried to get the energy they needed from both preys and plants. The end of the Middle Paleolithic Age for omnivorous people corresponded to a period when humanity mastered hunting and gathering.

This period of hunting and gathering led to the emergence of a gender-based division of labor. In the Upper Paleolithic Era, people adopted the hunting method of battue. Therefore, among the members of the group, those who had the highest mobility and ability to maintain their strength decisively for a long time could go hunting. This type of hunting required intense physical strength, and thus, only men attended hunting activities due to their physical advantages (Diakov & Kovalev, 2014: p. 20). Thanks to the new tools developed during this period, the hunting success rate increased. Since battue hunting required coordination as well as communication skills, this is considered a sign that communication between people became operational and significantly improved during this period (Barnard, 2011: p. 35). In addition, division of labor further diversified thanks to the strengthening of communication. In this context, the most physically-gifted members of the group went on battue hunting, while other men began to manufacture tools by staying behind. In the meantime, women were engaged in fulfilling their task of gathering plants. Thus, women's job definition covered gathering herbal products as part of the omnivorous nutrition. However, women were not only responsible for

gathering in this division of labor. In case of failure in battue hunting, women were responsible for hunting small animals in addition to their duty of caring for their children and doing the housework. In other words, the role of women in this division of labor was critical (Braidwood, 2008: p. 83).

Venus figurines found in excavations of historical sites are essential in understanding the importance of women for society during this period. These figurines depict female limbs exaggeratedly to signify the identification of women with nature, which provides humanity with food. At the same time, women's importance increased as permanent providers of food by gathering edible plants and hunting small animals as opposed to battue hunting that failed to achieve sustained success. Hence, these figurines belonging to the hunting-gathering period in history marked by matriarchy depict women elaborately (Paglia, 2004: p. 66).

People sustained their lives in the matriarchal social order in this hunting-gathering period lasting until the Neolithic Era. In the first villages established in the Neolithic Era, the status of women from the hunting-gathering period continued with a collective understanding. However, the division of labor was still available. Women undertook more diverse and comprehensive jobs in this division of labor. In addition to farming together with men, women were responsible for grinding and cooking manufactured cereals, spinning wool, knitting, cooking meals and caring for children. On the other hand, men were engaged in the maintenance of agricultural lands, feeding animals and constructing houses (Childe, 2009: p. 61). In the transition to agricultural society, the turning point in women's loss of status was the domestication of animals and starting to use them in farming as well as freight shipment. In the first rounds of agriculture, men were still engaged in hunting besides farming. However, they quitted hunting as a method of finding a food source after the domestication of animals. Instead, they began to cultivate crops and raise domesticated animals. Along with this turning point, labor was divided into two as household chores and agricultural labor. While women took over the household chores, men undertook all the responsibility of cultivation. In other words, the means of production entered the hegemony of men (Savran & Demiryontan, 2016: p. 36).

Along with the domestication of animals, the issue of who the lineage came from also changed shape. Since cultivation was the responsibility of women in the first agricultural villages and men continued to be engaged in hunting despite low success rate, lineage belonged to women. On the other hand, lineage started to belong to men after the domestication of animals and men's domination of means of production, laying the groundwork for the patriarchal social



structure. With the emergence of states, the resulting need for soldiers further consolidated the patriarchal social structure, and women began to take a second place in society in a supporting role that was limited to household chores (Aytan, 2021: p. 996).

In other words, women had to take a passive role in society shortly after the transition to the sedentary life. This passivity of women continued for a long time both in culture and in the social structure. As men held the means of production and took on the role of soldiers to ensure security, women took a supporting role in societies by taking care of home and children, while making a limited contribution to production. This started to change after the Industrial Revolution, when women again took roles in production. At the same time, women also tried to fight for social, legal, economic and social gains within the patriarchal order.

1.2. The Industrial Revolution and the Struggle of Women against the Patriarchal Order

The division of labor and gender order established by the domestication of animals after the transition to agricultural society started to manifest the first signs of change in the 17th century Britain. This was marked by the replacement of feudalism by capitalism. As a reflection of the demands of the bourgeoisie class for equality and freedom, women began to demand the same rights during this period. The Industrial Revolution, as formerly noted, led to a labor deficit, and thus, women, who had been engaged only with family and household chores with a secondary position, could enter the labor market. Although the struggle for the rights of women in the patriarchal order began with the demands of the bourgeoisie, the bourgeoisie built a new order with exclusion of women while meeting their own demands. Therefore, the first feminist movement was marked by a struggle for today's most basic rights including the right to education, vote, work in any profession and take on managerial roles (Berktaş, 2010: p. 91). During this period, women struggled against abstract gender discriminations and tried to break down the taboos in society.

From the late 1960s, feminists developed a new approach. According to the feminist understanding during this period, the female identity was built on distinctive features of women. The main argument of this new understanding was that women were different from men, and the female identity of this period was based on this difference. Feminists adopted the approach that different features of women were the key to their freedom. Therefore, according to the new understanding, women endeavored to build their female identity by drawing strength from past



experiences rather than trying to reduce the polarization between men and women (Kılıç, 1998: p. 359). At the same time, advocates of this approach argued that the social environment in which women lived had a limiting effect on women. Therefore, it is an insufficient achievement for women to obtain only legal rights within the patriarchal structure. Change is necessary at the social and cultural level, and this change must begin at home. The duties of being self-sacrificing at home and doing the mandatory tasks must change so that this marks a starting point for building and independent female identity and strengthening women's status in the patriarchal social structure.

In the 1990s, the struggle of women within the patriarchal structure entered a new era. The third wave feminism was founded on the criticism that the struggle in the former period to build a female identity as part of the feminist movement aimed only at the upper-middle-class white women. Thus, this third wave rejected the perception of uniform women and dealt with issues that limited women. This approach also manifested itself as resorting to actions to achieve social change and supporting grassroots education (Özveri, 2009: p. 210). Rejecting generic women's issues and arguing that women's issues must be addressed at the individual level, advocates of this new approach dealt with all phenomena such as politics, gender, nationalism, economy, race, language and social class from the feminist perspective and tried to turn this approach into a theory. In other words, the struggle against the patriarchal order in this period was built on an approach where differences in female identity were brought to the fore and where an individual point of view prevailed instead of a holistic approach (Taş, 2016: pp. 171-172).

As a result, the struggle of women to make room for themselves in the patriarchal order began with the bourgeois revolution. After the Industrial Revolution, women again joined the labor force and started to struggle for their rights against discriminations in the patriarchal order. From the 19th century onwards, this struggle has been continuing. In this regard, this struggle has been reflected in literary works produced in society.

2. The Patriarchal Order and The Place of Women in Society in Atwood's Novel, The Handmaid's Tale

Reflecting the struggle of women within the patriarchal order in her works, the main characters of Atwood's novels are women who are struggling to cope with their problems.

Among these works, her dystopian work, *The Handmaid's Tale*, highlights the patriarchal order most decisively, and strikingly discusses how this order imposes limitations on women's lives. Although this work is dystopian, it reflects the patriarchal order quite well, telling the story of the main character through the roles and restrictions placed on women.

The Republic of Gilead, a military dictatorship, was established as a result of the terrorist attacks against the American state, the geography where the work is set through. In addition to the military dictatorship, there is a strict understanding of Christianity and dominance of theocracy. In a structure dominated by military dictatorship and theocratic understanding, society is built in a strict patriarchal system. The Republic of Gilead controls and regulates the lives, roles and duties of citizens both by legislative power and by the patriarchal system. Due to the low birth rates, the survival and continuation of the descendants of citizens of the Northern United States is also under great threat in this work. The authoritarian government turns this into an opportunity, and bases its power discourse on religion and science.

In the Republic of Gilead, the authoritarian regime also determines people's statuses. Women's freedom was not restricted before the Gileadean regime and they had their own identities, while they started to be categorized according to their abilities and birth rates or social status by losing these identities after the foundation of the regime (Goldblatt, 1999: p. 275). The hierarchical order of men and women is different, yet at the top of the hierarchical order of women are the Blue Wives of Commanders. And then follows the White-veiled Daughters of Commanders, the Gray Aunts, the Green Marthas, the Black Widows, the Red Birthmobiles or Handmaids, Econowives and Unwomen. Women take an inactive role in this emerging new stratification. In other words, according to the regime, women must either be passive or ignore their situation in society. In this new stratification, the regime thinks that regardless of their status, women have neither the right to share their opinions nor the right to make their own decisions. In fact, this is a situation where the male-dominated patriarchy creates dependence on itself and therefore on women. Thus, the dependence of women on men is guaranteed (Özçatal, 2011: p. 25). The feminist approach criticizes the fact that man is the subject and woman is the object clearly in the said stratification (Günsberg, 1994: p. 5).

The patriarchal system in the Republic of Gilead establishes a hierarchical structure among women, as well as among men. At the very top of the hierarchical structure are the Eyes and Commanders. These statuses are followed by Angels, Guards and Poor Men, respectively. The patriarchal system in the Republic of Gilead also imposes the absolute superiority of men over

women in terms of hierarchy and status. Accordingly, even men at the lowest level in the male hierarchy are absolutely superior to women at the highest level in the female hierarchy. In other words, the masculine is always superior, while the feminine is always inferior and worthless. The control and domination over persons in the Gilead Republic also manifests itself as a reflection of the patriarchal system. The Angels come after the Eyes and Commanders; the soldiers are hierarchically higher in the military system and the Guards are the people who are busy with daily public order affairs within the same system. Although they took their names from angels as a reflection of theocratic understanding, the Angels put extensive pressure on women and dominate them in the system, and thus they are real objects of fear (Atwood, 1986: p. 4). This oppression and domination is not imposed only by the Angels. As a reflection of the patriarchal system, all men have absolute authority over women, as well as being able to exert pressure and domination.

The authority of all men over women causes women to fear. The Guards are unable to use women for their own pleasure due to their status in society. The guard class consists of fools, the elderly, the disabled or the very young (Atwood, 1986: p. 20). The narrator in the novel thinks that they are dreaming of the Handmaids. However, as a rule, they are strictly forbidden to touch the Handmaids, and if they violate this rule, the punishment is quite severe.

If they think of a kiss, they must then think immediately of the floodlights going on, the rifle shots. They think instead of doing their duty and of promotion to the Angels, and of being allowed possibly to marry, and then, if they are able to gain enough power and live to be old enough, of being allotted a Handmaid of their own. (Atwood, 1986: p. 22)

The hierarchical system of men, like the hierarchical system of women, is formed by the same patriarchal system. Restrictions that are quite strict for women also exist for men, however they are not as strict as for women.

The protagonist of the book is also a Handmaid, who got her name from Of Fred, meaning the property of the Commander (Tennant, 2019: p. 2). It is interesting that Offred does not have such strong feelings as hatred for men, even in the situation she is in. According to Offred, all the men in the system, including Commander Fred, to whom she was assigned, are actually victims of the patriarchal structure. The restrictions of the system from the very bottom to the very top of the hierarchy also exist for men. As for the Commander, although he appears at the top of the male hierarchy, both his life and what he can do are within certain limits established by the patriarchal system. Although the patriarchal system is designed by men, men are trapped in the system they have designed themselves.



It must be hell, to be a man, like that.

It must be just fine.

It must be hell.

It must be very silent. (Atwood, 1986: p. 22)

In the Gilead Republic, the oppression on women is stricter than that of men, and most of the restrictions apply to women only. The strict control system at the entrances and exits of the city imposed by The Wall is the best example of strict restrictions imposed on all citizens, especially women. As the women called Martha, who do the daily chores of the commanders' houses, say, nothing is safer in the Republic of Gilead than the dead (Atwood, 1986: p. 20). It may even suffice to look at the goodbyes of the Handmaid to see the extent of the restriction imposed on women. The Handmaids say goodbye to each other by saying "Under His Eye" (Atwood, 1986: p. 45). The Eyes constantly monitor these women's goodbyes.

Another restriction in the Gilead Republic is the use of the word sterile. According to the law, there is no such thing as an infertile man, while only women can be fertile or infertile (Atwood, 1986: p. 61). As in the Old Testament, there are no infertile men in Gilead. In the Old Testament, Rachel, Rebecca and Sarah are infertile. Also, Anna and Elizabeth are incapable of having children in the Bible (Adelman, 2021). This is why the name Gilead was given to the Republic as a newly established Christian society. The goal of the newly established regime is to take advantage of the negative aspects of the previous society to legitimize Gilead.

In this world, where men dominate in a patriarchal structure, men cannot be biologically infertile. This weakness and illness is a condition that is peculiar only to women. Even though most of the society, even doctors, know that men are affected by this condition as much as women owing to the developments in the world, the patriarchal system does not accept this biological fact as a reality. The system consolidated this rejection by putting it into law that infertility is a characteristic of women alone. At the same time, they also separate women according to their fertility potential. If women are fertile, they are considered female, and if they do not have fertility, women are sent to colony areas called Unwomen (Atwood, 1986: p. 308). In other words, the patriarchal system determines the womanhood according to fertility.

In the patriarchal system created by the Republic of Gilead, Handmaids are assigned to Commanders. The system also strictly controls the sexual relations, preferences and time between commanders and Handmaids. Moreover, the system imposes certain rules for the duration of the intercourse between commanders and Handmaids. The first of these rules requires the

commander's wife to be part of the mating process to show that they are also part of the whole. This situation also entails the task of the wives of the Commanders to control the process (Atwood, 1986: p. 94). Another rule of the patriarchal regime is that nudity is prohibited. Nudity is prohibited during intercourse, as well. Women must be fully clothed, while the commander must be in uniform. Nudity is prohibited by the regime, except for the angled part under the dresses of Handmaids. The third rule imposed by the regime is that kissing is prohibited during sexual intercourse, and no emotional bonds are allowed under any circumstances. It is imperative that the mating process be mechanical (Bloom, 2004: p. 38). In the process, Offred has difficulty defining the sexual intercourse between her and the commander.

I do not say making love, because this is not what he's doing. Copulating too would be inaccurate, because it would imply two people and only one is involved. Nor does rape cover it; nothing is going on here that I haven't signed up for. (Atwood, 1986: p. 94).

Thus, the mating process takes place in the form of a reflection of the domination of the patriarchal structure over women. The patriarchal structure involves two women in the process, reducing intercourse to a purely mechanical level. At the same time, this is a rather humiliating situation not only for Handmaids, but also for wives who are forbidden to lead an active sex life because they are infertile. After the intercourse, Serena Joy, the wife of the Commander, needs to give the Handmaid, Offred a ten-minute rest period to increase her chances of conceiving (Bloom, 2004: p. 38).

Thus, it can be observed that the patriarchal structure established absolute domination over people who are considered two separate sexes as men and women. At the bottom of this hierarchy are women. As can be seen from Atwood's dystopian novel, even the lowest stratum of men is superior to the highest hierarchical stratum of women. However, the patriarchal order does not impose oppression and domination only on women. Rather, it imposes certain restrictions also on men. In the novel, women are oppressed in two ways within the patriarchal order, firstly because of their gender, and secondly, they are oppressed by everyone who are positioned at a higher status at than themselves. This order stands out as a structure built by the masculine mentality that established the patriarchal order in order to dominate all people (Tamyay: 2012, p. 251).

In the Gilead Republic, women are also considered criminals in the patriarchal structure. Therefore, the system legitimizes the oppression against women due to the vices they committed in their past sex lives. Hence, the regime teaches women to keep silent by subjugating them by force on the grounds of immorality (Atwood, 1986: p. 221). Furthermore, the patriarchal regime



legitimizes women's subjugated stratum on the pretext that they were not safe in the former regime. Women who were not safe under the former regime were obliged to protect themselves from threats from men. In the new regime, however, there is no such situation. According to the regime, women are now free from threats such as harassment, sexual abuse or rape (Atwood, 1986: p. 34).

As a reflection of the patriarchal order, the book reveals the Commander's view of women and nature when he takes Offred to a secret club called Jezebel, where there are women who offer sexual services to high-ranking commanders. According to the Commander, all nature and even women are created to dutifully serve men. When Offred asks the Commander why he prefers to go to this place, the Commander says that nature wants variety for men and that women know this. The Commander's answer here indicates the status and place of women in the patriarchal order.

Nature demands variety for men. It stands to reason, it's part of the procreational strategy. It's Nature's plan... Women know that instinctively. Why did they buy so many clothes in the old days? To trick the men into thinking they were several different women. A new one each day"... "So now that we don't have different clothes" I say, "you merely have different women. (Atwood, 1986: p. 237)

The patriarchal order in the Gilead Republic also benefits from the theocratic approach. According to this understanding, men are a species blessed by God and they are special. Blessed men are endowed with both nature and women. As a result of this endowment, women and nature have to serve men. The Commander shares and supports this belief.

In the Gilead Republic, the most oppressed and tyrannized class among women is Handmaids. It is for their fertility that Handmaids are subjected to both sexual, physical and psychological abuse and exploitation by Commanders. The Gilead Regime has legitimized the abuse of Handmaids by the Bible, matching their existence with the Biblical system of Handmaiding. In addition, the regime is quite sensitive to the proper education of Handmaids in accordance with the system. Fertile girls undergo a strict training on the principles of Handmaiding at Reeducation Red Centers. The first training of Handmaids here is on being a woman. Followed by this, they are provided with religious, political and biological trainings. Handmaids are no different from any other prisoner, and their daily activities are sharply planned and subjected to a strict control system to ensure that they abide by this plan. It is forbidden for them to read and write and to talk to each other (Erdem, 2019: p. 38). Their clothes are red, leaving only the face exposed (Atwood, 1986: p. 8).



When Handmaids are assigned to commanders after these trainings, they are not called by a name. Instead, they are called by a name with the addition the prefix of 'of' plus the Commander's name, indicating that she belongs to that Commander. In this regard, the patriarchal regime has turned biological sex into political gender by means of stratification. In this line, statuses are divided not according to the status of women as women, but according to the fertility of women's bodies. Therefore, Handmaids are actually objects for reproduction. They are not objects of love or affection, but rather "two-legged wombs" belonging to men (Atwood, 1986: p. 136). Therefore, women are evaluated only by their fertility in this patriarchal system and hierarchical order, and there are no expectations from them other than serving men and giving birth. Offred feels worthless in this order and describes that she is in a void (Atwood, 1986: p. 228). Commodification of women deprives women of self-expression and the ability to implement their own decisions. Therefore, it alienates women from being human (MacKinnon, 1982: pp. 539-540). Handmaids start their lives at the Red Center and live their lives by playing the roles they are given. This life takes away their identities and causes women to feel worthless.

Offred has also undergone a transformation of her character, leaving behind concepts such as resistance and hope that she believed in her former life, and has turned into a completely submissive character.

Everything they taught at the red Center, everything I've resisted, comes flooding in (...) I resign my body freely, to the uses of others. They can do what they like with me. I am object. I feel for the first time, their true power. (Atwood, 1986: p. 286).

This obedience is desired by the authorities in the Republic of Gilead as shown in their religious approach and rhetoric. Both politicians and the clergy expect women to be obedient by accepting their social status without objection. Handmaids serve both society and the true faith with their reproductive abilities, and they can perform these services when they are a true obedient believer. Therefore, the religious approach does not consider handmaids to be anything different from the machines that actually ensure the continuity of society. The religious approach adopted by the patriarchal order also imposes another duty on Commanders, in addition to sexual intercourse. This task is that they should regularly recite the Bible to the household. The parts that they read from the Bible have to be absolutely related to fertility. The fact that Commanders read the Bible to the household is also an imposition by the system. The parts they read from the Bible were falsified and reorganized by the patriarchal regime.



Conclusion

The hunting-gathering period marked the starting point of the gender-based division of labor. This was a matriarchal period when men with high physical capacity attended hunting trips and the rest made weapons, while women were engaged in gathering, caring works and hunting small animals. Hunting was predominantly failing during this period, and people were able to reach food constantly thanks to women gathering plants and hunting small animals. At the same time, women were identified with nature and fertility. Due to both the provision of foods and their fertility, women were considered sacred and lineage was accepted to belong to women.

In the first period after the transition to the agricultural society, men not only continued to hunt, but also did farming jointly together with women. In addition to working together with men in farming, women also undertook the duties of grinding the crops, cooking and maintaining the house. Since hunting did not provide constant food during this period, women were again the primary element of society. The grinding and cooking of food obtained through farming and the constant provision of food provided a privileged position for women.

As men domesticated animals and started to use them in load carrying and farming, women lost the control of production means to men and began to engage in household and care jobs. Along with this sharp turn in society, the emergence of the concept of military service for security reasons significantly strengthened the position of men in society. This situation also formed the beginning of the patriarchal structure of society.

On the other hand, the struggle of women against the patriarchal structure of society began with the Bourgeois Revolution. Women started to fill the labor deficit caused by the Industrial Revolution, allowing women to re-enter the labor market. Despite the re-inclusion of women in the labor market, the restriction set by the patriarchal order for women continued. First feminist movements started with the struggles against the restrictions imposed by the patriarchal order on women, and this struggle continues even today.

Margaret Atwood's dystopian novel, *The Handmaid's Tale*, examines the structure of society and the place of women in the patriarchal social order. In the novel, the society built on patriarchy exerts pressure and domination on women. Religious arguments as well as the assertion that the old is bad legitimized this oppression and domination. Guardians of the regime take religious arguments from the Bible in support of the patriarchal order, and they have even changed the Bible to use it to legitimize the domination and oppression on women. The regime



established the guards class to sustain this oppression to complement the patriarchal order with authoritarianism.

Women were discriminated in the process of building the society, and they cannot even have solidarity among themselves, let alone oppose the patriarchal order. As a result of legitimization and rationalization, women cooperate with men –the dominant actors of this order– and do not stand up to the physical, sexual, and psychological abuse of Handmaids, or even side with the masculine power.

As a result of this domination and oppression on women, as well as the failure of women to oppose this situation, women, especially Handmaids, give up their past decencies and undergo transformation. In consequence, women who were free in their former lives, acted on their own free will and made their own decisions, have become objects that adapt and submit to the system due to the domination and the pressure of the patriarchal structure and masculine power. In other words, women have transformed into objects as imposed by the patriarchal order.

Although the novel is a dystopian work, it deals with the problems of commodification, oppression and domination experienced by women from the past to the present quite well. In fact, the masculine domination over women reflects the spirit of the time through a dystopian novel. Although such a rigid commodification and domination of the patriarchy as in the dystopian world does not exist today, it is noticeable that women might have internalized this oppression, domination by men and commodification if there was no organized struggle from the Bourgeois Revolution to today. At the same time, the attempt of the patriarchal order in the novel to legitimize its own structure is the same today. The masculine force is aware of the need for legitimization to maintain the patriarchal order, and it is observed to often resort to this path both in the novel and in real life. Every order, wherever it takes place in the real world or the fictional world in a dystopian novel, must have legitimacy in order to survive. The patriarchal order, in whatever environment it takes place, cannot survive without establishing legitimacy in the eyes of the people. For legitimacy, the established domination must be internalized by individuals. When this internalization can be established in the minds of people from a young age, thanks to culture, tradition, religion, belief and norms, the order will be able to survive. This is the only way the patriarchy can survive, whether in dystopian novels or in real life. Although the novel exaggerates the events in order to attract the attention of the readers more, the order works in the same way for every world. In this respect, the novel reveals how the patriarchal order legitimizes itself in today's world and how it is internalized by people.

References

- Adelman, R. (2021, June 23). *Barren Women in the Bible*. Retrieved March 19, 2022, from The Shalvi/Hyman Encyclopedia of Jewish Women:
<https://jwa.org/encyclopedia/article/barren-women-in-the-bible>
- Atwood, M. (1986). *The Handmaid's Tale*. New York: Anchor Books.
- Aytan, O. A. (2021). Hareketli Avcı-Toplayıcı Grupların Yaşam Biçimiyle Yerleşik Çiftçi Topluluklarının Yaşam Biçim Arasındaki İnsan-Mekan İlişkisinin Mukayesesi. *Kabramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 18(2), 979-1012.
- Barnard, A. (2011). *Social Anthropology and Human Origins*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Berktaş, F. (2010). *Tarihin Cinsiyeti*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Bloom, H. (2004). *Bloom's Guides Margaret Atwood's The Handmaid's Tale*. New York: Infobase Publishing.
- Braidwood, R. J. (2008). *Tarih Öncesi İnsanlar*. (B. Altınok, Trans.) İstanbul: Arkeoloji Sanat Yayınları.
- Childe, V. G. (2009). *Tarihte Neler Oldu?* (M. Tunçay, & A. Şenel, Trans.) İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Diakov, V., & Kovalev, S. (2014). *İlkçağ Tarihi - 1*. (Ö. İnce, Trans.) İstanbul: Yordam Kitap.
- Erdem, E. (2019). Eril Tahakkümün Distopyası Damızlık Kızın Öyküsünün Söylem Analizi. *Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi*(3), 30-48.
- Goldblatt, P. F. (1999). Reconstructing Margaret Atwood's Protagonists. *World Literature Today*, 73(2), 275-282.
- Günsberg, M. (1994). *Patriarchal Representations: Gender and Discourse in Pirandello's Theatre*. Oxford: Berg Publishers.
- Kılıç, Z. (1998). Cumhuriyet Türkiye'sinde Kadın Hareketine Genel Bir Bakış. In A. B. Hacımirzaoğlu, *75 Yılda Kadınlık ve Erkekler* (pp. 347-360). İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.



MacKinnon, C. A. (1982). Feminism, Marxism, Method, and the State: An Agenda for Theory. *Signs*, 7(3), 515-544.

Macpherson, H. S. (2010). *The Cambridge Introduction to Margaret Atwood*. Cambridge: Cambridge University Press.

Özçatal, E. Ö. (2011). Ataerkillik, Toplumsal Cinsiyet ve Kadının Çalışma Yaşamına Katılımı. *Çankırı Karatekin Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 1(1), 21-39.

Özveri, D. (2009). Feminist Teorinin Gelişimi Sürecinde Uluslararası İlişkilere Bakışı Üzerine Kısa Bir Değerlendirme. In H. Çomak, *Uluslararası İlişkilere Giriş: Teorik Bakış* (pp. 205-216). Kocaeli: Umuttepe Yayınları.

Paglia, C. (2004). *Cinsel Kimlikler Nefertiti'den Emily Dickinson'a Sanat ve Çöküş*. (D. Atay, Trans.) Ankara: Epos Yayınları.

Palumbo, A. M. (2000). On The Border: Margaret Atwood's Novels. In R. M. Nischik, *Margaret Atwood: Works and Impact* (pp. 73-86). New York: Camden House.

Savran, G. A., & Demiryontan, N. T. (2016). *Kadının Görünmeyen Emegi*. İstanbul: Yordam Kitap.

Tanıyan, R. Ö. (2012). A Heteropian Novel: Atwood's 'The Handmaid's Tale'. *Cankaya University Journal of Humanities and Social Sciences*, 9(2), 251-259.

Taş, G. (2016). Feminizm Üzerine Genel Bir Değerlendirme: Kavramsal Analizi, Tarihsel Süreçleri ve Dönüşümleri. *Akademik Hassasiyetler*, 3(5), 163-175.

Tennant, C. (2019). *Religion in The Handmaid's Tale A Brief Guide*. Minneapolis: Fortress Press.

TEDA PROJESİNDE KAPAK ÇALIŞMALARININ KÜLTÜR İMGESİ YARATMADAKİ ROLÜ

*Hatice OLUK¹
Arşun URAS²*

Öz

Bu çalışmanın amacı TEDA projesi kapsamında İngilizceye çevrilen yapıtların alıcı kültüre sunumuyla oluşan kaynak kültür imajını kitap kapakları üzerinden sorgulamaktır. Türk kültür, sanat ve edebiyat eserlerinin yurt dışında temsil edilmesi amacıyla başlatılan TEDA projesi ile yabancı dillere çevrilen eser sayısında ciddi bir artış olmuştur. Türkçeden çevrilen eserlerin tanıtımı ve pazarlanması, erek kültürlerde kaynak kültüre dair çeşitli imgelerin oluşmasına neden olur. Özellikle dağıtım ağı geniş, reklam imkânı fazla olan yayınevlerinin bastıkları kitaplar erek kültürde eleştiri ve inceleme yazılarıyla daha görünür hale gelir ve daha çok okura ulaşır. Bu nedenle bu çalışmada, erek kültürün saygın yayınevleri tarafından yayımlanan eserler incelenmiştir. Kitap kapaklarını metinsel ve görsel açıdan yorumlamak amacıyla göstergebilimsel bir yöntemden yola çıkılarak yeni bir inceleme modeli geliştirilmiştir. Kapaklardaki yazar kimliği, alıntı, künye, başlık gibi metinsel öğeler ile kaynak ve erek kültüre ait görsel öğeler birlikte ele alınarak kaynak ve erek metinlerin kapakları karşılaştırılmıştır. Özellikle diller arasındaki hiyerarşi, yazar tanınırlığı, yayınevi politikası ve okur politikasının kapak tasarımlarını nasıl etkilediği incelenmiştir. Karşılaştırmalı incelemenin sonucunda Türk kültür, sanat ve edebiyatının yurtdışında tanıtılmasında eksikler görülmesi ve okura ulaşmada etkili bir yol izlenmemesi sorunuyla başlatılan TEDA projesinin amacına ulaşıp ulaşmadığını sorgulanmaktadır. TEDA projesinin çeviri eser sayısını artıma konusunda gösterdiği başarının oluşturulmak istenen kaynak kültür imgesi konusunda da devam ettirilmesi için saygın yayınevleriyle çalışılması, destek verilen yayınların çeviri ve yayın sürecinin yakından takip edilmesi ve patronaj gücünün çeviri süreci ve sonrasında kullanılması gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: TEDA Projesi, Kapak çalışmaları, Kültür imgesi, Patronaj

THE ROLE OF BOOK COVER DESIGNS IN CREATING A CULTURE IMAGE IN THE TEDA PROJECT

Abstract

This study aims to question the source culture image in the target culture created by the book covers of the English translations translated within the scope of the TEDA project. TEDA project sets out to represent Turkish cultural, artistic and literary works abroad so after Ministry of Culture and Tourism has launched this project in 2005, there has been a significant increase in the number of works translated into foreign languages. The promotion and marketing of works translated from Turkish create various images of the source culture in the target cultures. In particular, the books published by the publishers having wide distribution networks and high advertising opportunities become more visible in the target culture in reviews and articles and reach more readers. For this reason, this study examines the books published by reputable publishing houses of the target culture. In order to interpret the book covers from a textual and

¹ Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, hatice.oluk@gmail.com, ORCID:0000-0001-6335-4736

² Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Çeviribilim Bölümü, auras@istanbul.edu.tr, ORCID: 0000-0001-8266-2822

visual point of view, a new analysis model has been developed based on a semiotic method. The covers of the source and target texts are compared by considering the textual elements such as author identity, citation, colophon, title, and visual elements of the source and target culture on the covers. In particular, how the hierarchy between languages, author recognition, publisher policy and reader expectations affect cover designs are questioned. As a result of the comparative analysis, it is investigated whether the TEDA project, which was launched with the problem of deficiencies in the promotion of Turkish culture, art and literature abroad, and not following an effective way to reach the reader, achieved its purpose. In order to complete the success of the TEDA project in increasing the number of translated works, it is necessary to work with reputable publishing houses, to follow the translation and publication process of the subsidized publications closely, and to use the patronage power during and after the translation process.

Keywords: TEDA Project, Bookcovers, Cultural Image, Patronage

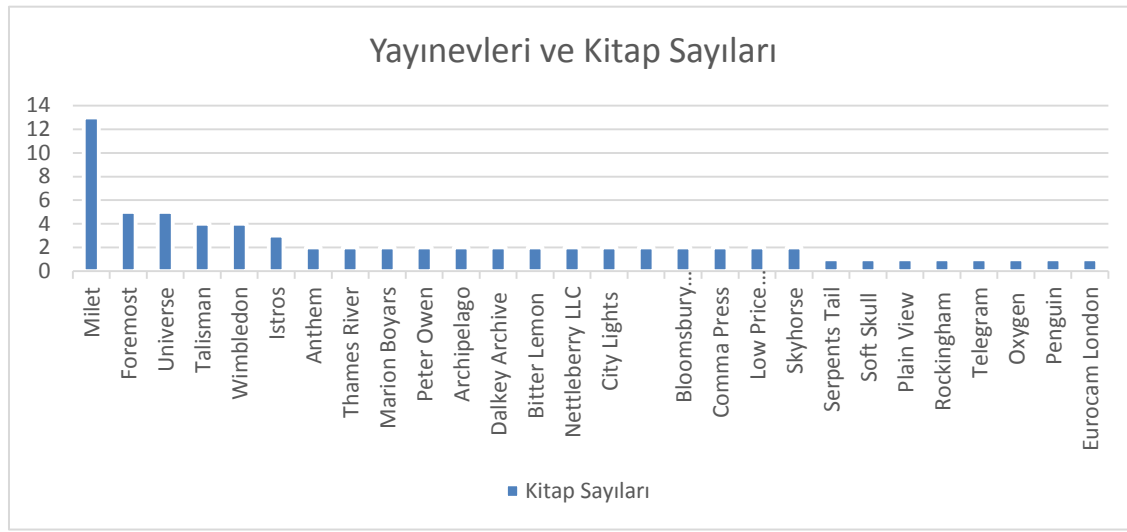
Giriş

Türk Kültür, Sanat ve Edebiyat Eserlerinin Dışa Açılımını Destekleme Projesi (TEDA) Kültür ve Turizm Bakanlığı'nın 2005 yılında başlattığı bir projedir. Böyle bir projenin başlatılmasının nedeni Türk kültür, sanat ve edebiyatının yurtdışında tanıtılmasında eksikler görülmesi ve okura ulaşmada etkili bir yol izlenmemesidir. Projenin amacıysa Türk kültür, sanat ve edebiyatıyla ilgili Türkçede veya başka bir dilde yayımlanmış eserlerin, çeviri ve yayım marifetiyle yurt dışında tanıtılmasını sağlamaktır (Kültür Turizm Bakanlığı, 2020). Bu amaç doğrultusunda TEDA Danışma ve Değerlendirme Kurulunca belirlenen ve yurt dışında faaliyet gösteren yayıncılara çeviri, yayım ve tanıtım alanlarında teşvik verilir. 2005-2021 yılları arasında TEDA kapsamında 3257 yapıt 60 dile çevrilmiştir. TEDA projesiyle Türkçeden diğer dillere yapılan çeviriler yaklaşık yüzde 400 oranında artmıştır. Bu orana bakılınca projenin Türkiye'nin kültürel ve edebi birikimini yabancı okurlara kendi dillerinde okuma olanağı sunma ve Türk yazarların eserlerinin uluslararası kitap pazarlarında görünürlüğünü destekleme amacı sonuca ulaşmış gibi görünmektedir.

Bu çalışmada, TEDA projesi kapsamında çevrilen yapıtların alıcı kültüre sunumuyla oluşan kaynak kültür imajını kapaklar üzerinden sorgulamayı amaçladık. TEDA kapsamında çevrilen eserlerin betimleyici bir çerçevede ele alınması nicel açıdan zor olacağından bazı kısıtlamalara gitmemiz kaçınılmaz oldu. Bu doğrultuda, çalışmamızın bütüncesini TEDA desteğiyle İngilizceye çevrilen kurgu eserlerden oluşturduk. Özellikle çevirilerin yönü düşünüldüğünde marjinal dil (Türkçe) ile baskın dil (İngilizce) arasındaki hiyerarşik gerilimin kapak tasarımlarına nasıl yansıdığını araştırdık. Yazarın tanınırlığı, yayınevi politikası, okur beklentisi gibi etkenlerin kapaklara etkilerinin izini sürdük. Bu eserleri seçmemizin nedeni,

İngilizceye çevrilen eserlerin yalnızca anadili İngilizce olan ülkelere değil, dünyanın dört bir tarafındaki okurlara ulaşabileceği düşüncesidir. Ayrıca İngilizce çeviriler marjinal dillere yapılacak çevirilerde aradil olarak kullanılmaktadır yani çoğu zaman İngilizce çeviriler özgün eserden daha görünür haldedir ve bu nedenle kaynak kültüre dair oluşacak imajda önemli bir konumdadır.

TEDA projesi kapsamında İngilizce çeviriler için destek alan 28 yayınevi vardır. Aşağıdaki grafikte yayınevleri ve yayımladıkları kitap sayıları gösterilmiştir.



Milet Publishing House 13 kitapla en çok kitap yayımlayan yayınevidir. İkinci sırayı beşer kitapla Foremost Press ve Universe Publishing Company paylaşmaktadır. Talisman House Publishers ile Wimbledon Publishing Company dörder eserle üçüncü sıradadır. Istros Books üç çeviri eser yayımlayarak dördüncü sırayı almıştır. Ayrıca 14 yayınevi iki, 8 yayınevi bir kitap yayımlamıştır.

Proje kapsamında en çok destek alan yayınevi Milet Publishing House, iki dilli sözlükler ve çocuk kitapları yayınlayan bir yayınevidir. TEDA'dan destek alarak yayımladığı çeviriler dışında kurgu eser yayımlamamıştır. Listenin ikinci sırasını paylaşan Foremost ve Universe Publishing Company'nin web sitelerine erişilememektir. Yayımladıkları kitapların en çok kullanılan amazon.com gibi çevrimiçi kitapçılarda bile bulunmaması dağıtım ağlarının sınırlı olduğunu göstermektedir. Oysa TEDA Danışma ve Değerlendirme Kurulunun 2009 yılında yayımladığı yönergeye göre TEDA'nın amaçlarından biri Türk kültür, sanat ve edebiyatının seçkin eserlerinin dünyanın çeşitli dillerine çevrilerek ilgili ülkelerin saygın yayınevlerinin yayınları arasında çıkması ve o ülke genelinde dağıtım, tanıtım ve pazarlamasının yapılmasıdır. Dağıtım ağı geniş, reklam imkânı fazla olan yayınevlerinin bastıkları kitaplar erek kültürde eleştiri ve inceleme yazılarıyla

daha görünür hale gelecek ve daha çok okura ulaşacaktır. TEDA kapsamında en çok destek alan bu üç yayınevinin dağıtım ve reklam olanağı sınırlı olduğundan yayımladıkları eserler Türk kültürünü tanıtmak konusunda amaçlanan etkiyi gösteremeyebilir. Bu sebeple çalışmamızın kapsamı *Publishers Weekly*'ye göre saygın kabul edilen yayınevlerinin³ yayımladığı çevirilerden oluşmaktadır. Grafikte gösterilen 28 yayınevi arasından *City Lights*, *Penguin* ve *Bloomsbury* yayınevleri *Publishers Weekly*'nin listesinde yer almaktadır. Bu yayınevleri toplamda beş eserin çeviri haklarını almıştır. *City Lights* yayınevi *Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı* (Bilge Karasu) ile *Anayurt Oteli*'nin (Yusuf Atılgan) İngilizce çevirileri yayımlamıştır. *Penguin*, *Saatleri Ayarlama Enstitüsü*'nü (Ahmet Hamdi Tanpınar) basmıştır. *Bloomsbury Publishing Heba* ve *Gölgesizler* (Hasan Ali Toptaş) romanlarını yayın hayatına kazandırmıştır. TEDA kapsamında İngilizceye çevrilen 70 kurgu eserin yalnızca beşi reklam ve dağıtım ağı geniş yayınevleri tarafından yayımlanmıştır. Görüldüğü gibi erek kültürde saygın kabul edilen yayınevleri Türk edebiyatının çok satan ve saygın eserlerinin çevirilerini yayımlamayı tercih etmiştir.

1. Çeviri Kapak İncelemeleri

Çeviri eserlerin kapakları ile ilgili çalışmalar incelendiğinde bazı bilimsel yayınlar öne çıkar. Genette (1987) kapakları yan metinsel bir öğe olarak ele almış, Sonzogni (2011) kitap kapaklarını göstergelerarası çeviri kapsamında incelemiş, Furukawa (2012) erek kültür beklentileri ve çeviri kapak normları arasındaki ilişkiyi ortaya çıkarmıştır.

Genette (1987), kitap kapaklarını ve başka yan metinsel öğeleri okurun söz konusu metne devam etmesine ya da ondan geri dönmesine sebep olacak bir eşik gibi görür. Bu eşikte metinsel ve görsel öğeler birbiriyle etkileşim halindedir. Genette'e göre, kitap kapaklarının üç amacı vardır: okurun dikkatini çekip onu kitap almaya ikna etmek, kitapla ilgili temel bilgileri vermek ve kitabın türünü yansıtmak. Kapakları incelemek, çevirileri sosyo-kültürel bağlamları içinde ele almak açısından önemlidir. İncelenen örneklerde yayınevleri politikaları, okur beklentileri gibi sebeplerle bu amaçları gerçekleştirmek için kullanılan metinsel-görsel öğelerin kaynak ve erek kültürde farklılaştığı görülmüştür.

Kitap kapaklarını göstergelerarası çeviri olarak ele alan araştırmacı Sonzogni (2011) kapaklar metne sadık mı kalmalıdır yoksa metni tamamlayıcı bir rol mü üstlenmelidir sorusunu

3 bkz: Global 50 The World Ranking of the Publishing Industry 2019, Livres Hebdo & www.tckpublishing.com/list-of-book-publishers

sorar. Yazarın niyeti, okurun beklentisi, yayıncının stratejileri, tasarımcının yaratıcılığı, kültür gelenekleri ve piyasa trendleri kapak tasarımlarını belirleyen nedenler arasındadır. Sonzogni kapaklarda yaratılan imgelerin ekonomik kaygılardan beslendiğini, fakat kaçınılmaz olarak ideolojik bir etki yarattığını ifade eder. Sonzogni'ye göre okur, yazarı ya da kaynak kültürü hiç tanımadığında kapak tasarımının temsil gücü ve önemi artar. Bu çalışmada incelenen eserler de erek kültür okuru için uzak ve kenarda kalmış bir kültürün ürünleridir. Dolayısıyla çevirilerin kapak tasarımı erek okuru yönlendiren bir işleve sahiptir.

Özgün bir eserin farklı çevirilerinin kapaklarıyla ilgili bir çalışma yapan Furukawa (2012) baskın kültüre doğru yapılan çevirilerin erek kültürün normlarını dikkate aldığı sonucuna varmıştır. Çeviri eserlerin kapağı erek okurun beklentilerini karşılayacak şekilde değiştirilir yani marjinal kültür, kitap kapaklarında bile baskın kültür karşısında yenilgiye uğrar. Sengupta (1995, s.16) da aynı doğrultuda çeviri söz konusu olduğunda kuralların baskın kültür tarafından belirlendiğini söyler, çok katmanlı marjinal kültür metinlerinin çevirileri, zenginliği kaybetme pahasına, baskın kültür normlarına uygun hale getirildiğini belirtir. Bu doğrultuda çalışmamızda, yan metinsel bir öge olarak değerlendirilen özgün ve çeviri kitap kapaklarının marjinal olarak nitelendirilebilecek kaynak kültürden (Türkiye) baskın kültüre (Anglo-Amerikan) taşınırken nasıl değişimlere uğradığı ve bu değişimlerin erek okurda nasıl bir kaynak kültür imgesi yaratmış olabileceği sorgulanacaktır.

Görüntülerin giderek önem kazandığı bugünün dünyasında kapak tasarımlarında yazılı metinlerin yanı sıra görsel metinler de kültür imgesi oluşturarak anlam yaratma sürecine dahil olur. Kapaklar metindeki yazınsal ve kültürel değerlerin yansımasıdır, kitabı oluşturan metnin kapakta bir görsele dönüşmesi göstergelerarası çeviri olarak görülebilir. Aynı zamanda nasıl ki kaynak metin erek kültür için çevriliyorsa kaynak kapak da erek kültür için çevrilir. Bu açıdan bakıldığında çeviri kitap kapaklarının iki aşamalı çeviri sürecine (kaynak metinden kaynak kapağa-kaynak kapaktan erek kapağa) girdiğini söylemek mümkündür. Doğan Günay (2008) kitap ile kapak arasındaki göstergelerarası yolculuğu anlattığı makalesinde, kapağın yeni bir simgeleştirme işi olduğunu söyler.

Bu çalışmada kitap kapaklarını metinsel ve görsel açıdan yorumlamak amacıyla Kress ve Van Leeuwen'in *Reading Images: The Grammar of Visual Design* (2005) adlı kitabında geliştirdikleri on bir aşamalı bir analiz modelinden yola çıkılmaktadır. Bu modelin analiz kriterleri aşağıda kısaca açıklanmıştır.



1) Çerçeve ve Düzen: Çerçeve, dünyayı görüş açımızı şekillendiren ve kelimelerle tetiklenen zihnin algıladığı yapıdır. Çerçeve bilinçdışı zihnin bir parçasıdır ve dünyayı anlamamıza yardımcı olmak için doğrudan harekete geçer. Düzen ise renkler ve görsel şekiller gibi görsel kompozisyon öğelerinin bütünüdür.

2) Ön Plan ve Arka Plan: Kitap kapağı tasarımında öne çıkarılan ya da arkada bırakılan öğeleri incelenir.

3) Renkler ve Işık: Amaçlanan anlamı belirlemede renklerin birer gösteren ve bu renklerin anlamlarının ve ışık açısının birer gösterilen olarak önemli rolleri vardır.

4) Kültürel, Tarihsel ve Sosyal Göndermeler: İdeolojik arka planı belirlemede kültürel, tarihsel ve sosyal göndermeler gösterge oluşturan öğelerdir.

5) Dilsel Bilgi: Kitabın, yazarın, çevirmenin adı gibi dilsel bilgiler amaçlanan anlamı ifade etmek için kullanılan öğelerdir.

6) Logo İşareti: Kitabın resmi temsilcisi ya da ne kadar sattığı kapaktaki logodan anlaşılabilir.

7) Öne Çıkarılan Simge: Kapakta öne çıkarılan bir simge eserin içeriğiyle ilgili ipucu verebilir.

8) Bilgi Yapısının Doğrusallığı: Kapakta verilen bilgilerin temel bilgilerden yan bilgilere doğru gitmesi, kapakta konum olarak üstte ya da altta bulunan bilgiler görsel açıdan okurun düşüncesini etkileyebilir.

9) Bakış Açısı: Kapağa bakıldığında algılanan açı, görsel ve metinsel öğelerin uzaklığı ve yakınlığı okurun içeriğe dair algısını etkileyebilir.

10) Betimleme Biçimi: Kapakta çizim, fotoğraf, resim gibi biçimlerden hangisinin kullanıldığını okurun algısını etkileyebilir.

11) Olay Örgüsü Öğeleri: Kapakta olay örgüsü hakkında ipucu veren öğelerin kullanımı okuru etkiler, içeriğe dair çıkarımlarda bulunmasını kolaylaştırır.

Kress ve Van Leeuwen'in modeli kapaklara göstergebilimsel açıdan yaklaşmaktadır. Bu çalışmada amacımız göstergebilim analizi yapmak değil, çeviri metinlerin kapaklarında oluşturulan kaynak kültür imgesini sorgulamaktır. Çalışmamıza uyarladığımız bu modele göre, kitap kapakları metinsel ve görsel öğeler şeklinde sınıflandırılarak betimlenecek ve incelenecektir. Daha sonra



kapaklardaki imgeler aracılığıyla kaynak kültürün erek kültürdeki varlığı belirlenecek, yazarın tanınırlığı, yayınevi politikası ve TEDA projesinin patronajı sorgulanacaktır.

İnceleme bölümü metinsel ve görsel öğeler olmak üzere iki ana başlığa ayrılmıştır. Bu çalışmada aşağıda belirtilen inceleme modeli kullanılacaktır.

1. Kapaklardaki Metinsel Öğeler

1.1 Yazar Kimliği: Bu alt başlıkta yazar; kaynak metnin yazarını, erek metinde ise kaynak metnin yazarı ve çevirmeni ifade eder. Yazar adının kapaktaki diğer metinsel öğelere göre yeri, kullanılan renk ve punto önemlidir.

1.2 Alıntı: Özellikle erek metinlerin kapaklarında yer alan görüşlerdir. Tanınmış yazarlardan ya da edebiyat dergilerindeki incelemelerden alınmış olabilirler.

1.3 Künye: Kapak üzerindeki yayınevi logosu, kitap türü, baskı sayısı gibi öğeleri ifade eder.

1.4 Başlık: Kaynak metin başlığı ile erek metnin başlığı zaman zaman farklılık gösterebilir. Özellikle kitabın konusu ya da temasına ilişkin bilgi veren devam başlıklarında bu değişiklikler göze çarpar.

2. Kapaklardaki Görsel Öğeler

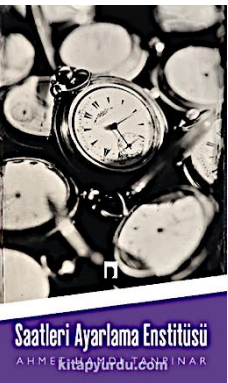
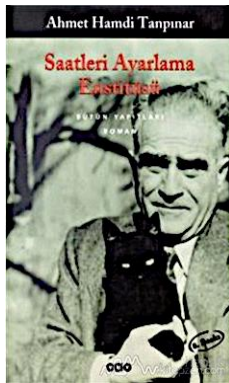
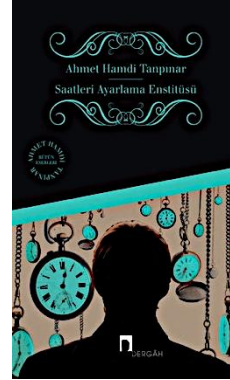
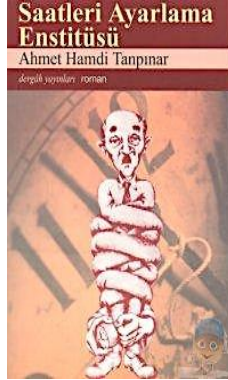
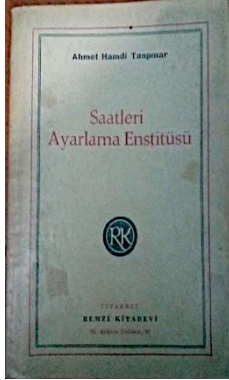
2.1 Erek Kültür Öğeleri: Erek metinlerin kapaklarında kaynak kültür öğelerinden bağımsız olarak metnin konusu, karakterleri ya da önemli imgeleri ile ilgili görsellerdir.

2.2 Kaynak Kültür Öğeleri: Erek metin kapaklarında metnin içeriğinden bağımsız olarak yalnızca kaynak kültüre ait olduğu için yer verilen öğelerdir.

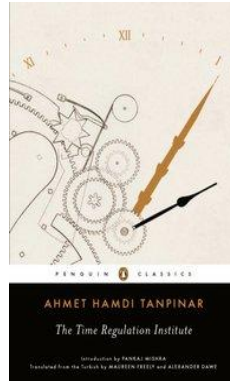
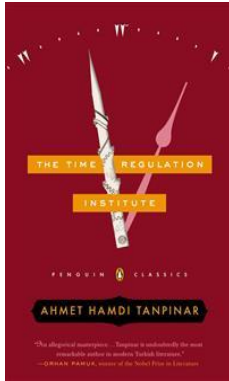
2. İnceleme

TEDA projesi kapsamında İngilizceye çevrilen beş eserin kapağı bu inceleme modeline göre değerlendirilmiştir. Bu eserler erek kültürde reklam imkanı ve dağıtım ağı geniş olan yayınevleri tarafından yayımlanıp erek okura sunulmuştur. Erek okurun Türk edebiyatı kapsamında en sık karşılaştıkları eserlerin kapakları kaynak kültüre dair imge yaratmaları açısından önemlidir.

Saatleri Ayarlama Enstitüsü, 1961-2020



Time Regulation Institute, 2013



Yazar Kimliği: Kaynak kültürün saygın yazarlarından biri olan Ahmet Hamdi Tanpınar, kaynak metin kapaklarının tümünde öne çıkarılmıştır. Aynı uygulamayı erek metin kapaklarının ikisinde de görmek mümkündür. Tanpınar'ın adı büyük harflerle yazılıp öne çıkarılsa da İngilizceye olmayan İ, yerini I (HAMDI) harfine bırakmıştır. Yazarın saygınlığı erek metnin önsözünde “one of the most significant Turkish novelist of the twentieth century” (yirminci yüzyılın en önemli Türk yazarlarından) şeklinde belirtilmiş, Tanpınar'ın yazar kimliğinin yanı sıra şair, edebiyat tarihçisi ve akademisyen kimliği de vurgulanmıştır. Eserlerinde Avrupa yazınının sesi ile Osmanlı hassasiyetlerini bir araya getirerek benzersiz bir kültür evreni yarattığı belirtilmiştir. Bu

ifade Tanpınar'ı Avrupalı gösterip erek okura yaklaştırırken Osmanlı dönemiyle bağlantılı yönü erek okurun zihnindeki Osmanlı-Türk imgesini yeniden yaratır.

Çevirmen adına yer verilmeyen birinci kapakta alıntıya yer verilmiştir, uzunca bir metinsel ögenin bulunması çevirmen kimliğinin kapakta kendine yer bulamamasına neden olmuş olabilir.

Erek metin kapaklarının ikincisinde çevirmen adlarına büyük harflerle (MAUREEN FREELY ve ALEXANDER DAWE) yer verilmiştir. Çevirmen kimliğine kapakta görünür şekilde yer verilmesinin nedeni özellikle Maureen Freely'nin Türk edebiyatından çok sayıda saygın eseri İngilizceye çevirmesi, akademisyen ve yazar olarak erek kültürdeki saygın konumu olabilir. Aynı kapakta çevirinin tanıtım metnini yazan Pankaj Mishra'nın da adı yer almaktadır. Mishra erek kültürde tanınan, saygın bir eleştirmendir. Ödüllü romanlarının yanı sıra *The New York Review of Books*, *Guardian*, *London Review of Books* gibi prestijli yayınlarda eleştiri yazıları yazmaktadır. Dolayısıyla 'yabancı' esere 'güvenilirlik' katmak için başvurulabilecek bir isimdir.

Mishra, *Time Regulation Institute*'a yazdığı önsözde eserden çok dünya tarihini anlatmış, Türkiye'de cumhuriyetin kuruluşu ve devrimleri Afrika ve Asya'dan pek çok ülke ile bir tutmuş, bu ülkelerde 'modernizme' geç kalışın bedellerinin benzer şekilde ödendiğini söylemiştir. Doğuyu bir bütünlük gibi birlikte ele alıp modernizm ve Batının karşısına koyar. Tanpınar'ın hayali olan Doğu-Batı sentezinin başarısız olduğunu ifade eder, yazarın *Time Regulation Institute*'da bu başarısızlığı yansıttığını söyler ve Türkiye'yi arafta bir ülke olarak görür. Bir kaynağa dayanmayan kişisel yargıların yer aldığı önsöz ne Tanpınar'ın ne de eserinin erek kültürde daha iyi anlaşılmasına katkı sağlar. Var olan imgenin yeniden yaratılmasına, yabancı eserden çok güvenilir kaynağa başvurabilecek erek okurun zihninde gerçeklerle örtüşmeyen kaynak kültür imgesi oluşmasına neden olabilir. TEDA'nın desteklediği bir eserde projenin amacına ters düşen böyle bir önsözün yer almasına tartışma bölümünde değinilecektir.

Alıntı: Kaynak metin kapaklarında alıntı yoktur. Yazarın saygın konumu kendisinden övgüyle bahsedecek ve pazarlama amacıyla kullanılacak bir alıntıya gerek bırakmamış, eseri kendiliğinden çok satan haline getirmiştir. Erek metin kapaklarının birinde Orhan Pamuk'un Tanpınar için söylediklerine yer verilmiştir:

An allegorical masterpiece... Tanpınar is undoubtedly the most remarkable author in modern Turkish literature (Alegorik bir başyapıt... Şüphesiz ki Tanpınar modern Türkçe edebiyatın en dikkate değer yazarı)



-ORHAN PAMUK, winner of the Nobel Prize in Literature (Nobel Edebiyat Ödüllü yazar)

Sonraki örneklerde de görüleceği gibi Türk yazınının erek okura sunumunda yabancıyı tanıdık kılmak için başvurulan ilk yazar Orhan Pamuk'tur. Batılı okur Türk yazınına Orhan Pamuk'la tanımış ve onun eserleriyle özdeşleşmiştir. Bu durum Tanpınar gibi bir yazarın Orhan Pamuk'un övgüsün aldığı için saygınlığı gibi görünmesine, yazarın ve eserinin yanıltıcı bir kimlik kazanmasına neden olabilir.

Künye Bilgisi: Kaynak metin kapaklarının tamamında yayınevleri adlarını ve/veya logoları görünürdür. Ayrıca metnin türü de (roman) belirtilmiştir. Erek metin kapaklarında yayınevi adı ve logosu en görünür metinsel öğeler arasındadır. Hem kaynak hem erek kapaklarda yayınevlerinin bu kadar görünür olmasının nedeni yer aldıkları yazın dizgesinin önde gelen yayınevleri olmalarından dolayı adlarının ve logolarının birer pazarlama aracına dönüşmüş olmasıdır.

Başlık: Kaynak metin kapaklarında punto, renk ve konum açısından öne çıkarılan başlık (Saatleri Ayarlama Enstitüsü), erek metin kapaklarında geride kalmış gibi görünmektedir. Yayınevi eser adından ziyade yazar adını öne çıkarmıştır. Eserin ilk kez İngilizceye çevrilmesi ve kaynak kültüre dair bir çağrışım yapmaması başlığın geride kalmasının nedeni olabilir.

Türkçede *Saatleri Ayarlama Enstitüsü* başlığı zamanı ayarlama amacını fiziki olarak saatler üzerinde uygulayan kurumun iki aşamalı işini vurgular. *Time Regulation Institute* başlığında fiziki olarak ayar yapma anlamı kaybolmuştur.

Görsel Öğeler: Kaynak metnin ilk basımı için kullanılan kapakta görsel öğe kullanılmamıştır. Remzi Kitabevinden o dönemde çıkan eserlerin kapaklarında genelde bu eğilim gözlenmektedir. Eserin hakları Dergâh Yayınlarına geçtikten sonra görsel öğe eklenen kapaklarda köstekli saatler dikkat çekmektedir. Zamanın neredeyse başkahraman olduğu eser için böyle bir tercih doğaldır. İkinci kapakta Hayri İrdal'ı temsilen bıyıklı, kravatlı bir adam kendi kollarıyla kendini hareketsiz bırakmıştır, elinde saatli bomba pimine benzer bir alet vardır. YKY'den çıkan kapakta Ahmet Hamdi Tanpınar ve kedisinin fotoğrafı yer alır. Yayınevinin alışlageldik tasarımlarından olan bu kapakta yazar kimliği pazarlama aracına dönüşmüştür.

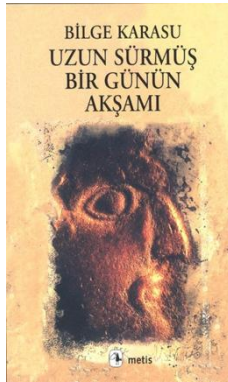
Erek metin kapaklarında da öne çıkan öğe saat kadranıdır. Yelkovan yerine cami minaresi kullanılması kaynak kültürün dini özellikleriyle ilgilidir. Erek metin kapaklarının tasarımcısı Jim Tierney süreci kişisel blogunda anlatmıştır. Eseri henüz çevirisi bitmemişken okuduğunu ve sıkıcı

bulduğunu ifade eden Tierney, çeviri bitmeden tasarıma başladığını söyler. Romanın konusuna dair düşündüklerini de şöyle ifade eder:

This novel is about the formation of an absurdly bureaucratic organization (The Time Regulation Institute) whose sole purpose is to synchronize all of the timepieces in Istanbul. The subtext deals with the tension between East and West, Modernity and Tradition, and the story is narrated by a very serious character who relays all of this absurdity and silliness with a straight face. (Tierney, 2014)⁴

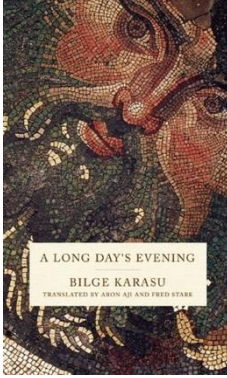
Tasarımcı Doğu ve Batı'nın, modernite ve geleneğin çatışmasını tasarımında minare ile doğuyu köstekli saat kadraniyla batıyı yansıtmış gibidir. Minareli tasarımın öne çıkmasındaki önemli sebeplerden biri de muhtemelen Mishra'nın yazdığı önsözde geçen "Most people in Turkey, as in nineteenth-century Asia, had not needed to know the time with the precision offered by watches. The muezzin's call to prayers sufficed." (Türkiye'deki çoğu insanın on dokuzuncu yüzyılda Asya topraklarında zamanı saatin gösterdiği kesinlikte bilmeye ihtiyacı yoktu. Müezzinin okuduğu ezan yetiyordu) ifadesidir. Oysa saatle ilgili geliştirmelerin çoğunun altında Doğulu toplumların imzası vardır ve elbette Türkiye'deki insanların minareden gelen çağrının ötesinde modern saatlere ihtiyacı tartışılmazdır. Mishra'nın minare ile bütünleştirerek batının karşısına koyduğu modernliği kaçırmış doğu imgesi oryantal bakışın ürünüdür ve erek metin kapaklarına sirayet ettiği görülebilir.

Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı, 1970-2019



⁴ Tr. Bu roman tek amacı İstanbul'daki tüm saatleri senkronize etmek olan tuhaf bir kurumun (Saatleri Ayarlama Enstitüsü) kuruluşunu anlatır. Altmetinde doğu ile batı, modernite ile gelenek arasındaki gerilim vardır, hikâye tüm bu tuhaf ve abes durumu son derece ciddiye alan karakter tarafından anlatılır.

A Long Day's Evening, 2012



Yazar Kimliği: Kaynak metin kapaklarında konum ya da punto ile öne çıkarılmıştır. Kaynak yazın dizgesinde Bilge Karasu hem telif hem çeviri eser üretmiş ve eserleriyle pek çok ödül almış saygın bir yazar ve çevirmendir. Erek metin kapağında yazar adı büyük puntolarla yazılmış fakat birinci örnekte olduğu gibi İ harfi kullanılmamıştır (BILGE). Yazar, çevirmen tarafından yazılmış önsözde erek okura şöyle tanıtılmıştır:

A reader in six languages and translator from several, Karasu was richly cosmopolitan, achieving a deft synthesis between international and local narrative modes. Turkey's Nobel Laureate Orhan Pamuk is often cast among the likes of Calvino, Rushdie, Eco, and rightfully so; yet Pamuk's postmodern playfulness, polyphonic narratives, and genre-crossing also have much in common with the work of Karasu, arguably the first Turkish postmodernist. (Aji, 2012)⁵

Birinci örnekte olduğu gibi Karasu'nun yazar kimliği Pamuk'un Nobel ödüllü bir yazar olmasına atıfla konumlandırılmış, Calvino, Rushdie, Eco gibi erek okurun bildiği yazarlar üzerinden postmodernist kimliğiyle anılmıştır. Diğer taraftan bu duruma çelişir şekilde çevirmen Aji, bir röportajında önsözde öne çıkardığı kozmopolit Türk yazar kimliğinin Türk edebiyatını konumlandırmakta yeterli olmadığını şu sözlerle ifade eder:

I chose these authors because I was quite frustrated that at the time Turkish literature was known overseas by Orhan Pamuk and little else. I admire Orhan Pamuk, but find his writing to be formulaic, especially the books that made him a world phenomenon. So I went looking for authors, like Karasu, to provide alternatives to Pamuk, and then I really fell head over heels with Karasu's writing. (Eliades, 2017)⁶

Erek metin kapağında çevirmenlerin de adına yer verilmiştir. Kitaptaki üç öykünün ilk ikisi Aron Aji, sonuncusu Fred Stark tarafından çevrilmiştir. Elif Şafak, Murathan Mungan, Latife

⁵ Tr. Altı dil bilen ve pek çok dilden çeviri yapan Karasu, uluslararası ve yerel anlatı biçimleri arasında ustaca bir sentez yaratmayı başarmış zengin görüşlü kozmopolit bir yazardır. Nobel ödüllü Türk yazar Orhan Pamuk genellikle Calvino, Rushdie, Eco gibi yazarlara benzetilir haklı olarak fakat Pamuk'un postmodern oyunlarla dolu dili, çok sesli anlatısı ve biçimler arası geçişi tartışmalı olsa da ilk Türkçe postmodern eserler sayılan Karasu'nun eserleriyle pek çok yönden benzerdir.

⁶ Tr. Bu eserleri seçmemin sebebi Türkçe edebiyatın yurt dışında Orhan Pamuk ve başka birkaç eserden ibaret olarak bilinmesinden dolayı yaşadığım üzüntüydü. Orhan Pamuk hayranıyım fakat eserlerini özellikle onu dünya çapında tanınır hale getirenleri bir formül doğrultusunda yazılmış gibi görüyorum. Bu yüzden Pamuk'a alternatif olarak Karasu gibi başka yazarları araştırmaya devam ettim, sonra Karasu'nun eserleri beni gerçekten teteklak etti.

Tekin gibi yazarları çeviren Aji çevirileriyle pek çok ödül almış saygın bir çevirmendir. *A Long Day's Evening* çevirisi de 2013 Pen Çeviri Ödülü için aday gösterilmiştir. Erek kültürde başarılarıyla öne çıkan çevirmen kimliği kapakta da yer almaktadır.

Alıntı: Ön kapaklarda alıntı yoktur. Erek metnin arka kapağındaki alıntılarda ise Türkiye'den Karasu gibi modern bir yazarın çıkmasının şaşırtıcı bulunmuştur:

It might seem odd to find such crafted postmodernist writing coming out of Turkey. [Karasu] is a rare find indeed. Fascinating ... an illuminating transitional work between the work of Turkey's romantic realist Yashar Kemal and contemporary postmodernist Orhan Pamuk. (Türkiye'den böyle ustalıkla yazılmış postmodern edebiyatın çıkması tuhaf gelebilir. Karasu hakikaten nadir rastlanan bir yazar. Büyüleyici...Türkiye'nin romantik realist yazarı Yaşar Kemal ile çağdaş postmodernist yazarı Orhan Pamuk arasında aydınlatıcı bir geçiş gibi.)

Bu alıntıda olduğu gibi aşağıdaki alıntıda da Karasu, Yaşar Kemal ile Orhan Pamuk arasında konumlandırılmıştır:

Bilge Karasu, nearly a generation older than Orhan Pamuk and closer in age to Yashir Kemal, seems in retrospect to be emerging as one of the more interesting Turkish writers of the second half of the twentieth century. (Orhan Pamuk'tan hemen hemen bir nesil büyük ve yaşça Yaşar Kemal'e daha yakın olan Bilge Karasu, geçmişe bakıldığında yirminci yüzyılın ikinci yarısında yaşayan Türk yazarlar arasında en ilginç yazarlardan biri olarak beliriyor.)

Künye Bilgisi: Kaynak metin kapaklarında yalnızca yayınevi adı görülmektedir. Erek metin kapağında herhangi bir künye bilgisine rastlanmamaktadır. Yayınevinin çıkardığı diğer kitapların kapaklarında da künye bilgisi bulunmamaktadır. Yayınevinin genel uygulamasının bu yönde olduğu söylenebilir.

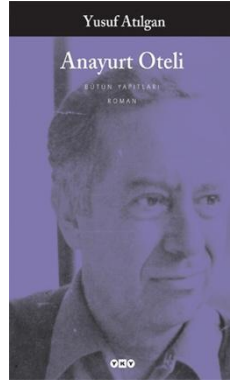
Başlık: Kaynak metin kapaklarında öne çıkarılan metinsel öge başlıktır. Hem uzunluğu hem de büyük harf kullanımıyla öne çıkarılmıştır. Erek metin kapağında da en üstteki ögedir ve büyük harfle yazılmış fakat daha kısa olduğu için kaynak kapaklardaki kadar öne çıkmamıştır.

Çevirmen Aji önsözde kaynak metnin başlığının Louis-Ferdinand Céline'in *Journey to the End of the Night* (Gecenin Sonuna Yolculuk) ve Eugene O'Neill'in *A Long Day's Journey into Night* (Günden Geceye) eserlerini hatırlattığını söyler. Aslında bu eserlerin Türkçedeki adları *Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı* başlığını pek hatırlatmaz, erek metnin başlığıysa bu eserlere son derece benzerdir. Aji'nin amacı aslında erek kültürde aşına olunan adları anımsatmak olabilir.

Görsel Öğeler: İlk iki hikâyesi ikona kırıcılık dönemini anlatan metnin kaynak kapaklarda ikona kırıcılar görülmektedir. İkinci kapak görselinde ikona kırıcılık sahnesinin yer aldığı mozaığın üzerinde Constantinopol yazar. Üçüncü kapaktaysa eserdeki yolculuk teması mozaikten bir yelkenli ile anlatılmıştır. Kaynak metin kapaklarında ilk ilki öykünün geçtiği Bizans dönemi hem o dönemlerde yaygın olan mozaik sanatıyla hem de ikona kırıcılık sahneleriyle hatırlatılmıştır.

Erek metnin kapağında mozaiklerle resmedilmiş erkek figür görünmektedir. Hikâyelerdeki erkek kahramanların çağrıştırıldığı ve mozaiklerle Bizans döneminin hatırlatıldığı söylenebilir.

Anayurt Otel, 1973-2000



Motherland Hotel, 2017



Yazar Kimliği: Kaynak metin kapaklarında yazar kimliği konumuyla öne çıkarılmıştır. Yusuf Atılgan az eser vermiş bir yazar olmasına rağmen Türk edebiyatında saygın bir konum edinmiş, kendinden sonra gelen pek çok yazarı etkilemiş, çok satan bir yazardır. Dolayısıyla önceki örneklerde olduğu gibi yazar kimliği eserin çok satmasını sağlayacak bir araçtır.

Erek metnin kapağında yazar adı küçük puntolar ve dikkat çekmeyen bir renkle yazılmıştır. Atılgan'ın İngilizceye çevrilen ilk eseri olması, yani yazarın erek okur tarafından tanınmaması kimliğinin öne çıkarılmamasına neden olmuştur. Kaynak kültürdekinin aksine yazar kimliğinin erek kültür için pazarlama değeri yoktur.

Kaynak metin kapağında çevirmen kimliğine yer verilmiştir (Translated from the Turkish by Fred Stark). Stark, *City Lights* için Bilge Karasu ve Murathan Mungan gibi yazarları çevirmiş saygın bir çevirmendir.

Alıntı: Kaynak kapaklarda alıntı yoktur. Erek kapakta önceki örneklerde görüldüğü gibi yine Orhan Pamuk'tan bir alıntı vardır:

"My heroes are Ahmet Hamdi Tanpınar, Oğuz Atay, and Yusuf Atılgan. I have become a novelist by following their footsteps . . . I love Yusuf Atılgan; he manages to remain local although he benefits from Faulkner's works and the Western traditions."--Orhan Pamuk (Kahramanlarım Ahmet Hamdi Tanpınar, Oğuz Atay ve Yusuf Atılgan. Onların izinden giderek romancı oldum. . . Yusuf Atılgan'ı severim, Faulkner'in eserlerinden ve batı geleneklerinden yararlanarak yerel kalmayı başarıyor.)

Yayınevi nasıl ki Orhan Pamuktan yaptığı alıntıyla erek okura yeni tanıttığı Yusuf Atılgan'ı güvenilir kılmak istemişse, Pamuk da Atılgan üzerindeki Faulkner etkisinden bahsederek aynı yöntemi kullanmıştır. Aslında bu alıntıyla Atılgan'ın yazarlığı atıf içinde atıfla güvenilir kılınır ve tanıdık hale gelir. Erek metnin arka kapağındaki alıntıda Yusuf Atılgan Nobel ödüllü yazar Modiano'ya benzetilmiştir:

Yusuf Atılgan, like Patrick Modiano, demonstrates how the everyday can reflect larger passions and catastrophes. (Yusuf Atılgan, Patrick Modiano gibi, gündelik hayatın aslında daha büyük tutkuları ve felaketleri ne şekilde yansıtabileceğini gösteriyor.)

Künye Bilgisi: Kaynak metin kapaklarının ikisinde de yayınevi adı kullanılmıştır. YKY'den çıkan baskıda metin türü de yer alır. Erek metnin kapağında künye bilgisi yoktur. Fakat metnin Türkçeden çevrildiği belirtilmiştir. Yayınevinin Türkçeden çevirttiği diğer eserlerin kapaklarında bu uygulama yoktur. Atılgan ilk kez İngilizceye çevrildiği için erek okurca bilinmeyen bir eser olması eserin kaynak dilini özellikle belirtme ihtiyacı yaratmış olabilir.

Başlık: Kaynak metin kapaklarında renk ve punto ile öne çıkarılmıştır. Erek metin kapağındaysa eserin İngilizce başlığı yazar kimliği gibi pek öne çıkarılmamıştır. Öte yandan özgün başlık görsel öğenin bir parçası olarak kapakta en öne çıkan öğedir. İngilizce alfabede olmayan İ harfi korunmuştur (OTELİ). Kapakta çevirmen adına ve kaynak dile yer verilmesi, Türk yazarları anan Pamuk'tan alıntı yapılması ve eserin özgün başlığının korunması İngilizceye yapılan

çevirilerde pek yaygın olmayan uygulamalardır. Benzer şekilde çevirmen önsözde kitabın erek okurların Türk edebiyatı kültürüne dair varsayımlarını nasıl değiştirebileceğine dair şunları söyler:

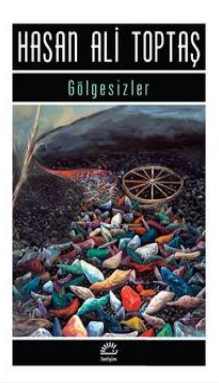
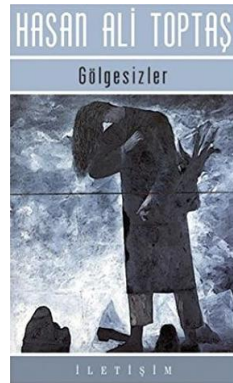
The appeal of Motherland Hotel to the Western reader should be two-fold. First, it presents small-town life in Turkey as something other than a long costumed vendetta. Second, there is a rare marriage of attitudes in the novel—oriental concern, even obsession, with pattern; intellectual assumptions recognizably European and 20th-century; and an “everyday-ness” (each culture has its own) which is thoroughly Turkish, or Aegean Turkish to be exact. (Stark, 2017)⁷

Bu önsöz *Time Regulation Institute* önsözün tam aksi yönde kurulmuştur. Çevirmen kültüre doğu-batı ikiliğinden bakmamış ve Türk edebiyatına dair önyargıların varlığını kabul edip bunları değiştirmek yönünde hem çeviri yaparak hem de önsöz yazarak aktif bir eyleyen konumuna yerleşmiştir.

Görsel Öğeler: Kaynak metin kapaklarının ilkinde romanın kahramanı Zebercet ve hayalini kurduğu kadın otel odasını andıran bir yerde görülmektedir. İkinci kapakta Yusuf Atılgan'ın fotoğrafı vardır. Yazarın saygın konumundan ötürü yazar kimliği görsel öğelerle de öne çıkarılmıştır.

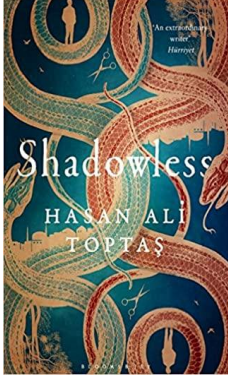
Erek metnin kapağında romanın mekânı olan Anayurt Oteli görünmektedir. Kasvetli ve koyu renkli bir görsel tercih edilmiştir. Tahta oymalı kapı ve kerpiç malzeme binanın bulunduğu kültür ve coğrafyayı yansıtır.

Gölgesizler, 1993-2020



7 Tr. Anayurt Oteli batılı okura iki yönden cazip gelebilir. Birincisi, Türkiye'deki küçük kasaba yaşamını uzun bir kan davasından farklı bir şey olarak sunuyor. İkincisi, romanda nadir görülen birliktelikler var, doğuya özgü ilgi, hatta takıntı, 20. yüzyıla ait avrupalı entelektüel varsayımlar ve tamamen Türkçe hatta tam olarak Ege şivesiyle yazılmış her kültürde kendine has olan "gündelik hal".

Shadowless, 2017



Yazar Kimliği: *Gölgesizler* Hasan Ali Toptaş'ın yayımlanmış ikinci eseridir. Dolayısıyla bu eser yayımlandığında Toptaş henüz şimdiki gibi tanınan bir yazar değildir. Bunun etkisi ilk basımın kapağındaki yazar kimliğinde görülebilir. Kaynak metin kapaklarının ilki hariç diğerlerinde yazar adı bundan önceki üç örnekte olduğu gibi öne çıkarılmıştır.

Erek metin kapağında yazar adı büyük harflerle yazılmış, önceki örneklerden farklı olarak hem İ hem Ş harfi korunmuştur (HASAN ALİ TOPTAŞ). Erek metin kaynak metinden yirmi dört yıl sonra yayımlanmış, bu sırada yazar saygın bir konuma gelmiş, hatta Türk edebiyatının Kafkası olarak anılmaya başlamış ve pek çok ödül kazanmıştır. Yayınevinin sitesinde yazardan aldığı ödüllere atıfla bahsedilmiştir:

Hasan Ali Toptaş is one of Turkey's leading writers. His novels have won the Çankaya Literature Prize, the Culture Ministry Prize, the Yunus Nadi Novel Prize, the Cevdet Kudret Literature Prize, the Orhan Kemal Novel Prize and the Turkish Writers' Union Great Novel Prize. (Bloomsbury Publishing, 2015)⁸

Erek metnin kapağında yazar kimliğinin yabancılığı korunsun da çevirmen adına yer verilmemiştir.

Alıntı: Kaynak metin kapaklarında alıntı yoktur. Erek metnin ön kapağında *Hürriyet* gazetesinden “An extraordinary writer” (sıradışı bir yazar) şeklinde bir alıntı yapılmıştır. Kapağa erek okura tanıdık olmayan bir gazeteden alıntı yapılması daha önceki örneklerde rastlanmamış bir uygulamadır. Ayrıca bu alıntı genel geçer bir ifadeden ibarettir. Arka kapakta yazar ve eserle ilgili “An oriental Kafka, enriched with the literary achievements of Islamic mysticism” (Edebi başarısı İslam mistisizmiyle zenginleşmiş doğunun Kafka’sı), ifadesi kullanılmıştır. Yukarıdaki örneklerde

⁸ Tr. Hasan Ali Toptaş Türkiye'nin önde gelen yazarlarından biridir. Romanlarıyla Çankaya Edebiyat Ödülü, Kültür Bakanlığı Ödülü, Yunus Nadi Roman Ödülü, Cevdet Kudret Edebiyat Ödülü, Orhan Kemal Roman Ödülü ve Türk Yazarlar Derneği Büyük Roman Ödülü'nü almıştır.



görüldüğü gibi yabancı yazar tanıdık bir isimle (Kafka) erek okura yakınlaştırılmıştır. Aynı uygulamayı arka kapakta yer alan şu alıntıda da görmek mümkündür:

...a wise and ageless economy reminiscent of J. M. Coetzee and Toptas seems to me Orhan Pamuk's equal ... He strikes me as just as gifted a writer. (J. M. Coetzee'yi hatırlatan bilgece ve zamansız tutumuyla Toptaş bana Orhan Pamuk'un dengi gibi geliyor... Onun gibi yetenekli bir yazar.)

J.M. Coetzee ve Orhan Pamuk'un Nobel ödüllü yazarlar olarak erek kültürdeki sağlamlaşmış konumları uzak kültürden yeni bir yazarın da erek kültürde tutunabilmesi için kaynak olarak gösterilmiştir.

Künye Bilgisi: Kaynak metin kapaklarında tamamında yayınevi adı ve logosu yer almaktadır. Erek metin kapağında da yayınevi adı vardır. Ayrıca kaynak metnin son baskısının kapağında basım adedi yer alır. Çok baskı yapmak çok satmanın sonucu olduğu gibi sebebidir. Bundan dolayı hem kaynak hem erek yazın dizgesinde sık sık başvuru alan bir pazarlama yöntemidir fakat TEDA kapsamında çevrilen eserlerin kapaklarında bu uygulama görülmemektedir.

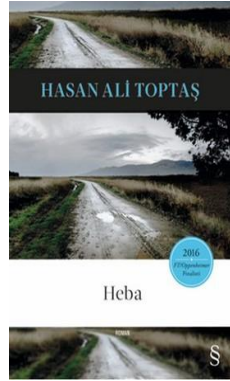
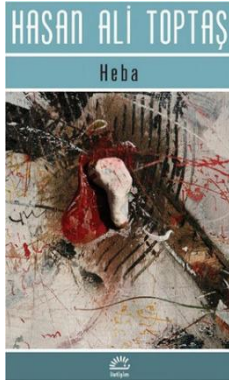
Başlık: Kaynak metin kapaklarında yazar kimliğinin gerisinde kalan başlık erek metinde öne çıkarılan metinsel öğedir. Başlık çevrilirken kaynaktaki çoğul eki silinmiştir. Okunması zor bir sözcük yaratmamak için böyle bir uygulamaya başvurulduğu söylenebilir.

Görsel Öğeler: Kaynak metin kapaklarında metnin temasına uygun görseller, kayıplık, karanlık, kimliksiz olma, uzakta olma gibi öğeler öne çıkarılmıştır. Erek metin kapağında birbiri içine geçmiş yılanlarla metindeki karmaşa yansıtılmış, aynı zamanda simetrik bir görüntü oluşturulmuştur. Ayrıca insan gölgeleri de dikkat çekmektedir.

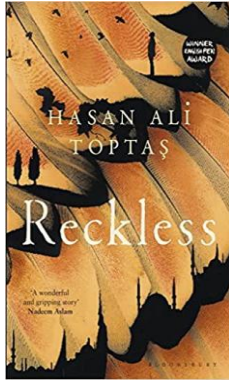
Öte yandan anlatılanların geçtiği mekân adı belli olmayan bir kasaba olduğu halde kapakta cami ve minarelerle İstanbul tarihi yarımada silueti yer almaktadır. Türk edebiyatının İngilizcedeki temsilleri üzerine çalışmalar yapan yazarlar İstanbul'un eserlerdeki temel motiflerden biri olduğunu vurgular.⁹ İstanbul'un tüm ülkenin temsili olarak görülmesi, Türkiye'nin sık sık vurgulanan doğu ve batının birleştiği coğrafya olma rolü bu tercihin nedeni olabilir.

⁹ İstanbul'un kapaklarda öne çıkmasına dair ayrıntılar için bkz: "Representation of the Turkish Literature in English: Translations of Short Stories as a Case" Muazzez Uslu ve "A Paratextual Look at the Greek Translations of Turkish Novel" Arzu Eker Roditakis

Heba, 2013-2020



Reckless, 2016



Yazar Kimliği: *Heba* Toptaş'ın son eserleri arasındadır. Bu eser yayımlandığında yazar artık pek çok ödül almış ve kaynak yazın dizgesindeki konumunu sağlamlaştırmıştır. Bu durum kapaklardaki yazar kimliğine bakınca da görülmektedir. Kaynak metin kapaklarında yazar adı konum ve büyük harf kullanımıyla öne çıkarılmıştır. Önceki örnekte olduğu gibi erek metin kapağında yazar adı büyük harflerle yazılmış, İ ve Ş harfi korunmuştur (HASAN ALİ TOPTAŞ). Kapakta çevirmen adına rastlanmamaktadır. İki uygulama da önceki örnektekinin aynısıdır. Bu durum yayınevinin tercihi olarak görülebilir.

Alıntı: Kaynak metin kapaklarında alıntı yoktur. Erek metin kapağında Nadeem Aslam'ın eser için "*A wonderful and gripping story*" (Müthiş ve sürükleyici bir hikâye) dediği belirtilmiştir. Nadeem Aslam Pakistan asıllı, ödüllü bir yazardır. Erek metin okurları için Aslam ve Toptaş benzer kültürlerden gelen yazarlar olarak görülebilir. Bu alıntı genel geçer bir sözdür. Esere dair herhangi bir şey söylemez, ayrıntı vermez. Hemen her kitap için sıralanabilecek sıfatlardan oluşur.

Künye Bilgisi: Kaynak metin kapaklarında yayınevi adı ve logosu yer almaktadır. İkinci kapakta metin türüne ve eserin aldığı ödüle de (*FT/Oppenheimer*) yer verilmiştir.



Erek metin kapağında yayınevi adı vardır. Yazarın English Pen ödülü kazandığı bilgisi verilmiştir.

Başlık: Kaynak metin kapaklarında başlık, yazar kimliğinin gerisinde kalmış bir metinsel öğedir. Erek metin kapağında öne çıkarılmıştır. Umursamaz, gözü kara anlamlarına gelen *Reckless* adı aynı yayınevinden çıkan *Shadowless* ile benzerlik kurulması amacıyla seçilmiş olabilir. Bu durumda iki eserin de bir başkahraman (gölgesiz ve gözü kara) etrafında döndüğü anlaşılabilir. Oysa iki metin arasında böyle bir bağlantı yoktur.

Görsel Öğeler: Kaynak metin kapaklarının ilkinde görsel olarak ressam Habip Aydoğdu'nun bir eseri kullanılmıştır. İkinci kapaktaysa aynı fotoğrafın farklı yakınlaştırmalarla üç kere kullandığı görülebilir.

Erek metin kapağında bir önceki kapakta olduğu gibi simetrik bir görüntü vardır. Çölde oluşan kum yığınlarına benzer bir arka plan üzerinde insan gölgeleri, cami, minareler ve İstanbul silüeti ile *Shadowless*'in kapağını andırmaktadır. Eserde mekân çöl ikliminin olduğu bir yer ya da İstanbul değildir. Görsel tercihlerine bakınca yayınevinin Toptaş'ın İngilizce yayımladıkları iki eseri arasında bağlantı kurmaya, eserleri birbirinin devamı gibi sunmaya çalıştıkları bu sebeple bağlamla ilgisiz tercihler yaptıkları söylenebilir.

3. Tartışma

Yukarıda incelediğimiz örneklerin tamamında yazarlar kaynak kültürde saygın ve çok satan yazarlardır. Bu nedenle kimlikleri kaynak metinlerin kapaklarında adların büyük harf ve puntolarla kapağın en üstüne yazılması, yazarların fotoğraflarının kapakta kullanılması gibi çeşitli yöntemlerle öne çıkarılmıştır. Erek metinlerde yazar kimliği kaynak metinlerdeki kadar öne çıkarılmamıştır. Yazarların erek yazın dizgesine yeni giriyor olması nedeniyle bu durum normal karşılanabilir. İlk iki örnekte yazar isimlerindeki Türkçe karakterler değiştirilmiş, İngilizceye uygun hale getirilmiştir böylece erek okurda kendinden bir yazarı okuduğu illüzyonu yaratılabilir ancak aynı eserlerin kapaklarında çevirmen adına ve eserin çevrildiği dile yer verilmiştir. Öte yandan yazar ismindeki Türkçe karakterleri koruyan yayınevinin kapaklarında çevirmen adı yoktur. Erek metin kapaklarında yazar ve çevirmen kimlikleri erek okura yabancı bir eser okuyacağını bildiren en önemli metinsel öğelerdir. Bu yabancılık ya yazar adının yerleştirilmesi ya da çevirmen adının kapakta yer almamasıyla yumuşatılmaya çalışılmıştır. Arka kapaklarda görülen alıntılarda da

yazarlar erek kültürde tanıdık yazarlara benzetilmişlerdir. Kısacası yaratılan yazar kimliğinin erek okuyucuya daha kolay tanıtılması ve esere uyuşum (*integration*) yolunun açılması hedeflenmiştir.

Kaynak kültürde eserler herhangi bir alıntıyla övülmeye ihtiyaç duymadan satıyorken, erek kültürde okur alıntılarla ikna edilmiştir. İncelediğimiz örneklerde yazarların kaynak kültürdeki kendiliğinden saygın konumlarına rağmen erek kültürdeki saygınlıkları özellikle Orhan Pamuk'a atıfla sağlanmıştır. Erek metinlerin tamamında ön ya da arka kapakta Pamuk'tan alıntı vardır. Bu durumda erek kapaklarda verilmek istenen bilgi, kaynak yazarların Orhan Pamuk'un eserlerini üretmesine ilham olmasıdır. Oysa yukarıda incelenen eserler ve yazarlar kaynak kültürde kendiliğinden saygın konumdadırlar. Alıntılarının tamamında Orhan Pamuk'un olması eserlerin ve yazarların erek kültür okuru için yanıltıcı şekilde tanımlanmalarına (*pseudo-identification*) neden olmuştur.

Kaynak metin kapaklarının tümünde yayınevlerinin adı ve/veya logosu vardır. Özellikle saygın yayınevleri kimliklerini hem okurun esere güven duymasını sağlamak hem de kendi görünürlüklerini artırarak reklam yapmak amacıyla kullanıyor olabilirler. Ögdül'e (2011) göre kitap kapağında yer alan yayınevinin logosu okur için önemli bir referanstır. Yayınevinin daha önce yayımladığı kitapların okur üzerinde bıraktığı etki olumlu ise, okur tekrar aynı yayınevinin kitaplarını tercih edecektir. Erek metin kapaklarında künye bilgisinin yayınevine göre değiştiği görülebilir. Penguin klasik tasarımında yayınevi adı ve logosunu kullanır, *Bloomsbury* kapaklarında yayınevi adı görülür, *City Lights* ise kapakta herhangi bir künye bilgisine yer vermez. Erek okur kitlesinin kitap tercihleri logo ve yayınevi üzerinden olmadığı için erek yayınevleri kendi logolarına yer vermeyi önceliklendirmemiştir. Bu açıdan kaynak metin okurunun yayınevi ve logosuna önem verdiği söylenebilir ancak erek okurda aynı eğilim gözlenmemektedir.

Kaynak metinlerin kapaklarında başlıklar yazar kimliğinin gölgesinde kalmıştır. Saygın bir yazarın tüm eserlerinin satış potansiyelinin yüksek olması böyle bir tercihe neden olmuş olabilir. Erek metinlerin kapaklarında genel olarak öne çıkan metinsel öge başlıktır. Başlıklar incelendiğinde çeviri yöntemlerinin çeşitlendiği görülmektedir. *Uzun Sürmüş Bir Günün Akşamı*'nda başlık erek yazında var olan başlıklara benzetilmiş (*A Long Day's Evening*), *Motherland Hotel*'de çeviri başlık geri planda kalırken özgün başlık öne çıkarılmıştır (*Anayurt Otel*). *Bloomsbury*'den yayımlanan eserlerin başlıkları birbirine benzetilmiş, roman serisi oldukları izlenimi verilmiştir (*Shadowless, Reckless*). Erek kapaklarda kitabın başlığının öne çıkarılması, kitabın sunduğu konuya erek okuru yaklaştırma, konuya odaklama (*focalization*) amacı taşıyor olabilir.

Kaynak metin kapaklarında kullanılan görsel öğeler genel olarak metnin temasına dair bilgi vermektedir. Bunun yanı sıra yazar kimliğinin öne çıkarıldığı kapaklar ve soyut resimlere yer veren kapaklar da vardır. Erek metinlerin görselleri yayınevine göre değişmektedir. *Penguin* kapağında doğu-batı imgesi birlikte kullanılmış, batılılaşma çabası kapağa yansımıştır. *City Lights* kapaklarında metinlerin teması öne çıkarılmıştır. *Bloomsbury* kapaklarındaysa metni yansıtmamasına rağmen kaynak kültürün klişe imgelerine yer verilmiştir. İncelen örneklerde Türkiye tarihi bağlamda Osmanlı-Türkiye Cumhuriyeti, Bizans-İstanbul ve eski gelenekler-modern gelenekler bağlamında ele alınmış yani erek okuyucu bu yabancı gelenekle tanıştırmaya (*introducing*) çalışılmıştır.

Sonuç

TEDA Projesini yürüten Kültür ve Turizm Bakanlığının rolü André Lefevere'in *Translation, Rewriting and the Manipulation of Literary Fame* (1992) adlı kitabında anlattığı patronaj kavramı sınırlarında değerlendirilebilir. Lefevere'e göre patronaj, edebiyat dizgesine dışarıdan gelen kontrol gücünü ifade eder. Patronajın yazın üzerinde engelleyici ve sansürcü etkilerinin yanı sıra teşvik edici (*encouraging*) ve yaygınlaştırıcı (*propagating*) rolü de vardır. Patronaj kavramının çeviribilimde genel olarak olumsuz çağrışımları vardır. Bunun nedeni, Lefevere'in ilk dönemlerdeki patronaj tanımında yer alan force sözcüğünü power ile değiştirerek güç kavramına Faulcoult gibi engelleme, sansürleme, vazgeçirme ve tahrip etme eylemleri üzerinden yaklaşmasıdır (Liping, 2009, s.213). Lefevere'in ilk patronaj tanımlarından biri şöyledir:

Some people who play a part both in the literary system and in its environment, the culture at large, act as patrons, and it should be stressed that the word has both positive and negative connotations. A 'patron' is any kind of force that can be influential in encouraging and propagating, but also in discouraging, censoring and destroying works of literature. (1984, s.92)¹⁰

TEDA projesinde bakanlık hem ekonomik desteklerle hem de en geniş okur kitlesine ulaşımı sağlayacak İngilizceye doğru çevirilerle Türkçe yazının görünürlüğünün artırılması açısından teşvik edici bir rol üstlenmiştir. Bu konuda, Özlem Berk Albachten (2012, s.104) Kültür ve Turizm Bakanlığı Kütüphaneler ve Yayımlar Genel Müdürlüğü ile Boğaziçi Üniversitesi Çeviribilim Bölümünün iki yılda bir düzenlediği Türk Edebiyatı Çevirmenleri ve Yayıncıları Sempozyumu'nda çevirmenler, editörler, yayıncılar, edebiyat ajanları ve eleştirmenlerden Türk

¹⁰ Tr. Hem edebiyat dizgesinde hem de genel olarak kültür dizgesinde yer alan kimi insanlar hamî gibi davranır, bu sözcüğün hem olumlu hem olumsuz çağrışımlarının olduğunu vurgulamak gerekir. "Hamî" edebi üretimin bir yandan teşvikinde ve yaygınlaşmasında öte yandan caydırılması, sansürlenmesi ve imhasında etkili olabilen her türlü güçtür.

edebiyatının çeşitli dillerde yaygınlaşmasına dair görüş alındığını belirtmiştir. Dolayısıyla Bakanlık TEDA kurulu, gücünü bu alandaki pek çok başka eyleyenle paylaşmakta, yetkisini olumlu yönde kullanmaktadır.

2017 yılında yayımlanan TEDA Yönergesine göre amaç, millî kültürün oluşması, yaygınlaştırılması, yükseltilmesi ve bunların evrensel boyutlara taşınmasıdır, Özellikle *Time Regulation Institute*'ün pek çok eleştiri alan önsözü Türkiye tarihi, kültür ve yazınına dair şarkiyatçı bir bakışla, taraflı bir imge yaratmaktadır. TEDA kurulu bu önsöze dair bir yaptırımında bulunmamıştır oysa sözleşmeye uygun şekilde ilerlemeyen projelerde bakanlık desteğini kesebilir. Yönergedeki değerlendirme kriterleri arasında yayınevini dağıtım ve tanıtım stratejisinin dikkate alındığı açıklanmıştır. İngilizceye çevrilen eserleri ele aldığımız bu çalışmada, 28 yayınevi arasından yalnızca üçünün yaygın bir dağıtım ve reklam ağına sahip olduğu sonucu çıkmıştır. Başvuruların değerlendirilmesi sırasında söylenen kriterin pek de dikkate alınmadığı sonucuna varabiliriz.

İncelemeye konu olan örneklerdeki yazarların tamamı, Türk edebiyatının saygın ve çok satan yazarlarıdır (Ahmet Hamdi Tanpınar, Bilge Karasu, Yusuf Atılgan, Hasan Ali Toptaş). Kaynak metin kapaklarında görüldüğü gibi kimlikleri öne çıkarılmış, aynı eserler çeşitli yayınevleri tarafından basılmıştır. Ayrıca bütün kaynak metinler kaynak kültürdeki saygın yayınevlerince yayımlanmıştır (Remzi, Dergâh, YKY, Metis, Can, Bilgi, Adam, İletişim, Everest). Yazar tanınırlığı konusuna Even-Zohar'ın Çoğuldizge kuramı (1979) kapsamında bakarsak, Türk edebiyatından yapılan çevirilerin İngilizce edebiyat çoğul dizgesi için çevresel konumda olduğunu görürüz. Uluslararası çoğul dizgede çeviri önemli bir yer tutarken, çevirilerin kaynak dili çoğunlukla İngilizcedir. Venuti'nin (1998, s.10) söylediği gibi İngilizce en çok çeviri yapılan kaynak dil olsa da en az çeviriye ev sahipliği yapan erek dildir. Bu durumda Türkçenin İngilizce karşısındaki konumu marjinal olmaktan öte değerlidir. Cronin (1998, s.172). İngilizce dışındaki tüm dillerin özellikle çeviri açısından azınlık dili olduğunu söyler Dolayısıyla kaynak kültürde saygın konumda bulunan ve çok satan yazarların aynı konumu erek kültürde sürdürememeleri doğaldır. Yine de TEDA projesi İngilizceye yapılan çeviri sayısını artırmayı amaçlayan bir proje olarak azınlık dil olma durumuna karşı koyar.

Çeviri eserlerin kapak tasarımı konusuna gelince, yayıncılar ve kapak tasarımcıları gibi eyleyenlerin, erek kültür okuruna göze hitap eden, sıradan olmayan, farklı bir kapak sunma amacı taşıması söz konusudur. Burada farklıdan kasıt batılı olmayan, yabancı yazarı kolayca Türkiye'yle ilişkilendirebilecek bir farklılıktır (Akbatır, 2010, s.94) İncelediğimiz örneklerde yayınevlerinin

bazı farklılıkları erek okur için kolaylaştırarak aynı amaca yöneldiklerini gördük. Yazarın erek okura daha kolay tanıtılması için esere uyuşumunun sağlanması, erek dizgeye yeni giren yazarların saygınlıklarının tanıdık yazarlardan alıntılarla desteklenerek yanıltıcı olabilecek tanımlamalar yapılması, bazı başlıkların eserin konusuna odaklanacak şekilde değiştirilmesi, erek okuru yabancı gelenekle tanıştıracak görsel öğeler kullanılması bu yöntemler arasındadır. Sonuç olarak, söz konusu saygın yayınevleri ve saygın eserler de olsa marjinal bir kültürden baskın kültüre yapılan çeviri kapakların tamamında şarkiyatçı bakışın izleri olmasa da erek okurun zorlanmasını engelleyecek yöntemlere başvurulduğu görülmüştür.

Türk kültür ve edebiyatının tanıtılması amacıyla başlatılan TEDA projesi, bu amaca ulaşma yolunda çok önemli adımlar atmış ve çevrilen eser sayısını daha önce görülmemiş oranda artırmıştır. Bu anlamda tartışılmaz bir başarısı olduğu söylenebilir. Öte yandan bu çalışmada ele alınan İngilizce çeviri eserler incelendiğinde, ilk olarak projenin amacına aykırı şekilde erek kültürde yaygın dağıtım ve reklam ağına sahip yayınevleriyle çalışılmadığı anlaşılmıştır. Kapaklarda yaratılan imgelerde yazarlardan çok eser adlarının öne çıktığı, hem yazar hem çevirmen kimlikleri konusunda uygulanan yöntemlerle erek okurun işinin kolaylaştırıldığı, tanıdık yazarlardan yapılan alıntılarla yabancılaşın törpülediği anlaşılmıştır. TEDA projesinin niceliksel başarısının nitelik konusunda da devam ettirilmesi için yönergede söylendiği gibi, daha saygın yayınevleriyle çalışılması, destek verilen yayınların çeviri ve yayın sürecinin yakından takip edilmesi ve projenin başlama aşamasında olumlu yönde kullanılan patronaj gücünün sürece de yayılması gerekmektedir.

Kaynakça

- Akbatur, A. (2010). *Writing/Translating in/to English: The Ambivalent Case of Elif Şafak* [Yayımlanmamış Doktora Tezi]. Boğaziçi Üniversitesi.
- Aji, A. (2012). Foreword. Bilge Karasu, *A Long Day's Evening* içinde. City Lights Books.
- Berk A., Ö. (2012). Turkish Literature in Italian:1932-2012. *İ.Ü. Çeviribilim Dergisi*, 5, 89-120.
- Bloomsbury Publishing (2015). *Hasan Ali Toptas*.
<https://www.bloomsbury.com/in/author/hasan-ali-toptas/>
- Cronin, M. (1998). Minority. M. Baker & G. Saldanha (Eds.), *Routledge Encyclopedia of Translation Studies* içinde (ss.169-172). Routledge.



- Eliades, M. (2017). *Living Through Translation: An Interview with Dr. Aron Aji*.
<https://blog.pshares.org/translating-turkish-interview-with-translator-and-director-of-the-university-of-iowa-mfa-in-literary-translation-dr-aron-aji/>
- Furukawa, H. (2012). Representations are Misrepresentations: The Case of Cover Designs of Banana Yoshimoto's Kitchen. *TTR*, 25(2), 215–233.
- Genette, G. (1987). *Paratexts: Thresholds of Interpretation*. (Çev. J. E. Levin). Cambridge University Press.
- Günay, D., Uzdu, F. (2008). Kitap ile Kapağı Arasındaki Göstergelerarası Serüven. *Dokuz Eylül Üniversitesi Art-e Sanat Dergisi*, 1(2), 1-28.
- Kress, G., Van Leeuwen, T. (2005). *Reading Images: The Grammar of Visual Design*. Londra&New York: Routledge.
- Kültür ve Turizm Bakanlığı (2017). *Türk Kültür, Sanat ve Edebiyat Eserlerinin Dışa Açılımını Destekleme Projesi (Teda) Yönergesi*. <https://teda.ktb.gov.tr/TR-52446/teda-yonergesi-2017.html>
- Kültür ve Turizm Bakanlığı (2020). *Yayın Yönetmeliği*.
<https://www.mevzuat.gov.tr/File/GeneratePdf?mevzuatNo=11768&mevzuatTur=KurulmVeKurulmYonetmeli&mevzuatTertip=5>
- Lefevre, A. (1984). The Structure in the Dialect of Men Interpreted. *Comparative Criticism*, 6, 87-100.
- Lefevre, A. (1992). *Translation, Rewriting and the Manipulation of Literary Fame*. Londra&New York: Routledge.
- Liping, B. (2009). Patronage as 'a productive network' in translation: a case study in China. *Perspectives: Studies in Translatology*, 17(4), 213-225.
- Öğdül, R. (3 Aralık 2011). Kitap Kapakları Ne Anlatır Bize? *Birgün*.
- Sengupta, M. (1995). Translation as Manipulation: The Power of Images and the Images of Power. Anuradha Dingwaney (Ed.), *Between Languages and Cultures- Translation and Crosscultural Texts* içinde (ss. 159-174). University of Pittsburgh Press.
- Sonzogni, M. (2011). *Re-Covered Rose: A Case Study in Book Cover Design as Intersemiotic Translation*. Amsterdam&Philadelphia: John Benjamins.



Makale Gnderim Tarihi/Received Date: 01.12.2021

Makale Kabul Tarihi/Accepted Date: 24.03.2022

Yıl/Year: 2022, Sayı/Issue: 9, Sayfa/Page: 118-143

www.toplumvekultur.com

Araştırma / Research

<https://doi.org/10.48131/jscs.1031204>

Stark, F. (2017). Preface. Yusuf Atılgan, *Motherland* Hotel içinde. *City Lights* Books

Tierne, J. (2014). Time Regulation Institute. <http://jimtierneyart.blogspot.com/2014/01/the-time-regulation-institute.html>

Venuti, L. (1998). *The Scandals of Translation: Towards an Ethic of Difference*. London&New York:Routledge.

FİZİKSEL ENGELİ OLAN BİREYLERİN KOŞULLU BEDEN İNŞALARI OLARAK KİMLİKLEŞTİRİLMELERİNE SOSYOLOJİK BİR BAKIŞ

Dolunay ŞENOL¹

Hatice Şeyda CANBOLAT²

Öz

Bedenin inşalaştırılma süreci, toplumların sahip oldukları kültürel örüntüler ve normlar uyarınca bedenin yapısal özelliklerine yüklenen sosyal anlamlandırmalar neticesinde gerçekleşmektedir. Bu bağlamda, biyolojik olarak engelli olma ya da olmama, kültürel manasını içinde geliştiği sosyal yapıda kazanır. Yeti kaybına veya işlev yetersizliğine sahip olma hali, fiziksel ve sosyal yapı tarafından yeterince desteklenmediği için engellilik durumuna dönüşür. Toplum, egemen olandan farklı bedenleri normal olma etiketiyle baskı uygulayarak engellilerin önüne koşullar ve sınırlar koymaktadır. Bireylerin sosyalizasyon süreçlerinde normal olana benzeme ön koşulunun kendilerine dayatılması, onları koşullu beden kimliğine büründürmektedir. Engeli olan bedenler, bir yandan sosyal yapının diğerlerinden beklediği roller ve yükümlülüklerin altında ezilirken bir yandan da bunları yapsalar dahi koşullu beden korsesinin içinden çıkamamanın sıkıntısını yaşamaktadırlar. Toplumsal yapıda engelliliğin olağan insanlık hallerinden biri olarak kabul görmemesi, engeli olan bireylerin biyolojik yapılarındaki kayıplarının ötesinde toplumsal yaşamda da sosyal kayıplar yaşamalarına neden olmaktadır. Böylece engeli olan bireylerin eğitim ve istihdam düzeyleri düşük kalmakta, sosyal becerileri ya hiç gelişmemekte ya da zayıflamaktadır. Fiziksel engeli olan bireylerin sosyal bütünleşme süreçlerinin fiziksel ve sosyal yapıdaki engeller yüzünden sekteye uğraması, toplumsal eşitsizliğe ve çözülmeye yol açabilmektedir. Bu yönüyle yaşanan sorunlar sadece engeli olan bireyleri değil, onların ailelerini, sosyal çevrelerini ve tüm toplumu ilgilendirmektedir. Toplumsal bütünleşme engelliliği, anormal olarak konumlandırmayan bir kültürel zeminin oluşturulmasıyla mümkün olabilecektir. Bu bağlamda engelliliği sorun olmaktan çıkararak etkin politikalar üretilmesine şiddetle ihtiyaç duyulmaktadır. Toplumsal yapının tüm beden inşalarına, belirli oranda da olsa koşullar ve sınırlılıklar getirdiği sosyal bir gerçeklik olarak kabul edilse de fiziksel engeli olan bireylerin diğerlerine göre bu koşulların ağına takılmama ihtimallerinin daha düşük olduğunu söyleyebilmek mümkündür. Çalışmanın üzerine temellendirildiği sosyal inşa yaklaşımına göre engellilik olgusu, toplum tarafından anlamlandırılmakta ve yapılandırılmaktadır. Biyolojik bakımdan bir sınırlılığa işaret eden engellilik olgusunun sosyal yapının içinde nasıl anlamlandırıldığı, saha araştırması verilerinin literatür taraması ışığında değerlendirilmesi ile ortaya konulmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Engellilik, Toplumsal normlar, Fiziksel ve sosyal yapı sınırlılıkları, Engellilik algısı, Koşullu beden kimliği.

¹ Prof. Dr., Kırıkkale Üniversitesi FEF Sosyoloji Bölümü, dolunay_senol@yahoo.com, ORCID:0000-0003-3716-0430

² Yüksek Lisans Öğrencisi, haticeseyda71@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-7246-554X



A SOCIOLOGICAL PERSPECTIVE TO THE IDENTIFICATION OF PHYSICAL DISABLED INDIVIDUALS AS CONDITIONAL BODY CONSTRUCTIONS

Abstract

The process of constructing the body takes place as a result of the social interpretations attributed to the structural features of the body in accordance with the cultural patterns and norms of the societies. In this context, being biologically disabled or not gains its cultural meaning in the social structure in which it develops. The state of having a disability or functional disability turns into a disability because the physical and social structure does not adequately support it. Society presses bodies different from the dominant one with the label of being normal, placing conditions and limits before them. The imposition of the precondition of resembling the normal in the socialization processes of individuals makes them conditioned body identity. Disabled bodies, on the one hand, are overwhelmed by the roles and obligations that the social structure expects from others. On the other hand, they experience the trouble of not being able to get out of the conditional body corset, even if they do. The fact that disability is not accepted as one of the ordinary human conditions in the social structure causes individuals with disabilities to experience social losses in social life beyond their biological structure losses. Thus, the education and employment levels of individuals with disabilities remain low, and their social skills are either not developed at all or are weakened. The interruption of the social integration processes of individuals with physical disabilities due to physical and social structure obstacles can lead to social inequality and disintegration. The problems experienced in this aspect concern not only individuals with disabilities but also their families, social circles and the whole society. Social integration disability will be possible by establishing a cultural ground that does not position it as abnormal. There is a strong need to produce effective policies that remove disability from being a problem in this context. Although it is accepted as a social reality that the social structure imposes certain conditions and limitations on all body constructions, it is possible to say that individuals with physical disabilities are less likely to be caught in the web of these conditions than others. According to the social construction approach on which the study is based, the phenomenon of disability is interpreted and structured by society. It will be tried to reveal how the disability phenomenon, which indicates a biological limitation, is interpreted in the social structure by evaluating the field research data in the light of literature review.

Keywords: Disability, Social norms, Limitations of physical and social structure, Perception of disability, Conditional body identity.

Giriş

Engelliğin oluşumu biyolojik, şekillenmesi ise sosyal bir temele dayanır. Bireyin iç dünyasında engellilik olgusunu nasıl algıladığı ve içinde bulunduğu sosyal yapının onun engelliliğine dair nasıl bir bakış açısı geliştirdiği, engelliliğin her sosyo-kültürel bağlama göre değişiklik gösteren sosyal yönünü ortaya koymaktadır. Bireyin vücudundaki yeti kaybı veya işlev yetersizliği onun toplumla kurduğu sosyal ilişkilerinde bir dezavantaj olarak karşısına çıkmaktadır. Fiziksel engeli olan bireyler, sosyal yapıya dahil olabilmek için fiziksel kısıtlılıklarının ötesinde sosyal kısıtlılıklarla da mücadele etmek zorunda kalmaktadırlar. Sosyo-kültürel yapı, tüm olguları

olduğu gibi engellilik olgusunu da inşa ederken egemen olana benzemeyi ön koşul olarak getirmektedir.

Uluslararası Çalışma Örgütü (ILO), Sakatların Mesleki Rehabilitasyonu ve İstihdamı Sözleşmesi'nde (2015) sakat terimini, iş gücü kapasitesi fiziksel ya da zihinsel bir özür sonucunda önemli derecede kayba uğramış olan birey olarak tanımlamıştır. Dünya Sağlık Örgütü (WHO) (2022) engelliliğe, hastalık temelli olarak yetersizlik, özürülük ve engellilik kategorileri bağlamında tıbbi yönüne ağırlık veren bir tanımlama yapmıştır. Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'nde (ek 3447 sayılı Sakat Kişilerin Hakları Bildirisi'nin 1. Maddesi), fiziksel veya ruhsal yeteneklerindeki noksanlık sonucunda normal bireylerin kendi kendine yapması gereken işleri yapamayan bireyler, sakat olarak tanımlanmıştır (BİANET, 2022). Sakatları Koruma Milli Koordinasyon Kurulu'na göre; fiziksel, zihinsel, duyuşal ve sosyal fonksiyonlarında çeşitli nedenlerden dolayı kayıp veya bozukluk yaşayan, günlük yaşamın gerekliliklerini yerine getiremeyecek durumda olan birey sakat, onların özürlenme durumları ise sakatlıktır. Son yıllarda ortak kabul gören tanım ise İşlevsellik, Yetiyitimi ve Sağlığın Uluslararası Sınıflandırılması'na (ICF) aittir. ICF'ye göre bireyin engelli olarak nitelendirilmesine neden olan faktörler, onun aktivite sınırlılıklarına ve işlevsel kısıtlılığına yol açan engellerdir; engellilik, bireysel ve çevresel faktörlerden kaynaklı olumsuzluklara karşılık gelen çatı kavramdır (Dünya Sağlık Örgütü, 2001). Engelliliğin tanımlanması yasalara, yönetmeliklere, örgütlere ve bilim dallarına göre değişiklik göstermektedir. Bu bakımdan her tanım, kaçınılmaz olarak bir eksikliğe sahip olacağından tanımlama yerine unsurları sıralamak daha anlamlıdır. Tereddüt durumunda ise engelinin lehine yorumlanması kabul görmektedir (T.C. Başbakanlık Özürülüler İdaresi Başkanlığı, 1999: s.74).

Toplumsal yapı, tüm kurumları olduğu gibi engelliliğin hukuk ve hak temelli inşasını oluşturan kurumları da etkisi altına almaktadır. Engeli olan bireylerin toplumsal yaşama eşit katılımını sağlamaya yönelik yapılan yasa ve mevzuatlar, uygulayıcılar tarafından egemen olanın lehine algılanmaktadır. Yani, öncelik diğerlerine verildiği için engeli olan bireylerin gereksinimleri tam olarak karşılanamamaktadır. Bu da onların potansiyellerinin açığa çıkamamasına ve ötekileştirilmelerine neden olmaktadır. Günümüzde benimsenen sosyal model, her ne kadar engelliliğin belirli bir tanımı yapılamaz, dese de eksik veya sınırlandırılmış tanımlar, kavram karmaşaları, çevirisi yanlış yapılan terimler gibi tartışmaların sonu bir türlü gelmemektedir. Bu boşluktan faydalanan sosyal yapı ise malul, sakat, özürülü, yetersiz, yarım, beceriksiz, zavallı, engelli gibi etiketlemelerle genelde tüm engeli olan, özelde ise fiziksel engeli olan bireyleri, yeniden koşullu bedenler olarak kimlikleştirilmektedir.

Engelliliğe atfedilen anlamlar neticesinde oluşan engellilik kültürünün; diğerlerinin engelli bireye yükledikleri kültürel anlamlar ve engelli bireylerin yaşam deneyimleri sonucunda kendi bakış açılarıyla kendilerine attettikleri anlamlar olmak üzere iç içe geçmiş, birbirinin belirleyicisi olmuş, iki ana kaynaktan oluştuğunu söyleyebilmek mümkündür (Burcu, 2015a: s.121). Fiziksel engeli olan bireyleri koşullu bedenlere dönüştüren ana belirleyiciler, sosyo-kültürel bağlam ve öz benlik inşalarındaki kabullenme ya da direnç gösterme düzeyleridir. Bireylerin birincil ve ikincil sosyalizasyon süreçleri, aile ve çevrelerinden gördükleri sosyal destek, eğitim düzeyleri, meslekleri, bağımsız bir yaşam inşası oluşturma seviyeleri, onların özgün kimlik oluşturma süreçlerindeki başlıca faktörler arasında gösterilebilir.

1. Tarihsel Süreçte Engellilik Halleri

Toplumların olgu ve durumlara attettikleri anlamlar, takındıkları tavır ve tutumlar, sahip oldukları kültür örüntülerinin kalıpları içerisinde şekillenmektedir. Engellilik olgusunun sosyal inşası da toplumların yaşadıkları coğrafyalara ve tarihsel dönemlere göre farklılıklar göstermektedir. Engellilik hallerinin değişkenliğine neden olan en önemli dinamikler; din, gelenek, siyaset, iktisat-ekonomi ve sosyo-kültürel yapıdır. Engellilik fenomeni için tarihsel sürece bakıldığında – ilkel dönem hariç – değerli olma ya da olmama, hak ve sorumluluklar kapsamında yok sayılmadığı, içinde bulunduğu toplumsal yapının mahiyetine göre bir gündem ve bir kimlik oluşturduğu dikkati çekmektedir.

Çok tanrılı dinler döneminde ailenin işlediği bir suçtan dolayı tanrının ceza olarak bu aileye engelli çocuğu verdiği düşünülmüş, insanlar tanrının gazabını üzerlerine çekmemek için engellilere yardım etmemiş, engelliler şehir dışına sürülerek yalnızlığa ve ölüme terk edilmişlerdir. Sonraki dönemlerde toplum içinde yaşamalarına izin verilse de hor görülüp aşağılanmışlar, değirmenlerde ve su depolarında hayvanların yapması gereken işlerde çalıştırılmışlar, fuhuş ve dilencilik gibi kötü işlerde kullanılmışlar, cüzzamlılarla aynı kolonilerde barındırılmışlardır (Öztürk, 2011: s.16). Batı Avrupa tarihinde, toplumsal normlardan sapmış olarak damgalanan engellilerin pek çok insanlık dışı ve haksız muameleye maruz kalmaları modern döneme kadar devam etmiştir (Sadakoğlu, 2020: s.373).

Antik Çağ'da M.Ö. 4.yy.'dan itibaren ortaya çıkan Asklepionlar, o dönemin en önemli sağlık merkezleridir. Aynı zamanda tapınak olan bu merkezlerde hem manevi temizlik hem de sağlık hizmetleri verilmiştir. Özellikle Galen ve Satyr gibi ünlü hekimlerin yetiştiği Bergama

Asklepionu'nda (M.S. II. y.y.); bugün dahi kullanılan fizyoterapinin çeşitli uygulamaları, su ve çamur banyoları, şifalı otlar ve kremlerle yağlamalar, masaj uygulamaları, açlık, susuzluk ve bağırsak kurleri, spor, törenler, temsiller ve müzik eşliğinde telkin ve ruhsal tedaviler yapılmıştır (Çiçek, 2006: s.2-4). Engellilere genel olarak olumsuz bir bakış açısıyla yaklaşılan Antik Çağ'da, engellilerin de dışlanmayarak Bergama Asklepionu'nda tedavi edilmeleri modern bir düşünce ürünü olarak dikkat çekmektedir (Akaydın, Bolat, Kars ve Sirer, 2020: s. 109).

M.Ö. 3. ve 1. binyıllara ışık tutan, insanlık tarihi bakımından ilklere imza atan Mezopotamya Medeniyeti'nin Sümerce ve Akadca çivi yazılı metinlerinde fiziksel ve zihinsel yeti yitimlerinden ve bedensel deformasyonlardan oldukça detaylı bahsedilmektedir. Herhangi bir hastalık sonucu oluşan engellilik, bitkisel reçetelerle tedavi edilmeye çalışılmıştır. Kalıcı olan engelliliklerin ise iyileştirilemeyeceğini, büyü ritüellerinin de işe yaramayacağını biliyor olmalarına rağmen bu gerçekliğin nedenini, tanrıların engellileri iyileştirme gücüne sahip oldukları halde onları psikolojik açıdan desteklemeyi ve toplumsal bütünleşmelerine yardımcı olmayı yeğledikleri şeklinde, kehanetçi bir bakış açısıyla anlamlandırdıkları görülmektedir. Tanrıların temsilcileri olarak görülen Mezopotamyalı krallar, kötülüğü ortadan kaldırmak ve toplumdaki adaleti sağlamak için engellilere kraliyete ait mekanlarda görevler veriyor, sosyo-ekonomik yaşama katılmalarında da bir sakınca görmüyor hatta bu durumu desteklediklerini aleni olarak ortaya koyuyorlardı (Kağnıcı, 2020: s.48-64).

Antik Yunan ve Roma'da doğuştan engelli olan bebeklerin tanrıların öfkesini yatıştırmak için kurban edildikleri örneklerine rastlanmaktadır. Savaşlar ve iş kazaları sonucunda sonradan yeti yitimine uğrayan bireyler ise işçi, yurttaş veya asker olarak topluma dahil edilmişlerdir. Yoksulluk içinde yaşayan bu engellilere zamanla merhamet edilmeye başlanmış, maaş bağlanmış, acıma ve destek vaazlarıyla desteklenmeye çalışılmıştır. Orta Çağ'da sakatlar için ilk yatılı kurumlar açılmaya başlamıştır. Rönesans ile birlikte bilimin ilerlemeye başlaması sakatlığa dair algıları da etkilemiştir. Aydınlanma Dönemi'nde tıbbi ve özel tedaviler, kurumsal ve eğitimsel hizmetler gelişmiş, 19. ve 20. yüzyıllarda kurumsallaşma eğilimi daha da artmıştır. 19. yüzyıldaki ucube gösterileri ve 20. yüzyıldaki öjenik düşünce anlayışı, engelli direnişlerini başlatmış ve engelli haklarının elde edilmesinde sivil toplum kuruluşları ve hayır kurumları önemli bir misyon üstlenmişlerdir (Braddock ve Parish, 2011: s.103-106).

İslamiyet Öncesi eski Türk devletlerinde özellikle rol model görevinde bulunan Köktürk Hakanlığı (552-744)'nda engelli vatandaşların hakları kanun hükmündeki törelerle güvence altına alınmıştır. Bu uygulamalar Uygurlar, Oğuzlar ve Yakutlarla da aynen devam etmiştir. Törenin

kesin prensipleri gereği, engelli ve engelsiz insanlar eşit haklara sahip olup maddi ve manevi yönden desteklenmiş, toplumda saygın bireyler olarak yer almışlardır (Çanak, 2020: s.71-76). İslamiyet Sonrası da bu tür eylemler aynı ekseninde hatta daha da kuvvetlenerek devam etmiştir. Her türlü hastanın kabul edilip tedavisinin yapıldığı Selçuklu ve Osmanlı Dönemlerindeki darüşşifalarda fiziksel ve zihinsel engelliler de ayırt edilmemiş hatta zihinsel engelliler için ayrı bimarhaneler açılmış, onlara şefkatle yaklaşmıştır (Üçer, 2020: s.79).

II. Abdülhamid Dönemi'nde; Sağır, Dilsiz ve Ama Mektebi açılmış, Darülaceze kurumu (1895) ve suni uzuvlar üretmek için imalathane kurulmuş, kimsesiz, yaşlı ve engelliler için sosyal politikalar üretilmeye başlanmıştır (Şimşek, 2017: s.226). Osmanlı Devleti'nin son, Cumhuriyet'in ilk yıllarında, ekonomik kriz olmasına karşın engeli olan çocuk ve gençler öncelikle ele alınmış, Gazi Mustafa Kemal tarafından imzalanan Cenevre Sözleşmesi'yle (1923) çocuk hakları uluslararası bir nitelik kazanmıştır (T.C. Başbakanlık Özürlüler İdaresi Başkanlığı, 1999: s.176-177).

Tarihsel süreç insan bedeni üzerinden sürekli ve yeniden şekillenmiş, insanoğlunun inşa ettiği tarihsel ve toplumsal dünyada beden, hep ana odak noktası olagelmıştır. Pre-modern toplumlarda mükemmellik ve kusursuzlukla özdeşleştirilen beden algısı, modern toplumlarda akıldan sonra konumlandırılmış, post-modern toplumlarda ise bütün olarak değil, parçalı ve farklılaşmış çeşitliliği içerisinde ele alınmıştır. Engelli bedenler de tarihsel sürecin dinamik yapısı içinde anormal bedenler olarak etiketlendirdikleri dönemlerden, engelli bedenler olarak görüldükleri günümüze değin bu devinimlerin etkisi altında kalmışlardır (Demir, 2019: s.28).

Normal beden olma, pre-modern dönemle fiziksel olarak düzgün ve güçlü olan beden inşalarıyla özdeşleştirilmiştir. Bu niteliklere sahip olamayan bireyler insan olma vasfından çıkarılmış, olumsuz metafizik öğeler üzerinden tanımlanarak pasifize edilmiş ve tam koşullu beden inşalarına dönüştürülmüşlerdir. Modern dönemde akılcılık çağının başlangıcıyla birlikte fiziksel ve ruhsal ahenk ön plana çıkmış, beden inşasının kurgusu sağlamlık-sakatlık dikotomisi içinde nesnelleştirilmiştir. Fiziksel engele sahip olan beden inşalarının toplumsal yaşamda yer edinebilmeleri cerrahi müdahaleler, tedaviler yoluyla bedenlerindeki yetersizlik ve bozukluğun iyileştirilerek üretim süreçlerine katılmaları koşuluna bağlanmıştır. Post-modern dönemde ise farklılık ve çoğulculuk argümanlarının ön plana çıkmasıyla birlikte engeli bulunan bireyler, kutsanıyormuş gibi gösterilip tüketim kültürünün metaforları aracılığıyla koşullu bedenlere dönüştürülmüş ve silikleştirilmiştir.



2. Sosyolojik Bakışta Engellilik Halleri

Sosyolojinin yeni bir alt disiplini olan engellilik sosyolojisi, dezavantajlı grupların en büyük azınlığını oluşturan engeli olan bireylere ilişkin sosyo-kültürel bağlamın etkisini incelemektedir. Ancak engellilik, diğer dezavantajlı gruplar gibi keskin uçlu değildir. Engellilik halleri, her sosyal yapının içinde var olan bir gerçekliktir. Bu nedenle engeli olan bireyler, genellikle doğrudan dışlanma yerine egemen olana göre inşa edilen fiziksel ve sosyal yapının normlarıncı örtük işlevlerle dışlanmaktadır. Engellilik sosyolojisi de engeli olan bireylerin topluma nasıl dahil edilebilecekleri, sorusuna modeller ve yaklaşımlar üzerinden bir cevap bulmaya çalışmaktadır.

Engelli beden, ilk olarak pre-modern toplumlarda ahlaki çöküşle ilişkilendirilerek inşa edilmiştir. Ahlaki modele göre engellilik, bireyin içindeki şeytanın yani ahlaksızlığın dışavurumudur. Engellilik, engeli olan bireyin ya da ailesinin işlediği bir suç veya ahlaksızlığın sonucunda tanrıların onu sakat yaratması veya sakat yapmasıyla ortaya çıkar. Toplum, tanrının gazabını üstüne çekmemek için onlardan uzak durur, yardım etmez ve yok etmenin gerektiğine inanırdı. Orta Çağ'da ise öldürülmedikleri ancak ağır, kötü ve marjinal işlerde kullanıldıkları, hor görüldükleri bilinmektedir. Suçlanan ve etiketlenen bireyler, maruz kaldıkları fiziki ve duygusal şiddetle beraber toplumsal yaşamdan dışlanmakta ve ötekileştirilmektedirler. Bu negatif durumlar 21. Yüzyıla dek farklı düzeylerde de olsa yaşanmaya devam etmiştir (Özsoy, 1996: s.12; Özgökçeler ve Alper, 2010: s.37). Pre-modern dönemde, yaşam düzeninin büyük ölçüde beden gücüne dayalı olmasından dolayı üretim sürecinde pasif kalan ve tüketici bedenler olarak görülen fiziksel engeli bulunan bireylerin bu dönemde tam koşullu beden kılıfına yerleştirildiği söylenebilir.

Biyo-medikal model, engelliliği bireyin patolojisine ve yetersizliğine dayandırmıştır. Engelliliğin oluşumuna neden olan faktörler, büyük oranda ortadan kaldırılmış veya etkileri hafifletilmiştir. Bu bağlamda sağlık sisteminin hümanize edilmesine ilişkin önemli adımlar kaydedilmiştir. Ancak, sadece yeti yitiminin veya işlev bozukluğunun müdahaleyle düzeltilmesine odaklanıldığı için bu durum pek çok sorunun oluşumuna neden olmuştur. Engelliliği normal-anormal ikileminde konumlandırması, bireylerin aciz ve yetersiz olarak tanımlanmasına ve onların adına çeşitli düzenlemeler gerçekleştirilmesine yol açmıştır. Bu da engelli bireylerin kendilerini toplumdan soyutlanmış ve sınırlandırılmış hissetmelerine neden olmuş, özgüvenleri ve özsaygıları sarsılmıştır (Arıkan, 2002: s.1-2). Engelliliğin tanı ve tedavisinde medikal modelin önemli bir yeri bulunmaktadır. Ancak medikal model, engeli olan bireylerin sosyal yönünü göz ardı edip



toplumsal yaşama katılımını iyileşme şartına bağlayarak onları koşullu bedenlere dönüştürmektedir.

Sosyal model, engellilik olgusunun toplum tarafından üretildiğini savunur. Bu modelin en önemli vurgusu, engellilik olgusunun toplumun dışında tutulmaması, inkâr edilmemesi ve engelliliğin kabul edilmesidir. Odak noktası ise fiziksel ve zihinsel sınırlılıkları olan bireyler ile onların sosyal çevreleriyle kurdukları ilişki ağları üzerinedir. Bireyler sakatlıkları veya engel durumları vasıtasıyla değil, toplumun onların toplumsal bütünleşmesini sağlayamamasından dolayı engelli haline gelmektedirler. Sosyal model, engellilik olgusunu salt biyolojik bir temelde ele almak yerine engellinin sosyal çevresi, yetenekleri ve kazanımları bağlamında ele almaktadır. Engelli bireylerin hizmet alabilmesi engelliliğin tıbbi açıdan kanıtlanmasına bağlıdır. Bu nedenle tıbbi model ile sosyal model arasında etkileşim olmalı, bu iki model arasındaki bariyerler ortadan kaldırılmalıdır. Genel isimlendirilmesiyle sosyal model; sosyo-politik, sosyal inşacı, sosyal etiketlenme gibi pek çok model altında sürekli şekillenmiştir (Burcu, 2010: s.69-75).

İnsan hakları modeli, engelliliğe ilişkin sorunların engeli olan bireylerin diğerleriyle aynı hak ve özgürlüklere sahip olduğunun kavranamamasından kaynaklandığını vurgulamıştır. Sorunu hukuksal boyuta taşıyarak çözümünde mahkemelerin dahil olmasını sağlamıştır. Böylece sosyal modelin önerdiği gibi olumsuz tutum ve davranışların zaman içinde değişmesini beklemeye de gerek kalmayacaktır. İnsan hakları modeli, engeli olan birey için insan hakları yükümlülüklerinin yerine getirilmesinde devletin hangi alanlarda değişiklik yapması gerektiğini netleştirmektedir. Bu modele göre; engeli olan bireylerin özel gereksinimlerinin karşılanması için yapılanlar pozitif ayrımcılık değildir. Bunlar, engeli olan bireylerin eşit hak ve özgürlüklerden yararlanmalarını sağlayacak kolaylaştırıcılardır (Gül, 2012: s.12-13).

Yapısal işlevselci yaklaşımın temel çıkış noktası biyolojidir. İnsan vücudundaki organizmanın uyumlu işleyişini, toplumdaki tüm sistemlerin düzenli işleyişine benzetir. Toplumu oluşturan parçalardan biri işlevini yerine getiremezse toplumsal düzen ve istikrar bozulur (Tezcan, 2015: s.10-11). Parsons, hastalığı bir sapma olarak gördüğü için fiziksel yetersizliklerinden dolayı istenilen eylemi gerçekleştiremeyen engellilerin, toplumsal rol ve davranışlardan muaf tutulmaları gerektiğini savunmuştur. Hasta rolü statüsünün en önemli şartlarından biri, tedaviyi kabul etmek ve iyileşmek için çaba göstermektir. Bu kuram, tıbbi model anlayışıyla engelli bireyleri tek bir beklenti seti üzerinden takip etmektedir (Giddens ve Sutton, 2018: s.305-307). Engeli olan bireylerin toplumsal düzene katılabilmeleri için iyileşme şartı getirerek onları koşullu bedenlere dönüştürmektedir.



Çatışmacı kurama göre, toplum kıt kaynaklara erişmek için birbiriyle çatışan parçalardan oluşmaktadır. Bu kaynaklar birbirine eşit olmayan toplumsal gruplara dengesiz olarak dağıtılmıştır. Bu durum hastalığa yakalanma ve sağlık hizmetlerine ulaşmada da eşitsizliklere yol açmaktadır (Sarı ve Atılgan, 2012: s.38). Konuyu yapısal olarak; hastalık, sağlık, küreselleşme, kapitalizm, sömürü gibi makro kavramlar üzerinden değerlendirirken ilişkiler bağlamında ise; bireyler arasındaki çatışmalara doktor, hasta, sağlık personelleri, hastane ve bu durumların ortaya koyduğu iktidar ilişkileri kapsamında bir yaklaşımda bulunmuştur. Konuya kendi sınırlı bağlamından kopmadan yaklaştığı için sağlık kulvarında pek başarılı olamamıştır (Tecim, 2018: s.57-58). Çatışmacı yaklaşım, engellilik olgunu üretim ilişkileri bazında ele almıştır. Bu yönüyle engeli olan bireylerin toplumsal yaşama katılımını çalışma koşuluna bağlamış, engel durumu doğuştan ya da çalışamayacak kadar ağır düzeyde olanları göz ardı etmiştir.

Sembolik etkileşimci yaklaşıma göre, birey çevresiyle devamlı etki-tepki ilişkisi içerisinde olan bir varlıktır. Bu yüzden yabancılaşma ve sosyo-kültürel kimlik gibi aktüel, sosyal problemler üzerinde odaklanmaktadır. Savunucularından olan Cooley, birey ve grup arasındaki karşılıklı etkileşim sürecine odaklanmış ne grubun ne de bireyin birbirinden öncelikli olmadığı görüşünü savunmuştur. Sembolik etkileşimin odak noktasını sosyal davranışlarda bulunan birey, özünü ise anlamlı bağlantılar oluşturmaktadır. Bireyin bilinçli bir varlık olarak yerine getirmek zorunda olduğu eylem ve etkinlikler, kişinin kendi benliği ve bireylerle girdiği sembolik etkileşim aracılığıyla gerçekleşir. Diğer bireylerle kurulan sağlam ve düzenli bir iletişim ve etkileşim ağı içerisinde bulunmak, bireysel benliğin muhafazası için gereklidir (Şenol, 2017: s.15-103). Engeli olan bireylerin sosyal etkileşim ağı içerisindeki anlamlı ilişkilerden yoksun bırakılmaları, onların birey olma direncini kırmakta, edilgenleştirmektedir. Böylece birey olma kimliğinden koşullu beden olma kimliğine geçişin önü açılmış olmaktadır.

Post yapısalcı yaklaşım, engeli olan kişilerin üzerindeki baskının ve baskı sürecinin açıklanmasından ziyade birilerinin diğerlerinden üstün görülmesi saptamasının yapılamayacağını savunur. Bu yaklaşımın bireycilik ve çoğulculuk argümanına dayanması, engellilik söylemi içinde endişe ile karşılanmaktadır. Bu yönüyle, sosyal modelin doğasında bulunan güncel mücadelelerin de temelini atmıştır. Engellilik olgusunu ele alırken kimlik sorunu üzerinden ilerlemiştir (Burcu, 2015b: s.327). Engeli olan birey, bireycilik ideolojisiyle normalleştirme ve tıbbileştirme ideolojilerinin inşa ettiği bir beden inşasıdır. Engellilikle ilgili deneyimler de bu ideolojilerden kaynaklı söylemsel pratikler tarafından yapılandırılmıştır (Oliver, 2011: s.240). Post- modern yaklaşımdaki farklılık ve çoğulculuk argümanları aslında bireylere tüketim kültürünün normlarını

dayatmakta, onları tek tipleştirilmektedir. Pre-modern dönemin beden gücüne dayalı üretim sistemi içinde kendilerine yer bulamayan fiziksel engeli olan bireyler, post-modern dönemde de tüketimi beden inşalarının ana eylemi haline getiremedikleri için koşullu beden kimliği verilerek toplumdan dışlanmaktadır.

Feminist sakatlık kuramı, bedeninin nasıl tıbbileştirildiğini analiz eder. Toplumsal cinsiyet normları hem kadına hem de sakat kadına hasta ve anormal olarak bakar. Hastalık olgusuna kadınsılık atfeder. Kadın ya da sakat kadın bedeninin disiplin altına alınması sadece kültürel söylemler yoluyla değil, tıbbileştirme ve görünüm imajlarıyla da gerçekleştirilir. Buna göre; sağlık ve görünüm normları, görünüşteki bozukluğu düzeltme amacına hizmet eder ve engeli olan kadın bedeninin, standart kadın figürünü dayatan toplumsal cinsiyet ve sağlık sistemlerinin şartlarına uyacak bir biçime girmesini amaçlar (Garland-Thomson, 2011: s.529-530). Bu bağlamda geleneksel cinsiyet rollerinin gerekliliklerini yerine getirebilecek fiziksel güçten yoksun olan engeli bulunan kadınların çifte dezavantajlı bir konumda buldukları söylenebilir. Hem kadın olmanın hem de engelli olmanın dezavantajlarını aynı anda deneyimlemek zorunda kalan fiziksel engeli olan kadınlar, kat be kat daha fazla koşullu beden inşalarına dönüştürülmektedirler.

Sosyal inşacı yaklaşıma göre gerçeklik, sosyal olarak inşa edilmiştir. Bu inşalaştırma sürecini analiz etmek, bilgi sosyolojisinin görevidir. Doğa ile toplum arasındaki diyalektik, birey ve sosyo-tarihsel bağlam arasında da bulunmaktadır. Gerçeklik, bireyin doğa ile sosyal olarak inşa edilen dünya arasındaki münasebeti sonucunda üretilmiş olur. Sosyal gerçeklik göreceli bir yapıya sahiptir. Bir yüzü topluma, bir yüzü bireye dönüktür. Sokaktaki adam, dünyayı kendi bilgisi dahilinde konumlandırırken filozof, bu gerçekliğin temeli ve geçerliliği hakkında sorular sormaktadır. Sosyolojik bağlamda gerçekliğin bilgisi, sosyal göreceliğini daha da meşrulaştırmıştır. Sosyal bir varlık olan insanın inşa ettiği toplum, nesnel bir gerçekliğe işaret eder. Bireysel ve sosyal hafızanın bir ürünü olan toplum, dışsallaşma ve nesnelleşme süreçlerinden geçerek üreticisine geri döner (Berger ve Luckmann, 2008: s.3-264). Engellilik olgusunun temellendiği zeminin bir boyutunu biyolojik faktörler, diğer boyutunu ise sosyal anlamlandırmalar oluşturmaktadır. Bireyin vücudundaki yeti yitimi veya işlev bozukluğundan kaynaklanan fiziksel kısıtlılık hali, fiziksel yapıdaki yetersizlikler ve sosyal yapıdaki olumsuz anlamlandırmalar neticesinde engele dönüştürülmektedir. Fiziksel engele sahip olan bireyler, sosyal yapı içerisinde yeniden inşa edilerek koşullu bedenler haline almakta, toplumdan dışlanmaktadır.

3. Sosyo-Kültürel Algılamada Engellilik Halleri

Engelliliğin temelinde biyolojik işlev kayıplarının olduğu yadsınamaz bir gerçekliktir. Ancak engellilik hallerinin süregelen olması, toplumsal bağlamda da inşa edilmesini zorunlu kılmaktadır. Her toplumun olgulara atfettiği anlamlar, içinde buldukları politik, ekonomik, sosyal ve kültürel yapılara göre farklılıklar arz etmektedir. Engellilik olgusunun toplumsal algılanması da bu yapılarından farklı değildir. Engelliliğin sosyal inşası da toplumun ona çizdiği çerçeve dahilinde şekillenir. Dünyada engellilik hareketlerinin ivme kazanmasıyla birlikte engellilik olgusu, onu oluşturan tüm boyutlarıyla sosyal inşa perspektifi içerisinde ele alınmaya başlanmıştır.

Biz ve onlar dikotomisi ancak beraber olduklarında ve birbirleriyle oluşturdukları ahenkli zıtlığın içerisinde bir anlam ifade etmektedir. Bizin, var olması ancak aynı öz nitelikleri paylaşan onların varlığıyla mümkün olmaktadır (Bauman, 2019: s.72). Bu kategorilerin arasında bulunan statü ve güç ilişkilerinin mahiyeti ve çerçevesine göre toplumdaki bazı gruplar avantajlı bir konum elde ederken engeli olan bireylerin de içinde bulunduğu bazı gruplar ise dezavantajlı bir konumda kalmaktadırlar. Egemen güç, toplumsal inşayı gerçekleştirirken farklı olanları dışlayan etnosentrik bir bakış açısını benimsemektedir. Somut bir gerçekliğe dayanmayan toplumsal normlar, fiziksel engeli olan beden inşalarına görünüş ve işlev bakımından belli bir standardı yakalamayı şart koşmaktadırlar. Bu bağlamda toplumsal normlar, sadece toplumsal düzeni inşa etmekle kalmayıp beden inşalarını da egemenin isteğine göre imal eden bir fabrikaya dönüşmektedir. Bu fabrika, fiziksel engeli olan bireyleri de fiziksel engelli koşullu bedenler olarak etiketlemektedir.

Kimliğin bilişsel boyutunu oluşturan benlik, bireyin kendisiyle ilgili hislerini ve düşüncelerini tanımlayıcı bir niteliğe sahiptir. Kendini kabul ise, bireyin kendi niteliklerinden memnuniyet derecesiyle ilgili bir durumdur. Normal bireyin benlik kavramı değiştikçe önüne çıkan engeller de değişebilmektedir. Ancak fiziki sınırlılıklarından dolayı engeli kalıcı olan ortopedik engelli bireyler için yollar aynı açıklığa sahip değildir (Erkan, 1990: s.6-10). Toplumda fiziksel engeli olan bireylere karşı pasif tutucu söylemlerin yoğun olmasından dolayı birey ya bu durumu içselleştirerek pasif bir kimlik oluşturmakta ya da bu durumu kabullenmeyerek egemen olana karşı bir kin ve nefret söylemi geliştirmektedir. Bu durumdan en çok etkilenen grup ise doğuştan veya erken yaşta fiziksel engellilikle karşılaşan çocuk ve gençlerdir. Bu bireyler, daha yaşamlarının ilk yıllarında koşullu bedenlere dönüştürülerek öğrenilmiş çaresizlik içinde bırakılmakta, toplumsal başarılarının ve toplumsal bütünleşmelerinin önüne set çekilmektedir.

Toplum, engellilik olgusuna problem odaklı bir yaklaşım geliştirdiği için çoğu zaman sorunun daha da derinleşmesine neden olmaktadır. Bu yaklaşım engeli olan bireyin ve ailesinin



güçsüzleşmesine yol açmakta ve etiketlenmeyi arttırmaktadır. Fiziksel engeli olan bireylerin yaşadıkları toplumsal etiketlenmenin önüne geçilmesi ve bu bireylerin toplumsal yaşama katılımlarının en üst düzeye ulaşabilmesi, bireylerin zayıf yönlerinden ziyade güçlü yönlerinin ortaya çıkartılması ile mümkün olabilecektir. Pozitif yönlerinin ortaya çıkması ile kendi potansiyelini fark eden birey, toplumla daha sağlıklı bütünleşerek mağdur veya kurban rolünden sıyrılıp özgürleşecektir (Özkan, 2011: s.5-7). Bireyin yapabildiklerine ya da birtakım desteklerle yapabileceklerine inanmayan ya da odaklanmayan toplum, onları iş yapamaz, aciz, beceriksiz gibi kalıp yargılarla ön şartlar belirleyerek daha eyleme geçmeden koşullu bedenler olarak damgalamaktadır.

Bireyin vücudundaki fiziksel engel, toplumsal yaşama katılım bağlamında gerekli sosyal tedbirler alınmadığı takdirde bireyin psikolojik iyilik halini de olumsuz olarak etkilemektedir. Durkheim'a (2002: ss.187-371) göre, toplumsal çözülmeyle birlikte bireysel ben duygusunun arttığını, böylece bencillik ve bireyselleşmenin ortaya çıktığını, intiharın modern toplumların en önemli sorunları haline geldiğini belirtmektedir. Toplumsal sezgilerin körelmesi, yerleşik inançların ve olguların yıkılmasıyla toplumdan uzaklaştırılan fiziksel engeli olan bireyler, görülmez koşullu bedenlere dönüştürülmektedir. Engelli bireyin fiziksel kısıtlılıklarından dolayı sosyal izolasyona ve yalnızlığa maruz kalması, sosyal problemleri çözmedeki güçsüzlüğü, onun sosyal ilişkilerinde büyük kayıplar yaşamasına neden olmakta ve ölüm düşüncesi pekişmektedir (Burcu, 2001: s.19).

Engelli bireylerin diğerlerine muhtaç olmadan insanlık onuruna yakışır, bağımsız bir yaşam sürdürebilmeleri ve önyargılardan uzak toplumla bütünleşebilmeleri için her şeyden önce çalışma yaşamına dahil olmaları gerekmektedir. Bu da onların akademik ve mesleki eğitimlerinin desteklenmesi ile mümkündür. Sosyal politikalar ve sosyal düzenlemeler üretilirken engelliler ve engelli adayları düşünülmeden tasarlandığı için engellilerin topluma dahil olmasının önünde ciddi engeller oluşmaktadır. Engellileri toplumla bütünleştirme çabası, engellileri farklı alanlarda dışlayan süreç devam ettiği için birbiriyle çelişmektedir. Bu nedenledir ki çok da başarı sağlanamamaktadır. Gelişmiş ülkelerde dahi durum böyleyken Türkiye gibi gelişmekte olan ülkelerde bu gerçekler ne yazık ki daha çarpıcı ve dramatik boyutlarıyla yaşanmaktadır (Öztürk, 2019: s.254-257). Fiziksel engeli olan bireylerin rehabilitasyon ve habilitasyon süreçlerinin desteklenmesi onların koşullu bedenlere dönüşme düzeylerini önemli ölçüde azaltacaktır.

Engellilik hareketlerinin başlamasıyla birlikte engellilik kimliğinin sosyal boyutları ön plana çıkmış, sosyal inşada da etiketleme tartışmaları başlamıştır. Buna göre; engelliğin marjinalizasyonu



ve dışlanmasıyla ilgili söylemler, normal-ideal olanı baz alan hâkim ideolojinin belirlediği ideal normlardan sapmadır. Engelsiz bireylerin kimlik oluşumunu etkileyen faktörler, engelli bireylerin kimlik oluşum sürecini baskılamakta ve onlara pozitif bir kimlik vermek için engelsiz insanların tutumlarını sergilemeleri ve aynı başarıları elde etmeleri koşulu getirilmektedir. Aslında toplumun engelli insanların gereksinimlerini karşılamadaki başarısızlığı yüzünden bio-fiziksel farklılıklar, sakatlıktan engelliliğe dönüşmektedir. Engellilik, bio-fiziksel bir temele sahip olmakla birlikte engellilik kimliği, sosyal olarak inşa edilmektedir. (Burcu, 2006: s.61-78).

Yeti yitimi, vücuttaki bir uzvun yokluğuna işaret eden fiziksel bir olgu iken sakatlık, yeti yitiminin toplum tarafından engeller inşa edilerek olumsuzla dönüştürülmesidir (Davis, 2011: s.503). Kültür, sağlam bedenli kimliklerin her türlü bakış açısının ve tercihlerinin kolektif olarak kabul edildiğini varsayar. Zorunlu sağlam bedenlilik sistemi, “Sen de benim gibi olmak istemez miydin?”, vurgusunu yapan söylemleri sürekli dile getirir. Bu mükerrer edimler yoluyla sakat kimliğini oluşturmaya çalışır (Mcruer, 2011: s.554-555). Bazen de melek ya da günahkâr gibi olumlu ve olumsuz aşkın anlamlandırmalar atfeder. Birbirine taban tabana zıt gibi duran bu tip söylemler ise bireyin içinde bulunduğu engellilik halini, onun insan olma vasfının önüne geçirecek keskin ve uç bir noktaya taşımaktadır. Sonuçta, sosyo-kültürel bağlamda engellilik inşasının kapısı her zaman sağlam olma anlayışına açılmaktadır. Bu da genelde engeli olan, özelde de fiziksel engeli olan bireylere koşullu beden kimliğinin verilmesine yol açmaktadır.

4. Araştırmanın Kapsamı ve Yöntemi

Türkiye’de engeli olan nüfusa ilişkin ilk ayrıntılı demografik özellikler, AB ile uyumlu olarak 2000 yılında yapılan Genel Nüfus Sayımı ile elde edilmiştir. Engellilere ilişkin veri kaynaklarının yetersizliği dolayısıyla yine AB ile uyumlu olarak Başbakanlık Özürlüler İdaresi Başkanlığı (ÖZİDA) ve Devlet İstatistik Enstitüsü Başkanlığı (DİE) iş birliğiyle ilk kez 2002 Türkiye Özürlüler Araştırması (97.433 hane) gerçekleştirilmiştir. 2000 Genel Nüfus Sayımı ve 2002 Türkiye Özürlüler Araştırması sonuçları birlikte değerlendirilerek engelli nüfusa ilişkin ilk veri tabanı oluşturulmuştur. Buna göre, engelli nüfusun genel nüfus içindeki oranı %12,29 (8,5 milyon civarında)’dur. Bu çalışmada Türkiye’deki engellilerin sayısal büyüklükleri, oranları, sosyo-ekonomik nitelikleri, engel türleri, engelin oluş nedenleri, bölgesel farklılıkların ortaya konması, süregen hastalığa sahip olma oranının belirlenmesi, yaşadıkları problemler ve toplumdan beklentileriyle ilgili kapsamlı bilgiler elde edilmesi amaçlanmıştır. 2002 verilerinde engel türlerinin iki ana gruba ayrılarak verildiğini görüyoruz. Birinci grubu %2.58 oranla ortopedik, görme, işitme,

dil ve konuşma, zihinsel engelliler oluştururken; ikinci grubu %9.7 ile süregelen hastalığı olanlar oluşturmaktadır. Birinci gruptaki engel türlerine bakıldığında %1.25 ortopedik engelli, %0.6 görme engelli, %0.37 işitme engelli, %0.38 dil ve konuşma engelli, %0.48 zihinsel engelli şeklinde olduğu görülmektedir. Birinci gruptaki en yüksek engellilik oranını %1.25 ile ortopedik engellilerin oluşturduğunu görüyoruz. Süregelen hastalığa sahip olanların içinde de fiziksel engellilerin olduğunu düşünürsek bu oranın daha da yükseleceğini söyleyebilmemiz mümkündür. Genel olarak bakıldığında her iki grupta da (0-9 yaş %4.15, 10-19 yaş %4.63, 20-29 yaş %7.30, 30-39 yaş %11.44, 40-49 yaş %18.07, 50-59 yaş %27.67, 60-69 yaş %36.96, 70+ 43.99) ileri yaşlarda engellilik oranının arttığı gözlenmektedir. Kentte yaşayan engelli nüfus %12.70, kırdaki yaşayan %11.67'dir. Engellilik oranlarının bölgesel dağılımına genel olarak bakıldığında %13.13 ile en çok Marmara Bölgesi, %9.90 ile en az Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nin olduğu, %12.52 ile İç Anadolu Bölgesi'nin de üçüncü sırada yer aldığı dikkati çekmektedir. Ortopedik engellilerin bölgesel dağılımına bakıldığında ise birinci sırada %1.60 ile Karadeniz Bölgesi yer alırken ikinci sırada %1.27 ile İç Anadolu ve Doğu Anadolu Bölgeleri'nin yer aldığı görülmektedir. Süregelen hastalığı olanlarda da yine İç Anadolu Bölgesi ikinci sıradadır (Devlet İstatistik Enstitüsü, 2009: s.3-21).

Ülkemizde engeli olan bireylerin sorunları ve bunların çözümüne ilişkin kamu kurum ve kuruluşlarından beklentilerini saptayan bir profil çalışmasına da ihtiyaç olduğu tespit edilmiş, 2010 yılında Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK) tarafından ülke genelinde ilk kez Özürlülerin Sorun ve Beklentileri Araştırması gerçekleştirilmiştir. Bu araştırma engelli bireylerin sayısı ve niteliklerini belirlemek için değil, günlük yaşam aktivitelerini gerçekleştirirken karşılaştıkları sorun ve beklentilerini saptamak amacıyla yapılmıştır. Ulusal Özürlüler Veri Tabanına kayıtlı olan engelli bireylerin (280 014 engelli birey) %58.6'sını erkekler, %41.4'ünü kadınlar oluşturmaktadır. Yerleşim yerine göre kentte yaşayanların oranı %62.4, kırdaki yaşayanların oranı %37.6'dır. Engel gruplarına göre bakıldığında; görme %8.4, işitme %5.9, dil ve konuşma %0.2, ortopedik %8.8, zihinsel %29.2, ruhsal ve duygusal %3.9, süregelen hastalık %25.6, çoklu engellilik %18.0 olarak görülmektedir. En yüksek oranın fiziksel engeli olan bireylerin içinde bulunduğu ortopedik, süregelen ve çoklu gruplarda yoğunlaştığı dikkati çekmektedir. Yaş aralığına bakıldığında (0-6 yaş %4.9, 7-14 yaş %16.2, 15-24 yaş %17.2, 25-44 yaş %27.7, 45-64 yaş %18.9, 65 yaş üstü %15.2) çalışma çağındaki nüfus olarak nitelendirilen 15-64 yaş arası aktif nüfusun yoğun olduğu görülmektedir (Türkiye İstatistik Kurumu, 2011: s.1).

2002 ve 2010 çalışmalarından sonraki verilerin engeli olan bireylerin cinsiyet ve yaş değişkeni üzerinden değerlendirilmesi ile ilgili olduğu tespit edilmiştir. Ulusal Engelli Veri

Sistemi'nde 2021 (Şubat) yılı itibariyle kayıtlı ve hayatta toplam 2.511.950 olan engelli sayısının 775.012'si ağır engeli olan kişilerdir. Bunların çoğunluğunu yine ortopedik engelliler (%13.8) ve süregen hastalığı olanlar (%40.63) oluşturmaktadır (T.C. Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, 2021: 3-7). 2012 ve 2020 yılları arasında kalan yıllar tablo şeklinde engelli bireylerin yaş ve cinsiyet durumuna göre çıkartılmıştır. 2012'de %14,9 kadın engelli birey ve %8,3 erkek engelli birey, 2014'te %22,1 kadın engelli birey ve %12,6 erkek engelli birey, 2016'da %22,8 kadın engelli birey ve %12,1 erkek engelli birey, 2019'da %19,4 kadın engelli birey ve %11,1 erkek engelli birey bulunmaktadır. Yaş aralığı olarak değerlendirildiğinde 2012-2020 yılları arasında bütün yıllarda engelli bireylerin en az 15-44 yaş aralığındayken en fazla 75 yaş üstünde olduğu görülmektedir (Türkiye İstatistik Kurumu, 2022). Bu bakımdan engeli olan bireylere ilişkin yapılan çalışmaların, özellikle son yıllardaki istatistik verilerinin de dikkate alınarak sosyolojik boyutunun yeniden ve daha detaylı değerlendirilmesi gerektiğini bir kez daha vurgulamakta fayda bulunmaktadır.

Bu çalışmanın konusunu, %40'ın üzerinde fiziksel engeli bulunan bireylerin sosyal yaşamın içerisinde nasıl koşullu beden kimliğine büründürüldükleri ve bundan nasıl etkilendikleri oluşturmaktadır. Bu sosyal kimlik, sosyo-kültürel yapının bireylerin anatomik yetersizlik ve bozukluklarına atfettiği anlamlandırmalar neticesinde oluşmaktadır. Fiziksel engeli olan bireylerin kendilerine dayatılan koşullu beden kimliğini içselleştirme ya da direnç gösterme süreçleri, içinde buldukları sosyo-kültürel bağlamla doğrudan ilişkili olduğu kabul edilmektedir.

Araştırmanın amacı, fiziksel engeli olan bireylerin koşullu beden kimliğini kabul etme/etmeme süreçlerinde sosyo-demografik ve sosyo-kültürel özelliklerinin etkisini tespit etmektir. Bu nedenle örneklem grubunun temsil kabiliyetinin yüksek olması isteği ile amaçlı örneklem yöntemi uygulanmıştır. Nitel araştırmalarda sıkça kullanılan amaçlı örneklem yönteminde katılımcılar, araştırma için en çok uygun olduğu düşünülen özelliklerine göre belirlenerek seçilmektedir (Başkale, 2016: 26). Bu nedenle araştırmanın evrenini Kırıkkale il sınırları içinde yaşayan fiziksel engelli olan bireyler oluşturmaktadır. Kırıkkale il sınırlarının seçilmesindeki öncelikli neden ağır fiziksel engeli sahip olan araştırmacının ikamet yeri olan Kırıkkale'de erişilebilirlik problemini daha kolay aşabileceği düşüncesi yanında, uzun yıllardır bölgede yaşayan ve kendisi de benzer problemlerle karşılaşan bir kişi olması etkili olmuştur. Araştırmacının Kırıkkale merkez ve Keskin'in Üçkuyu Köyü olmak üzere çift ikametli olması hem merkezde hem de kırsalda araştırma yapmasına daha da önemlisi yılar içinde yapmış olduğu gözlem verilerini çalışmaya yansıtmasına imkan sağlamıştır. Araştırmacının ağır fiziksel engelinin



olması, araştırmaya konu olan bölgede yaşıyor olmasının araştırma konusunun belirlenmesi ve uygulanmasında önemli bir etken olduğunun altının çizilmesi gerekmektedir.

Araştırmada, Kırıkkale'nin sosyal yapısında sağlam beden kültürünün çok ön planda konumlandırılışının fiziksel engeli olan bireylere neler hissettirdiği ve sosyal bütünleşme süreçlerini nasıl etkilediği ortaya konulmak istenmiştir. Kırıkkale ve çevresi geleneksel ve görece katı bir sosyal yapıya sahiptir. Merkezde ikamet edenlerin çoğu da geçiş aileleri (gecekondu ve kasaba aileleri) olup kırsal özelliği taşıyan (daha önce köy statüsünde olan) uzak mahallelerde yaşamaktadırlar. Kırıkkale il sınırları yerleşkesi, fiziksel yapı bakımından engebeli bir konumda olduğu için fiziksel engeli olan bireylerin erişiminde oldukça dezavantajlı bir ortam sunmaktadır.

Fiziksel engeli olan bireylerin sosyal yapı tarafından koşullu bedenlere dönüştürülmesinde, oluşturulan örneklem grubu, nitel araştırmalarda cevapların tekrara başladığı zamana kadar sürdürülebileceği kabulü üzerinden değerlendirme yapılarak gerçekleştirilmiş, bu sebep ile de ulaşılan örneklem grubunun yeterli olduğu varsayılmıştır. Yine, sosyo-kültürel yapıdaki sağlam beden kültürünün; toplumsal cinsiyet, iş-istihdam, çalışma hayatı, eğitim, politika, toplumsal eşitsizlik, sağlık, mekânsal ilişkiler gibi yaşamın her alanına sirayet ettiği ve etkilediği varsayılmaktadır.

Çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılarak amaçlı örneklem oluşturulmuştur. Katılımcılara dört ayrı başlık altında yarı yapılandırılmış görüşme tekniği ile soru sorularak görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Görüşmeler, merkezde yaşayan katılımcılarla özel eğitim ve rehabilitasyon merkezlerinde, engelli derneklerinde ve diğer dış mekanlarda; kırsalda yaşayanlarla ise yaşadıkları yerlere gidilerek yapılmıştır. Pandemi dolayısıyla yüz yüze yapılan görüşmeler açık havada gerçekleştirilmiştir. Karşılaştırma yapmak amacıyla 25 kişilik örneklem grubu il merkezi, uzak mahalleler (Çullu, Kaletepe, Aşağımahmutlar, Bağlarbaşı, Osmangazi Mahalleleri), ilçe (Keskin) ve köy (Çalış, Barak, Büyükceceli, Beşler Köyleri) konumundaki yerleşkelerden oluşturulmuştur.

4.1. Görüşme Grubunun Genel Özellikleri

Araştırmanın örneklem grubunda 25 kişi bulunmakta olup bunların 12'sini erkekler, 13'ünü de kadınlar oluşturmaktadır. Görüşme grubundaki bir kişi 16 yaşında, altı kişi 20-29 yaş aralığında, beş kişi 30-39 yaş aralığında, on bir kişi 40-49 yaş aralığında, iki kişi 50-58 yaş aralığındadır. Kadınlardan 4 kişi evli olup biri çocuk sahibidir. Erkeklerden 9 kişi evli olup yedi

kişinin çocuğu bulunmaktadır. Katılımcılardan 1 kişi ilçede, 4 kişi köyde, 14 kişi merkezde, 6 kişi uzak mahallelerde ikamet etmektedir. 7 kişi ilkokul, 5 kişi ortaokul, 6 kişi lise, 3 kişi ön lisans, 1 kişi lisans mezunu, 1 kişi lise öğrencisi, 2 kişi AÖF öğrencisidir. Katılımcılardan 1 kişi öğrenci, 2 kişi ev hanımı, 2 kişi çiftçi, 10 kişi işçi ya da memur, diğer 10 kişi ise işsizdir. Çalışanlardan geçici işçi ve sözleşmeli işçi olan 2 AÖF öğrencisi, 2 de ön lisans mezunu olmak üzere 14 kişi iş aramaktadır. Katılımcıların fiziksel engel oranları %46-95 aralığındadır. 14 kişi doğuştan, 11 kişi ise sonradan engellidir. Doğuştan olanların engel türü cerapral palsi (10), spina bifida (2) ve kalça çıkıklığı (2) olup sonradan engelli olanlar ise çocuk felci (3), omurilik felci (4), felç (2) ve ortopedik engeldir (2).

Araştırma, fiziksel engeli olan bireylerin engelliliğe ilişkin hislerine yöneliktir. Bu bağlamda sorular üç ayrı kategoride hazırlanmıştır. İlk olarak kendilerine atfedilen engellilik kimliğini nasıl algıladıklarını, ikinci olarak fiziksel ve sosyal yapıdan kaynaklı sınırlandırmalar karşısında neler hissettiklerini, üçüncü olarak da bu sınırlandırmaları kabullenmeseler dahi yaşam inşalarının ne ölçüde koşullu bedene dönüştüğü sorgulanmak istendi.

4.2. Görüşme Grubunun “Engellilik” Algısı

Fiziksel engeli olan bireylerin toplumsal normlarca kendilerine atfedilen engellilik kimliği karşısında ne hissettikleri ve bunu ne kadar içselleştirdikleri onların yaşam serüvenlerini etkileyen en önemli faktördür. Birey, ötekilerin kendisine verdiği rolü tamamen benimserse sağlıklı bir özenlik oluşturamamaktadır. Çalışmada fiziksel engeli olan bireylere öncelikle “Size engelli denilince ne hissediyorsunuz? Sahip olduğunuz engel durumundan dolayı diğer bireylerden farklı olduğunuz hissini ilk olarak ne zaman, nerede ve hangi olay sebebiyle deneyimlediniz?”, olarak iki soru yöneltildi.

Çocukken sol elimle tam kavrayamadığımdan her oyunu oynayamazdım. Koşamazdım. Bir şeyler yaparken döküp saçınca çok utanırdım. Ama en çok orta 2., 3. sınıfa giderken engelli olduğum için çok ağladığım zamanlar oldu. Niye, ben diğer kızlar gibi değilim diye ... (K3).

Engelli olduğumu altı yaşında hissetmeye başladım. Arkadaşlarımla top oynarken hiç forvette oynamadım. Hep kaleye geçirirlerdi beni (K7).

Babam beni hiç kucağına alıp sevmedi (K2).

Abimle ablamın gerçek okulda, yerli malı olduğunda çok ağlardım. Artık özel eğitimde biz de yapıyoruz (K14).

Resmi bayramlarda bana hiç görev vermezlerdi (K6).

İlkokul birinci sınıfta ağır yazdığım için arkadaşlarımla hızına yetişemediğimde ilk hissettim (K18).

Fiziksel engeli olan bireyler için kısıtlılıklarından dolayı hareket, zaman ve hız faktörlerinin oldukça önemli olduğu gözlemlenmiştir. Katılımcıların söylediklerinden ve araştırmacının kendi yaşam deneyiminden çocukluk ve gençlik döneminde bu faktörlerin öneminin daha da arttığı söylenebilir. Fiziksel yetersizliği olan bireylerin kişilik özellikleri, anne-babalarının, öğretmenlerinin, arkadaşlarının kısacası toplumun onları nasıl gördüklerine göre gelişmektedir. Akademik ve sosyal gelişimin birlikte yürütülmesi için öğretmen, özel eğitimci, fizyoterapist gibi uzmanların iş birliği yapmaları bu anlamda etkili olmaktadır (Özyürek, 1996: s.105-121).

Ben bu hissi en çok benim bebeler ayaklanıp da onlara topal...’ın oğlu, çolak...’ın kızı diye, ünlediklerinde, bi de oğluma “Senden mi baban gibi topalsın oğlum? Topa adam gibi vursan ya.” dediklerinde çok içerledim (K2).

Engelli olduğumu ilk çocukken arkadaşlarımla top oynayamadığımda hissetmişim. Yıllar sonra oğlumla top oynayamadığımda aynı hissi yine çok daha fazla yaşadım (K20).

Dengesiz yürüdüğümünden kızlarım küçükken onları düşürürüm diye, sadece otururken kucığıma alabiliyordum. Engelli olduğumu ilk o zaman hissettim. Diğer babalar gibi onlarla koşamadım, oynayamadım, omzuma atıp gezdiremedim (K1).

Meslek sahibi olmuş, evlenmiş kısacası yaşam inşasını kurmuş olan bireylerin engelliliklerine ilişkin olumsuz sosyal söylemleri çok da umursamadıkları ya da trajediye dönüştürmedikleri gözlemlenmiştir. Ancak çocuklarının kendi engelleri üzerinden dışlanmalarına tahammül edemediklerine yapmış oldukları vurgu son derece düşündürücüdür. Ayrıca çocuklarıyla diğer ebeveynlerin yaptıkları etkinlikleri yapamamaları da onları üzen önemli noktalardan biri olduğu ifadelerden anlaşılmaktadır.

İlki çocukken aklım ermeye başladığımda idi. O zaman köydeydik. Emekleyerek dolanırdım ortalıkta. Kimse beni umruna takmazdı. Akşamları beni başka odaya alırlardı. Ama çok iyi bakarlardı bana (K4).

Ben sakat denmesine alışkınım. Küçükken öbür bebelerle oynayamadığımda ilk engelimi hissettim. Ama buralarda sakatlara çok merhamet ederler (K5).

Babam vefat ettiğinde engelimi çok hissettim. Kimse beni mezarlığa götürmedi. Hem acıyorlar hem de başlarına kalacağına, diye korkuyorlardı (K6).

Eskiden köylerde engelli çocukları sakarlardı. Ben emekleyerek her yere giderdim. İlkokul beşinci sınıfa giderken engelli olduğumu hissettim. Utanmaya, içime kapanmaya başladım. Herkesten kaçtım. Bana acıyarak farklı baktıklarını hissettim (K8).

Katılımcıların, engelli olduklarını çocukluk ve gençlik dönemlerinde daha fazla hissettiklerini belirtmiş olmaları son derece anlamlı bulunmuştur. Bunda çoğunun kırsal kökenli ve geleneksel, katı, hiyerarşik bir aile yapısına sahip olmalarının büyük bir etkisi olduğu düşünülmektedir. Çünkü kırsaldaki işlerin kas gücüne dayalı olması ve günün sonunda biyolojik olarak yorgun olmaları, engeli olan çocukları hatta küçük çocukları dahi görünmez kılmaktadır. Örneklem grubunun yaş ortalamasının genç olmasına karşın kendi yaşadıkları sosyal dışlanmayı

örtme ve genelleştirme çabasıyla çok eski zamanlardan bahsedermiş gibi anlatmaları dikkat çekicidir. Katılımcıların çoğunun “Benim ailem yapmadı ama o zamanlar böyleydi.” anlamına gelen cümleleri çok sık tekrarladıkları gözlemlenmiştir.

Engelli olmadan önce arkadaşlarımla birlikte pek çok hayaller kurardık. Engelli olduğumu en yoğun sevdiğim kızın düğün haberini aldığımda, bir de arkadaşlarım askere giderken hissettim. Nasip böyleymiş (K10).

En çok okula giderken servişçi acizlendiğinde hissederdim. Engelli olduğumda evimiz üçüncü kattı. Dört yıl boyunca çuval gibi sırtlarına yükleyip indirip çıkardılar. Rehabilitasyon merkezlerinin bile rampalı arabası yok. Binalarda ve arabalarda rampa, asansör olsa kimse bana uzaylı görmüş gibi garip garip bakmazdı (K11).

Nişan, düğün merasimlerinde bana acıyarak bakan, gelip-gidip başımı okşayıp öpen, benim eğlenmemi engelleyen akrabalarla görüşmek istemiyorum (K13).

İnsanların her vesileyle “Rabbim sana öteki dünyada ne mükafatlar verecek” demesi beni çok incitiyor (K13).

Bak zamanında gayret edip yürüseydin, şimdi sen de bizimle ... diye, başlayıp biten cümleler beni sinir ediyor (K17).

Bazı insanlar engelimi o kadar çok vurguluyor ki kendimi lekeli ve pis gibi hissediyorum (K19).

Kendimi büyük bir suç işlemiş gibi hissediyorum. Özellikle annem benim yüzümden pek çok etkinliğe katılamıyor (K14).

Katılımcıların neredeyse hepsi, sosyal çevrenin acıma ve merhamet söylemleriyle üstü kapalı kendilerini dışladıklarından çok rahatsız olduklarına, vücutlarındaki engelden ziyade fiziksel ve sosyal yapıdaki engellerin kendilerini engelli hissettirdiğine vurgu yapmaktadırlar. Engel durumuna doğuştan sahip olan bireylerin sıklıkla “Ben doğduğumdan beri böyle olduğum için alışkınım.” cümlesini kullandıkları, sonradan engelli olanların ise devamlı, engelli olmadan ve engelli olduktan sonraki yaşamlarını kıyaslama halinde oldukları gözlemlenmiştir. Ayrıca engel durumu sonradan ortaya çıkanlar, fiziksel yapılarla ilgili sorunları, sıklıkla önceden hiç fark etmediklerini belirtmektedirler. En çok da fiziksel yapıdaki aksaklıklardan ve sosyal rolleri yerine getirememekten dolayı engellerini hissettiklerine dikkati çekmektedirler.

4.3. Fiziksel ve Sosyal Yapıdaki Engellerin Görüşme Grubu Üzerindeki Etkisi

Örneklem grubuna, “fiziksel yapıdan ve toplumsal eşitsizlik, olumsuz kültürel söylemler, aile, dost ve arkadaş ilişkileri, toplumsal cinsiyet, eğitim, iş-istihdam, boş zaman etkinlikleri gibi sosyal yapıdan kaynaklanan engeller karşısında neler hissettiklerine”, ilişkin dört soru yöneltilmiştir. Bu soruya görüşmecilerin vermiş olduğu cevaplardan birkaç tanesi aşağıda verilmiştir:

Fiziksel engeller, benim toplumda diğer insanlarla bir arada yaşamamı engelliyor. Benim akülü sandalyemle geçeceğim rampaların önüne insanlar arabalarını park ediyorlar. Çekin diyorum. Ben geçince tekrar aynı yere park ediyorlar. Geri döndüğümde tekrar çek deyince sen manyak mısın, diyorlar. Polis ne yapsın. İki de bir de polis mi çağırayım. Caydırıcı bir ceza yok ki (K1).

Köy yerinde bayırlar olsun, çakıllı, çamurlu yollar iyice iflahımı kesiyor. Ama yine de kendimi salmıyorum... Elimden geldik kadar her işimi kendim yapmaya çalışıyorum. Sol bacağı yok zaten. Onun için kaç defa takılıp düştüm. Allah etmesin daha beter olurum diye, çok korkuyorum. Ama yine de bu halime çok şükür (K20).

Fiziksel yapıdaki engeller yüzünden hep birilerine muhtaç kalmak, birilerine yük olmak çok ağırıma gidiyor, utanıyorum. Babamın sağlığında çok fark etmiyordum. Artık evde kalmayı tercih ediyorum (K6).

Fiziksel engeller beni başkalarının yardımı olmadan toplumsal yaşama katılamaz duruma getiriyor. Güçsüzleştiriyor. Aciz olmama neden oluyor. Hayatımın kontrolünü ve tercih etme hakkımı elimden alıyor. Örgün eğitime bile devam edemiyorum. İyi ki AÖF bari var (K13).

Katılımcıların görüşmeler sırasında çoğu kez fiziksel engellerin yaşamlarını kısıtlayan en önemli faktör olduğunu vurgulamış oldukları dikkati çekmiştir. Fiziksel engellerin toplumla olan bağlarını koparttığını, bunun için karşılaştıkları sosyal engellerin temelinde dahi fiziksel engellerin yattığını belirtmişlerdir. Yine ulaşım araçlarında rampanın olmaması, ücret talep edilmesi, merkeze uzak kalan yerleşim birimlerine, ilçelere ve köylere dolmuşların belli saatler dışında gitmemesi ve dolu olması, fiziksel engeli olan bireylerin şikayetçi oldukları diğer konulardandır. Kırıkkale’de rampaların önünün kapatılması, bozulmuş ve dik rampalar, rampaların önünde ya da geçiş aralıklarında açık mazgalların bulunması, kaldırımların dar olması, çeşitli obje ve unsurlarla kaplanması, engelli park yerlerinin yetersiz olması, uygunsuz yerlerde ve uzak olması katılımcıların en çok şikâyet ettikleri konular arasındadır.

Oysa Türkiye’nin de kabul ettiği Engelli Hakları Sözleşmesi’nin (2007) 10. ve 19. Maddesi’nde engelli bireylerin de diğerleriyle eşit şartlarda toplum içinde yaşama hakkının bulunduğu ve taraf devletlerin toplumsal yaşama dahil olma hususunda gerekli tüm tedbirleri almakla mükellef olduğu vurgulanmıştır. Buna göre engelli bireylerin toplumsal yaşama tam katılımlarının sağlanması adına kişisel destek başta olmak üzere tüm sosyal destek hizmetlerine erişilebilirliklerinin temin edilmesi ve sosyal dışlanmanın ve tecrit edilmenin önüne geçilmesinin gerekli olduğu belirtilmiştir (Engelli Hakları Sözleşmesi, 2009). Türkiye’de de engelliliğe ilişkin eşitlikçi yaşam hakkına dair pek çok politikalar üretilmiş, rehabilitasyon ve habilitasyon süreçlerine önem verilmiştir. Ancak alınan kararlar henüz günlük yaşama tam olarak aksedebilmiş değildir.

Sağlamlarla arkadaşlık etmek çok zor. Bazen benim de tuvalete gitmem gerektiğini bile unutuyorlar. Ya hiç aramazlar ya da bir otururlar kalkmak bilmezler (K11).

İnsanlar çok bencilleşti. Artık dışarı çıkmaya, kalabalıkların içine girmeye korkar oldum. Evde durmak önceden sıkıcı gelirdi. Özellikle son birkaç yıldır çok cazip geliyor (K24).

Engelimden dolayı öz bakımımı kendim yapamıyorum. Bu da çevremle olan ilişkilerimi olumsuz olarak etkiliyor. Hemen hemen her şeyde aileme muhtaç olduğum için kendime ait bir hayatım ve kendime ait çevrem yok (K13).

Zaten bizi bir yere sığdırmıyorlar. Bence ülkemizde adalet var ama burda uygulanmıyor. Devlet bu kaldırımları hepimiz için yapıyor. Kaldırımdan gitsek insanlar istemiyor. Yoldan gitsek arabalar. Ama asıl ben onlarla aynı kaldırımları paylaşmak istemiyorum. Bana hor bakan insanlardan nefret ediyorum (K1).

Engelli bireyler, çoğunlukla kendi hayatlarıyla ilgili tercih hakkına sahip değildirlir. Devlet tarafından resmi yardımcıları sağlanmadığı için geleneksel kurumların desteğine muhtaç bırakılmaktadırlar. Bu kısıtlılıklar onları toplumdan tecrit etmekte, kendilerini diğerleriyle eşit hissetmemelerine, etrafındakilerin onları yük olarak görmelerine, bakım veren yakınlarıyla olgun ve yetişkince bir ilişki geliştirememelerine, özgür ve özgüvenli olamamalarına neden olmaktadır. Bu da onların psikolojik iyilik hallerine olumsuz yansımaktadır (Ünal ve Gençöz, 2018: s.50-51).

Herkesin bana acıyarak baktığını hissediyorum (K7).

Kadersiz, zavallı, sen beceremezsin dediklerinde enerjim düşerdi. Orasını Allah bilir. İki yıllık evliyim. Eşim hiç yürüyemiyor. Kayınvalidemle beraber oturuyoruz. Başta ailem olmak üzere herkes bu evliliğe karşı çıktı. O üniversite mezunu. Ben de bu yıl başladım. Zaten KPSS kursunda tanıştık. Birbirimize hem destek hem yoldaş oluyoruz. Kayınvalidem kendi annemden daha iyi. Kendi evim, kendi eşyam var. Ben artık kendimi biçare hissetmiyorum (K3).

Milletin aklına akıl ermiyor. Hem melek der göklere çıkarırlar hem de otobüslerde, dolmuşlarda, asansörlerde yer vermez itelerler (K24).

Köylümüz, yanımda olur olmaz konuşup benim geleceğimin kaygısına düşüyor (K5).

Gerçi çevremdekilerden çok rahmetli babam beni hor gördü. İlk hanımdan dört tane kızı olunca anamla evlenmiş. Tek oğlunun da sakat olmasını bir türlü gururuna yediremedi. Ama anamdan, analığımdan, ablalarımın çevremdekilerden çok yardım gördüm (K2).

İfadelerden de anlaşılacağı gibi katılımcılar, günahkâr ve şeytan gibi aşırı olumsuz söylemlerle karşılaşmadıklarını dile getirmektedirler. Daha çok “melek, zavallı, sen beceremezsin, sen yorulma, biz yaparız” gibi söylemlerle karşılaştıklarını belirtmektedirler. Öğrencilik hayatı devam eden, iş sahibi, evli ve çocuğu olan katılımcıların olumsuz söylemleri umursamadıkları yönünde beyanlarda buldukları dikkati çekerken, görüşmelere dayanarak bu durumun kendilerinde oluşturmuş olduğu özgüvene bağlı olduğunu söyleyebilmek mümkündür. Eğitim seviyeleri görece düşük olan, bir meslekleri bulunmayan, bekar, yaşamlarını ailelerinin yanında sürdüren bireylerin bu olumsuz söylemlerden daha çok etkilendikleri ama yine de isyankâr değil, kadercı bir bakış açısı geliştirdikleri, farkındalık seviyelerinin çok yüksek olmadığı, ellerindeki imkanlarla mutlu olmaya çalıştıkları gözlemlenmiştir.

Akranı bir-iki arkadaşım var ama onlara pek ayak uyduramıyorum. Evlendiler. Telaşeleri çoğaldı. Eskisi gibi olmuyor tabi. Kışın erkekler genellikle Keskin'e gider. Burda kahve,

bakkal hiçbir şeyler yok. Sevenim çok ama tabi sağlamlar gibi olamıyorsun haliyle. İnsanlar beni mevsimiyorlar (K5).

Engelli olduktan bir süre sonra çevremdeki insanların hiçbirisiyle de eskisi gibi bir ilişkim olmadı. Zaten ben köye döndüm. Sevaba girmek için arada gelip ziyaret ettikleri bir zavallıyım (12).

Gittiğimiz yerlerde arkadaşlarımın benim adıma utandığını hissediyordum. Çoğu zaman bana haber vermiyorlardı (K23).

Sakat olmak zor da sakat halinle insanlarla uğraşmak daha zor. Ben de onun için insanlardan ilgimi çektim. Zaten zamanım da olmuyor. İşte yoruluyorum. İş yerindeki arkadaşlıklar bana yetiyor (K21).

Arkadaş dediğin kim ki zaten. Boş vakitlerinde beni oyalamaya gelen iki- üç kuzen, yeğen. Üç-beş yaşlı teyze. Arkadaşlarım evlenip gittiler (K6).

Kışın bu alış-veriş merkezinden başka gidebileceğimiz hiçbir yer yok ki (K23).

Katılımcıların ifadelerinden özellikle de kışın, yerleşim yeri fark etmeksizin dışarı çıkmakta zorlandıkları anlaşılmaktadır. Her iki yerleşim yerinde de fiziksel engeller sosyal yaşama katılımlarını kısıtlamaktadır. Merkezde gidebilecekleri sadece bir tane alış-veriş merkezi bulunmasından şikayetçi oldukları görülmektedir. Katılımcıların ifadelerinden şehir merkezinde yaşayan bireylerin sosyal ilişkiler bağlamında daha kısıtlı bir sosyal sermayeye sahip oldukları, kırsalda ve uzak yerleşim birimlerinde yaşayanların ise sosyal sermaye bakımından daha avantajlı oldukları ancak erişebilirlik konusunda bir takım ek dezavantajlara sahip oldukları söylenebilir. Katılımcıların sosyal çevrelerinin iyi düzeyde olmadığı, özellikle de bekar ve işsiz olanların samimi arkadaşlarının evlenmesi ile birlikte kendilerini anlayan kişilerin olmamasından ve yaşlılarla sohbet etmek zorunda kaldıklarından şikayetçi oldukları gözlemlenmiştir. Yani niceliksel bir yalnızlıktan ziyade niteliksel bir yalnızlık içinde oldukları söylenebilir.

Sevdiğim kızı vermediler. Ama anası şimdi çok pişman. Kızı çocuklarıyla kapısına geri döndü (K8).

Öbürleri gibi askere gidemedim. Bir işin ucundan tutamadım. Evlenemedim. Ağır sakat olduğumdan kimse kızını vermeye yanaşmadı. Onlar da haklı. Sakatım, köylük yerde anamlababamla aynı evde oturuyorum. Rabbim onları başımdan eksik etmesin (K5).

Akranlarım hanım oldu, bey oldu, ben de anca sakat olabildim (K4).

Yurdum yuvam olsun, isterdim ama hiç talibim olmadı ki (K15).

Zorlanarak da olsa her işimi, sadece diğerlerine göre biraz daha uzun sürede yapıyorum. (K3).

Özel ihtiyaçlarımdan dolayı anneme ve eşime muhtaç olmaktan çok utanıyorum. Keşke devlet bir bakıcı verse. Engelli maaşım yetmiyor. Ne ben ne de eşim atanamadık (K16).

Eşim bez raporu almaktan utanıyor. Bu da bizim ekonomimizi bayağı zora sokuyor (K3).

Herkes evliliğime karşı çıktı. “Durmaz kadın kaçır.” dediler. Çok mutluyuz. Dört tane çocuğum var (K8).

Aslında eşlerden birinin engeli ağırsa diğerinin ya hafif engelli ya da engelsiz olması lazım. Yoksa çok mağduriyetler oluyor (K18).

Burcu'nun (2007: s.120-134) "*Türkiye'de Özürlü Birey Olma: Temel Sosyolojik Özellikleri ve Sorunları Üzerine Bir Araştırma*" ve Demir'in (2019: s.112-217) "*Tekerlekli Düşün: Fiziksel Engellilerin Aile İnşası*" adlı çalışmalarında da ortaya konulduğu gibi, kadınlık ve erkeklik olgularına atfedilen sosyal anlamlar, engeli olan bireylerin yaşamını daha da zorlaştırmaktadır. Katılımcıların ifadelerinden yapılan çıkarımlara göre engeli bulunan bireyler bir yandan toplumsal cinsiyet rollerinin mesuliyeti altında ezilirken bir yandan da toplumun nezdinde kadın ya da erkek olarak görülmemenin ıstırabını yaşıyor oldukları dikkat çekici bulunmuştur.

Birinci sınıfta okula epeyce gittim. Okuma-yazmayı öğrendim. Ama sonraları öbür bebeler gibi okula neyin de gidemedim. O zamanlar sandalye de yoktu. (K5).

Köy yerinde beni okula götürmek zordu. Pek gidemedim. İyi-kötü okuma yazma biliyorum (K15).

Başımda şant olduğu için doğru dürüst okula göndermediler. Yanlışlıkla düşürdüler. Tekrar ameliyat oldum. Sanki evde tehlike yok mu? Kardeşim de düşmeme sebep oldu. Tekrar ameliyat oldum. Zaten özel okula da kışın birkaç ay gidiyorum (K14).

Benim zamanımda köyde imkanlar yoktu. Ulaşım çok sıkıntılıydı. Ancak ilkokulu bitirebildim. Tekerlekli sandalyem yoktu. On yıl sonra Kırıkkale'ye gelince dışardan ortaokulu, liseyi bitirdim. Bilgisayar kursuna gittim. Sonra işe girdim. Yuva kurdum. Spora başladım. Şimdiki gençlerin imkanları çok. Keşke bizim zamanımızda da olsaydı. Şu akülü sandalye bile elimiz ayağımız (K8).

Kırsalda veya küçük ilçelerde yaşayıp ilköğretimi örgün eğitimde tamamlayanların özgüvenlerinin daha yüksek olduğu görüşmeler sırasında gözlemlenmiştir. Ancak, bazı fiziksel engel türlerine çoklu engelliliğin de eşlik ettiği durumlarda, çocukların eğitim süreçlerinde başlarında sürekli bir refakatçi gerekmektedir. Geniş aile kompozisyonuna sahip, geleneksel değerlerin hâkim olduğu, işgücünün tarıma dayandığı sosyal yapılarda bunun gerçekleşmesi pek mümkün olamamaktadır. Hatta, taşınmalı olmasına rağmen özel eğitim ve rehabilitasyon hizmetlerinden dahi faydalanamadıkları ifadelerinden anlaşılmaktadır.

Ben imam-hatip lisesi ve ilahiyat ön lisans mezunuyum. Aslında mesleğim imamlık ve müezzinlik. Ama engellilerden hafızlık belgesi istiyorlar. Engeli olmayan insanlara normal KPSS puanı ve prosedürü uygulanıyor. Bizim müracaat etmemiz için hafızlık belgemizin olması gerekiyor. Bu da engelli insanlar için engel oluşturuyor. Zaten puanlar da yüksek. Ben bu yüzden kaç yıldır atanamadım (K7).

Ortaokul mezunu olarak işe girdim. Sonra liseyi ve üniversiteyi bitirdim. Ama personel olarak girdiğim işimde yükselebilirim. Sürekli KPSS sınavlarına katılıyorum (K22).

Devlet işinde insana daha çok değer veriyorlar. Onun için okudum ama atanamadım (7).

Spor bizi hayata bağlıyor. Birbirimize hem destek hem de örnek oluyoruz. Ama ek masraflar oluyor. Bunun için sponsor olsa çok iyi olacak (K10).

Fiziksel engeli olan bireylerin, sarf ettikleri çabanın diğerleri tarafından görülmemesinden şikayetçi oldukları dikkati çekmektedir. Burcu'nun 2002'de Ankara'nın sekiz merkez ilçesinde yaptığı çalışmada katılımcıların %14'ü engellileri; haklarını savunan, kendi kendine yetebilen, mücadele eden, müzik ve edebiyat gibi bazı alanlarda yetenekli olarak tanımladıkları, 2007'de Türkiye genelinde yaptığı araştırmada ise mücadeleciler tanımlamasının elde edilemediği görülmüştür (Burcu, 2011: s.50). Oysa son yıllarda engeli bulunan bireyler kamusal alanda önemli başarılarla imza atmaya, görünürlük kazanmaya başlamışlardır. Hal böyleyken, acaba gerçekten engellilerdeki mücadeleciler ruh ölmüş müdür yoksa diğer insanlar pasif bedenlere mi bürünmüştür?

Gerçekleştirilen görüşmelerde katılımcıların eğitim görme ve bir işe girip toplumsal yaşama katılma konusunda son derece hevesli oldukları, önlerine çıkan biyolojik, fiziksel, sosyal ve bürokratik engellerin onları çok üzdüğü, toplumsal bütünleşme süreçlerini sekteye uğrattığı gözlemlenmiştir. Fiziksel engeli olan bireylerin eğitimlerinde açık öğretim uygulamasının büyük bir işlevi yerine getirdiği görülmektedir. Katılımcıların çoğu yarım kalan eğitimlerini genellikle 18-40 yaş aralığında açık öğretim kanalıyla tamamlamış ya da sürdürmektedirler. Toplumsal normlar uyarınca fiziksel engeli olan bireylere dayatılan koşullu beden kimliğinin kabul veya reddedilmesinde kazanılmış statülerin başat bir role sahip olduğunu söyleyebilmek mümkün görünüyor.

4.4. Fiziksel Engeli Olan Bireylerin Koşullu Bedenler Olarak Yeniden İnşalaştırılması

Çalışmanın sonunda örneklem grubuna, “Fiziki ve sosyal yapıdaki engellemeler, kendinizi şartlandırılmış ve sınırlandırılmış bir beden gibi hissettiriyor mu? Bu hissi size yaşatan vücudunuzdaki engel mi, yoksa çevre mi?”, sorusu yöneltilmiştir. Makalemizde savunduğumuz “koşullu beden kimliği” hipotezimizi destekleyici cevaplar alınmıştır.

Hem memurum hem de ek iş yapıyorum. Aslında ortam uygun olsa ben engelimle yaşamaya alıştım. Düzenimi tutturdum. Meydanda kaldırımın üstünde satış yapıyorum. Rampanın önünü kapattılar mıydı beni buraya hapsediyorlar. Öyle ki tuvalete gidemiyorum. Satışım bitiyor. Alış-verişe gideceğim, fatura yatırmaya gideceğim. Milletten keyfinin yetmesini bekleyip duruyorum. Her yerde aynı sorun. Bundan iyi sınırlama mı olur (K1).

Bugüne kadar üç kişi ‘aa..sende mi adet görüyorsun’ dedi bana (K14).

Evimiz merkeze çok uzak. Çarşıda akümü şarj edecek bir yer bulamıyorum (K16).

Bizim evimiz, mahallemiz tekerlekli sandalyeme hiç uygun değil. Merkeze çok uzak. Çevremdeki her şeyin burada sadece sağlamlar yaşayabilir, diye bağırıldığını hissediyorum (K12).

Köyde yine emekleyerek bahçeye çıkardım. Keskin'i hiç sevmedim. Bön bön bakıp duruyorlar. Resmen eve hapis oldum. Dışarı çıkmak için hep birilerinin gözünün içine bakıyorum. Buraya gelince tekerlekli sandalyem oldu ama trene bakar gibi bakıyorlar (K4).

Sosyal yapının, fiziksel engeli olan bireylerin hem biyolojik özelliklerini ve ihtiyaçlarını hem de potansiyellerini görmezden gelerek hayali bir koşullu beden yarattığı ifadelerden anlaşılmaktadır. Sosyal yapı bazen de söylemler yerine davranışlarıyla fiziksel engeli olan bireyleri kamusal alanlardan dışlamakta, yaşam inşalarını ev içi özel alanla sınırlandırmaktadır. Fiziksel yapıdaki eksiklikler ve erişilebilirlik sorunu, fiziksel engeli olan bireylerin kendilerini koşullu bedenler olarak içselleştirmelerine neden olmaktadır.

Engelli olmak, örneğin evlenirken ve işe girerken beni sınırlandırıyor. Kendi mesleğimde çalışmıyorum. İşte bu da bir sınırlandırma. Diğerleriyle aynı koşullarda değiliz. Ondan dolayı on dokuz yaşımdan beri özel sektörde çalışıyorum. Ben niye kendi mesleğimi yapamıyorum. Niye zora koşuluyor ki. Bence engelli bireyler için büyük şehirler daha iyi. İmkânım olsa Ankara, İstanbul gibi büyük bir şehirde yaşamayı çok isterdim (K7).

Özel sektörde hafta sonumuz bile yok. Fizik tedavim çok aksıyor. Ah bir atanabilseydim. Zaman yetmiyor ki çalışıp atanayım (K25).

Görüşmeler sırasında genç ve genç yetişkinlerin eğitim alma, kaliteli ve sevdikleri işlerde çalışma istek ve çabalarının olduğunu, sık sık dile getirilmiş oldukları dikkati çekmiştir. Seçtikleri meslekte çalışamamaları, atanamamaları, özellikle de erişilebilirlik sorunu dolayısıyla eğitimlerinin yetersiz olması, mesleki eğitimlerden faydalanamamaları, iş-kur tarafından verilen işlerin onların engeline uygun olmaması, fiziksel engeli olan bireylerin “iş beğenmiyorlar”, olarak etiketlenmelerine neden olmaktadır. Tüm çabalarına rağmen iş bulamamaları, onları işe yaramaz, aciz, yetersiz damgalamasıyla koşullu bedenlere büründürmektedir.

Egzersiz yapmak bizim için ekmek, su gibi bir şey. Zamanı çok iyi kullanmak gerekiyor (K7).

Toplum, sen yapamazsın, bilemezsin, diyerek bizim özgüvenimizi engelliyorlar (K22).

Eşim tekerlekli sandalye kullandığı için her yere gidemiyoruz. Zaten özellikle kışın gidebileceğimiz bir tane alış-veriş merkezi var. İnsanlar, mutlu olduğumuza pek inanmıyorlar. Kontrol memurlarının teftişlerinden bıktık (K3).

Evimiz alt kat. Çok rutubetli. Ben emekleyerek hareket ettiğim için çok sık hasta oluyorum (K16).

Emekleyerek hareket ediyordum, oturuyordum. Önce hep acıyarak baktılar bana. Ben kendimi kabullenince herkesin de beni kabullendiğini gördüm (K8).

Eğer engelliysen kırk yaşına da gelsen toplum senin adına karar veriyor, baskı yapıyor (K25).

Engelime uygun iş bulamıyorum. Cihazlar için istenen ek para çok fazla. Akülü arabam bile yok (K9).

Eğitimsiz olan engelliler mücadele etmeyi bilmiyor (K7).

Kota uygulamasının yaptırımları caydırıcı nitelikte olmadığından işverenler, engelli işçi çalıştırmak yerine cüzi miktardaki para cezasını ödemeyi yeğlemektedirler. Hem kamu hem de



özel sektördeki kotalar doldurulmamaktadır. Ayrıca fiziksel engellilerin yaşamlarını kolaylaştıran tekerlekli sandalye, ortez-protez gibi araç-gereçler yoksul olanlara devlet tarafından ücretsiz, bürokrasisiz ve insan onurunu zedelemeyecek bir şekilde verilmelidir (Seyyar, 2006: s.43-279). Çünkü, fiziksel engeli olan bireylerin ortez-protez, manuel ve akülü sandalye gibi ekipmanlara birincil derecede ihtiyaçları bulunmaktadır. Bireylerin eğitim, mesleki eğitim ve çalışma yaşamlarının sürdürülebilir bir niteliğe sahip olabilmesi, toplumsal bütünleşmelerinin gerçekleşebilmesi bu unsurların varlığıyla doğrudan ilişkilidir.

Katılımcılar; genellikle oturdukları evlerin engellerine uygun olmadığını, alt kat olduğunu, atanamadıklarını, erişilebilirlik ve fiziksel yapılarıdaki eksiklikler yüzünden eğitimlerinin yetersiz olduğunu ya da geciktiğini, kendilerine verilen işlerin engel durumlarına ve eğitim düzeylerine uygun olmadığını, toplumun onlara acıdığını, yetersiz gördüğünü, kurdukları aile inşalarına önyargıyla yaklaştıklarını, toplumsal cinsiyet rollerini onlara yakıştıramadıklarını, ekonomik sıkıntı çektiklerini, özellikle akülü ve tekerlekli sandalye, ortez- protez, sonda, bez gibi medikal malzemelerde istenen farkların çok fazla olduğunu, sağlık hizmetlerinden de tam olarak yararlanamadıklarını belirtmişlerdir. Bütün bu olumsuzluklar da onların koşullu bedenlere dönüşmelerine neden olmaktadır.

Sonuç

Bireyin varlığı, içinde bulunduğu sosyo-kültürel hayatın onun bedenine atfettiği anlamlandırmalar neticesinde sosyal kimliğine kavuşmaktadır. Sosyal yapı ve birey birbiriyle sıkı bir etkileşim halinde olup birbirinden beslenmektedir. Sosyal bir varlık olan insan, içinde yaşadığı sosyal yapıyla bütünleşme ihtiyacı ve arzusu duymaktadır. Sosyal yapıdaki egemen gücün, beden inşalarına verdiği sosyal kimlik, bireyin sosyal etkileşimlerinin mahiyetinin ve boyutunun belirleyicisidir. Yani sosyal normlar, beden inşalarının toplumsal kabulü için bireylerin önüne sürekli olarak koşul setleri getirmektedir. Özellikle de bizim gibi geleneksel yapısını büyük ölçüde muhafaza eden toplumlarda birey, kabul görmek için ister istemez bu koşullara uymak ve gereklerini yerine getirmek zorunda kalmaktadır. Sosyal normlar, insan yaşamı için gerekli olan özel ve kamusal bütün alanları etkisi altına almaktadır. Bu etkinin derecesi nispeten yerleşim konumlarına göre değişebilmektedir.

Engelliliğin sosyal anlamı, bireyin sosyal yapıda yaşamını bağımsız ve kolay sürdürebilmesini temin edebilecek sosyal, kültürel, siyasal ve ekonomik alt yapıların yetersizliği sonucunda bireyin diğerlerinden farklı görülmesiyle oluşmaktadır. Fiziksel engellilik, toplumda diğerlerinin engelliliğe yüklediği anlamlar ile engelli bireyin kendine yüklediği anlamlar çerçevesinde belirlenmektedir. Bu bağlamda engellilik olgusunun şekillenmesinde sosyo-kültürel ortamın ve tanımlamaların önemi büyüktür (Burcu, 2007: s.1-3). Sosyal yapıda hâkim olan değerlerin dokusu ve rengi, fiziksel engelliliğe de yansımaktadır.

Kırıkkale ili, geleneksel değerlerin baskın olduğu bir sosyal yapıya sahiptir. Kırsal kesimlerinde geleneksel müeyyideler daha keskin bir işleyiş göstermektedir. Sağlam beden kültürü çok ön planda olduğu için gençlerin diş, göz, baş ve karın ağrısı gibi en basit rahatsızlıkları dahi saklanmaktadır. Geleneksel ve dini ritüeller iç içe geçmiş olduğu için engelli olan bireyler, sosyal yapıdan ne tamamen dışlanmakta ne de tam anlamıyla dahil edilmektedirler.

Toplumsal kanaat, engelliliğe ve engelli olan bireylere karşı öte dünya merkezli bir bakış açısı ve yaklaşım geliştirmeyi yeğlemiştir. Fiziksel engelli bulunan beden inşalarına aşkın özellikler atfedilmekte, onlara bir melek misyonu yüklenmektedir. Bu da onların insani nitelik ve gereksinimlerden soyutlanmalarına neden olmaktadır. Özellikle cemaatvari özellikleri bünyesinde yoğun olarak barındıran sosyal yapılarda, fiziksel engele sahip bireyler çevrelerinden çok yoğun bir sosyal destek görmektedirler. İnsanlar onları ziyaret etmekte, yedirmekte, içirmekte teselli edici söylemlerde bulunmaktadırlar. Ancak bu sosyal destek, çoğu zaman engelli olan bireyleri aktif özneler değil, pasif koşullu bedenler haline dönüştürecek bir mahiyete sahip olabilmektedir.

Fiziksel engeli olan bireyleri ziyaret etmeyi unutmayan toplum, onların da tıpkı diğer insanlar gibi ihtiyaçlarının olabileceği ihtimalini göz ardı etmektedir. Eğitim, iş, evlilik, gezmek, etkinliklere katılmak, fikir belirtmek gibi insani özelliklere görünmez bir norm olarak sağlam olma, koşulunu yüklemektedir. Kısaca aşkın değerler vererek yüceltirken örtük işlevlerle dışlamaktadır.

Araştırmanın sınırlılıkları dahilinde yarı yapılandırılmış görüşmeler her ne kadar yirmi beş kişiyle sınırlı tutulmuş olsa da örneklem grubunu oluşturmak için gidildiğinde, fizik tedavi ve spor merkezlerine gelen diğer fiziksel engeli bulunan bireylerle de sohbet edilmiştir. Ortak kanı, özel gereksinimlerinin karşılanmaması, gerekli düzenlemelerin yapılmaması ve tedbirlerin alınmaması yüzünden sosyo-kültürel yapı bağlamında kabul görmedikleri yönündedir. Sosyal yapının önlerine koyduğu tabular karşısında engeli olan bireylerin mücadelecisi bir duruş sergiledikleri, akademik başarı, spor gibi dallarda potansiyellerini ortaya çıkarmak için birbirlerini teşvik ettikleri, destek oldukları gözlemlenmiştir. Görüşülen grup ve görüşmeler sırasında karşılaşılan engeli olan bireylerin genel olarak bilinçlilik düzeylerinin oldukça yüksek olduğu dikkati çekmiştir. Açıköğretim kanallarıyla eğitim düzeylerini yükseltme çabasında oldukları da fark edilmiştir.

Doğuştan fiziksel engeli olan bireyler, engellerinden kaynaklı yetersizliği genellikle çocukluk dönemlerinde, farklılığı ise ergenlik dönemlerinde hissettiklerine vurgu yapmaktadırlar. Engel durumu sonradan ortaya çıkanlar ise engelliliklerini, engelli oldukları ilk beş yıl içinde en yoğun hissettiklerini belirtmişlerdir. Bu süreçte aile ve sosyal çevrenin farkındalık düzeyinin yüksek olmasının çok etkili olduğu görülmüştür. Tıbbi tedavi sonrasındaki fizik tedavi ve rehabilitasyon süreçlerini düzenli olarak devam ettiren bireylerin engelliliğe dair mücadelecisi bir ruh oluşturdıkları, ideallerini gerçekleştirme ve yaşam kalitelerini yükseltme konusunda daha hevesli ve kararlı oldukları görülmüştür. Aynı durum sosyal aktivitelere katılanlar için de geçerlidir.

Fiziksel engeli olan bireyler, işsizlik ya da nitelikli işlerde çalışamamayı bir yıkım olarak görmektedirler. İşsiz olmak onların bağımsız bir yaşam inşası oluşturmalarını, söz sahibi olmalarını, toplumda statü ve rol elde etmelerini engellemektedir. Toplumla bütünleşemeyen birey, potansiyelini gösteremediği için diğerleri tarafından bilinmez ve görünmezdir. Bu etki fiziksel engeli olan bireyde de diğerleri beni dışlıyor, ötekileştiriyor, tepkisine yol açmaktadır. İş yaşamına atılan – köyde yaşayan iki çiftçi katılımcı da dahil – bireyler, kendi yaşam inşalarını oluşturmak ve kalitesini yükseltmekte daha hevesli ve daha mücadelecisi görünmüştür. Ancak, fiziksel engeli olan kadınların erkeklere göre daha dezavantajlı olduklarını görüşmelerden elde edilen bilgilere dayanarak söyleyebilmek mümkündür. Hem çalışma yaşamına katılma hem de bağımsız yaşam inşası kurma oranları oldukça düşüktür. Ayaz'a göre; engelli bireylerin işsiz



olması, toplumdaki sağlıklı, üretici olmayan birey, önyargısını pekiştirmekte ve dışlanmayı arttırmaktadır. Çünkü engelli bireyler için iş yaşamı sadece ekonomik boyutu olan bir faktör değildir (Ayaz, 2012: s.36). Çalışma yaşamı, sosyal yaşama daha kolay katılabilmenin önünü açtığı için iş-istihdam sorunlarının çözümünde sosyal politika çalışmaları büyük önem taşımaktadır (Aytaç ve Çetin-Aydın, 2019: s.74).

Fiziksel engeli olan bireylerin çoğunun ilacı, fizik egzersizleridir. Bir yandan günlük rutin olarak yapılması gereken egzersizler, diğer yandan yavaş hareket etmeleri onların yaşamında zaman kavramını ön plana çıkarmaktadır. Hareket alanının engellerine uygun olmaması onlar için bir dezavantaj oluşturmaktadır. Katılımcılara göre yaşadıkları sorunların çoğunun temelini fiziksel yapıdaki engeller ve ulaşım oluşturmaktadır. Birçoğunun fiziksel engeller olmasa sosyal engelleri hiç umursamadıklarını, durumlarına alıştıklarını sıkça tekrar ederek ortaya koymaya çalıştığı görülmüştür. Erişebilirlik ve ulaşım konusunda yaşadıkları zorluklar toplumla bütünleşememelerine neden olmaktadır. Merkezden uzak olan yerleşkeler, bu konuda daha dezavantajlı bir konumdadır. Tüm bu dezavantajlar, fiziksel engeli olan bireylerin biyolojik kısıtlılıklarının yanı sıra sosyal engellemelerle de başa çıkmak zorunda kalmalarına neden olmaktadır.

Fiziksel engeli olan bireylerin fiziksel engellerinden dolayı yaşadıkları sınırlılıklar, sosyal yaşamda karşılarına çıkan engel oluşturan turnikeleri aşmalarını zorlaştırmakta, bu da onları diğerlerinden farklı kılmaktadır. Egemen olanın hızına yetişememeleri de onların beceriksiz, yetersiz, muhtaç ve işe yaramaz olarak etiketlenmelerine yol açmaktadır. Bu etiketlemeler sonucunda fiziksel engeli bulunan bireylere sosyal kimlik olarak koşullu beden kimliği verilmektedir. Sosyal yapıda sağlam beden kimliğinin çok ön plana çıkması, fiziksel engeli bulunan beden inşalarına normal olma koşulunu yüklemektedir. Sosyal normlar tarafından normal olan ya da olmayan bedene yüklenen anlamlar, kutuplaşma yaratarak nefret söylemlerinin oluşmasına ve toplumsal bütünleşmenin zedelenmesine yol açmaktadır. Sosyo-kültürel bağlamdaki engelliliğe ilişkin algının ve uygulamaların değişmesi, sadece genelde tüm engeli olan bireyleri özelde ise fiziksel engeli bulunan bireyleri koşullu beden kimliğinden kurtarmakla kalmayacak, toplumu da engelleyen ve başarısız toplum olma kimliğinden kurtaracaktır.

Kaynakça

- Akaydın, A. Bolat, N., Kars, N. ve Sirer, E. (2020). Antik Çağdaki İlk Tedavi Merkezi: Asklepeion. İçinde A. R. Aydın, İ. Keskin ve N. Z. Yelçe (Edt), *Engellilik Tarihi Yazıları* (ss. 109-118). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınevi.
- BİANET. (2022). Sakat Kişilerin Hakları Beyannamesi. *Bağımsız İletişim Ağı (Bianet)*. 22.05.2022. Erişim: <https://m.bianet.org/bianet/saglik/26957-sakat-kisilerin-haklari-beyannamesi#:~:text=1%2D%20%22Sakat%20Ki%05%9Fi%22%20normal,belirtilen%20haklardan%20tam%20olarak%20yararlanacaklard%C4%B1r>
- Arıkan, Ç. (2002). Sosyal Model Çerçevesinde Engelliliğe Yaklaşım. *Ufku Ötesi Bilim Dergisi*, 2(1), 1-7. Erişim: http://manevisosyalhizmet.com/wp-content/uploads/2009/08/sosyal_model_ozurluler.pdf
- Ayaz, R. (2012). Toplumsal Cinsiyet Temelinde Engellilik, Kavramlar, Engellilik ve Toplumsal Cinsiyet Temelli, Ayrımcılık. İçinde İ. I. Gül, R. Ayaz ve E. Sarıtaş (Haz.). Erişim: *Engellilik ve Toplumsal Cinsiyet El Kitabı* (ss. 31-44). Ankara: Sabancı Vakfı.
- Aytaç, S. ve Çetin-Aydın, G. (2019). Engelli Bireylerin Gözünden Çalışma Hayatı, Sorunlar ve Beklentiler Üzerine Bir Uygulama Örneği. İçinde Ö. Yaşar, N. Önsal ve D. B. Sarıpek (Edt.), *Engellilerin İstihdamı ve Sosyal Koruma* (ss. 71-85). Ankara: TAEM (Türk Metal Sendikası Araştırma ve Eğitim Merkezi).
- Başkale H. (2016). Nitel Araştırmalarda Geçerlilik, Güvenirlilik ve Örneklem Büyüklüğünün Belirlenmesi, *DEUHFED*, 9(1), 23-28
- Bauman, Z. (2019). *Sosyolojik Düşünmek* (Çev: A. Yılmaz). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Berger, P. L. ve Luckmann, T. (2008). *Gerçekliğin Sosyal İnşası: Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi* (Çev: V. Saygın-Öğüt). İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Braddock, D. ve Parish, Susan L. (2011). Sakatlığın Kurumsal Tarihi. İçinde D. Bezmez, S. Yardımcı ve Y. Şentürk (Der.) (Çev: F. B. Aydar). *Sakatlık Çalışmaları: Sosyal Bilimlerden Bakmak* (ss. 101-186). İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Burcu, E. (2001). Gençlik ve İntihar İlişkisi Çerçevesinde Özürlü Olma: Bir Grup Özürlü Üniversite Öğrencisinin İntihar Hakkındaki Düşünceleri. *Polis Bilimleri Dergisi*, 3(3-4), 13-38.

Erişim: <http://genclikbirikimi.org/kunye-2542-genclik-intihar-iliskisi-cercevesinde-ozurlu-olma-bir-grup-ozurlu-universite-ogrencisinin-intihar-hakkindaki-dusunceleri-makale>

Burcu, E. (2006). Özürlülük Kimliği ve Etiketlenmenin Kişisel ve Sosyal Söylemleri. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 23(2), 61-83. Erişim: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/huefd/issue/41227/497783>

Burcu, E. (2007). *Türkiye’de Özürlü Birey Olma: Temel Sosyolojik Özellikleri ve Sorunları Üzerine Bir Araştırma*. Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.

Burcu, E. (2010). Engellilik Modelleri Üzerine. İçinde N. Güngör-Ercan, E. Burcu ve B. Şahin (Edt.), *Hüseyin Yalçın’a Armağan: Sosyoloji Yazıları 3* (ss. 69-81). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.

Burcu, E. (2011). Türkiye’deki Engelli Bireylere İlişkin Kültürel Tanımlamalar: Ankara Örneği. *Journal of Faculty of Letters / Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 28(1), 37-54. Erişim: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/huefd/issue/41212/501034>

Burcu, E. (2015a). *Engellilik Sosyolojisi*. Ankara: Anı Yayıncılık.

Burcu, E. (2015b). Türkiye’de Yeni Bir Alan: “Engellilik Sosyolojisi” ve Gelişimi. İçinde N. Güngör- Ergan (Edt.), *Sosyoloji Konferansları: Türkiye’de Sosyolojinin 100 Yılı* (ss. 319-341). İstanbul: İstanbul Üniversitesi, İktisat Fakültesi Metodoloji ve Sosyoloji Araştırmaları Merkezi.

Çanak, Ö. (2020). İslam Öncesi Türk Toplum Hayatında Engellilik. İçinde A. R. Aydın, İ. Keskin ve N. Z. Yelçe (Edt.), *Engellilik Tarihi Yazıları* (ss. 1-7). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınevi.

Çiçek, Ü. (2006). *Antik Dönem Sağlık Merkezleri*. İzmir: İzmir Ticaret Odası.

Davis, L. J. (2011). Kimlik Siyasetinin Sonu ve Dismodernizmin Başlangıcı: İstikrarsız Bir Kategori Olarak Sakatlık Üzerine. İçinde D. Bezmez, S. Yardımcı ve Y. Şentürk (Der.) (Çev: F. B. Aydar), *Sakatlık Çalışmaları: Sosyal Bilimlerden Bakmak* (ss. 501-520). İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.

Demir, A. (2019). *Tekerlekli Düşün: Fiziksel Engellilerin Aile İnşası*. Ankara: Siyasal Kitabevi.

Devlet İstatistik Enstitüsü. (2009). *Türkiye Özürsüzlük Araştırması 2002*. Ankara: Devlet İstatistik Enstitüsü Matbaası.

Durkheim, E. (2002). *İntihar* (Çev. Ö. Ozankaya). İstanbul: Cem Yayınevi.

Dünya Sağlık Örgütü. (2001). *İşlevsellik, Engellilik ve Sağlıkın Uluslararası Sınıflandırması: ICF*. Erişim: <https://apps.who.int/iris/discover?query=%C4%B0%C5%9Flevsellik%2C+Yetiyitimi+ve+Sa%C4%9Fl%C4%B1%C4%9F%C4%B1n+Uluslararası%C4%B1+S%C4%B1n%C4%B1fland%C4%B1rmas%C4%B1>

Dünya Sağlık Örgütü. (2022). *Engellilik*. Erişim: <https://www.euro.who.int/en/health-topics/Life-stages/disability-and-rehabilitation/areas-of-work/disability>

Engellilerin Haklarına İlişkin Sözleşme. (2007). Dış İlişkiler ve Avrupa Birliği Genel Müdürlüğü. https://diabgm.adalet.gov.tr/arsiv/sozlesmeler/coktaraflioz/bm_yeni.html

Engellilerin Haklarına İlişkin Sözleşme. (2009, 14 Temmuz). Resmi Gazete (Sayı: 27288). Erişim: <https://resmigazete.gov.tr/eskiler/2009/07/20090714-1.htm>

Erkan, G. (1990). *Ortopedik Özürlü Çocukların Kendini Kabul Etme Düzeyi Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: Sakatları Koruma Milli Koordinasyon Kurulu.

Garland-Thomson, R. (2011). Sakatlığın Dahil Edilmesi, Feminist Kuramın Dönüştürülmesi. İçinde D. Bezmez, S. Yardımcı ve Y. Şentürk (Der.) (Çev: F. B. Aydar). *Sakatlık Çalışmaları: Sosyal Bilimlerden Bakmak* (ss. 521-548). İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.

Giddens, A. ve Sutton, P. W. (2018). *Sosyolojide Temel Kavramlar*. (Çev: A. Esgin). Ankara: Phoenix Yayınevi.

Gül, İ. I. (2012). Engelli Kadınların Hakları, Yasal Düzenlemeler ve Hizmetler. İçinde İ. I. Gül, R. Ayaz ve E. Sarıtaş (Haz.), *Engellilik ve Toplumsal Cinsiyet El Kitabı* (ss. 17-30). Ankara: Sabancı Vakfı.

Kağnıcı, G. (2020). Çivi Yazılı Metinlerde Engelliler: Eski Mezopotamya'da Fiziksel ve Zihinsel Yeti Yitimleri. İçinde A. R. Aydın, İ. Keskin ve N. Z. Yelçe (Edt), *Engellilik Tarihi Yazıları* (ss. 45-70). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınevi.

Mcruer, R. (2011). Zorunlu Sağlam Bedenlilik ve queer/sakat Varoluş. İçinde D. Bezmez, S. Yardımcı ve Y. Şentürk (Der.) (Çev: F. B. Aydar), *Sakatlık Çalışmaları: Sosyal Bilimlerden Bakmak* (ss. 549-562). İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.

- Oliver, M. (2011). Sakatlığın İdeolojik İnşası. İçinde D. Bezmez, S. Yardımcı ve Y. Şentürk (Der.) (Çev: F. B. Aydar), *Sakatlık Çalışmaları: Sosyal Bilimlerden Bakmak* (ss. 227-242). İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları.
- Özgökçeler, S. ve Alper, Y. (2010). Özürlüler Kanunu'nun Sosyal Model Açısından Değerlendirilmesi. *İşletme ve Ekonomi Araştırmaları Dergisi*, 1(1), 33-54. <https://www.berjournal.com/tr/ozurluler-kanunu%E2%80%99nun-sosyal-model-acisinden-degerlendirilmesi>
- Özkan, Y. (2011). Önsöz. İçinde Y. Özkan (Edt.), *Sosyal Dışlanma ve Aile: Sosyal Hizmet Müdahalelerinde Güçlendirme Yaklaşımı* (ss. 5-6). Ankara: Maya Akademi.
- Özsoy, Y. (1996). Özel Eğitime Muhtaç Çocuklar ve Özel Eğitim. İçinde Y. Özsoy, M. Özyürek ve S. Eripek (Edt.), *Özel Eğitime Muhtaç Çocuklar* (ss. 1-20). Ankara: Karatepe Yayınları.
- Öztürk, E. N. (2019). Engellilerin, Türkiye'de İş ve Sosyal Hayata Katılımı Konusunda Sorunları ve Çözüm Önerileri. İçinde Ö. Yaşar, N. Önsal ve D. B. Sarıpek (Edt.), *Engellilerin İstihdamı ve Sosyal Koruma* (ss. 251-258). Ankara: TAEM (Türk Metal Sendikası Araştırma ve Eğitim Merkezi)
- Öztürk, M. (2011). Engelli Gerçeği. İçinde M. Öztürk (Edt.), *Türkiye'de Engelli Gerçeği* (ss. 15-38). İstanbul: MÜSİAD Cep Kitapları.
- Özyürek, M. (1996). Bedensel Yetersizliği ve Süreğen Hastalığı Olan Çocuklar. İçinde Y. Özsoy, M. Özyürek ve S. Eripek (Edt.), *Özel Eğitime Muhtaç Çocuklar* (ss. 103-123). Ankara: Karatepe Yayınları.
- Sadakoğlu, M. C. (2020). Modern Dönemden Günümüze Askeri Gereklilikler Açısından Engelli Yurttaş ve İktidar İlişkileri. İçinde A. R. Aydın, İ. Keskin ve N. Z. Yelçe (Edt.), *Engellilik Tarihi Yazıları* (ss. 371-382). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınevi.
- Sarı, Ö. ve Atılgan, K. G. (2012). *Sağlık Sosyolojisi: Hastalık ve Sağlığa İlişkin Kavramsal Tartışmalar*. Konya: Karatay Akademi Yayınları.
- Seyyar, A. (2006). *Özürlülere Adanmış Sosyal Politika Yazıları*. Adapazarı: Adapazarı Büyük Şehir Belediyesi.
- Şenol, D. (2017). *Sembolik Etkileşim*. Ankara: Net Kitaplık Yayıncılık.



- Şimşek, K. (2017). II. Abdülhamit Dönemi Osmanlı Devleti'nde Engelliler ve Engelli Politikaları (1876-1909). Doktora Tezi. *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Pamukkale.
- T.C. Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı (2021, Şubat). *Engelli ve Yaşlı İstatistik Bülteni*. Engelli ve Yaşlı Hizmetleri Genel Müdürlüğü. Erişim: <https://www.aile.gov.tr/eyhgm/sayfalar/istatistikler/engelli-ve-yasli-istatistik-bulteni/>
- T.C. Başbakanlık Özürlüler İdaresi Başkanlığı. (1999). *I. Özürlüler Şûrası: Çağdaş Toplum Yaşam Ve Özürlüler Komisyon Raporları Genel Kurul Görüşmeleri (29 Kasım-02 Aralık 1999)*. Ankara: Takav Matbaacılık ve Yayıncılık.
- Tecim, E. (2018). *Sağlık Sosyolojisi*. Konya: Çizgi Kitabevi.
- Tezcan, M. (2015). *Sosyolojiye Giriş*. Ankara: Anı Yayıncılık.
- Türkiye İstatistik Kurumu. (2011). *TÜİK, Özürlülerin Sorun ve Beklentileri Araştırması 2010*. Ankara: Türkiye İstatistik Kurumu Matbaası.
- Türkiye İstatistik Kurumu. (2022). *Engelli Bireylerin Yaş Grubu ve Cinsiyete Göre Dağılımı*. <https://data.tuik.gov.tr/Search/Search?text=engelli>
- Uluslararası Çalışma Örgütü. (2015). *159 No'lu Mesleki Rehabilitasyon ve İstihdam (Sakatlar) Sözleşmesi*. https://www.ilo.org/ankara/conventions-ratified-by-turkey/WCMS_377302/lang--tr/index.htm
- Üçer, M. (2020). Deme Mecnûn'a Deli. İçinde A. R. Aydın, İ. Keskin ve N. Z. Yelçe (Edt), *Engellilik Tarihi Yazıları* (ss. 79-96). İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınevi.
- Ünal, B. ve Gençöz, T. (2018). Engellilerin Bağımsız Yaşayabilme ve Topluma Dâhil Olma Hakkı: Ayrışma-Bireyleşme Süreci ve Psikolojik İyi Hali. *Türkiye Klinikleri J Psychol-Special Topics*,3(1),42-52. Erişim: https://www.researchgate.net/publication/329399979_Engellilerin_Bagimsiz_Yasayabilme_ve_Topluma_Dahil_Olma_Hakki_Ayrisma-Bireylesme_Sureci_ve_Psikolojik

e-ISSN: 2667-5854

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

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

editor@toplumvekultur.com