



Sosyoloji Araştırmaları Dergisi (SAD)
Journal of Sociological Research (JSR)
Cilt / Volume 25
Sayı / Issue 3
Ekim / October 2022

ISSN/e-ISSN: 2148-9947

YAZI İŞLERİ SORUMLUSU/EDİTÖR

Sosyoloji Derneği adına,
Prof. Dr. Sibel KALAYCIOĞLU - Ortadoğu Teknik Üniversitesi.

EDİTÖRLER KURULU

Prof. Dr. Ali ERGUR - Galatasaray Üniversitesi.
Prof. Dr. Kezban ÇELİK - TED Üniversitesi.
Dr. Öğr. Üyesi Besim Can ZIRH - Ortadoğu Teknik Üniversitesi.

YARDIMCI EDİTÖRLER

Cansu ÇOBANOĞLU
Yavuz YAVUZ

DİL EDİTÖRLERİ

Cansu ÇOBANOĞLU (Türkçe)
Yavuz YAVUZ (İngilizce)

YAYIN KURULU

Aysu KES ERKUL - Hacettepe Üniversitesi.
Cansu ÇOBANOĞLU - İstanbul Teknik Üniversitesi.
Erhan AKARÇAY - Anadolu Üniversitesi.
Gülçin CON WRIGHT - TED Üniversitesi.
İlhan Zeynep KARAKILIÇ - Bahçeşehir Üniversitesi.
Kurtuluş CENGİZ - Ankara Üniversitesi.
Yavuz YAVUZ - Ankara Üniversitesi.
Zehra Nurdan ATALAY - Bandırma Onyedi Eylül Üniversitesi.

KAPAK ve SAYFA TASARIMI

Tezcan BAHAR - Eskişehir Osmangazi Üniversitesi.

İLETİŞİM

Sosyoloji Derneği

Mebusevleri Mah. Mareşal Fevzi Çakmak Cad. No:9/5 Çankaya Ankara.
Tel: +9(0.312) 222 12 5



İÇİNDEKİLER - CONTENTS

- 356 - 376 COVID-19 Pandemisi Koşullarında Yaşlıların Toplumsal Dayanışması: Muğla TAÜ Örneği**
Social Solidarity of the Elderly Population Under the Conditions of the COVID-19 Pandemic: The Case of Mugla TAU
Muammer Tuna
- 377 - 396 Tohum Toplayan Kadınlar Söylemini Yeniden Düşünmek: Kadın Kooperatifinde Tohum Toplamayı Reddeden Kadınlar ve Kamu Kurumlarının Kadınlara Yaklaşımı**
Rethinking the Discourse on Women Collecting Seeds: Women Who Refuse to Engage in Seed Collection in a Women's Cooperative and the Approach of Public Institutions to Women
Bengü Kurtege Sefer
- 397 - 414 Türkiye'de Sivil Din: Engeller ve Fırsatlar**
Civil Religion in Turkey: Challenges and Prospects
Ateş Altınordu
- 415 - 431 Etnografik Araştırmalara İlişkisel Sosyolojinin Katkıları**
The Contributions of Relational Sociology to Ethnographic Research
Aksu Akçaoğlu
- 432 - 449 Gender Difference in Internal Educational Migration: Distance Analysis Between Hometowns and Universities in İstanbul**
Eğitim Amaçlı İç Göçte Cinsiyet Farklılığı: Öğrencilerin Yaşadıkları Yer ile İstanbul'daki Üniversiteler Arasında Mesafe Analizi
Şahin Bingöl / Alanur Çavlin
- 450 - 470 Çağdaş Sosyolojik İkilemler İçin Bir Milat: Parsons-Schutz Tartışması**
A Turning Point for Contemporary Sociological Dilemmas: The Parsons-Schutz Discussion
Mehmet Emin Balcı
- 471 - 487 Narratives About Menstruation in Turkey: Self-Shame, Suppression and Silence**
Türkiye'de Regl Anlatıları: Utanç, Baskı ve Sessizlik
Esra Gedik / Ezgi Pehlivanlı
- 488 - 503 Şiddet Kavramı Üzerine Nitel Bir Araştırma: Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Öğrencileri Örneği**
Qualitative Research on the Concept of Violence: The Case of Burdur Mehmet Akif Ersoy University Students
Canan Gönüllü
- 504 - 520 İstanbul Cab Drivers and Dispute Resolution: A Study of Legal Consciousness**
İstanbul Taksi Şoförleri ve Gündelik Hayatta Hak Kullanımı
Arda İbikoğlu / Eyüp Mert Birdal / Enes Kuruçay
- 521 - 541 Marmaris'teki Otel Yöneticilerinin Kültürel Yatkinliklerinin Bourdieucü Bir Analizi**
A Bourdieusian Analysis of the Cultural Dispositions of Hotel Managers in Marmaris
Selma Tatar / Vefa Saygın Öğütle

COVID-19 PANDEMİSİ KOŞULLARINDA YAŞLILARIN TOPLUMSAL DAYANIŞMASI: MUĞLA TAÜ ÖRNEĞİ

Muammer Tuna¹

Öz

2019 yılı Kasım ayında Çin’de ortaya çıkmış olan COVID-19 virüsü, hızla yayılarak kısa sürede tüm dünyayı etkisi altına almış ve 2020 yılı başında Dünya Sağlık Örgütü (WHO) tarafından pandemi olarak tanımlanmıştır. Bununla birlikte artık dünya köklü bir şekilde değişmeye ve adeta her şey yeniden tanımlanmaya başlanmıştır. COVID-19 Pandemisi kuşkusuz birçok farklı yönden irdelenebilir. Bununla birlikte yaşlı nüfusun Pandemi koşullarından sokağa çıkma kısıtlamasına tabi olması, bu toplum kesimlerinin pandemiden diğer toplum kesimlerine göre daha derinden etkilenmelerine yol açmıştır. Pandemi sonucunda oluşan sokağa çıkma kısıtlaması, yaşlıların sosyal ve psikolojik yaşamları üzerinde derin izler bırakma riski taşımıştır. Sokağa çıkma kısıtlamasından dolayı yaşlılar adeta bir yalnızlık, terk edilmişlik, kapatılmışlık duygusu içine girebilmişlerdir.

Bu noktada yaşlıların sosyal ve psikolojik olarak desteklenmesi ve bir dayanışmanın ortaya konması gereği ortaya çıkmıştır. Muğla Tazelenme Üniversitesi (TAÜ) Kampüsleri pandemi koşullarında derslerini uzaktan eğitim teknikleri kullanarak sürdürmüş ve böylelikle öğrenciler arasında bir anlamda sosyal medya ağları üzerinden bir sanal dayanışma ağı kurabilmiştir. Muğla TAÜ öğrencileri arasında uzaktan öğretim teknikleri kullanılarak oluşturulmuş olan “sanal toplum dayanışması”nın oluşumunu ortaya koymak amacıyla Muğla TAÜ öğrencileri üzerinde bir araştırma gerçekleştirilmiştir. Mart-Nisan (2020) aylarında 272 katılımcı ile internet üzerinden çevrimiçi olarak uygulanan bu araştırmanın sonuçlarına göre, uzaktan eğitim teknikleri ile uygulanan Tazelenme Üniversitesi Programı’nın öğrencileri arasında bir psikolojik dayanışma duygusu yarattığı ve onların pandeminin olumsuz sosyal ve psikolojik etkilerinden daha düşük düzeyde etkilendikleri ve onların yaşamlarına dokunarak iyi olma durumlarına kısmen katkı sağladığı ifade edilebilir.

Anahtar Sözcükler: COVID-19 Pandemisi, kapatılmışlık, sanal toplum dayanışması, tazelenme Üniversitesi.

¹ Prof. Dr., Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, mtuna@mu.edu.tr, ORCID:0000-0002-2384-229X

SOCIAL SOLIDARITY OF THE ELDERLY POPULATION UNDER THE CONDITIONS OF THE COVID-19 PANDEMIC: THE CASE OF MUĞLA TAU

Abstract

The COVID-19 virus appeared in November 2019 in China and swiftly spread around the world, being defined as a pandemic by the World Health Organization in early 2020. Accordingly, the world was deeply changed, and everything has been redefined. The COVID-19 pandemic could be evaluated from many different perspectives. In particular, the elderly population was heavily affected by the COVID-19 pandemic, because this demographic group was largely restricted to the home during the pandemic. Elderly individuals experienced social and psychological impacts of the pandemic that included feelings of being shut in, abandoned, and lonely. For these reasons, elderly individuals needed social and psychological support and social solidarity. Muğla Tazelenme Üniversitesi (TAÜ: Muğla Refreshment University) designed a distance education model applied via the internet and online social media platforms such as WhatsApp, Zoom, and Facebook. This education model of Muğla TAÜ provided “virtual social solidarity” to elderly students aged 60+. Sociological field research was conducted to evaluate the impact of this “virtual social solidarity.” The research was accomplished by Muğla TAÜ students in March and April 2020 with 272 participants replying to fully structured close-ended questions. Because of the COVID-19 pandemic, the research was completed via the internet. According to the research findings, the distance education model designed by Muğla TAÜ provided social and psychological support and solidarity that helped to minimize the negative impacts of the COVID-19 pandemic for elderly individuals. Furthermore, this “virtual social solidarity” contributed to the elderly population’s general well-being.

Keywords: COVID-19 Pandemic, confinement, virtual social solidarity, Tazelenme Üniversitesi, Refreshment University.

GİRİŞ

Bu makalenin temel argümanı, COVID-19 Pandemisi gibi bir hastalık ya da doğal afet durumunun yarattığı olumsuz psiko-sosyal duygu durumlarına karşı özellikle yaşlı nüfusun “sanal toplum dayanışması” adıyla bir dayanışma/başa çıkma stratejisi geliştirdiği varsayımına dayanmaktadır. Bu düşüncenin arka planına bakıldığında, özellikle XX. yüzyılın son çeyreğinde giderek artma eğilimine giren ve son örneğini COVID-19 salgını ile gördüğümüz virüs temelli kitlesel hastalıkların yaygınlaşması dikkat çekmektedir. COVID-19 gibi pandemilerin yarattığı karantina ve sosyal izolasyon koşullarından dolayı toplumun olumsuz psiko-sosyal duygu durumları içine girdiği ve bu duygu durumlarından çıkmanın ciddi bir sorun oluşturduğu, bunun da ötesinde bir öncelik olarak karşımıza çıktığı görülmektedir (Bavel, 2020; Fiorillo ve Gorwood, 2020). Bu bağlamda, ilk kez Aralık 2019’da Çin’in Wuhan kentinde ortaya çıktığı tespit edilen COVID-19 virüsü, dört-beş ay gibi kısa bir sürede dünyanın 200’den fazla ülkesine yayılarak küresel bir salgın, pandemi haline gelmiştir. Ağustos 2021 itibariye dünya genelinde COVID-19 virüsü 222 ülkede, 216 milyonu aşan hastalık ve 4,5 milyonu aşan ölüm vakasına ulaşılmıştır (worldparameters). Türkiye’de ise virüse bağlı hastalık ilk kez Mart ayı başında tespit edilmiş, Ağustos 2021 itibariyle toplam vaka sayısı 6 milyonu aşmış ve toplam ölüm sayısı 53 bine yaklaşmıştır. Bu veriler COVID-19 virüsünün ne kadar hızlı bir şekilde yayıldığını ve dolayısıyla yayılma hızı açısından ne kadar tehlikeli ve riskli olduğunu göstermesi açısından son derece önemlidir. Virüs ortaya çıktıktan bir süre sonra söz konusu hastalığın aşısı bulunmuş ve yaygın bir şekilde uygulanmaya başlanmıştır. Ancak aşının salgını önlemede ne kadar etkili olduğu halen tartışılmaktadır. Dolayısıyla virüsün yayılmasını önlemek ve etkisini azaltmak en birinci öncelik haline gelmiş ve bu bağlamda salgının ilk başladığı dönemlerde geniş ölçekli ve yaygın olarak karantina ve sosyal izolasyon tedbirleri uygulanmıştır.

Bunun sonucunda tüm dünyada alışlagelmiş toplumsal yaşam ve toplumsal ilişki biçimleri büyük ölçüde sekteye uğramış ve karantina koşullarında mevcut toplumsal dayanışma biçimlerinin sürdürülmesinin olanakları önemli ölçüde kısıtlanmıştır. Çok ani gelişen, toplumun önemli bir bölümünü eve hapseden ve böylelikle alışlagelmiş toplumsal yaşam ve ilişkileri adeta felç eden böyle bir salgın, bireyler, aileler ve toplumlar üzerinde kapatılmışlık (Foucault, 2000), güçsüzlük ve hatta yabancılaşma gibi kavramlarla ifade edilebilecek duygu durumlarının yaşanmasına yol açabilmiştir. Bu duygu durumları sonucunda bireyler ve toplumlar eşi görülmemiş ölçüde bir psiko-sosyal depresyon, hatta çöküntü riski ile karşı karşıya kalmışlardır (Bavel, 2020; Fiorillo ve Gorwood, 2020). Karantina ve sosyal izolasyon koşullarının ülkemizde özellikle 20 yaş altı ve 65 yaş üstü nüfus için uygulanması, bu yaş gruplarının pandemi koşulları sonucu oluşan sosyal izolasyonun yarattığı olumsuz duygu durumlarından daha yoğun bir şekilde etkilenmelerine yol açmıştır. Dolayısıyla sosyal izolasyon ortamının yarattığı olumsuz psiko-sosyal durumlara karşı başa çıkabilme stratejilerinin geliştirilmesi ve bireysel, ailesel ve toplumsal düzeyde psiko-sosyal iyi olma halinin korunması büyük bir önem taşımaktadır (Pfefferbaum ve Nort, 2020). Ancak böyle bir başa çıkma stratejisi ile pandemi sürecinin her yönüyle sağlıklı bir şekilde atlatılması mümkün olabilecektir (Oosterhoff ve Palmer, 2020; Pfefferbaum ve Nort, 2020). İşte bu makalenin temelini oluşturan araştırmanın ortaya çıkış ya da hareket noktasını COVID-19 ya da benzeri bir küresel salgın hastalık (pandemi) ya da doğal afet durumunun yarattığı ortamsal koşullar ile bireysel, ailesel ve toplumsal düzeyde psiko-sosyal olarak nasıl başa çıkılabileceği sorusu oluşturmaktadır.

Ayrıntıları aşağıda açıklanacağı gibi, araştırmanın temel varsayımı, pandemi koşullarında araştırma katılımcıları arasında bir sanal toplumsal dayanışmanın oluştuğunu yönündedir. Daha somut olarak ifade etmek gerekirse bu varsayım, COVID-19 salgınından dolayı sekteye uğramış olan alışlagelmiş toplumsal yapı ve ilişkilerin ve buna bağlı olarak var olan toplumsal dayanışma biçiminin

kısmen işlevsiz hale geldiği; bunun yerine yeni bir toplumsal yapı ve ilişki biçimi ve buna bağlı olarak ise yeni bir toplumsal dayanışma biçiminin ortaya çıktığı temeline dayanmaktadır. Önerilen stratejiyi teorik ve kavramsal bir düzlemde temellendirmek için yeni bir kavramsallaştırma önerilmektedir. Daha önce “Pandeminin Sosyolojisi” (Tuna, 2021) başlıklı makalede ana çerçevesi çizilen ve sadece kavramsal düzeyde tartışılmış olan bu varsayımına göre, COVID-19 Pandemisi ile oluşan toplumsal ortamın “sanal toplum” ve buna bağlı olarak oluşacak olan dayanışma tipinin de “sanal toplum dayanışması” olarak ifade edilmesinin uygun olacağı düşünülmektedir. Bu makalenin dayandığı araştırmada ise önerilen kavramsallaştırma denemesi bir araştırma ile sınanmaya çalışılmıştır.

1. TEORİK ARKA PLAN

COVID-19 salgını ile birlikte ortaya çıkan karantina koşullarından dolayı alışlagelmiş toplumsal ilişkilerin, ilişkiler ağının ve toplumsal iş birliği ve dayanışmanın geniş ölçüde sekteye uğradığı ve bunun ötesinde evlere hapsedilmiş bireylerin, kapatılmışlık (Foucault, 2000), yabancılaşma, yalnızlık, korunaksızlık, depresyon ve psiko-sosyal çöküntü duyguları içine girebilecekleri öngörülmektedir (Oosterhoff ve Palmer, 2020; Pfefferbaum ve Nort, 2020). Bu bağlamda, söz konusu duygu durumlarını ifade eden “kapatılmışlık” kavramı üzerinde özellikle durmak gerekmektedir. 20. yüzyılın en önemli düşünürlerinden olduğu kabul edilen Fransız düşünür ve sosyolog Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (1995) adlı kitabında modern toplumun içinde bulunduğu durumu panoptikon (sekizgen cezaevi) metaforu ile anlatır. Panoptikon cezaevi fikri ilk kez 1791’de Jeremy Bentham tarafından ortaya atılmış olup sekizgen yapıda ve ortasında tüm mahkumların her anlarının gözetlendiği bir gözetleme kulesinin bulunduğu bir cezaevini ifade etmektedir. Bu gözetleme kulesinde yer alan gardiyan ya da gözcü, kule etrafında yapılmış ve kuleye bakan duvarı cam ile kaplanmış olan hücrelerde kalan mahkumların her anlarını izleyebilmekte ya da mahkumlara izlenmekte oldukları izlenimi verilmektedir, ancak mahkumlar gardiyanı görememektedir. Bu durum zaten kapalı ortamda yer alan mahkumlar üzerinde ilave bir psikolojik baskı yaratmakta ve deyim yerindeyse cezalarının şiddetini bir kat daha artırmaktadır.

Foucault’nun modern/postmodern toplumun içinde bulunduğu durumu ifade etmek için kullandığı bir metafor olan panoptikon cezaevi metaforu ve metaforun tamamlayıcısı olan “kapatılmışlık” durumu, pandemi koşullarında ortaya çıkan sokağa çıkma kısıtlamaları ile birlikte ortaya çıkan sosyal izolasyon koşullarında, bir metafor olmaktan çıkarak, adeta bir gerçekliğe dönüşmüştür. Bunun ötesinde, uzun süre evlerinde hapsedilerek kapalı kalmış, toplumsal bağlarından kopmuş ve izole olarak yaşamlarını sürdürmek zorunda kalmış olan geniş toplum kesimleri açısından, içinde bulunulan durumu sadece kapatılmışlık duygusuyla ifade etmek de yeterli olmayabilir. Söz konusu durum “fare kapanına kapatılmışlık” olarak da ifade edilebilecek bir durumu tanımlamaktadır. Araştırma sürecinde, uzun süre evlerinde kapalı kalan bazı araştırma katılımcıları, evlerine kapalı kaldıkları süre içerisinde; fare kapanındaki farelere benzer bir şekilde, sadece evlerinin sınırlı alanı içinde yürüme ve hareket etme imkanı bulabildiklerini ve hatta yürümeyi dahi unuttuklarını ifade etmişlerdir.

Karantina ve izolasyon tedbirleri öncelikle 20 yaş altı ve 60 yaş üstü nüfus için uygulandığı için, bu yaş grubunda olanlar yukarıda “kapatılmışlık” kavramı ile ifade edilen duygu durumlarından çok daha yüksek düzeyde etkilenmişlerdir. Bununla birlikte pandemiden dolayı ortaya çıkmış olan karantina ve sosyal izolasyon koşullarının alışlagelmiş toplumsal yaşantı açısından ciddi bir tehdit ve risk unsuru içerebileceği düşünülmektedir. Dolayısıyla bireylerin, ailelerin ve geniş anlamda toplumun, ancak özellikle genç nüfusun ve yaşlı nüfusun yukarıda ifade edilen ortamsal koşullardan süratle çıkarılması büyük bir önem ve aciliyet taşımaktadır (Bavel, 2020; Fiorillo ve Gorwood, 2020). Bu araştırmanın

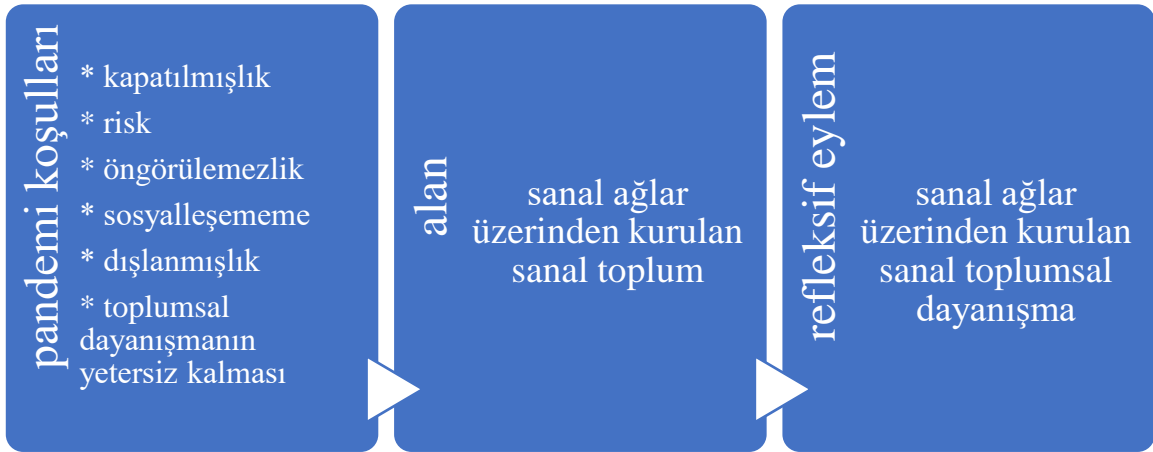
temel varsayımı, COVID-19 salgını dolayısıyla ortaya çıkmış olan karantina koşulları sonucunda sekteye uğramış, alışlagelmiş toplumsal ilişki ve ilişkiler ağı ve dayanışmanın yeni koşullar altında yeniden inşa edildiği temeline dayanmaktadır.

Bu anlamda bu makalede tartışılacak olan ve bir varsayım olarak ortaya atılan “sanal toplum dayanışması” kavramsallaştırmasının ortaya atılmasının temel gerekçesi Foucault’nun kapatılmışlık kavramıdır. Bunun yanı sıra, risk, dayanışma ve Bourdieu’nun alan ve sermaye kavramları da söz konusu kavramsallaştırma denemesinin gerekçelerini güçlendirecek kavramsal araçlar olarak düşünülmüştür. Dolayısıyla çalışmanın temel argümanı bağlamında, çalışmanın temelini ve gerekçesini oluşturan kavramsal araçlara değinmek ve aralarındaki ilişkiselliği ortaya koymak gerekmektedir.

1.1. Çalışmanın Temel Argümanı

Bu çalışmanın temel argümanını şu şekilde ifade etmek mümkündür. Pandemi koşullarında toplumun özellikle yaşlı kesimleri, derin bir yalnızlık, sosyalleşememe, öngörülemelik, kapatılmışlık duyguları içine girmişler ve bunun ötesinde ayrımcılık ve hatta şiddete varan ölçülerde davranışlara maruz kalmışlardır. Risk kavramı ile de ifade edilebilecek olan bu ortamsal koşullarda, toplumun yaşlı kesimleri ile toplumsal, kurumsal ve kamusal dayanışma yetersiz kalmış, alışlageldik dayanışma mekanizmaları işlevsiz hale gelmiştir. Bununla birlikte, bu toplum kesimleri kendi aralarında yeni bir toplumsal/kamusal alan oluşturmuşlar, içinde buldukları olumsuz duygu durumlarıyla bir refleksif eylem ve dayanışma ile başa çıkabilmişlerdir. Dolayısıyla bu çalışma kapsamında toplumun özellikle yaşlı kesimlerinde oluşturulmuş olduğu varsayılan bu yeni kamusal (sosyal) alana “sanal toplum” ve oluşturulmuş olan refleksif eylem ya da dayanışmaya da “sanal toplumsal dayanışma” denilmesi önerilmektedir. Şimdi yukarıda ortaya konulan argümanın içinde yer alan kavramsal araçlara kısaca değinelim.

Şekil: Sanal toplum dayanışmasının oluşumu.



Toplum dendiğinde, belirli ortak değerler etrafında ve belirli bir amaçla bir araya gelmiş, sürekliliği olan, belirli yapısı, işleyişi ve daha da önemlisi ilişkiler ağı ve ortak yaşama iradesi olan insan toplulukları anlaşılmaktadır (Durkheim, 1964; Sezal, 2002; Akan, 2002; Tuna, 2017). Bununla birlikte toplum ve toplumsal ilişkiler Bourdieu’nun (2002) kavramsallaştırmasıyla ifade edilecek olursa, toplumun ve toplumsal ilişkilerin bir “alan”da meydana geldiği ve bu alanda toplumu oluşturan “aktörler”in “habitus”lerinden kaynaklanan ya da habitus’lerinin bir tezahürü olan eylemler ortaya

koydukları görülmektedir. Aktörlerin sahip oldukları habitus'ler, bir anlamda toplum tarafından genel çerçevesi çizilen ancak aktörlerin kendi iradeleriyle içini doldurdıkları ve bu anlamda toplum tarafından çizilen çerçeveyi de değiştirme iradelerine sahip oldukları ilişkisellikte şekillenirler. Bu habitus'ler bir anlamda aktörlerin refleksif (düşünsel) olarak ortaya koydukları eylemlerinin kaynağını oluştururlar. Aktörlerin sahip oldukları habitus'lerin niteliğini ise yine onların sahip oldukları sermayeleri belirler.

Bourdieu'nun (2002) kavramsallaştırması pandemi koşullarında ortaya çıkan toplumsal duruma uyarlanacak olursa şöyle bir görünümün ortaya çıktığı varsayılmaktadır: Pandemi koşullarında öncelikle bir anlamda "alan"ın anlamı değişmeye başlamıştır denilebilir. Alan artık sadece fiziksel boyutu olan bir uzam olmaktan çıkmaya başlamış, internet ve sosyal medya ağları üzerinden gerçekleşen "sanal" bir uzama dönüşmüştür. Bu anlamda toplumsal ilişkiler de bu "sanal alan"da sürmeye başlamıştır. Bu anlamda, "habitus"lerin de bir bakıma bu "sanal alan"da yeniden inşa edilmesi söz konusu olmuştur. Dolayısıyla, pandemi koşullarında, Durkheim perspektifinden bakıldığında, alışlageldik toplumsal dayanışma biçimlerinin işlemediğini; Bourdieu perspektifinden bakıldığında ise "alan"ın fiziksel bir mekandan sanal mecralara doğru kayan bir yapıya dönüşmeye başladığını ve "habitus"ün de yeni sanal mecralarda yeniden inşa edilmeye başlandığını ifade etmek mümkündür

Bununla birlikte, çalışma kapsamında değinilmesi gereken diğer bir kavram ise risk kavramıdır. XX. yüzyılın son çeyreğinde ortaya çıkan toplumsal durumu en iyi ifade edebilecek olan kavram belki de "risk" kavramıdır (Lyotard, 1984; Harvey, 1990; Rosa, 2000). Ulrich Beck'in (1994) "risk toplumu" dediği bu toplumda çevresel sorunlar ve felaketler, nükleer silahlar ve nükleer enerji santralleri başlıca risk unsurlarını oluşturmakta olup hastalıklar ve bunların hızla yayılması da toplumsal açıdan çok önemli bir risk unsurunu oluşturmaktadır (Rosa, 2000, s. 75; Mol, 2000, s. 125; Beck, 1994, s. 205). Pandemi koşulları ile birlikte ortaya çıkan durum, yani belirsizlik, öngörülemezlik ve hastalığın ne kadar süre ile, ne kadar etkili olacağı ve kaç kişinin bundan ne kadar etkileneceğinin bilinmemesi gibi faktörler virüsün ortaya çıktığı ilk aşamada ve ilerleyen aşamalarında cevaplandırılması çok fazla mümkün olmayan sorular olarak ortaya çıkmıştır. Dünyada XX. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, özellikle son çeyreğinden başlayarak günümüze kadar olan süreçte birçok küresel salgın hastalık süreci yaşanmış ve bu hastalık süreçlerinden yüz binlerce kişi yaşamını yitirmiştir. COVID-19 pandemisi ise bu bulaşıcı hastalıklar dizisinin en son, halen içinde yaşamakta olduğumuz ve oldukça uzun süreceği düşünülen, daha doğrusu ne kadar süreceği belli olmayan bir küresel salgın hastalıktır. Halen içinde yaşamakta olduğumuz pandemi süreci en hızlı yayılan ve bu anlamda yayılma hızı ve oluşturduğu tehdit açısından en riskli olanıdır (Bavel, 2020; Fiorillo ve Gorwood, 2020). Dolayısıyla COVID-19 Pandemisi'nin yarattığı birçok belirsizlik, yine birçok bakımdan tam da risk toplumu en iyi tanımlayan bir süreci ifade etmektedir (Pfefferbaum ve Nort, 2020). Bu yeni oluşan risk ortamından çıkış ya da riski minimize etmek için yeni toplum ve toplumsal eylem ve dayanışma tipini ihtiyaç vardır.

COVID-19 Pandemisi sonucu ortaya çıkan ve "risk" kavramı ile ifade edilebilecek olan toplumsal durumun daha somut tezahürü ise "kapatılmışlık" kavramı ile ifade edilebilir. Bu bağlamda bu duygu durumundan çıkış ancak refleksif bir eylem ile mümkün olabilir. XX. yüzyılın son çeyreğinde, Ulrich Beck'in (1994) yanı sıra, Anthony Giddens (1991) ve Frederick Buttel (2000) gibi birçok sosyal bilimci "refleksivite" kavramına değinmiştir. Refleksivite, post-modern koşullarda ya da yukarıda zikredilen sosyal bilimcilerin ifadesi ile geç modernite koşullarındaki belirsizlik ve risk ortamındaki bireyin ve toplumun davranış ve eylem biçimini tanımlayan bir kavram olarak ortaya çıkmıştır. Refleksivite kavramının aynı zamanda Bourdieu (2002) sosyolojisinde de yer aldığı görülmektedir. Bourdieu'nun toplum modeline bakıldığında, daha geleneksel yapısalcı yaklaşımlardan farklı olarak, toplumsal yapı ile aktör (fail) arasında bir gerilim ya da çatışma değil, ilişki bir bütünselliğin olduğu görülmektedir.

Buna göre yapı ve fail birbirinin antitezi ya da meydan okuyanı değildir, birbirini bütünleyen bir ilişkisellik ortaya koyarlar. Refleksivite bu noktada ortaya çıkmakta ve bir ölçüde failin yapı içinde kendini var etme ve yapıyı dönüştürme iradesini ortaya koymaktadır. Bu anlamda refleksivite ya da refleksif eylem, belirsizlik ya da risk ortamındaki bireyin içinde bulunduğu ortam ve koşulların farkına vararak bu koşullarla başa çıkma iradesini ve niyetini göstermek ve bu iradeyi eyleme dönüştürmektir (Beck, 1994; Giddens, 1991; Buttel, 2000; Bourdieu, 2002). Bu anlamda burada önerilen “sanal toplum dayanışması” kavramsallaştırması bir ölçüde refleksif bir irade ve bu iradenin sonucunda ortaya çıkmış olan bir eylem örneği olarak da değerlendirilebilir.

Önerilen kavramsallaştırma denemesinde ele alınması gereken son referans kavram ise dayanışma kavramıdır. Bu anlamda COVID-19 Pandemi koşullarında toplumsal dayanışmanın önemi deyim yerindeyse bir anlamda yeniden keşfedilmiştir. Aslında dayanışma olgusu toplumsal yaşamda çok eski dönemlerden beri var olan ve hatta sosyolojinin kurucularından olan Durkheim’ın (1964) toplum modelinin ana kavramlarında birisidir. Durkheim dayanışmayı bir ölçüde toplumu tanımlayan temel unsurlardan birisi olarak görür ve toplumun insanların sıradan bir şekilde bir araya gelmesiyle oluşmadığını, insanları toplum yapan şeyin aslında aralarındaki dayanışma olduğunu ifade eder. Ancak özellikle küreselleşme ve neoliberalizm süreçleri ile birlikte bu dayanışma duygusu da bir anlamda ikinci plana itilmiştir (Sallan Gül, 2004). Fakat pandemi koşulları ile birlikte ortaya çıkan ortamsal koşullar, dayanışma olgusunu yeniden gündeme getirmiştir. Bunun temel nedeni, pandemi koşullarında insanlar sokağa çıkma kısıtlamasından dolayı üretimden kopması, işini ve gelirini kaybetmesi ve sonuçta yoksullaşması, hatta bazı toplum kesimlerinin açlık tehdidi ile karşı karşıya kalmış olmalarıdır (UN, 2020; Martin ve ark., 2020). COVID-19 Pandemisi ile birlikte oluşan toplumsal risklerin içinde yaşadığımız dünyayı alt üst ettiği ve hatta neoliberal kapitalizmin sürdürülebilirliğini tehdit edecek noktalara ulaştığı; bu sistemin varlığını sürdürebilmesi için daha insancıl bir forma dönüştürülmesi ve çevreye duyarlı ve dezavantajlı gruplarla dayanışmayı sağlayacak sosyal sorumluluk mekanizmalarının kurulması ve geliştirilmesi gerekliliği, küresel kapitalizmin en yüksek mahfillerinde dile getirilmeye başlanmıştır (Schwap ve Maralet, 2020; Schwap 2020). Bu noktada pandemi koşullarında sosyal devlet destekleri yetersiz kalmış, işsizlik ve yoksulluğun yarattığı toplumsal etkilerden (UN, 2020) kurtulmanın ancak dayanışma (ILO, 2020) ile mümkün olabileceği yönündeki toplumsal farkındalık artmıştır (OECD, 2020).

Bir refleksif irade ve eylem olarak sanal toplum dayanışmasının ortaya çıkışının arka planına değinmek gerekirse şu noktalara vurgu yapmak gerekmektedir: COVID-19 Pandemisi’nden dolayı oluşan karantina ortamında, toplumda geçerli olan toplumsal ilişkiler ve ilişkiler ağı sekteye uğramış ve bu ilişkilerin geçerlilik koşulları büyük ölçüde ortadan kalkma eğilimine girmiştir. Bourdieu’nun (2002) kavramıyla ifade etmek gerekirse aslında bir anlamda toplumsal “alan” değişmiş ve risk kavramıyla ifade edilebilecek bir hale gelmiştir. Postmodernite koşullarında aktörlerin habitus’lerini belirleyen “alan” yeterince “riskli” iken, pandemi koşullarında bu risk faktörü bir kat daha artmıştır. Çünkü karantina koşullarında insanların evlerine hapsolmesinden dolayı yüz yüze ilişkiler ve yüz yüze ilişkiye dayalı bir toplumsal dayanışmanın koşulları da ortadan kalkma eğilimine girdiği gibi; ikincil ya da dolaylı ilişkiler ve bu ilişkilere dayalı toplumsal ağların ve dayanışmanın gerçekleştirilme olasılıkları da ortadan kalkmaya başlamıştır. Dolayısıyla geniş kapsamlı karantina koşullarından dolayı, mevcut toplumsal ilişkiler ağı ve bu ilişkiler ağına dayalı toplumsal dayanışmanın artık işlevsiz hale gelmeye başlamasıyla, bunların yerine yeni toplumsal ilişkiler ağının ve toplumsal dayanışma mekanizmalarının kurulması/inşa edilmesi gerekliliği ortaya çıkmaya başlamıştır. İşte bu araştırmada, karantina koşullarında gerçekleştirilmesi çok fazla mümkün olmayan alışlageldik toplumsal yapı, ilişkiler ve

bunlara dayalı olarak işleyen bir dayanışma tipinin yerine, yeni bir yapı ve ilişkiler ağı ile yeni bir iş bölümü ve dayanışma tipinin ortaya çıkmaya başladığı ortaya konmaya çalışılmıştır.

1.2. Sanal Toplum ve Sanal Toplum Dayanışması Kavramlarının Arka Planı

Bu makalenin temel argümanının, önerilecek bir kavram setine dayandığına yukarıda değinilmişti. Önerilen kavram seti iki kavramdan oluşmaktadır. Bunlar: “sanal toplum” ve “sanal toplum dayanışması”dır. Bu kavramların sosyolojik arka planına bakıldığında şöyle bir görünüm ortaya çıkar: Yukarıda ayrıntılı olarak tartışıldığı gibi, geleneksel ve modern toplumsal yapı ve işlevlerin yanı sıra, postmodern koşullar denilen toplumsal koşullarda geçerli olan toplumsal yapı ve işlevlerin de COVID-19 Pandemisi koşullarında görece işlevsiz hale geldiği ya da biçim ve işlevini yitirmekte olduğunu ifade etmek mümkündür. Bu durum karantina koşullarında adeta, toplumun varoluşunu ve sürdürülebilirliğini tehdit edecek bir noktaya gelmiştir denilebilir. Dolayısıyla toplumsal sürekliliğin sağlanması için sekteye uğrayan ve işlevsiz hale gelen toplumsal yapı ve ilişkilerin yeniden işler hale getirilmesi ve bunun için de sekteye uğrayan toplumsal dayanışmanın yerine yeni bir toplumsal dayanışmanın ikame/inşa edilmesi acil bir zorunluluk olarak ortaya çıkmaktadır (Bavel, 2020; Fiorillo ve Gorwood, 2020). Bu bağlamda, yeni toplumsal yapı ve ilişki tipine “sanal toplum” ve yeni toplumsal dayanışma tipine “sanal toplum dayanışması” adı verilmesi önerilmektedir. Sanal toplum diye önerilen kavram bir bakıma modern toplumdaki sonradan ağırlıklı olarak tartışılan postmodern ya da geç modern toplum ya da postmodern şartlarda gündeme gelmiş olan bir kavramdır (Gürçan, 2020; Lyotard, 1984; Harvey, 1990). Sanal toplum, sosyal bilimlerde bir “terim” olarak kullanılmakla birlikte, henüz temel olarak bir toplumsal formasyonu tanımlayan bir “kavram” olarak yaygın bir kullanım alanına sahip değildir. Bununla birlikte; özellikle dijitalleşme, internet ve sosyal medyanın toplum üzerindeki etkisiyle toplumda meydana gelen değişimi ifade etmek için kullanılmıştır (Lea, Yatsuki ve Matsuda, 1997; Gürçan, 2020).

Sanal toplum kavramı özellikle internetin 1990’lı yıllardan itibaren tüm dünyada hızla yaygınlaşmaya başlaması ile gündeme gelmiş ve 2000’li yıllardan itibaren de Facebook, WhatsApp, Youtube, Instagram, Zoom gibi sosyal medya platformlarının adeta virüs gibi tüm dünyada hızla yaygınlaşmasıyla tüm toplumu etkisi altına almıştır. İşte sanal toplum yukarıda değinilen, sosyal medya ağları üzerinden kurulan/inşa edilen bu süreci ifade etmek için kullanılmaya başlanmıştır. Terim ilkin, sadece internet ile profesyonel olarak uğraşan sınırlı ve bir uzman grubunun üyesi olduğu ve bir ölçüde elit bir grubu tanımlamak için kullanılırken (Lea, Yatsuki ve Matsuda, 1997); bugünkü gelinen aşamada internet ve sosyal medya kullanımının adeta bir salgın hastalık (COVID-19) gibi yayılması sonucu bir ölçüde toplumun çok daha geniş kesimlerini kapsayan bir anlamda kullanılması söz konusu olmuştur. Bu anlamda sanal toplum olarak ifade edilebilecek olan toplumsal formasyonun en belirgin göstergelerinden birisi cep telefonu ve internet kullanımının yaygınlaşmasıdır. 2021 yılı verilerine göre dünyada cep telefonu kullananların sayısı 5 milyarı ve internet ve aktif sosyal medya kullanıcılarının sayısı 4,5 milyarı aşmıştır. Türkiye’de internet kullananların sayısı 54 milyonu geçmiştir (Digital, 2021). Kısaca, tüm dünya nüfusunun 2/3’ü cep telefonu ve yarısından fazlası aktif olarak internet ve sosyal medya ağlarını kullanırken, yüz yüze ilişkilerin giderek azalma eğilimine girdiği görülmektedir. Özellikle pandemi koşullarında bu eğilim çok daha fazla oranda artmıştır (Bavel, 2020; Fiorillo ve Gorwood, 2020; Pfefferbaum ve Nort, 2020; Oosterhoff ve Palmer, 2020). Bu kullanım oranları bir ölçüde toplumun ve toplumsal ilişkilerin artık önemli ölçüde sanal alemde ve sanal ağlar üzerinden yeniden kurulduğunu göstermektedir. Pandemi koşullarında bu kullanım oranları daha da artmıştır. Dolayısıyla sanal toplum terimi ilk kullanımından farklı olarak, postmodern süreçlerin tamamını tanımlayan ya da ifade eden bir anlamda kullanılmaya başlanmıştır; en azından bu makalede bu bağlamda kullanılacaktır. Şimdi bu makalede sanal toplum kavramı ile tam olarak ne ifade edilmek istendiğine bakalım.

1.3. “Sanal Toplum” ve “Sanal Toplum Dayanışması” Nedir?

Yukarıda sayılan teknolojik gelişmeler ve bu gelişmelerle birlikte ortaya çıkan sosyal medya olgusu aslında bir ölçüde “sanal toplum” (Lea, Yatsuki ve Matsuda, 1997; Gürcan, 2020) diye kavramsallaştıracağımız olgunun temel alt yapısını oluşturmaktadır. Bu noktada “sanal toplum” kavramının somut olarak ne anlama geldiğini ifade etmek gerekmektedir. İnternet üzerinden sağlanan tüm bu yeni toplumsal ilişkiler ağı COVID-19 salgınından dolayı ortaya çıkmış olan karantina ortamında zirve noktasına ulaşmıştır. Karantina ortamından dolayı yüz yüze görüşmek ve sosyal ilişki kurmak çok fazla mümkün olmadığı için sosyal ilişkiler ağırlıklı olarak sanal ortamda ve sosyal medya üzerinden sağlanmaya çalışılmıştır (Oosterhoff ve Palmer, 2020; Pfefferbaum ve Nort, 2020). Karantina ortamında yüz yüze kurulamayan toplumsal ilişkilerin yerine ortaya çıkmış olan, internetteki sosyal medya ağları üzerinden kurulan ve bir süreden beri değişik biçimlerde tartışılmakta olan “sanal toplum” teriminin COVID-19 Pandemisi ile birlikte oluşan toplumsal ortamı ifade edecek uygun bir kavramsallaştırma olacağı düşünülmektedir. Buna göre “sanal toplum” internet ve sosyal medya üzerinden gerçekleşen ve bir ölçüde sanal olan ilişkilere dayalı olan toplumdur. Bu toplumda ilişkiler ağı büyük ölçüde sosyal medya üzerinden kurulan sanal ilişkiler ağıdır.

Niçin COVID-19 salgını sonucunda oluşan karantina ortamında ortaya çıkan ilişkilere dayalı topluma “sanal toplum” denilmesi önerilmektedir? COVID-19 Pandemisi’nden dolayı oluşan karantina ortamı yüzünden yüz yüze ilişkiler özellikle 60 yaş üstü toplum kesimleri için büyük ölçüde sınırlanmış hatta bazı durumlarda ortadan kalkmıştır. Bundan dolayı başta söz konusu toplum kesimleri olmak üzere, toplumun büyük bir kısmında, insanlar arasındaki ilişkiler önemli ve dikkate değer ölçüde sosyal medya ortamına kaymıştır. İnsanlar sosyal medya üzerinden kurdukları iletişim platformları aracılığı ile iletişime geçmişler, bu sayede toplum olma duygusunu yaşayabilmişler, hatta bu platformlar üzerinden toplumsal dayanışma içine girmişler; birbirlerinin sağlık, hastalık durumlarını ve nelere gereksinim duyduklarını takip etmişler ve bu platformlar üzerinden eşi benzeri görülmedik toplumsal dayanışma örnekleri sergilemişlerdir. Dolayısıyla internet ve sosyal medya ağları üzerinden kurulan topluma “sanal toplum” ve bu toplumun, sanal sosyal platformlar üzerinden gerçekleştirdiği iş bölümü ve dayanışma tipine de “sanal toplum dayanışması” denmesi önerilmektedir. Özellikle 60 yaş üstü vatandaşların karantina şartlarında evlerine kapalı kalarak “izolasyon” içinde bulunmaları, onların sadece fiziki anlamda COVID-19’dan izole olmaları anlamına gelmemiş, aynı zamanda ve gerçek anlamda toplumdan izole olmak durumuyla karşı karşıya kalmalarına yol açmıştır (Oosterhoff ve Palmer, 2020). İşte onları toplumdan izole olmaktan bir ölçüde çıkaran ve onların toplumsallaşmalarını ve içinde buldukları sosyo-psikolojik stres ve baskı ortamından çıkmalarını (Pfefferbaum ve Nort, 2020) sağlayan unsurun internet ve sosyal medya yoluyla sağlanan “sanal toplumsal dayanışma” olduğu varsayılmaktadır. Bu çalışmada “sanal toplum dayanışması”nın nasıl oluştuğu ve ne anlama geldiğini ortaya koymak amacıyla bir sosyolojik alan araştırması gerçekleştirilmiştir. Muğla Tazelenme Üniversitesi öğrencileri üzerinde gerçekleştirilen bu araştırmanın yöntemi ve araştırma bulguları aşağıdaki bölümlerde yer almaktadır.

1.4. Yaşlanma, Yaşlılık ve Pandemi

Yaşlanma tüm dünyada olduğu gibi Türkiye’de de hızlı bir artış eğilimi göstermekte ve giderek daha ciddi bir toplumsal sorun haline gelmektedir. Yaşlı nüfus genel olarak toplumun dezavantajlı gruplarından birisini oluşturmakta ve birçok olumsuzlukla birlikte anılmakta iken; pandemi koşulları, yaşlı nüfusun içinde bulunduğu dezavantajlı konumu ve olumsuzlukları daha da arttırmıştır. Bu bağlamda pandeminin ortaya çıkardığı olumsuzlukların etkileri üzerine çok sayıda araştırma gerçekleştirilmiştir. Bu araştırmalar pandeminin ortaya çıkardığı ayrımcılık, dışlanma gibi

olumsuzluklardan ve hatta suçlardan en fazla etkilenen yaş grubunun yaşlı nüfus olduğunu göstermektedir (Bavel, 2020; Fiorillo ve Gorwood, 2020). Benzer araştırmalar Türkiye’de de gerçekleştirilmiş ve benzer olumsuzlukların Türkiye’de de olduğu görülmüştür (Koşar ve Kasapoğlu, 2021). Dolayısıyla, pandemi koşullarından en fazla etkilenen yaş grubu olan yaşlı grubunun içinde bulunduğu bu olumsuzluklardan çıkması için gerekli önlemlerin alınması büyük bir öncelik olarak ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda bu çalışma sonunda ortaya çıkacak olan “sanal toplumsal dayanışma”nın özellikle yaşlı nüfusun pandemi ve benzer koşullarda içine düşecekleri olumsuzluklara karşı bir başa çıkma stratejisi olabileceği düşünülmektedir.

2. YAŞLILIK, ÜÇÜNCÜ YAŞ EĞİTİMİ VE TAZELENME ÜNİVERSİTESİ

Yukarıda da değinildiği gibi, bu makalenin temel varsayımı, pandemi sonucunda ortaya çıkan karantina ve sosyal izolasyonun, toplumda olumsuz psiko-sosyal duygu durumlarının ortaya çıkmasına yol açtığı ve toplumun bu duygu durumlarından bir ölçüde de olsa kurtulmak için “sanal toplum dayanışması” adıyla bir dayanışma tipi ortaya koyduğu temeline dayanmaktadır. Bu bağlamda kapsamı ve sınırları yukarıda açıklanan “sanal toplum dayanışması” kavramının olgusal temelini gözlemlenmesi 60 yaş üstü yaş grubu üzerinden olmuştur. Bunun temel nedeni, bilindiği gibi ülkemizde karantina ve sosyal izolasyon tedbirlerinin öncelikle 20 yaş altı ve 60 üstü yaş gruplarında uygulanmış olması dolayısıyla, bu yaş gruplarında olanların karantina ve sosyal izolasyon koşullarından diğer yaş gruplarına göre daha yüksek oranda etkilenmiş olmaları düşüncesine dayanmaktadır. Bu noktadan hareketle, “sanal toplum dayanışması” kavramının geçerliliğini ortaya koymak amacıyla 60 yaş üstü nüfustan oluşan Tazelenme Üniversitesi (Tuna, 2018) öğrencileri üzerinde bir sosyolojik alan araştırması gerçekleştirilmiştir.

Bu noktada üçüncü yaş eğitimi ve Tazelenme Üniversitesi (TAÜ) Projesi’ne değinmek gerekmektedir. TAÜ projesi bir üçüncü yaş eğitimi projesi olarak Türkiye’de ilk kez 2016 yılında, Akdeniz Üniversitesi’nde Gerontoloji Bölüm Başkanı Prof. Dr. İsmail Tufan öncülüğünde ortaya çıkmıştır (Tufan ve ark., 2018). Üçüncü yaş eğitimi, batılı ülkelerde 1970’li yıllarda ortaya çıkmış ve zaman içinde tüm dünyaya yayılmış, 60 yaş ve üstü bireylerin toplum içinde yeniden aktif olmalarını hedefleyen bir eğitim projesidir (Inouye ve ark., 2018; Jones, 2000; Dale, 2001; Hebestreit, 2008). Üçüncü yaş eğitimi ya da Türkiye’deki adıyla Tazelenme Üniversitesi, 60 yaş üstü vatandaşlara, formel olmayan, yüksek öğrenim düzeyinde eğitim vermeyi amaçlayan bir sosyal sorumluluk projesidir. TAÜ Antalya’dan sonra, 2017 yılında Muğla ve İzmir’de, daha sonraki yıllarda ise Eskişehir, Bursa, İstanbul ve Girne’de bulunan üniversitelerde ilişkili olarak faaliyete geçmiştir.

Tazelenme Üniversitesi fikrinin arka planında yaşlı nüfusun giderek artması ve toplumsal yaşamdan soyutlanması gibi süreçler yatmaktadır. Bu bağlamda bu nüfusun toplumda yeniden aktif hale gelmesi ve yeniden toplumsal yaşama entegre edilmesi ciddi sosyal politika öncelikleri arasındadır. Yaşlı nüfusun yeniden aktif hale getirilmesi açısından geçerli olan yaklaşımlardan birisi olarak üçüncü yaş eğitim yaklaşımı ortaya çıkmaktadır (Kolland, 2018, s. 91). Bu bağlamda bir aktif ve pozitif yaşlanma stratejisi (Bauknecht, 2018, s. 462) olarak ortaya çıkan üçüncü yaş eğitimi, yaşlılıkla birlikte artan sosyal problemleri ortadan kaldırmayı ve yaşlı nüfusun aktivitesinin azalmasının sonucu mental ve fiziksel sağlık sorunlarının ortaya çıkmasını engellemeyi hedeflemektedir. Üçüncü yaş eğitimi aktif ve pozitif yaşlanma yoluyla söz konusu sorunların ortadan kaldırılmasını hedeflemektedir. Bu bağlamda ortaya çıkan aktif ya da pozitif yaşlanmayı Dünya Sağlık Örgütü şu şekilde tanımlamaktadır: “Yaşam ilerledikçe yaşam kalitesini yükseltmek için sağlık, katılım ve güvenlik fırsatlarını en iyi duruma getirme sürecidir” (Walker, 2018, s. 12). Aktif yaşlanma; sağlıklı yaşlanma, başarılı yaşlanma, üretken yaşlanma, iyi yaş alma, kıdemli iyi olma hali ve hastalıklı olmayı azaltma gibi süreçleri de kapsayan, geleneksel yaşlanma

yaklaşımlarından oldukça farklı yeni bir yaş alma yaklaşımını ifade etmektedir. Bu yaklaşım, yaşlanma süreci içinde kazançların yanı sıra kayıpların da olabileceğini, ancak bununla birlikte gelecekte yaşlı nüfusun ömrünün uzamasına karşın sağlıklı yaş alma olasılıklarının da artacağını ön görmektedir (Fries, 2012, s. 1).

Tazelenme Üniversitesi projesinin temel gerekçesi, ülkemizde hızla artan yaşlı nüfusun çok boyutlu olarak sosyal sorunlar ve sosyal risk unsurları oluşturması ve bu sosyal risk unsurlarının azaltılması gereğidir. Yaşlılıkla birlikte ortaya çıkan başlıca sosyal sorunlar şunlardır: Refahın artması ile birlikte ömür beklentisi uzamakta ve buna bağlı olarak yaşlılar birçok sorunla karşı karşıya kalmaktadır. Yaşlılıkla birlikte yaşlılar aktif yaşamdan uzaklaşmakta, toplum dışına itilmekte, sağlıkları bozulmakta ve bunun sonucunda daha fazla sağlık ve sosyal güvenlik yardımına gereksinim duymaktadırlar (Tuna ve Tenlik, 2017). Ayrıca değişen aile yapısı gereği, aile yapısı küçülmekte ve küçülen ve bireyselleşen aile yapısı içinde yaşlılara bakım oldukça zorlaşmaktadır (Holdsworth, 2018, s. 73). Hatta bunun ötesinde yaşlılar, aile içinde almakta oldukları sosyal destekten de mahrum kalarak yalnızlaşmaktadırlar. İşte tüm bu koşullar yaşlı yalnızlığı, sosyal, ekonomik ve sağlık desteklerinden yoksunluk gibi sorunlar doğurmaktadır ve bu sorunların ortadan kaldırılması gereği Tazelenme Üniversitesi projesinin temel ortaya çıkış gerekçesini oluşturmaktadır. Bir aktif ve pozitif yaşlanma stratejisi olarak, dünyadaki üçüncü yaş üniversiteleri örneklerine uygun olarak ortaya çıkan Tazelenme Üniversitesi, bir ölçüde yaşlıların karşı karşıya kaldığı sorunlara çözüm oluşturmak, 60 yaş üstü vatandaşların yalnızlık duygusu içinde olmaktan çıkmalarını sağlayarak, yeniden aktif ve sağlıklı hale gelmelerine yardımcı olmak amacındadır. Bu amacı gerçekleştirmek için katılımcılara aktif ve sağlıklı yaş almaya yönelik bir eğitim programı sunulmaktadır. Bu öğretim programı mental ve fiziksel sağlığı geliştirmek amacıyla mental ve fiziksel aktifliği sağlamaya yönelik olarak hazırlanmış olan teorik ve uygulamalı derslerin yanı sıra, ders dışı sosyal faaliyetleri de kapsamaktadır.

COVID-19 Pandemisi ortaya çıkmadan önce yüz yüze gerçekleştirilen ders ve faaliyetler, pandemi koşullarında internet ve sosyal medya araçları ile uzaktan eğitim teknikleri kullanılarak gerçekleştirilmeye başlanmıştır. Pandemi koşullarında gerçekleştirilen ders ve uygulamaların, sadece birer ders olmaktan öte, katılımcılar arasında bir sosyal destek ve dayanışmanın oluşmasını sağladığı, bu sosyal destek ve dayanışmanın “sanal toplum dayanışması” olarak kavramsallaştırılmasının uygun olacağı düşünülmektedir. Bu varsayımın geçerliliğini ortaya koymak ve bir ölçüde sınamak amacıyla gerçekleştirilmiş olan araştırmanın yöntemi ve araştırma bulguları aşağıdaki bölümlerde yer almaktadır.

3. ARAŞTIRMA YÖNTEMİ

Bu araştırma, özellikle 60 yaş üstü nüfusun, COVID-19 Pandemisi'nin yarattığı olumsuz psiko-sosyal duygu durumlarından “sanal toplum dayanışması” adı verilen bir strateji ile başa çıktıkları temel varsayımına dayanmaktadır. Bu varsayımı sınamak amacıyla, Muğla TAÜ öğrencileri üzerinde nicel araştırma tekniği kullanılarak bir araştırma gerçekleştirilmiştir. Araştırma evrenini Muğla TAÜ öğrencileri oluşturmaktadır. Bunun temel nedeni, bu makalenin temel varsayımını oluşturan “sanal toplum dayanışması” kavramının geçerliliğinin test edilmesi için TAÜ programına katılan öğrencilerin en uygun grup olduğunun düşünülmesidir. Bu noktada Muğla TAÜ Programı'nın katılımcılarına daha ayrıntılı olarak değinmek gerekmektedir. Programa katılanların bir kısmı Muğla'da doğup büyümüş olmakla birlikte, önemli bir kısmının uzun bir süreden beri Muğla'da yaşamakta olduğu, dolayısıyla Muğlalı olduğu söylenebilir. Programa katılma şartı lise mezuniyeti olduğu için, katılımcıların tamamına yakını lise ve üstü eğitime sahip, profesyonel meslek sahibi ve çoğunlukla öğretmendir. Dolayısıyla, Bourdieu'cu perspektiften değerlendirildiğinde katılımcıların, eğitim düzeyi ve

mesleklerine bağılı olarak sosyal, kültürel ve ekonomik sermayeleri ve buna bağılı olarak sembolik sermayelerinin, Türkiye'nin genel nüfusu ile karşılaştırıldığında, benzer yaş grubundakilere göre oldukça yüksek olduğu söylenebilir. Bunun da bu çalışma kapsamında önerilen "sanal toplumsal dayanışmanın" oluşması açısından son derece önemli olduğu değerlendirilmektedir.

Bu bağlamda araştırma örnelemi, yaklaşık 1000 kayıtlı öğrenciden oluşan Muğla TAÜ öğrencileri arasından tesadüfi olarak seçilmiş olan 272 kişiden oluşmaktadır. Nicel araştırma yönteminin kullanıldığı bu çalışmada, tam yapılandırılmış kapalı uçlu sorulardan oluşan araştırma soru formu (ölçüt aracı) kullanılmıştır (Singelton, Straits ve Straits, 1993). COVID-19 karantina tedbirlerinden dolayı virüsün yayılma riskine karşı, araştırma katılımcılarının soru formlarını internet üzerinden çevrimiçi olarak doldurmaları istenmiş ve katılımcılar soru formlarını çevrimiçi olarak doldurmak suretiyle araştırma sürecine katılmışlardır. Araştırmada etik ilkeler gereği, öncelikle katılımcılar araştırmanın amacı, alanı ve kapsamı konusunda bilgilendirilmişler ve araştırmaya katılıp katılmamak konusunda onayları alınarak araştırmaya başlanmış, ayrıca istedikleri zaman araştırmadan ayrılacakları ve araştırma sonucunda elde edilen bilgilerin sadece araştırma kapsamında kullanılacağı ve katılımcıların kişisel bilgilerinin kesinlikle istenmeyeceği katılımcılara bildirilmiştir.

Araştırma ile elde edilmeye çalışılan bilgi temel olarak ve öncelikle, katılımcıların karantina koşullarında içinde buldukları sosyal ilişkilerden ve bağlamlardan nasıl soyutlandıkları ve bunun sonucunda içine düştükleri duygu durumlarıdır. Bunun yanında fiziksel ve maddi ihtiyaçlarını nasıl karşıladıkları, içine düştükleri duygu durumlarının yalnızlık, yabancılaşma, güçsüzlük, korunaksızlık gibi duygu durumlarını içerip içermediği ve bu duygu durumlarından (Pfefferbaum ve Nort, 2020) nasıl kurtuldukları araştırılmıştır. Nicel araştırma stratejileri ile toplanan veri uygun istatistiksel programlar ve istatistiksel teknikler kullanılarak, yani nicel olarak test ve analiz edilmiştir (Singelton, Straits ve Straits, 1993).

4. BULGULAR VE TARTIŞMA

Araştırma verilerinden öncelikle demografik değişkenlere değinmek gerekirse; bu veriler Tablo 1'de yer almaktadır. Buna göre öncelikle yaş dağılımına bakıldığında, katılımcıların yarıdan fazlasının 60-65 yaş grubunda olduğu, dörtte birinin 66-70 yaş grubunda olduğu, %17'sinin 70 yaş üstü grupta olduğu ve ileri yaş grubunu oluşturan 85 yaş üstü grupta sadece bir kişinin olduğu görülmektedir. TAÜ projesinin 60 yaş üstü olanları kapsadığı düşünüldüğünde bu yaş dağılımının beklenen yaş dağılımı olduğu söylenebilir. Cinsiyet dağılımına bakıldığında ise katılımcıların %70'ten fazlasının kadınlardan ve %30'dan azının erkeklerden oluştuğu ve iki kişinin cinsiyet sorusuna cevap vermediği görülmektedir. Katılımcıların ağırlıklı olarak kadınlardan oluşmasının temel nedeni, kadınların ömür beklentisinin erkeklerden fazla olması ile ilgili olabilir. 2019 yılı verilerine göre, Türkiye'de kadınların ömür beklentisi (81,3) erkeklerden (79,5) 5,4 yıl daha fazladır (www.aa.com.tr). Bunun bir yansıması olarak, TAÜ öğrencileri arasında kadınların oranı erkeklerden fazladır.

Tablo 1. Katılımcıların demografik özellikleri

Yaş	Yüzde	Sayı	Cinsiyet	Yüzde	Sayı	Medeni durum	Yüzde	Sayı	Eğitim düzeyi	Yüzde	Sayı
60-65	56.6	154	Kadın	71.3	194	Evli	65.0	176	İlköğretim	7.0	19
66-70	25.7	70	Erkek	27.9	76	Bekâr	6.0	17	Lise	28.3	77
71-75	15.1	41	Cevapsız	0.7	2	Eşini kay	14.7	40	Y. Okul	26.1	71
80-85	2.2	6				Boşanmış	14.3	39	Üniversite	33.5	91
85+	0.4	1							YL/DR	5.1	14
Toplam	100.0	272	Toplam	100.0	272	Toplam	100.0	272		100.0	272

Cinsiyet dağılımındaki bu durum, medeni hale ilişkin dağılım ile birlikte değerlendirildiğinde daha açıklayıcı olmaktadır. Katılımcılar arasında evli olanların oranı %65 ve evli olmayanların oranı %35'tir. Katılımcıların %59'u eşiyile birlikte yaşadığını, %13'ü çocuklarıyla birlikte yaşadığını ve %28'i yalnız yaşadığını ifade etmiştir. Araştırmanın demografik verilerinden en dikkat çekici olanı, katılımcıların yaklaşık dörtte birinin boşanmış/dul/eşini kaybetmiş/hiç evlenmemiş ve yalnız yaşayan kadınlardan oluşmasıdır. TAÜ projesinin, özellikle bu grubun sosyalleşmesi ve yalnızlık duygusundan kurtulması için özel bir önem taşıdığı düşünülmektedir. Katılımcıların eğitim düzeyine ilişkin dağılıma bakıldığında, katılımcıların yaklaşık %65'inin yüksek okul ve üniversite düzeyinde, yaklaşık %28'inin lise düzeyinde, sadece %7'sinin ilköğretim düzeyinde eğitime sahip oldukları görülmektedir. Buna göre katılımcıların eğitim durumlarına ilişkin dağılımları göz önünde bulundurulduğunda, katılımcıların özellikle kültürel sermayelerinin (Bourdieu, 2002) oldukça yüksek olduğu ve bunun da "sanal toplum"da yer almak ve "sanal toplum dayanışması"ni oluşturmak için gerekli olan habitus'un inşa edilmesine olanak verdiği değerlendirilebilir.

Demografik niteliklerin değerlendirilmesinden sonra "sanal toplum" ve "sanal toplum dayanışması" kavramları ele alınmıştır. Bu bağlamda öncelikle "sanal toplum" kavramına ilişkin verilere değinilmiştir. "Sanal toplum" teriminin aslında 1990'lı yıllardan beri kullanılmakta (Lea, Yatsuki ve Matsuda, 1997; Gürçan, 2020) olduğuna ancak bu terimin bir kavram olarak belirli bir toplumsal formasyonu nitelendirmek için çok fazla kullanılmadığına daha önce değinilmiştir. Bu bağlamda, bu çalışmada "sanal toplum"un sanal sosyal medya ağları üzerinden kurulan/inşa edilen bir toplumsal formasyonu ifade etmesi önerilmektedir. Araştırmada bu varsayımı desteklemek amacıyla yönelik olarak bazı sorular sorulmuştur. Buna göre katılımcılara, pandemiyin yüz yüze ve fiziksel iletişimi ve sosyalleşmeyi olanaksız kıldığı koşullarda nasıl ve hangi araçları kullanarak iletişim kurdukları sorulmuştur. Bu bağlamda katılımcılara, ileri teknoloji ürünü olan iletişim araçlarına hangi düzeyde sahip oldukları ve pandemi konusundaki haber ve bilgi kaynaklarının neler olduğu sorulmuş ve verilen yanıtlar Tablo 2'de sunulmuştur. Buna göre katılımcıların tamamına yakının evinde TV vardır ve temel bilgi kaynağı TV'dir. Bununla birlikte katılımcıların %90'dan fazlasının evinde telefon, %70'ten fazlasının evinde bilgisayar vardır ve katılımcıların %60'tan fazlası haber ve bilgileri TV'nin yanı sıra internet ve sosyal medyadan aldıklarını ifade etmişlerdir. Burada dikkat çekici olan, radyo sahipliğinin görece düşük olması (%57,4) ve gazete okumanın (%19,5) son derece düşük düzeyde kalmasıdır. Buna göre artık 60 yaş üstü nüfus için bile, iletişim araçlarının görece daha geleneksel araçlar olan radyo ve gazeteden, TV'ye ve oradan da internet ve sosyal medyaya doğru hızlı bir dönüşüm geçirmekte olduğunu ifade etmek mümkündür. Dolayısıyla katılımcıların internet ve sosyal medya araçlarını yoğun bir şekilde kullandığı ve internet ve sosyal medyanın temel bilgi ve iletişim kaynağı haline geldiği görülmektedir.

Tablo 2. Pandemi koşullarında haber ve bilgi kaynağı

Evinizdeki teknolojik iletişim araçları nelerdir	Yüzde	Sayı	Bilgileri nereden alıyorsunuz	Yüzde	Sayı
TV	98.2	267	TV	85.3	232
Radyo	57.4	156	İnternet	62.1	169
Telefon	93.0	253	Sos. Medya	61.0	166
Tablet	44.5	121	Eş çocuk diğ	20.2	54
Bilgisayar	72.1	196	Arkadaş	21.0	57
Hiçbiri	0.7	2	Gazete	19.5	53

Katılımcıların pandemi koşullarında en son teknoloji ürünü olan iletişim araçlarına sahip olmaları ve kullanmalarının ötesinde, özellikle “sanal toplum” kavramının göstergesi olabilecek olan internet ve sosyal medya araçlarını kullanım sıklığı ve düzeyleri sorulmuş ve verilen yanıtlar Tablo 3’te sunulmuştur. Buna göre katılımcıların ağırlıklı olarak WhatsApp ve Facebook kullandığı, Youtube ve Instagram’ı daha az kullandığı ve Twitter’ı neredeyse hiç kullanmadığı görülmüştür. Katılımcılardan 1-2 saat kadar WhatsApp kullananların oranı yaklaşık %80 ve 1-2 saat Facebook kullananların oranı yaklaşık %67’dir. Bununla birlikte hiç WhatsApp kullanmayanların oranı sadece %5 ve hiç Facebook kullanmayanların oranı yaklaşık %15’tir. Buna karşın, 1-2 saat Twitter kullandığını ifade edenlerin oranı yaklaşık %20, 1-2 saat Youtube kullandığını ifade edenlerin oranı yaklaşık %45 ve 1-2 saat Instagram kullandığını ifade edenlerin oranı yaklaşık %50’dir. Bununla birlikte, katılımcıların yaklaşık %75’i hiç Twitter kullanmadığını, yaklaşık %43’ü hiç Youtube kullanmadığını ve %42’si hiç Instagram kullanmadığını ifade etmiştir. Buna göre, 60 yaş üstü nüfusun, Facebook ve WhatsApp gibi görece daha fazla yaygınlaşmış ve kolay kullanılan sosyal medya ağlarını görece yoğun bir şekilde kullandığı, böylelikle sosyal medyada kendilerini var ve görünür kıldıkları ve bu ağlar aracılığı ile sosyalleşerek adeta bir toplumsal ağ oluşturdukları görülmektedir. Böylelikle “sanal toplum” olarak ifade ettiğimiz toplumsal formasyonun varlığı ortaya çıkmaktadır.

Tablo 3. Pandemi koşullarında sosyal medya kullanımı.

Saat	Whatsapp		Facebook		Twitter		Youtube		Instagram	
	Yüzde	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde	Sayı
0	4.8	13	15.8	43	75.4	205	43.0	117	41.2	112
0-1	52.2	142	50.7	138	18.8	51	37.9	103	48.5	132
1-2	25.7	70	16.9	46	2.2	6	8.1	22	2.9	8
2-3	8.8	24	8.1	22	2.6	7	4.8	13	2.9	8
3-4	5.1	14	3.3	9	0	0	2.6	7	1.5	4
4+	0.7	2	0.7	2	0	0	0	0	0	0

4.1. Sanal Toplum Dayanışması

“Sanal toplum” olarak ifade edilebilecek olan kavramsallaştırmanın araştırma verilerince nasıl desteklendiği ve somutlaştığı ortaya konduktan sonra şimdi de “sanal toplum dayanışması” kavramının olgusal karşılığı ortaya konulabilir. Bu bağlamda katılımcılara pandemi sürecinde “sanal toplum

dayanışması” olarak ifade edilebilecek duruma ilişkin sorular sorulmuştur. Buna göre katılımcılara öncelikle pandemi koşullarında kendilerini nasıl hissettikleri ve en fazla nelerden rahatsız oldukları sorulmuş ve verilen yanıtlar Tablo 4’te sunulmuştur. Buna göre katılımcıların yarısından fazlası yalnızlık ve sosyalleşme sorunları, dörtte birinden fazlası kaygı ve depresyon, dörtte birinden fazlası sağlık sorunları ve beşte birinden biraz fazlası ekonomik sorunlar yaşadığını ifade etmiştir. Bununla birlikte %13 civarında katılımcı, ev ihtiyaçlarını karşılayamama, %13 civarında katılımcı diğer sorunlar ve %7 civarında katılımcı teknolojiyi yeterince kullanamama sorunları yaşadıklarını ifade etmişlerdir. Bu veri, pandemi koşullarında yaşanmış olan sosyal ve psikolojik sorunlarla ilişkili olarak diğer ülke ve toplumlarda benzer yaş grupları üzerinde yapılmış olan araştırmaların bulguları ile benzerlikler göstermektedir (Bavel, 2020; Fiorillo ve Gorwood, 2020). Toplumun bu duygu durumundan çıkışının ve bunun için gerekli stratejilerin ortaya çıkarılmasının önemli bir öncelik olduğu ifade edilmektedir (Pfefferbaum ve Nort, 2020).

Tablo 4. Pandemi sürecinde sizi en fazla rahatsız eden durum hangisidir?

	Yüzde	Sayı
Ekonomik sorunlar	22.8	62
Sağlık sorunları	26.1	71
Yalnızlık ve sosyalleşememe	56.3	153
Kaygı ve depresyon	27.6	75
Teknoloji kullanımında yeter.	7.4	20
Ev ihtiyaçları karşılayamama	13.2	36
Diğer	13.2	36

Bu noktadan hareketle, araştırmanın bundan sonraki aşamasında, bu araştırmanın temel araştırma sorusu olan pandemi koşullarında 60 yaş üstü vatandaşların içine düştükleri yalnızlık, sosyalleşememe ve kaygı ve depresyon gibi, kapatılmışlık (Foucault, 2000) hissi olarak ifade edilebilecek olan duygu durumları ile nasıl başa çıktıkları sorusunun yanıtı aranmıştır. Bunu ortaya çıkarmak için katılımcılara, pandemi koşullarındaki yaşam dinamiklerine ilişkin sorular sorulmuş ve verilen cevaplar Tablo 5’te sunulmuştur. Bu bağlamda katılımcılara öncelikle pandemi koşullarında en çok ne ile vakit geçirdiği sorulmuş ve katılımcılar ağırlıklı olarak ve sırasıyla TV izlemek, ev işleri ile uğraşmak, kitap okumak, internette vakit geçirmek, bahçe işleri ile uğraşmak ve sosyal medya ile vakit geçirmek gibi yanıtlar vermişlerdir. El işleri ile uğraşmak, resim/müzik/yazı gibi sanatsal faaliyetlerle uğraşmak ve çocuklar ve torunlarla vakit geçirmek görece daha az sayıda katılımcının tercih ettiği faaliyetler olarak dikkat çekmektedir. Bu sorunun devamı olarak, katılımcılara pandemi koşullarında kimlerden destek gördükleri ve kimlerle dayanışma içinde oldukları sorulmuştur. Katılımcılar en yüksek oranda eş, daha sonra çocuklar, daha sonra arkadaşlar ve bundan da sonra sosyal medya platformlarından destek gördüklerini ifade etmişlerdir. Bunun ötesinde, pandemi koşullarında öncelikle kiminle dayanışma içinde oldukları sorulduğunda ise en yüksek oranda eş, çocuklar ve arkadaşlara işaret edilmiş ve daha sonra da özellikle TAÜ WhatsApp grubu işaret edilmiştir. Buna göre, eşyle ve ailesiyle birlikte yaşayanların öncelikle eş ve çocukları ile destek ve dayanışma içinde olduğu, ancak yalnız yaşayanlar için sosyal medya ve özellikle TAÜ sosyal medyasının en önemli destek ve dayanışma aracı olduğunu ifade etmek mümkündür. Buna göre, pandemi koşullarında 60 yaş üstü vatandaşlar arasında internet ve sosyal medya ağları üzerinden sağlanan dayanışmanın, “sanal toplum dayanışması” olarak ifade edilebileceği ve bunun, araştırmanın temel varsayımının geçerliliğini bir ölçüde ortaya koyduğu söylenebilir.

Tablo 5. Pandemi sürecinde yaşam dinamikleri.

Neyle vakit geçirdiniz	Yüzde	Sayı	Kim destek oldu	Yüzde	Sayı	Kiminle dayanışma içine girdiniz	Yüzde	Sayısı
TV	63.2	172	Eş	55.5	151	Eş	59.6	162
İnternet	54.0	147	Çocuklar	49.3	134	Çocuklar	57.4	156
Ev işleri	61.8	168	Torunlar	11.0	30	Torunlar	16.9	46
Resim/müzik	24.3	83	Arkadaşlar	36.8	100	Arkadaşlar	55.1	150
Bahçe işleri	52.2	142	Evcil hayvan	17.3	47	Evcil hayvan	16.9	1
Kitap okuma	59.2	161	Bitkileri	26.8	73	Kardeş	16.9	46
El işleri ile	37.9	103	Sos. Medya	35.3	96	TAÜ whatsapp	43.0	117
Sosyal medya	42.6	116	Komşular	0.7	2	Komşular	31.3	85
Çocuk/torunlar	24.3	66	Hiçbiri	3.3	9	Diğer	1.6	4

Katılımcıların pandemi sürecinde gördükleri bireysel destek ve dayanışmanın ötesinde, gördükleri kurumsal destek sorulmuştur. Tablo 6'da yer alan verilere göre katılımcılar en yüksek oranda (%49,3) Tazelenme Üniversitesi'nin sosyal medya ağları üzerinden sağladığı dayanışma ağlarından destek gördüklerini ifade etmişlerdir. Bununla birlikte katılımcıların yaklaşık dörtte biri (%27) belediyeden destek gördüklerini söylemiştir. Buna karşın, Cumhurbaşkanlığı (%2,6), valilik (%0,4) ve kaymakamlık (%7) gibi merkezi idarenin yerel birimlerinden destek gördüğünü ifade edenlerin oranları son derece düşüktür.

Tablo 6. Pandemi sürecinde en fazla kurumsal desteği nereden gördünüz?

	Yüzde	Sayı
Cumhurbaşkanlığı	2.6	7
Valilik	0.4	1
Kaymakamlık	7.0	19
Belediye	27.2	74
Sivil Toplum Kurumları	8.5	23
Tazelenme Üniversitesi	49.3	134
Sağlık kuruluşları	8.8	24
Hiçbiri	34.2	93
Diğer	2.4	6

Buna göre öncelikle ifade edilmelidir ki sosyal destek konusunda en organize kurum olan devletin resmi kurumsal yapıları, pandemi koşullarında dayanışma ve destek sağlamak konusunda yeterince hızlı ve etkili bir şekilde refleks gösterememiş ve son derece yetersiz kalmışlardır. Buna karşın TAÜ'nün sağladığı sosyal medya ağlarının alternatif bir sosyal dayanışma ağı oluşturduğu ve bu dayanışma ağının önemli ölçüde benimsendiği ve sosyal destek sağlamak konusunda başarılı olduğu görülmektedir. Böylelikle bu makalede asil olarak ortaya konmaya çalışılan sosyal medya ağları üzerinden bir sanal toplum oluştuğu ve bu toplumun kendi arasında bir "sanal toplumsal dayanışma" mekanizması oluşturduğu fikri daha net bir şekilde desteklenmiş olmaktadır.

SONUÇ

Bu çalışmada toplumun, COVID-19 Pandemisi'nin yarattığı karantina ve sosyal izolasyon koşullarında, içine düştüğü olumsuz sosyo-psikolojik duygu durumu ile başa çıkmak için bir strateji geliştirdiği ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu stratejinin ana unsurlarını “sanal toplum” ve “sanal toplum dayanışması” kavramsallaştırmalarının oluşturması önerilmektedir. Buna göre pandemi koşullarında alışlageldik toplumsal-kurumsal yapı ve toplumsal dayanışmanın bir ölçüde işlerliğini yitirdiği ve yerine “sanal toplum” ve “sanal toplum dayanışması” kavramları ile ifade edilen bir toplum ve dayanışma tipi ortaya çıkmaya başladığı varsayılmaktadır. Bu çalışma bağlamında önerilen bu kavramların geçerliliğini ortaya koymak ve sınamak amacıyla gerçekleştirilen ve Muğla Tazelenme Üniversitesi öğrencileri ile uygulanan bu araştırma sonuçlarına göre, Tazelenme Üniversitesi'nin sosyal medya ağları üzerinden sağladığı eğitim programının bir “sanal toplum dayanışması” sağladığı ortaya konmaya çalışılmıştır.

Bu bağlamda katılımcıların büyük bir çoğunluğu kadınlardan ve sadece küçük bir kısmı erkeklerden; yine büyük bir çoğunluğu evli ve üçte biri kadarı evli olmayanlardan oluşmuştur. Bunun ötesinde, cinsiyet, medeni durum ve yaşama durumu birlikte değerlendirildiğinde, araştırmaya katılanların yaklaşık dörtte birinin evli olmayan, kadın ve yalnız yaşamakta olduğu görülmektedir. Araştırma evreni ve bir ölçüde Türkiye’de yaşayan tüm 60 yaş üstü vatandaşların genel demografik karakteristiği hakkında önemli bir ipucu oluşturan bu veri, “yaşlı yalnızlığı” (Tuna, 2018; Tufan ve ark., 2018) olarak ifade edilebilecek sosyolojik duruma işaret etmektedir. Türkiye’deki yaşlı nüfusun demografik karakteristiğine ilişkin olarak son derece önemli olan bu durum, yaşlılığa ilişkin sosyal politikaların belirlenmesinde göz önünde bulundurulması gereken bir faktör olarak belirlemektedir. Bu noktadan hareketle Tazelenme Üniversitesi projesinin ve bu bağlamda oluşan sosyal dayanışma ağlarının özellikle evli olmayan, yalnız yaşayan kadınlardan oluşan bu grup için çok daha anlamlı ve öncelikle bu grubun sosyalleşmesini sağlayan bir proje olduğu ifade edilebilir. Bununla birlikte katılımcıların demografik niteliklerinden dikkat çekici diğer bir husus, eğitim düzeyinin Türkiye ortalamasının hayli üstünde olmasıdır. Bu verinin Türkiye’ye genellenmesi olasılığı da son derece sınırlı olmakla birlikte, veriler “sanal toplum dayanışması”nın ortaya çıkışı ile “kültürel sermaye” arasındaki ilişkiyi bir ölçüde açıklayıcı bir nitelik taşıması açısından önemlidir (Bourdieu, 2002).

Araştırma sonuçlarına göre katılımcıların, “sanal toplum” olarak ifade edilebilecek olan toplumsal formasyonun alt yapısını oluşturan teknolojik iletişim araçları olan TV, bilgisayar, internet ve sosyal medya olanaklarına sahip olduğu ve bu araçları yoğun olarak kullandıkları görülmektedir. Bunun ötesinde pandemi koşullarında iletişimlerini, TV’nin yanı sıra bilgisayar, internet ve sosyal medya araçlarından sağladıkları görülmektedir. Ayrıca, katılımcıların WhatsApp, Facebook, Twitter, Youtube ve Instagram gibi sosyal medya araçlarını kullanmakla birlikte, WhatsApp ve Facebook gibi araçları daha yoğun olarak kullandıkları, Youtube ve Instagram gibi araçları daha az yoğun kullandıkları ve Twitter’ı hemen hemen hiç kullanmadıkları görülmüştür. Bu bağlamda, katılımcıların genel olarak sosyal medya araçlarını yoğun olarak kullanarak iletişim kurdukları, sosyalleştikleri ve adeta sanal bir toplumsal ağ oluşturdukları görülmektedir. Buna göre, “sanal toplum” olarak ifade edilebilecek formasyonun ortaya çıktığını ifade etmek mümkündür.

“Sanal toplum” kavramının kurgulanmasına/inşasına bağlı olarak “sanal toplum dayanışması” kavramının nasıl kurgulandığına/inşa edildiğine değinmek gerekmektedir. Bu bağlamda, katılımcıların pandemi koşullarında içinde düştükleri duygu durumları ve bu duygu durumlarıyla nasıl başa çıktıkları araştırılmıştır. Buna göre katılımcıların yaklaşık yarısı sosyalleşme sorunları yaşadıklarını, yaklaşık dörtte biri kaygı ve depresyon, sağlık sorunları ya da ekonomik sorunlar yaşadığını ifade etmiştir. Bu durum, COVID-19 Pandemisi üzerine Türkiye’de ve başka ülkelerde benzer yaş grupları üzerinde

yapılan araştırma sonuçları ile paralellikler göstermektedir (Bavel, 2020; Fiorillo ve Gorwood, 2020; Koşar ve Kasapoğlu, 2021). Bu bağlamda katılımcıların sosyalleşme sorunları başta olmak üzere yaşadıkları sorunların giderilmesinde, öncelikle eş ve çocukları ile dayanışma içinde oldukları ve onlardan destek gördükleri görülmektedir. Ancak bunun ötesinde katılımcılar, Tazelenme Üniversitesi'nin sosyal medya araçları ile sağladığı sosyal desteğin de kendileri için önemli olduğunu ifade etmişlerdir.

Tüm bunların ötesinde pandemi koşullarında sağlanan kurumsal sosyal destekler söz konusu olduğunda katılımcıların, Cumhurbaşkanlığı, Valilik ve Kaymakamlık gibi merkezi hükümet organlarından son derece düşük düzeyde destek gördükleri; bununla birlikte belediyelerden görece daha yüksek düzeyde destek ve dayanışma gördükleri tespit edilmiştir. Buna karşın katılımcıların yaklaşık yarısı Tazelenme Üniversitesi'nin sağladığı sosyal medya ağlarından kurumsal sosyal destek gördüklerini ifade etmişlerdir. Buna göre, özellikle devletin merkezi yönetim organlarının pandemi koşullarında, kurumsal destek ve dayanışma sağlamak konusunda son derece yetersiz kaldığı; gerekli olan refleksi hızlı ve etkili bir şekilde gösteremediği görülmüştür. Buna karşın TAÜ gibi resmi olmayan ve daha esnek bir yapıda olan organizasyonlar çok daha hızlı ve etkili bir refleks gösterebilmiştir. Bu anlamda Muğla TAÜ'nün Zoom, Facebook ve WhatsApp gibi sosyal medya ağları üzerinden sağladığı kurumsal toplumsal dayanışmanın bir alternatif olarak ortaya çıktığı ve programa katılanların içine düştüğü sosyalleşme sorunlarının ortadan kaldırılmasına yardımcı olduğu görülmektedir. Bunun da ötesinde aslında Tazelenme Üniversitesi, sağlamış olduğu "sanal toplum dayanışması" ile katılımcıların pandemi koşullarında içine düşmüş oldukları ve "kapatılmışlık" (Foucault, 2000), hatta fare kapanına kapatılmışlık olarak ifade edilebilecek olan duygu durumlarından kısmen kurtulabildikleri görülmektedir. Bu durum bu makalede önerilen ve "sanal toplum dayanışması" olarak ifade edilen dayanışmanın somut bir tezahürü olarak ortaya çıkmaktadır. Ayrıca, Tazelenme Üniversitesi'nin sosyal medya ağları üzerinden sağlamış olduğu sanal toplumsal dayanışma, katılımcıların pandemi koşullarından dolayı içine düşmüş oldukları sosyo-psikolojik duygu durumlarından bir çıkış stratejisi olabilir.

Sonuç olarak, "sanal toplum" ve "sanal toplum dayanışması"nın bir ölçüde ve bir anlamda toplumun değişim ve inşa sürecinde yeni bir alternatif olarak ortaya çıkmakta olduğunu ifade etmek mümkündür. Bourdieu'nun (2002) kavramsallaştırmasıyla bu inşa süreci şu şekilde ifade edilebilir: "Sanal toplum" olarak ifade edilen inşa süreci, internet ve sosyal medya ağları üzerinden inşa edilmiş olan "alan"ı ifade etmektedir. "Sanal toplum alan"ında oluşan ve "sanal toplum dayanışması" olarak adlandırılan inşa süreci ise yeni alanın yeni "habitus"ünü ifade etmektedir. Bu yeni habitus'ün en belirgin özelliği ise özellikle katılımcıların sahip oldukları yüksek eğitim düzeyi bağlamında "kültürel sermaye" ve bu kültürel sermayenin işlevselliğini ifade eden "sembolik sermaye"dir. Bu bağlamda, eğer bu başa çıkma stratejisi refleksif (düşünsel, Bourdieu, 2002; Giddens, 1991) bir toplumsal eylem planı ve stratejisi olarak benimsenir ve uygulanırsa, toplumsal düzeyde, COVID-19 gibi salgınların ortaya çıkaracağı olumsuz etkilerin çok daha sınırlı olmasının sağlanacağı ve toplumun benzer salgın ve doğal afetlere karşı çok daha hazırlıklı olacağı ve her düzeyde olası zararların minimum düzeyde olacağı öngörülebilir.

TEŞEKKÜR

Bu makalenin dayandığı araştırma Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Bilimsel Araştırma Projeleri Koordinasyon Birimi tarafından desteklenmiştir (Proje No: 21/122/02/5).

KAYNAKÇA

- Akan, V. (2003). "Birey ve Toplum," *Sosyolojiye Giriş*, Ed: İ. Sezal, Martı Yayınları, Ankara.
- Bauknecht J. 2018. "Yaşlı Çalışanların İşgücünü Arzını Arttırma, Politika Reformları ve Reformların Etkisi, Aktif Yaşlanma Kavramı, Gerontoloji, Bakım, Sağlık" (Editörler: İsmail Tufan, Mithat Durak), *Gerontoloji, 1. Cilt*, Ankara: Nobel Yayınları
- Bavel, J. V. ve diğerleri (2020) *Using social and behavioural science to support COVID-19 pandemic response*, <https://psyarxiv.com/> (Erişim tarihi, 30.04.2020).
- Beck, U. (1992) *Risk Society: Toward a New Modernity*, Thousand Oaks, CA: Sage.
- Bourdieu, P. (2002). *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, Harvard University Press, Cambridge.
- Buttel, F. (2000). *Classical Theory and Contemporary Environmental Sociology, Environment Global Modernity*, Ed: Spaargaren, G., A. Mol, F. Buttel, International Sociological Association, London.
- Dale, L. (2001). "Learning in the Third Age," In D. Aspin, J. Chapman, et al. (Eds.). *International handbook of lifelong learning*, Vol. 1. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 777–798.
- Durkheim, E. (1964) *Division of Labour in Society*, New York: Free Press.
- Fiorillo, A., & Gorwood, P. (2020). "The consequences of the COVID-19 pandemic on mental health and implications for clinical practice," *European Psychiatry*, 63(1), E32. doi:10.1192/j.eurpsy.
- Foucault, M. (2000). *Büyük Kapatılma*, (Çev: I. Ergüder, F. Keskin), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Foucault, M. (2005) *Hapishanenin Doğuşu*, (Çev: M. A. Kılıçbay), İmge Yayınevi, İstanbul.
- Foucault, M. (1995). *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, Vintage Books, New York.
- Fries F. J. 2012. "The Theory and Practice of Active Aging", Hindawi Publishing Corporation *Current Gerontology and Geriatrics Research*, Volume
- Giddens, A. (1990) *The Consequences of Modernity*, Cambridge: Polity Press.
- Giddens, A. (1991) *Modernity and Self-Identity in the Late Modern Age*, Cambridge: Polity Press.
- Gürcan, H. İ. (2020) <https://www.ekodialog.com/Makaleler/internet-kuresellesme-sanal-toplum-makale.html> (26.08.2020)
- Harvey, D. (1990). *The Condition of Postmodernity an Enquiry into the Origins of Cultural Change*, Blackwell Publishing, The Malden.
- Hebestreit, L. (2008). "The role of the University of the Third Age in meeting needs of adult learners in

- Victoria, Australia.” *Australian Journal of Adult Learning*, 48-3.
- Holdsworth J. 2018. “Daha İyi Bir Yarın? Yaşlı Bakımında Ailelerin Karşılaştıkları Zorluklar ve İhtiyaçları”, *Yaşlanmayı Aşmak*, (Editör: Özgür Arun), Ankara: Phoenix Yayınları
- ILO, International Labor Organization. (2020). *Çalışma Dünyasının Geleceği: Değişen Çalışma Dünyasında İşbirliği: Kooperatif Bir Geleceğe Doğru*, https://www.ilo.org/wcmsp5/groups/public/---dgreports/---cabinet/documents/publication/wcms_559275.pdf (Erişim tarihi, 21.11.2020)
- Inouye, K, Orlandi, F. S, Pavarini, S. C. and Pedrazzani, E. S. (2018). “Impact of the Third Age Open University on the Quality of Life of the Elderly. Educ,” *Pesqui*. São Paulo, v. 44, e142931.
- Jones, S. (2000). “Older people in higher education: A personal perspective.” *Education and Ageing*, 15(3), 339–351.
- Kolland F. (2018). “Eğitimsel Gerontoloji, Yaşlanan Toplumda Yaşam Boyu Öğrenme”, (Editörler: İsmail Tufan, Mithat Durak), *Gerontoloji, 2. Cilt*, Ankara: Nobel Yayınları
- Koşar A, Kasapoglu A. (2021). Sociology of Everyday Life with Uncertainty and Differences During the Covid-19 Pandemic Process: The Case of Turkey Retirees Association. *Advances in Applied Sociology*, 2021.
- Lea, R., Y. Honda and K. Matsuda. (1997). “Virtual Society: Collaboration in 3D Spaces on the Internet Computer Supported Cooperative Work,” *The Journal of Collaborative Computing* 6: 227-250.
- Lyotard, J. F. (1984). *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, Manchester University Press, Manchester.
- Mol, A. (2000) “Globalization and Environment: between apocalypse-blindness and ecological modernization,” *Environment Global Modernity*, Ed: Spaargaren, G., A. Mol, F. Buttel, International Sociological Association, London.
- OECD. (2020). *Social economy and the COVID-19 crisis: current and future roles*, https://read.oecd-ilibrary.org/view/?ref=135_135367-031kjiq7v4&title=Social-economy-and-the-COVID-19-crisis-current-and-future-roles
- Pfefferbaum, B., C. S. North. (2020). “Mental Health and the Covid-19 Pandemic,” *The New England Journal of Medicine*. <https://www.nejm.org/doi/pdf/10.1056/NEJMp2008017?articleTools=true> (Erişim tarihi, 30.04.2020).
- Rosa, E. (2000). Modern Theories of Society and the Environment: the Risk Society,” *Environment Global Modernity*, Ed: Spaargaren, G., A. Mol, F. Buttel, International Sociological Association, London.
- Sallan Gül, S. (2004). *Sosyal Devlet Bitti, Yaşasın Piyasa*, Etik Yayınları, İstanbul.

- Schwap, K., T. Malleret. (2020). *Covid-19: The Great Reset*, Forum Publishing,
- Schwap, K. (2020). "The Great Reset", *Time Magazine*, October 22, 2020.
- Seçkin, T. (2010). *Sosyal Devlet Anlayışının Gelişimi ve Dönüşümü*, 12 Levha Yayınları, İstanbul.
- Sezal, İ. (2003). "Neden Sosyoloji," *Sosyolojiye Giriş*, Ed: İ. Sezal, Martı Yayınları, Ankara.
- Siedner, M.J., G. Harling , Z. Reynolds, R. F. Gilbert, S. Haneuse, A. S. Venkataramani, A. C. Tsai, (2020). "Social distancing to slow the US COVID-19 epidemic: Longitudinal pretest–posttest comparison group study," *Plos Medicine*,
- Singelton, R., B. Straits ve M. M. Straits. (1993). *Approaches to Social Research*, Oxford University Press, Oxford.
- Spaargaren, G., A. Mol, F. Buttel. (2000) "Introduction: Globalization, Modernity and Environment," *Environment Global Midernity*, Ed: Spaargaren, G., A. Mol, F. Buttel, International Sociological Association, London.
- Tufan, İ. (2002). *Antik Çağdan Günümüze Yaşlılık, Sosyolojik Yaşlanma*, İstanbul: Aykırı Araştırma.
- Tufan, İ. (2018). "60+ Tazelenme Üniversitesi: Sorumluluk Meşalesi," *Gerontoloji Cilt 2*, (Ed: İ. Tufan, M. Durak), Nobel Yayınları, Ankara.
- Tuna, M. (2021). "Pandeminin Sosyolojisi," *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi*, 24 (2), 320-34. DOI: 10.18490/sosars.927260
- Tuna, M. H. Şen, Z. Durdu. (2011). *Modern Toplumun İnşası*, Detay Yayıncılık, Ankara.
- Tuna, M. (2017). "Sosyolojinin Ortaya Çıkış Koşulları", *Sosyolojiye Giriş*, Ed: M. Tuna, Detay Yayınları, Ankara.
- Tuna, M., Ö. Tenlik. (2017). "Türkiye’de ve Dünya’da Yaşlanma," *Gerontoloji Cilt 1*, (Ed: İ. Tufan, M. Durak), Nobel Yayınları, Ankara.
- Tuna, M. (2018). Social Impacts of "Tazelenme Üniversitesi" as a Third Education Model, 8th International Social And Applied Gerontology Symposium (UGS 2018) October 22-23 rd 2018/Akdeniz University Conference Hall, Antalya, Turkey. 111-118.
- UN. (2020). "Brief#2: Putting the UN Framework for Socio-economic Response to Covid 19 into Action: Insights," UN.
- Walker A. 2018. "Aktif Yaşlanma", (Editörler: İsmail Tufan, Mithat Durak), *Gerontoloji, 2. Cilt*, Ankara: Nobel Yayınları.
- <https://www.worldparameters./info/coronavirus> (Erişim tarihi: 29.08.2021)
- <https://covid19.saglik.gov.tr/> (Erişim tarihi: 28.08.2021)

TOHUM TOPLAYAN KADINLAR SÖYLEMİNİ YENİDEN DÜŞÜNMEK: KADIN KOOPERATİFİNDE TOHUM TOPLAMAYI REDDEDEN KADINLAR VE KAMU KURUMLARININ KADINLARA YAKLAŞIMI

Bengü Kurtege Sefer¹

Öz

Tohum toplayan kadınlar söylemi, özcü bir yaklaşımla kadınların doğaya yakın oldukları için tohum topladıklarını ileri sürmektedir. Kadınların doğal kaynaklara erişimi, doğal kaynakları kullanımı ve bu kaynaklara ilişkin ekolojik bilgisini makro politikalar ve üretim ve yeniden üretim ilişkileri kapsamında değerlendirerek bu söyleme karşı kadın-doğa arasındaki bağlamsal ve değişken ilişkileri açıklamak mümkündür. Bu makalede, 2017 yılında İstanbul'da bir kadın kooperatifinin ortakları tarafından yerli çiçek tohumları toplanmasını ve kurulan serada bu tohumların fideye dönüştürülmesini hedefleyen devlet destekli projenin neden başarısız olduğu incelenmektedir. Bu soruya cevap aramak için kadın kooperatifi ortak ve yöneticisi ve kamu kurumu çalışanları ile yapılan yarı yapılandırılmış derinlemesine görüşmelerin içerik analizi yapılmıştır. Tohum toplamayı reddeden kadınların kararlarını etkileyen makro tohum politikaları, ilgili bakanlık yetkililerinin yaklaşımları ve toplumsal cinsiyet ilişkileri bir arada değerlendirilmiştir. İlk olarak son yıllarda yerli tohumların ilgili bakanlık birimlerince toplanması, üretimi ve kooperatif marketlerde satışını destekleyen makro politikalara uygun olarak söz konusu proje kapsamında devlet desteği ile ithal tohumlar yerine yerli tohumların toplanması ve kent peyzajında kullanılmak üzere bu tohumların fideye dönüştürülmesi amaçlanmıştır. İkinci olarak, bakanlık yetkilileri, bu projenin kadınlara istihdam olanağı yaratmak ve kadınların ekonomik güçlenmesini sağlamak amacıyla hazırlandığını ileri sürmüşlerdir. Ancak kadınlar için bu proje, yerli tohumların metalaşması ve ucuz kadın emeği sömürüsüne dayalı fide üretimi ile kentsel peyzajın üretim maliyetlerinin düşürülmesi anlamına gelmiştir. Kadınlar düşük gündelik ücreti kabul etmeyerek ve tohumların müşterek kullanımını savunarak kadın ve tohum arasında iktisadi rasyonaliteye dayalı ilişki biçiminin tek ilişki biçimi olmadığını göstermişlerdir. Ayrıca toplumsal cinsiyete dayalı iş bölümü ve beklentiler kadınların projeye katılmama kararlarını etkilemiştir. Bu iş bölümü içerisinde ev işlerinden ve çocuk bakımından sorumlu olan kadınlar için tohum toplama ve serada çalışma ekstra iş yükü anlamına geldiği için projede yer almak istememişlerdir. Ayrıca erkek egemen ideolojinin parçası olarak eşleri kadınların evden uzak yerlerde tohum toplamalarına izin vermemişlerdir.

Anahtar Sözcükler: Tohum toplayan kadınlar söylemi, kadın-doğa ilişkisi, kadın kooperatifleri, proje.

¹ Dr. Öğretim Üyesi, Nişantaşı Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, bengü.kurtegesefer@nisantasi.edu.tr, ORCID:0000-0002-0539-8375

RE-THINKING THE DISCOURSE ON WOMEN COLLECTING SEEDS: WOMEN WHO REFUSE TO ENGAGE IN SEED COLLECTION IN A WOMEN'S COOPERATIVE AND THE APPROACH OF PUBLIC INSTITUTIONS TO WOMEN

Abstract

The discourse on women gathering seeds is based on an essentialist assumption: since women are close to nature, they naturally collect seeds. Against this assumption, it is possible to explain multiple and contingent relations between women and nature by evaluating women's access to and control over natural resources and their ecological knowledge in connection with (re)productive relations and macro-politics. This article elaborates on why a state-led project that targeted seed gathering and seedling cultivation in a greenhouse by members of a women's cooperative in İstanbul in 2017 failed. Semi-structured in-depth interviews conducted with a member and a manager of the cooperative and public officials were analyzed. In this analysis, gender relations, different perspectives of public officials, and macro-politics affecting the women's participation in the project were assessed together. The project aimed to gather and plant native seeds instead of imported seeds in the context of urban landscaping. It was compatible with macro-level seed politics that have encouraged collection and cultivation by state ministries and the sale of native seeds in state-sponsored cooperative markets. In addition, from the perspective of public officials, this project would have created a new income-generating activity for women and empowered them economically. However, for women, this project meant the commodification of native seeds and the exploitation of cheap female labor power to reduce the costs of urban landscaping. These women, who defended common uses of seeds and rejected low daily payment rates, highlighted an alternative type of relationship between nature and women rather than focusing on the economic rationale. Furthermore, gendered expectations and the division of labor had impacts on women's decisions. Since these women were responsible for household chores and childcare, they considered seed gathering and employment in the greenhouse as extra work. Furthermore, in accordance with patriarchal ideology, their husbands did not allow them to travel to gather seeds in remote places.

Keywords: Discourse on women gathering seeds, women-nature relations, women's cooperatives, project.

GİRİŞ

Literatüre baktığımızda kadınların doğurganlığıyla ve doğaya yakınlığı ile kadınların tohum toplama ve saklamayı da kapsayan ekolojik bilgiye sahip olmaları arasında doğrudan bağlantı kurulduğunu görüyoruz. Kadınların doğayla kurdukları farklı ilişki özcü bir yaklaşımla ele alınmakta ve bu ilişki hâkim toplumsal cinsiyet düzeni içinde değerlendirilmemektedir (Shiva, 1995). Dünyada sürdürülebilir kalkınmayı gerçekleştirmeye yönelik hazırlanmış OECD raporunda da özcü bir yaklaşımla kadınların doğaları gereği doğal kaynakları savundukları, korudukları, karbon ayak izlerinin daha az olduğu ve bu yüzden iklim değişikliği ve biyo-çeşitliliği korumada önemli aktörler olarak ele alınmaları gerektiği ve kadınlara özgü politikaların tasarlanması gerektiği belirtilmiştir (OECD, 2008). Sürdürülebilir kalkınmayı sadece teknik bir süreç olarak ele alan ve kadınları “sürdürülebilir kalkınma kurtarıcıları” olarak gören bu yaklaşıma göre ekolojik bilgiye sahip olan kadınların teknolojiye, toprağa, tohuma vs. erişimini sağlamak, tarımda üretimi ve verimliliği arttıracaktır (Leach, Metha ve Prabhakaran, 2016, s.4). Bu teknosentrik yaklaşıma dayanan kalkınma projeleri kadınları homojen bir grup olarak ele almakta ve bu projelerle kadınlara tohum gibi tarımsal girdiler temin edildiğinde üretimde verimliliğin artacağı ve doğal kaynakların daha iyi yönetilip kullanılacağı farz edilmektedir (Jackson, 1993). Kadınları ve doğayı sömürüye maruz kalmış kurbanlar olarak ele alan bu projeler kadınların doğaları gereği kaynakları daha iyi yönettikleri ve kullandıkları var sayımına dayanmaktadır.

Benzer bir yaklaşımla antropolog Carol Delaney (2018) bir Orta Anadolu köyünde kadın-erkek arasındaki iş bölümünü yorumlamaktadır. Delaney’e göre erkek rahme tohumu bırakarak yaratan kişiye, kadın tohumu saklayarak soyun devamlılığını sağlayan tarladır. “Köylüler kadın ve erkeğin bu süreçteki farklı rollerini tohum ve tarla sözcükleriyle nitelendirirler. Erkeğin tohum ektiği ve kadının da tıpkı bir tarla gibi ekildiği söylenir...” “Tohumdan çocuk gelir,” “Erkekten çocuk gelir.” “...Erkekler çocuğun özünü taşıyan tohum verirler. Kadın yalnızca fetüsü besleyecek bir ortam sağlar” (2018, s. 49, 52). Dolayısıyla kadınlar doğaya yakın oldukları ve doğurgan oldukları için tohum saklarlar ve toplarlar. Ortak bir öze sahip olan kadınlar tıpkı doğa gibi, toprak gibi yönetilmelidir ve erkek soyunun devamını sağlamalıdır. Bu iş bölümü içerisinde kadının emeği erkeğinki kadar değerli değildir. Kadınlara yüklenen bakım emeği doğanın uzantısı olarak algılanmaktadır. Emet Değirmenci’nin (2021, s. 284; 2020) yerinde tespitiyle bu anlayış kadına tecavüzü ve kadın bedeni ve emeği üzerindeki şiddet ve kontrolü de meşrulaştırmaktadır.

Kadınların doğaya yakınlıkları ve doğurganlıkları ile sahip oldukları ekolojik bilgi arasında doğrudan bir ilişki olduğunu varsayan bu yaklaşım, kadınları homojen bir grup olarak ele almakta ve kadın deneyimlerini tektipleştirmektedir. Gamze Göker kadınları “ekosistemdeki melek” olarak gören bu yaklaşımı eleştirmekte ve bu konuda okuyucularını uyarmaktadır: “Kadınlar ne diğer kadınları ille de kız kardeşleri olarak, ne de yeryüzünü ille de bir ana olarak görürler; ...kadın olmanın otomatik bir biçimde ekolojik bilinç sahibi olmanın, doğaya ve başkalarına zarar vermemenin garantisi olduğunu zannederek büyük bir hayal kırıklığına uğruruz” (2019, s. 108). Yani kadınların ortak bir öze sahip oldukları için tohum topladıklarını ileri sürdüğümüzde ve kadınları homojen bir grup olarak ele aldığımızda tohum toplamayan kadınların kararlarını ve kadınların bu kararları üzerinde etkili olan yapısal sorunları açıklayamayız. Bürge Arıbal’ın (2020, s. 188) 2019 yılı tohum takas şenliklerinde yapılan röportajları değerlendirdiği makalesinde işaret ettiği gibi bu ekolojik bilgiye hiç sahip olmayan şehirli kadınların veya köyden göç ettiği için bu bilgisini farklı kuşaklara aktaramayan kadınların tohum ve doğa ile olan ilişkisi bu özcü yaklaşım ile açıklanamaz.

Benzer bir perspektifle HES’lere karşı mücadele eden kadınların doğa savunucuları olarak görülmesi eleştirilmektedir. Doğanın yeniden yapılanmasını, suyun metalaşma sürecini, kaynak erişimi ve yönetimini toplumsal cinsiyet perspektifinden analiz eden çalışmalarda kadınların HES direnişine

katılma (ma)sının nasıl açıklanacağı sorusu cevaplandırılmıştır (Büke ve Eren, 2016; Yavuz ve Şendeniz, 2013; Işıl ve Aslan, 2014). Özlem Işıl ve Özlem Aslan tıpkı tohum toplayan kadın gibi HES eylemlerine katılan Karadenizli kadının da farklılık ve deneyimlerini eriten kolektif doğa savunucusu kadın imajını şöyle eleştirmektedirler:

Karadenizli kadınların kendiliğinden bir doğa savunucusu olarak resmedilmesi, doğayı ne zaman savun(a)madığı sorusunu sormayı engelleyebiliyor. Çünkü Karadeniz’de direnen kadınlar kadar direnmeyen kadınlar da var ve bu kadınların direnememe hikayeleri de kırsal dönüşümü anlamak için bir o kadar önemli (2014, s. 42).

Hanenin sınıfsal konumu, tarım veya tarım dışı geçinme stratejileri gibi ekonomik koşullar, kadınların eylemlere katılma kararlarını ve yoksulluk ve güvencesizlik karşısında erkeklerin şirketlerin sundukları ücretli iş tekliflerini kabul edip etmediklerini belirlemektedir. Ayrıca yoksullaşma sonucu kırdan artan iş kaynaklı göç, tarımsal üretimin kadınlaşmasına yol açmaktadır. Dolayısıyla yazarlar için belirli bir sınıfa mensup, tarımsal üretimden ve hayvanların bakımından sorumlu kırsal kadınların suya olan yaklaşımının erkeklerin yaklaşımından farklı olmasının nedeni doğaya yakınlıkları değil, yapısal sorunlardır. Bu yüzden HES karşıtı eylemlere katılan kadınların deneyimleri, sınıfsal konuları ve ekonomik koşulları hesaba katarak yorumlanmalıdır.

Ayrıca özcü yaklaşım, kadınların tohum toplama ve saklamaya dair bilgilerinin toplumsal cinsiyet rolleri ve ataerki ile olan ilişkisini de görmezden gelmektedir. Oysa tohum erkekliği temsil ettiği için ataerki kültürün aktarımında ve yeniden üretiminde çok önemli bir işleve sahiptir. Dünyada ve Türkiye’de kadın tohum ilişkisinin doğallığını sorgulayan çalışmalara baktığımızda tohum saklama ve toplama görevleri ile toplumsal cinsiyete dayalı iş bölümü arasında bağıntı kurulduğunu ve bu görevlerin kadınların bakım emeği ile ilişkilendirildiğini görüyoruz (Oakley ve Momsen, 2007; Puskur, 2021; Sahoo ve diğerleri, 2018). Kadınlar tohumları seçme, kurutma, ilaçlama, saklama kabı seçme gibi bilgilere sahiptirler ve uygun tohumlardan yiyecek hazırlama, toplanan yiyecekleri konserve, turşu vs. yaparak muhafaza etme işlerinden sorumludurlar. Ancak bu işleri yapma nedenleri doğaya yakınlıkları değil, belirli ataerki toplumsal cinsiyet düzeni içinde sosyalleşmiş olmalarıdır (Arıbal, 2020, s. 179). Yeniden üretim emeğinin parçası olarak evdeki yiyeceğin devamlılığını sağlamak kadının görevidir. Toplumsal cinsiyet rollerinin uzantısı olarak erkekler tohumların metalaşmasını ve ticarileşmesini savunurken, kadınlar tohumları evin gıda ihtiyacını karşılamak için müşterek olarak kullanmaktadırlar (Çelik, 2013, s. 76).

Son olarak özcü yaklaşım tohum toplama ve işleme pratiklerinin kadının ekonomik ve sosyal güçlenmesi üzerindeki etkisini açıklamakta yetersizdir. Bu konudaki güncel çalışmalara baktığımızda ise tohum toplama ve elde edilen hammaddelerin işlenmesi ile kadının üretim ilişkileri içindeki yerinin değişebildiğini görüyoruz. Örneğin, Füsün Ertuğ (2003, s. 187) İç Anadolu’nun Kızılkaya köyünde kadınların gruplar halinde köy içinde topladıkları yabancı bitkileri ve diğer ürünleri yerel pazarlarda satarken sahip oldukları bilgiyi paylaşarak sosyalleştiklerini ve kendi paralarını kazandıklarını anlatmıştır. Benzer şekilde Derya Nizam ve Zafer Yenal (2020) Seferihisar Gödençe köyünde pazarlarda yerli buğdaydan üretilmiş unlu mamul satışı yapan köylü kadınların ekonomik olarak özgürleştiklerini anlatmaktadırlar. Belediye desteği ile üretilen yerli Karakılıç buğdayını una çeviren Doğanbey Tarımsal Kalkınma Kooperatifi unu ekmek ve makarna yapımı için köylülere uygun fiyattan satmakta ve bu undan üretilen ürünler pazarlarda köylü kadınlar tarafından satılmaktadır. Böylelikle kadınlar hem kendi gelirlerini elde etmekte hem de ev dışında sosyalleşme imkânı bulmaktadırlar.

Yukarıda ele alınan çalışmalarda kadınların tohum toplamalarını doğaya yakınlıkları ile açıklayan özcü yaklaşım eleştirilmektedir. Tohum toplayan kadınlar söylemine göre kadınlar ortak bir öze sahip doğurgan varlıklar oldukları için doğaya yakındırlar ve tohum toplarlar. Kültürel olarak inşa edilmiş toplumsal cinsiyet rollerine dayalı iş bölümünü baz alarak açıklayan alternatif yaklaşım ise kadınların sahip oldukları ekolojik bilgi ve doğayı korumaya yönelik eylemlerini bu iş bölümünde kadınlara yüklenen bakım emeği ve yeniden üretim ile ilgili görevleri ile açıklamaktadır. Bu yaklaşıma dayanan çalışmalar kadını doğa koruyucusu olarak konumlayan ve kadınları ortak bir öze sahip homojen bir grup olarak ele alan özcü yaklaşıma karşı toplumsal cinsiyet eşitsizliğine dayalı iş bölümünün önemini göstererek literatüre önemli bir katkı sunmuşlardır. Ancak patriyarkal iş bölümü içerisinde kadın bakım emeğinin değersizleştirilmesi, ötekileştirilmesi ve ikincilleştirilmesi savını kullanarak kadınların neden tohum topladıklarını açıklayan bu yaklaşım ataerkiyi statik ve tarih dışı bir toplumsal yapı olarak ele almaktadır. Bu çalışmalarda bu yapının değişkenliği ve üretim ilişkileriyle olan bağı göz ardı edilmektedir. Tohum toplama ve işlemenin kadınların sosyal ve ekonomik güçlenmesine yol açtığını savunan sayılı çalışma ise tohum toplama ile kadınların üretim ilişkileri içinde değişen konumları açıklayarak literatüre önemli bir katkı sunmuştur. Ancak bu çalışmalarda da ekonomik ve sosyal güçlenmeyle sonuçlanan süreçlerle kadınların bakım emeği arasındaki ilişki, hane içi güç ilişkileri ve mücadeleler göz ardı edilmektedir.

Sonuç olarak bu her iki alternatif yaklaşım da kadınla doğal kaynak yönetimi ve kullanımı arasındaki tarihsel, bağlamsal ve değişken ilişkileri anlamlandırmamız için yetersizdir çünkü mevcut literatürde yeniden üretim ve üretim ilişkileri birbiriyle ilişkilendirilmeden ele alınmaktadır. Ancak kadın emeği üzerinde etkili olan ekonomik faktörleri, makro politikaları ve ataerki ilişkileri bir arada değerlendirirsek kadın-doğa ilişkisinin karmaşıklığını anlamlandırabiliriz. Makro tohum politikaları, toplumsal cinsiyete dayalı güç ilişkileri ve kapitalist üretim ilişkileri kadınların doğal kaynak yönetimi ve kullanımının imkân ve sınırlılıklarını belirleyen etkenlerdir.

2017 yılında İstanbul'da bir kadın kooperatifinin ortaklarına ithal edilen bitki tohumlarının yerlilerini toplatarak, tohumların devlet desteğiyle kurulan serada üretilip fideye dönüştürülmesini ve fidelerin belediye tarafından kent peyzajında kullanılmasını ön gören proje başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Bu makalede, neden kadınların tohum toplamayı reddettiğine odaklanılacak ve bu reddedişin ardında yatan sebepler toplumsal yeniden üretim emeği, kapitalist üretim ilişkileri, toplumsal cinsiyet ilişkileri ve kamu kurumlarının kadınlara politik yaklaşımı ekseninde irdelenecektir. Bu makalede tohum toplamayan kadınların emeğinin üretim ve yeniden üretim ilişkileri bağlamında değerlendirilmesi, konunun ekonomik, politik ve toplumsal boyutlarına ışık tutacaktır. Böylelikle mevcut çalışmaların ötesine geçilerek makro tohum politikalarının, toplumsal cinsiyet ilişkilerinin, bu ilişkilere dayalı iş bölümünün ve ekonomik koşulların kooperatif ortağı kadınların aldıkları tohum toplamama kararı üzerindeki etkileri gösterilecektir.

1. METODOLOJİ

Bu makale Eylül 2019-Eylül 2020 tarihleri arasında Koç Üniversitesi Tohumlama Araştırma Fonu kapsamında yürütülen "Kırsal Kesim Kadınlarının Güçlendirilmesi ve Kadın Kooperatiflerini Yeniden Düşünmek" başlıklı proje için 43 kişi ile yaptığım yarı yapılandırılmış derinlemesine mülakatların içerik analizine dayanmaktadır. Tarım alanında kadın kooperatifleşmesini inceleyen araştırmada makro politikalara, kadın kooperatifleri ile ilgili kamu kurumları ve sivil toplum kuruluşları arasındaki mezo düzeydeki ilişkilere ve kadınların deneyimlerine odaklanılmıştır. Örneklem seçim sürecinde öncelikle 2019 yılında Türkiye'de faaliyet gösteren Kadın Kooperatiflerinin listesi Ticaret Bakanlığı ve Tarım ve Orman Bakanlığı'ndan talep edilmiştir. Bakanlıkların gönderdikleri listeler üzerinde çalışılarak kadın kooperatifleri faaliyet alanlarına göre tasniflenmiştir. Tarım alanında faaliyet gösteren 109 aktif kadın

kooperatifinin hangi sektörlerde faaliyet gösterdiği belirlenmiş ve her bölgeden birer kadın kooperatifi rastgele seçilmiştir. Gaziantep, Malatya, İstanbul, İzmir, Düzce, Antalya ve Ankara illerinden seçilen kooperatiflerin seracılık, tarımsal üretim ve gıda, süs bitkisi yetiştiriciliği ve tek ürün tarımı gibi farklı alt-sektörlerde faaliyet göstermesine dikkat edilmiştir.

Bu çalışmada meslektaş değerlendirmeleri, veri çeşitliliği, araştırmacı ve görüşmecilere arasındaki diyaloga dayalı hiyerarşik olmayan ilişki ve öz farkındalık teknikleri bulguların gerçek deneyimlerin karmaşıklığını yansıtacak şekilde yorumlanmasını sağlamıştır. Toplumsal cinsiyet ve kadın kooperatifleri konularında akademik çalışmalar yürüten meslektaşların değerlendirmeleri, mülakatlarla aktarılan kooperatifleşme deneyimlerinin doğru şekilde yorumlanması için faydalı olmuştur. Ayrıca farklı gruplardan söz konusu projenin içeriği ve yürütülmesi süreçlerine ilişkin bilgi toplanması, makalede yapılan yorumların farklı kaynaklardan doğrulanmasını sağlamıştır. Veri çeşitlendirme tekniği ile ilgili bakanlıkların ve kooperatif ortak ve yöneticilerinin projeyi yürütürken karşılaştıkları sorun ve deneyimlerin çok boyutluluğunun gösterilmesi mümkün olmuştur.

Ayrıca araştırmacı olarak toplumsal cinsiyet eşitsizliği ve kırsal kesim kadınlarının çalışma ve yaşam koşullarına ilişkin yürütülen akademik çalışmalar, yorum ve analizlerin kapsamlı bir şekilde sunulmasını sağlamıştır. Feminist kadın bir akademisyen olma, tohum toplayan kadınlara ilişkin toplumsal cinsiyet eşitsizliklerine duyarlı sorular ve hipotezler geliştirmeyi sağlamıştır ve bulguların nasıl yorumlandığını etkilemiştir. Kadın akademisyen olmak, bakanlık çalışanlarının ve kooperatif ortak ve yöneticilerinin araştırmacıyı nasıl konumlandıklarını ve ne anlattıklarını da etkilemiştir. Bu noktada görüşmecilerin kendi rızaları ile mülakatlara katılma ve istedikleri zaman çekilme haklarına dair bir rıza formu hazırlanmıştır. Projenin konu ve amacının katılımcılara açıklandığı bu form her görüşmeciye imzalatılmış, ses kaydı için izin alınmış ve kişisel bilgilerinin yapılan akademik çalışmalarda anonim tutulacağı belirtilmiştir. Böylelikle araştırmacı ile katılımcı arasında güven ve iş birliği geliştirilmiş ve araştırmanın güvenilirliği artırılmıştır. İlâveten kooperatif ortaklarına ve ilgili kamu kuruluşlarındaki çalışanlara kartopu tekniği ile erişilmesi, katılımcıların gönüllülük ilkesine dayalı olarak araştırmaya katılmalarını sağlamıştır. Dolayısıyla elde edilen bulgular zamansız ve mekânsız her kadın kooperatifine uyarlanabilir genel geçer bulgular değildir. Belirli bir bağlamda araştırmacı ile görüşmecilerin birbirlerini karşı olarak nasıl konumladıklarına bağlı olarak ortaya çıkan bilginin yorumuna dayalı bir anlatıdır. Ancak mülakat soruları hazırlanırken ve mülakatlar analiz edilirken literatürde kadın kooperatifleri ve tohum toplayan kadınlara ilişkin mevcut çalışmalar göz önünde tutulduğu için bulguların bu konudaki yeni araştırmalara katkı sunması beklenmektedir.

Bu makalede, örnekleme oluşturan kooperatifler arasında tohum toplayan kadınlar söylemini eleştirel bir şekilde ele almamızı mümkün kılan seracılık alanında faaliyet gösteren Sarıyer'deki kadın kooperatifine ve bu kooperatifle İstanbul İl Tarım ve Orman Müdürlüğü ortaklığında yürütülen projeye odaklanılacaktır. Makale içinde kamu kurumlarının tohum toplayan kadınlara yaklaşımını analiz ederken politik belgelere ve İstanbul İl Tarım ve Orman Müdürlüğü Kırsal Kalkınma ve Örgütlenme Şubesi Kooperatifçilik Birimi, İstanbul İl Tarım ve Orman Müdürlüğü Tarımsal Veriler Şube Müdürlüğü çalışanları, projeyi yürüten Atatürk Bahçe Kültürleri Merkezi Araştırma Enstitüsü'nde görevli ziraat yüksek mühendisi ile yapılan mülakatlara göndermeler yapılacaktır. Ayrıca Sarıyer'deki kadın kooperatifi ortak ve yöneticisi ile yapılan görüşmeler projenin neden başarısız olduğunu anlamlandırmamız ve tohum toplamama kararı alınmasında etkili olan politik yaklaşımı ve toplumsal cinsiyet ilişkilerini açıklamak için kullanılacaktır. Diğer kooperatiflerle yapılan görüşmeler de makale içerisinde toplumsal cinsiyet ilişkilerinin kadın emeği üzerindeki etkilerini açıklamak için kullanılacaktır. Bu mülakatların içeriği analiz edilirken çalışmanın bulguları mevcut literatürdeki tohum toplayan kadınlarla ilgili çalışmalarla ilişkilendirilmiştir. Böylelikle bulguların yeni çalışmalarla tekrarlanması veya

geliştirilmesi hedeflenmiştir. Öncelikle projenin hedefleri Türkiye’de tohum politikalarıyla bağlantılı olarak değerlendirilecektir.

2. PROJE TANIMI VE TOHUM POLİİTKALARI KAPSAMINDA DEĞERLENDİRMESİ

İstanbul İl Gıda Tarım ve Hayvancılık Müdürlüğü tarafından uygulanmış eğitim ve yayım projelerinden birisi 02.01.2017- 31.12.2018 tarihleri arasında İstanbul ili Sarıyer ilçesinde yürütülmüş Kadın Çiftçiler Tarımsal Yayım Projesi’dir. 30.000 TL yatırım bütçesine sahip bu proje kapsamında Yalova Atatürk Bahçe Kùltürleri Merkez Araştırma Enstitüsü Müdürlüğü, İstanbul İl Tarım ve Orman Müdürlüğü Kooperatifçilik Birimleri ve Sarıyer ilçesinde faaliyet gösteren kadın kooperatifi iş birliği ile “genetik kaynaklarımızın ekonomik faydaya dönüştürülmesi” hedeflenmiştir. Müdürlük tarafından yayımlanmış proje bilgi formunda proje hedefleri şöyle tanımlanmıştır:

Peyzaj alanlarında kullanılan çeşitlerin birbirini tekrarlaması ve sürekli belli başlı türler üzerinde üretimin devam etmesi nedeniyle, görsel etki bakımından farklılık yaratan yeni çeşitlerin kullanılmasını teşvik etmek, floramızda hali hazırda bulunan fakat tanımlanamadığı için üretimi bilinmeyen bu nedenle de ithal yoluna gidilen doğal bitkilerimizi sektöre kazandırmak en önemli amaçlarımızdan birisidir. Ekolojik sistemimize uyumlu ve ithal bitkilere göre; kısıtlı bakım şartlarında daha iyi yetişebilen bitkilerin ülkemiz topraklarında var olma avantajını projeye dönüştürmek istedik. Yabancı orijinli bitkiler yerine doğal bitkilerin kullanımını sağlayarak döviz kaybının azaltılması proje amaçlarımızdan bir diğeridir (İstanbul İl Gıda Tarım ve Hayvancılık Müdürlüğü, 2018).

İthal bitkiler yerine yerli tohum kullanımını teşvik eden proje kapsamında öncelikle çalışılacak türlere ilişkin 20 kooperatif ortağına eğitim programları düzenlenmiştir. Nisan-Haziran ayları arasında Sarıyer Gümüşdere Köyü’nde sera kurulacak yer tespit edilmiş ve 320 metrekare iki çatılı sera kurulumu için gerekli malzemeler alınarak kooperatife teslim edilmiştir. 2017 yılında Sarıyer çevresindeki doğal ortamdan çiçek tohumları toplanmış, toplanan tohumlar aşındırma yöntemi uygulanarak çimlendirilmiş, çimlenen fidelerin saksı ve torbalara aktarımından sonra serada 5-6 ay büyütülmesi ve akabinde satışa sunulması planlanmıştır.

Projenin yukarıda bahsedilen hedeflerini 2017 yılından beri Türkiye’nin tohum politikalarındaki dönüşümlerle bağdaştırmak mümkündür. Yerel tohum üretimini yasaklayan ve çiftçiyi ithal tohuma bağımlı hale getiren politikaların aksine son yıllarda yerli tohumların devlet eliyle toplanmasını, tescillenmesini, çoğaltılmasını ve satışını ön gören bir siyaset anlayışı izlenmektedir. Bu makale kapsamında ele alınan projede de benzer bir politik yaklaşımla ithal tohumların yerine yerel tohumların üretimine dayalı İstanbul kent peyzajı oluşturulması hedeflenmiştir.

03.09.2019 tarihinde yürürlüğe girmiş olan Yerel Çeşitlerin Kayıt Altına Alınması, Üretilmesi ve Pazarlanmasına Dair Yönetmelik yerel tohumların kayıt altına alınması, çoğaltılması, pazarlanması ve sürdürülebilir kullanımı ile ilgili hedefleri belirlemektedir (Tarım ve Orman Bakanlığı, 2019). Bu yönetmeliğe göre yerli tohumun tescili için öncelikle bu tohumu elinde bulunduran gerçek veya tüzel kişiler ellerindeki yerel tohumluk örneklerini il veya ilçe müdürlüklerine veya araştırma enstitülerine teslim ederler. Elektronik veri giriş sistemine ön başvuru kabul edildikten sonra tohumlar Tarımsal Araştırmalar ve Politikalar Genel Müdürlüğü (TAGEM) tarafından ilgili araştırma enstitüsüne gönderilir. Çeşitli işlem ve gözlemlere tabi tutulan yerel tohumluklar burada tescillenir ve çoğaltılır. Kayıt altına alınan tohumlar bölgedeki Tarım İşletmeleri Genel Müdürlüğü (TİGEM) ve Bitkisel Ürünler Genel Müdürlüğü’ne (BÜGEM) bağlı işletmelerde çoğaltılır ve kooperatif marketlerde satışa sunulur. Yerel kabak tohumunun üretilip pazarlandığı Bursa Karacabey Tarım İşletmesi, fasulye ve barbunya

tohumlarının üretildiği Eskişehir Anadolu Tarım İşletmesi, yerli tohumdan üretilmiş biber, patlıcan, karpuz ve kavunun üretildiği Ankara Polatlı Tarım İşletmesi yerli tohum üretim ve pazarlama süreçlerinde isimleri ön plana çıkan işletmelere örnek verilebilir.

Devletin 2017 yılından beri düzenlediği Mirasımız Yerel Tohum, Ata Tohum Projesi gibi projelerle savunulan yerli tohumlara yönelik korumacı politikalar, küresel gıda krizi karşısında tarım ve gıda üretimi konusunda kendine yeterli milli ekonomi yaratma projesinin parçasıdır. Projeyi yakından takip eden Emine Erdoğan projenin açılış konuşmasında bu görüşü açıkça şöyle dile getirmiştir:

Gelecekte kendi tarımını yapamayan ülkeler dünyanın açlık noktaları olmaya mahkûm olacaklar. Savaşlar, iklim krizi, kıtlık ve doğal afetler gibi dünyanın yaşadığı buhranlar karşısında varlıklarını en iyi koruyabilen ülkeler, tarımda bağımsızlığa kavuşmuş ülkeler olacak. Yani tohum demek, bir anlamda yaşam sigortası demektir. O yüzden tarımı çok daha geniş anlamıyla düşünmek ve ele almak zorundayız. Ata Tohumu Projesi, tarımı millî bağımsızlığımızın anahtarı olarak gördüğümüzün de ifadesidir. Ülkemizin potansiyelinde dünyanın en önde gelen tohum üreticisi olmak var. Umudum odur ki kısa bir zamanda Türkiye'de inşallah yerli üretimden başka bir şey görmeyeceğiz (Tarım ve Orman Bakanlığı, 2022b).

Emine Erdoğan'ın dile getirdiği gibi devlet, küresel gıda krizi ile baş etmek için yerli tohumların muhafaza edilmesi, çoğaltılması ve pazarlanması konusunda aktif rol üstlenmektedir. Projenin ilk ayağı olarak 31 Mart 2017'de İzmir'de 1.Yerel Tohum Buluşmaları düzenlenmiştir. Daha sonra 25 Mayıs 2017'de Samsun'da ve 25 Nisan 2018'de Şanlıurfa'da tohum buluşmaları gerçekleştirilmiştir (Tarım ve Orman Bakanlığı, 2022d). Proje kapsamında ilgili bakanlık tarafından kurulan ekipler Kahramanmaraş, Adana, Gaziantep, Eskişehir, Bilecik, Kütahya ve Bursa illerinde köyleri dolaşarak, köylüden ve çiftçiden yerel tohumlar toplayarak, çoğaltım ve tanıma işlemleri için bakanlığın ilgili kurumları BÜGEM, TAGEM ve TİGEM'e iletmislerdir. 2019 yılı sonunda proje kapsamında toplanan farklı türde tohumların sayısı 1131'e ulaşmıştır ve 2020 yılı sonunda 42 çeşidin daha tescillenmesi hedeflenmiştir (Tarım ve Orman Bakanlığı, 2022c). Ata tohumlardan elde edilen 60 ton ürün 11 mağazada satışa sunulmuştur.

Bu milliyetçi yaklaşımı ve tohum politikalarını Türkiye'de devletin yerli tohum üretimini tamamen yasakladığı, ithal tohum kullanımını ve özel şirketleri desteklediği, kökeni 1980'li yıllara dayanan neoliberal tohum politikaları ışığında değerlendirmek faydalı olacaktır. Bu dönemde Dünya Bankası ve Avrupa Birliği'nin tarımda yeniden yapılanmayı ve özelleşmeyi savunan liberalleşme politikalarına uygun olarak devletin üreticiye verdiği taban fiyatı uygulaması, sübvansiyon ve kredi gibi destekler ortadan kalkmış, küçük çiftçi arasında mülksüzleşme ve yoksullaşma artmış ve çiftçi tarımsal girdi temini için piyasaya bağımlı hale gelmiştir (Öztürk, 2012; Gürel, 2015; İlkkaracan ve Tunalı, 2010). Sonuçta geçimlik üretim yapan çiftçi sayısı azalmış ve çiftçi turizm, inşaat gibi farklı sektörlere geçerek (Keyder ve Yenal, 2014) veya sözleşmeli işçilik, mevsimlik işçilik yaparak geçimini sürdürebilir hale gelmiştir (Pelek, 2020; Kavak, 2016).

Bu neoliberal politik yaklaşıma uygun olarak Avrupa Birliği uyum programı kapsamında 2006 yılında yürürlüğe giren 5553 sayılı Tohumculuk Kanunu sertifikalı tohumların alınmasını şart koşmuş ve sertifikasız yerel tohumların alımını ve satımını yasaklamıştır. Bu kanun kapsamında devlet maddi desteği sadece sertifikalı tohum eken çiftçiye vermeye başlamıştır (Yıldırım, 2018). Böylelikle kendi tohumlarını üreten çiftçiye verilen devlet desteği kesilmiş ve çiftçi yerel tohumunu satamaz hale getirilmiştir. Devletin 2022 yılı için uyguladığı tarımsal destek miktarlarına baktığımızda devlet desteğinin hala sertifikalı tohum üreten çiftçiye sunulduğunu görüyoruz. Bu yıl Çiftçi Kayıt Sistemi'ne kayıtlı olarak yurt içinde sertifikalı tohum üreten çiftçilere tohumun türüne göre kilogram başına 0,1-5

TL arasında yurt içi sertifikalı tohum üretim desteği ödemesi yapılması planlanmıştır (Tarım ve Orman Bakanlığı, 2022a).

Ayrıca bu yasa, tohum piyasasında özelleşmeyi ve ithalatı destekleyen diğer kanunlarla birlikte değerlendirildiğinde, yasanın tarımda özel şirketlerin kontrol ve denetimini güçlendirdiğini söyleyebiliriz. Tohum fiyatlarının özel sektöre bırakılmasını sağlayan yasa (1983), tohum ithalatı yapan özel şirketlere sübvansiyon ve düşük faizli kredi sağlayan yasa (1985), ve ithal tohumlar için vergi muafiyeti sağlayan yasa (1988) tohum sektöründe özelleşmeyi desteklemiştir. Tohumculuk Kanunu da bu kanunlara paralel şekilde ithal tohum kullanımını ve özel şirketlerden tarafından sertifikalandırılmış tohumların üretimini destekleyerek küçük üreticiyi piyasaya bağımlı hale getirmiştir. Nizam ve Yenel'in belirttiği gibi özel şirketler 1995 yılında tohumların %3'ünü üretirken, bu oran 2006'da %20'ye, 2017'de ise %67'ye çıkmıştır (2020, s. 8). Ata Tohum Vakfı kurucusu Cem Seymen'in belirttiği gibi gıda ithalatında endüstriyelmiş tohum kullanımını, bu tohumun üretimi için fiyatı dövizle bağlı gübre, ilaç gibi tarımsal girdilerin kullanımını şart koşan ve özel şirketlerin tohum üretim ve satışında hegemonya sahibi olduğu tarım sektörü, küçük çiftçinin varlığını tehlikeye sokmaktadır (Soner, 2022).

2017 yılından beri uygulanmakta olan milliyetçi tohum politikaları, yerli tohum üretimini destekler gibi gözükse de bu politikaların küçük çiftçinin üretim koşullarını nasıl etkilediği araştırılmalıdır. Devlet yerel tohumların toplanması, kamuya ait tarım işletmelerinde üretilmesi ve ürünlerin kooperatif marketlerde satışı konusunda daha aktif rol üstlenmeye başlamıştır. Ancak bu üretim ve satış süreçlerinden çiftçi tamamen dışlanmaktadır. Dolayısıyla ata tohum projelerinin küçük üreticilerin sürdürülebilirliğini olumlu şekilde etkilediğini söylemek oldukça güçtür. İlaveten, devlet kendi çiftçi kayıt sistemine kayıtlı sertifikalı yerli tohumları veya özel şirketlerin ürettiği ithal tohumları kullanan çiftçiyi desteklemeye devam etmektedir. Sonuç olarak tohum sektöründe devletin rolü artmış gözükse de uygulamada olan endüstriyelmiş tohum üretimi ve kullanımını teşvik eden politik uygulamalar halen geçerlidir.

Tarımda üretimi zorlaştıran özelleştirmeye dayalı politikalar, gıda krizi, yerli tohum üretim ve satışını yasaklayan kanun karşısında 2000'li yıllarda alternatif ekolojik gıda ağları ve tohum aktivizmi ortaya çıkmıştır. 2007 yılında Buğday Derneği tarafından kurulan Türkiye Tohum Ağı ve Emanetçiler Derneği'nin kurduğu yerel tohum ambarları tohumları korumayı amaçlayan sivil kuruluşlara örnek olarak verilebilir. Yerel tohumu yasaklayan kanuna karşı tohumların çiftçiler arasında ücretsiz olarak el değiştirmesini sağlayan tohum takas şenlikleri ve tohum bankaları da yükselen tohum aktivizmi hareketinin parçasıdır. İlk kez 2010 yılında İzmir Torbalı'da düzenlenen tohum takas şenlikleri (Arıbal, 2020, s. 123), 2011 yılında Seferihisar'da düzenlenen takas şenliği sonrası ürettiği tohumları çiftçilerle paylaşan Can Yücel Tohum Merkezi (Çelik, 2013, s. 61), Kocaeli Kandıra'da emekli bir öğretmen olan Nardane Kuşçu'nun yerel tohum bankası (Kuşçu, 2020) gıda krizini ve ekolojik tahribatı önlemeyi ve biyo-çeşitliliği korumayı hedefleyen, yerel tohumları saklama ve üretme konusunda yaratılan alternatif üretim ilişkilerine örnek olarak verilebilir.

Sarıyer'deki kooperatif örneğinde de tohum toplamayı reddeden kadınlar bu alternatif yaklaşıma uygun olarak tohumların müşterek oldukları için herkese ait olduğunu ve kimse tarafından özelleştirilemeyeceğini savunmuşlardır. Böylelikle devletin tohumların metalaşmasını savunan politikasına karşı alternatif bir tutum takınmışlardır. Sarıyer'deki kadın kooperatifinde yürütülen proje kapsamında tohum toplamayı reddeden bir ortak, bu görüşü şöyle dile getirmiştir:

"Neden tohum toplamaya gitmek istemedik biliyor musun? Çünkü o Allah'ın dağında yetişen tohumlar herkesin aslında. Şimdi bize ucuza toplatacaklardı onları, sonra da fideleri yetiştirteceklerdi kooperatifin seralarında. Belediye ucuza alıp kâr

edecekti. Şimdi ben neden buna alet olayım ki...Zaten alacağım üç beş kuruş paraydı. Yatmadı kafamıza yani” (Görüşmeci 2).

Eski kooperatif ortağı görüşmeci mülakatta tohumların müşterek olduğunu söylemekte ve proje kapsamında tohumların kent peyzajında kullanılan çiçeklerin üretim maliyetini düşürmek amacıyla bakanlık tarafından özelleştirilip belediyeye satılmasına karşı çıkmaktadır. Ayrıca görüşmeci düşük ücret karşılığında kooperatif ortağı kadınlara tohum toplatılmak istenmesini kadın emeği sömürsünün bir biçimi olarak gördüklerini ve bu yüzden tohum toplamayı reddettiklerini belirtmiştir. Böylelikle bakanlığın söz konusu fidelerin üretim maliyetini düşürmek için tasarladığı projeye karşı çıkmaktadır.

Kooperatif yöneticisi de yapılan mülakatta kadınların tohumlara dair müşterek algılarını doğa-kuyu benzetmesi üzerinden şöyle açıklamıştır

“İnsanın bir işi yapması için inanması, gönül koyması lazım. Burada sorun neydi biliyor musun? Kadınlar tohum toplamak istemediler çünkü inanmadılar. Doğa, hepimizin su içtiği ortak bir kuyuydu onlar için. Şimdi biri çıkıp kuyu benim, benim için çalışın deyince susuz kalacağız diye düşündüler. Ondan inanmadılar, istemediler” (Görüşmeci 9).

Görüşmeci kooperatif ortaklarının neden tohum toplamak istemediklerini açıklarken kadınların; doğal kaynakların, tohumların, özelleştirilmesini ve satışını savunan devlet destekli projenin herkesin faydasına olacağına inanmadıklarını belirtmiştir. Kadınlara göre doğa, herkes tarafından ortak kullanılması gereken bir kuyuydu. Bu müşterek kullanılan ve korunan kuyunun özel mülkiyete dönüştürülmesi ve kadınların düşük ücret ile orada çalıştırılmak istenmesi bu düşünceye ters düşmekteydi. Özelleştirilen doğal kaynakların azalacağına ve kuyudaki suyun biteceğine dair düşünceleri, onların projeye gönüllü katılımını engellemiştir.

Bu noktada kapitalizmde ilk birikim sürecinin sürekliliği ve müşterekler üzerine güncel yazındaki tartışmaları hatırlatmak görüşmecilerin ortakların neden tohum toplamayı reddettiklerine dair yaptıkları açıklamaları yorumlamamız için faydalı olacaktır. Midnights Kollektifi (2014) “Yeni Çitlemeler” başlıklı metinde müşterekler kavramının kapitalizm karşıtı toplumsal hareketler çerçevesinde yorumlanması gerektiğini belirtmiştir. Yani müşterekler kapitalizmin ötekisi olan toplumsal formasyonlar ve ilişkilidir. Çalışmada müştereklerden faydalanan küçük çiftçi, topraksız kır işçileri gibi grupların toprağın özel mülkiyete dönüşmesi sonucu üretim araçlarından ayrılması süreci olan birikim sürecinin kapitalizmin devamlılığı için gerekli olduğunu vurgulanmıştır. Ortak kullanılan su, mera, dere, orman, tohum gibi varlıklar ve kullanım şekilleri müşterektir. Müşterekler etrafında örülmüş toplumsal ilişkiler kurlsız ilişkiler bütünü değildir. Bu görüşe karşı Gerret Hardin (1968, ss. 1243-1248) Müştereklerin Trajedisi isimli kitabında ortak kullanım ilişkileri içinde değerlendirilen müştereklerin irrasyonel ilişkiler olduklarını ileri sürmüştür. Bireyle müşterek arası ilişkilerin saf iktisadi rasyoneliteye dayanması gerektiğini savunan Hardin’e göre özel mülkiyet ilişkileri kaynakların muhafazası için gerekli olan rasyonel ilişki biçimidir. Dolayısıyla müşterekler denen kurlsız ilişkiler bütünü savunmak anlamsızdır.

Bu tartışmalar ışığında eski kooperatif ortağının ve yöneticisinin ifadelerini tekrar yorumlarsak, ortakların tohumları müşterek olarak tanımlayarak ve metalaşmasına karşı çıkararak kapitalizm karşıtı bir söylem benimsediklerini söyleyebiliriz. Ortaklar tohumların özelleşmesine ve ilgili yerel yönetim birimlerinin (İl Tarım ve Orman Bakanlığı ve belediyenin) pahalı ithal tohumlar yerine yerli tohum üretimini, fideye dönüştürülmesini ve fidelerin kent peyzajında kullanılmasını hedefleyen projesine katılmayı reddederek kâra dayalı kapitalist ilişki formasyonlarını reddetmişlerdir. Ayrıca düşük ücret

karşılığı emeklerini satmayarak bireyle müşterek arasında sadece iktisadi rasyonaliteye dayalı ilişki olmayacağını belirtmişlerdir.

Aşağıda detaylı şekilde ele alındığı gibi projeyi yürüten bakanlık çalışanları, kooperatif ortağı kadınlarla tohumlar arasındaki ilişkiyi yorumlarken Hardin'in yaklaşımına uygun olarak tohumların metalaşmasını savunmuşlardır. Metalaşan yerli tohumlar ve ucuz kadın emeğine dayalı fide üretimi ile kentsel peyzajın üretim maliyetlerinin düşürülmesi hedeflenmiştir. Bakanlık çalışanları, kooperatif ortağı kadınların günlük yevmiye ile çalışmalarını kadınların ekonomik özgürleşmesinin anahtarı olarak sunmuşlardır.

3. GÜÇLENDİRME YAKLAŞIMI ÇERÇEVESİNDE KAMU KURUMLARI VE KADINLAR ARASI İLİŞKİ

Güçlendirme yaklaşımına göre kadınların ücretli işe katılımı, kadınların sosyal ve ekonomik güçlenmesini sağlamaktadır. Kadınları homojen bir grup olarak ele alan bu yaklaşıma göre kalkınma projeleri kapsamında gelişmekte olan ülkelerde yaşayan kadınlara özgü teknoloji transferi, makineleşme, tohum ve gübre dağıtımı gibi uygulamalarla ücretsiz aile emeği ortadan kalkacak ve kırsal kesim kadınlar iş gücü piyasasına eklenenecektir (Ertürk, 2015). Bu yaklaşıma göre kırsal kadınlar, kaynaklara erişim ve bu kaynakların kullanımı konusunda içinde yaşadıkları ekonomik ve sosyal koşullardan bağımsız kararlar alabilen aktörlerdir. Teknolojinin ve yeni tarımsal girdilerin gelişmekte olan ülkelere aktarımı tek yönlü, yansız ve evrensel bir süreçtir (Lylod-Laney ve Kienzle, 1998).

Güçlendirme yaklaşımını benimseyen ilgili bakanlık yetkilileri de tohum toplama projesini daha önce açıkladığı gibi kadınlara ücretli iş olanağı yaratan bir proje olarak sunmuşlardır. Aynı zamanda bu projenin kadınları piyasaya eklemeyerek toplumsal cinsiyet eşitliği sağlayacağını ileri sürmüşlerdir. Benzer bir yaklaşımla bakanlık yetkililerinin kadınları toplumsal cinsiyet ilişkilerinden bağımsız, kâr-zarar matrisine göre hareket eden aktörler olarak ele aldıklarını görüyoruz. İstanbul İl Tarım ve Orman Müdürlüğü, Kırsal Kalkınma ve Örgütlenme Şubesi Kooperatifçilik Birimi çalışanı yaptığımız mülakatta kadınların düzenli gelir ve kâr elde edemedikleri için projeye katılmayı reddetmelerini şöyle açıklamıştır:

“Maddi açıdan düşünülüyor tabi ki. Ben nasıl kâr elde ederim... Kâr yoksa, zaten ilgi de yok! İnsanlar belirli miktar bir şeyler kazanmak istiyorlar ama kazanamıyorlar. Kazanamayınca da orada ‘aa bu böyleymiş’ diyerek insanlar kendilerini geri çekmeye başlıyorlar” (Görüşmeci 8).

Bu projenin kadın istihdamını arttırma hedefini ise İstanbul İl Tarım ve Orman Müdürlüğü, Tarımsal Veriler Şube Birimi'nde çalışan Ziraat Yüksek Mühendisi görüşmeci yaptığımız mülakatta şöyle ifade etmiştir:

“Biz onların para kazanmasını istiyoruz. Yani bu işin sürekliliğinin olmasını ve kadınların bu işten bir ekonomik değer sağlamalarını ve sürekli bir iş sahibi olmalarını istiyoruz. Bu talep onlardan gelmedi, biz gittik. Sarıyer İlçe Tarım Müdürlüğü ile biz irtibata geçtik. Biz öğrendik ki büyükşehir belediyesi veya diğer firmalar bazı bitkileri yurt dışından ithal edip peyzajda kullanıyorlarmış. Bu ithal edilen bitkilerin Türkiye’de belirli bölgelerde doğada yetiştiğini tespit ettik. Boş yere neden o kadar parayı ithalata veriyorsunuz? Biz bunları bulalım, bunların tohumlarını bu kadınlar toplasınlar ve yetiştirsinler. Ülkemizde üretimi olsun, peyzajda burada kullanılsın diye düşündük” (Görüşmeci 1).

Projenin bir diğer hedefi de yurt dışından ithal edilen tohumların yerine kadın kooperatifi ortağı kadınların toplayıp, bakanlık tarafından kurulan serada fideye dönüştürdükleri yerli tohumların kent peyzajında kullanılmasıydı. Yerel kaynaklarımızı ekonomik faydaya dönüştürmeyi amaçlayan bu proje ile ithal tohumların alımı için yapılan masrafları azaltmak hedeflenmiştir. Bunun için öncelikle bu tohumların yerine kullanılacak yerli tohumların nerede yetiştiğinin tespit edilmesi gerekmiştir. Bu konuda İl Tarım ve Orman Müdürlüğü Yalova'da Bahçe Kültürleri Araştırma Enstitüsü'nde çalışan iki ziraat mühendisi ile irtibata geçmiştir. Çalışma grubu Sarıyer'de Kartal Aydos ormanlarında ve Bursa Uludağ'da yerel tohumların yetiştiğini tespit etmişlerdir. Toplanan tohumların devlet hibesi ile kooperatife yakın özel bir mülk üzerinde kurulmuş serada yetiştirilmesini ve belediyeye satılmasını planlamışlardır.

İl Tarım ve Orman Müdürlükleri ve İl Ticaret Müdürlükleri kadın kooperatiflerinin etkileşim içinde oldukları en önemli kamu kurumlarıdır. Bu kurumlar kadın kooperatiflerine yönelik kapasite geliştirme eğitimleri ve yönetim ve denetleme kurulu üyelerine kooperatif kurma, rekabet, dayanışma ve işletme eğitimleri düzenlemektedirler. Bu eğitim programlarında kooperatifçilik, muhasebe, e-ticaret, girişimcilik gibi üretimden bağımsız konulara veya belli bir ürünün üretilmesine odaklanılmaktadır. Bu eğitim programlarının içeriğinin farklı sektörlerde hizmet veren kadın kooperatiflerinin farklı ihtiyaçlarına göre düzenlenmesi ve etkilerinin ölçülebilmesi gerekmektedir. 2019 yılında Bursa ve Bilecik'teki beş kadın kooperatifinin ortakları bu eğitimlere katılımın 35 yaşla sınırlanmasından, eğitimlerin çok uzun sürmesinden, şehrin uzak yerlerinde verilmesinden ve eğitim sonrası üretim ve satış süreçlerinin takibinin yapılmamasından şikâyet etmişlerdir (Kurşuncu ve Yılmaz, 2020, s. 154).

Bu kamu kurumlarının Sarıyer'deki kadın kooperatifi ortakları için düzenledikleri eğitim programına baktığımızda da İstanbul İl Tarım ve Orman Müdürlüğü çalışanlarının eğitim programlarının Sarıyer'de düzenlenmesinden şikayetçi olduklarını görüyoruz. İstanbul İl Tarım ve Orman Müdürlüğü, Tarımsal Veriler Şube Birimi'nde çalışan Ziraat Yüksek Mühendisi yaptığımız mülakatta büyük şehir özgü olan ulaşım sorununun düzenli aralıklarla saha ziyaretleri yapılmasını ve eğitim programları düzenlenmesini engellediğini belirtmiştir:

“İstanbul'da bu işler çok zor oluyor. Biz buradan kalkıp gününbirlik Sarıyer'e gidiyoruz. Ateş almaya gitmiş gibi, gidiyorsun hemen paldır küldür eğitimi veriyorsun. Trafik sıkışıklığı var, evimize geri dönelim diye hemen ayrılıyorsun. Ulaşım sorunu İstanbul'un her kesiminde olduğu gibi bize de yansıyor tabii” (Görüşmeci 1).

Ayrıca verilen eğitimin içeriği kadın kooperatifinin talep ve ihtiyaçlarına göre değil, projenin ihtiyacına göre belirlenmiştir. İstanbul İl Tarım ve Orman Müdürlüğü yetkilileri, Bursa Uludağ Üniversitesi'nde çalışan bir peyzaj mimarıyla birlikte düzenledikleri uygulamalı eğitim programında tohumların toplanması, ayıklanması, çimlendirilmesi aşamalarına ilişkin teknik bilgileri kadınlara aktarmışlardır. Projede eğitim programlarında aktif olarak görev almış Atatürk Bahçe Kültürleri Merkezi Araştırma Enstitüsü'nde çalışan Ziraat Yüksek Mühendisi görüşmecinin ifade ettiği gibi kadınlara yönelik tohumları tanıtan, ekim ve çimlendirme teknikleri, toprak koşulları, sıcaklık isteği ve sulama hakkında bilgiler içeren broşürler hazırlanmıştır (Görüşmeci 3). Proje kapsamında düzenlenen eğitim programlarını uygulayanlar tohum toplama ve yetiştirmeye ilişkin teknik bilgilerini kadınlara aktardıktan sonra tüm üretim sürecinin kontrol ve takibinin sorumluluğunu kadınlara yüklemişlerdir.

Sonuçta eğitime katılan 30 kadından hiçbiri İstanbul İl Tarım ve Orman Müdürlüğü'nün temin ettiği ilk tohumlar için sera içinde toprağı hazırlama, ekim ve sulama işlerini yapmak istememiştir.

Görüşülen kamu çalışanlarına göre bu durum kadınların rasyonel karar alamamalarından kaynaklanıyordu. Kooperatif ortağı kadınlara bir iş imkânı sunulmuştu ancak kadınlar bu imkânı değerlendirememişlerdi. Temmuz ayında toplanan tohumların, sonbaharda kurutulması, temizlenmesi ve Mart ayında dikimi ve çimlendirilip fideye dönüşmesi, ilaçlanması ve paketlenmesi yaklaşık altı aylık bir çalışma sürecini kapsamaktaydı. Proje planına göre bu üretim süreçlerinin hiçbirinde kadınlara bir ödeme yapılmayacaktı. Ancak fidelerin belediyeye kooperatif üzerinden satılması sonrasında kadınlara kooperatif tarafından emeklerinin karşılığı belirli bir ücret ödeneceği belirtilmiştir. Kadınlar yılın büyük bir kısmında ücretsiz çalışmayı gerektiren bu koşulları kabul etmemişlerdir. Ayrıca kooperatif, seranın kurulu olduğu arazi için özel mülk sahibine her ay 7000 TL kira ödemek zorunda kalmıştır. İlgili bakanlık sadece serayı kurmuş ancak üretimin sürekliliğini sağlamak için kooperatife kira yardımında bulunmayı gerekli görmemiştir (Görüşmecı 1). Dolayısıyla kamu kurumunun kadın kooperatifini kendini sürdürmesi gereken bir işletme olarak gördüğünü söyleyebiliriz.

Bölümün başında açıklanan güçlendirme yaklaşıma yönelik en önemli eleştirilerden biri kalkınma projelerinin etkilerinin evrensel olmadığı ve ücretli iş gücüne katılımın kadını her zaman özgürleştirmediği savıdır. Keşisimsel bir perspektiften değerlendirildiğinde kadınların mensup olduğu sınıf, yaş, medeni durum, ırk gibi değişkenler projelerin uygulamalarını doğrudan etkilemektedir. Kadınların deneyimlerinin bağlamsallığına, mekansallığına ve çeşitliliğine vurgu yapılmalıdır. Bu perspektif toplumsal cinsiyet ilişkilerinin, beklenti ve normların ve sınıfsal ilişkilerin kırsal kesim kadınının zaman kullanımını, kaynaklara, teknolojiye erişim ve kullanımını, sorumluluklarını ve yaptığı işleri nasıl etkilediğini açıklamamızı sağlayacaktır (Yücel, 2016; Aguilar, 2018). Dolayısıyla bu yaklaşım kadınları içinde yaşadıkları toplumsal ilişkilerden bağımsız kazanç peşinde koşan ekonomik aktörler olarak ele alan güçlendirme yaklaşımına karşı çıkmaktadır.

Benzer eleştirileri bakanlık yetkililerinin benimsedikleri ekonomik güçlendirme yaklaşımının kritiği için de kullanabiliriz. Yetkililere göre kadınların bu olumsuz koşullar altında çalışmayı reddetmeleri akılcı bir karar değildi, çünkü proje onlara yeni istihdam olanakları yaratmayı hedefliyordu. Aynı zamanda projeyi yürüten yetkililere göre toplumsal yeniden üretim emeğinin ve toplumsal cinsiyet ilişkilerinin kadın emeği üzerinde hiçbir etkisi yoktu. Oysa bakım emeği ve toplumsal cinsiyete dayalı normlar ve beklentiler kadınların emekleri ile olan ilişkilerini ve tohum toplama kararlarını doğrudan etkilemiştir.

4. TOPLUMSAL CİNSİYET İLİŞKİLERİNİN TOHUM TOPLAMA KARARI ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

Melda Yaman'a (2020, ss. 27-29) göre Türkiye'de pek çok kadın kooperatifi doğal kadın işi olarak görülen gıda ve el işi gibi yeniden üretim alanlarında faaliyet göstermekte ve eşitsiz ilişkiler bu oluşumlarda yeniden üretilmektedir. Tarım alanında faaliyet gösteren kadın kooperatiflerine ilişkin sınırlı sayıdaki çalışmada toplumsal cinsiyet rollerinin, kooperatiflerin kuruluş ve işleyişi üzerindeki etkileri incelenmiştir. 2019 yılında Bursa ve Bilecik'te gıda üretimi yapan kadın kooperatiflerinde, erkeklerin evdeki bakım ve ev işlerini aksatmamak koşulu ile kadınlara kooperatiflerde çalışma izni verdikleri tespit edilmiştir (Kurşuncu ve Yılmaz, 2020, s. 163). Bir başka örnekte, 2013 yılında Tatvan'da Kavar Kooperatifi'nde kadınların tarımsal üretimde aktif olarak çalışmalarına rağmen kooperatifte üretime karar verme ve pazarlama gibi işlerin erkekler tarafından yürütüldüğü ve üretimden elde edilen gelirin erkek elinde toplandığı gösterilmiştir (Okur, 2020, ss. 257-261).

Benzer şekilde Ankara'da pekmez ve portakal reçeli üretimi yapan bir kadın kooperatifinde yönetici ile yaptığım mülakatta kuruluş aşamasında erkeklerin evdeki işleri aksatacakları için pek çok kadına kooperatif üyeliği için izin vermediği anlatılmıştı (Görüşmecı 5). Dolayısıyla ev-iş rol çatışmasının, kadının çalışmasına dair algıların ve hane içindeki iş bölümünün kadın örgütlenmesini

etkilediğini söyleyebiliriz. Kadınların öncelikli görevlerine dair algı, özellikle genç olanların kooperatifte aktif olarak çalışmasını da engellemektedir. Düzce’de ağaç fidanı üreten başka bir kadın kooperatifinin genç bir yöneticisi ev işlerine ve çocuk bakımına yeterince vakit ayıramadığı için sürekli kayıncı tarafından eleştirildiğini ve bu yüzden eğitim programlarına katılmadığını anlatmıştı (Görüşmeci 6). Antalya’da kinoa bitkisi ve kinoalı mamuller üreten başka bir kadın kooperatifi yöneticisi ise yaptığımız mülakatta kendisi cesaret, özgüven gibi erkeksi özelliklere sahip olduğu için erkeklerin eşlerinin kooperatifte çalışmalarına izin verdiklerini belirtmişti (Görüşmeci 7). Bu örnekler bize toplumsal cinsiyet ilişkileri kadın emeğinin kooperatiflerde örgütlenmesini etkilediğini göstermektedir.

Benzer şekilde toplumsal cinsiyete dayalı norm ve beklentiler kadınların tohum toplama projesine aktif katılmalarını engellemiştir. İstanbul İl Tarım ve Orman Müdürlüğü Kırsal Kalkınma ve Örgütlenme Şubesi Kooperatifçilik Birimi yetkilisi bu konudaki görüşlerini şöyle ifade etmiştir:

“İlk aşama tohum toplanmasıydı. Tohumların yerlerini de tespit ettik. Tohum toplama süreci biraz meşakkatli. Ona katılımcı olarak hadi gelin gidiyoruz. Bizim evde başka işimiz var, eşim kızdı gibi bahanelerle bizi ekarte etmeye çalıştılar. Daha doğrusu gelemediler. Gelmek istiyorlardı ama gelemediler. 30 kişiden 3-4 kişi geldi” (Görüşmeci 4).

Proje kapsamında ilgili birimin yetkilileri İstanbul Pendik’te Aydos Ormanları’nda tohum toplamak için kadınları kamuya ait servis aracı ile birkaç kez evlerinden almışlar ve evlerine geri bırakmışlardır. Kooperatif ortaklarının büyük çoğunluğu eşleri izin vermediği için bu gününbirlik tohum toplama turlarına katılamayacaklarını belirtmişlerdir. Bakanlık yetkilileri Bursa Uludağ’a tohum toplamak için konaklamalı tur düzenlemeye karar verince gününbirlik turlara katılan çok az sayıdaki kadın da eşlerinin uzak ve konaklamalı turlara katılmalarına izin vermedikleri gerekçesiyle projeden çekildiklerini bildirmişlerdir.

İkinci olarak kadınların toplumsal yeniden üretim emeğiyle üretim sürecine sundukları katkının bilincinde oldukları ve tohum toplamayı ekstra bir iş olarak gördükleri için tohum toplamayı reddetmişlerdir:

“Zaten tüm ev işi, yemek, ütü, çamaşır, temizlik, çocukların bakımı her şey bizim üstümüzde. Bu işler yapılmazsa beyler nasıl işe giderler? Birinin bu işleri yapması lazım. Evde bu kadar iş varken, ben nasıl tohum toplamaya giderdim? Nasıl akşama kadar çalışırdım? Bu işler sırtımdaki yükü arttırırdı sadece. Evde çektiğimiz yetmiyor, bir de kooperatifte çekmeye devam edecektik. Üstelik sürekli para da kazanamayacaktık. Kazansak da erkeklerden daha düşük ödeyeceklerdi. Biz işi yapmayınca komşu köylerden günlük 100 TL’ye adam kiraladılar tohum toplamak için. Bize ise 50 TL teklif etmişlerdi” (Görüşmeci 2).

Eski kooperatif ortağı çocuk bakımı ve ev işlerini kapsayan ücretsiz ev içi emeğin kapitalist üretim ilişkilerine içkin olduğunu belirtmiştir. Bu emeğin sadece hane içinde tüketim için kullanım değeri üretmediğini, artı-değerin kaynağı olan emek gücünü ürettiğini ifade etmiştir. Diğer bir deyişle ev içi üretim emek gücünün yeniden üretimi için gereklidir çünkü işverenin çalışan erkeklere emek gücünün değerinin altında bir ücret ödenmesini kolaylaştırarak kapitalist sistemin sürmesini sağlar. Dolayısıyla ev içi emek bir değer üretir. Kadınlar ve erkekler arasındaki cinsiyetçi iş bölümünde ev işi ve çocuk bakımı kadının görevidir ve bu sayede erkekler ücretli emek yolu ile kapitalist üretime katılabilmektedirler. Bu iş bölümü ve ücretsiz bakım emeği sayesinde erkeklerin emek gücünün yeniden üretimi gerçekleşmektedir.

Literatürde patriyarka ve kapitalizm arasındaki ilişkinin nasıl ele alınması gerektiğine dair yapılan tartışmalar görüşmecinin kendi emeği ile kurduğu ilişkiyi yorumlamamız için faydalı olabilir. İkisini birbirinden bağımsız iki sistem olarak ele almak yerine birbirini belirli tarihsel bağlamlarda nasıl karşılıklı olarak kurduklarını düşünmek faydalı olacaktır (Acar Savran, 2018; Acar Savran, 2021). Kapitalist sistem içerisinde kadın emeği üzerinde pek çok farklı ataerkil denetim ve tahakküm mekanizması işlemektedir. Kadın emeğini ücretsiz ve değersiz yeniden üretim emeği ile ilişkilendirerek ve kadınları düşük ücretli ve güvencesiz işlere muhtaç eden emek gücü piyasası pek çok cinsiyetçi önyargıya göre işlemektedir. Kadınların ücretsiz yeniden üretim emeği, emek gücünün maliyetini düşüren sermaye dışı bir girdi işlevi görmektedir. Dolayısıyla Heidi Hartmann'ın (1979) ileri sürdüğü gibi patriyarka ile üretim ilişkilerini birbirinden ayırmak mümkün değildir. Erkekler kadın emeğini sömürme fırsatı sunan cinsiyetçi iş bölümü patriyarkanın maddi temelini oluşturmaktadır. Sonuç olarak patriyarka tarihler-üstü evrensel bir sistem değildir ve kapitalizmden kurtulmadan patriyarkanın ortadan kalkması mümkün değildir.

Ayrıca kooperatif ortağı kadınlar için tohum toplamak kadın emeği üzerindeki ataerkil kontrol mekanizmalarını çözmeyecek ve kadınların hane dışına çıkıp çalışarak ekonomik özgürlüklerini kazanmalarına ve güçlenmelerine yol açmayacaktır. Kadınlar için tohum toplamak ve kooperatifin serasında bu tohumları fideye dönüştürmek iş yüklerinin artması anlamına geliyordu. Üstelik kadınlar iş gücü piyasasında emeklerini tohum toplamak için sattıklarında ayrımcılıkla karşılaşmaya devam edeceklerini ve erkeklerden daha düşük ücret alacaklarını biliyorlardı. Nitekim projenin devamı için Tarım ve Orman Bakanlığı'nın kadınlara teklif ettiği günlük ücret 50 TL iken, erkekler için teklif edilen ücret bu ücretin iki katı idi. Proje faaliyetlerini kamu kurumları kadın kooperatifi ortaklarının talep ve beklentilerini hesaba katmadan yürüttükleri için düşük ücret ve tohum toplamanın ekstra iş yükü olarak görülmesi gibi sorunlar ortaya çıkmıştır.

Sonuç olarak toplumsal cinsiyete ilişkin beklentiler kadın emeğinin kullanım biçimlerini ve kadınların tohum toplama kararlarını doğrudan etkilemiştir. Kadınları ev işlerinden ve çocuk bakımından sorumlu tutan cinsiyetçi iş bölümü içerisinde kadınlar, eşlerinin iş piyasasına aktif katılımı ve emek gücünün yeniden üretimi için gereken sermayeye sübvansiyon sağlamışlardır. Bu yüzden tohum toplama ve serada çalışma onlar için özgürleşme ve hane içi ataerkil ilişkilerin yapı bozuma uğraması anlamına gelmemiştir. Tohum toplama kadınlar için çifte iş yükü anlamına geldiği için projede yer almak istememişlerdir. İkinci olarak toplumsal cinsiyete dayalı önyargılar sonucu kadınlara kamu kurumu tarafından erkeklerle kıyasla daha az ücret önerilmiştir. Böylelikle iş piyasasında kadınlara daha düşük ücret verilmesini meşru gören erkek egemen ideolojinin farkında olan kadınlar yevmiyeli işçi olarak emeklerini satmayı reddetmişlerdir. Ayrıca hane içindeki ataerkil ilişkiler kadınların evden uzak yerlerde düzenlenen gününbirlik veya konaklamalı tohum toplama turlarına katılmalarını engellemiştir. Eşleri kadınların bu turlara katılmalarını uygun görmemişler ve rıza göstermemişlerdir.

SONUÇ

Kadınların doğaya yakın oldukları için tohum topladıklarını ileri süren tohum toplayan kadınlar söylemi, kadınların tohum toplama eylemlerinin patriyarkal toplumsal düzenle olan ilişkisini göz ardı etmektedir. Alternatif yaklaşım ise bu eylemleri toplumsal cinsiyete dayalı iş bölümünü ve bakım emeği kavramı ile açıklamaktadır. Ancak bu yaklaşım ataerkiyi tarih dışı bir yapı olarak ele almakta ve bu yapı ile üretim ilişkileri arasındaki girift ilişkileri göz ardı etmektedir. Tohum toplamanın kadınların üretim ilişkileri içindeki konumunu değiştirdiğini savunan diğer çalışmalar ise toplumsal cinsiyete dayalı norm ve beklentilerin ve yeniden üretim emeğinin değişen konumları üzerindeki etkisini göz ardı etmektedir.

Bu makalede 2017 yılında İstanbul’da bir kadın kooperatifinin ortaklarına yerli bitki tohumlarını toplatmayı ve kent peyzajında kullanmak için fide üretilmesini hedefleyen devlet projesinin neden başarısızlıkla sonuçlandığı incelenmiştir. Tohum toplamayı reddeden kadınların kararları makro tohum politikaları, bakanlık yetkililerinin kadın emeğine ve kapitalizme dair yaklaşımları ve toplumsal cinsiyet ilişkileri üzerinden değerlendirilmiştir. Böylelikle üretim ve yeniden üretim ilişkilerinin kadınların emeklerinin kullanımına dair verdikleri karar üzerindeki etkileri gösterilerek literatürdeki çalışmaların ötesine geçilmeye çalışılmıştır.

Öncelikle 2018 yılından beri yerli tohum kullanımını ve satışını yasaklayan ve özel şirketlerin tohum sektöründeki kontrolünü düzenleyen makro politikalardan yerli tohumların devlet eliyle toplanması, kamuya ait işletmelerde çoğaltılması ve kooperatif marketlerde satışını destekleyen politikalara geçilmiştir. Ayrıca sertifikalı yerli tohum kullanımını destekleyen politik uygulamalar devam etmektedir. Bu politikalarla devletin tohum sektöründeki rolü artmış olsa da üretici, üretim ve satış süreçlerinin dışında bırakılarak tohumlar metalaşmakta ve endüstriyelmiş tohum kullanımı teşvik edilmeye devam etmektedir. Bu makalede ele alınan projeyi hedefleri kapsamında değerlendirdiğimizde makro politikalarla uyumlu olduğunu söyleyebiliriz. Pahalı ithal tohumlar yerine yerli tohum üretimini ve bu tohumlardan üretilen fidelerin belediye tarafından kent peyzajında kullanılmasını hedefleyen proje ile çiçeklerin üretim maliyetinin düşürülmesi planlanmıştır. Böylelikle proje ile makro politikalara uygun olarak yerli tohumların metalaştırıldığını ve tohumlar üzerindeki devlet kontrolünün arttığını söyleyebiliriz.

Makro politik yaklaşımına uygun olarak projeyi yürüten bakanlık yetkilileri metalaşan yerli tohumlar ve ucuz kadın emeğine dayalı fide üretimi ile kentsel peyzajın üretim maliyetlerinin düşürülmesini hedeflemişlerdir. Ayrıca kooperatif ortağı kadınların geçici süre günlük yevmiye ile çalışmasını kadınların ekonomik özgürleşmesinin anahtarı olarak sunmuşlardır. Yetkililere göre kadınların kendilerine yeni istihdam olanakları sunan bu projeyi reddetmeleri akılcı değildi çünkü onlar için kadınlar, içinde yaşadıkları ekonomik ve sosyal koşullardan bağımsız olarak hareket eden aktörlerdi. Dolayısıyla onları iş piyasasına eklemeyi amaçlayan proje onların ekonomik güçlenmesini sağlayacaktı. Oysa kadınlar kâr maksimizasyonunu hedefleyen kapitalist üretim ilişkileri içinde yer almayı reddetmişler ve tohumları müşterek olarak tanımlamışlardır. Ayrıca emek piyasasında emeklerini düşük ücretle satmayı reddederek kadın ve tohum arasında iktisadi rasyonaliteye dayalı ilişki biçiminin tek ilişki biçimi olmadığını göstermişlerdir. İlaveten, proje kapsamında devlet desteği ile kurulan seranın kira masrafı kooperatife yüklemiş ve tohum toplama, kurutma, temizleme, fideye dönüştürme ve fideleri saksılara yerleştirme gibi yılın büyük kısmını kapsayan üretim süreçleri boyunca kadınların emeğinin ücretsiz kullanımı planlanmıştır. Ancak fideler belediyeye satıldıktan sonra satıştan elde edilen gelirin bir kısmının kadınlara paylaşılacağı belirtilmiştir. Kadın emeği sömürsüne dayalı bu planlama yüzünden de kadınlar projede yer almak istememişlerdir.

Son olarak toplumsal cinsiyete dayalı iş bölümü ve beklentiler kadınların projeye katılmama kararlarını etkilemiştir. Yeniden üretim emeği ile üretim emeği arasındaki ilişkiler kapsamında bu iş bölümünü iki açıdan değerlendirebiliriz. Birincisi, bu iş bölümü içerisinde ev işlerinden ve çocuk bakımından sorumlu olan kadınlar için tohum toplama ve serada çalışma ekstra iş yükü anlamına geldiği için projede yer almak istememişlerdir. Ayrıca cinsiyetçi ön yargı ile kamu kurumu yetkilileri projenin devamlılığı açısından tohum toplama için erkeklere daha fazla ücret teklif etmişlerdir ve kadınlar emeklerini düşük ücretle satarak üretim ilişkilerine katılmayı reddetmişlerdir. Ayrıca erkek egemen ideolojinin parçası olarak eşleri kadınların evden uzak yerlerde tohum toplamalarına izin vermemişlerdir.

Bu makalenin Türkiye’de makro tohum politikalarının kadın emeği üzerindeki etkilerini üretim ve yeniden üretim ilişkilerini göz önünde tutarak değerlendirecek yeni çalışmalara yol göstereceği umulmaktadır. Makro tohum politikalarının yerel düzeydeki uygulamalarını ve bu uygulamaların kadın emeği üzerindeki etkilerini toplumsal cinsiyet perspektifinden değerlendirecek çalışmalar kadın ve doğa arasındaki ilişkilerin karmaşıklığını anlamamızı sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

- Acar Savran, G. (2018). *Feminizm Yazıları: Kuramdan Politikaya*. İstanbul: Dipnot Yayınları.
- Aguilar, D. (2018). Kesişimsellik. (der.) Mojab, S. *Marksizm ve Feminizm içinde* (ss.255-278). İstanbul: Yordam Kitap.
- Acar Savran, G. (2021). Patriyarka üzerine kısa not. *Praksis*, 57, 57-61.
- Arıbal, B. (2020). Tohumları Koruyan Kadınlar Söyleminin Düşündürdükleri: Ekolojik Gıda Hareketinde Özcülük ve Bakım Emeğinin Eşitsiz Bölüşümü. (der.) Işıl, Ö. ve Değirmenci, S. *Yaşamı Örgütleyen Deneyimler: Kadınlar Dayanışma Ekonomilerini ve Kooperatifleri Tartışıyor* içinde (ss.169-196). İstanbul: Notabene Yayınları.
- Büke, A. ve Eren, Z. C. (2016). Sen Aklını Mu Yedun Çocuk? Neoliberalizm, Değersizleşme ve HES Karşıtı Hareketler: Fındıklı Direnişi Örneği. (der.) Aksu, C., Erensü, S. ve Evren, E. *Sudan Sebepler: Türkiye’de Neoliberal Su-Enerji Politikaları ve Direnişler* içinde (ss.313-339). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Çelik, Z. (2013). Tarımsal biyoçeşitliliğin korunmasında yerel tohum bankalarının rolü üzerine bir araştırma: Karaot Köyü Tohum Derneği ve Yöresi Derneği. Doktora Tezi, Ege Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, İzmir.
- Değirmenci, E. (2021). Agroekoloji ve Toplumsal Cinsiyet. (der.) T. Özkaya, M. Y. Yıldız, F. Özden, ve U. Kocagöz. *Agroekoloji Başka Bir Tarım Mümkün* içinde (ss.277-288). İstanbul, Metis Yayınları.
- Değirmenci, E. (2020). Doğa ve kadına tecavüz. <https://www.sivilsayfalar.org/2020/08/20/kadina-ve-dogaya-tecavuz/> Erişim tarihi: 03.06.2022
- Delaney, C. (2018). *Tohum ve Toprak*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ertuğ, F. (2003). Gendering the Tradition of Plant Gathering in Central Anatolia (Turkey). (der.) Howard, P.L. *Women and Plants: Gender Relations in Biodiversity Management and Conservation* içinde (ss.183-196). London: Zed Books.
- Ertürk, Y. (2015). Doğu Anadolu’da modernleşme ve kırsal kadın. (der.) Tekeli, Ş. *1980’ler Türkiye’sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar* içinde (ss.177-187). İstanbul: İletişim.
- Göker, G. (2019). Uygarlığın Tohumu Köylü Kadının Sandığında. (der.) E. Değirmenci (ss.99-111) *Doğa ve Kadın: Ekolojik Dönüşümde Feminist Tartışmalar* içinde. İstanbul: KADAV.
- Görüşmeci 1. İstanbul İl Tarım ve Orman Müdürlüğü, Tarımsal Veriler Şube Birimi, Ziraat Yüksek Mühendisi. İstanbul: 05.03.2020.
- Görüşmeci 2. Sarıyer Kadın Kooperatifi Eski Ortağı. İstanbul: 24.07.2020.
- Görüşmeci 3. Atatürk Bahçe Kültürleri Merkezi Araştırma Enstitüsü Çalışanı. Yalova: 26.02.2020.
- Görüşmeci 4. İstanbul İl Tarım ve Orman Müdürlüğü, Kırsal Kalkınma ve Örgütlenme Şubesi, Kooperatifçilik Birimi. İstanbul: 05.03.2020.
- Görüşmeci 5. Ankara’da Kadın Kooperatifi Yöneticisi. Ankara: 05.02.2020.
- Görüşmeci 6. Düzce’de Kadın Kooperatifi Yöneticisi. İstanbul: 08.05.2020.
- Görüşmeci 7. Antalya’da Kadın Kooperatifi Yöneticisi. İstanbul: 24.04.2020.
- Görüşmeci 8. İstanbul İl Tarım ve Orman Müdürlüğü, Kırsal Kalkınma ve Örgütlenme Şubesi, Kooperatifçilik Birimi. İstanbul: 05.03.2020.
- Görüşmeci 9. Sarıyer Kadın Kooperatifi Yöneticisi. İstanbul: 13.03.2020.

- Gürel, B. (2015). Türkiye’de kırdaki sınıf mücadelelerinin tarihsel gelişimi. (der.) Savran, S., Tanyılmaz, K. ve Tonak, A. *Marksizm ve Sınıflar: Dünyada ve Türkiye’de Sınıflar ve Mücadeleleri* içinde (ss.303-386). İstanbul: Yordam Kitap.
- Hardin, G. (1968). The tragedy of commons. *Science*, 162 (3859), 1243-1248.
- Heidi, Hartmann. (1979). The unhappy marriage of Marxism and Feminism: Towards a more progressive union. *Capital and Class*, 3 (2), 1-33.
- Işıl, Ö. ve Ö. Aslan. (2014). Kadınlığın su hali: HES direnişlerindeki Karadenizli kadın temsilleri üzerine bir deneme. *Kültür ve Siyasette Feminist Yaklaşımlar*, 22, 40-48.
- İlkkaracan, İ. ve Tunalı, İ. (2010). Agricultural transformation and the rural labor market in Turkey. (der.) Karapınar B., Adaman F. ve Ozertan, G. *Rethinking Structural Reform in Turkish Agriculture: Beyond the World Bank’s Strategy* içinde (ss. 103–149). New York: Nova Science Publishers.
- İstanbul İl Gıda Tarım ve Hayvancılık Müdürlüğü. (2018). İstanbul İl Gıda Tarım ve Hayvancılık Müdürlüğüne uygulanmış ve 2017 yılı sonu itibarıyla bitmiş olan eğitim ve yayım projelerine ait bilgi ve iletişim formu. <https://www.tarimorman.gov.tr/EYYDB/Menu/17/Egitim-Ve-Yayim-Projeleri> Erişim tarihi: 05.05.2020
- Jackson, C. (1993). Women/Nature or gender/history? A critique of ecofeminist “development”. *Journal of Peasant Studies*, 20 (3), 389–418.
- Kavak, S. (2016). Syrian refugees in seasonal agricultural work: a case of adverse incorporation in Turkey. *New Perspectives on Turkey*, (54), 33-53.
- Keyder, Ç. ve Yenal, Z. (2014). *Bildiğimiz Tarımın Sonu: Küresel İktidar ve Köylülük*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kurşuncu H. ve Yılmaz, S. (2020). Gıda üretiminde kadın emeği: Kadın Dernekleri ve Kadın Kooperatifleri. (der.) Işıl, Ö. ve Değirmenci, S. *Yaşamı Örgütleyen Deneyimler* içinde (ss.143-169). İstanbul: Notabene Yayınları.
- Kuşçu, N. (2020). Çocukluğundan beri topladığı yerli tohumları gelecek nesiller için saklıyor. Erişim: https://www.youtube.com/watch?v=Uj6_mpywiyl
- Leach, M., Metha, L. ve Prabhakaran, P. (2016). Sustainable development: A gendered pathways approach. (der.) Leach, M. *Gender Equality and Sustainable Development* içinde (ss.1-34) London: Routledge.
- Lylod-Laney, M. ve Kienzle, J. (1998). Making each and every farmer count: Gender and participation in agricultural engineering projects. (der.) Everts, S. *Gender and Technology: Empowering Women and Engendering Development* içinde. NY: Zed Books.
- Midnights Kollektifi (2014). Yeni çitlemeler. (der.) Göztepe, Ö. *Sermayenin Kaldıracağı* içinde (ss.277-298). İstanbul: Notabene Yayınları.
- Nizam, D. ve Yenal, Z. (2020). Seed politics in Turkey: the awakening of landrace wheat and its prospects. *The Journal of Peasant Studies*, 47 (4), 1-26.
- Oakley, E. ve Momsen, J. H. (2007). Women and seed management: a study of two villages in Bangladesh. *Singapore Journal of Tropical Geography*, 28 (1), 90-106.
- OECD. (2008). *Gender and Sustainable Development: Maximizing the Economic, Social and Environmental Role of Women*. Paris: OECD Publishing.

- Okur, R.E. (2020). Kırsal kalkınma projesinde kadının katılımcılığı: Kavar Havzası deneyimi. (der.) Işıl, Ö. ve Değirmenci, S. *Yaşamı Örgütleyen Deneyimler* içinde (ss.235-269). İstanbul: Notabene Yayınları.
- Öztürk, M. (2012). *Agriculture, Peasantry and Poverty in Turkey in the Neo-liberal Age*. NY: Wageningen Academic Publishers.
- Pelek, D. (2020). Ethnic residential segregation among seasonal migrant workers: from temporary tents to new rural ghettos in Southern Turkey. *The Journal of Peasant Studies*, (47), 1-24.
- Puskur, R. (2021). Toward seed systems that bring benefits and empowerment for women. CGIAR GENDER PLATFORM evidence explainer. Nairobi, Kenya: CGIAR GENDER Platform. <https://hdl.handle.net/10568/114803>. Erişim tarihi: 13.06.2022
- Sahoo, L., Chakradhar, P., Arya, M. P.S., Prusty, M., Sahoo A. ve Sahoo, M. (2018). Gender roles in seed storage and management. *International Journal of Science, Environment and Technology*, 7 (1), 219 – 224.
- Shiva, V. (1995). *Staying Alive: Women, Ecology and Survival in India*. London: Zed Books.
- Soner, S. (2022). Ata Tohum Vakfı Kurucusu Cem Seymen: Türkiye'nin baştan bir tarım politikası yapması lazım; yabancı şirketler ülkeden çıkarılmalı, işgal altındayız. *T24*. Erişim: <https://t24.com.tr/haber/ata-tohum-vakfi-kurucusu-cem-seymen-turkiye-nin-bastan-bir-tarim-politikasi-yapmasi-lazim-yabanci-sirketler-ulkeden-cikarilmali-isgal-altindayiz,1040138>
- Tarım ve Orman Bakanlığı. (2022a). Çiftçilere ödenecek tarımsal destekler belli oldu. <https://www.tarimorman.gov.tr/Haber/5134/Ciftcilere-Odenecek-Tarimsal-Destekler-Belli-Oldu>. Erişim tarihi: 05.04.2022
- Tarım ve Orman Bakanlığı. (2022b). Mirasımız yerel tohum projesi tanıtım toplantısı. <https://www.tarimorman.gov.tr/Sayfalar/Detay.aspx?Sayfald=57> Erişim tarihi: 10.04.2022
- Tarım ve Orman Bakanlığı. (2022c). Mirasımız yerel tohum projesi üretim ve tanımlama işlemleri. <https://www.tarimorman.gov.tr/Sayfalar/Detay.aspx?Sayfald=57> Erişim tarihi: 12.06.2022
- Tarım ve Orman Bakanlığı. (2022d). Yerel tohum buluşmaları. <https://www.tarimorman.gov.tr/Sayfalar/Detay.aspx?Sayfald=57>. Erişim tarihi: 15.06.2022
- Tarım ve Orman Bakanlığı. (2019) Yerel çeşitlerin kayıt altına alınması, üretilmesi ve pazarlanmasına dair yönetmelik. <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2019/09/20190903-1.htm> Erişim: 20.09.2022
- Yaman, M. (2020). Kooperatifler ve dayanışma ekonomileri: Ataerkil ilişkilere alternatif mi? (der.) Işıl, Ö. ve Değirmenci, S. *Yaşamı Örgütleyen Deneyimler* içinde (ss. 13-37). İstanbul: Notabene Yayınları.
- Yavuz, Ş. ve Şendeniz, Ö. (2013). HES direnişlerinde kadınların deneyimleri: Fındıklı örneği. *Fe Dergi*, 5 (1), 43-58.
- Yıldırım, A.E. (2018). 2018'de tarıma yön verecek 5 yeni uygulama. <https://www.dunya.com/ekonomi/2018de-tarima-yon-verecek-5-yeni-uygulama-haberi-395300> Erişim tarihi: 14.05.2022
- Yücel, Y. (2016). Ekonomik kalkınma ve toplumsal cinsiyet. (der.) Saygılıgil, F. *Toplumsal Cinsiyet Tartışmaları* içinde (ss.83-101). İstanbul: Dipnot Yayınları.

TÜRKİYE'DE SİVİL DİN: ENGELLER VE FIRSATLAR

Ateş Altınordu¹

Öz

Türkiye 21. yüzyılın ilk iki on yılında muhafazakâr İslam'ın toplumsal ve siyasi hayatta hâkimiyetini kurmasına ve pekiştirmesine tanık oldu. Fakat bununla eş zamanlı olarak—her ne kadar etki alanı daha kısıtlı olsa da—muhafazakâr İslam'a eleştirel yaklaşan ve ezilen toplumsal grupların yanında yer alan bir sivil din akımı da görünürlük kazandı. Bu makalenin amacı Türkiye'de sivil dinin temel referanslarını, imkân alanlarını ve karşılaştığı engelleri ortaya çıkarmak. Çalışma bu amaçla din sosyolojisindeki ilgili literatür ışığında Türkiye sivil dininin önde gelen ilahiyatçılarından İhsan Eliaçık'ın sivil teolojisini ve örgütsel temsilcilerinden Mazlumder'in yörüngesini inceliyor. Yazar bu çözümlenmeden yola çıkarak Türkiye'de sivil dinin geleceğine dair olasılıkları tartışıyor.

Anahtar Sözcükler: Sivil din, İslam ve demokrasi, din ve siyaset, İhsan Eliaçık, Mazlumder.

¹ Dr. Öğretim Üyesi, Sabancı Üniversitesi, Kültürel Çalışmalar Bölümü, atesaltinordu@sabanciuniv.edu, ORCID: 0000-0002-5672-7511.

CIVIL RELIGION IN TURKEY: CHALLENGES AND PROSPECTS

Abstract

In the first two decades of the twenty-first century, conservative Islam has established its dominance in social and political life in Turkey. However, although it has a more limited influence, a civil religion that is critical of conservative Islam and supports the struggles of oppressed social groups has also become more visible in this period. This article seeks to identify the major features of civil religion in Turkey and explore its opportunities and challenges. To that end, it analyzes the civil theology of İhsan Eliaçık, one of the country's foremost civil theologians, and the trajectory of Mazlumder, an Islamic human rights organization, with reference to the relevant literature in the sociology of religion. Based on this analysis, the article discusses the prospects for civil religion in Turkey.

Keywords: civil religion, Islam and democracy, religion and politics, İhsan Eliaçık, Mazlumder.

GİRİŞ

Türkiye’de 2000’li yılların ilk yirmi yılı, muhafazakâr İslam’ın siyasi ve toplumsal hayatta hâkimiyetini kurduğu ve pekiştirdiği bir dönem oldu. Siyasi alanda Adalet ve Kalkınma Partisi (AKP), 2002 yılında tek başına geldiği iktidarı sonraki iki on yıl boyunca devam ettirdi. Özellikle 2011 sonrasında, devlet kurumları içerisinde siyasal İslam’a direnen grupların etkisiz konuma gelmesiyle beraber (Altınordu, 2016), AKP hükümetleri aile, toplumsal cinsiyet, gençlik ve eğitim alanlarında İslam referanslı muhafazakâr politikalar uygulama imkânı buldu (Güneş-Ayata ve Doğangün, 2017; Lüküslü, 2016). Devletin dinî alanı düzenleyen ve dinî hizmetler sunan en önemli organı olan Diyanet İşleri Başkanlığı, özellikle 2010 yılındaki kanun değişikliği sonrası toplumsal etki alanını önemli ölçüde genişletti ve muhafazakâr Sünni normların ve pratiklerin yayılmasında önemli bir rol oynadı (Adak, 2021; Gözaydın, 2020, ss. 354–367; Maritato, 2020). Bu gelişmelere paralel olarak, muhafazakâr Sünni cemaatler ve vakıflar toplumsal etkinliklerini artırdılar (Öztürk, 2019).

Bütün bu süreçlerin ortak sonucu, Türk-Sünni bir kimlik etrafında kümelenen ve giderek devletle iç içe geçen muhafazakâr İslam’ın, kamu kaynaklarını da kullanarak Türkiye toplumunda baskın bir konum elde etmesi oldu. Bu akım, 1990lardan itibaren Kemalist aktörlerle ve özellikle 2010 sonrasında solcularla, feministlerle, Kürt hareketinin temsilcileriyle ve siyasi liberallerle zıt kutuplarda yer aldı. Bu sebeple kamusal İslam’ın, halkın gözünde giderek daha çok siyasallaşmış muhafazakâr İslam ile özdeşleştiği söylenebilir.

Oysa bu oluşumun toplumda baskın konuma yükselmesiyle eş zamanlı olarak, etki alanı çok daha kısıtlı olsa da muhafazakâr siyasal İslam’a eleştirel yaklaşan bir sivil din akımının da giderek daha çok görünürlük kazandığı göz ardı edilmemeli. Aşağıda daha ayrıntılı bir şekilde tartışılacağı gibi, Türkiye sivil İslam’ının temsilcileri, muhafazakâr İslam’ın iktidarla geniş bir ittifaka girerek devlet gücünü arkasına almasını ve hükümetin meşrulaştırılmasının bir aracı haline gelmesini katı bir şekilde eleştirdiler. Bunun yerine dayanağını sivil toplumda bulan, İslam’ın ahlaki özünü ön plana çıkaran ve ezilen grupların mücadelelerinin yanında yer alan bir din anlayışını savundular. Bu akımın temsilcileri özellikle 2013 Gezi Protestoları sırasında seküler muhalif gruplarla iş birliğine girerek ve akabinde Yeryüzü Sofraları gibi yaratıcı girişimler yoluyla toplumsal görünürlüklerini artırdılar.

Bu makalenin amacı, birkaç önemli örnekten yola çıkarak Türkiye’deki sivil din hareketinin temel referanslarını, imkân alanlarını ve karşılaştığı engelleri ortaya çıkarmaktır. Türkiye’de sivil İslam’ın 2000’li yıllarda İhsan Eliaçık gibi ilahiyatçılar, Mehmet Bekaroğlu, Ayhan Bilgen ve Hüda Kaya gibi siyasetçiler, Emek ve Adalet Platformu, Demokratik İslam Kongresi, Mazlumder gibi örgütler ve Yeryüzü Sofraları ve Sivil Cuma gibi etkinlikler üzerinden kamusal görünürlük kazanan bir alan olduğunu söyleyebiliriz. Bu inceleme, seçici olarak bazı figür ve hareketlere odaklanırken, sivil din alanının önemli aktörleri olan Alevi örgütler ve Kürt hareketi bu çalışmanın kapsamı dışında kalacaktır. Türkiye sivil İslam’ını tartışırken analitik çerçeveyi çizmek ve incelemeyi karşılaştırmalı bir zemine oturtmak için, din sosyolojisinde önemli bir yeri olan Amerikan sivil dini literatüründen de faydalanacağım.

Makalenin birinci bölümü öncelikle Robert Bellah ve Philip Gorski’nin çalışmalarından yola çıkarak sivil din kavramının yerleşmiş kullanımlarını ve Amerikan sivil dini ile ilgili tartışmaları gözden geçirecek. Ardından sivil dini tanımlarken kullanabileceğimiz genel kriterleri ve Türkiye sivil dininin temel özelliklerini saptayacak. İkinci bölüm sivil İslam’ın teolojik kaynaklarını bu akımın Türkiye’deki önemli temsilcisi İhsan Eliaçık’ın fikirleri ve eylemleri üzerinden tartışacak. Üçüncü bölüm bir İslami insan hakları örgütü olan Mazlumder’e odaklanarak, sivil İslam’ın örgütsel boyutunu inceleyecek. Sonuç bölümünde ise Türkiye’de sivil din akımının önündeki imkânları ve engelleri daha genel bir bakış açısından tartışacağım.

1. SİVİL DİN: ABD ÖRNEĞİ

Sivil din kavramı düşünce tarihinde Rousseau'nun Toplumsal Sözleşme'siyle (2014) özdeşleşse de, kavramın en etkili sosyolojik formülasyonu, 2013 yılında hayatını kaybeden din sosyoloğu Robert Bellah'ya ait. Bellah 1967 tarihli ünlü makalesinde, Amerikan başkanlarının göreve başlama konuşmalarındaki ortak motifler üzerinden, kendi kutsal metinlerine (Bağımsızlık Deklarasyonu, Anayasa, Gettysburg Konuşması), ritüellerine (Şükran Günü, Anma Günü, Bağımsızlık Günü), mekânlarına (Arlington Ulusal Mezarlığı) ve peygamberlerine (George Washington, Abraham Lincoln, Martin Luther King Jr.) sahip bir Amerikan sivil dininin varlığını tespit eder. Bellah'nın sonraki tartışmalar için belirleyici olan bir gözlemi, sivil dinin örgütlü dinlerden ayrı bir oluşum olduğu ve mezhepler üstü referanslar içerdiğidir. Amerikan sivil dini, A.B.D. toplumunun Amerikan Devrimi, İç Savaş ve Sivil Haklar Hareketi gibi merkezi tarihsel tecrübelerini anlamlandırmasını sağlarken, tanrıyı, toplumun ve siyasetin en yüksek kriterler ışığında eleştirilmesini ve ahlaki saiklerle eyleme geçilmesini sağlayan nihai merci olarak konumlandırmıştır.

Bellah bu fikirlerini daha ayrıntılı olarak geliştirdiği *The Broken Covenant* [İhlâl Edilen Ahit] (1975, s. 3) adlı kitapta, sivil dini daha genel bir bakış açısından "her halkın hayatında bulunan ve tarihsel tecrübesini aşkın gerçekliğin ışığında yorumlamasına vasıta olan dinî boyut" olarak tanımlar. Bellah ve Hammond'ın bu kitaptan beş yıl sonra yayımladığı *Varieties of Civil Religion* [Sivil Dinin Çeşitleri] (1980) başlıklı derleme ise, bu olgunun Japonya, İtalya ve Meksika'daki tezahürlerini karşılaştırmalı bir bakış açısından incelemiştir.

Philip Gorski'nin 2016 yılında yayınlanan *American Covenant* [Amerikan Ahdi] başlıklı kitabı, Bellah'nın klasik eserlerinden sonra bu konuda yapılmış en kapsamlı çalışma olarak görülebilir. Gorski sivil dini aşkın referansları olan bir siyasi-teolojik gelenek olarak tanımlarken, Amerikan sivil dininin temel bileşenlerini "ahit teolojisi" ve "sivil cumhuriyetçilik" olarak belirlemiştir. Bu çalışmanın belki de en yenilikçi özelliği, Amerikan sivil dinini ilişkisel olarak, ülkenin siyasi kültüründe birbiriyle etkileşim içerisinde gelişmiş üç rakip siyasi-teolojik gelenekten biri olarak incelemesidir. Gorski bu akımlardan her birinin Amerikan toplumunun tarihsel tecrübelerini, farklı teolojik geleneklere ve siyasi kuramlara gönderme yaparak değişik biçimlerde yorumladığını ve din ile siyaset arasında olması gereken ideal ilişkiyi farklı bir şekilde tahayyül ettiğini vurgular.

Gorski'ye göre Amerikan sivil dininin temel bileşenlerinden ilki ahit teolojisidir. Eski Ahit'in İsrail halkıyla ilgili ifadelerinden yola çıkan ve Amerikan Püritan geleneğinde merkezi bir yere sahip olan ahit teolojisi, Tanrı ile Amerikan halkı arasında özel bir antlaşma olduğu fikrine dayanır. Bu inanca göre Amerikan halkı erdemli edimler yoluyla antlaşmanın yükümlülüklerini yerine getirirse, Tanrı da bu seçilmiş halkı gözetecek ve onun refaha kavuşmasını sağlayacaktır. Fakat millet kolektif günahlar işleyerek Tanrı ile arasındaki ahdi ihlal ederse Tanrı'nın gazabına uğrayacaktır (Miller, 1983). Sivil din, Tanrı'nın Amerikan milletine verdiği desteği bu toplumun tutum ve davranışlarına bağlı kılarak kolektif özeleştiriyi imkân sağlar ve erdemli bir toplumsal yaşamı ve siyaseti teşvik eder. Örneğin Lincoln ikinci göreve başlama konuşmasında, dönemi için çok kanlı bir savaş olan İç Savaş'ı kölelik kurumunu sürdürerek günah işleyen Amerikan toplumunun Tanrı tarafından cezalandırılması olarak yorumlamıştır.

Amerikan sivil dini aynı zamanda köklü bir siyaset kuramı olan sivil cumhuriyetçilikle biçimlenmiştir. Sivil cumhuriyetçilik insanın doğası gereği sosyal ve siyasi bir varlık olduğunu varsayar,

siyasi özgürlüğü kişinin keyfi yönetimlerin boyunduruğu altına girmemesi olarak tanımlar ve etkin vatandaşlığı teşvik eder. Siyasette yozlaşmanın ancak toplumda sivil erdemler geliştirildiği, farklı gruplar arasında güç dengesi kurulduğu ve hükümet organları arasında kuvvetler dengesi kurumsallaştırıldığı ölçüde engellenebileceğini öne sürer. Gorski (2011, ss. 206-207), ahit teolojisinin ve cumhuriyetçiliğin bu özgün sentezinin bir “yerli eleştirel teori geleneği” oluşturmasının, onun geniş halk kitleleri nezdinde yankı bulmasını sağladığını savunur.

Yukarıda da ifade edildiği gibi, Gorski’ye göre Amerikan tarihinde sivil dinin yanı sıra iki temel siyasi-teolojik gelenek daha etkin olagelmıştır. Eski ve Yeni Ahit’teki işgal ve kıyamet anlatılarını vurgulayan dinî milliyetçilik, Amerikan toplumunun Hıristiyan kimliğini vurgular ve bu halkın Tanrı tarafından seçilmiş istisnai bir ulus olduğunu varsayar. Fakat sivil dinde olanın aksine, bu gelenekte Tanrı’nın himayesi toplumun erdemli edimlerine bağlı kılınmaz ve koşulsuzca sahip olunan bir ayrıcalık olarak üstlenilir. Bu sebeple bu geleneğin genel yönelimi özeleştirici ve ahlaki özdenetim değil, kolektif kibir ve ulusal kendine tapınmadır. Üstelik dinî milliyetçi tahayyülün kan ve ilahi intikam temalarına atfettiği merkezi önem, bu geleneğin sık sık düşman olarak sınıflanan gruplara karşı şiddeti teşvik eden bir rol oynamasını sağlamıştır.

Gorski’nin tanımladığı üçüncü gelenek ise radikal sekülerizmdir. “Radikal bireysellik” ve “topyekûn ayrılıkçılık” akımlarını birleştiren bu damar, radikal aydınlanma düşüncesi doğrultusunda toplumsal özgürleşmenin sadece bilimsel akılla elde edilebileceğini savunur ve dinin kamusal alanda herhangi bir biçimde yer almasına karşıdır. Gorski’ye (2011, ss. 3-4) göre bu gelenek, mütedeyyin vatandaşların dinî inançlarını özel alana kısıtlamak ve kamusal yaşamda seküler normları dayatmak istediğinden sık sık özgürlükleri kısıtlayıcı stratejilere başvurur.

Din sosyolojisinde özellikle Bellah’nın belirleyici etkisiyle A.B.D. örneği model alınarak geliştirilen sivil din kavramını, bu bağlamın özgül niteliklerinden soyutlayarak şu genel çizgilerle tanımlayabiliriz: (1) dinin ortaya koyduğu kutsal-aşkın değerlerden yola çıkarak toplumun özeleştirisine olanak sağlaması; (2) din-siyaset ilişkileri konusunda devlet eliyle belirli bir dinin dayatılmasını da, dinin kamusal ve siyasal alanın tamamen dışında bırakılmasını da reddeden bir ara pozisyon alması; (3) çoğulculuğu ve katılımcılığı benimsemesi; (4) mezhebi aidiyeti arka plana atması; (5) toplumdaki egemen dinî gelenek dışındaki inançlarla ve dünya görüşleriyle diyaloga açık olması.

2. TÜRKİYE’DE SİVİL DİN VE RAKİPLERİ

Bellah ve Gorski’nin A.B.D. tarihini model alan argümanlarını Türkiye siyasetine olduğu gibi uyarlamak, bu iki bağlamın kendine özgü özelliklerini göz ardı etmek anlamına gelecek ve şüphesiz hatalı çıkarımlara sebep olacaktır. Fakat bu iki önde gelen din sosyoloğunun çizdikleri teorik çerçeveden esinlenerek, Türkiye siyasi tarihindeki temel siyasi-teolojik geleneklerin izini sürmeyi ve bu arada Türkiye sivil dininin belli başlı özelliklerini tanımlamayı deneyebiliriz. Bu betimleme sırasında bu geleneklerin Weber’in (2017, s. 90) deyimiyle “ideal tipler” olduğunu ve çoğu somut örneğin (parti programları, siyasetçilerin konuşmaları vs.) bu geleneklerden birden fazlasından öğeler barındıracağını göz önünde bulundurmalıyız.

Bu siyasi-teolojik geleneklerden ilki Kemalist laiklik olarak tanımlayabileceğimiz akımdır. Bu siyasi geleneğin din ve siyaset ilişkisini kurgulama biçimi şöyle özetlenebilir: Dinin kurumsal olarak devlet politikalarının dışında bırakılması; dinî öğretilerin, uzmanların ve pratiklerin devlet kontrolünde tutulması; kamusal alanın devlet tarafından üretilen veya onaylanan tezahürleri dışında dinden arındırılması (Parla ve Davison, 2004). Mardin’in (2016) çeşitli çalışmalarında vurguladığı gibi, Kemalist laiklik, kültürde yerleşik olan İslami kodların yerini bilimcilikle doldurma konusunda ancak kısıtlı bir başarıya ulaşmıştır. Parla ve Davison’un (2004) klasik çözümlerinde ortaya koydukları üzere,

Kemalist gelenek, dinî, etnik ve siyasal çoğulculuğu homojen bir ulus kurma projesine karşı bir tehdit olarak görür. Kemalizmin dinle ilgili yukarıda özetlenen yaklaşımı ise, zaman zaman kamusal alanda başörtüsü yasakları ve ordunun siyasete müdahalesi gibi demokratik normlarla bağdaşmayan politikalarla sonuçlanmıştır (Altınordu, 2016).

Türkiye’de özellikle 1980 darbesinden sonra etkili olan bir diğer siyasî-teolojik damar ise dinî milliyetçiliktir. Bu yaklaşım Sünnî İslam’ı Türk ulusal kimliğinin temel bir bileşeni olarak görür ve devletin eğitim ve kültür politikalarıyla bu bağı pekiştirmesini savunur (Eligür 2010, ss. 85–135). Dinî milliyetçilik, 1990 ortalarından itibaren, Osmanlı tarihini mutlak bir biçimde yücelten ve Türkiye devletinin İslam dünyasında yeniden liderlik rolü üstlenmesini talep eden yeni Osmanlıcı kültür ve dış politika yaklaşımlarını benimsedi (Tokdoğan, 2020; Yavuz, 2020, ss. 126-202). Bu haliyle hitap ettiği Sünnî-Türk gruplar için kuvvetli bir dayanışma zemini sunarken, bu kimliğin dışında kalan (gayrimüslim, Alevi, inançsız, vs.) grupları ise ‘gerçek millet’in sınırları dışında bıraktı. Belirli bir dinî-etnik kimliğe doğal üstünlük atfeden ve işgal ve tahakküm temalarından beslenen bu siyasî-teolojik damarın, toplumsal özeleştiriyeye kapalı ve kendini yüceltme ve koşulsuz haklı görmeye eğilimli olması da doğaldır.

Bu makalenin ana konusu olan Türkiye sivil dinini ise, özellikle 21. yüzyılın ilk iki on yılında bugünkü şeklini alan, fakat Kemalist laiklik ve dinî milliyetçiliğe göre ülkenin siyasî hayatında şimdilik çok daha sınırlı bir etkiye sahip olan bir siyasî-teolojik akım olarak tanımlayabiliriz. Bu geleneğin belirleyici özelliği, İslami kaynakları toplumsal adalet ve sivil demokrasiyi destekler biçimde yorumlamasıdır. Türkiye’deki ana akım sivil dinin Sünnî gelenek içerisinde doğmakla beraber (1) mezhep vurgusundan kaçındığını, (2) Sünniliğin Türkiye’deki egemen tezahürlerine karşı eleştirel bir tavır takındığını ve (3) tarihsel olarak Sünnî Türkler tarafından ayrımcılığa tabi tutulmuş gruplara (solcular, Aleviler, gayrimüslimler, inançsızlar) yönelik diyalog ve dayanışma odaklı bir tutum benimsediğini görüyoruz. Türkiye sivil dininin din-siyaset ilişkilerine yaklaşımı hem Kemalist laiklikten hem de dinî milliyetçilikten ayrışır: ilkinin aksine dini toplumsal ve siyasî alanda erdemin önemli bir kaynağı olarak görür ve kamusal dini devletin araçlarıyla biçimlendirmeye veya kontrol altında tutmaya kalkışmaz; ikincisinin aksine devletin imkânlarıyla belirli bir dini veya mezhebi dayatmaya karşıdır.

Sivil dinin demokratik siyaset açısından ayırt edici özelliği, demokratik değerlerin hâlihazırda yerleşik kültürel kodlar üzerinden yerleşmesini sağlama potansiyelidir. Gorski American Covenant’ta bir siyasî-teolojik geleneği değerlendirirken onun sosyolojik olarak ne derece makul olduğunu da göz önüne almamız gerektiğini öne sürer ve Amerikan sivil dininin gelenekte köklenmiş olması sebebiyle geniş halk kesimlerini etkileme potansiyeli olduğunu savunur. Endonezya’da sivil İslam’ın tezahürleri ile ilgili çalışmalarıyla tanınan Robert Hefner (1998, s. 307) benzer bir noktayı vurgular: “Sadece hangi sivil ideallerin en iyi olabileceğini değil, aynı zamanda gerçekçi olarak hangi versiyonun belirli bir toplumsal dünya içerisinde uygulanabilir olduğunu tespit etmeliyiz.” Din sosyoloğu José Casanova (2011, s. 262) aynı doğrultuda Türkiye, Endonezya ve İran gibi ülkelerde demokratik değerlerin geniş toplum kesimleri tarafından benimsenmesinin, bu değerlerin İslami referanslarla da yorumlanarak ifade edilmesine bağlı olduğunu belirtir:

Müslüman ülkelerde demokrasinin gelişmesi ve başarılı olması, bu uğurda mücadele eden siyasî aktörler aynı zamanda söylemlerini halkın aşına olduğu İslami bir dille çerçeveleyemedikleri sürece pek olası değildir. Müslüman ülkelerde modern demokrasinin bir koşulu olarak İslam’ı özelleştirme çağrılarını yalnızca anti-demokratik İslamcı yanıtlar üretecektir. Buna karşın, İslam’ın normatif geleneklerinin kamusal alanda modern meselelere, siyasî öğrenme deneyimlerine ve küresel söylemlere cevap verecek şekilde düşünümsel olarak işlenmesi, çeşitli kamusal sivil İslam biçimleri doğurarak demokratikleşmeye olanak sağlayabilir.

Makalenin bir sonraki bölümünde Türkiye sivil dininin ilahiyat alanındaki en önemli temsilcilerinden İhsan Eliaçık’ın demokratik İslam yorumunu ve örgütsel düzeydeki başlıca taşıyıcılarından Mazlumder’in yörüngesini yakından inceleyerek, yukarıda bahsedilen bu üç özelliğin çağdaş Türkiye’de nasıl tecessüm ettiğini ortaya koyacağım. Bu iki örnek Türkiye sivil din alanının sadece birer kesitini oluşturmakla beraber, bu akımın önde gelen tezahürleri olmaları sebebiyle bize alanın genel hatları ve önündeki imkânlar ve engeller hakkında önemli ipuçları verecektir.

Eliaçık’ın sivil teolojisini tartışan bölüm, büyük ölçüde ilahiyatçının bu konuya dair fikirlerini ortaya koyduğu Demokratik Özgürlükçü İslam (2014) kitabının içerik çözümlemesine dayanmaktadır. Yazarın İslam ve sosyal adalete dair fikirlerini öne sürdüğü, İslam tarihini ve Müslüman düşünürleri eleştirel bir bakış açısından incelediği ve din sosyolojisi yazılarını topladığı çok sayıda eseri, bu çalışmanın kapsamı dışında kalmaktadır. Başka bir deyişle, makale Eliaçık’ın düşüncesini bütünlüklü bir şekilde çözümlemeyi amaçlamamaktadır.

İhsan Eliaçık’ın katıldığı toplumsal eylemlere ve bu bağlamdaki söylemlerine dair veriler, Google.com.tr arama motorunun “Haberler” sekmesinde yazarın ismiyle yapılan aramanın sonuçları arasından konuya uygunluğuna göre seçilen haber metinlerinden ve ikincil kaynaklardan toplanmıştır. Mazlumder ile ilgili verilere ise, aynı arama motoru sekmesinde derneğin ismiyle yapılan aramanın sonuçları arasından konuya uygunluğuna göre seçilen haber metinleri, derneğin web sitesi ve ikincil kaynaklar yoluyla ulaşılmıştır.

3. TÜRKİYE’NİN SİVİL TEOLOGU: İHSAN ELİAÇIK

İhsan Eliaçık yakın dönem Türkiye’inde sivil ilahiyatçı olarak tanımlanabilecek en önemli figürlerden biridir. Eliaçık’ın hem ilahiyat çalışmaları hem de toplumsal hareketler bağlamındaki eylem ve söylemleri, onu belki de bu siyasi-teolojik damarın en tanınan temsilcisi haline getirdi. Eliaçık’ın başta Yaşayan Kur’an (2007) başlıklı Kur’an tefsiri olmak üzere, İslam’ın sosyal adalet vurgusunu tartıştığı pek çok eseri vardır. Fakat sivil-demokratik değerlerin Kur’an ve Muhammed’in yaşamındaki tezahürlerini merkeze aldığı kitap olarak Demokratik Özgürlükçü İslam’ı (Eliaçık, 2014a) gösterebiliriz.

Eliaçık bu kitabında İslam’ın “sivil ve çoğulcu boyutunu” (s. 12) vurgular. Eliaçık’ın ısrarla tekrarladığı bir nokta, İslam’ın temelinde demokratik değerler içeren bir din olduğu, fakat bu içeriğin otokratik iktidarlara saf tutan din âlimleri tarafından ihmal edildiğidir:

Yeni bir din icat etmiyoruz, var olan dinin, mensuplarınca eksik bırakılan, ihmal edilen ve hatta istismar edilen boyutlarını/yönlerini vurgulayarak açığa çıkarmak, bilinç düzeyine çıkarmak istiyoruz ... Demokratik İslam, son hak dinin iktidarı ve devleti değil; toplumu önceleyen sivil ve çoğulcu boyutunu öne çıkarmaktan ibarettir (ss. 11-12).

Eliaçık, Muhammed’in hareketini “bir siyasi-sosyal ahlak hareketi” olarak görür (s. 31). Kur’an’da ifade edilen biçimiyle Musa’ya gönderilen emirlerde bulunan temel ahlaki değerlerin İslam’ın özünü oluşturduğunu, namaz, oruç, baş örtme gibi ritüellerin ve diğer inançların ise teferruat olduğunu öne sürer. Eliaçık’a göre bütün dünya dinlerinin öğretilerinin özünde “hem doğrudan insan yaşamıyla ilgili hem de evrensel” bu ahlaki emirler vardır.

Eliaçık; Maverdi, Gazzali, İbni Cema’a ve İbni Teymiye gibi Müslüman siyasi düşünürlerin geliştirdiği muhafazakâr siyasi-teolojik geleneği “Sünni Saltanat İdeolojisi” olarak tanımlar ve sert bir biçimde eleştirir. Mevcut iktidarı meşrulaştırmayı hedefleyen ve hükümdara koşulsuz itaati salık veren bu ideoloji, Emevi, Abbasi, Selçuklu ve Osmanlı dönemlerinin egemen siyaset kuramı olmuştur (ss. 69-88). Eliaçık’a göre genel olarak saltanat rejimi, bir kişiyi Tanrı konumuna yükselttiği için küfürdür (s. 15).

Böylece sivil dinin bu önde gelen düşünürü, Osmanlı devletini koşulsuz bir biçimde yücelten ve bu imparatorluğun siyasi kudretine özlem duyan dinî milliyetçi düşünceden keskin çizgilerle ayrılır.

Eliaçık'ın Kur'an'da devlet yönetimiyle ilgili tespit ettiği temel değerler adalet, emanet, ehliyet, meşveret ve maslahattır. Bu prensiplere göre hükümet adalet sağlamayı amaçlamalı, iktidarı halktan aldığı bir emanet olarak görmeli, liyakat sahibi olanlar tarafından yürütülmeli, katılımcı olmalı ve mazlumların yanında yer almalıdır (s. 16, 244-45). Eliaçık özellikle Kur'an'daki meşveret ve rıza konulu ayetleri demokratik İslam'ın ana ilham kaynakları olarak görür (s. 15).

Eliaçık'ın çoğulculukla ilgili temel referansları ise, Kur'an'ın Rum suresi 22. ayeti ve Muhammed'in Medine döneminde gerçekleştirmeye çalıştığı Medine Sözleşmesi'dir. Ayetteki "sizin dilleriniz ve renklerin Allah'ın ayetlerindir" ifadesini, Allah'ın kültürel çeşitliliği onaylaması ve tektipçi akımlara karşı olması şeklinde yorumlar. Medine Sözleşmesi ise, Müslüman ve Müslüman olmayan çok sayıda kabilenin bir şehir-devlet çatısı altında ve "adalete, eşitliğe dayalı sivil ve çoğulcu [bir] ruh" (s. 17) temelinde bir arada yaşamasını mümkün kılmayı amaçladığından, "bugünkü tabirle bir demokratik toplum projesi" (s. 14) olarak görülebilir. Medine Sözleşmesi aynı zamanda iktidarı merkezileştirmekten kaçınmıştır, yani İslam'ın yönetim anlayışı ademimerkeziyetçiliği gerektirir: "İhtiyaçtan fazla yetki, iktidar, güç merkezden yerele kaydırılmalıdır" (s. 17).

Eliaçık'ın sivil teolojisinde önem atfettiği bir diğer mesele dinî özgürlüktür. Gaşiye suresinin 21. ve 22. ayetlerine ve Bakara suresinin 256. ayetine dayanarak, İslam'da dine girme, dini yaşama ve dinden çıkma konularında zorlamaya yer olmadığını vurgulamıştır. Eliaçık bu sebeple hem geçmişte başörtülü kadınların devlet dairelerinde çalışmalarını ve üniversiteye girmelerini yasaklayan Kemalist laik aktörleri, hem de oruç tutmayanlara ve namaz sırasında dükkânını açık tutanlara baskı uygulayan dinî-muhafazakâr aktörleri İslami prensiplere göre eleştirir (ss. 203-209).

Amerikan sivil dininin bir önceki bölümde tartışılan tezahürlerinin aksine, Eliaçık sadece Tanrı'ya değil, doğrudan İslam'a, Kur'an'a ve peygamberin hayatına gönderme yapmakta, dolayısıyla sivil teolojisini açıkça İslami temellere dayandırmaktadır. Fakat bununla beraber Eliaçık'ın düşünceleri mezhepsel bir çerçeveye bağlı değildir. Eliaçık'a göre "İslam kendi içindeki mezhep ve gruplardan daha devrimci ve özgürlükçüdür. Mezhepler ve gruplar İslam'ı daraltmış ve tutuculaştırmıştır" (s. 216). Bunun yanı sıra, gayrimüslimlere ve inançsızlara İslam adına yapılan baskılara eleştirel bir şekilde yaklaşır.

Eliaçık'ın güncel siyaset eleştirileri büyük ölçüde Türkiye siyasal İslam'ına yöneliktir. Siyasal İslam'ın aktörlerini, ritüeller bakımından İslami gözükürken İslam'ın evrensel ahlak ilkeleri konusunda sınıfta kalmakla itham eder. Bu şekilde, dinin kutsal-aşkın konumunu, dünyevi iktidarı yargılamak için bir kaynak olarak gördüğü söylenebilir: "Bir Cumhurbaşkanı, bir Başbakan, eşinin başörtüsüne bakılarak, namaz kılışına bakılarak, hacca gidişine bakılarak değerlendirilemez. İcraatlarına bakacaksınız. Zulüm yapıyor mu yapmıyor mu, adaletli davranıyor mu davranmıyor mu, yetkisini gücünü halkın lehine, zayıfın, güçsüzün, ezilenin lehine kullanıyor mu kullanmıyor mu? Güçlünün mü zayıfın mı yanında buna bakacağız" (Yüzde Yüz Haber, 2014).

Eliaçık'ın (2014a, s. 237) din-siyaset ilişkileri konusundaki pozisyonu hem İslam devleti projesinden hem de katı laikçi anlayıştan ayrışır, "bu gerilimin dışına çıkarak, olaya yeni bir perspektiften bakmak gerek[tiğini]" savunur. "İslam'ın Devlet Talebi Var mı?" başlıklı makalesinde, dini siyasetle ilgisi olmayan bir alan olarak gören anlayışa karşı çıkar: "Evrensel bir din olan İslam'ın, insanlığın hayatında merkezi bir yer işgal eden 'devlet, iktidar ve otorite' hakkında hiçbir şey söylememiş olması düşünülemez. Böyle bir din evrensel olamaz, dahası bir dinden bekleneni yerine getirmemiş olur" (Eliaçık 2014b). Fakat İslam, din insanları tarafından yönetilen veya dinî inanç ve

pratikleri dayatan bir devlet talep etmez: “‘İslam Devleti’ sloganının içi boştur. ... Bu sloganla iktidara gelenler ülkelerine koskoca bir hüsrân ve hayal kırıklığından başka bir şey getirmemişlerdir. Bunun örneklerini Afganistan ve İran’da gördük” (Eliacıık, 2014a, s. 244).

Eliacıık Türkiye bağlamında da devlet eliyle belirli bir dinin desteklenmesine veya biçimlendirilmesine karşıdır. Türkiye’deki din alanını devlet imkânlarıyla ve iktidar güdümünde biçimlendiren en önemli organ olan Diyanet İşleri Başkanlığı’nı sürekli olarak eleştirmiştir: “Diyanet’in görevi, devletin icraatlarına dinî kılıf bulmaktır ve bu görevi icra etmektedir. Diyanet, devletin temel icraatlarına ters hiçbir şey söylemez. Çünkü Diyanet devletin dininin temsil edildiği ortamdır. Kuruluş amacı da budur” (Karaca, 2012). Diyanet İşleri Başkanı Ali Erbaş’ın 2018 yılında yaptığı “Kur’an okumayan çocuklar şeytanla beraberdir” açıklamasını eleştiren Eliacıık, Kur’an’a göre esas “kralın isteğine uygun fetva veren din adamı tiplemesi”nin şeytanla beraber olduğunu belirterek iktidarın amaçlarına hizmet eden din insanlarını sert bir dille kınamıştır (T24, 2018). Eliacıık’a göre dinin iktidar güdümünden çıkması ve tamamen sivil toplum alanında varlık göstermesi için tek çözüm yolu, “Diyanet denilen kurumun tamamen ortadan kaldırılması[dır]” (Karaca, 2012).

Eliacıık’ın İslam’ı, evrensel değerlere dayalı erdemli bir siyaset için hayati önemde bir kaynak olarak gördüğü söylenebilir. Bu görüş doğrultusunda, dinin siyaset alanındaki her türlü tezahürünü gayrimeşru gören ve onu özel alana hapsedmek isteyen katı laiklik yaklaşımına da karşı çıkar: “Laiklik dâhil hiçbir gerekçe dünya ve ahirette kurtuluşun yolunu gösteren bu kadim ve evrensel değerleri dışlamanın ve yok saymanın vesilesi haline gelemmez” (Eliacıık, 2014a, s. 245). Ona göre İslam’ın gerektirdiği, içerdiği evrensel değerleri—adalet, emanet, ehliyet, meşveret, mashalat—hayata geçirecek bir “adalet devleti”dir.

Eliacıık’ın bu bakış açısı, bir önceki bölümde tartışıldığı biçimiyle Amerikan sivil dininin öngördüğü din-siyaset ilişkisi modeline oldukça yakındır. Gorski’ye (2017, ss. 17-18) göre dinî milliyetçilik, din ve siyaset alanlarını tamamen örtüstürerek dinî kimliği vatandaşlığın bir koşulu haline getirmeyi isterken, radikal sekülerizm bu alanların arasına katı bir duvar örme gerekliliğini savunur. Sivil din ise bu alanlardan her birinin kendine ait sınırlarını tanımakla beraber, dinin ve siyasetin amaçlarının kesiştiği bir bölgenin varlığını tanır ve bu bölgeyi korumanın iki alan için de önem taşıdığını kabul eder.

Yine Gorski’nin ifade ettiği gibi, yerli kaynakları referans alan sivil din, toplumda demokratik değerlerin içselleştirilmesi için soyut siyaset teorilerine göre daha etkili olabilir. Eliacıık’a göre de “demokratik İslam,” Müslüman toplulukların kendi dinî geleneklerinden yola çıkan bir damar olması sayesinde, demokratik ve çoğulcu bir toplumsal yaşamın tesis edilmesi için önemli bir temel oluşturacaktır: “İnsanlar şöyle düşünebilmeli: ‘Demek ki kendimiz, kendi tarihimizden ve değerlerimizden yola çıkarak bir formül geliştirebiliriz, bunu becerebiliriz’” (2014a, s. 17).

İhsan Eliacıık Türkiye’de sivil İslam geleneğinin gelişmesine sadece düşünsel çalışmalarıyla katkıda bulunmakla yetinmeyerek, bu akımı cisimleştiren pek çok eylemde doğrudan yer aldı. Anti-kapitalist Müslümanlar hareketinin oluşumuna ve eylemlerine doğrudan destek verdi, 2013 Gezi Protestoları’nda aktif bir rol oynadı, parkların ve yeşil alanların inşaata açılmasına karşı çıkan yerel hareketlere destek oldu ve Yeryüzü Sofraları’na katıldı. Aynı zamanda Türkiye sivil dininin önde gelen diğer temsilcileriyle beraber, Kürt hareketinin girişimiyle düzenlenen Demokratik İslam Konferansları’nın hazırlayıcı ekibinde yer aldı.

Eliacıık’ın ulusal tanınırlığı, 2013 yazındaki Gezi Protestoları sırasında önemli ölçüde arttı. Çoğunlukla seküler kesimlerden gelen katılımcılardan oluşan bu protestolarda, Eliacıık’ın ve Anti-kapitalist Müslümanlar’ın görünürlükleri, dönemin başbakanı Erdoğan’ın protestocuları dindar çoğunluk üzerinde tahakküm kurmaya çalışan laik seçkinler olarak çerçeveleyen popülist söyleminin

inandırıcılığını zayıflattı (Altınordu, 2013). Eliaçık'ın Gezi Parkı'nda verdiği Miraç Kandili vaazı, farklı kimliklere ve yaşam tarzlarına sahip insanlarla dayanışmayı salık vermesi, İslam'ın şekli kurallarındansa evrensel ahlaki değerlerini ön plana çıkarması ve ekonomik rant peşinde olmakla itham ettiği iktidarı keskin bir dille eleştirmesi itibarıyla sivil dinin önemli bir örneğini oluşturdu:

İslam barış demektir. Barış zararsızlık halidir. Kimseye zarar vermeyiniz. Herkese selam veriniz. Sizden farklı olan kişiye giderek selam veriniz. Kardeş olunuz. Sevgi ve merhameti yayınız. Bugün Gezi Parkı'ndan bu sinerji yayılıyor. Allah'ın rahmetiyle beraber Türkiye'de yepyeni şeyler oluyor. 'Böyle yerlerde Kuran okunmaz, dua edilmez' diyenler bir kez daha yanılıyor. Yan tarafta çukurlar açtılar. Çukurlar nasıl çöktüyse ön yargılar da inşallah öyle yok olup gidecek. Bize diyorlar ki: 'Orada sarhoşlar var, ne işiniz var orada.' Biz de diyoruz ki: 'Sarhoş olsun anlaşırız, yeter ki kallesiz olmasın.' Bize diyorlar ki: 'Onlar çapulcu.' Diyorlar ki, 'onlar çete.' Biz de diyoruz ki: 'Sokakta yeşil parkların arasında uyuyanların arasında çapulcu olmaz.' Çapulcu devletin 40 tane odası vardır. Her bir odasında 40 tane fırıldak çevrilir. Çapulcular yağma yapanlardır, makam odalarında oturur, kravatlarıyla dolaşır. Çapulcular yağma yiyenlerdir (Bianet 2013; Habertürk 2013)

4. SİVİL DİN VE SİVİL TOPLUM: MAZLUMDER

Türkiye'de sivil din geleneğini uzun bir süre boyunca temsil eden başlıca sivil toplum örgütlerinden biri, 1991'de İslami bir insan hakları derneği olarak kurulan Mazlumder'dir. Açılımı "İnsan Hakları ve Mazlumlar İçin Dayanışma Derneği" olan örgütün ilkesel metinleri, her bir bireyin temel haklarına "insan olarak yaratılması dolayısıyla" sahip olduğunu vurgular ve insan hakları mücadelesini zalime karşı mazlumların savunulması olarak, İslami ve yerel kültürel referanslarla temellendirir. Mazlumder'in insan haklarını kimliklerden bağımsız olarak savunma prensibi, "Mazluma kimliği sorulmaz" ilkesiyle ifade edilmiştir Örgütün ilkeleri arasında insan haklarının "uluslararası ilişkilerde bir baskı aracı, bir pazarlık malzemesi" olarak kullanılmasına karşı çıkmak da yer almaktadır (Mazlumder, t.y.). Bu ilke Batılı hükümetlerin insan hakları ihlallerini Ortadoğu'ya müdahale etmek için seçici bir şekilde kullandıklarına dair eleştirel bir bakışa dayanır ve bu açıdan Türkiyeli Müslüman aydınlarda yaygın olarak gözlemlenen A.B.D. emperyalizmi eleştirisinin bir uzantısı olarak görülebilir.

Mazlumder, 1990lı yıllar ve 2000'lerin ilk on yılı boyunca özellikle Kürt, Ermeni ve solcu vatandaşlara karşı işlenen insan hakları ihlalleri konusunda çalışmalar yaptı ve seküler derneklerle insan hakları eksenli iş birliklerine girdi (Kadioğlu, 2005, ss. 34-35; Vicini, 2008, s. 771). Kadın hakları konusunda—diğer pek çok İslami derneğin aksine—sadece başörtüsü meselesiyle kısıtlı kalmayıp, kadınları diğer alanlarda ayrımcılığa maruz bırakan pratiklere de odaklandı (Kadioğlu, 2005, s. 36, 38). Fakat dernek bir taraftan da diğer insan hakları savunucuları tarafından cinsel azınlıkların haklarını savunma konusunda sessiz kalmakla eleştirildi (Çakır, 2010). Vicini'nin (2008, s. 771) ifade ettiği gibi, "Mazlumder, iş dinî görüşlerine aykırı buldukları bireysel hakları savunmaya gelince isteksiz davranmıştır."

Bir önceki bölümde de değinildiği gibi, Türkiye sivil dini büyük ölçüde 2013 yazında, hükümet karşıtı Gezi Protestoları sırasında ulusal düzeyde görünürlük kazandı. Bu esnada solcu İslami hareket Emek ve Adalet Platformu'nun girişimiyle hazırlanan ve Mazlumder'in önde gelen isimlerinin de imzaladığı Taksim Gezi Parkı Eylemleri Hakkında Açıklama'nın, Türkiye sivil dininin önemli bir metnini oluşturduğu söylenebilir. Metnin ilk bölümü, hükümetin protestoculara karşı kullandığı kutuplaştırıcı dili ve polis şiddetini eleştirerek, Müslüman seçkinlerin siyasi iktidar ve zenginleşme uğruna İslam'ın temel ahlaki değerlerinden uzaklaştığını vurguluyordu:

Bu ülkede henüz Kürtlerle helalleşilmedi, Alevilerle barışılmadı, işçi ve yoksulların hakkı hâlâ gözetilmiyor, iş kazalarıyla ölümler devam ediyor, birileri devlet eliyle zenginleştirilirken toplumun önemli bir kesimi yoksullaştırılıyor. Her şeyin zenginlik ve güç ekseninde değerlendirildiği, siyasal güç ve ekonomik büyümenin kutsallaştırıldığı bir siyaset dili Müslümanların ahlakını yansıtan bir dil değildir (Emek ve Adalet Platformu, 2013).

Bildirinin doğrudan Türkiye Müslümanlarına hitap eden ikinci bölümünde ise, temsilcilerinin iktidara gelmesiyle 28 Şubat dönemindeki mazlum konumundan çıkıp baskın bir konum edinmekte olduğu gözlemlenen dindar kesim, sivil din perspektifinden kuvvetli bir özeleştiriyeye tabi tutuluyordu:

15 yıl önce polis gücüyle çocuklarımıza ne yapıldığını unuttuk mu? Bugün aynı polis gücü bize benzemeyen insanlara gözlerimiz önünde zulmettiğinde niçin haklı olsun? Adalet her zaman nefrete karşı ayakta tutulması gereken ilahi bir emir değil mi? Müslüman olmasa da komşumuza karşı sorumlu olduğumuzu unuttuk mu? Bize benzemeyen, bizim gibi düşünmeyen başkalarının hakkı da bize emanet değil mi?

...

Eğer şehri islah etmek istiyorsak; yok ederek, sürerek, küçümseyerek değil, bize benzemeyen insanların sofrasına oturarak, adalete emin kılarak, onların yaşam kültürlerine saygı duyarak tebliğ sorumluluğu taşıdığımızı unutmamalıyız. Peygamberlerin herkese güzel sözle gittiğini hatırlayalım. Başkalarının haklarına riayet etmezsek, İslam’ın ahlakımıza hâkim olduğunu nasıl düşünebiliriz?

...

Bir zamanlar mazlum olmak şimdi bizim de zalimleşmemizi ya da zalimin yanında yer almamızı gerektirmiyor! (Emek ve Adalet Platformu, 2013)

Bu metin bir taraftan sivil dinin siyasi-ahlaki eleştiri potansiyelini ortaya koyarken, bir taraftan da AKP hükümetine karşı takındığı eleştirel tutum sebebiyle Mazlumder içerisinde büyük bir sarsıntı yarattı. Derneğin kurucu üyelerinden yazar Abdürrahman Dilipak üyeliğini askıya alırken, insan hakları avukatı Gülden Sönmez dernekten istifa etti (T24, 2013). Bildiriyi imzalayan Mazlumder üyelerinden Kadrican Mendi, bu istifalar sonrası İslami kesimdeki AKP iktidarıyla saf tutma eğilimini şöyle eleştirdi: “Mazlumder adaletten yana tavrıyla Türkiyeli Müslümanların yüz akı olmuştur. AKP iktidarı dışında bir gerçekliği algılayamayanlar şimdi Mazlumder’e zor zamanda konuşmanın bedelini ödetmeye çalışıyorlar. Yani ya AKP ile berabersiniz ya da hain öyle mi? Bu izansızlık Müslümanlara sadece zarar verir” (T24, 2013). Yine dernek üyesi siyasetçi Mehmet Bekaroğlu ise, bildirinin içeriğinin derneğin kuruluş ilkelerini hayata geçirdiğini vurgulayarak metni imzalama kararını savundu: “Mazlumder mazluma kimlik sorulmaz sloganı ile kurulmuştur. Bildiri de zaten bunu yapmıştır” (T24, 2013).

Mazlumder Şubat 2016’da, Cizre’de uygulanan sokağa çıkma yasağı sırasında devlet güçlerinin gerçekleştirdiği insan hakları ihlallerine değinen bir rapor yayınladı (MAZLUMDER Çatışma İzleme ve Gözlem Grubu, 2016). Örgüt bu rapor sebebiyle Cumhurbaşkanı tarafından doğrudan hedef gösterildikten sonra, Mart 2017’de dernek yönetimi yargı müdahalesiyle değiştirildi ve Mazlumder’in çoğunluğu Güneydoğu Anadolu’da bulunan 16 şubesi kapatılarak binlerce kişinin üyelikleri düşürüldü (Kılınçarslan, 2017). Derneğin hükümetin yörüngesine girmesini ve özellikle Kürt meselesinde devlet çizgisini gözetmesini sağlamayı amaçlayan bu müdahaleden sonra, Mazlumder’in Türkiye’de sivil İslam’ı temsil etme potansiyelini önemli ölçüde yitirdiği söylenebilir. Bir sonraki bölümde tartışılacağı

gibi, Mazlumder tecrübesi, Türkiye sivil dininin önündeki imkân ve engelleri ortaya koyması açısından aydınlatıcı bir örnektir.

SONUÇ: SİVİL İSLAM'IN ÖNÜNDEKİ FIRSATLAR VE ENGELLER

Önceki bölümlerde tartışılan örnekleri incelediğimizde, Türkiye’de sivil İslam’ın büyük ölçüde 2010’lu yıllarda canlanarak görünürlük kazandığını görüyoruz. Bunun sebeplerinden biri örgütlü Kürt hareketinin İslam’a daha çok yer veren bir tutum benimsemesiye (Çiçek, 2013; Sarıgil 2018; Türkmen 2021), bir diğeri de AKP hükümetinin özellikle 2010 sonrası dönemde dini giderek daha çok araçsallaştırmasına karşı duyulan toplumsal tepkidir (Bilici, 2018; Hecker, 2022).

Ruth Braunstein’in (2022), muhafazakâr dine karşı duyulan siyasi tepkinin örgütlü dinden tamamen uzaklaşmaya sebep olabileceği (“geniş tepki”) gibi ilerici dinî akımlara katılmaya da yol açabileceğine (“dar tepki”) dair tezi, Türkiye örneğinde de yol gösterici olabilir. Bir başka ifadeyle, Türkiye’de muhafazakâr İslam’ın giderek daha çok siyasi bir araç olarak kullanılmasına karşı duyulan tepkinin, inançsızlığın yanı sıra sivil İslam’a duyulan ilgiyi de artırması beklenebilir. Sivil İslam geleneğini temsil eden isimlerden Halkların Demokrasi Partisi (HDP) siyasetçileri Ayhan Bilgen ve Hüda Kaya’nın ve Cumhuriyetçi Halk Partisi (CHP) siyasetçisi Mehmet Bekaroğlu’nun Kasım 2015 seçimlerinde milletvekili seçilmiş olmaları, Türkiye’de sivil dinin bu dönemde yükselen grafiğini göstermektedir.

Fakat günümüz Türkiye’sinde sivil dinin karşısında önemli engeller olduğu da yadsınamaz. Bunlardan belki de en önemlisi devlet İslamı’dır. Doğrudan iktidarın kontrolünde bir kurum olan Diyanet İşleri Başkanlığı, hukuki yetkileri ve devasa bütçesiyle Türkiye dinî alanı üzerinde önemli bir destek, denetim ve şekillendirme gücüne sahiptir (Karakaş, 2021). Bu yapısal durum, tanımı gereği devletten bağımsız olması ve dünyevi iktidarı nihai ahlaki referanslara dayanarak yargılama kapasitesine sahip olması gereken sivil din alanını ciddi biçimde kısıtlamaktadır. Özellikle 2010’daki yasa değişikliğinden sonra Diyanet’in nüfuz ettiği toplumsal alanların kapsamı önemli ölçüde genişlerken, Ali Bardakoğlu’ndan sonraki Diyanet İşleri Başkanları da siyasi tartışmalara doğrudan müdahil olmaya başladılar (Gözaydın, 2020, ss. 352–367). Bu gelişmeler Türkiye’de dinin sivil topluma ait bir alan olarak algılanmasını ve tecrübe edilmesini daha da güç bir hale getirmiştir.

Bunun yanı sıra, sivil din temsilcilerinin kamusal eylemleri sık sık iktidarın engellemesine maruz kalmaktadır. Bir önceki bölümde anlatıldığı gibi, 2017’de hükümet sivil İslam’ı temsil eden en önemli örgütlerden Mazlumder’e yargı yoluyla müdahale ederek muhalif yöneticileri dernekten tasfiye etti ve yerlerine hükümet için kabul edilebilir isimler getirdi (Bozan, 2018). Mayıs 2019’da Anti-kapitalist Müslümanlar tarafından İstanbul’da düzenlenen Yeryüzü Sofrası iftarı polis tarafından dağıtılırken, İhsan Eliaçık yerlerde sürüklenerek gözaltına alındı (Cumhuriyet, 2019). Sivil din örgütlerinin ve aktörlerinin güçlendikleri ve kamusal görünürlüklerini artırdıkları ölçüde bu tür engellemelerle daha sık karşılaşacaklarını öngörebiliriz.

Türkiye’de muhafazakâr aktörler yaygın olarak, sosyalistlerle ve Kürt hareketiyle iş birliği yapan sivil din örgütlerini marjinal gruplar olarak yaftalamaktadır (Koca, 2014a, s. 327). Bu durum, mütedeyyin kesimler üzerinde etkisini kaybetmekten korkan bazı sivil din örgütlerinin içine kapanmasına sebep olabilmektedir. Örneğin İslami aktörlerin sosyalistlerle yakınlaşması ve ortak fikirler geliştirmesi amacıyla kurulan Emek ve Dayanışma Platformu, marjinal bir örgüt olarak algılanmaktan çekindiği için Müslüman kimliğini giderek daha çok vurguladı ve sosyalist üyelerinin çoğunu kaybetti (Koca, 2014a). Kapitalizmle Mücadele Derneği ise, mütedeyyin kesimleri dernekten soğutmamak amacıyla Gezi Protestoları’nın ardından toplanan forumlara ve seküler gruplar tarafından oluşturulan platformlara katılmama kararı aldı (Uestebay, 2019, s. 482). Bu örnekler, muhafazakâr

aktörler tarafından kurulan bu tuzağın, sosyolog Mustafa Yavaş’ın (2019) İslam ile sol arasında “sınırların bulanıklaştırılması” olarak nitelendirdiği sürece ket vurduğunu göstermektedir.

Türkiye’de sivil dine zarar veren bir diğer unsur, sivil dinin dilini araçsal olarak kullanan ama bu geleneğin temel değerleriyle çelişen edimlerde bulunan pragmatik İslamcı aktörlerdir. AKP yöneticileri partinin kuruluş programında ve iktidardaki ilk dönemlerinde demokratik değerlere bağlı, farklı dinî ve etnik kimliklere saygılı, sivil toplumun özerkliğini önemseyen ve dinin siyasi olarak araçsallaştırılmasına karşı bir profil çizdiler (Altınordu, 2016). Fakat aynı aktörler, 2010’lu yıllar boyunca rejimi antidemokratik yönde dönüştürerek, dinî ve mezhepsel kimlikler üzerinden kutuplaştırıcı bir söylem benimseyerek ve devlet imkânlarını topluma Sünni İslam’ın dayatılması için kullanarak, bu katılımcı ve çoğulcu politik teolojinin temel kriterlerini ihlal ettiler (Altınordu, 2021).

2010 Kasım ayında AKP hükümetinin politikalarını sosyal adalet ve demokrasi perspektiflerinden eleştiren bir programla kurulan HAS Parti ise, Eylül 2012’de hükümetin daveti üzerine kendini feshetti. HAS Parti üyeleri büyük ölçüde AKP’ye katılırken, partinin lideri Numan Kurtulmuş başbakan yardımcısı oldu (Yavaş 2019, ss. 121-122). HAS Parti üyelerinin hükümet partisine katılarak kısa süre öncesine kadar sert bir biçimde eleştirdikleri politikaların icrasında yer almaları, kamusal alanda yaygın olarak siyasi fırsatçılık olarak yorumlandı (Mumcu, 2017). Bu dinamiğin sivil toplumdaki en dramatik örneği ise şüphesiz Gülen Hareketi’ydi. Kendini “ılımlı İslam”ı temsil eden ve dinler arası diyalogu geliştirmeye çalışan uluslararası bir sivil toplum girişimi olarak sunan bu hareketin, aynı zamanda devlet kurumları içerisinde örgütlenerek yasadışı faaliyetlerde bulunduğu özellikle Temmuz 2016’daki darbe girişimiyle beraber ifşa oldu (Filkins, 2016; Yavuz, 2018). Bu gelişmeler, sivil din söyleminin toplumdaki inandırıcılığını önemli ölçüde yıprattı.

Türkiye’de sivil dinin güçlenmesine ket vuran bir diğer faktör, bu akımın taşıyıcısı aktörler arasındaki anlaşmazlıklardır. Örneğin Türkiye sivil dininin siyasetteki en önemli temsilcilerinden Mehmet Bekaroğlu, bir taraftan “İslam’ın daha adaletçi ve özgürlükçü okuması”nı savunurken, bir taraftan da Anti-kapitalist Müslümanları özgünlükten yoksun ve halk nezdinde marjinal kalmaya mahkûm bir hareket olarak eleştirmektedir (Koca, 2014b, ss. 433-434). Buna karşılık İhsan Eliaçık, Bekaroğlu’nun düşünsel altyapısını ve kapitalizm eleştirisini yetersiz bulduğunu ifade etmektedir (Koca, 2014c, s. 440). Kuruluş aşamasında İhsan Eliaçık’ın düşüncelerinden önemli derecede etkilenen Kapitalizmle Mücadele Derneği (Kamuder) ise, seküler orta sınıfa hitap etmeyi önceliklendirdiği ve popülist bir yaklaşım benimsediği gerekçesiyle bu düşünürle arasında mesafe koymuştur (Uestebay, 2019, s. 482).² Kendi kampının sınırlarını vurgulama ve sivil dinin diğer aktörleriyle rekabet içerisine girme eğilimi, hem bu akımın sivil değerleriyle çelişmekte, hem de sivil dinin Türkiye kamusal alanında daha güçlü bir ses olarak yer almasını güçleştirmektedir.

2000li yılların başında yayınlanan bazı çalışmalar, İslami tarikat ve cemaatleri Türkiye sivil toplumunun gelişmesinde önemli bir rol oynayan demokrasi yanlısı güçler olarak nitelendirdi (örn. Yavuz, 2003). Fakat Gülen hareketi ile AKP arasında 2011’de başlayan ve 2016’daki darbe girişimiyle sonuçlanan iktidar mücadelesi, bu yorumun problemlili taraflarını açıkça ortaya koydu (Filkins, 2016; Yavuz, 2018). Modern Türkiye’de İslami cemaatler siyasi partilerle karşılıklı çıkarlar—siyasi himaye, devlet kurumlarında istihdam ve kamu ihalelerinde iltimas gibi ayrıcalıklar karşılığında oy ve örgütsel destek—üzerinden ittifak yapan, imkân belirlediğinde—komünizmle mücadele ve Türk-İslam sentezi örneklerinde olduğu gibi—devlet politikaları doğrultusunda seferber olan ve devletin aygıtlarını kullanarak kendi toplum modelini dayatmaktan çekinmeyen oluşumlar olarak nitelendirilebilir

² Kamuder’in Sünni Müslüman kesimi merkeze alan ve farklı toplumsal kesimlerle ortak amaçlar için iş birliği yapmaktan kaçınan tutumunun onu giderek sivil din akımından uzaklaştırdığı söylenebilir (Uestebay, 2019, s. 482).

(Altınordu, 2022, ss. 361-364; Cornell ve Kaya, 2015; Ertürk, 2020). Devletçi reflexleri, iktidar mücadelesi uğruna ahlaki ilkeleri ikinci plana atma eğilimleri ve dinî ve kültürel çoğulculuğu büyük ölçüde reddeden tutumları göz önüne alındığında, dinî tarikat ve cemaatleri günümüz Türkiye'sinde sivil dinin karşısında yer alan en önemli kuvvetler arasında saymak yanlış olmayacaktır.

Elbette sivil dinin Müslüman çoğunluğa sahip ülkelerdeki tek tezahürü Türkiye'de olmamıştır. Örneğin Robert Hefner *Civil Islam [Sivil İslam]* başlıklı kitabında (2000), Endonezya'da Suharto rejiminden demokrasiye geçiş sürecinde Nahdlatul Ulama etrafında toplanan ve eşitlik, karşılıklı danışma ve toplumsal adalet gibi değerleri İslami referanslarla savunan Müslüman aktörlerin merkezi bir rol oynadığını vurgulamaktadır. Hefner'a göre 1990larda olgunlaşan bu akım, vatandaşlığın sınırlarının etnik veya dinî kriterlerle çizilmesine karşı çıkmış ve demokratik kurumların halk tarafından yerel kültürel referanslar üzerinden benimsenmesine katkıda bulunmuştur. Endonezyalı sivil din teologlarının mezhepsel çerçevelerin dışında kalmaları, İslam'ın evrensel ahlaki prensiplerini ön plana çıkarmaları ve çoğulculuğu savunurken Medine Sözleşmesi'ni referans göstermeleri gibi pek çok nokta, Türkiye sivil İslamı'yla benzerlikler göstermektedir. Türkiye'deki bu akımın sivil dinin Müslüman çoğunluğa sahip diğer toplumdaki tezahürleriyle ve farklı dinî geleneklerde köklenmiş örnekleriyle karşılaştırmalı olarak incelenmesi, bu konudaki bilgimizi ve teorik kavrayışımızı önemli derecede artıracaktır.

Daha önce de belirtildiği gibi Türkiye'de sivil din hâlihazırda muhafazakâr siyasal İslam'a göre çok daha kısıtlı bir etki alanına sahip ve bu durumu değiştirmek için ciddi engellerle başa çıkması gerekiyor. Fakat İslam'ın Türkiye toplumdaki köklü yeri ve demokratik değerlerin yerleşik kültürel referanslar üzerinden içselleştirilmesinin önemi göz önüne alındığında, sivil İslam'ın temsilcilerinin seküler liberal demokrasi savunucularıyla beraber Türkiye siyasi kültürünün demokratikleştirilmesinde anahtar öneme sahip olacaklarını öngörebiliriz.

KAYNAKÇA

- Adak, S. (2021). Expansion of the Diyanet and the politics of family in Turkey under AKP rule. *Turkish Studies*, 22(2), 200-221.
- Altınordu, A. (2013). Occupy Gezi, beyond the religious-secular cleavage. *The Immanent Frame*. 10 Haziran. <https://tif.ssrc.org/2013/06/10/occupy-gezi-beyond-the-religious-secular-cleavage/>. Erişim tarihi: 1 Eylül 2022.
- Altınordu, A. (2016). The political incorporation of anti-system religious parties: The case of Turkish Political Islam (1994–2011). *Qualitative Sociology*, 39(2), 147-171.
- Altınordu, A. (2021). Uncivil populism in power: The case of Erdoğanism. Jeffrey C. Alexander, Peter Kivisto ve Giuseppe Sciortino içinde, *Populism in the Civil Sphere* (s. 74-95), Cambridge, UK: Polity Press.
- Altınordu, A. (2022). Religion and politics in contemporary Turkey, Armando Salvatore, Sari Hanafi ve Kieko Obuse içinde, *The Oxford Handbook of The Sociology of The Middle East* (s. 357-372), New York: Oxford University Press.
- Bianet. (2013). Gezi’de Kandil Gecesi. 6 Haziran. <https://bianet.org/bianet/print/147282-gezi-de-kandil-gecesi>. Erişim tarihi: 1 Eylül 2022.
- Bilici, M. (2018). The crisis of religiosity in Turkish Islamism. *Middle East Report*, 288, 43-45.
- Bozan, İ. (2018). Faruk Ünsal: “MAZLUMDER içinde bir grup arkadaş hükümet ve devletin desteğini alarak diğer bir grubu tasfiye etti.” *Medyascope*. 19 Mayıs. <https://medyascope.tv/2018/05/19/faruk-unsal-mazlumder-icinde-bir-grup-arkadas-hukumet-ve-devletin-destegini-alarak-diger-bir-grubu-tasfiye-etti/>. Erişim tarihi: 23 Eylül 2019.
- Braunstein, R. (2022). A theory of political backlash: Assessing the Religious Right’s effects on the religious field. *Sociology of Religion*, 83(3), 293–323.
- Casanova, J. (2011). Cosmopolitanism, the clash of civilizations and multiple modernities. *Current Sociology*, 59(2), 252-267.
- Cornell, S.E. ve Kaya, M.K. (2015). Political Islam in Turkey and the Naqshbandi-Khalidi order. *Current Trends in Islamist Ideology*, 19, 39-62.
- Cumhuriyet. (2019). Yeryüzü Sofrası’na gözaltı. 7 Mayıs, 3.
- Çakır, B. (2010). MAZLUMDER’de insan hakları eşcinsel deyince bitiyor. *Bianet*. 25 Mart. <https://bianet.org/bianet/toplumsal-cinsiyet/120894-mazlumder-de-insan-haklari-escinsel-deyince-bitiyor>. Erişim tarihi: 22 Mart 2022.
- Çarkoğlu, A. ve Kalaycıoğlu, E. (2009). *The rising tide of conservatism in Turkey*. New York: Palgrave Macmillan.
- Çelik, F. (2019). İhsan Eliaçık: Din devletin emrinde, *Yeni Yaşam Gazetesi*, 10 Ocak.
- Çiçek, C. (2013). The pro-Islamic challenge for the Kurdish movement. *Dialectical Anthropology*, 37(1), 159-163.
- Eliyaçık, R. İ. (2007). *Yaşayan Kur’an: Türkçe Meal /Tefsir*. İstanbul: İnşa Yayınları.
- Eliyaçık, R. İ. (2014a). *Demokratik özgürlükçü İslam*. İstanbul: Tekin Yayınevi.

- Eliaçık, R. İ. (2014b). İslam'ın 'devlet' talebi var mı? <https://ihsaneliacik.com/islamin-devlet-talebi-var-mi/>. Erişim tarihi: 1 Eylül 2022.
- Eligür, B. 2010. *The mobilization of political Islam in Turkey*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Emek ve Adalet Platformu. (2013). Taksim Gezi Parkı Eylemleri Hakkında Açıklama. <https://www.emekveadalet.org/duyurular/taksim-gezi-parki-eylemleri-hakkinda-aciklama/>. Erişim tarihi: 20 Ağustos 2022.
- Ertürk, Ö.F. (2020). The myth of Turkish Islam: The influence of Naqshbandi-Gümüşhanevi thought in Turkish Islamic orthodoxy. *British Journal of Middle Eastern Studies*, 49(2), 223-247.
- Filkins, D. (2016). Turkey's thirty year coup. *New Yorker*, October 17, 60-71.
- Gorski, P.S. (2011). Barack Obama and civil religion. *Political Power and Social Theory*, 22, 179-214.
- Gorski, P.S. (2017). *American covenant: A history of civil religion from the Puritans to the present*. Princeton: Princeton University Press.
- Gözaydın, İ. (2020). *Diyanet*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Güneş-Ayata, A. ve Doğangün, G. (2017). Gender politics of the AKP: Restoration of a religio-conservative gender climate. *Journal of Balkan and Near Eastern Studies*, 19(6), 610-627.
- Habertürk. (2013). Gezi Parkı eylemlerinde son durum. 5 Haziran. <https://www.haberturk.com/gundem/haber/850301-gezi-parki-eylemlerinde-son-durum>. Erişim tarihi: 1 Eylül 2022.
- Hecker, P. (2022). Tired of religion: Atheism and non-belief in 'New Turkey.' Pierre Hecker, Ivo Furman ve Kaya Akyıldız içinde, *The politics of culture in contemporary Turkey* (s. 68-88), Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Hefner, R.W. (1998). A Muslim civil society? Indonesian reflections on the conditions of its possibility, Robert W. Hefner içinde, *Democratic civility: The history and cross-cultural possibility of a modern political ideal* (s. 285-321), New Brunswick: Transaction Publishers.
- Hefner, R.W. (2000). *Civil Islam: Muslims and democratization in Indonesia*. Princeton: Princeton University Press.
- Kadioğlu, A. (2005). Civil society, Islam and democracy in Turkey: A study of three Islamic non-governmental organizations. *The Muslim World*, 95(1), 23-41.
- Karaca, E. (2012). İhsan Eliaçık: Diyanet'in görevi devletin icraatlarına dinî kılıf bulmak. 17 Nisan, <http://bianet.org/bianet/ifade-ozgurlugu/137669-ihsan-eliacik-diyaretin-gorevi-devletin-icraatlarina-dini-kilif-bulmak>. Erişim tarihi: 23 Eylül 2019.
- Karakaş, B. (2021). *"Biz her şeyiz:" Diyanet'in işleri*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kılınçarslan, C. (2017). MAZLUMDER'in 16 şubesi kapatıldı. *Bianet*, 20 Mart. <https://bianet.org/bianet/insan-haklari/184643-mazlumder-in-16-subesi-kapatildi>. Erişim tarihi: 22 Mart 2022.
- Koca, B. (2014a). Türkiye'de İslam ve sosyalizm ilişkisi bağlamında Emek ve Adalet Platformu ve Antikapitalist Müslümanlar. Bayram Koca içinde, *Türkiye'de İslam ve Sol* (s. 287-336), İstanbul: Vivo Yayınevi.
- Koca, B. (2014b). Mehmet Bekaroğlu ile İslam ve sol üzerine söyleşi. Bayram Koca içinde, *Türkiye'de İslam ve sol* (s. 429-435), İstanbul: Vivo Yayınevi.

- Koca, B. (2014c). İhsan Eliaçık ile İslam, sol üzerine söyleşi. Bayram Koca içinde, *Türkiye’de İslam ve sol* (s .436-440), İstanbul: Vivo Yayınevi.
- Lüküslü, D. (2016). Creating a pious generation: Youth and education policies of the AKP in Turkey. *Southeast European and Black Sea Studies*, 16(4), 637-649.
- Mardin, Ş. (2006). *Religion, society, and modernity in Turkey*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Maritato, C. (2020). *Women, religion, and the state in contemporary Turkey*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Mazlumder. T.y. “Biz kimiz?” <https://www.mazlumder.org/tr/main/pages/biz-kimiz/65>. Erişim tarihi: 21 Mart 2022.
- Mazlumder Çatışma İzleme ve Gözlem Grubu. (2016). Cizre inceleme ve gözlem raporu. https://bianet.org/system/uploads/1/files/attachments/000/001/635/original/CizreRaporu_02.04.2016_SON.pdf. Erişim tarihi: 22 Mart 2022.
- Miller, P. (1983). *The New England mind: From colony to province*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Mumcu, Ö. (2017). Elbette ‘Hayır.’ *Cumhuriyet*, 28 Ocak.
- Öztürk, A.E. (2019). An alternative reading of religion and authoritarianism: The new logic between religion and state in the AKP’s New Turkey. *Southeast European and Black Sea Studies*, 19(1), 79–98.
- Parla, T. ve Davison A. (2004). *Corporatist Ideology in Kemalist Turkey: Progress or Order?* Syracuse: Syracuse University Press.
- Rousseau, J.J. (2014). *Toplumsal sözleşme: veya siyasal hukukun perspektifleri*. Çeviren Cenap Karakaya, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Sarıgil, Z. (2018). *Ethnic boundaries in Turkish Politics: The secular Kurdish movement and Islam*, New York: New York University Press.
- T24. (2013). “AKP’ye yakın isimler Mazlum-Der’den istifa etti.” 20 Haziran. <https://t24.com.tr/haber/akpye-yakin-isimler-mazlum-derden-istifa-etti,232376>. Erişim tarihi: 1 Eylül 2022.
- T24. (2018). “İhsan Eliaçık’tan Diyanet İşleri Başkanı’na ‘şeytan’ cevabı”. 24 Aralık. <https://t24.com.tr/haber/ihsan-eliaciktan-diyanet-isleri-baskanina-seytan-cevabi-kuran-kimin-seytanla-oldugunu-yazar-biri-de-kralin-istegiyle-fetva-veren-din-alimidir,767496>. Erişim Tarihi: 23 Eylül 2019.
- Tokdoğan, N. (2020). *Yeni Osmanlılık: Hınç, nostalji, narsisizm*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Türkmen, G. (2021). *Under the banner of Islam: Turks, Kurds, and the limits of religious unity*. New York: Oxford University Press.
- Uestebay, L. (2019). Between ‘tradition’ and movement: The emergence of Turkey’s Anti-Capitalist Muslims in the age of protest. *Globalizations*, 16(4), 472-488.
- Vicini, F. (2018). Turkish Islamism, conservatism and human rights before and after Gezi: The case of Mazlumder. *British Journal of Middle Eastern Studies*, 45(5), 760-775.
- Weber, M. (2017). *Methodology of social sciences*. Çeviren ve derleyen Edward A. Shils ve Henry A. Finch. New York: Routledge.

- Yavaş, M. (2019). Boundary blurring as collective identity formation? The case of the left-wing Islamists in Turkey. *Research in Social Movements, Conflicts and Change*, 43, 109-131.
- Yavuz, M.H. (2003). *Islamic political identity in Turkey*. Oxford: Oxford University Press.
- Yavuz, M.H. (2018). A framework for understanding the intra-Islamist conflict between the AK Party and the Gülen Movement. *Politics, Religion & Ideology*, 19(1): 11–32.
- Yavuz, M.H. (2020). *Nostalgia for the empire: The politics of Neo-Ottomanism*. New York: Oxford University Press.
- Yüzde Yüz Haber. (2014). 'Devletin dinine güven olmaz.' 8 Aralık. <https://www.haberyuzdeyuz.com/guncel/devletin-dinine-guven-olmaz-h12573.html>. Erişim tarihi: 1 Eylül 2022.

ETNOGRAFİK ARAŞTIRMALARA İLİŞKİSEL SOSYOLOJİNİN KATKILARI

Aksu Akçaoğlu¹

Öz

Bu makale, Pierre Bourdieu'nün geliştirdiği kavramsal araçlarla donanımlı bir etnografi yaklaşımının temel özelliklerini ve sunabileceği imkânları konu alıyor. Öncelikle, sosyal bilimlerin köklü ve özgün bir yöntemi olarak etnografinin ayrıntılı bir tanımı geliştirilip, tarihsel süreç içerisinde geçirdiği kırılmalara ve dönüşümlere ışık tutuluyor. Ardından etnografi ve sosyoloji arasındaki güçlü ilişkinin klasik sosyolojiye uzanan güzergâhı inceleniyor ve Bourdieu'nün geliştirdiği kavramsal araçlardan beslenen ilişkisel etnografi, bu bağlama yerleştiriliyor. Bourdieu'nün geliştirdiği toplum kuramından beslenen ilişkisel etnografinin özgün katkısı olarak, etnografik odağı gruplardan toplumsal konuma, mekândan alanlara, kültürel düzenden kültürel çatışmaya taşınması vurgulanıyor. İlişkisel etnografiyi diğer bakış açılarından ayıran özgün bir nitelik olarak, nesnellik ve bilimsellikten taviz vermeyen düşünümsellik kavrayışının ve epistemolojik ihtiyat çağrısının altı çiziliyor. Son olarak, ilişkisel etnografinin çağdaş ve özgün bir yorumu olarak Loïc Wacquant'ın geliştirdiği gözlemleri katılımcılığın imkân ve sınırlılıkları tartışılıyor.

Anahtar Sözcükler: Kültürlerarası iletişim, kapsayıcılık, sosyal sorumluluk projeleri, gönüllülük, saha deneyimi, kaygı.

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, aksuakcaoglu@gmail.com, ORCID: 0000-0002-8692-4698

THE CONTRIBUTIONS OF RELATIONAL SOCIOLOGY TO ETHNOGRAPHIC RESEARCH

Abstract

This article focuses on the main features and possibilities of the relational ethnography inspired by Pierre Bourdieu's sociological theory. First of all, a detailed definition of this ethnography is developed by shedding light on its four main components of ethnographer, culture, participant observation, and challenging research acts. Second, it examines the historical trajectory of the relationship between sociology and ethnography by specifying the roots of relational ethnography. Third, it explicates the three main contributions of relational ethnography, which are the shifts of ethnographic focus from groups to social positions, from physical space to fields, and from cultural order to cultural struggle. Additionally, commitments to scientificity, objectivity, reflexivity, and epistemological vigilance are discussed as unique features of relational ethnography. Finally, the possibilities and limitations of observant participation as developed by Loïc Wacquant as a form of relational ethnography are discussed.

Keywords: Ethnography, theory, relationality, Bourdieu, Wacquant.

GİRİŞ

Toplumsal dünyayı anlayıp açıklayabilmek için, onu teşkil eden failleri, grupları ve kurumları derinlemesine ve yakın plandan inceleyen etnografi, bugün 'nitel araştırma' çatısı altında topladığımız tüm araştırma yöntemlerinin temel kaynağıdır (Denzin, 2018). Her ne kadar uzunca bir süre, antropolojiyi diğer disiplinlerden ayırt eden özgün araştırma yöntemi olarak kabul edilmiş olsa da etnografinin sunduğu imkanlar her daim diğer disiplinlerin ilgisini çekmiştir. Örneğin, kâğıt üzerindeki epistemik bireyle, toplumsal dünyayı sırtlayan ampirik birey arasında köprü kurabilme kabiliyeti, henüz sosyoloji tarihinin erken sayılabilecek bir safhasında etnografiyi Chicago Okulu'nun temel araştırma araçlarından birine dönüŐtürmüŐtür (Rock, 2022). Bugün etnografinin cazibesi antropoloji ve sosyoloji sınırlarını aÇarak, sosyal bilimleri teşkil eden tüm disiplinlere sirayet etmiştir. Bu nedenle, günümüzde sosyal bilimciler, Batılı kent toplumlarının ötekisi olarak konumlandırılmıŐ yerli topluluklar ve kır toplulukları üzerine yürütölen etnografik araştırmaların ötesine geçerek ekonomiden siyasete, sanattan spora ve medyadan tüketime kadar birçok alanda etnografiye baŐvurmaktadırlar.

Tarihsel olarak etnografi, insanın toplumsal hayat içindeki gerçeğliğini tüm yalınlığıyla inceleme konusundaki meziyetlerini geçtiğimiz yüzyılın ilk yarısında sergileyerek antropoloji dışına taŐmıŐ, sosyal bilimlerin yöntem repertuarı içinde güçlü bir yer edinmiştir. 20. yüzyılın ikinci yarısıysa etnografi için, sömürgecilikle olan güçlü bağlarına (Asad, 1973), tartışmalı bilimselliğine (Rengert, 1997), kısıtlı genellenebilirliğine (Geertz, 1988) ve araştırmacının kontrol edilemeyen otoritesine (Clifford ve Marcus, 1986) dair bir takım güçlü eleŐtirilerle yüzleŐme dönemi oldu. Bugün etnografi, eleŐtirilerle güçlenerek sahip olduğu klasik imkânları yeni araştırma ufuklarında işe koŐuyor ve çağdaş topluma tüm karmaŐıklıđı içinde ışık tutuyor. Odağı çeŐitlenen ve kapsamı geniŐleyen etnografi, bugün artık belirli bir mekânla sınırlanmış küçük gruplara özgü bir yöntem olmanın dışına çıkıp kapitalistleşme ve küreselleşme gibi büyük çaplı süreçlerin analizinde de kullanılmaktadır (Burawoy, 2001). Dahası, etnografi bir süredir gelecekte hayatımızı daha da çok etkileyeceği hissedilen dijital dünyanın pratik gerçeğliğine de ışık tutmaktadır (Pink, 2016).

Toplumsal hayattaki ve teknolojidaki güncel gelişmeler, etnografik araştırma için yeni araştırma ufukları açarken aynı zamanda birtakım sorunlar ve tehditler de barındırıyor. Bugün yeni iletişim teknolojilerinin sunduğu yapay zekâ uygulamaları, insanın pratik hayatına dair daha önce benzeri görölmemiŐ çeŐitlilikte ve yoğunlukta veri üretip analiz ediyor: Yaşadığımız muhit, günün hangi saatini nasıl değerlendirdiğimiz, alışveriş yaptığımız marketler, tercih ettiğimiz ürünler, izlediğimiz diziler, sevdiğimiz mekânlar ve satın almayı düşündüğümüz ürün ve hizmetler, aralarındaki bağ kurulmak üzere, dijital veri bankasında kayıt altında tutuluyor. Etnografinin büyük önem verdiği pratik hayatın incelikli ve yalın bilgisine erişmek bu kadar kolaysa, etnografa neden ihtiyacımız olsun? Bugün etnografiye tıpkı dün olduğu gibi ihtiyaç duyuyoruz çünkü insan eylemi süreçselidir (Bourdieu, 2000). Eylem, insanın kendisi dışındaki dünyayla kurduğu ilişkilerin bir parçasıdır ve tarihseldir. Dahası, insanın somut eyleminin gözlemlenemeyen ve kökleri bilinç ve söylem öncesine uzanan boyutları da vardır; düşünceler, duygular, arzular, acılar insan eyleminin ayrılmaz bir parçasıdır. Kısacası, insan eylemi ve toplumsal hayatın pratik gerçeğliği bütünseldir ve sosyal bilimcinin peşinde koŐtuđu anlam ancak bu somut ve sembolik ilişki kümelerinin içine yerleŐtirildiđinde berraktır. Dolayısıyla, tıpkı dün olduğu gibi bugün de etnografik çalışmalara duyulan ihtiyaç devam ediyor.

Bu makale, Pierre Bourdieu'nün geliştirdiği kavramsal araçlarla donanımlı bir etnografi yaklaşımının temel özelliklerini ve sunabileceği imkânları konu alıyor. Öncelikle, sosyal bilimlerin köklü ve özgün bir yöntemi olarak etnografinin ayrıntılı bir ideal-tipik tanımı geliştirilip, tarihsel süreç içerisinde geçirdiği kırılmalara ve dönüşümlere ışık tutuluyor. Ardından etnografi ve sosyoloji arasındaki güçlü ilişkinin klasik sosyolojiye uzanan güzergâhı inceleniyor ve Bourdieu'nün geliştirdiği

kavramsal araçlardan beslenen ilişkisel etnografi, bu bağlama yerleştiriliyor. Son olarak, ilişkisel etnografinin çağdaş ve özgün bir yorumu olarak Loïc Wacquant'ın geliştirdiği gözlemleri katılımcılığın imkân ve sınırlılıkları tartışılıyor.

1. ETNOGRAFINİN DÖRT TEMEL UNSURU

Basitçe ifade etmek gerekirse, etnografi yabancı olarak bir dünyaya dahil olarak ve onu ayrıntılı bir şekilde gözlemleyip kayıt altına alarak yürütülen bir araştırma, yazılı bir ürün ve özgün bir bilgi türüdür. Etnografinin daha net anlaşılabilmesi için bu taslak tanımın omurgasını oluşturan dört unsurun ayrıntılı bir şekilde ele alınması gerekir. Bu dört unsur sırasıyla, etnografik araştırmayı yürüten özgün araştırmacı profili olarak etnograf, etnografinin merkezi araştırma nesnesi olarak kültür, etnografinin özgün araştırma yöntemi olarak katılımlı gözlem ve etnografik bir araştırma tamamlanıp yazılı bir metne dönüşene dek süren zorlu araştırma edimleridir. İster dünyanın bir ucundaki kabile topluluklarını, isterse de kentin göbeğindeki alışveriş merkezlerini incelesin, etnograf araştırdığı dünyanın yabancıdır. Kendi küçük dünyasının rutinine dönüşmüş düşünce ve eylem şablonlarının verimli biçimde işlemediği yeni bir dünyanın uzun süreli bir parçasıdır. Alfred Schutz'un (1944) göçmen üzerinden, Simmel'inse (2009) orta çağ kentlerindeki tüccar üzerinden inşa ettiği, bir toplumsal tip olarak yabancı, etnografin kim olduğunu daha iyi anlayabilmemiz için faydalı olabilir. Her iki düşünürde de yabancı her şeyden önce yabancılığın bilincindedir. Bu bilinç, yabancıyı içine yeni katıldığı grubun en nesnel üyesine çevirir. Grubun tüm üyeleri yerleşik yaygın kanaatlerin, düşünce, eylem ve beğeni şablonlarının üzerinde düşünmeye gerek bile görmeden hayatı yaşarken, yabancı kendisinin ve diğerlerinin eylemlerini pür dikkat gözler. Kimin, neyi, ne zaman ve neden yaptığını anlamaya çalışır. Yabancı olduğu pratik hayatı, içine katılarak yakından gözler ve gördüklerinden dersler çıkarır. Sonuçta, doğuştan parçası olunmayan gruplara katılabilmenin yolu öğrenmekten geçer. Yabancı, parçası olduğu grubun gündelik hayatını, dilini, inançlarını ve duygularını öğrendiği oranda üzerindeki ürkekliliği atıp, yabancılık kabuğunu kırabilir. Fakat, sonradan dahil olunan grup tarafından tanındıktan ve kabul edildikten sonra bile, etrafında olup bitenleri dışarıdan bir gözle izleyebilme meziyeti, yabancı kolundaki altın bileziğidir. İşte etnograf, tam olarak bunu yapmaya çalışır: Merak duyduğu yabancı bir dünyaya dahil olup onu yakından tanımaya ve dışarıdan bir gözle etrafında olup biteni anlamaya çalışır.

Gözlemlenmesi ve içine dahil olabilmesi mümkün olan her konu etnografinin araştırma nesnesi olabilir. Çeteler, taraftar grupları, hapishaneler, akıl hastaneleri, okullar, plazalar ve damgalanmış gruplar etnografik olarak çalışılmış konular arasındadır. En sıradan konulardan en sıra dışı konulara kadar her şey etnografik olarak önem taşıyabilir. Pek çok konu etnografik olarak çalışılabileceğine göre belki de sormamız gereken soru şudur: Başka yöntemlerle çalışılabilecek bir konuyu etnografik olarak çalışmak neyi değiştirir? İncelenen konu ne olursa olsun, etnografik araştırmanın merkezinde kültür yer alır (Maanen, 2011). Etnograf, failin sözlü ve yazılı söylemiyle sınırlı olmayan, deneyimlenmiş dünyaya kök salmış anlamın peşine düşer. Kültür ele avuca sığmayan, çok boyutlu ve bulanık bir kavramdır; sosyo-ekonomik koşullara indirgenemeyeceği gibi, bireyin özgür iradesinin ürünü de değildir. Kültür, incelediği nesneye bir an önce açıklık getirmeyi ya da net neden-sonuç ilişkileri kurmayı amaçlayan sosyal bilimcilerin keyfini kaçıran bir belirsizlik ilkesidir. Toplumsal dünya hiçbir zaman bütünüyle tahmin edilebilir değildir. Zaten böyle olsaydı, sosyal bilimlere gerek kalmazdı. Söz gelimi taraftar gruplarını çalışan bir etnograf, konuyu asla bir takım nesnel nedenler etrafında ele almakla yetinmez; bir insanı taraftara dönüştüren arzuda, tribünlerde ortaya çıkan tutkuda ve birliktelikten doğan kolektif coşkuadaki anlama ışık tutar.

Etnografinin özgün yöntemi ise tahmin edilebileceği gibi katılımlı gözlemdir. Hiçbir etnografik araştırma sadece katılımlı gözlemlere dayanmaz; etnograf mutlaka başka yöntemlerden de yararlanır.

Fakat, katılımlı gözlemin bulunmadığı hiçbir araştırma etnografik değildir. Etnograf, pratik hayata karşı merakla doludur. Sorduğu sorulara kitap sayfalarında verilen cevaplarla ilgili donanımlıdır; fakat bir insanın niçin boks yaptığını anlamak için boks salonunun havasını solumak gerektiğini bilir. Goffman (1989) katılımlı gözlemi, karşılaştıkları durumlara cevap üretirken, insanların yanında olmak, hayatın insanları şekillendirmesine ve insanların buna tepkisine tanıklık etmek biçiminde tanımlıyor. Katılımlı gözlem, her ne kadar istediğimiz zaman çıkma şansına sahip olsak da sanki hiç çıkmayacak gibi bedenimizi, zihnimizi ve kişiliğimizi dâhil olduğumuz grupla aynı koşullara maruz bırakmaktır. Etnografik araştırmanın katılımcılık boyutu, toplumsal dünyanın akıl aracılığıyla kavranışını, bedensel bilgiyle destekler. Gerek psikanaliz gerekse bilişsel sosyoloji kuramları, insanı biçimlendiren temel eğilimlerin edinilmesinde, erken sosyalleşme döneminin önemine dikkat çekerler. Etnografik araştırma süreci, bir tür sentetik çocukluk deneyimi olarak görülebilir. Etnografik araştırma, yabancı olduğu dünyanın koşullarının, zihnimizi, bedenimizi ve kişiliğimizi yoğun ve hatta sarsıcı bir şekilde biçimlendirmesine kendimizi açarak öğrenmeye dayanır. Dolayısıyla katılımcılık, edinilen eğilimlerin yoğunluğu itibarıyla erken sosyalleşme dönemini andırır. Fakat bu deneyimin sentetik olmasının nedeni araştırmacının kendi iradesiyle, bütünüyle bilinçli bir biçimde ve belirli bir amaç dâhilinde yaşanmasıdır. Kendimizi, gözlemlediğimiz diğerleriyle ortak koşullara maruz bırakmak, onları biçimlendiren nesnel koşulların bilgisine birinci elden ulaşmak demektir. Tabii ki bu belirli kısıtlılıkları, zayıf noktaları olan bir kazanımdır ve etnograf bunun bilincindedir. Bu nedenle de katılımcılığı en başta gözlemlerle destekler. Etrafındaki insanların eylemlerini, düşüncelerini, etkileşimlerini olduğu gibi, doğal halleriyle gözlemler. Etnografi bu özelliğiyle, diğer tüm yöntemlerin ortak zayıf noktası olan büyük bir soruna da çözüm üretir: İnsanlar etraflarında bir araştırmacı varken, onun görmeyi isteyeceği biçimde davranıp duymayı isteyeceği şeyleri söyleyebilirler ya da yabancılarla paylaşılmasının tehlikeli olabileceğini düşündükleri şeylerin üzerini örtebilirler. Etnografik araştırmanın uzun süreli katılıma dayanmasının bir nedeni de budur: İnsanlarla arkadaşlık bağları geliştirip, parçası olunan dünyayı olduğu gibi gözlemleyebilmek. Goffman'ın (1989) belirttiği gibi, katılımlı gözlemin temelinde arkadaşlık bağları kurmak yatar; çünkü insanlar gerçekleri arkadaşlarıyla olduğu gibi paylaşırlar.

Şimdiye kadar olan kısımdan etnografik araştırma son derece cazip görünmüş olabilir. Fakat etnografik bir araştırma yürütmeye karar vermeden önce hesaba katılması gereken önemli zorluklar bulunur. Her şeyden önce, çok uzun bir süreyi araştırmaya vakfetmeye hazır olmak gerekir. Bununla birlikte, uzun saha deneyiminin vaat ettiği acılara da gönüllü olmak gerekir. Etnografik araştırmanın en çileli meselelerinden biri, inceleyeceğimiz gruptan kabul almaktır. Eğer araştırma tehlikeli gruplarla, örneğin çetelerle ilgiliyse, araştırmacı kendi kimliğini gizlemeyi tercih edebilir ki bu da beraberinde çok daha büyük riskler getirir. Her koşulda araştırmacının kurmuş olduğu arkadaşlık bağlarını defalarca yeniden üretmesi ve güçlendirmesi gerekir. Zaman zaman kendisine yönelen şüphelerle baş edip, güven ilişkilerini tazelemesi gerekir. Diyelim ki her şey yolunda gitti ve saha çalışmasına başladık, bu sefer de uzun süreye yayılan gözlemlerin, tutulan sayfalarca günlüklerin, gerçekleştirilen mülakatların, toplanan hayat hikayelerinin, görsel malzemenin ve diğer tüm materyallerin özenle tasnif edilip analiz edilmesi gerekir. Etnografi sadece araştırma sürecinden ibaret değildir, aynı zamanda yazılı bir metindir. Dolayısıyla, araştırma sürecinde uyguladığımız bazı ilkeleri yazma sürecine de aktarmamız gerekir. Özellikle de içine dâhil olarak gözlemlediğimiz dünyanın anlatısında, gözlemlediğimiz insanların seslerine yer vermemiz gerekir. Araştırma sırasında içine katıldığımız insanların, yazım aşamasında metne katılmalarını mümkün kılmalıyız. Etnografik bir metnin makbul olanı, Atay'ın (2016) belirttiği gibi, diyalojik olanıdır.

Etnografik araştırmanın en zor taraflarından biri de kuramla olan ilişkisi hakkındadır: Kuram araştırma sürecine ne ölçüde dâhil olacaktır? Bu soru, etnografi içindeki ayırım noktalarından biridir. Dolayısıyla da soruya farklı cevaplar vermek mümkündür. Fakat bu makalenin konusu olan ilişkisel

sosyolojinin ilkelerini benimsemiş bir çalışmada kuram, araştırma sürecinin her aşamasının ayrılmaz bir parçası olacaktır (Wacquant, 2022). Her şeyden önce, gözlemediğimiz ve içine katılarak öğrendiğimiz dünyanın anlattısını inşa edebilmek için kavramlara ihtiyaç duyarız. Kavramlarsa, epistemolojik bir bagaja dönüşmüş bir tarihselliğe sahiptir. Daha açık bir ifadeyle, kavramların tarihsel olarak teşkil edilmiş bir bakış açısı vardır. Etnograf olsun olmasın, sosyal bilimcinin görevi, kullandığı kavramların epistemolojik köklerinin bilincinde olmaktır. Bir etnograf için bu bilinç sadece yazım aşamasında ihtiyaç duyulan bir şey değildir. Saha araştırmasına yayılan tüm araştırma edimlerinin ve kararlarının kuramsal konumumuzla tutarlı olması gerekir.

Etnografiyi betimleyen merkezi unsurları ayrıntılı bir şekilde tartıştıktan sonra, makalenin girişinde paylaştığımız taslak tanımını geliştirebiliriz: “Etnografi, araştırmacının kendisinin de içine ya da yakınlarına dâhil olduğu insanların ya da kurumların neden ve nasıl davrandıklarını, düşündüklerini ve hissettiklerini tespit edebilmek için yakından, zemin düzleminden yapılan gözlemlere dayanan toplumsal bir araştırmadır” (Wacquant, 2003, s. 5). Takip eden bölümde, etnografinin tarihsel süreç içerisinde geçirdiği dönüşümlere odaklanıyorum.

2. ETNOGRAFİK ARAŞTIRMANIN DÜNÜ: TARİHSEL GÜZERGÂH VE KIRILMA NOKTALARI

Her ne kadar bugün etnografiyi sosyal bilimler içinde özgün bir araştırma yöntemi olarak görme eğilimindeyse de ilk etnografik bilim insanı değildi. Farklı sebeplerle yabancı dünyalardaki insanların yaşamlarına ilgi duyan seyyahlar, askerler, diplomatlar, misyonerler, sömürgeci kâşifler ve amatör araştırmacıların günlükleri, izlenimleri, mektupları ve notları ilk etnografik eserler olarak kabul edilir. Ortak kabul, “söylediğim sözler gördüklerimin, muhakeme yeteneğimin ve arayışımın ürünüdür” diyen antik dünyanın ünlü tarihçisi Herodot’un ilk etnograf olduğudur (Willis ve Trondman, 2000, s. 5). Öyleyse, etnografik araştırmanın temelinde yabancı olunan bir dünyadaki gündelik hayata, yaşam tarzlarına, akrabalık ilişkilerine, düşünce kalıplarına, inançlara, anlam evrenine, yönetim biçimine ve sosyal ilişkilere duyulan merakın yattığını söyleyebiliriz. Bu temel merakın, 15. yüzyılda sömürgecilik, 19. yüzyılda ise evrimci bakış açısının yaygınlaşmasıyla ivme kazandığını görüyoruz. Sömürgecinin merakı, tanımadığı bir dünyayı nasıl yönetebileceğine dair pratik bir sorundan kaynaklanır. Evrimci bakış açısıysa etnografik araştırmayı, insan evriminin erken safhalarına yol alan bir zaman yolculuğunun anahtarı olarak görecektir. Geç 19. yüzyıldan itibaren, etnografiyi antropoloji içinde sistematik bir araştırma yöntemi olarak formüle etme girişimlerinin başladığını görüyoruz. Üniversitelerde antropoloji bölümlerinin kurulup yaygınlaşmaya başladığı 20. yüzyılın başından itibaren, etnografik araştırmanın iyi bir öğrenciyi uzman bir antropoloğa çeviren sihirli bir geçiş ritüeline dönüştüğünü görüyoruz (Jones, 2010).

1920’ler sadece antropoloji bölümlerinin üniversitelerde kurumsallaşmaya başlamasıyla değil, aynı zamanda Polonya asıllı ünlü antropolog Malinowski önderliğinde İngiliz sosyal antropoloji ekolünün temellerinin atılması itibarıyla da önemli bir dönemdir (Macdonald, 2022). İki açıdan bu dönemin etnografinin günümüze değin uzanan güzergahı için kritik bir uğrak olduğunu ileri sürebiliriz. İlk olarak, bazıları bugün hâlâ geçerli olan, etnografik araştırmanın amacının, temel ilkelerinin ve öncelikli konularının saptandığını görüyoruz. Bu bir anlamda, gelişigüzel etnografinin keyfi çıkarımlara açık yapısından koparak, araştırma sürecini sistematikleştirme girişimi olarak okunabilir. Erken dönem etnografik çalışmalarda, araştırma konusuna dair neredeyse kusursuz bir uzlaşma bulunur: Araştırma nesnesi, büyük bir oranda, yazılı kültürün gözlemlenmediği, kabile tipi toplumsal örgütlenme biçimleridir. Amaç ise insanlığın medeniyet öncesi durumunu kendi gerçekliği içinde ve bütünlüklü bir biçimde inceleyip açıklayabilmektir. Bu amaç doğrultusunda etnograf çeşitli yöntemlere başvurabilir. Nitekim etnografi yöntemsel bir teklikten ziyade çokluğa dayanır (Wacquant, 2003). Örneğin etnograf istatistiki kayıtlar tutabilir (nüfus sayısı ve bu nüfusun yaş ve toplumsal cinsiyet gibi kategorilere

dağılımı vb.), fotoğraf çekebilir, arşiv tarayabilir, hayat hikayeleri toplayabilir, sözlü kültürü kayıt altına alabilir ve mülakat yapabilir. Fakat ne olursa olsun, etnografin bir noktada kâğıt kalemi ya da fotoğraf makinasını bir kenara koyup gözlemediği hayatın içine katılması gerekir. Zira Malinowski'den (2002) beri, etnografin görevi etrafında olup bitenleri ayrıntılı bir şekilde gözlemleyip kayıt altına almanın ötesinde, dâhil olduğu dünyayı yerinin bakış açısıyla görme becerisi kazanmaktır. Ancak bu şekilde, gözlemlenen dünyaya temel biçimini veren fakat yerlilerin bile farkında olmadığı yasalar ve işlevler gün yüzüne çıkarılabilir.

1920-1940 arasını değerli kılan ikinci unsur, bu dönemde kaleme alınmış ve bir kısmı bugün artık klasikleşmiş olan çalışmaların, sonraki dönemlerde etnografların yüzleşip aşması gereken önemli sorunlara kaynaklık etmesidir. Bu sorunların başlıcaları, etnografinin sömürgecilikle kuvvetli bağı, aşırı ampirisizmi, toplumsal cinsiyetin hem araştırmacı hem de araştırma nesnesi üzerinde oynadığı rolün ihmal edilmesi, araştırmacının sorunsallaştırılmamış otoritesi ve gözlemlenen şimdiki zamanın tarihsel arka planının ihmal edilmesidir (Lamphere, 2018). Bu sorunlardan en önemlisi, tahmin edilebileceği gibi, sömürgecilikle kurulan kuvvetli bağlardır. Gerçekten de erken dönem etnografi çalışmaları iki biçimde sömürgecilikle organik olarak bağlantılıdır. Her şeyden önce 1960'lara kadar, etnografik araştırmaların yürütüldüğü yerler çok büyük bir oranda sömürgeleştirilmiş coğrafyalardadır: Batı ve Güney Afrika, Pasifik adaları ve Güney Hindistan bu dönemdeki etnografların uğrak noktalarıdır. İkinci önemli bağ ise, uzun süreli etnografik araştırmaların yürütülmesini mümkün kılan finansal desteği sömürgeci devletlerin sağlamasıdır. Tahmin edilebileceği gibi, bu finansal destek sömürgeci devletlere, etnografik araştırmaların desenine müdahale etme olanağı sunmuştur. Nitekim, sömürgeleştirdiği bölgelere en uygun yönetim stratejisini arayan devletler, etnografik araştırmaların konusunu da büyük oranda belirlemiş oluyordu. Gerçekten de 1960'lara kadar yürütülen etnografik araştırmaların büyük çoğunluğu yönetim ve siyaseti konu alır (takip eden konular, ritüel, din, mit, sosyal değişim, sosyal yapı ve metodolojidir). Dolayısıyla Talal Asad (1973), etnografiyi sömürgeciliğin suç ortaklığıyla ilişkilendirdiğinde, somut bir gerçeklik düzlemine dayanmaktadır. Burada olası yanlış anlaşılmalara karşı ufak bir uyarıda bulunmak gerekir: Etnografi ve sömürgecilik arasındaki tarihsel bağdan çıkarmamız gereken ders, klasik eserlerin kapağını hiç açmamak üzere kapatmak olmamalıdır. Klasik eserler tüm sorun ve kısıtlılıklarına rağmen, zanaatın inceliklerini öğrenmek için hâlâ verimli birer kaynaktır. Aynı şekilde, bu tartışma etnografik araştırmacının sunduğu imkanları ıskartaya çıkarmaz. Bu tartışmadan çıkarabileceğimiz en faydalı ders, kendi araştırmamızı yürütürken, incelediğimiz konunun etrafını saran iktidar mücadelesinin farkında olmak ve araştırma sürecindeki her edimimizde yüzleşmecî bir tutum takınmaktır. 1960'lardan sonra gelişen eleştirel etnografik tutumun temel öğretilerinden biri de budur.

Erken etnografi araştırmalarının ikinci önemli sorunu ise aşırı ampirisizm ve bunaltıcı işlevselciliktir. Etnografik araştırma en nihayetinde hem gündelik hayatın hem de akademinin yaygın kanaatlerini bir kenara bırakarak insanı insandan, toplumsal hayatı da içine dâhil olarak öğrenmeye dayanır. Şüphesiz bir etnografin incelediği grup gibi görebilmesi, düşünebilmesi ve hissedebilmesi çok önemli bir meziyettir. Fakat etnografik araştırmacının esas zorlu görevi, kitap sayfalarındaki insanla, gündelik hayatı sırtlayan somut insan arasındaki bağlantıyı kurmaktır. Etnografin görevi gündelik hayatta olup bitenleri, etkileşimleri, inançları, düşünceleri ve eylemleri akademik dile tercüme etmek değildir. Etnograf, incelediği grubun parçası olmaya çalışırken aynı zamanda da araştırmacı konumunu korumaya çalışır. Saha çalışması sırasında etnograf, çalıştığı grubun bakış açısını edinmeye çalışırken, zihninin bir tarafında da onu araştırmaya iten soruyu ve kuramsal tartışmaları tutmak zorundadır. En nihayetinde, etnograf araştırma sürecinde ürettiği tüm verilerden bir metin inşa edecektir ve bu sırada da kavramlara ve kurama ihtiyaç duyacaktır. Daha önce de belirttiğim gibi kuramın yeri, etnografi içi ayrışmaların önemli düğüm noktalarından biridir. Bu ayrışma içinde ilişkisel sosyoloji, araştırma

sorusunun sorulmasından, verilerin üretilmesine ve yorumlanmasına kadar kuramsal olarak donanımlı bir etnografiden yanadır. Fakat yine de şurası çok açık ki, etnograf saha deneyimi ve kuram arasında faydalı bir denge tutturmak zorundadır. Dengeyi kaybettiği anda, hiç farkına varmadan elindeki verileri belirli bir kuramsal şablonla uyumlu hale getirmeye çalışabilir. Aslında 1920-1940 arası erken etnografik çalışmalarda, araştırmacılar sözünü ettiği bu dengenin farkındadırlar. Örneğin klasikleşmiş çalışması Argonauts of Western Pacific'te Malinowski (2002), güçlü bir kuramsal donanımın etnograf için faydalı olduğunu, hatta iyi bir çalışmanın mutlak suretle sağlam bir kuramsal esine dayandığını belirtir. Fakat, saha araştırmasına belirli kuramsal hipotezleri doğrulamak için girilemeyeceğini de hatırlatır. Malinowski'ye göre, en nihayetinde etnograf, elindeki verilerin çizdiği sınırlara sadık bir yorumsal çerçeve geliştirmek zorundadır. Bu dikkatli tutuma rağmen erken dönem çalışmalarda terazi, yerlilerin hayatını olduğu gibi yansıtmak kaygısıyla ampirik ayrıntılara kaymış gibidir. Belki de daha da önemlisi, aslında olduğu gibi yansıtıldığı düşünülen kabile hayatının örtük bir işlevselci bakış açısıyla örülmesidir. Gerçekten de Malinowski, Kula adını verdiği kabileler arası ticaretin, akrabalık, mit, ritüel ve büyüyle olan işlevsel bağlarını öylesine vurgular ki sonunda ortaya işlevlerin bir arada tuttuğu güçlü bir toplumsal düzen tasviri çıkar.

İşlevselcilikle iç içe geçmiş bu ampirisizme etnografi için ilk güçlü tepki, 1950'lerde Fransız antropolog Lévi-Strauss'tan geldi. Lévi-Strauss, kısaca ifade etmek gerekirse, kendisinden önceki şablonu tersyüz etti: Buna göre etnografik araştırmanın görevi, eyleme ve düşünceye temel biçimini veren işlevleri tespit edebilmek için ampirik dünyayı en ince ayrıntısına kadar tasvir etmekle kısıtlı değildir; daha da önemlisi, bu dünyayı yapılandıran genel ilkelerin peşine düşmektir. Fransız antropolog, Saussure'ün yapısal dilbilim kuramını toplum ve kültüre uyarladı. Buna göre, nasıl ki Saussure'e göre konuşulan dilin anlamı ve değeri farkında olmadığımız bir takım dilsel yapılar (göstergeler arasındaki fark ilişkileri) tarafından belirleniyorsa, Lévi-Strauss'a göre de ampirik dünyada olup biten şeylerin altında bir takım yapısal belirlenim ilişkileri bulunuyordu. İlk kitabı "The Elementary Structures of Kinship"te Lévi-Strauss (1969) yapısal antropolojinin uygulamasını net biçimde gösterir: Buna göre, akrabalığın teşkilini anlayabilmek için yapılması gereken şey, ailenin çok boyutlu bir tasvirini çıkarmaktan ziyade, akrabalık bağlarının oluşumunda merkezi rol oynayan erkek kardeş, kız kardeş, baba ve erkek çocuk gibi temel konumları belirleyip bunlar arasındaki ilişkilere odaklanmaktır. Dolayısıyla konuşulan dil nasıl göstergeler arası fark ilişkileri tarafından biçimlendiriliyorsa, akrabalık bağlarının büründüğü tüm formlar da bu temel aile rolleri arasındaki ilişkiler tarafından belirlenmektedir. Lévi-Strauss'un antropolojiye taşıdığı yapısal devrimin etnografiyi ilgilendiren mesajını şöyle okuyabiliriz: Ampirik dünyanın düzenliliklerinin kaynağını eylem, düşünce ve inancın işlevlerinde aramak boşunadır; çünkü eylem ve düşünceye temel biçimini veren ve tıpkı dildeki ikili karşıtlıklar gibi örgütlenmiş zihinsel yapılar vardır. Dolayısıyla etnografinin görevi, yerlinin bakış açısıyla gördüğü dünyanın tasvirini çıkarmak değil, yerliye dünyayı belirli bir biçimde gösteren ve ampirik dünyaya temel biçimini veren yapıların sadeleştirilmiş bir şablonunu çıkarabilmektir. Bu yapısalci projenin en ayrıntılı dökümü Lévi-Strauss'un (2001) mit üzerine yürüttüğü çalışmalardır. Fransız antropolog, mitin içeriği ve mesajından ziyade, mitteki temel unsurların yerlinin zihinsel yapılarındaki ve ampirik dünyadaki karşılıklarının ayrıntılı bir analizini sunar.

1950-1970 arası etnografi büyük oranda, yapısal antropolojinin çeşitli varyantlarının etkisi altında kaldı. Yapısal antropolojiye karşı geliştirilmiş en önemli eleştiri ise 1970'lerde Clifford Geertz'in öncülük ettiği yorumsamacı gelenektir. Geertz'in antropolojisinde etnograf yasaların peşinde değildir. Görevi, daha ziyade, bir metin olarak kültürün anlamını yorumlamaktır. Geertz'le birlikte bir kez daha tasvirin etnografik araştırmanın merkezine yerleştiğini görüyoruz. Çünkü Geertz'e göre, yapısalci antropolojide görüldüğü gibi, insanlığın ve kültürün evrensel yasalarına erişmek boş bir umuttur.

Geertz'e (1973) göre, etnografik araştırmada odak, yoğun betimlemeler aracılığıyla, bireylerin motivasyonlarına ve kendi eylemlerini nasıl anlamlandırdıklarına ışık tutmaktadır.

3. ETNOGRAFİK ARAŞTIRMANIN BUGÜNÜ

Etnografideki son dönem gelişmeler dört başlıkta toplanabilir: Etnografinin mekânının ve odağının çeşitlenmesi, kapsamının genişlemesi, çalışma alanlarının artması ve eleştirel tutumun güçlenmesi. Aslında etnografi 1920'lerden itibaren, Chicago Okulu'nda 'community' (topluluk) çalışmaları veya saha çalışmaları adı altında kentte uygulanmaktaydı (Deegan, 2022). Fakat, antropoloji içinde etnografik araştırmanın ana mekânı uzun bir süre sömürgeleştirilmiş coğrafyalardaki küçük kabileler oldu. Fakat bu durum, sömürgeciliğin sona ermesi ve antropoloji bölümlerinin sayıca artması gibi pratik nedenlerle sürdürülebilir değildi. Dolayısıyla etnografik araştırma medeni dünyaya transfer oldu. Yoğunluklu olarak küçük kır toplulukları, köyler incelense de zamanla etnografik araştırmalar kente de sıçradı. Göçmenler, etnik gruplar, işçiler ve çeteler kent etnografisinin ilk ilgi alanları arasında yer alır. Bugün taraftar gruplarından, konserlere, güvenliklı sitelere ve alışveriş merkezlerine kadar kentsel hayatın çeşitli boyutları etnografik olarak hem de oldukça verimli bir şekilde incelenmektedir.

İkinci olarak, etnografik araştırmaların kapsamının ciddi anlamda genişlediğini görüyoruz. Bugün etnografi sadece küçük grupların araştırılmasını kapsamıyor. Burada kastedilen şey incelenen grupların genişlemesinden ibaret değildir. Etnografi bugün küreselleşme ya da kapitalistleşme gibi çok geniş çaplı süreçlerin analizinde de karşımıza çıkıyor (Burawoy, 2001).

Üçüncü olarak, bugün etnografinin çalışma alanlarının arttığını gözlemliyoruz. Okul veya şirket gibi kurumlardan, sese, görüntüye, kişisel deneyime ve dijital ortamlara kadar etnografik araştırmaya konu olabilecek alanlar artıyor. Dolayısıyla, bugün etnografik araştırma sadece antropolojik ve sosyolojik çalışmalardan ibaret değildir. Coğrafya, kadın çalışmaları, kültürel çalışmalar, medya çalışmaları, siyaset bilimi, kentsel planlama ve hatta pazarlama gibi bölümlerde de etnografik araştırma kullanılabilir. Kullanılma alanlarında görülen bu artışın beraberinde birtakım tehditler getirdiğini de söyleyebiliriz. Bu tehditlerin başında, zanaatın inceliklerini edinmeden, el yordamıyla yürütülen gelişigüzel saha çalışmalarının etnografi olarak adlandırılması geliyor.

Son olarak, bir diğer güncel gelişme de özellikle etnografinin zorluklarını bilen ve araştırma desenini bu zorlukların gerektirdiği ihtiyatla inşa eden araştırmacılar arasında, eleştirel tutumun genelleşmiş olmasıdır. Bu eleştirel tutumla kastedilen, isterse gündelik hayatın en sıradan boyutuyla ilgili olsun, araştırma nesnesinin etrafını saran iktidar mücadelelerine karşı duyarlılığın artmasıdır. İkinci olarak, araştırmacının toplumsal konumunun, kullandığı kavramların ve sahip olduğu otoritenin araştırma nesnesi üzerinde yaratabileceği tahribata karşı ihtiyatlı olmaktır. Üçüncü olarak ise etnografik araştırmanın (araştırma deseninin geliştirilmesinden, saha deneyimine ve yazma çilesine kadar) bütün boyutlarının birbiriyle tutarlı biçimde yürütülmesine gösterilen özendir.

Etnografinin bugüne gelinceye değin geçtiği ana uğraklara ışık tutabilmek için burada inşa ettiğimiz bu ideal-tipik şablon, bambaşka şekillerde kurulabilir veya genişletilebilir. Fakat bu makalenin kapsamı açısından, etnografik bakış açısının kırılma hatlarının (işlevselcilik, yapısalcılık ve yorumsamacılığın), sosyolojik kırılma noktalarıyla taşıdığı paralelliğın altını çizmek gerekiyor. Fakat etnografi ve sosyoloji arasındaki ilişki, bakış açılarındaki paralellikten ibaret değildir. Aşğıda, etnografi ve sosyoloji arasındaki ilişkiyi daha ayrıntılı bir şekilde ele alıyorum.

4. ETNOGRAFİ VE SOSYOLOJİ

Etnografi esas olarak antropoloji içinde özgün bir yöntem olarak doğmuştur. Fakat, insanın ve toplumsal hayatın pratik gerçekliğini derinlemesine sergileme konusunda potansiyeli, en başından itibaren sosyologların ilgisini çekmiştir. Klasik sosyologlar toplum kuramlarını inşa ederken, özellikle de toplumları tarihsel olarak sınıflandırırken etnolojik ve etnografik çalışmalardan büyük oranda faydalandılar. Marx kapitalizmi alaşağı edeceğini düşündüğü komünist toplumun tarihsel köklerini, Durkheim mekanik dayanışmanın ve dini hayatın kaynaklarını, Weber Çin ve Hint medeniyetlerine, özellikle de dinlerine dair uzmanlığını erken etnolojik ve etnografik çalışmalardan edinmiştir.² En net biçimde Durkheim sosyolojisinde görebileceğimiz gibi, sosyolojinin bu erken aşamasında etnografik çalışmalar, 19. yüzyıl toplum kavrayışının merkezinde yer alan toplum sözleşmesi felsefesinin varsayımsal doğa durumu ve barış durumu gibi kavramsallaştırmaları üzerinden tarihsel süreç analizini geçersizleştirmiştir. Böylelikle de sosyoloji, somut koşulların somut analizine dayanan bir bilim olarak kurumsallaşabilmiştir.

Etnografi ve sosyoloji arasındaki ilişki tek taraflı değildir. Sosyologlar etnografik araştırmaların sonuçlarından faydalanmakla kalmamış, aynı zamanda etnografiyi uygulamışlardır. Klasik sosyologları takip eden dönemde, sosyolojinin gündemi kuramsal temelleri atılan bu yeni bilimi, uygulamalı bir hale dönüştürebilmektir. Bir başka deyişle, yirminci yüzyılın başında temel gündem, uygulamalı bir sosyoloji arayışıydı. 1920'lerde bu arayışın iki farklı uğrakta etnografiyle kesiştiğini görüyoruz. İlk olarak, Fransa'da Marcel Mauss'un, Durkheim'in erken ölümüyle tamamlanmadan kalan sosyoloji projesine katkıda bulunma gayretini görüyoruz. Mauss, amcasıyla birlikte etnolojik verilerden yararlanarak kaleme aldıkları İlkel Sınıflandırma Biçimleri'nde somutlaşan araştırma programını kariyeri boyunca geliştirerek sürdürdü. Bu programda etnolojik ve etnografik veriler, insanlık tarihinin en erken safhalarında gözlemlenen ve toplumsal hayatın teşkilinde bugün hâlâ izlerine rastlanan bir takım evrensel ilkelere ulaşabilmekte anahtar rol oynuyordu. Bu yüzden Mauss (2005), Armağan'da etnografiyi, somut koşulların somut analizini sağlayan araştırma yöntemi olarak övüyordu. Durkheim'in kariyerinin geç safhalarında, Mauss'un ise kariyeri boyunca kabile tipi topluluklara gösterdiği ilgi boşuna değildir. Bilindiği gibi Durkheim, modern toplumun bencillik, egoizm ve aşırı bireysellik gibi bir takım anomik sorunların pençesinde kıvrandığını ve bu nedenle de organik dayanışmanın kendisini tam teşekküllü bir biçimde teşkil etme imkânının sınırlandırıldığını düşünüyordu. Avrupa toplumlarının I. Dünya Savaşı'yla birlikte sürüklendiği felaketin ardından Mauss, savaş sonrası ortamı organik dayanışmanın teşkili için fırsat olarak görüyordu. Mauss'a göre, kabile tipi topluluklarda gözlemlenen potlaç kültürü, vermek ve paylaşmaktan doğan cömertlik ve saygınlık, Avrupa toplumlarının şifası olabilirdi. İyi bir Durkheimci'dan beklenebileceği gibi, böylesi geniş çaplı bir projeyi hayata geçirecek olan sosyal devlet ve onun sosyal politikalarıydı. Dolayısıyla, uygulamalı sosyoloji arayışının etnografiyle kesiştiği ilk uğrakta, etnografik veriler modern topluma tutulan bir ayna görevi üstlenmekle kalmıyor, aynı zamanda sorunların çözümü için başvurulabilecek siyasi önerilere de ışık tutuyordu. Takip eden bölümde ayrıntılı bir şekilde inceleyeceğimiz gibi, Durkheim ve Mauss'un çabalarıyla gelişen ve etnografiyle de kesişen bu araştırma programının, toplumsal yapılar ve bedensel/bilişsel yapılar arasındaki eş-mantıklılığa işaret eden mirası, daha sonra Bourdieu tarafından dönüştürülerek üstlenilmiş ve ilişkisel sosyolojinin temelini oluşturmuştur. Bugün, bir takım marjinal müdahalelerle, bu

² Klasik sosyoloji ve etnografi arasındaki bu köklü ilişki, 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren eleştiri oklarının hedefi olmuştur. Klasik sosyologların, masa başından kalkmadan, güvenilirliği tartışmalı saha çalışmalarından büyük tarihsel ve toplumsal genellemelere ulaşmaları, geliştirdikleri toplum kuramının yumuşak karnı olarak görülmüştür. Bu eleştiriler, etnografik araştırmanın kültüne dönüşen saha araştırması üzerindeki kutsal haleyi kaldırdıklarını iddia ederken, onun yerine yazar kültürünü inşa etmişlerdir. Örnek bir eleştiri için bkz. Geertz, 1988.

hattın mirasçısı Loïc Wacquant'dır. Tartışmayı günümüze taşımadan önce, etnografi ve sosyoloji arasındaki bir diğer önemli tarihsel kesişime değinmemiz gerekiyor.

1920'lerdeki uygulamalı sosyoloji arayışının ikinci uğrağı ise tahmin edilebileceği gibi Chicago Okulu'dur. Dünyanın ilk sosyoloji bölümünün yaklaşımı temel olarak üç kaynaktan besleniyordu: Simmel'in bilinçte düğümlenen neo-Kantçı kuramı, antropolojiye duyulan yakınlık ve güçlü bir ampirisizm savunusu (Rock, 2022). Chicago Okulu'nun pek de farkında olmadan geliştirdiği ve daha sonra sembolik etkileşimciliğe dönüştüren bu özgün sosyoloji yaklaşımı, odağına kent sorunlarını yerleştiriyor ve saha çalışmalarını bu sorunların kaynağı ya da taşıyıcısı olan gruplarla yürütüyordu. Chicago'daki sosyoloji bölümünün öğrencileri, Robert Park ve Louis Wirth'ten ekolojik yaklaşımı temel alan kent sosyolojisi dersleri alıyorlar ve sonrasında bu öğrendiklerini pratiğe dökülebilmek için saha araştırmaları dersinde, araştırdıkları konuyu pratik gerçekliği içinde, büyük kuramlarla bulanıklaştırılmamış şekilde, oldukları gibi incelemeleri öğretiliyordu.³ Chicago Okulu'nun erken temsilcileri, göçmenlerden, siyahlara, çetelere, işçilere kadar uzanan çeşitli gruplarla ilgili bugün hâlâ esinle okunabilecek çalışmalar yürüttüler. Bu öğretiler, 1950 sonrasında Chicago dışına taşarak özellikle Berkeley'deki sosyoloji bölümünde yeni bir ivme kazandı: Blumer (1986) tarafından sistematikleştirilip Goffman tarafından gündelik hayat ilişkilerinin ve kendi deyimiyle total kurumların analizinde işe koşuldu. Goffman'ın (2013) özellikle Tımarhaneler'i, zorlu koşullarda ve dışarıya sıkı sıkıya kapalı kurumlarda katılımlı gözlemin nasıl uygulanabileceği hakkında büyük bir esin kaynağıdır. Sembolik etkileşimcilik bugün hâlâ etkisini sürdürmekle birlikte, geçen yüzyıldaki parlak günlerinden uzaktır. Fakat altını çizdikleri birtakım meseleler, örneğin toplumsal hayatın teşkilinde gündelik etkileşimlerin rolü, bireysel eylemin oluşumunda bilincin merkezi önemi, toplumsal hayatı olduğu gibi analiz etmeye gösterilen özen ve toplumsal hayata derinlemesine nüfuz edebilmek için etnografiye başvurma eğilimi, bugün sosyolojinin ortak kazanımına dönüşmüştür.

Şüphesiz, burada çizdiğimiz sosyoloji ve etnografi ilişkisi başka biçimlerde de kurulabilir. 1920'lerde başlayan uygulamalı sosyoloji arayışının etnografiyle kesişerek, iki farklı güzergahtan bugüne nasıl uzandığını vurgulamak istedim. Dikkat edilirse, bu iki güzergâh da ana akım sosyoloji olarak tanımlayabileceğimiz bir noktaya ulaşıyor. Kısaca özetlemek gerekirse, etnografinin sosyolojiyle ilişkisi, yaygın olarak düşünülenenden daha kuvvetlidir. Takip eden bölüm, bu ilişkinin en güncel formlarından birine odaklanıyor.

5. İLİŞKİSEL ETNOGRAFI: BOURDIEU SOSYOLOJİSİNİN KATKILARI

Etnografi içinde ilişkisellik, farklı konumlardan geliştirilmeye çalışılan, oldukça yaygın ve kendi içinde çeşitlilikler barındıran bir yaklaşımdır. Örneğin antropoloji içinde Appadurai'nin geliştirmeye çalıştığı yaklaşım, ilişkiselsel etnografi çatısı altında düşünülebilir. Fakat burada ilişkiselsel etnografiyi, Pierre Bourdieu'nün geliştirdiği ilişkiselsel sosyolojinin temel ilkelerinin ve kavramsal araçlarının etnografik araştırmaya uyarlanması ifade etmek için kullanacağım. Bu ilkelerden ilki bir epistemolojik ihtiyat uyarısıdır.⁴ Yukarıda Chicago okulundan bahsederken değindiğim gibi, saha araştırmacılarının çoğu, sahaya çıkmakta aşırı acelecidir. Bu acele nedeniyle de çoğu zaman araştırma nesnesini inşa etmeye fırsat bulamazlar. Araştırmacının işi, soru formunu hazırlayıp, kendisiyle konuşacak birilerini bulmak ve topladığı cevaplar içinde birtakım düzenlilikler ve farklar tespit etmekten ibaret değildir. İncelediğimiz

³ Chicago Okulu, sembolik etkileşimcilik ve etnografi arasındaki kuvvetli bağlar hakkında ayrıntılı bir tartışma için bkz.: Rock, Paul. 2001. *Symbolic Interactionism and Ethnography*. İçinde Atkinson, P. ve ark. (ed.) *Handbook of Ethnography*. Londra: SAGE Publications, ss: 26-38. Chicago Okulu'nun kent etnografisiyle kurduğu güçlü bağlar için bkz. Jaynes, Gerald D. vd. 2009. *The Chicago School and the Roots of Urban Ethnography*. *Ethnography* 10(4): 375-396.

⁴ Araştırma nesnesinin inşa edilmesi sürecinin epistemolojik ilkeleri hakkında ayrıntılı bir tartışma için bkz. Bourdieu, P., Chamboredon, J. ve Passeron, J. (1991). *The Craft of Sociology: Epistemological Preliminaries*. New York: De Gruyter.

konular, biz onları araştırmaya başlayana kadar boşlukta bizi beklemezler: Toplumsal hayatta, araştırma nesnemizle ilgili çok çeşitli kaynaklardan üretilmiş söylemler vardır. Çoğu zaman gündelik dil, medyatik söylem, siyasi ideolojiler ve bürokratik düzenlemeler incelediğimiz konuyla ilgili bir bakış açısı geliştirmiş ve kendi çıkarıyla uyumlu biçimde sorunu tanımlamış durumdadır (Wacquant ve Akçaoğlu, 2017). İncelediğimiz konuyla ilgili farklı söylemler, sadece kendi çıkarlarını gizlice dayatmakla kalmazlar aynı zamanda sembolik şiddetin çeşitli formlarını da beraberinde taşıyarak araştırmamızı tahrip ederler. Başka bir deyişle, gündelik dil, medyatik dil, bürokratik söylem ve diğer söylemler tarafsız değildir; çoğu zaman kadınlar, alt sınıflar, etno-ırksal azınlıklar ve damgalanmış gruplar toplumsal hayatta deneyimledikleri eşitsizliklerin bir benzerine bu söylemler içinde de maruz kalırlar. Eğer kulağımıza hoş gelen kavramları sorgusuz sualsiz araştırmamıza dâhil edersek, farkında olmadan mücadele ettiğimizi düşündüğümüz eşitsizlikleri ve tahakkümü kendi elimizle üretmiş olabiliriz. Dolayısıyla, epistemolojik ihtiyat gündelik dilden, medyatik söylemden, siyasi ideolojilerden ve bürokratik dilden kopuş çağrısıdır.

İkinci önemli ilke, nesnenin inşa edilmesidir. Dikkatli bir şekilde incelenirse, etnografik araştırmaların çoğunun belirli bir mekânla özdeşleşmiş gruplarla ilgili olduğu görülür. Başka bir deyişle farklı yaklaşımlarla yürütülmüş etnografik araştırmaların çoğunun odağı aslında ortaktır: İncelenen konu ya mekân ya da gruptur. Matthew Desmond (2014) bu durumu, içsel olarak homojen, dışsal olarak özgün (yani kendi dışındaki dünyadan ayrı bir kültürü olan) ve belirli bir mekânla sınırlandırılmış grupların çalışılması biçiminde tanımlıyor. Ampirik dünyadaki grupları ve mekânları doğrudan araştırma konusuna dönüştürmek, tözcülüğe açık kapı bırakma tehlikesi barındırır. Çünkü ne gruplar kendi içlerinde homojendirler ne de kültürleri ve içine gömüldükleri mekânlar dış dünyadan yalıtılmıştır. Odağımız ister büyük yapılar, isterse de gündelik etkileşimler olsun, her halükârda toplumsal dünya farklı konumlar arasındaki ilişkiler kümesinden oluşur. Dolayısıyla araştırma nesnesinin inşası, incelediğimiz konunun test edilmek üzere bir kuramsal modelini üretmektir: İçine dâhil olmayı planladığımız grup hangi konumlardan oluşmaktadır, bu konumlar arasındaki ilişkinin yönü nedir, konumlar arasındaki güç farklılıklarının kaynağı nedir, gözlemlediğimiz şimdiki zamanın tarihsel boyutu nedir, gündelik etkileşimlerin daha büyük yapılarla bağlantıları nelerdir? Öyleyse ilişkisel etnografi, grupları değil konumları, mekânları değil alanları ve ortak kültürü değil kültürel çatışmayı ele almaktadır (Desmond, 2014). Bütün bunları yaparken de incelediği nesnenin durağan olmadığını, tam tersine sürekli devingenlik içindeki bir ilişkiler kümesinin tarihsel süreç içindeki bir noktasını gözlemlediğini bilir.

İlişkisel etnografinin bu özgün niteliklerinin daha iyi kavranabilmesi için, Pierre Bourdieu'nün geliştirdiği kavramsal araçlardan faydalanabiliriz. İlişkisel etnografi, esas olarak toplumsal uzamın etnografisidir (Reed-Danahay, 2020). Toplumsal uzam, çeşitli sermaye türlerinin eşitsiz dağılımıyla oluşmuş bir konumlar topografyasıdır (Bourdieu, 1989). Öyleyse ilişkisel etnografi, toplumsal dünyanın topografik bir kavranışına dayanmaktadır. Toplumsal uzamda, belirli bir sermaye türünün yoğunlaştığı mahal alanı ifade eder. Alanlar, ilgili sermaye türü üzerinde tekel kurmak ve bu sermaye türünün meşru tanımını üretmek üzere birbiriyle rekabet eden konumlardan oluşur. Çeşitli alanlardan taşan sermaye türleri, toplumsal uzamın çeşitli noktalarında farklı içerik ve hacimde birikerek, toplumsal konumları teşkil eder. Toplumsal konumlar aynı zamanda içinde yaşadığımız varoluş koşullarıdır. Özellikle erken sosyalleşme sürecinde uzun süre maruz kalınan bu varoluş koşulları, eğilimler seti biçiminde içselleştirilerek, algı, beğeni, eylem ve düşünce şablonlarına dönüşür. İşte bu eğilimler seti, habitusu ifade eder. Habitus, failin işgal ettiği toplumsal konuma dair bir farkındalık ürettiği kadar, failin dışındaki insanlara, ürünlere ve nesnelere dair bir sınıflandırma mekanizması olarak da işlev görür (Bourdieu, 2005). Öyleyse, ilişkisel etnografide insan, eğilimsel bir varlıktır. Şimdiye kadar çizmeye çalıştığımız tabloda, ilişkisel sosyoloji aşırı yapısalcı bir yaklaşım olarak görülebilir. Fakat Bourdieu, toplumsal

dünyanın gerçekliğinin mekanik olmadığının farkındadır. Tam tersine toplumsal dünya semantik olarak esnektir. Başka bir deyişle, toplumsal dünya güçlü bir şekilde yapılandırılmış olsa da kendi temsilini dayatamaz: Toplumsal dünya farklı biçimlerde yorumlanmaya ve tanımlanmaya açıktır. Dolayısıyla, toplumsal uzamda sermaye türleri etrafında verilen somut iktidar mücadelelerinin yanında, toplumsal dünyanın meşru tanımını üretmek için verilen sembolik mücadeleler de yer alır (Bourdieu, 2019). Farklı konumlardan failler, çoğu zaman farkında olmadan, toplumsal dünyanın kendi çıkarlarıyla uyumlu bir tanımını üretip, bu tanıma genelleştirme ya da ortak tanıma dönüştürme mücadelesi verirler. Tahmin edilebileceği gibi, bu tanımlar içlerinde daha önce değindiğim bir takım tahakküm formları taşıyarak, sembolik şiddeti üretebilir. Öyleyse ilişkisel etnografi, iktidarın bu sembolik formunun teşkil edici özelliğine dair farkındalığı ve sembolik şiddetin araştırma nesnesi üzerinde yaratabileceği tahribata karşı hazırlıklı olmayı telkin eder. Son olarak, en başta belirttiğim gibi, ilişkisel etnografide konumlar merkezi önemdedir. Araştırmacının konumu da sahadaki diğer konumlar gibi incelemeye dâhil edilmelidir. Sorunsallaştırılmadığı taktirde, araştırmacı sahanın kendi konumunca tahrip edilmiş gerçekliğini, alanın nesnel temsili olarak paylaşabilir. Dolayısıyla etnograf hem toplumsal konumunun hem de akademik alan içindeki konumunun araştırma nesnesi üzerinde yaratacağı tahribata karşı duyarlı olmak zorundadır. Öyleyse ilişkisel etnografi, araştırmacının kendi konumunun tahrip edici etkilerine karşı düşünümsel ya da yüzleşmecî bir bilimsel tutumla donanmıştır. Düşünümsellik aynı zamanda Geertz ve yorumsamacı yaklaşımın diğer temsilcilerinin 1980'lerde ileri sürdükleri, etnografinin temsil krizine ya da yazarın kontrol edilemeyen otoritesine karşı şifalı bir reçete olarak görülebilir. Düşünümsellik, postmodern yaklaşımlarda özgü, kontrol edilmeyen yazar narsisizmine karşı da güçlü bir settir.

Özetlemek gerekirse, ilişkisel etnografi kendisi dışındaki diğer yaklaşımlardan farklı olarak, grupların yerine konumları, mekânın yerine alanları, ortak kültürün yerine ise kültürel çatışmayı odağına yerleştirir ve tarihselliği göz ardı etmez. Bunun yanında, ilişkisel etnografi toplumsal dünyanın topografik bir kavranışına dayanır. Dolayısıyla, toplumsal dünyaya baktığında ortak kültürün ve düzenin yanında somut ve sembolik iktidar mücadelelerinin biçimlendirdiği rekabet ve çatışma ortamını da görür. Bir başka önemli özellik de insan kavrayışına dairdir; ilişkisel etnografide insan eğilimsel bir varlıktır. Son olarak, ilişkisel etnografide araştırmacı kendi konumunun yaratacağı tahrip edici etkiye karşı düşünümsellikle donanmıştır.

Bir araştırma nesnesini inşa etmek, kendinde bir hedef değildir. Çünkü araştırma nesnesi test edilmek üzere inşa edilir. Dolayısıyla, araştırma nesnesinin inşa edildiği an, ampirik araştırmanın gerçekte anlamda başlayabileceği andır. İlişkisel sosyoloji açısından iyi bir saha araştırması, çalışmanın başında öne sürdüğu hipotezi doğrulayan araştırma değildir. Tam tersine, iyi bir saha araştırması başlangıçta kurduğu geçici kuramsal şablonu tüm eksiklikleriyle, zayıflıklarıyla veya işlerliğiyle test edebilen araştırmadır. Neticede, bir araştırmanın yapacağı bilimsel katkı, çalışmayan kavramları çeşitli müdahalelerle çalışır hale getirmek ya da yerine yeni ve daha güçlü kavramlar üretebilmekte yatar. Böylesi bir katkı, masa başında oturup derin kuramsal düşüncelere dalarak değil, araştırma nesnesini ampirik olarak test ederek yapılır. Pierre Bourdieu'nün yaptığı da tam olarak budur. Bourdieu külliyatı bir araştırma nesnesi inşa etme ve inşa edilmiş nesneyi ampirik olarak test etme programıdır. Bu test etme sürecinde, Cezayir'deki topraksızlaştırılmış köylülerden, Fransa'daki köyün krizine, eğitime, kültürel tüketime, sanata, yoksulluğa ve devlete varıncaya kadar faydalanılan yöntemlerin başında etnografi gelir. Fransız sosyolog, ünlü eseri Ayrım'ı Fransız toplumsal uzamının etnografisi olarak tanıtır. Gerçekten de bütün bir Bourdieu külliyatı toplumsal uzamın etnografisi olarak okunabilir. Bourdieu bir taraftan erken kariyerinde hem Cezayir'de hem de doğduğu bölge Béarn'da klasik etnografiye başvurmuştur. Diğer taraftan da kariyerinin ikinci yarısında, etnografinin imkânlarını kente taşımış ve diğer yöntemlerin katkılarıyla etnografik bakış açısını asla terk etmemiştir. Bugün, Pierre Bourdieu'nün

geliştirdiği ilişkiyel sosyolojinin etnografiyle kurduğu güçlü bağlar, öğrencisi Loïc Wacquant tarafından yeni boyutlara taşınmaktadır. Takip eden bölümde, Wacquant'ın Bourdieu sosyolojisine yaptığı radikal müdahaleyle geliştirdiği etnografi yaklaşımını ele alıyorum.

6. RADİKAL BİR MÜDAHELE: LOİC WACQUANT VE İLİŞKİSEL ETNOGRAFI

Wacquant, Bourdieu'nün kuramsal araçlarının merkezinde yer alan habitus kavramını, marjinal bir müdahaleyle yöntemsel bir araca dönüştürmeyi teklif eder. Eğer insan eğilimsel bir varlıksa, araştırmamızı, incelediğimiz failerin eğilimlerini içselleştirebilmemizi mümkün kılacak bir katılımcılıkla ve bedensel olarak edindiğimiz bu eğilimleri gözlemleyecek bir şekilde planlamamız gerekmez mi? Eğer eylemin, tıpkı Bourdieu'nün (1977) belirttiği gibi, söylemsel bilincin ve düşünsel yorumlamanın müdahalesi olmadan işleyen özgün bir mantığı varsa, ilişkiyel etnografinin katkısı, bedene kök salmış bu özgün mantığa ışık tutmak olabilir. İşte etnografik bir araç olarak habitus, bilinç ve söylem öncesine ait olan bilişsel kategorileri ve bedensel eğilimleri incelemenin merkezine taşır. Wacquant (2012), gözlemleri katılım adını verdiği bu yaklaşımı, Ruh ve Beden'de bir insanı boksöre dönüştüren hevesleri, heyecanları, acıları ve çıkarları bizzat kendisi ringe çıkararak uygulamıştır. Katımlı gözlemden farklı olarak gözlemleri katılımı amaç, yerlinin bakış açısını edinmek değildir. Daha ziyade hedeflenen, bedeni, dâhil olunan grupla aynı nesnel koşullara tabi kılarak araştırma nesnesinin çırağına dönüşmek ve toplumsal olarak inşa edilmiş ve aynı zamanda toplumsal hayatı inşa eden eğilimler setini edinmektir. Bu hamleyle etnografinin bedeni, sosyal bilimler literatüründe yaygın olarak düşünöldüğü gibi, anlama erişebilmenin önündeki engelden ziyade, toplumsal dünyanın bilgisinin kaynağı olarak araştırma sürecinin merkezine yerleşir (Wacquant, 2011). Bu yaklaşımda, katımlı gözlemden farklı olarak, gözlemleri odağında diğerlerinin yapıp ettikleri değil, araştırmacının bedeni yer alır. Gözlemleri katılımı etnograf, incelediği gruba dâhil olarak edindiği bedensel eğilimleri ve bilişsel kategorileri analizinin merkezine yerleştirir. Böylelikle Wacquant (2014), toplumsal eylemin mantığıyla etnografik analizinin mantığını örtüştürmeyi hedefler. Gözlemleri katılımı, bugüne kadar çok sayıda araştırmada test edilerek, umut vaat edici bir gelişim gösterdi. Tabii ki bu gelişim, birtakım önemli eleştirilerden muaf değildir. Temel eleştiri, gözlemci katılımının, yoğun bir eğitimi gerektiren boks gibi marjinal sporların habitusunu incelemekte gösterdiği başarısının, tüm araştırma konularında geçerli olmayacağı yönündedir. Örneğin Akçaoğlu (2018), muhafazakârlık gibi kökleri erken sosyalleşme dönemine uzanan çok katmanlı bir araştırma nesnesinin, gözlemleri katılımı ile incelenmesindeki zorluklara dikkat çeker. Fakat yine de gözlemleri katılımı, sınırları net bir şekilde çizilmiş ve özenle inşa edilmiş araştırma nesnelerinde heyecan verici sonuçlar üretebilir. Eleştirilere rağmen Fransız sosyolog, geliştirdiği yöntemin tüm kısıtlılıklarına rağmen, pek çok karmaşık ve çok katmanlı araştırma nesnesinin test edilmesinde kullanılabileceğinde ısrarlıdır.

SONUÇ

Bu makalede, sosyoloji ve etnografi arasındaki kuvvetli bağları, ilişkiyel etnografi örneğinde ele aldım. Etnografinin tarihine ve etnografi sosyoloji ilişkisine dair ideal-tipik şablonlar geliştirerek, ilişkiyel etnografiyi bu şablonların içine oturttum. Böylelikle, ilişkiyel etnografinin karakteristik özelliklerini vurgulamayı amaçladım. Etnografik odağı gruplardan toplumsal konumlara, mekândan alanlara ve kültürel düzenden kültürel çatışmaya kaydıran ilişkiyel etnografinin, bilimselliğe, nesnellığe, yüzleşmeciliğe ve epistemolojik ihtiyata bağlı bir yaklaşım ortaya koyduğunu ileri sürdüm. İlişkiyel etnografi toplumsal yapılar, beden ve bilgi arasındaki ilişkiyi güçlü kuramsal temeller üzerine oturtarak ampirik dünyada teste tabi tutar. İlişkiyel etnografi, iktidar mücadeleleri ve anlam ilişkilerini analize dahil ederek ve yazarın araştırma üzerindeki tahrip edici otoritesini düşünömsellik ilkesiyle kontrol altına alarak, çağdaş etnografi yorumlarından ayrılır. Şüphesiz, etnografi gündelik hayat etkileşimlerinin yoğun bir betimlemesini sunma konusunda eşsiz bir meziyete sahiptir. İlişkiyel

etnografi, gündelik hayatın etkileşim kalıplarıyla örülmüş küçük evrenlerini, parçası oldukları daha geniş toplumsal dünyayla ilişkilendirmek konusunda ısrarcıdır. İlişkisel etnografinin en güncel ve en çok tartışılan örneklerinden biri olarak, Wacquant'ın geliştirdiği gözlemci katılım, ilişkisel sosyolojinin merkezi kavramlarından biri olan habitusun meziyetlerini etnografik araştırmaya aktarır. Böylelikle, yaygın bir şekilde etnografik araştırmanın önünde bir kısıtlılık olarak beliren araştırmacının bedeni, aktif olarak araştırma sürecinin parçası olmanın ötesinde etnografik bilginin kaynağına dönüşür. Böylelikle, toplumsal kimliğinin kökleri eğilimlere dayanan failin ve eylemlerinin bilgisi, tıpkı pratik toplumsal hayatta olduğu gibi eğilimler incelenerek elde edilir. İlişkisel etnografi ve daha özelde gözlemci katılım, tüm kısıtlılıklarına rağmen toplumsal hayatın pek çok boyutunda heyecan verici sonuçlar üreterek sosyal bilimleri besleyebilir.

KAYNAKÇA

- Akçaoğlu, A. (2018). Zarif ve Dinen Makbûl: Muhafazakâr Üst-Orta Sınıf Habitusu. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Asad, T. (1973). *Anthropology and the Colonial Encounter*. New York: Humanity Books.
- Atay, T. (2016). Sunu. Harmanşah, R. Ve Nahya, N. Z. (der.) *Etnografik Hikayeler: Türkiye’de Alan Araştırması Deneyimleri (içinde)*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Blumer, H. (1986). *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*. Berkeley: University of California Press.
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of the theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. (1989). Social Space and Symbolic Power. *Sociological Theory* 7(1): 14-25.
- Bourdieu, P. (2000). *Pascalian Meditations*. Stanford: Stanford University Press.
- Bourdieu, P. (2005). Habitus. J. Hillier ve E. Rooksby (Ed.). *Habitus: A sense of Place içinde* (s. 43-53). Burlington: Ashgate Publishing Limited.
- Bourdieu, P. (2019). *Classification struggles: General sociology volume 1*. Cambridge: Polity Press.
- Bourdieu, P., Chamboredon, J. ve Passeron, J. (1991). *The Craft of Sociology: Epistemological Preliminaries*. New York: De Gruyter.
- Buroway, M. (2001). Manufacturing the Global. *Ethnography* 2(2): 147-159.
- Clifford, J. and Marcus, G. (1986). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. Berkeley: University of California Press.
- Deegan, M. (2022). The Chicago School of Ethnography. Atkinson, P. vd. (der.) *Etnografi El Kitabı (içinde)*. Ankara: Nobel Yayınları.
- Denzin, N. K. (2018). *The Qualitative Manifesto: A Call to Arms*. London: Routledge.
- Desmond, M. (2014). Relational Ethnography. *Theory and Society* 43(5): 547-579.
- Geertz, C. (1988). *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Stanford: Stanford University Press.
- Goffman, E. (1989). On Fieldwork. *Journal of Contemporary Ethnography* 18(2): 123-132.
- Goffman, E. (2013). *Timarhaneler*. Ankara: Heretik Yayınları.
- Jaynes, Gerald D. vd. (2009). The Chicago School and the Roots of Urban Ethnography. *Ethnography* 10(4): 375-396.
- Jones, J. S., Watt, S. (2010). *Ethnography in Social Science Practice*. London: Routledge.
- Lamphere, L. (2018). The Transformation of Ethnography: From Malinowski’s Tent to the Practice of Collaborative/Activist Anthropology. *Human Organization* 77(1): 64-76.
- Levi-Strauss, C. (1969). *The Elementary Structures of Kinship*. Boston: Beacon Press.

- Levi-Strauss, C. (2001). *Myth and Meaning*. London: Routledge.
- Maanen, J. V. (2011). *Tales of the Field: On Writing Ethnography*. Chicago: University of Chicago Press.
- Macdonald, S. (2022). İngiliz Sosyal Antropolojisi. Atkinson, P. vd. (der.) *Etnografi El Kitabı* (içinde). Ankara: Nobel Yayınları.
- Malinowski, B. (2002). *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. Londra: Routledge.
- Mauss, M. (2005). Armağan Üzerine Bir Deneme. *Sosyoloji ve Antropoloji* (içinde). İstanbul: Doğu Batı Yayınları, ss: 223-408.
- Pink, S. (2016). *Digital Ethnography*. Kubitschko, S. and Kaun, A. (eds.) *Innovative Methods in Media and Communication Research*. New York: Palgrave Macmillan.
- Reed-Danahay, D. (2020). *Bourdieu and Social Space: Mobilities, Trajectories, Emplacements*. New York: Berghahn Books.
- Rengert, G. (1997). Review Symposium. *Urban Geography* 18: 468-469.
- Rock, P. (2022). Sembolik Etkileşimcilik ve Etnografi. Atkinson, P. vd. (der.) *Etnografi El Kitabı* (içinde). Ankara: Nobel Yayınları.
- Schutz, A. (1944). *The Stranger: An Essay in Social Psychology*. *American Journal of Sociology* 49(6): 499-507. [Türkçe çevirisi: Schutz, A. *Yabancı: Bir Sosyal Psikoloji Makalesi*. Ünsaldı, L. (der.) *Yabancı: Bir İlişki Biçimi Olarak Ötekilik* (içinde), Ankara: Heretik Yayınları.]
- Simmel, G. 2009. *Yabancı. Bireysellik ve Kültür: Seçme Yazılar* (içinde). İstanbul: Metis Yayınları.
- Wacquant, L. (2003). *Ethnografeast: A Progress Report on the Practice and Promise of Ethnography*. *Ethnography* 4(1): 5-14.
- Wacquant, L. (2011). *Habitus as Topic and Tool: Reflections on Becoming a Prizefighter*. *Qualitative Research in Psychology* 8(1): 81-92.
- Wacquant, L. (2012). *Ruh ve Beden: Acemi Bir Boksörün Defterleri*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.
- Wacquant, L. (2014). *Homines in Extremis: What Fighting Scholars Teach Us About Habitus*. *Body & Society* 20(2): 3-17.
- Wacquant, L. (2022). *Bedenden Kavramların İşleyişi*. *Strata* 9: 113-148.
- Wacquant, L. and Akçaoğlu, A. (2017) *Practice and symbolic power in Bourdieu: The view from Berkeley*. *Journal of Classical Sociology*, 17(1), 55-69.
- Willis, P., Trondman, M. (2000). *Manifesto for Ethnography*. *Ethnography* 1(1): 5-16.

GENDER DIFFERENCE IN INTERNAL EDUCATIONAL MIGRATION: DISTANCE ANALYSIS BETWEEN HOMETOWNS AND UNIVERSITIES OF İSTANBUL

Şahin Bingöl¹ & Alanur Çavlin²

Abstract

University education is one of the primary incentives for internal migration and most educational migration in Turkey is directed toward the city of İstanbul. In addition to vocational and academic achievement, university education also provides autonomy for young people by allowing them to live in different and perhaps distant areas from their families. In this article, we analyze students who have moved to İstanbul with regard to characteristics of gender and migratory distance in order to determine whether there is a gender difference in the realization of distant resettlement for education. To accomplish this, we use a database of students in the 2017-2018 academic year who applied for accommodation to the General Directorate of Credit and Hostels (KYK), which is the largest public institution that provides housing opportunities for university students in Turkey. This dataset includes 27,643 students, 49% of whom are female while 51% are male. Controlling for the demographic, social, and economic characteristics of the students and their scores on the university entrance exam, we reveal that male students move greater distances to study in universities and they have more opportunities to migrate to İstanbul from settlements farther away than female students.³

Keywords: Educational migration, distance analysis, gender, İstanbul.

¹ PhD Candidate, Hacettepe University Institute of Population Studies, sahinbingol@gmail.com, ORCID: 0000-0002-8172-9877

² Associate Professor, Hacettepe University Institute of Population Studies, alanurcv@hacettepe.edu.tr ORCID: 0000-0001-9714-9984

³ This article was based on the master's thesis completed by Şahin Bingöl at Hacettepe University Institute of Population Studies under the supervision of Assoc. Prof. Alanur Çavlin.

EĞİTİM AMAÇLI İÇ GÖÇTE CİNSİYET FARKLILIĞI: ÖĞRENCİLERİN YAŞADIKLARI YER İLE İSTANBUL'DAKİ ÜNİVERSİTELER ARASINDA MESAFE ANALİZİ

ÖZ

Üniversite eğitimi amacı ile göç önemli göç nedenlerinden biri olup, İstanbul ili Türkiye’de eğitim amaçlı göç hareketlerinin en yoğun olduğu ildir. Üniversite eğitimi, mesleki ve akademik kazanımın yanı sıra gençlerin ailelerinden farklı ve uzak yerleşim yerlerinde yaşamaları için de bir özerklik olanağı sağlamaktadır. Buna istinaden, bu makalede Türkiye’de üniversite eğitimi için ikamet ettikleri yerleri değiştirerek İstanbul ilindeki üniversitelerde eğitim alan öğrencilerin profilleri cinsiyet ve mesafe temelinde incelenmiştir. Bu çalışmada Türkiye’de üniversite öğrencilerine yurt olanağı sağlayan en büyük kamu kurumu olan Kredi ve Yurtlar Genel Müdürlüğü’ne (KYK) 2017-2018 eğitim-öğretim döneminde barınmak için başvuran öğrencilerin veri tabanı kullanılmıştır. Bu veri seti %49’u kadın, %51’i erkek toplam 27.643 öğrenciyi kapsamaktadır. Öğrencilerin demografik, sosyal, ekonomik karakteristikleri ve üniversiteye giriş sınavındaki başarı puanları kontrol edilerek bakıldığında, erkek öğrencilerin kadın öğrencilere göre İstanbul ilindeki üniversitelerde öğrenim görmek için daha uzak mesafelerden geldiklerini ve kadınlara göre daha uzak yerleşim yerlerinde yaşamaları olanağı elde ettiklerini göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: Eğitim amaçlı göç, mesafe analizi, cinsiyet, İstanbul.

1. INTRODUCTION

1.1. Background

Education is one of the primary incentives for migration. Educational migration is defined as the movement of students from their hometowns to another city or country to study (Bingöl, 2019). With globalization and the development of transportation opportunities, the migration of university students to other cities, or even other countries, is increasing (Dustmann and Glitz, 2011). When the reasons for internal migration in Turkey are examined, “educational migration” is the second most frequently cited cause for migration in contemporary Turkey after “migration related to any member of the household” (46%), based on the Population and Housing Census (TURKSTAT, 2011). Some 17.7% of internal migrants relocate for study purposes in Turkey, revealing the importance of educational migration. In general, their relocation for higher education lasts longer than one year because the duration of university education is typically two to six years (4 -12 semesters) in Turkey and elsewhere, except in the case of short-term student exchange programs.

Notably, Turkey established 111 universities in 58 provinces between 2010 and 2016, and there are now no provinces without universities in the country (Günay D. and Günay A., 2011). In total, there were 206 universities and around 4 million university students in formal education in Turkey in the 2017-2018 academic year (Bingöl, 2019). There are 129 public universities (62.6%) and 77 (37.4%) foundation (private) universities; however, the number of private universities is steadily increasing. Within these institutions, there are 1,360 faculties for preferred subjects such as economics and administrative sciences, education, law, engineering, and medicine. University location plays an important role in the selection of faculties by students, as do their university exam scores (YKS).

Istanbul ranks first in the number of universities (61), the number of faculties, and the number of students at the provincial level. In addition, being the most populous city in the country, Istanbul ranks first in terms of most demographic, economic and social indicators, as well as in the number of immigrants (TURKSTAT). Istanbul hosts 13 public universities, 48 foundations (private) universities, and 328 faculties. All student-preferred faculties or departments are available in Istanbul (Bingöl, 2019) where there are 756,774 university students or 18.8% of all university students in Turkey.

1.2. The Significance and the Aim of the Study

The central role of gender in understanding the migration process has been highlighted in the literature (Curran, et al., 2006). In sociological analysis, education is usually identified as a determinant of migration. However, the causal link between education and migration, in other words, migration for education and specifically the role of gendered inequalities for accessing migratory movement for education have received less attention. University years are important for young people and post-secondary schooling usually coincides with their transition to adulthood. For this reason, educational migration is often the first independent migratory movement for young adults (Bingöl, 2019) and it can be considered the first step in their individualization.

Continuing education in a different settlement creates the potential for individualization and liberation for young people. Particularly, being able to continue university education in a settlement that is far from the place of residence of the family is related to the recognition of this opportunity and freedom, as well as academic success. In the context of nationally and globally increasing women’s

involvement in university education (TURKSTAT, 2021; Leathwood and Read, 2008) whether female students can use this opportunity as much as male students, depending on the gender ideology of the society, is a valuable research area. Although the effect of gender has been examined for international student mobility, it has not been investigated within the framework of student migration within Turkey (Raghuram and Sondhi, 2021).

The main purpose of this article is to analyze whether there is a gender difference among educational migrants to Istanbul, specifically in terms of distance from the students' hometowns. The further aim of the study is to reveal which specific factors affect migration distance and whether there is a difference between the genders depending on these factors. For these purposes, this study focuses on female and male students who were enrolled in a university in Istanbul during the 2017/2018 education year. In this way, our study fills a gap in the literature on gender and educational migration by revealing the relationship between gender and the distance between the place of residence of the student and their parents.

1.3. Discussions on Migration and Education

Discussions on migration and education in the academic literature are mainly framed on either the effect of migration on the educational attainment of different socio-demographic groups or the effect of educational status on migration (Dustmann and Glitz, 2011). Williams (2009) argues on the gender dimension of the relationship between educational attainment and migration in Nepal. Among its many results, the retrospective analysis of this study showed that educational attainment was positively associated with out-migration for males, but not for females. In the prospective analysis, educational attainment was found to have a positive relationship with out-migration for both females and males. In another example, a study conducted in Spain (Valverde and Vila, 2003), investigated the effect of people's origins on educational attainment. The regression analysis in this study found that migrants to Spain were less educated than native residents.

There are more studies on international educational migration than internal educational migration and many focus on immigration movements within the European Union and students who travel to the United States to study. In general, these works examined the reasons behind student migration. Educational migration from Northern Ireland to Britain (McQuaid and Hollywood, 2008; Cairns and Smyth, 2009), go to the UK (Brooks and Waters, 2011), Canada to the USA (McCarthy, et al., 2012) and Luxembourg's educational migration movements (Kmiotek-Meier and Karl, 2016) can be given as examples of international educational migration.

The number of studies on this subject in Turkey, however, is quite limited. As with studies conducted in other countries, Berker (2009) investigated how education in Turkey is affected by internal migration. Notably, Berker found that middle and high school completion rates for the native population decreased due to internal migration. He also found that this negative effect is higher for those with low income compared to those with higher income.

1.4. The Cost of Educational Migration

Migration for university education brings with it some financial needs. In the literature, there are studies with findings that the distance away from the family is associated with the needs of

students and it is preferred to get an education in closer places to reduce financial needs. Alm and Winters (2009), studied intrastate college student migration in the US state of Georgia. Using gravity analysis, they found that greater distances to the closest University System of Georgia (USG) institution have a significantly negative effect on student enrollment in USG schools. In a study by Agasisti and Bianco (2007) in Italy, the authors stated that “students tend to choose the nearest university to reduce living expenses”, and a study by Sà, Florax, and Rietveld (2004) found that “distance has a negative effect on student movements over space. Higher distances deter students from going to those universities.”

Although migration has a cost, data-driven studies point to an increase in internal migration for educational purposes in Turkey. Işık (2009) evaluates internal educational migration between 1995 and 2000. For this purpose, Işık used TURKSTAT’s “General Population Census 2000, Migration Statistics” and the Student Selection and Placement Centre’s (ÖSYM) higher education statistics (2000-2001, 2005-2006, and 2007-2008). After giving information about the development of universities in Turkey, he mentioned that migration for educational purposes has increased due to the overall increase in the number of universities and students. He pointed out that a large portion of educational migrants moves to İstanbul, Ankara, and İzmir -for example, 15% of students migrate to İstanbul.

The most important financial need that arises as a result of educational migration is accommodation, and there are various housing options whose availability depends on the number of migratory students and the structure of the city in question. For İstanbul, it is expected that a city with so many universities and students will have a high accommodation need. Accordingly, the city hosts 22 dormitories with a capacity of 23,925 affiliated with the General Directorate of Credit and Hostels. Dormitories run by the private sector provide another 41,919 beds, and 11,850 accommodations are run by foundations or associations working for the public benefit. Those run by universities account for another 35,449 and thus, the total bed capacity of officially registered dormitories in İstanbul is 113,143 (KYK Database).

Outside of dormitory living, students can live alone or with friends in rental housing and many students studying at private universities maintain residences in İstanbul and live there with their families. The Council of Higher Education (YÖK) has records for all university students in Turkey, however, there is no information about the residence of students before university, so we cannot perfectly estimate the number of educational migrants in İstanbul. However, considering that 75% of students in private universities and 50% of students in state universities will reside in İstanbul⁴, it is estimated that approximately 262,328 students migrated to İstanbul in the 2017-2018 academic year.

When we look at the number of students applying to the General Directorate of Credit and Hostels in the 2017-2018 academic year, a group that meets a large part of the student accommodation need, it is seen that meets 412,637 students across Turkey and 30,238 students in İstanbul apply to stay in dormitories. That number represents approximately 12% of the students coming to İstanbul for university education.

⁴ There is no written source on this subject, and it is the expert opinion of the General Directorate of Credits and Hostels.

2. DATA AND METHODOLOGY

2.1. Data Sources

The primary data source is the database of students that applied to KYK dormitories in Istanbul over the 2017-2018 educational period. In this database, there are 27,643 students from around the country: specifically, from 80 cities and 714 districts. City centers are considered central districts and therefore there are 794 possible migration flows from students' hometowns to Istanbul. According to the provisions of the "Regulation of Hostel Administration and Operation", students are prohibited from applying for dorms if they are already residents of the city/town where the dorm is located. For instance, students that live in Istanbul cannot apply to stay in KYK dormitories. In other words, this database covers only migrants. Further, there is no information in this study about how long the students who come to Istanbul will remain there, so all students in this database are considered migrants, regardless of the duration of their stay.

Of the student database in Istanbul, 49% are female and 51% are male. In addition, 54.3% of the students enroll in public universities and 45.7% enroll in private universities. At the country level, the proportion of students at private universities and applications to KYK dormitories is low; however, in the case of İstanbul, the data covers an equally distributed number of students from public and private universities. This is related to the fact that accommodation opportunities for students are much more expensive in Istanbul compared to other cities. In addition, the high cost and duration of in-city transportation cause students to prefer to stay in public dormitories.

All students living in dormitories are provided with a meal plan which is worth more than the dormitory fee. This means that, in essence, they live for free because although students pay a monthly fee to stay in the dorms, they are fed during their stay. This approach to housing directly reflects the low socio-economic levels of the students who apply for accommodation in dormitories.

The KYK dataset includes the location of the university and the student's hometown, plus information on the demographic, social, economic, and university entrance exam success status of 27,643 students. The dependent variable for this study is the distance in km. Since students come to Istanbul from 794 different settlements, the distances between the residences of the students' families (cities/districts) and the city of Istanbul are obtained using the website of the General Directorate of Highways, and added as a new variable to the data set. Including gender as the main independent variable, independent variables are divided into four different groups. The independent variables used in the study were selected from those that could be effective in the university choices of the students. Literature on determining factors in university selection guided us in deciding as well as grouping the independent variables. In a total of four groups of independent variables, the first group includes demographic variables, the second group includes family characteristics, the third group includes students' success-related variables and finally, the fourth group includes variables for economic status. The variables, type of variables, coding, and definitions for those groups are provided in Table 1.

The data set is obtained with the permission of the KYK. Authors declare that the data has not been shared with third parties, information has been used and results have been presented according to the rules of scientific ethics without any distortion in the data set.

2.2. Limitations

Istanbul has a large settlement spanning two continents. For this reason, the location of universities also widely differs. In the analyses and evaluations made in this study, the specific location of the universities was not taken into account separately, and the analyzes were made by using a reference central point in Istanbul for all students. However, students who start to study at a university in Istanbul and settle in this city will use different places of the city for their daily needs, and they will have to reach the central points for transportation during their travels between their hometown and İstanbul.

Table 1. Variables that are used in the study

Variable Type	Variable	Values	Explanation
Demographic	Distance (dependent variable)	Taken values between 54.6 km and 1,884 km	Distance between the students' hometowns and Istanbul in kilometers.
	Gender	0: Male 1: Female	Gender of students.
	Age of students	1: Under 18 Years, 2: Age 18, 3: Age 19, 4: Age 20, 5: Age 21, 6: Above Age 21	Age of students (Both continuous and categorical used.)
	Hometown City Type	1: Small City (under 349,999 population) (27 cities), 2: Medium City (between 350,000 and 749,999 population) (34 cities), 3: Metropol (Over 750,000 population) (30 cities)	Cities that are grouped by population size.
	Hometown City District Type	1: Central District, 2: Outer District	Districts that are grouped by their location.
Family characteristics	Marital Status of Parents	1: Married, 2: Single	Marital status of students' parents.
	Vital Status of Parents	1: Both Mother and Father Alive, 2: At Least One Dead	Vital status of students' parents.
	Disability of Parents	1: Not Disabled, 2: At Least One Disabled	Disability status of students' parents.

	Number of Siblings	Taken values between 0 and 12 .	Number of siblings that study at any education level.
Success	Duration of University	1: 2 Years, 2: 4 Years and above	Duration of university attendance.
	Base Score	Taken values between 159.1 and 541.1	Base score of universities where students study.
	Score Percentage	1: Under 10%, 2: Between 10% - 19.99%, 3: Between 20% - 29.99% 4: Between 30% - 39.99%, 5: Between 40% - 49.99%, 6: Between 50% - 59.99%, 7: Above 60%	Success scale of students created from universities' base score. The maximum score in YKS is 560, so the formula is $[1-(\text{Base Score}/560)]$. (Both continuous and categorical used.)
Economic status	Income	1: No Income, 2: Between 0 TL - 999.99 TL, 3: Between 1,000 TL - 1,999.99 TL, 4: Between 2,000 TL - 2,999.99 TL, 5: Between 3,000 TL - 3,999.99 TL, 6: Between 4,000 TL - 4,999.99 TL, 7: Over 5,000 TL	Total income for students and their families. (Both continuous and categorical used.)

2.3. Methodology

In this study, descriptive and multivariate analyses were performed. Firstly, we create cross-tabs with the mean distance. Using these cross-tabs, we then look for differences between gender and other variables by distance.

Secondly, a multiple linear regression model is created that will reveal to what extent the variables affect distance. This model also reveals how effective the determinants are on educational migration to Istanbul for university.

We used the Least Squares method to find the best approximation for the data. Least Squares is a method that Miller (2006) calls "a procedure, requiring just some calculus and linear algebra, to determine what the "best fit" line is to the data."

The dependent variable in this study is distance, while the independent variables are age, income groups, score percentage groups, marital status of parents, the vital status of parents, disability of parents, number of siblings who also study, and the duration of university attendance.

In addition, some dummy variables are created. To examine the role of gender in the distance we used gender as a dummy variable (Df_i) among female students (reference: male). Two dummy variables are also created from the hometown city type by taking small cities as the reference variable.

The representation as a formula of the whole regression model is as follows:

$$Y_{di} = (b_0 + b_1Df_i + b_2A_i + b_3Inc_i + b_4Pm_i + b_5Pv_i + b_6Pd_i + b_7Ns_i + b_8Du_i + b_9Sp_i + b_{10}Dm_i + b_{11}Dmed_i + b_{12}Dcc_i) + e_i$$

3. RESULTS

We present the results of the descriptive statistics and the results of regression analysis. Firstly, descriptive findings are given and the relationship between variables and gender by distance is investigated. Secondly, regression models that include all the variables are created before we later examine how the variables affect distance.

3.1. Results of Descriptive Statistics

Summary statistics of quantitative variables such as distance, age, income, base score, percentage of score, and number of siblings are presented in Table 2.

In total, 49.97% (13,812) of the students in our research sample are female and 50.03% (13,831) are male. The fact that the distribution of the dormitory application by gender is almost equal shows that there will be very few errors due to distribution in the results of the analysis.

Table 2. Summary Descriptive Statistics of Quantitative Variables by Gender

VARIABLE	GENDER											
	FEMALE				MALE				TOTAL			
	Min.	Max.	Mean	Std. Dev.	Min.	Max.	Mean	Std. Dev.	Min.	Max.	Mean	Std. Dev.
Distance (in km)	54.6	1,884.0	748.2	443.2	54.6	1,884.0	870.1	452.8	54.6	1,884.0	809.2	452.2
Age	16	39	19.7	1.8	16	38	20	2.1	16	39	19.9	2.0
Income	0	20,256.9	2,097.4	1,785.7	0	17,785.2	1,913.0	1,760.8	0	20,256.9	2,005.1	1,775.7
Base Score	165.7	530.0	325.3	90.3	159.1	541.1	331.69	97.1	159.1	541.1	328.5	93.8
Percentage of success	5.3%	70.4%	41.9%	16.1%	3.3%	71.5%	40.7%	17.3%	3.3%	71.5%	41.3%	16.7%
Number of student siblings	0	12	1.4	1.4	0	11	1.4	1.4	0	12	1.4	1.4

All variables except distance show similar results according to gender. The average distance between the student's hometown and Istanbul is 809.2 km. This distance is 870.1 km for male students and 748.2 km for female students. Compared to female students, male students move on average 121.8 km more for university education.

Secondly, chi-square analysis is applied to all variables, and we ask whether there is a difference between variables according to gender. When chi-square probability values are examined, differences between genders by hometown city type, the vital status of parents, and disability of parents are all evident, while there are no differences in other variables.

Lastly, we examine how the distance changes for each gender according to all variables by creating cross-tabs between gender and variables by distance.

In general, it is observed that female students move a minimum of 581.5 km and a maximum of 1,039.4 km, according to all demographic and socio-economic levels. Male students move a minimum of 623.7 km and a maximum of 1,130.4 km. While it is observed that both male and female students under the age of 18 move the longest distance on average, we find that students with an income of 5,000 TL and above moved the shortest distance. Here, the highest difference is 204.6 km and the lowest difference is 13.8 km. The group with the highest difference is the cohort with at least one parent deceased, and the group with the lowest difference is the cohort with single parents.

Before examining the demographic and socio-economic characteristics of the students according to gender and distance, it should be noted that male students move greater distances than female students in all demographic and socio-economic characteristics and subgroups.

If we then begin to analyze demographically, it would be correct to first look at the results according to age. Here, it is observed that students of both genders under 18 years old move the greatest distances. After the age of 18, the distance and the difference between male and female students increase.

When we examine distance according to city type, we see that distance decreases as the hometown city size grows for both genders. However, the largest distance difference between male and female students (136.9 km) is found in medium-sized hometown cities.

When we look at the district type, we see that distance is not affected by central district or outer district residence for female students. Meanwhile, male students who come from central districts move 60.2 km further than those who come from outer districts.

If the social status of the students is examined, we find that being children of married parents greatly increases the distance for both genders. Male students with married parents move an average distance of 226.9 km more than those with single parents, while female students average 116.9 km more than their single-parent counterparts. Students of both genders with at least one deceased parent move greater distances than those with two living parents. In addition, the difference in distance between males and females is greater in students with at least one deceased parent.

In the last indicator of social status, it is seen that students who have at least one disabled parent travel 98.4 km more for males and 71.9 km more for females compared to those whose parents are not disabled.

When we look at income, which is the only economic indicator, we find both male and female students who declare no income move to Istanbul from greater distances. As income increases, the distance and the difference between males and female decreases. While the distance difference between male and female students with no income is 118.9 km, the difference between students with an income above 5,000 TL is 41.8 km.

Finally, we examine the indicators of educational success. Looking at the duration of university study, we see that students from both genders come from closer distances to attend 4-year universities than those who attend 2-year university programs. This difference is greater for male students. Thus, the difference in distance between male students and female students is greater for 2-year universities.

Since there is a central university entrance exam in Turkey, when all factors are considered, it is evident that the score percentage will affect students' choices more than other variables. For this reason, analyzing according to score percentages gives us more information than other variables in terms of understanding possible differences between genders in student choice of school. Considering that the number of female and male students is approximately the same, and there is no difference between the "score percentage groups" and "gender" distributions according to the chi-square results, measuring the distance between the genders by score percentage groups will enable us to find accurate results. Table 3 shows the average distances according to gender and university entrance (YKS) performance.

Table 3. Percentage Success Groups X Gender by Mean of Distance

PERCENTAGE GROUPS	FEMALE	MALE	TOTAL	DIFFERENCE
Under 10%	789.3	875.5	841.0	86.2
Between 10-19.99%	668.1	708.7	692.6	40.5
Between 20-29.99%	695.9	785.9	743.6	90.0
Between 30-39.99%	680.2	822.8	746.2	142.6
Between 40-49.99%	690.2	804.3	737.5	114.0
Between 50-59.99%	794.7	932.1	861.8	137.4
Over 60%	915.5	1,073.0	997.9	157.4
TOTAL	748.2	870.1	809.2	121.8

As mentioned, for all success levels, male students move greater distances than female students to study. When we look at the percentage groups, less successful students move longer distances in both genders. Furthermore, as success decreases, the average distance difference tends to increase.

3.2. Results of Regression Analysis

The results of the multiple linear regression analysis that was performed to investigate the relation between distance and other variables are presented and interpreted in the following section.

First, we investigate any possible multicollinearity, autocorrelation, and heteroscedasticity problems. Secondly, the significance of the model is examined and in the final part, the results are interpreted.

One way to test whether there is a multicollinearity problem between dependent variables is through Variance Inflation Factor (VIF) values. VIF values less than 10 indicate that there is no multicollinearity. (Büyükuysal and Öz, 2016) Since the VIF values obtained in this study are less than 10 (between 1.002 and 2.327) for all variables, we can say there are no multicollinearity problems.

To test the autocorrelation problem, we use Durbin-Watson (DW) test statistics. A DW value close to 2 means there is no autocorrelation problem. (Uysal and Günay, 2001). Our DW value is calculated as 2.002, so we can also say there are no autocorrelation problems.

To see if there is a heteroscedasticity problem, we use the Breusch-Pagan test, wherein a p-value below an appropriate threshold (0.05 at 95% confidence level) indicates assumed heteroscedasticity. Our probability (p) value is calculated as 0.0001. Based on this result, we can say there is a heteroscedasticity problem in the model. In response, we use robust standard errors.

After careful consideration of the above problems and potential problems, the significance of the model should be checked. The probability value (p) of the model is 0.000, so we can safely say that the model is significant. Table 14 represents the results of the model.

Table 4. Results of Multiple Linear Regression Analysis

Variables in the model	B	Robust Std. Errors	Sig.*
(Constant)	419.021	42.879	0.000
Gender (reference : Male)			
Female	-93.436	4.883	0.000
Age	34.281	1.305	0.000
Income Groups	-53.846	1.677	0.000
Marital Status of Parents (reference : married)			
Divorced or Widowed	-84.904	9.591	0.000
Vital Status of Parents (reference : alive)			
At least one Deceased	31.919	11.325	0.005
Disability of Parents (reference : not disabled)			
At least one Disabled	49.833	18.434	0.007
Score Percentage Groups	17.451	2.167	0.000
Duration of University Attendance	-35.855	3.732	0.000
Number of Siblings who Study	105.645	2.040	0.000
Hometown City Type (reference : small cities)			
Metropol	-174.192	8.750	0.000
Medium	-124.943	9.726	0.000
Hometown District Type (reference : upstate)			
City Center	13.267	4.879	0.007

a. Dependent Variable: Distance

* 95% Confidence Level

As seen in Table 14, all variables are associated with distance.

First of all, when we look at gender as our main inquiry, female students move 93.4 km shorter distances than males. Secondly, when we look at other demographic variables, we see that as age increases by one unit, distance increases by 34.2 km. We also find that students who reside in metropolises move 174.1 km further than students who reside in small cities, and students who reside

in medium-sized cities move 124.9 km shorter than their small-city counterparts. Moreover, students who reside in city centers move 13.2 km longer distances than students who reside in upstate regions.

Thirdly, when we look at social variables, students whose parents are single move on average 84.9 km shorter distances than students whose parents are married. Students with at least one deceased parent move 31.9 km further than students whose parents are both living. Students with at least one disabled parent move 49.8 km further than students whose parents are not disabled. In addition, as the number of siblings increases by one unit, the distance increases by 105.6 km.

Lastly, when we look at the economic variable “income” and variables about success, we find that as income increases by 1,000 TL, distance decreases by 53.8 km. In addition, as the success of students decreases by 10%, the distance increases by 17.4 km, and as the duration of university increases by 1 year, the distance decreases by 35.8 km.

4. CONCLUSION

In Turkey, as in the rest of the world, women's participation in university education is increasing. Since university students are mostly individuals who live with their family income, who are not seen as an adult by society and family, but as an adult candidate at the most; the decision in which field and where they will receive this education is not a purely personal decision. The influence of parents and sometimes even extended family members on these decisions is influenced by socially constructed norms. The fact that young people receive education in a city different from their families, especially in a metropole city far from their families' residence, is also an indicator of the acceptance of their being individuals and adults by the family and society. This study shows the role of gender in the steps taken by young people in university education and the gender inequality for female students to move far from their families for university education.

Istanbul is the center of attraction for Turkey's largest number of immigrants, not only for its employment opportunities but also for its educational opportunities. As a result of this situation, Istanbul is home to almost one-fifth of all university students in Turkey. In this study, we examine what affects the distance traveled for educational migration to Istanbul, specifically based on gender. Our results specifically show that students move a significant distance to study in Istanbul, the average distance between the hometown of students and that city is being 809.2 km. If we examine distance in terms of gender, male students move an average of 870.1 km, while female students move an average of 748.2 km. Male students move a greater distance than females, with the average distance difference between males and females being 121.8 km.

As for the students in general, in student groups with different characteristics (different demographic, economic, and success groups, students with different family characteristics), male students migrate to a longer distance from their families than female students.

In conclusion, we can clearly see that male students move greater distances than female students for university education. The fact that this difference persists not only in general but also in subgroups with different characteristics suggests that the gender norm, which keeps young women more under control than young men, can turn into inequality in terms of women's educational opportunities.

The most important factor in university selection is a student's YKS exam score. As we see from the results, successful students move greater distances to study at universities that offer quality education in Istanbul.

The second most important factor affecting students' choices is economic accessibility. Studies conducted on this subject have generally found that distance increases with increasing income. Notably, the opposite was observed in this study. As a student's income decreases, the distance between their hometown and Istanbul increases. There could be multiple reasons for this, one of which is that families with higher incomes prefer to send their children to closer schools, especially private universities. Another reason could be related to the geographic location of Istanbul. The cities far from Istanbul are poorer and less developed, thus prospective students face more economic challenges when considering post-secondary education in a city further from home.

The relationship of educational migration with the opportunities that an individual will obtain is not limited to the education period, but also has an impact on the shaping of further employment opportunities (Courtois, 2019). Istanbul is in a central position in terms of Turkey's job market, therefore graduate education in Istanbul may turn into an opportunity for employment. The fact that young women from more distant cities do not have equal opportunities with young men increases gender-based inequality for post-education as well as education periods.

Finally, this study can be expanded upon in Istanbul, where inquiries could be made on why women prefer to migrate shorter distances than men for their education. Policymakers could take advantage of such information to develop more rational and appropriate policies for universities. Because Turkish universities did not provide face-to-face education due to the Covid-19 pandemic, applications for the dormitories were not received in the 2020-2021 academic year. It is therefore a matter of great curiosity how students will choose universities and dormitories for the 2021-2022 academic year. Future studies could investigate if and how student preferences have changed, and whether the Covid-19 pandemic has had an effect on educational migratory distance differences between female and male students. Examining the impact of epidemic conditions on in-country university education mobility and previously observed social inequalities will be important for understanding the relationship between education, gender, and migration.

REFERENCES

- Agasisti, T. and Dal Bianco, A. (2007). Determinants of college student migration in Italy: Empirical evidence from a gravity approach. *SSRN*. dx.doi.org/10.2139/ssrn.1063481
- Alm, J. and Winters, J. V. (2009). Distance and intrastate college student migration. *Economics of Education Review*, 28, 728-738.
- Berker, A. (2009). The impact of internal migration on educational outcomes: Evidence from Turkey. *Economics of Education Review*, 28, 739-749.
- Bingöl, Ş. (2019). *Gender difference in internal educational migration: Distance analysis between hometown and university for students applied for residing in the dormitories of General Directorate of Credit and Hostels*. Unpublished master's thesis, Hacettepe University, Institute of Population Studies, Ankara.
- Büyükuysal, M.Ç. and Öz, İ.İ. (2016). An alternative method to least squares in presence of multicollinearity: ridge regression. *Journal of Duzce University Health Sciences Institute*, 6(2), 110-114.
- Brooks, R. and Waters, J. (2011). *Student mobilities, migration and the internationalisation of higher education*, Basingstoke: Palgrave MacMillan.
- Cairns, D. and Smyth, J. (2009). I wouldn't mind moving actually: Exploring student mobility in Northern Ireland. *International Migration*, 49(2), 135-161.
- Courtois, A. (2019). From 'academic concern' to work readiness: student mobility, employability and the devaluation of academic capital on the year abroad. *British Journal of Sociology of Education*, 40:2, 190-206.
- Curran, S. R., Shafer, S., Donato, K. M. and Garip, F. (2006). Mapping gender and migration in sociological scholarship: Is it segregation or integration?. *International Migration Review*, 40 (1): 199-223.
- Dustmann, C. and Glitz, A. (2011). Chapter 4 - Migration and Education. *Handbook of the Economics of Education*, Elsevier, 4, 327-439.
- General Directorate of Highways, Distance Calculator, <http://www.kgm.gov.tr/Sayfalar/KGM/SiteEng/Root/DistanceCalculator.aspx> [Access Date: 28.02.2019]
- Günay, D. and Günay, A. (2011). Quantitative developments in Turkish higher education since 1933. *Journal of Higher Education and Science*, 1(1), 1-22.
- Higher Education Information Management System, <https://istatistik.yok.gov.tr/> [Access Date: 05.04.2019]
- Işık, Ş. (2009). Türkiye'de eğitim amaçlı göçler. *Coğrafi Bilimler Dergisi*, 7(1), 27-37.
- Kmiotek-Meier, E. and Karl, U. (2016). Student mobility in Luxembourg. *Technical Report of EU's Project "MOVE: Mapping mobility – pathways, institutions and structural effects of youth mobility in Europe, H2020"*, 111-177.

- Leathwood, C. and Read, B. (2008). Gender and the changing face of higher education: A feminized future?. UK: McGraw-Hill Education.
- McCarthy, E.M., Sen. A.K. and Garrity F.B. (2012). Factors that influence Canadian students' choice of higher education institutions in the United States. *Business Education & Accreditation*, 4 (2), 85-95.
- McQuaid, R. and Hollywood, E. (2008). Educational migration and non-return in Northern Ireland. *Report prepared for The Equality Commission for Northern Ireland, Section 2: Patterns and trends of educational migration*, 23-40.
- Miller, J. S. (2006). The method of least squares, Accessed from Williams College webpage: https://web.williams.edu/Mathematics/sjmillier/public_html/BrownClasses/54/handouts/MethodLeastSquares.pdf
- Mixon, F.G., Jr. (1992) Factors affecting college student migration across states. *International Journal of Manpower*, 13(1), 25-32.
- Raghuram, P. and Sondhi, G. (2021). Gender and international Student migration. *The Palgrave Handbook of Gender and Migration* (p.221-235). UK: Palgrave MacMillan.
- Sà, C., Florax, R. J. G. M., and Rietveld, P. (2004). Determinants of the regional demand for higher education in the Netherlands: A gravity model approach. *Regional Studies*, 38(4), 375–392.
- TURKSTAT, (2000). General Population Census.
- TURKSTAT, (2011). Population and Housing Census.
- TURKSTAT, Data Portal for Statistics, Population and Demography. <https://data.tuik.gov.tr/Kategori/GetKategori?p=nufus-ve-demografi-109&dil=1> [Access Date: 21.06.2021]
- Uysal, M. and Günay, S. (2001). Some tests for negative autocorrelation in the inconclusive area according to the Durbin-Watson criterion. *Anadolu University Journal of Science and Technology*, 2(2), 277-284.
- Valverde, J.R. and Vila, M.R. (2003). Internal migration and inequalities: The influence of migrant origin on educational attainment in Spain. *European Sociological Review*, 19(3), 299-317.
- Williams, N. (2009). Education, gender, and migration in the context of social change. *Social Science Research*, 38, 883-896.
- Yüksek Öğretim Kredi ve Yurtlar Kurumu Yurt İdare ve İşletme Yönetmeliği (2016, 9 Ağustos). Resmi Gazete (Sayı: 29796). Erişim Adresi: <https://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2016/08/20160809-14.html>.

ÇAĞDAŞ SOSYOLOJİK İKİLEMLER İÇİN BİR MİLAT: PARSONS-SCHUTZ TARTIŞMASI

Mehmet Emin Balci¹

Öz

Bu çalışmada “çağdaş sosyal teori”nin muhtemel doğum anlarından birine odaklanılmaktadır: Parsons ve Schutz tartışması. Yaşadıkları çağ ve aldıkları eğitim itibarıyla klasik sosyoloji dönemine ait olan iki sosyoloğun mektuplaşmaları çağdaş sosyolojinin ilerleyen süreçte yaşayacağı kuramsal gerilimler için adeta bir milattır. Toplumsal fenomenleri, bir meta-sistemin öngörülebilir sonucu olarak gören sistem yanlısı yaklaşımlar için Parsons; toplumsal fenomenleri bireyler arası bir etkinlik olarak gören aktör merkezli yaklaşımlar için Schutz kurucu bir referans olmuştur. Ülkemizde son yıllarda ciddi ilgi gören çağdaş sosyal teorinin imkan ve gerilimlerine tarihsel sosyolojik bir açılım kazandırmayı amaçlayan çalışmada Parsons ve Schutz’un birbirleri hakkındaki bilimsel yazıları ve özel yazışmaları eleştirel söylem analizine tabi tutulmaktadır. Öncelikle mektuplaşmanın ve polemiklerin nesnel tarihi tanımlanmaktadır. İkinci olarak söz konusu metinler tematik ve biçimsel olarak analiz edilmektedir. Son olarak da yazışmalar toplumsal eylem söyleminin birer dispozitifi olarak incelenmekte; Parsons ve Schutz’un söylemlerinin çağdaş sosyolojinin disiplinleşme süreci içindeki kurumsal konumlarının değişmesine sebep olan söylemsel etmenler tartışılmaktadır.

Anahtar Sözcükler: Toplumsal eylem, yapı-fail, sistem, fenomenoloji, eleştirel söylem analizi, sosyoloji tarih yazımı.

¹ Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, mbalci@istanbul.edu.tr, ORCID: 0000-0001-5247-9824

A TURNING POINT FOR CONTEMPORARY SOCIOLOGICAL DILEMMAS: THE PARSONS-SCHUTZ DISCUSSION

Abstract

This study focuses on one of the possible moments of origin of the phrase “contemporary social theory”: the Parsons and Schutz debate. The correspondence of these two sociologists, who belonged to the period of classical sociology in terms of the age in which they lived and the education they received, represents a milestone of sorts for the theoretical tensions that contemporary sociology would experience in the future. While Parsons argued for a pro-systems approach that saw social phenomena as the predictable outcomes of meta-systems, Schutz was a major founder of the actor-centered approaches that see those phenomena as interpersonal activities. In this study, which aims to bring a historical sociological perspective to the possibilities and tensions of contemporary social theory, which has attracted serious attention in Turkey in recent years, the scientific writings and private mutual correspondence of Parsons and Schutz are subjected to critical discourse analysis. First, the objective history of correspondence and polemics is described. Secondly, the relevant texts are analyzed thematically and formally. Finally, their correspondence is examined as a dispositif of social action discourse and the discursive factors that caused changes in the institutional positions within Parsons and Schutz’s discourses in the discipline of contemporary sociology are discussed.

Keywords: Social action, structure-agency, system, phenomenology, critical discourse analysis, historiography of sociology.

GİRİŞ

Bilim adamları cemaatinin araştırmalarını üzerine inşa ettikleri temel epistemik kabuller, gerçeğin formüle edilme süreçlerini belirleyen bir episteme öncesi algı veya pratik bir topluluk *gestalt*'ı tarafından yapılandırılmıştır (Kuhn, 2021). Paradigmanın iç alanı ne kadar açık, kesin ve sistematik bir düzene sahipse dışarı da o kadar müphem ve dağınıktır. Bununla birlikte dışarıdan gelenin cazibesi ve dehşetini sıradan insanlar kadar bilim insanları da yaşar. Kendi kuramsal ve pratik savlarının dışındaki ilkelere yaslandığı için ötekilerin bilimine, en iyi ihtimal başka bir alanın bilgisi, en kötü ihtimalle ise sahte-bilim yaftası ile yaklaşırlar. Bu minvalde doğa bilimleri ve sosyal bilim tarihinin ölçülü diyaloglar kadar şiddetli tartışmalardan oluşması bir tesadüf değildir. Tarih disiplininde Tarihselci Okul ile Pozitivist Okul'un tartışmaları, iktisatta Carl Menger ve Gustave Schmoller'in tartışması ve elbette ki sosyolojide Tarde ve Durkheim arasındaki polemik insan bilimleri ve toplum bilimlerinde öne çıkan yöntem kavgalarından sadece birkaçıdır. Çağdaş sosyolojik ikilemler için bir milat teşkil eden Talcott Parsons ve Alfred Schutz arasındaki mektuplaşma süreci, metodolojik kamplaşmanın ilginç ancak sosyoloji tarih yazımında üzerinde fazla durulmamış anlarından biridir.

1939 yılında başlayan Parsons ve Schutz arasındaki yazışmalar 1941'in bahar ayları ile birlikte son bulur. Benzer bir entelektüel atmosferde yetişmiş, ortak problemler doğrultusunda analizlerini geliştirmiş ve hemen hemen aynı sosyolojik kabullerden hareket eden bu iki sosyoloğun diyaloglarının ortak bir noktada buluşma ihtimali ilk bakışta yüksek görülebilir. Parsons'ın lisans eğitimini Heidelberg'de, Schutz'un ise Viyana'da tamamlamış olması birtakım ortak arkadaşlara sahip olmaktan çok daha büyük bir önem ifade eder. Gerek Parsons gerekse de Schutz, düşüncelerini Alman sosyoloji geleneğinin kavramsal dağarcığı üzerine inşa etmişlerdir. Çalışmalarını pozitivism ve davranışçılık karşıtlığı temelinde yürütmeleri, ikisinin de idealist bir metodolojik çerçeve içinde hareket ettiklerini kanıtlar. Ayrıca her iki sosyoloğun çalışmalarında da Max Weber merkezi bir konumda bulunur. Ekonomik etkinliklerin toplumsal ilişkiler içindeki anlamını yorumlamaya çalışan iki sosyoloğun paralel anlayışlardan hareket ettiklerinin en büyük kanıtı ise, toplumsal fenomenlerin ve eylemlerin ancak bir referans çerçevesi içinde tanımlanabileceği kabulüdür (Parsons, 2015; Schutz, 1967).

Fakat iki varlığın birbirine benzer nitelikler taşıması, onları aynı etiket altında yan yana getirmek için bir zorunluluk oluşturmaz. Referanslardaki ortaklık birbirimizi anlamının zeminini hazırlasa da anlamak, doğrudan anlaşmaya sevk etmez. Karşılıklı bir anlaşmanın olmadığı noktada ise yanlış veya yetersiz anlaşılmanın ve bu türden suçlamaların yolu açılır. Gerçekten birbirlerine ilk gönderdikleri mektuplardan itibaren Parsons ve Schutz arasında yatıştırılmaz bir gerilim sezilmektedir: "*Parsons ve Schutz yazışmalarını okuyan herkes birbirlerinin çalışmalarını takdir eden ve saldırganca yaklaşmayan sürekli bir iyi niyet gösterisinin altında bir yaralanmışlık ve elem görebilir*" (Barber, 2004, s. 95).

Saygın akademik üslubun ve mümkün olduğunca ölçülü ifadelerin altında muhatabının toplum tasavvurunu yersiz gören bir öznel konumlandırma vardır. Sosyal bilimlerin temel problemleri hakkında benzer yaklaşımlar sergileyen iki kuramcının, birbirlerini gerçekten anlamaya çalışmak yerine sürekli bir mevzi savaşına girmesi ve ortak noktada buluşmayı reddetmesi sosyal teorinin en ilginç tartışmalarından birini, Lewis Coser'in deyiimiyle "*bir sağırlar diyalogunu*" (1979, s. 680) meydana getirmiştir.

Parsons ve Schutz arasındaki yazışmaların çağdaş sosyal teori içindeki konumuna yönelik çeşitli görüşler mevcuttur. Anthony Giddens'a göre bu metinler yapı ve fail gerilimi açısından ne özel bir ilgiyi hak etmekte ne de aydınlatıcı bir boyut taşımaktadır. Giddens'a (1979, s. 684) göre Parsons ve Schutz'un toplumsal hayata dair yazışmaları, ilham kaynakları olan Weber'in eylem kuramından

temelden kopmuş açıklamalardır. Coser (1979, s. 680), bu iki sosyoloğun ortak bir noktada buluşmayı başarmış olabilselerdi Amerikan sosyolojisinin mevcut halinden çok daha farklı bir şekil alabileceğini ileri sürer. Christian Etzrodt ise yarım kalan bu yazışmaların içerdiği problemlerin hala canlı ve çözümlenmemiş olduğunu belirterek günümüz sosyologlarının kendi duruşunu bu tartışma içinde geliştirmek zorunda olduğunu savunur (Etzrodt, 2013, s. 29). Öte yandan Parsons ve Schutz'un karşılıklı konumları, sistem merkezli ve aktör merkezli açıklamaların kesişim ve farkları için bir arketip oluşturmaktadır. Bununla birlikte söz konusu yazışmaların anlamı salt metin odaklı bir okuma ile kavranamaz. Tarafların ileri sürdükleri argümanlar, kurumsal formasyonları ve dayandıkları bilgi-iktidar düzenleri açığa çıkarılmadan anlaşılabilir.

Bu çalışmada, Parsons ve Schutz yazışmalarının içerdiği ve boşlukta bıraktıklarının söylem evrenini soruşturulması ile yapı ve aktör merkezli teorilerin soyutlanmış tarihinin soy-kütüksel bir analizinin gerçekleştirilmesi amaçlanmıştır. Bu bağlamda Parsons ve Schutz'un birbirleri hakkındaki bilimsel yazıları ve özel yazışmaları eleştirel bir söylem analizine tabi tutulmaktadır. İlk olarak toplumsal eylem söyleminin birer dispozitif olarak yazışmaların oluşum süreçlerini, metinlerin başlıca özelliklerini ve yazarların ortak tanış ağları ana hatları ile özetlenmiştir. Daha sonra, Schutz ve Parsons arasındaki özel yazışmalara ağırlık vererek bu mektupların söylemsel referansları ve ana temalarını değerlendiren bir içerik (tema) analizi yapılmıştır. Üçüncü olarak, yazarların retorik biçimleri, birbirlerini konumlandırma stratejileri ve etiketleme biçimleri değerlendirilmiştir. Son olarak, 20. yüzyılın ilk ve ikinci yarısında farklı şekillerde kurumsallaşan sosyolojik söylemin bu metinlere atfettiği farklı disiplinler değerlerin arka planı tartışılmıştır.

1. FOUCAULTCU SÖYLEM VE ELEŞTİREL SÖYLEM ANALİZİ

Konvansiyonel tarihsel açıklamaların dayandığı "gelişme yanılısaması" (Nisbet, 1969, s. 191), 20. yüzyılın başında özellikle bilim tarihi alanında farklı bir tarihsel metodolojinin eleştirilerine maruz kalır. Gaston Bachelard ve George Canguilhem gibi düşünce tarihçileri, egemen tarih anlatısının kökenindeki süreksizlikleri ve bilginin nesnellliğini ilan eden temel ilkelerin olumsuzluğunu göstererek mevcut bilgi-iktidar düzeninin epistemik sınırlarını teşhir etmeyi amaçlamışlardır. Bu tarihçiler, "bir bilimin kendisini hazırlayan hem de vaktinden önce kendisine dayanan bir bilimsellik öncesi düzeyin üstünde ve karşısında nasıl yer aldığını, onun hala kendisini engelleyen engelleri ve sınırları nasıl aşabildiğini" soruşturmuşlardır (Foucault, 1999, s. 243). Michel Foucault, seleflerinin çalışma mantığını modern toplumun çeşitli problemlerine uyarlamış ve özgün bir araştırma yönteminin temellerini atmıştır: eleştirel söylem analizi. Onun modern bilgi pratiklerinin tarihsel olarak nesneleşme ve kurumsallaşma sürecini ele alan tarih çalışmaları Siegfried Jäger ve Paul van Dyk gibi isimler tarafından medyatik göstergelere uygulanmıştır. Haber metinlerinden reklam filmlerine kadar pek çok yazılı ve görsel materyalin yorumlanmasında kullanılan eleştirel söylem analizi; mevcut gerçekliğin ardındaki iktidar yapılarını, aktörlerin özne konumlarının inşa süreçlerini, dilin betimleyici olduğu kadar değer yüklü ve infaz edici kullanımlarını deşifre etmeye odaklanır (Jäger, 2001, s. 33).

Foucault'a göre söylem, olayların doğrusal bir güzergâh takip ederek bir süreklilik mantığına bir araya geldiği ve son tahlilde dış dünyanın varlığı ile bilinç arasında herhangi bir mesafenin kalmadığı homojen bir zemin değildir. Foucault için söylem süreklilikler kadar süreksizlikleri de kapsar. Fenomenlerin etiyolojisi hakkındaki her açıklama aslında fenomeni yeniden inşa eder. Söylem, kesinliklerin yanı sıra müphemliklere, açığa çıkarma kadar yadsıma ve örtbas etmeye ev sahipliği yapar. Fenomenler 'herkes için' geçerli bir anlamla kurumsallaştırırken aynı zamanda öznel bilme arzusunu da harekete geçirir. Söylem alt/üst, doğru/yanlış veya özne/nesnel gibi kategorilerden biri üzerine inşa edilen bir bilgi türü değildir; kategorilerin içinin nasıl doldurulacağına karar veren bir üst mantıktır. Foucault'ya göre "gizli bir elin" bilinçli tercihi olarak zamandaki yolculuğuna başlamamasına

rağmen söylemin içeriğindeki önermeler keyfi bir değer taşımaz. Doğru ve yanlış, şeyleri anlamlı bir düzen içinde konumlandırma arzusunun bir ürünü olarak, söylemin içinde önceden belirlenmiş olarak yer alır. Söz konusu belirlenmelerin kaynağı hakkında yaptığımız her soruşturma aynı zamanda bir 'dışlama sisteminin' doğuşuna katkı yapar (Foucault, 1995, s. 13). Yani söylemin sınırlarının dışında nelerin bulunduğunu her keşfetme çabası söylemin kapatma aygıtları tarafından savuşturulur. Bununla birlikte Foucault, kapatma/serbest bırakma pratiklerinin modern zamanlara has bir dökümünü çıkarmayı değil; birer sonuç olarak kapatmanın iktidar içinde nasıl anlamlandırıldığını ortaya koymayı amaçlar (Foucault, 2014, ss. 69-72).

Foucault'nun söylemin temsiliyetinde disiplinin denetim ve karar mekanizmalarına verdiği önem, bilgi ve eylem pratiklerini disiplinerliğe özdeşlediği algısı yaratmıştır. Bununla birlikte Foucault geç dönem eserlerinde ve söyleşilerinde söylemin karanlık tarafı ile yüzleşecek bir kavram inşa eder: dispozitif. Foucault'ya göre dispozitif, disiplin tarafından ölçüleri, kategorileri ve kuralları belirlenmemiş ortak bilgi havuzunun dışındaki pratiklerdir. Başka bir deyişle dispozitifler, disiplin tarafından kurulan epistemik alana giriş yapmamış veya henüz giriş yapmamış etkinliklerdir. Foucault'ya göre dispozitifler, söylemsel ilişkilerin kurulmasını sağlayan ama aynı zamanda bu ilişkilerin yansıması olarak kendini gösteren aygıtlardır (Gordon, 1980, s. 194). Söylem/ler özne ve nesne arasındaki boşluğu doldurarak hayat bulur. Bu bağlamda özneye bir nesnelleştirme (*objectivation*) pratiği meydana getirirken aynı şekilde disiplinlerin nesnelleştirme (*objectification*) süreçlerine öznel bir anlam yükler. Söylem sadece şeylerin nasıl bilindiği ile değil, şeyleri ve aktörleri kendine çeken bir gerçeklik tekeli kurmakla ilgilidir.

Söz konusu gerçeklik bir yandan disiplinler aracılığı ile nesnelerin dünyasını kendi kurallarına göre üretirken, insanlar-arası ilişkilerin de bu alanda yeniden üretilmesini sağlar. Disiplinlerin özerk rasyonelliği, aktörlerin eylemliliği ve söylemsel gerçeklikler bir bütün olarak dispozitifler üzerinde görünür. Sigfried Jäger'a göre "*çeşitli yollarla birbirine tutturulan ve iç içe geçen total bir sanat eserinin topluluğun bütün kuşatıcı dispozitiflerini şekillendirmesi olan*" (Jäger, 2001, s. 33) dispozitifler eleştirel söylem analizinin başlangıç noktasını oluşturur. Bir analistin araştırmasında seçtiği her problem, dispozitifin tabakalaşmış söylemsel gerçekliğince üretilmiştir. Jäger'a göre eleştirel bir söylem analizi dispozitiflerin barındırdığı farklı söylemleri açığa çıkarmayı hedefleyen beş basamaktan oluşur: söylemin arka planının ana hatlarıyla özetlenmesi, söylemi örnekleyen materyallerin (söylem parçalarının) seçimi, materyallerin toplanması, söylem parçalarının genel analizi: metnin yüzeysel özellikleri (başlık, sayfa sayısı, yayın yeri), ana temalar ve alt temalar, söylemin detaylı analizi: temel referanslar, metaforlar, retorikler, argümanlar (Arkonaç, 2014, s. 184; Wodak ve Meyer, 2001, ss. 54-56). Çalışmada Jäger'ın eleştirel söylem analizi basamaklarından istifade edilmiş, yazışmaların arka planı verildikten sonra Parsons ve Schutz'un mektupları içerik ve biçimsel olarak analiz edilmiştir. Daha sonra ise söz konusu isimlerin disiplin içindeki konumlarını belirleyen söylemsel değişimler ele alınmıştır.

2. YAZIŞMALARIN ARKA PLANI

Parsons ve Schutz arasındaki yazışmaların başlangıcı, muhtemelen ikisinin de ortak ağında yer alan isimler vesilesiyle olmuştur. Schutz'un Parsons'ın fikirlerini tanımasına aracı olan isimlerin başında Friedrich von Hayek gelir. 1937 yılında London School of Economics (LSE) bünyesinde çıkan *Economica* dergisinde,² bir grup İngiliz bilim adamı Schutz'un *Toplumsal Dünyanın Fenomenolojisi*'ndeki (*Phenomenology of Social World*) görüşlerinin bir özetini yayımlar. Bunun ardındansa Schutz'un

² 1921-2010 yılları arasında çıkan dergi, Schutz'un bahsettiği yıllarda kapitalizmin krizinin ekonomik, sosyal ve siyasal bağlamını tartışan ve Avrupa'da ve Amerika'da bu konuda yayınlanmış eserleri İngiliz okuyucusuna tanıtan bir politika izlemiştir. Derginin 1937 yılındaki sayılarında Schutz'un kitabından bahseden bir yazı kaleme alınmamıştır. Şubat 1938 tarihli 17. sayısında ise Parsons'ın kitabına ekonomi ile ilgili kaynakça bölümünde yer verilmiştir.

Parsons'ın *Toplumsal Eylemin Yapısı'nı* (*The Structure of Social Action*) değerlendirmesi ricası gelir. Schutz, derginin editörü ve kadim dostu Hayek ile olan görüşmeleri neticesinde, 1938 yılı için kitabın beş bin kelime bir değerlendirmesini yapmayı planlar (Grathoff, 1978, s. 96). Schutz'un Viyana'daki yaşantısında onun yakın çevresinde yer alan Hayek'le ilişkisi Londra'ya iltica yıllarında da devam etmiştir. Parsons'ın hem Hayek'in göreve başladığı yıllarda Heidelberg'te doktorasını sürdürmesi hem de bir yıl LSE'de eğitim almış olması ikilinin ortak tanıdıkların bulunduğu ihtimalini güçlendirmektedir.

Parsons'ın Schutz'un fikirlerini tanımasına vesile olan kişi, Heidelberg yıllarında beraber çalıştığı ünlü Weber uzmanı Friedrich von Schelting'dir. *Toplumsal Eylemin Yapısı'nı* yazdığı süreçte Parsons ile Schelting, Schutz'un kitabı hakkında uzun bir sohbet gerçekleştirir (Grathoff, 1978, s. 108). Parsons, Schutz'un *Toplumsal Dünyanın Fenomenolojisi'n*i okuduğunu belirtir ama kitabı, onun temel sorunsallarını paylaşmayan ikincil kaynaklar arasında konumlandırır.

İki tarafın yazışma sürecinde anılması gereken bir diğer isim ise Eric Voegelin'dir. Viyana Üniversitesinde eğitim alan bir siyaset bilimci olan Voegelin, Schutz'un yakın arkadaşlarından biridir. Ayrıca Amerika'ya iltica ettiği yıllarda Parsons'la da sık sık görüş alışverişinde bulunmuştur. Gerek Parsons gerekse de Schutz, mektuplaşmaları hakkındaki izlenimlerini Voegelin'le paylaşmışlardır. Voegelin, iki tarafın tanışmasına vesile olan bir isim olmamakla beraber tartışma süresince farklı entelektüel iklimlerin etkisinden doğan yanlış anlamaları gidermeye çalışmıştır.³

Ortak tanıdık ağlarından görüleceği üzere, Parsons ve Schutz aynı sosyal uzamı paylaşmasalar da benzer entelektüel ağların etkisinde çalışmalarını yürütmektedir. Bu bağlamda şahsen tanışmalarından önce yolları zaten kesilmiş ve birbirleri hakkında bir izlenim edinmişlerdir. İlk karşılaşmaları ise 1940 yılında Boston'da gerçekleşir. Parsons, Joseph Schumpeter ile birlikte düzenlediği 'rasyonalite seminerlerine' Schutz'u davet edip, *Toplumsal Dünyanın Fenomenolojisi* ile ilgili bir sunum yapmasını teklif eder. Schutz'un burada verdiği '*Toplumsal Dünyada Rasyonalite Problemi*' isimli ders, ikili arasındaki gerilimin fitilini ateşler (Schutz, 1976, ss. 64-88; Coser, 1979, s. 680). Bu toplantıda ikili, Schutz'un *Economica* dergisinde yayımlayacağı değerlendirme yazısının temel konuları, daha doğru bir deyişle 'tartışma programı' üzerinde uzlaşır. Kaleme alınan yirmi beş bin kelime 'kâğıt canavarı', derginin kelime limitini aştığı için yayımlanamaz (Grathoff, 1978, s. 97). Bu sebeple Schutz değerlendirmesini, Parsons'ın 30 Ekim 1940 tarihli mektubuna cevaben doğrudan yollar.

Sekiz mektuptan oluşan Parsons ve Schutz arasındaki yazışmalara ek olarak, Parsons'ın 1974 yılında bu mektuplar hakkındaki düşüncelerini aktardığı bir değerlendirme makalesi bulunmaktadır.⁴ İlk mektup Parsons tarafından gönderilmiş, son mektubu ise Schutz kaleme almıştır. Schutz'un 15 Kasım 1940 tarihli mektubu ve bu mektupla gönderdiği değerlendirme yazısına Parsons üç uzun mektupla karşılık verir. Zaman zaman hoyratlaşan bir üslupla kaleme alınan metinlerin ardından Schutz Parsons'dan mektuplarında yaptığı karşı eleştirilere cevap vermek için zaman ister. 17 Mart 1941 tarihinde öncelikle kendisinin yetiştiği ortam ve Amerikan ortamındaki farklılıkları, sonrasında Parsons ile ortak geçmişlerini hatırlatan, aralarındaki 'yanlış anlamaların' terminolojik ifadeler ve problem

³ Parsons, Schutz ile tartışmasındaki terminoloji kaynaklı yanlış anlamalar için daha iyi anlaşığı Voegelin'den yardım istemiş, aralarındaki gerilimin kişisel bir husumete dönüşmemesi için arabulucu olmasını talep etmiştir (Lequire ve Silver, 2013, ss. 48-49). Yayımlanmış mektuplarında birkaç kere bu konuya değinip Voegelin'in düşüncelerini sormuş fakat hayal kırıklığına uğradığını belirtmekten geri kalmamıştır (Wagner ve Weiss, 2011, s. 85).

⁴ Bu çalışmada Richard Grathoff'un 1978 yılındaki derlemesini esas alınmıştır. Schutz'un yakın arkadaşı ve öğrencisi Maurice Natanson'un önsözünü yazdığı bu derleme ikili arasındaki yazışmaların sosyal bilim kamusuna duyurulduğu ilk mecradır. Parsons'la ve Schutz'un eşi ile doğrudan temas kurarak yayımlanmış olması kitabı bir kat daha değerli kılmaktadır. Parsons bu derlemeye "Retrospect" başlıklı -yazışmalar hakkındaki güncel görüşlerini belirten- bir makale ile katkı sağlamıştır. Mektuplar ve Parsons'ın söz konusu makalesi daha sonra Schutz'un "Toplu Yazılar"ının (*Collected Papers*) beşinci cildinde yayımlanmıştır.

tercihlerinden kaynaklanmış olabileceğini belirten mektubunu gönderir. Buna karşılık Parsons'dan kişisel ilişkilerinin bozulmamasını rica eden ama onun toplumsal eylem anlayışını yetersiz bulduğunu belirtmekten de geri kalmayan görece kısa bir mektup alır. Schutz, 21 Nisan 1941 tarihinde benzer temennileri paylaştığını belirtir. Aralarındaki ilişki bir diyalogdan tartışmaya dönüştüğü için üzgün gözükken Schutz, Parsons'ın son mektubundaki eleştirileri değerlendiren bir cevap yazacağını belirtmişse de bu cevap hiç gönderilmemiştir.

Schutz'un ilk mektubu ve ekindeki değerlendirme yazısı, *Toplumsal Eylemin Yapısı*'nin üç noktada tartışılabilceğini (kuram-olgu ortaklığı, toplumsal eylem analizi ve iradeci eylem teorisi) belirtir. Schutz, toplumsal olgunun eylemlerin anlamı ile ilgili olduğunu ve klasik sosyologların eylemin ortak bir anlam çerçevesini üretmeye çalıştığı konusunda Parsons'la mutabık olduğunu ileri sürer (Grathoff, 1978, s. 10). Bununla birlikte, Parsons'ı öznel bir bakış açısı ve aktörün eylemi anlamlandırma süreçlerini dikkate almayan bir eylem kuramı geliştirdiği için eleştirir. Ona göre Parsons'ın çabası, bilimsel diye adlandırdığı nesnel bir eylem çerçevesi inşa etmekle naif bir hataya düşmüştür (Grathoff, 1978, s. 28). Schutz mektuplarında tek amacının Amerika'daki en yetkin isimlerden biri olarak gördüğü Parsons ile toplumsal eylem kuramının sorunlarına dair bir fikir alışverişinde bulunmak ve alanın önemli problemleri bağlamında bir tartışmanın başlangıcını yapmak olduğunu (Grathoff, 1978, s. 105) ifade eder. Satır aralarında kendi fenomenolojik yönteminin gerekliliğini savunan pedagojik söylemi fark edilmeyecek gibi değildir. Bu durum Parsons'ın üslubundaki sert tonu kısmen açıklasa da, bu pedagojik tutumunun ikili arasındaki tartışmayı yarım bırakan tek sebep olduğunu savunmak güçtür.

Parsons, Schutz'un değerlendirme yazısına binaen kaleme aldığı üç mektupta öncelikle onu kendi projesini yeterince anlamamakla ve yanlış yorumlamakla eleştirir (Grathoff, 1978, s. 76). Schutz'un öznel bakış açısı meselesine yaptığı vurgunun kendi amacını oluşturan genel geçer bir kuram inşası ile çeliştiğini ileri sürer (Grathoff, 1978, s. 91). Üstelik fenomenolojik bir kuramın ampirik gerçeklerle örtüşmediğini ve bilim dışı bir yaklaşım olduğunu savunur (Grathoff, 1978, s. 66, 88). Parsons bu tartışmada, Schutz'un çalışmalarının toplumsal eylemin bilimsel açıklama sahasına değil eylemin felsefi problemlerini tartışan metodoloji sahasına ait olduğu kanısındadır (Grathoff, 1978, s. 65). 1974 tarihli makalesinde Parsons, yazışmalardaki konumunu ve Schutz'un onun duruşundan farkını okuyucuya tekrar hatırlatmıştır. Sosyal teoride Schutz'tan ilham alan güncel çalışmaların "gündelik yaşam ve bilim adamlarının davranışları arasında keskin bir ayırım öngörmekle hata yaptıklarını" vurgulayarak otuz yıldır durduğu pozisyonu sosyoloji kamusu ile paylaşır (Grathoff, 1974, s. 124). Schutz'un yayımlanmamış değerlendirmesi ile başlayan yazışmalar, özel ve kamusal kimliklerin iç içe geçtiği bir sosyoloji söylemi açığa çıkarmıştır. Bu bağlamda söz konusu metinlerin, eleştirel söylem analizi terminolojisinden yararlanarak belirtirsek, hem bir disiplinin buyurgan bilgi düzenine hem de dispozitiflerin söylemin dışına taşan öznel anlamlarına işaret ettiği söylenebilir.

3. YAZIŞMALARIN İÇERİK ANALİZİ

Bu kısımda Parsons ve Schutz arasındaki başlıca tartışma eksenleri, Schutz'un değerlendirme yazısı ve Parsons'ın 'Retro' yazısı dahil edilerek ele alınmaya çalışılacaktır. İkili arasındaki her problemin bir envanterini çıkarmak yerine, söylemsel farkın kendini belli ettiği tartışma noktalarına odaklanılacaktır. Tarafların birbirlerini anlamasını imkânsız kılan etmenin yöntemsel ayrımlardan değil; temsilcisi oldukları bilim geleneklerinin temel ilke ve işleyiş tarzlarındaki farklılıklardan kaynaklandığı söylenebilir. İkilinin eylem anlayışı noktasında kendini dışa vuran genel bilimsel program ve ampirizm probleminde yer verilecektir. Böylece, özelden genele giden bir analitik güzergâh üzerinde hareket edilerek metinlerin gizli kalan söylemsel kurulumları daha açık bir şekilde ortaya konabilecektir.

3.1. Eylem Analizi Problemi

Hem Parsons hem de Schutz için toplumsal fenomenlerin analizi aslında toplumsal eylemleri anlamlandırma problemidir. Bu ortak nokta, Weber'den ciddi şekilde etkilenmiş iki düşünürün aynı paradigma içinde hareket ettiğine dair yüzeysel bir izlenim edinmek için yeterlidir. Öte yandan, tarafların toplumsal eylemi sorunsallaştırma biçimlerinin taban tabana zıt olduğu, yazışmaların tüm satırlarında kendini hissettirir. Parsons, toplumsal eylemin bütün durumlara uyarlanabilecek aktörler üstü bir referans çerçevesi ile açıklanabileceğine inanırken; Schutz'a göre eylem, aktörün içsel zaman algısının, öznel deneyimini anlamlandırma sürecinin bir ürünüdür (Balci, 2020). Açıklama tarzlarındaki farklılaşma, tarafların temel tez ve karşı tezlerini geliştirirken başvurduğu argümanlardan biridir.

Schutz, yayımlanmamış değerlendirmesinde, *Toplumsal Eylemin Yapısı*'nda bilim adamlarının açık bir şekilde ortaya koyabileceği savunulan 'eylemin normatif düzeni' fikrini hedef alır. *Toplumsal Eylemin Yapısı*'nda somut fiil (*concrete act*) ve birim fiil (*unit act*)⁵ arasında yapılan ayrıma katılmakla beraber, analitik bir eylem şablonundan hareket eden toplum bilimlerinin bireyin ve toplulukların eylemlerini anlamlandırmaktan çok kendi problem sahalarına gömüldüğünü şöyle savunur: "(...) Sosyal fenomenlerle uğraşan bir çok disiplin (ekonomi gibi aralarındaki en gelişmiş olanları da dahil) bireysel ve kolektif fiillere dahil olmaksızın kendi vazifelerini icra etmektedir" (Grathoff, 1978, s. 25). Schutz'a göre Parsons'ın iradeci eylem kuramının zaafı; pozitivizmde olduğu gibi, aktörün eylemi öznel bir şekilde anlamlandırma süreçlerini yadsımasıdır. Eylemleri, Parsons gibi normatif bir düzenin yaptırımı olarak görmek, normların aktörün bilincine sızmasındaki gizemi açıklamaya yetmez. Schutz, Parsons'la yaptığı tek görüşmede de normların Parsons'ın kuramının metafizik kökenine dair herhangi bir tatmin edici yanıt alamadığını da ekleyerek şunları söyler: "Bütün anlama çabası ve Parsons'la yaptığı özel konuşmalara rağmen bu satırların yazarı için eylemin normatif değeri fazlasıyla esrarengiz olmayı sürdürüyor. (...) Norm aktörün zihninde "Ol!" emri ile ortaya çıkmış gibi görünüyor" (Grathoff, 1978, s. 30).

Schutz'a göre Parsons'ın öznellikten anladığı, aktörlerin kendilerini aşan normatif bir düzenin varlığını olduğu haliyle kabul etmeleri ve onun kategorik buyruklarını yerine getirmelerinden ibarettir. Parsons ne bütün eylemlerimizin kaynağı olan öznel deneyimlerimizi içe-bakışçı bir şekilde yorumlayacak kategoriler geliştirmekle ne de aktörün deneyimindeki farklı anlam katmanlarını açığa çıkarmakla ilgilenir. Schutz'a göre Parsons, aktörler arasındaki farkı ortadan kaldıracak genel bir sistem içinde toplumsal eylemleri homojen ve nesnel bir açıklamanın parçası kılmayı amaçlamaktadır. Schutz bu durumu şöyle dile getirmektedir: "Profesör Parsons kesinlikle öznel açıdan aktörün zihninde gerçekten ne olup bittiğini sormuyor. Analizi yalnızca aktörün zihninde olup bitenleri açıklayacak ve öngörecektir kuramsal bir şemanın nasıl inşa edileceği ile ilgileniyor. Bu yüzden Parsons gerçek öznel kategorileri açığa çıkarmakla değil yalnızca öznel bakış açısını yorumlayacak nesnel kategoriler aramakla uğraşılıyor" (Grathoff, 1978, s. 36).

Yazışma süresince Parsons'ın eylem kuramının öznel bakış açısını yadsıyan sert ve kışkırtıcı mektuplarının ardından Schutz eleştiri tonunu yükseltir. Toplumsal Eylemin Yapısı'nın, pozitivist ve idealist gelenek arasında üçüncü bir yol olarak iradeci eylem kuramının temsilcisi olduğu iddiasına (Parsons, 2015:484) sözü getirir. Schutz, Parsons'ın iradeci eylem kuramının, pozitivizm ve idealizmle aynı mantığı izlediğini ve aktörün kullandığı değerlendirme kategorilerini dışladığını şu şekilde ifade

⁵ Parsons'a göre somut fiil toplumsal eylemin analiz edilmemiş, amprik ve çok katmanlı boyutunu; birim fiil ise toplumsal eylemin bir açıklama sistemi içinde kazandığı teorik işlevi ifade eder (Parsons, 2015, s. 77; Habermas, 2001, s. 655).

etmektedir: “Tezime göre eylem bilimleri bütünüyle bir aktörün fiilleri tarafından oluşturulmuş nesnelere uğraştığı analitik bir seviyeye erişebilir ancak bunu aktörün bizzat kendisini ve fiillerini düşünmeksizin yani eylem kategorilerini çıkararak yapar. Bu doğrudur, ki öyle olduğunu sanıyorum, hiçbir eylem kuramının -pozitivist ve iradeci- birbirinden farkı yoktur” (Grathoff, 1978, s. 100).

Gerçek ve sahte bilim tartışmalarının Nazi tecrübesinden sonra ayyuka çıktığı ve pozitivistliğin diğer totaliter düşünce sistemleri ile birlikte günah keçisi ilan edildiği bir dönemde, Schutz’un Parsonsçı eylem kuramını pozitivistlikle anması bir tür dışlama stratejisidir. Karşı çıktığı bir toplum felsefesinde Parsonsçı eylem analizini konumlandırmak ikili arasındaki kuramsal kılıçların zaten çekildiğini gösterir. Bununla birlikte, yazışmalarda pozitivistlik ifadesini bir yorum değil yafta olarak ilk dile getiren Parsons olur (Grathoff, 1978, s. 64).

Parsons, pozitivistlik yakıştırmalarıyla Schutz’un somut ve analitik eylem arasındaki ayrımı yanlış anladığını kasteder. Schutz’un ona yönelttiği noktanın, aktörün toplumsal durumlarda sergilediği davranışların mutlak açıklamasına erişme iddiasının, kökten bir yanlış anlama olduğunu belirtir. Ayrıca Schutz’un “normların olgusal zorunluluğunu da yanlış anladığını” savunur (Grathoff, 1978, s. 69). Parsons da, Schutz gibi, eylemleri anlamlandıran şeyin aktörün değer yönelimleri olduğunu kabul ettiğini fakat bu değerlerin nesnellüğünün, bizzat eyleyenin kendisi tarafından değil sosyal gözlemciler tarafından kurulabileceğini iddia eder (Grathoff, 1978, s. 69).

Parsons, Schutz’un aksine, bilim adamlarının açıklamalarında kullandığı eylem şablonunun keyfi değil, tüm anlamlandırma süreçlerinin dayandığı yapısal kategorileri içeren bir teşebbüs olduğunu savunur. Başka bir deyişle Parsons, eylemin bazı unsurlarını bir araya getiren kuramsal bir çerçeve geliştirmekten ziyade bu açıklamaların dayandığı her olasılığı kuşatacak bir kuramsal evren inşa etmeyi amaçlar. Parsons için eylemin anlamı gündelik karşılaşmalardan edinilen heuristik bir bilgiden ziyade, belirli bir referans çerçevesinin seçtiklerinden üretilir: “Her şeyden öte, aktörün kendi hakkında bildikleri ontolojik gerçekliğin bir şekilde doğrudan bir yansıması değildir ancak kavramsal bir şema aracılığıyla açığa çıkar. [Aktörün bilgileri y.n.] Gözlemcinin diğerleri hakkında bildiklerinin olgu olarak seçilmesi ve titiz bir şekilde örgütlenmesinin sonucudur” (Grathoff, 1978, s. 84).

Parsons, aktörün öznel deneyimlerinin büyük ölçüde açıklanabileceğinden emindir ancak aktörün saf deneysel anlamını doğrudan ortaya çıkarmayı ‘bilimsel olarak’ mümkün görmediğinden “fenomenolojik analiz konusunda şüpheleri” (Grathoff, 1978, s. 88) vardır. Schutz’un savunduğu türden amaçlar güden yaklaşımlar bilimsel söylemin dışında hareket etmektedir. Bu ibarelerin birkaç sayfa gerisinde Parsons’un fenomenolojiyi psikanalizle anması oldukça çarpıcıdır: “Bence, aktörün deneyimleri hakkındaki her tür fenomenolojik düşünce bu açıdan psikanalitik süreçlerle aynı genellik seviyesinde bulunur; fenomenolojinin kesinlikle öznel olanın tam ve ön-yargısız bir resmini sunduğunu düşünüyorum” (Grathoff, 1978, s. 84). 2. Dünya Savaşı ertesinde psikanalizin sahte bir bilim olarak anıldığı (Popper, 2022) şaibeli bir sicile sahip olduğunu hatırlandığında bu ifadelerin bir kat daha dışlayıcı bir anlama sahip olduğunu görülebilir. Kısacası, Parsons fenomenolojik felsefeye dayalı bir eylem kuramının bilimsel olamayacağı imasında bulunmaktadır.

3.2. Bilimsel Bilginin Mahiyeti

Parsons ve Schutz’un eylem analizi konusunda farklılaşmalarının bilimsel teoriye yükledikleri anlamdan kaynaklandığı dikkatli bir bakıştan kaçmayacaktır. Gerçekten de Parsons, Schutz’un yayımlanmamış değerlendirmesine verdiği ilk cevaptan itibaren onun filozof kimliğinin bilimsel düşüncenin doğasına uygun hareket etmesine engel olduğu inancındadır: “Beni yanlış anlamamızın birincil sebebinin kuramsal sistemin mantığını tamamen yanlış düşünmeniz olduğu kanısındayım” (Grathoff, 1978, s. 73). Retro (1974) yazısında tekrar bu durumu vurgulayan Parsons, kendi bilim

anlayışının Kantçı felsefenin etkisinde biçimlendiği belirtir. Buna göre bilimsel teoriler, fenomenleri inşa ettikleri kavramsal formasyonlar aracılığı ile bir temsil düzenine eklenir. Parsons, hakikati bütün çıplaklığı ile gözler önüne seremese de hakikate en yakın bilginin bilim adamlarının tarafsız analizleri ile elde edilebileceğine inanan klasik bilim felsefesinden ilham alır. Bu ilke ışığında, Parsons toplumsal eylemlerin aktörlerin doğrudan deneyimlerine değil, bilim adamlarının kavramsal şablonları dolayımında bilinebileceği kanısındadır. Bilim felsefelerindeki epistemolojik kabuller ikilinin bilimsel açıklamalara yükledikleri gaye ve sorunsallaştırma usullerine de etki eder: *“Eylemin rasyonel anlamı, özellikle aktörün zihnindeki rasyonel anlam, Kant’ın deyimiyle duyu verilerinin eşdeğerlerinin bir kombinasyonuna karşılık gelen zihnimdeki kültürel varlığı gerektirir. Öte yandan bence Schutz, Husserl’in fenomenolojik indirgemesi olarak adlandırdığı şey aracılığı ile aktörün öznel durumunun, Henderson’un deyimi ile herhangi bir “kavramsal şemada” örgütlenmeye gerek duymaksızın doğrudan deneyime açık olduğu kanısındadır”* (Grathoff, 1978, s. 116).

Schutz, Parsons’ın eylem kuramının aktörün öznel deneyimini anlaşılır kılacak bir araştırma mantığından ziyade, sosyal bilimcilerin tortulaşmış akıl yürütmesini kabul ettiğini ileri sürer. Schutz’a göre, Parsons’ın yorumunda öznellik, toplumsal kuramın zorunlu olmayan bir şartı olarak kabul edilirken aktör sonunda kapı dışarı edileceği bir nesnelleştirme süreci içinde kavranır (Grathoff, 1978, s. 43). Neticede Schutz’a göre Parsons sosyal bilimcilerin naif kuramsal beklentileriyle hareket eder: *“Bilimsel gözlemci nesnel veya öznel referans çerçevesi içinde sosyal dünyayı ele almaya karar verir. Bu kararlar başından itibaren belirlenen çerçeve, sosyal dünyanın çalışılabilir hale gelen kısımlarını sınırlar. Sosyal bilimlerin metodolojisinin temel ilkesi şudur: İlgilendiğin sorun için yeterli bir referans çerçevesi seç, sınır ve imkanlarını düşün, kavramlarını birbiri ile uyumlu ve tutarlı kıl, bu şemayı bir kere kabul ettiğinde ona yapış!!”* (Grathoff, 1978, s. 49).

Parsons, Schutz’un değerlendirmesindeki öznellik eleştirisini kabul etmiş gözükür. Parsons’da aktörlerin öznel durumları, klasik mekanikte vektörlerin veya kuantum mekaniğinde atomun parçacıklı veya dalgacı olmasının sağladığı işlevlerden farklı bir misyona sahip değildir. Öznellik, eylem sisteminin sınırları, bileşenler arasında tayin ettiği ilişki düzeni, ihtiyaç ve kaynak dengesinin bir yansımasıdır (Grathoff, 1978, s. 89). Buna mukabil Parsons, Schutz’un aktörün kendi deneyimleri hakkındaki refleksif düşünme sürecine yaptığı vurguyu, bilimsel açıklamaya ters düşen alternatif bir girişim olarak değerlendirir. Bu noktada Parsons’ın, Schutz’un aktörün doğrudan deneyimlerini vurgulayan sağ-duyu analizlerini yanlış anladığını söyleyebiliriz. Schutz bilimsel bilginin nesnelliği ile sağ-duyusal bilginin öznelliği arasında sürekli bir tercüme faaliyeti önerir (Schutz, 1967, s. 141; Schutz, 1973, s. 6). Parsons ise Schutz’un düşünümSELLİK vurgusunu bilimsel yaklaşımlara bir alternatif üretme çabası olarak görür. Bu durum onun ait olduğu bilim geleneği için katlanılamazdır: *“Aktörün kendisi hakkında öz-bilinçsel olarak bildiklerinin ontolojik gerçeğe diğerlerinin eylemleri hakkındaki gözlemlerden edilen bilgiden daha yakın olduğuna inanmak için herhangi bir sebep göremiyorum”* (Grathoff, 1978, s. 90). Bu tutum, Parsons’ın yazışmalarda Schutz’u bilimsel alanın dışında, felsefi ve metodolojik bir söylemin mensubu olarak konumlandırmasının ardındaki temel sebeplerden biridir.

3.3. Ampirizm Problemi

Parsons ve Schutz arasındaki yazışmaların en gerilimli tartışma noktalarından biri de eylem kuramlarını ampirik verilere uyarlama problemidir. Schutz, Parsons’ın Toplumsal Eylemin Yapısı hakkındaki değerlendirmesinde kitabı soyut ve teorik olmakla, yani ampirizm eksikliğiyle eleştirir. Parsons ise cevap mektubunda, Schutz’un ampirizm eksikliği eleştirisini, kitabında tartışılan konuları yeterince anlamadığının bir kanıtı olarak gösterir ve bu yorumların bilimsel söylemin dışında yer aldığını şu sözleriyle savunur: *“Kitabımın en önemli yanı, sadece soyut genellemeler aracılığıyla kuram ve*

metodoloji ile ilgili düşünceleri tartışmak değil, ampirik fenomenlerin ve bunlar hakkındaki genellemelerin yorumundaki özgün ve mutlak problemler ile ilgili olmasıdır” (Grathoff, 1978, s. 67).

Parsons’a göre Schutz’un fenomenleri genel geçer bir açıklama içinde tanımlamayı kabul etmeyen (yanlış) bilim anlayışının, ampirizm konusunda bazı çıkmazlara sapması kaçınılmazdır. Ampirik veriler, kuramın olgular arasında kurduğu sürekli bağlantıların birer göstergesidir (Grathoff, 1978, s. 72). *Toplumsal Eylemin Yapısı*’nda ispatlamaya çalıştığı gibi, klasik sosyologların kavramsal şemaları, ampirik problemlerin çözümlenmesinde ortak bir araştırma programının doğuşuna imkan tanır. Pareto, Durkheim ve Weber gibi isimlerin eylem teorileri, iradeci eylem kuramının temellendirdiği şekilde bir anlamlandırma sistemine bağlanır. Parsons, Schutz farklı bir bilimsel eylem kuramı geliştirdiyse ve klasik sosyologların bakış açısı onun paradigmasına yakınsa bu iddiasını somut örneklerle kanıtlaması gerektiğini şöyle dile getirir: “Durkheim, Marshall, Pareto ve Weber’in çalışmalarının sizin kullandığınız anlamda yönelim sistemleri olarak yorumlanabileceğini ileri sürüyorsunuz. Bununla birlikte bunun nasıl doğru olduğuna yönelik tek bir örnek vermiyorsunuz ve her şeyden öte onları yorumlama biçiminiz benimkinden herhangi bir farklılık arz etmiyor. Bu benim için ampirik problemleri yadsıdığınızın çarpıcı bir örneğidir” (Grathoff, 1978, s. 84).

Schutz, Parsons’ın eleştirilerine verdiği yanıtta, kuramının ampirik problemleri yadsıdığı iddiasını tamamen reddeder. Ona göre Parsons’ın bu tür bir iddiada bulunmasının sebebi, farklı bir metodolojik geleneğe gelmesidir. Parsons’ın mensubu olduğu, ölçülebilir olanı gerçek kabul eden Anglosakson geleneği; Schutz’un, ampirik olanın spekülasyon bir tartışma zemininde tanımlandığı Alman geleneğinden farklı bir ampirizme dayanmaktadır. Schutz’a göre Alman sosyal bilim geleneği için, ampirik veriler kuramsal açıklamaların simetrik bir karşılığı olarak kuramın geçerliliğini kanıtlamazlar; onlar kuramın sınırlarının dışında kalanlara gösterilen özel duyarlılığın etkisindeki kavramsal formasyonlardır. Ampirik olgular, teorinin geçerliliğini kanıtlamaktan çok teori tarafından kurulmuştur. Schutz, kendi ampirizm tanımının Parsons’inkinden farklı olduğu için ampirik yoksunluk suçlamasıyla damgalandığını ileri sürer ve kitabı ile ilgili suçlamaları kabul etmez: “On iki yıllık titiz bir araştırmanın sonucu olan bu kitap, sizinle ampirik kullanım için kuramsal bir çerçeve geliştirmek amacını paylaşırsa da, elbette ki, sizinkinden farklı bir bakış açısından hareket eden bir toplumsal eylem kuramıyla bütünleşiyor” (Grathoff, 1978, s. 96).

Schutz araştırmalarının ampirik geçişliliğini sürekli dikkate alan bir çalışma prensibine sahip olduğunu belirtir. Gündelik ilişkilerin öznel anlamlandırma süreçlerini yorumlamayı amaçlayan analizlerinin yakın çevresinin bilimsel çalışmalarına yaptığı katkılardan bahsederek, Parsons’ın ampirik örnek talebini karşılamaya ve onun, bir bilim adamı değil de filozof olduğuna yönelik “pejoratif” iddiasını şu ifadelerle çürütmeye çalışır: “Ulaştığım sonuçları sosyal bilimlerin en somut problemlerine uyarlayarak sürekli onları kontrol etmeye çalışıyorum ve düşünme biçimimin gündelik bilimsel çalışmalarında bazı arkadaşlarıma yardımcı olduğumu gördüğüm için memnunuz. Bundan hali hazırda ve hiçbir zaman ontolojik bir dogmatist olmadığımı göstermek için bahsediyorum ve sanırım kitabımın hiçbir okuyucusu da böyle bir sonuca ulaşmamıştır” (Grathoff, 1978, s. 103).

Yukarıdaki alıntıda da görüleceği üzere Schutz, karşı cevabında, somut bir ampirik örnek vermez. Buradaki ifadelerden hareketle, Schutz’un ampirizm tanımının bilim öncesi bilgi, daha doğrusu sağ-duyu bilgisi hakkında, bir farkındalık yaratmaya işaret ettiği söylenmelidir. Schutz, olguları nedensel bir açıklama çerçevesinde değerlendirmek, kontrol etmek ve yönlendirmekten ziyade, öznenin verileri bilimsel açıklamalara nasıl ve neye göre dahil ettiği ile ilgilenen bir ampirizm anlayışına sahiptir. Fakat burada ilginç olan Parsons’ın da bütün vurgusuna rağmen *Toplumsal Eylemin Yapısı*’nda kendi eylem kuramının olgulara nasıl uyarlanacağına dair tek bir örnek vermemesidir. Bunun yerine Parsons, klasik sosyologların çözümlenmeye çalıştığı temel ampirik problemlerin kavramsal şablonuna işaret etmekte

ve onların uğraştıkları devlet, iş bölümü, ücret gibi çeşitli ampirik problemleri iradeci eylem kuramının ortak araştırma programının bir ürünü olarak yeniden temellük etmektedir.

Tarafların ampirik problemleri soruşturdukları yazıları, mektuplaşmalarından çok daha sonra ortaya çıkacaktır. Parsons'ın ampirik problemlere yönelik ilgisi, 1950'li yıllarda bütünleştirici sistemler kuramına dayalı işlevselci araştırmalarla meyvesini verirken, Schutz'un sağ-duyusal deneyimleri soruşturan çalışmaları 1960'tan sonra bilinirlik kazanacaktır. Ampirizm problemi hakkında yaşadıkları anlaşmazlık aslına bakılırsa farklı araştırma geleneklerinin dışsal fenomenler hakkında yaptığı çözümlerinin bir neticesidir. Sosyal bilimsel araştırma geleneği içinde Parsons, 20. yüzyılın ilk yarısındaki toplumsal verilerin genel trendlerini ve yapısal ilişkilerini analiz eden anket (*survey*) tipi nicel araştırmaların kuramsal önceliklerini formüle ederken, Schutz 20. yüzyılın ikinci yarısındaki aktörün bilincinin sosyal ilişkilere yüklediği alt anlamları ortaya çıkarmayı amaçlayan içe bakışçı nitel araştırmaların önceliklerini formüle eder. Bu noktada Parsons ve Schutz arasındaki ampirizm tartışması bir bakıma nitel ve nicel yaklaşımlar arasındaki gerilimin metodolojik sebeplerine ışık tutar.

4. YAZIŞMALARIN İÇERİK ANALİZİ

Parsons ve Schutz'un yazışmalarında analiz edilmesi gereken başka bir nokta da yazarların birbirlerini konumlandırma pratikleri, kullandıkları repertuarlar ve düşüncelerini ifade ederken tercih ettikleri retorik kalıplarıdır. Analizi yapılmaya çalışılan söylem parçaları ikincil bir dile tercüme edilip aktarıldığı için ana dilin kendine has vurguları ve kelime oyunları tam olarak yansıtılmamaktadır ancak gerek Schutz'un ana dilinin Almanca oluşu, gerekse Parsons'ın kullandığı bilim dilinin soyut ve kuru bir anlatıma sahip olması metinlerin retorik derinliğinin ikinci plana atılmasına neden olmuştur. Bu durum yazarların birbirleri hakkındaki yargılarının dolambaçlı bir yol takip etmesini engellediği gibi, aralarındaki gerilimin de aleni şekilde fark edilmesini sağlamıştır. Dolayısıyla burada ifadelerin genel bir dökümünü yapmak yerine, analizimizin amaç ve kapsamını doğrudan karşılayan söylem parçalarına ağırlık verilmesi, yazışmaların temel karakteristiğiyle çelişmeyecektir.

4.1. Konumlar ve Etiketler

Tartışma boyunca Parsons'ın Schutz'u konumlandırma tarzında herhangi bir değişiklik meydana gelmemiştir. Hatta 1974 tarihli yazısında bile Parsons, Schutz'un eylem anlayışına karşı mesafesini korumayı tercih etmiştir. Bununla birlikte Schutz'un Parsons'dan beklentilerinin yazışma sürecinde yavaş yavaş değiştiğini ve son olarak tam bir hayal kırıklığı ile sonlandığını ileri sürmek abartı olmayacaktır. Yazarların üslubu ve kelime tercihlerinde söz konusu konumlandırma farkı doğrudan etkilidir.

Schutz'un Parsons hakkındaki izlenimleri başlangıçta fazlasıyla olumludur. Yazışmalardan anlaşıldığı kadarıyla Parsons ve *Toplumsal Eylemin Yapısı*'ndan LSE'deki tanıdıkları vasıtasıyla haberdar olan Schutz, kitaba büyük bir önem atfeder. Nazi baskısı nedeniyle ailesinin ve dostlarının sıkıntılı olduğu bir dönemde bile Schutz'un *Toplumsal Eylemin Yapısı* ile yoğun bir şekilde meşgul olur. *Economica*'nın yazı teklifini hemen kabul eder. Hayek ile kitabın hangi noktalardan ele alınabileceği konusunda fikir alışverişinde bulunur. "1939 yılının yaz aylarını mütemadiyen bu kitapla uğraşmaya ayırarak (...) üç defa yeniden kaleme aldığı" yirmi beş bin kelimelik devasa bir yazı ortaya çıkarır (Garthoff, 1978, s. 97). Aynı zamanda ana dilinin İngilizce olmamasının anlatım kaynaklı yanlış anlamalara sebebiyet vereceğini öngörerek, İngiliz dostlarından dil ve anlatım açısından yazısını tetkik etmelerini ister. Schutz için Parsons'ın kitabı iki sebeple önemlidir. Birincisi kitabın Anglosakson dünyaya, kıtanın metodolojik geleneğinin yetkin bir tanıtımını yapmasıdır. Ona göre kitap, Amerikan sosyal bilim kamusunun aslında pek bir fikre sahip olmadığı Weberci sosyolojiyi 'mükemmel bir tanıtım'la sunmaktadır (Grathoff, 1978, s. 97). Schutz'un Parsons'ın çalışmasını Amerikan ve Avrupa

sosyoloji geleneklerinin ortak hareket etmesi için büyük bir adım olarak değerlendirdiği söylenebilir. İkinci olarak, Parsons'ın çalışması, Schutz'un kendi sosyolojik anlayışı açısından da oldukça kıymetlidir. Schutz, *Toplumsal Eylemin Yapısı'nın Toplumsal Dünyanın Fenomenolojisi'nin* "bittiği yerden başladığını" (Grathoff, 1978, s. 97) düşünür. Yani *Toplumsal Eylemin Yapısı* özellikle öznel bakış açısı tarafından anlamlandırılan eylemin nasıl örgütleneceğine analitik bir zemin sağlayabilir.

Parsons'ın ifadelerinden onun da Schutz'un kitabıyla, onun kadar olmasa da, ilgilendiği anlaşılmaktadır. Parsons, 1932 yılında yayımlanan *Toplumsal Dünyanın Fenomenolojisi'*ne 1937 yılında bir 'göz gezdirir.' Kitap, metodolojik ve felsefi problemleri işleyiş tarzı açısından ilgi çekici ancak toplumsal eylemin kuram ve ampirizm bütünlüğüne dayanan bilimsel bir açıklamasını sağlamadığı için sosyolojik açıdan beyhude bir çalışma gibi görünür. Bu düşüncesini şöyle ifade eder: "*Birkaç yıl önce elime geçtiğinde onu kısa kısa okudum ve oldukça ilgi duymakla birlikte kitabımın gelişim safhasında çalıştığım problemler için birincil bir öneme sahip olduğunu düşünmedim*" (Grathoff, 1978, s. 108). Parsons, Schutz'un eylem kuramını bilimsel alanın değil, metodoloji sahasının bir ürünü olarak konumlandırmaktadır. Parsons'ın asıl ilgilendiği, felsefi bir spekülasyon yapmak değil, toplumsal fenomenlerin sosyolojik analizini gerçekleştirmektir. Kısacası, Parsons'ın gözünde kendisi bir 'bilim adamı/sosyolog', Schutz ise bir 'filozof/metodolog'tur. Bu bağlamda Parsons'a göre Schutz ile arasındaki anlaşmazlık farklı felsefi geleneklerin yarattığı terminolojik bir farklılıktan değil, ayrı sahaların temsilcileri olmalarından kaynaklanmaktadır. Parsons bu konuda şunları söyler: "*İlgi alanınız hakkındaki kısmî cehaletimin farklılıklarımız için yeterli bir açıklama olduğunu sanmıyorum. Belirli ampirik problemler üzerinde analizinizin sürdürülebileceğini kesin kanıtlarla bana gösterirseniz, ikimiz arasında inşa edebileceğimiz mükemmel bir köprünün varlığını kabul etmeye hazırım*" (Grathoff, 1978, s. 108).

Parsons'ın kullandığı köprü benzetmesi, iki düşünürün ayrı dünyaların sakinleri olduğu yargısının bir kanıtıdır fakat burada asıl ilginç olan ve Parsons'ın kendince üstünlüğünü gösteren, aralarındaki mesafenin öncelikle Schutz'un teşebbüsleri ile kapatılması gerektiği imasıdır. Parsons yarı kapalı ifadelerle muhatabını bilim sahasında kendini kanıtlamaya davet etmektedir.

Aldığı üç uzun mektubunun ardından Schutz'un Parsons hakkındaki izlenimleri değişmeye başlar. Parsons'ın karşı cevaplarının aslında böyle bir niyeti olmamasına rağmen onu 'düşmanca bir konuma' yerleştirdiğini belirtir (Grathoff, 1978, s. 95). Parsons'ın asıl tartışılması gereken hususları önemsiz saydığını ifade eden Schutz, onun dışlayıcı tavrına karşı kendini savunma ihtiyacı duyar. Öncelikle Amerika'ya yeni gelmiş olmasının, bilim sahasında yeni olduğu anlamına gelmeyeceğini dile getirir (Grathoff, 1978, s. 96). En az Parsons kadar bilimsel alanın gereklerinin farkında olduğunu ima eden savunmasında ikinci noktayı Parsons'ın yaptığı metodoloji ve bilim ayrımı oluşturur. Burada Schutz'un Amerikan bilim ortamında metodolojinin küçümseyici bir anlamda kullanıldığının farkında olduğu anlaşılmaktadır (Grathoff, 1978, s. 101). Schutz'un metodoloji yerine *Wissenschaftslehre* ifadesini kullanması ilgi çekicidir. Söz konusu kelime tercihi, metodolojinin Amerikan ortamındaki pejoratif anlamına karşı bir tedbir olduğu kadar, ampirik fenomenlerin ve spekülatif tartışmanın aynı zeminde bulunduğu yorumlayıcı kabulün de bir göstergesidir. Kelimenin bu anlamıyla Schutz, Parsons'ın kitabını da sosyal bilimlerin *Wissenschaftslehre'sinin* bir ürünü olarak gördüğünü şu sözlerle belirtir: "*Kitabınızın en büyük katkılarından birinin ampirik fenomenlerin yorumlanması ve genellenmesi hakkında özgün ve zaruri problemlerinden yola çıkan sosyal bilimlerin Wissenschaftslehre'sini inşa etmeyi içerdiğini ilk kabul edenim. Bununla birlikte her iki çalışmanın -size ve bana ait çalışmaların- odak noktasının sosyal dünyanın temel bilimleri için kuramsal bir sistemin ana hatlarını çizmek olduğuna inanıyordum ve hala bu konumdayım*" (Grathoff, 1978, s. 102).

Schutz, Parsons'ın uzun mektuplarından sonra yazdığı cevapta başlangıçtaki olumlu izlenimlerinin değiştiğinin sinyallerini verir fakat aralarındaki anlaşmazlığın terminolojik farklardan kaynaklanmış olabileceği konusunda hala iyimserdir (Garthoff, 1978, s. 101). Bununla birlikte Parsons'ın eylem kuramında birtakım eksiklikler bulunduğunu söylemekten çekinmez. Bilimsel olarak geçerli bir eylem kuramı inşa edilecekse aktörlerin öznel bakış açısını dikkate alan bir analiz yolunun takip edilmesi gerektiğini savunan Schutz, Parsons'ı 'yeterince radikal olmamakla' ve 'kesin gözüyle baktığı bir dizi fenomenin açıklanmaya ihtiyaç duyması'yla eleştirir (Garthoff, 1978, s. 104). Ona göre temellerini klasik sosyologların çalışmalarında bulan iradeci eylem teorisi mevcut haliyle sadece ustaların çalışmaları ile değil, Parsons'ın kitabının başlangıçta vazettiği araştırma programı ile de çelişmektedir (Grathoff, 1978, s. 104). Schutz'un Amerika'da bu konuları tartışabileceği en saygın bilim adamlarından biri olarak gördüğü Parsons hakkındaki izlenimleri yazışmalar sürecinde ciddi şekilde değişikliğe uğramıştır. Öyle ki Schutz, Parsons ile bilimsel bir görüş alışverişinde bulunmaktan vazgeçmiş ve kişisel ilişkilerinin bozulmaması tek temennisi haline gelmiştir. Bu bağlamda Parsons'a değerlendirme yazısının, onun onayından geçmediği müddetçe yayımlanmayacağını garantisini verir.

Parsons ve Schutz'un birbirlerini konumlandırmasının barışçıl bir sonla bittiği düşünülebilir. Parsons, öznel bakış açısını analize dahil etmenin sosyolojik bir eylem kuramının amaç ve kapsamını aştığını ve bu noktada onu yanlış anlamadığını dile getirerek başlangıçtaki konumuna sadık kalırken kişisel ilişkilerine bir zarar gelmeyeceğini ve müsait bir zamanda Schutz'un kitabını okuyacağını vaat eder (Grathoff, 1978, s. 109). Schutz, bu durumdan oldukça memnundur. Tartışmanın 'diyalogun zavallı bir ikamesi (Ersatz)' olduğunu düşünen Schutz için dostluklarını sürdürmek bir tartışmayı kazanmaktan çok daha kıymetlidir (Grathoff, 1978, s. 110). Schutz kitabında ve değerlendirme yazısında ele aldığı problemlerin, her ne kadar Parsons onlara bilim sahasında bir yer bahsetmese de, sosyal bilimlerin mutlaka çözmesi gereken konular arasında olduğunu söylemeden edemez. Schutz, önceki mektuplarda genelde terminoloji kaynaklı düşündüğü anlaşmazlığın artık bir perspektif farkından kaynaklandığını kabul etmiş gözükmektedir. İkilin görüş alışverişi, Schutz'un 21 Nisan 1941 tarihli mektubu ile son bulur.

Bununla birlikte birbirlerini yerleştirdikleri nihai konum, ortak dostları Eric Voegelin'e yazdıkları mektuplarda çok daha net bir şekilde görülmektedir. Parsons, Ağustos 1941 tarihli mektubunda Schutz ile yaşadığı gerginliğin aslında kültürel bakiyelerinden kaynaklandığını, kendisinin bilimsel muhatabının ise felsefi bir temayülle hareket ettiğini tekrar eder. Tespitini şu ifadelerle sertleştirir: "*Ben bir filozof olmak istemiyorum, bilimsel çalışmalarımın altında yatan felsefi problemlerden de uzak duruyorum. Bununla birlikte Schutz'un da öncelikle felsefi zorlukları çözüme kavuşturana kadar benim anladığım anlamda bir bilim adamı olmak istediğini sanmıyorum. 17. yüzyıldaki fizikçiler Schutz gibi adamlar olsaydı, kuvvetle muhtemel Newtoncu sistem geliştiremeyecekti*" (Lequire, 2013, s. 36).

Parsons, bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere, Schutz'u bilimsel ethosun karşıtı bir düşünür, bir tür skolastizm mensubu olarak nitelendirmektedir. Voegelin'in Parsons'a yazdığı gibi, Schutz'un 'Batılı yaklaşımı' anlaması için zamana ihtiyacı vardır. Parsons, bu 'olgunlaşma sürecini tanımak adına' onunla diyalog kurmayı sonsuza kadar erteler. Schutz'un Parsons hakkındaki nihai değerlendirmesinin de Parsons'inkinden farkı yoktur. Voegelin'e yazdığı 30 Haziran 1945 tarihli mektupta yaşadığı hayal kırıklığını ve neticede ayrı dünyaların insanları olduklarını şöyle dile getirir: "*Parsons'la yaptığım talihsiz yazışmalardan sonra, onun söylediği hiçbir şey beni şaşırtmıyor. O, savaşın gelişi ile birlikte sosyolojik etkinliği vatanperver hizmetlerde bulunan misyoner bir çaba olarak görüyor*" (Wagner, 2011, s. 85). Bu ifadelerin bir yönüyle Parsons İkinci Dünya Savaşında üstlendiği aktif role ve Nazi karşıtlığını kitlelere aşılama adına yaptığı çok sayıda konuşmaya bir gönderme içerdiği söylenebilir (Gerhardt, 1999). Parsons'ın Schutz'u felsefi jargonu yüzünden bilim sahasının dışında konumlandırması gibi, Schutz da Parsons'ı bir New Deal ideologu olarak değerlendirmektedir.

4.2. Retorik Yapı

Bilimsel yazı dilinin birtakım örtük kuralları vardır. Yargı belirten cümlelerin kişisel kanaatlere değil, kesin kanıtlamalara dayandığı gösterilmeli, iddialar görünüşteki bir mütevazılıkla aktarılmalı, ulaşılan sonuçların yanlışlanabilirliğini ima eden cümlelere sık sık yer verilmelidir. İfadelerin özgün sıfatlardan ayrıştırılması, yargıların gayrişahsi bir üslupla aktarılması gerekir. Böyle bir retorik, metin yazarının metodolojik tercihlerini sakladığı gibi, mensubu olduğu bilimsel cemaatin çıkarlarını da örtbas etmeye hizmet edebilir. Yazışmalarda bilimsel retorik uzun, soyut ve gayrişahsi ifadelerinin onlarca örneğine tesadüf edilmektedir. Bununla birlikte Parsons ve Schutz zaman zaman yaygın bilimsel üslubun dışına çıkar. Bu durumun sebeplerinden biri yazarların düşüncelerini mahrem veya şahsileştirici bir yazı mecrası olan mektup formatında ifade etmeleridir. Ayrıca tarafların ortak bir geçmişten yoksun oluşları, ifadelerindeki niyeti değerlendirmekte bir sıkıntı yaratmaktadır. Yazarların metinlerindeki retorik çarpışmasının birincil nedeni ise söylem evreninin aykırı cemaatlerine mensup olmalarından kaynaklanmaktadır. Parsons'ın soyut ve kuru üslubu karşısında Schutz'un somut, akışkan ve şenlikli anlatımı ait oldukları bilimsel geleneklerin birer yansımasıdır. Bununla birlikte yargıların tasvirindeki kelime tercihleri sadece akademik statülerini değil, karşılarındakinin sosyolojik söylem içindeki konumu hakkındaki kanaatlerini de gösterir. Kullandıkları sıfat ve zarfların keskinliği adeta tarafların birbirlerinin kavramsal dünyalarına yöneltmiş gizli birer saldırıdır.

Bilimsel üsluplarına bakıldığında, Parsons'ın daima pozisyonunu koruyan ve muhatabının konumu hakkında ciddi şüpheleri olduğunu belirten bir üslup kullandığı, Schutz'un ise daha yapıcı, ilişki ve iş birliğine açık olduğu ancak kanaatlerini yer yer pedagojik bir üslupla aktardığı söylenebilir. Bu tutumun sadece muhatabına aşina olmadığı bir terminolojiyi tanıtmaktan mı yoksa bu misyon aracılığıyla kendini daha üst bir konumda tutmaya çalışmaktan mı kaynaklandığı açık değildir. Parsons yazışmalarda akademik çalışmalarının üstünlüğünün farkında olduğunu ima eden bir üslupla hareket eder. Adeta Schutz'un çalışmalarındaki eksik noktaları vurgulayarak kendisini geliştirmesini talep etmektedir. Tam da bu talep ikisinin eşit statüde olmadığı ihtimaline kapı aralar. Parsons'ın Schutz'u başka bir sahanın mensubu olarak değerlendirmesi, kendi kuramını sosyolojik söylemin, en azından Amerika'daki, tek temsilcisi olarak görmesinden kaynaklanıyor olabilir. Hem akademik ortam hem de kullanılan dil konusunda ev sahibi avantajına sahip olan Parsons, konumunu kelime, zarf ve sıfat tercihlerinde hissettirir. Parsons'ın Schutz'un tutumu ile ilgili sık başvurduğu ifadelerin başında 'yanlış anlama', 'yanlış yorumlama' ve 'yeterince anlamama' kelimeleri gelir: "*En ciddi yanlış anlamalarınızdan biri...*" (Grathoff, 1978, s. 69), "*yaptığınız her değerlendirme (...) argümanlarınızın yeterince anlaşılmasına dayanıyor*" (Grathoff, 1978, s. 91). Parsons'ın sıfat ve zarf kullanımları da Schutz'un algısının yetersizliği vurgulayan cinstendir: "*Bence yöntemlerimin kesinlikle yetersiz bir tarifini yapıyorsunuz*" (Grathoff, 1978, s. 73), "*bu büyük sorunun beni kökten yanlış anlamanızdan kaynaklandığına inanıyorum*" (Grathoff, 1978, s. 74), "*Söylediklerinizin çoğu (...) birer eleştiri olarak ezici bir şekilde ya yanlış ya da uygunsuz*" (Grathoff, 1978, s. 78).

Parsons'ın vurguları, soyut retorik kalıplarının kesin yargılar belirten cümleleriyle taçlanır. Her mektupta muhatabının yanlışlığını, kendisinin ise doğruluğunun altını çizen ifadelerle yer verilir. En ilgi çekici ifadelerden biri, Schutz'un tavsiyelerinin önemini kestiremeyen Parsons'ın söz konusu durumu zaman zaman umarsamaz bir dille muhatabına aktarmasında görülebilir: "*Çalışmanızda sürekli olarak kulağa mükemmel gelen konulara temas ediyorsunuz fakat ne olmuş yani (what of it) diye sormaktan kendimi alıkoyamıyorum*" (Grathoff, 1978, s. 67). Parsons, kullandığı üslubun sert ve rahatsız edici bir tonunun bulunduğunu itiraf etmekten çekinmez. Ona göre bunun sebebi, Schutz'un çalışmalarını küçümsemek değil, kendi konumunun temel problemlerini ve ayrı sahalara mensup olduklarını yalın bir şekilde göstermek istemesidir (Grathoff, 1978, s. 106).

Parsons'ın sert ve taviz vermez üslubu karşısında Schutz'un üslubunun oldukça mütevazı, diyaloga açık ve kelime seçimlerinde dikkatli olduğu gözlemlenebilir. Bu durumun birkaç sebebi vardır. Ülkeye yeni gelmiş ve akademik üsluba dair soru işaretlerine sahip olduğu için Schutz, ifadelerinde daha temkinli ve dolaylı bir yol tercih etmiş olabilir. İkinci olarak Schutz'un açık ve yardımsever mizacı (Barber, 2004), Parsons ile barışçıl bir diyalog kurulabileceğine dair bir iyi niyeti beslemiş olabilir. Fakat en önemlisi Schutz'un Parsons'a entelektüel açıdan oldukça kıymet vermesi ve Amerika'daki sürgün yıllarında yalnızlığını paylaşacağı bir dost bulma isteğidir. Bununla birlikte, yukarıda belirttiğimiz gibi, tartışma süresince Schutz'un Parsons'ı konumlandığı yerin değişmesi doğrudan ifade yapılarına da yansır. Değerlendirme makalesinde Parsons'ın kitabının olumlu ve olumsuz yönlerini açık bir şekilde gösteren Schutz'un görüşlerinde, verilen karşı cevaplar sonrasında kısa vadede değişiklik olmaz. İlk değerlendirme yazısı ve diğer iki mektubunda da Schutz, Parsons'ı öznel bakış açısı problemini ele almamakla eleştirir. Parsons'ın kendisini savunma biçiminden oldukça rahatsızdır ve yanlış anlaşıldığını iddia eder. Yine de bu yanlış anlamaya kasıtlı bir tercihin değil, bir talihsizliğin sebep olduğunu düşünmek ister (Grathoff, 1978, s. 95). Schutz, Parsons'ın ifadelerinden kendi çalışmasının küçük görüldüğünü ve istemediği halde düşmanca bir tutum almaya sürüklendiğini sezmeye rağmen (Grathoff, 1978, s. 96) Parsons'la arasındaki gerginliğin yapısal problemlerden değil terminolojik bir farklılaşmadan kaynaklandığını ümit eder (Grathoff, 1978, s. 101).

Gerçekten de Schutz'un Alman sosyal bilim geleneğine dayanan yazım alışkanlığı ve kelime tercihleri Parsons tarafından zaman zaman yanlış anlaşılmıştır. Bu durumun ilginç örneklerinden biri Parsons'ın bir mektubunda Eric Voegelin'e 'naif' (naive) kelimesinin anlamını sormasıdır. Parsons, Anglosakson akademik üslubunda 'budala'ya yakın bir anlamda kullanılan 'naif' kelimesinin Schutz'un ifadelerinde hakaretamiz bir niyet taşımadığını hisseder (Wagner, 2013, s. 45) fakat kelimeye ne tür bir anlam yüklediğini tam kestiremez. Voegelin'in naif kelimesinin fenomenolojik gelenekte aktörlerin doğal tutumlarına karşılık geldiğini belirtmesi (Wagner, 2013, s. 39) sayesinde en azından aralarındaki terminoloji temelli yanlış anlaşılmalardan biri ortadan kalkmıştır.

Bununla birlikte, Schutz'un yaşadıkları anlaşmazlığın bir noktadan sonra sadece lafz farkından kaynaklanmadığını düşünmeye başladığını gösteren birtakım ibareler de mevcuttur. Sondan bir önceki mektubunda toprak beyinin müzik çalışmalarının üzerine büyük bir çarpı atan Bethooven anekdotunu aktarması, Parsons'ın uzlaşma kabul etmez bir tutuma sahip olduğunu düşündüğü şeklinde yorumlanabilir (Grathoff, 1978, s. 106). Aynı şekilde son mektubunda tartışmanın diyalogun yerini alamayacağı ifadesi ("*tartışma, diyalogun zavallı bir ikamesidir*") (Grathoff, 1978, s. 110) bir yönüyle yazışmayı sonlandırıp yüz yüze görüşme ricası anlamı taşır. Bununla birlikte yazarların bu tarihten sonra ne yüz yüze ne de mektup kanalıyla görüşmemeleri oldukça ilginçtir.

5. SÖYLEMİN KURUMSAL İNŞASI

Parsons ve Schutz arasındaki yazışmalar, ilk etapta disiplin içi entelektüel bir tartışmanın meyvesi olarak görünebilir. Bu metinlerde toplumsal fenomenleri ayrı söylemsel gerçeklikler olarak kuramsallaştıran iki farklı anlayış mevcuttur. Schutz ve Parsons, konuyu kendi söylem alanlarına çekerek, karşılarındakinin iddia ve açıklamalarını temel bir dışlama stratejisi ile karşılar. Söz konusu anlayışların doğruluğuna veya yanlışlığına, yalnızca kendi söylemleri karar verdiğinden bu iki yorumdan hangisinin sosyolojik söylemin temsiliyetini üstleneceği arafta kalır. Parsons ve Schutz'un sosyoloji kamusundaki yükseliş ve düşüşleri ya da ana akım (ortodoks) veya marjinal değerlerini belirleyen şey sosyolojik söylemle iç içe geçen diğer söylem alanlarındaki değişikliklerdir. Bir söylem kendi doğruluk önermelerine, tarif ve yargılama ölçütlerine sahip bir özerk alanda meydana gelir ve dışarıyla ilişkilerini, alanın 'koruyucu kuşağının' imkanları çerçevesinde yürütür. Disipliner temsiliyet söylemler arasında el değiştirdiğinde, bu değişikliğin peşi sıra, diğer disiplinler tutumları da sorgulanır hale gelir

(Gouldner, 2015; Psathas, 2004). Parsons ve Schutz'un sosyolojik görüşleri, bunlara eşlik eden toplum tahayyülleri ve analitik yetkinlikleri sosyolojik söylemin yeniden üretim sürecinde, onları farklı pozisyonlara yerleştirmiştir. Görüşlerinin yaslandığı arka planın güncel dünyaya tercümesi disiplin içinde ana akım veya marjinal şeklinde etiketlenmelerine yol açmıştır.

Sosyolojik söylemin Amerika'da İkinci Dünya Savaşı sonrası şekillenişinde Amerika'nın siyasal, toplumsal ve ekonomik açıdan süper güç haline gelişinin büyük etkisi vardır. Amerikan sosyolojisi, modern toplumsal ilişkilerin, Fordist-Keynesgil sistemin temel kabul ve ilkeleri çerçevesinde kurumsallaşmasının bayraktarlığını yaparken, Batılı toplumların Amerikan modeli doğrultusunda yapılanmasını sağlamak ve Batı-dışı toplumların geri kalmışlığını bu modele göre ölçmek sosyolojinin ve egemen sosyoloji anlayışının uzantısı niteliğindeki modernleşme teorisinin ana misyonu olacaktır. Parsons'ın 20. yüzyılın ikinci yarısında hegemonik bir değer kazanması tam olarak bu misyonla ilgilidir. Parsons'ın toplum kuramı sadece Amerikan modelinin kurumsal bütünleşme arayışlarına hizmet etmez; kuramsal tercihleri doğrudan Amerika'nın 'tarihsel istisnailiği' ve temsil ettiği toplum modeline duyulan inanç ile oluşur. Dolayısıyla yapısal işlevselcilik sadece sosyolojik bir açıklama tarzı değildir aynı zamanda 1945 sonrası Amerikan hegemonyasının hedeflerine bilimsel tarafsızlık ilkesi ile refakat eden bürokratik bir duruştur. Harvard çevresinin Savaş Sonrası dönemde bürokrasinin üst kademelerinde yer alması yapısal işlevselciliğin bürokrasi ile iş birliğini örnekler. Schutz'un ise Alman kültürel ikliminin mensubu olması, Amerikan akademisinin bürokratik sosyolojisi içinde kabul edilmesini zorlaştırır.

Schutz her ne kadar Nazi baskısından kaçsa da Amerikalı meslektaşları tarafından bir Alman olarak değerlendirilmiştir. Amerika'da savaş sürecindeki Nazi karşıtlığı aynı zamanda Cermen kültürüne karşı rahatsızlığın (*anti-German sentiment*) da pekişmesine neden olmuştur. Dolayısıyla Viyana doğumlu bir "kültür insanı" (*Kultur Mensch*) olarak Schutz, milliyetçi ve ilerlemeci bir felsefenin etkisindeki Amerika için bir olağan şüphelidir. Aynı zamanda Schutz'un geldiği kültürel iklimde edindiği ilerlemecilik eleştirisi Amerika'nın tarihsel misyonuna büyük bir inanç besleyen akademik çevre ile aralarında kapanması zor uçurumlar açacaktır. Voegelin'e yazdığı mektupta Parsons'ın Schutz'u, felsefe batağına saplandığı için ilerlemeye karşı çıkan bir gerici olarak değerlendirmesi (Wagner, 2013, s. 36) aslında dönemin sosyolojik söylemindeki genel algıyı yansıtmaktadır. Schutz'un uzun süre akademi dışı işlerle geçinmesi bu genel akademik algının bir sonucu olabilir.

Amerikan-Alman geriliminin yarattığı politik atmosferin tek başına ele alınamayacağı ortadadır. Parsons ve Schutz'un mensubu olduğu sosyolojik söylemler arasındaki kapanmaz fark, 20. yüzyılın ilk ve ikinci yarısındaki toplumsal ajanda ile doğrudan ilişkilidir. Sosyologların disiplin içindeki yükseliş ve düşüşleri, güncel toplum projelerinin başarı ve başarısızlıklarının yarattığı sosyolog imgesi dikkate alınmadan anlaşılabilir (Gouldner, 1968; Calhoun & Antwerpen, 2007). Parsons'ın temsil ettiği sosyolog imgesi, ulusal çıkarları bilimin değerden arınmışlık ilkesi ile bir araya getirir. Bu noktada Schutz'un Parsonsçı sosyolojiyi ulusal çıkarların hizmetindeki misyoner bir çaba olarak değerlendirmesi yalnızca kişisel bir eleştiri değildir. Keynesçi siyaset anlayışının merkeze yerleştiği bu dönemde Amerika'daki sosyologlar için işlevselcilik bürokratik hassasiyetlerin içselleştirildiği analitik bir yetkinliktir.

Yapısal işlevselcilik gibi sistem-merkezli yaklaşımlar kendine has bir tür muhafazakarlık barındırır. Parsonsçı yapısal işlevselci açıklamaların Savaş Sonrası dönemde ileri kapitalist ülkelerde gördüğü hüsnükabulün ardında bir anlamda savaşın neden olduğu, kurumsal entegrasyon ve iş birliğini sivil zamanlarda koruma siyaseti yatmaktadır. Sonuçta Parsons'ın disiplin içindeki hegemonik gücü, sadece analizlerinin yetkinliği ve kuram-araştırma bütünlüğüne dayanan sosyolojik bir episteme geliştirmiş olmasından doğmaz. Bu epistemik inşâ; Fordist-Keynesçi söylemin ulus, vatandaşlık, refah ve seküler kültür gibi göstergelerini merkeze alır. Dolayısıyla 1945-60 arasında Schutz'un

referanslarının farklı bir toplum tahayyülüne işaret etmesi veya sosyoloğun sosyolojik bir sürgüne gönderilmesi şaşırtıcı değildir.

20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Fordist-Keynesci sistemin üzerine kurulduğu her ilkenin toplumsal hayatta karşılaştığı krizler, sosyolojik söylemin disipliner temsiliyetinde de bir meşruiyet krizini tetiklemiştir. 1960'ların son yıllarında Schutz'un adeta küllerinden yeniden doğması sadece dönemin sistem karşıtı hareketlerinde öğrencilerinin üstlendiği entelektüel rol ile açıklanamaz. Schutz'un bu dönemin sosyolojik söyleminde farklı bir şekilde alımlanmasının, başka bir deyişle yeniden itibar kazanmasının birincil sebebi, özellikle 1950'li yılların muhafazakâr toplum politikalarına gösterilen yeni sosyalist reaksiyonları besleyen kültürel ortamdır. Bebek Patlaması Kuşağı'nın (*baby boomers*) başta Vietnam protestosu olmak üzere yerleşik siyasetin milliyetçi söylemlerine karşı beslediği hoşnutsuzluk, Schutz'un totalitarizm eleştirilerine yönelmeyi kolaylaştırmıştır. Ayrıca Schutz'un sosyal gerçekliği aktörün öznel-arası ilişkiler içinde kendi deneyimini anlamlandırma süreci olarak kabul etmesi de bu yılların bireysel özgürlük ve otantik deneyim arayışları tarafından yeniden alımlanır. Etnometodoloji ve yeni feminist kuram gibi aktör merkezli yaklaşımların öznenin refleksif süreçlerini raporlamayı amaçlayan fenomenolojik ilgileri ile Schutz popüler bir referans haline gelmiştir (Garfinkel, 2015; Smith, 1987). Yeni sosyolog kuşağının bütünleşme yanlısı nicel analizler karşısında takındığı kuramsal muhalefet de, araştırma evrenini gündelik yaşam ve mikro ilişkiler alanına kaydırması; Schutz'un Parsons'la tartışmalarında savunduğu farklı ampirizm tanımı ilk kez bir 'sosyal bilimsel program' olarak kabul görmüştür.

SONUÇ

Çağdaş sosyolojiye yön veren yapı-fail, sistem-yaşam dünyası veya makro-mikro gibi ikilikler (düalizm) aslında toplumsalın eşit olasılıklar evrenindeki iki olasılıktan birinin tercih edildiği gerçeklik tiplmelerinden ibarettir. Günümüzde farklı entelektüel geleneklerden beslenen sosyoloji disiplininde söz konusu ikiliklerin bir kamplaşmadan ziyade karşılıklı bir ilişki ifade ettiği şeklindeki söylem yaygındır. Öte yandan pratikte bir tür orta yolu bulmaya evrilen bu ilişkisellik vurgusu, analizlerin iki kamp arasında daha yakın durduğu fenomenolojik yönelimlerini paranteze alabilmektedir. Bir tarafın diğerinin sınırlarına indirildiği ve böylece kendi bakış açısını kaybedip, diğerinin rengine boyandığı farklı (karma) analiz tarzları sistem lehine aktörün ya da aktör lehine sistemin zaferi ile sonuçlanan bir epistemik dışlama stratejisi ile hareket edebilmektedir.

Bu çalışmada çağdaş sosyolojinin etkinlik güzergahını tayin eden bir tartışma, Parsons-Schutz yazışmaları ele alınmıştır. İki sosyoloğun felsefi kabulleri ve soruşturma tarzları arasındaki farkın birbirlerinin kuramsal angajmanlarını yorumlama ve birbirlerini konumlandırmakta nasıl işlediği eleştirel bir söylem analizine tabi tutulmuştur. Yazışmaların arka planı, içerik ve biçim analizi yanında sosyolojinin disiplinerleşme sürecinde ikilinin referans değeri ele alınmıştır. Bu yazılar sosyolojinin disiplinerleşme sürecinde zirvedeki ve dışarıdaki yaklaşım ve toplum tahayyüllerinin somut bir resmini sunmakta ve bilim dışı unsurlarla birleştiğinde metodolojik tercihlerin disiplin içinde ne türden güç ilişkileri üretebildiğini kanıtlamaktadır.

Parsonscı yapısal işlevselciliğin ana akım sosyoloji konumundan Fordist-Keynesci sisteminin bütün yanlışlarının üzerine yüklendiği bir günah keçisine dönüşmesi de, Schutz'un sosyolojik sürgününden iade-i itibarla geri dönüşü de sosyolojinin diğer toplumsal söylemlerle iç içe geçmiş bir ilişki içinde yeniden üretilmesinin sonucudur. Bu yeniden üretim süreci bir yandan tedavüle soktuğu yeni iktidar ilişkileri dolayımında söylemi disipline ederken, diğer yandan toplumsal hayatın her zaman eşit olasılıklı bir mahiyette olduğunu gözler önüne serer. Parsons ve Schutz gibi iki neo-klasik ismin sosyolojik analiz hakkında yaptıkları tartışma, kendi içine kapanmış bir sosyal teori yazını baş aşağı

çevirmekle kalmamakta, aynı zamanda yaşadığımız toplumsal dünya hakkında (disipliner) aldatmacalara kapılmaksızın gerçekten düşünebilmemiz için bazı kavramsal araçlar sunmaktadır. Bu yarım kalmış tartışmanın, kendi sosyolojik düşünme biçimimizle geliştirilmesine ihtiyacımız var.

KAYNAKÇA

- Arkonaç, S. (2015). *Psikolojide Söz ve Anlam Analizi*. İstanbul: Ayrıntı.
- Barber, M. (2004). *The Participating citizen*. Albany: State University of Press.
- Balcı, M. (2020). *Gerilimi sürdürmek: Sosyolojik ikilemler üzerine soy-kütüksel bir deneme*. İstanbul: Runik.
- Calhoun, C. ve Antwerpen, J. (2007). Orthodoxy, heterodoxy and hierarchy: 'mainstream' sociology and its challengers, Craig Calhoun (Ed.), *Sociology in America* içinde (367-410), University of Chicago Press, 367-410.
- Coser, L. (1979). A dialogue of the deaf. *Contemporary Sociology*, 8(5), 680-682.
- Etzrodt, C. (2013). The Methodological implications of the Schutz-Parsons debate. *Open Journal of Philosophy*, 3(1), 29-38.
- Foucault, M. (1980). The Confession of the flesh, Colin Gordon (Ed.), *Power/knowledge: selected interviews and other writings (1972-1977)* içinde (pp. 194-228). Colin Gordon, Leo Marshall, John Mepham, Kate Soper (Çev.). New York: Pantheon Books.
- Foucault, M. (1995). Söylemin düzeni, *Ders özetleri 1970-1982* (Çev. Selahattin Hilav) içinde. (s. 9-39). İstanbul: Yapı Kredi.
- Foucault, M. (1999). Bilginin arkeolojisi, (Çev. Veli Urhan). İstanbul: Birey.
- Foucault, M. (2014). Özne ve iktidar, *Özne ve iktidar içinde*, (Çev. Işık Ergüden-Osman Akınhay). (s.57-82), İstanbul: Ayrıntı.
- Garfinkel, H. (2015). *Etnometodolojide araştırmalar* (çev. Ümit Tatlıcan), Ankara: Heretik.
- Gerhardt, U. (1999). A world from brave to new: Talcott Parsons and the war effort at Harvard university. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 35(3), 257-289.
- Giddens, A. (1979). Schutz and Parsons: problems of meaning and subjectivity. *Contemporary Sociology*, 8(5), 682-685.
- Gouldner, A. (2015). *Batı sosyolojisinin yaklaşan krizi*, (Çev. Mesut Şenol). Sakarya: Sakarya Üniversitesi.
- Gouldner, A. (1968). The Sociologist as partisan: sociology and the welfare state, *The American Sociologist*, 3(2), 103-116.
- Grathoff, R. (1978). *The Theory of social action: The correspondence of Alfred Schutz and Talcott Parsons*, Bloomington and London: Indiana University Press.
- Habermas, J. (2001). *İletişimsel eylem kuramı*, (Çev. Mustafa Tüzel). İstanbul: Kabalcı.
- Jäger, S. (2001). Discourse and knowledge: theoretical and methodological aspects of a critical discourse and dispositive analysis. Ruth Wodak and Michael Meyer (Ed.). *Methods of critical discourse analysis* içinde (pp.32-62). London: Sage Publications.

- Kuhn, T. (2021). *Bilimsel devrimlerin yapısı* (Çev. Nilüfer Kuyaş), İstanbul: Kırmızı.
- Lequire, P. and Silver, B (2013). Talcott Parsons and Eric Voegelin: "Correspondence, 1940-1944." *European Journal of Sociology*, 54(2), 1-64.
- Nisbet, R. (1969). The Comparative method, *Social change and history* içinde (pp.189-208), Oxford University Press.
- Parsons, T. (2015). *Toplumsal eylemin yapısı*. (Çev. Adem Bölükbaşı), Sakarya: Sakarya Üniversitesi.
- Popper, K. (2022). *Bilimsel araştırmanın mantığı* (Çev. İlknur Ata-İbrahim Turan), İstanbul: Yapı Kredi.
- Psathas, G. (2004). Alfred Schutz's influence on American sociologists and sociology, *Human Studies*, 27(1), 1-35.
- Rehorick, D. (1980). Schutz and Parsons: debate or dialogue?, *Human Studies*, 3(1), 347-355
- Schutz, A. (1967). *The Phenomenology of the social world*. (Çev. George Walsh and Frederick Lehnert), New York: Northwestern University Press.
- Schutz, A. (1976). *Collected papers II: studies in social theory*, Arvid Brodersen (Ed.). Martinus Nijhoff: The Hague.
- Smith, D. (1987). *The Everyday world as problematic: a feminist sociology*, Boston: Nort Eastern University.
- Wagner, G. and Weiss, G. (2011). A friendship that lasted a lifetime: the correspondence between Alfred Schutz And Eric Voegelin, (Çev. William Petropulos), Columbia, University of Missouri Press.

NARRATIVES ABOUT MENSTRUATION IN TURKEY: SELF-SHAME, SUPPRESSION AND SILENCE

Esra Gedik¹⁸ & Ezgi Pehlivanlı¹⁹

Abstract

In this study, we explore how women perceive menstruation in Turkey. The general discourse in Turkey defines menstruation as an adverse and even dirty biological process mainly described as “being ill” and/or making women unable to worship until becoming clean again. Experiences of menstruation also shape women’s identities to a certain extent and create adverse feelings as a fundamental part of womanhood in Turkey. The experiences of the participants reflect the dynamic interactions among being suppressed, feeling self-shame, and being silent. The main dataset of this study was collected from December 2021 to February 2022 in Turkey via 20 online in-depth interviews conducted with a semi-structured questionnaire.

Anahtar Sözcükler: Menstruation, gender, woman, menstruation discourse, Turkey.

¹⁸ Doç. Dr., Bozok Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, esra.gedik@bozok.edu.tr, ORCID: 0000-0003-3192-2107

¹⁹ Dr., Stavanger Üniversitesi, Medya, Kültür ve Sosyal Bilimler Bölümü, ezgi.pehlivanli@uis.no, 0000-0003-1595-8177

TÜRKİYE'DE REGL ANLATILARI: UTANÇ, BASKI VE SESSİZLİK

Öz

Bu çalışmada, Türkiye'de kadınların regl olmayı nasıl algıladıklarını araştırdık. Türkiye'deki genel söylem, menstrüasyonu, esas olarak “hasta olmak” ve/veya temizlenene kadar ibadet edememek olarak ele alınan olumsuz ve hatta kirli biyolojik bir süreç olarak tanımlamaktadır. Menstrüasyon deneyimi Türkiye'de, kadınlığın temel bir parçası olarak kadın kimliğini belirli bir ölçüde ve olumsuz duygular çerçevesinde inşa etmektedir. Katılımcıların deneyimleri, bastırılma, kendinden utanma ve sessiz kalma arasındaki dinamik etkileşimden oluşmaktadır. Bu çalışmanın ana veri seti, Türkiye'de Aralık 2021'den Şubat 2022'ye kadar, yarı yapılandırılmış soru formu ile 20 çevrimiçi derinlemesine görüşme yoluyla toplanmıştır.

Keywords: Menstrüasyon, toplumsal cinsiyet, kadın, regli söylemi, Türkiye.

INTRODUCTION

Menstruation, in the form of monthly periods, is a normal physiological process that shows the fertility ability of the woman. The menstruation process is perceived and experienced differently in every society depending on the social and cultural characteristics (Nagar and Aimol, 2010; McMahon et al., 2011). Menstrual health activities originated in the 1970s and 1980s, challenging male-dominated medical institutions and allowing women to manage their bodies and health. The movement, which challenged all aspects of a woman's physical experience, naturally urged some activists to ask questions about how women managed their menstrual cycle. For decades, activists have campaigned for better menstrual health education, duty-free products, and more. However, government and media interest in sanitary products has only recently gained momentum. Since around 2015, this movement has become more and more noticeable. However, it remains less studied in developing countries and there is an important need to understand current menstruation experiences, particularly among young women since this process could be closely related to the associated meanings of fertility, motherhood, womanhood, and sexuality.

Menstruation also comes costly. Being unable to afford menstrual products is a worldwide problem. According to Vora (2018), providing menstrual hygiene is not only crucial to prevent negative reactions because of leaking, but also to protect women's reproductive health. Sanitary pads are too expensive for many girls in the world (Ali et al., 2007; Crofts, 2012). Many readings in Egypt, India, and Bangladesh point out that many girls used fabric items during their periods and some young girls used sanitary pads (Mathews, 1995; Ali et al., 2010; Khanna et al., 2005; Kirk and Sommer, 2006). Many girls in the world have limited access to hygienic products such as pads, tampons, or cups. According to Day, "absence of facilities such as soap and water for washing, and safe, private, and accessible toilets cause many girls to miss school during their period" (Day, 2018). In Turkey, many women and girls who do not have access to sanitary products have to circumvent their periods using rags, and newspaper scraps resulting in infections and serious health problems (Cakir, 2007; Dundar and Ozsoy, 2020). In Turkey, sanitary pad products are evaluated in the category of 'luxury consumption' and 18% VAT was charged on these products until recently, which are already high priced (Dundar and Ozsoy, 2020, p. 350).

Menstruation, apart from its economic dynamics, is has symbolic connotations within which women are being associated with certain roles and identities (Erbil et al. 2015: 1127). When a girl begins to menstruate, she is considered to have a transition into womanhood, and her body acquires new social connotations. She starts to act out and take on the stigmas and symbolic connotations attached to adult femininity (Delaney, 1998; Kelland, Paphitis & Macleod, 2017). In this study, we aim to explore women's perceptions of menstruation in Turkey regarding social discourses about the topic and women's own experiences. We propose that menstruation plays a significant symbolic role in women's opinions about what is "proper" and "improper" femininity and, as a result, indirectly how gender roles are constructed through biological processes. The study also contends women's understandings of their bodies and themselves is informed by gendered constructs of menstruation and of women's reproductive processes (Dengiz, 2011; Jackson and Falmagne, 2013).

Studies specifically addressing menstruation in non-Western communities and situations are very scarce (Du Toit, 1987; Van de Walle and Renne, 2001). Research in Turkey is few, however, addresses certain aspects of the bodily process from a sociological and anthropological perspective (Direk, 2003; Sakar et al., 2015; Vargün, 2021; Aldanmaz and Eskitascioglu, 2022). To achieve a better

understanding we will focus on the main narratives concerning menstruation in Turkey, methods section will provide details about the research process and in the final section, we will share the results derived from the conducted interviews.

1. LITERATURE REVIEW

1.1 Menstruation as Taboo

Menstruation can be challenging times for any girl. Fear and panic are the main reactions stated by many girls in the studies at the time of their first periods (Sultan and Sahu, 2017). Many studies have revealed that girls are rarely informed about menstruation unless they experience it for the first time (Sultan and Sahu, 2017; Kansal et al., 2016; Mudey et al., 2010; Yasmin et al., 2013). Although it may occur at different ages for different girls, it is a period of transition from childhood to womanhood. The meaning of menstruation changes in different societies. In most societies, menstruation represents the beginning of womanhood and sexuality. Menstruating women are considered such as the need to abstain during sex or be forbidden to prepare food, touch holy things, visit a temple, etc. For example, Hindus think that menstruating girls and women are considered untouchable (Shukla, 2005). In Nepal, the cultural stigma against menstruation women entering public places is highlighted by Bista (2008). In Islam, a woman is prohibited from performing the five daily prayers, going on pilgrimage, fasting, reading from the Quran, and entering a mosque when she is menstruating (Mazumdar, 2004, p. 75).

Social and cultural norms that dictate how menstruation should be handled and discussed serve as an expression of the menstrual taboo (Kissling, 1996). Menstruation is viewed negatively by dominant discourses, which advocate for its concealment and sanitary control (Moore, 1995; Kissling 1996). The prevalent patriarchal ideologies define what it is to be a man or a woman and establish gender roles (Fingerson, 2005; Riessman, 2003). The behaviors and roles that men and women are expected to play in society are created by these roles. According to Bordo (1993), the female body is a site where men can exert power. For example, Merskin (1999) claims that "Today, many young women continue to believe that they will lose their virginity by inserting a tampon." (Merskin, 1999, p. 945). Women employ highly deliberate tactics to conceal their periods from the public eye, especially from male gaze (Jackson and Falmagne, 2013). Menstruation is regarded as an unacceptable issue for discussion in public to the point where girls and women frequently find it too awkward to bring it up even with other people, healthcare professionals, or family members (Johnston-Robledo and Chrisler 2013).

In Turkey, a series of myths, euphemisms and language have been adopted to hide the period time (Guvenc et al., 2012; Erbil et al. 2015); for example, the phrase 'going to the moon' used in Uganda (FAWE U 2004), '*halam geldi*' (my aunt came), '*hasta oldum*' (I'm ill) (Guvenc et al., 2012) used in Turkey, "I'm wearing red shoes today," "red plague," "red moon," "bloody scourge" in America (Johnston-Robledo and Chrisler, 2013, p. 17) to refer to the menstrual period. Studies point out that girls and women learn about themselves and their bodies in terms of cultural standards of femininity (Vargün, 2021; Aldanmaz and Eskitaşçıoğlu, 2022). Direk (2003) argues that these unfavorable ideas portray the bleeding body as unclean and filthy, which is the cause of shame. Women's bodies are portrayed as being sick, shameful, and dirty in menstrual discourse. Menstrual shame is linked to interpersonal problems and social marginalization (2003, p. 255).

1.2 Menstruation as Dirt and Stigma

As mentioned above, menstruation is a widespread social taboo. There are a lot of gaps in our understanding of menstruation. This gap has been identified by numerous research projects (Kaundal and Thakur, 2014) and pointed out that there is not much information about menstruation among women when they first experience it. Houppert (1999) explained this situation as “the culture of concealment” which means menstrual shame and secrecy to shape women’s experience in terms of menstrual taboos. In that sense, one of the sources of information about menstruation is health educators and mothers. However, health educators’ teachings are primarily about hygiene and coping menstruation with sanitary products (Rembeck et al., 2006). In these educations, the culture of silence is created when teachers separate girls and boys to talk about puberty and menstruation, and when mothers are conveying menstruation “as a special topic, not one for ordinary conversation” (Kissling, 1996, p. 495). Mothers often teach a silence with respect to menstruation (Kalman, 2003; Costos et al., 2002; Lee, 1994). Rubinsky et al. (2020) pointed out that mothers’ talk with their daughters about menstruation is important because it shapes how young people understand experience of menstruation during lifespan. A study of Chinese adolescent girls found that girls who were not prepared for menarche sufficiently had a more negative attitude towards menstruation (Yeung et al., 2005). In a study conducted in Mexico, it was determined that adolescent girls who do not menstruate, have more negative expectation about menstruation (Marván and Vacio, 2001). Research about girls in Bangladesh explained that many of the girls have “menarche in fear” (Bosch et al., 2008). A study in Iran showed that girls have different emotions such as confusing/scared/uncomfortable/good about menstruation (Djalalinia et al., 2012).

When a girl experiences first menstruation, people around her treat her differently (Lee and Sasser-Coen, 1996). In most countries, the ability to marry and reproduce is sanctioned when a girl menstruates as “the menarche marks the physical transition from being an immature girl to a new status as a potentially child-bearing woman” (Newton, 2016, p. 93). When a girl starts to menstruate, she is warned about sexuality, told that she is “grown up” and advised to act “ladylike” which restricts her behaviors (Lee and Sasser-Coen, 1996). According to many studies, menstruation hygiene is considered in terms of femininity or “ladylike” behaviors which need to control the body in Western societies (Bobel, 2019; Young, 2005). Moreover, Johnston-Robledo and Chrisler (2011, p. 6) point out “in a culture where women’s bodies routinely are sexually objectified, women themselves can internalize the sexual objectification of their bodies and view themselves through the lens of a critical male gaze.” In order to avoid social stigma associated with “failed femininity”, women learn regulate their behaviors and control their bodies (Chrisler, 2011; Fahs, 2018). As Fahs (2019, p. 241) explained, “The specter of failure seems to lead women not only to regulate and discipline their own bodies but also to devalue and make abject other women’s bodies that they perceive as lower status.” In another study, it is explained that women deliberately choose not to swim, avoid white clothing or be in sexual activities while they are menstruating (Oxley, 1998; Vora, 2018).

Direk (2003) in her detailed study indicates that menstruation is often associated with dirt in some societies. The belief about menstrual dirt also affects the body of the women. According to the belief the odor of menstrual blood menstruation process affects the food they cook, it poisons the plant they plant (Hage and Harary, 1981, pp. 367-369). Legendary stories about menstruation, menstruation blood as holy, a gift from the gods, or a punishment characterizes it in various ways, and this blood is time is magical and powerful therefore with menstruation women are isolated (Tan et al.,

2017, pp. 2- 11). Such beliefs show that menstruation as a natural bodily function is also the object of various taboos and rituals from past to present has been (Vargün, 2021, p. 4).

2. METHODS

2.1. Research Process

In this study, we deployed qualitative research design and analysis to examine women's experiences of menstruation. The main data set was collected from December 2021 to February 2022 in Turkey through 20 online in-depth interviews with a semi-structured questionnaire. The respondents were questioned regarding their own perceptions and experiences with menstruation as well as how they related to more general social standards. The interviews included the experiences of young women with menstruation, including any obstacles they had faced and any sociocultural narratives about menstruation that they had come across. The duration of interviews were approximately 40-45 minutes, recorded by sound recorder and for the anonymity of the participants all identity information were coded.

2.2. Profile of the Participants

Because of Covid 19 pandemic precautions, it was chosen to have online interviews. Interviewers were university students aged between 18-23 years. They were from all the same economic class families. Only one parent, mostly fathers, has job. The families' monthly income was minimum wage in Turkey. Many of the young women interviewed have student loans. They were staying at dormitories while the interviews were conducted.

Table 1. Brief Profile of the Participants

Participant	Age
K ₁	18
K ₂	21
K ₃	22
K ₄	20
K ₅	23
K ₆	22
K ₇	23
K ₈	22
K ₉	23
K ₁₀	20
K ₁₁	20
K ₁₂	19
K ₁₃	19
K ₁₄	23
K ₁₅	20
K ₁₆	22
K ₁₇	23
K ₁₈	18
K ₁₉	23
K ₂₀	19

2.3. Procedure

The information was afterwards examined and classified into themes. The variables were derived from a conceptual framework that was based on the literature. The sound recordings were transcribed by the authors and were coded in Nvivo. Analytical approach data were analyzed using a thematic analysis approach (Braun and Clarke, 2006), which allowed flexibility to treat the data from both deductive and inductive perspectives and to find common themes across different interviews. We took turns in reading the interviews in the light of the research questions, giving keywords to the statements compared across different interviews, and, finally, we defined a set of common themes. Referring to the field notes during the coding, helped move the analysis from content reflection to content interpretation and facilitated the process of raising focused codes to conceptual categories.

3. RESULTS

3.1. Menstrual Shame and Silence

In the interviews, as we discussed above, it was determined that the cultural stigma associated with menstruation in Turkey. Almost all the young girls interviewed stated that they did not discuss this issue with their mothers or other older women they know before their period began. Several participants claimed that when they were young girls, talking about menstruation was simply taboo. "I really didn't want to talk about it with my buddies", interviewer K₁ admitted. "I anticipated it would be strange. I didn't really talk about it with other people because it was kind of a personal matter." According to the study's female participants, discussing periods with others is "bizarre."

Girls mentioned that although the boys in their class could easily talk about their bodily developments, even in loud in the class, they could barely talk to other girls about menstruation experiences. When they saw a boy close to them, or when a teacher came to the class, they expressed that they changed the subject or became silent. Interviewer K₂ expressed that "In class if you ever had to go like change your pad, you always had to hide it to be secretive about it, because well boys would make fun of you for it." Menstruation is skillfully concealed by women and girls from boys and men (Merskin, 1999). They were afraid of being teased or made to feel ashamed, therefore they wanted to keep their menstruation rituals a secret. Moreover, girls feel uncomfortable to discuss their period with their mothers and not able to talk with their fathers, their brothers, or their boyfriends. Because they do not talk about their experience and cannot have enough information, those girls consider menstruation as something to hide or as something to be shameful.

Additionally, many of the participants in this study agreed that they would never fully understand the biology of menstruation. They complained about something related to reproduction when I inquired whether they knew why they menstruated. However, a typical response in interviews is "God created us like this, gave it like this. This is woman's nature. Because we are woman." Few people are aware of the biological significance of menstruation in the female reproductive cycle. Mothers are often the secondary source of knowledge when considering how girls learn about menstruation. Most girls lacked appropriate information and understanding regarding menstruation prior to menarche. The girls claimed that they did not bring up the subject with their mothers until they started menstruating. Interviewer K₃ explained:

When I got my first period, I was shocked, and I was scared. I called my mom. We had never talked about it before. I just remember the things from the sixth-grade education. My mom came and told me 'It is a woman thing. God gives this to women. It is a sacred thing. You will bleed in every month.' She gave me pad. I already know how to use it. We haven't talked about it since then.

Interviewer K₄ also told similar things:

I was really really scared. I knew some girls in my class were on period but didn't know how it occurs. I was not at my own house. I didn't have pads. I couldn't ask for one from my aunt. I was shamed. I used my nephew's one of diapers.

As we can see from the interviews, since mothers are silent, girls learn to be silent about menstruation. Another thing we should emphasize is being on period equals to be a woman as a boy becomes a man after circumcision¹ in Turkey. Different from boys², girls are warned by their mothers

¹ Atilla Barutçu, in his thesis, expressed a man in Turkey to be accepted as a man needs to pass various physical processes (Barutçu, 2013, p. 7). Circumcision is one of them. Circumcision has related to masculinity in Turkey. Being circumcised has the meaning of creating a "male" out of a boy. Circumcision, like military service, "serves to prove man's own masculinity and to express masculinity in the eyes of others" (Onur and Koyuncu, 2004, p. 40).

² While boys are getting circumcised, circumcision wedding takes place. In this wedding, a boy rests on a special fancy bed within special clothes. Families set up a dinner party for their friends and close relatives to celebrate that their boy has

to be silent because it is a private issue. Mothers warn the girls to behave more carefully since they are woman now. Without implying sexuality, mothers and the other female acquaintances exhort about girls' relations with boys. Moreover, in some places in Turkey, mothers slap the girls at their first menstruations to make girls not to forget to be ashamed. Interviewer K₁₈ highlighted expressed as follows:

When I was on my first period, I didn't talk about it. Moreover, I had no clue who was on period in my class. Later, we talked each other and then learnt some of my friends already were on period but kept as secret because they were afraid of getting married. My friends were afraid because their neighbors said they could get married now that they are on period.

Interviewer K₁₀ told "My dad twitchily changes the channel when there are pad ads on TV. Because he considers it is related to sexuality and to show such a thing on screen is impudence." Young girls' answers highlighted that for some people, menstruation equals to be sexually available. Thus, this means women should control (or should be controlled) their bodies. Therefore, one of the ways to control women is either men's eyes in the family or husband's control by getting them married.

Women's body control by men in the family is characterized as the "belt of classic patriarchy" by Caldwell and Kandiyoti in the areas in North Africa, the Muslim Middle East (including Turkey), and South and East Asia. The codes of the belt are male domination, son preference, control of behavior of women, and the association of family honor with female virtue. As the studies pointed out in the previous section, menstruation means biologically ability to give a birth. Thus, in Turkey, it becomes related to the association of family honor with female virtue. Consequently, girls hesitate about talking about their periods or the issues related to their periods such as irregularity of bleeding³, abdominal pain, period poverty. Interviewer K₈ told that "In every period, I feel like I'm stabbed inside. But I haven't gone to any doctor or never asked any advice. I just googled and learnt a few ways to stop or ease the pain." Moreover, almost all the participants expressed a saying in Turkey. When they complain about pain, older women in the family told those girls that "it passes when you get married." I asked the girls if they knew what this saying means. Many girls hesitate to use word "sex". Interviewer K₁₃ said that "I knew what they imply. Well, my teacher, you know that."

In Turkey, sex before marriage is not acceptable because of honor issue. So, marriage means being able to have sex. Related to hegemonic masculinity in Turkey, men subordinate women. Moreover, a woman is accepted as a girl until having intercourse with men. When they have sex with a man in a marriage, they are considered as woman. In other words, men are given to power to construct women's lives. Thus, meaning of the saying "it passes when you get married" is men accepted as abdominal pain killers.

The first source of information was hygiene education given by health staff at sixth grade. For this education, girls are secretly separated from the boys in their class without informing boys or girls what this education is about. Girls are kept in a class with female health staff. They are told about how important hygiene is and cleaning that special area of woman body is, how they can use pads. They are warned to carefully pack the pads to put them in the garbage. At the end of the education, girls are given sample pads. Interviewer K₅ explained the shock they experienced: "We were really shocked and shamed. We didn't know what to with the pads they gave us. We found a black pochette, put all

become man. People are expected to bring gifts to the boy. In other words, circumcision is a public event to announce that a boy has become man.

³ Under normal circumstances, period occurs in every 28 days.

the pads in it and kept it deep inside of the school bag.” Interviewer K₁₇ told that “During this education, first thing in my mind, what if the boys learn what we talked and make fun with us.”

Young girls sometimes struggle to describe the monthly experience that is their period or menstruation. When speaking about menstruation's practical or material features, these ladies characterized it using fictitious code words or made hazy allusions to it. Most common is “*hasta olmak*” (I’m ill). This saying also related to the social meaning of menstruation in Turkey. Although not being able to menstruate can be considered as illness, young girls describe their being on period as being ill that’s because menstruation is thought as dirty. Interviewer K₉ said “Our periods suck. They’re so annoying.”

I asked the participants if they started to talk about their period in any time now. Different from the studies discussed above, in this study, many girls pointed out that they began to be freer and braver talking about their periods after they took the gender and women’s issues lectures. They told they became aware of their selves and bodies. They expressed that they felt to be empowered. Some girls also answered that they realized gender inequalities between being woman and being man in the society. They began to be willing to learn more about their bodies and sexualities. Interviewer K₁₉ “I realized that talking about myself is not weird or shame. I started to follow the Instagram pages about feminism, women’s rights, and sexuality like Rayka Kumru⁴.” Those girls especially try to change the silence and shame about menstruation. They do not say “I’m ill.” They insist on saying “I’m on my period.” As a result, the experiences of the participants suggested that menstruation may not only be a cause of shame for women but also a source of knowledge and power.

3.2. Menstruation Taboo and Practices

Because girls do not talk about their experiences, they have taboos about menstruation. Some of those taboos are related to Islam religion and some of them are related to patriarchal social structure of Turkey. When they cannot have necessary information about menstruation, the blanks are filled with misinformation. As I discussed in previous section, girls are warned by older women. Among those warnings, there are also so-called religious warnings. Interviewer K₁₃ expressed her aunt’s advice about using pads: “My aunt told me not to use pads. Instead of pads, I should use washable clothes because my blood shouldn’t be thrown to garbage. It is kind of sinful behavior.” Interviewer K₁₅ told that

I do not cut my nails during my period. When the period finishes, you should perform ablution. If I cut my nails, my ablution will be unfinished. If I cut my nails, I keep them and then while performing ablution, I wash the nails too. According to religion, I should also keep shed hair for the same reason. However, I do not manage to pick them up.

Another participant pointed out that she did not take a shower during her period because her mother said so. When those girls come to university, some of them become more open to talk about menstruation as discussed in previous section. However, there are still taboos. Participants discuss their emotions of guilt and humiliation, especially failing to control their periods or hiding the fact that they were menstruating. For example, buying pads. Most of the girls mentioned that in the first years of menstruation they were shy about buying pads in public at the markets, or grocery stores. Interviewer K₁₈ mentioned that

⁴ She is a sexual health professional with over ten years’ experience in teaching, counseling and communication strategy around the world, <https://www.instagram.com/raykakumru/?hl=tr>.

I was hesitant when buying pads from the market. If there were other things in the grocery bag, I would squeeze the pads under them. If I was just going to buy pads, I would put it in the black bag. If the cashier was a man, I wouldn't pick it up or wait until the female cashier was free. Now I am not shamed. I just try to avoid eye contact with the cashier sometimes.

They do not share their period with men at home, as they barely talk to women in the family. Through the mothers, the fathers get the news because an extra pack of pads needs to be bought at home. Since the head of the house is responsible for the economy of the household due to the gender division of labor in Turkey, fathers become aware of their daughters' period through mothers. Most of the time they can't even tell their boyfriend. They said that their boyfriends understood that they were "in a special situation" due to their changing moods. Interviewer K₅ mentioned that "I talk to my husband so my husband. We will be close, but I do not tell my boyfriend about my period."

At this point we should talk about a classification. Some participants differentiate between menstrual talking men and unspeakable men. In masculinity studies, there have been researches about hegemonic masculinity. As important as hegemonic masculinity, other forms of masculinities are also crucial. One of them is subordinate masculinity (Connell and Messerschmidt, 2005). Men, who are thought to have a subordinate male identity, exhibit the opposite of the qualities observed in hegemonic male identity. Behaviors that are not among the behavioral patterns expected to be seen in men in traditional gender roles such as being physically weak and crying in front of others are attributed to the subaltern male identity and subaltern men are at the lowest level in the hierarchy of masculinities. During interviews, some girls mentioned that there are a few male friends who they can talk about issues such as menstruation. From their description of those male friends, it is understood that those girls can only talk about their period with men, who have a subordinate male identity in their lives. Interviewer K₁₇ described her male friend as "Here is one of us. I know he will not be my boyfriend that I am unlikely to mate with him. Kemal is what Ayşe is." Interviewer K₄ pointed out that "He is like the seven dwarfs in Snow White. They are men but Snow White live with them at the same house. They are not the prince charming."

Another cultural taboo about menstruation is not to touch pickles while you are on period. Because it is believed, pickles will go bad. Moreover, girls shouldn't look at the babies in order not to call bad luck. All those practices are related to social meaning of menstruation in the society as we discussed in previous pages. We asked the participants why older women admonished you if you know. Most of them answered that they really did not know the meaning of such rules, but they did even so.

Moreover, we asked the participants whether they knew about any other ways rather than using pads. Many participant girls did not know tampons, menstrual cup when they were young. They know now. However, they do not use these ways. The folk tradition has traditionally prevented young women from using tampons. Finkelstein et al. (1990) found that teenagers cite "fear" as their primary reason for not using tampons. The fear of premature hymen tearing, and loss of virginal status has deterred many young women. Most of the participants said, "They do not put something there (vagina)." Interviewer K₁₆ explained why she does not use tampons: "I was raised to protect it (hymen). I am even afraid of touching there. So, I never use tampons. It is dangerous."

3.3. (In)Visibility of Bleeding

Menstrual blood is considered as a stigmatizing mark. Menstruation is more like a hidden stigma than a visible stigma, but that's because women make a lot of effort to cover it up (Oxley, 1998). It is generally not possible to know with certainty that a woman has her period, unless she says it or if the menstrual blood runs into her clothes. The self-monitoring for leaks causes women bodily control

in order not to get stigmatized. According to Young (2005), women are oppressed by menstruation. As a result of the shame of monthly bleeding and the challenges women face as menstruating women in public spaces. Some have suggested that menstrual blood is considered more disgusting or repulsive than other bodily fluids such as breast milk (Bramwell, 2001). Participants of this study also mentioned coping strategies of hiding the bleeding. They have a fear of a menstrual accident and it being “discovered.” Menstrual management strategies like wearing absorbent goods or clothing help to manage periods in a way that respects social norms and prevents blood from staining clothing.

Interviewer K₂₀ explained “I quit wearing anything white because I felt like I was definitely going to have my period in there and that would be scary.” Her fear of wearing white relates to the fear of having menstrual blood stains on her clothes. The possibility of being a girl visibly during menstruation, she controls behaviors and makes efforts. This demonstrates the “rule” according to which menstruation should be hidden. Indeed, menstrual leaks are stigmatizing mark representing a gap in ‘proper’ feminine behavior (Chrisler, 2011). Interviewer K₈ mentioned “if a woman has a leak on her clothes, I consider her loser because she couldn’t manage to do one simple feminine thing. She is not proper woman for me.”

Each young woman brought up the subject of concealment in her own unique way. For instance, participants hide emotional changes related to the menstrual cycle and prevent bleeding onto clothing, bed linen, or a chair. They also avoid being seen with hygiene equipment. In addition, several participants learned body language that encourages girls to examine their backs for leaks in their clothing. The interviewees also stated that they try to shield themselves from male scorn and adverse reactions.

3.4. Chasing the Discount

In this study, many young women expressed that they experience menstrual poverty because of cost of sanitary items. In Turkey, there is 18% tax cut on sanitary items. After high increase in price nowadays, basic sanitary items such as Kotex, Orkid, etc. are about 50 Turkish Liras. Many young women pointed out that they chase the discount on markets to buy sanitary items. Interviewer K₁₃ said that she preferred to stay at dormitory not to use so many pads on daily basis. Many young girls expressed that they stock sanitary items when they are on discount.

They interrupt active participation in schooling attendance, meeting with friends outside. Interviewer K₃ expressed that “Sometimes, if I couldn’t buy enough pads, I use one pad longer than its average usage time.” Absorbent sanitary pads should be used during the menstrual period and these pads should be changed every 3-4 hours, that is, 6-8 times a day (Karatay and Özvarış, 2006). Not using sterile sanitary products can lead to various health problems.

Another interviewer expressed that “once I have stolen my nephew’s diaper and used it whole day.” Most of the young girls pointed out that they felt embarrassed to ask for sanitary items from their friends. They could ask extra pads for their mothers that when their father bought pads for her mom.

CONCLUSION

This study explores women’s perceptions about menstruation in Turkey. The results of this study showed that women were preoccupied with embodied experiences of the general discourses defining menstruation as a “dirty” biological process. Mentioned constituters of menstruation experience also construct women’s identity which carries adverse feelings as fundamental parts of womanhood in Turkey.

Menstruation period of embarrassment that should be kept for women perceived as a situation and this situation is cultural is felt. in the menstruation process that the woman is sick and dangerous during this period and that what he does will be negatively affected by it. Those who think are not only the women's environment, but also the woman herself seems to believe it. Most of the young women in this study were bound by social stigma to treat menstruation as a private issue. Thus, they do not speak about their experiences about their periods. The students participating in the study use sanitary pads during menstruation. However, when the pad replacement frequencies are examined, it changes according to their economic situation. Many of the young women in this study expressed menstruation poverty. Most of the participants still believe social stigma about menstruation and behave accordingly to those understandings.

Declaration of conflicting interests

The author(s) declared no potential conflicts of interest with respect to the research, authorship, and/or publication of this article.

Funding

The author(s) received no financial support for the research, authorship, and/or publication of this article.

BIBLIOGRAPHY

- Aldanmaz, B. & Eskitascioglu, İ. (2022). Türkiye’de Regl Yoksulluğu. Konuşmamız Gerek Derneği.
- Ali, T. S., & Rizvi, S. N. (2010). Menstrual knowledge and practices of female adolescents in urban Karachi, Pakistan. *Journal of Adolescence*, 33(4), 531-541.
- Ali, T. S., Sami, N., & Khuwaja, A. K. (2007). Are unhygienic practices during the menstrual, partum and postpartum periods risk factors for secondary infertility?. *Journal of Health, Population, and Nutrition*, 25(2), 189.
- Barutçu, A. (2013). Türkiye’de erkeklik inşasının bedensel ve toplumsal aşamaları. Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kadın Çalışmaları Programı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- Bista, M. B. (2008). Policies and realities for women teachers in Nepal. *Women teaching in south Asia*, 87-107.
- Bobel, C. (2019). Making menstruation matter in the global south: Mapping a critical history. in *The Managed Body* (pp. 69-109). Palgrave Macmillan, Cham.
- Bordo, S. (1993). *Unbearable weight: Feminism, western culture, and the body*. University of California Press.
- Bosch, A. M., Hutter, I., & van Ginneken, J. K. (2008). Perceptions of adolescents and their mothers on reproductive and sexual development in Matlab, Bangladesh. *International Journal of Adolescent Medicine and Health*, 20(3), 329-342.
- Braun, V., & Clarke, V. (2016). (Mis) conceptualising themes, thematic analysis, and other problems with Fugard and Potts’ (2015) sample-size tool for thematic analysis. *International Journal of Social Research Methodology*, 19(6), 739-743.
- Cakir, M., Mungan, I., Karakas, T., Giriskan, I., & Okten, A. (2007). Menstrual pattern and common menstrual disorders among university students in Turkey. *Pediatrics International*, 49(6), 938-942.
- Chrisler, J. C. (2011). Leaks, lumps, and lines: Stigma and women’s bodies. *Psychology of Women Quarterly*, 35(2), 202-214.
- Costos, D., Ackerman, R., & Paradis, L. (2002). Recollections of menarche: Communication between mothers and daughters regarding menstruation. *Sex Roles*, 46(1), 49-59.
- Crofts, T., & Fisher, J. (2012). Menstrual hygiene in Ugandan schools: an investigation of low-cost sanitary pads. *Journal of Water, Sanitation and Hygiene for Development*, 2(1), 50-58.
- Day, H. (2018). Normalizing menstruation, empowering girls. *Lancet Child Adolescent Health*, 2(6), 379.
- Direk, Z. (2003). Adet kanaması tecrübesi: Sınırlar ve ufuklar. *Cogito*, 37, 250-261.
- Djalalinia, S., Tehrani, F. R., Afzali, H. M., Hejazi, F., & Peykari, N. (2012). Parents or school health trainers, which of them is appropriate for menstrual health education?. *International journal of Preventive Medicine*, 3(9), 622.
- du Toit, B. M. (1987). Menarche and sexuality among a sample of black South African schoolgirls. *Social Science & Medicine*, 24(7), 561-571.
- Dundar, T., & Ozsoy, S. (2018). Menstrual Hygiene and Visually Impaired Women/Menstrual Hijyen ve Gorme Engelliler. *Journal of Education and Research in Nursing*, 15(3), 192-195.

- Erbil, N., Felek, N., & Karakaşlı, E. (2015). The relationship between attitudes towards menarche and current attitudes towards menstruation of women: A comparative study. *Journal of Human Sciences*, 12(2), 1120-1130.
- Fahs, B. (2018). Imagining ugliness: Failed femininities, shame, and disgust written onto the “other” body. In S. Rodrigues & E. Przybylo (Eds.), *On the politics of ugliness* (pp. 237–258). Palgrave Macmillan.
- Fahs, B. (2019). There will be (so much) blood. *Women’s Reproductive Health*, 6(2), 145–146. <https://doi.org/10.1080/23293691.2019.1601902>
- FAWE Uganda (2004). Sexual maturation in relation to education of girls in Uganda: documenting good practices in girls’ education. Unpublished report. Kampala: FAWE U.
- Fingerson, L. (2005). Agency and the body in adolescent menstrual talk. *Childhood*, 12(1), 91-110.
- Guvenc, G., Kilic, A., Akyuz, A., & Ustunsoz, A. (2012). Premenstrual syndrome and attitudes toward menstruation in a sample of nursing students. *Journal of Psychosomatic Obstetrics & Gynecology*, 33(3), 106-111.
- Hage, P., & Harary, F. (1981). Pollution beliefs in highland New Guinea. *Man*, 367-375.
- Houppert, K. (1999). *The curse: Confronting the last unmentionable taboo: Menstruation*. Macmillan.
- Jackson, T. E., & Falmagne, R. J. (2013). Women wearing white: Discourses of menstruation and the experience of menarche. *Feminism & Psychology*, 23(3), 379-398.
- Johnston-Robledo, I., & Chrisler, J. C. (2013). The menstrual mark: Menstruation as social stigma. *Sex Roles*, 68(1), 9-18.
- Kalman, M. (2003). Taking a different path: menstrual preparation for adolescent girls living apart from their mothers. *Health Care for Women International*, 24(10), 868-879.
- Kansal, S., Singh, S., & Kumar, A. (2016). Menstrual hygiene practices in context of schooling: A community study among rural adolescent girls in Varanasi. *Indian journal of community medicine: official publication of Indian Association of Preventive & Social Medicine*, 41(1), 39.
- Kaundal, M., & Thakur, B. (2014). A dialogue on menstrual taboo. *Indian Journal of Community Health*, 26(2), 192-195.
- Kelland, L., Paphitis, S., & Macleod, C. (2017). A contemporary phenomenology of menstruation: Understanding the body in situation and as situation in public health interventions to address menstruation-related challenges. In *Women's Studies International Forum* (Vol. 63, pp. 33-41). Pergamon.
- Khanna, A., Goyal, R. S., & Bhawsar, R. (2005). Menstrual practices and reproductive problems: a study of adolescent girls in Rajasthan. *Journal of Health Management*, 7(1), 91-107.
- Kirk, J., & Sommer, M. (2006). Menstruation and body awareness: linking girls’ health with girls’ education. *Royal Tropical Institute (KIT), Special on Gender and Health*, 1(3), 1-22.
- Kissling, E. A. (1996). Bleeding out loud: Communication about menstruation. *Feminism & Psychology*, 6(4), 481-504.
- Lee, J., & Sasser-Coen, J. (1996). Memories of menarche: Older women remember their first period. *Journal of Aging Studies*, 10(2), 83-101.

- Marván, M. L., Vacio, A., & Espinosa-Hernandez, G. (2001). A Comparison of Menstrual Changes Expected by Pre-Menarcheal Adolescents and Changes Actually Experienced by Post-Menarcheal Adolescents in Mexico. *Journal of School Health*, 71(9), 458-461.
- Mathews, A. (1995). Menstruation issues in Bangladesh. *Footsteps*, 24, 2-3.
- McMahon, S. A., Winch, P. J., Caruso, B. A., Obure, A. F., Ogutu, E. A., Ochari, I. A., & Rheingans, R. D. (2011). 'The girl with her period is the one to hang her head'Reflections on menstrual management among schoolgirls in rural Kenya. *BMC international health and human rights*, 11(1), 1-10.
- Merskin, D. (1999). Adolescence, advertising, and the ideology of menstruation. *Sex Roles*, 40(11), 941-957.
- Moore, S. M. (1995). Girls' understanding and social constructions of menarche. *Journal of Adolescence*, 18(1), 87-104.
- Mudey, A. B., Kesharwani, N., Mudey, G. A., & Goyal, R. C. (2010). A cross-sectional study on awareness regarding safe and hygienic practices amongst school going adolescent girls in rural area of Wardha District, India. *Global Journal of Health Science*, 2(2), 225.
- Nagar, S., & Aimol, K. R. (2010). Knowledge of adolescent girls regarding menstruation in tribal areas of Meghalaya. *Studies of Tribes and Tribals*, 8(1), 27-30.
- Newton, V. L. (2016). *Everyday discourses of menstruation*. London: Palgrave Macmillan.
- Onur, H. & Koyuncu, B. (2004). 'Hegemonik' erkekliğin görünmeyen yüzü: Sosyalizasyon sürecinde erkeklik oluşumları ve krizleri üzerine düşünceler, *Toplum ve Bilim*, Güz 101, pp. 31-50.
- Oxley, T. (1998). The Feminism & Psychology Undergraduate Prize 1997—Prizewinning Entry Menstrual Management: An Exploratory Study. *Feminism & Psychology*, 8(2), 185-191.
- Rembeck, G. I., Möller, M., & Gunnarsson, R. K. (2006). Attitudes and feelings towards menstruation and womanhood in girls at menarche. *Acta Paediatrica*, 95(6), 707-714.
- Riessman, C. K. (2003). Performing identities in illness narrative: Masculinity and multiple sclerosis. *Qualitative Research*, 3(1), 5-33.
- Rubinsky, V., Gunning, J. N., & Cooke-Jackson, A. (2020). "I thought I was dying:"(Un) supportive communication surrounding early menstruation experiences. *Health Communication*, 35(2), 242-252.
- Shukla, S. (2005). Working on menstruation with girls in Mumbai, India: Vacha women's resource centre. *EQUALS*,(15) p, 5.
- Sultan, S., & Sahu, D. S. (2017). Knowledge, attitude and practices about menstruation and related problems in adolescent girls. *Int J Reprod Contracept Obstet Gynecol*, 6(12), 5235-5240.
- Tan, D. A., Haththotuwa, R., & Fraser, I. S. (2017). Cultural aspects and mythologies surrounding menstruation and abnormal uterine bleeding. *Best Practice & Research Clinical Obstetrics & Gynaecology*, 40, 121-133.
- Van de Walle, E., & Renne, E. P. (Eds.). (2001). *Regulating menstruation: Beliefs, practices, interpretations*. University of Chicago Press.
- Vargün, B. (2021). Menstrüasyon ve tabu. *Antropoloji*, (42), 1-10.

- Vora, S. (2018). The experiences of menstruation by homeless women: a preliminary report. Empowering Women: Devon, UK.
- Yasmin, S., Mallik, S., Manna, N., Ahmed, A., & Paria, B. (2013). Menstrual hygiene among adolescent school students: an indepth cross-sectional study in an urban community of West Bengal, India. *Sudanese Journal of Public Health*, 8(2), 60-64.
- Yeung, D. Y., Tang, C. S. K., & Lee, A. (2005). Psychosocial and cultural factors influencing expectations of menarche: A study on Chinese premenarcheal teenage girls. *Journal of Adolescent Research*, 20(1), 118-135.
- Young, I. M. (2005). *On female body experience: "Throwing like a girl" and other essays*. New York: Oxford University Press.

ŞİDDET KAVRAMI ÜZERİNE NİTEL BİR ARAŞTIRMA: BURDUR MEHMET AKİF ERSOY ÜNİVERSİTESİ ÖĞRENCİLERİ ÖRNEĞİ

Canan Gönüllü¹

Öz

Şiddet konusu, geniş perspektifte birçok disiplini, özellikle insanlığı bütünüyle ilgilendiren konulardan biridir. Konu, günümüzde bir sosyal problem olarak görülmekte ve çözüm önerileri konusunda, farklı disiplinler hem teorik hem de uygulamalı çalışmalar yapmaktadır. Şiddetin çözümünün; doğduğu kaynak olan insan aracılığıyla bulunmaya çalışılması konunun daha gerçekçi olarak ele alınmasına kaynaklık edebilecektir. Ancak içeriği şiddet olan özellikle uygulamalı çalışmalarda; şiddet faillerinden doğru ve gerçekçi cevaplar alabilmek konusunda çeşitli sorunlar yaşanabilmektedir. Özellikle fiziksel şiddet dışında kalan şiddet türleri konusunda faillerden ziyade mağdurların da farkındalığının ne derece gelişmiş olduğu araştırılması gereken konulardan biridir. Bu araştırmanın amacı, üniversite öğrencilerinin maruz kaldıkları ya da şahit oldukları şiddet olaylarının bir değerlendirilmesinin yapılmasıdır. Şiddetin herhangi bir türü ile karşılaşmış yetişkin birer birey olarak kabul edilen öğrencilerin, şiddet kavramını nasıl yorumladıkları sahip oldukları sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel özellikler de dikkate alınarak incelenmiştir. Bu çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden durum çalışması (case study) kullanılmıştır. Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi'nde eğitim görmekte olan ve şiddet öyküleri olduğunu beyan eden öğrencilerle yarı yapılandırılmış görüşme formu kullanılarak görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Görüşülen kişilere ulaşmak için, kartopu örneklem yöntemi kullanılmıştır. Araştırma sonucunda, şiddetin azaltılabilmesi için bu konuda eğitimlerin, bireylerin erken gelişim dönemlerinden itibaren verilmesi ve bütüncül bir anlayışla toplumun tüm fertlerine erişilebilir destek hizmetlerinin sunulması gerektiğine ulaşılmıştır.

Anahtar Sözcükler: Şiddet, mağdur, fail, sosyoloji, nitel araştırma.

¹ Dr. Öğretim Üyesi, Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, cgonullu@mehmetakif.edu.tr, ORCID: 0000-0002-7387-1718

QUALITATIVE RESEARCH ON THE CONCEPT OF VIOLENCE: THE CASE OF BURDUR MEHMET AKIF ERSOY UNIVERSITY STUDENTS

Abstract

The issue of violence broadly concerns many disciplines and is an important point for human vitality as a whole. The issue is seen today as a social problem and scholars in different fields are carrying out studies to provide solutions. Addressing the human source, or, in other words, the perpetrators of violence themselves, may be a more realistic approach to the subject. However, especially in applied studies of violence, the challenges of gaining honest and realistic answers from perpetrators of violence may be a serious obstacle. The extent to which awareness of the victims, rather than the perpetrators, is developed needs to be considered further, especially regarding types of violence other than physical violence. The purpose of this study is to evaluate the violence to which university students have been exposed or have witnessed. The ways in which students who were evaluated as adults encountered the phenomenon of violence interpreted that phenomenon were considered while taking into account their socioeconomic and sociocultural characteristics. The case study approach, as a qualitative research method, was applied. Interviews were conducted using a semi-structured interview form with students studying at Burdur Mehmet Akif Ersoy University who declared that they had experiences of violence. The snowball sampling method was used to reach the interviewees. As a result, it was concluded that in order to reduce violence, education should be given from an early age and accessible support services should be provided to all members of society with a holistic understanding.

Keywords: Violence, victim, perpetrator, sociology, qualitative research.

GİRİŞ

Bugüne kadar geliştirilen tanımlamaları göz önünde bulundurduğumuzda şiddetin, tek boyutlu bir kavram olarak ele alınamayacağını belirtmek gerekir. Dünya Sağlık Örgütü (WHO) tarafından, 2002 yılında, “fiziksel güç veya iktidarın kasıtlı bir tehdit veya gerçeklik biçiminde bir başkasına uygulanması sonucunda maruz kalan kişide yaralanma, ölüm ve psikolojik zarara yol açması ya da açma olasılığı bulunması” olarak tanımlansa da muğlaklığını korumaktadır. Özellikle kültürlerin, hangi durumların şiddet olarak yorumlanacağı konusunda etkisi olabilmektedir. Ergil’in (2001, s. 40) de belirttiği gibi, şiddet sayılabilecek kimi davranışların, sunuşu ve toplum tarafından kabul görmesi söz konusu olabilmekte ve kabul gördüğü hallerde meşru sayılabilmektedir. Bazı toplumlarda şiddetin yaşam biçimi olarak benimsenmesi söz konusu olabilmekte ve bu durumda şiddet, sorun çözmenin meşru bir yolu ve yöntemi olarak da onay görebilmektedir.

Şiddetin farklı kültürlerde farklı anlamlar kazanabiliyor olması, sosyolojik perspektifle ele alındığında, güç eşitsizlikleri, şiddetin sembolik görünümü ve özel/kamusal alan ayrımları dikkat çekmekle birlikte, özünde toplumsal bir nitelik taşıdığı görülmektedir. Özellikle Durkheim (1952, s. 209), şiddet davranışının bireysel bir eylem olarak algılanmaması gerektiği ve sosyal yaşamda gözlemlenebilen pek çok olgu gibi suçun da toplumsal bir nitelik taşıdığı üzerine görüş bildirmiştir. Foucault (2007) ise, şiddet eylemlerinin görüldüğü yer üzerine odaklanarak, kamusal kaynaklı olduğu durumlarda bile, özel alanda yoğunlaşarak görüldüğünü dile getirmiştir.

Sembolik şiddet çalışmalarıyla alana önemli bir katkı sunan Bourdieu (2014, s. 11), şiddetin toplumsal alanın her kesimine yayıldığına işaret etmektedir. Görünür ve fark edilir olması bir zorunluluk değildir. Sembolik şiddeti bir tür yönlendirme olarak algılamak mümkündür. Ancak bu noktada bireyin duyguları suiistimal edilerek, istemsiz olarak yönlendirilmeye tabi olduğu söylenebilmektedir.

Bütünsel bir bakış açısıyla, şiddet kavramının sembolik ve alan temelli incelenmesi; aile içi şiddet ve daha özeldir ise kadına yönelik şiddet konularını gündeme getirmektedir. Stewart ve Robinson (1998) aile içi şiddeti; aile bireylerinin hayatı, bedeni, psikolojik bütünlüğü veya özgürlüğünün, diğer aile bireylerinden biri ya da birden fazlası tarafından güç ya da zorlama kullanılarak tehlikeye atılması olarak tanımlamaktadır. Aile içi şiddetin fiziksel, duygusal, ekonomik ya da cinsel biçimleri olduğu da bilinmektedir (Güneri, 1996).

Şiddet, her toplumsal alanda farklı biçimlerde karşımıza çıkabilen ve bu nedenle de farklı değişkenlerle incelenmesi gereken toplumsal bir olgudur. Nedensellik bağı farklı olsa da şiddetin hemen her türü, toplumdaki tüm bireyleri her an tehdit edebilecek olan bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Şiddeti önlemeye yönelik çalışmalar, üniversitelerden kolluk kuvvetlerine, hastanelerden sosyal hizmet merkezlerine kadar pek çok kurum ve kuruluş tarafından yapılmaktadır.

1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Şiddet kavramı tanımlanırken, özellikle bedeni merkeze alan ve bedene zor kullanma, beden zedelenmesi ve buna neden olma gibi anlamlara işaret ettiği görülmektedir. Ancak, kişisel özgürlüğü zor kullanarak kısıtlama, bireyin rahatça gelişebilmesi ya da kişisel gelişiminin tamamlanmasının çeşitli biçimlerde engellenmesi, bu yöndeki doğal toplumsal süreçlerin ya da alışkanlıkların yersiz biçimde kısıtlanması gibi durumlar da şiddetin tanımları arasında sayılmaktadır. Ayrıca, anlamın çarpıtılması, kişisel duygularda sertlik, tutkulu davranışlara veya dile başvurma, büyük güç, sertlik veya haşinlik gibi kullanımlar da şiddetin farklı toplumsal alanlara yansımaları konusunda olgunun tanımlanması çerçevesinde anılmaktadır (Hobart, 1996, s. 52).

Kavramın bu kadar geniş bir yelpazede tanımının yapılabilmesi, bireylerin şiddet konusunda bir görüş birliğine varmasını ve maruz kaldığı kimi davranışları, bu kavram çerçevesinde

görmesini de zorlaştırmaktadır. Bedeni merkeze alan tanımlamalarda bireylerin şiddete uğradığını kabul etmesi görece daha kolay olabiliyorken, özellikle aile içi şiddete maruz kalındığı durumlarda bireyler yaşadıklarını doğrudan bu kavramla tanımlamak konusunda içsel çatışmalar yaşayabilmektedir. Aile kavramının, hemen her toplumda sahip olduğu sevgi ve bağlılık gibi kültürel anlamlar nedeniyle, bireyler, sevdikleri tarafından maruz kaldıkları davranışları şiddet kavramına işaret ederek anmak konusunda bilinçli olmasa da reddetme eğiliminde olabilmektedir.

Bu noktada kültür ve şiddet ilişkisini incelemek yerinde olacaktır. Kültür ve şiddet kavramlarının bir araya gelmesiyle 'kültürel şiddet' kavramı ve 'şiddet kültürü' kavramı ortaya çıkmakta ve bu iki kavram, birbirinden farklı anlamlara gelmektedir. Şiddet çalışmaları alanına sosyolojiden doğru katkı sunan Galtung (1990, s. 291), kültürel şiddeti, kültürün bütünsel olarak şiddetle ilişkilendirilmesinden ziyade kültürün başat bazı öğelerinin şiddetin herhangi bir türünü beslemek için suiistimal edilmesi üzerinden kurgulamaktadır. Moser ve Winton (2002, s. 11) ise, şiddet kültürü kavramını açıklamış ve bireylerin başkalarıyla olan ilişkilerinde veya anlaşmazlıklarında, bir çözüm yöntemi olarak şiddetin kullanılmasını meşrulaştıran davranış ve değerler sistemini de kapsayan normlara vurgu yapmıştır. Bu tanımlamada, şiddetin toplumda yaygın bir biçimde paylaşılan değerlerin içine yerleşmiş bir halde bulunduğu belirtilmektedir. Bu durum da şiddetin sıradanlaştırılmasını, güç ve statü göstergesi olarak kabul edilmesini de beraberinde getirmektedir (Steenkamp, 2005, s. 254).

Bu açıdan bakıldığında ise farklı toplumsal alanlarda farklı biçimlerde karşımıza çıkan şiddet olgusunun türleri arasında keskin çizgiler çizilemeyeceği, bu nedenle de bütünsel bir yaklaşımla çalışılması gerektiği görülmektedir. Şiddet konusunun ele alınmasının en önemli nedeni, şiddetin bir sarmala dönüşme ihtimalidir. Hayatının bir döneminde ya da toplumsal alanda şiddet gören bir kimse hayatının başka bir döneminde ya da bir toplumsal alanda, şiddeti uygulayana dönüşebilmektedir. Bu yönüyle bakıldığında, şiddetin öğrenilen bir olgu olduğu gerçekliği ortaya çıkmaktadır. Kültürel zeminin şiddeti hazırlama ve normalleştirmeye elverişli olduğu toplum yapılarında, sorunun tespiti ve sorunla mücadele de güçleşmektedir (Konuk Kandemir ve Alici, 2022, s. 366-367).

Ülkemizde rastlanıldığı şekliyle, daha çok erkekler tarafından, evde ve diğer aile fertlerine yönelik uygulanan şiddetin çocuklara etkisi, yaralanma, aşırı korku, özgüven kaybı, yetersizlik duygusu gibi zararlara sebep olabilmektedir. Zararlar sadece bunlarla da sınırlı kalmayarak, şiddetten etkilenen çocukların, kendi yetişkinliklerini yaşarlarken bu travmanın tekrarlanması ve tanık oldukları şiddet eylemini gerçekleştirme potansiyelinin kuvvetlendiği görülebilmektedir (Keçe, 2020, s. 6).

Fiziksel şiddet olayları daha görünür olsa da bireylerin şiddete uğradığının farkında olması, maruz kaldığı kimi davranışların da gerçekte bir şiddet türü olduğunu anlayabilmesi de şiddet çalışmaları açısından önemli konulardan biridir. Cankardaş Nalbantçılar'a (2018, s. 25) göre, bireyler özellikle psikolojik şiddete maruz kaldıklarında öncelikle kendilerini hatalı hissederek, kendi davranışlarının bu şiddete neden olduğu gibi kuşku duyabilirler. Bu duygu hali, şiddeti dile getirdiklerinde diğer insanlar karşısında küçük düşürülme endişesi gibi nedenlerle başlarına geleni anlamak konusunda manipüle edilmeye daha açık olabilirler. Bu durumla birlikte hissedecekleri yetersizlik ve suçluluk duygularıyla daha kırılğan bir konuma düşeceklerdir.

Türk ailesinde, kültürel temellerle şiddet arasındaki bağ incelendiğinde, kız ve erkek evladın yetiştirilme tarzlarının farklılığı, kimi davranışların erkek davranışı, kimilerinin ise kadın davranışı olarak nitelendirildiği, erkeklerin uyguladığı şiddetin normalleştirilmesinde, dile yansımış olan atasözleri gibi kimi ifadelerde şiddetin desteklendiği ve zihinlere yerleştirildiği de görülebilmektedir (Oktay, 2015, s. 11). "Kızını dövmeden dizini döver", "elinin hamuruyla erkek işine karışmak" ve "dayak cennetten çıkmadır" gibi sözler, şiddetin normalleştirilmesine neden olan ifadelerle örnek olarak verilebilir.

Kadının çalışmasına izin verilmeyerek ekonomik bağımsızlığını kazanmasının engellenmesi, paranın bir yaptırım ve bazen tehdit aracı olarak kullanılması olarak tanımlanan ekonomik şiddet de

çoğu zaman fark edilmesi güç şiddet biçimlerinden biri olarak karşımıza çıkmaktadır (Yetim ve Şahin, 2009, s. 49). Kadının ev dışında gelir getirici bir işte çalışıyor olduğu durumlarda bile çalıştığı işin karşılığında edindiği ücreti erkeğe teslim etmek zorunda kalması, bu geliri kullanmak yönünde erkeğin onayına tabi olması, aile ekonomisi üzerinde sadece erkeğin söz sahibi olması gibi durumlar da bu şiddet türü kapsamında görülebilmektedir. Fakat içine doğdukları kültürel dünya nedeniyle kadınlar da erkekler de bu durumları bir şiddet türü olarak düşünmeyebilirler.

Bu şiddet türü sadece eşler arasında değil; aile içinde çocuğa yönelik olarak da görülebilmektedir. Kurtulmuş (2018, s. 18), çocukların harçlıklarının kesilmesini ve çocuklara para verilmemesini ekonomik şiddet olarak görmektedir. Bu noktada belirtmek gerekmektedir ki, özellikle ceza söz konusu olduğu durumlarda bireyler, kasıtlı olarak çocuklarına bu şiddet türünü uygulayabilmekte ve bu da çevresel faktörlerin etkisiyle kabul görerek bir şiddet olarak değerlendirilmeyebilmektedir.

Şiddetin kültürel bağlamına ek olarak yoksulluk, alkol ve madde kullanımı, ekonomik zorlukların yaşanması, eşler arasındaki uyumsuzluklar, kıskançlık gibi durumlar da şiddete neden olan faktörler arasında değerlendirilmektedir. Bireylerde görülen biyolojik bazı etkiler de şiddetle sonuçlanabilmektedir. Hormonların etkisi ya da şizofreni gibi kişilik bozukluklarının bireylerde şiddet davranışı gösterme eğilimine neden olduğu bilinmektedir. Kişinin mutsuz ve değersiz hissediyor olması gibi psikolojik nedenler ya da inanç temelli birtakım düşünceler de şiddeti ortaya çıkaran etkenler olarak değerlendirilebilmektedir (Haylı ve Gökdoğan, 2019, s. 633).

2. YÖNTEM

Üniversite öğrencilerinin şiddet kavramını nasıl algıladıkları, şiddet içerikli olaylara maruz kalma biçimleri ve bu şiddet döngüsünü kırmak için kendi ürettikleri çözümlerin değerlendirmesi amacıyla şiddeti tanımlama biçimlerine odaklanacak bu araştırma yorumsamacı bir yaklaşımla kurgulanmış ve bu nedenle de nitel araştırma yöntemlerinden durum çalışmasının kullanılması uygun görülmüştür.

Durum çalışması, özel bir durumun belirlenmesiyle başlar. Her durumun, kendi içinde betimlenmesi ve detaylandırılması gereken kendine özgü bir doğası bulunmaktadır. Bu kendine özgün doğanın derinlemesine anlaşılması iyi bir nitel çalışmanın ayırıcı özelliği olacaktır. Böyle bir çalışmaya dair veri analizinin nasıl gerçekleştirileceği de araştırmacının seçimine göre farklılık gösterebilir. Durum çalışmalarında betimlemenin kullanılması, analizi kolaylaştırıcı bir etmen olarak görülmektedir. Temalar ve konular araştırmacı tarafından belirlenerek durumlar arasında benzerlikler ve farklılıklara vurgu yaparken çapraz durum analizi ya da kuramsal model sunulmasına imkân vermektedir. Durum çalışmaları genellikle araştırmacının durumlardan çıkardığı sonuçların aktarılmasıyla son bulmaktadır (Creswell, 2018, s. 98-99).

Araştırma, Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Girişimsel Olmayan Klinik Araştırmalar Etik Kurulunun 01.06.2022 tarihli 2022/06 toplantı ve GO 2022/786 nolu kararıyla etik onay almıştır.

2.1. Verilerin Toplanması

Araştırma kapsamında, Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi'nde önlisans ve lisans düzeyinde eğitim gören öğrencilerin şiddete yönelik görüşleri, deneyimleri ve çözüm önerilerinin tespit edilmesi amaçlanmıştır. Bu çerçevede, şiddete maruz kamış ya da şiddete maruz kalan bir yakını olan öğrencilere ulaşmak hedeflenmiştir. Görüşülenlere kartopu örneklem yöntemiyle ulaşılarak yarı yapılandırılmış görüşme formu çerçevesinde görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Görüşmeler, öğrencilerle araştırmacının yalnız olduğu ortamlarda ve gizlilik ön planda tutularak gerçekleştirilmiştir. 2022 yılının Mayıs ve Haziran aylarında 6 erkek ve 12 kadın öğrenciyle toplam 18 görüşme, rızaları alınarak gerçekleştirilen ses kaydıyla tamamlanmıştır.

Yarı yapılandırılmış görüşme formu, bütün görüşmelerde standart bir biçimde uygulanmamış, görüşmenin ve görüşülen kişinin özelliklerine göre esneklik sağlanmıştır. Görüşmeler sadece standart bir soru-cevap uygulamasından çok, araştırmacının gözlem de yapabildiği şekilde gelişmiştir.

Araştırma kapsamında, şiddet deneyimi olan öğrencilerin hiçbiri şiddeti kendisinin uyguladığını söylememiştir. Şiddet mağduru olanlar ya da şiddet mağduru yakınının maruz kaldığı şiddete şahit olarak şiddeti deneyimlemiş olanlarla görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Bu çalışma açısından öğrencilerin okumakta oldukları bölüm, yaşamakta oldukları şehir gibi demografik özelliklerden ziyade cinsiyetlerine dayalı bir sınıflama yapılması uygun görülmüştür.

2.2. Verilerin Değerlendirilmesi

Görüşülenlerden elde edilen veriler, NVivo nitel araştırma programına aktarılmıştır. Nitel analizin ana amacının, anlamları keşfetmek olmasından yola çıkılarak, bir metinde anlamların o metnin içinde, kesin olarak konulmuş ve biçimsel sınırlar içinden yakalanması oldukça güç görünmektedir. Bu sebeple, çalışmanın yöntemine bağlı olarak nitel analiz yapılırken bu analizler için geliştirilmiş programlardan istifade etmek araştırmacıya esneklik sağlayabilmektedir (Kuş, 2006, s. 96-97).

Görüşmeler, sırasına göre kişilere özel olarak numaralandırılmış ve ifadelerin anlaşılabilmesi açısından görüşmecilerin cinsiyeti "K" (Kadın) ve "E" (Erkek) olarak belirtilmiştir.

Analiz sonucunda 'Şiddet Tanımlamaları', 'Şiddet Failleri', 'Şiddet Deneyimleri', 'Hayata Yansımaları' ve 'Çözüm Önerileri' olmak üzere beş temel tema belirlenmiş ve görüşmeler, bu çerçeveden değerlendirilmiştir.

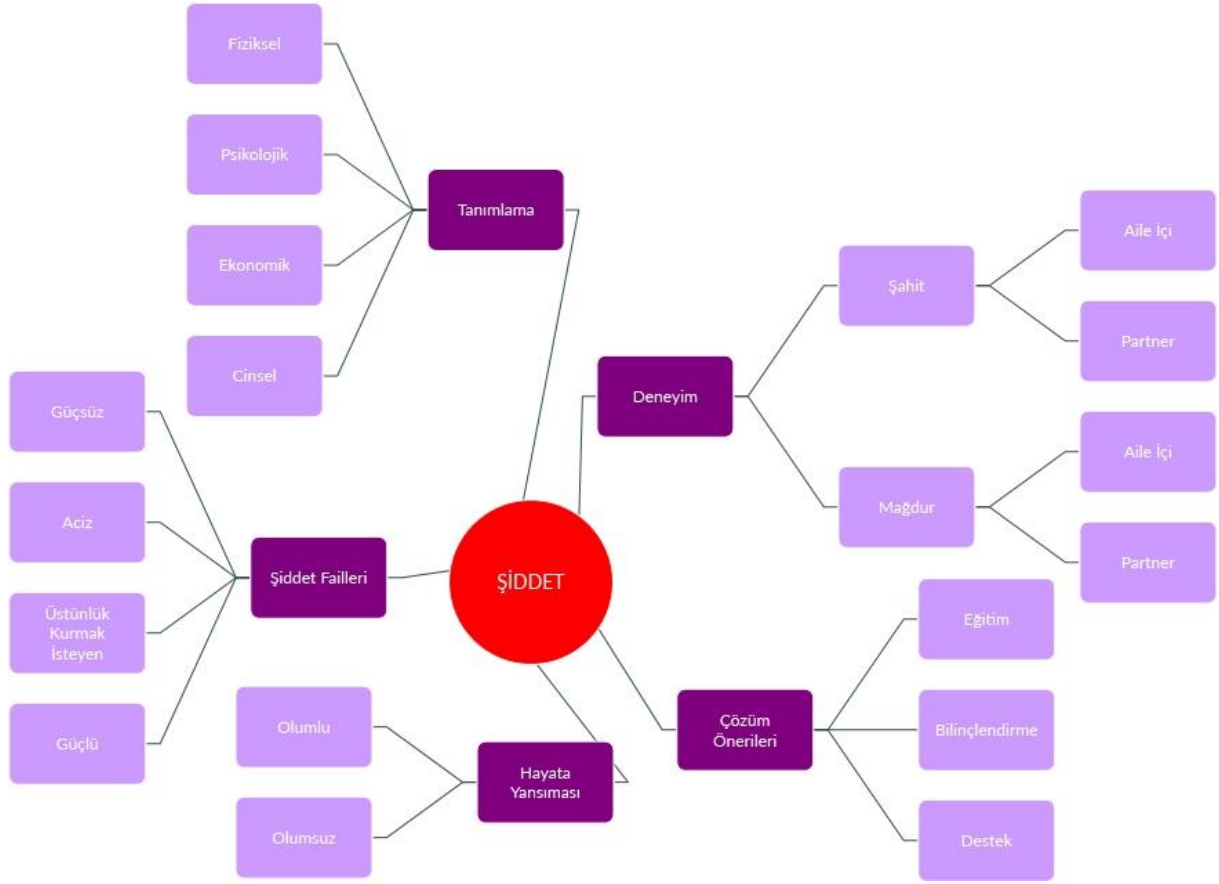
Bu temalar görselleştirilerek çözümlemenin tamamının bir bütün halinde görülebilmesi hedeflenmiştir. Alınan cevaplar, 'şiddet tanımlamaları', 'şiddet failleri' ve 'çözüm önerileri' olarak incelenen alt temalarda kelime bulutu olarak verilmiştir. Kelime bulutunun bu temalarda kullanılmasının sebebi, bu temalara ait soruya verilen cevapların açık şekilde ve anlatılardan bağımsız verilmiş olmasıdır. Diğer iki temada da cevaplar çeşitlenmiş ve anlamlı bir kelime bulutuna ulaşılamamıştır.

3. BULGULAR

Üniversite öğrencilerinin şiddet kavramı hakkındaki görüşleri, deneyimleri ve çözüm önerilerini inceleyen bu çalışmada; şiddet öyküsü bulunan bireylerin, görüşlerinden yola çıkılarak şiddete sosyolojik bir bakış sağlanmaya çalışılmıştır.

Şiddet odağa alınarak sorulan sorular ve alınan cevaplardan aşağıdaki görsele ulaşılmıştır. Şiddet Tanımlamalarının içinde şiddetin 4 türüne de rastlanılmaktadır. Şiddeti Uygulayan Kişilerin özellikleri sorulduğunda ise, alınan cevaplar sıklıkla 4 kelime üzerinde odaklanmıştır. Şiddet deneyimlerini mağdur ya da şahit olarak yaşadıklarını söyleyen görüşmeciler, her iki durumda da aile içi şiddet ya da partner şiddetinden bahsetmişlerdir. Şiddet deneyimlerinin kendi yaşamlarında etkisinin olduğunu söyleyen katılımcılar, bu deneyimlerin olumlu ya da olumsuz özelliklerinden bahsetmişlerdir. Son olarak çözüm önerilerine yer verilen görüşmelerde, cevaplar 3 alt temada toplanmıştır.

Görsel 1. Araştırmanın Temaları



3.1. Şiddet Tanımlamaları

Görüşülenlere, görüşmenin başında, herhangi bir yönlendirme olmaması için öykülerinden bağımsız olarak “Sizce şiddet nedir?” sorusu sorulmuştur.

Alınan cevaplar incelendiğinde, en sık tekrarlanan kelimelerin fiziksel şiddeti içeren “dövmek”, “vurmak” gibi kelimeler olduğu görülmektedir. Görüşmecilerin ifadelerinden bir kısmı aşağıda verilmiştir.

“Şiddet deyince aklıma öfke geliyor. Şiddet bir insanın çok öfkelenmesi ve öfkesine hâkim olamamasıdır. Şiddet hem psikolojik hem fizikseldir. Bir insana baskı uygularsan bu şiddet olur, hakaret, küfür hep şiddettir.” (G1, E).

“Dövmek. Fiziksel güç uygulamak. Bunlar görünenler. Bir de görünmeyenler var. Baskı kurmak, hakaret etmek, tehdit etmek. Küfretmek.” (G17, K).

“Bence geniş bir kavram. Psikolojik, ekonomik falan tarafları olsa da bizim aklımıza önce dövmek, kaba kuvvet falan geliyor. Baskı, tehdit hep şiddet aslında.” (G18, E).

“İstemediğimiz bir zarardır. Fiziksel şiddette canımın acıdığını çok hissetmiyorum ama psikolojik şiddette hissediyorum.” (G6, K).

“Fiziksel olduğunda şiddet derim ben. Çünkü diğerleri, günlük hayatta herkesin birbirine söyleyebileceği şeyleri de kapsıyor. Hayatımız zor, her söyleneni kafaya takarsak işimiz var. Kırılgan olmamayı da öğrenmek lazım. Ben bana ‘işe yaramaz’ dedi birisi diye üzülemem.

Görsel 3. Şiddet Faillerine Ait Kelime Bulutu



Bu noktada şiddet deyince aklı öncelikle fiziksel şiddetin geldiği konusu da bir kez daha doğrulanmıştır. Çünkü psikolojik şiddet, ekonomik şiddet gibi şiddet türlerinde, fiziksel gücün bir öneminin olmamasına rağmen, bunu dile getiren görüşmeci bulunmamaktadır.

3.3. Şiddet Deneyimi

Görüşmeciler, zaten bir şiddet öykülerinin olduğunu beyan ederek araştırmaya katılmayı kabul ettiği için, “Sizin şiddet deneyiminiz nedir?” sorusu sorulmuştur. Görüşülenlere ait, konuyla ilgili ifadelerin bir kısmı aşağıda yer almaktadır.

“Küçükken mesela ortaokuldayken amcam, kendi kızını dövüyordu. Buna çok öfkeleniyordum ve üzülüyordum. Gerekeşi de okulda ders çalışmadığı içindi. Yanlış olduğunu düşünüyordum. Aile içinde de amcam kızını döverken kimse ses çıkarmıyordu. Korkuyorlardı. Amcamdan korkuyorlardı, beni de döver diye herhalde, bana da kızar.” (G1, E).

“Ben lisede erkek arkadaşımın şiddet gördüm. İlk başlarda çok iyi giden bir ilişkimiz vardı. Sonra kısıtlamaları başladı. Giydiklerime, konuştuklarıma karışmaya başladı. Çok kızgın olduğu bir zaman bana arkadaşlarımızın yanından ayrıldıktan sonra, ortak bir arkadaşımın çok şakalaştım diye tokat attı. Benim halimi görünce ağlayıp çok sevdiğinden bunu yaptığını söyledi. Pişman olduğunu, bir an çok kıskandığı için kendine engel olamadığını falan söyledi. Öyle olunca da olayın şaşkınlığıyla yapmak istememiştir düşüncesine kapılıyor insan. Sevdiğin birisi sonuçta. Çok konu etmedim bu olayı. Sadece kendisinden beklemediğimi söyledim. Pişmanım deyince de tekrar yapmaz, beni seviyor diye düşünüyorsun. Sonra bu olaydan biraz zaman geçince, küçük küçük hırpalamaları olmaya başladı. Tartışmada kollarımdan tutup sarsmaya falan başladı. En sonunda üstüme yürümleri artmaya başladı. Bir gün bir arkadaşımızın evindeyken, yine benim onu kızdırdığımı, kıskandırdığımı bahane ederek kavga başlattı. Beni dövmesiyle sonuçlandı. Aileme söyleyip yardım istedim. Başta bana yaklaşmaya, ulaşmaya çalışırken, araya ailem girince aramaları falan kesildi ama sokakta sık sık karşılaşmaya devam ediyorduk. Takip ettiğinden şüpheleniyordum. 2 yıl önce buraya ilk geldiğimde yine ulaşmaya çalıştı ama benden hiçbir şekilde karşılık görmeyince, ailemin de haberdar olduğundan korktuğu için bence, daha fazla rahatsız edemedi.” (G11, K).

“Babam bizi çocukluğumuz boyunca döverek büyüttü. Hemen her gün dayak yiyen bir çocuktum ben. Annemi de döverdi. Ben kendimi bildim bileli annem babamdan dayak yiyor. Başta bizi dövmesini de normal görüyordum. Ailede şiddet varsa normalleşiyor çünkü bu durum.” (G12, E)

“Kuzenim eşinden dayak yiyor sürekli. Çocukları olacak, hamile şu anda ama şimdi bile dayak yemeye devam ediyor. Evlendikten 2 ay sonra falan başladı. Haberimiz oldu çünkü sürekli bir yerleri morarıyordu. Çok dil döktük, ailesine söyledik ama ailesi ‘kendi ailesidir, karışamayız’ dediler. Hamile kalmadan önce ayrılması için sürekli konuştuk kendisiyle. ‘Ailem yanımda değil; ayrılısam ne yapacağım, kime gideceğim, gidemem’ dedi. Bunu eşi de fark ediyordu. Giderek arttı zaten eziyeti. Sonu nereye varır bilmiyorum. Saklıyor artık bizden de şu an. ‘Geçti kötü günler, artık iyiyiz’ diyor sorunca. Ama şiddet böyle birden başlayan, birden biten bir şey değil ki. Ne değişti de bitsin yani? Bir terapi mi aldılar, bir eğitim mi aldılar? Bugün bitse bile yarın yine başlar böyle olunca.” (G14, K).

“Abim döverdi beni. Babamdan kaynaklı ama. Çocukluğumuzdan beri hep ‘sahip çık’ derlerdi benim için ona. Üstüne vazife bildi. Okul arkadaşlarımla dışarıda yürürken görse bile üstüme yürürdü. Daha doğrusu böyle başladı. Okuldan çıkıp eve bir erkek sınıf arkadaşım ile yürüyemez oldum zamanla. Bir de bu durum kademe kademe gidiyor. Önce şakalaşmalarına karıştı, sonra birlikte eve kadar yürümemize. Sonra da giderek arttı. Bir yerden sonra bana babam değil; abim güya terbiye vermeye başladı. Kendisine her şey serbestti ama ben kadın olduğum için laf söz olmasın diye yaşamadığım şey kalmadı.” (G15, K).

“Benim babam yetiştirme yurdunda büyümüş. Çok şiddet gören bir insan, o bize de yani, yaşadım ailede. Ben kendimi bildim bileli, annem evde dayak yiyen bir kadın. Benim babam zaten, annemin annesini bile dövmüş. Kendi annesini de dövmüş. Çok ağır haplar kullanıyordu. Kendi sinirsel sıkıntıları vardı. Dayanamıyordu, dişlerini sıkıyordu mesela. Anneme gösterdiği şiddet çok ağır olduğunda, annem hastanelik falan olduğunda pişman oluyordu mesela. Bir tokat attım dediği zaman ama mesela, onu hak ettiği için yaptım diye söylüyordu.” (G2, K).

“9 aylık ilişkimin sonrasında bir gün ansızın ve anlamsızca şiddete uğradım. Pişmanım, bir daha yapmayacağım deyip ayaklarıma kapanarak ağladı. İkinci kez şans verdim. 3 ay sonra üniversite okuduğum şehre ziyarete geldi. Kaldığım apartta yeniden şiddet uyguladı. Kafamı duvarlara vurdu, her yerim morardı, hastaneye gitmek zorunda kaldım. Orada düştüğümü söyledim. Bu olaydan sonra da ailesi araya girdi. Aileler de işin içinde olunca düzelir diye düşünüp güven duydum. Tekrar affettim ancak bu kez çok daha kısa bir zaman sonra sokakta bir tartışma sırasında üzerime yürümeye, sesini yükseltmeye, beni tartaklamaya başladı. Yoldan geçen insanların araya girmesi ile bu kez kurtuldum. Erkek arkadaşımın annesi de eşinden sürekli dayak yiyormuş. Bir kere ben erkek arkadaşımın şiddet göstermesinden sonra ayrı olduğumuz dönemde onun annesinden yardım talebinde bulunduğumda ‘Sen hak etmişsindir, sen de bir şey yapmasan bir şey olmazdı’ gibi cümleler söyledi.” (G8, K).

Burada dikkat çeken durum, görüşmecilerin şiddet gördükleri kişiler genel olarak tanıdıkları olduğundan, onların bu davranışlarını mazur görür ifadelerle şiddetin haklı nedenleri olabileceğini söylemeleri olmuştur. Örneğin, babasından ya da partnerinden fiziksel şiddet görmüş olan kimselerin, onların da kendi çocukluklarında benzer öyküler yaşamış olduklarını dile getirerek, bu şiddeti istem dışı uyguladıkları yönünde görüş geliştirdikleri gözlemlenmektedir.

3.4. Hayata Yansıması

Görüşmecilerin bir kısmı, maruz kaldıkları şiddetin kendilerinde birtakım etkilerinin olduğunu dile getirmiştir. Bu etkilerle baş etmek yönünde terapi alan katılımcıların yanı sıra bu olumsuz deneyimin sonucunda şiddeti önlemeye yönelik çalışmalara katılmak isteyen ya da yakınlarının böyle bir deneyim yaşamaması yönünde güç bir farkındalık kazanmış görüşmecilere de rastlanılmıştır. Görüşmelerde bu konular doğrudan sorulmamış olmasına rağmen birçok görüşmeci, maruz kaldığı şiddetin bugüne yansımalarına dair beyanlarda bulunmuştur.

“Şu anda bütün ilişkilerimde biraz hararetili bir konuşma geçse, ellerim titremeye başlıyor.” (G11, K).

“Ben içime atıyordum, içimde yaşıyordum. Şu anda da zaten psikolojik tedavi görüyorum bununla ilgili, panik atak gibi bir şey başladı bende. Bu durumlardan kaynaklı olduğunu düşünüyorum. En ufak bir şeyde mesela mideme vuruyor hani. Yemek yiyemiyorum falan.” (G2, K).

“Kendi ailemden şiddet görmediğim, o ilişkiyi zor atlattım hala bende birtakım etkilerinin olduğunu söyleyebilirim. Şimdi yeni bir erkek arkadaşım var ama ben şimdi de benzer şeyler yaşayacağım diye tedirgin oluyorum. Bir güvensizlik var üzerimde ve bunu atamıyorum.” (G8, K).

“Ben kendi ailemden asla şiddet uygulamayacağımı düşünüyorum. Bu çünkü böyle bir şey. Ne kadar kötü olduğunu görünce, ne kadar yanlış olduğunu da anlıyorsun.” (G10, E).

“Ben dayağın ne kadar kötü bir şey olduğunu bildiğimden artık yanımda birileri en ufak şekilde buna meyilli davranıyorsa hemen müdahale ediyorum. Çünkü dayak yiyen kişi güçsüz, çaresiz. O kendini koruyamadığı için dayak yiyor. O zaman gücüm yettiğince ben korurum.” (G12, E).

“Hassaslaştım bu konuda, şiddet gören herkese yardım etmek istiyorum şu anda. Onlar ses çıkaramıyor çünkü ama benim de yapacaklarım kısıtlı.” (G14, K).

“Kardeşime daha olumlu, anlayışlı yaklaşıyorum mesela. Her şeyi benimle paylaşabileceğini söylüyorum ki kendisini çaresiz, yalnız hissetmesin.” (G18, E).

Şiddeti deneyimlemiş kimseler, bu durumla ilgili başa çıkma stratejileri geliştirmeye çalışmaktadır. Şiddeti kendi hayatında başvurulacak bir yol olarak konumlandırmamak bile, aslında olumsuz deneyimin, hayata yansırken dönüşmesi anlamına gelebilmektedir. Bir diğer dönüştürme biçimi ise, şiddet mağduru başka insanlara yardımcı olabilme misyonunu kendine kazandırmak olarak karşımıza çıkmaktadır. Görüşülenler, şiddetle tek başına karşı çıkılamayacağı, mutlaka destek olunması gerektiğiyle ilgili görüşler beyan etme eğilimindedir. Bir diğer yansıma da şiddet mağduru iken yaşanan deneyimden sonra, şiddeti çağrıştıran herhangi bir durumda, bedenini; ellerin titremesi, yemek yemeyi reddetme, terleme, ağlama gibi fiziksel tepki verdiğini dile getiren görüşülenler de olmuştur. Bu durumun muhakkak psikolojik destek alınarak atlatılması gerekmektedir.

3.5. Çözüm Önerileri

Görüşmecilere, “Şiddet öncesinde, sırasında ya da sonrasında ne olsaydı, şiddet önlenbilirdi?” sorusu da yöneltilmiştir. Alınan cevaplar “eğitim”, “bilinçlendirme” ve “destek” gibi anahtar kelimeler üzerinde yoğunlaşmıştır. Bu temada, ortaya çıkan cevaplar, birbirleriyle bağlantılı olarak dile getirilmiştir. Aslında görüşmeciler, bilinçlendirmenin olmasını dile getirirken, bunun eğitimle sağlanabileceğini de ifade etmekte ve bu durumun, destek olarak değerlendirilebileceğini de

söylemektedir. Bu sebeple temaya ait alt temalar kendi içinde keskin çizgilerle ayrılabilir durumda değildir. Görüşmecilere ait ifadeler aşağıda yer almaktadır.

“Anlayış olsaydı, empati olsaydı şiddet sonlanırdı. Eğer orada amca iyi bir eğitim alsaydı, iyi bir bilinç sahibi olsaydı, ona empati duyardı, şiddet olmazdı. Dışarıdan birisinin demesiyle olacak iş değil. Önce bireyi değiştireceksin, sonra şiddet değişecek.” (G1, E).

“Bence insanlar eğitilmeli. Eğitim olduğunda böyle şiddet olayları daha az oluyor benim gördüğüm kadarıyla. Ama eğitim okul eğitimi değil; şiddetin önlenmesine yönelik eğitim olmalı.” (G10, E).

“Destek alabileceğim birileri olmasaydı, ben gizlemek zorunda hissetseydim kendimi, bu böyle sürüp giderdi diye düşünüyorum. Aileler, çocuklarına sahip çıkmalı özellikle.” (G11, K).

“Dayak yiyen kişinin destek alabileceği birileri olduğunda bu durum kalıcı olmaz.” (G12, E).

“Babalar, özellikle kızlarına karşı şefkatli davranmalı, çok sevmeli. Babaların bu konuda eğitim alması gerekiyor bence. Ailede başlıyor her şey.” (G13, K).

“Şiddet gören kişilerin destek alabileceği yerler olmalı. Zaten var, biliyorum. Polise gidebilir, kadın sığınma evleri var ama bunlar, durum ortaya çıktıktan sonra sürdürülebilir olmayan çözümler. Daha köklü bir çözüme ihtiyaç var. Şiddet uygulayan kişiler eğitim almalı mesela.” (G14, K).

“Annem ve babam biraz daha sakin olsaydı, ya da babam daha sakin bir insan olsaydı şiddet olmazdı. Babamın dişlerini sıkıp ‘sus artık, susmuyorsun’ dediğini hatırlıyorum mesela. Annem de biraz sakin olsaydı... Zaten babam ilk başlarda kendine falan vuruyormuş böyle kafasını kanatıyormuş. Bir de annem babama çok aşık mesela. Hala mesela istese babam tekrar evlenelim dese evlenir yani. Annem, kendine vurma, bana vur diyerek zaten. İlk başlarda çok ağır vurduğunda hiçbir zaman şikayet şeyi olmamıştı. Son zamanlarda... Bir kere dışarıdayken anneme şiddet uygulamıştı arabada. Şikayet edilmiş, polisler falan geldi. Beni sorguya çektiklerinde babamı o an ele veremedim. Babam olduğu için büyük ihtimalle. Annemin çok şeyi yok, böyle arkası şey olsa zaten. Anneme sahip çıkan olsaydı... Babamın çekineceği bir durum olsaydı...” (G2, K).

“Bence ikisi de hastaydı onların, tedavi görmeleri gerekirdi. Onlar öyle kavga dövüş devam edip gidecekler, birbirlerini sevdiklerini sanıyorlar ama zararları sadece kendilerine de değil. Çevrelerindeki insanları da etkiliyorlar bence. Yardımcı olabilecek bir eğitim mi olur artık, destek mi olur, her neyse almaları lazım. Bunun gibi hikayeler de çok oluyor gördüğüm kadarıyla çevremde.” (G3, E).

“Arayabileceğim birileri olsaydı, belki bu durum olmazdı. Polisi hem arkadaşım da kaldığım için ve onu olaya dahil etmemek için aramadım hem de reşit değildim ve aileme olay gider diye tedirgin oldum. O gün korkmasaydım, ailemden korkmasaydım ki anlayışsız insanlar da değiller, arkadaşımı korumak istemeseydim, polise giderdim. Şu an vicdanen ceza çektiğini düşünüyorum ama o zaman bunun bir cezası olmalı, onu da çekirdi. Ben çekindim, söyleyemedim. Herkesin benim gibi korkacağını düşünüp belki fazlasını başkasına yapmaya kalkacak.” (G4, K).

“Yaşadığım yerde şiddet normal karşılanıyor. Şu an memleketimden çok uzaktayım ve şimdi şiddet gören birine rastladığımda, hak etmiştir diye düşünmek yerine, böyle olmamalı diyorum. O çevreden uzaklaşınca şiddeti algılama biçimim de değişti.” (G6, K).

“Sakinleşmeyi bilseydi belki kızgınlık anında, bununla ilgili bir destek yada eğitim almış olsaydı şiddet yaşanmayabilirdi. Çünkü her ne kadar kavga çıkacağı belli olsa da şiddet anlık gelişen bir durum ve bu durumu yaşarken sonlandırmak kişinin kendisine bağlı.” (G7, K).

“Ben çok farklı mı gittim acaba diye hala kendimi sorgularım. Ben biraz alttan alsaydım belki, bu tür olaylar yaşanmayabilirdi. Ya da ben farklı davranıyor olsaydım, böyle durumlar söz konusu olur muydu bilmiyorum. Zaten kendisi lise mezunuydu, ona eğitim aldirmek falan çok zordu. Eğitilemez diye düşünüyorum.” (G8, K).

“Dayak yediğimde hiç biri gelse de beni kurtarsa diye düşünmedim ki ben. Öyle olsa evden kaçırdım en basitinden. Babanı gidip polise mi vereceksin hem? Öyle bir şey mümkün mü?” (G9, E).

Görüşmelerden şiddet önerileri konusunda, aşağıdaki kelime bulutuna ulaşılmıştır. Görüşmeciler, şiddet konusunda çözüm önerisi sunma konusunda, sıklıkla aşağıda yer alan kelimelere vurgu yapmışlardır.

Görsel 4. Çözüm Önerilerine Ait Kelime Bulutu



Görüşülenlerin çözüm önerileri incelendiğinde, genel itibarıyla eğitim ve bilinçlenme üzerinde durdukları dikkat çekmektedir. Cevaplarda destek alınması gerektiğini ifade eden görüşülenlerin bir kısmı şiddet mağdurunun destek alması gerektiğini belirtirken, diğer bir kısmı da failin de sergilediği davranışlar konusunda farkındalık geliştirebilmesi için destek alması gerektiğini ifade etmiştir. Konu bütünsel olarak incelendiğinde, hem eğitimlerin, hem de desteklerin toplumun her kesimine verilmesi gerektiği sonucuna ulaşılmaktadır.

Ayrıca şiddet anında ya da sonrasında mevcut destek birimleri konusunda da görüşülenlerin düşüncelerinin fikirleri belirli noktalarda yoğunluk göstermektedir. Özellikle aile içi şiddet vakalarında, olay anında müdahale edilebilmesi konusunda çekinceler bulunmaktadır. Şiddet faillerinin, mağdurun yakını olması durumunda vakanın kolluk kuvvetlerine yansıtılmaması konusunda bir sosyal baskı hissedildiği de gözlemlenmiştir.

Bu başlık altında öne çıkan bir başka öneri de toplumsal ölçekte, şiddet ve öfke kontrolü gibi eğitimlerin gerçekleştirilmesi olmuştur. Görüşülenler, şiddetin toplumun her kesiminde görülen bir davranış biçimi olduğundan yola çıkarak, okul eğitiminin şiddet eğitiminden farklı olduğunu belirtme ihtiyacı duymuşlardır. Onlara göre, son derece eğitilmiş insanlar, örneğin, öfke kontrolü eğitimi almadıkça şiddet konusunda eğitilmiş sayılmamaktadır.

SONUÇ VE ÖNERİLER

Bu çalışmada, özellikle hayatlarında şiddet deneyimi olan üniversite öğrencileri seçilmiştir. Buradaki amaç, şiddet kavramı hakkında farkındalık geliştirmiş ve bu durumu birincil olarak yaşamış bireylerin, tecrübelerinden ve çözüm önerilerinden faydalanmaktır.

Yapılan görüşmeler bütünsel olarak incelendiğinde, şiddetin yaygın olarak fiziksel olarak anlaşıldığı görülmektedir. Araştırmaya katılmayı kabul eden kişiler şiddeti tanımlarken baskı ve zorlama gibi durumlardan hareket etmiş, kendi deneyimlerinden bahsederken ağırlıklı fiziksel şiddetle ilgili tecrübelerini aktarmışlardır. Görüşmelere, sadece psikolojik ya da ekonomik şiddet deneyimi olduğunu belirterek katılan katılımcı olmamıştır.

Şiddet denildiğinde akla öncelikle fiziksel şiddetin gelmesini doğrudan bir durum, şiddet failinin özellikleri sorulduğunda da belirginlik kazanmaktadır. Şiddeti uygulayan kişilerin fiziksel üstünlüklerine ve güç kavramına atıf yapılan tanımlamalara rastlanılmıştır. Çalışma kapsamında şiddet deneyimleri iki temel kümede sınıflandırılmıştır: kendileri şiddet mağduru olan katılımcılar ve bir yakınının maruz kaldığı şiddete şahit olanlar.

Şiddete doğrudan uğrayan katılımcıların tümü bu şiddeti yakın çevrelerinde bulunan, tanıdıkları kişilerden görmüşlerdir. Bu durum kendi içinde bir sorun barındırmaktadır. Bireyler, içine doğdukları ailede ve güven duygusunu en çok hissetmesi gereken yerde şiddet deneyimi yaşadığında, bu durumu anlamlandırmak konusunda bakış açıları değişebilmektedir. Yine partnerlerinden şiddet gören birden fazla katılımcı, partner şiddetine maruz kaldıklarında failde pişmanlık gördüklerini ve aslında böyle şeyler yapacak insanlar olmadıklarını düşünerek birkaç kez affettiklerini belirtmişlerdir. Bireyler duygusal bağ geliştirdikleri kişilerden şiddet gördüklerinde, bu durumu açıklama çabasına da girebilmekteledir. Kıskançlık, kişinin çok öfkelenmesi, failin kendi geçmişinde şiddet öyküsünün olması, mağdurların özellikle belirttiği durumların arasındadır. Ayrıca, katılımcılardan, şiddet mağduru olduğu ya da bir şiddet olayına tanıklık ettiği halde, mağduru da suçlu olabileceği ile ilgili görüş bildirenlere rastlanılmıştır. Bu durumda, şiddet failinin üstüne çok gidilmesi, şiddet faili karşısında sakin olunmaması ya da susulmaması gibi nedenler dile getirildiğine rastlanılmıştır. Bu noktada çalışmanın kavramsal çerçevesinde değinilmiş olan kültürel ve sembolik şiddet kavramlarının, uygulamada görüşülenlerin ifadelerinde yeniden gündeme geldiği görülmektedir. Kültürel olarak aktarılmış olan bazı roller gereği, şiddet mağduru kişinin susmaması, sakin olmaması gibi gerekçelerle -örtük şekilde- şiddete uğramasının meşru olabileceğini dile getiren ifadelerle rastlanılmıştır.

Görüşmeciler gerek tanıklık ettikleri gerek kendileri deneyimledikleri şiddet olaylarının, üzerinden ne kadar vakit geçmiş olursa olsun, kendilerinde birtakım yansımaları olduğunu dile getirmişlerdir. Bu yansımalar, olumlu olabileceği gibi olumsuz da olabilmektedir. Şiddet deneyimlerinden sonra şiddet gören bireylere yardımcı olmak yönünde bir farkındalık geliştirdiğini beyan eden görüşmeciler olmuştur. Yine benzer şekilde, şiddetin ne kadar yıkıcı olduğunu gördüğü için kendilerinin asla bu davranışa başvurmayacağını söyleyen görüşmeciler bulunmaktadır. Ancak olumsuz bir etkinin yansımaları yaşadığını söyleyen kimi katılımcılar, belki de şiddeti yaşarken fark etmedikleri şekilde fiziksel tepki gösterdiklerini, şiddeti andıran bir durum oluştuğu anda ellerinin titrediğini, ağlama krizleri yaşayabildiklerini ifade etmiş ve hatta kimi görüşmeciler, bu sebeple hala psikolojik destek aldıklarını ifade etmiştir.

Son olarak sunulan çözüm önerilerinin öne çıkanlarının eğitim, bilinçlenme ve destek olduğu görülmektedir. Görüşmeciler, vatandaşların tamamına şiddetle ilgili eğitimlerin verilmesi yönünde görüş birliği sağlamıştır. Mağdurların eğitim görmesini çözüm olarak belirtenler de olmuştur ancak genel olarak düşünceler halkın bu konudaki bilincinin artırılmasına yönelik çalışmalar yapılması üzerinde toplanmaktadır. Aynı zamanda destek hizmetlerinin sadece şiddet sonrası verilmesi yerine

düzenli erişilebilir bir hizmet olarak sunulmasının hem fiziksel hem psikolojik şartların iyileştirilebileceği yönünde öneriler de göze çarpmaktadır.

Bu noktada, yapılan çalışma bütünsel olarak incelendiğinde, şiddet eğitiminin eğitimin her kademesine eklenmesi gerektiği sonucuna ulaşılmıştır. İlköğretim kademesinden itibaren toplumsal cinsiyet üzerine olanlarla birlikte müfredatlara yerleştirilecek olan dersler pedagojik olarak öğrencilerin kademe ve seviyelerine göre düzenlenebilir. Bu sayede, bireylerin erken yaştan itibaren şiddet konusunda bir farkındalık geliştirerek kendileri ya da bir yakınları şiddete maruz kaldığında neler yapılması gerektiği yönünde de bilinç geliştirilmeleri sağlanabilecektir.

Ayrıca, destek hizmetleri konusunda şiddet davranışı henüz başlamadan önce geliştirilebilecek birtakım önlemlerin olabileceği de düşünülmektedir. Aile Danışmanlığı sisteminin, aile hekimliğine benzer şekilde, öncelikle pilot bazı bölgelerde uygulanması, ardından bütün vatandaşları kapsayacak şekilde geliştirilmesi olursa, henüz şiddet davranışı ortaya çıkmadan önce, koruyucu-önleyici önlemler arasında yer alabilmesi mümkün olacaktır.

Çıkar Çatışması Beyanı

“Şiddet Kavramı Üzerine Nitel Bir Araştırma: Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Öğrencileri Örneği” isimli makale ile ilgili herhangi bir kurum, kuruluş, kişi çıkar çatışması bulunmamaktadır.

KAYNAKÇA

- Bourdieu, P. (2014). *Eril Tahakküm*. Bediz Yılmaz (Çev.). İstanbul: Bağlam.
- Cankardaş Nalbantçılar, S. (2018). *Yakın İlişkilerde Psikolojik Şiddet Deneyimi İle Travmatik Stres Belirtileri Arasında Peritravmatik Sıkıntı ve Kontrol Kaybı İle Posttravmatik Duyguların Aracı Rolü*. Yayınlanmamış Doktora tezi. İstanbul Arel Üniversitesi, İstanbul.
- Creswell, J. W. (2018). *Nitel Araştırma Yöntemleri: Beş Yaklaşım Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*. Mesut Bütün, Selçuk Beşir Demir. (Çev. Ed.). Ankara: Siyasal.
- Durkheim, E. (1952). *Suicide: A Study in Sociology*. London: Routledge.
- Ergil, D. (2001). Şiddetin Kültürel Kökenleri. *Bilim ve Teknik*. 399. 40- 41.
- Foucault, M. (1997). *Discipline And Punish: The Birth Of The Prison*. London: Penguin.
- Galtung, J. (1990). Cultural Violence. *Journal of Peace Research*. 27(3). 291-305.
- Güneri, F. Y. (1996). Aile İçinde Kadına Yöneltilen Şiddet. *Evdeki Terör: Kadına Yönelik Şiddet* içinde (s. 87-92). İstanbul: Mor Çatı.
- Haylı, Ç. M. ve Gökdoğan, M. R. (2019). Aile İçi Şiddet. *Journal of International Social Research*. 12(63). 631-635.
- Hobart, M. (1996). Şiddet ve Susku: Bir Eylem Siyasetine Doğru. *Cogito: Şiddet*. 6-7. 51-64.
- Keçe, C. (2020). Kadına Şiddet İnsanlığa Şiddet. *46'lık Fikir, Sanat, Edebiyat ve Psikoloji Dergisi*. (12). 6-8.
- Konuk Kandemir, N. ve Alici, B. (2022). Ekonomik Şiddetin Toplumsal Yansımalarına Türk Sinemasından Bakış: Nefesim Kesilene Kadar Örneği. *Marmara Üniversitesi Öneri Dergisi* 17(57). 365-385.
- Kurtulmuş, E. (2018). *Eşler Arasındaki Psikolojik Şiddetin Demografik Özellikler Açısından İncelenmesi*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Kuş, E. (2006). *Sosyal Bilimlerde Bilgisayar Destekli Nitel Veri Analizi: Örnek Program Nvivo ile Gösterimler*. Ankara: Anı.
- Moser, C. and Winton, A. (2002). *Violence in The Central American Region: Towards An Integrated Framework For Violence Reduction*. Working paper 171. London: Overseas Development Institute.
- Oktay, E. Y. (2015). Türkiye'nin ve Dünyanın Ortak Sorunu: Kadına Şiddet. *Journal Of Academic Studies*. 16(64). 57-118.
- Steenkamp, C. (2005), The Legacy of War: Conceptualizing a 'Culture of Violence' to Explain Violence after Peace Accords. *The Round Table*. 94(379). 253- 267.
- Stewart, D. E. and Robinson, G. E. (1998). A Review of Domestic Violence And Women's Mental Health. *Archives of Women's Mental Health*. 1(1). 83-89.
- World Health Organization (2002) *World Report on Violence and Health*. Geneva: WHO.
- Yetim, D. ve Şahin E. M. (2009). Aile Hekimliğinde Kadına Yönelik Şiddete Karşı Yaklaşım. *Aile Hekimliği Dergisi*. 2(2). 48-53.

ISTANBUL CAB DRIVERS AND DISPUTE RESOLUTION: A STUDY OF LEGAL CONSCIOUSNESS¹

Arda İbikoğlu,² Eyüp Mert Birdal,³ Enes Kuruçay⁴

Abstract

For three decades until November 2021, when an additional 1,000 cab licenses were issued, the total number of cab licenses in İstanbul was limited to 17,395. As the total number of cab licenses has not kept pace with İstanbul's growing population, it has become impossible in the last decade to find an available cab during rush hours. The increasing scarcity of cabs not only turned this issue into an important social and political problem; it also brought many other players into the market, such as pirate cabs and Uber, the ridesharing app. Surprisingly, there is limited scholarly research on İstanbul cab drivers and the sector in general. Based on a research project conducted by undergraduate students in İstanbul during the fall of 2017, this article takes a comparative look at how İstanbul cab drivers engage in dispute resolution. During field work based on 19 semi-structured interviews with cab drivers and participant observation at a cab station, two types of grievances emerged as the most important issues for these drivers: 1) problems at the cab station, especially with the order of dispatching, and 2) encroachment by Uber. While most of the drivers were quite successful in utilizing various dispute resolution mechanisms in dealing with grievances at the cab station, very few of them engaged in mobilization, such as pursuing mechanisms to combat the increasing competition from Uber. We argue in this article that cab drivers are more likely to mobilize in defense of their rights if they believe that they are legitimate and rights-bearing subjects, as they are at the cab station. However, they are less likely to mobilize for their rights if they believe that they are marginalized and disreputable members of society, as in the case of their grievances against Uber. In other words, we argue that rights mobilization depends heavily on a sense of belonging.

Keywords: Sociology of law, law and society studies, legal consciousness, legal mobilization, sociology of work.

¹ Authors' Note: We would like to thank Tuna Kuyucu, Yalçın Işığaner, Yücel Tüzün İbikoğlu, Ersin Embel, Gözde Orhan, Tuba Demirci, Banu Kavaklı, Ayşe Yetiş Bayraktar, Yağmur Nuhurat, Seda Kalem Berk, Rüya Yüksel, and the two anonymous reviewers for their valuable comments and criticisms.

² Asst. Prof., Altınbaş University, Department of Sociology, arda.ibikoglu@altinbas.edu.tr, ORCID: 0000-0002-6100-318X

³ Humboldt University of Berlin, MA Research Training Program in Social Sciences, eyup.mert.birdal@hu-berlin.de, ORCID: 0000-0002-1811-057X

⁴ İstanbul University, MS Program in Neuroscience, eneskuruçay2@gmail.com, ORCID: 0000-0002-4627-7385

İSTANBUL TAKSİ ŞOFÖRLERİ VE GÜNDELİK HAYATTA HAK KULLANIMI

Öz

Bu araştırmada taksi şoförlerinin kendi aralarındaki problemleri başarıyla çözerken neden Uber karşısında organize olmakta yetersiz kaldıklarını inceledik. Yarı-yapılandırılmış görüşmelerdeki temel hedefimiz taksi şoförlerinin işleriyle ilgili şikâyetlerini ve bu şikâyetlerin çözümüyle ilgili yaptıklarını tespit etmektir. Taksi şoförlerinin dile getirdiği en önemli şikâyetler durak sırası ve Uber kullanımı olarak ortaya çıktı. Bu şikâyetleri ile ilgili ne yaptıklarını sorduğumuzda, kendi aralarındaki durak sırasıyla ilgili problemleri çeşitli şekillerde çözüme ulaştırdıklarını görürken, Uber hakkındaki şikâyetlerinde çözümsüz veya çaresiz kaldıklarını gördük. Bu makalede, hukuk bilinci kavramından hareketle, taksi şoförlerinin kendilerini hak sahibi bireyler olarak konumlandırmalarının bu farklılığı açıklamada temel faktör olduğunu öne sürüyoruz. Taksi şoförleri kendi aralarındaki meselelerde hak sahibi ve meşru bireyler olarak hareket edebilirken, Uber meselesi gibi daha geniş çaplı toplumsal çatışmalarda kendilerini marjinal olarak konumlandırıp hak arayışından imtina etmektedirler. Çalışmamızda, topladığımız veriden hareketle, taksi şoförlerinin kendilerini nasıl ekonomik, sosyal ve siyasi açılardan marjinalize olarak konumlandırdıklarını gösteriyoruz. İstanbul taksi şoförleri üzerine olan çalışmamızda, hukuk bilinci kavramından hareketle, gündelik hayatta hak kullanımının aidiyet hissiyle doğrudan ilişkili olduğunu iddia ediyoruz.

Anahtar kelimeler: Hukuk sosyolojisi, hukuk ve toplum çalışmaları, hukuk bilinci, çalışma sosyolojisi.

INTRODUCTION

For three decades until November 2021, when an additional 1,000 cab licenses were issued, the total number of cab licenses in İstanbul were set to 17,395.⁵ As the total number of cab licenses did not keep in pace with İstanbul's rising population, it has simply become impossible to find a free cab during rush hours in İstanbul in the past decade.⁶ The increasing scarcity of cabs did not only turn the issue into an important social and political problem⁷, but also brought many other players into the market, such as pirate cabs⁸ and Uber, the share-riding app.⁹ In addition to cab scarcity and the conflicts around it, the cab drivers are increasingly portrayed as rude and dishonest on media and social media.¹⁰ Despite all these concerns about cabs, there is not much scholarly research on İstanbul cab drivers or the sector in general.¹¹ This essay aims to address this void by focusing on cab drivers, their problems and how they deal with those problems.

Based on a research project undertaken by undergraduate students in İstanbul during Fall 2017¹², this article is a comparative look at how İstanbul cab drivers engage in dispute resolution. During our field work, which was based on 19 semi-structured interviews with cab drivers, and participant observation at a cab station, two types of grievances emerged as the most important issues for these drivers: 1) Problems at the cab station, especially with dispatch order; and 2) The encroachment of Uber. When most of the drivers were quite successful in utilizing various dispute resolution mechanisms in dealing with grievances at the cab station, very few of them were engaged in mobilizing such mechanisms against increasing competition from Uber. Why were İstanbul cab drivers more successful in addressing problems at the cab station when they were much more hesitant against Uber? We argue in this essay that cab drivers are more likely to mobilize their rights if they believe they are legitimate and rights-bearing subjects (as they are in the cab station). However, they are less likely to mobilize their rights if they believe they are marginalized and disreputable members of the society (as in the case of their grievances against Uber). In other words, we argue that rights mobilization depends heavily on a sense of belonging.

In order to address the question of how İstanbul cab drivers deal with their problems, we rely on the law and society scholarship that focuses on the everyday life of the law, instead of focusing only on the formal institutions of law. We believe that the field of sociology of law, a very under-utilized field in Turkey, offers us a valuable tool in addressing major social problems and conflicts through a micro-sociological approach that focuses on the mindsets and worldviews of individual actors on the ground. To understand why cab drivers seem proactive facing problems at the cab station but seem hesitant facing Uber, we rely specifically on the literature on legal consciousness.

⁵ As a result of İstanbul Metropolitan Municipality's insistence, UKOME (*Ulaştırma Koordinasyon Merkezi – Transportation Coordination Center*) agreed on transferring 1,000 inactive minibus licenses to cab licenses. See <https://www.haberturk.com/istanbul-a-bin-yeni-taksi-geliyor-haberler-3240340>. (Accessed on 02/04/2022).

⁶ https://www.sozcu.com.tr/2021/gundem/ekrem-imamoglu-istanbulluyu-yoran-ve-uzen-taksi-sistemi-degisecek-6679911/?utm_source=ilgili_haber&utm_medium=free&utm_campaign=ilgilihaber. (Accessed on 02/04/2022).

⁷ Although there is an increasing demand for cabs from the public, the authorities seem to be in favor of cab driver associations' call for limiting cab licenses. For example, see <https://tr.euronews.com/2021/10/28/taksi-problemi-suruculerde-kazanc-bask-s-ibb-de-cozum-aray-s-plaka-sahiplerinde-kay-p-kork> (Accessed on 08/04/2021)

⁸ Cab drivers without a license.

⁹ Uber entered the Turkish market in 2014 and drew the wrath of cab associations. The dispute led to a court case as a result of which Uber limited its business in Turkey to working only with drivers with a cab license in 2019.

¹⁰ See <https://onedio.com/haber/taksicilerle-yasadiklari-komik-anlari-paylasarak-herkesi-gulduren-15-kisi-753742> (Accessed on 07/04/2021); and <https://www.turkiyegazetesi.com.tr/gundem/839313.aspx> (Accessed on 07/04/2021).

¹¹ Although not specifically on taxi drivers, we should note two important studies that focus on driving in İstanbul traffic: (Nuhurat, 2020; Yazici, 2013).

¹² We would like to thank our friends who participated in this study: Dila Nur Başbuğa, Efsun Pırl Yener, Ezgi Sancak, Gamze Nur Kurt, Hilal Erol, İrem Nur Dabak, Kamuran Gülcan Çakan, Merve Ak, Merve Ayvaz, Özgenur Karıksız, Özlem Pulat, Pelin Mert.

1. DISPUTES AND LEGAL CONSCIOUSNESS

Not all injuries are translated into disputes. Felstiner, Abel, and Sarat, in their classic article (Felstiner, Abel, & Sarat, 1981) determine three crucial steps through which injuries are transformed into disputes: 1) Naming an injury; 2) Blaming another party turns it into a grievance; 3) Claiming turns the grievance into a dispute when it is rejected. Identifying these transformations as “subjective, unstable, reactive, complicated, and incomplete” (Felstiner et al., 1981: 637), the authors emphasize the fact that disputes are only a fraction of the perceived injuries, and that the sociology of law has to delve into these mundane acts of naming, blaming, and claiming to unearth the meaning-making and negotiations that take place in the shadow of law.

The concept of legal consciousness aims to address the contextuality of law at the level of the individual or groups of individuals. One of the earliest definitions of the term is: “The ways people understand and use law” (Merry, 1990, p. 5). Ewick and Silbey (1998) define the study of legal consciousness as “how legality is experienced and understood by ordinary people as they engage, avoid, or resist the law and legal meanings” (p. 35). A more recent study defines legal consciousness as “encompassing a person’s attitudes toward, willingness to mobilize, suppositions about, and experiences of the law” (Young, 2014, p. 501). The studies on legal consciousness range from those that emphasize the role of past experiences with law and demographics on legal consciousness (e.g., Abrego, 2011; Boittin, 2013; Hoffmann, 2005; Nielsen, 2000) to those that underline the role of the institutional setting and social relations on legal consciousness (e.g., Gallagher, 2006; Hoffmann, 2003; Marshall, 2003, 2005). For example, Nielsen (2000) interviews people on what they think about sexual harassment on the street to find out that there is almost universal resistance against legal mobilization despite a clear sense of injury. However, she argues, different demographic groups (women, African Americans, and white men) resist legal mobilization in these instances for completely different reasons. In another example, Hoffmann (2003) compares dispute resolution mechanisms of two different cab companies: a privately owned one and a cooperatively owned one. In her account, cab drivers in the cooperative preferred formal or informal dispute resolution mechanisms, whereas cab drivers in the privately-owned company used only informal dispute resolution mechanisms or they simply resigned. All these studies investigate how differently situated individuals or groups of individuals deal with and make sense of the law in different ways¹³. In this study, we follow the example of works that focus on the legal consciousness of marginalized groups such as sex workers, immigrants, same-sex couples, and LGBT people (e.g., Abrego, 2011; Boittin, 2013; Hull, 2003, 2016).

Legal consciousness also has a relational character. Kathryn Young (2014) introduces the concept of “second-order legal consciousness” in a relatively recent ethnographic essay on cockfighters in Hawaii to underline this relational character of legal consciousness. She asserts that “a person’s beliefs about the legal consciousness of any individual besides herself, or of any group whether or not she is part of it” is also an important factor that affects an individual’s legal consciousness” (Young, 2014, p. 502). For example, the cockfighters believe that despite the illegality of their activity, they are upstanding citizens who follow the law, and that the police implicitly recognize that. They believe that the police engage only in noon-time busts as long as cockfighters monitor themselves by avoiding violence and drug trade.¹⁴ Despite the apparent illegality of the affair, the cockfighters enforce order and derive a sense of legitimacy, based on their understanding of an implicit pact with the police. In other words, cockfighters organize their affairs in clear relation to the law, based on their assumptions of the police’s legal consciousness, i.e. a second-order layer of legal consciousness. The concept of second-order layer of legal consciousness enables us to focus on the relational factors that affect the individual’s or a group of individuals’ legal consciousness.

¹³ For recent comprehensive studies that categorize and evaluate different approaches to the concept of legal consciousness, see (Chua & Engel, 2019; Lehoucq & Taylor, 2019).

¹⁴ For methodological and ethical reasons, Young had not interviewed the police, so we do not know the extent to which the cockfighters’ interpretations of police intent are realistic.

Another article that underlines the relational character of legal consciousness is Leisy Abrego's study that focuses on how U.S. citizens with mixed-status family members practice and understand citizenship (Abrego, 2019). Abrego argues that these individuals' legal consciousness of their citizenship is "based on lived experiences of privilege, responsibility, and guilt – and all of these rooted in the love they feel for their families" (Abrego, 2019: 665). For example, when some citizens had older siblings (without citizenship status), they experienced their citizenship based on their feelings about the struggles of their older sibling. In many instances, the older sibling had failed to continue university education due to lack of financial support that is ordinarily provided to citizens. As a result, some of the younger siblings with citizenship status refused to make use of their citizenship, feeling guilty of their privilege; whereas some of them showed an extra effort to make use of their citizenship, feeling responsibility for their entire family. Abrego succinctly demonstrates the ways in which feelings for other family members shape how citizenship is experienced, a very good example for the relational character of legal consciousness (Abrego, 2019).

We rely on the relational character of legal consciousness to illustrate the different approaches that the cab drivers in Istanbul take when they are faced with different types of grievances. We argue in this article that when cab drivers face problems at the cab station, a place where they feel themselves as legitimate partners, they mobilize mostly informal mechanisms to resolve their grievances. How they imagine the cab station and their place in it – undoubtedly a relational configuration – plays a very important role in how they identify their grievances and the ways to resolve them. However, when they face a conflict that is grander in scale, such as Uber's encroachment, they "lump it," i.e. they do not mobilize their rights either formally or informally. We argue that this lack of mobilization is a consequence of an overwhelming sense of marginalization. They feel economically, socially, and bureaucratically marginalized. In the society that cab drivers imagine, they themselves appear as untrustworthy and second-class citizens. Consequently, they feel disempowered to initiate any meaningful action to address their grievances.

2. TAXI DRIVERS IN İSTANBUL

İstanbul is a gigantic metropole of approximately fifteen million people.¹⁵ A relatively recent article, reports the total number of daily commuters in İstanbul around nine million (Öztürk & Öztürk, 2010, p. 4980). A striking 89.40% of these commuters use road transport (which includes buses, cars, minibuses, cabs, personnel service vehicles, and school buses), while only a meager 7.91% rely on rail transport. Furthermore, the share of water transportation is quite insignificant even though İstanbul is a coastal city separated by the scenic Bosphorus and with long coastal lines stretching across the Marmara Sea. Although, most of the commuters rely on road transport in İstanbul, cabs carry only 2.99% of the total commuters.¹⁶

Even though cabs constitute a small share of the total vehicles in İstanbul, the sector has traditionally been quite lucrative. Cabs require a license to operate. These licenses are owned by individuals and are then issued to a specific car. Until recently, all iconic yellow taxi cars were Segment C vehicles, i.e. compact cars, or medium cars. Since May 2018, taxi licenses in İstanbul can accommodate larger segment D turquoise vehicles, and even larger Segment E black VIP vehicles. Regardless of the new vehicle types, the total number of cab licenses in İstanbul stayed the same in İstanbul, 17,395 to be exact, (*İstanbul Yıllık Ulaşım Raporu 2017, 2018*) since 1986.¹⁷ Only recently in November 2021, with an additional 1,000 cab licenses, the total has increased to 18,395. Although the

¹⁵ According to recent TÜİK (Turkish Statistical Institute) reports 18,71% of Turkey's population lives in İstanbul; in total 15.840.900.

¹⁶ These numbers translate as approximately twenty customers for each cab. We would like to note that this is significantly less than what some cab drivers told us in interviews. The drivers mentioned approximately twenty customers for each day but considering that most cabs employ two drivers per day, the total rides would be approximately forty for each taxi.

¹⁷ Interview with Hüseyin Duman, the chairman of the United Taxi Drivers Association (*Birleşik Taksi Şoförleri Derneği*) on 27/02/2019.

underlying reasons for this situation are beyond the scope of this study, we should note that cab licenses have become incredibly expensive in the past years. In 2018, a cab license was approximately 1,500,000 TL¹⁸, about thirty times the cost of a brand-new segment C taxi vehicle. The relative dearth of license plates (in a city that continuously grows) plays an important role in shaping the labor market for cab drivers and the class structure within the taxi business overall. A recent study found out that only 21% of the cab drivers own the cab license (Munzuroğlu, Şeker, & Musaoğlu, 2017). 25% of the cab drivers are renting the cab license, and the majority (54%) are just wage-laborers. Most taxis have two drivers that work in twelve-hour shifts. However, it is possible to come across three eight-hour shifts, or a license owner that works alone in his vehicle. We will further discuss the economic structure of the cab business, especially the important role that *Otocenters* play in the industry, in the following sections.

At the time of our fieldwork there were 511 cab stations in İstanbul as indicated in a recent municipal report. (*İstanbul Yıllık Ulaşım Raporu 2017*, 2018) Cab stations are run by an individual or a board (constituted by some of the drivers). To our knowledge, cab stations do not operate as companies for profit. They do not take a share of the drivers' earnings. Drivers usually pay a weekly fee around 10 - 100 TL to pay for the expenses of the station, including the wages of the dispatchers. Although we do not have reliable information on the cab station membership ratio among the cab drivers, it would be safe to assume that at least half of the drivers are cab station members. There are no legal requirements to become a member of a cab station,¹⁹ but such membership entails a steady demand for taxi services through phone calls. All the vehicles are equipped with push-to-talk radio equipment, and the "station owner" (sometimes called the "station president") works as the dispatcher. Cab stations also provide solidarity, exchange of know-how, beverages, and other types of social and logistical support. In this study, we focused only on those drivers who are associated with a cab station, and we will not be able to comment on the business practices of those cab drivers who are not members of a cab station.

There are also several cab driver representative organizations such as İstanbul Chamber of Taxi Drivers (*İstanbul Taksiciler Esnaf Odası*), İstanbul Taxi Drivers Association (*İstanbul Taksiciler Birliği*) and United Taxi Drivers Association (*Birleşik Taksi Şoförleri Derneği, UTDA*). Although we tried to interview the representatives from each of these associations, we were only able to reach the chairman of the UTDA. We now turn to the main issue of this essay: Cab drivers' major grievances and how they deal with them. We will focus on two problems: problems with dispatch order and problems with Uber.

2.1. Problems with dispatch order

During our research, one of the most common grievances that the cab drivers mentioned was about dispatch order. Currently, there are six ways through which a cab can get customers: hailing in traffic, smartphone applications (such as *itaksi*, *bitaksi*, or *uber*), customer arrival at the cab station, customer call through the cab station, customer call to the driver himself, and waiting at suitable spots in traffic. Problems with dispatch order are about how customer calls are directed to the drivers. In most cab stations, the dispatcher keeps a list of the waiting drivers that is continuously updated upon each dispatch and arrival. Especially during periods of low demand, customer calls become more valuable, as drivers might end up waiting for hours for a customer. There is also a hierarchy within the customer calls: longer distances mean increased profit compared to a short ride within the

¹⁸ Unless specified, all the prices in this essay are of 2018 and in TL. According to the 'Inactive USD/TRY Banknote Buying Exchange Rate on 02/01/2018' that has been announced by the Central Bank of Turkey, the conversion rate was 3,76. Retrieved from <https://www.tcmb.gov.tr/kurlar/201801/02012018.xml>

¹⁹ During our field work, we have come across some cab stations that require a clean criminal record for new drivers, although it is not legally required.

neighborhood. Consequently, the set of rules through which customer calls are allocated at cab stations seems to be a permanently sensitive issue for cab drivers.

2.2. The encroachment of Uber

Uber, the US-based share-riding smartphone application had been operating in Turkey since 2014. Unlike other contemporary apps in Turkey such as *itaksi* and *bitaksi*, Uber works with vehicles that do not have the special cab license.²⁰ In other words, while other apps link customers and cab drivers for a fee, Uber additionally works with other vehicles, especially those with D2 licenses. D2 licenses are issued by the Ministry of Transportation and Infrastructure for domestic transportation. Traditionally, travel agencies and hotels own or rent such vehicles for the transportation of tourists. D2 licenses cost around 25,000 TL and are not subject to a quota as taxi licenses are. These are larger vehicles that can carry big groups. The most popular brands as of writing are Volkswagen Caravelle and Mercedes Vito. These vehicles, currently priced around 150,000 - 200,000 TL, are presumably the only requirement (in addition to acquiring a D2 license) to sign up for Uber and start carrying passengers. During our research, many cab drivers voiced concerns about Uber. In the following sections, we discuss these issues and how cab drivers addressed them.²¹

3. METHODS

In this study, we used two methods to develop our understanding of cab drivers' reliance on grievance resolution mechanisms.²² The first method comes out of a senior level course offered by one of the authors at a university in İstanbul in Fall 2017.²³ After theoretical preparation in the first half of the course, the students spent the second half formulating a research question and the questions they would like to ask to cab drivers in semi-structured interviews. Although, the instructor's initial course design aimed to investigate why cab drivers engaged in frequent rule-breaking in traffic, after the first half, the class collectively decided on pursuing a different line of questioning: What are the cab drivers' major grievances and what do they do about them? After the students conducted pilot interviews (in groups of two), the class met again and re-evaluated the research question and interview questions. Keeping in mind our concerns about the interviewers' safety and finding suitable locations for interviews, which were expected to last between half an hour to an hour, we decided to focus only on drivers associated with a cab station. Each of the student groups chose different districts²⁴ in İstanbul. Provided with an introductory letter from the instructor, each group of two students conducted two more interviews during December 2017 – January 2018. Except for two of them, all the interviewees were members of cab stations on the European side of İstanbul and male.²⁵ After transcribing the interviews, and uploading them to the course website, each student wrote a term paper using the collected data, which consisted of a total of twenty-five interviews. As our first method in this study, we use a portion of the collected data set in this course. After a careful review, we left out some of the interviews because they failed to follow the interview protocol. In this paper, we rely on nineteen interviews with cab drivers who are members of a cab station. We coded these interviews to categorize the type of grievances and grievance resolution mechanisms. The average age of the cab drivers was

²⁰ Uber has stopped operating with vehicles that do not own a cab license with an announcement in late May 2019.

²¹ Multiple lawsuits (united in a single lawsuit in February 20, 2019) have been filed against Uber by different taxi associations since 2016. In December 2019, the court decided on the status of Uber and stated that they were causing unfair competition in the market. Thus, the Uber website and application have received a blockade in Turkey, and Uber stopped its XL service in Turkey.

²² We did not attempt to contact Uber representatives as our goal in this essay was to understand how taxi drivers perceived their grievances and attempted to resolve them.

²³ Two of the authors were among the fifteen students in the course, which was offered at the Sociology Department of Altınbaş University in Fall 2017.

²⁴ We aimed to target districts with different socio-economic backgrounds.

²⁵ Our survey crew heard of a female cab driver and tried unsuccessfully to reach her for an interview. Consequently, all the interviewees were men. We do not have a demographic account of the taxi drivers, however in the study sample of a relatively recent study that focused on taxi drivers in İstanbul, 99% of the drivers were men (e.g., Dursun, Aytac, & Akıncı, 2011).

fifty. Most of them were middle school graduates with a monthly income of approximately 3,500 TL.²⁶ Thirteen drivers told us that they were the sole breadwinner for the household. Except for one driver, all of them were married. Nine of them considered their occupation as a cab driver but the rest stated otherwise. Three of them stated that they were retired. And finally, twelve of them were wage laborers, and seven of them were cab license owners.

Our second method of investigating cab drivers' disputes and dispute resolution mechanisms is based on participant observation. One of the authors spent approximately fifty hours (a total of fifteen visits over three months) at an Istanbul cab station, dubbed as the Yellow Cab Station from here on. He approached the cab drivers with full disclosure on the content and purpose of the study. He spent his time at the cab station initially as an observer, but over time ended up working as an apprentice dispatcher. We understand that a senior level college student's positionality might be different than some of the cab drivers' backgrounds. However, there are student drivers within the cab driver community, and we strongly believe he was not an outlier in terms of age and background. On the contrary, his identity as a young student might have contributed to the rather warm reception he experienced at the station. Short of a full ethnographic study of the cab stations, we believe this type of a participant observation enabled us to develop a better understanding of the grievances (and the plausible options of resolution) a cab driver faces in daily life. The detailed field notes, which were approximately fifty pages long overall, were kept daily. They were coded at the end of the field work to categorize the type of grievances and grievance resolution mechanisms.

4. DATA AND DISCUSSION

Our main goal in the interviews was identifying what the cab drivers' main grievances were and what they did about them. Fifteen out of nineteen interviewees said that they encountered problems at the cab station, and almost all of them identified dispatch order as one of the major problems. When they were asked if they did anything about it, ten interviewees said they solved it through informal mechanisms such as traditions, intervention of elders, or mediation. The most common method of resolution was the vague phrase: "We solve it among ourselves" (*Kendi aramızda çözeriz*). Five of the interviewees indicated that the cab station president would resolve the issue. When asked about Uber, eighteen out of nineteen interviewees said they had a problem with the company. However, when we asked if they did something about it, only five of them indicated that they did: Four of them had officially complained to the police or the municipality, and only one cab driver had been involved in grassroots mobilization.

When the cab drivers were quite successful in resolving their grievances at the cab station through informal grievance resolution mechanisms or the involvement of the cab station president, they were "lumping" their grievances against Uber. In this study, we set this discrepancy as our main question. In other words, why were cab drivers forced to inaction in their grievances against Uber, while they were able to resolve their grievances in the cab station? We argue that cab drivers are more likely to mobilize their rights if they believe they are legitimate and rights-bearing subjects (as they are in the cab station). However, they are less likely to mobilize their rights if they believe they are marginalized and disreputable members of the society (as in the case of Uber).

4.1. Problems at the Cab Station: "We Solve It Among Ourselves"

- Okay, do you encounter disagreements at the station?
- You run into arguments everywhere, every workplace, every society. But not fistfights. Well, that happens sometimes too... "Why did you pull your car there? Park it a bit further... Why

²⁶ Monthly minimum wage in Turkey was approximately 1,600 TL in 2018.

did you step on my foot?"... Since we are a family, we solve it among ourselves. That is just a momentary flash... (Hasan, Kadıköy, December 2017)²⁷

When we asked cab drivers about how they solve their problems at the cab station, the most common answer we got was "we solve it among ourselves." Another common answer was that the cab station president would solve it. Our field work indicated that these two answers are strongly related. During our interviews, even in the few stations where we came across formal rules and regulations for the cab station, the cab station president was usually the final adjudicator. As one cab driver noted:²⁸ "Everyone here trusts the justice distributed by the one here [points at the dispatcher's desk]. If they trust this one's justice, no one causes any problems about dispatch order." However, the cab drivers did not hesitate to criticize the decisions or negotiate for different interpretations. In other words, the phrase "we solve it among ourselves" does not necessarily mean a democratic participation in decision-making, yet the cab drivers think that they sufficiently belong to the cab station community to contest and negotiate. For example, when asked about how they solve problems at the cab station, another cab driver responded:²⁹ "The station owner resolves them... That person and the station owner meet. If I had a problem with a friend, me, him, and the station owner; the three of us meet. If there is a witness, we invite him as well and ask for his account." In other words, "we solve it among ourselves" is a collaborative process where the station owner is the unquestionable leader, but the cab drivers can participate in meaningful ways. We have heard of instances where a cab driver was so distraught by the decisions of a cab station president that he decided to leave the station for another one. We have also come across cab stations where the cab station president was very authoritarian. However, in most cases, the cab drivers had a significant role in decision-making processes.

We have also observed that although there seemed to be clear rules around dispatch order, these rules were continuously negotiated. For example, when a cab driver told us about the clear rules that govern dispatch order, he immediately continued with an exception:

- Now, we have some rules at the station. They are traditional. No one can break that tradition that easily. It is similar to picking your queue number at the bank. Whoever pushes the button first at the bank, gets the first queue number, and waits for her turn. It is the same here. Whoever comes first, his plate number is written down, and he is dispatched first. But there is something like this, sometimes you can take the initiative. For example, you know a customer will be going to Aksaray. And then one of your friends has a business of his own there. But normally he is eighth or tenth in the queue. It doesn't matter. You can take the initiative and send him there. But no one can jump in like a thug and say "I go first!"... (Faruk, Bakırköy, December 2017)

It is clear from Faruk's remarks that although the "first come, first served" rule seems simple, in practice there are clear exceptions. Sometimes you need to "take the initiative." When one of us was a participant observer at the Yellow Cab Station, he came across many examples of how the rules of dispatch were negotiated among cab drivers. The excerpt below is a very good example for such a negotiation:

- Well, Mahmut [the dispatcher], I have a complaint. Only certain people should respond to push-to-talk.
- I hope nothing's wrong. What happened?
- Last night I was coming from the marketplace. There was an announcement: "Is there a vehicle close to the shopping mall? Customers are waiting!" I responded: "I am close. I can go there." Isn't it my right to pick up that customer?

²⁷ For anonymity, we are not using the cab drivers' real names.

²⁸ Yellow Cab Station, April 2018.

²⁹ Kemal, Küçük Çekmece, December 2017.

- [Another cab driver, Erol intervenes] If you were there on the spot, that would be your right but otherwise the cab in the list gets that customer.
- But brother, I am changing my path to go there! I am not going in the dispatch queue and I am saying so. How is it not my right?
- Brother, if we allow that, everyone would say “I can go there!” even when they are 10-15 minutes away. Don’t act as if you don’t know anything about the cab driver folks! (Yellow Cab Station, April 2018)

Demonstrated in the quote above, but also visible in many interviews, we observed that cab drivers share a common understanding about the rules of the cab station as a community. These rules are quite stable, but they are also open to adaptation. The last quote from the Yellow Cab Station very clearly shows how fairness of the rules is daily negotiated. In all these examples, the cab drivers perceive themselves as legitimate members of the station community and are actively involved in negotiating and reinterpreting the rules that govern conduct. Thus, it is a clear representation of how the meaning-making of the cab drivers in dispute resolution mechanisms is shaped in relation to their surroundings. They do not hold themselves back from actively participating in the negotiation process when they feel like equal members of the community. As we will see in the following sections, this is not present when the cab drivers are in an environment where they do not feel as equal members.

4.2. Grievances against Uber: “What’s there to do?”

- Do you know whether the state had introduced any regulations about Uber?
- Our chamber deals with that topic. But I think not.
- Okay but have you ever tried to carry your complaints to the relevant institutions?
- What’s there to do as an individual? Does it matter if I go and apply on my own? What would come out of it? Besides, do I even have time for that for God’s sake? (Ekrem, Bahçelievler, December 2017)

When we asked cab drivers what they were doing about Uber’s encroachment, the most common answer was: “What’s there to do?” (*Ne yapabilirim ki?*) It was usually accompanied with directing us towards the cab station president or cab driver association representatives. Most of the drivers did not feel sufficiently qualified to do something about Uber. In other words, most of the cab drivers did not think they could play a meaningful individual role in such a grand scale conflict, although they were aggrieved by it. In our field work, we have observed that cab drivers posited themselves as subjects of economic, social, and bureaucratic marginalization. We argue that such sense of marginalization plays an important role in the cab drivers’ lack of legal mobilization against Uber. In the rest of this section, we will focus on each sense of marginalization to underline how cab drivers refrain from mobilizing their rights at the societal scale.

4.2.1. Economic marginalization

During our fieldwork, we observed that cab drivers blame the economic structure of the cab industry for the declining quality of their work and the workforce. In their accounts, the ill reputation of Istanbul cab drivers is due to either the difficult working conditions, or the unqualified workers these conditions seem to attract. In other words, most of the cab drivers argue that they are increasingly exploited and economically marginalized by the major actors in the industry: *Otocenters* and cab license owners.

As we mentioned earlier, based on a relatively recent study (Munzuroğlu et al., 2017), only 21% of the cab drivers own their own cab licenses. 54% of the cab drivers work as wage laborers. These wage laborers are rarely hired by the cab license owners themselves. In most cases, the cab license owner uses *Otocenters* as intermediaries for a monthly lease, usually paid in cash. The *Otocenter*, then, either finds two wage laborers to work the cab, or re-leases the cab license to a cab driver, who himself

hires a wage laborer to drive the cab for the other half of the day. The *Otocenters* might also require the drivers to purchase the vehicle from them for prices above market value.

Almost all our interviewees who were wage laborers complained about high daily fees and offered an account such as the one below:

- I mean these fees are too high! You had to pay 170TL in the past. It is 200TL after the price raise. Gas prices increased. Diesel price rose 19%. It jumped from 4.40 to 5.50... And we pay 20 TL for the station. When you add all these daily expenses up, I am already 325-330 TL behind. (Ekrem, Bahçelievler, December 2017)

The term ‘wage laborers’ in the cab industry is a misnomer. Wage laborers like Ekrem do not work for a wage. On the contrary, they pay the cab license owner a daily fee. When we were conducting interviews in late 2017 and early 2018, the daily rate for a cab driver was 170-220 TL. (Considering the fact that two drivers work a car, the cab license owner or *Otocenter* earns approximately 400 TL per day as a “daily wage.”) When other daily expenses such as gas, food, cigarettes, cab station fee, and car cleaning are included, cab drivers argue that they start the day with approximately 300-350 TL in debt (e.g., Nuhurat, 2020, p. 9). Many argue that they need to earn a daily total of at least 450-500 TL to count it as a successful day, and that is not always possible in a city that is notorious for its slow traffic, especially during rush hours. In addition, almost all wage laborers told us that they paid for their own social security fees although it is the employer’s duty to do so. Most of the cab drivers believe that this business model is the underlying cause in their economic marginalization as the wage laborers have a very hard time making ends meet.

During our fieldwork, we observed the plight of the wage laborers in two distinct but related discourses. The first discourse acknowledges the malpractices of cab drivers but accounts for them by underlining the difficult working conditions (e.g., Nuhurat, 2020, p. 10). A wage laborer explained to us why some wage laborers started to drive for Uber:

- Look brother, the reason for Uber’s rise is not the cab drivers, it is the *Otocenters*. Because, if my daily fees were lower, I’d enter dead ends or accept short rides. But I am in a time race because I cannot earn my money efficiently. Going home without earnings is very hard. Especially after driving in Istanbul traffic. A nut job. The reason for Uber’s popularity is *Otocenters* and cab license owners. The cab driver does not pick the customer for a short ride and the customer calls Uber. Uber does not need to pay a daily fee. He keeps it for himself whether he makes 100TL or 500TL that day. (Okan, Bahçelievler, December 2017)

This cab driver, Okan, underlines the structural inequalities of the cab industry that relies on high daily fees which are collected by intermediaries such as *Otocenters*. Another cab driver held cab license owners as ultimately responsible:

- In my opinion, the owners are the most important. The owner says that he gets his money and does not care about the rest. He does not care how or from whom the money got there. This is why the cab driver suffers. That is why he doesn’t stop on a red light; that is why he is in conflict with the police. (Yakup, Bayrampaşa, January 2018)

Perhaps the most common complaint about cab drivers in Istanbul is their occasional hesitance in taking customers for short distances. As we see in both quotes above, cab drivers argue that the underlying reason for this is their economic exploitation by *Otocenters* and cab license owners.

The second discourse also acknowledges the malpractices of cab drivers but blames the *Otocenter* business model for attracting unskilled, inexperienced, and non-professional workers. A cab driver gave us a detailed account of how the driver working force transformed overtime:

- Our problems are mostly because people do not see this as a profession. Thirty years ago, 90% of the cab license owners would work. They would drive their own cars. But the price raises in

meters were very lopsided. Let's say the minimum wage increases 100 TL per year. Even though with a small margin, it still increases. But there were times when the cab drivers did not get a raise for two years straight. I mean price of gas increases, then your expenses increase, but what you earn decreases. When things go like that, people no longer see a profit in this business. People stay away from this business. He thinks that he could get a job with a salary of 1700 TL – not much – but at least he knows how much he will be making. When these people move on to those kinds of jobs, these cars won't be lying here empty. Some people will be running them. They picked some people up from the coffee houses, a custodian from here and there, and then we ended up with rented cab licenses. All that quality was lost. And it is not just the Otocenters. Another one rents his license in the neighborhood, to his friend or neighbor. Nobody wants to deal with it. If this had been put in order in time, all could be very different now. (Faruk, Bakırköy, December 2017)

This is a very detailed account of how Faruk held the transformations of the cab industry responsible for forcing high-quality experienced drivers out and attracting low-quality inexperienced and uneducated drivers to do the job. Another driver gave us a similar account: "Every man and his dog is a cab driver now. The layabout, the drunkard, the thief are the cab drivers. Why? Because, as long as they bring 200 TL, it doesn't matter who drives the cab."³⁰ In this discourse, cab drivers themselves complain about their fellow drivers who are the vagabonds, the layabouts, the drunkards and the rude people (*boştakiler, işsiz, güçsüz, ayyaş, kaba saba insanlar*). In their account, the main culprit in such a degeneration of the workforce is the business model promoted by cab license owners and *Otocenters*. In an industry led by these actors, cab drivers perceive themselves (and other cab drivers) as marginalized.

4.2.2. Social marginalization

Although many cab drivers complained about the quality of the work force in the cab business, they were also concerned about how the customers (and the society in general) perceived the cab drivers. During our fieldwork, we observed that almost all cab drivers thought that the public saw them simply as untrustworthy. This discourse of social marginalization was inevitably related with, and contributed to, the discourse of economic marginalization we discussed in the previous section. A cab driver summarized their sense of marginalization very clearly:

- For example, if a cab driver stopped somewhere, everyone would start honking. But if a civilian vehicle had stopped there, no one would say anything. Whenever it is a cab driver, people come ready for a fight. Ten civilian cars pass, but they stop me to make way for a truck. But when I wait, I lose my income. (Metin, Bayrampaşa, January 2018)

In Metin's account, the society in general is so prejudiced against the cab driver that people go out of their way to grieve them. Another cab driver told us that "people see the cab driver as forlorn, a second-class citizen;"³¹ and another cab driver used almost the same words: "The cab driver is a second-class citizen in the eyes of the people. They see him as a thief, a scammer."³² In all these accounts, the cab driver thinks that the public or the customer perceives him as a second-class citizen. In this discourse on how the public sees cab drivers, they are the scum. They think the public sees them as thieves and thugs, or at least simply as unruly and untrustworthy. Cab drivers think of themselves as socially marginalized. When they discursively construct their relationship with the public, cab drivers attribute a hierarchical world view to the customers, in which the drivers themselves appear worthless. In these accounts, cab drivers appear as disfavored (and ultimately illegitimate) participants in this industry (and in society in general). Consequently, they hesitate in seeking resolution for their grievances at the grander societal scale.

³⁰ Okan, Bahçelievler, December 2017.

³¹ Yakup, Bayrampaşa, January 2018.

³² Yusuf, Beşiktaş, December 2017.

4.2.3. Bureaucratic marginalization

The final discourse on marginalization that we observed during our fieldwork was bureaucratic marginalization. In this discourse on how the state officials perceive cab drivers, they appear (once again) at the bottom of the social hierarchy. Especially when the police officers are concerned, cab drivers describe a world where the police go out of their way to grieve cab drivers.

- The police don't like us. They take on us. The other day I pulled over on Vatan Street to rest for two minutes. The police came and asked: "Shall I fuck you now or later?" I said: "You never know who fucks whom" and left. This is how the police deal with us. (Yakup, Bayrampaşa, January 2018)
- The police see us as enemies. He gives a ticket with no mercy or tolerance. You have pulled over somewhere, for example. He could have told you to move on but instead he immediately gives you a ticket. And the ticket is for 180 TL or 200 TL. But when they see Uber, they do not follow the regulations so strictly. Can you imagine? This man works day and night for a daily income of 80-90 TL and when that disappears for a ticket, he goes home hungry. They should be more considerate. (Ege, Bakırköy, December 2017)

In both these accounts, the police are described as having a very antagonistic relationship with the cab drivers. It appears in this discourse that the police, very much like the customers in general, think of cab drivers as scum, and treat them accordingly.

Bureaucratic marginalization emerges as the final discourse of marginalization that we observed during our fieldwork. Very similar to economic and social marginalization, when cab drivers describe their relationships with public officials (especially the police), they believe that public officials look down upon them. In the eyes of public officials, cab drivers believe that they are inferior and disfavored. When we combine these three discourses of marginalization, we face a complete picture of rejection. Many cab drivers believe that all the major actors in the cab industry (*Otocenters*, cab license owners, customers, police) approach cab drivers as untrustworthy second-class citizens. Consequently, when they face a major problem such as Uber's encroachment, they feel the game is rigged against them. When cab drivers believe that they are perceived as disreputable partners by multiple actors, they feel clueless and helpless. The most common response from a cab driver about what they are doing against Uber is simply: "What's there to do?"

4.3. Discussion

The data that we gathered from our interviews with cab drivers and participant observation at a cab station support our argument that sense of belonging plays a crucial role in whether (and how) cab drivers mobilize their rights. When they faced problems at the level of the cab station such as dispatch order, cab drivers relied predominantly on the authority of the cab station president to solve the problems. However, most of the time, they felt confident enough to challenge and negotiate these decisions because they felt as a part of the station community. When the cab drivers faced a problem at the grander societal level such as Uber's encroachment, cab drivers chose to "lump it." They simply remained passive facing a global competitor that challenged their livelihood. The question "what's there to do?" reflects a sense of helplessness which repeatedly came out during our interviews and observations. Cab drivers describe an industry in which they appear as marginalized and exploited. In their accounts, not only the major actors of the cab industry such as *Otocenters* and cab license owners, but also the public in general and official authorities such as the police, despise them. This overwhelming sense of marginalization inevitably leads to a fear and lack of rights mobilization against Uber at the broader societal level.

This analysis shows that cab drivers' understanding and participation in dispute resolution mechanisms are contingent on the context, i.e., it is relational. If they perceive themselves as equal members of the community, they tend to proceed with dispute resolution and take part in the

negotiation process. On the contrary, if cab drivers perceive themselves as marginalized members of the community, they tend not to seek dispute resolution. Cab drivers assume that their relative ‘weakness’ in this context will prevent them from reaching a positive outcome. Consequently, they simply “lump it”.

CONCLUSION

Uber has been active in the Turkish market since 2014. The company has stopped its Uber XL service³³ in Turkey in 2019 on its own after the İstanbul Chamber of Taxi Drivers and some other taxi associations have gone to local court against Uber mainly for this service. In December 2019, the court decided on the status of Uber and stated that they were causing unfair competition in the market. Thus, the Uber website and application were blocked in Turkey. Although, it is beyond the scope of this article, we suspect that this decision had a lot to do with the lobbying of cab driver associations (with strong social and political connections) just before the repeated municipal elections in İstanbul in June 2019. It is very likely that the government wanted to appease cab drivers for economic or political reasons. However, Uber took the case to the appellate court. The court annulled the lower court’s ruling and lifted the sanctions against Uber in December 2020. Although Uber could have participated in the market upon that decision, they have turned their services into ‘UberTaksi’ and continued to operate only with drivers with a cab license. The company announced through their social media channels that Uber XL service will be revived on February 21, 2022 and the public will have access to the so-called ‘VIP’ style black minibuses through the online application again. After the decision of the local court was annulled in January 2021, the İstanbul Chamber of Taxi Drivers lodged an appeal with the Supreme Court. The Supreme Court has not made an official decision on the result of the case, as this manuscript was being prepared for publication. Regardless of how Uber’s story continues to unfold in İstanbul, our interest in this article has been on individual cab drivers’ legal consciousness to investigate how and why they decide to mobilize their rights or choose not to do so.³⁴

In this article, we investigated why cab drivers in İstanbul were more successful in addressing problems they faced at cab stations than the increasing threat of Uber. We argue that this discrepancy stems from whether cab drivers perceive themselves as legitimate partners of a legal order or not. When cab drivers faced problems at the cab station, such as dispatch order, they relied on the intervention of cab station presidents or more experienced drivers. However, as we demonstrated above, they were not hesitant to contest and negotiate those decisions. Perceiving themselves as legitimate partners of the cab station community, they were willing to challenge the decisions that they did not agree with. On the other hand, cab drivers were simply helpless when they faced the encroachment of Uber. A significant majority of our respondents did not know what they could do to challenge Uber, when they were very clearly aggrieved by the company’s practices. We argued that the main underlying reason for this paralysis was an overwhelming sense of marginalization shared by most of the cab drivers. They believed that they were economically, socially, and bureaucratically marginalized. In other words, the cab drivers believed that all the major actors in the cab industry (such as *Otocenters*, cab license owners, customers, and public officials) looked down upon them. We observed a widespread belief among the cab drivers that they were the black sheep of this industry – undermined and exploited at every turn. We argue that this belief in their marginalized status in the cab industry is the main reason for their paralysis in their mobilization against Uber. Considering

³³ Uber XL service is identified as “affordable rides for groups up to six.” <https://www.uber.com/us/en/ride/ride-options/>. (Accessed on 08/04/2022). Within the Turkish market, it refers to uber services with vehicles that operate on D2 licenses.

³⁴ The fact that courts and legal mobilization played an important role in forcing Uber out of the market (at least for the moment) is not a rebuttal of our argument. The fact that except for one cab driver, none of our interviewees were involved in grassroots mobilization against Uber demonstrates the elite character of the fight against Uber to underline the fact that actual cab drivers, mostly wage laborers, were left out of this struggle. This might be a testimony to the sense of marginalization that cab drivers have described during our interviews.

themselves as marginalized and disreputable members of the industry (and the society in general), they simply “lump it”.

As we mentioned above, we did not attempt to evaluate whether this sense of marginalization had a legitimate basis. In other words, we did not try to check if these other actors such as the police or *Otocenters* did indeed discriminate against cab drivers. Our main goal in this essay was to try and investigate how the cab drivers “experienced and understood legality”, in the broadest sense of the term. We found out that whether they chose to mobilize their rights or not was heavily dependent on the extent to which they considered themselves as part of the relevant group. We strongly believe that such an approach, which tries to investigate the mundane meanings we associate with the law, is lacking in contemporary works on Turkey. Our focus here was on cab drivers, but we need more works that investigate the daily life of the law in Turkey. Nevertheless, we also want to underline that this was a limited effort in identifying the relationship between feelings about being a legitimate partner in a legal order and rights mobilization. Relying on the data we collected, we believe we present a good comparative case for this relationship. However, further research is required to investigate the mechanisms in this relationship.

As we discussed earlier, the literature covers various factors that affect legal consciousness, ranging from demographic factors to institutional setting. In this study, we focused on the effects of social relations on legal consciousness, especially how the individual situates herself in relation to the community she sees herself a part of. We argued that as cab drivers feel more marginalized, it is less likely that they mobilize their rights. Although we interviewed cab drivers in this study, our goal was to make a modest contribution to the study of social change and legal consciousness by focusing on the lack of rights mobilization in a ‘marginalized group’ that is challenged by a global competitor. Even though one’s sense of belonging in each situation can change based on the context, we believe that we could confidently highlight the importance of equal membership in affecting people’s participation in dispute resolution mechanisms. Cab stations do not necessarily appear as beacons of democracy in our study, but we argue that as spaces that foster a sense of belonging, they facilitate rights mobilization. Further research in this area can illuminate the important role that sense of belonging plays in active participation in social processes and may inspire policymakers to take steps towards this direction.

BIBLIOGRAPHY

- Abrego, L. J. (2011). Legal Consciousness of Undocumented Latinos: Fear and Stigma as Barriers to Claims-Making for First- and 1.5-Generation Immigrants. *Law and Society Review*, 45(2), 337–370. <https://doi.org/10.1111/j.1540-5893.2011.00435.x>
- Abrego, L. J. (2019). Relational Legal Consciousness of U.S. Citizenship: Privilege, Responsibility, Guilt, and Love in Latino Mixed-Status Families. *Law & Society Review*, 53(3), 641–670. <https://doi.org/10.1111/lasr.12414>
- Boittin, M. L. (2013). New Perspectives from the Oldest Profession: Abuse and the Legal Consciousness of Sex Workers in China. *Law and Society Review*, 47(2), 245–278. <https://doi.org/10.1111/lasr.12016>
- Chua, L. J., & Engel, D. M. (2019). Legal Consciousness Reconsidered. *Annual Review of Law and Social Science*, 15(1), 335–353. <https://doi.org/10.1146/annurev-lawsocsci-101518-042717>
- Dursun, S., Aytaç, S., & Akıncı, F. S. (2011). İşe Bağlı Şiddet ve Stres: Taksi Sürücülerine Yönelik Bir Uygulama. *Sosyal Siyaset Konferansları*, 61(2), 1–20. Retrieved from <http://journals.istanbul.edu.tr/iusskd/article/viewFile/1023019130/1023018277>
- Ewick, P., & Silbey, S. (1998). *The Common Place of Law*. Chicago and London: The University of Chicago Press.
- Felstiner, W. L. F., Abel, R. L., & Sarat, A. (1981). The Emergence and Transformation of Disputes: Naming, Blaming, Claiming . . . *Law & Society Review*, 15(3/4), 631–654. <https://doi.org/10.2307/3053505>
- Gallagher, M. E. (2006). Mobilizing the law in China: “Informed disenchantment” and the development of legal consciousness. *Law and Society Review*, 40(4), 783–816. <https://doi.org/10.1111/j.1540-5893.2006.00281.x>
- Hoffmann, E. A. (2003). Legal consciousness and dispute resolution: Different disputing behavior at two similar taxicab companies. *Law & Social Inquiry*, 29(3), 691–716. <https://doi.org/10.1111/j.1747-4469.2003.tb00212.x>
- Hoffmann, E. A. (2005). Dispute resolution in a worker cooperative: Formal procedures and procedural justice. *Law and Society Review*, 39(1), 51–82. <https://doi.org/10.1111/j.0023-9216.2005.00077.x>
- Hull, K. E. (2003). The Cultural Power of Law and the Cultural Enactment of Legality: The Case of Same-Sex Marriage. *Law & Social Inquiry*, (28), 629–657.
- Hull, K. E. (2016). Legal Consciousness in Marginalized Groups: The Case of LGBT People. *Law and Social Inquiry*, 41(3), 551–572. <https://doi.org/10.1111/lsi.12190>
- İstanbul Yıllık Ulaşım Raporu 2017*. (2018). İstanbul.
- Lehoucq, E., & Taylor, W. K. (2019). Conceptualizing Legal Mobilization: How Should We Understand the Deployment of Legal Strategies? *Law & Social Inquiry*, 45(1), 166–193.
- Marshall, A. M. (2003). Injustice Frames, Legality, and the Everyday Construction of Sexual Harassment. *Law & Social Inquiry*, 28(3), 659–689. <https://doi.org/10.1111/j.1747-4469.2003.tb00211.x>
- Marshall, A. M. (2005). Idle rights: Employees’ rights consciousness and the construction of sexual harassment policies. *Law and Society Review*, 39(1), 83–123. <https://doi.org/10.1111/j.0023-9216.2005.00078.x>
- Merry, S. E. (1990). *Getting Justice and Getting Even*. Chicago and London: The University of Chicago Press.

- Munzuroğlu, U., Şeker, D. Z., & Musaoğlu, N. (2017). İstanbul'daki Taksi İşletmeciliğinin İredelenmesi ve CBS Destekli Düzenleme Önerisi. In *TMMOB Harita ve Kadastro Mühendisleri Odası 11. Harita Bilimsel ve Teknin Kurultayı*. Ankara.
- Nielsen, L. B. (2000). Situating legal consciousness: Experiences and attitudes of ordinary citizens about law and street harassment. *Law & Society Review*, 34(4), 1055–1090. <https://doi.org/10.2307/3115131>
- Nuhrat, Y. (2020). Moralities in mobility: negotiating moral subjectivities in İstanbul's traffic. *Mobilities*, 15(3), 325–340. <https://doi.org/10.1080/17450101.2020.1713543>
- Öztürk, Z., & Öztürk, T. (2010). İstanbul Kara Ulaşımında Alan Kullanımı Ekolojik Faktörünün Belirlenmesi. *İMO Teknik Dergi*, 4979–4985.
- Türkiye İstatistik Kurumu. (February 04, 2022). *Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemi Sonuçları, 2021*. Retrieved from [https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Adrese-Dayali-Nufus-Kayit-Sistemi-Sonuclari-2021-45500#:~:text=%C4%B0stanbul'un%20n%C3%BCfusu%2C%20bir%20%C3%B6nceki,832%20ki%C5%9Fi%20ile%20Antalya%20izledi.%20\(Accessed%20on%2008/04/2022\)](https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Adrese-Dayali-Nufus-Kayit-Sistemi-Sonuclari-2021-45500#:~:text=%C4%B0stanbul'un%20n%C3%BCfusu%2C%20bir%20%C3%B6nceki,832%20ki%C5%9Fi%20ile%20Antalya%20izledi.%20(Accessed%20on%2008/04/2022).).
- Yazici, B. (2013). Towards an Anthropology of Traffic: A Ride Through Class Hierarchies on İstanbul's Roadways. *Ethnos*, 78(4), 515–542. <https://doi.org/10.1080/00141844.2012.714395>
- Young, K. M. (2014). Everyone knows the game: Legal consciousness in the hawaiian cockfight. *Law and Society Review*, 48(3), 499–530. <https://doi.org/10.1111/lasr.1209>

MARMARIS'TEKİ OTEL YÖNETİCİLERİNİN KÜLTÜREL YATKINLIKLARININ BOURDIEUCÜ BİR ANALİZİ¹

Selma Tatar² & Vefa Saygın Öğütle³

Öz

Araştırma ile Marmaris'teki otel yöneticilerinin kültürel yatkınlıkları, kültürel tercihleri ve beğenileri, tüketim alışkanlıkları, gündelik pratikleri, Marmaris ve turizm ile etkileşimleri anlamak istenmiştir. Araştırmada nitel araştırma yöntemleri kullanılmış ve yarı-yapılandırılmış görüşme soru formlarıyla derinlemesine görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Marmaris'te farklı türdeki otellerde yöneticilik yapan 24 kişi ile görüşülmüştür. Görüşmelerin yapıldığı otel işletmelerinin etnografik tasviri ve görüşülen otel yöneticilerinin sosyal tiplmesi yapılmıştır. Marmaris'teki otel yöneticilerinin seküler bir yapı gösterdiği, sınıf pratik ve beğenileri bağlamında Marmaris'teki kadın butik otel yöneticilerinin diğer yöneticilerden ayrıştığı bulgulanmıştır.

Anahtar Sözcükler Kültürel Sermaye, Marmaris, kadın otel yöneticileri, sınıf beğenisi, tüketim kültürü.

¹ Bu makale, doktora tezinden üretilmiştir: (2021). Marmaris'teki Otel Yöneticilerinin Kültürel Yatkınlıklarının Bourdieucü Bir Analizi (Tez no: 671620). Çalışma başlangıcından itibaren destekleyici ve yol gösterici olan sayın Doç. Dr. Alper Aslan'a teşekkür ederiz.

² Öğr. Gör. Dr., Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Marmaris Turizm Meslek Yüksekokulu, selmatatar@mu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-8387-3752

³ Prof. Dr., Zonguldak Bülent Ecevit Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, vsogutle@gmail.com, ORCID: 0000-0003-0596-2842

A BOURDIEUSIAN ANALYSIS OF THE CULTURAL DISPOSITIONS OF HOTEL MANAGERS IN MARMARIS

Abstract

This study aims to trace the interactions among hotel managers in Marmaris regarding their cultural dispositions, cultural preferences and tastes, consumption habits, daily practices, and experiences with Marmaris and tourism. Qualitative research methods were used in the analysis, and interviews were conducted via semi-structured questions with 24 managers in different kinds of hotels in Marmaris. An ethnographic representation of the evaluated hotel establishments was produced and social typing of the hotel managers was performed. It was found that hotel managers in Marmaris have a secular structure and that female boutique hotel managers in Marmaris differ from other managers in the context of class practices and tastes.

Keywords: Class tastes, consumer culture, cultural capital, female hotel managers, Marmaris.

GİRİŞ

Sosyal bilimlerin kapsamında yer alan turizm disiplininde sosyolojik çalışmalara yer vermek ve bu anlamda ilişkisel araştırmalar yapmanın önemi gittikçe anlaşılmalı ve uygulanmaya başlanmıştır. Tarihsel bağlamda bakıldığında daha çok ekonomik bir bakışla değerlendirilen turizmin insan ve insan toplulukları ile ilişkisi yadsınamaz. Uygulama ve pratiğe dönük bir disiplin olsa da turizmin gelişimi, bu ilişkilerin dinamiklerini ve niteliğini anlamakla mümkün olabilir. “İyi bir turizm çalışanı olabilmek için iyi bir turist olmak gerekir” söylemi de turizm disiplininin hem sosyal boyutunun hem de uygulamasının ne kadar önemli olduğunu vurgulamaktadır. İki alanın öznesinin de insan olması, birbirleri için verimli bir araştırma nesnesi olmalarına imkân sağlar. Bu çalışma, bir yanı sıra bir ilki temsil etmektedir, zira turizmde çalışma koşul ve ilişkilerine gösterilegelen sosyolojik ilgiye karşılık, yeni orta sınıflara dönük Bourdieucü bir sınıf-kültürel analize turizm araştırmalarında rastlanmamaktadır. Araştırma kapsamında Marmaris’teki otel yöneticileri, Pierre Bourdieu’nün habitus analizi ile incelenmiş ve otel işletmelerinde etnografik bir araştırma yapılmıştır.

Araştırma turizm şemsiyesi altında sosyolojik bakış açısını merkeze almaktadır. Araştırmanın temel problemi; turizm sosyolojisi bağlamında Marmaris’teki otel yöneticilerindeki habitus ve kültürel sermaye ilişkisini ve otel yöneticilerinin tüketim pratiklerini belirleyen etkenleri anlamaktır. Araştırma, Marmaris destinasyonu kapsamında farklı türdeki otel yöneticilerinin turizm pratiklerini ve alışkanlıklarını, sahip oldukları kültürel sermaye ve beğeni kalıplarını anlama amacını taşımaktadır. Bu yönüyle, otel işletmelerinin yöneticilerinin sınıf pratiklerini ve beğenilerini, bu pratik ve beğenileri oluşturan koşulları, Marmaris ve turizm ile oluşan gündelik pratik ve düşüncelerini, tüketim tercihlerini ve bunların yöneticiler arasındaki ayrımları belirleme temeline dayanmaktadır.

Araştırma esas olarak “Marmaris’teki otel yöneticilerinin yaşam pratikleri ve kültürel yatkınlıkları nasıl bir yapıdadır?” sorusuna yanıt aramaktadır. Bu merakla, “Marmaris’teki otel yöneticilerinin yaşam pratikleri ve kültürel yatkınlıkları örtüşmekte midir, temel ayrımlar nelerdir?”, “Otel yöneticilerinin kültürel yatkınlıkları ile işletme imajı arasında nasıl bir ilişki bulunmaktadır?”, “Otel işletmesinin hedef kitlesi ile otel yöneticisi kültürel yatkınlığı arasında bir ilişkiden söz edilebilir mi?”, “Yöneticilerin turizm sektörünü seçmesinde kültürel yatkınlıklarının etkisi var mıdır ve bu seçim, yöneticinin kültürel yatkınlığında bir dönüşüme neden olmuş mudur?”, “Otel yöneticilerinin kültürel yatkınlıklarının, yöneticilik pozisyonunu tercih etmelerinde nasıl ve ne tür bir etki gösterdiğinden bahsedilebilir?”, “Kitle üretimi yapan yıldızlı otel işletmeleri ile niş üretim yapan butik otel yöneticilerinin kültürel yatkınlık farklılıkları nelerdir ve bu, hizmet ile ilgili süreçleri-seçimleri nasıl etkilemektedir?” alt soruları oluşturulmuş ve görüşme formuna bu sorulara cevap almak üzere şekil verilmiştir.

BOURDIEU’NÜN SINIF HARİTASINDA OTEL YÖNETİCİLERİNİN YERİ

Bourdieu’ye göre yaşam stili farklılığı, toplumsal sınıf farklılıklarının göstergesi olabilmektedir. Ama bunu açıklayabilmek için öncelikle, sınıf konumu ile habitus arasında nedensel bir ilişkinin olması gerekir. Bourdieu, mesleki bakımdan belli konumlara ait bireylerin kültürel ve ekonomik sermaye göstergelerinin büyük bir çeşitliliğini kapsayan anket verilerinin bir analizi aracılığıyla sınıf yapısı modelini geliştirir. İstatistikî teknik olarak Çoklu Mütekaabiliyet Analizi (Multiple Correspondence Analysis) kullanır. Bourdieu’nün bu modeli üç önemli noktadan meydana gelen bir faktöriyel uzam olarak ele alınabilir. Bunlardan birincisi, bu sistem içindeki pozisyonları, eyleyiciler tarafından sahip olunan ekonomik ve kültürel sermayelerin toplam hacmidir. Öncelikle yüksek gelirli ve donanımlı profesyoneller, sanayiciler ve profesörlerden oluşan kitlenin sınıf konumları birbirine benzemektedir, bunu “burjuva sınıfı” olarak betimler. Sınıf piramidinin üstünü oluşturan bu sınıf “hâkim sınıf” olmaktadır. Sınıf piramidinin alt kısmı ise işçiler, kalifiye olmayan elemanlar ve düşük gelirli çiftçilerden oluşur. Bu iki sınıfın arasında teknisyen, ofis çalışanları, sekreterler, öğretmenler ve küçük işletme

sahiplerinden oluşan “küçük burjuva” sınıfı yer alır. Nitekim bu araştırma, küçük burjuvazi sınıfına dâhil olan profesyonel meslek sahipleri üzerinedir. Aynı sınıfın içinde bulunup farklı pozisyonlara ayrılanlar ise faktöriyel uzamdaki ikinci noktadır. Yapılan araştırma kapsamında da birbirinden ekonomik, sosyal, kültürel ve sembolik sermaye hacimleri farklı olan katılımcılar bulunmaktadır. Bu katılımcılar aynı sınıfta olsalar da toplumsal şemada pozisyonları farklılık göstermiştir. Bu pozisyonlar arasındaki mesafenin 4-5 yıldızlı otel yöneticileri, 3 yıldızlı ve apart otel yöneticileri, butik otel yöneticileri arasında daha çok olduğu söylenebilir. Üçüncü nokta, aile kökeninin ekonomik ve kültürel sermaye göstergelerinin hacminde ve kompozisyonundaki değişimlere göre farklılaşmadır. Bourdieu, bunu “toplumsal uzam” olarak tanımlar. Böylece güçler ve kaynakların farklı seçimleri arasında nesnel ilişkiler sistemi ve zaman içinde değişimi gözlenebilir. Örneğin, bu araştırma beş sene sonra aynı sınıf analiz yöntemi ile yapıldığında, katılımcıların sınıfsal olarak, konularında, sermaye hacimlerinde, pozisyonlarında vb. gibi değişimlerin nasıl olduğu görülebilir (Aydeniz, 2018: 23-25).

Katılımcıların kültürel yatkinlıklarının anlaşılması, beğeni ilkesiyle beraber gerçekleştirdikleri pratik tercihlerine bağlıdır. Katılımcıların sanatsal ve gündelik hayat tüketimi, belirli bir beğeni unsuru üzerinden gerçekleşmektedir. Bu noktada, otel yöneticilerinin beğeni ilkesi üzerinden kendilerini sınıfsal olarak ayırıp ayırmadıkları da öğrenilmek istenmiştir. Bourdieu “Ayrım: Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi” kitabında, habitusun geniş bir estetik beğeni ve hayat tarzı yelpazesi olan sanat, müzik, giyim ve yemek dahil edilmek üzere kültürel biçimlerin çeşitliliği üzerinden beğenin nasıl şekillendiğini incelemektedir. Burada, beğenin toplumsal olarak şekillendiği ve sosyal sınıfın beğenin en önemli ayırt edeni olduğu mevzusunda oldukça kararlıdır. Daha önemlisi, beğeni hiyerarşisi, kendi içinde sınıf hiyerarşisinin yansımasıdır. “İyi beğeni”, “kötü beğeni” gibi kavramlar toplumsal hiyerarşinin tepesindekiler tarafından belirlenmekte ve sınıfsal konularının ve sosyo-ekonomik avantajlarının sonucunda kültürel sermayeye sahip olarak kültürel dünya görüşlerini toplumun geneline yaymaya çalışırlar (Akarçay, 2016: 88-132). Bu bağlamda beğeni kalıpları durağan değildir, zaman içerisinde değişim gösterebilir. Nitekim otel yöneticilerinin yaşam tarzı ve beğeni farklılıkları, Bourdieu'nün perspektifinden bakıldığında, sınıfsal konuların yarattığı bireysel farklılıkların göstergesidir. Bu araştırma kapsamında otel yöneticilerinin beğenileri ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Marmaris'teki otel yöneticilerinin beğeni ilkesi üzerinden hem pratiklerinin hem de estetik yatkinlık olarak algılarında, hangi farklılıklarla kendilerini ayırdıklarına, Marmaris'in ve turizm sektörünün otel yöneticilerinin beğeni algılarını değiştirip değiştirmediğine bakılmıştır.

BİR ÜRETİM-TÜKETİM ALANI OLARAK OTEL İŞLETMELERİ VE TÜKETİM PRATİKLERİ

Turizm ile ilgili konular, modern deneyimleri organize eden bir sektör, modern olmanın niteliklerini gösteren bir işaret, birey veya grupların kültürel sermayelerini oluşturan kültürel bir ikon veya çağdaş yurttaşlık haklarının ayrılmaz unsurlarından biri olan bir yurttaşlık hakkı olarak nitelendirilerek geniş bir perspektif içinde değerlendirilmelidir. Bu bağlamda, uluslararası turizm ile birlikte bir ülkeye sadece turistler değil, onlarla ilişkili çok sayıda konu, belirli bir örgütlenme biçimi, yaşam biçimi, imajlar, kimlik özellikleri, belirli bir tipteki üretim ve tüketim ilişkisi girer. Doğa, kültürel varlıklar, yaşam stilleri, geleneksel özellikler gibi alanlar bu ilişkilere konu olmaktadır (Tataroğlu, 2006: 239).

Turizm sektörü, çoğunlukla yerel girişimcilerin düşük sermaye yatırımları ile kurulan ve aile emeğine dayalı olarak gelişen pek çok sayıda küçük ve orta büyüklükteki işletmelerin yanında; çokuluslu şirketlerin birer kolu olarak kurulan büyük işletmelerden meydana gelmektedir (Aykaç, 2009: 26-30).

Otel işletmeleri, turizm sektörünün önemli bileşenlerinden birisidir. Hizmetler sektörü içinde önemli bir yer tutan turizm sektörü, duygusal emeğin başat olarak ortaya konduğu sektörlerden biridir. Turizmde duygusal emek ve buna bağlı çalışan-müşteri ilişkisi önemli bir yer tutar. Çünkü hizmetin sonunda müşterinin sağladığı fayda, genellikle soyut olarak ortaya çıkar ve elde edilen deneyimler veya anılar üzerinden müşteri memnuniyetine yansır. Bu yüzden müşteri memnuniyeti sağlamanın temel koşullarından birisi de çalışanların gösterdikleri duygusal emeğin niteliğidir (Çakmakçı ve Öztürk, 2017: 150-151-152).

Maddi olmayan emeğin iki ana biçiminden bir olan duygulanımsal emek, “güven, rahatlık, esenlik, şefkat, özen, heyecan, neşe” gibi hisleri üretir. Örneğin, bir satış görevlisi, müşterileri sadece ürün hakkında bilgilendirmez, aynı zamanda müşterilerin kendisine ve ürüne güven duymaları için çabalar. Maddi olmayan emekle aslında üretilen şey “toplumsal ilişkiler” ve “özellikler”dir. Üretilen toplumsal ilişkiler ve özellikler “geleneksel anlamıyla ekonominin sınırlarından taşar ve doğrudan kültür, toplum ve siyasete yayılır” (Aslan, 2019: 1975). Turizm sektörü geneli ve araştırmanın sahasını oluşturan otel işletmeleri özelinde, özellikle otel personellerinin ve hatta otel yöneticilerinin sundukları emek, duygulanımsal emek bağlamında değerlendirilebilir.

Günümüzde turizm tüketimi, tüketim kültürünün bir parçasıdır ve turistik ürünler/hizmetler büyük oranda kâr amaçlı işletmeler tarafından verilmektedir (Aslan ve Özeren, 2016: 119-122). Kâr amaçlı otel işletmeleri, tüketici tercihlerine müdahalede bulunamama sınırını, işletmede etkili bir yönetim uygulayarak ve mevcut müşterilerinin memnun ayrılmasını sağlayarak avantaja dönüştürebilir. Müşteri memnuniyeti kalite ile sağlanırken, kaliteli hizmeti destekleyen yönetsel yetkinliklerdir. Aynı zamanda yatırımların başarısında da ana faktörlerin; yönetim, kalite ve yetkinlikler olduğu kabul görmektedir. Bir organizasyonu yönetmek, işle ilgili görevler ile değişen çevreyi uyumlaştırmayı içermektedir. Bunun yanında bilgi ve beceriye dayalı geleneksel yönetim yetersiz kaldığından, son dönemlerde geniş yönetsel yetkinlikler tanımlanmıştır (Avcı, 2015: 7). Buradan hareketle denilebilir ki, turizmin üretim ve tüketiminde rol alan oyuncular pasif değillerdir ve süreci etkileyen, güçlendiren ve yönlendiren eylemleri gerçekleştirirler. Buna göre daha fazla turist çekebilmek için oyuncular çeşitli kültürel, toplumsal ve mekânsal stratejiler izlerler (Tataroğlu, 2006: 239). Araştırma kapsamında görüşme yapılan otel yöneticilerinin geniş yönetsel yetkileri olan kişiler olması önemsenmiştir çünkü otel işletmelerinde gerçekleştirilen üretim ve tüketim pratiklerine, otel yöneticilerinin etkisi öğrenilmeye çalışılmıştır.

YÖNTEM

Araştırma, Bourdieücü bir yaklaşıma dayanmaktadır. Bourdieu'nün sınıf şemasında buldukları yeri yukarıda gördüğümüz otel yöneticilerinin kültürel yetkinliklerinin oluşumunda sınıf habitusları belirgin bir rol oynamaktadır. Bourdieu, habitusu, “bugünde varlığını sürdüren geçmiş”, “her bir fâilin kendi ilk eğitimi tarafından belirlendiği içkin yasa”, “son derece farklılaşmış görevlerin yerine getirilmesini mümkün kılan” ve “en erken deneyimlerin hâkim olduğu” bir şey olarak tanımlar (Bourdieu, 1977: 81-83, 87). Kavramın sistematik tanımı ayrıca şu şekilde verilebilir: “yapılandırıcı yapı olarak işlev görmeye yatkınlaşmış yapılaşmış yapı, dayanıklı ve nakledilebilir yetkinlikler sistemi” (Bourdieu, 1990: 53). Habitus, her ne kadar kurumsal dünyada özgülleşmiş temelleri olsa da, esasen sınıfsal bir edimdir. Nitekim profesyonel yöneticiler sınıfında mukim otel yöneticilerinin kültürel tüketim ve yetkinliklerinin sınıf habituslarıyla ve buna mukabil sahip oldukları kültürel sermayeyle ilişkisi, araştırmanın esas odağını oluşturmaktadır.

Araştırmanın temel sorunsalları dikkate alındığında, Marmaris'teki otel yöneticilerinin kültürel yetkinliklerini anlama çabasında nitel araştırma yöntemleri kaçınılmaz görülmüştür. Otel yöneticilerinin habitus analizinin sayısallaştırılamayacak kadar öznel ve derinlemesine incelenmesi gereken konuları

içermesi nedeniyle, çalışmanın nitel araştırma yöntemleriyle yapılmasına, fırsat bulunduğu durumlarda ise etnografik bir yaklaşımın benimsenmesine karar verilmiştir.

Araştırmadaki ilk varsayım, aynı tür otel işletmelerindeki otel yöneticilerinin benzer kültürel yatkinlıklarda olabileceğidir. Buradan hareketle, benzer Bourdieücü kavramsal çerçevelere dayalı “Beyaz Yakalı Yaşam Tarzları: İstanbul ve Ankara Örneğinde Nitel Bir Analiz” (Özmen, 2017), “Türkiye’de Orta Sınıfın Fotoğrafi: Akışlar ve İlişkiler” (Uca, 2016), “Türkiye’de Kapitalist Yöneticiler Sınıfı” (Budak, 2015), “Beslencenin Sosyolojisi” (Akarçay, 2016) kaynaklarından yola çıkılarak beyaz yakalı çalışanlar kapsamında değerlendirilebilecek olan otel yöneticilerinin de habitus analizinin gerçekleştirilebileceği anlaşılmıştır. Literatüre dayalı görüşme sorularının hazırlanmasında bu varsayım rehber olarak alınmıştır. Araştırmadaki bir diğer varsayım ise, özellikle aynı türdeki (4 ve 5 yıldızlı oteller bir grup, apart ve 3 yıldızlı oteller bir grup ve butik oteller başka bir grup olmak üzere) otel işletmeleri yöneticilerinin benzer kültürel yatkinlık özellikleri gösterebileceğidir.

Araştırmada otel yöneticilerinin kültürel yatkinlıklarının analizi yapılmıştır. Otel yöneticileriyle mülâkatlar yapılmış ve çalıştıkları mekânlar olan otel işletmelerinde, otel yöneticilerinin habituslarını yansıtmaya düzeylerini belirleyebilme amacıyla, etnografik araştırmalarda veri toplama yöntemlerinden olan katılımcı gözlem gerçekleştirilmiştir. Etnografik bir araştırma için araştırmanın örneklem büyüklüğü yeterli olsa da artırılabilir bir durumdur. Araştırmadaki tüm görüşmeler yüz yüze gerçekleştirilmiştir.

Katılımcılar arasında sınıfsal ayrım olup olmadığını anlayabilmek için öncelikle sınıf pratiklerinin neler olduğunu içeren sorular sormanın anlamlı olacağı düşünülerek katılımcıların gündelik hayat, boş zaman alışkanlıkları, spor alışkanlıkları, sosyal medya kullanım düzeyleri, evcil hayvan besleme durumları, seyahat tercihleri gibi sorular yöneltilmiştir. 3 tanesi görsel olarak desteklenmiş toplamda 44 soru görüşme formumuzda yer almıştır.

Katılımcılara destinasyondaki yaşam pratikleri, Marmaris ve turizm sektöründe çalışmak ile ilgili tespit ve önerileri, destinasyonun sosyal, kültürel ve demografik yapısı hakkındaki düşünce ve yargıları, son yıllarda yoğunlaşan göçe bakışları, heterojen yapıdaki gruplarla ve dezavantajlı azınlıklarla yaşama konusundaki düşünceleri, katılımcıların iş hayatları ve başarı algıları, iş yapma tarzları ve turistlerle olan etkileşim tercih ve düzeyleri ile ilgili 14 soru sorulmuştur. Bu sorularla, otel yöneticilerinin Marmaris’te yaşama pratikleri, farklılıkları, turizmle etkileşimleri, hizmet anlayışları ve kendilerinden farklı olan kişilere karşı etnik, cinsiyet vs. açısından ne kadar anlayışlı olduklarını öğrenmek amaçlanmıştır.

Aile geçmişleri, yetiştikleri çevre, meslek seçimlerine etki eden kişi ya da olaylar, dini eğilimleri, eş seçimleri ve çocuk yetiştirirken önemsedikleri öncelikler, otel yöneticilerinin habitusları üzerinde etkilerini gösterirler ve yaşamları ilerledikçe bu etki devam eder. Bu yüzden katılımcıların aile geçmişleri, çocukluk zamanları, evlilik, çocuk yetiştirme konuları ve dini eğilimleri öğrenilerek, sahip oldukları kültürel yatkinlıklarının ve beğenilerinin nasıl bir ortamda oluştuğu ve şekillendiğini anlama çabasına girilmiştir.

Katılımcıların ev, arsa, araba, kurutma makinesi ya da jakuzi mülkiyetlerine sahip olup olmadıkları araştırılarak tüketim pratiklerinin ve tercihlerinin hangi ürünler ve markalar üzerinde yoğunlaştığı öğrenilmeye çalışılmıştır. Bu tercihlerin öğrenilmesiyle, katılımcıların yaşam stillerinin somut biçimlerini görmek ve dolayısıyla katılımcılar arasındaki ayrımın belirginleşmesine katkı sağlamak amaçlanmıştır. Bu bağlamda katılımcılara mülkiyet ve tüketim kalıplarını öğrenmeye yönelik 7 soru yöneltilmiştir. Bu sorulardan yeme-içme, giyim, mobilya ve diğer tüketim tercihleri ile ilgili 4 soru, marka tercihi, bütçe gibi konularda alt soruları da barındırmaktadır.

Otel yöneticilerinin beğenilerini ortaya çıkartabilmek için katılımcılara görsel sorular sorulmuştur. Katılımcıların nasıl bir yerde yaşamak istedikleri ve Marmaris destinasyonunun nasıl bir görsele sahip olması gerektiğini öğrenmek amacıyla biri doğası bozulmamış, bakir bir görünümde olan sayfiye imgesi, diğeri şehirleşmiş ve gökdelenlerden oluşan metropol imgesi, bir diğeri plaj ve turizm işletmelerinden oluşan bir turizm destinasyonu imgesi olmak üzere üç görsel gösterilmiştir. Estetik beğenilerini öğrenmek amacıyla dört tablo görseli gösterilerek bunlardan hangisini evdeki salonlarına asmak istedikleri sorulmuştur. Bu tablolar, biri natürmort, biri soyut, biri doğa manzarası ve biri de kübik resim olan tablolardan oluşmuştur. Ayrıca dört farklı salon fotoğrafı gösterilmiş ve katılımcılara hangisinin evlerine benzediği, hangisinin istedikleri dekorasyon tarzına sahip olduğu sorulmuştur. Bu salonlardan biri, dini motifler içeren bir dekor bulanık klasik dekorasyon, biri modern dekorasyon, biri avangart dekorasyon ve diğeri biri de kütüphane içeren etnik dekorasyon görünümündedir. Buradan katılımcıların tercihlerinin, içinde yaşadıkları ya da yaşamayı tercih edecekleri ortamları örtüşüp örtüşmediği değerlendirilmiştir.

Marmaris'teki farklı tür otellerden toplam 24 otel yöneticisi ile görüşme yapılmıştır. Yöneticiler arasındaki sınıf ayrımlarının farklı otel türlerine göre farklılık gösterip göstermediğinin belirlenmesi amacıyla çeşitliliğin sağlanmasına önem verilmiştir. Katılımcıların özellikle otel işletmelerindeki hiyerarşik basamakların en üst seviyesinde yer almalarına, yetki alanlarının geniş olmasına, işletmede alınan kararları belirleyen, işletmeyi denetleyen, işleyişi belirleyen ve yöneten kişiler olmalarına dikkat edilmiştir. Ayrıca otel yöneticilerinin görev yaptığı otel işletmelerinin elden geldiğince etnografik bir tasviri yapılmaya çalışılmıştır. İşletmelerin yanında katılımcılarla görüşmenin gerçekleştiği mekânlar da katılımcı gözlemci olarak gözlemlenerek aktarılmaya çalışılmış ve otel yöneticilerinin sosyal tipleştirme yapılarak yöntemde çeşitlilik sağlanmıştır.

BULGULAR

Katılımcılar apart otel, üç yıldızlı, dört ve beş yıldızlı, butik oteller ve tatil köyü gibi farklı örgütlerdeki yöneticilerden oluşmaktadır. Katılımcıların dördü üç yıldızlı otel, altısı dört yıldızlı otel, sekizi beş yıldızlı otel, biri apart otel, dördü butik otel ve bir tanesi tatil köyü olmak üzere altı farklı otel işletme türünde yöneticilik yapmaktadırlar. Katılımcı yaşları 20'den 61'e kadar sıralanmakta, Marmaris'te ikamet ettikleri süre bakımından 1 yıl ile 48 yıl arasında çeşitlenmekte, eğitim durumları ise liseden doktora tez aşaması derecesine kadar farklılaşmaktadır. Sadece 8 kadın yönetici ile görüşülebilmiştir ki bunun temel nedeni, turizm sektöründe kadın işgücü yoğun olsa da yönetici pozisyonunda kadın katılımcı varlığının çok az olmasıdır. Buna karşılık, araştırmanın en önemli ayrımlaşma bulgusunun kadın otel yöneticilerine dair olması ise paradoksal bir sonuç olarak karşımıza çıkmaktadır.

Katılımcıların hepsi yabancı dil olarak İngilizce bildiklerini ifade etmişlerdir. İkinci yabancı dil olarak Almanca öne çıkmıştır. Almanca'yı, Rusça ve İtalyanca takip etmiştir. Katılımcıların herhangi bir sivil toplum kuruluşu üyeliğinin bulunmadığı, varsa da ifade etmekten kaçındıkları görülmüştür. Öte yandan, özel sektörün, özellikle de turizm sektörünün rekabet yoğun yapısının otel işletmelerine de yansıdığı, katılımcılarda kazanılan geliri saklama eğiliminden açık bir şekilde anlaşılmaktadır. Bu durumu önleyebilmek için katılımcılara gelir aralığı verilmiş ve cevap vermelerini teşvik etmek amaçlanmıştır. Araştırma sahasına çıkılan 2019 yılı itibarıyla gelir seviyelerinin 3.000 ile 25.000 TL arasında değiştiği görülmüştür.

Marmaris'teki yaşam süresine bakıldığında katılımcıların çoğunun uzun süre destinasyonda ikamet ettiği ve buna bağlı olarak da bölge ve çevresi hakkında bilgi birikimine sahip oldukları görülmüştür. Üç yıldızlı ve apart otel yöneticileri ile departman yöneticilerinin bir kısmının da Marmaris doğumlu olmaları üzerinden bir ayrım oluşmuştur. Katılımcıların %25'i Marmaris doğumludur ve bu katılımcılar üç yıldızlı, apart otel yöneticileri ile departman yöneticilerinden oluşmaktadır. Bu

katılımcılar çoğunlukla eğitim nedeniyle başka şehirlerde yaşasalar da tekrar Marmaris'e dönmüşlerdir. "Marmaris'ten başka bir yerde otel yöneticiliği yapmak ister misiniz?" diye sorularak katılımcıların Marmaris'te yaşamak için mi bu işi tercih ettikleri yoksa iş tercihleri nedeniyle mi Marmaris'te yaşadıkları anlaşılmaya çalışılmıştır. Marmaris doğumlu olan ve daha kısa süre Marmaris'te yaşayan katılımcılar Marmaris'te yaşamanın olumlu özelliklerini vurgulayarak burada yaşamlarını devam ettirebileceklerini ifade etmişlerdir.

Otel yöneticilerinin kültürel etkinliklere katılımlarında ortak bir şikâyet vurgusu görülmüştür. Otel yöneticileri, Marmaris'te kültür-sanat etkinliklerinin yetersiz olduğundan ve istedikleri sıklıkta ve seçenekte faaliyet bulunmadığı için katılım gösteremediklerinden yakınmışlardır. Bu konuda şikâyet derecesi yüksek olan kadın butik otel yöneticileri, kültür-sanat etkinliklerini çalıştıkları otelde organize ederek en azından kendileri için bu eksikliği gidermeye çalışmaktadırlar. Marmaris'ten önce büyük şehirlerde yaşayan kadın butik otel yöneticilerinin yaşadıkları şehirde sık sık bu etkinliklere katıldıkları görülmüştür. Kültürel pratiklerin sınıfsal ayrımın en önemli öğelerinden biri olduğunu, Jourdain ve Naulin (2016: 84) şöyle ifade etmektedir: "Kültürel pratikler hiyerarşisinin temeli toplumsal hiyerarşide yatmaktadır. Toplumsal hiyerarşi ile kültürel hiyerarşi arasında bir türdeşlik mevcuttur, yani toplumsal alan ile kültürel alan üst üste binmektedir. Bu pratiklerin kültürel meşruiyeti, uygulayanların toplumsal meşruiyeti tarafından belirlenir".

Budak'ın (2015: 78) araştırmasından da çıkarsanacağı üzere, 3-4-5 yıldızlı ve apart otel yöneticileri, klasik kültürün sofistike dünyasının içine dalıp ona yatırım yapmaktan ziyade bu dünyanın farkında olma ve gerektiğinde esnek bir biçimde hayatına katabilme mantığı üzerinden ilişki kurarlar ve sofistikasyon yerine adaptasyon yeteneğine büyük önem verirler (popüler ekonomi, teknik dergiler, tasarım dergiler, gastronomi dergileri). Kadın butik otel yöneticilerinin diğer otel yöneticilerinden farklı olarak okuma alışkanlığı bulunmaktadır. 4-5 yıldızlı ve apart ve 3 yıldızlı otel yöneticileri daha çok ilgi alanlarıyla ilgili okumalar yapmaktadırlar. Kadın butik otel yöneticilerinin okuma alışkanlıklarının edebi eserler üzerine olması, kültürü ciddiye alan tavırları ve kültürel pratiklere önem vermeleri, kültürel sermayelerinin yüksekliğini gösteren önemli bir noktadır.

Müzik zevki konusunda otel yöneticilerinin ayırım yapmadan kulaklarına hoş gelen müzikleri dinlediklerini söyledikleri görülmüştür. Otel yöneticilerinin, en azından bazılarının müzik konusunda kültürel hepçil oldukları söylenebilir. Kültürel hepçillik kavramı bize modern Amerika toplumunda seçkin grup mensuplarının geleneksel literatürden gelen beklentinin aksine popüler kültür unsurlarını dışlamadıklarını, buna karşılık kendi müzik anlayışlarını "yüksek kültür" ürünleriyle popüler kültür ürünlerinin bir tür karışımı üzerine oturttuklarını anlatır. Bu tip bir kültürel yatırım mantığı açık bir şekilde yüksek/alçak kültür ya da elit/avam gibi kategoriler üzerine yaslanmadığı için Bourdieu'nün çalışmalarında karşımıza çıkan kibirli ayrımcılığa dayanan seçkin bir burjuva kültürü üretmez. Kültürel hepçillik geliştiren kentsoylular bunu diğer toplumsal kesimleri kucaklamak için değil, çeşitli kültürel kaynakları yönetme becerilerini kutlamak mantığıyla geliştirirler. Kültürel hepçillğin yoğun olarak yeni ekonominin dinamikleri içinde kendine yer arayan dikey hareketli beyaz yakalılarda görüldüğü söylenebilir (Budak, 2015: 123). Nitekim otel yöneticilerinin de cazdan özgün müziğe ve rock, deep house gibi farklı türden müziklere uzanan geniş bir yelpaze sundukları görülmüştür. Bazı otel yöneticilerinin müziğe özel ilgisi vardır ve onlar müzik zevklerini daha ayrıntılı ve sanatçı ismi vererek açıklamışlardır.

Gösterilen farklı tarzdaki dört tabloda otel yöneticilerinin on altısı aynı tabloyu, doğa manzarası tablosunu seçmiştir. Nedeni huzurlu, sakin ve karmaşadan uzak olmasıdır. Turizm sektörünün yoğun çalışmayı gerektirmesi, yöneticilerin özel hayatlarında kendilerini dinlendiren nesnelere yönelmesine neden oluyor olabilir. Soyut ya da kübik tabloyu seçmesi beklenen 4-5 yıldızlı

ve butik otel yöneticilerinden ikisi kübik tabloyu seçmiştir. Kübik tabloyu seçen kadın butik otel yöneticisi, kültürel sermaye yüksekliği ayırımı tekrar göstermiştir. Natürmort tabloyu seçen üç katılımcı olmuştur ve beklendiği gibi bu kişiler 3 yıldızlı otel ve departman yöneticilerindedir. Kadın butik otel yöneticilerinin kendilerini halk sınıfından ayırıp aşına oldukları meşru kültüre yönelme tarzlarının ömür boyunca sürdürdükleri bir performans karşılık geldiği pekâlâ söylenebilir. Bu, Bourdieu'nün (2015: 463) "kültür gayretkeşliği" diye kavramsallaştırdığı şeye tekabül etmektedir.

Otel yöneticilerinin hoşgörü düzeylerinin farklı türdeki otel işletmeleri yöneticileri arasında farklılaşıp farklılaşmadığını anlamak için iki soru sorulmuştur. Bu sorulardan biri, kendilerinden farklı dinî, etnik, cinsel yönelimli insanlarla aynı mahallede yaşamaktan rahatsız olup olmayacaklarıyla ilgilidir. Otel yöneticilerinin çoğu, soruyu politik tartışmaya girme korkusuyla rahatsız olmayacaklarını söylemiş, kardeşlik, eşitlik vurgusu yaparak soruyu geçiştirmişlerdir. Bazı otel yöneticileri ise bu soruyu düzensizlikten rahatsız olma yönüyle değerlendirmeyi tercih etmiş, suça eğilimden rahatsız olacaklarını ve zaten bu kadar farklı insanların olduğu bir mahallede yaşamayı baştan tercih etmeyeceklerini söylemişlerdir. Turizmin koşullarından olan farklılıklara tolerans gösterme otel yöneticilerinin farkında olduğu bir durumdur ve dolayısıyla, öznel düşünceleri ne olursa olsun, başkalarının gözünden nasıl görüldüğünü önemseme anlamında görünüş insanı olma özelliği göstermektedirler. Bourdieu'ye (2015: 373) göre görünüş, kişinin rolünü oynaması için, inandırması ve kandırması, güven veya saygı uyandırması, kendi toplumsal şahsiyetini, sunduğu ürün ve hizmetlerin teminatı olarak ortaya koyabilmesi için, aynı zamanda iddia ve isteklerini ileri sürmesi, çıkarlarını ve yükselme tasarılarını daha ileriye götürmesi için sahip olması gereken bir şeydir. Öte yandan bunun tam tersi azınlıktaki bir bulgu olarak, otel yöneticilerinin hoşgörülerini ile ilgili "Marmaris'e kimlerin göç etmesinden memnun olmazsınız?" sorusu karşısında üç yıldızlı otel ve departman yöneticisi olan 3 otel yöneticisi doğuyu işaret etmiş, doğudan gelen göçten rahatsız olduklarını söylemişlerdir. Böylece bu gruptaki kültürel sermaye düşüklüğü bir kez daha belirlenmiştir.

Katılımcıların baba mesleklerini öğrenerek, katılımcıların çocukken buldukları sosyo-ekonomik sınıf tahayyül edilmeye çalışılmış ve yetiştikleri ekonomik, sosyal ve kültürel koşulların nasıl olduğu anlaşılacak istenmiştir. Katılımcılardan farklı otel türlerinde olan 4 katılımcının babası turizmci, 4 katılımcının babası çiftçi, 5 katılımcının babası işçi, 4 katılımcının babası esnaf, 2 katılımcının babası zanaatkâr, 1 katılımcının babası avukat, 1 katılımcının babası mali müşavir, 1 katılımcının babası gazetecidir. 2 katılımcı ise babasının emekli olduğunu ifade etmiş, meslek belirtmemiştir. Buradan, otel yöneticilerinin ailelerinin çoğunun, sosyo-ekonomik sınıfının orta-alt olarak ifade edebileceğimiz bir yapı gösterdiğini söylemek mümkündür. Buradan hareketle katılımcıların çoğunun mahalle ve köy kültürüyle ya da bir katılımcının deyişle Anadolu kültürüyle büyüdüğü, bu kültüre içkin değerlerin pratik edildiği bir ortamda yetiştikleri söylenebilir. Bu katılımcıların mahallede oyun oynama, komşularla kolektif yaşam üzerinden bir çocukluk deneyimledikleri görülmüştür.

Katılımcılara baktığımızda ailelerinden daha yüksek standartlarda yaşadıklarını söyleyebiliriz. Sınıf atlamak gibi iddialı bir durum söz konusu olmasa da ekonomik, sosyal ve kültürel sermaye bileşimlerinin ailelerinden daha yüksek olduğu ifade edilebilir. Nitekim ayırımın oluşmadığı önemli bir konu, katılımcıların eğitim tercihi yaptıkları dönemlerde Türkiye toplumunun genel eğilimi olarak çocukların üniversite eğitime önem vermesi, doktor, mühendis, öğretmen, memur olmalarını istemesidir. Tüm katılımcılar ailelerinin bu meslekleri seçmeleri konusunda istekleri olduğunu dile getirmişlerdir. Ayrıca turizmci olan aileler dışında hiçbir ailenin, katılımcıları yaptıkları işe yönlendirmedikleri görülmüştür.

Sınıf beğenilerini ve tüketim pratiklerini anlamak için otel yöneticilerine mobilya tercihleri ile ilgili 4 farklı dekorasyon tarzına sahip salon fotoğrafı gösterilmiştir. Bu salon görsellerinden bir tanesi, dini motif içermektedir ve muhafazakâr yapıda olan katılımcıların bu görseli seçeceği düşünülmüştür. Bir diğer salon görseli modern bir dekorasyona sahiptir ve bu görseli profesyonel katılımcıların seçmesi

muhtemeldir. Bir diğer salon görseli avangart bir görünümü içerir ve sıra dışı tercihlere sahip kişilere hitap edebileceği varsayılmıştır. Bir diğer görselde ise kütüphane olmasına dikkat edilmiştir ve etnik olarak nitelendirilebilecek bir görünümüdür. Bu görseli kültürel sermayesi daha yüksek katılımcıların tercih edeceği düşünülmüştür. Otel yöneticilerinin on yedisi gibi büyük bir oranı modern dekorasyona sahip salon görselini tercih etmiştir. Kütüphaneyi içeren etnik salon görseli ise kadın butik otel yöneticileri, tatil köyü yöneticisi, 5 yıldızlı otel yöneticileri ve iki departman yöneticisi tarafından seçilmiştir. Bu görselin kültürel sermayesi yüksek kişiler tarafından seçilmesiyle beklentimiz doğrulanmıştır.

Sahip olunan mülkiyetlere bakıldığında katılımcıların hepsi jakuziye sahip olmadıklarını belirtmiştir. Sadece 3 yıldızlı otel yöneticisi olan K2, annesinin evinde kullanılmayan bir jakuzi olduğunu, erkek butik otel yöneticisi olan K7 ise yeni yaptırdığı evine jakuzi almayı düşündüğünü belirtmiştir. Burada K2'nin belirttiği kullanılmayan ibaresi dikkat çekicidir. Çünkü jakuziye sahip olmak burjuva sınıfında bulunmanın bir göstergesi olabilir ve jakuzi kullanımı da bu sınıf pratiklerinin gerçekleştiğini gösterebilir. Sahip olmak ancak kullanmamak ise burjuva sınıf pratiklerinin içselleştirilmediğini anlatıyor olabilir. Yüksek ekonomik sermayeye sahip kişilerin bir tüketim maddesi olan jakuzinin ekonomik sermayesi yüksek otel yöneticileri tarafından tercih edilmediği görülmüştür. Bunun dışında ayırım yaratan bir başka durum ise kadın butik otel yöneticileri K20 ve K22'nin hiçbir mülkiyete sahip olmamalarıdır. Otel işletmesinin mülkiyetine sahip ve bir aile işletmesi özelliği gösteren 3 yıldızlı ve apart otel yöneticilerinin ev, arsa, araba; 4-5 yıldızlı otel yöneticilerinin ve departman yöneticilerinin ise araba mülkiyetlerinin olduğu görülmüştür.

Marmaris'teki Otel Yöneticilerinin Sosyal Tipleşirmesi

Aşağıdakine benzer bir tipleştirmeyi, farklı bir bağlamda ve Almog'un (1998) çalışmasına dayanarak Uca (2016) gerçekleştirmişti. Buna göre otel yöneticisi sosyal tipleştirmesinin ortak nitelikleri şöyle sıralanabilir:

-Otel yöneticileri genellikle birbirlerini tanırlar ve gittikleri ortak mekânlar, üye oldukları dernekler (SKAL: Turizm profesyonellerinin küresel turizmi yaygınlaştırma amacıyla kurdukları sivil toplum örgütü) sayesinde birbirleri ile sık sık iletişim kurarlar. Arkadaşlık ilişkisi olarak nitelendirilebilecek bu ilişki, iş hayatlarının biçimini etkiler.

-Belli bir etnik veya topluluğu temsil edecek simgeleri taşımazlar. Konuşmalarında şive yoktur, varsa da gizlemeye çaba gösterirler. Eğer buldukları ortamın güç dengelerini bilmiyorlarsa toplumda kutuplaşma yaratan konular üzerine yuvarlak sözler söylerler. Politik taraflarını belli etmemeye çabalarlar. Belli görüşlere ait politik konuşmalara yalnız işletme içinde yer edinmelerini sağlayacağına veya müşteri sayısını artıracığına inanırsa katılırlar. Bunların yanı sıra yaratılan güzellik kodlarını takip ederler. Moda, beden şekli ve boş zaman aktiviteleri işlerine ve kariyer planlarına uygun olarak seçilirler.

-Türkiye'de 1980 sonrası yoğunlaşan Post-Fordist üretim ilişkilerine uyum sağlama konusunda uzmanlaşmışlardır. Esnek çalışırlar, her yere seyahat edebilirler.

Aşağıda A, B, C ve D gruplarının içerisine yerleştirilen alt sosyal tipler, belirtilen bu nitelikler üzerinden hikayeleştirilmiştir. Aslında bu hikayeler ve başrolündeki kişiler gerçek hayatın içerisinden gelen kolajlardır. Kolajları oluşturan metinler görüşmeler sırasında tutulan ses kayıtları, gözlem notları ve mekânsal kodlardan oluşmaktadır. Bu kolajın materyallerini bir doku oluşturacak şekilde metne yedirmek için araştırma sırasında görüşülen kişilerin profilleri çıkarılmış ve kümelenmiştir. A, B, C ve D

grupları bu kümelerin üyelerini simgelemektedir. Gruplar, görüşülen kişilerden elde edilen bilgileri yaratılan hayali sosyal tiplerin içerisine yerleştirilerek anlatılmıştır. Her tipte benzerlikler taşıyan ama birbirinden farklı insanların verileri bulunmaktadır. Tahmini olarak bu durum, tutarsızlık veya yazarın verileri hayal gücüne göre dönüştürmüş olması eleştirisinin gelmesine neden olacaktır. Ancak yekpare, kişiye özel anlamlandırmaların, alışkanlıkların olmadığı, insanların davranışlarını seçmesini sağlayan anlam dünyalarının ortaklıklar içerdiği belirtilmelidir:

A Grubunun Sosyal Tipleri: İlhan, Saadettin, Özlem

İlhan, Saadettin ve Özlem'in bir grup oluşturması iki gerekçeye bağlıdır. İlki bu kişiler, 3 yıldızlı ve apart otellerde yöneticilik yapmaktadırlar. İkinci olarak İlhan, bu grup içerisinde mülkiyeti ailesine ait otel işletmelerinin yöneticiliğini yapan kişileri simgelemektedir. 3 yıldızlı ve apart otel işletmesinin mülkiyeti ailesine ait İlhanlar benzer özellikler gösterdiği için bir isimle ifade edilmişlerdir. A grubunun bu üç tipinin yaşamlarını İlhan, Saadettin ve Özlem üzerinden kısaca inceleyelim.

İlhan: Marmarisli olan, Marmaris'te yaşayan ve kendini bildi bileli turizm sektöründe çalışan İlhan, turizm sektörüne ailesinin zorluğu girer. Ailesi onu zorlamıştır çünkü mülkiyetleri kendilerinin olan bir otel işletmesi bulunmaktadır. Ailesinin İlhan için doğduğu andan itibaren düşündüğü iş, otel işletmesinin başına geçerek yöneticilik yapmasıdır. İlhan kendi ilgi alanları doğrultusunda meslek edinmeyle ilgili genç yaşlarında çabalasa da yaşı ilerledikçe bu çaba ve arayışından vazgeçer ve aile işletmesini sahiplenerek devam ettirir. Ekonomik bakımdan rahat bir yaşam süren İlhan, kendini tanıma ve ilgi alanlarını hayatına adapte etme konusunda para harcamaktan çekinmez. Hayatı daha hedonist bir biçimde yaşayan İlhan, aile işletmesini geliştirmekten ziyade sahip olduğu sermaye ile kendi ilgi alanına yönelik yeni işletmeler açma planları yaparak hayatını sürdürmeyi planlar. Otel işletmesine gelen turistlerle oldukça yakın ilişkiler kuran, bu ilişkileri arkadaşlık seviyesine taşıyan İlhan'ın bu motivasyonu, ekonomik sermaye kazanma amacından çok bu arkadaşlıklarla edineceği sosyal ve kültürel sermaye ile ilişkilidir. Ticari becerileri yüksek olan İlhan'ın kültürel ve eğitimsel sermaye bakımından daha kültürel hepçil bir özellik gösterdiği, buna karşılık kültürel tercihlerinin öyle pek de sofistike olmadığı söylenebilir: "Edebiyatla ilgilenir misiniz?" sorusunu "Edebiyatla pek ilgim yoktur genelde hobisel kitapları okuyorum, bilgi ağırlıklı" diye yanıtlayan İlhan, "en son hangi kitabı okudunuz?" sorusuna "Güzel bir soru çünkü isimlerini pek hatırlamıyorum" şeklinde cevap verir.

Saadettin: Afyon'dan Marmaris'e açıcılık yapmak üzere taşınan Saadettin, farklı destinasyonlarda ve işletmelerde turizm sektöründe genellikle açıcılık yaparak çalıştıktan sonra, 3 yıldızlı bir otelde genel müdürlük yapmak suretiyle amaçladığı ve yükselebileceği en üst pozisyona geldiğini düşünmektedir. Saadettin, lise mezunudur ve yöneticilik pozisyonuna yükselişi sektördeki uzun yıllarda oluşturduğu deneyimleri nedeniyle. Emekliliği beklediğini, bir an önce torunlarıyla vakit geçirmek istediğini söyler. Erken yaşta evlenen ve iki çocuk sahibi Saadettin muhafazakâr bir yapıdadır. Marmaris'in ve turizmin getirdiği hayat biçimine adapte olmayı düşünmez, iş nedeniyle Marmaris'te yaşamak zorunda olduğu için kendi yaşam stilini Marmaris'ten bağımsız olarak yaşıyor gibidir. Erken yaşta para kazanma zorunluluğu dışında turizm sektörünü seçme motivasyonu yoktur. İşini oldukça disiplinli bir şekilde yapan Saadettin, sektörde alaylı olarak ifade edilen bir kişidir ve geldiği pozisyondan memnun gözükse de kazandığı konumdan tatminli değildir. Kültürel tercihlerinin sofistike olduğu ve kültürel sermaye yatırımının olduğu söylenemez.

Özlem: Esnaf bir ailenin kızıdır. Aksaray'da doğar. Mersin Üniversitesi Turizm İşletmeciliği bölümünden mezun olur. Üniversite hayatı bitince staj yaptığı otellerden birinde işe başlar. 4 yıldızlı bir otel işletmesinin insan kaynakları departmanı yöneticiliği pozisyonuna yükselince kendini geliştirmek için turizm işletmeciliği alanında yüksek lisansa başlar. Bu sıralarda Marmaris'e taşınan Özlem, sektör vasıtasıyla tanıdığı turizmci bir kişiyle evlenir. Evlendiği bu kişinin kendine ait 3 yıldızlı otel işletmesi vardır. Yüksek lisans eğitimine devam ederken esnek çalışma imkânı sunan ve mülkiyeti eşine ait bu 3

yıldızlı otel işletmesinin yöneticiliğini yapmaya başlar. Çocuklarla vakit geçirmek, yüksek lisans eğitimi ve otel yöneticiliği gibi zaman yönetimini şart kılan koşullarda yaşamaktadır. Özlem, hayatını yaşama biçimini çocukları üzerinden kurgular, kariyer hedefleri çocuklar büyüyünceye dek dondurulmuştur. Ekonomik olarak rahat bir hayat yaşayan Özlem'in kültürel tercihlerinin sofistike olmadığı söylenebilir.

A grubu sosyal tiplerinden İlhan ve Özlem'in işletme mülkiyeti sonucunda ekonomik sermaye yüksekliği bakımından Saadettin'den ayrıştığı ancak kültürel sermaye bakımından hepsinin benzeştiği söylenebilir.

B Grubu Sosyal Tipleri: İsmail ve Aygül

B grubu olarak adlandırılan grup, orta sınıf olmaya çalışan beyaz yakalılardan, departman yöneticilerinden oluşmaktadır. Bu insanlar iki temel biçimde birbirlerinden ayrılırlar da bu, iş hayatlarında aynı konumda bulunmalarına engel değildir. İlk insan tipinin belirleyici etkeni, sadece istikrarlı bir iş yaşamına devam etmek isteyen ve buna göre özel hayatını kurmuş, genellikle hobi sahibi kişiler olmalarıdır. İkinci tip ise hayatlarını çalıştıkları sektörün beklentilerini karşılayamayacak biçimde kurmuş kişilerden oluşur. Bu kişiler genellikle erken yaşlarda düzenli bir evlilik yaşamına, çocuğa, banka kredisıyla alınmış mülkiyetlere sahiptirler.

İsmail: Anadolu'nun küçük bir ilçesinde büyümüş olan İsmail'in babası çiftçi, annesi ev kadınıdır. Yaşadığı yerde çoğunlukla tarımla uğraşıldığı için başlarda çiftçi olabileceğini düşünür. Fakat İsmail yabancı dil konusunda yeteneklidir; bu yeteneğinin farkına vardıkdan sonra lise yıllarında İngilizce öğrenir ve çeşitli otellerde çalışmaya başlar. Bir yandan açık öğretim işletme bölümü okurken bir yandan da turizm destinasyonlardaki otellerde çalışarak ekonomik bağımsızlığını kazanır ve ailesinin boyunduruğundan kurtulur.

“Ben liseyi turizm lisesinde bitirdim. Açık öğretimden 2 tane okul bitirdim, kamu yönetimi ve turizm ve otel işletmeciliği. Bir de turizm rehberliği bitirdim. Etkili olmadı, işte o da yaşadığımız coğrafya ile ilgili. Ben ortaokulun sonunda sınava girmiştım meslek lisesi bir de yatılı meslek lisesi gibi. İkisini de kazanmışım. Orada babamın tercihi oldu. Ya endüstri meslek lisesi ya turizm lisesine gidecektim. Hayatımdaki en doğru karar verilmiş, Turizm Lisesi seçilmiş. Ben de çok sevdim yani çok severek okudum bu bölümü, turizmi de seviyorum çok canlı bir iş olduğuna inanıyorum” (Erkek, Bekâr, Departman müdürü, 45, 6000TL, Kars).

Turizm sektöründe severek çalışan İsmail, serbest piyasanın dinamiklerini kavrar, işiyle ilgili eğitimler alsa da kariyer olarak yükselmeyi hayat hedeflerinin birinci önceliği olarak düşünmez. İsmail, bir turizm destinasyonunda yaşamının tüm olumlu özelliklerinden faydalanacağı bir günlük rutin içinde yaşar. Doğayla iç içe zaman geçirme, outdoor sporlar yapma, kültür-sanat faaliyetlerine katılma gibi çeşitlilik gösteren alanlarda hobiler edinir ve hayatını artık çalıştığı işten çok, bu hobiler üzerinden sürdürür ve tanımlar. İsmail kişisel gelişim konusunda çaba gösterir ve kültürel tercihler konusunda seçicidir.

Aygül: Bir Ege şehrinde, Muğla'da doğan Aygül'ün babası serbest meslek çalışanı, annesi ise ev kadınıdır. Aygül'ün ailesi, Aygül'ün sıkıntı yaşamaması için eğitimine önem verir, ellerinden geldiğince onu okutmaya çalışırlar. Aygül bir taşra üniversitesinde ön lisans düzeyinde eğitim alır. İşletmelerde muhasebe, insan kaynakları, halkla ilişkiler gibi departmanlarda çalışarak tecrübe kazanan Aygül, ailesine yakın olmak amacıyla Marmaris'teki otel işletmelerinde çalışmaya başlar. Yıllar geçtikte departman yöneticiliğine terfi eden Aygül, iş ile ilgili eğitimler alarak kariyerinde yükselmeyi hedefler ancak bu konuda çok da hırslı değildir. Elinden geleni yapmaya çalışmaktadır. Sektörde çalışırken

tanıştığı genellikle turizm ile uğraşan ama aynı işletmede olmayan bir kişiyle evlenen Aygül'ün bir çocuğu vardır. Turizm sektörünün uzun mesai saatleri gerektirmesi özel hayatını olumsuz yönde etkiler. İş arkadaşlarıyla iş dışında da görüşen Aygül'ün sosyal çevresi iş çevresinden oluşur. İşini disiplinli bir şekilde yapmaya özen gösterir çünkü doğduğu ve büyüdüğü çevrenin yapısı iş ilişkilerini geliştirmesi ve buna bağlı olarak hızla yükselebilmesi için olanak sağlamamaktadır. Oldukça prezantabl bir görünümde olan Aygül, kıyafetlerini sektörün talep ettiği biçimde tercih eder. Aygül, sosyal ve kültürel sermaye düşüklüğünü işletmedeki pozisyonunu kaybetmemek adına geliştirdiği çeşitli stratejilerle gidermeye çalışmaktadır.

Beyaz yakalı, orta sınıfın işçiliğinden kurtulmak için görünmeyen çizginin öbür tarafındaki yaşamı ilerleyen yıllarda kendisinin kılabilmek için şimdiden ordaymışçasına bir yaşam sürer (Uca, 2016: 146). Bu saptama otel işletmelerinde departman yöneticiliği yapanlar için geçerli değildir. Özellikle Marmaris'te turizm sektörünün işgücüne yoğun talebi göz önüne alındığında, beyaz yakalıların işlerini kaybetmemek için değil, işletme hiyerarşisindeki pozisyonlarını kaybetmemek için strateji geliştirebildikleri söylenebilir.

C Grubu Sosyal Tipleri: Kerem ve Ethem

C grubu olarak isimlendirilen grup, B grubundaki sosyal tiplerden 4-5 yıldızlı otellerde genel müdür ya da genel müdür yardımcılığı yapmaları bakımından ayrılırlar. Bu gruptaki bazı kişiler de beyaz yakalıdır. Bu gruptaki ayrışmalar iki temel biçimde gerçekleşmiştir. Kerem, hayatını işi üzerine kurmuş, kariyer hedefi olan, hırslı, yükselmek için hayatının kararlarını değiştirebilecek, yeterince şanslı olursa çokuluslu işletmelerde çalışmayı planlayan, serbest piyasanın ve işletmelerin aranan kişisidir. B grubundan çıkarak yükselmiştir. Ethem ise orta sınıf özellikleri gösterir ve o şekilde yaşar; Kerem'den hırslı olmamasıyla ayrılır. Ethem, sektörde tecrübeli, analitik düşünebilen, işletmede çalışan insanların işletme sahibinin istekleri uyarınca çalışmalarını sağlayan kişidir.

Kerem: Rize'de doğmuş olan Kerem, orta gelirli bir ailenin ikinci çocuğudur. Küçük bir şehirde işletme okur. Stajını bir turizm işletmesinde yaptıktan sonra üniversite eğitimi sürecinde çeşitli otellerde ailesinden ekonomik destek almadan farklı departman ve pozisyonlarda çalışır. Özellikle turizm sezonu döneminde yoğun bir biçimde farklı destinasyonlardaki otel işletmelerinde çalışarak tecrübe edinir. İngilizceyi iyi düzeyde bilmektedir. Sisteme ve sektöre entegre olan Kerem'in işi ve özel hayatı arasında keskin ayrımlar yoktur. Kerem'in işiyle kurduğu ilişki politik düşüncelerine yansır. Çoğunlukla işletme sahibinin politik tutumuyla benzer görüşlere sahiptir. İşletme sahibinin kültürel yatkınlıklarına benzer kültürel yatkınlıklar geliştirme çabasıdadır. Görüntüsüne oldukça dikkat eden, prezantabl bir görünüm için harcama yapmaktan çekinmeyen Kerem için parfüm, sonradan edinilmiş ancak vazgeçilemeyecek bir alışkanlıktır. Turizm sektörünü dünyayı gezme ve güzel bir şehirde yaşama imkânları sunmasıyla cazip bulan Kerem'in kariyer hedefleri vardır. O'na yıllardır iyi imkânlar sunan çalıştığı işletmeye kurumsal bağlılık gösterse de çokuluslu işletmelerin imkânlarına ulaşmak için planlar yapmaktadır. Eğitsel sermayesini artırmak için elinden geleni yapan Kerem'in kültürel sermaye düşüklüğünü kendini sektörüyle ilgili faaliyetlere ve eğitimlere katılarak gidermeye çalıştığı söylenebilir. Aslına bakılırsa Kerem, kariyer merdiveninin bir sonraki basamağındaki Ethem olmak için çaba göstermektedir.

Ethem: Ethem Anadolu'da, Balıkesir şehrinde doğar. Babası memur olan Ethem'in annesi terzilik yapmaktadır. Babasının tayinleri nedeniyle farklı şehirlerde eğitim alan Ethem, bir büyükşehirde turizm işletmeciliği okur. Üniversite eğitimi sürecinde Erasmus imkânını değerlendirerek İngilizce seviyesini ilerleten Ethem, Türkiye'de de turizm sezonunda çokuluslu otel işletmelerinde çalışır. Farklı pozisyonlarda ve genellikle Antalya ve Bodrum gibi önemli turizm destinasyonlarında çalışan Ethem'in ekonomik kazancı tecrübe kazandıkça artar. Orta vadede orta-üst sınıf gelir düzeyine ulaşan Ethem'in tüketim alışkanlıkları değişir ve yaşam standardı yükselir. Kerem'e göre fark edilir bir imaja sahip olan

Ethem'in tüketim tercihleri lüks tüketim markalarından oluşur. Bir süredir orta sınıf özelliği gösteren Ethem, avantajını kullandığı bir sosyal sermaye edinir zaman içinde. Bu sosyal sermaye öğrencilik dönemlerinden itibaren çalıştığı çokuluslu otel işletmeleri sayesinde ve Ethem kariyerine farklı destinasyonlarda devam etmek istediğinde bu sosyal sermayeyi kullanabilmektedir. Ethem çalıştığı işletmenin en üst düzey yöneticisi ve sorumlusudur. Mesai saatleri, özellikle turizm sezonunda özel hayatını etkiler. Ailesinden kaynaklı bir kültürel sermaye avantajı olmayan Ethem, erken yaşlarda sektörde çalışarak, üniversite imkânlarını kullanarak ve çalıştığı işletmelerin kendisine sağladığı kişisel gelişim fırsatlarını değerlendirerek kültürel sermayesini artırır. Dünyadaki birçok ülkeyi gezen, farklı kültür, lezzet ve insanları tanıma şansı yakalayan Ethem, vizyon kazanması için işletmelerin kendisine yatırım yapmasını sağlar ve kültürel sermayesini geliştirmek için elinden geleni yapar.

“Şimdi iş icabı ve işte bir önceki çalışmış olduğum şirketten dolayı işte çok fazla olanaklarımız vardı ve bununla beraber dünyanın dört bir tarafını dolaşma şansını seçtik yani hem gastronomi açısından konsept tanıma etme bilme açısından dolaştık” (Erkek, Evli, Tatil Köyü Yöneticisi, 49, 20000-25000TL, Zonguldak).

C grubu sosyal tipleri olan Kerem ve Ethem gelir bakımından ayrılır. Kerem, Ethem'in sosyo-ekonomik seviyesine ulaşmak için çabalar, yetiştiği ve çalıştığı işletmeye ne kadar minnet duysa da daha kurumsal işletmelerin sağladığı olanaklardan yararlanmayı hayal eder ve buna ulaşmak için gereken sosyal sermayeyi edinme teşebbüslerinde bulunur.

D Grubu Sosyal Tipleri: Vedat ve Ezgi

D grubunu oluşturan sosyal tipler, butik otel işletmeciliği yapan bireylerdir. İki farklı tipin oluşmasının nedeni, otel işletmesinin mülkiyetine sahip olup yöneticiliğini kendisi üstlenen ve mülkiyete sahip olmadan işletmeciliğini yapan kişilerin varlığıdır. İlk insan tipi olan Vedat'ın belirleyici etkisi tecrübedir. Yıllardır farklı sektörlerde edindiği sermaye ile yaşam stili turizm girişimciliği gerçekleştiren Vedat ile iş hayatının henüz başlangıç aşamasında sayılabilecek ve bir deniz kasabasında yaşama motivasyonunun hayatını şekillendirdiği Ezgi'nin hayatlarını incelemeye çalışalım:

Vedat: İstanbul doğumlu olan Vedat'ın babası müteahhit, annesi ev hanımıdır. Tek çocuk olan Vedat, babası tarafından küçük yaşta ticarete atılmak üzere desteklenir ve yönlendirilir. İnşaat sektöründe uzun yıllar çalıştıktan ve belli bir ekonomik sermaye edindikten sonra turizm sektöründe oluşan fırsatları fark eden ve değerlendiren Vedat, seyahati sevmekte ve turizm destinasyonlarını tanımaktadır. Hizmet aldığı tüm işletmeleri yakından tanımaya çalışan Vedat, kendi işletmesine örnek olacak ve feyz alabileceği işletmeleri sık sık ziyaret eder ve bunu bir hobiye dönüştürür. Edindiği fikirleri sermayesi ile birleştirerek bir butik otel işletmesi açar. Sofistike tercihlere sahip turistlere hizmet etmeyi amaçlayan Vedat'ın kendi sofistike tercihleri ise yıllar içinde sadece gastronomiyle sınırlı kalır. Tükettiği organik ve doğal ürünleri misafirlerine de sunmayı ve işletmesinde caz müzik çalmayı tercih etse de esasen kültürel hepçildir. Sosyal sermayesini geliştirmek amacıyla katıldığı kültürel faaliyetlerin içeriği ile ilgili bilgisi sınırlıdır Vedat'ın. Görünümüne dikkat eder ve kriz zamanları dışında orta-üst düzeyde olan kazancını lüks tüketim markalarını tüketerek değerlendirir. Ticari becerisini kullanarak açtığı butik otel işletmesini farklı destinasyonlara da taşıyarak işini genişletmeyi hedefler. Kültürel sermaye düşüklüğünü, hizmet verdiği kültürel sermayesi yüksek kişileri sosyal sermaye portföyüne ekleyerek gidermeye çalışır.

Ezgi: Ezgi, İstanbul doğumludur, babası gazeteci, annesi çokuluslu bir şirkette departman yöneticisidir. Üniversite eğitimini İstanbul'da sinema-televizyon alanında alan Ezgi, hem ailesinden tevarüs ettiği sosyal sermayenin bu alanda olması hem de bizzat sinemanın ilgi alanına girmesi

nedeniyle bu alanı tercih eder. Üniversite eğitimini tamamladıktan sonra bir süre yurtdışında yaşama deneyimini elde etmek isteyen Ezgi ileri düzeyde İngilizce bilmektedir. Türkiye'ye döndükten sonra, aldığı eğitim alanında hem ailesinin hem de kendisinin sosyal sermayesi ile kolaylıkla iş bulan Ezgi'nin hayali, kendi işletmesini açarak arkadaşlarıyla vakit geçirmekten hoşlanacakları bir mekân yaratmaktır. Esasen Ezgi, İstanbul'dan kaçmayı hayal etmektedir. Bu motivasyonlarla çocukluğundan itibaren tatil amacıyla ailesiyle gittiği ve ilişkiler kurduğu bir turizm destinasyonundaki bir butik otelin yöneticiliğini yapmaya başlar, böylelikle İstanbul'dan göçer. Turizm destinasyonundaki deneyimi daha çok doğada vakit geçirmek üzerine yoğunlaşan Ezgi, sahip olduğu sosyal sermayeyi, özellikle turizm sezonunda, çalıştığı destinasyona taşır. Burada hayal ettiği şeyi yaparak hobisiyle işini karıştırdığı bir pozisyonda olduğunu düşünen Ezgi'nin kendini gerçekleştirme, hayallerini gerçek yapma düşünceleri yoğundur. Rahat ve salaş diye nitelendirilebilecek bir görünüm arz eden Ezgi, şehrin getirdiği tüketim çılgınlığından kurtulduğunu düşünür, minimal bir tüketim seviyesindedir, markaya değil doğal ve kimyasal olmayan ürünlere yönelir. Ekoloji ve hayvan hakları konusunda duyarlılık sahibi olan Ezgi, otel yöneticileri içinde en politik karakterdir. Hayalleriyle hayatının şekilleneceğini belirten Ezgi, evlilik düşünmemektedir.

Çalışmadaki en keskin ayırım kadın butik otel yöneticileri üzerinden oluşmuştur. Kültürel sermaye konusunda en avantajlı olan Ezgi hem eğitsel hem de sosyal sermaye yetkinliğine sahiptir ve hayatını idame ettirirken bu avantajları değerlendirir.

SONUÇ

Araştırmanın ortaya çıkardığı sonuçlar sosyolojik bağlamda, Marmaris'teki otel yöneticilerinin yaşam pratikleri ve kültürel yatkinliklerinin nasıl bir yapıda olduğunu, farklı türdeki otel işletmelerinde yöneticilik yapan bu kişilerin toplumsal konumlanışını ve kendi etraflarında şekillendirdikleri toplumsal sınırların olup olmadığının anlaşılması açısından önem taşımaktadır.

Otel yöneticilerinin kültürel yatkinliklerini anlamada önemli bir veri sağlayan eğitim düzeylerine bakıldığında, on üç otel yöneticisinin lise ve ön lisans düzeyinde eğitimler aldıkları ve çoğu otel yöneticisinin geleneksel sınıflardan bir aile geçmişleri olduğu görülür. Geleneksel sınıflardan gelen otel yöneticilerinin buna uygun olarak kültürel sermaye biriktirmeye çok geriden başladığı tespit edilmiştir.

Turizm sektöründe ve aynı destinasyonda yöneticilik yapan bir meslek grubu olmasına rağmen, Marmaris'teki otel yöneticileri, homojen bir yapı göstermemekte, kendi aralarında kültürel sermaye düzeyleri bakımından ayrılmaktadırlar. Bu ayırım, sosyal tip başlığında da belirtildiği gibi; departman yöneticileri, apart ve 3 yıldızlı otel yöneticileri, 4-5 yıldızlı otel yöneticileri ve kadın butik otel yöneticileri arasında olmak üzere daha keskindir. Buradan yola çıkılarak denilebilir ki araştırma varsayımlarından olan "Benzer türdeki otel işletmeleri yöneticileri benzer kültürel yatkinliklere sahiptir" önermesi doğrulanmıştır.

Otel yöneticilerinin eğitim düzeyleri ile otel işletmesi hiyerarşisindeki pozisyonları arasında doğru orantı görülmemektedir. Hiyerarşide yükselmek genel olarak sektörde çalışma süresi, tecrübe ve ilişki ağı ve niteliği ile ilişkilidir.

Otel yöneticilerinin kültürel yatkinliklerini anlama açısından mesleği yapmaya karar verme biçimleri ve bu seçime ailelerinin etkisi önemlidir. Aileden otel işletmesinin mülkiyetine sahip otel yöneticileri, sektöre aile baskısı ile girmişlerse de turizm sektörünün ekonomik getirisinin yüksek olması sektöre ikna olmalarında önemli bir etkidir. 4-5 yıldızlı otel ve tatil köyü yöneticileri ise bilinçli ve isteyerek sektörü tercih etmişler, sektörün insanlarla etkileşim halinde olmayı gerektiren yapısı, kazancının yüksek olması gibi avantajları bu tercihlerini etkilemiştir. Yaşları itibarıyla baktığımızda da

35-49 yaş aralığında olan bu otel yöneticilerinin, Türkiye'de 1985-1995 yıllarında, turizmin hem sektörel hem de eğitim alanlarında teşvik edildiği yıllarda sektörü seçtikleri görülür. Turizm sektörünün cazibesinin medya ile de desteklendiği bu yıllarda otel yöneticileri, çalışma alanlarını ülkede esen rüzgarla belirlemişlerdir.

Otel yöneticilerinin %33'ü kendini bir dine bağlı olarak tanımlamadığını ifade etmiştir ve bu kişiler, kadın butik otel yöneticileri ve departman yöneticileridir. Söz konusu katılımcıların din konusunda toplum ve kurum baskısını diğer otel yöneticilerine göre daha az hissettikleri ve kendilerini daha özgür ifade edebildiklerini görülmüştür. Bazı 4-5 yıldızlı otel yöneticilerinin ofislerinde yaptığımız görüşmelerde Atatürk tablosunun dikkat çekici büyüklükte olduğu gözleminin yanında, otel yöneticilerinin takip ettiği yayın organlarının Sözcü, Hürriyet, CNN Türk olarak ifade edilmiştir. Beğendikleri ve takip ettikleri oyuncular arasına Erdal Beşikçioğlu, Ferhan Şensoy, Levent Kırca, Füsün Demirel gibi isimler girmiştir. Ayrıca biri hariç tüm otel yöneticileri alkollü içki tüketmektedir. Tüm bu bilgiler ve yayın organlarının yapısı ve beğendiği oyuncuların politik imajı göz önüne alındığında otel yöneticilerinin genellenebilecek ölçüde seküler bir yapıda olduklarını söylemek mümkündür.

Otel yöneticilerinin yiyecek ve içecek zevklerinin sofistike olduğu söylenebilir. Bu durum, departman yöneticileri hariç tüm otel yöneticilerinde farklı düzeylerde de olsa görülmüştür. Yaptıkları işin kalitesini belirleyen önemli bir faktör olan yiyecek-içecek hizmetleri ve dünya mutfakları konularında bilgi sahibidirler. Yiyecek ve içecek, otel yöneticilerinin bilgi sahibi olmak zorunda oldukları bir konu, işlerinin bir parçasıdır.

"Otel yöneticilerinin kültürel yatkinlıkları üzerinde Marmaris destinasyonu ve turizm sektörü, yöneticinin kültürel yatkinlığında bir dönüşüme neden olmuş mudur?" araştırma alt sorularındandır ve otel yöneticilerinin çoğunluğunun farkında olduğu ve dolayısıyla ifade ettiği böyle bir değişimin olmadığı görülmüştür. Değişim olmadığını ifade eden yöneticiler, Marmaris'i yerleşmeden önce sık sık ziyaret eden, Marmaris'te tanıdığı olan ve Marmaris'in yapısına aşina kişiler oldukları ve böylece Marmaris'te yaşama adaptasyon sürecini hızlı ve kolay bir şekilde gerçekleştiren kişilerdir. Marmaris'in yaşam stillerine etkisi olduğunu düşünen otel yöneticileri ise bu etkiyi, genellikle daha rahat bir yaşam olarak ifade ederek belirtmişlerdir. Burada rahat bir yaşam olarak kastedilen durum, insanların turizm sektörünün etkisiyle daha modern bir hayat biçiminin burada yaygın olması ile ilişkilidir. Otel yöneticilerine göre Marmaris'te yaşamının getirdiği değişim etkisi iklim nedeniyle giyinme biçimlerinde olmuştur. Bir değişim olmadığını söyleyenler olsa da giyinme biçiminin değişimi kültürel yatkinlık farklılaşmasının emarelerindedir. Böylelikle destinasyonun ve turizmin yöneticiler üzerinde kültürel yatkinlık değişimine neden olduğu söylenebilir.

Toparlayacak olursak, Marmaris'teki otel yöneticileri seküler, ailesi geleneksel sınıflardan gelen ve homojen özellik göstermeyen bir yapıdadır. Marmaris'teki otel yöneticileri arasında kadın butik otel yöneticileri, diğer yöneticilerden farklı bir yapı göstermektedir. Apart ve butik otel işletmelerinin atmosferinde turist-çalışan, yönetici-çalışan ve turist-yönetici arasında samimi, sıcak ve dostane ilişkiler sergilenmektedir. Genellikle alternatif turizmi tercih eden ve sofistike tercihlere sahip turistlerin konakladığı butik otellerin yöneticilerinin kültürel sermayelerinin yüksek olduğu söylenebilir. Diğer sektörlerden farklı olarak, otel yöneticilerinin kültürel yatkinlıkları ve beğenileri, yönettikleri işletmeye ve verdikleri hizmete, farklı düzeylerde de olsa yansımaktadır. Kurumsal bir yapı gösteren 4-5 yıldızlı otel işletmelerinde, kişi faktörünün dolayısıyla da yöneticilerin kültürel yatkinlığının işletmenin sunduğu hizmete etkisi daha sınırlı olmaktadır. Denilebilir ki otel işletmelerinde kurumsallaşma azaldıkça kültürel yatkinlığın hizmete yansıma şansı çoğalmaktadır. Bir diğer ifadeyle, butik ve apart oteller gibi kurumsal yapı göstermeyen işletmelerde, otel yöneticilerinin kültürel yatkinlıklarının işletmenin sunduğu hizmete etkisi, 4-5 yıldızlı otel yöneticilerinin kültürel yatkinlıklarının işletmenin

sunduğu hizmete etkisinden daha fazladır. Daha sofistike turistlere hizmet vermeyi amaçlayan otel işletmesi sahiplerinin, otel yöneticilerinin kültürel sermayelerini geliştirmek için yatırım yapmaları, amaçlarını gerçekleştirebilmelerine katkı sağlayabilir.

EKLER:

EK-1: KATILIMCILARIN DEMOGRAFİK BİLGİLERİ

Kodlama	Otel Türü	İşletmedeki Pozisyon	Cinsiyet / Medeni durum	Yaş	Doğum Yeri	Eğitim Durumu	Gelir Seviyesi	Marmaris Yaşama	Baba Mesleği
K1	Apart Otel	Genel Müdür	Erkek/Be kar	38	Marmaris	Ön Lisans	15.000 TL	38	Turizmci
K2	3 Yıldızlı Otel	Genel Müdür	Erkek / Evli	48	İstanbul	Lisans	Bilgi vermedi	48	Avukat
K3	4 Yıldızlı Otel	Genel Müdür	Erkek / Evli	41	Adana	Yüksek Lisans	6.000-8.000 TL	6	Marangoz
K4	3 Yıldızlı Otel	Genel Müdür	Erkek / Evli	49	Afyon	Lise	6.000 TL aşağısı	10	Ayakkabı İmalatçısı
K5	3 Yıldızlı Otel	Genel Müdür	Kadın / Evli	34	Aksaray	Yüksek Lisans	8.000-10.000 TL	15	Esnaf
K6	5 Yıldızlı Otel	Genel Müdür	Erkek / Evli	53	Denizli	Lise	6.000-10.000 TL	35	Çiftçi
K7	Butik Otel	Genel Müdür	Erkek / Boşanmış	61	İstanbul	Lise	Bilgi vermedi	35	Serbest Ticaret

K8	5 Yıldızlı Otel	Satın Alma Departman Müdürü	Erkek / Bekar	45	Kars	Ön Lisans	6.000 TL	27	Çiftçi
K9	4 Yıldızlı Otel	Genel Müdür	Erkek / Bekar	38	Trabzon	Dokto ra	10.000 TL üzeri	16	İnşaat Ustası
K10	3 Yıldızlı Otel	Genel Müdür	Erkek / Evli	43	İstanbul	Lise	4.000-5.000 TL	41	Turizmci
K11	5 Yıldızlı Otel	Genel Müdür	Erkek / Bekar	32	Muğla	Ön Lisans	10.000- 15.000 TL	17	Esnaf
K12	5 Yıldızlı Otel	Genel Müdür	Erkek / Boşanmış	49	İzmir	Lise	10.000- 12.000 TL	29	Mali Müşavir
K13	4 Yıldızlı Otel	Kalite Departman Müdürü	Kadın / Bekar	26	Marmari s	Lisans	3.000-3.500 TL	16	Emekli
K14	5 Yıldızlı Otel	Genel Müdür	Erkek / Evli	45	Azerbayc an /Bakü	Yükse k Lisans	10.000 TL ve üzeri	20	Makine Teknisyen i
K15	4 Yıldızlı Otel	Ön Büro Departman Müdürü	Erkek / Evli	36	Artvin	Lise	4.000-5.000 TL	16	Belediye İşçisi
K16	4 Yıldızlı Otel	Muhasebe Departman Müdürü	Kadın / Evli	45	Amasya	Lisans	6.500 TL	10	Serbest Meslek

K17	4 Yıldızlı Otel	Yiyecek- İçecek Departman Müdürü	Erkek / Evli	45	Aydın	Lise	5.000 TL	18	Çiftçi
K18	5 Yıldızlı Otel	Genel Müdür Yardımcısı	Erkek / Evli	36	İzmir	Lisans	12.000- 13.000 TL	12	Turizmci
K19	Tatil Köyü	Genel Müdür	Erkek / Evli	49	Zongulda k	Lisans	20.000- 25.000 TL	1	Kamuda İşçi
K20	Butik Otel	Genel Müdür	Kadın / Bekar	35	Artvin	Lise	6.000 TL	2	Çiftçi
K21	Butik Otel	Genel Müdür Yardımcısı	Kadın / Bekar	20	Marmari s	Lise	Belirtmedi	7	Turizmci
K22	Butik Otel	Genel Müdür	Kadın / Bekar	30	İstanbul	Yükse k Lisans	5.000-6.000	3	Gazeteci
K23	5 Yıldızlı Otel	Genel Müdür Yardımcısı	Kadın / Evli	43	Sivas	Lisans	10.000- 15.000TL	18	Memur
K24	5 Yıldızlı Otel	İnsan Kaynakları Departman Müdürü	Kadın / Evli	37	Muğla	Ön Lisans	6.000 TL	35	Emekli

KAYNAKÇA

- Almog, O. (1998). The Problem of Social Type: A Review, *Electronic Journal of Sociology*. 3 Ağustos 2022 tarihinde <https://sociology.lightningpath.org/ejs-archives/vol003.004/almog.html> adresinden erişildi.
- Akarçay, E. (2016). *Beslencenin Sosyolojisi*. Ankara: Phoenix Yayınları.
- Aslan, A. (2019). Duygulanımlar Üzerindeki İktidar Olarak İşin Oyunlaştırılması, 18. Uluslararası İşletmecilik Kongresi, Osmaniye. 3 Ağustos 2022 tarihinde <https://atif.sobiad.com/index.jsp?modul=makale-goruntule&id=AW6onCBmyZgeuuwfergj> adresinden erişildi.
- Aslan, A., Özeren, E. (2016). Turist-Çalışan (Görevli) Etkileşimleri: Pratik Teorisi Bağlamında Bir İnceleme. *Cumhur Aslan ve Erol Duran (Ed.), Turizmin Sosyal Psikolojik Dinamikleri içinde (119-133)*. İstanbul: Paradigma Akademi.
- Avcı, N. (2015). Otel İşletmelerinde Yönetici Yetkinliklerinin Analizi: İzmir Örneği, *Turizm Araştırmaları Dergisi*, 26 (1): 7-16.
- Aydeniz, Y. (2018). Suriyeli Sığınmacılar Toplumsal Uzamında Zorunlu Göç Nedeni ile Sınıf Habitusunun Aşınması: Muğla-Ortaca Örneği. Yüksek Lisans Tezi, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Muğla.
- Aykaç, A. (2009). *Yeni İşler, Yeni İşçiler: Turizm Sektöründe Emek*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bourdieu, P. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. (1990). *The Logic of Practice*. Cambridge: Polity.
- Bourdieu, P. (2015). *Ayırım*. Ankara: Heretik Yayınları.
- Budak, Ö. (2015). *Türkiye’de Kapitalist Yöneticiler Sınıfı*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Çakmakçı, E., Öztürk, Ş. (2017). Duygusal Emeğin Otel Çalışanları Üzerinden Kavramsal Boyutları ile Tartışılması, *SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 40: 149-163. 3 Ağustos 2022 tarihinde <https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/321209> adresinden erişildi.
- Jourdain, A., Naulin, S., (2016). *Pierre Bourdieu’nün Kuramı ve Sosyolojik Kullanımları*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Özmen, Z. (2017). *Beyaz Yakalı Yaşam Tarzları*. Ankara: Phoneix Yayınları.
- Tataroğlu, E. G. (2006). *Conceptual Analysis of Tourism: The Case of Marmaris Town in Turkey*. Doktora Tezi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.
- Uca, O. (2016). *Türkiye’de Orta Sınıfın Fotoğrafı: Akışlar ve İlişkiler*. İstanbul: Nota Bene Yayınları.