

SOSYOLOJİ
DERGİSİ
Journal of Sociology

Sayı 46, Kasım 2023

Issue 46, November 2023

SOSYOLOJİ DERGİSİ, KASIM 2023, İZMİR
Journal of Sociology, November 2023, Izmir
SAYI 46 / Issue 46

ISSN:1300-5642
e-ISSN: 2687-5276

Editör: Doç. Dr. Pelin ÖNDER EROL

Ege Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, İzmir, Türkiye

Alan Editörleri

Prof. Dr. Zeki DUMAN, Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van, Türkiye
Prof. Dr. Hande ŞAHİN, İzmir Demokrasi Üniversitesi, İzmir, Türkiye
Doç. Dr. Ebru ÇETİN, Ege Üniversitesi, İzmir, Türkiye

Danışma Kurulu

Prof. Dr. Nuran EROL IŞIK, Ege Üniversitesi, İzmir, Türkiye
Prof. Dr. Dilek YEŞİLTUNA, Ege Üniversitesi, İzmir, Türkiye
Prof. Dr. Mustafa KOÇ, Ryerson Üniversitesi, Toronto, Kanada
Prof. Dr. Sevinç GÜÇLÜ, Akdeniz Üniversitesi, Antalya, Türkiye
Prof. Dr. Zsombor RAJKAI, Ritsumeikan Üniversitesi, Kyoto, Japonya
Prof. Dr. Zafer CİRHİNLİOĞLU, Cumhuriyet Üniversitesi, Sivas, Türkiye
Prof. Dr. Jacobus HOFFMAN, North-West Üniversitesi, Potchefstroom, Güney
Afrika Cumhuriyeti
Prof. Dr. Osman KONUK, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, İzmir, Türkiye
Prof. Dr. Yıldız AKPOLAT, Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir, Türkiye
Prof. Dr. Stratos GEORGIOULAS, Aegean Üniversitesi, Yunanistan
Prof. Dr. Nurşen ADAK, Akdeniz Üniversitesi, Antalya, Türkiye
Prof. Dr. Mine GÖZÜBÜYÜK TAMER, Karadeniz Teknik Üniversitesi, Trabzon,
Türkiye

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Ümit TATLİCAN, Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Aydın, Türkiye
Prof. Dr. Yılmaz YILDIRIM, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, İzmir, Türkiye
Prof. Dr. Hülya YÜKSEL, İzmir Demokrasi Üniversitesi, İzmir, Türkiye
Prof. Dr. Suvat PARİN, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van, Türkiye
Prof. Dr. Zafer DURDU, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Muğla, Türkiye
Doç. Dr. Gökhan SAVAŞ, American University of the Middle East, Egaila, Kuveyt
Doç. Dr. Duygu ALPTEKİN, Manisa Celal Bayar Üniversitesi, Manisa, Türkiye
Assist. Prof. Dr. Subramaniam KANNAN, IFHE Üniversitesi, Hindistan
Assist. Prof. Dr. Haram JEON, Chonnam National Üniversitesi, Gwangju, Kore
Assist. Prof. Dr. Giavrimis PANAGIOTIS, Aegean Üniversitesi, Yunanistan
Öğr. Gör. Dr. Eren ALKAN, Ege Üniversitesi, İzmir, Türkiye

İstatistik Editörü

Doç. Dr. İlknur AYDOĞDU KARAASLAN, Ege Üniversitesi, İzmir, Türkiye

Türkçe Dil Editörü

Dr. Öğr. Üyesi Müberra BAĞCI, Ege Üniversitesi, İzmir, Türkiye

Yabancı Dil Editörü

Öğr. Gör. Dr. Eren ALKAN, Ege Üniversitesi, İzmir, Türkiye

Yazı Kurulu

Arş. Gör. Begüm DEMİRKOL ÖZSU, Ege Üniversitesi, İzmir, Türkiye

46. Sayıda Görev Alan Hakemler (Alfabetik Sıraya Göre)

Dr. Öğr. Üyesi Akın BAKİOĞLU, Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi, Erzincan, Türkiye

Doç. Dr. Barış ÇAĞIRKAN, İzmir Demokrasi Üniversitesi, İzmir, Türkiye

Doç. Dr. Burcu ÖZDEMİR OCAKLI, Ankara Üniversitesi, Ankara, Türkiye

Doç. Dr. Fatih KAHRAMAN, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, İzmir, Türkiye

Doç. Dr. Gökhan Veli KÖKTÜRK, Akdeniz Üniversitesi, Antalya, Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi GülsevİM EVSEL, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van, Türkiye

Prof. Dr. Halil Saim PARLADIR, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, İzmir, Türkiye

Prof. Dr. İnci USER, Acıbadem Mehmet Ali Aydınlar Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Doç. Dr. Mehmet Ali AKYURT, İstanbul Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Prof. Dr. Mine GÖZÜBÜYÜK TAMER, Karadeniz Teknik Üniversitesi, Trabzon, Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Pınar AKKUŞ, İstanbul Arel Üniversitesi, İstanbul, Türkiye

Dr. Öğr. Üyesi Recep Cemalİ AKGÜN, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Karaman, Türkiye

Doç. Dr. Selin ATALAY, İzmir Bakırçay Üniversitesi, İzmir, Türkiye

Doç. Dr. Selin ÖNEN, İzmir Katip Çelebi Üniversitesi, İzmir, Türkiye

Prof. Dr. Suvat PARİN, Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van, Türkiye

Doç. Dr. Temmuz GÖNÇ ŞAVRAN, Anadolu Üniversitesi, Eskişehir, Türkiye

Sosyoloji Dergisi Amaç ve Kapsam

1987 yılından beri yayınlanan Sosyoloji Dergisi bilimsel hakemli bir dergidir. Sosyoloji Dergisi'nin amacı, dünyada ve Türkiye'de kuramsal ve uygulamalı sosyoloji çalışmalarına yer verip bu çalışmaları ilgili izlerkitle ile buluşturmak. Sosyoloji Dergisi'nde genel olarak sosyoloji ve sosyal bilim çalışmalarına yer verilmektedir. Bu çalışmaların, kuramsal ve uygulamalı ölçeklerde alana katkıda bulunması ve içerik itibarıyla yeni bir perspektif sunması gözetilmektedir. Sosyoloji Dergisi'nde sosyoloji ve sosyolojiyle bağlantılı olan sosyal bilimlerin diğer alanlarında Türkçe ya da İngilizce yazılmış makaleler ile, aynı alanlarda nitelikli çeviriler, kitap kritiği/tanıtımı ve tez tanıtımları yayınlanmaktadır. Yayın süreçleri, COPE (Committee on Publication Ethics) tarafından geliştirilen uluslararası araştırma ve yayın etiği standartlarına bağlı kalınarak yürütülmektedir. Sosyoloji Dergisi Mayıs ve Kasım aylarında olmak üzere yılda iki sayı yayınlanmaktadır.

Yayın Sahibi: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi

Sosyoloji Bölümü adına

Dekan Prof. Dr. Yusuf AYÖNÜ

Yazışma Adresi: eusosyolojidergisi@gmail.com

Sosyoloji Dergisi Editörlüğü

Ege Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü

35100 Bornova-İZMİR

T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Sertifika No: 18679

İnternet Adresi: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/sosder>

Tarandığı Dizinler: Acar Index, ASOS Index,
Index Copernicus, MLA International Bibliography, ERIH
Plus

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Önsöz / Foreword vi

Araştırma Makaleleri / Research Articles

Kuşakların Hoşgörü Eğilimlerinin İncelenmesi (Analysis of Tolerance Tendencies of Generations).....147

Sümeyye DOĞAN & Hüseyin ÇALIŞKAN

Derleme Makaleler / Review Articles

Mohammed Rassem'in Kültür Teorisinin Sosyolojik Unsurları (Sociological Elements of Mohammed Rassem's Theory of Culture)169

Ali SEYYAR & Mehmet AYSOY

A Synthesis at the Crossroads of Sociological Thought: Bourdieu's Intellectual Dance with Marx, Weber, and Durkheim (Sosyolojik Düşüncenin Kavşağında Bir Sentez: Bourdieu'nun Marx, Weber ve Durkheim ile Entelektüel Dansı).....191

Gürhan ÖZPOLAT & İbrahim ARAP

Uzaktan Çalışma Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme (A Sociological Evaluation on Remote Working)..... 221

Banu SARIBAY

Feminist Sosyal Hizmet Bakış Açısından Kadın Mülteciler (Women Refugees from a Feminist Social Work Perspective) 243

Hülya KARAKARTAL & Derya ŞAŞMAN KAYLI

Kitap İncelemesi / Book Review

Kültürel Emperyalizm (Cultural Imperialism) John TOMLINSON.....265

Şeyda Nur KOCA PEKER

ÖNSÖZ

Sosyoloji Dergisi'nin saygıdeğerler okurları,

46. sayıyı sizlere sunmaktan mutluluk duymaktayım. Bu sayımızı; 1 araştırma makalesi, 4 derleme makale ve 1 kitap tanıtımı yazısından oluşmaktadır.

Geniş bir örneklem üzerinde yürüttükleri alan araştırmasına dayanan “Kuşakların Hoşgörü Eğilimlerinin İncelenmesi” başlıklı makalelerinde; Sümeyye Doğan ve Hüseyin Çalışkan, son yıllarda önem kazanan kuşaklararası karşılaştırma yoluyla hoşgörünün hem değişen hem de karşılaştırmalı görünümünü gözler önüne seriyorlar.

“Mohammed Rassem'in Kültür Teorisinin Sosyolojik Unsurları” başlıklı makaleleri yoluyla Ali Seyyar ve Mehmet Aysoy, kültür sosyolojisi alanında önemli bir sosyolog olmasına karşın yeterince tanınmamış olan Mohammed Rassem üzerine tartışmanın literatürde yer bulmasına olanak sağlıyorlar.

Gürhan Özpolat ve İbrahim Arap, “A Synthesis at the Crossroads of Sociological Thought: Bourdieu's Intellectual Dance with Marx, Weber and Durkheim” başlıklı İngilizce kaleme aldıkları makalelerinde, sosyolojinin kurucularının Pierre Bourdieu üzerindeki entelektüel etkisi tartışıyorlar.

“Uzaktan Çalışma Üzerine Sosyolojik Bir Değerlendirme” başlıklı makalesinde Banu Sarıbay, özellikle COVID-19 pandemisinden sonra hayatımızın daha da görünür bir parçası olan uzaktan çalışmayı sosyolojik mercek altına alıyor.

“Feminist Sosyal Hizmet Bakış Açısından Kadın Mülteciler” başlıklı makalelerinde Hülya Karakartal ve Derya Şaşman Kaylı, uluslararası göçte önemli bir uğrak olan mültecilik haline kadın olmak perspektifinden özgün bir çerçeve sunuyorlar.

Son olarak Şeyda Nur Koca Peker, John Tomlinson'ın (2020) Kültürel Emperyalizm adlı kitabının kısa bir değerlendirmesini okurla paylaşıyor.

Tüm geçmiş sayılarımızda olduğu gibi nitelikli ve dolu içeriği ile okurlarının dikkatine sunduğumuz 46. sayıda emeği geçen ekip arkadaşlarıma, kurullarımıza, hakemlerimize ve yazarlarımıza teşekkür eder, keyifli okumalar dilerim.

Doç. Dr. Pelin Önder Erol

Editör

KUŞAKLARIN HOŞGÖRÜ EĞİLİMLERİNİN İNCELENMESİ*

Sümeyye DOĞAN**

Hüseyin ÇALIŞKAN***

Öz

Aile, bir toplumun içinde barınan en küçük birimdir. Bu nedenle ailede kazanılmış olan değerler esasında silsile yoluyla yaşam sürülen toplumu da şekillendirir. Ailede kazanılan ve kuşakların birbirini etkilemesi neticesinde aktarılan hoşgörü değeri, yaşanan toplumun refah düzeyini yükseltmesi ve özellikle insanların huzur içinde, mutlu bir yaşam sürdürebilmelerini sağlaması nedeniyle önem arz eden bir değerdir. Bu konunun önemi nedeniyle araştırma; BB, X, Y ve Z kuşaklarından bireylerin hoşgörü eğilimi düzeylerinin çeşitli değişkenlere göre farklılık gösterip göstermediğini ortaya çıkarmak amacıyla gerçekleştirilmiştir. Araştırma grubunu Sakarya ilinde yaşayan 1477 katılımcı oluşturmuştur. Veri toplama aracı olarak "Hoşgörü Eğilim Ölçeği-Yetişkin Formu" kullanılmıştır. Araştırmanın sonucunda, katılımcıların hoşgörü eğilimlerinin yüksek düzeyde olduğu bulunmuştur. Ayrıca katılımcıların hoşgörü eğilimleri kuşaklar bazında incelendiğinde, hoşgörü eğilimlerinin kuşaklara göre anlamlı farklılıklar gösterdiği; X, Y ve BB kuşakları katılımcılarının Z kuşağına göre, BB kuşağı katılımcılarının Y ve X kuşaklarına göre hoşgörü eğilimlerinin daha yüksek olduğu, genel olarak katılımcıların aile ve topluma yönelik hoşgörü algıları ile hoşgörü eğilimleri arasında pozitif yönde anlamlı bir ilişki olduğu sonuçları elde edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hoşgörü, Hoşgörü Eğilimi, BB Kuşağı, X Kuşağı, Y Kuşağı, Z Kuşağı.

*Bu makale, Sümeyye Doğan'ın "Kuşakların Hoşgörü Eğilimlerinin İncelenmesi" başlıklı yüksek lisans tezinin verilerinden üretilmiştir.

**Yüksek Lisans Mezunu, Sakarya Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü, smyy1299@gmail.com; ORCID: 0000-0002-0299-7647

***Prof. Dr., Sakarya Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Fakültesi, Türkçe ve Sosyal Bilimler Eğitimi Bölümü, hcaliskan@sakarya.edu.tr; ORCID: 0000-0001-6849-1318

Analysis of Tolerance Tendencies of Generations

Abstract

The family is the smallest unit in a society. For this reason, the values acquired in the family also shape the society in which life is lived through succession. The value of tolerance, which is acquired in the family and transferred as a result of the influence of generations on each other, is an important value as it increases the welfare level of society and especially enables people to lead a peaceful and happy life. Due to the importance of this subject, the research was carried out to find out whether the tolerance tendency levels of individuals from BB, X, Y, and Z generations differ according to various variables. The research group consisted of 1477 participants living in Sakarya. "Tolerance Tendency Scale-Adult Form" was used as data collection tool. As a result of the research, it was found that the tolerance tendencies of the participants were at a high level. In addition, when the tolerance tendencies of the participants were examined on the basis of generations, it was concluded that the tolerance tendencies showed significant differences according to the generations, that participants from generations X, Y, and BB have higher tolerance tendencies than generation Z, and participants from generation BB have higher tolerance tendencies than generations Y and X, and that there was a positive and significant relationship between the tolerance perceptions of the participants towards family and society in general and their tolerance tendencies.

Keywords: Tolerance, Tolerance Tendency, BB Generation, X Generation, Y Generation, Z Generation.

Giriş

Küreselleşen dünya ile birlikte teknolojik gelişmeler hız kazanmış, insanların ihtiyaç duydukları şeyler değişmiş ve buna benzer birçok sebep de kuşakların birbirlerinden farklı özelliklere sahip olmaları sonucunu doğurmuştur. Değişimin bir parçası olan değerlerden hoşgörü de sağlıklı bir sosyal ortamın var olması ve süregelmesi açısından önem arz etmektedir. Çünkü hoşgörü sahibi bir birey sevgiye, alçak gönüllülüğe, barışa kısacası

erdemli bir birey olmanın ilkelerine önem verir. Bu sebeple farklı kuşakların hoşgörü değerine dair eğilim düzeylerini ortaya koymak önem arz etmektedir.

Hoşgörü kelimesi Fars dilinde tatlı, güzel, iyi anlamına gelen 'hoş' sıfatı ile (Devellioğlu, 2010) Türkçe görmekten 'görü' fiilinin (Eyuboğlu, 1995) bir araya gelmesiyle oluşmuş bir birleşik kelimeyken TDK (1988, s. 653)'de "her şeyi anlayışla karşılayarak olabildiğince hoş görme durumu" şeklinde tanımlanmıştır. Aslan (2005) ise hoşgörüyü en geniş haliyle insan haklarını temel alarak herhangi bir sınıf, inanç, anlayış, etnik köken, dil ayrımı gözetmeksizin bütün insanlığı doğuştan getirmiş oldukları özellikleriyle kabul ederek onları yapacak oldukları eylemlerinde özgür bırakmak şeklinde ifade etmiştir.

Hoşgörü devletler tarafından olduğu kadar gruplar ile bireyler yönünden de uygulanmaktadır. Hoşgörü, ulusal ve uluslararası insan hakları belgelerinde bulunan standartları da doğrular niteliktedir (UNESCO, 1995, s. 10). İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'nin (1948) 26. maddesinde yer alan "eğitimin bütün uluslar içinde din ya da ırk farkı gözetmeksizin topluluklar içinde anlayışlı olmayı, hoşgörüyü ve ayrıca dostluğu özendirilmesi ile Birleşmiş Milletlerin uygulamış olduğu barışın devam ettirilmesi yönündeki çalışmalarını daha da geliştirmesi" durumu vurgulanmıştır. 1982 Anayasasıyla Türkiye'de de 1989 tarihli Çocuk Hakları Sözleşmesi'nde hoşgörü kavramı yer bulmuştur. Ayrıca 1982 Anayasası'nın 10. maddesinde 'herkesin cinsiyet, ırk, dil, renk, din, mezhep, siyasi ve felsefi düşünce benzeri nedenlerle ayırım gözetilmeden kanun önünde herkesin eşit olduğu' belirtilmiş ve ayrıca 14. maddede de 'demokratik düzenin ortadan kalkmasına sebep olacak temel hak ile özgürlüklerin yok olmasına neden olacak, ayrımcılık durumlarına yol açacak tutum ve davranışların hoşgörülle karşılanamayacağı' vurgulanmıştır. Ayrıca 1989 tarihli Çocuk Hakları Sözleşmesi'nin 29. maddesinde de 'çocukların hoşgörü, barış, anlayış ile cinsler arası eşit olma durumu ile tüm insanların dostluk ruhuyla, özgürce yaşanan bir toplumda yaşamının bütün sorumluluklarını üstlenecek bir şekilde hazırlanması' hakkına sahip oldukları vurgulanmıştır.

Sosyal bir varlık olan insanın yaşamında pek çok yerde hoşgörüyü ihtiyaç duyulmaktadır. Bu açıdan hoşgörüyü kendi içinde eğitimde hoşgörü, dinde hoşgörü, ailede hoşgörü, kültürel hoşgörü ve siyasette hoşgörü olarak kategorize etmek de mümkündür. Ayrıca Başaran (1995) hoşgörünün, kişisel

farklılıklara saygı duyulması ve dolayısıyla bu farklılıklara anlayışla yaklaşılması gerektiğini vurgulamıştır.

Her yaştan bireyin hayatında yer eden/etmesi gereken hoşgörü kavramı insanlık tarihiyle beraber süregelen, belirli aralıkla doğarak kuşak olarak nitelendirilen dönemler açısından da önem arz etmektedir (Aygenoğlu, 2015). Kuşaklar birbirine benzeyen zamanlarda doğmuş, birbirine benzer özellikleri bulunan, benzer yaşamsal süreçleri deneyimlemiş ve bu süreçler tarafından şekillenen insanların ifade edildiği zaman kullanılmaktadır. Özet olarak açıklanacak olursa her bir kuşağın kendisine ait değer yargıları, fikirleri, nitelikleri, zayıf ve güçlü yönleri, bakış açıları ve davranış biçimleri bulunması sebebiyle farklı bir kuşak ile anlaşılabilen durumlar söz konusu olabilmektedir (Lower, 2008; Keleş, 2011). Kuşakların sınıflandırılmasında farklı görüşler mevcut olmasına rağmen başlangıç ve bitiş tarihlerine dair 1925-1945 Sessiz Kuşak, 1946-1964 Bebek Patlaması Kuşağı, 1965-1979 X Kuşağı, 1980-1999 Y Kuşağı ve 2000 yılı ve sonrasında doğanlar Z Kuşağı olarak ortak bir görüşte bulunulmuştur (Acılioğlu, 2015, s. 21). Acılioğlu'nun tespitine ek olarak günümüzde 2010 yılı ve sonrası yıllarda doğanlar "Alpha/Alfa" şeklinde isimlendirilmişlerdir.

Nesil uzmanları William Strauss ve Neil Howe'e göre kuşak; tarihte bir zaman ve mekânı paylaşan, onları kolektif bir kişiliğe bürüten bir grup insandır. Bundan dolayı kuşaklar, belli bir zaman aralığında biçimlenen bir hayat evresi uzunluğu manasına gelmektedir (Howe ve Strauss 2009, s. 42). Bir kuşak, biyolojik gereklilikten çok toplumsal bir oluşumdur. Bir kuşağın kapsamını belirlemede, altı karakteristik özellik yardımcı olabilir (Sessa, Robert, Kabacoff, Deal ve Brown, 2007, s. 49). Bunlar: travmatik veya biçimlendirici bir olay (savaş gibi), nüfusun demografik yapıdaki dağılımını etkileyecek çarpıcı bir değişim, kuşağı başarıya ya da başarısızlığa bağlayan bir aralık (Büyük Depresyon 1929 Ekonomik Bunalımı), aynı düşüncelerin birleştiği ve devam ettirildiği kutsal bir alan oluşturulması (Woodstock, 2017), çalışmalarıyla ses getiren ve ivme kazandıran mentorlar ve kahramanlar (Martin Luther King, 2017), birbirlerini tanıyan ve destekleyen kişilerin çalışmaları (Bill Gates, Steven Jobs, 2017) şeklinde sıralanabilir. Bütün bu sıralamalar neticesinde kuşakların yaşamları dolayısıyla farklı özellikler edinmeleri ve hayat görüşlerinin farklı olması da yadsınamaz bir gerçeklik olarak değerlendirilebilir.

Günümüzde bütün dünya genelinde BB, X, Y, Z ve Alfa olarak isimlendirilen altı kuşak birlikte yaşamaktadır. Kuşakların arasında farklılıkların olmasında; aralarındaki yaş farkı, çocukluk çağlarının farklı şekillerde yaşanmış olması, değerlerin ve ihtiyaç duydukları kavramların önemi ve önceliği ve benzeri sebepler sayılabilir. Duruma bu yönden bakıldığında birbirinden farklı özelliklere sahip kuşakların hoşgörü eğilimlerini belirlemek önem arz etmektedir. Çünkü yaşadığımız bu çağda oluşan karmaşa ve kaos, insanların birbirlerine karşı takındıkları hoşgörüsüz tutumdan ileri gelmektedir. Bu nedenle insani değerlerin incelenerek bir çıkarımda bulunulması gereklidir. Devamlılık arz eden insan yaşamında bireylerin birbirleriyle iletişim kurarken hoşgörülü tavır takınmalarının gerekliliği bu durumun güncelliğini ortaya koymaktadır. Çünkü toplumsal huzur ve barış ortamının yitirilmemesi için ehemmiyet arz eden bir değer olmasıyla da güncelliğini daima koruyacaktır. Bu nedenle BB, X, Y ve Z kuşaklarından bireylerin hoşgörü değerine ait eğilimlerini bir bütün olarak tespit etmek ve farklılık var ise bunun ortaya çıkması açısından oldukça ehemmiyetlidir.

Alan yazın incelendiğinde hoşgörü değerini ve kuşakların farklı özelliklerini incelemek amacıyla pek çok çalışma yapıldığı görülmüştür. Hoşgörü eğilimi ölçek geliştirmeye dair çalışmalar (Çalışkan, Sağlam, 2012; Çalışkan ve Çavuş, 2020) yapılmıştır. Hoşgörü eğilimin geliştirilmesi ve zorbalığın önlenmesi için (Boyacı, 2015) ve ilköğretim öğrencilerinin hoşgörü eğilimlerini incelemek için (Çalışkan, Sağlam; 2012) öğrenciler araştırma grubu olarak seçilmiştir. Ayrıca farklı değişkenler açısından hoşgörüye dair eğilimlerin araştırma grubunu öğretmenlerin oluşturduğu (Büyükkaragöz ve Kesici, 1996; Kepenekçi, 2004; Şahin, 2011; Türe, 2014) çalışmalar mevcuttur. Hoşgörüye dair doküman incelemesine dair (Watson ve Johnston, 2006) ve Amerika'da gerçekleştirilen (Stevens ve Charles, 2005) nitel çalışmalar mevcuttur. Kuşaklara dair çalışmalar ise genellikle X, Y ve Z kuşaklarında yoğunlaştığı görülmektedir. Bunlardan yöneticilik alanında, sosyal medya kullanımında, e-ticarete yönelik tutumlara dair (Deniz ve Tugun Ünal, 2019; Erserim, 2019; Taşdelen ve Özkan, 2019; Bolelli, 2020) araştırmalar yapılmıştır. Ayrıca öğretmenlerin imajlarının kuşaklar bazında incelendiği (Ölçüm ve Polat, 2016) nitel çalışmalar da bulunmaktadır.

Uygulama

Araştırmanın Amacı ve Kapsamı

Bu araştırma kuşakları ekolojik sistem kuramı bağlamında incelemeyi amaçlamıştır. Bireyi içinde yer aldığı sosyal ve fiziksel çevrelerle birlikte değerlendiren ekolojik sistem kuramı, kişi, aile, grup ve topluluklarla çalışan sosyal hizmet mesleğinde önemli bir yere sahiptir (Baykara Acar & Acar, 2002, s. 30). Yaşam süresi boyunca insan gelişimi biyopsikolojik bir insan organizması ile ona yakın çevredeki kişiler, nesnelere ve semboller arasındaki karşılıklı etkileşimler aracılığıyla gerçekleşir (Bronfenbrenner & Ceci, 1994, s. 572). Doğumundan itibaren gelişimini sürdüren birey sadece çevrenin etkisiyle şekillenmemekte, kendisi de çevresini etkilemekte ve kimi durumların yeniden inşa edilmesinde etkisi olan bir varlık olarak düşünülmektedir. İnsan ve çevre arasında sıkı bir ilişki vardır. İnsanı etkileyen çevre de birden çok yapının birleşmesi ile oluşmuştur ve insanı da hayatı boyunca farklı dönemlerde farklı düzeylerde etkilemektedir. Yapılan bu araştırma; BB, X, Y ve Z kuşağından katılımcıların kuşaklar bazında hoşgörü eğilimlerinin kuşaklara göre farklılaşıp farklılaşmadığını tespit etmeye farklı kuşaklardaki bireylerin aile ve topluma dair 'hoşgörülü ortam' algıları arasındaki ilişkileri incelemek amacıyla gerçekleştirilmiştir.

Araştırmanın Değişkenleri

Araştırmanın bağımlı değişkeni hoşgörü eğilimi, bağımsız değişkenleri; kuşaklar, aile ve topluma yönelik algılanan hoşgörü olarak belirlenmiştir.

Yöntem

Araştırmanın Modeli

Araştırmalar; yapıldığı yere, amacına, kapsanan zamana, araştırmada kullanılan varsayımın niteliğine göre ve sınıflandırılır. Howe ve Strauss (2000) tarafından yapılan kuşak araştırması, bir kuşak hakkında konuşabileceğimiz üç kriter ortaya koymaktadır. Bunlardan birincisi "algılanan üyeliğidir". Bu durum kişinin kendisini bir grubun üyesi olarak hissetmesi, bir grubun parçası olarak algılaması anlamına gelmektedir. İkinci kriter "paylaşılan inançlar ve davranış biçimleri" olarak adlandırılmakta ve aile, kariyer, din veya siyasi görüş gibi ortak inançlar ve davranış biçimlerini kapsamaktadır. Üçüncüsü, çoğu grup üyesinin özel hayatında büyük etkisi

olan, çocukluk ve ergenlik çağlarında meydana gelen tüm tarihi olayları içeren “paylaşılan geçmiş” kavramıdır. Bu bağlamda paylaşılan ortak tarih, nesilleri dönüştürürken nesiller de tarihin yazımını etkilemektedir. Bu durum sarkaca benzer bir işleyişi ifade etmektedir (Csobanka, 2016: 65). Howe ve Strauss'un kuşak araştırmasında ikinci olarak belirlediği kriter, araştırmanın içeriği ile örtüşmektedir. Kuşak araştırması, kapsanan zamana göre yapılan bir araştırma olup geriye dönük araştırmalar içerisinde yer almaktadır. Kuşak araştırması, araştırma yapıldığı zaman evrenin yeniden tanımlanmasıdır. Bu sebeple bu araştırmada kuşakların hoşgörü eğilimlerine dair tespitler yapılmak istenmiştir. Bu araştırmada yöntem olarak betimsel araştırma yöntemi (survey araştırması) kullanılmıştır. Betimsel araştırma, sosyal bilimlerde pek sık kullanılan yöntemlerdendir. Geniş insan kitlelerinin eğilimlerini, tutumlarını ve görüşlerini ölçmek için kullanılan en iyi araç olarak kabul edilir. Bu yöntemde önemli olan örneklemin evreni temsil etmesidir. Betimsel araştırma, sosyal problemlerin betimlenerek açıklanması amacıyla da kullanılabilir. Bu durumda da toplumla ve bireylerle ilgili olarak bağımlı ve bağımsız değişkenleri içerir (Arslanoğlu, 2016). Bu araştırma, bu bağlamda farklı kuşaklardan bireylerin hoşgörü eğilimlerinin ve farklı değişkenler açısından durumlarının betimlenmesi amaçlanarak gerçekleştirilmiştir.

Araştırmanın Evreni ve Örneklemi

Çalışmanın araştırma grubunu, Sakarya'da yaşayan BB, X, Y ve Z kuşaklarından 1477 katılımcı oluşturmaktadır. Araştırmada amaçsal örnekleme yöntemi tercih edilerek belirlenen örneklemden veriler toplanmıştır. Araştırma grubuna ait özellikler Tablo 1'de verilmiştir.

Tablo 1. Araştırma Grubunun Özellikleri

Değişkenler	Gruplar	f	%
Kuşaklar	Z Kuşağı	411	27.8
	Y Kuşağı	447	30.3
	X Kuşağı	367	24.8
	BB Kuşağı	252	17.1
Cinsiyet	Kadın	700	47.4
	Erkek	777	52.6
Medeni Durum	Evli	831	56.3
	Bekâr	646	43.7
Eğitim Durumu	Okuma-Yazma	46	3.1
	Bilmiyor		
	İlkokul	335	22.7
	Ortaokul	218	14.8

	Lise	629	42.6
	Üniversite	249	16.9
İkamet Edilen Yer	Köy	249	16.9
	İlçe Merkezi	1034	70
	İl Merkezi	194	13.1
Kardeş Sayısı	Kardeşi Yok	55	3.7
	1-2 Kardeş	353	23.9
	3-4 Kardeş	625	42.3
	5 ve Üzeri Kardeş	444	30.1
Aile Gelir Düzeyi	2000 TL ve Altı	317	21.5
	2001-4000 TL arası	653	44.2
	4001-6000 TL Arası	315	21.3
	6001 TL ve Üstü	192	13

Tablo 1 incelendiğinde araştırmaya katılanların %27.6'sı (411 kişi) Z Kuşağı, %30.3'ü (447 kişi) Y Kuşağı, %24.8 (367 kişi) X Kuşağı, %17.1'i (252 kişi) BB Kuşağı katılımcılarından oluştuğu görülmektedir. Katılımcıların cinsiyet durumlarına bakıldığında %47,4'ünün (700 kişi) kadın, %52.6'sının (777 kişi) erkek katılımcılardan oluştuğu; medeni durumlarına bakıldığında %56.3'ünün (831 kişi) evli, %43.7'sinin (646 kişi) bekâr katılımcılardan oluştuğu; eğitim durumlarına bakıldığında %3.1'inin (46 kişi) okuma-yazma bilmediğini, %22.7'sinin (335 kişi) ilkokul mezunu olduğunu, %14.8'inin (218 kişi) ortaokul mezunu olduğunu, %42.6'sının (629 kişi) lise mezunu olduğunu, %16.9'unun (249 kişi) üniversite mezunu olduğu; ayrıca %16.9'unun (249 kişi) köyde, %70'inin (1034 kişi) ilçe merkezinde, %13.1'inin (194 kişi) ise il merkezinde ikamet ettikleri tespit edilmiştir. Katılımcıların sahip oldukları kardeş durumlarına bakıldığında %23.9'unun (353 kişi) 1-2 kardeş, %42.3'ünün (625 kişi) 3-4 kardeş, %30.1'inin (444 kişi) 5 kardeş ve üstü olduğu ve katılımcılardan %3.7'sinin (55 kişi) ise kardeşinin olmadığı tespit edilmiştir. Katılımcıların %21.5'i (317 kişi) 2000 TL ve altı, %44.2'si (653 kişi) 2001-4000 TL arası, %21.3'ü (315 kişi) 4001-6000 TL arası ve %13'ü (192 kişi) 6001 TL üzeri aylık gelir durumuna sahip oldukları görülmektedir.

Veri Toplama Aracı

Araştırmada verilerin toplanması adına; kuşak, aile-toplum hoşgörüsü algısı bağımsız değişkenlerine yönelik olarak "Kişisel Bilgi Formu" ve bağımlı değişkene yönelik olarak da Çalışkan ve Çavuş (2020) tarafından geliştirilmiş olan "Hoşgörüsü Eğilim Ölçeği-Yetişkin Formu" kullanılmıştır. Ölçek, kabullenme ve farklılıklara saygı olmak üzere iki alt boyut şeklinde tasnif edilmiş ve 10 maddeden oluşmaktadır. Ölçekte ters madde

bulunmamaktadır. Ölçek beşli Likert tipindedir ve maddelere verilecek cevaplar 'Hiç uygun değil' (1) ile 'Tamamen uygun' (5) arasında değişim göstermektedir. Ölçekten en az 10, en çok 100 puan alınabilmektedir. Ölçeğin farklılıklara saygı ile kabullenme alt boyutlarından ve genelinden alınan puanların aritmetik ortalama yönünden yüksek çıkması, kişinin o boyuttaki hoşgörü eğilimi algısının yüksek olduğu şeklinde yorumlanmaktadır. Ölçeğin toplam varyansının %55.53'ünü açıklayan on maddenin her iki boyutunda bulunan maddelerin faktör yükleri 64 ile 84 arasında değişmektedir. Ayrıca ölçeğin elde edilen yapısına ilişkin yapılan doğrulayıcı faktör analizinde iyi uyum değerlerine sahiptir. Ölçeğin Cronbach Alfa güvenilirlik katsayıları kabullenme alt boyutunda .67, farklılıklara saygı alt boyutunda .85, ölçeğin toplamında .82; McDonald Omega güvenilirlik katsayıları kabullenme alt boyutunda .79, farklılıklara saygı alt boyutunda .86, ölçeğin toplamında .91'dir. Test tekrar test güvenilirlik katsayıları ise kabullenme alt boyutunda .77, farklılıklara saygı alt boyutunda .78 ve toplam ölçekte ise .84 olarak bulunmuştur. Yapılan bu çalışmanın verileri ile gerçekleştirilen güvenilirlik analizi sonucunda ise farklılıklara saygı boyutu iç tutarlılık güvenilirlik katsayısı .71, kabullenme boyutu .63, ölçek toplamı ise .78 olarak hesaplanmıştır.

Verilerin Toplanması ve Analizi

Araştırmanın verilerinin toplanması için gerekli izinler alınmış, alınan izinlerden sonra "Hoşgörü Eğilim Ölçeği" basılı materyal şekline getirilmiştir. Bu ölçek, katılımcıların gönüllü olma durumları dikkate alınarak bizzat araştırmacı tarafından 1477 katılımcıya uygulanmıştır. Araştırmanın verileri, katılımcılara ölçeklerin dağıtılıp doldurmalarının sağlanmasından sonra toplanmasıyla elde edilmiştir. Sakarya ilinin farklı bölgelerinde yaşamakta olan katılımcılardan elde edilen veriler araştırmacı tarafından SPSS 20.0 paket programına aktarıldıktan sonra araştırmacının amacına yönelik şekilde çözümlenmiştir. Verilerin çözümlenmesinde aritmetik ortalama, yüzde, frekans, standart sapma ve korelasyon analizleri yapılmıştır. Araştırmanın verileri .01 ve .05 anlamlılık düzeylerinde test edilmiştir. Kuşakların hoşgörü eğilimlerine yönelik algı düzeylerini belirlemek için "1.00-1.80" "hiç katılmıyorum", "**1.81-2.60**" "**katılmıyorum**", "**2.61-3.40**" "**kararsızım**", "**3.41-4.20**" "**katılıyorum**", "**4.21-5.00**" "**tamamen katılıyorum**" aralıkları ölçüt olarak kullanılmıştır.

Analizler yapılmadan verilerin normal dağılım gösterip göstermediğini belirlemek için verilerin normalliğine ilişkin sınamalar yapılmış ve Levene istatistik test sonuçlarına bakılmıştır. Verilerin normalliğine ilişkin elde edilen basıklık ve çarpıklık istatistik değerleri Tablo 2’de verilmiştir.

Tablo 2. Verilerin Normalliğine İlişkin Basıklık ve Çarpıklık İstatistik Değerleri

		Z Kuşağı	Y Kuşağı	X Kuşağı	BB Kuşağı
Hoşgörü Eğilim (Genel)	Çarpıklık	.082	-.156	-.321	-.431
	Basıklık	-.464	-.471	-.547	-.491
Kabullenme	Çarpıklık	-.226	-.381	-.362	-.409
	Basıklık	-.492	-.450	-.709	-.655
Farklılıklara Saygı	Çarpıklık	.233	-.112	-.260	-.409
	Basıklık	-.399	-.474	-.557	-.533
Aileye Yönelik Hoşgörü Algısı	Çarpıklık	-.331	-.363	-.500	-.449
	Basıklık	-.853	-.927	-.842	-.930
Topluma Yönelik Hoşgörü Algısı	Çarpıklık	1.084	.734	.315	-.035
	Basıklık	.912	-.195	-1.098	-1.091

Araştırmanın verilerinin hoşgörü eğilim genel ve alt boyutları (kabullenme, farklılıklara saygı) aileye ve topluma yönelik hoşgörü algıları kuşaklara göre normallik sınamaları yapılmıştır. Elde edilen basıklık ve çarpıklık değerlerinin -1/+1 arasında olduğu tespit edilmiştir. Kolmogrov-Simirnov testi sonuçlarının ise anlamlı olduğu bulunmuştur ($p > .05$). Bu test örneklem büyüğünde normalliği reddetme eğilimindedir (Pallant, 2016). Bu araştırmanın örneklem sayısının ise yüksek olmasından dolayı araştırma verilerinin normalliği için temel olarak basıklık ve çarpıklık değerleri ile grafikler (histogram, Q-Q plot grafikleri vb.) incelenmiştir. Tüm bu değerlere ve grafiksel yorumlara göre de araştırmanın veri setinin normal olduğu şeklinde değerlendirilmiştir. Ayrıca varyansların homojenliği için Levene testi sonuçlarında, hoşgörü eğilim genel ile kabullenme ve farklılıklara saygı alt boyutlarında anlamlı farklılıkların olmadığı bulunmuştur ($p > .01$). Buna göre ölçek genelinde ve alt boyutlar bazında varyansların eşit olduğu sonucuna

varılmıştır. Elde edilen tüm bu sonuçlar neticesinde parametrik testler (one way anova, korelasyon analizi) tercih edilmiştir.

Araştırmanın Hipotezleri

1. Farklı kuşaklardaki bireylerin hoşgörü eğilimleri (genel ve alt boyutlar bazında) arasında anlamlı farklılık vardır.
2. Katılımcı bireylerin hoşgörü eğilimleri (genel ölçek ve alt boyutlar bazında) kuşaklara göre anlamlı bir farklılık göstermektedir.
3. Farklı kuşaklardaki bireylerin (Z, Y, X, BB kuşakları ve genel toplam) aile ortamının “hoşgörülü bir ortam” olduğuyla ilgili görüşleri ile hoşgörü eğilimleri (genel ölçek ve alt boyutlar bazında) arasında bir ilişki vardır.
4. Farklı kuşaklardaki bireylerin (Z, Y, X, BB kuşakları ve genel toplam) toplumun “hoşgörülü bir ortam” olduğuyla ilgili görüşleri ile hoşgörü eğilimleri (genel ölçek ve alt boyutlar bazında) arasında bir ilişki vardır.

Bulgular

Bu bölümde araştırmanın amaçları doğrultusunda gerçekleştirilen istatistiksel çözümlenmeler neticesinde ortaya çıkan bulgulara yer verilmiştir.

Tablo 3. Katılımcıların Hoşgörü Eğilim Düzeylerinin Betimsel İstatistikleri

Ölçek ve Boyutlar	Kuşak	N	\bar{X}	SS
Hoşgörü Eğilim Genel	Z Kuşağı	411	3.43	.67
	Y Kuşağı	447	3.73	.64
	X Kuşağı	367	3.75	.69
	BB Kuşağı	252	3.91	.71
Kabullenme	Z Kuşağı	411	3.77	.75
	Y Kuşağı	447	3.97	.72
	X Kuşağı	367	3.86	.81
	BB Kuşağı	252	3.91	.81
Farklılıklara Saygı	Z Kuşağı	411	3.20	.74
	Y Kuşağı	447	3.58	.72
	X Kuşağı	367	3.68	.75
	BB Kuşağı	252	3.91	.78

Tablo 3'te Y, X ve BB kuşaklarının farklılıklara saygı ve kabullenme alt boyutları ile hoşgörü eğilimi ölçeği toplamı puan ortalamasına bakıldığında ortalamaların “katılıyorum” derecesinde bulunduğu; Z kuşağının da kabullenme alt boyutu ile hoşgörü eğilimi ölçeği toplam ortalamalarının

“katılıyorum” derecesinde olduğu bir tek farklılıklara saygı alt boyutunun “kararsızım” derecesine sahip olduğu söylenebilir. Tablo genel olarak değerlendirildiğinde ise katılımcıların hoşgörü eğilimlerinin tüm kuşaklarda “katılıyorum” düzeyinde olduğu BB kuşağından Z kuşağına doğru hoşgörünün azaldığı görülmektedir.

Tablo 4. Kuşaklara Göre Hoşgörü Eğilim Düzeyleri Arasındaki Farklılıklara İlişkin Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA) Sonuçları

	Var. K.	KT	sd	KO	F	P	Fark
Hoşgörü Genel	G.Arası	42.73	3	14.24			Z-Y
	G.İçi	672.98	1473	.45			Z-X
	Toplam	715.71	1476		31.18	.000	Z-BB Y-BB X-BB
Kabullenme	G.Arası	8.97	3	2.99			
	G.İçi	871.84	1473	.59	5.05	.002	Z-Y
	Toplam	880.82	1476				
Farklılıklara Saygı	G.Arası	89.43	3	29.81			Z-Y
	G.İçi	825.03	1473	.56			Z-X
	Toplam	914.47	1476		3.22	.000	Z-BB Y-BB X-BB

Tablo 4'e bakıldığında katılımcıların hoşgörü eğilim düzeyleri Z, Y, X ve BB kuşaklarına göre “Hoşgörü Eğilimi Genel” [$F_{(3-1473)}=31.18$, $p=.00 < p=.01$] ve hoşgörünün alt boyutları olan “Kabullenme” [$F_{(3-1473)}=5.05$, $p=.00 < p=.01$] ve “Farklılıklara Saygı” [$F_{(3-1473)}=53.22$, $p=.00 < p=.01$] puan ortalamaları arasında .01 anlamlılık düzeyinde farklılıkların olduğu görülmektedir. Tespit edilen bu anlamlı farklılığın yönü Scheffe testleri yapılarak belirlenmiştir. Çıkan neticeye göre araştırmaya katılan kişilerin kuşaklara göre genel hoşgörü eğilimlerinde ortaya çıkan anlamlı farklılığın Z kuşağıyla Y, X ve BB kuşakları arasında Z kuşağı aleyhine; BB kuşağıyla Y ve X kuşakları arasında BB kuşağı lehine anlamlı fark olduğu tespit edilmiştir. Bu durumda X, Y ve BB kuşakları katılımcılarının Z kuşağına göre, BB kuşağı katılımcılarının Y ve X kuşaklarına göre hoşgörü eğilimlerinin daha yüksek olduğu sonucuna varılmıştır. Bir başka deyişle Z kuşağının diğer kuşaklara nazaran daha hoşgörüsüz, BB kuşağının ise diğer kuşaklara nazaran daha hoşgörülü oldukları söylenebilir.

Araştırmaya katılan kişilerin kuşaklara göre hoşgörünün kabullenme alt boyutunda Z kuşağı ile Y kuşağı arasında Z kuşağı aleyhine anlamlı fark

olduğu bulunmuştur. Buna göre Z kuşağı katılımcılarının Y kuşağına göre kabullenme durumlarının oldukça düşük olduğu, hatta ortalama puanlara bakıldığında da diğer kuşaklara göre de kabullenme düzeylerinin düşük olduğu söylenebilir.

Katılımcıların kuşaklara göre hoşgörünün farklılıklara saygı alt boyutunda Z kuşağıyla Y, X ve BB kuşakları arasında Z kuşağı aleyhine; BB kuşağıyla Y ve X kuşakları arasında BB kuşağı lehine anlamlı farklılıkların olduğu tespit edilmiştir. Bu durumda X, Y ve BB kuşakları katılımcılarının Z kuşağına göre, BB kuşağı katılımcılarının ise Y ve X kuşaklarına göre farklılıklara saygı alt boyutlarının daha yüksek olduğu bulunmuştur. Bir başka deyişle Z kuşağının diğer kuşaklara nazaran farklılıklara karşı daha saygısız, BB kuşağının ise diğer kuşaklara nazaran farklılıklara karşı daha saygılı oldukları ifade edilebilir.

Tablo 5. Katılımcıların Aileye Yönelik Hoşgörü Algısı ile Hoşgörü Eğilim Düzeyleri Arasındaki Korelasyonlar

Değişken	Kuşak	Hoşgörü Eğilim Genel	Kabullenme	Farklılıklara Saygı	
Aileye Yönelik Hoşgörü Algısı	Z Kuşağı	r	.14**	.20**	.07
		p	.005	.000	.151
		N	411	411	411
	Y Kuşağı	r	.20**	.23**	.14**
		p	.000	.000	.003
		N	447	447	447
	X Kuşağı	r	.25**	.30**	.16**
		p	.000	.000	.002
		N	367	367	367
	BB Kuşağı	r	.25**	.28**	.18**
		p	.000	.000	.004
		N	252	252	252
Toplam	r	.20**	.25**	.14**	
	p	.000	.000	.000	
	N	1477	1477	1477	

Tablo 5'e bakıldığında araştırmaya katılan kişilerin (BB, X, Y, Z kuşakları ve toplam katılımcı) aileye yönelik hoşgörü algıları ve genel hoşgörü eğilim puanları ile hoşgörünün alt boyutları olan kabullenme ve farklılıklara saygı puanları arasında pozitif yönlü, düşük ve .01 anlamlılık düzeyinde ilişkilerin olduğu görülmektedir ($p < .01$). Bir tek Z kuşağında yer alan katılımcıların aileye yönelik hoşgörü algıları ile farklılıklara saygı

puanları arasında anlamlı bir ilişkinin olmadığı tespit edilmiştir ($p=.15>p.01$). Bu durumda kuşaklardaki ve genel olarak bütün bireylerin aileye yönelik hoşgörü algı puanlarının artması durumunda genel hoşgörü eğilim puanlarının ve hoşgörünün alt boyutları olan farklılıklara saygı (Z kuşağı hariç) ve kabullenme eğilim puanlarının da arttığı söylenebilir.

Tablo 6. Katılımcıların Topluma Yönelik Hoşgörü Algısı ile Hoşgörü Eğilim Düzeyleri Arasındaki Korelasyonlar

Değişken	Kuşak		Hoşgörü Eğilim Genel	Kabullenme	Farklılıklara Saygı
Topluma Yönelik Hoşgörü Algısı	Z Kuşağı	r	.12*	.03	.16**
		p	.014	.557	.001
		N	411	411	411
	Y Kuşağı	r	.16**	.05	.20**
		p	.001	.277	.000
		N	447	447	447
	X Kuşağı	r	.24**	.11*	.29**
		p	.000	.038	.000
		N	367	367	367
	BB Kuşağı	r	.32**	.27**	.30**
		p	.000	.000	.000
		N	252	252	252
	Toplam	r	.25**	.11**	.29**
		p	.000	.000	.000
		N	1477	1477	1477

Tablo 6'ya bakıldığında araştırmaya katılan bireylerin (BB, X, Y, Z kuşakları ve toplam katılımcı) topluma yönelik hoşgörü algıları ve genel hoşgörü eğilim puanları ile hoşgörünün alt boyutları olan kabullenme ve farklılıklara saygı puanları arasında pozitif yönlü, düşük ve .05 anlamlılık düzeyinde ilişkilerin olduğu görülmektedir. Bir tek Z ve Y kuşağında bulunan katılımcıların topluma yönelik hoşgörü algıları ile kabullenme puanları arasında anlamlı ilişkilerin olmadığı tespit edilmiştir ($p>.05$). Bu durumda kuşaklardaki ve genel olarak tüm bireylerin topluma yönelik hoşgörü algı puanlarının artması durumunda genel hoşgörü eğilim puanlarının ve hoşgörünün alt boyutları olan kabullenme (Z ve Y kuşağı hariç) ve farklılıklara saygı eğilim puanlarının da artacağı söylenebilir.

Tartışma, Sonuç ve Öneriler

Araştırmanın amacı, farklı kuşaklardaki bireylerin hoşgörü eğilim düzeylerini tespit etmek ve toplum ile aileye yönelik hoşgörü eğilim düzeylerindeki durumlarını saptamaktır. Kuşaklar arasında farklılıkların bulunması durumunu Bronfenbrenner; zekâ, mizaç, fiziksel görünüm gibi kişisel özelliklerin kişinin bir ortama girmesi, o ortamdaki kaynak ve fırsatlar veya zorluklar ve engellerle karşılaşması noktasında belirleyici olduğunu ifade eder. Yaşı, cinsiyeti, ten rengi, engel durumu, yetenekleri, duygularını kontrol ve ifade edebilmesi, problem çözme becerileri, edindiği bilgiler, deneyimleri gibi bilişsel ve duygusal kaynakları bireyin bir ortama dâhil olmasında, orada faaliyetlerde bulunmasında ve kişilerarası ilişkilerini sürdürme noktasında önemli olmaktadır (Newman & Newman, 2020). Bronfenbrenner gelişmekte olan kişi kavramını gelişimine odaklandığımız kişiyi ifade etmek için kullanır. Ekolojik sistem kuramında da kişinin biyolojik ve psikolojik özelliklerinin gelişim üzerindeki etkisi önemsenmektedir (Bronfenbrenner, 2005). Gelişmekte olan farklı kuşaklardan bireylerin hoşgörü algılarının da farklı olabileceği görüşü söz konusudur. Araştırma sonucunda elde edilen bulgular değerlendirildiğinde aşağıdaki sonuçlara ulaşmak mümkündür.

Araştırmanın birinci sorusuna bakıldığında katılımcıların kuşaklara göre genel hoşgörü eğilim düzeyleri ve kabullenme ile farklılıklara saygı alt boyutları bakımından durumları değerlendirildiğinde; Z, Y, X ve BB kuşaklarının genel hoşgörü eğilimleri, kabullenme ve farklılıklara saygı alt boyutlarındaki eğilimlerinin düzeyinin yüksek (sadece Z kuşağı katılımcılarının farklılıklara saygı eğilimlerinin orta düzey) olduğu tespit edilmiştir. Ayrıca tüm katılımcıların genel hoşgörü eğilim düzeyleri ve kabullenme ile farklılıklara saygı alt boyutları eğilim düzeylerinin de yüksek olduğu tespit edilmiştir. Araştırmanın sonucuna göre farklı kuşaklardaki katılımcıların genel olarak hoşgörü eğilimi bakımından birbirlerine benzedikleri şeklinde yorum yapılabilir. Sadece Z kuşağının farklılıklara saygı alt boyutu bakımından diğer kuşaklardan farklılık gösterdiği söylenebilir. BB, X ve Y kuşakları birbirlerinden farklı nesiller olsalar da çocukluk ve gençlik çağlarında teknolojiyle birebir irtibat kurmamaları ve sosyal ortamlarda daha sık bulunmaları nedeniyle etraflarındaki bireylerin eksik yönlerini ve yaptıkları hatalarını kabul edebilecek, bu gibi durumlara saygı gösterebilecek hoşgörüye sahiptirler. Nitekim Puybaraud (2010) da yapmış olduğu çalışmasında BB kuşağını 'takım oyuncusu', X kuşağını 'girişimci' ve Y

kuşağını 'katılımcı' şeklinde ifade etmiştir. Bu durum da BB, X ve Y kuşaklarından bireylerin sosyal hayata daha çok dâhil durumda bulduklarını desteklemektedir. Bakırtaş ve diğerleri (2016) ise Z kuşağını bireysel şekilde yaşamayı seven, özgürlüğüne önem veren ve teknolojiyi adeta ihtiyaç gibi düşünen bireyler şeklinde nitelendirmişlerdir. Bu durum da Z kuşağından bireylerin yalnızlık tercihleri nedeniyle farklılıklara saygı göstermekte zorlanmalarına neden olmuş olabileceği şeklinde ifade edilebilir. Z kuşağından birey ile özellikle BB ve X kuşağından bireylerin sosyal ortamda daha sık bulunmalarının sağlanması ile kuşaklar arası olumlu özelliklerin aktarımının gerçekleşebileceği söylenebilir. Ayrıca günümüzde hayata yeni atılmaya başlayan ve kendine ait bir düzen kurmaya çalışan Z kuşağının da yaşamış olduğu çocukluk ve ilk gençlik yılları göz önüne alındığında onların bireysellik isteklerine de yeri geldiğinde hoşgörü ile yaklaşmak gerekmektedir şeklinde yorum yapılabilir. Ve Z kuşağında hoşgörünün içselleştirilmesi için okumakta oldukları okullarda hoşgörü uygulamaları, etkinliklerinin yapılması ve eğitimin verilmesi fayda sağlayabilir. Bu etkinlikler alanında uzman bireylerin vereceği seminerler ve konferanslarla zenginleştirilebilir. Verilen eğitimin ve yapılan etkinliğin etkililiğini öğrenmek adına boylamsal araştırmalar yapıp sürecin sonucu daha iyi gözlemlenebilir. Ayrıca kuşakların hoşgörü eğilimlerindeki farklı düzeylerde olmalarının nedenlerinin daha iyi anlaşılıp yorumlanabilmesi adına derinlemesine incelemeye yönelik nitel araştırmalar tasarlanabilir.

Kuşaklara göre katılımcıların hoşgörü eğilimleri değerlendirildiğinde ortaya çıkan sonuç, Z, Y, X ve BB kuşaklarına göre genel hoşgörü eğilimleri ile hoşgörünün alt boyutları olan kabullenme, farklılıklara saygı eğilim puan ortalamaları arasındaki derin değişikliklerdir. Neticede, değişikliklerle ilgili olarak başta BB kuşağı olmak üzere X kuşağının diğer kuşaklara göre genel hoşgörü eğilimleri ile farklılıklara saygı eğilimlerinin daha yüksek, Z kuşağı katılımcılarının kabullenme eğilimlerinin ise diğer kuşaklara göre daha düşük bir eğilim gösterdiği açıktır. Hoşgörü, kabullenme ve farklılıklara saygı eğilimlerinin kuşaklara göre giderek düştüğünü söylemek de doğrudur. Önger (2013) yapmış olduğu çalışmada öğretmenlerin hoşgörü algısı tutum ölçeğine göre verilen cevapların yaş gruplarına göre değişiklik göstermediğini belirtmiştir. Bu çalışma doğrudan kuşakların hoşgörü eğilimlerini incelemeye yönelik olmasa da bize bir bakış açısı sunmaktadır. Favero'nun (2012) BB kuşağının erişkin davranışlara sahip, ailelerini ve çocuklarını kucaklayan, hoşgörülü kişiler olduklarını belirten çalışması da bu düşünceleri destekler

niteliktedir. Bu kişiler II. Dünya Savaşı'nın etkilerinin yok olmaya başladığı dönemde dünyaya geldikleri için toplumsal sorunları değerlendirme ve muhakeme etme yetisine de sahip bulunmaktadır. Bu nedenle yaşanılan bir toplum yaratmak için hoşgörüğü önemsedikleri düşünülebilir. BB kuşağındaki kişiler, Toruntay'ın (2011) çalışmasında çevre duyarlılığı, kadın ve erkek eşitliği, ırkçılık ziddi düşünceleri tartışan ilk kuşak olarak karşımıza çıkar. Bu tespitler, diğer kuşaklara nazaran BB kuşağının farklılıklara saygılarının daha yüksek çıkmasının sebepleri olarak gösterilebilir. Howe ve Strauss (2009) Z kuşağını gelecekte yalnız kalacak bir kuşak olarak görmüşlerdir. Doğdukları andan itibaren teknoloji ile iç içe olmaları onları teknoloji bağımlısı yapmıştır (Bakırtaş ve diğerleri, 2016). Buna ek olarak iç dünyalarındaki hayali yaşamla, hayata dair fikir ve stiller ile de Z kuşağının önceki kuşaklara benzemediği söylenebilir (Ünal, 2013). Bu nedenle hayatları boyunca yaşama dair kendi düşüncelerinin dışındaki düşünceleri kabullenmekte güçlük çekmektedirler. Literatürdeki tüm bu ifadeler ile BB ve Z kuşağı arasındaki farklılıkları yansıtan araştırmanın sonuçları örtüşmektedir. Hoşgörü, kabullenme ve farklılıklara saygı eğilimlerinin kuşaklara göre giderek düştüğü sonucundan yola çıkılarak bireylere çocukluk yıllarından itibaren hayatlarının olabildiğince her anında hoşgörülü davranmalarını sağlayacak eğitimlere aileden başlanmalıdır. Bronfenbrenner da ekolojik sistem kuramını, insan ve çevre arasındaki etkileşimin önemini kabul eden ilk kuramcılardan biri olan Kurt Lewin'in çalışmalarına dayandırmaktadır (Johnson, 2008). Öyle ki insanın yaşadığı çevre ile olan etkileşimi tavırlarını önemli ölçüde etkilemektedir. Bu doğrultuda hoşgörü eğilimleri diğer kuşaklara nazaran daha düşük çıkan Z kuşağı bireylerin çevrelerindeki diğer kuşakların onlara rol-model olmaları önem arz etmektedir. Nitekim bireyler rol model aldıkları kişilerin davranışlarını daha çabuk benimseme eğilimindedirler. BB, X ve Y kuşağından bireylerin Z kuşağı bireyelerine hoşgörü açısından uygun rol model olmaları hoşgörü, kabullenme ve farklılıklara saygı eğilimlerinin kuşaklara göre giderek düşmesini engelleyebilir, şeklinde yorum yapılabilir.

Araştırmada genel olarak tüm bireyler ve farklı kuşaklardaki (BB, X, Y, Z) bireyelerin ait olduğu aileye yönelik hoşgörü algılarının artması ile genel hoşgörü eğilimlerinin, farklılıklara saygı (Z kuşağı hariç) ve kabullenme eğilimlerinin de arttığı ortaya çıkmıştır. Şüphesiz iletişimin kuvvetli olduğu bir ailede yetişen ve bu aileye aidiyet duygusu barındıran bir birey kendisini değerli görecektir ve sosyal çevreyle uyumlu olacaktır. Huzurlu bir aileye sahip

olma hissiyatı bireyin daha hoşgörülü olmasını, farklılıklara saygı göstermesini ve kabullenme eğilimine sahip olmasını sağlayacaktır. İlgili değerlerin genel özelliklerinin ailede kazandırıldığı pek çok çalışmada (Topçu, 2012; Güngör, 1995) öne sürülmüştür. Aileyi değerlerin eğitiminde bir merkez olarak ele alan Sağlam (2017) bir çocuğun ailenin kazandırdıkları ile yaşam boyu hareket ettiğini ve bu nedenle ailelerin değerler eğitiminde önemli görevler üstlenmesi gerektiğini vurgulamıştır. Aydın ve Akyol Gürler (2012) de bireylerdeki aile ve toplum aidiyetinin aşılandığı en etkili kurumun aile olduğunu ifade etmişlerdir. Değerlerin başlangıç noktasının aile olduğu ve bunların okulda, toplumda geliştirildiğine ilişkin çalışmalar vardır (Hökelekli, 2011). Bundan hareketle aile ortamına dair algıların, bireylerin sahip oldukları değerler üzerinde, spesifik olarak hoşgörülü bir birey olarak yetişmesinde oldukça tesirli olduğu söylenebilir. Bu bağlamda Z kuşağındaki bireylerin aileye yönelik hoşgörü algısı ile farklılıklara saygı eğilimleri arasında bir ilişkinin bulunmamasının -aileye yönelik hoşgörü algısının farklılıklara saygı eğiliminde olumlu yönde bir katkısı yoktur- sebebini bu bireylerin teknolojiyle ilgilenmek üzere ayırdıkları vakitlerin sosyal hayattaki ilişkilere ayırdıkları vakitten fazla olduğu anlamına gelir. Şöyle ki sosyal ortamdan kendisini tecrit eden bireyler çevrelerindeki farklılıkları da gözlemleyemezler. Durum ile karşı karşıya kaldıklarında ise farklılıklara saygı göstermekte zorlanabilmeleri doğal bir sonuçtur. Bireyin hayata bakış açısında aile ortamının etkisi yadsınamaz. Hoşgörülü bir ailede yetişen bireyin çevresindeki olumsuz durumlara karşı da hoşgörülü davranması beklenmektedir.

Araştırma neticesinde genel olarak tüm bireyler ve farklı kuşaklardaki (BB, X, Y, Z) bireylerin ait olduğu topluma karşı hoşgörü algılarının yükselmesi hâlinde genel hoşgörü eğilimleri ve kabullenme (Z ve Y kuşağı hariç), farklılıklara saygı eğilimlerinin de yükseldiği ortaya çıkmıştır. Önce ait olduğu ailede benimsediği değerlere sahip çıkan birey daha sonra ailesinin dışına taşarak sosyal alan ile karşılaşır. Artık bir toplumun üyesi olan birey için ait olduğu toplum, ailenin değerleri öğretmedeki görevini devralacaktır (Aydın ve Akyol Gürler, 2012). Ruhsal olarak sağlam, değerlerine sahip çıkan aile bireylerinin topluma girmesi içinde bulunan toplumu güçlü kılacaktır. Bir başka açıdan Y ve Z kuşaklarının topluma dair hoşgörü algıları ile kabullenme eğilimlerinin olumlu yönde olmamasının bir sebebi de alım güçlerinin artması olarak düşünülebilir. Araştırma neticesinde Y ve Z kuşaklarının önce aile sonra toplum içinde arzu ettiklerini kısa sürede elde etmeleri bu iki kuşağın

bir uyum problematiğinde sorun yaşadığını gösterir. Aile eğitiminde çocukların istekleri karşılanma sürecinde sabır değerinin tohumu atılmalı ki zamanla toplum bireyi hâlini alacak bu bireyler toplum içerisinde uyum mecrasında yer bulabilsin.

Çıkar Çatışması Bildirimi: Yazarlar, çıkar çatışması bildirmemiştir.

Etik Kurul Onayı: Bu araştırma, Sakarya Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Etik Kurulu 13.02.2019 tarih ve 2019/03-22 numaralı kararı ile onaylanmıştır.

Ek Beyan: Çalışmaya 1. yazar %60, 2. yazar %40 oranında katkı sağlamıştır.

Kaynakça

- Açıloğlu, İ. (2015). "İş"te y kuşağı (3. Baskı). Ankara: Elma Yayınevi.
- Arsıanoğlu, İ. (2016). *Bilimsel yöntem ve araştırma teknikleri*. Ankara: Gazi Kitabevi.
- Aslan, Ö. (2001). Hoşgörü ve tolerans kavramlarına etimolojik açıdan analitik bir yaklaşım. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5(2), 357-380.
- Aslan, Ö. (2005). *Kuran ve hoşgörü*. Ankara: İlahiyat Kitap.
- Aygenoğlu, K. (2015). *X ve y kuşaklarının kurumsal iş hayatında insan kaynağı açısından stratejik yönetimi*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Maltepe Üniversitesi, İstanbul.
- Başaran, İ. E. (1995). Hoşgörü ve eğitim. İçinde İ. Pehlivan (Ed.), *Hoşgörü ve eğitim toplantısı*. Ankara: UNESCO Türkiye Milli Komisyonu ve Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Ortak Yayın No: 2.
- Baykara Acar, Y. & Acar, H. (2002). Sistem kuramı-ekolojik sistem kuramı ve sosyal hizmet: temel kavramlar ve farklılıklar. *Toplum ve Sosyal Hizmet*, 13 (1), 29-35.
- Bilgin, B. (1998). İslam ve hoşgörü. *Diyanet İlmî Dergi*, 34(1), 115.
- Bolelli, M. (2020). Yöneticilerin sosyal güç kullanımlarının kuşak, eğitim durumu ve cinsiyet farklılıkları açılarından incelenmesi: Örnek bir araştırma. *İstanbul Aydın Üniversitesi Dergisi*, 12(1), 21-40.
- Boyacı, M. (2015). *Hoşgörü eğilimi geliştirme programının etkililiği: hoşgörü eğiliminin geliştirilmesi ve zorbalığın önlenmesi*. (Doktora tezi), Hacettepe Üniversitesi, Ankara.

Bronfenbrenner, U. & Ceci, S. J. (1994). Nature-nature reconceptualized in developmental perspective: A bioecological model. *Psychological Review*, 101(4), 568-586.

Bronfenbrenner, U. (Ed.). (2005). *Making human beings human: Bioecological perspectives on human development*. Thousand Oaks: Sage.

Büyükkaragöz, P. & Kesici, Ş. (1996). Öğretmenlerin hoşgörü ve demokratik tutumları. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi*, 7(7), 353-365.

Csobanka, Z. E. (2016). The Z generation. *Acta Technologica Dubnicae*, 6(2), 63–76.

Çalışkan, H. & Çavuş, M. (2020). Hoşgörü eğilim ölçeği yetişkin formu: Geçerlik ve güvenirlik çalışması. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 18(40), 181-205. doi: 10.34234/ded.731250.

Çalışkan, H. & Sağlam, H. İ. (2012). Hoşgörü eğilim ölçeğinin geliştirilmesi ve ilköğretim öğrencilerinin hoşgörü eğilimlerinin çeşitli değişkenler açısından incelenmesi. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri*, 12(2), 1431-1446.

Deniz, L. & Tutgun Ünal, A. (2019). Sosyal medya çağında kuşakların sosyal medya kullanımı ve değerlerine yönelik bir dizi ölçek geliştirme çalışması. *OPUS Uluslararası Toplum Araştırmaları Dergisi*, 11(18), 1025-1057. doi: 10.26466/opus.557240.

Devellioğlu, F. (2010). *Osmanlıca-Türkçe ansiklopedik lügat eski ve yeni harflerle* (26. Baskı). Ankara: Aydın Kitabevi.

Erserim, G. (2019). *Kuşaklar arasında e-ticaret'e yönelik tutum farklılıklarının değerlendirilmesi*. (Yüksek Lisans Tezi), Bahçeşehir Üniversitesi, İstanbul.

Eyuboğlu, İ. Z. (1995). *Türk dilinin etimolojisi*. İstanbul : Sosyal Yayınlar.

Gürsoy, K. (1991). Felsefe ve hoşgörü. *Felsefe Dünyası*, 1, 18-21.

Howe, N., & Strauss, W. (2000). *Millenials rising: The next great generation*. New York: Vintage Books.

Howe, N. & Strauss W. (2009). *Millennials rising: the next great generation*. Random House Digital.

Johnson, E. S. (2008). Ecological systems, complexity, and student achievement: Towards an alternative model of accountability in education. *An International Journal of Complexity and Education*, 5, 1-10.

Kavcar, C. (1995, 5 Mayıs). *Açılış konuşması. Hoşgörü ve eğitim toplantısı*. Ankara: UNESCO Türkiye Milli Komisyonu ve Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Ortak Yayın No: 2.

Kepenekçi, Y. K. (2004). Sınıf öğretmenlerine göre hoşgörü. *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi*, 10(2), 250–265.

Kuçuradı, İ. (1996). Hoşgörü: kavramı ve sınırları. İçinde B. Onur (Ed.). *Hoşgörü ve eğitim*. Ankara: Türk Eğitim Derneği.

Lower, J. (2008). Brace yourself here comes generation y. *Critical Care Nurse*, 28(5), 80-85. doi: 10.4037/ccn2008.28.5.80.

Newman, B. & Newman, P. (2020). *Theories of adolescent development*. Waltham, MA: Academic Press.

Ölçüm, D. & Polat, S. (2016). Evaluation of teacher image on the basis of generations. *Journal of Teacher Education and Educators*, 5(3), 361-391.

Pallant, J. (2016). *A step by step guide to data analysis using IBM SPSS*. McGraw Hill Education.

Sessa, V., Kabacoff, R. Deal, J. & Brown, H. (2007). Generational differences in leader values and leadership behaviours. *The Psychologist-Manager Journal*, 10(1), 47-74.

Stevens, R. & Charles, J. (2005). Preparing teachers to teach tolerance. *Multicultural Perspectives*, 7(1), 17-25. doi: 10.1207/s15327892mcp0701_4.

Şahin, Ç. (2011). Perceptions of prospective teachers about tolerance education. *Educational Research and Reviews*, 6(1), 77-86.

Taşdelen, B. & Özkan, Ş. (2019). X, y ve z kuşaklarının Instagram ve Facebook aracılığıyla oluşturdukları imaj. *Atatürk İletişim Dergisi*, (18), 57-86. doi: 10.32952/atauniiletisim.644786.

Tatar, A. F. (2009). *Okul öncesi eğitiminde (5-6 yaş) hoşgörü eğitimi*. (Yüksek Lisans Tezi), Ankara Üniversitesi, Ankara.

Türe, H. (2014). *Sosyal bilgiler öğretmenlerinin hoşgörü algısı ve hoşgörü eğitimine bakışı*. (Yüksek Lisans Tezi), Akdeniz Üniversitesi, Antalya.

Türk Dil Kurumu. (1988). *Türkçe sözlük (Genişletilmiş baskı)*. Ankara: TDK.

UNESCO. (1995, Kasım). *The declaration of principles on tolerance*. General Conference of UNESCO at It's 28th Session, Paris. Erişim Adresi: <http://portal.unesco.org/en/ev.phpURLID=13175&URLDO=DOTOPIC&URLSECTION=201.html> Erişim Tarihi: 27.07.2022

Watson, S. W. & Johnson, L. (2006). Tolerance in teacher education. *Multicultural Education*, 13(3), 14-17.

Yürüşen, M. (2001). *Çeşitlilikten özgürlüğe*. Ankara: Liberte Yayınları.

**MOHAMMED RASSEM'İN KÜLTÜR TEORİSİNİN SOSYOLOJİK
UNSURLARI**

Ali SEYYAR*

Mehmet AYSOY**

Öz

Kültür kavramı, sosyolojik araştırma geleneğinde ve teori oluşumunda çok özel bir konuma sahiptir. Özellikle Almanya'da sosyoloji, başlangıç itibarıyla her şeyden önce bir kültür bilimidir. Araştırmacının odak noktası, modern kültürün özelliklerinin ve karakteristiklerinin sorunsalıdır. Max Weber ve Georg Simmel gibi klasikler, sosyolojinin kültür sorunlarıyla derinlemesine ilgilenmesinin önünü açmış olmalarıyla birlikte kültür kavramının ne kesin bir tanımını yapabilmişler ne de teorisini geliştirebilmişlerdir. Bununla birlikte, kültür kavramı son yüz yıl içinde sosyolojide anlam ve tanımlama açısından büyük değişimler geçirmiştir. Bir Osmanlı tebaasına mensup babanın oğlu olan Alman sosyolog Mohammed Rassem, kültürün tek bir anlamı olmadığından yola çıkarak, kültür sosyolojisi alanında ilk kez sekiz açılamdan oluşan bir teori geliştirmiştir. Bu makalenin amacı, Alman kültür sosyolojisi alanında gölgede bırakılmak üzere olan ve Türkiye'de hemen hemen hiç tanınmayan Mohammed Rassem'in bilimsel çalışmalarını esas alarak, kültür kavramının sosyoloji araştırma geleneği içinde çok farklı anlam boyutları kazandırmış olduğunu ve unsurlarını belirleyerek kültür teorisine yaptığı katkıları ortaya koymaktır.

Anahtar Kelimeler: Mohammed Rassem, Kültür, Kültür Sosyolojisi, Kültür Teorisi.

*Prof. Dr., Emekli Öğretim Üyesi, Sosyal Politika Uzmanı, aa.seyyar@gmail.com; ORCID: 0000-0002-2490-6531.

**Doç. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, maysoy@ybu.edu.tr; ORCID: 0000-0003-1030-2777.

Makale Gönderim Tarihi: 17/052023, **Makale Kabul Tarihi:** 09/10/2023

Sociological Elements of Mohammed Rassem's Theory of Culture

Abstract

The concept of culture occupies a very special position in the tradition of sociological research and theory building. In Germany in particular, sociology was primarily a cultural science. The research focused on problematizing the characteristics and properties of modern culture. Classics such as Max Weber and Georg Simmel paved the way for sociology's in-depth examination of the problems of culture but were unable to provide a precise definition or develop a theory of the concept of culture. Nevertheless, the concept of culture in sociology has undergone a major change in meaning and definition over the last hundred years. The German sociologist Mohammed Ressim, son of an Ottoman subject father, was the first in the field of cultural sociology to develop a theory consisting of eight perspectives based on the fact that culture does not have only one meaning. The aim of this article is to show, on the basis of the academic work of Mohammed Ressim, who is overshadowed in German cultural sociology and virtually unknown in Turkey, that the concept of culture has acquired very different dimensions of meaning in the sociological research tradition and that he has made contributions to cultural theory by identifying its elements.

Keywords: Mohammed Ressim, Culture, Sociology of Culture, Culture Theory.

Giriş

Kültür, insan ve toplum hayatının sürdürülebilirliği açısından en önemli ve belki de en belirleyici unsurlardan biridir. Onun için toplumların kültürel yönü, her zaman sosyolojik araştırmaların konusu olmuştur. Özellikle Almanca konuşulan ülkelerdeki sosyoloji çalışmalarına bakıldığında, sosyal olguların ağırlıklı olarak kültürel boyutuyla incelendiğini kolaylıkla görmek mümkündür. Wolfgang Lipp (1941 doğumlu), Hans Peter Thurn (1943 doğumlu) ve Friedrich H. Tenbruck (1919-1994) tarafından 1984 yılında Alman Sosyoloji Derneği çatısı altında kurulan Kültür Sosyolojisi biriminin kurumsallaşması ile birlikte kültür çalışmalarına daha çok önem verilmiştir. Kültür Sosyolojisi birimi bünyesinde oluşturulan çalışma gurubunda Justin Stagl (1941 doğumlu), Alois Hahn (1941 doğumlu), Arnold Zingerle (1942 doğumlu) ve Karl-

Siegbert Rehberg (1943 doğumlu) gibi sosyologların dışında babası Osmanlı tebaasından olan Alman sosyolog Mohammed Rassem (1922-2000) de yer almıştır.

Kültür sosyolojisi alanında çalışan sosyologlar, genelde değişim sürecinde toplumda dünden bugüne ortaya çıkan sorunları, gerilimleri, çelişkileri ve çatışmaları araştırmaktadır. Ne var ki bu alana ilgi duyan sosyologların sayısı az olmakla beraber kültür sosyolojisi bağlamında kültür teorileri geliştiren Mohammed Rassem'in konumu çok farklıdır. Mohammed Rassem, Türk bilim camiasında pek fazla tanınmadığı gibi bilimsel çalışmaları hakkında da yerli kaynaklarda hemen hemen hiç bilgi bulunmamaktadır. Bunun bir sebebi belki de eserlerinin Türkçeye henüz tercüme edilmemiş olmasıdır. Onun için ismi dahi, Türk bilim coğrafyasında pek bilinmemektedir. Dolayısıyla Rassem hakkında yazılan bu ilk makalede, kısaca hayatı ve bilim alanındaki çalışmaları tanıtıldıktan sonra kültür kavramı üzerindeki düşüncelerine bağlı olarak kültür teorisinin unsurları etraflıca tanıtılmıştır.

Kültür araştırmalarında kültür kavramına bazen birbirini tamamlayan, bazen de birbiriyle çelişen pek çok tanım yapılmıştır ve yapılmaktadır. Bilimsel arka plana göre çoğu zaman farklı kriterler dikkate alınmakta ve bu da farklı sonuçlara yol açmaktadır. Örneğin sosyoloji, kültür kavramını öncelikle birey ve sosyal kurum arasındaki etkileşim olarak anlamaktadır. Psikolojide ise kültürün odak noktası, daha çok sosyal normların insan gelişimi üzerindeki etkileri olmaktadır. Doğa bilimlerinde ise kültür, sosyalleşme bağlamında evrimsel süreçlerin bir ürünü olarak değerlendirilmektedir. Bununla birlikte kültür, genel anlamda bir toplumun dili, gelenekleri veya değer sistemleri gibi çok çeşitli sosyal bileşenlerin bir birikimi olarak anlaşılmaktadır. Rassem de bu anlamda kültür kavramını bu çok yönlü bileşenleri eksenindeki tanımlamaları ele alıp değerlendirdikten sonra sekiz ana unsurdan oluşan bir kültür teorisi geliştirmiştir.

Mohammed Rassem: Hayatı ve Eğitimi

Rassem ile ilgili biyografik bilgiler, Türkçe yazılmış sosyolojik çalışmalarda bulmak mümkün değildir. Sadece Başeymez (2009, s. 15), yüksek lisans tezinde kültür sosyolojisinin temsilcilerini sıralarken, Mohammed Rassem'in ismini anmakla yetinmiştir. Dolayısıyla burada kısa da olsa Mohammed Rassem'in özgeçmişini bilmekte fayda vardır.

Rassem'in Mısır kökenli babası Hassan Bey Rassem, Osmanlı üst tabakasına mensup bir mühendistir. Babası, Münih Teknik Üniversitesi'nde

mühendislik eğitimi aldığı bir dönemde sanata yakınlığı ile bilinen Bavyalı bir aileden gelmiş olan Elisabeth Huber ile tanışmış ve onunla evlenmiştir. Mohammed Rassem, bu ailenin ilk ve tek oğlu olarak Münih'te 27 Nisan 1922'te dünyaya gelmiştir. Rassem, daha sonra babası ve Fatima Rassem ismini almış olan annesiyle birlikte Mısır'a gitmiştir. Babası, İskenderiye'deki "Ramleh Elektrikli Demiryolu" (Ramleh Electric Railway) şirketinin müdürü olmuştur. Ailesi bir süre Tarsus'ta da yaşamıştır. Ne var ki evlilikleri, istedikleri gibi devam etmemiş ve annesi, 1927'de oğlu Mohammed ile birlikte Münih'e geri dönmüştür. Annesi boşandıktan kısa bir süre sonra Bavyalı bir noterle yeniden evlenmiştir.

Mohammed Rassem, Münih'te üvey ve tek çocuk olarak bu aile içinde hem Hıristiyan hem de İslâm kültüründen uzak olarak büyümüştür. Bu süre zarfında Rassem, zaman zaman Mısır'a ve Türkiye'ye yaptığı ziyaretlerle biyolojik babası ve ailesiyle iletişimini sürdürmüş, Türkçe (ve Arapça) dilini koruyabilmiş ve İslâm dinini terk etmemiştir. Bununla birlikte zihnen Batı kültürünün etkisi altında kalmış ve bilim dili olarak hep Almancayı kullanmıştır.

Rassem, Münih Schwabing'de liseyi (Altes Realgymnasium) 1940'ta bitirdikten sonra kısa bir süre mühendislik ve ardından Münih Üniversitesinde Almanca, Antik ve Modern Tarih, Sanat Tarihi ve Felsefe okumuştur. Onu filolojiden kültür tarihi ve kültür sosyolojisine yönlendiren eski Alman edebiyat uzmanı Avusturyalı Prof. Dr. Otto Höfler (1901-1987) olmuştur. Rassem, aldığı Humboldt Bursu ile Hitler rejimine yakınlığı ile bilinen ve "manevi baba" olarak kabul ettiği Höfler ile birlikte Münih'ten Viyana'ya taşınmıştır. Geçmişinde aktif bir Nasyonal Sosyalist olan Prof. Dr. Höfler, İkinci Cihan Harbi'nden sonra (1945'te) öğretmenlik hakkını kaybetmiştir. Rassem, bunun üzerine Höfler'in tavsiyesi üzerine İsviçre'nin Basel kentine göç etmiş ve burada hümanist-aristokrat yapısıyla ün kazanmış olan Basel Üniversitesinde ağırlıklı olarak sosyal antropolojinin bir başka ismi olan Halk Bilimi (Volkskunde)'ne yönelmiştir.

1950'de eski filoloji, etnoloji, dinler tarihi ve halk bilimi alanında uzman olan Prof. Dr. Karl Meuli'nin (1891-1968) yanında Halk Bilimi Tarihi üzerine yazdığı tezle doktorasını tamamlamıştır. Rassem, "Halk Bilimleri ve Devletçilik" (Die Volkstumswissenschaften und der Etatismus) başlıklı doktora tezinde halk bilimi ve istatistiğin ortaya çıkış sürecindeki ilişkileri ele almıştır. Rassem, daha sonra asistanı ve halefi Avusturyalı sosyolog Justin Stagl (1941 doğumlu) ile birlikte modern zamanlarda istatistik ve devlet tanımı üzerine yaptığı çalışmalarda bu konuyu derinlemesine araştırmaya devam etmiştir.

Rassem, 1954'e kadar değişik yayınevlerinde ve Bavyera radyosunda serbest olarak çalışmıştır. Editörlük yaptığı bu dönemde Romanyalı din filozofu Mircea Eliade'nin (1907-1986) "Dinler ve Kutsallık: Dinler Tarihinin Unsurları" adlı kitabının ilk Almanca çevirisini yapmıştır. 1954'te Münih Ludwig Maximilian Üniversitesi'nde sanat tarihi kürsüsünde profesör olan Avusturyalı Hans Sedlmayr'ın (1896-1984) yanında bir asistanlık pozisyonu elde edebilmiştir. Farklı etnik gruplar arasında dinlerin ve kültürün kökenlerini araştıran Rassem, 1954-58 yılları arasında Münih Üniversitesi'nde bir sanat tarihi enstitüsü kurulmasında görev almıştır. Aynı üniversitede 1959'de sanat sosyolojisi alanında "Toplum ve Görsel Sanatlar" üzerine ikinci bir doktora tezi yazmıştır (Scheuringer ve Stagl, 2019, s. 405-407).

Bu dönemde bir tıp profesörünün kızı olan Theresia von Zumbusch ile evlenmiştir. Rassem'in bu evlilikten bir çocuğu olmamıştır. 20'nin üzerinde kitabı ve 100 civarında makalesi bulunan Rassem, sosyoloji bağlamında kültürel çalışmalar yapmak üzere 1964'te Saarbrücken Üniversitesi'ne yardımcı doçent olarak gitmiş ve dört yıl içinde doçent, profesör ve son olarak da Felsefe Fakültesi'nin dekanı olmuştur (Thienen, 2001, s. 109-112).

1968 yılında Salzburg'a taşınmış ve buradaki üniversitede kültür sosyolojisi dersleri vermiştir. 1984 yılında Alman Sosyoloji Derneği çatısı altında kurulan Kültür Sosyolojisi birimimin bünyesinde oluşturulan çalışma gurubunda Mohammed Rassem de bilimsel etkinliklerde bulunmuştur (Moebius ve Papilloud, 2012, s. 2). 4 Mayıs 2000'de vefat eden Rassem'in mezarı, Salzburg belediye mezarlığında bulunmaktadır (Zaisberger ve Heinisch, 2006).

Kelimeler ve Kavramlar Çerçevesinde Rassem'in Kültür Dünyasına Bakışı

Rassem, bilim ve fikir tarihini aynı zamanda kavramlar tarihi olarak da görmek mümkün olabileceğinin altını çizmiştir. Ancak bu yaklaşımın, kavramlardan ziyade bir kelime (dağarcığı) tarihi anlamına da geldiğini hatırlatma gereğini duymuştur. Bir yazarın kullandığı özellikle seçilmiş bazı kelimeler, genellikle anlam itibarıyla bir şeye işaret etmesi açısından önemlidir. Elbette kelime seçiminin psikolojik-semantic boyutuna gereğinden fazla bir anlam yüklememek gerekmektedir. Ne de olsa bilim ve bilimsel ifadeler, cümlelerden oluşan bir sistemden oluşmak zorundadır. Ne var ki anahtar kelimeleri, bu cümlelerin içinden çıkartırken ve tarihsel arka plânını incelerken, keyfilikten kaçınmak gerekmektedir. Bunun için de kelime alanı araştırmaları çerçevesinde bilimsel terminolojiyi içine alacak

şekilde kelimenin bütün boyutlarının incelenmesi şarttır. Böylece önem değerine göre her bir kelimenin kavramsal zenginliğinin de belirlenmesi mümkün olmaktadır (Rassem, 1980, s. 17).

“Kültür” kelimesi de bu anlamda Avrupa literatüründe takribî olarak 2000 yıldan beri bilinmekte ve şu anda tüm dünyada sayısız dilde ve farklı bağlamlarda kullanılmaktadır. Rassem’e göre geçmişten bugüne kadar kültür kelimesine belki de gereğinden fazla anlamlar yüklenmiştir. Bunun için de bariz bir şekilde tam olarak tanımının yapılması zorlaşmaktadır. Bazen de amacının dışında girift anlaşımara yol açtığından dolayı birçok yazar veya bilim insanı, bu çok anlamlı kelimeyi kullanmaktan sakınmıştır. Bundan dolayı kültür kavramına ya hep mesafeli olunmuştur veya ihtiyatlı bir dille kullanılmıştır. Ancak Rassem, “miras” olarak gördüğü bu kelimeyi “ipotek” altına almaktan ziyade onu yine de kullanmaktan vazgeçmemek gerektiğini ifade etmektedir. Çünkü kültür, özellikle başka kelime ve kavramlarla yakından ilişkilidir. Bunların başında “tabiat” gelmektedir. Bu anlamda kültür, insanoğlunun içinde yaşadığı ve etkisi altında kaldığı tabiata müdahale etme sürecidir. Tabiat, insanların yerine getirmeleri gereken arabuluculuk görev ve hizmetini akla getirdiği için, kavramsal olarak bir felsefik boyut üstlenmektedir. Bu felsefe sayesinde toplumun hem natüralizmin hem de teknisizmin aşırı uçlarına sapması önlenmektedir (Rassem, 1979, s. 13).

Rassem, burada insanların tabiatın mı yoksa kültürün mü bir parçası olduğu sorusuna insanların aslında doğaları gereği kültürel varlıklar olduğu tezini savunmuştur. Çünkü insanlığın “taş devri” dediğimiz çağlarda bile hayatı ve geçimi kolaylaştıran aletlerin veya dil gibi kültürel özelliklerin varlığını görebilmekteyiz. İnsanlar, akıl ve felsefe yoluyla topluma, doğal kaynakların ölçülü bir şekilde sömürülmesine ve kullanımına bağımlı olduklarını bildikleri için, sosyo-kültürel bir düzen kurabilme yeteneğine sahiptir. Rassem, kültür kelimesinin öğretilmiş bir kavramdan ziyade bunun bir denklem veya bir benzetme olduğunu ifade etmiştir. Şöyle ki kültür, aslında toprağın işleme alınması, toplumun faydası doğrultusunda uygun duruma getirilmesi için sürekli bakımı ve tabiatta yaşayan canlı varlıkların korunmasıdır. Dolayısıyla kültür, varoluşumuzun bir simgesidir. Onun için hayatın devamına hizmet eden, ona katkısı olan her iş ve çaba, kültür kelimesi ile açıklanabilmektedir. Doğal bakım, tabiatı sadece korumak ve kollamak anlamına gelmemekte, her ne kadar bunun aşırıya gidilme riski varsa da aynı zamanda iyileştirme, rafine etme ve mükemmelleştirme gibi olumlu ve geliştirici unsurlar da içinde barındırmaktadır (Rassem, 1979, s. 13).

Zaten kültür (cultura) kavramına etimolojik hafızası açısından bakarsak karşımıza Latince “colere” (tedavi etmek, iyileştirmek, bakmak, vs.) fiili ortaya çıkmaktadır. Bu kelimeden türemiş olan kültür, orijinal boyutuyla aslında tarım ve(ya) bahçecilik anlamına gelmektedir. Almanca ve Latinceyi çok iyi bilen Rassem, geniş anlamda “cultus” ve dar anlamda “cultura” isimlerinin ve “colere” fiilinin temel anlamlarından yola çıkarak, kültürün sabit bir durumdan ziyade bir aktivite ve hareketlilik olduğunu ileri sürmüştür. Nitekim etimoloji uzmanlarına göre kültür kelimesinin kökü, “hareket etmek” manasını taşımaktadır. Yunanca “bu-colos” da sığırların peşinden koşan, onlara bakan “çoban” anlamındadır. “Cultus” kelimesi, tarım alanının dışında aynı zamanda bir “dini/tanrısal ayin” için de kullanılmaktadır (cultus dei). Kültür kavramının hem dini hem de dünyevi boyutlu bir anlam taşımasını Rassem, Bavyeralı hekim ve maden mühendisi Franz von Baader (1765-1841)'in kısa ve öz olarak ifade ettiği şu cümle ile açıklık getirmiştir: “Tanrısal ibadet, bir hayat hizmetidir.” Bu doğrultuda Katolik filozof Alois Dempf (1891-1982) de “Kült” kelimesini, haklı olarak “kaderin ve selametın meydana gelmesi” olarak tanımlamıştır. Rassem, kültür kavramının geniş açılımını ele alırken, İngiliz devlet teorisyeni ve filozof Thomas Hobbes (1588-1679)'in düşüncelerinden de yararlanmış ve bu doğrultuda kültürün, iyilik ve hayır yapmak niyetiyle gerçekleştirilen her iş ve gayret şeklinde yaptığı tanımını toplumsal boyutuyla değerlendirmiştir (Rassem, 1979, s. 14).

Burada Rassem'in Hobbes'in iyilik çabası olarak gördüğü kültür tanımını hangi açıdan önemseydiği sorusu akla gelmektedir. Kanaatimizce Hobbes'in dört temel kategoriye göre tasnif etmiş olduğu kültür kavramı kapsamında yer alan “ziraat” (tarım), “çocuk eğitimi” ve “Tanrıya hizmet” unsurlarının yanında “sosyal hayat” alanına da yer vermiş olması, bir sosyolog olan Rassem'in dikkatini çekmiştir. Belirlenen bu alanlarda yapılan bütün faydalı işlerin ortak noktasının kültürün en önemli unsurlardan birinin olmasıdır. Ne var ki değişik alanlarda yapılan işlerin mahiyeti arasında yine de belirgin farklılıklar bulunmaktadır. Bu farklılıkları ortaya çıkartabilmek için, Habbes'in dört açılımlı kültür kavramını daha detaylı bir şekilde incelemek gerekmektedir (Hobbes, 1651/2010):

1) Ziraat (Tarım): Verimli hale getirmek için toprağın işlenmesi (agri-cultur), kültürün doğa ile ilişkisinin boyutudur. Buna göre toprağın ve canlıların hayatıyet bulması için gösterilen her türlü çaba ve gayret, kültürdür. Burada hem insanlığın çıkarına yönelik olarak tabiatın sömürülmesi, hem de insanların doğal çevreye karşı sorumluluğu söz konusudur. İnsan, toprağa muhtaç olduğu için, onu kendisine hizmetkâr

yapmakla yetinmemekte aynı zamanda onu korumak zorundadır. Toprakla ilgilenebilmek için ilgi, adanmışlık, bilgi, liyakat ve buna bağlı özel eğitim de gerekli olmaktadır. Yalnız akıllı, tedbirli, becerikli ve özgür insanlar, kendilerini geliştirme olanakları doğrultusunda kültüre katkı sağlayabilmektedir. Kaldı ki beceri, herkes tarafından da öyle kolayca taklit edilemeyecek kadar bireysel bir güçtür (Rassem, 1960, s. 12). Genel bir açılımla tabiat ve kültür, birbirini tamamlamaktadır. Tabiat, insana değişik imkânlar sağlamakta, kültür sayesinde ise bunların rafine edilmek suretiyle toplumsal faydaya dönüştürülmektedir.

2) Çocuk Eğitimi: Çocukların bedensel, zihinsel ve manevi eğitimine yönelik çaba (cultura ingeniorum), kültürün pedagojik dünyasıdır. Eğitim, çocuklara mahsus bir konu olmanın ötesinde yetişkinlerin de doğuştan gelen istidatların geliştirilmesidir. Antik çağda kültür, “barbarlara” yani “düzgün” bir dil (Latince veya Yunanca) ve yazıya sahip olmayan, medeniyetten uzak ilkel toplumlar için kullanılmıştır. Bunun için kültür, lengüistik (dilbilimsel) bir anlam kazanmıştır.

3) Tanrıya Hizmet: Kült (ayın) bağlamında Tanrıya veya Tanrılara ihtiram (saygı) göstermek, kültürün manevi/ilahi boyutudur. Hobbes'e göre görünmez güçlere ve ruhlara gösterilen hürmet, insanlara duyulan hürmet ile aynı değerdedir. Bu görüşüyle Hobbes, belli bir dereceye kadar dinin sosyolojileştirilmesine yol açmıştır. Hobbes'in kült ile din kavramını aynı çerçevede kullanmış olması biraz şaşırtıcı olabilir. Çünkü kült, eski teoloji literatüründe pagan ayinleri için kullanılmıştır. Ancak kült kavramı, Orta Çağ'dan itibaren Batıl inançlardan ve resimlere saygı (putlara tapma) anlayışından uzaklaştırılmış şekliyle Hristiyan Avrupa'da da kabul görmeye başlamıştır.

4) Sosyal Hayat (Topluma Hizmet): İnsani ilişkilerin korunması için, hizmet, nezaket ve saygı yoluyla çaba göstermek, sosyal hayatın kültürel boyutudur. Hobbes'e göre ibadet, Tanrı'ya yönelik ilahi bir saygı iken, sivil ibadet (civil worship) de halkın üyelerine yapılan insani bir yaklaşımdır. Roma dilinde nasıl ki bir çiftçi için kullanılan “agri-cola”, “tarlayı işleyen kişi” veya “toprağı koruyan kişi” anlamına geliyorsa buna benzer bir şekilde “publi-cola” da “halk ile ilişki kuran” veya “halkın koruyucusu” anlamına gelmektedir. Rassem, buradan hareketle kültürü, insani ilişkilerin korunması ve geliştirilmesi açısından ele almıştır. Bu bağlamda kültür, toplumsal barışı esas alan siyasi ilişkiler, uygar davranış ve görgü biçimleri (modern çağ anlamında medeniyet), iletişim, bilgi, sanatsal ifade ve insani dışavurumun geliştirilmesi anlamlarına da gelmektedir (Rassem, 1997, s. 65).

Hobbes, toprak ve çocuklara yönelik kültür çalışmalarında bulunan yetişkinlerin kendi istekleri doğrultusunda bir otorite kurduklarını söylemiştir. Bunun sonucunda toprak ve çocuklar, bu güce boyun eğmek zorundadır. Ancak Tanrı ve toplum söz konusu olduğunda durum tamamen farklıdır. Burada insanların Tanrı'ya ve topluma zor kullanmaları mümkün değildir. Tam tersine insanlar, bir şey istediklerinde topluma ve Tanrı'ya ricada bulunmak veya yalvarmak (dua etmek) zorundadır. Kültür açısından özellikle Tanrı-İnsan ilişkisinde sembolik eylemler gibi başka tezahürler de ortaya çıkmaktadır. Şöyle ki Rassem'e göre kültür, "kutsal deneyimleri ifade etme, onları sembolik olarak şekillendirme ve böylece aynı zamanda kutsal olanı profan olandan ayırma becerisidir." Bununla birlikte dini-kutsal boyut, kültürün bir bileşeni olmakla birlikte heteronom (bağımlı) bir gerilim unsurudur aynı zamanda (Rassem, 1997, s. 21,65).

Burada dikkate alınması gereken bir diğer husus ise Hobbes'in "Hizmet" (Dienst) ve "İş/Performans" (Arbeit/Leistung) kavramlarını aynı kültürel çerçevede kullanmış olmasıdır. Halbuki bugün Batı dünyasında "İş/Performans" kavramı, genel olarak çalışma hayatında ve bilimsel olarak iktisat sosyolojisi gibi sosyal bilimlerde kullanılırken, "Hizmet", "Tanrı'ya Hizmet" (Gottesdienst) kavramında görüldüğü gibi daha çok manevî boyutuyla ele alınmaktadır. Bu saptamalar doğrultusunda Rassem, şöyle bir sonuca varmıştır: "Performans (Leistung), iş hayatında ahlaki veya kurumsal kurallara uymak anlamına gelmektedir. Bu (emek yoğun) bir angarya¹ ya da katkı olsun diye gönülden yapılan bir iş olarak da anlaşılabilen, ancak her halükârda bu aktivite (exsecutio) olmadan hiçbir kurumun, hiçbir sosyal sistemin hayatta kalabilmesi mümkün olmamaktadır. Bu nedenle performans kavramı olmadan kurum kavramı da eksik kalmaktadır" (Rassem, 1979, s. 15).

Rassem, bölgesel farklılıkları da dikkate alarak, kültür kelimesinin tarihsel süreç içinde hangi amaç ve anlam çerçevesinde kullanıldığını mercek altına almıştır. Rassem, buna bağlı olarak örneğin Wimmer ve Jachimowicz'in (1977) İbn Haldun (1332-1406) üzerine yaptıkları çalışmalarında geçen Arapça kökenli "al-Umran" kelimesinin kültür kavramıyla anlamdaş olduğunu ortaya koymuştur. Ancak Rassem, al-Umran'ın kültürden farklı olarak bir yandan "ömür" kelimesi ile eş kökenli olduğunu, diğer yandan da "bayındırlık, mamurluk", bunun fiili olarak da

¹ Yunanca "aggareia" sözcüğünden türetilmiş olan angarya (Almanca: Fron), tarihsel boyutuyla kölelerin veya köylülerin toprak ağaları için zorunlu veya istem dışı olarak çalıştırılmalarıdır. Bugün angaryadan zorunlu bir şekilde yapılması gereken rutin bir işin çalışana psikolojik olarak verdiği dayanılmaz bir sıkıntı anlamında da kullanılmaktadır (Ünlütürk-Ulutaş ve Ulutaş, 2015:327).

“canlandırmak, şenlendirmek, ömrün uzun olmasını sağlamak, mamur ve bayındır kılmak, hayatı kolaylaştırmak ve inşa etmek” anlamlarına da geldiğini tespit etmiştir. Rassem, burada “Umran” kavramına dar anlamda sadece kültür ekseninde ele almamış aynı zamanda buna “medeniyet-uygarlık” manasını da kazandırmıştır. Avrupa’da kültür, bir manevi değerler bütünü olarak kabul edilirken, “medeniyet-uygarlık”, toplumsal ilerlemeyi sağlayan unsurlar olarak maddi değerler ile ahlaki davranışlar ile özdeşleştirilmiştir (Stagl, 1974, s. 55). Türkçe literatürde ise “Umran”, ağırlıklı olarak “medeniyet-uygarlık” veya “toplum” olarak tercüme edilmektedir. Ötenkaya (2022, s. 33), bunun da ötesine giderek, İbn Haldun’un ilk defa kullanmış olduğu “Umran” kavramının din, devlet, tarih, akıl ve ilim gibi kavramlarla da irtibatlı olarak kullanıldığının altını çizmiştir.

Rassem, kültür kavramının antik çağda otoriter ve politik bir dille daha çok katı ve kesin bir eğitim anlayışı doğrultusunda kullanılmış olduğunu ileri sürmüştür. Buna örnek olarak Rassem, Latin kökenli Romalı devlet adamı, bilgin, hatip ve filozof Marcus Tullius Cicero (MÖ 106-43)’yu göstermiştir. Gerçekten Cicero, “Tusculan Tartışmaları” (1997)² eserinde bir pedagojik amaç olarak “cultura animi” kavramını ilk kez kullanmış ve bundan “ruhun tekâmülü”nü anlamıştır (Kaiser 2004, s. 37). Bedenin bakımı (cultura corporis) ne kadar önemli ise insanın eğitilmesi açısından ruhun tekâmülü (cultura animi) de o kadar lüzumludur. Ruhun gelişimi ise ancak felsefe (eğitimi) ile mümkündür. “Nasıl ki bir tarla verimli olsa bile bakım olmadan meyve veremezse, ruh da terbiye edilmezse meyve veremez. Her biri, diğeri olmadan etkisiz kalır. Ancak ruhun bakımı, felsefedir (cultura autem animi philosophia est): (Felsefe), kötülükleri kökünden söküp atar, ruhları tohumu almaya hazır hale getirir, ruhlar teslim alınan tohumu eker, yeterince büyüttüğünde en bereketli meyveyi ortaya çıkarır” (Cicero, 1766, s. 317).

Cicero’nun eğitim dünyasında “cultura animi”, “humanitas” (insanlık) kavramıyla yakından ilişkilidir. Buna göre insanın insanca yetiştirilmesi, ruhun nefsanî arzularından arındırılması ile mümkündür. Dolayısıyla ruh-insanlık bağlamında kültürel gaye, insanın kendini manen

² Cicero’nun kızı Tullia, doğum yaptıktan hemen sonra ölmüştür. O güne kadar yaşadığı her şeye metanetle katlanan Cicero, kızının ölümüyle tam anlamıyla yıkılmış; uzun bir süre insanlardan kaçmış, yas tutmak ve yalnız kalmak için, Roma’ya yakın dağlık bir bölge olan Tusculum’a inzivaya çekilmiştir. Çocuğunun ölümüyle yüzleşmek için burada bir kitap yazmaya karar vermiştir. Cicero’nun “Tusculan’da Konuşmalar” eseri en çok okunan felsefi yazıları arasında yer almaktadır. Malikânelerinden birinin bulunduğu Tusculum bölgesi, huzur veren sakin bir sığınakla eşanamlı hale gelmiştir. Eser, felsefe sayesinde ölümün, acının, ıstırapın ve tutkuların üzerine çıkmayı başaran bir bilgeyi yansıtmaktadır (Cennet, 2014, s. 2-3).

gerçekleştirmesidir (Zekiyan, 2005, s. 39). İnsanın kendini insan olarak yetiştirmesinin yöntemsel kaynağı da “cultura animi” kavramında gizlidir. Ruhun gelişimi ile insan, aklını yerli yerinde kullanacak, belli ideal ilkelere göre hareket edecek, iyiyi kötüden ayırt edebilecek ve böylece şahsiyet kazanacaktır. Netice itibarıyla şahsiyet sahibi olan bir insan, aynı zamanda kültürlü insandır. Toplum hayatında belirli insani ilkelere göre eylemde bulunma gereği, böylece modern kültür kavramının kapsamına girmiştir (Özlem, 2000, s. 142-143).

Rassem, Cicero'nun tarla ve tohum misalinden hareketle, bu ilişkinin aslında metafor üzerinden yapılandırılmış bir düşünce şekline yol açtığını ileri sürmüştür. Bu anlamda bu yapıda birbiriyle ilişkili üç metafor bulunmaktadır (Rassem, 1997, s. 16-17):

- 1) Tohum, felsefedir.
- 2) Çiftçi, eğitimcidir.
- 3) Tarla, insandır.

Ne var ki bu metaforlar, yine de izaha muhtaçtır. Şöyle ki 1) “Ekilmiş olan her tarla yine de meyve vermeyebilir”, 2) “Kötü bir tarlada iyi tohum kullanılmış olsa bile meyve çıkmayabilir” ve 3) “İyi bir tarla ancak ekilirse meyve verebilir.” Birinci ve ikinci şıkkı ön plânda tutanlar, eğitime menfi bakma eğilimi göstermektedir. Buna göre sadece eğitimle her şey elde edilememektedir. Rassem, burada “ağaçlar gökyüzüne doğru ilanihaye büyümmez” Almanca atasözünü kullanarak (Duden, 2013, s. 93), her olumlu gelişmenin de bir noktadan sonra sona ereceğini ima etmiştir. Rassem'in bu açıklamalarıyla eğitimi hafife aldığı elbette söylenemez. Nitekim Rassem, Plutarch (Plutarchus) (MS 45-120) isimli ünlü Yunan düşünürün sözlerinden yola çıkarak, aksi takdirde “şöyle demek gerekirdi” ifadesini kullanmıştır: “Çiftçi ne yaparsa yapsın, yetişen şey, her zaman tabiat veya kader tarafından önceden belirlenmiş olandır” (Rassem, 1997, s. 17).

Bu cümleleri hangi anlamda nasıl kullanılırsak kullanalım, metaforların her biri tabiat ve ruh (zihin) arasında arabuluculuk görevi yapmaktadır. Rassem, bu ilişkiyi görmüş ve kültürün dönüşüme uğramış “ikinci bir tabiat” olduğunu düşünmüştür. Ancak; insan eyleme geçerken, tabiatı istediği gibi hükmedemeyeceğini ve ona emir veremeyeceğini de farkına varmıştır. İngiliz filozof ve devlet adamı Francis Bacon (1561-1626)'un ifadesiyle tabiat âleminde insanların kontrolünde olmayan noktalar da vardır, onun için bazı girişimler, dış şartların getirdiği bazı engeller yüzünden sınırlı sonuçlar vermektedir. Cicero'nun ruhun felsefe ile beslenmesi gerektiğine dair görüşünü tersinden ele almış olan Bacon,

felsefenin ancak insana tesir etmesi halinde bir değer taşıyacağını ileri sürmüştür. Felsefenin yani hayatın meyvelerini elde edebilmek için, önce tarımın yani kültürün gözden geçirilmesi ve iyi bakılması gerekmektedir ta ki felsefenin yani hayatın tohumu büyüsün ve gelişsin. Aksi takdirde “seyredilmesi güzel ama hayatı ve hareketliliği olmayan güzel bir resim ya da heykel” ortaya çıkmaktadır, ki bunun toplumsal fayda boyutu yetersizdir (Bacon, 1605/1893, s. 19-23).

19. ve 20. Yüzyılda, orta çağ ve erken modern çağda kültür kavramı kapsamında geçerli olan doğal olaylar ile insan eğitimi arasındaki ilişki anlayışı yerine daha çok temelinde tasarım (design) olan bu olayların şekline önem verilmiştir. Bir başka ifadeyle klâsik anlamda kültür, bir süreç içindeki gelişme veya olaylar zinciridir. Halbuki daha modern bir bakışla çağdaş kültür, artık bir yapıya veya bir sisteme dönüşmüştür. Rassem, bu görüşünü temellendirmek düşüncesiyle iki Amerikan bilim insanı Kroeber ve Kluckhohn'un kültüre dair şu tanımını esas almıştır: “Kültür, bir grubun tüm üyeleri veya özel olarak belirlenmiş üyeleri tarafından paylaşılma eğiliminde olan, tarihsel olarak türetilmiş ‘açık’ ve ‘örtük’ hayat ‘tasarımları’ sistemidir” (Kroeber ve Kluckhohn, 1952, s. 47).³

Mezkûr tanıma göre kültürler, öğrenilebilir özellikler taşımaktadır, Buna göre kültürü, unsurları itibariyle belirli bir toplumun üyeleri tarafından paylaşılan ve aktarılan öğrenilmiş davranış ve davranış sonuçlarının yapılandırılması olarak tanımlamak mümkündür. Bir başka deyişle kültürler, genetik olarak aktarılan irksal özellikler gibi değildir. Rassem, bu tanımda geçen ‘tasarımlar’ yerine rahatlıkla normlar, ortak modeller (common patterns), semboller, kurumlar, alışkanlıklar (customs), davranış biçimleri veya tutumlar (attitudes) gibi kavramların da kullanılabileceğini ileri sürmüştür. Tanımda geçen “açık” kelimesi, kültürel ürünler veya maddi kültürler gibi “gözlemlenebilen” anlamına gelmektedir. Benzer şekilde “örtük” kelimesi de inanç ve değerler gibi doğası gereği gizli olanlara işaretir. Ancak Rassem, bu iki kelimenin anlamlarının daha geniş bir alana yayılabileceğini, örnek olarak da izahı zor olan “tutum” kavramını da ortaya atmıştır. Bu bağlamda “şartlandırılmış duygusal tepkiler” (conditioned emotional responses) gibi soyut unsurlar da içeren kültür, bu haliyle anlaşılabilir ve kapsamlı bir bütün (comprehensive totality) olarak ortaya

³ Alfred L. Kroeber ve Clyde Kluckhohn, 1952 yılında söz konusu “Cultur: A Critical Review of Concepts and Definitions” (Kültür: Kavramlar ve Tanımlar Üzerine Eleştirel Bir İnceleme) başlıklı kitapta ekipleriyle birlikte 1871 ile 1951 yılları arasında antropolojik İngilizce literatürde “kültür” kavramının anlamlarını sistematik hale getirmeye çalışmıştır. Ekip, bu kültür kavramını açıklayan yaklaşık 300 antropolojik eseri bir araya getirmiş ve sonuçta 164 tanımdan oluşan, gruplara ve alt gruplara ayrılan bir sınıflandırma ortaya çıkmiştir.

çıkılmaktadır. Değişik nedenlerden dolayı farklı bölgelerde şu veya bu şekilde değişmekte olan bu sistemin gerçekleşme derecesini ve (bölgesel, zihinsel) karmaşık bütünlüğünü belirlemenin zorluğunu görmüş olan Rassem, kültür yerine belki de kültürlerden bahsetmek gerektiğini ifade etmiştir (Rassem, 1979, s. 22-23).

Rassem'in Kültür Teorisinin Unsurları

Rassem, kültüre dair kapsamlı bir teori geliştirme safhasında ilk etapta antropoloji alanında çalışmalarda bulunmuş olan İsviçreli Yahudi filozof Michael Landmann (1913-1984)'ın "Kültürün Yaratıcısı ve Yaratığı Olarak İnsan" (Der Mensch als Schöpfer und Geschöpf der Kultur) kitabından yararlanmıştı (Landmann, 1961). Kültürün hem eğitim/yapılandırma (Bildung), hem de bunun şekillen(diril)miş bir sonucu olarak eğitilmişlik/yapı (Gebilde) olduğu temelinden hareketle Rassem (1979, s. 28-29), genel kültür teorisinde her iki unsurunun da tarihsel yönüyle sırayla yer alması gerektiğini savunmuştur. Bu bağlamda Rassem, kültür teorisine dair sekiz açılımlı çalışmasının birinci açılımında kültürü, A: bir eylem, B: bir yapı olarak tasnif etmiştir.

1. AÇILIM:

A. Eğitim Unsuru Olarak Kültür: Burada kültür, barbarlık veya ilkelik (vahşilik) kavramlarına zıt olsun diye eğitim, terbiye (paideia) ve bakım (cultura), yücelme/mükemmellik (perfectio) ve kentlilik anlamlarında kullanılmaktadır. Bu eğitim anlayışında sadece çocukların ve yetişkinlerin fiziksel, zihinsel ve ruhsal gelişimine yer verilmemiştir. Aynı zamanda bu çok boyutlu eğitim konseptinde edebiyat, felsefe, din eğitimi, manevi rehberlik ve mesleki gelişim gibi sosyal hayata dair unsurlar da bulunmaktadır. Bu bağlamda meslek, insana kabiliyet kazandıran, hayatta aktif kalmayı, performans göstermeyi ve idare etmeyi sağlayan bir eğitimidir. Aydınlanma dönemi, bu dünyevi aktivitenin gelişimine katkıda bulunmuştur. Sonuç olarak burada kültür tarihi, akıl gelişimi tarihi olarak nesnelleştirilmekte veya şahsileştirilmektedir (Rassem, 1997, s. 20).

B. Yapı Olarak Kültür: Burada kültür, biçimlendirici, eğitici ve geliştirici eylemlerin birikmiş toplamı veya sonucu olarak ortaya çıktığı gibi ayrıca geliştiriciliğin gerçekleştiği yol ve yöntemlerdir. Bu birikmiş toplam, bazılarının göre medeniyetin veya sanatın varlığı, bazılarının göre de bir sistem ve hatta bir fikir olarak algılanmaktadır. Burada pratiklerin ve davranış biçimlerinin uygulamalı olarak öğretilmesi ile bireylerin medenileştirilmesi amaçlandığı için, kültürü "geçerli ve önceden oluşturulmuş-şekillendirilmiş davranış biçimlerinin toplamı" olarak da tanımlamak mümkündür (Rassem, 1997, s. 20). Bu tanım, 19. yüzyılda

özellikle tarihçiler ile antropologlar tarafından benimsenmiştir. Geçmişteki tekil kültür yaklaşımından farklı olarak artık değişik toplumların kültürlerine ağırlık verilmiş ve örneğin “Eskimoların Kültürü”nden de bahsedilir olmuştur. Her ne kadar bu dönemde aydınlanma ekseninde oluşturulan medeniyet yaklaşımı geçerlilik kazanmış ise de burada din/kült, yine de kültürün bir parçası olarak görülmeye devam etmiştir (Rassem, 1979, s. 28-29).

2. AÇILIM:

Bireysel Üst Sistem Olarak Kültür: İnsanlığı temsil eden gerçek bir kültürden mi yoksa eşit değerde olan birden fazla kültürden mi bahsedileceği konusu tartışmalı olmakla beraber kültürün “objektif bir ruh/zihin” bağlamında bireylerin üzerinde bir sistem olduğu kesindir. Bu sistem, her ne kadar bireyleri kendine bağımlı yapsa da varlığı yine de şahsiyetlere bağlıdır. Rassem’e göre bu sistem; halk, toplum, cemiyet ve kültür çevresi olarak anlaşıldığı gibi bazen de “taş devri” gibi belirli bir çağın karşılığı olarak da kullanılmaktadır. Sayılan bütün bu unsurlar/birimler, daha detaylı bir şekilde incelendiğinde karşımıza tefrik edilmiş hâllerıyla insanlar, gruplar, tabakalar, bölgeler ve alt kültürler çıkmaktadır (Rassem, 1979, s. 29).

3. AÇILIM:

Kademe ve Durum Olarak Kültür: Kültür; mertebe, derece veya kademe bağlamında birçok şekiller alabilmektedir. Örneğin: Düzen, Kurallar, Yazılı Kanunlar, Kurumlar (Vakıflar)-Gelenekler, Törelere, Estetik Birim ve Tarzlar, Teknik Semboller, Doktrinler. Rassem (1979:30), bu örneklerden iki sonuç çıkartmıştır:

A. Kültür, tek tip olarak erişilebilir değildir: Kültür, değişik hayat alanlarına ve bireylerin farklı statülerine göre değişik şekillerde ve değişik derecelerde ortaya çıkmaktadır.

B. Kültür, yine de bir (üst-) sistemdir. Az sayıda da olsa ilkelerin bir birim hâlinde ortaya çıkması veya birikmiş olarak bir birime dönüşmesi halinde kültür, çoğu zaman kendi kendine varlığını sürdürmekte ve bir düzen oluşturmaktadır. Bütünün parçaları, genelde işlevsel olarak birbiriyle ya uyumludur ya da çatışma hâlinindedir. Rassem, bu parçaların her hâlükârda şu veya bu şekilde birbirileriyle bağlantılı olduğuna işaret etmiştir.

4. AÇILIM:

Taklitte Öğrenme Aracı Olarak Kültür: İster bilinçli, isterse bilinçsiz olsun taklit, mekanik kopyalamadan çok daha öte bir şeydir. Kültür odaklı

taklit, bir sosyal performanstır (hissetme, çeşitlilik, uygulama vs.). Bu performans sergilenmediğinde kültür, genelde yok olmaya mahkûmdur. Rassem (1979, s. 30), bu bağlamda ikili bir ayrıma gitmiştir:

A. Performans, bir temsiliyettir: Performans gösterme becerisi, özellikle insancıl kültür teorilerinde yer almaktadır. Burada örneğin retoriğin ve kentliliğin önemi ortaya çıkmaktadır.

B. Performans, bir coşkudur: Coşku ve duygu bağlamında performans, daha derin anlamıyla kimlik oluşturmaya varıncaya kadar taklittir.

5. AÇILIM:

Eylem Biçimi Olarak Kültür: Rassem'e göre kültür kavramıyla ilgili "temel soru" şudur: "İnsan, hayvani doğasının ötesine çıktığında kültürel bir varlık olduğu ölçüde neyi meydana getirmekte ve bunu nasıl başarmaktadır?" (Rassem, 1997, s. 19). Bu sorunun amacı, insanların gündelik eylemlerinden sadece "kültürel" olanları gün yüzüne çıkartmaktır. Rassem, bundan insan eylemlerinin hepsinin "kültürel eylem" kapsamına giremeyeceğine var saymıştır. Bununla birlikte Rassem, kültürel eylemlerin bütünüyle insan faaliyetlerinden ayrılamayacağını ve girift bir şekilde bunlarla bağlantılı olduğunu ileri sürmüştür (Rassem, 1997, s. 38-41). Kültürün meydana gelmesi hem akıllı ve maksatlı hem de bilinçsiz, rutin ve sebepsiz bir iş veya eylem sonucunda meydana gelmektedir. Rassem'e göre kültür, her eylem biçiminin gerçekleşmesini sağlayan ruhsal ve bilişsel kapasitenin toplamıdır. Buna bağlı olarak Rassem (1979, s. 30-31), süreç veya usul anlamlarına da gelen eylem biçimlerini iki kısma ayırmıştır:

A. Teknik süreçler/usuller: Eylem biçimleri, iktisadi alanda ve dışında da olmak üzere gelenekselleştirilmiş, amaca uygun ve etkin bir yöntemle gerçekleştirilmektedir.

B. Bireysel süreçler/usuller: Sosyal durumların meydana gelmesi, bireylerin ince ruhlu istidatları, pratik zekâ ve kararlı yargılama güçleri ile yakından ilgilidir.

6. AÇILIM:

Aktarılmış Etkinliklerin veya İşlerin Bir Toplamı Olarak Kültür: Nesilden nesile aktarılan etkinliklere "objektifleştirilmiş ruh" da demek mümkündür. Rassem, kültürel mirası veya varlığı, somut şeylerden oluşan bir "hazine evi" olarak tanımlarken, bunun içinde bilgi ve semboller gibi alametifarikaların da bulunduğunu dile getirmiştir. En geniş anlamda iş yapmanın yani çalışmanın bir sonucu olarak silah aletlerinden taşıma araçlarına varıncaya kadar insan eliyle yapılan tüm ürünler, kültürel varlıklar olarak tanımlanabilmektedir. Kültürel varlıklar, azaltılması veya

çoğaltılması mümkün olan insan temelli sermayedir. Kültürel aktarımda bir sorun yaşandığında birikmiş maddi nesnelere, tahrip olup yok olabileceği gibi bilgi birikimi de zamanla kaybolabilmektedir. Bunun için bireyler ve toplumlar, kendilerine miras veya vakıf yoluyla emanet edilmiş olan kültür varlıklarını, korumalı, dikkatli bir biçimde kullanmalı ve idare etmesini bilmelidir. Vakfedilenler arasında sanat eserleri olabileceği gibi bilgi sistemleri de nesilden nesile geçebilmektedir. Rassem (1979, s. 31), buna bağlı olarak kültürel varlığı, ikiye ayırmıştır:

A. Özel Kültürel Varlık: Kültürel varlık, bir kültürel çevrenin/grubun, alt kültürün, bir toplumun veya bir kurumun özel mülkiyeti altında olabilmektedir. Genelde bu tür kültürel varlıklar, aktarılmamakta ve daha çok belirli bir bölgeyle sınırlı kalmaktadır.

B. Genelleştirilmiş Kültürel Varlık: Küresel çapta olan bir kültürel varlık, dünya insanlarına ait olması hasebiyle sahiplenmesi ve korunması gerekmektedir.

7. AÇILIM:

Kültürün Bir Parçası Olarak Oyun: Rassem, hekim, şair, filozof ve tarihçi kimliği ile ün yapmış olan Friedrich Schiller (1759-1805)'in oyun ve deneme yazılarındaki gerçeklik hissiyatının somut yansımalarından etkilenmiş ve sosyal hayatın sadece tabiat ve akıldan ibaret olmadığı, bunun yanında estetik törelerin bir açılımı olan oyunların ve bunlara ait kuralların da önemli olduğu görüşünü benimsemiştir. Bir başka yaklaşımla, oyunun toplum kültürünün gelişmesindeki rolü inkâr edilmemelidir. Bu doğrultuda Rassem'e göre kültür, kendisine şekil veren bizzat oyun biçimlerinde tezahür etmektedir. Bu oyun biçimleri, bazen müstakil hâle gelebilmekte ve duruma göre sosyal yönden faydasız ve gayri ciddi olarak da algılanabilmektedir. Rassem (1979, s. 32), "Oyunlar ve İnsanlar" (Les Jeux et les Hommes) yazarı Fransız sosyolog Roger Caillois tarafından 1958 yılında yayınlanan ve 1967 yılında geliştirilen bir denemesini esas alarak, oyun türlerini (Agon, Alea, Mimicry, Ilinx) dört kısma bölmüştür:

A. Agon: Latince'den 'müsabaka' olarak tercüme edilen 'Agon', tüm rakiplerin eşit kazanma şansına sahip olduğu, âdil koşullar altında tertiplenen bir mücadele (oyun) biçimi anlamına gelmektedir. Eğer bu fırsat eşitliği en başta sağlanmamış ise güçlü olan taraf, kendine bilinçli olarak bir engel koyması gerekmektedir. Böylece adaletin temini sağlanmış olacaktır. Hakkaniyete uygun böyle bir yaklaşımın gayesi, elde edilen zaferin gereksiz yere itiraz edilmesinin önüne geçmektir. Bir başka ifadeyle bununla kazananın tereddütsüz bir şekilde "önceden belirlenen performans kategorisine göre birinci olduğunu" göstermektir. Bu nedenle

fiziksel (spor) veya zihinsel (satranç) karakterde olan Agon, aynı zamanda zafere tanıklık edebilecek bir seyirci önünde gerçekleşmelidir. Agon oyununda iki kişi ya da iki takım karşılıklı olarak oynayabilmektedir (Caillois, 1958, s. 30-34). Burada Rassem, yarışmalarda veya mesleki sınavlarda olduğu gibi her çeşit rekabet ortamında başarı için gerekli olan gayret, yetenek ve beceri gibi performans unsurlarına dikkat çekmiştir.

B. Alea: 'Zar oyunu' anlamına gelen 'Alea' oyun tiplerinin başında genelde insanlar tarafından işletilen kumar, rulet ve piyango gelmektedir. 'Alea' oyunlarında 'Agon'un tersine gayret, zekâ, yetenek, tecrübe ve bilgi gerekmemektedir, çünkü bu tür oyunlarda şans ve tesadüf egemidir. Bu tarz oyunlar, daha çok heyecana yatkın ve maceraya düşkün yetişkin insanlara özgüdür. Caillois'a göre şans oyunu, dünyadaki belirsizliklere karşı özel olarak seçilmiş bir kişinin (oyuncunun) erişebileceği mükemmel bir durum (başarı) yaratma girişimidir (Caillois, 1958, s. 34-36). Rassem, şans oyunlarını ahlâkî-pedagojik faaliyetlerin bir zıddı olarak kadercilik inancına dayalı maceraperestliğin bir türü olarak açıklamıştır (Rassem, 1979, s. 32).

C. Mimikry: Rassem, taklit kavramını toplumsal boyutuyla ele alırken, onu kişinin bağlı olduğu kültür yapısını bilerek veya bilmeyerek kabul etmesi ve benimsemesi tarzı ile bir açıklık getirmiştir. Bu bağlamda her çocuksu, henüz soyut olmayan her şeyin öğrenilmesi bir taklittir. Taklitler, netice itibarıyla taklit edilen başka insanlarla aynileşme anlamına da gelmektedir (Rassem, 1960, s. 43). Mimikry oyununda da başkalarını taklit etme söz konusudur. Oyunlar, genellikle gerçeklikten kaçmak için, yabancı dünyalar veya hayaller yaratmaya izin verirken, Mimikry (taklit/simülasyon) kendi kimliğinden arınma/kaçma ve yabancı rollere girme olanağı sağlamaktadır. Kesin kuralların olmadığı bu oyunda kişi, geçici olarak başka bir kişiliğe bürünmek için, kendi kişiliğini unutmakta veya gizlemektedir. Kişiler, böylece özdeşlikleri hayali bir karakter/figür gibi davranmakta ve bu şekilde rollerine sadakat göstermektedir (Caillois, 1958, s. 39-43). Rassem (1979, s. 32), bu oyunun kategorik unsurlarını şu şekilde sıralamıştır: Kendi hüviyetini değiştirme, çocuksu taklit, kukla, maskeleye, tiyatrolu temsil, mitos, töre, kültürel seremoni.

D. Ilinx: Vertigo (baş dönmesi) hissi yaratan bu oyunlar, sarhoşluk, kendinden geçme veya korku içinde haz ve heyecan arayışına dayanmaktadır. Burada zihni bulandıran, insan dengesini sarsan, uyarıcı ve trans benzeri heyecanlı durumlar söz konusudur. Örneğin kişi, bilinçli ve sürekli bir şekilde hızlıca dairesel hareketler yapmak suretiyle zihni algısını bozabilmektedir. Bu kategoriye örnek olarak çocukların dönme oyunları, dans ve panayır atraksiyonları verilmektedir (Caillois, 1958, s. 45-

49). Oyun, çocuğun kültürü taklit etme veya öğrenme sürecinde özel bir öneme sahiptir. İçselleştirilen oyunlar sayesinde çocuk, sosyal hayata dair provalarını sembollerle birlikte sergileyebilmektedir (Rassem, 1960, s. 44).

8. AÇILIM:

Kültür Taşıyıcısı Olarak Dil: Kültür, genellikle sarsılmaz bir süreklilik gösteren ve böylece bilgiyi depolayan ve sembolleri ileten diller tarafından oluşturulmakta ve korunmaktadır. Rassem'e göre belirli bir dereceden sonra diller, kültürü, onu oluşturan ve taşıyan kişilerden (ırklardan veya toplumlardan) bağımsız hâle getirmektedir. Ancak kültür, taklit ve öğrenme ile meydana geldiği için, burada da kişilere yönelik performans ilkeleri geçerli olmaktadır. Evrensel bir lisan olmadığına göre, bir başka deyişle, sadece belli başlı kurumsal diller varlığını sürdürebildiğine göre, burada da -tıpkı diğer kültür fenomenlerde de görüldüğü üzere- çoğulculuk ve kademe ilkesi geçerlidir. Rassem'e göre dünyada sadece kültür dilleri ve(ya) belirli bir dil konuşan milletler bulunmamakta, eş zamanlı olarak aynı toplumların veya milletlerin içinde gerek yatay gerekse dikey yapılarıyla çok dillilik de egemidir. Bu anlamda Rassem, bazı zıt örnekler vermiştir: dinî dil ve profan (seküler) dil, devlet (resmiyet) dili ve farklı yörelere ait şiveli konuşma biçimi, meslek dili ve günlük konuşma dili, genel olarak toplumun dili ve özel olarak belirli bir grubun dili (yaş gruplarına göre). Bu diller, her zaman birbirinden bütünüyle farklı olmak zorunda değildir. Diller, birçok yönüyle benzer unsurlara sahip olabilmektedir. Ancak, derin ve detaylı bir inceleme sonucunda diller arasındaki farklılıklar ve şifrelemeler fark edilebilmektedir (Rassem, 1979, s. 33).

Sonuç

Sosyoloji, tarihsel süreç içinde değişken nitelik taşıyan belirli kavram veya sosyal konularla ilgilenen, dolayısıyla yeniden şekillenen kavram ve ortaya çıkan yeni meseleler hakkında sürekli olarak bir açıklık getirmek zorunda olan bir bilimdir. Bu makale, kültür sosyolojisi bağlamında Rassem'in çalışmaları üzerinden bu dinamik gelişmeyi dikkate almıştır. Kültür kavramı, Rassem'in araştırmaları kapsamında ayrıntılı olarak açıklandığı gibi, birbirinden farklı akademik alanlarda rol oynamakta ve tam da bu nedenle kültür kavramını ele alan bilimsel çalışmaların bolluğu dikkatlerimizi çekmektedir. Bir başka ifadeyle, kültür ile ilgili literatür, Batı dünyasında çok zengin bir geçmişe ve birikime sahiptir.

Bununla birlikte kültür kavramının sayısız tanımının birbiriyle çeliştiği noktaları da nazarı itibara alırsak buradan kültüre dayalı teorik bir

açılım ortaya koymak hayli zor görünmektedir. Çok sayıdaki tanımın farklı kültürel yönlerini uygun bir zemine oturtmak için çaba göstermiş olan Rassem'in buradaki başarısı, kültür sosyolojisi alanında sekiz açılimdan ibaret olan kültürün teorik alt yapısını oluşturmuş olmasıdır. Rassem'in kültür teorisi, bir açıdan kaynak teşkil eden birçok tanımdan farklılaşırken, bir açıdan da yine onlara benzemektedir. Kanaatimizce bu farklılık itibardır ve teori de ancak böyle bir itibari açılimla açıklanabilmektedir. Bu durumda en önemli mesele, tanımlamalarla teori arasındaki benzerliğin sürdürülmesidir. Bu bağlamda kültürün iki farklı boyutu, dinamik kavramsal tanımlamalar ve esnek teorik açılimlardan oluşmaktadır.

Rassem, tarla ve tohum örneğinden yola çıkarak, mukayeseli kültür bakışını geliştirmiş ve bu çerçevede İslâm coğrafyasında 14. yüzyıldan beri bilinen "al-Umran" kavramını da hem kültür hem de medeniyet-uygarlık kapsamında değerlendirmiştir. Tarihsel süreçteki sosyo-ekonomik değişime bağlı olarak Rassem, modern hayatın yaratıcılığını esas alan evrensel nitelikte paradigmalara (kültürel metaforlar) geliştirmiştir. Orijinal hâliyle tarım endeksli olan bu kültürel metaforlar, ülkelerin toplumsal koşullarına göre sürekli olarak yenilenmeye, geliştirilmeye ve uygulanmaya uygun görünmektedir. Bu bağlamda zihinsel-ruhsal gelişim ve sözel dışavurum becerileriyle donatılmış insanlar, kültürü tarihsel bir boyuta taşıyabilmektedir. Rassem'in de ifade ettiği gibi, sanat eserleri ve değişik oyun türleri, buna tanıklık etmektedir.

Rassem, buna ek olarak insanların kendi kültürleriyle nasıl başa çıktıkları ve modern bir toplumda bu kültürün nasıl aktarıldığı konusuna da vurgu yapmıştır. Buna göre aktarılan kültürün temel özelliğinin maddi olmayan nesnelere yani fikirlere dayandığıdır. Bu fikirler, esasen toplum üyelerinin bir arada yaşamasını düzenleyen ve organize eden siyasi niteliktedir. Ancak maddi olmayan kültürde toplumun sağlam temeller üzerine yerleşebilmesi için, hiyerarşik, yasal ve ekonomik şartların da geliştirilmiş olması gerekmektedir.

Kültürel unsurların bireyin sosyalleşmesi ve psikolojik gelişimi üzerindeki etkisini ortaya koymuş olan Rassem, bununla birlikte kültürün bunun tek belirleyici faktör olmadığını da açıklamıştır. Özellikle birbirini etkileyen ve birey üzerinde etkisi olan gelenek, din, eğitim düzeyi, cinsiyet veya sosyal konum gibi diğer faktörler de anılmıştır. Bu nedenle çok yönlü bir bakışa sahip olan Rassem'in kültür teorisinin unsurlarının, başta kültür sosyolojisi alanında olmak üzere birçok sosyal bilim dalında yapılacak yeni araştırmalar için paradigmal rehberlik işlevi görmesini ümit ediyoruz.

Çıkar Çatışması Bildirimi: Yazarlar, çıkar çatışması bildirmemiştir.

Ek Beyan: Çalışmaya 1. yazar %50, 2. yazar %50 oranında katkı sağlamıştır.

Kaynakça

Bacon, F. (1605/1893). *The advancement of learning* [Öğrenme gelişmeleri]. The second book, London/Paris/Melbourne: Cassell & Company, Limited.

Başeymez, F. (2009). *Çokkültürlülük açısından Hatay: Sosyolojik bir yaklaşım*. (Yüksek Lisans Tezi), Selçuk Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü. Sosyoloji Anabilim Dalı. Konya. Erişim Adresi: <http://acikerisimarsiv.selcuk.edu.tr:8080/xmlui/handle/123456789/6862?locale-attribute=en>

Caillois, R. (1958). *Les jeux et les hommes* [Oyunlar ve insanlar]. Paris: nrf.

Cennet, B. (2014). *Cicero'da ölüm-teselli ilişkisi*. (Doktora Tezi). İstanbul Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü-Eski Çağ Dilleri ve Kültürleri Anabilim Dalı. Latin Dili ve Edebiyatı Bilim Dalı, İstanbul.

Cicero, M. T. (1766). *Les Tusculanes* [Tusculan'da konuşmalar]. Volume 1, Paris, Bardou.

Duden (2013). Redewendungen: Wörterbuch der deutschen idiomatik, in: *Der Duden in zwölf Bänden*. (4. Aufl.). Band 11, Berlin/Mannheim/Zürich: Dudenverlag.

Eliade, M. (1954). *Die religionen und das heilige. elemente der religionsgeschichte* [Dinler ve kutsallık: Dinler tarihinin unsurları]. (M. Rassem & I. Köck, Trans.). Salzburg: Müller Verlag.

Hobbes, T. (1651/2010). *Leviathan: Or the matter, forme, & power of a common-wealth ecclesiasticall and civil*. London. I.Shapiro (Ed.). New Haven: Yale University Press.

Kaiser, H. J. (2004). Ent-Fremdung: Zum prinzipiell subkulturellen charakter von musik in der schule in Ansohn, M. & Terhag, J. (Hg.) *Musikkulturen fremd und vertraut* (Musikunterricht heute, Bd. 5). Oldershausen: Lugert Verlag, 35-48.

Kroeber, A. L. & Kluckhohn, C. (1952). *Culture: A critical review of concepts and definitions* [Kültür: Kavramlar ve tanımlar üzerine eleştirel bir inceleme]. (Tom XLVII). 47/1, Cambridge/Massachusetts: The Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology. Harvard University.

Landmann, M. (1961). *Der mensch als schöpfer und geschöpf der kultur* [Kültürün yaratıcısı ve yarattığı olarak insan]. Geschichts- und Sozialanthropologie. München/Basel: E. Reinhardt Verlag.

Moebius, S. & Papilloud, C. (2012). *La sociologie de la culture en Allemagne: Einleitung* [Almanya'da kültür sosyolojisi: Giriş]. Trivium. <https://doi.org/10.4000/trivium.4377>, Erişim Tarihi: 15.04.2023.

Ötenkaya, Y. (2022). İbn Haldun umrân mefhumunu uygarlık/medeniyet anlamında mı kullandı? Kuramsal ve tarihsel bir tahlil. *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*. 7(1), 1-33.

Özlem, D. (2000). *Kültür bilimleri ve kültür felsefesi*. Ankara: İnkılap Yayınevi.

Plutarch (1927). *Moralia: de liberis educandis* [The education of children]. Volume I. (Babbitt, F. C. Trans.). Cambridge: Loeb Classical Library, Harvard University Press.

Rassem, M. (1960). *Gesellschaft und bildende kunst* [Toplum ve görsel sanatlar]. Berlin: Walter De Gruyter & Co. Verlag.

Rassem, M. (1979). *Stiftung und leistung: Essais zur kultur soziologie* [Vakıf ve performans: Kültür sosyolojisi üzerine yazılar]. Mittenwald: Maeander Kunstverlag.

Rassem, M. (1980). Stichproben aus dem wortfeld der alten statistik [Eski istatistik kelime alanından örnekler] in: *Statistik und staatsebeschreibung in der neuzeit* [Modern dönemde istatistik ve devlet tarihi]. Raseem, M. & Stagl, J. (Hrsg.). Paderborn-München-Wien-Zürich: Ferdinand Schöningh Verlag.

Rassem, M. (1997). *Zivilisierte Adamskinder: Dreißig kultursoziologische essays* [Adem'in medeni çocukları: Otuz kültürel sosyolojik makale]. Wien/Köln/Weimar: Böhlau Verlag.

Scheuringer, B. & Stagl, J. (2019). Mohammed rassem (1922-2000): Vom pathos des abseitsstehens [dışta kalmanın hüznü] in Endreß, M. & Moebius, S. (Hrsg.). *Zyklus 5, Jahrbuch für Theorie und Geschichte der Soziologie*. Wiesbaden: Springer Fachmedien.

Stagl, J. (1974). *Kulturanthropologie und gesellschaft* [Kültür antropolojisi ve toplum]. München: List Verlag.

Thienen, C. (2001). Nachruf auf Mohammed Rassem [Mohammed Rassem'in ölüm anısına] in *Zeitschrift für Ganzheitsforschung*. 45(2).

Ünlütürk-Ulutaş, Ç. & Ulutaş, T. B. (2015). Angarya ve zorla çalışma: Uluslararası düzenlemeler ve yüksek mahkeme kararları ışığında bir değerlendirme. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*. 8(40), 327-339.

Wimmer F. & Jachimowicz, E. (1977). *Über Ibn Haldun* [İbn Haldun hakkında] in Kai. 10, Salzburg.

Zaisberger, F. & Heinisch, R. R. (2006). *Leben über den Tod hinaus: Prominente im Salzburger Kommunalfriedhof* [Ölümün ötesinde yaşam: Salzburg Belediyesi mezarlığındaki ünlüler], Salzburg: Verlag der Gesellschaft für Landeskunde.

Zekiyan, B. (2005). *Hümanizm (İnsancılık) düşünsel içlem ve tarihsel kökenler*. İstanbul: İnkılap ve Aka Kitabevi.

**A SYNTHESIS AT THE CROSSROADS OF SOCIOLOGICAL THOUGHT:
BOURDIEU'S INTELLECTUAL DANCE WITH MARX, WEBER AND
DURKHEIM***

Gürhan ÖZPOLAT**

İbrahim ARAP***

Abstract

Pierre Bourdieu's sociological thought has been characterized by methodological and reflexive eclecticism, emphasizing the importance of establishing a dialogue between opposing theories. This practice of critical eclecticism allowed him to transcend the boundaries between different epistemologies and contribute to the development of a new sociological tradition. However, Bourdieu's relationship with various traditions of thought in constructing his sociological theory goes beyond mere eclecticism. In this article, we position Bourdieu as a synthetic thinker and focus on some aspects of his relationship with the founding figures of sociological thought (Marx, Weber, Durkheim). Rather than identifying which theorist Bourdieu owes more to, our focus is on understanding the various influences that shaped his distinctive sociological framework.

Keywords: Bourdieu, Marx, Weber, Durkheim, Sociological Thought

*Under the supervision of Associate Professor İbrahim Arap, this article has been prepared, drawing from the theoretical framework presented in Gürhan Özpolat's doctoral study.

**Research Assistant, Dokuz Eylül University, Faculty of Economics and Administrative Sciences, Public Administration Department. Email: gurhanozpolat@gmail.com; ORCID: 0000-0002-1404-2063

***Associate Professor, Dokuz Eylül University, Faculty of Economics and Administrative Sciences, Public Administration Department. Email: ibrahim.arap@deu.edu.tr; ORCID: 0000-0001-5890-5927

Makale Gönderim Tarihi: 01/08/2023, **Makale Kabul Tarihi:** 09/10/2023

Sosyolojik Düşüncenin Kavşağında Bir Sentez:

Bourdieu'nün Marx, Weber ve Durkheim ile Entelektüel Dansı

Öz

Pierre Bourdieu'nün sosyolojik düşüncesi karşıt teoriler arasında diyalog kurmanın önemini vurgulandığı metodolojik ve düşünümsel bir eklektizm ile karakterize edilmiştir. Bu eleştirel eklektizm pratiği, onun farklı epistemolojiler arasındaki sınırları aşmasına ve yeni bir sosyolojik geleneğin gelişimine katkıda bulunmasına olanak tanımıştır. Ancak Bourdieu'nün sosyolojik teorisini inşa ederken farklı düşünce gelenekleriyle olan ilişkisi salt eklektizmin ötesine geçmektedir. Bu makalede Bourdieu'yü sentetik bir düşünür olarak konumlandırıyor ve onun sosyolojik düşüncenin kurucu isimleri (Marx, Weber, Durkheim) ile olan ilişkisinin bazı veçhelerine odaklanıyoruz. Bourdieu'nün hangi kuramcıya daha çok şey borçlu olduğunu belirlemekten ziyade, odak noktamızı onun özgün sosyolojik çerçevesini şekillendiren çeşitli etkileri anlamak oluşturuyor.

Anahtar Kelimeler: Bourdieu, Marx, Weber, Durkheim, Sosyolojik Düşünce

An Eclectic Sociologist?

In addition to the importance of the social and historical context in which Pierre Bourdieu lived, and the intellectual trajectory he followed, one should not forget the relationship he established with previous traditions of thought while developing his sociological theory and constructing new concepts. Unlike Karl Mannheim's "socially unattached / free-floating *intelligentsia*", which he described in all good faith (Mannheim, 1954, pp. 136–146), Bourdieu, as a sociologist, never hovers in the air. Sociological research cannot be conducted in a theoretical vacuum. However, it is built on the foundations of the theoretical production of inspired thinkers. To understand why Bourdieu's concepts are produced, operationalized, or necessary, it is therefore important to comprehend the relationship he establishes with the sources that influence him. Bourdieu's sociological theory did not simply fall from the sky (Champagne & Christin, 2019, p. 14).

The question of how Bourdieu treated the theoretical sources that contributed to the development of his sociological thought reflects a scholastic point of view. According to the prevalent view among scholars

studying the theoretical dimensions of Bourdieu's sociology, the French sociologist is regarded as an eclectic thinker who pragmatically engages with various intellectual traditions and thinkers within those traditions. This approach, meticulously framed by Bourdieu with the epistemological principles and theoretical propositions, implies a dialectical, methodological, and reflexive eclecticism. It entails a shifting emphasis from one to another at different times, rather than an unrestricted conceptual eclecticism (see Sulkunen, 1982; Bourdieu & Wacquant, 1992; Swartz, 1997; Webb et al., 2002; Barrett, 2015).

Bourdieu argues that, in many cases, one of the most significant obstacles to the advancement of scientific knowledge is the failure to establish dialogues between theories initially positioned in opposition to each other. The French sociologist specifically highlights dogmatic philosophy as an example of such a position characterized by "scholastic purity." In contrast, critical sociology adopts a stance of "reflexive eclecticism." Engaging in this critical practice of eclecticism requires sociologists to resist the temptation of relying solely on introspection and instead embark on an outward journey that transcends the boundaries between different systems of thought. For the birth of any new tradition, dialogue with existing traditions is essential, and the success of a critical sociologist depends on their ability to navigate the artificially separated epistemologies (Susen, 2011, p. 380).

When Bourdieu discusses the dialogue between theories, he does not refer to the "false eclectic syntheses" that were once popular in sociology. According to him, the negative perception associated with the concept of eclecticism is merely an excuse employed by some individuals to mask their "ignorance." In essence, eclecticism poses a direct threat to the comfort that arises from confining oneself to a particular tradition, which makes intellectual life relatively effortless (Bourdieu, 1993, p. 12).

When viewed through Bourdieu's perspective, who, influenced by Bachelard, embraces the motto "there is no science but of the hidden," the significance of establishing a critical dialogue between conflicting thinkers and ideas becomes more apparent:

"The sociologist is better or worse equipped to discover what is hidden, depending on how well armed he is scientifically -how well he uses the capital of concepts, methods and techniques accumulated by his predecessors, Marx, Durkheim, Weber and many others- and also on how 'critical' he is, the extent to which the

conscious or unconscious intention that impels him is a subversive one, the degree of interest he has in uncovering what is censored and repressed in the social world. And if sociology does not advance more quickly than it does, like social science in general, that's perhaps partly because these two factors tend to vary in inverse ratio" (Bourdieu, 1993, p. 10).

As he stated in another interview with him:

"As far as the 'sources' are concerned, people may be surprised by this, but I really proceed eclectically in this regard: I am engaged in reflexive eclecticism. For me, it is not necessarily a contradiction to 'borrow' stuff from everywhere: from Marx to Durkheim via Weber, as long as all this leads to a certain theoretical coherence, which nowadays is castigated as 'totalitarian' by the postmodernists. Besides, this 'eclecticism' is not tantamount to randomness. ... The opposition between Marx and Weber, for example, is usually a rather artificial one, and there is no reason why their respective contributions should not be subject to cross-fertilisation. The same applies to Durkheim and Weber. We need this conceptual integration, which every forward-looking science is capable of producing" (Bourdieu et al., 2011, p. 118).

If Bourdieu had indeed developed an eclectic sociology, as he suggests here, it may be because his sociology naturally tends to engage with rival traditions of thought, often in parallel. This eclecticism also imparts distinct characteristics to Bourdieu's work.¹ However, the matter becomes

¹ Webb, Schirato and Danaher (2002, p. 4) argue that Bourdieu's work possesses at least two distinctive virtues due to its eclecticism. Firstly, as a "non-specialist visitor" to various fields, Bourdieu is relatively free to explore without being constrained by the established "ways of seeing" imposed by disciplines such as art history, linguistics, fashion, law, sport, religion, and others. This freedom enables him to pose questions that may be "unthinkable" for researchers who have been immersed in the specific norms and divisions (*nomos*) of a particular field. It also allows him to pursue lines of inquiry that these researchers, bound by the field-specific *nomos*, might be unaware of or deliberately avoid due to fear of deviating from accepted positions within their respective fields. Secondly, Bourdieu effectively employs practical insights derived from various traditions of thought and thinkers to transform existing bodies of knowledge and imbue them with a practical and political dimension. His studies on the sociology of education, sociology of art, sociology of culture, sociology of knowledge and science, among others, demonstrate that relations of domination are fundamental in structuring all social fields. Although this perspective may risk being overly reductionist, one could argue that Bourdieu's examination of the fields of

particularly intriguing when considering Frédéric Vandenberghe's perspective. In a brief footnote, Vandenberghe argues that Bourdieu's sociology is not truly eclectic but rather "synthetic" in the Kantian sense of the term:

"Bourdieu is not a syncretic but a synthetic and heretical thinker. He draws on Durkheim, Marx, Weber, and others but insofar as he critically corrects them, one could as well describe him as an anti-Durkheimian Durkheimian, an anti-Weberian Weberian, or an anti-Marxist Marxist. One could even say that he thinks with Althusser against Althusser and against Habermas with Habermas, but not -and this is probably the only exception- that he thinks with Bachelard against Bachelard" (Vandenberghe, 1999, p. 32).

Bourdieu consistently demonstrates a willingness to turn the scientific tools he developed upon himself, and he openly invites us to critique his own work. Therefore, it would be unfair to Bourdieu and his sociology to adopt the interpretation that he was merely an eclectic thinker, as he himself acknowledges. It would be also incorrect to claim that he simply gathered generally compatible elements from preceding traditions of thought and assembled them in a simplistic manner, excluding the contradictory aspects of those traditions.²

The implication of this approach, which Vandenberghe momentarily dismisses, is that Bourdieu engages in a process of comparing and selecting conflicting arguments from different traditions of thought in order to construct a new sociology. At best, he harmonizes and reconciles the arguments put forth by opposing thinkers at a higher level; akin to different metals losing their original properties when melted together in a crucible, resulting in new alloys with distinct properties. This approach suggests that in Bourdieu's "sociological soup", it becomes unclear where the ideas of Marx, Weber, Durkheim, and others begin and end. Nonetheless, a discerning connoisseur will be able to taste each of these "flavors" on their palate and readily distinguish them from one another.

cultural production (religion, language, education, knowledge, science, art, etc.) itself constitutes a political sociology.

² In another text, he makes a direct strategic suggestion to avoid eclecticism. For further reference, see (Bourdieu, 1988).

It is evident that Bourdieu does not adopt a syncretic stance, which he implicitly refers to as “false eclecticism” and equates with uncritical eclecticism.³ If we were to follow this perspective, reminiscent of the metaphor of a salad bowl, Bourdieu emerges as a sociologist who skilfully integrated different traditions of thought while preserving the distinct elements of each tradition separately. Referring back to the previous example, one can easily discern where Marx, Weber, Durkheim, and others fit within this metaphorical bowl.

As mentioned earlier, although this topic is the subject of purely scholastic debate, it is worth exploring the reasons for Bourdieu’s classification as a synthetic thinker, even if it may deepen the critique put forth by Vandenberghe. However, one can also choose to pause at this point and find satisfaction, for the time being, in the notion that there are theoretical gains to be made from interpreting Bourdieu from such a standpoint.⁴ Within this framework, while delving into Bourdieu’s relationship with preceding traditions of thought and uncovering the influence of thinkers representing those traditions on his work is an option, it may be more attainable to focus on specific names that hold particular importance in relation to his sociological contributions.

The Legacy of Classical Sociological Thought: Borrowings, Continuities, Ruptures

Figure 1 provides a schematic categorisation of the traditions of thought and their influential thinkers with which Bourdieu engaged in the construction of his sociology. As Susen and Turner, the authors we relied on to construct this visualisation, are well aware, this classification is a highly polarised reading of philosophical and social theory, and thus in danger of leading to highly reductionist and misleading assessments of the traditions listed here and the names placed within them. Some of the names in this template, where percentages and colours do not have any particular meaning

³ Bourdieu lists three names that he thinks openly adopt this attitude: Talcott Parsons, Paul Lazarsfeld and Robert K. Merton. According to him, Parsons is to the European sociological tradition what Cicero is to Greek philosophy. Parsons takes the original texts and translates them into a rather loose language. He produces a “syncretic message” from a kind of academic combination of Weber, Durkheim and Pareto, leaving Marx out. On the other hand, he argues that Lazarsfeld is infected with the empirical bias of the Viennese school, a kind of “short-sighted neo-positivism”, and thus remains theoretically blind. Finally, he argues that Merton is positioned somewhere in between, producing “minor academic treatises” in the form of “medium-range theory” and “clear and simple little syntheses” (Bourdieu, 1990, p. 37).

⁴ Michael Burawoy (2019) provides one of the most competent examples of reading both Bourdieu and Marxism from this very position, uncovering some of the intellectual influences embedded within Bourdieu’s sociology.

(except for Marx, Weber and Durkheim), could easily be listed under another category, while the existence of some names could be directly challenged. In addition, it could be equally argued that there are far more important names that should be included, even though they are not in the current template.⁵

For example, Karl Popper and Thomas Kuhn, who are listed under the philosophy of science category, seem rather out of place in this template. If it is necessary to include someone from the tradition to which these two names belong, Imre Lakatos would have been a more reasonable choice. It is also surprising not to see prominent figures in French history and philosophy of science, such as Alexandre Koyré and Gaston Bachelard, included in this category. Similarly, the absence of Ernst Cassirer's name and the category of "philosophy of symbolic form" associated with his thought weakens the validity and representativeness of this classification. The list of omissions could be expanded to include figures like Alfred Schütz, Kurt Lewin, Erwin Panofsky, Norbert Elias, John Dewey, Charles Tilly, and even Michel Foucault.

Indeed, one could compile an extensive list of the various intellectual traditions that Bourdieu incorporates into his work. In other words, Bourdieu's work not only offers an original synthesis of the "holy trinity" of Marx, Weber, and Durkheim, as it is often emphasized in academic literature, but also demonstrates the ongoing relevance of their ideas in contemporary social debates (Susen & Turner, 2011, pp. xx–xxi). Therefore, this simple template will undoubtedly prove useful as it reflects Bourdieu's inclination to engage with diverse thinkers and intellectual currents, while encompassing the three fundamental pillars of his work—the "Marx-Weber-Durkheim spectrum." It also highlights his intellectual dialogues with critical social scientists from various traditions.

⁵ While it may seem plausible to create a more objective template of the traditions and theorists that influenced Bourdieu's sociology through methods like classification analysis or bibliometric analysis based on his texts, the multi-layered nature of Bourdieu's sociology poses challenges for arriving at conclusive results using such analyses. In addition, it will be necessary to analyze the frequency of references to uncover these influences. Therefore, important figures like Blaise Pascal, whom Bourdieu rarely mentioned until the publication of his work *Méditations pascaliennes* just five years before his passing, might be inadvertently excluded from this new template, despite Bourdieu's explicit declaration of being a Pascalian. At this juncture, one could easily fall into the temptation of employing Bourdieu against Bourdieu: His subjective statement of being a Pascalian holds meaning only at a second-order level of objectivity, necessitating the harmonization of studying the objective structures that constitute Bourdieu's sociology and his subjective statements. Indeed, this approach aligns with Bourdieu's own method of bifocal analysis, wherein he sought to connect both subjective and objective elements. Bourdieu employed this approach when studying the works of the German philosopher Martin Heidegger. See (Bourdieu, 1991b).

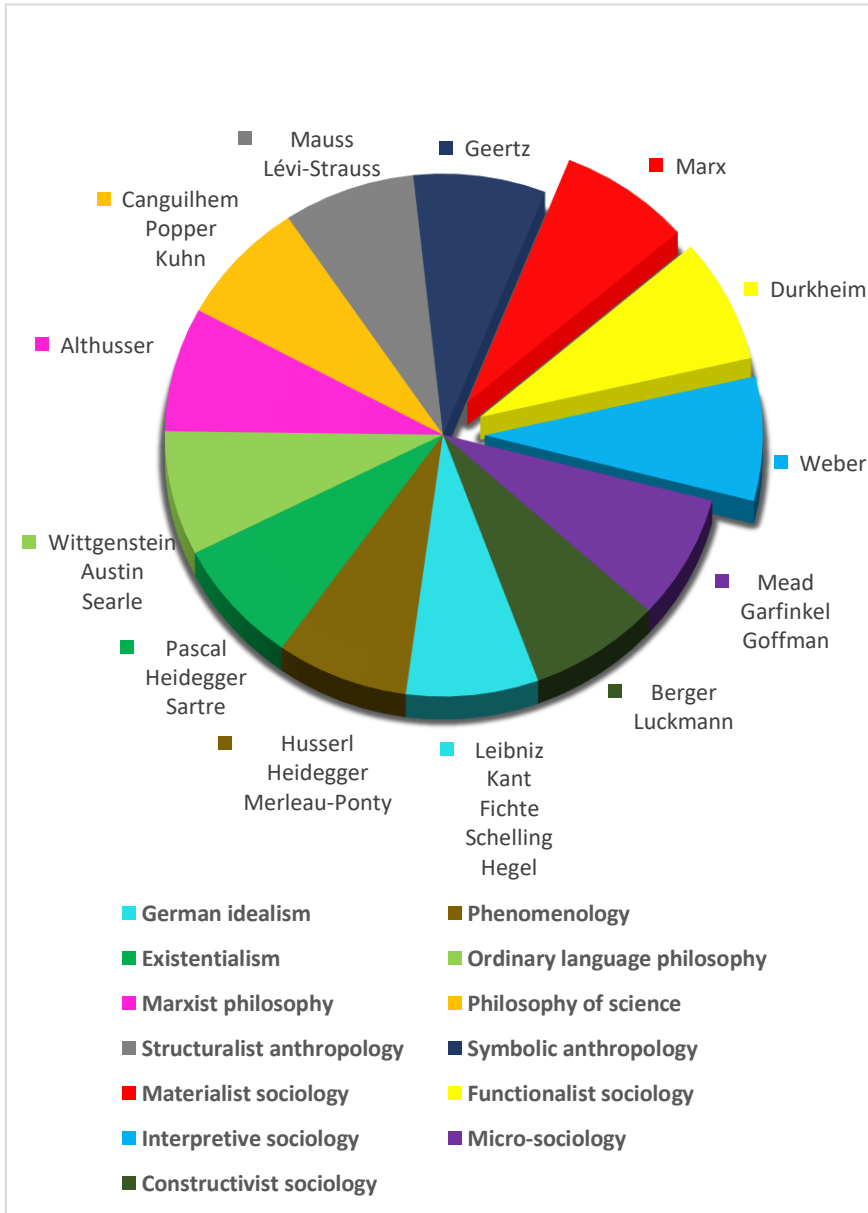


Figure 1. Thinkers and Thought Traditions Influencing Pierre Bourdieu's Sociology

However, when examining the reproduction of social hierarchies, mechanisms of domination, and the relationship between individuals' social origins and their preferences and practices, Bourdieu primarily draws upon the works of Marx, Weber, and Durkheim (Jourdain & Naulin, 2016, p. 7). Despite Bourdieu's tendency to distance himself from explicit identification with these three classical sociologists, he undeniably utilizes all three in a meaningful and selective manner. Moreover, we have at least two compelling reasons to argue that Bourdieu achieved a synthesis of sorts between the works of these three figures. Firstly, Bourdieu posits that the theories of these founding fathers of sociology, despite apparent opposition, converge on similar epistemological principles of the social (Bourdieu, 1968, p. 682). Secondly, Bourdieu establishes a critical approach that connects these three thinkers, wherein he highlights their respective contributions and gaps in the examination of symbolic violence (Swartz, 1997, p. 38). In Bourdieu's view, the hindrance to the communication between concepts, methods, and techniques is often sociological rather than logical (Bourdieu, 1993, pp. 12–13).

For Bourdieu, “Marx, Weber, and Durkheim represent landmarks which structure our theoretical space and our perception of this space” (Bourdieu, 1990, p. 30). However, Bourdieu's objective is to transcend the mystique that often surrounds their sociologies (Champagne & Christin, 2019, p. 9). He does not incorporate their ideas in an eclectic manner but rather synthesizes them within a geometric space that brings together diverse perspectives (Fowler, 2011, p. 47).

At the core of Bourdieu's intellectual project lies the enduring debate between cultural idealism and historical materialism, a debate that has held a central place in Western social thought since Marx. Bourdieu's sociology represents a bold endeavour to transcend the classical polarity of idealism and materialism, seeking a shared ontological foundation between these two axes through a materialist yet non-reductionist interpretation of cultural life. Just as the classical authors of sociological thought (Marx, Weber, and Durkheim) developed epistemologies, theories, and concepts to comprehend and elucidate the social world, Bourdieu forged a more robust epistemology, theory, and methodology that enabled an understanding of the structures and relationships within the social world. As Bourdieu himself frequently articulated, his relationship with Marx, as well as with the other two classical authors in the history of sociological thought, is characterized by a dialectic of borrowings, continuities, and ruptures. While his thought originates from Marx, Bourdieu's sociological journey encompasses considerable

engagement with Durkheim and Weber (Swartz, 1997, p. 7). In essence, Bourdieu's ability to see beyond others stems from his position of standing on the shoulders of these "intellectual giants" who preceded him.

Karl Marx: The Cartesian Roots

While Bourdieu's relationship with Marxism appears problematic in various respects (Bonnewitz, 2002, p. 13), his engagement with Marx operates on a distinct level from the dimension that stands out in his criticisms of Marxist thinkers as a whole.⁶ His critique of Marx is targeted at certain aspects of Marx's theory, rather than a wholesale rejection. In fact, Bourdieu's productive dialogue with Marx's theory had highly beneficial consequences for the development of his own theoretical work. Although Bourdieu's thought, with some exceptions, often demonstrates a tendency to distance itself from the dominance of Marxist thought, few would dispute today that Karl Marx was a significant influence on his intellectual development.

In an interview, Bourdieu himself mentioned that he initially encountered Marx's writings in the 1950s as a young student, and subsequently engaged with his works extensively at a later stage:

"When I was a student in the fifties, phenomenology, in its existentialist variety, was at its peak, and I had read Being and Nothingness very early on, and then Merleau-Ponty and Husserl; Marxism didn't really exist as an intellectual position, even if people like Tran-Duc-Thao managed to give it a certain profile by raising the question of its relation with phenomenology. However, I did read Marx at that time for academic reasons; I was especially interested in the young Marx, and I had been fascinated by the 'Theses on Feuerbach'" (Bourdieu, 1990, p. 3).

This quotation provides valuable insights not only into Bourdieu's formative years but also into the broader framework of his sociological thought, prompting two thought-provoking observations. Firstly, Bourdieu's direct engagement with Marx's works, alongside the contemporary debates influencing French phenomenology at the time, becomes evident. It is highly likely that the revolutionary fervour expressed in Marx's *Theses on*

⁶ In a quantitative study that analyzed Bourdieu's references to Marx and Marxism across all of his books and over a hundred articles, it was discovered that the French sociologist positioned himself closely to Marx. Bourdieu frequently made positive references to Marx and his ideas. However, the study also revealed that Bourdieu distanced himself significantly from Marxists, often expressing negative views towards them. See (Gilles, 2014).

Feuerbach, particularly Thesis XI, exerted an influence on the young Bourdieu, who was a philosophy student in his twenties. Additionally, Bourdieu's interest was likely piqued by Thesis I, which emphasizes that mental structures are not simply objects of intuition, and Thesis VI, which argues that the "essence of man" does not exist as an inherent abstraction in each individual but arises from concrete human activity. However, it is important to note that Bourdieu's affinity with Marx during this early encounter should not be misconstrued as blind allegiance. Despite arguments from writers like Bridget Fowler, who assert that Bourdieu is one of the "greatest heirs" of the Western Marxist tradition, Bourdieu himself never identified as a Marxist.⁷ While he acknowledges Marx's significant contribution to his thinking, the relationship between Marx's ideas and Bourdieu's own work is best understood as a dialectic of "borrowings," "continuities," and "ruptures" (Braz, 2017, p. 29).

The second thought-provoking aspect of this quote pertains to Bourdieu's emphasis on the limited presence of Marxism within the intellectual field. Considering his enrolment at the *École Normale Supérieure* (ENS) as a student in 1951, it can be inferred that Bourdieu is referring to a period between 1950 and 1955. In light of this information, it is noteworthy that Bourdieu does not associate Sartre, who held significant influence in the French intellectual landscape after World War II and attempted to synthesize phenomenology with Marxism, with the Marxist tradition (Bonnewitz, 2002, p. 6). Moreover, although Marxist theorists in France reached their zenith during the unprecedented growth of the university system in the 1970s (Angermuller, 2004, p. 80), it is clear that Marxism was not as feeble in the French intellectual field in the 1950s as Bourdieu suggests. In fact, during the early 1950s, Marxism and existentialism were dominant currents of thought

⁷ David Swartz rightly points out that some early British and American writers interpreting Bourdieu's work made the mistake of situating him within the Marxist tradition. In this respect, he particularly points out Inglis (Swartz, 1997, p. 38). In fact, there are understandable reasons why the British professor, a cultural studies specialist, considered Bourdieu as a Marxist sociologist in his article (see Inglis, 1979). Looking at the references to Bourdieu in the article (such as "*Sociologie de l'Algérie*" (1958), "*Travail et travailleurs en Algérie*" (1963), "*Le déracinement: La crise de l'agriculture traditionnelle en Algérie*" (1964), "*Reproduction in Education*" ([1970] 1977), and "*Outline of a Theory of Practice*" ([1972] 1977)), it becomes clear that the work closest to the publication date of the article was published in France in 1972. These works, written by Bourdieu between 1958 and 1972 under the direct or indirect influence of the Algerian experience, contain significant references to Marx's economic terminology, from the choice of research problematics to the names given to his research. Interestingly, in another work published in French in 1985 and translated into English in 1990, two French authors, one a professor of political science and the other a professor of philosophy, position Bourdieu as the representative of French Marxism (Ferry & Renaut, 1990). However, the "most Marxist" and "most revolutionary" portrayal of Bourdieu still belongs to Gad Yair (2009, pp. 36, 78, 130, 140).

within the French intellectual world, with the anti-positivism of existentialism and the official scientific Marxism of the French Communists presenting major obstacles to the development of social theory and empirical research (Swartz, 1997, pp. 16–17). Given Bourdieu's claim that he consistently finds himself opposing dominant models in his research and political positioning, it is difficult to justify his adoption of a Weberian or Durkheimian position against a "relatively weak" Marxism (Bourdieu, 2008a, pp. 106–107). Undoubtedly, there are other reasons behind Bourdieu's criticism of Marxism on various occasions, and as the years progressed, this criticism grew in intensity alongside the growing distance between the French sociologist and Marxism.

The lectures on *On the State* contain striking passages that highlight the intensity of Bourdieu's criticism. In the introduction to the opening seminar of the academic year, Bourdieu asserts a significant similarity between Althusserian Marxists and Parsonsian structural functionalists in their approach to explaining social mechanisms in terms of functions. Such a statement would undoubtedly capture the attention of even the most heterodox Marxist (see Bourdieu, 2014, p. 6).

The criticism continues to be reiterated in the following weeks, indicating a persistent and ongoing intensity in Bourdieu's critique:

"I had intended to compare Eisenstadt and Perry Anderson in order to show you how, beneath the apparent opposition between a structural functionalist tradition and a Marxist tradition, there are many resemblances. To sum up very quickly: Eisenstadt is functionalism for everyone, whereas Anderson is functionalism for certain people. Eisenstadt asks what the functions of the state are for the totality of the social order, all classes together, whereas Anderson examines the class functions for the dominant of that time, that is, the feudalists. But the essential thing is that they are both functionalists" (Bourdieu, 2014, p. 81).

The severity of this criticism is heightened in a seminar held a year later:

"...Marxism does not have the theoretical means to think state domination, or indeed any species of domination. Paradoxically -and here I am bending the stick- Marxism is unable to think what it never stops talking about. To

understand this kind of immediate submission that is stronger than any explicit submission, to understand this submission without an act of submission, this act of allegiance without an act of allegiance, this belief without an act of faith, to understand everything that makes up the foundation of the social order, you have to emerge from the instrumentalist logic in which the Marxist tradition thinks ideology, ideology being perceived as the product of the universalization of the particular interest of the dominant that is imposed on the dominated. (You could also invoke the notion of false consciousness, but what is superfluous in 'false consciousness' is precisely 'consciousness'. There is nothing sadder than Marxist discussion of these problems, as you are stuck within a philosophy of consciousness, of the relationship of submission as a relationship of alienation based on something like a failure of political cogito)" (Bourdieu, 2014, p. 169).

In fact, Bourdieu is not alone in his criticism that Marxism lacks a theory of the state or a theory of power in a broader sense. In other words, it is not a new theoretical "discovery" to assert that Marx's writings do not offer a comprehensive and systematic theory of the state (Miliband, 1965, p. 278). Early on, Miliband highlighted that Marx never attempted to present such a theory. Martin Carnoy also recognized the absence of a "single, coherent theory of the state" in Marx's works, predating Bourdieu's observations. Furthermore, according to Carnoy, the lack of a unified and well-formulated analysis of the state is not only evident in Marx's views but also in the writings of Engels and Lenin, serving as a significant obstacle to establishing a universally accepted definition of the state within Marxist theory (Carnoy, 1984, p. 45). Surprisingly, Poulantzas also shares a perspective that partly supports Bourdieu's stance, stating that there is no general theory of the state to be found in the Marxist classics, not only due to the authors' inability to develop one, but also because such a theory can never exist (Poulantzas, 2000, p. 20). Lastly, the criticism that Marxism lacks a theory of power originates from Michel Foucault.⁸

What is striking in the passage above is not just Bourdieu's critique of Marxist theories of the state or power, but also his implicit suggestion that

⁸ For a detailed discussion on this issue see (Özpolat, 2020).

Marxist philosophy is directly connected to the Cartesian tradition of thought. Bourdieu, as indicated in the passage, retrospectively associates Marx with Hegel (in terms of philosophy of consciousness) and then with Descartes (through the notion of “political cogito”) by means of the concept of “false consciousness.” It becomes evident why Bourdieu substitutes Marxist terms like “false consciousness” and “ideology” with concepts such as “misrecognition” and “symbolic domination,” and even declares himself as being influenced by Pascal. What truly troubles Bourdieu about Marxism is its Cartesian heritage:

“It is this doxic submission of the dominated to the structures of a social order of which their mental structures are the product that Marxism cannot understand insofar as it remains trapped in the intellectualist tradition of the philosophies of consciousness. In the notion of false consciousness that it invokes to account for effects of symbolic domination, that superfluous term is “consciousness.” And to speak of “ideologies” is to locate in the realm of representations — liable to be transformed through this intellectual conversion called “awakening of consciousness” (prise de conscience)— what in fact belongs to the order of belief, i.e., to the level of the most profound corporeal dispositions” (Bourdieu, 1994, p. 14).

Nevertheless, it is clear that Bourdieu inherited some key themes from the German philosopher. Above all, Bourdieu draws on Marx’s general program to write a sociology of reproduction. He also adopts Marx’s perspective in reading the social order in terms of relations of domination (Bonnewitz, 2002, p. 13). Like Marx, he argues that capital underpins the social world and determines the positions that agents occupy in social space. Bourdieu is also a materialist like Marx in his search for the practical elements that determine human consciousness in social life. Again, he accepts the Marxist idea that symbolic systems fulfil social functions, such as the reproduction of class domination and inequality, albeit with slight retouching (Swartz, 1997, pp. 38–39). In this context, Bourdieu himself states that the aim of all his work is to “put forward a materialist theory of the symbolic” (Bourdieu, 2014, pp. 166–167, 192–193).

However, from a broader perspective, his dissatisfaction with Marxist thought outweighs the common points he shares with it, and this time he criticizes it on three main lines (Schirato & Roberts, 2020, pp. 29–30): Firstly,

he sees in Marxism a disturbing general tendency, inherited by Marx from the Hegelian legacy, to abstract and systematize itself or to present itself as a universal category. Secondly, he objects to the classical distinction in Marxism between infrastructure and superstructure and to the idea that social reality is ultimately reducible to, or must necessarily be explained in terms of, relations of production.⁹ Thirdly and finally, he is seriously disturbed by the Marxist theory's tendency to ignore or at least underestimate the social experiences and effects of everyday life. Based on these criticisms, he distances himself from Marxism in three ways (Swartz, 1997, pp. 66, 73–74, 82–83). Firstly, he uses the concept of interest for goods and services that do not appear economic at first glance. Secondly, he extends the idea of capital to all forms of power, whether material, cultural, social, or symbolic. Lastly, he further emphasizes the importance of symbolic forms and processes in the reproduction of social inequalities, and he will be accompanied by Weber in the next part of his journey.

Max Weber: A Materialist Symbol Theorist

Bourdieu's relationship with Weber is important in two respects. Firstly, Bourdieu stands out as one of the most influential figures, alongside Raymond Aron, in the recognition and dissemination of Weber's sociology in France. However, Aron's Weber (the conservative Weber) and Bourdieu's Weber (the leftist Weber) are opposed to each other in many respects. Although Bourdieu first became aware of Weber through a book by Merleau-Ponty, he actually read Weber for the first time in Algeria. At that point, Weber's works had not yet been translated into French. The young sociologist, who learned German in order to read Weber, translated some chapters of *The Protestant Ethic* during this time.¹⁰

⁹ In the seminar on January 31, 1991, as part of his lectures on the state, Bourdieu seems to paradoxically reproduce the opposition between infrastructure and superstructure rather than transcend it. He even goes on to state that, ultimately, the superstructure is decisive. He says: "In other words, the old model of infrastructure and superstructure -a model that has done a lot of harm in social science- must be rejected, or, if you insist on keeping it, it must at least be turned upside down. Do we not have to start from symbolic forms if we want to explain an economic miracle? Doesn't the foundation of things that seem to us the most fundamental, the most real, the most determinant 'in the last analysis', as Marxists say, lie in mental structures, symbolic forms, these pure, logical, mathematical forms?" (Bourdieu, 2014, p. 161). However, in subsequent weeks (February 21, 1991), he corrects himself: "Certain people will say, I know, that because I put symbolic capital before economic capital, reversing the old opposition between infrastructure and superstructure, I am therefore an idealist, a spiritualist, or what you like. This is mistaken, since I reject this dichotomy" (Bourdieu, 2014, p. 193).

¹⁰ The first translation of this work into French was made in 1964. Raymond Aron's voluminous work, the last chapter of which is devoted to Weber, was first published in 1967. See (Aron, 1967).

Upon returning from Algeria in 1961, Bourdieu began lecturing on Weber's sociology of religion. In an interview, he mentioned that while he requested to lecture on Weber, Aron, whom he assisted, allowed him to lecture on Durkheim but had difficulties with Weber (Bourdieu et al., 2011, pp. 111–116). However, it can be argued that Bourdieu's contemporaries (Foucault, Deleuze, Derrida) employed the "strategy of bringing in a non-French player to the field" when it came to the reception of Nietzsche in the French intellectual sphere. This strategy can be observed in Bourdieu's case with Weber. After 1960, as a "young sociologist" just arrived from Algeria, it could well be argued that he used Weber's conception of sociology to strengthen and legitimise his own weak position within the field of French sociology (Ünsaldı, 2013, pp. 33–34).

Secondly, and perhaps more importantly, Bourdieu's engagement with Weber can be viewed as an act of rediscovery (Bourdieu et al., 2011, pp. 121–122). In fact, instead of merely engaging in classical exegetical work, Bourdieu seeks to uncover new implicit meanings within Weber's analyses (Braz, 2017, p. 45). However, Bourdieu's primary motivation for shifting his focus from Marx to Weber is to develop a theory of symbolic goods and practices that transcends both economic reductionism and idealism. Moreover, contrary to common belief, Bourdieu argues that Weber was actually "preoccupied with preserving the 'symbolic' in the context of a materialist conception of history" and should not be considered anti-Marx (Bourdieu et al., 2011, p. 118).

"...there is something which, at least in Weber, one can see very clearly –and this is what has impressed me the most: the reference to Marx. Weber seeks to close one of the gaps in Marxism. In Die protestantische Ethik he asserts, roughly speaking, that he does not claim that his work explains everything, but that it is only aimed at rectifying a picture which Marxism had painted in a somewhat reductive fashion. In essence, Weber is concerned with retrieving the symbolic dimension of social life –not as the primary and ultimate dimension, but as a dimension which deserves its legitimate place in history" (Bourdieu et al., 2011, pp. 115–116).

In fact, according to Bourdieu, it is not only Marxists who have failed to acknowledge the Marxist elements in Weber's work. On the contrary, even self-proclaimed Weberians have contributed to the perpetuation of the illusory opposition between the two thinkers. Bourdieu asserts that

“specialists in Max Weber, who was the great weapon against Marx, never read him well enough, even though Weber called himself a Marxist, something that bothers Marxists and Weberians alike” (Bourdieu, 2014, p. 359).

According to Bourdieu, Weber effectively employs various aspects of materialist analysis to develop a materialist sociology of religion that incorporates the symbolic nature of religious phenomena. In a way, Weber presents a political economy of religion (Bourdieu, 1990, p. 36):

“...in contrast to the usual regression of Marxism towards economism, which understands the economy only in the restricted sense of the capitalist economy and which explains everything in terms of the economy defined in this way, Max Weber broadens economic analysis (in the generalized sense) to areas that are generally abandoned by economics, such as religion. Thus, in a magnificent formulation, he characterizes the Church as the holder of the monopoly of the manipulation of the goods of salvation. He opens the way to a radical materialism that seeks the economic determinants (in the broadest sense) in areas where the ideology of ‘disinterestedness’ prevails, such as art and religion” (Bourdieu, 1993, p. 12).

The primary objective of Bourdieu's sociology is to expand Weber's model of political economy, originally centred on the religious sphere, to encompass other social domains, aiming to encompass all dimensions of cultural and social life. Bourdieu asserts that his sociology of culture shares the same essence as Weber's, employing a political economy framework to extend the materialist critique to the development of the religious sphere (Swartz, 1997, p. 41). Unlike Marx, Bourdieu argues that an individual's position in the social space cannot be solely determined by their role in the relations of production. In other words, the economic dimension alone is not the sole criterion for determining positions (attitudes) within the social space. Instead, in order to ascertain the positions individuals occupy in the social space, a more intricate understanding of social space, akin to Weber's approach, must be employed (Jourdain & Naulin, 2016, p. 109).

By asserting that knowledge of social action stems from the meaning individuals attribute to it, Weber establishes an interpretivist sociological tradition that opposes a purely naturalistic and objectivist approach. In other words, Weber's sociology begins with the “meaning” that guides social action,

aiming to make social action comprehensible. Within this framework, Weber's definition of sociology serves as a reminder of the importance of considering subjective structures in explaining social phenomena, a topic that Bourdieu frequently emphasizes:

"Sociology (in the sense in which this-highly ambiguous word is used here) is a science concerning itself with the interpretive understanding of social action and thereby with a causal explanation of its course and consequences. We shall speak of "action" insofar as the acting individual attaches a subjective meaning to his behavior -be it overt or covert, omission or acquiescence. Action is "social" insofar as its subjective meaning takes account of the behavior of others and is thereby oriented in its course" (Weber, 1978, p. 4).

In Bourdieu's sociology, the functions performed by forms of legitimacy and legitimate representations, which contribute to the reproduction of social order, hold significant importance. Inspired by Weber, the French sociologist questions the particular contribution of legitimate representations in maintaining social order, particularly regarding the positions occupied by those most vulnerable to domination (Champagne & Christin, 2019, p. 141). According to Bourdieu, "in relation to Marx, it was Weber who put the Humean question: how is it that the dominant dominate?" (Bourdieu, 2014, p. 173).¹¹ The German sociologist answers this question by shifting the analysis from the abstract realm of philosophy to the concrete field of sociology, examining how domination can persist without solely relying on physical violence. Domination is fully effective when it is legitimized and internalized by social agents. Bourdieu not only emphasizes the "objective cooperation" of the oppressed in their subjugation but also provides an explanation for this "ontological complicity" that avoids falling into the essentialism of "naive psychologism" (W. Reich) or "voluntary servitude" (La Boétie).¹² He seeks to address this sociological problem through an

¹¹ In fact, David Hume is neither the only nor the first person to ask this question. This question, to which thinkers from Étienne De La Boétie to Blaise Pascal, from Baruch Spinoza to David Hume, from Antonio Gramsci to Wilhelm Reich, sought an answer, is, as Deleuze and Guattari point out in *Anti-Oedipus*, arguably one of the most ambiguous issues in political philosophy: "That is why the fundamental problem of political philosophy is still precisely the one that Spinoza saw so clearly, and that Wilhelm Reich rediscovered: "Why do men fight for their servitude as stubbornly as though it were their salvation?" (Deleuze & Guattari, 2000, p. 38).

¹² Deleuze and Guattari attempt to address this question from the perspective of the "politics of desire." According to these authors, the de-territorialization of the social constitutes the most characteristic and crucial aspect of domination. The manner in which desire is suppressed in a

analysis of the historical formation of tendencies that perpetuate the subordination of the oppressed (Bourdieu & Wacquant, 1992, p. 24).

Hence, from Bourdieu's perspective, it becomes comprehensible how domination can operate without encountering resistance, and how this legitimized domination facilitates the perpetuation of inequalities (Braz, 2017, p. 45). Through this lens, Bourdieu seeks to analyse why and through what mechanisms those subjected to domination accept it, seemingly in agreement with those who uphold the existing social order (Swartz, 1997, pp. 42–43). At the core of his investigation lies the question of how those in positions of power, status, and authority employ these attributes to create a “legitimate gaze” that exerts influence over those who are subjected to domination (Bonnewitz, 2002, pp. 15–16).¹³ The dominant culture plays a crucial role in fully integrating the ruling class by facilitating communication among its members and establishing arbitrary boundaries that separate them from other social classes. Additionally, it contributes to the illusory integration of society as a whole, leading to cultural indifference among the dominated classes, and ultimately contributes to the legitimacy of the established social order by establishing and legitimizing hierarchical distinctions (Bourdieu, 1991a, p. 167). “Every established order tends to produce (to very different degrees and with very different means) the naturalization of its own arbitrariness” (Bourdieu, 2013, p. 164). Bourdieu differs from Weber at this point in that he sees this legitimizing activity as a derivative of the “historical unconscious” rather than as a “free act of consciousness” in both senses of the term. According to him, legitimacy has its origins in the direct agreement between the unconscious and the embedded structures, such as those that

society directly determines its structure. The primary goal of domination has always been to suppress and control desire, altering its existing organization and context within its own closed system. However, while the two authors construct a metaphysics of desire that affirms the politics of desire, they ultimately reproduce an essentialist perspective by assuming that desire is inherently self-revolutionary. For a brief critique of this issue see (Özpolat, 2018).

¹³ According to Bourdieu, the issue of “cultural arbitrariness” is one of them. In *Reproduction*, Bourdieu and Passeron focus on how those in a dominant position in a given society ultimately legitimize the values and meanings they wish to impose on those who are not in a dominant position through the structure and institutions of the educational system. What is imposed on students in the education system “seeks to reproduce the cultural arbitrary of the dominant or of the dominated classes” (Bourdieu & Passeron, 1990, p. 5). The meanings and values imposed are fundamentally arbitrary formations, even if they are not so in terms of their social consequences. The concept of “cultural arbitrariness” is used by the authors in this context to reveal the elements that conceal the arbitrariness of the power of those in power. A similar emphasis on education as the imposition of arbitrariness is also present in *The Love of Art*: “Inasmuch as it produces a culture which is simply the interiorization of the cultural arbitrary, family or school upbringing, through the inculcation of the arbitrary, results in an increasingly complete masking of the arbitrary nature of inculcation” (Bourdieu & Darbel, 1991, p. 109).

regulate temporal rhythms (for example, the completely arbitrary division of time at school into hours) and objective structures (Bourdieu, 1994, p. 14).

Although Bourdieu does not fully acknowledge it, another influence derived from Weber's sociology of religion can be found in the concept of "field." Bourdieu develops this concept both in opposition to and in alignment with Weber, drawing upon his analysis of the relationships between priests, prophets, and magicians (Bourdieu, 1990, p. 49). However, Bourdieu contends that Weber fails to recognize that interactions are structured by conflicting interests, and that these interests are intertwined with broader power structures. Similar to his critique of symbolic interactionists, Bourdieu perceives Weber's analysis as influenced by an "interactionist" perspective, as it primarily focuses on interpersonal and intersubjective relations among actors (Bourdieu, 2006, p. 121).

Émile Durkheim: Reappropriating the Legacy

One might think that almost everything has been said about the relationship between Pierre Bourdieu and his compatriot Émile Durkheim. In the academic literature, their theoretical affinities at various levels have been extensively discussed. Additionally, Bourdieu's many years of teaching at the sociology chair at the *Collège de France*, which was founded by Durkheim himself, their common graduation from ENS, and several other shared biographical features have often been emphasized (Braz, 2017, p. 49). Bourdieu has even been referred to as the "New Durkheim" in some cases (see Riley, 2015). Furthermore, due to his political interventions after 1990 (Bourdieu, 2008b), some authors have presented him as "Durkheim's Left Hand" (see Göker, 2001). However, this title seems more appropriate for Marcel Mauss, who was accused by his uncle (Durkheim) of "wasting his time" because of his "militant socialism."

Bourdieu, undoubtedly, belongs to a long tradition of sociology that originated with Durkheim and continued with Mauss. This tradition aimed to establish the universalist claims of sociology in opposition to the particularist claims of psychology and cultural literature (Harker et al., 1990, p. 217). However, it is important to acknowledge that Bourdieu's position differs from the Durkheimism described by Paul DiMaggio (DiMaggio, 1979, p. 1470). DiMaggio argues that Bourdieu's perspective aligns more with an anthropologist's approach to the world and its problems rather than that of a revolutionary in the service of Marxism. In fact, as Jean-Louis Fabiani highlighted in his speech at the colloquium "*Durkheim au Collège de France*," Durkheim had been largely "demonized" in France by the time Bourdieu embarked on his sociological career. This demonization affected not only

*A Synthesis at the Crossroads of Sociological Thought: Bourdieu's Intellectual
Dance with Marx, Weber and Durkheim*

philosophers but also sociologists.¹⁴ By reappropriating Durkheim, Bourdieu sought to restore his lost reputation.

At the time Bourdieu entered the ENS, sociology in France was in a precarious institutional position. In fact, Durkheim's influential legacy had already fallen out of favour even before World War II, primarily due to the premature deaths of his most brilliant successors and its marginalization within the French academic sphere. Sociology was not taught as a subject in high schools, and there were no undergraduate sociology departments in universities. By 1950, the total number of postgraduate sociology chairs in France could be counted on one hand. With the passing of Marcel Mauss, Durkheim's nephew and colleague, in 1950, the second generation of Durkheimians lost their last direct connection to Durkheim's pioneering intellectual achievements. In the early 1950s, whatever was known about sociology in France was associated with George Gurvitch and Georges Davy, who were professors at the Sorbonne. However, these figures can be seen as "failed" philosophers who adopted a position similar to that of the social philosophers of the pre-Durkheim period, rather than engaging in empirical sociological research (Swartz, 1997, p. 21). While empirical sociology was gaining popularity across the Atlantic as it distanced itself from abstract philosophy and critique of organized capitalism, in France, Durkheim's prolific positivism became routine, neutered, and essentially stagnant under the influence of university philosophy. What was needed was precisely an empirical social science rooted in a sound epistemology. Pierre Bourdieu, a former student of the *École Normale Supérieure* (ENS) and a philosopher, would ultimately bring new life to the discipline (Robbins, 2003, p. 29).

Bourdieu's practice of sociology is critical, avoiding the temptation of social prophecy. It is theoretical, yet grounded in empirical research. It is scientific without surrendering to positivism. He legitimizes and institutionalizes his sociological approach within the Durkheimian tradition, while also laying the foundations of a new school of sociology (Swartz, 1997, p. 26). However, it should be emphasized that Bourdieu was not concerned with adhering to a specific theoretical tradition. *Le Métier de sociologue* can be seen as a reworking of *Les Règles de la méthode sociologique*. Although Bourdieu is often seen as a contemporary counterpart to Durkheim¹⁵, he

¹⁴ Jean-Louis Fabiani, Bourdieu fut-il durkheimien ?, **L'héritage indirect de Durkheim au Collège de France**, France, 2019, <https://www.college-de-france.fr/video/pierre-michel-menger/2019/07-col-compagnon-menger-fabiani-20190607.mp4> (07.08.2022). This speech was also published as an article. See (Fabiani, 2022).

¹⁵ Frédéric Lebaron (2017, p. 12) rightly states the relationship between the two works as follows: "The standpoint adopted in the book recalls Durkheim's stance in *The Rules of Sociological*

cannot be reduced to a simple disciple of Durkheimian sociology. He is a theorist in his own right:

“Far from seeking to reduce Bourdieu’s sociology to a mere variation of the Durkheimian score, I would like to suggest that, while he leans firmly on them, Bourdieu imprints each of its pillar-principles with a particular twist, which allows them, ultimately, to support a scientific edifice endowed with an original architecture, at once closely akin to and sharply different from that of the Durkheimian mother-house. This is another way of saying that Pierre Bourdieu is an inheritor who –contrary to Marcel Mauss, for example– could and did, in the manner of an intellectual judoka, use the weight of the scientific capital accumulated by Durkheim to better project himself beyond his august predecessor” (Wacquant, 2011, pp. 91–92).

However, it can also be argued that Bourdieu’s theory appears to be somewhat incomplete, or more accurately, open-ended. Unlike Talcott Parsons, he did not strive to develop a closed sociological system. Bourdieu did not seek to create a comprehensive “theory of everything” or a “unified field theory” akin to what physicists pursue today. Instead, his theory encompasses a flexible conceptual framework with enduring themes and recurring analytical strategies that exhibit a gradual and progressive nature. While there are certain meta-theoretical principles that guide all of his research within this framework, his theory remains open and does not necessitate closure (Swartz, 1997, p. 5).¹⁶ In fact, from this perspective, Bourdieu seems to aligned himself more closely with Mauss rather than Durkheim. The following two quotations, the first from Mauss and the second from Bourdieu, shed light on Bourdieu’s appropriation of not only the legacy of “Uncle” Durkheim but also that of “Nephew” Mauss:

“I am not interested in developing systematic theories. ... I simply work away on my materials, and if, here and there a valid generalization appears, I state it, and pass on to something else. My major interest is not to set up some broad general theoretical scheme that covers the whole

Methods and, indeed, *The Craft of Sociology* can be read as an expression, in the context of the 60s, of a modernized Durkheimian programme, in the context of the evolution of a global sociology, and also the philosophy of language.”

¹⁶ For a detailed discussion on this issue, see also (Swartz, 2013).

field (an impossible task), but only to show something of the dimensions of the field, of which so far, we have touched the edges. ... Having worked in this way, my theories are scattered and unsystematic; and there is nowhere that one can find them summarized" (Mauss, 1991, p. 145).

"The notion of field does not provide ready-made answers to all possible queries in the manner of the grand concepts of "theoreticist theory" which claims to explain everything and in the right order. Rather, its major virtue, at least in my eyes, is that it promotes a mode of construction that has to be rethought anew every time. It forces us to raise questions: about the limits of the universe under investigation, how it is "articulated," to what and to what degree, etc. It offers a coherent system of recurrent questions that saves us from the theoretical vacuum of positivist empiricism and from the empirical void of theoreticist discourse" (Bourdieu & Wacquant, 1992, p. 110).

A comprehensive list of such shared epistemological concerns and attitudes between Mauss and Bourdieu could be compiled.¹⁷ However, if we shift our focus from the nephew to the uncle, we will find that there are considerable amount of "common plinth and cracks" between Durkheim and Bourdieu, as aptly described by Loïc Wacquant.¹⁸

One of these concerns revolves around the idea that the reciprocity between social structures and mental structures serves significant political functions.¹⁹ Similar to Durkheim, Bourdieu perceives symbolic systems as classification systems that highlight the social functions of "collective representations" and "primitive classifications," in addition to their cognitive functions (Brubaker, 1985, pp. 747–748). Consequently, social agents are not solely governed by physical forces, but they also embody cognitive

¹⁷ For a brief but insightful study of the intellectual lineage between Durkheim, Mauss and Bourdieu, see (Fournier, 2010).

¹⁸ Here we will be content with highlighting two of the most striking ones. For detailed discussions, see (DiMaggio, 1979; Bourdieu & Wacquant, 1992, pp. 12–15; Swartz, 1997, pp. 45–48; Wacquant, 2011).

¹⁹ One of the clearest statements on this subject can be found in *State Nobility*: "There exists a correspondence between social structures and mental structures, between the objective divisions of the social world -especially the division into dominant and dominated in the different fields- and the principles of vision and division that agents apply to them" (Bourdieu, 1996, p. 1).

structures themselves. According to Bourdieu, Durkheim surpasses Cassirer in this regard by suggesting that these forms of classification are not transcendental and universally applicable, as in the Kantian tradition, but rather historically constructed, contingent upon the conditions of historical production, grounded in non-compulsory consensus, and entirely arbitrary (Bourdieu, 2014, p. 165). These taxonomies function as “structuring structures” in the sense that they themselves shape reality. Moreover, these systems, akin to Saussure’s model of language, operate based on the logic of “difference” or “distinction”:

“Symbolic consecration has very real effects, among other reasons because those it differentiates are already differentiated and because, as we have seen, the distinctive practices it imposes upon them, particularly in getting enormous investments out of its chosen people (in line with the logic of “noblesse oblige”), constantly reinforce these differences. Through a process very similar to the one that produces social differentiation between the sexes, the educational institution tends to produce embodied, and hence naturalized, social differences by building on preexisting social differences, which it reinforces by enabling them, through official recognition, to become fully realized and lastingly inscribed in objectively measurable dispositions, constantly asserted in the objectivity of practices” (Bourdieu, 1996, p. 150).

Although these symbolic systems, solely derived from an activity of “misrecognition,” are inherently arbitrary, it is precisely this arbitrariness that renders them subjects of various forms of domination and resistance struggles. However, when it comes to the social functions they serve, they are far from arbitrary. These systems operate as matrices that represent relations of domination. Nevertheless, due to the logic of “distinction” they embody, they also tend to obscure these very relations of representation, and this is precisely where Durkheim’s idealism poses a challenge for Bourdieu (Garnham & Williams, 1980, p. 214). Durkheim suggests that the social power revealed by symbolic systems fulfils the function of social solidarity based on consent, contributing to the establishment of social order. In contrast, according to Bourdieu, these systems merely reproduce and reinforce existing forms of domination (Swartz, 1997, p. 48).

The structures that arise from classification schemes such as class, ethnic group, gender, and so on, are historical structures that play a crucial role in effectively constructing society. These structures contribute to the formation of a social structure that naturalizes both the reality itself and the arbitrary divisions that underlie its representation (Bourdieu, 2001, p. 4). In Bourdieu's view;

“This shows, parenthetically, that a sociology of the perception of the social world should determine not only the social frames of perception, in other words, the taxonomies used in ordinary experience, their social genesis, and the practical conditions of their implementation (particularly the -usually practical- context of their use), but also the differential power of differentiation that the different principles of classification collectively used to construct the social world -for example, economic or cultural criteria (“class”) and ethnic criteria (“race”)- effectively wield, in the objectivity of the practices of the different categories of agents, in accordance with the position they occupy in the objective classifications. This sociology must at the same time determine the potential gaps between the constructed classifications of science and the practical classes of everyday perception” (Bourdieu, 1996, p. 160).

This is because these structures tend to portray the power relations between social groups as “natural” and as if they were unavoidable “necessities,” rather than acknowledging them as arbitrary outcomes of past historical struggles. In other words, existing classifications construct the social space we inhabit in a manner that benefits the victors and preserves their privileges. The success of these classifications largely hinges on their ability to both forget and make us forget that their arbitrariness is indeed arbitrary (Bourdieu, 2014, pp. 115, 121). However, once we recognize that symbolic systems are social products that not only reflect social relations but also contribute to their formation, it becomes evident that altering the representation of the social world holds the potential to reshape social life and reverse the asymmetry within relations of domination. It is precisely this mission that Bourdieu's “interventionist sociology”²⁰ undertakes:

²⁰ As Bourdieu puts it in the last pages of *The Weight of the World*: “Producing awareness of these mechanisms that make life painful, even unlivable, does not neutralize them; bringing

“...one should not forget that there is nothing illusory about collective illusion and that the divisions (whether solidly or poorly founded in objectivity) that agents Institute for practical reasons are part of the objective reality that science must account for, and contribute in a way to creating this reality. Scientific analysis itself makes its own contribution, although in an opposite sense, for in uncovering the real oppositions that the visible antagonisms of the classification struggle conceal, it tends to weaken the social effects related to misrecognition” (Bourdieu, 1996, p. 161).

Therefore, it can be asserted that these struggles of classification take place within symbolic arenas where individuals and groups encounter one another through direct interactions in everyday life, as well as in collective and individual struggles within the realms of cultural production and politics. This constitutes the second aspect in which Bourdieu deviates from the Durkheimian tradition (Bourdieu & Wacquant, 1992, pp. 12–13). In this regard, Bourdieu aligns with the notion that acts of resistance inevitably emerge within the symbolic order during wars of classification. This perspective echoes Foucault's assertion that there is no relation of domination without resistance.

Postscript

Bourdieu's position within sociological theory is indeed challenging. He analyses how individuals and social groups acquire and maintain different forms of capital (economic, social, cultural, symbolic) and how these forms of capital shape their position in the social field and the opportunities available to them. He focuses on the interaction between structure and agency, skilfully incorporating both material and symbolic dimensions of social life simultaneously. Furthermore, his unique emphasis on social stratification, power relations, and the role of culture in the reproduction of social inequalities greatly distinguishes him from most of the contemporary sociologists. As mentioned earlier, some early Anglophone writers labelled him as a Marxist, but more recently, critical voices like Bridget Fowler (2011) and Michael Burawoy, (2012) have highlighted his connection to the historical

contradictions to light does not resolve them. But, as skeptical as one may be about the social efficacy of the sociological message, one has to acknowledge the effect it can have in allowing those who suffer to find out that their suffering can be imputed to social causes and thus to feel exonerated; and in making generally known the social origin, collectively hidden, of unhappiness in all its forms, including the most intimate, the most secret” (Bourdieu et al., 1999, p. 629).

materialist tradition, or at least his potential for engaging in dialogue with it. In this context, Paul DiMaggio (1979) considers him a Durkheimian sociologist, while Rogers Brubaker (1985, p. 747) suggests that although Bourdieu does not exclude the influence of Marx and Durkheim, his theory is primarily indebted to Weber. In short, Bourdieu is often viewed as a “Rorschach test” for sociological theory. Those who examine his sociological framework and answer the question “what do you see here?” inevitably reveal something about themselves. Although the question of whom Bourdieu is more indebted to must be answered, it is not necessary to favour one (Marx) over the others (Weber or Durkheim).

Çıkar Çatışması Bildirimi: Yazarlar, çıkar çatışması bildirmemiştir.

Ek Beyan: Çalışmaya 1. yazar %70, 2. yazar %30 oranında katkı sağlamıştır.

References

- Angermuller, J. (2004). *Why there is no poststructuralism in France: The making of an intellectual generation*. Bloomsbury Academic.
- Aron, R. (1967). *Les étapes de la pensée sociologique*. Gallimard.
- Barrett, T. (2015). Storying Bourdieu: Fragments toward a bourdieusian approach to “Life histories.” *International Journal of Qualitative Methods*, 14(5). <https://doi.org/10.1177/1609406915621399>
- Bonnewitz, P. (2002). *Premières leçons sur la sociologie de Pierre Bourdieu* (2nd ed.). Presses Universitaires de France.
- Bourdieu, P. (1968). Structuralism and theory of sociological knowledge. *Social Research*, 35(4, Focus—Conservative Approaches in the Human Sciences (Winter)), 681–706.
- Bourdieu, P. (1988). Vive la crise!: For heterodoxy in social science. *Theory and Society*, 17(5), 773–787.
- Bourdieu, P. (1990). *In other words: Essays towards a reflexive sociology* (M. Adamson, Trans.; 1st ed.). Stanford University Press.
- Bourdieu, P. (1991a). *Language and symbolic power* (G. Raymond & M. Adamson, Trans.). Polity Press.
- Bourdieu, P. (1991b). *The political ontology of Martin Heidegger*. Stanford University Press.
- Bourdieu, P. (1993). *Sociology in question* (R. Nice, Trans.). SAGE Publications.
- Bourdieu, P. (1994). Rethinking the State: Genesis and structure of the bureaucratic field. *Sociological Theory*, 12(1), 1–18. <https://doi.org/10.2307/202032>
- Bourdieu, P. (1996). *The state nobility: Elite schools in the field of power* (L. C. Clough,

Trans.). Polity Press.

Bourdieu, P. (2001). *Masculine domination* (R. Nice, Trans.). Polity Press.

Bourdieu, P. (2006). Legitimation and structured interests in Weber's sociology of religion. In S. Whimster & S. Lash (Eds.), *Max Weber, rationality and modernity* (pp. 119–136). Routledge.

Bourdieu, P. (2008a). *Sketch for a self-analysis* (R. Nice, Trans.). The University of Chicago Press.

Bourdieu, P. (2008b). *Political Interventions: Social Science and Political Action* (D. Fernbach, Trans.). Verso.

Bourdieu, P. (2013). *Outline of a theory of practice* (R. Nice, Trans.; 28th ed.). Cambridge University Press.

Bourdieu, P. (2014). *On the state: Lectures at the Collège de France, 1989-1992* (D. Fernbach, Trans.). Polity Press.

Bourdieu, P., Accardo, A., Balazs, G., Beaud, S., Bonvin, F., Bourdieu, E., Bourgois, P., Broccolichi, S., Champagne, P., Christin, R., Faguer, J.-P., Garcia, S., Lenoir, R., Œuvrard, F., Pialoux, M., Pinto, L., Podalydès, D., Sayad, A., Soulié, C., & Wacquant, L. J. D. (1999). *The weight of the world: Social suffering in contemporary society* (Pricila Parkhurst Ferguson, S. Emanuel, & S. T. Waryn, Trans.). Polity Press.

Bourdieu, P., & Darbel, A. (1991). *The love of art: European art museums and their public* (Caroline Beattie & N. Merriman, Trans.). Polity Press.

Bourdieu, P., & Passeron, J.-C. (1990). *Reproduction: In education, society and culture* (R. Nice, Trans.). SAGE Publications.

Bourdieu, P., Schultheis, F., & Pfeuffer, A. (2011). With Weber against Weber: In conversation with Pierre Bourdieu. In S. Susen & B. S. Turner (Eds.), *The legacy of Pierre Bourdieu: Critical essays* (pp. 111–124). Anthem Press.

Bourdieu, P., & Wacquant, L. J. D. (1992). *An invitation of reflexive sociology*. Polity Press.

Braz, A. (2017). *Bourdieu*. Ellipses Édition.

Brubaker, R. (1985). Rethinking classical theory: The sociological vision of Pierre Bourdieu. *Theory and Society*, 14(6), 745–775.

Burawoy, M. (2012). Marx meets Bourdieu. In *Conversations with Bourdieu: The Johannesburg moment* (pp. 31–46). Wits University Press.

Burawoy, M. (2019). *Symbolic violence: Conversations with Bourdieu*. Duke University Press.

Champagne, P., & Christin, O. (2019). *Pierre Bourdieu: Une initiation* (2nd ed.). Presses universitaires de Lyon.

Carnoy, M. (1984). *The state and political theory* (1st ed.). Princeton University Press.

Deleuze, G., & Guattari, F. (2000). *Anti-Oedipus: Capitalism and schizophrenia*. University of Minnesota.

DiMaggio, P. (1979). On Pierre Bourdieu. *American Journal of Sociology*, 84(6), 1460–1474. <https://doi.org/10.1086/226948>

*A Synthesis at the Crossroads of Sociological Thought: Bourdieu's Intellectual
Dance with Marx, Weber and Durkheim*

Fabiani, J.-L. (2019). *Bourdieu fut-il durkheimien?* <https://www.college-de-france.fr/video/pierre-michel-menger/2019/07-col-compagnon-menger-fabiani-20190607.mp4>

Fabiani, J.-L. (2022). Bourdieu fut-il durkheimien? *L'Année Sociologique*, 72(2), 365–386. <https://doi.org/10.3917/anso.222.0365>

Ferry, L., & Renaut, A. (1990). *French philosophy of the sixties: An essay on antihumanism* (M. H. S. Cattani (trans.); 1st ed.). The University of Massachusetts Press.

Fournier, M. (2010). Durkheim, Mauss et Bourdieu: Une filiation?. *Revue Du MAUSS*, 36(2), 473–482. <https://doi.org/10.3917/rdm.036.0473>

Fowler, B. (2011). Pierre Bourdieu: Unorthodox Marxist? In S. Susen & B. S. Turner (Eds.), *The legacy of Pierre Bourdieu: Critical Essays* (pp. 33–57). Anthem Press.

Garnham, N., & Williams, R. (1980). Pierre Bourdieu and the sociology of culture: An introduction. *Media, Culture & Society*, 2(3), 209–223. <https://doi.org/10.1177/016344378000200302>

Gilles, É. (2014). Marx dans l'œuvre de Bourdieu. Approbations fréquentes, oppositions radicales. *Actuel Marx*, 56, 147–163.

Göker, E. (2001). Durkheim'in sol eli: Pierre Bourdieu'nün muhalefeti. *Praksis*, 3, 228–251.

Harker, R., Mahar, C., & Wilkes, C. (1990). Conclusion: Critique. In R. Harker, C. Mahar, & C. Wilkes (Eds.), *An introduction to the work of Pierre Bourdieu: The practice of theory* (1st ed., pp. 195–225). Palgrave Macmillan.

Inglis, F. (1979). Good and bad habitus: Bourdieu, Habermas and the condition of England. *The Sociological Review*, 27(2), 350–368. <https://doi.org/10.1111/j.1467-954X.1979.tb00339.x>

Jourdain, A., & Naulin, S. (2016). *Pierre Bourdieu'nün kuramı ve sosyolojik kullanımları* (Öykü Elitez (trans.); 1st ed.). İletişim Yayınları.

Lebaron, F. (2017). The craft of sociology. Epistemological preliminaries. *Praktiske Grunde - Nordisk Tidsskrift for Kultur- Og Samfundsvidenskab*, 1(2), 7–16.

Mannheim, K. (1954). *Ideology and utopia*. Routledge & Kegan Paul Ltd.

Mauss, M. (1991). Marcel Mauss. In Dirk Käsler (Ed.), *Sociological adventures: Earle Edward Eubank's visits with European sociologists* (pp. 139–147). Transaction Publishers.

Miliband, R. (1965). Marx and the State. *The Socialist Register*, 2, 278–296.

Özpolat, G. (2018). Revolutionary desire in Deleuze and Guattari. *ETHOS: Dialogues in Philosophy and Social Sciences*, 11(2), 58–67.

Özpolat, G. (2020). Bringing Althusser and Foucault together: A brief overview of the question of the State. *Possible Journal of Philosophy*, 9(18), 7–16.

Poulantzas, N. (2000). *State, power, socialism* (P. Camiller, Trans.; 1st ed.). Verso.

Riley, D. (2015). The new Durkheim: Bourdieu and the State. *Critical Historical Studies*, 2(2), 261–279. <https://doi.org/10.1086/683641>

- Robbins, D. (2003). Durkheim through the eyes of Bourdieu. *Durkheimian Studies*, 9(1), 23–39.
- Schirato, T., & Roberts, M. (2020). *Bourdieu: A critical introduction*. Routledge.
- Simon Susen, & Turner, B. S. (2011). Introduction: Preliminary reflections on the legacy of Pierre Bourdieu. In S. Susen & B. S. Turner (Eds.), *The legacy of Pierre Bourdieu: Critical essays* (pp. xiii–xxix). Anthem Press.
- Sulkunen, P. (1982). Society made visible - on the cultural sociology of Pierre Bourdieu. *Acta Sociologica*, 25(2), 103–115.
- Susen, S. (2011). Afterword: Concluding reflections on the legacy of Pierre Bourdieu. In S. Susen & B. S. Turner (Eds.), *The legacy of Pierre Bourdieu: Critical essays* (pp. 367–409). Anthem Press.
- Swartz, D. (1997). *Culture and power: The sociology of Pierre Bourdieu*. The University of Chicago Press.
- Swartz, D. (2013). Metaprinciples for sociological research in a bourdieusian perspective. In P. S. Gorski (Ed.), *Bourdieu and Historical Analysis* (pp. 19–35). Duke University Press.
- Ünsaldı, L. (2013). Takdim. In *Bilimin toplumsal kullanımları: bilimsel alanın klinik bir sosyolojisi için* (1st ed., pp. 11–51). Heretik Yayıncılık.
- Vandenberghe, F. (1999). “The real is relational”: An epistemological analysis of Pierre Bourdieu’s generative structuralism. *Sociological Theory*, 17(1), 32–67. <https://doi.org/10.1111/0735-2751.00064>
- Wacquant, L. (2011). Durkheim and Bourdieu: The common plinth and its cracks. In S. Susen & B. S. Turner (Eds.), *The legacy of Pierre Bourdieu: Critical essays* (pp. 91–109). Anthem Press.
- Webb, J., Schirato, T., & Danaher, G. (2002). *Understanding Bourdieu* (1st ed.). Allen & Unwin.
- Weber, M. (1978). *Economy and society: An outline of interpretive sociology*. University of California Press.
- Yair, G. (2009). *Pierre Bourdieu: The last musketeer of the French revolution*. Lexington Books.

UZAKTAN ÇALIŞMA ÜZERİNE SOSYOLOJİK BİR DEĞERLENDİRME

Banu SARIBAY*

Öz

Çalışma, hayatın devamlılığının sağlayan sosyal bir hareket olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsanoğlu var olduğundan beri çalışma hayatı vardır. İlk toplumlarda avcı-toplayıcı olarak sınıflandırılan, sonrasında üst ve alt tabaka ayrımı ile sınırları belirlenen, Sanayi Devrimi öncesi ve sonrasında farklı boyutlar kazanan, günümüzde ise yeni ve değişken biçimlere evrilen tanımları mevcuttur. Son yıllarda birçok bilim insanı tarafından ele alınan uzaktan çalışma kavramı da bu yeni çalışma biçimlerinden birisidir. Uzaktan çalışma aslında 50 yılı aşkın bir süredir var olmasına rağmen bu salgın ile birlikte daha da önem kazanarak, toplumlar için olası bir afet ya da salgına karşı alternatif bir çözüm yöntemi halini almıştır. Covid-19 pandemisi öncesine kadar uzaktan çalışma, bir zorunluluk olmaktan çok kurum ve çalışanın tercihine bağlı bir çalışma yöntemiymiş, yaşanan pandemiyle uzaktan çalışmanın birçok kurum için mecburi hale gelmesi de uzaktan çalışma konusuna yeni bir boyut kazandırmıştır. Dolayısıyla bu yeni durumu araştırma ihtiyacı doğmuş, pandemi sonrası bu konuda yapılan çalışmalar da artış göstermiştir. Uzaktan çalışma ile ilgili literatüre bakıldığında uzaktan çalışmanın iş yaşamına (özellikle de pandeminin uzaktan çalışmaya olan etkisi kapsamında) olan etkileri açısından fazlaca değerlendirildiği görülmektedir. Buradan yola çıkarak literatürde eksikliği görülen uzaktan çalışmanın bireysel ve toplumsal yansımalarının ele alınmasının alan yazınına katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Bu çalışmada öncelikle uzaktan çalışmaya dair kavramsal bir çerçeve sunulmakta, daha sonra uzaktan çalışmanın kısa bir tarihsel gelişimi, uzaktan çalışmanın geleceği ve son olarak da uzaktan çalışmanın hem birey hem de toplum üzerindeki etkileri incelenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Uzaktan Çalışma, Esnek Çalışma, Çalışmanın Geleceği

* Dr. Öğr. Üyesi, Türk Hava Kurumu Üniversitesi, İzmir Havacılık MYO, Ulaştırma Hizmetleri Bölümü, bsaribay@thk.edu.tr; ORCID: 0000-0003-3220-8220

Makale Gönderim Tarihi: 02/04/2023, **Makale Kabul Tarihi:** 13/09/2023

A Sociological Evaluation on Remote Working

Abstract

Work is a social movement that ensures the continuity of life. Human beings have been working since the beginning of time. There are definitions that were classified as hunter-gatherers in the first societies, whose boundaries were determined by the distinction between upper and lower strata, which gained different dimensions before and after the Industrial Revolution, and which have evolved into new and variable forms today. The concept of teleworking, which has been discussed by many scientists in recent years, is one of these new forms of work. Although remote working has actually been around for more than 50 years, it has gained more importance with this pandemic and has become an alternative solution method for societies against a possible disaster or epidemic. Until the Covid-19 pandemic, remote working was a working method that depended on the preference of the institution and the employee rather than being a necessity, while the fact that remote working has become compulsory for many institutions with the pandemic has brought a new dimension to the issue of remote working. Therefore, the need to research this new situation has arisen, and studies on this subject have increased after the pandemic. When we look at the literature on remote working, it is seen that remote working has been evaluated in terms of its effects on business life (especially within the scope of the pandemic's effect on remote working). Based on this, it is thought that addressing the individual and social reflections of remote working, which is lacking in the literature, will contribute to the literature. This study first presents a conceptual framework for remote working, then examines a brief historical development of remote working, the future of remote working, and finally the effects of remote working on both the individual and society.

Keywords: Remote Working, Flexible Working, Future of Work.

Giriş

İlk olarak 2019 yılının sonlarında Çin'in Hubei eyaletine bağlı Vuhan kentinde görülen yeni tip Corona virüsü kısa bir süre içinde tüm dünyaya yayılmış, 11 Mart 2020 tarihinde de Dünya Sağlık Örgütü (DSÖ) tarafından pandemi olarak ilan edilmiştir. İnsan etkileşiminden yayılan bu virüsü durdurmak, sınırların kalktığı ve çağımıza özgü tüketim ve seyahat

alışkanlıkların oluştuğu bu zamanda oldukça zor olmuştur. Pandeminin yayılmasını önlemek için ülkeler ekonomi, sosyal, eğitim ve sağlık gibi çeşitli alanlarda birtakım politikalar uygulamaya başlamıştır. Uygulanan politikalar hastalığın bulaşma riskini azaltırken üretimin azalmasına neden olmuş bu nedenle farklı esnek çalışma modellerinin uygulanması gündeme gelmiştir.

Esnek çalışma modellerinden birisi olan uzaktan çalışma, son zamanlarda çok yaygın olmasına rağmen yenilikçi bir çalışma tarzı değildir. Uzaktan çalışma küreselleşme ile birlikte değişen ve gelişen şartlara uyum sağlayarak insan emeğini en iyi şekilde kullanmak için ortaya çıkan bir çalışma şekli olarak değerlendirilebilir. İlk olarak 1970'li yıllardaki petrol kriziyle başa çıkmak için enerji tasarrufu sağlama amaçlı önerilen bir çalışma modeli olmuştur. Web of Science'ta yapılan anahtar kelime araması, uzaktan çalışma ile ilgili makalenin ilk olarak 1972'de ortaya çıktığını ve on yıllar içinde konuya ilginin sabit kaldığı, COVID-19 sırasında ise makale sayısının bir yılda %223 arttığı görülmüştür (Huang vd. 2023). Başka bir deyişle, COVID-19 salgınının ortaya çıkmasından sonra bilim insanlarının bu konuya ilgisinin arttığı görülmüştür.

Uzaktan çalışma ilk olarak Jack Nilles'in 1975 yılında bilgi endüstrileri sektörüne ilişkin yayınında "tele çalışma" olarak adlandırılmıştır. Amerikan Ulusal Havacılık ve Uzay İdaresinde mühendis olarak çalışan James Nills telecommuting kavramını o dönemde Los Angeles gibi metropol şehirlerine işe gidip gelme zamanını azaltma ve artan petrol fiyatları nedeniyle enerji tasarrufuna yönelik bir çözüm önerisi olarak ileri sürmüştür (Ölçer, 2004). Uzaktan çalışma ikinci olarak da Frank Schiff, The Washington Post'taki "Evden Çalışma Benzin Tasarrufu Sağlayabilir" konulu makalesinde esnek bir yer (flexplace) olarak tanımlamıştır. Schiff (1979) makalesinde konu ile ilgili olarak, çalışmak için her gün işe gitmek zorunda olunmadığına, bunun avantajlarının neler olduğuna, evden çalışmanın çalışan ve örgüt için uygunsa bir seçenek olarak uygulanması gerektiğine dikkati çekmiştir (Dishman, 2019).

Uzaktan çalışma modelinin tercih edilmesi ve yaygınlaşmasında bireysel ve kurumsal verimlilik, maliyet tasarrufu, iş gücü çeşitliliğinin artırılması, yetenekli çalışanların elde tutulması, internet ve teknolojik alanlardaki gelişmelerin etkili olduğu söylenebilir. Günümüzdeki artan dijitalleşme gereği yaygınlığı giderek artan uzaktan çalışmanın, çalışan bireyler üzerindeki etkileri çok yönlü olmaktadır. Bireylere zaman ve mekândan bağımsız olarak çalışma imkanı veren bu çalışma modelinin olumlu ve olumsuz birçok yönünün olması bu çalışma modelinin devamlılığı hususunda bireysel ve toplumsal tartışmaları da beraberinde

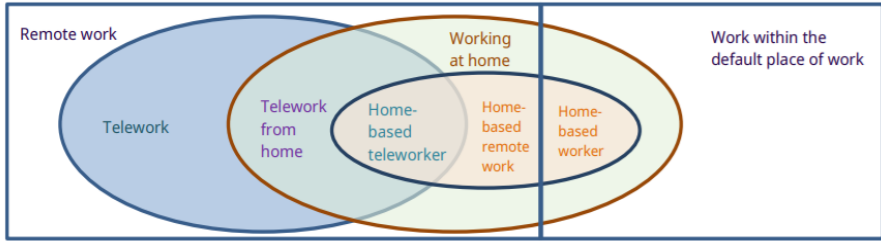
getirmektedir. Uzaktan çalışma modeli, bireylere iş yaşamında özerlik, esnek çalışma saatleri etkin zaman yönetimi (Aksoy vd., 2023; Keser ve Kümbül Güler, 2016), ulaşım masraflarında ve sürelerinde azalma ile daha düşük stres (Harting vd., 2007; Moeckel, 2017), aile üyelerine destek vermede kolaylık ile ev-iş yaşam dengesini sağlama (Nickson ve Siddons, 2011; Bilginoğlu, 2021) gibi avantajlar sunarken beraberinde aidiyet duygusunda azalma (Baruch, 2003), mesleki ve sosyal izolasyon (Dale,2022), iş ve ev ortamı arasındaki ayrımın kalkması (ILO, 2020), öz disiplin ihtiyacı (Tuna ve Türkmendağ, 2020), motivasyon ve kariyer gelişimi sorunları (Ölçer, 2004; Bloom vd., 2015; Wilkie, 2020) ulaşılamama hakkının elinden alınması (Baycık vd, 2021; ILO, 2020), aile ve toplum sağlığının etkilenmesi (Harpaz, 2002), iletişim sorunları ve üretkenliğin azalması (Gönüllü, 2021; Torlak ve Işık, 2021) gibi dezavantajları da beraberinde getirmektedir. Bu bağlamda çalışmada uzaktan çalışma kavramı birey ve toplum açısından ayrı değerlendirilmiş, gelecekte bu çalışma modeline ihtiyaç duyulup duyulmayacağı sorularına cevap aranmaya çalışılmıştır.

Uzaktan Çalışma Kavramı

Covid-19 süreci ile birlikte dünyada ekonomi, tüketici alışkanlıkları, yaşam stili ve çalışma hayatı biçimlerinde çeşitli değişiklikler olmuştur. Bu süreçte önceden var olan ama yaygın olmayan bazı kavramlar yaşama geçme imkânı bulmuş, “Bir işi yapmak için ofisin içinde olmaya ya da meslektaşlar ile bir arada olmaya gerek var mı?” soruları pandemi ile yanıt bulmuştur. Zihinlerde hep işyeri ile kodlanmış iş kavramının pandemide evden de yürütülebilir olduğu görülmüştür (Bilginoğlu, 2020; Tuna ve Türkmendağ, 2020; Dockery ve Bawa, 2020; Deloitte, 2020; ILO 2020; Baycık vd. 2021; Gönüllü, 2021; Dale, 2022). Pandemiyle birlikte uzaktan çalışmaya, birçok farklı sektörden ve kurumdan geçiş büyük bir hızla gerçekleşmiştir. (Deloitte 2020; ILO 2020; Dockery ve Bawa, 2020). Kurumlar internet ve teknoloji sayesinde aslında daha önceden gündeme aldıkları ya da belli bir alanda uygulamaya başladıkları uzaktan çalışmayı ana gündemlerine almışlardır.

Uzaktan çalışma esnek çalışma modellerinden biridir. Esnek çalışma klasik çalışma modelinden farklı olarak zaman, mekân ve kapsam gibi temel olguların farklılaşabildiği ve tarafların güncel ihtiyaçlarına göre çalışmaya ilişkin unsurların yeniden şekillendirilebildiği bir çatı kavram olarak değerlendirilebilir. Konuyla ilgili literatüre bakıldığında; tele çalışma/ telework (Baruch, 2003; Ölçer, 2004; Meşhur, 2010), esnek çalışma/flexible working (Keser ve Kümbül Güler, 2016; Robbins vd., 2016; Ferrell vd., 2017) yer kavramından bağımsız çalışma/ location-independent working (Naktiyok,

2001), sanal çalışma/virtual workplace (Koçel, 2003) , mobil çalışma/mobil working (Tan, 2007), herhangi bir yerden çalışma/work from anywhere (Choudhury, 2020; Narayanan vd. 2017), evde çalışma/ working at home (Tan, 2007) evden çalışma/working from home (Bloom vd., 2015; Moeckel, 2017; Dockery ve Bawa,2020), uzaktan çalışma/remote working (Dale, 2022; Bilginoğlu, 2021; Tuna ve Türkmenadağ, 2020; Perry vd., 2018) gibi terimlerin kullanıldığı görülmektedir. Kavramların her biri için Cambridge İş İngilizcesi Sözlüğüne ve çalışmaların içeriğine bakıldığında aslında farklı kavramların aynı olguyu tanımlamak için kullanıldığı görülmektedir. Ayrıca Uluslararası Çalışma Örgütü (ILO)'nün COVID 19: Çalışma İstatistikleri Rehberinde ele alınan uzaktan çalışma, tele çalışma, evde çalışma ve ev tabanlı çalışma (home-based work) gibi diğer uzaktan varsayılan diğer esnek çalışma şekilleri incelenmiş; uzaktan çalışmanın diğer varsayılan uzaktan çalışma şekillerini kapsadığına dikkat çekilmiştir (Şekil 1).



Şekil 1. Uzaktan Çalışma ve Diğer Varsayılan Çalışma Şekillerinin İlişkisi
Kaynak: ILO, 2020, s. 7

Bu çalışmada farklı terimlerin kullanımından kaynaklanabilecek kavram karmaşasının önüne geçmek ve ILO'nun kapsayıcı olarak belirlediği "uzaktan çalışma" ifadesinin kullanımı tercih edilmiş ve terim birliği sağlanmaya çalışılmıştır.

Uzaktan çalışma kavramı farklı ifadelerle tanımlansa da bireyin geleneksel işyeri dışında bir yerde çevrimiçi veya çevrimdışı olarak, çalışma zamanını kendisinin belirleyebildiği ya da işletme tarafından belirlenmiş bir programa uyularak çalışmasıdır. Bu bağlamda uzaktan çalışma, kurum binası dışında ev, ofis veya diğer alanlarda akıllı telefon, tablet, dizüstü bilgisayar veya masaüstü bilgisayar gibi teknolojilerden yararlanılarak iş görme olarak tanımlanabilir (Eurofound ve ILO, 2017, s.1). İş kanununa göre uzaktan çalışmanın temel unsurlarını, organizasyon unsuru ve mesafe oluşturmaktadır. Uzaktan çalışmanın organizasyon unsuru, çalışanın iş görme edimini işverenin iş organizasyonuna dahil olarak ifa etmesi oluştururken; uzaktan çalışmanın mesafe unsurunu çalışanın iş görme

edimini klasik iş yeri dışında ifa etmesi oluşturur. Bu unsur, uzaktan çalışmayı karakterize eden en önemli unsurdur (Dulay Yangın, 2016: 150). Uzaktan çalışmada çalışanlar evlerini kullanabilecekleri gibi ortak çalışma alanı olarak belirlenen şirket merkezi dışındaki farklı lokasyon ve tesisler hatta kafelerden sürekli ya da belli aralıklarla sistemlerine bağlanarak işlerini yürütebilirler. Ayrıca abonelik sistemiyle kullanılan kapsül ofisler ile bir iş istasyonu olarak kullanılan karavan ofisler de uzaktan çalışma alanı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bahsi geçen sıra dışı çalışma alanlarına Finlandiya'nın Lahti Şehri'nde orman ya da parklara yerleştirilen ücretsiz mikro çalışma istasyonları ile Polonya'da Vistula Nehri'nin üzerine kurulan yüzen kapsül ofisler örnek olarak verilebilir (Burgaz, 2021a; Burgaz, 2021b). Ayrıca bir kurumda uzaktan çalışılması, tüm çalışanların bu düzene geçtiği ya da her zaman uzaktan çalıştıkları anlamına da gelmeyebilir. Yapılan işe, kurumun ve çalışanın isteğine göre, belirli günler ya da haftalarda uzaktan olacak şekilde farklı çalışma programları da oluşturulabilmektedir. Böylece çalışan istediği zaman uzakta, istediği zamanda işyerinde çalışma esnekliğini bulabilmektedir (Kaufman vd, 2020). Uzaktan çalışmanın yaygın olarak üç türü bulunmaktadır. Bunlar ev merkezli uzaktan çalışma (Augilera vd. 2016), merkez esaslı uzaktan çalışma (tele merkez, uydu ofis) (Tan, 2007; Meşhur, 2010) ve hareketli uzaktan/mobil ofis (ILO, 2020) çalışmadır.

Uzaktan Çalışmanın Kısa Tarihçesi

Uzaktan çalışma, çalışanların çoğunlukla evden çalıştığı, şirketin telefonu ve e-postası üzerinden iletişim halinde olarak işlerin yürütüldüğü bir çalışma şekli olarak karşımıza çıkmaktadır (ILO, 2020). Dishman (2019), uzaktan çalışmanın yeni bir avantaj olmadığını, 1,4 milyon yıldır var olduğunu dile getirmektedir. Aslında çalışma yaşamının başlangıcında, işi icra etmek için başka bir yere gitmek yoktu. İnsanlar temel ihtiyaçlarını karşılamak ve hayatta kalmak için çalışırlardı. Yerleşik yaşamdan önce avcılık ve toplayıcılık yapan insanlar, yerleşik düzene geçince çiftçilik ve hayvancılıkla uğraşır hale gelmişler; binlerce yıl sonra da ortak alanların bulunduğu longhouse adı verilen büyük evlerde yaşamaya başlamışlardır. Bu evler ortalarında mutfağın olduğu ortak bir yaşam alanı ve ipikçilik, dokuma, terziilik, mandracılık, kasaplık ve tabakhane gibi işlerin yapıldığı çalışma alanı olarak kullanılmıştır. Orta çağ tüccarlarının bu şekilde işlerini evden yürüttükleri bilinmektedir. Bu durum sanayi devrimine kadar bu şekilde devam etmiştir. Uzaktan çalışma olarak adlandırabileceğimiz o zamanların ev eksenli çalışması, Sanayi Devrimi'nden sonra dükkân sahipleri, cenaze salonları ve okullarda aynı binada yaşayan mülk sahipleri, öğretmenler ve hizmetli çalışanlar üzerinden de gelişmeye devam etmiştir. Bu eğilim

Amerika Birleşik Devletleri'nde 20. yüzyıla kadar devam etmiştir (Dishman, 2019).

20. yüzyıla gelindiğinde özellikle elektronik iletişim ve bilişim teknolojilerinin gelişimiyle çalışma yaşamında kaynak planlama, verimlilik ölçme, birlikte çalışabilme ve hizmet ağını büyütme gibi yeteneklerin arttığına tanık olundu. Bilgisayarlar bugünkü bilgisayarlara kıyasla oldukça ilkeldi ama o zamanlarda pek çok hayale imkân vermiştir. Bu bağlamda ünlü bilimkurgu yazarı Arthur C. Clarke'ın 1964 yılında BBC ile yapmış olduğu söyleşisinde iş dünyasına yönelik tahminleri oldukça ilgi çekicidir. Clarke'a göre insanlar işlerini gelecekte Tahiti ya da Bali'den tıpkı Londra'da çalışır gibi yürütebileceklerdir. Yönetmelere hatta fiziksel her türlü yetenek ve iş mesafeden bağımsız olarak uzaktan aynı şekilde yapılabilir. Çalışanlar artık seyahat etmeden sadece iletişim kurarak işlerini yapacaklardır. Clarke'ın bu öngörülerini günümüzde gerçekleştirmiş bir kehanet gibi karşımıza çıkmaktadır. Ünlü yönetim gurusu Peter Drucker (1992) da internetin gelişmesiyle birlikte artık ofise gitmenin modasının geçtiğine; Alvin Toffler (2018) de Üçüncü Dalga adlı eserinde dünyayı kitle iletişim araçlarını değiştireceğine, organizasyon yapılarının daha küçük ve esnek hale gelerek çalışanların işe gitmek zorunda kalmayacağı çalışma modellerinin olacağına dikkati çekmişlerdir. 1980'lerde kişisel bilgisayarların, 1990'larda dizüstü bilgisayarlar ve cep telefonlarının ortaya çıkışı, tele konferanslar, elektronik posta ve internetin geleneksel iletişim yöntemlerinin yerini almaya başlamasıyla işletmeler esnek çalışma biçimini denemeye başladılar. Örneğin IBM, bu süre zarfında birkaç çalışanın evine “uzak terminaller” kurup sonrasında da “2009 yılına kadar IBM'in 386.000 küresel çalışanın %40'ının halihazırda evde çalıştığı” bir çalışma programını hayata geçirmiş; böylece ofis alanını 78 milyon fit kare azaltmış ve ABD'de yılda yaklaşık 100 milyon dolar tasarruf ettiğini açıklamıştır (Dishman, 2019; Kizza,2013:140).

Kısacası 1980'lerden bu yana iletişim teknolojilerinin gelişmesi ofis dışı çalışmayı daha cazip hale getirmiş ayrıca üretim odaklı sistemlerden bilgi ekonomisine geçiş de uzaktan çalışma ile yapılacak işlerin sayısını arttırmıştır. 2000'li yıllarda bilişim sektörü gibi pek çok alanda uygulanan uzaktan çalışma, 2020 yılında yaşanan pandemi ile pek çok sektör ve kurum tarafından tercih edilen bir çalışma şekli olmuştur. Başka bir ifadeyle sanayi devriminde evden yürütülen işlerin artan talebi karşılamak üzere fabrika sistemine taşınması nasıl bir istihdam devrimi (Drucker 2010; Berber 2013) yarattıysa; pandemi sürecinde iş yerinden uzaktan (evden) çalışmaya geçişinin de yeni bir istihdam devrimi yarattığı söylenebilir.

Uzaktan Çalışmanın Geleceği

Sanayi devrimi öncesi evde yapılan üretim eksenli evden çalışma kavramı, sanayi devrimi sonrası ve yaşanan teknolojik gelişmelerle birlikte kapsamını genişletmiştir. Aslında 50 yılı aşkın bir süredir var olan uzaktan çalışma dünya genelinde işgücünün sadece belli bir bölümünü kapsamaktaydı. Korona virüs salgınıyla çok sayıda kurum, ofislerini geçici bir süre kapatarak uzaktan çalışmak zorunda kalmıştır. Böylece, uzaktan çalışma tüm dünyada benzeri görülmemiş bir şekilde artış göstermiştir. Pandemiden önce Avrupa ülkeleri içinde %10-30 arasında gerçekleşen uzaktan çalışma oranı pandemi ile %60'lara kadar yükselmiştir. Oranlara bakıldığında Finlandiya'da çalışanların %60'ı; Hollanda, Belçika, Lüksemburg ve Danimarka'da çalışanların %50'den fazlası; İrlanda, Avusturya, İtalya ve İsveç'te ise çalışanların yaklaşık %40'ünün uzaktan çalışmaya başladığı görülmüştür. Hükümetler tarafından uygulanan kısıtlamalar ve evde kalma talimatları ile Avrupa'da neredeyse her 10 çalışandan 4'ü uzaktan çalışmaya geçmiştir (ILO,2020). Yine pandemiden önce, Amerikalı çalışanlarının %5,2'si tam zamanlı olarak evden çalışırken, pandemiden sonra bu oran %56'ya kadar artmıştır (Wigert ve Agrawal, 2022).

Uzaktan çalışmanın yaygınlığını ve etkilerini anlamada dünyaca ünlü araştırma şirketlerinin verilerine bakmanın faydalı olacağı düşünülmektedir. Ernst & Young (EY) Global Limited Şirketi'nin çalışan, işveren, yatırımcı ve öğrenci olmak üzere 300 katılımcıyla gerçekleştirdiği araştırmasında katılımcılara Covid-19 dönemi sonrasında ofiste çalışmaya dönmek isteyip istemedikleri sorulmuştur. Katılımcıların %54'ü bu soruya olumsuz yanıt verirken; yalnızca müdürler ve üst düzey yöneticilerin %53'ünün ofiste çalışmaya istekli oldukları görülmüştür. Araştırmada ayrıca bu süreçte çalışanların yarısı üretkenliklerinin arttığını; Y kuşağı çalışanlar ile Z kuşağından oluşan öğrenci katılımcıların ise %73'ünün iş hayatına adım attıklarında hem ofis hem uzaktan çalışmayı içeren hibrit (karma) bir çalışma modelinde çalışmayı istedikleri ortaya çıkmıştır. Buna karşın yalnızca %4'lük bir kesim tamamen evden çalışmaya dayalı bir modelin kendileri için daha uygun olacağını altını çizirken, %13'lük bir kesim de yalnızca ofisten çalışmayı istemektedir (Ernst & Young, 2020a). Gallup Danışmanlık Şirketi'nin yaptığı araştırmaya göre de hibrit çalışma, klasik çalışma modeline göre daha avantajlı görülmekte ve Y kuşağının büyük bir bölümü de ofise tam zamanlı olarak dönmeyi istemedikleri görülmüştür (Robison ve Hickman, 2021).

Deloitte'in Türkiye genelinde 17 farklı ilden 334 katılımcı ile gerçekleşen araştırmasının sonucuna göre, salgın öncesinde uzaktan çalışmanın işyerlerinde yaygın olmadığı; dijitalleşme sayesinde uzaktan çalışma modeline adapte olunduğu tespit edilmiştir. Uzaktan çalışmaya hızlı geçiş yapabilen sektörlerin başında e-ticaret, medya, reklam, insan kaynakları ve hukuk gelmektedir. Buna karşın geçiş konusunda ağır kalmış sektörler ise enerji, üretim/sanayi, dayanıklı tüketim malları ve kamu sektörleridir. Araştırmaya katılanlar, uzaktan çalışmanın verimliliği olumlu yönde etkilediğini ve salgın sonrasında da evden çalışmaya devam edilmesi yönünde görüş (%72) bildirmişlerdir.

Benzer bir şekilde 2021 yılında GitLab'ın dünya geneline 3900 çalışanla gerçekleştirdiği araştırma üzerine raporda, çalışanların %82'si uzaktan çalışmanın işin geleceği olduğunu ve her 3 çalışandan 1'sinin ileride uzaktan çalışma bir seçenek olarak sunulmazsa işi bırakacakları tespit edilmiştir. Ayrıca Avrupa'da 10.000'den fazla ofis çalışanıyla yapılan bir araştırmaya göre de çalışanların %79'unun ofisten çalışmaya zorlayıcı hareketlere karşı olduğu ortaya çıkmıştır (The Economist, 2021). Uluslararası araştırma ve danışmanlık şirketi Gartner'ın (2020) nisan ayında CFO (Chief Finance Officer)'ların katılımı ile yaptığı anketin sonucuna göre katılımcıların %74'ü, salgın sonrası da çalışanlarının bir bölümünü tamamen uzaktan çalışacak şekilde organize edeceklerini belirtmişlerdir. Deloitte (2021) de doksan dokuz ülkeyi kapsayan 2021 Global İnsan Kaynakları Trendleri raporunda uzaktan çalışmanın salgın sonrasında da tercih edilen bir çalışma modeli haline geleceğine dikkati çekmiştir.

Nomad List, Remote OK ile Buffer Company'nin 2023 yılı uzaktan çalışma raporuna göre de uzaktan çalışma halen daha olumlu olarak algılanmaya devam etmektedir. Araştırmaya katılanların (3000 kişi) %98'i kariyerlerinin geri kalanında uzaktan çalışmayı istemekte ve yine %98'lik bir kesim de uzaktan çalışmayı başkalarına tavsiye etmektedir. Bu iki yanıtın 2022 yılındaki rapora göre artmış olduğu görülmektedir. Genel olarak, katılımcıların yüzde 91'i uzaktan çalışmayla ilgili olumlu (%68 çok olumlu; %23 olumlu) bir deneyime sahip olmaları dikkat çekicidir. Katılımcıların uzaktan çalışma türlerine bakıldığında %64'ünün tamamıyla uzaktan çalışma, % 36'sının ise hibrit olarak çalıştıkları görülmektedir. Çalışanların %71'lik kesiminin tamamıyla uzaktan çalışmayı istedikleri; gerekçe olarak da zamanı kullanmada (%67) ve yaşanan yeri seçmedeki esneklik (%60), çalışma alanı özgürlüğü (%59), işe odaklanma (%51) ve kariyer seçeneklerindeki esneklik (%39) gibi faydaları ileri sürdükleri görülmüştür. Uzaktan çalışmanın zorluklarına ilişkin ise dışarıya çıkmak için bir neden

yoksa evden çıkmayı istememe (%33), yalnızlık (%23), bağlantıyı kesememe (%22), motive olmada zorluk (%20), iş birliği ve iletişimde yaşanan zorluklar (%15) olmak üzere dikkat çekici yanıtlar vermişlerdir. Bu zorluklara karşın katılımcıların %75'inin kendilerini meslektaşlarına bağlı hissetmeleri ve %48'inin kendisini gün içinde enerjik hissetmesi dikkat çeken sonuçlardan olmuştur (Nomad List, Remote OK ve Buffer Company, 2023).

Uzaktan Çalışmanın Toplum Üzerine Etkileri

Alan yazınına bakıldığında uzaktan çalışmanın bireyler, kurumlar ve toplum geneli üzerinde hem olumlu hem de olumsuz olarak iki yönünün olduğu görülmektedir. Ancak uzaktan çalışmanın kalıcı olacağını, işlerin önemli bir bölümünün uzaktan yapılabilir olduğunu gören çok sayıda çalışan ve kurumun işleri eski düzende yapmaya isteksiz olduklarına dair çok sayıda rapor ve haber de dikkat çekmektedir (Ernst & Young, 2020b; The Economist, 2021, Gitlab, 2021, Wigert ve Agrawal, 2022). Geleneksel çalışma modeline geçmeye duyulan isteksizlik de uzaktan çalışmanın sunmuş olduğu faydaların, olumsuz etkilerinden daha fazla olmasından kaynaklandığı söylenebilir. Choudhury (2020) "Herhangi Bir Yerden Çalışma Yaklaşımını Benimsediğimiz Bir Gelecek" konulu makalesinde uzaktan çalışmanın yaratmış olduğu bu faydalara ayrıntılı bir şekilde değinmiştir. Uzaktan çalışma modeli yaşam kalitesinin artması, geçim maliyetinin düşmesi, göçmenlik sorunlarıyla başa çıkma ve kadınların iş/yaşam dengesinin sağlamaları bakımından bireylere; çalışanların daha mutlu ve üretken olması, çalışan bağlılığın artması, farklı ülkelerdeki yetkin çalışanlara ulaşma ve düşük emlak maliyetleri bakımından kurumlara; beyin göçünü tersine çevirme potansiyeli ve karbon ayak izini düşürmesi bakımından da çevre ve topluma çeşitli faydalar sağlamaktadır.

1. Bireyler Üzerindeki Etkileri

Uzaktan çalışmanın bireyler üzerindeki etkisine bakıldığında, çalışanların ailelerine ve çocuklarına daha fazla zaman ayırması, çocukların büyükanne ve büyükbabalarını daha düzenli görmesi, tıbbi bakım gerektiren aile üyelerine yakınlık, yaşlı ve engelli aile üyelerine daha fazla zaman ayırma, ev ortamındaki sıcak iklim, daha az stres ve boş zamanları daha etkin kullanabilme gibi sosyal açıdan olumlu etkilerinin olduğu görülmektedir (Mustajab vd. 2020).

Uzaktan çalışma modelinin çalışanları kuruma çektiği gibi aynı zamanda iş-yaşam dengesini ve üretkenliklerini geliştirdiklerine dair kanıtlar bulunmaktadır. Yapılan bir araştırmaya göre uzaktan çalışanların, ofisten çalışanlara göre boş zamanlarında yılda yaklaşık 400 saat ek zaman

kazandıkları ortaya çıkmıştır (Bilginoğlu, 2021). IBM'nin 25.000 çalışanı üzerinde yaptığı araştırma sonucuna göre ofiste çalışanlar haftada ortalama 46 saat çalışırken; evden çalışanlar iş-yaşam çatışması olmadan haftada 50 saat çalıştıkları belirlenmiştir. Çocuk sahibi olan ve evden çalışan kadınlar haftada ortalama 40 saat çalışırken; ofiste çalıştıklarında ise iş yaşam dengesi gerilimi hissetmeden haftada sadece 30 saat çalışabildiklerini ifade etmişlerdir (McShane ve Von Glinow, 2016).

Uzaktan çalışmanın bir de bireylere ekonomik açıdan katkısı bulunmaktadır. Bu bağlamda yol/ulaşım giderleri, kıyafet harcamaları, yemek ve sigorta gibi giderlerden önemli tasarruf elde edilmektedir (ILO,2020). Bu çalışma modelinde yaşanacak yeri seçmedeki özgürlüğün kira giderleri üzerinden de tasarrufu sağladığını söylemek mümkündür. Örneğin Amerika Birleşik Devletleri Patent ve Ticari Marka Ofisi (USPTO)'nde çalışan bir patent denetçisinin ifadesi bu anlamda örnek oluşturmaktadır. "Yaşadığım yeni yerde Kuzey Virginia'daki maliyetin yaklaşık dörtte birine ve daha büyük bir ev satın alabildim. Tulsa Remote Şirketinin bulunduğu Oklahoma'daki Tulsa şehri gibi bazı yerleşim yerleri uzaktan çalışanları cezbetmek, yerel halkı kendine çekmek ve maliyetleri düşürmek için ortak çaba sarf ediyor. San Francisco'da iki yatak odalı bir dairenin ortalama kirası 4 bin 128 dolarken Tulsa'da ise bu dairenin kirası sadece 675 dolardır". Ayrıca uzaktan çalışma bilgi çalışanlarının, iyi iş imkanlarını garantileyebilmeleri, bunu kısıtlayan kurallar ve göçmenlik sorunlarıyla başa çıkmalarına da yardımcı olmaktadır (Choudhury, 2020:68).

2. Kurumlar Üzerindeki Etkileri

Kurumlarda çalışanların işi gören bireyler olarak baş rolde olmaları ama çalışma sonuçlarının toplumsal olması nedeniyle kurumsal etkinin hem bireysel hem de toplumsal sonuçlarını olduğunu söylemek mümkündür. Kurumlar açısından uzaktan çalışmanın yemek, ulaşım, kırtasiye, gayrimenkul ve enerji kullanımı üzerinde olumlu etkilerinin olduğu görülmektedir. Ayrıca uzaktan çalışma modeliyle çalışanların iş/yaşam dengesini sağlayarak daha moralli olmaları onların motivasyonlarına ve işyeri üretkenliğine de yansımaktadır. Bloom ve arkadaşlarının (2015) çağrı merkezi çalışanları üzerine yapmış oldukları araştırmada, uzaktan çalışma modeliyle çalışanların iş tatmini ve moral düzeylerinde artış ile yıpranma oranlarında azalış, yine üretkenliklerinde %13'lük bir artış ile işten ayrılma oranında %50 düzeyinde bir azalış olduğu tespit edilmiştir. Barrero ve arkadaşlarının (2021) yapmış olduğu bir araştırmada da evden çalışmaya kalıcı geçişin verimliliği toplamda %2.7 oranında arttırdığı belirtilmiştir.

Uzaktan çalışma şirketler için daha az ofis içi çalışan, daha az alan ihtiyacı ve daha düşük emlak maliyetleri anlamına gelmektedir. Amerika Birleşik Devletleri Patent ve Ticari Marka Ofisi (USPTO) 2015 yılında uzaktan çalışmadaki artışın tahminen 38,2 milyon dolar tasarruf sağladığını bildirmiştir (McShane ve Von Glinow, 2016).

Uzaktan çalışma programları ayrıca bir kurumun potansiyel yetenek havuzunu şirketten uzak bir konuma bağlı çalışanları da içerecek şekilde genişletmesi, verimliliğin sağlanması, daha düşük devir hızı oranı, yıpranma oranlarındaki düşüş, çalışan çeşitliliğinin artması, nitelikli işgücünün cezbedilmesi ve elde tutulması bakımından avantajlar yaratmaktadır (Harpaz, 2002; Naktiyok, 2001). Örneğin bazı USPTO çalışanları, tercih ettikleri bölgeleri sevdiikleri ama aynı zamanda buradaki sınırlı iş fırsatlarını fark ettikleri için daha çok çalışmaya ve şirkette daha uzun süre kalmaya motive olduklarını açıklamışlardır (Choudhury, 2020). Aynı şekilde uzaktan çalışma programları ile çalışanların hastalık iznini ve devamsızlığının azaltılabileceği, engelli ve yaşlı çalışanları istihdam etmeyi kolaylaştırabileceği gibi ofisteki az sayıda çalışana aracılık ederek ofis ve park maliyetlerini düşürebileceği de öngörülmektedir (Arvola vd. 2017; Moeckel, 2017). Meşhur (2010)'un Ankara'da gerçekleştirdiği bir araştırmaya göre artan iş verimliliği, maliyetlerin azalması, nitelikli elemanların istihdamı ve ofis mekân alanından tasarruf gibi sebeplerle uzaktan çalışmaya kurumların olumlu yaklaştıkları ortaya çıkmıştır.

3. Toplum Üzerindeki Etkileri

Uzaktan çalışma modeli ilk başta çalışanların ve kurumların ihtiyaçlarına yönelik bir iş modeli gibi görünse de toplumun ihtiyaçlarını da destekleyici bir çalışma modelidir. Uzaktan çalışma küçük çocuklu kadınlar, yaşlılar, engelliler, farklı din, etnik köken ve kültürden insanlar gibi toplumun daha geniş bir kısmını iş yaşamına çekerek onları destekleyici rol oynamaktadır. Barrero ve arkadaşlarının (2021) yapmış olduğu araştırmaya göre ankete katılan 5000 Amerikalıdan üniversite mezunu ve çocuğu olan kadınlar ile beyaz olmayan insanların daha fazla evden çalışma talebinin olduğu sonucu ortaya çıkmıştır.

Uzaktan çalışma özel ihtiyaçları olan bireyler için iş yaşamındaki ayrımcılığı azaltacaktır. Uzaktan çalışma ile çalışan engelli bireyler kendilerini daha konforlu bir çalışma ortamında hissedecek; çalışmayan engelli bireyler ise çalışma imkânı bulabilecektir (Shin, 2000; Harpaz, 2002; Meşhur, 2006, ILO, 2020). Berkün (2012) doktora çalışmasında bu çalışma biçiminin engelli bireylere yeni istihdam fırsatları sunarak âtil potansiyelin çalışma yaşamına kazandırılabilabileceğine dikkati çekmiştir.

Uzaktan çalışmanın kadın istihdamına katkı sağlayan bir boyutu vardır. Choudhury (2020)'nin BRAC International'da çalışan kadınlarla yaptığı görüşmede, daha önceleri uzak yerlere seyahat etmek ve ev işlerini başkalarına devretmek konusunda kültürel tabularla kariyerlerine sınır koyan kadınların önünü, uzaktan çalışma modelinin açtığı belirtilmiştir. Uzaktan çalışmanın kadın çalışanlara yönelik sunduğu bir fayda da çift kariyerli aileler sorununa da çözüm sunmasıdır. Çift kariyerli ailelerde genellikle eşlerden birinin kariyerinin diğerine öncelik taşınması yaygındır. Bu öncelik özellikle ülkemiz ve dünya genelinde de erkeğe ait olmaktadır. Bir patent denetçisi kadın çalışanın ifadeleri de bunu destekler niteliktedir. "Eşimin asker olması kariyerimi sürdürmemi engelliyordu. Uzaktan çalışma bu anlamda karşıma çıkan en anlamlı çalışma programı oldu. Hem eşimin peşinden apar topar herhangi bir eyalete gitmeme hem de evim ile topluma katkıda bulunmak için amaçlarımın peşinden gitmeme olanak sağladı" (Choudhury 2020:67).

Uzaktan çalışmanın diğer bir faydası da eski jenerasyonların çalışmasına olanak sağlamasıdır. Değişen yaşam koşulları, artan geçinme maliyeti 64 yaş üstü bireylerin emeklilik planlarını ertelemesine ya da emeklilik sonrası da çalışma gereksinimine neden olmuştur. Uzaktan çalışma sayesinde bu bireyler her gün işe gitmek zorunda kalmayacakları için daha az yorgunluk ve iş stresi yaşayacak ayrıca yeni nesil ile birlikte aynı fiziksel ortamı paylaşmayacakları için onların hızına nasıl yetişirim algısı ya da kuşak çatışması gibi bazı sorunların da önüne geçilebilecektir (Shin vd. 2000).

Uzaktan çalışmanın bir başka sosyal faydası ulaşım ve erişimin zor olduğu izole alanlarda istihdam yaratmak ve böylece bölgesel dengesizliklerin azaltılmasına katkıda bulunmaktır. Ayrıca şehir merkezlerinde iş bulamayan yetenekli olmalarına rağmen kırsal yerleşim yerlerinde hayatını sürdürmeye çalışan bireyleri de uzaktan çalışma ile iş gücüne kazandırmak sürdürülebilir ekonomi bakımından topluma yarar sağlayabilir. Başka bir açıdan da uzaktan çalışma modeli, kurumları genellikle gelişmekte olan pazarlara, küçük kasabalara ve kırsal bölgelere zarar veren beyin göçünü tersine çevirme potansiyeline sahiptir. Uzaktan çalışma şehir yapılarını da değiştirmektedir. İş bulmak için başka bir şehre göç edenler artık kendi yaşam yerlerinde kalabilmektedir. Uzaktan çalışmayla birlikte çalışanlar köyelerine, başka şehir ya da daha kırsal alanlara gitme eğilimi göstermeye başlamıştır (Dinç, 2021).

Son olarak uzaktan çalışmanın çevreye olan faydaların da söz etmek gerekir. Uzaktan çalışmanın kısa tarihçesi kısmında belirtildiği gibi uzaktan çalışma kavramı 1970'li yıllardaki petrol krizinden sonra enerji tasarrufu amaçlı öne sürülmüştü. Günümüzde de artan geçinme maliyeti, kentlerin

doluluğu ve kirliliği, trafik sıkışıklığı, yaşanan salgın ve doğal afetler nedeniyle uzaktan çalışmanın bir trend olarak uygulanmaya devam ettiği görülmektedir. Bu çalışma modelinin trafik sıkışıklığını azaltma, araçların neden olduğu hava ve gürültü kirliliğini azaltması, olası kazaları önlemesi ve yol bakım-onarımı gibi maliyetleri azaltması üzerinde olumlu etkilerinin olduğu değerlendirilmektedir. Örneğin 2018'de Amerikalıların işe gidip gelme süresi ortalama 27,1 dakika yani haftada yaklaşık 4,5 saattir. Bu gidiş gelişlerin uzaktan çalışma ile ortadan kaldırılması, özellikle çoğu insanın arabayla işe gidip geldiği yerlerdeki emisyon oranlarında ciddi bir azalma sağlamıştır. USPTO şirketi uzaktan çalışanlarının 2015 yılında merkeze gitmiş olsalardı 84 milyon daha fazla mil yol kat edeceklerini, gitmemiş olmalarının da karbon emisyonlarını 44 bin tondan fazla azalttığını ölçümlenmişlerdir (Choudhury, 2020). Başka bir deyişle sürdürülebilir bir çevreyi destekleyen işletmeler, bu çalışma modeli ile çevreye verdikleri zararı da en aza indirebilir. Bu bağlamda uzaktan çalışmanın enerji tasarrufu ve çevre sağlığı üzerine olumlu etkileri kapsamında sürdürülebilir bir yönetim stratejisi olarak da kullanılmasının uzun vadede sürdürülebilir kalkınmaya önemli katkılar sağlayacağı söylenebilir.

4. Uzaktan Çalışmanın Olumsuz Etkileri

Uzaktan çalışmanın farklı kaynaklarda bireyler, kurumlar ve toplum geneli üzerinde olumsuz etkilerinin olduğuna değinilmiştir, bu etkiler şu şekilde değerlendirilebilir:

- Ev-iş yaşam dengesinin bozulması, iş ve ev alanı sınırlarının korunamaması (Bilginoğlu,2021; Mustajab vd., 2020)
- Sosyal iletişim eksikliği, azalan aidiyet, sosyal izolasyon, dikkat dağınıklığı, motivasyon sorunları (Harpaz, 2002; Meşhur, 2010; Tuna ve Türkmendağ, 2020; Dale,2022)
- Profesyonel yardım eksikliği, donanım ve teknik destekten mahrum kalma (Harpaz, 2002; Baycık vd.,2021; Gönüllü, 2021)
- Daha uzun süre çalışma ve bağlantıyı kesememe problemi (Baycık vd.,2021, Ölçer, 2004)
- Artan elektrik ve internet maliyetleri (Gönüllü, 2021)
- Uzaktan çalışmanın her kişi, iş veya sektöre uygun olmaması (Deloitte, 2020)
- Kariyer gelişimi yönündeki kaygılar, statünün korunması ve terfi yönündeki endişeler (Ölçer, 2004; Bloom vd, 2015, Gönüllü, 2021)
- Çalışanların kurumla özdeşleşmesi ve örgütsel bağlılık geliştirmelerinin zayıflaması (Tuna ve Türkmendağ, 2020)

- Çalışma kültürünün gelişmesi ve sürdürülmesi yönündeki endişeler (Sarıbay, 2021)
- Artan bilişim teknolojileri talepleri, güvenlik sorunları (ILO, 2020)
- Performansın izlenmesi ve ölçülmesindeki zorluklar (Naktiyok, 2001, ILO,2020)
- Çalışanların izlenmesindeki güçlükler, sanal kaytarma davranışının artması (Ölçer, 2004)

Değerlendirme

Uzaktan çalışma modeli 50 yılı aşkın bir süredir var olan ve pandemi süresince insanların ve kurumların hayatlarını sürdürebilmelerine olanak sağlayan bir çalışma şekli olmuştur. Covid-19 pandemisi ile bireyler, kurumlar ve toplumlar öncelikle hayatta kalabilmek için yeni yaşam stratejileri geliştirmişlerdir (Friedman, 2020). Bu yaşam stratejilerinden biri de uzaktan çalışma olmuştur. Uzaktan çalışma, zorunlu dijital dönüşüm ile hayatın normal haline gelmiştir. Salgının resmi olarak duyurulduğu tarihten bu yana uzaktan çalışmanın geleceğinin ne olacağı, çalışanları ve kurumları nasıl bir çalışma ortamının beklediği, bu durumun toplum üzerindeki etkilerinin neler olacağına dair sorular halen daha önemini korumaktadır. Bu noktada uzaktan çalışmanın çevresel ve küresel şartlar göz önünde bulundurulduğunda, olası bir salgın ya da doğal afetlere karşı aksiyon alınmasını sağlayan insanları ve toplumları koruyan, dijital dönüşüme uygun tüm sektörlerde uygulanmaya devam edeceğini söylemek mümkündür.

Uzaktan çalışma modeli ile ilgili öncelikle her sektör, kurum ya da iş için uygun olmadığını belirtmesi gerekir. Belirli sektörlerde, örneğin yazılım, mimarlık, müşteri hizmetleri, rutin bilgi işleme, tasarım, satış, danışmanlık, finans, bankacılık, sigortacılık ve eğitim gibi alanlarda uzaktan çalışma oldukça uygun bir uygulamadır. Ancak işin doğası gereği üretim sektörü, tarım, turizm ve ulaştırma gibi hizmet sektörleri evden çalışmaya uygun sektörler değildir. Deloitte (2020)'in Türkiye genelinde 17 farklı ilden 334 katılımcı ile gerçekleştirdiği araştırmanın sonucu bunu desteklemektedir. Boston Consulting Group'un yaptığı 12.000'den fazla profesyonelin katıldığı araştırmanın sonucu uzaktan çalışmanın her iş için uygun olmadığını göstermektedir. Araştırmaya göre bireysel görevlerde çalışanlar uzaktan çalışma modelinde kendilerini %76 oranında daha üretken bulurken; iş birliği ve ekip çalışması gerektiren işlerde ise bu oran %44'e gerilemektedir.

Birey açısından uygunluk durumuna bakıldığında toplumda ayrımcılığa uğrayan kadınlar, engelliler gibi bireyler açısından avantajlı görülen bir istihdam şekli olarak değerlendirilebilir. Kadınların erkeklere

oranla toplumsal cinsiyet rollerinden dolayı ev işleri, çocuk bakımı gibi işlerle daha fazla ilgilenmelerinden dolayı bu çalışma şekli ile onlara iş yaşamlarında kolaylık sağlayabilmektedir. Engelli bireyler içinde işe gidip gelirken harcayacakları zaman, maliyet ve ulaşımda karşılaşılabilecekleri engeller nedeniyle evden çalışmalarının daha rahat bir çalışma şekli olacağı söylenebilir. Aynı zamanda işyerlerinde ayrımcılığa uğrayan bireyler içinde avantajlı görünmektedir. Uzaktan çalışma ayrıca dijital teknolojinin hızla yayıldığı ve internetin geniş kitlelere ulaştığı dönemde büyüyen Y kuşağı ve dijital dünyanın doğal bir parçası olarak büyüyen Z kuşağına mensup bireyler için uygun bir iş yapma modeli olarak da değerlendirilebilir.

Uzaktan çalışmanın iş ve yaşam dengesine yönelik etkileri hem olumlu hem de olumsuz olarak değerlendirilmektedir. Evde geçirilen zaman, çocukların yaşı, evde bakıma ihtiyaç duyan aile üyelerinin varlığı ve evin çalışmaya uygunluğu gibi değişkenler uzaktan çalışmanın iş ve aile yaşamına olan etkisini olumsuz yönde değiştirebilmektedir (Harpaz, 2002). Bazı bireyler uzaktan çalışmada elverişli bir ev ortamı oluşturmakta zorluk çekebilme, özellikle çocuklar ebeveynlerini çalışırken bölme eğiliminde olduklarından bireylerin verimliliği düşebilmektedir. Bunların dışında uzaktan çalışmada verimlilik adına kendi kendini motive edebilme, öz disiplinli, az denetimle çalışabilme, etkin iletişim kurabilme, sorun çözme becerisi gelişmiş, kendi iş programlamasını yapabilen, içedönük, sorumluluk sahibi ve duygusal açıdan istikrarlı (beş büyük kişilik modeli) olan bireylerin daha başarılı olabileceğini söylemek mümkündür.

Uzaktan çalışmanın hem birey hem de kurum olarak bütüncül ve olumlu ve olumsuz olmak üzere iki yönde değerlendirmek gerekirse o uzaktan çalışma sayesinde bireyler iş ortamının yarattığı stresten etkilenmeyeceklerdir. Erken kalkmadıkları ve işe geç kalmama adına trafik stresine girmedikleri için de yine çalışanların stres seviyelerinin bu durumdan olumlu etkileneneceğini söylemek mümkündür. Böylece yorgunluk, verimsizlik, işten kaytarma, dedikodu ve gönülsüz çalışma gibi durumların önüne geçilecektir. Ayrıca işe gidip-gelirken harcanan zamanların yerine kendisi, ailesi ya da yakın çevresine ayırdığı zamanla daha enerjik, daha moralli ve daha az yorgun bireylerin olmasının hem bireysel hem de toplumsal sağlığa büyük katkıları vardır. Aynı zamanda ofiste gün içinde hızlı ve sağlıklı yiyecekler tüketme yerine evde daha sağlıklı yiyeceklerin tüketilmesinin de birey ve toplum sağlığı üzerine olumlu etkileri vardır. Bunların dışında uzaktan çalışma, toksik bir çalışma ortamına maruz kalanlar ile mobbinge uğrayan çalışanların da işgücünü verimli kullanmalarına olanak sağlayarak hem bireysel hem de kurumsal verimliliğe katkı sağlamaktadır. Birey ve

toplum sağlığını destekleyici diğer bir husus da uzaktan çalışmanın doğa dostu bir çalışma modeli olarak sürdürülebilir kalkınmayı desteklemesidir.

Uzaktan çalışma, yalnızlık ve sosyal izolasyon riskini artırabilir. Uzaktan çalışma ile ortaya çıkan sınırlı iletişim, bireyleri yüz yüze etkin iletişimden uzaklaştırarak diğer insanlarla duygusal açıdan iletişim kurmalarını engel olmaktadır. Bu modelle çalışanların üstleriyle ve meslektaşlarıyla sosyalleşme imkânının azalması çalışanlarda izolasyon duygusunun gelişmesine neden olabilmekte ve motivasyonlarını etkileyebilmektedir. Böylece işe ve sosyal çevresine yabancılaşmış bireylerin kurumlarına olan aidiyet duyguları ve iş tatminleri azaldıkça kurumların örgüt kültürü yaratma, örgütsel bağlılığı ve öğrenen organizasyonlar olma kabiliyetlerinin zayıflayacağına dikkati çekmek gerekir.

Son olarak bireylere, topluma ve çevreye fazlaca olumlu etkileri bulunan bu çalışma modelinin doğası gereği teknolojik yöntemlerle iletişimi sağlamasının ilerleyen süreçte sosyal iletişimi zayıflatarak toplumsal iletişim kopuklarına sebep olabileceği sosyolojik açıdan en büyük sorun olarak değerlendirilebilir. Ancak uzaktan çalışmanın olası bir afet ya da salgınlara hazırlıklı olma ve sürdürülebilir bir çevre yaratma konusundaki önemli katkıları nedeniyle ilerleyen zamanlarda vazgeçilmemesi gerektiği ancak hem ev hem de kurumdan çalışarak sosyal iletişimin azalmadığı karma/hibrit modellerin oluşturulmasının faydalı olacağı düşünülmektedir.

Çıkar Çatışması Bildirimi: Yazar, çıkar çatışması bildirmemiştir.

Kaynakça

Aguilera, A., Lethiais, V., Rallet, A. & Proulhac, L. (2016). Home-based telework in France: Characteristics, barriers, and perspectives. *Transportation Research Part A: Policy and Practice*, 92, 1-11.

Aksoy, C.G., Barrero J.M., Bloom, N., Davis, S.J., Dolls, M. & Zarate, P. (2023). Time savings when working from home. *IZA Institute of Labor Economics*, 1-10.

Arvola, R., Tint, P., Kristjuhan, Ü., & Siirak, V. (2017). Impact of telework on the perceived work environment of older workers, *Scientific Annals of Economics and Business*, 64(2).

Barrero, J.M., Bloom, N. & Davis, S.J. (2021). İnsanları tam zamanlı olarak ofise dönmeye zorlamayın. *Harvard Business Review Türkiye*. <https://hbrturkiye.com/blog/insanlari-tam-zamanli-olarak-ofise-donmeye-zorlamayin>

Barrero, J.M., Bloom, N. & Davis, S.J. (2021, April 22). *Why working from home will stick*. University of Chicago, Becker Friedman Institute for Economics Working Paper No. 2020-174. https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=3741644

Baruch, Y. (2003). The status of research on teleworking and an agenda for future research. *International Journal of Management Reviews*, 3, 113- 129.

Baycık, G., Doğan, S., Yangın Dulay, D. & Yay, O. (2021). COVID 19 pandemisinde uzaktan çalışma tespit ve öneriler. *Çalışma ve Toplum*, 3(70), 1683–1728.

Berber, A. (2013). *Klasik yönetim düşüncesi, geleneksel ve klasik paradigmalara klasik ve neo-klasik örgüt teorileri*. Alfa Basım Yayım Dağıtım A.Ş.

Berkün, S. (2012). *Özürülerin istihdamında ev esaslı tele çalışma (Evde tele çalışma): Bursa ili belediyelerinden örnekler*. (Doktora Tezi), Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Bilginoğlu, E. (2021). COVID-19 pandemisi sırasında uzaktan çalışmanın artan önemi: Bilinen yanlışlar ve doğruları. *Çalışma ve Toplum Dergisi*, 2, 1099-1146.

Bloom, N., Liang, J., Roberts, J. & Ying Z.Y. (2015). Does working from home work? Evidence from a Chinese experiment. *The Quarterly Journal of Economics*, 165-218. <https://doi.org/10.1093/qje/qju032>

Burgaz, E. (2021a, 30 Eylül). *Finlandiya'da ormanlara kurulan mikro çalışma istasyonları*. <https://bigumigu.com/haber/finlandiya-da-ormanlara-kurulan-mikro-calisma-istasyonlari/>

Burgaz, E. (2021b, 21 Mayıs). *Yüzen kapsül ofisler*. <https://bigumigu.com/haber/yuzen-kapsul-ofisler-enclaves/>

Choudhury, P. (2020, November). Herhangi bir yerden çalışma yaklaşımını benimsediğimiz bir gelecek. *Harvard Business Review Türkiye*, 9(11), 64-73.

Dale, G. (2022). *Uzaktan çalışma devrimi başarılı, üretken ve yetkin uzaktan çalışma için etkili ipuçları*. İstanbul. Nova Kitap.

Deloitte Global (2020, Nisan). İşin geleceği, uzaktan çalışma sisteminde organizasyonel dayanıklılığı korumak. *Deloitte Türkiye*. <https://www2.deloitte.com/tr/tr/pages/human-capital/articles/in-gelece-i-uzaktan-calma-sisteminde-organizasyonel-dayankil-k.html#>

Dinç, F.M. (2021, March). Evden çalışan çalışana. *Z Raporu*, 22, 44-49.

Dishman, L. (2019, April, 16). No, remote work isn't a "new" perk—it's been around for about 1.4 million years. *Fast Company*, <https://www.fastcompany.com/90330393/the-surprising-history-of-working-from-home>

Drucker, P. F. (1992). *Managing for the future*. New York: Butterworth-Heinemann.

Dockery, M. & Bawa, S. (2020, May 8). Working from home in the COVID-19 lockdown, Bankwest Curtin Economics Centre Research Brief COVID-19, https://bcec.edu.au/assets/2020/05/BCEC-COVID19-Brief-4_Working-from-home.pdf

Dulay Yangın, D. (2016). 6715 Sayılı Yasa'nın uzaktan çalışmaya ilişkin hükümleri ve değerlendirilmesi. *Sicil İş Hukuku Dergisi*, 36, 148-171.

Ernst & Young (2020a, November 13). Çalışma dünyasının geleceği: COVID-19 ve yeni normal. *Ernst & Young Global Limited*, https://www.ey.com/tr_tr/ey-turkiye-yayinlar-raporlar/calisma-dunyasinin-gelecegi

Ernst & Young (2020b, November 17). Why remote working is the way forward, https://www.ey.com/en_gl/alliances/why-remote-working-is-the-way-forward.

Eurofound & ILO. (2017). *Her zaman, her yerde çalışmak: iş dünyasına etkileri*. Lüksemburg ve Cenevre: Avrupa Birliği ve ILO Yayın Ofisi.

Ferrell, O.C., Hirt, G., A. & Ferrell, L. (2017), *İşletme* (U. Akkücü, Ed.). Nobel Akademik Yayıncılık. (Original work published 2013).

GitLab. (2021, April 27). 2021 Remote work report [Press release]. <https://about.gitlab.com/press/releases/2021-04-27-annual-gitlab-remote-work-report.html>

Griffis, H. (2023). Key insights from the 2023 state of remote work <https://buffer.com/resources/insights-2023-state-of-remote-work/>

Gönüllü, C. (2021). Türkiye’de “Tele Çalışma” üzerine sosyolojik bir değerlendirme: Gölge çalışanlar. *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 38(1), 41-57.

Harpaz, I. (2002). Advantages and disadvantages of telecommuting for the individual, organization and society. *Work Study*. 51(2), 74-80.

Hartig, T., Kylin, C., & Johansson, G. (2007). The telework tradeoff: Stress mitigation vs. constrained restoration. *Applied Psychology*, 56(2), 231-253.

Huang, Z., Becky, PY L. & Axhausen, K.W. (2023). Travel behaviour changes under work-from-home (WFH) arrangements during COVID-19. *Travel Behaviour and Society*, 30, 202-211.

International Labour Organization (ILO), (2020). *COVID-19: Guidance for labour statistics data collection*. ILO Technical Note.

Kaufman E., Lovich, D., Bailey, A., Messenböck, R. & Schuler, F. (2020). *Remote work works-where do we go from here?*. BCG. <https://www.bcg.com/publications/2020/remote-work-works-so-where-do-we-go-from-here>

Keser, A. & Kümbül Güler, B. (2016). *Çalışma psikolojisi*. Kocaeli: Umutepe Yayınları.

Kizza, M. J., (2013). *Ethical and social issues in the information age*. Springer-Verlag London.

Koçel, T. (2003). *İşletme yöneticiliği*. İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım.

McShane, S.L., & Von Glinow, M.A. (2016). *Örgütsel davranış* (A. Günsel & S. Bozkurt, Eds.). Nobel Akademik Yayıncılık. (Original work published 2014)

Meşhur, H. (2006). *Engellilerin bir istihdam seçeneği olarak tele çalışma: modellenmesi ve modelin kent planlama açısından irdelenmesi*. (Doktora Tezi), Selçuk Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Konya.

Meşhur, H. (2010). Organizasyonların tele çalışmaya ilişkin tutumlarına yönelik bir araştırma. *Dokuz Eylül Üniversitesi İktisadi İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 25(1), 1-24.

Moeckel, R. (2017). Working from home: Modeling the impact of telework on transportation and land use. *Transportation Research Procedia*, 26, 207- 214.

Mustajab, D., Bauw, A., Irawan, A., Rasyid, A., Aldrin Akbar, M. & Amin Hamid, M. (2020). COVID-19 Pandemic: What Are The Challenges And Opportunities For E-Leadership?. *Fiscaoeconomia*, 4(2), 483-497.

Narayanan, L., Shanker M., Michel P., & Prosper B. (2017). Telecommuting: The work anywhere, anyplace, anytime organization in the 21st century. *Journal of Marketing & Management*, 8(2), 47-54.

Naktiyok, A. (2001). Yer ve zaman kavramından bağımsız çalışma: Bireysel etkileri üzerine bir uygulama. *Dokuz Eylül Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 16(2), 49-60.

Nickson, D. & Siddons, S. (2011). *Remote working linking people and organizations*. USA: Routledge Taylor&Francis Group.

Nomad List, Remote OK & Buffer Company (2023). State of remote work 2023 [Araştırma raporu]. <https://buffer.com/state-of-remote-work/2023>

Ölçer, F. (2004). Telework: 21. yüzyılın yeni çalışma biçimi. *Öneri Dergisi*, 6(22), 145-165.

Perry, S., J., C., Rubino, E. & Hunter, M. (2018). Stress in remote work: Two studies testing the demand-control-person model. *European Journal of Work and Organizational Psychology*, 27(5), 577-593.

Robbins, S.P., Decenzo, D., A. & Coulter, M. (2016). *Yönetimin esasları* (A. Ögüt, Ed.). Nobel Akademik Yayıncılık. (Original work published 2013).

Robison J. and Hickman, A. (2021, February 19). Leading teams forward, advised by Gallup Remote Work Trends, Gallup. <https://www.gallup.com/workplace/329726/leading-teams-forward-advised-gallup-remote-work-trends.aspx>

Sarıbay, B. (2021). The relationship between remote work and organizational culture. In Özer Torgalöz, A. & Batuk Ünlü, S. *Remote and Hybrid Working: Varinats, Determinations, Outcomes*. Berlin, Peter Lang GmbH.

Shin, B., El Sawy, O. A., Sheng, O. R. L., & Higa, K. (2000). Telework: Existing research and future directions. *Journal of organizational computing and electronic commerce*, 10(2), 85-101.

Tan, G. (2007). *A tipik iş sözleşmelerinden evde çalışma ve tele çalışma*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Başkent Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 47-48.

The Economist (2021, April 8). A bright future for the world of work. <https://www.economist.com/special-report/2021/04/08/a-bright-future-for-the-world-of-work>

Toffler, A. (2018). *Üçüncü dalga bir fütürist ekonomi analizi klasiği*. Koridor Yayıncılık.

Torlak, Ö. & Işık, İ. (2021), Esnek çalışmada psikososyal riskler. *Artıbülden*, 42-46.

Tuna, A. A. & Türkmendağ, Z. (2020), Covid 19 pandemi döneminde uzaktan çalışma uygulamaları ve çalışma motivasyonunu etkileyen unsurlar. *İşletme Araştırmaları Dergisi*, 12(3), 3246-3260.

Wigert, A. & Agrawal, S. (2022, August 31), Returning to the office: The current, preferred and future state of remote work. <https://www.gallup.com/workplace/397751/returning-office-current-preferred-future-state-remote-work.aspx>

Wilkie, D. (2020, June 23). Will remote work hinder careers? <https://www.shrm.org/resourcesandtools/hr-topics/people-managers/pages/coronavirus-career-progression-.aspx>

FEMİNİST SOSYAL HİZMET BAKIŞ AÇISINDAN KADIN MÜLTECİLER

*Hülya KARAKARTAL**

*Derya ŞAŞMAN KAYLI***

Öz

Bu derleme makale, göç süreçlerinin kadınları erkeklerden daha olumsuz etkilediği bir bağlamda, göçün etkilerini feminist bir bakış açısıyla incelemeyi amaçlamaktadır. Makale, kadınlar ve göç olgusunu ele alırken özel olarak Suriyeli mülteci kadınları ele almaktadır. İlk olarak, göçün aktörlerini ulusal ve uluslararası mevzuat çerçevesinde tartışmakta ve resmi kurumlar tarafından sunulan istatistik verileriyle Türkiye'deki Suriyeli vatandaşların durumuna odaklanmaktadır. Mülteci kadınlar, "kadın" ve "mülteci" kimliklerinden dolayı çeşitli toplumsal cinsiyet eşitsizlikleri ile karşı karşıya kalmaktadır. Bu makale de kadınlar için göçün aşamalarını ve göçün cinsiyetlendirilmesini ele almakta, göç sırasında kadınların deneyimlediği çeşitli şiddet türlerine dikkat çekmekte ve göçün kadınlar üzerinde yarattığı dezavantajları ve buna bağlı olarak insan hakları ihlallerine değinmektedir. Kadınların özel ihtiyaçlarını eksiksiz bir şekilde karşılamak ve yaşamın karmaşıklıklarıyla başa çıkmalarını sağlamak, feminist sosyal hizmetin bir parçasıdır. Bu nedenle, toplumsal cinsiyet eşitsizlikleri ve kadın kimlikleri nedeniyle mülteci kadınların yaşadığı bu insan hakları ihlallerini önlemek ve haklara ve hizmetlere erişimlerini sağlamak için feminist sosyal hizmet uygulamalarının önemine vurgu yapmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Feminizm, Sosyal Hizmet, Feminist Sosyal Hizmet, Kadın, Mülteci.

Women Refugees from a Feminist Social Work Perspective

Abstract

This review article aims to examine the effects of migration from a feminist perspective, in a context where migration processes disproportionately impact women compared to men. Specifically, the article

*Öğr. Gör., İzmir Kavram Meslek Yüksek Okulu, Sosyal Hizmetler Bölümü, hulya.karakartal@kavram.edu.tr; ORCID: 0000-0002-5627-8402

**Doç. Dr., Manisa Celal Bayar Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Fakültesi, Sosyal Hizmet Bölümü, dsasmankayli@gmail.com; ORCID: 0000-0001-7949-2332

Makale Gönderim Tarihi: 26/07/2023, **Makale Kabul Tarihi:** 05/09/2023

focuses on Syrian refugee women when addressing women and the phenomenon of migration. Firstly, it discusses the actors of migration within the framework of national and international legislation and focuses on the situation of Syrian citizens in Turkey through official statistical data provided by governmental institutions. Refugee women face various forms of gender inequality due to their "woman" and "refugee" identities. This article also addresses the stages of migration for women, the gendering of migration highlights various forms of violence experienced by women during migration and discusses the disadvantages that migration imposes on women, leading to human rights violations. Meeting the specific needs of women and enabling them to cope with the complexities of life is an integral part of feminist social work. Therefore, it emphasizes the importance of feminist social work practices in preventing these human rights violations experienced by refugee women due to gender inequalities and women's identities, and in ensuring their access to rights and services.

Keywords: Feminism, Social Work, Feminist Social Work, Woman, Refugee

Giriş

Göç olgusu ile ilgili olarak farklı tanımlamalar yapılmaktadır ve bu tanımlamalar göçü farklı yönlerden ele almaktadır. İçduygu ve Ünalın'a (1998, s.38) göre göç, insanların belirli bir süre içinde bir yerleşim bölgesinden başka bir bölgeye geçişi olarak tanımlarken; Tomanbay (1999, s.103)'ın yapmış olduğu tanımda ise; bir kişinin, ailenin, grubun ya da topluluğun, içinde yaşadıkları toplumu ekonomik, siyasi, kültürel gibi çeşitli nedenlerle terk ederek, başka bir topluluk içerisine yerleşerek yaşamlarını sürdürmek amacıyla yer değiştirmesi olarak tanımlanmaktadır. Bir başka tanımda ise göç, insanların çalışmak, daha iyi işler, daha iyi bir gelecek, evlilik ve siyasi hayattan kaçmak amacıyla katıldıkları bir süreç olarak tanımlanmaktadır (Bhugra, 2004, s.243). Nedeni her ne olursa olsun, göç, özünde bir "yer değiştirme hareketi" olarak tanımlansa da toplumun sosyal, politik, ekonomik ve kültürel yapısı ile yakından ilişkili olup, toplumu derinden etkileyen ve dönüştüren bir sosyal olay olarak ifade edilebilir. Bir başka ifadeyle, sadece coğrafi olarak yer/mekân değiştirme hareketi olarak kalmayıp aynı zamanda göç; ekonomik, kültürel, sosyal ve siyasi yönleriyle toplum yapısını değiştiren nüfus hareketidir (Özer, 2004, s.1).

Göç eden bireylerin statüsüne ilişkin, ulusal ve uluslararası mevzuatlar içerisinde “mülteci, sığınmacı, göçmen ve geçici koruma” gibi farklı özel tanımlamalar bulunmaktadır. 1948 tarihli “İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi (İHEB)”nin on dördüncü (14.) maddesinde ifade edildiği üzere; “Herkesin zulüm altında başka ülkelere sığınma ve sığınma olanaklarından yararlanma hakkı vardır” (İHEB, 1948). Mülteci tanımının ilk kez yer aldığı ve mültecilerin haklarının düzenlendiği en önemli belgelerden biri olan 1951 tarihli “Cenevre Sözleşmesi”nin birinci (1.) maddesinde “mülteci” tanımı;

“...ırkı, dini, tabiiyeti, belli bir toplumsal gruba mensubiyeti veya siyasi düşünceleri yüzünden, zulme uğrayacağından haklı sebeplerle korktuğu için vatandaşı olduğu ülkenin dışında bulunan ve bu ülkenin korumasından yararlanamayan ya da söz konusu korku nedeniyle, yararlanmak istemeyen yahut tabiiyeti yoksa ve bu tür olaylar sonucu önceden yaşadığı ikamet ülkesinin dışında bulunan, oraya dönemeyen veya söz konusu korku nedeniyle dönmek istemeyen kişidir” şeklinde yer almaktadır (Cenevre Sözleşmesi, 1951).

Uluslararası Göç Örgütü’nün (IOM) yapmış olduğu “sığınmacı” ve “göçmen” tanımlamaları ise şu şekildedir;

“Sığınmacı: Zulüm veya ciddi zarardan korunmak amacıyla, kendi ülkesi dışında bir ülkede güvenlik arayışında olan ve ilgili ulusal ya da uluslararası belgeler çerçevesinde mültecilik statüsüne ilişkin yaptığı başvurunun sonucunu bekleyen kişi” (IOM, 2013, s.74).

Göçmen tanımı ise;

“Uluslararası ölçekte, evrensel olarak kabul edilmiş bir ‘göçmen’ tanımı bulunmamaktadır. Göçmen terimi genellikle, bireyin göç etme kararını, zorlayıcı dış faktörlerin müdahalesi olmaksızın kendi özgür iradesiyle ve ‘kişisel uygunluk’ sebepleriyle aldığı tüm durumları kapsar şekilde anlaşılmıştır. Dolayısıyla bu ifade, maddi ve sosyal koşullarını iyileştirmek ve kendileri ve ailelerine ilişkin beklentilerini geliştirmek amacıyla başka bir ülkeye veya bölgeye hareket eden kişiler ve aile fertleri için geçerli kabul edilmiştir. Birleşmiş Milletler göçmeni, sebepleri, gönüllü olup olmaması, göç yolları, düzenli veya düzensiz olması fark etmeksizin yabancı bir ülkede

bir yıldan fazla ikamet eden bir birey olarak tanımlar. Bu tanım kapsamında, turist veya iş adamı statüsüyle daha kısa sürelerde seyahat eden kişiler göçmen olarak değerlendirilmemektedir. Ancak yaygın kullanım, tarım ürünlerinin ekimi veya hasadı için kısa sürelerde seyahat eden mevsimsel tarım işçileri gibi kısa dönemli göçmenlerin bazı türlerini de kapsar” (IOM, 2013, s.37).

Türkiye'nin ulusal mevzuatında yer alan, “6458 Sayılı Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu (YUKK)” altmış birinci (61.) maddesinde “mülteci” tanımı;

“Avrupa ülkelerinde meydana gelen olaylar nedeniyle; ırkı, dini, tabiiyeti, belli bir toplumsal gruba mensubiyeti veya siyasi düşüncelerinden dolayı zulme uğrayacağından haklı sebeplerle korktuğu için vatandaşı olduğu ülkenin dışında bulunan ve bu ülkenin korumasından yararlanamayan ya da söz konusu korku nedeniyle yararlanmak istemeyen yabancıya veya bu tür olaylar sonucu önceden yaşadığı ikamet ülkesinin dışında bulunan, oraya dönemeyen veya söz konusu korku nedeniyle dönmek istemeyen vatansız kişiye statü belirleme işlemleri sonrasında mülteci statüsü verilir” şeklinde yer almaktadır (YUKK, 2013).

İlgili kanun içerisinde doksan birinci (91.) maddede yer alan “geçici koruma” statüsüne ilişkin tanımlama ise şöyle ifade edilmiştir;

“Ülkesinden ayrılmaya zorlanmış, ayrıldığı ülkeye geri dönemeyen, acil ve geçici koruma bulmak amacıyla kitlesel olarak sınırlarımıza gelen veya sınırlarımızı geçen yabancılara geçici koruma sağlanabilir. Bu kişilerin Türkiye'ye kabulü, Türkiye'de kalışı, hak ve yükümlülükleri, Türkiye'den çıkışlarında yapılacak işlemler, kitlesel hareketlere karşı alınacak tedbirlerle ulusal ve uluslararası kurum ve kuruluşlar arasındaki iş birliği ve koordinasyon, merkez ve taşrada görev alacak kurum ve kuruluşların görev ve yetkilerinin belirlenmesi, Cumhurbaşkanı tarafından çıkarılacak yönetmelikle düzenlenir” (YUKK, 2013).

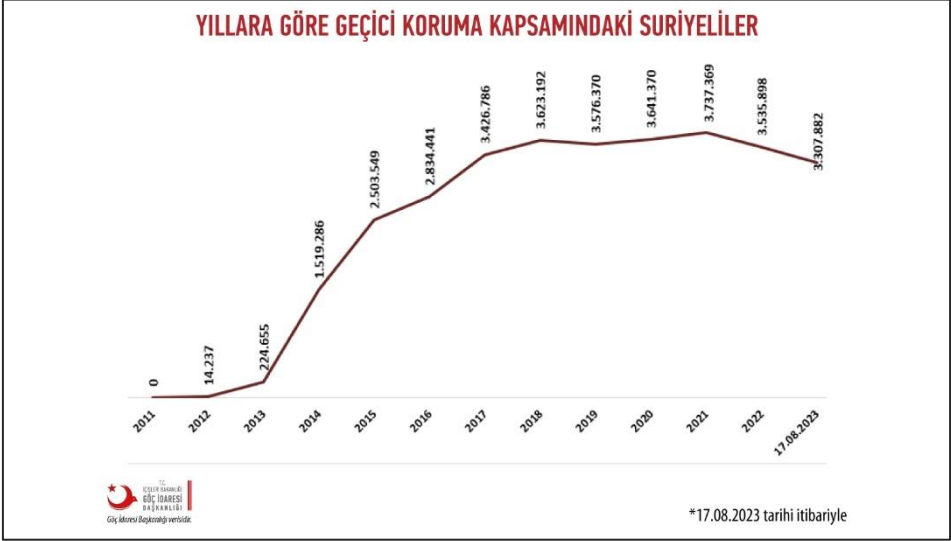
Türkiye, Mültecilerin Statüsüne İlişkin 1951 Sözleşmesi ve 1967 Protokolü'ne taraf olup, 1951 Sözleşmesi'ndeki “coğrafi” sınırlamayı koruyarak, Avrupa dışında meydana gelen olaylar nedeniyle “yerinden

edilen” ve yeni bir yerleşim yeri arayan insanlar için en çok tercih edilen ülke konumundadır ve kalıcı çözüm olarak sığınmacıların üçüncü bir ülkeye yerleştirme işlemlerine yönelik çalışmalarını sürdürmektedir (T.C. İçişleri Bakanlığı Göç İdaresi Başkanlığı, 2023). Türkiye, uluslararası standartlara uygun, etkin bir ulusal sığınma sistemi oluşturmak için yasal ve kurumsal anlamda birtakım reformlar yapılmaktadır. Nisan 2013'te Türkiye'nin ilk iltica yasası olan “6458 Sayılı Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu” (YUKK), parlamento tarafından onaylanarak, 11 Nisan 2014'te yürürlüğe girmiştir. İlgili kanun, Türkiye'nin ulusal sığınma sisteminin temel noktalarını belirlemekte ve Türkiye'deki tüm yabancılar için politika oluşturma ve işlemlerden sorumlu ana birim olarak Göç İdaresi Başkanlığı'nın kurulmasını sağlamıştır. Ayrıca, Türkiye 22 Ekim 2014 tarihinde Türkiye'de geçici koruma sağlananların hak ve yükümlülükleri ile prosedürlerini belirleyen Geçici Koruma Yönetmeliği (GKY)'ni kabul etmiştir (YUKK, 2013). Türkiye'ye sığınan Suriye vatandaşları, sürecin başında politik söylemler ve gündelik hayat kullanımından dolayı “misafir olarak” tanımlanırken, 2014 yılında çıkartılan GKY ile “geçici koruma statüsü” almışlardır. 1951 Cenevre Sözleşmesi'ne göre “bir kişinin mülteci statüsüne girebilmesi için öncelikle kendi ülkesini terk etmiş olması veya ülkesinin sınırları dışında bulunması ve yabancı olması gerekmektedir”, buradan hareketle, her ne kadar ulusal mevzuatlara göre “Geçici Koruma Altında” tanımlaması yapılmış olsa da ülke içindeki Suriye uyruklu vatandaşların hem uluslararası hukuk gereğince hem de sosyolojik bakış açısıyla birer “mülteci” olduklarını söylemek mümkündür. Bu nedenle bu çalışmada Türkiye'de bulunan geçici koruma altındaki Suriyeliler için “mülteci” tanımlaması kullanılmıştır.

Şiddet, insan hakları ihlalleri, zulüm ve yaralanma gibi birçok güvenlik tehdidi sonucunda her yıl milyonlarca insan evini terk etmek ve güvenli gördükleri bölgelere, ülkelere sığınmak zorunda kalmaktadır. Bölgelerindeki iç çatışmalar ve ulusal ya da uluslararası siyasi istikrarsızlıklar nedeniyle yüz binlerce insan kendi ülkelerinden -zorunlu olarak- daha güvenli gördükleri bazı komşu ülkelere kaçmaktadır. Mart 2011'de Suriye savaşı sonrası Suriye'nin toplam nüfusunun yarısından fazlası (13,5 milyon) zorla yerinden edilmiş ve göç eden insan sayısı rekor seviyelere ulaşmıştır (UNHCR Global Trend, 2021). Yaşanan göç dalgası, Türkiye'nin mülteci krizinden büyük ölçüde etkilenmesine neden olmuştur. Suriye Savaşı nedeniyle Birleşmiş Milletler Mülteci Örgütü (UNHCR) verilerine göre, dünya çapında 129 ülkede, 6,8 milyon Suriyeli mülteci ağırlanmaktadır. Tüm Suriyeli mültecilerin %80'i komşu ülkelerde bulunmakla birlikte; bu ülkeler arasında Türkiye, şu anda 3,65 milyon kayıtlı Suriyeli mülteciye ve diğer milletlerden 330.000'e yakın

mülteciye ev sahipliği yapmaktadır (BM Mülteci Örgütü-Türkiye, 2023; The UN Refugee Agency-UNHCR, 2023).

Türkiye'ye gerçekleştirilen en büyük kitlesel göç, 2011 yılında ülkedeki iç savaş nedeniyle Suriye'den kaçan milyonlarca insan tarafından gerçekleştirilmiştir. Türkiye dünyanın en büyük Suriyeli topluluğuna ev sahipliği yapmaktadır. 2023 tarihi itibari ile Türkiye'de bulunan Suriyeli mültecilerin yaş ve cinsiyete göre dağılımı Şekil 1.'de verilmiştir.



Şekil 1. Ağustos 2023 itibarıyla Türkiye'de kayıtlı Suriyeli sayısı

Kaynak: <https://www.goc.gov.tr/gecici-koruma56381>

T.C. İçişleri Bakanlığı Göç İdaresi Başkanlığı'nın 17.08.2023 tarihi itibarıyla, periyodik olarak yayınladığı istatistiklere göre; Türkiye'de biyometrik bilgilerle kayıtlı Suriyeli mülteci sayıları 1.571.113 kadın ve 1.736.769 erkek olmak üzere toplam 3.307.882 milyon Suriyeli mülteci şeklindedir.

Suriyelilerin büyük bir kısmı geçici barınma merkezleri dışında yaşamaktadır (Koç vd., 2015, s.83). Türkiye'ye sığınan geçici koruma altındaki 73.854 Suriyeli; Adana (Sarıçam), Hatay (Altınözü, Yayladağı, Apaydın), Kahramanmaraş (Merkez), Kilis (Elbeyli), Osmaniye (Cevdetiye), Gaziantep (Nizip) ve Malatya (Beydağı)'nda olmak üzere yedi ilde bulunan dokuz barınma merkezinde ikamet etmektedir (T.C. İçişleri Bakanlığı Göç İdaresi Başkanlığı, 2023). Geçici Barınma Merkezlerinde kalmayan

¹ T.C. İçişleri Bakanlığı Göç İdaresi Başkanlığı. (2023). Geçici Koruma Kapsamında Bulunan Suriyelilerin Yaş ve Cinsiyete Göre Dağılımı. <https://www.goc.gov.tr/gecici-koruma56381> adresinden 23.08.2023 tarihinde alınmıştır.

3.234.028 Suriyeli, Türkiye'nin seksen bir ilinde kayıtlı olmak üzere ikamet etmektedirler. Suriyelilerin en çok ikamet ettiği üç il; İstanbul, Gaziantep ve Şanlıurfa'dır. Temmuz 2023 tarihi itibari ile Suriyelilerin yoğunluklu olarak yaşadığı iller göre dağılımı Şekil 2.'de verilmiştir.



Şekil 2. Ağustos 2023 itibarıyla Suriyelilerin yoğunluklu olarak yaşadığı iller

Kaynak: <https://www.goc.gov.tr/gecici-koruma56382>

T.C. Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı (2023)'nin resmi internet sitesinden edinilen bilgilere göre; 2021 yılında 168.103 yabancı uyruklu kişiye çalışma izni verilmiştir. Bu kişilerin; 28,8'ini kadın %71,2'sinide erkekler oluşturmaktadır. Suriye uyruklu yabancılara verilen izin sayısı ise; 91.500'dür. Bu kişilerden 86.165 erkek, 5.335 kadın çalışma izni almıştır.

Göçün Kadın Yüzü

Göç süreci, menşe ülkede ön göç/ayırılma, transit (göç yolculuğu) ve yeniden yerleşim olmak üzere üç aşamadan oluşmaktadır. Her aşama, sonraki aşamalarda diğer deneyimleri etkileyen çeşitli ekonomik, politik ve psikososyal deneyimler içermektedir. Sebebine bakılmaksızın, göç öncesi,

² T.C. İçişleri Bakanlığı Göç İdaresi Başkanlığı. (2023). Geçici Koruma Kapsamında Bulunan Suriyelilerin Yaş ve Cinsiyete Göre Dağılımı. <https://www.goc.gov.tr/gecici-koruma5638> adresinden 23.08.2023 tarihinde alınmıştır.

sırası ve göç sonrası yaşanan deneyimler her birey açısından farklı özellikler taşımaktadır (Tekin-Yılmaz, 2005, s.32). Bazı deneyimler tüm sığınmacılar ve mülteciler için neredeyse evrensel iken, diğerleri belirli bireylere veya gruplara özgüdür.

“Mevcut çalışmalar göç nedenleri, göç sürecine katılım, bu süreç esnasındaki yaşam deneyimleri ve göçün etkileri, göç edenlerin tutumları ve tepkileri açısından kadınlar ve erkekler arasında önemli farklılıklar olduğuna işaret etmektedir” (İlkkaracan ve İlkkaracan, 1999, s.305).

Hem savaş ve çatışma ortamları hem de sonraki göç süreçlerinde kadınlar, toplumsal cinsiyete dayalı şiddet biçimi olarak cinsel istismar ve tecavüz olmak üzere birçok farklı saldırı biçimleriyle insan hakkı ihlaline maruz kalmaktadır (Çevik-Demirdizen ve Kutlu-Gökalp, 2021, s.35). Birleşmiş Milletler tarafından yayınlanan raporlar, sığınmacıların çoğunluğunun kadın ve çocuklardan oluştuğunu göstermektedir ve bu verilere göre de göçten en çok etkilenen grupların kadınlar ve çocuklar olduğunu söylemek mümkündür (Arabacı vd., 2016; Küçükşen, 2017, s.2400). Yoğun şiddet, savaş ve kadınların hak ihlallerini yasayla güvence altına almamış ülkeler nedeniyle dünyadaki kadın mülteci sayısı artmıştır. Kadınlara yönelik şiddet tehdidi, kadınların yaşadığı ülkelerden kaynağını alarak, göç sürecinde de hayatlarını tehdit eden önemli bir dinamik olarak karşımızda durmaktadır (Barın, 2015). Alan yazının gösterdiği gibi, göç süreçlerinin her evresinde kadınlar toplumsal cinsiyet eşitsizliklerine maruz kalmakta ve kadınlar üzerinde baskılar göç sonrası süreçte daha da artmaktadır (Dedeoğlu ve Ekiz-Gökmen, 2011; Freedman, 2016; Hanbay vd., 2019; Yaman, 2018; Watkins vd., 2012). Göç sonrasında sosyal izolasyon, dışlanma, kültür ve dil farklılıklarının yanı sıra kadınlar erkeklere göre daha ciddi sorunlar ve istismar biçimleri yaşamaktadır (Tuzcu ve Ilgaz, 2015, s.64). Büyük oranda mülteci kadınlar göç yolculuğunda cinsel taciz ve tecavüze uğrayabilmekte, sınır bölgelerinde parası olmayan mülteci kadınlar ülke sınırından geçiş yapabilmek için fuhuşa zorlanabilmekte ve sığınılan ülkelerde de cinsel istismara maruz kalabilmektedir (Freedman, 2016, s.22).

Mültecilerin yarısından fazlasını hem kendi ülkelerinde hem de gittikleri ülkelerde toplumsal çatışmalara, cinsiyet ayrımcılığına ve istismara maruz kalan ve hiçbir insanın yaşamaması gereken koşullarda yaşamak zorunda kalan kadın ve çocuklar oluşturmaktadır (Karanfiloğlu, 2019; Tavukçu ve Hotun-Şahin, 2021). Kadınların göç süreçlerinde yoksunluklara, çeşitli zorluklara, fiziksel, cinsel ve sözlü tacizlere karşı çok daha savunmasız oldukları bilinmektedir. Kadın göçünün nedenleri incelendiğinde birçok farklı nedenin bir arada bulunması, göçün nedenlerinin tek bir nedene bağlı olarak

açıklanamayacağı göstermektedir (Yılmaz, 2019, s.387-388). Kadınlar erkeklerden daha fazla cinsel sömürü ve istismara maruz kalmaktadır ve kadına yönelik şiddet, göç kararlarının önemli nedenleri arasındadır.

Savaş ve çatışma durumlarında kadınlara yönelik cinsel şiddet kullanımı yaygın olarak görülmektedir. Kadınlar, savaş ve silahlı çatışmalar sırasında cinsel şiddetin her türüsüne maruz kalmakta ve bu durum neredeyse tüm dünyada yaşanan ve karşılaşılan bir durum olarak ortaya çıkmaktadır. Cinsel şiddet ve özellikle toplu tecavüz, çeşitli tarihsel dönemlerde kadınlara karşı bir savaş silahı olarak kullanılmıştır. Sadece kadınlarla kalmayan bu durum, herhangi bir yaş ayrımı olmadan kız ve oğlan çocuklarına yönelik tecavüz, zorla alı koyma ve istenmeyen gebeliklerin yaşanması gibi birçok açıdan, bir savaş taktiği olarak da kullanılmaktadır (Chinkin ve Kaldor, 2013; Holen ve Vermeij, 2017; Kirby, 2020, s.5).

Cinsel şiddete ek olarak, dünyanın her yerindeki kadınlar, çeşitli zulüm türleri, insan hakları ihlalleri ve diğer cinsiyete özgü kısıtlayıcı geleneklerle karşı karşıya kalmaktadırlar. Akkaya (2002)'nin de belirttiği üzere; ülkelerinden kaçmak zorunda kalan kadınlar, toplumsal cinsiyet ayrımcılığı, sosyal ve kültürel önyargıya bağlı baskı ve zulüm, fiziksel ve psikolojik sağlıklarına zarar veren geleneksel uygulamalar, cinsel istismar, cinsel şiddet ve aile içi şiddet gibi tamamen cinsiyetleri nedeniyle farklı şiddet biçimlerine maruz kalmaktadırlar. Özellikle ataeril toplumsal yapının kadın ve kız çocukları üzerinden kurduğu denetim ve baskıların göç sürecinde daha da artması, mülteci ailelerde aile içi şiddetin artış göstermesine neden olmaktadır (Freedman, 2016). Aile içi şiddet, kültür, sosyo-ekonomik durum veya dinden bağımsız olarak tüm ülkelerde meydana gelmektedir. Özellikle savaşlar sırasında aile içi şiddetin artmasının kaçınılmaz olduğu (Bracken ve Petty, 1998; Pedersen, 2002) ve bu durumun özellikle savaş mağduru olarak müslüman kadınlar tarafından deneyimlendiği ifade edilmektedir (Abu-Odeh, 2011). Sevlü (2020, s.63)'nin çalışmasında yer alan bir katılımcının "...eşinin işsiz olduğunu, bir işte çalışmak için istekli olmadığını ve kendisine şiddet uyguladığını anlatırken, Suriye'deyken de kadınların bu durumlarla sıkça karşılaştığını ve buna alışkın olduklarını..." şeklindeki beyanı da bu durumu desteklemektedir. Kadınlık durumunun kendisi, göç sürecinde bir şiddet materyali olarak kadın yaşamlarına maal olmaktadır. Mülteci kadınları etkileyen aile içi şiddetle ilgili evrensel ve spesifik psikososyal ve kültürel sorunlar ve göç sonrası bağlamda politika ve müdahalelerin geliştirilmesi önem arz etmekle birlikte; mülteci ve sığınmacı topluluklarında ev içi ve aile içi şiddet konusu, ihmal edilen bir akademik araştırma alanıdır.

Suriyeli kadın mültecilerin deneyimlerine odaklanan araştırmalardan yola çıkarak, genel olarak yaşadıkları sorunlar şu şekilde özetlenebilir; “güvenlik, barınma gibi acil ihtiyaçlarının yanında eğitim, iş, ulaşım, sağlık olanaklarına erişememe, cinsel ve fiziksel istismara uğrama, erken yaşta evlilik, çok eşlilik, kültürel farklılıklar ve dil sorunu nedeniyle yaşadıkları sosyal izolasyon, yabancılaşma ve yalnızlık” (Adıgüzel ve Tanyaş, 2020; Barın, 2015; Gönül, 2020; Karakartal, 2021, s.138; Körükmez vd., 2020; Özdemir ve Özdemir, 2018). Bu başlıklar içerisinde özellikle “dil sorunu” yaşanan diğer sorunların temel kaynağı ve haklara erişim noktasında büyük ve önemli bir engel oluşturmaktadır (Hanbay vd., 2019, s.41). Göç eden kadınlar, toplumsal cinsiyet rolleri çerçevesinde hem özel alana hapsolmaları hem de büyük çoğunluğun eğitim seviyesinin düşük olması nedeniyle kamusal alanda farklı nedenlerle var olamadıkları için yeni yerleşim yerinde dil öğrenimde zorluklar yaşamaktadırlar. Dil engeliyle birlikte yeni yerleşim yerlerinde kendilerine tanınmış haklar ve sosyal hizmetler hakkında yeterli bilgiye sahip değildirler (Artan ve Arıcı, 2017; Watkins vd., 2012, s.133). Bununla birlikte, göç sonrası toplumun uyguladığı çeşitli engeller nedeniyle de mevcut hizmetlere daha az ulaşabilmektedir. Konukman (2017, s.1307) gerçekleştirmiş olduğu çalışmasında, mülteci kadınların yasal statüleri açısından, içinde buldukları güvensiz ortam ve koşullarda ihtiyaç duydukları sosyal hizmetlere erişemediğini ifade etmektedir.

Çeşitli psiko-sosyal baskılar, farklı kültürel beklentiler, kadınların eğitimsiz olması gibi koşullar, ev sahibi ülkede kadınların dezavantajlılık oranını artırmaktadır. İstihdam, sosyal güvenlik ve sağlık programlarına kadınlar daha sınırlı ulaşmaktadır. Diğer yandan travmatik bir süreçten kaçış sürecinde, nüfus cüzdanı, pasaport, doğum belgesi gibi belgelerin yanlarında bulunmaması ya da eksik olması, ulaşım paralarının olmayışı gibi faktörler ile göç sürecindeki kadınların hareketliliği de sınırlanmaktadır (Newland, 2004, s.5-6).

Barın (2015, s.16-17)'in ifadesiyle; Birleşmiş Milletler Mülteciler Yüksek Komiserliği (BMMYK) kadınların göç boyunca çeşitli dönemlerde yaşadıkları toplumsal cinsiyete dayalı trajik şiddet olaylarını beş kategoride tanımlamıştır:

1. Çatışma sırasında, kaçmadan önce: İktidardakiler tarafından taciz, cinsel işkence, “askerler” tarafından cinsel şiddet, toplu tecavüz ve zorla hamile bırakma, çatışmadaki tarafların silahlı üyeleri tarafından kaçırılma.

2. Kaçış sırasında: Eşkiyalar, sınır muhafızları tarafından cinsel saldırı, insan tacirleri, köle tüccarları tarafından yakalanma.

3. Sığınma ülkesinde: İktidardakiler tarafından cinsel saldırı, anne ve babalarından (ebeveynlerinden) ayrı düşmüş kız çocuklarına, koruyucu aile içinde cinsel istismar, hayatta kalmak için cinsel ilişkiye veya fuhuşa zorlanma, sığınma ülkesinde yasal statü beklerken yardım veya kaynaklara ulaşmak için cinsel istismar tehlikesi.

4. Dönüşte: Kadınlara yönelik zararlı geleneksel uygulamaların yeniden başlatılması, ailelerinden ayrı düşmüş kadın ve çocukların cinsel istismarı, iktidardakilerin cinsel istismarı, sınır muhafızlarının cinsel saldırısı, zorla geri gönderme.

5. Yeniden entegrasyon sırasında: Geri dönenler için bir ceza biçimi olarak cinsel istismar, yasal statüyü geri kazanmak için cinsel zorbalık, kadınların karar alma süreçlerinden dışlanması, kaynaklara erişimin engellenmesi.

Zorunlu göç sürecinde mülteci kadınlar erkeklerden özel olarak toplumsal cinsiyete dayalı şiddete maruz kaldığının altını bir kez daha çizmek gerekmektedir (Akkaya, 2002; Buz, 2006; Kaya, 2020, s.235). Mülteci kadınlar, ev sahibi ülkedeki kötü yaşam standartları ve yeni sosyal ortam, zorlu ekonomik ve mesleki koşullar, dil engelleri, uyum sorunları ve sosyal destek ağlarından yoksunluk, fiziksel şiddetin, ekonomik ve psikolojik şiddetle birlikte kadın yaşamlarını kuşatmaktadır (Ak-Akyol, 2008, s.223; Gülşen vd., 2010; Tuzcu ve Ilgaz, 2015, s.64; Yakushko ve Morgan, 2012). Tüm dinamikler, mülteci kadınları dezavantajlı grup olarak karşımıza çıkarmaktadır. Göçe zorlanan kadınların ve kız çocuklarının büyük çoğunluğunun cinsel taciz ve tecavüz, aile içi şiddet, zorla ve erken evlilikler gibi çeşitli şiddet biçimlerine ve insan hakları ihlallerine maruz kalmaktadır (Thomas, 2008; UNHCR ve ASAM, 2017, s.8). Göç sonrasında sosyal destek mekanizmalarından mahrum kalmak, ayrıca göç ettikleri ülkenin dilini, kültürünü ve sosyal yapısını bilmemeleri kadın yaşamlarını daha da zorlaştırmaktadır (Saraydın, 2007, s.65; Soykan vd., 2021, s.69).

Göç sürecinde ataerkillik gibi yapısal bir değişkeni de hesaba katmak gerekmektedir. Göç ve sığınma açısından ataerkillik, kadınların göç sürecindeki kırılganlığını artıran bir etki yaratmaktadır. Ataerkilliğin şekillendiği farklı biçimler de kadının göç kararından başlayarak göç sürecinde etkili olmaktadır. Ev içi alanın birlik ve düzeninden sorumlu tutulan ve bu konudaki tüm sorumlulukları da yüklenmesi beklenen kadınlar için savaş sadece kendilerinin değil tüm ailenin hayatta kalması için mücadele anlamına gelmektedir (Nikolic-Ristanoviç, 2003, s.2-4). Davis ve Winters (2001, s.5-8)'a göre de mülteci kadınların sınırlı istihdam olanaklarına sahip ilişki ağları, herhangi bir saldırı ile karşılaşma riskinin daha yüksek olması,

sosyal kuralların (toplumsal normların) sınırlamalarıyla karşılaşmaları, sosyal imkanlara erişimlerinin kısıtlı ya da hiç olmaması gibi nedenlerle göçten erkeklere göre çok daha fazla olumsuz etkilenmektedir.

Bu noktada; kadın olmaktan kaynaklanan, kültürle, söylemle, gündelik yaşam pratikleriyle, sosyo- ekonomik politikalarla normalleştirilen, görünmez kılınan dezavantajlı durumları, kadınlar merkezinde çözmeye çalışan feminizm ve feminist teoriler temelinde oluşturulan ve gerçekleştirilen uygulamalar, kadınlar için oldukça hayati öneme sahip olmaktadır. Dolayısıyla feminist teorinin ısrarla altını çizdiği, tüm eşitsizlikleri dikkate alarak, kadın mültecilerin (ve erkeklerin) deneyimlerine cinsiyet, sınıf, ırk, cinsellik gibi çoklu tanımlamalar ışığında göç süreci ele alınması ve uygulamaların planlanması oldukça önemli görünmektedir.

Mülteci Kadınlarla Feminist Sosyal Hizmet Uygulaması

Cinsiyetçilik, kadınların yaşamını önemli ölçüde etkileyen en önemli toplumsal sorunlardan biridir. Feminist bilinç, kadınlara, yaşamlarında hak ve hizmetlere erişimde sadece kadın olmalarından kaynaklı yaşadıkları ayrımcılığı anlayabilecekleri bir zihinsel çerçeve sağlar (Landrine ve Klonoff, 1997). Feminist teori göçte cinsiyet farklılıklarının etkisini vurgularken, arka planda toplumsal bağlamın görülmesine de olanak tanır. Ayrıca kadınların seslerini duymaya, bakış açılarını dahil etmeye ve bunu yaparken kadınların çeşitliliğine dikkat çekmek gerektiğinin de altını çizmektedir. Feminist teori, kadınlara yönelik baskının, kadınların tamamen çaresiz kaldığı tek, belirli bir durum olmadığını, bunun yerine karmaşık bir süreç olduğunu ve kadınların bu baskı karşısında nadiren tamamen güçsüz olduklarını ve kadınların çok yönlü kaynaklara sahip olduklarını belirtir. Feminist kuramın dikkat çektiği bu boyutlar, kadınların sorunlarıyla değil güçleri ile değerlendirilmesi yönünde gelişmesine yol açmıştır.

Feminist sosyal hizmetlerde kadınlarla çalışırken toplumsal cinsiyet ana referans noktası olarak kabul edilmiş, ırk ve sınıf ikincil kabul edilmiştir. Feminist sosyal hizmetlerde kadının refahının öncelikli olarak ele alınması, sosyal hizmet uzmanları tarafından kadınların sadece eş veya anne olarak görülmesini engellemektedir. (Featherstone, 2001, s.3). Toplumsal cinsiyet analizinin kullanımı, feminist davranış ve ideolojinin temel ilkelerinden biridir ve her bir bireyin davranış ve deneyimlerini toplumsal cinsiyet perspektifinden analiz etmek ve toplumda yaygın olan güç ilişkileri bağlamında analiz etmekle ilgilidir (Dominelli, 2002). Toplumsal cinsiyet analizi ilkesi, feminist sosyal hizmet uzmanlarının, bireylerin sorunlu davranışlarını kişisel bir hastalığın dışavurumu olarak değil, kadınları ezen hakim sosyal çevrenin bir ifadesi olarak kavramasına olanak tanır. Toplumsal gruplar arasındaki güç/iktidar

ilişkilerinin ve etkileşimli ilişkilerin incelenmesi, feminist sosyal hizmetin temel bir unsurudur (Mahalik vd., 2000).

Kadınların özel ihtiyaçlarını bütüncül bir şekilde karşılamak ve hayatın karmaşık yönleriyle baş etmelerini sağlamak feminist sosyal hizmetin bir parçasıdır. Kadınların diğer kadınlar, erkekler ve çocuklarla etkileşim konusundaki ihtiyaçlarına işaret eden sosyal ilişkilerin bağımsız doğasına odaklanmaktadır. Feminist sosyal hizmet uzmanları, analizlerde kadınlara verilen gururlu yerin yanı sıra, kadınları erkeklerin altında gören cinsiyet körü teori ve pratiğe meydan okumaktadır (Dominelli, 2002, s.9). Feminist bir sosyal hizmet uzmanı olmak, kadınların mesleki ve kişisel ilişkilerinde bir etkiye sahip olmak demektir (Dominelli, 2002, s.78). Ailelerde erkek egemenliğini ve cinsiyet rolü ayırımını sorgulayarak ve toplumsal cinsiyet güç ilişkilerini ekip çalışmasında güvence altına alarak ve tartışarak, izlenimlerini ve düşüncelerini işlevselleştirmeye başlamıştır (Garvin ve Reed, 1995). Feminist sosyal hizmet uzmanları, yardım ilişkilerini içeren en basit etkileşimi şekillendirmede güç ilişkilerinin derin olduğunu düşünür. Bu açıdan feminist sosyal hizmet uzmanları, kadınların kendileriyle ilgili kararlarında artan özerklik ve kendi kaderini tayin etme ilkelerini takip eder (Eyal-Lubling ve Krumer-Nevo, 2016).

Barker'a (1999, s.173) göre feminist sosyal hizmet, sosyal hizmetlerde cinsiyet ayrımcılığının yol açtığı duygusal ve sosyal sorunların üstesinden gelinmesine yardımcı olmak için bireylere ve topluma yardımcı olmak için geliştirilmiş feminist yönelimli bir değerler, beceri ve bilgiler bütünüdür. Feminist sosyal hizmet, bütüncül bir yaklaşım sergileyerek kadınların özel ihtiyaçlarına hitap etmenin ve yaşamlarındaki sorunları ele almanın yollarını arar (Yiğit, 2015). "Feminist sosyal hizmet uygulaması, "politik" ve "sosyal" alanlardan türetilen ilkelere dayanmaktadır. Feminist uygulamalar; multidisipliner yaklaşımlar ile çalışılması gerektiğini vurgulayan ve "güçlendirme"ye dayalı sosyal hizmet uygulamalarını ifade etmektedir ve mikrodan makroya, sosyal hizmet müdahalesinin tüm alanlarını kapsamaktadır" (Karakartal, 2021, s.59). Bununla birlikte, cinsiyetçilik karşıtı teori ve pratik, feminist sosyal hizmetlere entegre edilmelidir. Thompson'a (2001, s.61) göre, feminist sosyal hizmetler tarafından da paylaşılan cinsiyetçilik karşıtı pratiğin temel bileşenleri şunlardır:

- Sosyal hizmet müdahalesinin amacı, uyum değil, güçlendirmedir. Sosyal hizmetler, kadınların ailede "doğru yere" uyum sağlamlarına değil, yaşadıkları baskılara karşı mücadele için güç kazanmalarına yardımcı olur.

- Basmakalıp varsayımlardan kaçınmak önemlidir; örneğin iki ebeveynli ailelerde erkeği ailenin reisi ve birincil karar verici olarak kabul etmemek gibi.

- Aile ideolojisi cinsiyetçiliği pekiştirir. Sosyal hizmet uygulamasında, ailenin hem zayıf hem de güçlü yönleri belirlenerek, aile hakkında dengeli bir görüş ortaya konmalıdır. Sadece cinsiyetçiliğin analizine yönelik değil, cinsiyetçiliğin sorunlarının çözümüne ve destek sorunlarına bir engel olduğunun anlaşılmasına yönelik farkındalık artırıcı çalışmaları da içermelidir.

- Erkek egemen bir toplumda kadınlar “görünmez”; başarıları ve katkıları nadiren kabul edilir. Sosyal hizmet uzmanları bu tuzaktan kaçınmalı ve kadınların duygu, düşünce ve çalışmalarını değerli kılmalıdır. Mikro düzeydeki sosyal hizmetler kadınların özgüvenini artırmakta; makro düzeyler, kadınları değersizleştiren cinsiyetçi rollerin kırılmasında rol oynamaktadır.

- Cinsiyetçilik karşıtı uygulamalarda, erkek egemen ayrımcı tutumları, değerleri, uygulamaları ve yargılara karşı meydan okunmalıdır.

Sosyal hizmet, bireylerin kendi güçlü yönlerinin farkına varmalarına ve bu gücü kullanabilmeleri için gerekli değişiklikleri yapmalarına yardımcı olur. Bunu da bireylerin güçlü yanlarına odaklanarak başarır. Feminist bakış açısı da “kişisel” ve “politik” olan arasındaki ilişkiyi incelemektedir. Bu nokta sosyal hizmet ve feminist bakış açısı için ortak bir zemin oluşturduğunu söylemek mümkündür. Çünkü sosyal hizmet teorisi, mikro düzeyden makro düzeye kadar geniş bir uygulama alanına sahiptir ve sosyal hizmet içinde feminist bakış açısı ile gerçekleştirilen uygulamalarda dezavantajlı gruplardaki kadınlarla çalışırken, sorunları anlamak ve çözmek için "kendi kaderini tayin hakkı" ve "katılım" gibi sosyal hizmet ilkelerini kullanarak kadınların değişim sürecine daha aktif olarak katılmalarını desteklenmektedir (Buz, 2009).

Feminist sosyal hizmet uygulamaları, kadınların haklarını ifade etmeye ve kendine güven ve öz yeterlilik inşa etmeye teşvik eder. Feminist sosyal hizmet uygulaması bir adım daha ileri giderek “bireysel ve toplumsal değişimin aslında tek bir bütünleşik süreç içinde gerçekleştiğini” öne sürer ve uygulamalarında bireysel, toplumsal ve yapısal düzeyde bir değişim gerçekleştirir (Gutierrez, 1991; Berwald ve Houtstra, 2003).

Feminist ve güçlendirme teorileri, sosyal hizmet mikro, mezzo ve makro uygulamaları için önemli perspektiflerdir. Her ikisi de insan haklarını ve sosyal adaleti ilerleterek bireysel ve sosyopolitik bağlamların eleştirel farkındalığına katkıda bulunur. Hem feminist hem de güçlendirme kavramları, güç ve kaynaklara eşit olmayan erişimin giderilmesinde rol oynar. Bu teoriler,

özellikle sosyal hizmet uzmanlarının hizmet etmekle yükümlü olduğu dezavantajlı ve haklarından mahrum bırakılmış nüfuslarla, bütünsel değerlendirme ve müdahaleye rehberlik ettikleri için uygulamaya farklı bir boyut eklemektedir.

Mülteci kadınlar, kadın ve mülteci olmaları nedeniyle çeşitli toplumsal cinsiyet eşitsizliği biçimleriyle karşı karşıya kalmaktadır. Bu durumlar fiziksel, psikolojik, sosyal ve ekonomik olabilmektedir ve kadınların sosyal ve politik olarak güçlü ve zayıf yönleri ve deneyimleri açısından incelenmelidir. Bu noktada sosyal hizmet uzmanları, kadınların sorunlarıyla baş etmelerine yardımcı olmak ve onları güçlendirmek için kamu ve sivil kurum ve kuruluşlarda çok önemli roller üstlenmektedir. Sosyal hizmet uzmanları, birlikte çalıştıkları danışan grubunun ihtiyaçlarının, sorunlarının ve güçlü yanlarının farkındadır. Ancak, bireysel ihtiyaç ve niteliklerin dikkate alındığı, alan profesyonellerinin önerilerinin karşılandığı, insan hakları ve sosyal adalet ilkelerinin mülteci odaklı olarak hayata geçirildiği bütüncül politika ve hizmetlere ihtiyaç vardır. Bu politika ve hizmetler de kadınların güçlendirilmesi çerçevesinde yapılandırılmalıdır. Bu nedenle feminist uygulamalar, mülteci kadınların güçlendirilmesi uygulamaları için önemli araçlar haline gelmektedir.

Sonuç

Kadınlar, göç sürecinin her aşamasında toplumsal cinsiyet eşitsizliklerine daha fazla maruz kalmakta ve göç süreçlerinin farklı aşamalarında desteklenmeye ve korunmaya ihtiyaç duyan dezavantajlı bir grup olarak karşımıza çıkmaktadır. Bildiğimiz gibi kadınların yaşamları, çocukların, ailelerin, toplumların yaşam biçimlerini oluşturmaktadır. Makalede de ele alındığı üzere, kadınların kadın olduğu için maruz kaldığı dezavantajlı yaşam biçimleri, göçle birlikte ülkelerarasında, ataerkil değerlerle, kadınların ikincilliğini kanıksayan bakış açılarıyla derinleşmeye devam etmektedir. Bu kapsamda sadece “kadın” olduğu için kadınların maruz kaldığı, eşitsizlikleri dönüştürmek, toplumsal yaşamı dönüştürmekle iç içe geçmektedir. Toplumlarda kadınların yaşadığı ayrımcılık ve dezavantajlılık, yalnızca kadın ve erkeklerin yaşamlarını ve koşullarını değil, aynı zamanda eşitliği sağlayan, yasaları ve sosyal politikaları da temelden şekillendirmektedir. Sosyal politikaların dezavantajlı gruplarla buluşmasında önemli bir kavşakta duran sosyal hizmet, uygulamalarında kadınlarla ve çocuklarla çalışırken, feminist sosyal hizmetin ön plana çıkardığı bakış açısını alanla buluşturulması noktasında oldukça önemlidir.

Toplumsal cinsiyet eşitsizliği, mülteci kadınların yaşamlarını etkileyen karmaşık bir sorundur ve bu sorunların anlaşılması ve çözülmesi için feminist

bir yaklaşım önemlidir. Bu noktada kadın mültecilerin yaşadığı bu zorlukların üstesinden gelmek için feminist sosyal hizmet yaklaşımının önemi vurgulamak gerekir. Feminist sosyal hizmet, toplumsal cinsiyet eşitsizliklerini ve kadın kimliklerini gözeterek mülteci kadınlara destek sağlamayı amaçlamaktadır. Ve bu yaklaşım, mülteci kadınların özel ihtiyaçlarını karşılamak ve insan haklarına erişimlerini sağlamak için alanda kritik bir rol oynamaktadır. Feminist sosyal hizmet uygulamaları, mülteci kadınların güçlenmesini teşvik eder ve onlara destek sağlar. Bu yaklaşım, kadınların bireysel ve toplumsal düzeyde değişim sağlamalarına yardımcı olur. Bu kapsamda feminist sosyal hizmet uygulamaları, mülteci kadınlarla çalışırken, kadın olmaktan kaynaklanan ihtiyaçların görülmesinde, kaynakların kadın ihtiyaçları merkezinde kullanılmasında, bunları yaparken kadınların güçlendirilmesinde, kadın olmaktan kaynaklanan travmaların aşılmasında, diğer disiplinlerle birlikte çalışma becerisiyle oldukça işlevsel olmaktadır.

Mülteci kadınların göç süreçleri deneyimlerine yönelik ile çalışmalar yürüten sosyal hizmet uzmanları, feminist sosyal hizmet ilkelerini benimsemeli ve bu kadınların yaşamlarını iyileştirmek için mücadele etmelidirler. Mülteci kadınları dezavantajlı kılan ideolojilere ve güç yapılarına feminist sosyal hizmet uygulamaları ile meydan okuyabilir ve kadınların güçlenmeleri konusunda çalışmalar yapabilirler. Özgürleştirici bir refah yaratmak için feminist dayanışmalardan ve anlayışlardan yararlanabilirler. Böylece kadın merkezli, uygulamaların kadınlarla buluşmasına öncülük edebilirler. Bu şekilde, toplumun daha adil ve eşitlikçi bir geleceğe doğru ilerlemesine katkı sağlayabilirler.

Sonuç olarak, mülteci kadınların göç süreçlerinde karşılaştıkları zorlukları anlamak ve çözmek için feminist sosyal hizmet yaklaşımının önemi büyüktür ve feminist sosyal hizmet uygulamaları, mülteci kadınların haklarını savunmak ve onların güçlenmesine yardımcı olmak için önemli bir yaklaşımdır. Mülteci kadınların yaşadığı tüm sorunların çözümüne ve kadınların güçlendirilmesi için bütünsel politika ve hizmetlerin geliştirilmesi gerekmenin yanı sıra feminist sosyal hizmet uygulamalarının geliştirilmesi ve yaygınlaştırılması gerekmektedir.

Çıkar Çatışması Bildirimi: Yazarlar, çıkar çatışması bildirmemiştir.

Ek Beyan: Çalışmaya 1. yazar %50, 2. yazar %50 oranında katkı sağlamıştır.

Kaynakça

- Abu-Odeh, L. (2011). Crimes of honor and the construction of gender in Arab societies. *Comparative Law Review*, 2(1), 1–47.
- Adıgüzel, S. Ö. & Tanyaş, B. (2020). Suriyeli mülteci kadınların göç deneyimleri: Zorunlu göç, gündelik yaşam ve uyum üzerine nitel bir çalışma. *Kadem Kadın Araştırmaları Dergisi*, 6(2), 173-210.
- Ak-Akyol, F. (2008). Parçalanmış kimlikler: Fransa'daki göçmen Türk kadınlarının özel-kamusal stratejileri. İçinde D. Danış ve V. İrtiş (Der.) *Entegrasyonun Ötesinde Türkiye'den Fransa'ya Göç ve Göçmenlik Haleri* (ss. 223-258). İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Akkaya, A. (2002). Mülteci kadınlar ve sığınmacı kadınlar. *Toplum ve Hukuk Dergisi*, 2(4), 75-83.
- Arabacı, Z., Hasgül, E. & Serpen, A.S. (2016). Türkiye'de kadın göçmenlik ve göçün kadın sağlığı üzerine etkisi. *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi*, 16(36), 126-144.
- Artan, T., & Arıcı, A. (2017). İstanbul'da yaşayan geçici koruma statüsündeki Suriyelilere yönelik sosyal hizmet uygulamalarının değerlendirilmesi. *Sosyal Çalışma Dergisi*, 1(1), 1-21.
- Barın, H. (2015). Türkiye'deki Suriyeli kadınların toplumsal bağlamda yaşadıkları sorunlar ve çözüm önerileri. *Göç Araştırmaları Dergisi*, 1(2), 10-56.
- Barker, L. R. (1999). *The social work dictionary* (Fourth Edition). NASW Press.
- Berwald, C., ve Houtstra T. (2002). Joining feminism and social group work practice:A women's disability group. *Social Work With Groups*, 25(4), 71-83.
- Bhugra, D. (2004). Migration and mental health. *Acta Psychiatrica Scandinavia*, 109(4), 243-258.
- Birleşmiş Milletler Mültecilerin Hukuki Statüsüne İlişkin Cenevre Sözleşmesi. (1951). <https://www.multeci.org.tr/wp-content/uploads/2016/12/1951-Cenevre-Sozlesmesi-1.pdf> Erişim Tarihi: 20.07.2023
- BM Mülteci Örgütü-Türkiye. (2023). UNCHR Türkiye istatistikleri. <https://www.unhcr.org/tr/unhcr-turkiye-istatistikleri> Erişim Tarihi: 20.07.2023
- Bracken, P. & Petty, C. (1998). *Rethinking the trauma of war*. London, UK: Free Association Books.
- Buz, S. (2006). *Kadın ve göç ilişkisi: Sığınan ve sığınmacı kadınlar*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Hacettepe Üniversitesi, Ankara.
- Buz, S. (2009). Feminist sosyal hizmet uygulaması. *Toplum ve Sosyal Hizmet*, 20(1), 53-65.
- Chinkin, C. & Kaldor, M. (2013). Gender and new wars. *Journal of International Affairs*, 67(1), 167-187.
- Çevik-Demirdizen, D. & Kutlu-Gökalp, A. (2021). Toplumsal cinsiyeti yerinden olma bağlamında yeniden düşünmek. İçinde P. Sönmez ve I. Aladağ-Görentaş (Ed.), *Yükselen bir politika alanı olarak göç* (ss. 29-66). Nobel Akademik Yayıncılık.

Davis, B. & Winters, P. (2001). Gender, networks and Mexico-US migration. *The Journal of Development Studies*, 38(2), 1-27.

Dedeoğlu, S. & Ekiz-Göçmen, Ç. (2011). *Göç ve sosyal dışlanma* (1. Baskı). Efil Yayınevi.

Dominelli, L. (2002). *Feminist social work theory and practice*. Palgrave Publication.

Eyal-Lubling R. & Krumer-Nevo, M. (2016). Feminist social work: Practice and theory of practice. *Social Work*, 61(3), 245–254.

Featherstone, B. (2001). Where to for feminist social work. *Critical Social Work*, 2(1), 1-8.

Freedman, J. (2016). Sexual and gender-based violence against refugee women: a hidden aspect of the refugee "crisis". *Reproductive Health Matters*, 24(47), 18-26.

Garvin, C.D. & Reed, B.G. (1995). Sources and visions for feminist group work: Reflective processes, social justice, diversity, and connection. In Van Den Bergh N (Ed.) *Feminist practice in the 21st century*, pp. 41–69. Washington, DC: NASW Press.

Geçici Koruma Yönetmeliği. (2014). <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/21.5.20146883.pdf> Erişim Tarihi: 20.07.2023

Gönül, S. (2020). Zorunlu göç ve toplumsal cinsiyet: Suriyeli kadınların evlilik deneyimleri. İçinde K. Biehl & D. Danış (Ed.), *Toplumsal cinsiyet perspektifinden Türkiye’de göç araştırmaları* (ss. 80-100). Sabancı Üniversitesi Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Çalışmaları Mükemmeliyet Merkezi (SU Gender) ve Göç Araştırmaları Derneği (GAR) ortak yayını.

Gutierrez, L. (1991). Empowering women of color: A feminist model. In M. BrickerJenkins, N. Hooyman, & N. Gottlieb (Eds.). *Feminist social work practice in clinical settings*. pp.199-217. California; Sage Publications.

Gülşen, C., Knipscheer, J., & Kleber, R. (2010). The impact of forced migration on mental health: A comparative study on posttraumatic stress among internally displaced and externally migrated Kurdish women. *Traumatology*, 16(4), 109-116.

Hanbay-Çakır, E., & Karabacak, H. (2019). *Mülteci kadınlara yönelik toplumsal cinsiyet temelli ayrımcılık ve şiddetle mücadele el kitapçığı*. Kadın Dayanışma Vakfı Yayını.

Holen, V.S. & Vermeij, L. (2017). Çatışmalarla bağlantılı cinsel şiddet. <https://www.nato.int/docu/review/tr/articles/2017/10/26/catismalarla-baglantili-cinsel-siddet/index.html> Erişim Tarihi: 20.07.2023

İçduygu, A. & Ünalın, T. (1998). Türkiye’de içgöç: Sorunsal alanları ve araştırma yöntemleri. *Türkiye’de içgöç, sorunsal alanları ve araştırma yöntemleri konferansı* (ss. 35-55). İstanbul, Türkiye.

İlkkaracan, İ. & İlkkaracan, P. (1999). “1990’lar Türkiye’sinde kadın ve göç”. İçinde *Bilanço 98:75 yılda köylerden şehirlere* (ss. 305-322). İstanbul: Tarih Vakfı Yayınları.

İnsan Hakları Evrensel Beynamesi. (1948). <https://www.hsk.gov.tr/Eklentiler/Dosyalar/9a3bfe74-cdc4-4ae4-b876-8cb1d7eeae05.pdf> Erişim Tarihi: 20.07.2023

Karakartal, H. (2021). *Genç mülteci kadınların üreme sağlığına yönelik farkındalıklarının feminist sosyal hizmet açısından değerlendirilmesi*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Manisa Celal Bayar Üniversitesi, Manisa.

Karanfiloğlu, M. (2019). Savaş, kadın, çocuk ve göç üzerine: Suriye örneği. *Muhakeme Dergisi*, 2(1), 99-124.

Kaya, M. (2020). Türkiye'deki Suriyeli mülteci gruplara yönelik şiddet. *Türkiye İnsan Hakları ve Eşitlik Kurumu Akademik Dergisi*, (4-5), 231-243.

Kirby, P. (2020). The body weaponized: War, sexual violence and the uncanny. *Security Dialogue*, 51(2-3), 211-230.

Koç, M., Görücü, İ. & Akbiyık, N. (2015). Suriyeli sığınmacılar ve istihdam problemleri. *Birey ve Toplum Sosyal Bilimler Dergisi*, 5(1), 63-94.

Konukman, A. (2017). Türkiye'de kağıtsız göçmen kadınlar ve sosyal hizmetler. *Çalışma ve Toplum*, 3(54), 1299-1316.

Körükmez, L., Karakılıç, İ. Z., & Danış, D. (2020). *Mecburiyet, müzakere, değişim: Suriyeli kadınların çalışma deneyimleri ve toplumsal cinsiyet ilişkileri*. GAR (Göç Araştırmaları Derneği) Kitap Serisi, No. 2.

Küçükşen, K. (2017). Suriyeli sığınmacı kadınlarda sosyal dışlanma algısı üzerine nitel bir çalışma. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 6(5), 2399-2413.

Landrine, H. & Klonoff, E.A. (1997). *Discrimination against women: Prevalence, consequences, remedies*. Sage Publications.

Mahalik, J.R., Van Ormer, E.A. & Simi, N.L. (2000). Ethical issues in using self-disclosure in feminist therapy. In Brabeck, MM (Ed.) *Practicing feminist ethics in psychology*, pp. 189-201. Washington, DC: American Psychological Association.

Mültecilerin Hukuki Statüsüne İlişkin 1967 Tarihli New York Protokolü, <https://www.multeci.org.tr/wp-content/uploads/2016/12/1967-New-York-Protokolu-1.pdf> Erişim Tarihi: 20.07.2023

Newland, K. (2004). *Seeking protection:women in asylum and refugee resettlement processes. united nations division for advancements for women (daw) consultative meeting on migration and mobility and how this movement affect women*. Malmö, Sweden. <https://www.un.org/womenwatch/daw/meetings/consult/CM-Dec03-EP8.pdf>

Nikoliç-Ristanoviç, V. (2003). Refugee women in Serbia-Invisible victims of war in the former. *Feminist Review*, 73(1), 2-6.

Özdemir, Ö. & Özdemir, E. (2018). Suriyeli mülteci kadınlar ve insani güvenlik. *Güvenlik Stratejileri Dergisi*, 14(27), 113-145.

Özer, İ. (2004). *Kentleşme kentleşme ve kentsel değişme*. Ekim Kitabevi Yayınları.

Pedersen, D. (2002). Political violence, ethnic conflict, and contemporary wars: Broad implications for health and social well-being. *Social Science & Medicine*, 55, 175-190. doi:10.1016/S0277-9536(01)00261-1

Saraydın, G. (2007). *Kadın mülteciler*. Uluslararası göç ve kadın sempozyumu, (ss. 64-66). Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları. İstanbul, Türkiye.

Sevlü, H. (2020). Gündelik direniş deneyimleri: Gaziantep'te Suriyeli kadınlar. İçinde K. Biehl & D. Danış (Ed.), *Toplumsal cinsiyet perspektifinden Türkiye'de göç*

araştırmaları (ss. 56-79). Sabancı Üniversitesi Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Çalışmaları Mükemmeliyet Merkezi (SU Gender) ve Göç Araştırmaları Derneği (GAR) ortak yayını.

Soykan, C., Biehl, K. & Hazan, C. (2021). *Kadın mülteciler ve toplumsal cinsiyet eşitliği haritalama ve izleme çalışması*. Cinsiyet Eşitliği İzleme Derneği (CEİD) Yayınları. <https://www.stgm.org.tr/sites/default/files/2021-09/kadin-multeciler-book-web.pdf>

T.C. Çalışma ve Sosyal Güvenlik Bakanlığı. (2022). *Yabancıların çalışma izinleri*. <https://www.csgb.gov.tr/media/90062/yabanciizin2021.pdf> Erişim Tarihi: 20.07.2023

T.C. İçişleri Bakanlığı Göç İdaresi Başkanlığı. (2022). *Uluslararası Mevzuat*. <https://www.goc.gov.tr/uluslararasi-mevzuat> Erişim Tarihi: 20.07.2023

Tavukçu, E. & Hotun-Şahin, N. (2021). Türkiye'de göçün kadın yaşamına olan etkilerinin toplumsal cinsiyet bağlamında incelenmesi. *Atatürk Üniversitesi Kadın Araştırmaları Dergisi*, 3(2), 89-101.

Tekin-Yılmaz, T. (2005). *Göçün Kadın Yaşamı Üzerindeki Etkileri*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van.

The UN Refugee Agency-UNHCR. (2023). *UNHCR's Refugee Population Statistics Database*. <https://www.unhcr.org/refugee-statistics/> Erişim tarihi: 20.07.2023

Thomas, V. (2008). *Refugees. Encyclopedia of social problems-2*. Vincent N. Parrillo (Ed). SAGE Publications.

Thompson, N. (2001). *Anti-discriminatory practice* (Third Edition). BASW practical social work series (Jo Campling, Ed.) Palgrave Publications.

Tomanbay, İ. (1999). *Sosyal çalışma sözlüğü*. Selvi Yayınevi.

Tuzcu, A., & Ilgaz, A. (2015). Göçün kadın ruh sağlığı üzerine etkileri. *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*, 7(1), 56-67.

Uluslararası Göç Örgütü (IOM). (2013). *Göç terimleri sözlüğü*. Uluslararası Göç Hukuku NO.31.

UNHCR & ASAM. (2017). *Gender equality promising practices: Syrian refugees in the Middle East and North Africa*. UNHCR. <https://www.unhcr.org/tr/wp-content/uploads/sites/14/2020/10/Gender-Equality-Promising-Practices-Syrian-Refugees-in-the-Middle-East-and-North-Africa.pdf> Erişim Tarihi: 20.07.2023

UNHCR-Global trends in forced displacement. (2021). https://www.unhcr.org/60b638e37/unhcr-global-trends-2021_s7. Erişim Tarihi: 23.08.2023

Watkins, P. G., Razee, H. & Richters, J. (2012). 'I'm telling you... the language barrier is the most, the biggest challenge': Barriers to education among Karen refugee women in Australia. *Journal of Education*, 56(2), 126-141.

Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu (YUKK). (2013, 11 Nisan). <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/1.5.6458.pdf> Erişim tarihi: 20.07.2023

Yakushko, O. & Morgan M.L. (2012). Immigration. In R. A. Young, J. F. Domene & L. Valach (Ed.). *Counseling and action*. Springer.

Yaman, M. (2018). Suriyeli kadın "mültecilerin" 1 emek ve istihdam koşulları. *Toplum ve Hekim*, 33(4), 306-313.

Feminist Sosyal Hizmet Bakış Açısından Kadın Mülteciler

Yılmaz, A. (2019). Göç ve kadın: "göçün feminizasyonu" ve kadın göçmenlerin durumu. *Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 17(1), 383-400.

Yiğit, T. (2015). *Feminist sosyal hizmet yaklaşımı bağlamında ataerkil ideoloji ve erken evlilikler*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi), Hacettepe Üniversitesi, Ankara.

KİTAP İNCELEMESİ
KÜLTÜREL EMPERYALİZM*

Şeyda Nur KOCA PEKER**

Öz

Tomlinson, Kültürel Emperyalizm çalışmasını çok boyutlu olarak alanyazındaki kuramlar çerçevesinde tartışmalı bir dille kaleme almıştır. Kültürel emperyalizmi öncelik olarak söylem boyutuyla daha sonra medya emperyalizmi, milliyet söylemi ile ilişkili biçimde kültürel emperyalizm, kapitalizm kültürü ve modernlik, kalkınma kavramları bağlamında ele almıştır. Tomlinson nihai olarak çalışmasında kültürel emperyalizm söyleminin yaratıcı, bu söylemi yaratan ve söylemi geliştiren etkenleri sıralamaktadır. Bu noktada kültürel emperyalizm "Kim konuşuyor?" sorusunu sıklıkla okuyucuya sormaktadır.

Anahtar Kelimeler: John Tomlinson, Kültürel Emperyalizm, Kitap İncelemesi

Book Review

Abstract

Tomlinson has written the Cultural Imperialism study in a multidimensional way within the framework of the theories in the literature. He dealt with cultural imperialism primarily with the dimension of discourse, then media imperialism in relation to the discourse of nationality, in the context of cultural imperialism, the culture of capitalism and modernity, and development concepts. Tomlinson finally lists the factors that create, create, and develop the discourse of cultural imperialism in his work. "At this point, cultural imperialism often asks the reader the question, 'Who is speaking?'.

Keywords: John Tomlinson, Cultural Imperialism, Book Review

*Tomlinson, John, 2020, *Kültürel Emperyalizm*, (E. Zeybekoğlu, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2. Basım, 289 S.

**Arş. Gör., Bitlis Eren Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.
snkoca@beu.edu.tr; ORCID: 0000-0001-5707-202X

Bu çalışmada eleştirel teorisyen John Tomlinson'ın Kültürel Emperyalizm başlıklı çalışmasının değerlendirilmesi sunulmaktadır. Yazar Tomlinson çalışmasında, emperyalizmin soykütüksel bir yöntem çerçevesinde çok boyutlu olarak tartışmalı bir dille kaleme almıştır. Kültürel emperyalizmin kavramsal boyutunu temelde söylem boyutuyla daha sonra medya emperyalizmi, milliyet söylemi ile ilişkili biçimde kültürel emperyalizm, kapitalizm kültürü ve modernlik, kalkınma kavramları bağlamında ele almıştır. Tomlinson nihai olarak çalışmasında kültürel emperyalizm söyleminin yaratıcı, bu söylemi yaratan ve söylemi geliştiren etkenleri sıralamaktadır. Bu noktada kültürel emperyalizmi "Kim konuşuyor?" sorusunu sıklıkla okuyucuya sormaktadır.

Çalışmasının birinci bölümü olan *Kültürel Emperyalizm Söylemi* başlıklı bölümünde ilk olarak Üçüncü Dünya Ülkeleri kapitalist bir sınıflandırması içerisindeki bir ülkede televizyon izleme eylemine ait görsel¹ üzerinde durduğu söylenebilmektedir. Bu noktada Tomlinson kültürel emperyalizmi kapitalist araçsallarla birey ve toplum üzerindeki tahakkümüne dikkat çekmektedir. Yazar öncelikle kültürel emperyalizm kavramını A. Mattelart, A. Bullock, O. Stallybrass, M. Barker, R. Williams, E. B. Taylor, R. Robinson kuramcılarının görüşlerini kaleme alarak yorumlamalarda bulunmaktadır. Yazar genel bağlamda kültürel emperyalizm söylemi iki görüş üzerinden açıklamaktadır. Kültürel emperyalizm söylemine dair ilk görüş, ekonomik ve siyasi bir güç olduğu ve bu kavramın ortaya çıkışının siyasi ve ekonomik alanda sömürgeciliklerin modern topluma yansımaları olduğudur (Çalışmaya göre M. Barker ve R. Williams bu görüşü savunmaktadır). Bununla dışında diğer bir görüş ise kültürel emperyalizmin kültürün ve kolektivitenin unsuru olduğu ve tüm insanlığın kültürünün yaşam tarzlarının oluşumu olduğudur (E. B. Taylor savunusu bu yönde olmuştur). Öte yandan yazar, kültürel emperyalizme ait bazı görüşlerin kavramsal açıdan medya emperyalizmine denk olduğu veya tüketim alışkanlıklarının çıktısı yönünde olduğunu belirtmektedir. Yazar Tomlinson'a göre (2020, s. 21) kültürel emperyalizm, çağdaş dünyada sadece ekonomik ve siyasi alanlarda değil tüm toplumsal alanlarda hâkim kültürün topluluklar üzerindeki tahakküm biçimidir. Kültürel tahakküm ve insanlığın tüm yaşantısının ortak mirası görüşleri çerçevesinde Tomlinson, kültürel değerleri korumayı amaçlayan fakat kültürel tahakküm sahibi Batı toplumunun oluşumu olan UNESCO üzerinde durmaktadır. UNESCO'nun amaç olarak tüm toplumların kültürel miraslarını korumayı amaçladığını fakat bu amacı gerçekleştirirken

¹ Görselde temel ihtiyaçları geri planda bırakarak televizyona odaklanan bir aile görüntüsü sunulmaktadır.

politik ve ekonomik alanda gücünün de söz konusu olduğunu belirtmektedir (Tomlinson, 2020, s. 24-25). UNESCO kültürel mirası koruma amacını gerçekleştirirken kültürel emperyalizme yakın söylem üretebilmekte ve temelde politik ve ekonomik gücü yakınında bulundurabilmektedir. Tomlinson bu noktada kültürel emperyalizm söylemine ilişkin M. Foucault'dan şu alıntıyı yapmaktadır:

“Söylemler, bazen birbirini aşan, bazen bir araya getirilmiş olan fakat pekâlâ birbirini dışlayabilecek ya da birbirinden habersiz olabilecek, kesintiye uğramış pratikler olarak ele alınmalıdır... dünyanın deşifre edilmeyi bekleyen, okunabilir bir yüzden ibaret olduğunu düşünmemeliyiz...” (Foucault, 1981, s. 67 akt. Tomlinson, 2020, s.28).

Tomlinson çalışmasının “Kim konuşuyor?” alt bölümünde UNESCO'ya atıfta bulunarak küresel diyalog oluşturduğu fakat bu diyalogun ayrıcalıklı bir yapı olduğunu ve dolayısıyla kültürel emperyalist söylem ürettiği görüşündedir. Buna örnek olarak Üçüncü Dünya Ülkelerinin UNESCO konferanslarında *Many Voice, One World* (Çok Sesli Tek Bir Dünya) başlıklı rapor yayınladığı belirtilmektedir. Yazar söyleme ilişkin, “Söylemin erişilebilirliği, daima nesnel yani kapitalist dünya düzeninde ekonomik bir güce bağlıdır” ifadesini kullanmaktadır (Tomlinson, 2020, s. 38).

Çalışmada kültürel emperyalizmden bahsetmenin “Medya Emperyalizmi Olarak Kültürel Emperyalizm”, “Milliyet Söylemi Olarak Kültürel Emperyalizm”, “Küresel Kapitalizmin Eleştirisi Olarak Kültürel Emperyalizm”, “Modernliğin Eleştirisi Olarak Kültürel Emperyalizm” biçiminde dört yolu olduğu belirtilmektedir. Medya emperyalizmi ve kültürel emperyalizm arasındaki söylemsel farklılıklara ilişkin Tomlinson, C. Lee'nin görüşü çerçevesinde şöyle ifade etmektedir:

“Lee'ye göre ‘Neo-Marksistler’ daha geniş anlamdaki ‘kültürel emperyalizm’ terimini tercih ederler çünkü ‘medyanın oynadığı rolü daha bütünsel bir bakış’ içerisinde ele alılar; medyayı daha geniş bir tahakkümün bir parçası olarak görürler. ‘Marksist olmayanlar ise, her şeyi kapsayan ‘kültürel emperyalizm’ yerine medya emperyalizmi terimini tercih ederler çünkü zımnen ifade edilen daha geniş tahakküm fikrini ve medya emperyalizminin bunun içerisinde yer aldığını önsel olarak kabul etmezler. Marksist olmayanların tercihi,

‘daha belirli ve daha somut olarak incelebilecek bir olgular silsilesini’ anlatan bir terimdir” (Lee, 1979, s. 41-42 akt. Tomlinson, 2020, s.45).

Medya emperyalizmi kavramına bakıldığında Marksist kuram açısından kültürel emperyalizmin tek bir alana indirgendiği bir kavram olarak düşünülmektedir, milliyet söylemi eksenli küresel kapitalizmin eleştirisinde Marksist kuramcılar medya emperyalizmi gibi küresel kapitalizmin ulus-devlet olarak politik ekonomi alanında da indirgendiği düşünülmektedir (Tomlinson, 2020, s.52-53). Yazar Marksist kuram açısından kapitalizmin salt olarak bir üretim biçimi veya ekonomi politikasından ibaret olmadığını; kapitalizmin teknik-ekonomik, politik, toplumsal-ilişkisel, deneyimsel ve sembolik olguları içeren kültürel bütünlük olduğu belirtmektedir. Buna ilişkin dünyada benzer üretim tüketim kalıpları dışında yaşamın tüm alanında kültürel çeşitliğin kültürel özdeşlik haline geldiğinden bahsedilmektedir. Tomlinson’a göre (2020, s. 55) toplumsal kültürün yapısı küresel ölçekte insani bütün deneyimlerin metalaşmasını içermektedir. Değerlendirilmesi yapılan bu çalışmada kültürel emperyalizmden bahsetmenin dört yolu biçiminde bölümlere ayrıldığı görülmektedir: Medya Emperyalizmi (1), Milliyet Söylemi ve Kültürel Emperyalizm (2), Kapitalizm Kültürü (3), Modernlik, Kalkınma ve Kültürel Alinyazısı (4).

Kültürel Emperyalizm başlıklı bu çalışmanın ikinci bölümü olan *Medya Emperyalizmi* bölümünde genel bağlamda kültürel emperyalizmin ve esasen medyanın kültür olgusunun yerini aldığı görüşü hakimdir. Tomlinson (2020, s.63), kültürel emperyalizmde medyanın rolünün Batı kültürünün dayatması olarak görüldüğünü belirtmektedir. Medya emperyalizminin öncelikli konumu kültürün gerilediği ve kültürel olanın belirlenmesinin zorlaştığı söylenmektedir. Çünkü medyatik araçlarla kültürel alana tahakküm söz konusudur. Medyanın toplumların kültürlerine olan tahakkümü kaçınılmaz bir gerçektir çünkü medyanın küresel ölçekte denetimi sağlanamamaktadır ve medyanın piyasaya olan hakimiyeti tahakkümü kaçınılmaz kılmaktadır. Yalnızca Batı değil herhangi bir toplumun özsel faktörlerinin medya aracılığıyla küresele yayılabilmektedir. Öte yandan medya emperyalizmi Bağımlılık kuramı bağlamında da ele alınmaktadır. Birinci ve Üçüncü Dünya Ülkeleri arasındaki ekonomik bağımlılık üretimden tüketime yönelmiştir, Üçüncü Dünya Ülkelerinin sadece somut metaları değil televizyon örneğinde de olduğu gibi davranışları, yaşam tarzlarını da tükettiği gerçektir, televizyon veya diğer medya burada araçsal konumdadır. Tomlinson medya emperyalizmi bölümünde Herbert Schiller’e atıfta bulunarak Schiller’in Wallerstein’ı izlediğini ve küresel kapitalist piyasa

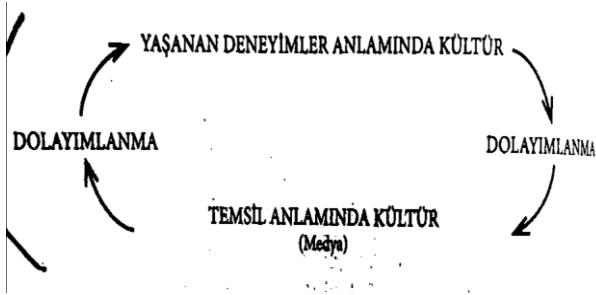
ekonomisinin modern dünya sistemi oluşturduğu görüşüne yer vermektedir. Schiller'e göre medya emperyalizmi ideolojik olarak desteklenen küresel bilişimsel altyapı ile desteklenir, bağımlılık kuramında belirtildiği gibi Schiller de esasen çevrenin merkeze bilgiye, üretime, eğitime, eğlenceye ulaşmak için bağımlı oldukları kanısındadır. Yazara göre medya hem tüketimden kaynaklı ticari pazar aracı hem de kültürel tahakkümün aracı konumundadır.

Medya Emperyalizmi bölümünde medyanın kültürel emperyalist tahakkümüne ilişkin üç örnek sunulmuştur, bunlar; Disney Çizgi Romanları, Dallas dizisi ve Charlie Chaplin filmleridir. Tomlinson, bu örneklerle medyanın kültürü saf dışı bırakarak tüm insanlığın ortak davranışlarına dikkat çekmektedir. Disney karakterlerinin masum ve dürüst izleniminin arkasında emperyalist karakterler olduğu, Disney'in çizgi romanlarının Amerikan emperyalizminin güçlü bir ideolojik aracı olduğu ifade edilmektedir. Bir eğlence unsuru olarak çocukların Disney çizgi romanlarını tüketimi zararsız görüldüğu fakat aslında Amerikan yaşam tarzını betimlediği savunulmaktadır. Örneğin Disney çizgi romanı karakterlerinden olan Varyemez Amca, aslında kapitalist sınıfın örgütlü gücünü gülünç, milyoner bir cimrinin acınacak derecede duygusal yalnızlığı olarak betimlenerek (Dorfman ve Mattelart bu görüşü savunur), tüketimin olumsallaştırıldığı söylenmektedir. İthal edilen tüketim unsurları (sözgelimi yazar Coca Cola örneğini vermektedir) gibi medyatik unsurlarla Amerikan rüyasının dolaşımına dikkat çekmektedir. Diğer bir örnek Dallas dizisi benzer biçimde dizide yer alan lüks tüketim unsurları ile Amerikan rüyasının oluşmasına ve tüketimin artmasına sebep olduğu ifade edilmektedir. Fakat bunun dışında Kültürolog İlen Ang'in Dallas izleyicileri üzerinde yapmış olduğu araştırmanın bulgularına bakıldığında Dallas izleyicilerinin söz konusu diziyi seyretmekten keyif aldığı bulguları üzerine Tomlinson'un görüşü tek bir nedeni olmayan dizinin içsel melodramatik yapısına duyulan zevke bağlı kompleks bir olgu olduğunu savunduğu görülmektedir.

Medya emperyalizmi benzer davranış kalıbına ve yaşam tarzına sahip küreselliği yaratmaktadır. Tomlinson, bir diğer örnek olarak Charlie Chaplin dizilerinin komik, eğlenceli bulunmasının insani duyguların tahakkümü ile ilişkilendirir. Chaplin espri anlayışının evrensel cazibesi kültür farklılıklarını aşarak ortak insanlığa hitap ediyor olması ve izleyici kazandırması medya emperyalizminin göstergesi konumundadır. Nihayetinde Tomlinson, kültürel tahakkümün ekonomik tahakküm fikrine yöneldiği görüşündedir. Medya emperyalizmine ilişkin olarak Arthur Kroker ve David Cook'un çalışmasındaki "Postmodern kültürde toplumun aynası TV değildir, tam tersi olarak toplum TV'nin aynasıdır" ifadeye yer verilerek medya

ve kültür arasında sanal bir özdeşlik olduğu belirtilmektedir (Kroker & Cook, 1988, s.268 akt. Tomlinson, 2020, s. 105).

Medya içinden çıktığı kültürün öğelerini sunmaktadır, modern kapitalist toplumun her türlü toplumsal deneyimi medyaya yansiyarak meta halini alır ve izleyicilerin boş zamanlarını tükettikleri uğraş haline gelerek sömürünün farklı görünümü olarak düşünülebilmektedir. Tomlinson medya ve kültür arasındaki etkileşim düzeyini şema halinde sunmaktadır:



Şekil 1: Medya Ve Kültür Arasındaki Etkileşim Düzeyi

Kaynak: Tomlinson, 2020, s.110

Çalışmanın üçüncü bölümü olan *Milliyet Söylemi ve Kültürel Emperyalizm* başlığındaki bölümde, giriş bölümünde yer alan UNESCO ve ulus-devlet tartışmasının genişletildiği, kültürel tahakküme karşı gelişen milliyetçi hareketlere yer verildiği görülmektedir. Tomlinson (2020, s. 116) bu bölüme şu şekilde bir ön kabulle başlamaktadır: “Küresel konulardan söz eden bir kimse, uluslar ve milliyet sorunlarından bahsetmeden edemez.” Bakıldığında çağdaş dönemde milliyetçi hareketler ile ulus-devlet söyleminin gelişimi 20. yüzyılın son çeyreğinde küresel tahakküme karşı geliştiği düşünülebilmektedir. Bu bölümde üzerinde durulan konu kültürel emperyalizmden bahsederken ortaya çıkan politik sorunlardır. Yazar Tomlinson söz konusu politik sorunların esasen bir ulusun başka bir ulus üstünde üstünlük kurmak olduğundan kaynaklandığı ve esas sorunsalın ulusların tahakkümü olduğu görüşündedir.

Yazara göre ulusal kültür özelde ideolojik ve siyasi anlamı olduğu gibi yaşanan toplumda aidiyet duygusuna karşılık gelmektedir. Birey ve toplumların ‘bilinçli’ bir biçimde ürettikleri, geçmişten gelen geleneklerin devamı ve toplamı ile o topluluğa ait özsel değerlerin tamamı ulusal kültüre aittir. Aynı zamanda ulusal kültür durağan bir yapıda veya zamana sıkışık kalan bir olgu değildir. Tomlinson ulusal kültürü mekâna veya o topluluğun yerleşik alanına ait olduğu görüşündedir. UNESCO söyleminin ise esas

olarak “ulus-devletlerin küresel ilişkileri” (Tomlinson, 2020, s.119) biçiminde bir karşılığının olduğu belirtilmektedir. Dolayısıyla kültürel mirasın kapitalist tüketime karşı korunumu noktasında UNESCO, kültürel kimlikleri kültürel emperyalizme karşı koruduğunda ulusal kültürleri koruma amacına sahiptir. UNESCO'nun esasen tek bir ulusal yapı için değil bütün insanlık için kültürlerin korunumunu amaç edindiği düşünülmektedir. UNESCO raporuna göre kültür, tek bir yerel topluluğun oluşumundan değil de tüm insanlığın ortak bir ürünü biçiminde evrenselliğin oluşumu olduğu görüşü hakimdir (akt. Tomlinson, 2020, s. 120-121). Öte yandan yazara göre UNESCO çoğulculuğun savunusunu yapmaktadır, fakat diplomatik bir tutarsızlık içerisindedir, çünkü UNESCO hâkim Batı kültürünün bir oluşumudur ve aynı zamanda uluslararası bir kuruluş olması açısından evrensel dilin kullanıldığı yapıya karşılık gelmektedir. Öyle ki UNESCO çalışmada da belirtildiği gibi ulusal kültürün korunumu için ulusal dile önem verilmesi gerektiği görüşündedir fakat uluslararası kuruluşların tek bir dili kullanıyor olması çelişkisi çalışmanın giriş bölümündeki “Kim konuşuyor?” sorusunu hatırlatmaktadır.

Yazar, çağdaş toplumlarda emperyalist erime potasının tam anlamıyla başarıya ulaşmadığı görüşündedir, bu durumu Amerika'da dışa kapalı bir topluluk olan Yankee'lerin “*Yankees go home*” (Defolun Amerikalılar) sloganı ile örneklendirir (Tomlinson, 2020, s. 127). Kültürel emperyalizmin Amerikan yaşam tarzına ait göstergeleri olan McDonald's, Madonna gibi ürünler yazara göre kültürel işgalin fenomenleridir.

Çalışmada, önceki bölümde ifade edilen kültür kavramında olduğu gibi ulusal kimlik kavramının da kapsamındaki çelişkilerden dolayı belirsizliğin olduğu ifade edilmektedir. Ulusal kimlik kavramının kapsamının belirsizliği kültürel emperyalizm söylemi konusunda sorun yaratmaktadır, çünkü; ulusal kimliğin referans noktası ulus-devlet inşasıdır, nitekim ulus-devlet bileşimi ulusun bilinçli olarak oluşturulan yapılarına karşılık gelmektedir. Bu noktada ulusal kimliğe yönelik emperyalist tahakküm bireylerin farkındalık kazanamadığı bilinçdışı düzeydedir ve bu nedenle sorunsallaşmaktadır. Öte yandan çalışmada ulus kavramına ilişkin Anderson'ın “hayali bir siyasi cemaat” olarak tanımlamasına yer verilmiştir (Tomlinson, 2020, s. 136). Anderson gibi Tomlinson da ulusun bireylerin zihninde sınırlı kalan siyasi bir birliktelik olduğu görüşündedir. Öte yandan Giddens ise ulusal kimliğin ideolojik yönü olan milliyetçiliğin psikolojik bir olgu olabildiği görüşündedir. Tomlinson, modernliğin bir sonucu olarak ulusal kimliğin yükseldiği görüşündedir. Giddens, ulusal kimliğe dahil edilebilecek tüm aidiyet unsurlarının mevcut olduğu geleneksel toplumlarda “ontolojik güvenin” var

olduğu ve modern kapitalist toplumda ontolojik güvenin ortadan kalktığı görüşündedir (Giddens, 1979, s. 219; Tomlinson, 2020, s.144). Bu bağlamda milliyetçiliğin de ortaya çıkışı ontolojik güvenin sürdürülmesi amacına yönelik olduğu söylenebilmektedir.

Çalışmanın diğer bir bölümü olan *Kapitalizmin Kültürü* başlıklı bölümünde kapitalizmin bir tüketim kültürü yarattığı ve her türlü kültürel faaliyetlerin metalaştığı fikri hakimdir. Bununla beraber kültürel emperyalizmin kapitalist kültürün yayılması olarak düşünülmektedir. Öte yandan kültürel emperyalizme yönelik başka bir görüş ise kültürel emperyalizmin kapitalist bir araç olarak düşünüldüğü görüş bulunmaktadır. Tomlinson'a göre bu görüş hem kapitalist süreçlerin dinamiklerini hem de kültürel uygulamaların doğasının yanlış yönetilmesine sebep olmaktadır. Bağımlılık teorisine bağlı R. Salinas ve L. Paldan'ın kültür ve kapitalizm ilişkisini kültür tanımlamalarıyla anlaşılabilirliktedir:

“Kültür, toplumun sınıfsal yapısı tarafından koşullanan ve tarihsel olarak daima özgül bir olgu olmuştur. Kapitalist bir toplumdaki çelişik sınıf yapısı, esas olarak sınıfsal yapıya paralel ölçüde bölünmüş bir kültür alanının ortaya çıkmasına neden olur” (akt. Tomlinson, 2020, s. 174).

Marksist perspektifteki bu tanımlamaya göre kültür ve kapitalizmin ilişkisi sınıf yapısıyla bir şekilde ilişkilidir. Kapitalizmin kültürle olan ilişkisi, kendi yörüngesine giren insanların kültürel alışkanlıklarını değiştirdiği yönündedir. Marksist anlamda başka bir görüş olarak Frank'ın görüşüne yer verilmektedir. Frank'a göre kapitalizmin, politik ekonomi dışında kültürel bazı sonuçlar yarattığı ve bu sonuçlardan birinin de “az gelişmişliğin gelişmesi” olduğu belirtilmektedir (Tomlinson, 2020, s. 178). Bağımlılık kuramı esasen kapitalist toplumların kültürel türdeşliğe doğru ilerleyen kültürel emperyalizmin var olduğu kanısındadır.

Çalışmada üzerinde durulan diğer bir kavram ise ‘yanlış bilinç’ kavramıdır. Yanlış bilinç kavramı kültürel tahakkümün insanlara fark ettirmeden ilerlediği anlamına gelmektedir. Tomlinson, bir kültürün asıl şeklinin koruyamaması yeni bir ortamdan veya kapitalist endüstriyel modernleşmeyle açıklanabileceği görüşündedir. Özerkliğin bireye ait olabileceği kültürel özerkliğin olamayacağı söylenmektedir. Yanlış bilinç kavramı ile kapitalizmin sebep olduğu tüketim eylemsellikleri ile bireylerin bilinçli eylemlerinin rasyonellik dışında eylemsellikler olduğu vurgulanmaktadır. Kapitalizmin kültürü bölümünde metanın reklam yoluyla yayılması ve tüketimin aşırılığı üzerinde durulmaktadır. Tomlinson tüketimin aşırılığı olgusu üzerindeki görüşü tüketimin mutsuzluktaki mutluluk olduğu

yönündedir, tüketim pratiklerine yüklenen anlamın ve amacın mutluluk, kimlik gibi duygulara etkisi olduğunu, amacın esas olarak tüketmek olduğu belirtilmiştir. Tüketim pratiklerinin Hristiyan toplumlar açısından “İnsan sadece ekmele yaşayamaz” (Tomlinson, 2020, s.206) mottosu çerçevesinde ahlaki bir etkisinin de var olduğu söylenmektedir. Tüketimin aşırılığı bağlamında eleştirel teorisyen H. Marcuse, gerçek ihtiyaçlar ve sahte ihtiyaçlar ayrımı yapmaktadır, ona göre sahte ihtiyaçlar, “cendere altına alınan bireye belli sosyal çıkarlar tarafından yukarıdan dayatılır: Aşırı çalışma, saldırganlık, sefalet ve adaletsizliği sürdürecektir ihtiyaçlar” (akt. Tomlinson, 2020, s.210) kategorisindedir. Marcuse dinlenmenin, eğlenmenin ve tüketmenin de sahte ihtiyaçlar kategorisinde olduğu görüşündedir. Yanı sıra bireyin kapitalist kültürde gerçek ihtiyaçlarını belirlemede reklam gibi etkenlerden dolayı özerk davranmadığı, sadece fizyolojik ihtiyaçları gerçekleştirmede özerk olunabileceği belirtilmektedir. Bireylerin modern kapitalist toplumda sahip oldukları rollerin de tüketim pratiklerini belirlediği söylenmektedir.

Yazar çalışmasının son bölümü olan Modernlik, Kalkınma ve Kültürel Alinyazısı başlıklı bölümünde kapitalist kültüre ve kapitalist modernliğe yönelik eleştirilerini genel paydada kaleme aldığı görülmektedir. Modernlik teriminin de zamansallık boyunca tanımsal açıdan esnemesi ve dönüşüm içerisinde olması belirsiz olduğunu gösterebilmektedir. Kültürlerin, kalkınma söylemi sebebiyle modernliğe mahkûm olduğu ve kalkınmanın da insani öz gelişme olduğu belirtilmektedir. Modernliğin getirmiş olduğu toplumsal değişimin kavramsal olarak 19. yüzyıldan beri “gelenekten modernliğe, mekanik tesanüdden organik tesanüde, kapitalizm öncesinden kapitalizme, *Gemeinschaft'tan Gesellschaft'a* geçiş gibi” (Tomlinson, 2020, s. 231) çeşitli kavramlarla açıklanmaya çalışılmıştır. Modern toplum eleştirisinin hareket noktası aklın eleştirisi olmuştur. Tomlinson aklın rasyonel eleştirisinin zorluğundan bahsederek Adorno ve Horkheimer'in çalışmasını bu noktada eleştirmektedir. Öte yandan Tomlinson'ın, J. Habermas'ın üzerinde çalıştığı aydınlanmanın diyalektiği sorunsalının ironik olduğu ve aklın özeleştirisinin yabancılaşmayı getirebileceği ifadesiyle (akt. Tomlinson, 2020, s.237) görüşünü desteklediği görülmektedir.

Çalışmada Marksist düşünür M. Berman “Modern olmak, Marx'ın ifadesiyle, ‘katı olan her şeyin eriyip havaya karıştığı’ bir evrenin parçası olmak demektir” söylemine yer verilerek modernliğin müphemliği vurgusunun yoğunlaştırıldığı görülmektedir. Modern olmanın her şeyin metalaştırılarak tüketilen bir karşılığı olduğu düşünülmektedir. Modernist olmanın ise bireyin kargaşa içinde rahat hissetmesi, yani akışkan toplum ritmine uyum

sağlayabilmesi anlamına gelmektedir. Tomlinson (2020, s.243), siyasi ve ekonomik birtakım yapılardaki modernleşmenin küreselliğin zorunluluğu olduğunu belirtmektedir. Küresel zorunluluğun ise kalkınma söylemi ile geliştiğinden, kalkınmış toplumun kalkınmak gerekliliklerinin tahakkümü oluşturduğundan bahsedilmektedir. Öte yandan çalışmada Marksist düşünür Castoriadis, modernitenin toplam rasyonalite ve modern toplumun rasyonalitesinin en önemli unsurunun ekonomi olduğu ve kalkınmanın da hayali anlamlandırma olduğu görüşündedir. Bununla ilgili olarak Tomlinson kalkınma ve kalkınmaya dair her türlü araçsalın sahte rasyonalite sergilemekte olduğunu belirtmektedir. Dahası Castoriadis, modernleşmenin getirdiği değişimleri toplumlar için kültürel kaderci olmadığı kanısındadır. Tomlinson, kültürel emperyalizmin bireylerin alinyazısı olmadığını her zaman bir karar merceği olduğu görüşündedir. Kültürel emperyalizmin hayali düzlemde olduğu düşünülmektedir. Dahası Tomlinson, Batı toplumlarının kalkınma projelerinin Üçüncü Dünya ülkelerinin toplumsal muhayyilelerin sömürgeleştirdiğini ve bundan dolayı Üçüncü Dünyanın özerk olmadığını belirtmektedir.

Genel itibariyle Tomlinson (2020, s. 269), kapitalist modernleşmenin kültürel etkisinin dayatma değil de kültürel kayıp olduğu görüşündedir. Kapitalist modernleşmenin toplumların kültürlerini zayıflatıcı bir unsur olarak görme eğilimindedir. Kültürel emperyalizmin kurumlar düzeyinde kültürel tahakkümünden şu bağlamda bahsetmektedir: “Modernliğin kurumları yaygınlaştıkça küresel kültürler modernleşmeye başlar ve kolektif iradenin ortak anlam ve yönelim oluşturamaması sorunu hepsinin karşısına dikilir”. Modern kapitalist toplumlarda kolektif iradenin yönelimi toplumsal hareketlerle görünür olmaktadır ve bu noktada Habermas’a göre toplumsal hareketler yaşam dünyasının sömürgeleştirilmesi eğilimlerine karşı direnişlerdir. “Modernliğin Sorumlusu Kim?” sorusuyla söz konusu tahakkümün modernleşmenin Batı toplumlarında daha erken başlamasından dolayı Batının suçlanmasına kısmi olarak sebep olabileceğinden söz edilmiştir. Fakat Tomlinson, Castoriadis gibi modernliğin özerkleştirilmiş kurumlarının suçlamanın daha fazla anlam ifade ettiği görüşündedir.

Sonuç olarak çalışmada, ulus devletin, kitle iletişim araçlarının ve kapitalist yapıların modern toplumların özelliği olduğu gibi aynı zamanda modernliğin kültürel gereklilikleri olduğu düşünülmektedir. Yine sonuç itibariyle Tomlinson’ın esas görüşü, kültürel emperyalizmin bir dayatmadan ziyade küresel alanda kültürel kayıplara karşılık gelmektedir. Fakat kapitalist modernliğin kültürel alanda politik, ekonomik veya teknolojik alanda olduğu kadar güçlü olmadığı görüşündedir. Tomlinson, kültürel emperyalizmden

hareketle değişen toplumsallığın içinde emperyalizmin yerini küreselleşme aldığı savunmaktadır. Emperyalizmin ekonomik, politik ve kültürel unsurlarının küreselleşme çatısı altında modernlik kavramsalı içerisinde görünürlüğünü kaybettiği açıktır. Küreselleşmenin kültürel bir yöneliminin olmayışı sebebiyle kültürel emperyalizmin söz konusu olabileceğini düşündürmektedir.

Çıkar Çatışması Bildirimi: Yazar, çıkar çatışması bildirmemiştir.

Kaynakça

- Foucault, M. (1981). The order of discourse. In R. Young, *Untying the text* (p. 52). London: Routledge and Kegan Paul.
- Kroker, A., & Cook, D. (1988). *The postmodern scene: excremental culture and hyper-aesthetics*. London: Macmillan Education.
- Lee, C. C. (1979). *Media imperialism reconsidered*. Beverley Hills. Sage, 41-42.
- Tomlinson, J. (2020). *Kültürel Emperyalizm* (2. b.). (E. Zeybekoğlu, Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.