



VECHE

*Official Journal of Atatürk University Faculty of Letters
Department of Sociology*

Volume 2 • Issue 2 • December 2023



e-ISSN 2979-9562

dergipark.org.tr/tr/pub/veche

Yayımlayan/Publisher

Atatürk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü

Sahibi/Owner

Yönetim Kurulu Adına Edebiyat Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Dilaver DÜZGÜN

Baş Editör/Editor-in-Chief

Prof.Dr. Nuray KARACA - Atatürk Üniversitesi

Editör/Editor

Arş. Gör. Abdurrahim ŞAHİN - Atatürk Üniversitesi

Yardımcı Editör/Editorial Assistant

Arş. Gör. Dr. Pınar LALOĞLU - Atatürk Üniversitesi

Arş. Gör. Emine ÇETİNER ÖZYILMAZ - Atatürk Üniversitesi

Türkçe Dil Editörü & Redaktör/Redaction

Arş. Gör. Hülya DOĞAN - Atatürk Üniversitesi

Yabancı Dil Redaktörü/Language Editor

Doç. Dr. Yeliz BİBER VANGÖLÜ - Atatürk Üniversitesi

Yayın Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Nuray KARACA - Atatürk Üniversitesi

Prof. Dr. Müjdat AVCI - Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi

Doç. Dr. Erdi AKSAKAL - Atatürk Üniversitesi

Doç. Dr. Oğuzhan EKİNCİ - Erzurum Teknik Üniversitesi

Doç. Dr. Selçuk AYDIN - Atatürk Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi İsmail ÖZ - Atatürk Üniversitesi

Danışma Kurulu/Editorial Advisory Board

Prof. Dr. Cumhuriyet ASLAN - Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi

Prof. Dr. Hacı Bayram KAÇMAZOĞLU - İnönü Üniversitesi

Prof. Dr. Lütfi SUNAR - İstanbul Medeniyet Üniversitesi

Prof. Dr. Mevlüt ÖZBEN - Atatürk Üniversitesi

Prof. Dr. Mizrap POLAT - Atatürk Üniversitesi

Prof. Dr. Nurgün OKTİK - Maltepe Üniversitesi

Prof. Dr. Serdar SAĞLAM - Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi

Doç. Dr. Ayşegül DEMİR - Sinop Üniversitesi

Doç. Dr. Emre GÖKALP - Anadolu Üniversitesi

Doç. Dr. Erem SARIKOCA - Atatürk Üniversitesi

Doç. Dr. Musa Yavuz ALPTEKİN - Karadeniz Teknik Üniversitesi

Doç. Dr. Yüksel YILDIRIM - Bakırçay Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Metin TÜRKMEN - Artvin Çoruh Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Özkan AYDAR - Iğdır Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Sait GÜLSOY - Atatürk Üniversitesi

Dr. Öğr. Görevlisi Emin GÖKALP - Atatürk Üniversitesi

Kapak Tasarım / Cover Design

Atatürk Üniversitesi Bilimsel Dergiler Koordinatörlüğü

Dizgi/Typesetting

Arş. Gör. Abdurrahim ŞAHİN - Atatürk Üniversitesi

Yazışma Adresi / Correspondence Address

Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü

Atatürk Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, A. Blok, Kat:3 YAKUTİYE/ERZURUM

editorveche@atauni.edu.tr

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

e-ISSN: 2979-9562



Veche; ücretsiz, açık erişimli ve hakemli bilimsel bir dergidir. Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere, yılda iki kere yayımlanır. Yayın dili Türkçe ve İngilizce'dir. Dergide yer alan yazılardan ve aktarılan görüşlerden yazarlar sorumludur.

Veche is a free, open access and peer-reviewed scientific journal. The journal is published in June and December. The publication languages of the journal are Turkish and English. Authors bear responsibility for the content of their published articles.

Cilt: 2 | Sayı: 2 Hakemleri / Volume: 2 | Issue: 2 Referees

Prof. Dr. Adem SAĞIR - Karabük Üniversitesi

Prof. Dr. Müjdat AVCI - Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi

Doç. Dr. Mehmet Ufuk ÖZCAN - İstanbul Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Abduselami SARIGÜL – Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Faruk YILDIRIM – Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi İsmail ÖZ - Atatürk Üniversitesi

Dr. Öğr. Üyesi Yunus Emre GÜMÜŞ – Kafkas Üniversitesi

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Araştırma Makalesi / Research Article

Sayfalar / Pages

Türkiye’de Trafik Sosyolojisi Odaklı Lisansüstü Tez Çalışmaları Üzerine Bir İnceleme

63-75

A Study on Postgraduate Thesis Focused on Sociology of Traffic in Turkey
İrfan KAVAZ

Derleme Makale / Review Article

Kurban ve Öteki: René Girard’da Mimetik Arzu, Şiddet ve Günah Keçisi Mekanizması

76-88

The Sacrifice and the Other: Mimetic Desire, Violence and Scapegoat Mechanism in René Girard
Burak ŞAHİN

Immanuel Wallerstein’in Kültürel Kimlik Hakkındaki Görüşleri Üzerine Bir İnceleme

89-102

A Review of Immanuel Wallerstein’s Views on Cultural Identity
Konur Alp DEMİR

Türkiye’de Trafik Sosyolojisi Odaklı Lisansüstü Tez Çalışmaları Üzerine Bir İnceleme

A Study on Postgraduate Thesis Focused on Sociology of Traffic in Turkey

İrfan KAVAZ¹ 



¹Dr., T.C. İçişleri Bakanlığı.
kavazaki34@gmail.com
ORCID:0000-0002-7953-2872

Geliş Tarihi/Received

22.11.2023

Kabul Tarihi/Accepted

23.12.2023

Yayın Tarihi/Publication Date

27.12.2023

Atıf/Citation: Kavaz, İ. (2023). Türkiye’de Trafik Sosyolojisi Odaklı Lisansüstü Tez Çalışmaları Üzerine Bir İnceleme. *Veche*, 2 (2), 63-75.



This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Giriş

Trafik sosyolojisi literatüründe “trafik”, “hareketlilik (mobilité)”, “ulaşım” veya Law’ın (1999, s. 568) ifadesiyle “*daily mobility*” gibi farklı şekillerde kullanılan ve genel anlamıyla akan bir hayatın varlığına işaret eden kavramlar; insanların geçmişi ile geleceği, sebep ile sonuçları, konumları ile

Öz

İnsanın yürüme ve koşma gibi biyolojik aktiviteleri, yer değiştirme eyleminde bulunmasını sağlayan ve fizik kurallarının hakim olduğu bir aksiyon olarak değerlendirilebilir. Ancak insan amaçlı olarak hareketliliği sağlayan tek varlıktır ve bu hareketlilik amaç, süreç ve nihai nokta açısından bireylerin toplumsal yönüyle de ilgilidir. Dolayısıyla insan hareketliliğinin sosyal bir olgu olduğu ve sosyolojinin çalışma alanı olarak benimsenmesi gerektiği dikkatlerden kaçmamalıdır. Teknolojinin gelişmesiyle birlikte insan hareketliliği daha hızlı, güçlü, konforlu ve donanımlı teknik araçlar vasıtasıyla sağlanabilmektedir. Ancak insanın teknik araçlar vasıtasıyla gerçekleştirdiği hareketlilik, birbiriyle girdikleri etkileşimlerin formunu da değiştirmiştir. Dolayısıyla yüz yüze ilişkide olduğundan farklı kural ve yöntemlerle iletişim sağlanmaya başlanmıştır. Özellikle nüfusun yoğunlaştığı kentlerde araçlı hareketlilik daha görünür ve komplike olmaya başlamıştır. Bu nedenle topluma dair konuları araştıran sosyolojinin araçlı hareketliliğe farklı bir perspektiften yaklaşması ihtiyacı doğmaktadır. Bu amaçla çalışmada Erving Goffman’ın gözüyle insan hareketliliği sosyolojik bağlamda açıklanarak, Türkiye’de sosyologlar tarafından gereken ilginin yeteri kadar gösterilmediği değerlendirilen trafik sosyolojisine dikkat çekilmiştir. Bu kapsamda Yüksek Öğretim Kurumu arşivlerinden elde edilen verilere göre Türkiye’de sosyoloji anabilim dallarında trafik sosyolojisi bağlamında hazırlanmış olan yüksek lisans ve doktora tezleri genel hatlarıyla sunulmuştur. Böylece Türkiye’de trafik sosyolojisi konusunda farkındalık oluşturulması, trafik sosyolojisi alanındaki lisansüstü çalışmaların derlenmesi ve bu alanda yapılacak çalışmalara kaynak sunulması amaçlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Erving Goffman, Hareketlilik, Lisansüstü Tezler, Trafik Sosyolojisi, Ulaşım.

Abstract

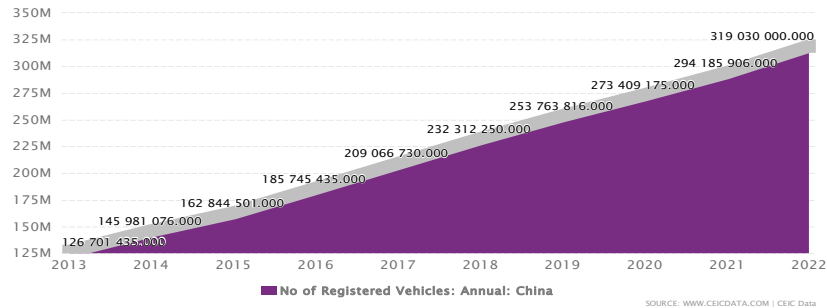
The biological activities of human beings can be considered as an action that enables them to perform displacement and in which the rules of physics prevail. However, human beings are the only beings that provide purposeful mobility and this mobility is also related to the social aspect of individuals. Human mobility is a social phenomenon and should be adopted as the field of study of sociology. With the development of technology, human mobility can be provided by means of faster, powerful, comfortable and equipped technical vehicles. The mobility of people through technical means has also changed the form of their interactions with each other. Communication has started to be provided with different rules and methods than face-to-face communication. Especially in cities where the population is densely populated, vehicular mobility has become more visible and complicated. In this study, by explaining human mobility in a sociological context through the eyes of Erving Goffman, attention is drawn to the sociology of traffic, which is considered to have not been given enough attention by sociologists in Turkey. In this context, according to the data obtained from the archives of the Council of Higher Education, master's and doctoral theses prepared in the context of traffic sociology in the sociology departments in Turkey are presented in general terms. Thus, it is aimed to raise awareness about traffic sociology in Turkey, to compile postgraduate studies in the field of traffic sociology and to provide resources for future studies in this field.

Keywords: Erving Goffman, Mobility, Postgraduate Theses, Sociology of Traffic, Transportation.

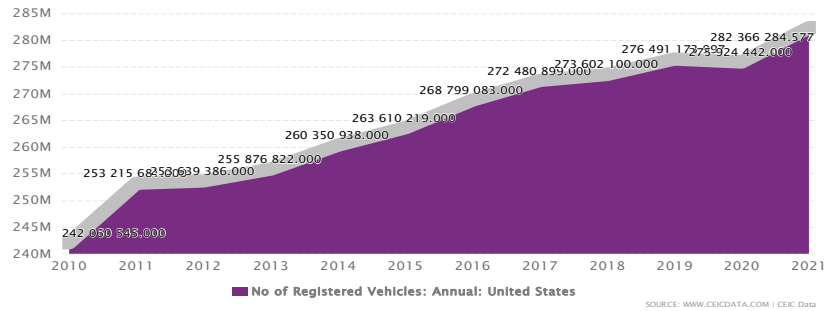
hedefleri arasındaki bağı temsil etmektedir. Bu ifadelerin Türk Dil Kurumu’ndaki tanımları “**Trafik:** Ulaşım yollarının yayalar ve her türlü taşıt tarafından kullanılması; gidiş geliş, seyrüsefer; Ulaşım yollarında bulunan taşıt ve yayaların tümü; Artmış, çoğalmış bir durum ‘telefon trafiği’; Önemli görevlerde bulunan kişilerin bir yere gidiş gelişi”; “**Hareketlilik:** Hareketli olma durumu; dalga, devingenlik”; “**Ulaşım:** Ulaşmak işi; Köyler, şehirler, ülkeler arasında bir yerden bir yere gidiş geliş; münakale, muvasala; Bir şeyi bir yerden başka bir yere aktarma” şeklinde yapılmıştır. Söz konusu tanımlamalar, genel anlamda insan kaynaklı yer değiştirme eylemi ile ilişkilendirilebilir.

Göç, fetih, ticaret, keşif, inanç, güvenlik vb. olgular insanoğlunun mekânsal hareketliliğinin bir sebebi veya sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu hareketliliğin sonucunda ise birey ve toplumlar için yeni bir durum oluşmaktadır. Başka bir deyişle, hareketlilik doğanın ve yaşamın değişmesinin bir aracıdır. Dolayısıyla; olaylar, olgular, yapı, değişim, çatışma gibi toplumsal konulara odaklanan sosyolojinin bu konuların meydana gelişine aracılık eden ve bir süreci gerektiren hareketliliği dikkate alması önemlidir. Çünkü iki nokta arasında hareket halinde olan insan, güzergâh boyunca girdiği etkileşimler sonucunda başlama noktasında olduğundan farklı bir birey olarak karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu hareketlilik, özellikle bir ulaşım aracı ile gerçekleştiriliyor ise etkileşimin formu da değişiklik göstermektedir.

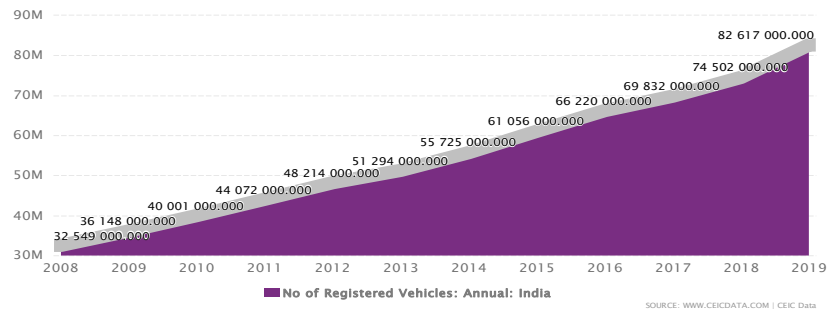
Günümüzde ulaşım araçlarının sayı ve çeşitliliğinin artması, kentleşme ve nüfus yoğunluğu, iş, eğitim, ticaret gibi faaliyetlere katılımın artması gibi nedenlerle insan hareketliliği daha görünür olmaktadır. Araçlı hareketliliğin yoğunluğu araç sayısı ve kat edilen mesafe ile somut hale getirilebilir. CEICDATA’dan (Number of Registered Vehicles, 2023) alınan verilere göre, Çin (2013-2022), Amerika Birleşik Devletleri (2010-2021), Hindistan (2008-2019) ve Rusya’da (2010-2021) kayıtlı araç sayıları aşağıdaki gibidir:



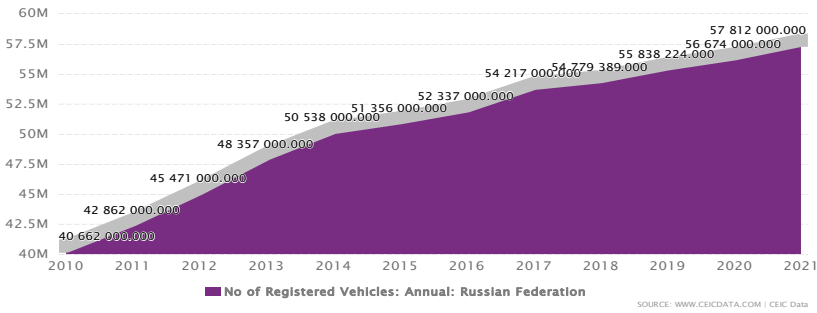
Şekil 1. Çin’de trafiğe kayıtlı araç sayısı



Şekil 2. ABD’de trafiğe kayıtlı araç sayısı



Şekil 3. Hindistan'da trafiğe kayıtlı araç sayısı



Şekil 4. Rusya'da trafiğe kayıtlı araç sayısı

Şekil 1, 2, 3 ve 4'e göre, nüfusun yoğun olduğu bu ülkelerde bazı yıllardaki yavaşlamalara rağmen kayıtlı araç sayılarında yıldan yıla artış gözlenmektedir. Türkiye'de ise, Türkiye İstatistik Kurumu (TÜİK) verilerinde trafiğe tescil edilen araç sayısını gösteren ve başlangıç tarihi 1966 yılı olan kayıtlara göre, Türkiye'de motorlu araç sayısı her geçen yıl artış göstermektedir.¹ 2017 ve 2018 yıllarında Türkiye'de yaşanan ekonomik dalgalanmadan dolayı trafiğe tescil edilen araç sayısında ciddi düşüşler yaşanmış olmasına rağmen araç sayısındaki artış her geçen yıl devam etmektedir.

Tablo 1

Türkiye'de Motorlu Araç Sayısını Gösterir Tablo

| Yıllar | Toplam Araç Sayısı |
|------------------------------|--------------------|
| 2014 | 18.828.721 |
| 2015 | 19.994.472 |
| 2016 | 21.090.424 |
| 2017 | 22.218.945 |
| 2018 | 22.865.921 |
| 2019 | 23.156.975 |
| 2020 | 24.144.857 |
| 2021 | 25.249.119 |
| 2022 | 26.482.847 |
| 2023 (Eylül sonu itibariyle) | 28.183.745 |

¹ Sürücü belgesi sayıları önemli bir veri kaynağı olmasına karşın, aktif sürücülük sayısının tespitinin zorluğu nedeniyle tabloya eklenmemiştir. Araç sayısı ise aktif trafik yaşantısına dair daha gerçekçi veriler ortaya koymaktadır. Ayrıca ayırt edici bir özelliği olmamasına karşın gereksiz uzunlukta veri paylaşımının engellenmesi adına tablo son 10 yıl baz alınarak sunulmuştur.

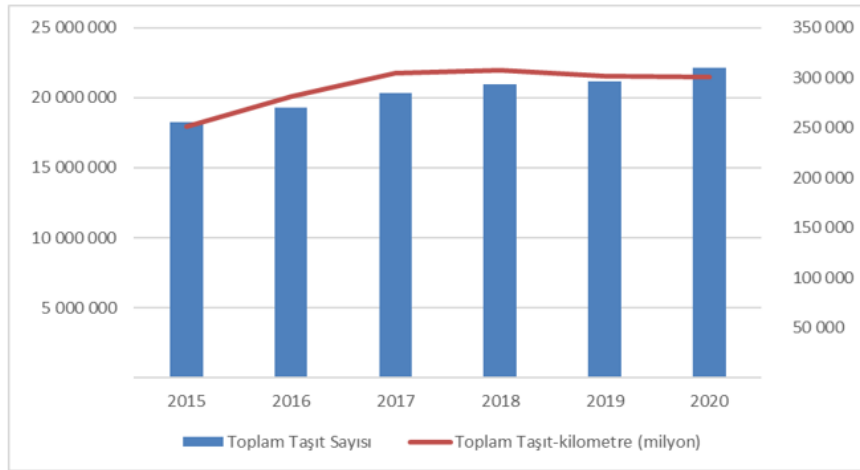
Ayrıca, Karayolları Genel Müdürlüğü (KGM) verilerine göre, Türkiye’de ulaşım türlerine göre yolcu taşımacılığının (2014-2022 yılları arası) yaklaşık %90’ının karayolları aracılığıyla sağlandığı görülmektedir:

Tablo 2

Ulaşım Türlerine Göre Yolcu Taşımacılığı

| Yıllar | Karayolları (%) | Denizyolları (%) | Demiryolları (%) | Havayolları (%) |
|--------|-----------------|------------------|------------------|-----------------|
| 2014 | 89,8 | 0,6 | 1,1 | 8,5 |
| 2015 | 89,2 | 0,6 | 1,1 | 9,1 |
| 2016 | 89 | 0,6 | 1,1 | 9,4 |
| 2017 | 88,8 | 0,5 | 1 | 9,6 |
| 2018 | 88,8 | 0,6 | 1,2 | 9,4 |
| 2019 | 89,9 | 0,6 | 1,3 | 8,2 |
| 2020 | 93,6 | 0,4 | 0,5 | 5,5 |
| 2021 | 92,8 | 0,2 | 0,6 | 6,4 |
| 2022 | 91,2 | 0,5 | 1,5 | 6,8 |

Son olarak, Çevre, Şehircilik ve İklim Değişikliği Bakanlığı’nın internet adresinde yayımlanan istatistiklere göre, Türkiye’de 2015-2020 yılları arasında motorlu kara taşıtlarının kat ettiği mesafeler aşağıdaki şekilde verilmiştir:



Şekil 5. Trafığe Kayıtlı Motorlu Kara Taşıtlarının Katettiği Mesafe

Şekil ve tablolara bakıldığında, ekonomik daralmalar veya Covid-19 gibi mekânsal hareketliliğin kısıtlanmasına sebep olan faktörlerin etkisiyle verilerde dalgalanmalar yaşanmasına rağmen, genel olarak Türkiye’de karayolu araç sayısının ve buna bağlı olarak araçlı hareketliliğin artarak devam ettiği söylenebilir. Yolcu veya sürücü konumundaki fertler, toplu taşıma veya bireysel araçlarla uzun ve kısa mesafede hareketliliğe dâhil olmaktadır. Ayrıca, tüm bu gelişmeler trafiğe dair problemlerin gündemde daha fazla yer edinmesine neden olmaktadır. Bu nedenle çalışmada ilk olarak insan hareketliliğinin iki nokta arasındaki yer değiştirme eyleminden farklı bir olgu olduğuna dikkat çekilmiştir. Sonrasında, Goffman’ın gözünden bedensel hareketliliğin araçlı ve araçsız olmak üzere iki ayrı formuna yer verilerek araçlı hareketliliğe odaklanılmıştır. Son olarak ise, Türk sosyoloji literatüründe araçlı hareketliliğin sistematik bir görünümü olan trafiği konu edinen lisansüstü tez çalışmalarına genel hatlarıyla yer verilmiştir.

Bedensel Hareketliliğin Sosyal Boyutu

Mekânsal hareketlilik, en basit haliyle, farklı iki nokta arasındaki mesafenin belirli bir zaman içerisinde katedilmesi olarak tanımlanabilir. Bu tanımlamanın formüle edilmiş versiyonu, fen bilimlerinin hareketlilik konusundaki çalışmalarına rehberlik etmektedir. Hareketliliğin fiziksel yorumu, nesne ile çevresel şartlar arasındaki ilişkinin ortaya çıkarılmasını sağlayabilir.

Hareketlilik doğal kaynakların kuvvetine bağlı olarak veya hayvanlarda olduğu gibi iradeye bağlı olmayan bir doğrultuda meydana gelebilir. Ancak, hareketliliği aklî melekelerle dayalı olarak belirli bir amaç doğrultusunda gerçekleştirebilen tek varlık insandır. Bu nedenle, hareketlilik eyleminin salt fizik kurallarıyla açıklanmaya çalışılması, bu hareketliliğin sosyal yönünün arka plana atılmasını gerektirmemektedir. Bu noktada ‘amaç’ ifadesi Simmel’den faydalanarak açıklanabilir. Simmel, amaç ifadesini şimdi ile sonrası arasındaki ilişkiyi kuran bir bağ olarak tanımlar. Mekânsal hareketlilikte ise, ‘şimdi’ bulunduğumuz noktayı ‘sonra’ ise ulaşılabilecek hedef noktayı temsil eder ve yukarıda bahsedilen fiziksel hareketliliğin ötesinde bir bakış açısıyla yaklaşımı gerektirir (Simmel, 2015, s. 285). Çünkü hareketlilik içerisinde kullanılan yol, araç, kurallar, ihlaller, nesnelere, çevre şartları vb. unsurlar insan faktörünün etkisi altındadır. Bu nedenle, mekânsal hareketliliğin insanın bir ürünü olarak düşünülmesi, mekânsal hareket ve sosyal yaşantı arasındaki ilişkinin ortaya çıkarılmasında yararlı olacaktır.

İnsan merkezli hareketlilik; bedenlerin, hayvanların, eşyaların, bilginin ve nesnelere yer değiştirme eylemi olarak farklı başlıklar altında değerlendirilebilir. Hareketliliğe dair tüm bu başlıklarda insan, eylemin öznesi veya nesnesi olmaktadır. İnsan bedensel olarak yer değiştirebildiği gibi günümüz anlamıyla posta, kargo, iletişim araçları, internet vb. kanallarla eşya, bilgi ve nesnelere mekânsal yer değiştirmesini sağlayabilmektedir (Urry, 2004, s. 28). Dolayısıyla, mekânsal hareketliliğin merkezinde insan bulunmaktadır.

Bu çalışmanın hareket noktası insan merkezli hareketliliğin bedensel olarak yer değiştirmesidir. Çünkü bedenin mekânsal hareketi insanlar arasında yüz yüze veya bir araç vasıtasıyla etkileşimi beraberinde getirmektedir ve hareketin nesnesi insan olmaktadır. Başka bir deyişle, yer değiştiren nesne insanın kendisidir.

Goffman ve Mekânsal Hareketlilikte Karşılaşma Formları

Diğer yol kullanıcılarıyla karşılaşmalar yaşanması, bedensel yer değiştirmenin kaçınılmaz bir sonucudur. Çünkü, insanlar diğerleriyle karşılaşmaların yaşanacağı bir mekânı paylaşmak zorundadır (Goffman, 2017a, s.15).

İnsanların mekânsal hareketlilik anındaki karşılaşmaları bir vasıta aracılığıyla veya vasıtasız olarak gerçekleşmektedir. Vasıtalı veya vasıtasız hareketlilik, bünyesinde birtakım farklılıkları barındırır. Vasıtasız hareketlilik, basit bir ifadeyle, yürümek, koşmak, sürünmek gibi eylemleri kapsamaktadır. Goffman (2017b, s. 40) kamusal alanda tek başına veya birlikte hareket edenleri “katılım birimleri” olarak isimlendirir. Ona göre kamusal alanın temelinde bu birimler vardır. Birliktelikleri ortak bir var olma bilincine ve etkileşime dayalı bir ilişkiye bağlıdır. Toplumu meydana getiren katılım birimleri, sosyolojinin birbirinden farklı kuramlarına çalışma konusu yapılmıştır. Günümüz sosyolojisinin bulunduğu noktaya katılım birimlerinin yapısı, ilişkisi, çatışmaları vb. hususlara değinerek geldiği söylenebilir. Çünkü katılım birimleri toplumu oluşturmaktadır ve sosyolojinin araştırma nesnesi toplumdur (Urry, 2010, s. 188).

Bireysel karşılaşma ve etkileşimin bir başka formu ise, ulaşım araçları ile hareketliliğin sağlanmasıdır. Vasıta aracılığıyla hareketlilik; araba, uçak, bisiklet, tren vb. ulaşım araçlarını kullanarak mekânsal yer değişiminde bulunmaya karşılık gelmektedir. Goffman (2017b, s. 25), ulaşım aracı vasıtasıyla gerçekleşen etkileşimin aktörlerini “*araçsal birimler*” olarak tanımlamaktadır. Araçsal birimi “...*bir pilot yahut sürücü tarafından (genellikle de içeriden) idare edilen bir kabuk*” (2017b, s. 26) olarak ifade etmektedir.

Goffman, araçsal birimler ile katılım birimlerinin ortak hareketlilik alanını “*yol trafiği*” olarak isimlendirir. Ona göre, yol trafiği birbirini tanımayan bireylerin bağlayıcı kurallar çerçevesinde hareket etmelerini sağlayan bir ilişki biçimidir ve yaya yolu ile araç yolu olarak iki farklı hareket alanına sahiptir (2017b, s. 27). Ancak Goffman’a göre bireylerin araçsal birim ve katılım birimi olarak deneyimlediği karşılaşmalarda birtakım farklılıklar mevcuttur:

- *Araçsal birimlerde hareketlilik genel olarak bir yerden başka bir yere gitmeyi amaçlar. Katılım birimlerinde ise tüm insani faaliyetlere temel oluşturur.*
- *Katılım birimlerinde çarpışma riskleri ani ve kıvrak hareketlerle savuşturulabilir ve çarpışma olması durumunda genellikle çok büyük zararlar yaşanmaz. Araçsal birimlerde ise çarpışmadan kaçınma hareket kabiliyeti ve manevra alanı daha sınırlı olan bir durumda yapılmak zorundadır. Ayrıca çarpışma sonucunda ölümcül sonuçlar doğabilir.*
- *Katılım birimlerinin trafik sıkışıklığına sebep oldukları çok rastlanır bir durum değildir. Ancak araçsal birimler sıkışıklığa ve hareket etmektен yoksun kalmaya daha fazla maruz kalırlar ve bir araçsal birimde meydana gelecek sorun hızlı bir şekilde diğerlerine yansiyabilir.*
- *Ayrıca araçsal birimler arasındaki ilişki, katılım birimlerine nazaran daha çok rekabet içeren ve birbirine daha az tahammül edilen bir özelliğe sahiptir.*
- *Araçsal birimlerin belirli resmi kurallar çerçevesinde hareket etmeleri beklenir. Kurallara uymaları durumunda çarpışma veya geçişi engelleme gibi sorunlarla karşılaşmaz. Ancak katılım birimleri yol trafiği içerisinde resmî kurallara tabi görünseler de aslında daha çok gayri resmi kurallara uyarlar (2017b, s. 26-29).*

Araçsal birimler ile katılım birimleri arasındaki söz konusu farklılıklar hareketlilik konusundaki çalışmalar açısından bizleri farklı stratejiler izlemeye sevk eder. Çünkü, sosyal yaşantımızın çözümlenmesinde kullanılan bakış açısı araçlı bir etkileşime uygulandığında bazı önemli ayrıntıların gözden kaçırılmasına neden olabilir. Bu nedenle, araç ile hareket halinde olanların etkileşim kurduğu trafik dünyası, kendisine uygun bir değerlendirme stratejisi gerektirir. Goffman’ın yukarıda geçen anlatımı bu gerekliliğin altyapısını oluşturmaktadır.

Araçsal Hareketliliğe Sosyolojik Perspektiften Bakış

Goffman’ın araçsal birimlerin ve katılım birimlerinin hareketliliğine dair anlatısı trafik sosyolojisi için bir temel arz eder (Conley, 2012, s. 6). Goffman’ın aktardığı söz konusu farklılıklar, araçsal birimler ve katılım birimlerinin kendi dünyalarındaki ilişki biçimlerine de etki etmektedir. Başka bir deyişle, araçsal birimlerin kendi aralarındaki ilişki formu ile katılım birimlerinin kendi aralarındaki ilişki formu birbirinden ayrılmaktadır.

Araçsal birim olarak bireyler (sürücüler), kullandığı aracın fiziksel görüntüsü ve teknik özellikleriyle karşılıklı bir etkileşime girerler (Murdo, 2000, s. 185). Pervanchon’un (2000, s. 143) “*araba-beden*” olarak sunduğu bütünleştirici kavram, teknolojik bir aracın sevk ve idaresinden sorumlu olan sürücünün, aracıyla bütünleşmesini ifade etmektedir. Sürücüler, içinde buldukları aracın fiziki görüntüsü, gücü, rengi, donanımları gibi özelliklerini hareket etme ve diğerleriyle

karşılaşmalarda iletişim aracı olarak kullanabilirler. Ayrıca, aracının teknik özellikleri sürücüsünün organlarının uzantısı konumuna ulaşır. Hatta uzantısı olmakla kalmayıp, bir arabanın sahibi için “benliğin” ve “kimliğin” yansıtıldığı bir sembol haline gelebilir (Vannini, 2010, s. 115).

Dolayısıyla araçsal birimler olarak sürücüler, yüz yüze ilişkide olduğundan daha farklı kural, norm ve iletişim yollarına uyum gösterirler. Goffman (2017b, s. 31), bedenlerin “*niyet göstergesi*” aracılığıyla karşı tarafa yönünü, hızını, amacını belli ederek diğerleriyle uyumlu hareketi sağladıklarını belirtir. Yüz yüze ilişkilerde kullanılan jest, mimik, ses tonu, işaret ve beden dili niyet göstergesi olarak kullanılabilir. Araçsal birimlerle yaşanan karşılaşmalarda ise; yüzlerin görünürlüğünün kısıtlı olduğu, araba-bedenlerin fiziksel olarak karşılaştığı, korna ve far gibi sesli-ışıklı işaretlerin kullanıldığı, yol kullanıcıları için genel bağlayıcı niteliği olan resmî kuralların hâkim olduğu bir etkileşim dili kullanılır.

Araçsal birimler ile katılım birimlerinin ortak paydada buluştukları yönler de vardır. Araçsal birimlerin hareket halinde olduğu dünya, teknik anlamıyla, ‘trafik’ olarak ifade edilebilir. Netice itibarıyla aynı sosyal kaynaklardan beslenen bireylerin ürünü olan trafik, bu yönüyle sosyal yaşantımızla paralellik gösterir. Örneğin, katılım birimleri ve araçsal birimler birbirine uyum ve karşılıklı güven duyma (Goffman, 2017b, s. 28) konusunda ortak bir beklenti içerisinde hareket ederler. Bu beklenti birimlerin gerek resmî kurallar gerekse gayri resmî normlar bağlamında belirli bir düzen içerisinde hareket etmelerini gerekli kılar. Ancak, özellikle gündelik pratikler konusunda uygulayıcılarına farklı iletişim kanalları sunar. Yukarıdaki örnekte de olduğu gibi, yüz yüze ilişkideki etkileşimin trafikte farklı bir forma dönüşmesi, benzer kaynaklardan beslenen ancak farklı iç dinamiklere sahip bir sistemin varlığına işaret eder. Farklı iç dinamiklere sahip bu iki dünya arasında karşılıklı bir etkileşim de mevcuttur. Örneğin, feminist çalışmalara da konu olan ve kadının ikincil konuma yerleştirildiği tutum ve davranışlar, yüz yüze ilişkilerde karşılaşılan bir durumdur. Ancak, özellikle günümüzde öğretmen, doktor, asker, avukat olarak varlıkları kabullenilen ve saygı gösterilen kadınlar, trafik yaşantısında statü sıkışması yaşayabilirler. Sahip oldukları statüler tek bir statü altında ‘kadın sürücü’ klişesiyle birleşerek “*mobildamga*”ya maruz kalmalarına sebep olabilir (Kavaz, 2022, s. 117). Görüldüğü gibi, trafikteki kadın olgusu kaynağını sosyal yaşantımızdan alan ancak araçsal etkileşimin bir sonucu olarak farklılaşan bir görünümle karşımıza çıkabilmektedir. Benzer bir şekilde trafik dünyasının sosyal yaşantıdaki ilişkileri etkilediği örnekler de mevcuttur. Bir kadının yarış arabası, kamyon, tır gibi kullanımı daha zor olan araç sürücüsü olduğu öğrenildiğinde, bu durum onları sosyal yaşantılarında olumlu bir konuma taşıyabilmektedir (Kavaz, 2022, s. 367).

Sonuç olarak bireylerin trafik içindeki ve dışındaki dünyaları birbirinden farklı ancak karşılıklı etkileşimin de olduğu bir niteliği taşımaktadır. Bu iki dünyanın çözümlemesinde farklı stratejilerin izlenmesinin faydalı olacağı söylenebilir. Rothe’a göre (1992, s. 187), “*trafiğin çalışılması, bir sosyal davranış ve sosyal etkileşim biçiminin sorgulanmasıdır.*” Bu nedenle, trafik dünyasının iç dinamiklerinin ortaya çıkarılmasına yönelik çalışmalar, sosyoloji literatürüne farklı bir çalışma imkânı sunarak onu zenginleştirecektir.

Türkiye’de Trafik Sosyolojisi Çalışmaları

Sheller ve Urry (2000, s. 737), sosyal bilimlerde motorlu taşıtların sosyal hayata etkilerine olan ilgi eksikliğinin trafiğe ilişkin dar bir çalışma alanı sunduğunu aktarmıştır. Aradan geçen yaklaşık 23 yılda özellikle yurtdışında yapılan çalışmalarda bu ilginin daha fazla ve çeşitli alanlarda kendini gösterdiği söylenebilir. Literatürde göç sosyolojisi, kent sosyolojisi, turizm sosyolojisi vb. alanlarda

ulaşım, trafik, erişim terimleriyle değinilen insan hareketliliği, trafik sosyolojisi bağlamındaki çalışmalarda konunun öznesi olarak ön plana çıkarılmıştır.

Bu alanda yurtdışında yapılan çalışmaların tümüne değinmek olanaksızdır. Jensen’in (2006) Simmel ve Goffman gözüyle çağdaş şehir hareketliliğine yaklaştığı çalışma; Conley’in (2012) araba kullanmayı, bisiklete binmeyi ve yürümeyi sosyal çerçevede etkileşimli hareketlilikler olarak ele aldığı çalışma; Sheller’in (2004) arabaların sosyal yaşama etkisi ve otomobilin içindekilere tattırdığı vücut hissi, coğrafyaya bağlı farklı sürüş kültürleri, aile ve sosyal çevredeki rolüne ilişkin çalışması; Vannini’nin (2010) ulaşım konusunda sosyal ve kültürel açıdan yapılan ampirik çalışmaları detaylı bir şekilde sunduğu çalışması; Urry’nin (2010) insanların, nesnelere, imgelerin, bilgilerin ve atıkların hareketliliğini, aralarındaki ilişkileri ve sosyal sonuçlarını konu edinen çalışması; Cairns vd.’nin (2014) seyahat davranışları konusundaki çalışmalarda sosyolojik bağlamının önemine dikkat çekilerek literatürdeki örneklerle yer verdikleri çalışma; Yago’nun (1983) kentsel ulaşımın mekân ve sosyal açıdan kent üzerindeki etkilerini konu edinen çalışmaları sunduğu araştırma; Jorgensen’in (2006) Danimarka’nın trafik kültürüne sosyolojik bir gözle sunduğu çalışma ve Rothe’un (1992) trafikte karar verme sürecinde risk alma ve sosyal yaşam arasındaki ilişkiye dikkat çeken çalışması, yurtdışında trafik sosyolojisi bağlamında yapılmış araştırmalara sadece birkaç örnektir.

Trafik, birçok bilim dalıyla ilişkili olan bir çalışma alanıdır. Bu nedenle lisansüstü tez çalışmalarında farklı disiplinlerin trafiğe yönelik çalışmalara rehberlik ettiği söylenebilir. Ancak, bu çalışmada Türkiye’deki üniversitelerin sosyoloji bölümlerinde hazırlanan doktora ve yüksek lisans tez çalışmalarının trafik sosyolojisine olan ilgisi araştırılmıştır. Çalışmanın lisansüstü tezlere odaklanma sebebi makale, bildiri vb. çalışmaların daha çok bireysel kaynaklı çalışmalar olması ve Türkiye’de üniversitelerin kurumsal anlamda trafik sosyolojisine ilgisinin ortaya çıkarılmak istenmesidir. Bunun için, Yüksek Öğretim Kurumu’nun lisansüstü tez veri tabanı taranarak kısa bilgilendirmelerle aşağıda sunulmuştur.

YÖKTEZ veri tabanında gerçekleştirilen tarama neticesinde trafik sosyolojisi alanında Erjem (1996) ve Kavaz (2022) olmak üzere iki doktora tezi çalışması olduğu tespit edilmiştir.

Erjem’in (1996) “*Sosyolojik Açıdan Trafik, Trafik Sisteminin İşleyişi ve Trafik Kazaları*” isimli çalışması; Konya ilindeki sürücü, yaya, trafik polisleri, sürücü kursu yöneticisi ve eğitmenlerinden elde edilen veriler doğrultusunda hazırlanmıştır. Çalışmada trafik, sistem yaklaşımı içerisinde toplumsal sistemin bir alt sistemi olarak ele alınarak sosyal, kültürel ve demografik etkenlerin insan unsuru bağlamında trafik kazalarına etkisi sosyolojik açıdan araştırılmıştır. Çalışma, sosyolojik çerçevede trafiği konu edinen ilk doktora tezidir. Bu anlamda Türk sosyoloji literatürüne önemli bir katkıda bulunduğu söylenebilir. Çalışmada trafik sisteminde bütünleşme sorunu olduğu, yol kullanıcıları arasında sisteme ilişkin algı, kurallara uyma, denetim, problemlere çözüm üretimi vb. konularda uyumlu olmayan ve sistemin gerekliliklerini sağlamayan bir işleyişin var olduğu; yasaların yetersiz olduğuna dair bir algının bulunduğu; sürücü kurslarının uygulama eğitimi konusunda yetersiz olduklarının düşünüldüğü; trafik kazalarının meydana gelmesi ve trafik sisteminin işleyişinde yol kullanıcılarının sosyal, kültürel ve demografik faktörlerin etkili olduğu gibi sonuçlara ulaşılmıştır.

Kavaz’ın (2022) “*Toplumsal Bir Etkileşim Alanı Olarak Trafik ve Trafikte Kadın Sürücüler*” isimli çalışmasında ise karayolu trafiği bir etkileşim alanı olarak betimlenmiş ve trafik yaşantısında kabul görmeyen kadın sürücülerin durumu, Erving Goffman’ın damga kuramıyla açıklanmaya çalışılmıştır. Kadın sürücülerin yol kullanıcılarıyla yaşadıkları karşılaşmalarda izlenen stratejilerin ortaya çıkarılması sağlanmıştır. Bu amaçla kadın ve erkek sürücülerle nitel görüşmeler yapılmıştır.

Ayrıca trafik yaşantısında varlıkları istenilmeyen veya iletişimde bulunmaktan kaçınılanların durumunu tanımlayan “mobildamga” kavramı literatürün kullanımına sunulmuştur. Kavaz (2022, s. 97) mobildamga kavramını “Ulaşım amacıyla eylemde bulunan bireylerin, bu eylem esnasında girdikleri etkileşim sürecinde kullandıkları semboller ve geliştirdikleri stereotiplere bağlı olarak ortaya çıkan damga” olarak tanımlamıştır. Çalışma sonuçlarına göre, trafiğe katılım gösterme konusunda sürücülerin yakın çevrelerinin ve otomotiv dünyasına ilgilerinin etkili olduğu; trafikte erkek sürücüler tarafından kadın sürücülere yönelik mobildamganın uygulandığı; erkek sürücülerin yanı sıra kadın sürücülerin de diğer kadın sürücülere karşı mobildamgayı uygulayabildikleri; kadın sürücülerin mobildamgaya karşı temastan kaçınma, meydan okuma, aldatici görünüm sergileme gibi stratejiler izledikleri; erkek sürücülerin ise kadın sürücülerle karşılaşma anlarında temastan kaçınma, yardımsever görünüm sergileme veya dışlayıcı eylemlerde bulunma gibi stratejiler izleyebildikleri; izlenecek stratejinin belirlenmesinde bireysel farklılıkların etkili olduğu gibi sonuçlara ulaşılmıştır.

Bu iki çalışmanın haricinde gazetecilik anabilim dalında hazırlanmış olan ancak sosyolojik bir yaklaşımla sunulan Girgin’in (2022) “Gündelik Yaşamda Kamusal Kent Mekânlarındaki Sosyal Karşılaşmalarda Etkileşim Pratikleri: Ankara Şehiriçi Otobüslerinde Alan Araştırması” isimli doktora çalışması mevcuttur. Girgin’in çalışmasına Ankara’daki şehir içi otobüslerde şoför ve yolcular dâhil edilmiştir. Çalışmada şehir içi otobüslerde gerçekleşen etkileşimler, tercihler, alışkanlıklar ve toplumsal bir mekân olarak otobüsler fenomenolojik yaklaşımla ele alınmıştır. Elde edilen sonuçlarda şehir içi taşımacılığı yapan otobüslerde yolcuların yaş, kullanım amacı, iletişim becerisi, zaman yönetimi, tecrübe, toplumsal normlara uyum sağlama ve yaşam alanları gibi faktörlerin otobüs yolculuğunu etkilediği tespit edilmiştir.

Trafik sosyolojisi bağlamında hazırlanmış olan yüksek lisans çalışmalarının, doktora tezlerine nazaran sayıca daha fazla hazırlandığı tespit edilmiştir. Farklı bilim dallarında trafik odaklı çalışmalar yapılmış olmasına rağmen bu makalede sadece sosyoloji anabilim dalı kapsamında hazırlanmış olan yüksek lisans tezlerine yer verilmiştir.

Cevdet Özdemir’in (1995) “Aydın İlinde Trafik Kazası Yapan Sürücülerin Sosyolojik Yönden Değerlendirilmesi” isimli yüksek lisans tezi, trafik olgusunu sosyolojik bir yaklaşımla incelemektedir. Çalışma, trafik kazası yapan sürücülerin demografik ve sosyo-kültürel özellikleri ile trafik içerisindeki tutum ve davranışları arasındaki ilişkiyi konu edinmiştir. Araştırmada kadınların trafik kurallarına uyum göstermede erkeklere nazaran eğilimlerinin daha fazla olduğu; meslekî farklılıkların trafik kurallarına uymada etken olduğu ancak öğrenim düzeyinin artmasının olumlu etkisinin olmadığı; evli olmanın kurallara uyma konusunda pozitif bir etkiye sahip olduğu; yeni araçların ödünç verilme seviyesinin daha düşük olduğu ancak trafik kazasına karışma oranının daha fazla olduğu sonuçlarına ulaşılmıştır.

Aslan’ın (1998) “Kent Sosyolojisi Açısından Enformel Sektörlerin Dönüşümü: İstanbul’da Otopark Sektörü” isimli çalışmasında kentleşme sonucunda ortaya çıkan enformel sektörlerden otopark sektörünün İstanbul’a etkisi, sektör içi dinamikler, işletmeciler, ekonomik sonuçları vb. konular ele alınmıştır. Çalışma sonuçlarına göre, otopark sektörünün istihdam, kapitalizm ve kentleşmeye dair problemlerin ortaklaşa bir neticesi olarak ortaya çıktığı; otopark sorununun çözümü için kurumsallaşmanın gerçekleştirilmesi ve yönetsel iyileştirilmelerin yapılması gerektiği ifade edilmiştir.

Karaca’nın (2000) “Otomobilin Toplum Hayatına Sosyo-Kültürel Etkileri: Elazığ Örneği” çalışmasında Elazığ il merkezinde yaşayan otomobil sahiplerinin demografik özellikleri, sürücülük

tecrübeleri, sosyal yaşantıları ve fiziksel çevrelerinin otomobil kullanımı ile ilişkileri ele alınarak otomobilin toplumsal etkileri ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Karaca’nın elde ettiği sonuçlara göre otomobiller hareket imkânını artıran, statü göstergesi ve zevk kaynağı, ihtiyaç duyulan, ekonomik seviyeyle yakında ilişkili, müzik dinleme alışkanlığını artıran olumlu işlevlere sahiptir. Buna karşılık sosyal ilişkilerin geliştirilmesinde yeteri kadar etkisinin olmadığı, sportif faaliyetlerin yapılmasını engelleyebildiği, şehirlerarası seyahatte kullanılmaktan kaçınıldığı, zaman ve kaynak tüketen, çevreye zarar veren, sağlığa olumsuz etkileri olan, kullanımına bağımlı kılan, erişiminde kadınların dezavantajlı konumda olduğuna dair olumsuz etkilere de ulaşılmıştır.

Er’in (2018) “*İstanbul’da Otomobil Hegemonyasına Karşı Bisikletin Ulaşım Aracı Olarak Kullanımı: 2015-2016 Yılı ‘Cyclist Türkiye’ Bisiklet Dergisi İçerik Analizi*” isimli çalışmasında ‘Cyclist Türkiye’ dergisinin metin analizi yapılmıştır. Er, çalışma sonucunda metinlerde kullanılan genel ifadenin bisikleti belirli sınıfların kullanımına özgü; spor, eğlence ve prestij aracı olarak gösterme yönünde olduğunu ve bu durumun bisikletin ekonomik ve çevreci yönünün önüne geçtiği gibi sonuçlara ulaşmıştır.

Abacık’ın (2019) “*Toplumsal Cinsiyet Sosyolojisi Bağlamında Trafikte Engelli Kadın Sürücü Olmak: Isparta Örneği*” çalışmasında, engellilerin toplumsal hayata katılımlarında karşılaştıkları engellerin kaldırılması çerçevesinde Isparta ilinde trafikte ortopedik engelli kadın sürücüler konu edinilmiştir. Toplumsal cinsiyet eşitsizlikleri noktasında engelli ve kadın olmanın eril bir alan olarak kabul edilen trafikteki deneyimleri, Bourdieu’nün ‘habitus’, ‘sermaye’ ve ‘alan’ kavramları çerçevesinde ortaya konmuştur. Araştırma sonucunda, trafikte hem kadın hem de engelli olmanın birtakım dezavantajlar getirdiği ancak bir yandan da yakın çevrelerinin desteğini aldıkları, kamusal alanda varlık göstermelerinin kendine güveni artırdığı gibi sonuçlara ulaşılmış ve elde edilen sonuçlar ayrıntılı bir şekilde maddeler halinde sıralanmıştır.

Laçın’ın (2021) “*Sürücü Kursları Eğitimi ile Trafik Kazaları Arasındaki İlişki: İstanbul Örneği*” isimli çalışmasında nitel araştırma yöntemi benimsenmiş ve sürücü kurslarında verilen eğitim ile trafik kazaları arasındaki ilişki araştırılmıştır. Çalışmada; sürücülükte teori ile pratik arasında farklılıklar olması, mevzuata ilişkin problemler yaşanması ve ekonomik beklentiye ilişkin birtakım nedenlerle sürücülük eğitimi ile trafik kazaları arasında ilişki kurulmuştur. Çalışmada sürücü kurslarında verilen eğitim düzeyinin henüz istenilen düzeyde olmadığı, verilen trafik eğitimi ile trafik kazaları arasında doğrudan bir ilişkinin olduğu, trafik eğitimi sistemindeki problemlerin farklı kaynaklardan beslendiği gibi sonuçlara ulaşılmış ve konunun çözümüne ilişkin öneriler sunulmuştur.

Aslan’ın (2022) “*Bourdieu Bağlamında Toplumsal Değişme: Yenikapı’daki Taksi Sürücülerini Üzerine Nitel Bir Araştırma*” isimli çalışmasında ticari taksi şoförlerinin meslekî doygunluğu, beklentileri, yaşam standartları vb. iç dünyalarına ilişkin görünümü, kuramsal olarak Bourdieu’dan faydalanılarak nitel araştırma yöntemiyle ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Aslan, taksi şoförlerinin yabancı dil problemi, mesleki deformasyon, değişime karşı uyum gösterememe, mekânsal değişimin etkisi, denetim, yolcularla iletişim ve güven problemi gibi başlıklarla sıralanabilecek birtakım problemler yaşadıkları ve genel olarak taksicilik mesleğinin olumsuz yönlerden değerlendirildiği sonucuna ulaşmıştır.

Koç’un (2022) “*Kent Yaşamında Marjinal Bir Alt Kültür: Tofaş Kuş Serisi Kullanıcıları (Sivas Örneği)*” çalışmasında, Sivas ilinde Tofaş markasının kuş serisi olarak tabir edilen Doğan, Kartal ve Şahin modellerini kullanan ve alt kültür grubu olarak tanımlanan sürücülerin iç dünyası sembolik etkileşim kuramı çerçevesinde karma araştırma yöntemi ile ele alınmıştır. Koç, elde ettiği sonuçları

özetlemesinde söz konusu araç kullanıcılarının kendini ifade etmede zorluk çeken bireyler olduğu tespit etmiştir. Bireyler, kendini yeniden kimliklendirme anlamında Tofaş kuş serisi araçları kullanmaktadırlar. Araçlara yaptıkları modifiyeler ise, yine kendilerini ifade etmenin bir aracı olarak kullanılmaktadır. Son olarak, Tofaş marka aracın kullanımının özel bir amaca hizmet ettiği ifade edilmiştir.

Seyrek'in (2022) "*Yeni Bir Kentsel Hareketlilik Modu ve Neoliberal Öznenin Kendisine Yatırım Aracı Olarak Paylaşımlı E-Scooter Sistemleri: İstanbul Örneği*" isimli çalışmasında ise, özellikle kısa mesafeler arasında ulaşımı sağlamak için kullanılan paylaşımlı e-scooter hizmetlerinin yaygınlaşma süreci ve toplumsal yönleri saha araştırması gerçekleştirilerek hareketlilik ve neoliberalleşme bağlamında değerlendirilmiştir. Çalışma sonucunda paylaşımlı e-scooter hizmetlerinin yüksek ücretli olduğu, kullanıcılarının genel olarak gelir seviyesi ve teknolojik okuryazarlığının ortalamasının üzerinde olan kişiler olduğu, dolayısıyla erişimde eşitsizliğin meydana geldiği, kentleşmeye bağlı problemlerin çözümü ve zaman yönetimi noktasında bireysel tercihlerin bir sonucu olduğu belirtilmiştir. Ek olarak, paylaşımlı e-scooter kullanımının güvenlik, maliyet ve erişim sınırlaması gibi konular açısından eleştiri nedeni olduklarını ifade etmiştir.

Türkiye'deki üniversitelerin sosyoloji anabilim dallarında trafik sosyolojisi bağlamında hazırlanmış olan lisansüstü tez çalışmalarının sayısal olarak henüz istenilen seviyede olmadığı söylenebilir. Örneğin, Erjem'den (1996) yaklaşık 26 yıl sonra sadece Kavaz'ın (2022) trafik sosyolojisi alanında doktora tez çalışması yapmış olması, sosyolojinin bu alandaki ilgisizliğinin bir göstergesi olarak karşımıza çıkmaktadır. Türkiye'de trafikle ilişkili sosyoloji tez çalışmalarının kural ihlalleri, kazalar, toplumsal cinsiyet eşitsizlikleri, eğitim veya araç cinsine odaklı yapıldığı söylenebilir. Bu tez çalışmalarının, genel olarak, trafikte meydana gelen problemlere odaklı spesifik konular üzerine yoğunlaştığı ifade edilebilir. Türkiye'de meydana gelen trafik kazaları, kural ihlalleri ve trafik yoğunluğunun etkileri göz önüne alındığında, tez çalışmalarındaki bu eğilimin sebebi daha net anlaşılacaktır. Çalışmalar, trafiği olgusunu sosyolojik bağlamında ele alarak Türkiye'de sosyolojisi literatürüne büyük katkıda bulunmuşlardır. Ancak, Türkiye'de trafik sosyolojisi tez çalışmalarının azlığı, bu alandaki ilgi eksikliğini ortaya koymaktadır. Ek olarak, söz konusu tez çalışmalarının karayolu trafiğine odaklandıkları söylenebilir. Fakat, insanın mekânsal hareketliliği havayolu, denizyolu, demiryolu ve hatta gezegenler arası olmak üzere çok boyutlu bir faaliyettir. Dolayısıyla, yukarıdaki çalışmaların yanı sıra diğer ulaşım yollarında meydana gelen trafiğin de sosyolojik perspektifle ele alınması literatüre önemli katkılar sağlayacaktır.

Sonuç

Bünyesinde hareketliliği barındıran göç, kent, turizm, toplumsal değişim gibi konulara yönelik sosyolojik çalışmalarda olgu ve olayların, başlangıç ve bitiş noktası açısından ele alınmaya daha yatkın olduğu söylenebilir. Fakat, öncesi-sonrası dikotomisi içerisinde yapılan değerlendirmelerde değişimin, hareketliliğin ve yer değiştirme eyleminin bir süreç olduğu; bu sürecin kendine özgü dinamikleri ve etkileri olduğu göz ardı edilebilmektedir. Bu nedenle de değişime etki eden faktörlerin tüm yönleriyle ele alınması zorlaşmaktadır.

Türkiye'de sosyoloji anabilim dallarında trafik sosyolojisine ilginin artırılması; insan hareketliliğini ayrı bir araştırma konusu olarak mercek altına alması; hareketliliğin, değişimin bir parçası olduğunun benimsenmesi; trafiğe yönelik çalışmalarda yüz yüze ilişkide olduğundan farklı bir bakış açısıyla yaklaşılması tavsiye edilmektedir. Bu sayede Türk sosyoloji literatüründe hareketlilik, ulaşım, trafik konulu çalışmalarda verimin artması; ulusal ve uluslararası düzeyde

literatüre katkıda bulunulması; trafiğin toplumsal değişime etki eden faktörlerden biri olarak görünür kılınması; teknoloji ve toplum arasındaki ilişkinin daha iyi anlaşılması gibi birtakım kazanımlar elde edilebilecektir. Ayrıca, Türkiye’de trafiğe ilişkin kaza, kural ihlalleri, erişimde eşitsizlikler, seyahat davranışları, otomotiv dünyası, yoğunluk ve sıkışıklık vb. konuların toplumsal yönlerinin ortaya çıkarılarak trafiğe dair sorunların çözülmesi ve sistemin iyileştirilmesinde rol alınması sağlanacaktır. Tüm bunlara ek olarak, hazırlanacak trafik sosyolojisi çalışmalarında hareketliliğin sadece bedensel hareketlilik ile sınırlandırılmayarak Urry’nin (2004, s. 28) ifadesiyle insan, eşya, nesne, sanal görüntü, bilgi, iletişim gibi geniş kapsamlı düşünülmesi daha zengin bir içerik sağlayacaktır.

Çıkar Çatışması: Yazar, çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Conflict of Interest: The author have no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça/References

- Abacık, G.C. (2019). *Toplumsal Cinsiyet Sosyolojisi Bağlamında Trafikte Engelli Kadın Sürücü Olmak: Isparta Örneği* (Yüksek Lisans Tezi). YÖKTEZ veri tabanından erişildi (614479).
- Aslan, Ş. (1998). *Kent sosyolojisi açısından Enformel Sektörlerin Dönüşümü: İstanbul'da Otopark Sektörü* (Yüksek Lisans Tezi). YÖKTEZ veri tabanından erişildi (71837).
- Aslan, Ş. (2022). *Bourdieu Bağlamında Toplumsal Değişme: Yenikapı'daki Taksi Sürücüleri Üzerine Nitel Bir Araştırma* (Yüksek Lisans Tezi). YÖKTEZ veri tabanından erişildi (765626).
- Cairns, S., Harmer, C., Hopkin, J., & Skippon, S. (2014). Sociological perspectives on travel and mobilities: A review. *Transportation Research Part A: Policy and Practice*, 63, 107-117. Doi: <https://doi.org/10.1016/j.tra.2014.01.010>.
- Conley, J. (2012). A sociology of traffic: driving, cycling, walking. *Technologies of Mobility in the Americas*, 29, 220-236.
- Er, Ö. (2018). *İstanbul'da Otomobil Hegemonyasına Karşı Bisikletin Ulaşım Aracı Olarak Kullanımı: 2015-2016 Yılı 'Cyclist Türkiye' Bisiklet Dergisi İçerik Analizi* (Yüksek Lisans Tezi). YÖKTEZ veri tabanından erişildi (491498).
- Erjem, Y. (1996). *Sosyolojik Açıdan Trafik, Trafik Sisteminin İşleyişi ve Trafik Kazaları* (Doktora Tezi). YÖKTEZ veri tabanından erişildi (52810).
- Girgin, A. M. (2022). *Gündelik Yaşamda Kamusal Kent Mekânlarındaki Sosyal Karşılaşmalarda Etkileşim Pratikleri: Ankara Şehirliği Otobüslerinde Alan Araştırması* (Doktora Tezi). YÖKTEZ veri tabanından erişildi (718949).
- Goffman, E. (2017a). *Etkileşim Ritüelleri: Yüz Yüze Davranış Üzerine Denemeler*. (Adem Bölükbaşı, Çev.). Ankara: Heretik Yayınları.
- Goffman, E. (2017b). *Kamusal Alanda İlişkiler: Toplu Yaşamın Mikro İncelemeleri*. (M. Fatih Karakaya, Çev.). Ankara: Heretik Yayınları.
- <https://cevreselgostergeler.csb.gov.tr/trafige-kayitli-motorlu-kara-tasitlarinin-katettiği-mesafe-i-110735> Erişim: 09.12.2023
- <https://data.tuik.gov.tr/Kategori/GetKategori?p=ulastirma-ve-haberlesme-112&dil=1> Erişim:21.11.2023
- <https://sozluk.gov.tr/> Erişim: 21.11.2023
- <https://www.ceicdata.com/en/indicator/number-of-registered-vehicles> Erişim: 09.12.2023
- <https://www.kgm.gov.tr/SiteCollectionDocuments/KGMdocuments/Yayinlar/YayinPdf/KarayoluUlasimIstatistikleri2022.pdf> Erişim: 09.12.2023
- Jensen, O. B. (2006). 'Facework', Flow and the City: Simmel, Goffman, and Mobility in the Contemporary City. *Mobilities*, 1(2), 143-165. Doi: <https://doi.org/10.1080/17450100600726506>.
- Jørgensen, A. J. (2006). Traffic Culture: Law, morality and actual behaviour. *In Selected Proceedings from the Annual Transport Conference at Aalborg University* (Vol. 1, No. 1). Erişim adresi: <https://journals.aau.dk/index.php/utd/article/download/3713/3206>
- Karaca, M. (2000). *Otomobilin Toplum Hayatına Sosyo-Kültürel Etkileri: Elazığ Örneği* (Yüksek Lisans Tezi). YÖKTEZ veri tabanından erişildi (102049).

- Kavaz, İ. (2022). *Toplumsal Bir Etkileşim Alanı Olarak Trafik ve Trafikte Kadın Sürücüler* (Doktora Tezi). YÖKTEZ veri tabanından erişildi (741973.).
- Koç, A. (2022). *Kent Yaşamında Marjinal Bir Alt Kültür: Tofaş Kuş Serisi Kullanıcıları (Sivas Örneği)* (Yüksek Lisans Tezi). YÖKTEZ veri tabanından erişildi (757030.).
- Laçın, D., Y. (2021). *Sürücü Kursları Eğitimi ile Trafik Kazaları Arasındaki İlişki: İstanbul Örneği* (Yüksek Lisans Tezi). YÖKTEZ veri tabanından erişildi (722632.).
- Law, R. (1999). Beyond 'Women and Transport': Towards New Geographies of Gender and Daily Mobility. *Progress in Human Geography*, 23(4), 567-588. Doi: <https://doi.org/10.1191/030913299666161864>
- Murdo, Mc. G. (2000). Kenti Sürmek. (Kemal Atakay, Çev.). *Cogito*, 24, 183-201.
- Pervanchon, M. (2000). Beden İçin Başka Bir Yer ve Başka Bir Zaman. (Şule Demirkol, Çev.). *Cogito*, 24, 141-150.
- Rothe, J. P. (1992). Traffic Sociology: Social Patterns of Risk. *International Journal of Adolescent Medicine and Health*, 5(3-4), 187-198. Doi: <https://doi.org/10.1515/IJAMH.1992.5.3-4.187>.
- Seyrek, İ. (2022). *Yeni Bir Kentsel Hareketlilik Modu ve Neoliberal Öznenin Kendisine Yatırım Aracı Olarak Paylaşımlı E-Scooter Sistemleri: İstanbul Örneği* (Yüksek Lisans Tezi). YÖKTEZ veri tabanından erişildi (726024.).
- Sheller, M. (2004). Automotive Emotions: Feeling the Car. *Theory, Culture and Society*, 21(4-5), 221-242. Doi: <https://doi.org/10.1177/0263276404046068>.
- Sheller, M., ve Urry, J. (2000). The City and The Car. *International Journal of Urban and Regional Research*, 24(4), 737-757. Doi: <https://doi.org/10.1111/1468-2427.00276>.
- Simmel, G. (2015). *Bireysellik ve Kültür*. (Tuncay Birkan, Çev.). İstanbul: Metis Yayınları. (1971).
- Urry, J. (2004). Connections. *Environment and Planning D: Society and Space*, 22(1), 27-37. Doi: <https://doi.org/10.1068/d322t>.
- Urry, J. (2010). Mobile Sociology. *The British Journal of Sociology*, 61, 347-366. Doi: <https://doi.org/10.1111/j.1468-4446.2009.01249.x>.
- Vannini, P. (2010). Mobile Cultures: From The Sociology of Transportation To The Study of Mobilities. *Sociology Compass*, 4(2), 111-121. Doi: <https://doi.org/10.1111/j.1751-9020.2009.00268.x>.
- Yago, G. (1983). The Sociology of Transportation. *Annual Review of Sociology*, 9(1), 171-190. Doi: <https://doi.org/10.1146/annurev.so.09.080183.001131>.

Kurban ve Öteki: René Girard'da Mimetik Arzu, Şiddet ve Günah Keçisi Mekanizması

The Sacrifice and the Other: Mimetic Desire, Violence and Scapegoat Mechanism in René Girard

Burak ŞAHİN¹ 



¹Dr. Öğr. Üyesi, Ardahan Üniversitesi İnsani Bilimler ve Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü
buraksahin@ardahan.edu.tr
ORCID:0000-0001-9051-6841

Geliş Tarihi/Received

07.06.2023

Kabul Tarihi/Accepted

05.09.2023

Yayın Tarihi/Publication Date

27.12.2023

Atf/Citation: Şahin, B. (2023). Kurban ve Öteki: René Girard'da Mimetik Arzu, Şiddet ve Günah Keçisi Mekanizması. *Veche*, 2 (2), 76-88.



This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Giriş

René Girard (1923-2015), mimetik arzu ve günah keçisi mekanizmasına yönelik teorisi ile toplumların kültürel kökenlerini açıklamaya çalışmıştır. Girard'a göre toplumsal ilişkilerin kaçınılmaz güdüsü olan mimesis, toplumsal gruplarda yoğun bir benzeşmeye ve bu benzeşmenin yol açtığı şiddetin bir kurbanı aktarılmasına neden olmaktadır. Girard'ın teorisi insan türünün

Öz

Sosyoloji, felsefe, edebiyat eleştirisi, antropoloji, kültür çalışmaları gibi alanlarda eserler üretmiş olan René Girard bu çalışmalarında özellikle kültürün kökenleri üzerine eğilmiştir. Bu makalede, Girard'ın düşünce dünyasının merkezinde yer alan kavramların açıklanması hedeflenmiştir. Çalışmada, Girard'ın düşünce dünyası mimetik arzu, günah keçisi, kurban ve şiddet üstüne değerlendirmeleri aracılığıyla analiz edilmektedir. Bu kavramların tartışılması için Girard'ın çalışmalarından ve Girard üzerine yazılan İngilizce kaynaklardan yararlanılmıştır. Bu çalışma ile Girard'ın terimlerini doğrudan ele alan az sayıdaki Türkçe çalışmaya katkı sunmak hedeflenmiştir. René Girard din ve toplum arasındaki bağı mimetik arzu kavramıyla ortaya koymaktadır. Girard'a göre, toplulukta rekabet duygusunu artıran öykünme çatışmayı ve sonunda da kurban bunalımını doğurmaktadır. Rekabet yoğunlaştıkça rakipler birbirine benzemektedir. Rekabetin tırmanması çatışmacı bir enerji biriktirmektedir. Topluluğun tekrar huzura ve barışa kavuşmasının yolu tüm suçların aktarılacağı bir günah keçisinin tespit edilmesinden geçmektedir. Günah keçisinin seçiminde farklı ölçütler bulunabilmektedir. Ancak en yaygın ölçüt kurbanın topluluktaki sıra dışı ve farklı konumudur. Fiziksel, ruhsal ve toplumsal statüye ilişkin farklılıklar birisini kolayca günah keçisine dönüştürebilmektedir. Günah keçisi mekanizmasının yabancı ve ötekilik tartışmalarına olan benzerliği dolayısıyla, çalışmanın son bölümünde Girard'ın düşünceleri Simmel, Bauman ve Agamben'in kavramlarıyla bir arada değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din, Günah Keçisi, Mimetik Arzu, René Girard, Şiddet.

Abstract

René Girard, who has produced works in fields such as philosophy, literary criticism, anthropology, sociology and cultural studies, especially focused on the origins of culture in these works. In this article, it is aimed to explain the concepts that are at the center of Girard's world of thought. In the study, Girard's world of thought is analyzed through his evaluations on mimetic desire, scapegoat, victim and violence. In order to discuss these concepts, Girard's studies and English sources on Girard were used. With this study, it is aimed to contribute to the few Turkish studies that directly deal with Girard's terms. René Girard reveals the bond between religion and society with the concept of mimetic desire. According to Girard, mimicry, which increases the sense of competition in the community, creates conflict and ultimately victim crisis. As competition intensifies, competitors become similar to each other. The escalation of competition is accumulating a confrontational energy. The way for the community to regain peace and tranquility is to identify a scapegoat to whom all crimes will be transferred. There are different criteria for choosing a scapegoat. However, the most common criterion is the victim's unusual and different position in the community. Differences in physical, mental and social status can easily turn someone into a scapegoat. Due to the similarity of the scapegoat mechanism to the discussion of stranger and otherness, Girard's thoughts are evaluated together with the concepts of Simmel, Bauman and Agamben in the last part of the study.

Keywords: Mimetic Desire, Religion, René Girard, Scapegoat, Violence.

saldırganlığını mimetik arzu çerçevesinde incelemektedir. Mimesis, öykünmenin bilinçsiz ve içsel motivasyonunu ifade etmektedir (Golsan, 2002).

Girard'a göre, kültürün kökenini oluşturan ayin, mit, kurban törenleri gibi unsurlarda mimetik arzunun izleri bulunmaktadır. Öykünmenin yol açtığı şiddet önceden belirlenmeden gelişmiş olsa bile daha sonra kontrollü ve ritüelleştirilmiş şiddet ile dengelenmektedir. Böylece bunalım bastırılmakta ve barış sağlanmaktadır. İnsan ilişkilerinin temelinde yer alan bir mimetik arzu başkalarına öykünmeye ve rekabete neden olmaktadır. Zamanla arzunun kendisi de kaybolmakta ve rakibi yenmek nesneye sahip olmanın önüne geçmektedir. Rakipler birbirleriyle giderek daha çok benzeşmekte ve birbirlerinin ikizleri haline gelmektedir. Aralarındaki bunalım bulaşıcı hastalıklar gibi yayılmaktadır. Bu biriken enerjinin dağılmasının tek yolu da enerjinin kurbanı yöneltmesi olacaktır (Gruenler, 2021). Girard, kurban ve günah geçisi mekanizmasının uygarlığın tüm öğelerini açıklamakta kullanmaktadır. Mimetik arzunun yol açtığı gerginlik doruk noktasına ulaştığında farklılıklar kaybolmakta ve bir benzeşme meydana gelmektedir. Çatışma durumunu ise, ancak günah geçisi çözmektedir. Günah geçisinin kim olacağı topluluğun bütünlük ideolojisinden ayrı olarak düşünülememektedir. Kurbanlar hep bir tiksinti ve sakınma uyandırarak topluluğun bütünlük duygusunu tahrip etmektedir. Kitlesele hezeyanın ardından barış ve dolayısıyla toplumsal mutabakat gerçekleşecektir (Peter, t.y.).

Bu çalışmada, sosyal bilimci, antropolog, edebiyat teorisyeni ve felsefeci olarak tanınan bir düşünür olan René Girard'ın mimetik arzu teorisi, günah geçisi mekanizması ve kurban tartışması üzerinde durulmaktadır. Çalışmada Girard'ın toplumdaki şiddetin kaynaklarını hangi bağlamlarda ele aldığı derlenmektedir. Bu amaçla, René Girard'ın çalışmaları ile Girard üzerine İngilizce ve Türkçe literatürdeki çalışmalar taranmıştır ve bu çalışmalar doküman analizine tabi tutularak kavramların açıklanmasına yardımcı olmasına dikkat edilmiştir. Konu hakkında hâlihazırdaki kayıt ve belgeler doküman analizi yoluyla sistemli olarak incelenebilmektedir (Karasar, 2012). Girard'ın terimleri, sinema, tiyatro ve edebiyat alanındaki çeşitli Türkçe araştırma makalelerinin teorik çerçevesini (ör. Aygün, 2022; Balcı, 2022; Kozal, 2013) oluştursa da Türkçe literatürde Girard'ın kurban, mimesis, günah geçisi kavramlarını doğrudan inceleyen, Girard'ın eserlerinin antropolojik ve sosyolojik niteliğini ortaya koyan çalışmalara az rastlanmaktadır. Bu makalede bu eksikliğin giderilmesi hedeflenmektedir. Çalışmanın ilk kısmında Girard'ın kilit kavramı olan mimetik arzu üzerinde durulmaktadır. İkinci kısımda, günah geçisi mekanizmasının bileşenleri ifade edilmektedir. Son kısımda ise, Girard'ın günah geçisi ve kurban betimlemelerinin yabancılaşma ve ötekilik kavramlarıyla olan ilişkisi aktarılmaktadır. Bu kavramların Girard'ın günah geçisi mekanizması ve şiddet üzerine düşünceleriyle benzerlikleri bulunmaktadır. Bu bağlamda, Simmel, Bauman ve Agamben'in ötekilik üzerine tartışmaları Girard'ın günah geçisi tartışmasıyla birlikte yorumlanmaktadır. Böylelikle, sosyal bilimler literatüründeki "günah geçisi" tartışmaları arasında bir bağlantı kurmak amaçlanmıştır.

Mimetik Arzu

René Girard mimetik teori ile zengin ve kapsamlı bir insan kültürü teorisi ortaya koymaktadır. Girard'a göre kültür, günah geçisi mekanizması aracılığıyla toplumsal şiddetin ritüelleştirilmesinden kaynaklanan dinsel bir tasavvura dayanmaktadır. Girard'ın teorisinde en temel kavram, türümüzü karakterize eden saldırganlığın ve şiddetin ana kaynağı olarak mimetik arzu kavramıdır (Gallese, 2011, s. 87). René Girard, eski mimesis kategorisine dayanan özel bir arzu teorisi geliştirmektedir. Girard'ın görüşüne göre mimesis terimi, kültürün temelinde yer alan öykünmecilik yatkınlık anlamına

gelmektedir. Bu yatkınlık, insan davranışını ve düşünme biçimini zorlayan birincil, bilinçsiz, içsel ve yaşamsal dinamizmi belirlemektedir. İnsan; öykünme yoluyla dilini, öğrenme ve bilgi edinme yeteneğini geliştirmektedir. Birincil mimetizm aynı zamanda sosyalleşmenin ve kültürlenmenin vazgeçilmez bir unsurudur. Bu fikir, Aristoteles'ten beri tartışılmaktadır. Aristoteles'e göre; insan, taklit konusundaki büyük yeteneğiyle diğer hayvanlardan ayrılmaktadır (Straczek, 2014, s. 47). René Girard'ın mimetik teorisini, her şeyden önce, dinin kökeninin ve tüm tezahürlerinin ve temel unsurlarının (kurban, ayin, mit vb.) aynı mekanizma içinde izini sürmesi nedeniyle bir tür din fenomenolojisi olarak kabul etmek mümkündür. Öte yandan, Girard'ın teorisi aynı zamanda "çatışma kuramı"dır; çünkü yalnızca dinle ilgili kavrayışlarından değil, aynı zamanda onun şiddet olgusunun kökenine ilişkin metodolojik açıklamalarından da kaynaklanmaktadır (Tóth, t.y.).

Girard'a göre kültür ritüelle gelişmektedir. Öngörülme ve sık görülen mimetik şiddet dönemlerine engel olabilmek için, kültürler belli tarihlerde kontrollü, önlenbilir ve ritüelleştirilmiş şiddet anları düzenlemektedir. Ritüel durmadan benzer kurbanlar üzerinde aynı günah keçisi düzenliğini yineleyerek bir öğrenim biçimi haline gelmektedir. Bu düzenek, bunalımların çözümü olduğu için her mimetik bunalım anında devreye girmektedir. Böylece toplum her biçimdeki bunalımı yatıştıran; ergenlik bunalımını geçiş ritüelleriyle, ölüm bunalımını cenaze törenleriyle, hastalık bunalımını ritüel tıpla çözen bir kurumsallaşma halini almaktadır (Girard, 2010, s. 63). Girard'ın teorisinin birincil yeniliği, tüm insan gruplarında ve kültürlerinde şiddet ile öykünme arasında sistematik bir ilişki görmesinde yatmaktadır (Tóth, t.y.).

Girard'a göre, insanlar öykünmekten birdenbire vazgeçerse, tüm kültür biçimleri ortadan kalkabilecektir. Nitekim nörologlar da beynin muazzam bir taklit makinesi olduğunu ifade etmektedir (Straczek, 2014, s. 47-48). Girard'ın teorisi, insan ırkını taklit için tek boyutlu bir yaratık olarak tanımlayan bir tür antropolojik karikatür değildir; daha ziyade bir insanın başkalarına karşı temel açıklığına atıfta bulunmaktadır. Böylece mimetik teori, insanı başkalarıyla ilişkiler bağlamında yorumlanabilen sosyal bir varlık olarak tanımlamaktadır. Bunu yaparken, bireyciliğe (hem felsefi hem de metodolojik açıdan) açıkça karşı çıkmakta ve insanların temelde ortak mimetik ilişkileri tarafından şekillendirildiğini ileri sürmektedir (Tóth, t.y.).

Girard'a göre mimetik arzu, tüm insan ilişkilerinin temelinde yer almaktadır. Arzular, başkalarının arzularına göre şekillendirmektedir. Herkes bir başkasının, hatta bazen kendi modellerinin modeli haline gelmektedir. Farklılıklar bulanıklaştıkça mimetik arzu rekabete dönüşmektedir. Mimetik arzudan kaynaklanan mimetik rekabet tırmanmaya eğilimlidir. İnsan şiddeti doğası gereği bulaşıcıdır ve onunla temasa geçenler, onun tarafından kirlenmektedir (Yepes, t.y.). Rekabet ve kişiler arasındaki şiddet, iki kişinin arzularını her ikisinin de sahip olamayacakları tek bir nesneye yönelttiği her durumda tehdit oluşturmaktadır. Bu tür arzu nesnelere dünya kültürlerinin çoğunda kesinlikle yasaklanmış olması, mimetik arzunun toplum için oluşturduğu tehlikenin açıkça bir işaretidir (Palaver, 2013a, s. 37-38)

Mimetik arzuyla başlayıp mimetik rekabete dönüşen; kurbansal ya da mimetik krizle şiddetini pekiştiren ve nihayet günah keçisi ile bir çözüme ulaşan bütün bir sürece, Girard "mimetik düzenek" adını vermektedir. Bu düzenekte özne modeline, modeli de özneye öykünmektedir. Böylece bireyler daha fazla karşılaşmakta, çatışmaya varan bir gelişim sürecini izlemektedir. Girard, bu sürece "ikizlerin ilişkisi" adını vermektedir (Girard, 2010, s. 48-49). Rekabet yoğunlaştıkça, daha önce ayırt edilen bireylerin özellikleri aşınmaya başlamakta ve hasımlar etkili bir şekilde birbirlerinin "ikizi" haline gelmektedir. Rakip arzuların ve eylemlerin karşılıklı taklidinin yoğunlaşması, kahramanların

arzularının farazi nesnesi yerine giderek birbirlerine karşı daha fazla takıntılı hale geldiği bir durum yaratmaktadır. Arzu nesnesini diğerine üstün kılmak amacıyla kendilerini farklılaştırma çabasına girişerek birbirlerine ayna etkisinde bulunmaktadırlar. Fakat, böyle bir yoğunlaşma farklılıkları da ortadan kaldırmaktadır. Farklılıkların silinmesi yoluyla işleyen çatışma ve rekabetin bu tırmanı, Girard'ın "kurban krizi" dediği şeyi doğurmaktadır. Kurban krizi, yerel düzeyde başlayarak giderek kültürel düzeni baltalamaya çalışan şiddet faaliyetinin yoğunlaşmasıdır (Fleming, 2002, s. 60).

Girard'a göre, insan şiddetinin ana kaynağı saldırganlık değil rekabettir. İnsanlar ne zaman başkalarını taklit etseler ve birlikte paylaşamayacakları veya birlikte zevk alamayacakları nesnelere arzulasalar, kolayca birbirlerine düşman olmaktadır. İnsanın hayvanlarla paylaştığı ortak arzulara ek olarak, herhangi bir içgüdüsel nesneden yoksun, arzulamak gibi karmaşık bir özlemi de bulunmaktadır (Palaver, 2013a, s. 37-38). Şiddetli karşılıklık içinde, diğer deyişle ikili bir öykünme yoluyla işleyen mimetik düzenek, her yana dağılma eğiliminde olan bir çatışmacı enerji biriktirilmektedir. Krizden kurtulmanın ve topluluğun kendini tahrip etmesini önlemenin tek formülü, bu hiddeti herkesin benimseyeceği bir kurbanı doğru yönlendirmektir. Mimetik histerinin avucundayken topluluğun içinde yer alan üye, karışıklığın tek nedeni olarak görülmüştür. Böylece, bu kişi veya kişiler ortak yönelim noktası olarak belirlenmektedir. Topluluktan önce tecrit edilen kurban, en sonunda tüm topluluk üyelerinin katıldığı bir gazap töreninin nesnesi haline gelmektedir. Kurban hakkında inceleme yapıldığında onun bir başkasından daha suçlu olmadığı görülecektir. Ancak birtakım nedenlerden dolayı bütün topluluk onun suçluluğu konusunda ikna olmuştur. Günah keçisinin katledilmesi böylece bunalımı ortaklaşa bir cinayet yoluyla sona erdirmektedir (Girard, 2010, s. 58-59).

Günah Keçisi Mekanizması ve Kutsallık

Girard günah keçisini, bir topluluğun oy birliğiyle etrafında toplandığı ve toplumsal kışkırtmanın tamamının üzerinde yoğunlaştığı, tarihsel olarak gerçek bir olayın yeniden sahnelenmesi olarak tasvir etmektedir (Traylor, 2014, s. 132). Gruenler'e göre (2021, s. 194-195), arkeolojik kanıtlar bazı erken dönem insan topluluklarının kendi kendini yok etmenin eşliğini aştığını göstermektedir. Ancak erken dinsel inançlara ilişkin kanıtlar, birçok insan topluluğunun geçmişine bakıldığında günah keçisi mekanizması olarak adlandırılabilir şeyi kendiliğinden keşfederek yok olmaktan kaçındığını da göstermektedir. Artan rekabet, topluluğu yok etmekle tehdit ederken; bir üye, örneğin sakatlık gibi bir ötekilik belirtisi ile damgalanmış olarak ve suçlanmak üzere seçilmektedir. Aniden, mimetik bir şekilde, grubun diğer tüm üyeleri öfkelerini, kovulan veya öldürülen bu kişiye yöneltmektedirler. Girard'a (2010, s. 14) göre, doğal seçim teorisi nasıl ki hayvanların evrimini idare eden sistemleri ortaya koyuyorsa, günah keçisi teorisi de kültürün filizlenmesinin ve biçimlenmesinin köklerinde yatan sistemi ortaya koymaktadır.

Bu nedenle ritüel, Girard için insan kültürünün kökenidir. Ona göre, yapmamamız gereken şeylere yasaklar, yapmamız gerekenlere ise ritüeller denmektedir. Ritüel, nihayetinde, yerini kendi güç ve aşkınlık biçimlerini ondan alan yargı sistemi gibi modern kurumlara bırakmıştır. Girard burada, Durkheim'ı izlemektedir ve toplum ile dinin kimliğinin örtüştüğünü öne sürmektedir (Cowdell, 2013, s. 68). Söz gelimi, taşlama cezası tüm topluluğun katılımını zorunlu tutmaktadır ve kurbanın üzerindeki taş yığını, Girard'a göre, ilk mezardır. Ritüel ve mitolojinin yanı sıra şiddetin mimetik nedenlerini azaltmak için ortaya çıkan yasakların hepsinin kaynağı kendiliğinden günah keçisi ilan etmektir. Kurban dininden diğer tüm kültür biçimleri gelişmektedir. Spor, oyunlar, tiyatro ve diğer kamusal gösteri türlerinin kökleri kutsal şiddettedir ve genellikle az ya da çok şiddetli günah

keçisi ilan etme dâhil mimetik dinamiklerden yararlanılmaktadır (Gruenler, 2021, s. 194-195). Girard, benzer biçimde, hayvanların evcilleştirilmesini erken insanlığın yaygın hayvan kurban etme uygulamasına dönüştükten sonra günah keçisi mekanizmasının tesadüfi bir büyümesine bağlamaktadır. Ona göre, kurban edilmek üzere tutulan hayvan türleri, mizaçları uygun olduğunda, insanlarla nesiller boyu birlikte yaşadıkten sonra evcilleştirilmiştir. Erken modern zamanlara kadar insan kurban etmeyi sürdüren Kolomb öncesi uygarlıklar hayvanları evcilleştirmemiştir. Aynı şekilde, başka türlü tuhaf görünen toprağa tohum ekme uygulaması, yakılmaları yeni bir yaşamın kaynağı haline dönüşen kurbanların gömülmesini hatırlatmaktadır (Cowdell, 2013, s. 63-64).

Girard, şiddetli rekabetin bulaşıcı olduğunu savunmaktadır. Rekabet, veba gibi yayılmaktadır. Gerginlik doruk noktasına ulaştığında, benzeşme durumu bireylerden ve gruplardan sosyal hiyerarşiye ve kurumlara doğru hareket etmektedir. Girard'ın öne sürdüğü gibi, mimetik dürtü kurbanı, yani "günah keçisine" yöneltilmektedir. Toplumsal çöküşle tehdit eden herkesin herkese karşı kolektif şiddeti, kendiliğinden herkesin bir kişiye ya da birilerine karşı şiddetine dönüşmektedir (Straczek, 2014, s. 51). Girard'ın teorisinin, insanın doğal durumunun şiddetli doğasını açıkça savunan Thomas Hobbes'un teorisine yaklaştığı görülmektedir. Hobbes'a göre, insanlar birbirlerine karşı kurtlar gibi davranmaktadır. Bununla birlikte, Hobbes'un insan uygarlığının şiddet içeren bir kökenine gerçekten ne ölçüde inandığı belirsizliğini korumaktadır. Girard ise, kararlı bir adım atmaktadır. Uygarlığın başlangıcında, evrensel bir şiddet kaosuna yol açan gerçek mimetik krizlerin olduğunu iddia etmektedir (Palaver, 2013a, s. 149-150).

Girard, bir kurbanın linç edilmesinin, yönetim biçimlerinin oluşumunda kurucu bir faktör olduğuna işaret etmektedir. Örneğin, Roma'nın kuruluş efsanesinde, ikiz kardeşler Romulus ve Remus bir ağız dalaşına girmektedirler. Bunu izleyen eylem sırasında Romulus, Remus'u öldürür ve böylece Roma'yı kurup onun ilk kralı olur. "Savaşan kardeşler" teması, dünya mitinde çok yaygın bir temadır; Girard açısından bu tema, rakip mimesisin yoğunlaştırılmasıyla ortaya çıkan mimetik ikiye katlamının ve benzeşmenin efsanevi bir temsilidir (Fleming, 2002, s. 62). Herkesin herkese karşı bu savaşa bir çözüm bulunmasaydı, insan toplulukları tamamen ortadan kalkardı; çünkü diğer memelilerin aksine, hiçbir içgüdüsel fren ya da egemenlik kalıpları onların kendilerini yok etmelerini engellemezdi. Ancak Girard'a göre, krizin kaynağı olan mimesis şiddetli kaosun üstesinden gelmeye de yardımcı olmaktadır. Krizin zirvesinde, herkes şiddetli rekabetin içine çekildiğinde ve başlangıçta çatışmaları tetikleyen tüm nesnelere artık rakiplerin ilgi odağında olmadığına, mimesis birleşebilir. Zira, bölünme yaratan tüm nesnelere yerini nefret ve şiddet almıştır. Herkesin herkese karşı savaşı birdenbire herkesin bire karşı savaşa dönüşmektedir. Mimesis krizinin neticesinde kurban kovulmakta veya öldürülmektedir (Palaver, 2013b, s. 536-537). Kıyımı gerçekleştirenler, tek bir kişinin bütün topluma yüksek derecede zarar vereceklerine her an inanmaktadırlar. Alışılmış ve klişe suçlama, diğer hükümlerine aracılık ederek onu meşrulaştırmakta ve insanların gözünde eyleme geçmeyi kolaylaştırmaktadır. Bu meşrulaştırma, bireyin küçüklüğü ile toplumsal gövdenin devasa büyüklüğü arasında köprü kurmaktadır (Girard, 2005, s. 20-21). Günah keçisinin damgalanması; siyasal bunalımlar, seller, taşkın, uzun süren kuraklık, salgın hastalık gibi objektif bir felaketin içinde yeşerebilmektedir. Ancak, bu nesnelere felaket mimetik bir bunalımı diğer bir ifadeyle günah keçisi olgusuyla neticelenecek olan ikizleşmenin çoğalmasını ortaya çıkarmaktadır. Nitekim, arzulanan nesnenin ayrıştıran "mimesis"i kurbanı karşı tüm birleşmelere imkân veren diğer bir "mimesis"e transfer olmazsa günah keçisi mekanizması da gerçekleşmeyecektir (Girard, 2010, s. 59).

Objektif felaketler içerisinde en bilineni veba salgınıdır. Avrupa’da veba salgını esnasında Yahudiler ve öteki günah keçileri ile ilgili her türden basmakalıp suçlamanın yayıldığı görülmektedir (Girard, 2005, s. 22). Günah keçisini mekanizmasını en canlı çalıştıran olgu, salgınlar olmuştur. Orta çağ toplulukları vebaya yönelik korkularından dolayı uzun süre vebadan bahsetmekten kaçınmışlar ve hatta salgının etkilerini ağırlaştırma riskine karşı gerekli önlemleri almamışlardır. O kadar çaresiz kalmışlardır ki; bu anlayışa göre gerçeği söylemek durumla yüzleşmek değil, onun yıkıcı sonuçlarına boyun eğmek ve tüm normal yaşam görüntüsünden vazgeçmek anlamına gelmektedir. Nüfusun tamamı bu tür körlüğü paylaşmıştır. Kanıtları reddetme konusundaki çaresiz arzuları, günah keçisi arayışlarına katkıda bulunmuştur (Girard, 1996, s. 98). Yahudilere yöneltilen en yaygın suçlama, ırmakları zehirlemeleridir. Zehirlenme ithamı, bütünüyle gerçek olan felaketlerin sorumluluğunu, suç işleyip işlemedikleri tamamıyla tespit edilmemiş insanların üzerine atmayı sağlamaktadır. Zehirlenme iftirası neticesinde, küçük bir grubun veya tek bir kişinin, suçu tespit edilememiş kişilerin tüm topluma zarar verebileceği kuşku doğmaktadır. Sanıklar meşhur Şabat törenlerine geceleyin iştirak ettikleri için mahkûm edilebilirler. Delillerin toplanması için sanığın fiziksel varlığı gerekli olmadığından özür dilemeye veya gerekçelendirmeye de izin verilmemiştir. Bu anlayışa göre, zalimce seremonilere sadece ruhani olarak da dâhil olmak mümkündür (Girard, 2005, s. 23-24).

En küçük bir ihtilafın hemofili hastalarında küçücük bir kanamayla başlayan türden yıkımlara neden olabileceği bir dünyada kurban temsili; saldırgan yönelimlerin ideal yahut gerçek, canlı ya da cansız, ama hep intikamı alınmayan, intikam açısından hep yansız ve kısır konumunda bulunan kurbanlara aktarılmasına neden olmaktadır. Kurban, şiddet tohumlarının büyümesine mani olmaktadır. Grubun hiddet dolu intikam duygusunu etkisiz hale getirmesine yardımcı olmaktadır (Girard, 2003, s. 24). Mitolojik kaynaklarda Yahudilerin ya da Afrika kökenlilerin kıyıma uğramaları konusu belirleyici bir nitelikte değildir. Ancak, bu grupların benzerlerini dünyanın tüm yörelerinde yer alan bir hikâyede ve temada, topluluk şiddetiyle katledilmiş ya da kovulmuş yabancı ve öteki temasında bulmak mümkündür. Kurban dışarıdan gelen birisidir, damgalanmış bir yabancıdır. Linç edilmesindeki gerekçe nedir? Yapmaması daha doğru olan bir şeyi kendine hâkim olamayarak yaptığı düşünülmektedir; davranışında bir musibet algılanmış ve yabancının beden dilinde bir şeyler yanlış yorumlanmıştır. Ev sahiplerinin nazarında yabancının edepsizce ya da garip davranmasının sebebi, anormal olmasıdır. Belli bir etnosentrizm eşiği aşıldığında, yabancı artık tamamen mitolojikleşmektedir (Girard, 2005, s. 45). Jeanne d’Arc, kurban keçisi mekanizmasına iyi bir örnek oluşturmaktadır. Onu yargılayanlar, onu bir cadı olarak görme anlamında onu tanrılaştırmış ya da şeytanlaştırmışlardır. Doğaüstü güçlere sahip olduğunu itiraf ettiği ve bir cadıya dönüştüğü ileri sürülmüştür; oysa kilise tarafından daha sonra aziz ilan edilmiştir. Jeanne d’Arc bu minvalde, şeytanlaştırılmış ve ilahileştirilmiş günah keçisinin tezatlık içeren köklerini temsil etmektedir (Girard, 1997, s. 250). Mimesis, topluluğun tüm üyelerini tek bir düşmana karşı birleştirdiği sürece, halkın tamamında toplu bir uzlaşma duygusu doğmaktadır. Daha önce topluluğa bireysel rekabet şeklinde serpiştirilmiş olan tüm şiddet ve nefret artık tek bir kişiye yönelmektedir. Kalabalığın gözünde, krizin ortaya çıkmasından kurban sorumludur ve bu nedenle tüm kötülüklerin vücut bulmuş halidir. Önceki krizin canavarlığı şimdi tek bir canavarda kendini göstermektedir; tüm topluluk için günah keçisi haline gelen bir kurbanla mücadele edilmektedir (Palaver, 2013a, s. 151-152).

Girard’a göre günah keçisi mekanizması, en azından belirli bir müddet boyunca, benzeşmiş topluluklara barış temin etmektedir. Bu tarzdan bir tecrübenin yoğunluğu o kadar olağanüstü gerçekleşir ki günah keçisi mekanizması metafizik bir içerik kazanmaya başlamaktadır. Topluluğun içinde ölümden yaşam olduğuna ilişkin bir inanç bırakmaktadır. Kutsalın görevi istikrarı ve barışı

korumaktan ibarettir. Söz konusu işlev asırlar boyunca değişmemiş ve daha sonra sekülerleşmiş kültüre taşınmıştır. Girard'ın, dinin sosyal bütünleşme işlevini yerine getirdiğini düşünen Durkheim'in sosyoloji okulundan ilham aldığı açıkça görülebilmektedir. Durkheim, bütün dinlerin birleştirici işlevini kabul ederek, bu işlevi sadece, din ve kültürün en eski biçimleri olan kurban törenlerine atfetmektedir. Girard'ın kuramına göre; ritüeller, temelde yer alan cinayetin mimetik öykünmesi yoluyla, kurbanın simgesel olarak öldürülmesi ile şiddeti yaymaktadır ve böylece esas şiddeti engellemektedir (Straczek, 2014, s. 52).

Böylece, Hıristiyanlıktaki İsa tasviri günah keçisi mekanizmasının ne olduğunu açıklığa kavuşturmuştur. Şiddetin pençesine düşen bir topluluğa barış ve istikrar getirmek hedefiyle, suçsuz bir kurban öldürülmektedir (Girard, 2010, s. 66). Girard'a göre, İsa'nın çarmıha gerilmesiyle doruğa ulaşan Yahudi-Hıristiyan kutsal kitaplarının ayırt edici özelliği, günah keçisi ilan etme mekanizmasının kendisinin aşamalı olarak açığa çıkarılmasıdır. İşlevi, kendisine bulaşan çatışmadan geçici barışı sağlamak olan ve katılımcıların “kurtarılmasına” yarayan kolektif şiddet eylemi, keyfilikliğini ve dehşetini göstererek en sonunda ifşa edilmekte ve reddedilmektedir. Girard'a göre İncil, mağduriyet mekanizmasının şaşırtıcı bir teşhirini canlandıran ve görevi bizi düzenin şiddet yoluyla yeniden kurulmasına karşı uyarmak olan bir metinsel mekanizmadır (Fleming, 2002, s. 65-66).

Girard için mitler, bir kurbanın topluca öldürülmesiyle uzlaşan topluluğun bakış açısını ifade eden zulüm metinleridir. Mitler, günah keçisini öldürme eyleminin Tanrı'nın kendisinin yasal ve kutsal iradesi olduğu ve bunu eleştirmek veya analiz etmek için hiçbir neden olmadığına ilişkin bir inancı temsil etmektedir (Straczek, 2014, s. 52). Ayinler, günah keçisi mekanizmasının topluluğun kontrollü tekrarıdır ve “ilk toplu ve kurucu cinayetin taklidi” olarak tanımlanabilir. Böylece toplulukta barış ve birlik sürekli olarak yeniden sağlanmaktadır. Tabular veya yasaklar, herhangi bir yeni toplumsal krizin patlak vermesini önleme işlevine sahiptir. İlk kriz sırasında yalnızca kurbanın sorumlu tutulduğu suçlar artık toplum içinde kesinlikle yasaklanmıştır (Palaver, 2013a, s. 154-155). Kurbanın temsili, dinsel hayatla ahlaki hayatı bir araya getirmektedir. Kurban sisteminin aynı anda bir suç eylemi ve kutsal bir değer olmasının nedeni burada gün yüzüne çıkmaktadır. İlkel dinler şiddeti kurala bağlamakta, ehlîleştirmekte, düzene sokmakta ve bütün bunları genel bir dinginlik ve şiddet dışılık ortamında yapmaktadır (Girard, 2003, s. 27-28).

Günah keçisi mekanizması sürecinde, zulmeden grup negatif enerjisini, yani krizin tüm sorumluluğunu kurbanı boşaltmaktadır. Girard, böylece şiddet yanlısı kalabalığın üyeleri arasında meydana gelen uzlaşma nedeniyle günah keçisi mekanizmasını olumlu sonuçlarla da ilişkilendirmektedir (Palaver, 2013a, s. 153). Şiddet ve kurban ilişkisi, ihlalleri önüyor, toplumu ahlaki olarak “temizliyor” ve barışı yeniden sağlayarak üretken bir işlevi yerine getiriyor gibi görünmektedir (Grande, t.y.). Şiddet ve din arasındaki ilişki açısından, arkaik din her şeyden önce ilkel bir şiddet krizinin üstesinden gelmek için önemli bir kültürel kurumdur; ancak günah keçisinin öldürülmesi veya kovulması çok ağır bir saldırganlık olmaya devam ettiği için kendini şiddetten kurtaramamaktadır. Girard'a göre “arhaik dinin paradoksu”, şiddeti önlemek için ikame şiddete başvurusudur (Palaver, 2013b, s. 536-537).

Kurban, Öteki ve Yabancı

Girard'ın “günah keçisi” veya “kurban” mekanizması olarak adlandırdığı şey, bir vekil kurbanın ortadan kaldırılması veya sürgüne gönderilmesi yoluyla çatışmalı arzusunun ürettiği iç çatışmayı yok etmenin kalıcı araçlarını tanımlamaktadır. Bu kurban, düşmanlıkların yansımalarını özümseyerek, “yabancı”ya dönüşmekte ve gerilimlerin suçunu üzerine almaktadır; kovulması veya öldürülmesi bir

topluluğa bir süreliğine uyum ve barış getirmektedir (Fleming, 2002, s. 61). Günah keçisi bulma arayışına çıkanlar, toplumsal sorunlardan sorumlu tuttıkları bu yabancıları izole etmekte ya da ortadan kaldırmaktadır. Bu tür bir kurban etme stratejisi, topluluklara dayanışmacı bir kimlik kazandırabilmektedir; yani kimlerin topluluğa dâhil edildiğine, kimlerin ise topluluktan hariç tutulduğuna ilişkin belirgin bir farkındalık sağlamaktadır. Bu mekanizmada, barışın temini adına, öteki olan yabancılığın sunağında kurban edilmektedir (Kearney, 2012, s. 41).

Bir veba salgını, bir yangın, sel, kuraklık, akrabalar arasında bir tartışma; topluluğun muzdarip olduğu herhangi bir rahatsızlık veya tamamlanmamışlık durumu günah keçisi mekanizmasını harekete geçirebilmektedir. Ayrıca mekanizmayı harekete geçiren durumlar; sembolik, gerçek veya aynı anda sembolik ve gerçek olabilmektedir (Girard, 1996, s. 118). Girard, bu bireylerin aslında zulmü hak edecek hiçbir şey yapmadıklarını vurgulamaktadır. Onları diğerlerinden ayıran hiçbir suç veya zulüm işlememelerine karşın yine de mağdur olmuşlardır. Mimetik arzu yoluyla bu kurbanlar, sonunda topluluğun tüm düşmanca enerjilerinin özel odak noktası haline gelmektedirler. Kısacası, mağdur kendi topluluğunun günah keçisi haline gelmektedir ve krizi hafifletmek için feda edilmekte veya kovulmaktadır (Golsan, 2002, s. 42-43).

Günah keçileri genellikle fiziksel, ahlaki veya sosyal olarak bozulmuş görülmektedir. Yabancılar, sakatlar, dışlanmışlar, çok düşük veya çok yüksek mevkideki kişiler vb. bu kapsamın içine girebilmektedir. “Suçlu” ya tüm topluluk tarafından ya da tek bir adam gibi davranarak bir kişi tarafından, örneğin kardeşlerden biri tarafından öldürülmekte, kovulmakta veya başka bir şekilde ortadan kaldırılmaktadır (Girard, 1996, s. 118). Girard’a göre birçok toplum, iftira atılan ve kara çalınan ötekinin bir merasimle kurban edilmesi üzerinden kurulmaktadır. Toplumu oluşturan bireylerin dayanışma içinde olması adına gerek duyulan esas uzlaşma, tüm suçların söz konusu bireylere, yani “biz”in dışında kalan yabancılar atılmasıyla sağlanmaktadır. İnsanlar arasında nifak tohumu ektiren şiddetin, çatışmanın ve saldırganlığın bu yabancıya nakledildiği anlaşılmaktadır. Günah keçisi mekanizmasının kurbanı olan yabancının topluluk içindeki kötülöklere kurban gitmesi, “halk”ta (gens, natio) bir dayanışma duygusu yaratmaktadır. Halk, yabancıya yönelen bu ortak kıyım ritüeli etrafında bir araya gelmektedir. Uyumun sağlanmasıyla birlikte, topluluk yabancıya en başta duyduğu nefreti hızlıca unutmaktadır; bilakis topluluk kurulduktan sonra geriye dönüp baktıklarında kurbanı saygı duymaya başlayacaklardır. Sonuçta topluluğun kendisini yok etmekten kurtaran şey, yabancının bir ayinle tanrıya sunulması olmuştur (Kearney, 2012, s. 54).

Günah keçisi rolünün; Kenaniler, Yahudiler, cadılar, heretikler, Tanrı’nın varlığını tanımakla birlikte Hıristiyanlığa inanmayanlar ve kolonyalist imparatorlukların yeni kıtaları keşfinin ardından da “yabanlar” gibi çeşitli insan figürlerine aktarıldığı defalarca görülmektedir (Kearney, 2012, s. 44). Hıristiyan topraklarında iğrenç ve tiksinti veren öğeler geleneksel olarak Yahudilere atfedilmektedir. Yahudilerden önce de Roma İmparatorluğu’nda Hıristiyanlar damgalamanın kurbanıydılar. Mağdurlar, isnat edilen suçları gerçekten işlemiş de olabilirler; ancak buna rağmen kıyımı gerçekleştirenlerin seçiminde esas önem taşıyan şey, kurbanların bilhassa katliama uğratılabilir bazı özelliklere mensubiyetleridir. Batılı ve modern toplumda Yahudiler sıklıkla katliama uğramıştır (Girard, 2005, s. 23-24).

İnsanlardan oluşan kurbanların yer aldığı genel listeye bakılırsa; köleler, savaş tutsakları, evli olmayan ergenler, çocuklar, sakatlar, Yunanlıların “pharmakos”u gibi toplum dışına atılanlar listede yer almaktadır. Bazı topluluklarda kralın kendisi günah keçisi olabilmektedir. İlkel toplulukların çoğunda çocuklarla henüz erişkinliğe kabul edilmemiş ergenler de topluluğa dâhil sayılmamaktadır.

Yetişkin olmayanların hakları ve görevleri bulunmamaktadır. Dolayısıyla günah keçisi ölçütünü topluluk üyelerini birbirine bağlayan değerlere benzer herhangi bir bağ benzerliğinin dışında ya da kıyısında bulunmak oluşturmaktadır. Potansiyel kurbanların toplulukla kaynaşmasını önleyen şey; bazen düşmanca ve yabancı olan özellikleri, bazen yaşları, bazen de sefalet dolu hayatları olmaktadır (Girard, 2003, s. 16). Öteki bazen canavara, bazen de tanrıya dönüştürülebilir. Tanrının kendini açığa vurduğu hiyerofaniler (kutsalın açığa çıkması) ötekileştirmeden çok uzakta cereyan etmemektedir. “Monstrare” kelimesinin etimolojisine bakıldığında, göstermek ve uyarmak biçimindeki iki anlamla karşılaşılmaktadır. Mistiklerin dediği gibi, zaten tanrı da “fascinans et tremendum”dur; yani büyüleyici ve korkutucudur (Kearney, 2012, s. 18).

Kearney’e göre; yabancılar, tanrılar ve canavarlar insanları uçurumun kıyısına kadar yaklaştıran aşırılıkları simgelemektedir. Yerleşik düşünme biçimlerimizi sarsıp yeniden düşünmemiz için bizi kışkırtmaktadırlar. Cennete yahut cehenneme sürülürler ya da topluluklardan dışlanıp yabancıların ülkesine gönderilirler. “Yabancı” portresi, genelde kendilerini başkaları üzerinden veya başkalarıyla karşıtlıklarına göre tarif etmeye çabalayan insanlar için bir tür sınır deneyimi manasına gelmektedir. Yunanların “barbarları”, Romalıların “Etrüskleri” ve Avrupalılar için denizaşırı egzotik diyarlardaki “vahşiler” hep bu sınır deneyiminin uzantısı olmuştur (Kearney, 2012, s. 15-16). Kurbanların ayırt edici özellikleri, toplumsal karışıklık zamanlarında topluluğun şiddetini kutuplaştıran bir mağduriyet işareti görevi görmektedir. Girard, kraliçe olarak yüce konumu ve yabancı kökeni onu Fransa’nın kötülüğünün suçlanacağı bir kurban arayan Parisli kalabalık için kolay bir hedef haline getiren Marie Antoinette’in örneğini sunmaktadır. Aynı mantıkla, pekâlâ kraliyet ailesinin üyesi olmayan toplumun önde gelen üyeleri de bir kurban krizi ortaya çıktığında kolayca günah keçisi ilan edilmektedir. Daha geniş bir açıdan bakıldığında, dini ve etnik azınlıklar toplumsal huzursuzluk zamanlarında sıklıkla irrasyonel şiddetin hedefi haline geldiği görülmektedir (Golsan, 2002, s. 43-44).

Yabancı, gruba doğal olmayan bir şekilde eklenmiş olsa bile grubun organik bir üyesidir. “Yabancı”yla kurulan ilişkideki özel şey, yakınlık ile uzaklık arasındaki özel orantı ve sonuçta aralarında ortaya çıkan karşılıklı gerilimdir (Simmel, 2008, s. 154). Girard’ın belirttiği gibi, tarih boyunca bu tür gruplar daha geniş topluluk üyelerine düşmanlıkları ve saldırıları için ortak bir çıkış noktası ararken sömürülecek “günah keçisi rezervuarları” sağlamışlardır. Tüm günah keçisi kategorilerinde kurbanlar topluluğun sıra dışı üyeleri olsa da yine de o topluluğun üyeleridir. Marjinal statüleri, seçilmelerini kolaylaştırmakta ve zulümlerinin bir misillemeye yol açması ihtimalini düşük kılmaktadır. Ancak, Girard’ın “iyi iletkenler” olarak tanımladığı kişiler olmaları için, çevresel anlamda bile olsa, gruba üyelikleri gereklidir. Mağdur tamamen grubun dışındaysa, cemaatin iç çekişmelerinden dolayı mağduru suçlamak son derece zordur. Günah keçisi mekanizmasına ilişkin bu değerlendirmelerine Girard bazı örnekler vermektedir. Nazizm başlangıçta, Yahudi olmalarına rağmen diğer Almanlarla ortak bir kültürel mirası paylaşan ve Almanca konuşan Alman Yahudilerine saldırmıştır. Avusturya doğumlu olmasına rağmen, Marie Antoinette Fransız kraliyet ailesinin bir üyesiydi. Marie Antoinette yıllar içinde radikalleşen Fransız Devrimi’nin kurbanı olmuş ve hainlikle suçlanarak giyotinle idam edilmiştir (Golsan, 2002, s. 43-44).

Girard’ın günah keçisi ve kurban üzerine değerlendirmeleri Simmel’in yabancı üzerine analizleriyle örtüşmektedir. Yabancı, kavramın bilindik manasıyla burada değildir; bugün gelip yarın giden seyyah gibi değil, bugün gelip yarın da kalan adam gibidir. Belirli bir mekân çerçevesi içinde sabitlenmiştir. Ancak onun içindeki konumu, temelde, en başta ona ait olmamasının ve ona baştan

beri onun bir parçası olmayan, olamayacak nitelikler taşımasının etkisi altındadır (Simmel, 2008, s.149). Yabancılar henüz hakkında karar verilmemiş kimseler olarak tanımlanmazlar; özünde karar verilemezlerdir. Bunlar hakiki melezler ve yaratıklardır; sadece sınıflandırılmayanlar değil, ayrıca sınıflandırılmayanlardır (Bauman, 2003, s. 81-82). Diğer taraftan, yabancı pratik ve teorik açıdan özgür olmalıdır. Dünyaya daha az ön yargıyla yaklaşmaktadır; değerlendirmelerini daha nesnel standartlarla göre yapmaktadır. Eylemlerini gerçekleştirirken dini kaygılar ve adetler ile sınırlanmamaktadır. Yabancıyı tekinsiz yapan nedenlerden biri de budur; yabancıya eleştirel tutumu yerleşik değerleri sarsmaktadır (Simmel, 2008, s.151).

Yabancı ve ötekilik konusunda Simmel'i izleyen Bauman'a göre ise dostluk ve düşmanlık, toplumsallaşma biçimleridir ve toplumsal ilişkilerin arketipidir. Dostluk ve düşmanlık, birlikte toplumsallaşmanın iki koordinatlı matrisini oluşturmaktadır. Dost olma ile düşman olma, ötekinin başka bir özne olarak tanınabildiği, "tıpkı benlik gibi bir özne" olarak yorumlanabildiği, benliğin yaşam dünyasına kabul edilebildiği iki kiptir. Dostluk ile düşmanlık arasındaki zıtlık olmasaydı söz konusu toplumsallaşma biçimleri de mümkün olmayacaktı. Bu bakımdan, düşmanlar olmasaydı dostluk da olmayacaktı (Bauman, 2003, s. 76-77). Bauman için yabancı, ehlileşen husumete, dostlarla düşmanlar arasındaki olağan bir çatışma üreten danişıklı dövüşe karşı ayaklanmaktadır. Yabancıya yaydığı tehdit, düşmanın sebep olduğu çatışmadan daha korkutucudur. Yabancı, toplum olmanın kendisini, yani her biçimden toplumsal birliktelik ihtimalini tehdit etmektedir. Bu zıtlık, bütün bir toplumsal yaşamın ve bunu oluşturan bütün farklılıkların temelinde yer aldığı için, yabancı olan toplumsal hayatın kendisini tahrip edebilecektir. Zira yabancı ne dosttur ne de düşmandır; belki de her ikisidir. Yabancı, karar verilemeyenler ailesinin bir üyesidir (Bauman, 2003, s. 77).

Simmel'in ve Bauman'ın yabancılık ve ötekilik betimlemelerine benzer bir biçimde, Girard'a göre etnik, ulusal ve dinsel azınlıklara asla kendine özgü farklılıklarında itiraz edilmemektedir; aksine, beklenildiği kadar farklılaşamadıkları için, kimi zaman da hiç farklılaşamadıkları için suçlanmaktadır. Ötekiler hakiki farklılıklara hürmet duymamaktadır; duruma göre kimi zaman ahlaksızlıkla kimi zaman da kültürsüz olmakla itham edilmektedirler. Ötekinde fark edilen şey ötekinin normu değil, anormalliktir; bedensel marazları olan biçimsizlikle özdeşleşirken yabancı da vatansız hale gelmektedir (Girard, 2005, s. 29-30). Ötekiler, yabancılar ve günah keçileri hiçbir şeydirler ve her şey olarak sınıflandırılabilirler. Zıtlıklar, eylemi ve bilgiyi olanaklı kılmaktadır. Haklarında karar verilemez kimseler ise rutinleşen zıtlıkları sersemletmektedir. Karar verilemezler, karşıtlıkların en yaşamsalının bile yapaylığını, narinliğini ve sahteliğini acımadan ifşa etmektedir (Bauman, 2003, s. 78). Kültürel ve dinsel yabancılığın yanında, tamamen fiziksel yabancılık da bulunmaktadır. Genetik bozukluklar, sakatlıklar, nörolojik hastalıklar ve delilik dikkat çekicidir. Fiziksel anormallik karşısında, insanlar ilk temasta hafif bir geri çekilme davranışını önleyememektedir. Anormallik sadece bedensel alanda görülmemektedir. Kurbanın davranışlarında, tutumlarında, konuşma tarzında ve varoluşunun tamamında anormallik bulunabilmektedir. Bu anormalliğin, katliamcılarının seçimlerinde ölçüt olarak kullanılabileceği tüm alanlarda da görülmektedir. Toplumun yaygın statüsünden, yukarı ya da aşağı doğru yüksek derecede uzaklaşırsa, kıyım riski de o ölçüde büyümektedir (Girard, 2005, s. 24-25).

Girard'a göre, modern toplumlar kişinin kendi arzularının diğerine yansıtılmasıyla doludur; bu, modern fedakârlık biçimini ortaya çıkarmaktadır. Modern mağduriyetler genellikle fiziksel olarak daha az ve psikolojik olarak daha şiddetlidir, ancak yansıtma tutumlarında yine de daha güçlü olabilmektedir (Grande, t.y.). Girard açısından modernite, hiyerarşiden eşitliğe, farklılaşmadan

farklılaşmamaya, dışsal dolayımından içsel dolayımına geçiştir. Daha eşit bir oyun alanına sosyal geçiştir, ancak aynı zamanda kıskançlık, rekabet ve şiddet gibi mimetik riskleri de artırmaktadır. Mevcut mimetik modeller çoğalmakta, yakınlıkları arzuyu uyandırmakta ve artan rekabeti teşvik etmektedir (Cowdell, 2013, s. 117-118). Girard'da modern günah keçisi anlayışı, kendiliğinden bir psikolojik mekanizmanın sonucu olarak, başkalarının hatalarından veya günahlarından sorumlu tutulan kişi haline dönüşmüştür (Palaver, 2013, s. 152).

Bauman için belirsizliğin ortadan kaldırılması ya da yok sayılması sıradan bir modern pratiktir; modern siyasetin, aklın ve modern yaşamın özüdür. Modern yaşamda her şeyin tanımlanma gayreti içine sokulduğu görülmektedir. Kesin olarak tanımlanamayan her şey bastırılmakta ya da ayıklanmaktadır. Bu bağlamda modern pratikte hoşgörüsüzlük doğal bir eğilimdir. Asimile edilemeyen her şeyin meşruiyeti sorgulanmaktadır. Kolektif ve bireysel eylemler belirsizliği yok etme amacı tarafından yönlendirildiği sürece, sonuçta hoşgörü maskesi takılsa bile hoşgörüsüzlükten kaçmak imkânsız olacaktır (Bauman, 2003, s. 18). “Ben” ve “biz” biçimindeki asimilasyoncu politikalar bütün insanları derinden etkilemektedir. Eşit oldukları uluslararası sözleşmelerde ilan edilmiş olsa bile, ötekinin kimliği olduğu gibi kabul edilmemektedir. Hem eşitliği risk altında olduğu hem de damgalanma mağduru oldukları için zorluklarla karşılaşmaktadırlar. Öteki, kimi zaman da farklı pratiklere maruz kalmaktadır; topluluk tarafından doğrudan dışlanmaya maruz kalmasa bile kendine benzetebildiği ölçüde onu inkâr ederek eritme pratikleri yaşayabilmektedir (Schnapper, 2005, s. 27-28).

Etnik ve dinsel azınlıklar, genellikle çoğunluğun azınlığa karşı kutuplaşmasına yol açmaktadır. Girard'a göre her topluma göre değişen bir kurbanlık seçim ölçütü bulunsa bile genel ölçüt kültürlerüstü bir niteliğe sahiptir. Hemen hemen her toplumda azınlıklar ve merkezi yönetimin dışında kaldığı varsayılan gruplar, ayrımcılık politikalarına maruz kalmaktadır. Hindistan'da Müslümanlara eziyet edilmesi gibi Pakistan'da da Hindular günah keçisine dönüşebilmektedir (Girard, 2005, s. 23-24). Benzemeyeni dışlama ya da bize benzemeyenler karşısında duyduğumuz tikslenme, evrensel ve olağan bir görüngü olarak değerlendirilebilir (Schnapper, 2005, s. 150).

Girard, modern toplumların günah keçisi ilan etme eğiliminden tümüyle kurtulmadığını ileri sürmektedir; zira her modern toplum kıt kaynaklar için rekabete girmekte ve çeşitli dönemlerde ortak bir dava adına ortak bir “düşman”a karşı birleşmektedir. Genellikle “ulusal güvenlik” bahanesiyle ortaya çıkan cadı avı, ırkçılık, antisemitizm, yabancı düşmanlığı gibi benzer fenomenlerin günah keçisi mekanizmasıyla bağlantısı bulunmaktadır (Kearney, 2012, s. 55-56). Girard, Foucault'ya yaklaşarak kapatma mekânlarını icat etmenin, kurbanların ilk kez tüm somut etnik, bölgesel veya sınıfsal kimlikten ayırmak anlamına geldiğini ileri sürmektedir. Modern kurban kavramının icadının bu mekanlarda açığa çıktığını ifade etmektedir (Cowdell, 2013, s. 107). Bu bağlamda René Girard'ın kurban ve şiddet teorisi ile Giorgio Agamben'in biyopolitik teorisi arasında da süreklilik ve örtüşme alanları bulmak mümkündür. Her ikisinde de söz konusu olan, bir topluluğun örgütlenmesinde şiddetin, özellikle de ölümün yönetimi olarak adlandırabileceğimiz bir şiddet biçiminin rolüdür. Girard'ın insan ilişkileri ve arkaik toplumların oluşumuna bakış açısında “politik olanı” ele almamasına rağmen, teorisinin önemli politik yankıları olduğu göz ardı edilemeyecektir. Bununla birlikte, Agamben'in biyopolitikasını, üretici şiddet üzerindeki tüm ısrarına rağmen, Girard'ın şiddet ve fedakârlığın temel rolüne ilişkin antropolojik açıklamasıyla birlikte okumak olasıdır. Görüleceği üzere, Girard'ın kurban ve şiddet teorisinde kurban edilen kurban kutsallık bahşedilmiştir; benzer şekilde, Agamben'in “istisnai hal” teorisi, eşdeğer olmasa da benzer bir şiddet biçiminin kurbanı olan

“homo sacer”e dayanmaktadır (Yepes, t.y.). Agamben’e göre kutsal insan, bir suçtan dolayı halk tarafından yargılanan kişidir. Bu kişinin topluluk tarafından kurban edilmesine tam anlamıyla izin verilmemektedir. Fakat, bu kişiyi öldüren birisi cinayet işlemiş sayılmaz. Kötü ya da murdar (impure) bir adama kutsal demek topluluğun âdetidir. Bu açıdan sacer hem kutsaldır hem de lanetli ve melundur. Nasıl ki hukuk ve egemen istisna durumunda, istisnai durum için, artık geçerli olmamakla ve bu durumdan çekilmekle geçerli oluyor; benzer biçimde “homo sacer” (kutsal insan) de, kurban edilemezliğiyle Tanrı’ya ait olmakta ve öldürülebilir olmasıyla da topluma dâhil edilmektedir. Kutsal hayat, kurban edilemeyen fakat öldürülebilir hayattır (Agamben, 2001, s. 90-103). Girard ve Agamben farklı şekillerde yorumlasalar bile, her ikisi de bir topluluk düzeninin kurulduğu özgün bir dışlama eylemine atıfta bulunmaktadır. Daha da önemlisi, her ikisi de kurban teorilerinin modern zamanımızla ilgili benzerlikleri üzerinden düşünmeye çalışmışlardır (Yepes, t.y.).

Sonuç

Mimesis kategorisine dayanan bir arzu teorisi geliştiren Girard, bu teorisinde insan davranışındaki öykünme eğiliminin sonuçlarına ağırlık vermektedir. Girard’da mimetik arzu, sosyalleşmenin ve kültürün ana unsurlarından biridir. Diğer taraftan, mimesis bir çatışma kuramıdır. Nitekim, kurban bunalımına kadar ulaşan bir saldırganlığa neden olmaktadır. Arzuyu başkalarına göre şekillendirmek toplulukta rekabeti her yere yaymaktadır. Rekabetin yarattığı kriz ancak günah keçisi ile çözüme kavuşmaktadır.

Mimetik krizin tetiklediği mimetik kutuplaşmanın sonucu günah keçisi ilan etmektir. Günah keçisinin tespit edilmesi belirli ölçütlere dayanabilmektedir. Efsanevi günah keçileri genellikle fiziksel, ahlaki veya sosyal olarak bozulmuştur; yabancılar, sakatlar, dışlanmışlar, çok düşük veya çok yüksek mevkideki kişiler vb. olabilmektedir. Kurban seçimindeki farklılıklar, topluluğun istikrarı tanımlama biçimine göre belirlenmektedir. Evli olmamak, yetişkin olmamak, kölelik, bedensel anomaliler gibi kategoriler günah keçisi mekanizmasını devreye sokabilmektedir. Kraliyet ailesinden olmanın tekinsiz duygular yarattığı durumlarla karşılaşılabilir. Toplum, statüleri ile kendilerinden ayrılan herkesi aynı sınıflandırmanın içine yerleştirebilmektedir. Mitolojide günah keçisi olarak seçilen kişiler gündelik hayatta bulunmasa bile dünyanın her yerinde topluluk şiddetiyle katledilmiş ya da kovulmuş yabancı ve öteki temasını bulmak mümkündür.

Sosyal ve politik krizlerde ırk, yabancılık, göçmenlik temelli düşmanlıklar ile karşılaşmaktadır. Yabancılar yerleşik değerleri sarsmaktadır. Toplumsal karışıklık zamanlarında topluluk bağlarından uzak olarak görülen kimseler saldırıya maruz kalmışlardır. Mutluluğun sağlanması için ödenecek bedel yabancının dışlanması olarak görülmüştür.

Günah keçisinin bu niteliklerini Simmel’in ve Bauman’ın çalışmalarında da bulmak mümkündür. Simmel’e göre yabancının ön yargısız, nesnel tutumu ve eylemlerini gerçekleştirirken dini kaygılar ile geleneklerden etkilenmemesi onun içinde bulunduğu grupla gerilimli bir ilişki sürdürmesine yol açmaktadır. Bauman’a göre yabancı tanımlanamayandır ve belirsizdir. Ayrıca Agamben’in kutsal insan betimlemesi ile günah keçisi teorisi arasında benzerlikler bulunmaktadır. Kutsal insan hem kutsal hem de lanetlidir. Günah keçileri de hem katledilebilen ve dışlanan hem de korkuyla karışık bir saygı duyulan kimselerdir.

Çıkar Çatışması: Yazar, çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Conflict of Interest: The author have no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça/References

- Agamben, G. (2001). *Kutsal insan: Egemen iktidar ve çıplak hayat*. (Çev.: İ. Türkmen). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Aygün, P. (2022). René Girard'ın "kurban" kavramının yol göstericiliğinde Emin Alper'in "Kız Kardeşler" filmi için bir okuma. *Balkan Müzik ve Sanat Dergisi*, 4 (1), 11-21.
- Balcı, S. (2022). René Girard'ın "üçgen arzu modeli"ne göre "Tahir ile Zühre" hikâyesinin incelenmesi. *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, 5 (2), 236-247.
- Bauman, Z. (2003). *Modernlik ve müphemlik*. (Çev.: İ. Türkmen). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Cowdell, S. (2013). *René Girard and secular modernity: Christ, culture, and crisis*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.
- Fleming, C. (2002). Mimesis and violence: An introduction to the thought of René Girard. *Australian Religion Studies Review*, 15 (1), 57-72.
- Gallese, V. (2011). The two sides of mimesis: Mimetic theory, embodied simulation, and social identification. S. R. Garrels (Ed). *Mimesis and science* içinde (s. 87-108). Michigan State University Press.
- Girard, R. (1997). Interview with René Girard: Comments on christianity, scapegoating, and sacrifice. *Religion*, 27, 249-254.
- Girard, R. (1996). *The Girard reader*. New York: Crossroad Publishing Co.
- Girard, R. (2003). *Şiddet ve kutsal* (Çev.: N. Alpay). İstanbul: Kanat Kitap.
- Girard, R. (2005). *Günah keçisi*. (Çev.: I. Ergüden). İstanbul: Kanat Kitap.
- Girard, R. (2010). *Kültürün kökenleri*. (Çev. A. Er & M. Yaman). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Golsan, R. (2002). *René Girard and myth: An introduction*. Oxfordshire: Routledge.
- Grande, P. B. (t.y.). *Imitation and Violence, today and in the past*. Erişim Adresi: https://www.researchgate.net/publication/340279393_Imitation_and_Violence_Today_and_in_the_Past
- Gruenler, C. A. (2021). The Promise of mimetic theory as an inter-disciplinary paradigm for christian scholars. *Christian Scholar's Review*, 10 (2), 189-206.
- Karasar, N. (2012). *Bilimsel araştırma yöntemi*. Ankara: Nobel Yayınları.
- Kearney, R. (2012). *Yabancılar, tanrılar ve canavarlar: Ötekiliği yorumlamak*. (Çev.: B. Özkul). İstanbul: Metis Yayınları.
- Kozal, G. (2013). René Girard'ın tragedy kuramını ve şiddet kavramını Arthur Miller'in "Cadı Kazanı" metninden okumak. *Tiyatro Eleştirme ve Dramaturji Bölümü Dergisi*, 22, 55-80.
- Palaver, W. (2013-a). *René Girard's mimetic theory*. East Lansing: Michigan State University Press.
- Palaver, W. (2013-b). Mimetic theories of religion and violence. Jerryson, M., Juergensmeyer M. & Kitts, M. (Ed.). *The Oxford handbook of religion and violence* içinde (s. 533-553). New York: Oxford University Press.
- Schnapper, D. (2005). *Sosyoloji düşüncesinin özünde öteki ile ilişki*. (Çev.: A. Sönmezay). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Simmel, G. (2008). *Bireysellik ve kültür*. (Çev.: T. Birkan). İstanbul: Metis Kitap.
- Straczek, B. (2014). René Girard's concept of mimetic desire: Scapegoat mechanism and biblical demystification. *Z Problematyki Filozoficznej*, 35, (4), 47-56.
- Tóth, P. (t.y.). *Mimesis as the extension of the mind*. Erişim Adresi: https://www.academia.edu/40213683/Mimesis_as_the_extension_of_the_mind
- Traylor, A. D. (2014). Violence has its reasons: Girard and Bataille. *Contagion: Journal of Violence, Mimesis, and Culture*, 21, 131-156
- Yepes, R. D. (t.y.). *Sacred violence, sovereign violence: Contrasting the thought of René Girard and Giorgio Agamben*. Erişim Adresi: https://www.academia.edu/5480305/Sacred_Violence_Sovereign_Violence_Contrasting_the_Thought_of_Ren%C3%A9_Girard_and_Giorgio_Agamben

Immanuel Wallerstein'ın Kültürel Kimlik Hakkındaki Görüşleri Üzerine Bir İnceleme

A Review of Immanuel Wallerstein's Views on Cultural Identity

Konur Alp DEMİR¹ 



¹Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi.
konuralpdemir@yahoo.com.tr
ORCID:0000-0003-1199-930X

Geliş Tarihi/Received

05.07.2023

Kabul Tarihi/Accepted

04.10.2023

Yayın Tarihi/Publication Date

27.12.2023

Atıf/Citation: Demir, K.A. (2023). Immanuel Wallerstein'ın Kültürel Kimlik Hakkındaki Görüşleri Üzerine Bir İnceleme. *Veche*, 2 (2), 89-102.



This work is licensed under Creative Commons Attribution-NonCommercial 4.0 International License.

Giriş

İkinci Dünya Savaşı sonrasında dünya temel olarak üç farklı bölüme ayrılmıştır. Birincisi, sermayeyi elinde tutan zengin ve sanayileşmeyi başarmış ülkelerdir. İkincisi, sosyalist ülkelerdir. Ancak bu ülkelerin önemli bir özelliği hem sosyalist hem de sanayileşmiş olmasıdır. Üçüncüsü ve sonuncusu ise hem sanayileşmemiş hem de yoksul kalmış ülkelerdir. Bu açıdan değerlendirildiğinde küreselleşmenin ortaya çıkmasında genel olarak “ekonomik”, “teknolojik” ve “politik” süreçlerin etkili olduğu ifade edilebilmekle birlikte (Özben, 2014, s. 51-53), çalışma özelinde küreselleşmenin ekonomik kurgusu üzerinden kültürel kimliğin nasıl dönüştüğünün analizi yapılmaya çalışılmaktadır.

Bu çalışmada kuşkucu küreselleşmecilerin kültürel kimlik karşısındaki duruşları üzerine bir inceleme yapılmıştır. Bu noktada ulaşılmaya çalışılan temel amaç, küreselleşmenin kültürel kimlikleri nasıl etkilediği yönünde bir sonuca ulaşabilmektir. Bu sayede küreselleşmenin farklı boyutları içerisinde konumlanan ekonomik süreçlerin kültürel kimlik üzerindeki etkilerinin ve dönüştürücü gücünün analizi ve analiz sonucunda ekonomi ile kültürel kimliklerin arasındaki bağlantı

Öz

Bu çalışmada kültürel kimlik kavramı genelde küreselleşme ve özelde kuşkucu küreselleşme bağlamında incelenmiştir. İlgili inceleme küreselleşmeye kuşku ile yaklaşan ve kuşkucu kimlikli bir düşünür olan Immanuel Wallerstein'ın görüşleri doğrultusunda gerçekleştirilmiştir. Küreselleşmeye yönelik kuşkucu algının kaynağında küreselleşmenin farklı kültür, uygarlık ve bölgelerde çatışmayı da beraberinde getireceği görüşü yer almaktadır. Gerçekte bu görüş küreselleşmenin ayrııcı veya ayrımlayıcı niteliğine vurgu yapmaktadır. Çünkü farklı düşünürlerin görüşlerine göre küreselleşmenin tüm dünyayı sarmalayan kurgusu bir tarafta bütünlüğü meydana getirirken, diğer tarafta çatışmaların ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Bu doğrultuda hareket edilerek küreselleşmenin bütünleşmekten daha çok ayrılışı beraberinde getireceği ifade edilmektedir. Dolayısıyla bu çalışmada kültürel kimlik konusu genel çerçevede kuşkucu küreselleşmecilerin ve özelde ise Immanuel Wallerstein'ın görüşleri doğrultusunda incelenmiş ve nihai aşamada ilgili görüşler analiz edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kuşkucu Küreselleşmeciler, Kültürel Kimlik, Küresel Kimlik, Küreselleşme.

Abstract

In this study, the concept of cultural identity is examined in the context of globalization in general and skeptical globalization in particular. The relevant analysis was carried out following the views of Immanuel Wallerstein, a skeptical thinker who questions globalization. The source of the skeptical perception towards globalization lies in the belief that it will lead to conflicts among different cultures, civilizations, and regions. In fact, this perspective emphasizes the divisive nature of globalization. This is because, according to various thinkers, the idea of globalization that encompasses the entire world fosters unity on one hand and sparks conflicts on the other. In this regard, it is suggested that globalization will lead to fragmentation rather than integration. Therefore, this study examines the issue of cultural identity in line with the perspectives of skeptical globalizers, including Immanuel Wallerstein. The final stage involves analyzing the relevant views.

Keywords: Cultural Identity, Global Identity, Globalization, Skeptical Globalists

noktalarının ortaya çıkarılması amaçlanmaktadır. Bu bağlamda, söz konusu inceleme kuşkucu küreselleşmeciler içerisinde yer alan Immanuel Wallerstein'in kültür, küreselleşme ve dünya kapitalist sistemi kavramına bakışı üzerinden sürdürülmektedir. Kuşkucu küreselleşmecilerin küreselleşme olgusuna neden kuşku ile yaklaştıklarının çözümlemesini yapmak çalışmanın kurgusu içerisinde önemli bir yer tutmaktadır. Bu noktada, ilk önce kimlik ve kültür kavramlarına yer verilmiş, ikinci aşamada küreselleşme kavramına ve yaklaşımlarına değinilmiş ve üçüncü aşamada ise kültürel küreselleşme konusu incelendikten sonra ulus devletin küreselleşme karşısındaki duruşu değerlendirilmiştir. Nihai aşamada ise, Immanuel Wallerstein'in konu ile ilgili görüşlerine yer verilerek sonuç bölümü ile konu tamamlanmıştır.

Kimlik ve Kültür Arasındaki İlişki

Küreselleşmenin kimlik üzerinde önemli bir etkisi bulunmaktadır. Kimlik üzerinden bir kimliksel ulus inşa etme sürecinde, küreselleşme yönlendirici ve bir noktada da etkileyici bir nitelik kazanmıştır (Özben, 2014, s. 51). Kimlik, bireyin kendisini tanımlaması üzerine kurgulanmış bir kavramdır. Ancak bu noktada ifade edilmesi gerekir ki kültür kavramının kimlik belirlenmesi konusunda önemli bir yönlendirici etkisi bulunmaktadır. Kimliğin kültürel boyutu, "...ortak tarihi deneyim, değer ve inançlar, dil ve diğer kültürel..." öğelerin birleşiminin kesişim noktasında yer almasından kaynaklanmaktadır (Özben, 2014, s. 55).

Kimlik, bireyin kim olduğunun cevabını verirken, diğerinin de kim olduğunu açıklamaktadır. Böylece, ben ve sen arasındaki ayrımın yapılması kolaylaşmaktadır. Benzer biçimde, biz ve onlar gibi çoğul öznelere birbirleri karşısındaki duruşları ve farklılıkları da açıklanabilmektedir. Kimlik nitelmesi ile anlamlandırılmaya çalışılan kavramın toplumsal yaşam içerisinde şekillenmekte olmasından dolayı bütün insan kimlikleri aslında birer "toplumsal kimlik" olarak adlandırılabilir. Kimlik verilebilen bir nesne değil, yaşam süreci içerisinde oluşturulan bir öznedir. Kimliklerin üç temel özelliği bulunmaktadır. Birincisi, kimlik (kısmen) kişisel veya bireyseldir; ikincisi, (kısmen) ortak veya sosyaldır ve üçüncüsü ise soyut bir kavram gibi görünmesine rağmen, beden üzerinden "cisimleşmiştir." Bu bağlamda ifade edilebilir ki farklı kaynaklardan beslenen kimlikler "çok katmanlıdır". Modernleşmiş bir toplum içerisinde bireysel kimlik birini diğerinden sahip olduğu özellikleri bağlamında özgün bir noktaya yerleştirmektedir. Bu durum, bireye psikolojik açıdan diğerlerinden farklı olduğu duygusunu yaşatmakla birlikte, ortak kimliklerden de söz edilebilmektedir. Örneğin, birey kendisini bir etnik grubun, çalışan topluluğun veya spor taraftarlarının bir üyesi olarak görebilmekte, onlarla bütünleşmekte ve iyi veya kötü durumlarda aynı duyguyu kendisini bağlı hissettiği topluluk ile yaşayabilmektedir (Giddens ve Sutton, 2019, s. 316-318).

Toplumsal yaşam, sadece hayatın günlük akışında işleyen ve normal olarak kabul edilen nesnelere ve olaylardan oluşmamaktadır. Toplumsal yaşam, soyut veya somut nitelikteki anlam verilen semboller, eylemler, sözler ve eserler ile kendisini bu bileşenler üzerinden anlamlandırmaya çalışan ve başkalarını anlamak için çaba gösteren bireylerin varlığı özelinde açıklanabilmektedir. Toplumsal yaşam ile doğrudan bağlantılı görünen kültür ise, sosyal dünyadaki farklı disiplinlerin kendisine yüklediği tanımlamalar ve anlamlandırmalar üzerinden farklılaşmaktadır (Thompson, 2013, s. 147).

Kültür, insanoğlunun yaşadıklarının ve arkasında bıraktıklarının bütünüdür. Bununla birlikte, "bilim", "sanat" ve "hukuk" da kültürün kimliksel yapısı içerisinde kalmaktadır. Çünkü birtakım yeterlilikleri doğuştan getirebilme yeteneğine sahip olan insanın sonradan öğrendiği durumlar da söz

konusu olabilmektedir. Dolayısıyla, kültürün öğrenilebilecek bir öge olduğunu hatırd tutmak gerekmektedir. Kültür, aslında, özelde bireyin genelde ise toplumun kendisini ifade etme biçimidir. Kültür için önemli olan ayrıntı yaşam biçimidir. Bununla birlikte, sanat ve eğlence gibi detaylar da kültürün genel niteliksel değeri içerisinde konumlanmaktadır. Çünkü, bir toplumun yaşadığı mekân kültürün şekillenmesi açısından önem taşımaktadır (Kaya, 2014, s. 72-74).

Kültür, bir diğer bakış açısı ile değerlendirildiğinde, tarihsel ve kendisini örgütleyen bir sistemin uygulamaya yansıtılmış nesnel sonucu olarak zaman içerisinde değişime uğrayabilmektedir. Bu durumun meydana gelmesinde en fazla etkisi olan özellik ise liderin (toplumsal önderin) kurum içerisindeki etkinliğidir (Schabracq, 2007, s. 2). Çünkü, kurum kültürü ile liderlik tek bir metal paranın her iki yüzünde yer alan farklı resimlere benzemektedir. Kurumun kültürel değerleri liderin nasıl davranması gerektiği konusunda yönlendirici olmaktadır (Schein, 2004, s. 10).

Kültür, soyut biçimde tanımlanabilmesinin yanı sıra sembol, heykel ve üretilen nesne gibi somut imgeler üzerinden de tanımlanabilmektedir. Kültür, soyut ve somut değerler üzerinden toplum ile bağ kurmakta ve kitle iletişimi için bir araç görevi görmektedir. Bu sayede kitle iletişimine neden olan öznelerin neliği hakkında bilgi sahibi olunabilmektedir. Çünkü, kitle iletişimi farklı araçlar kullanılarak sembolik nesnelerin üretilmesini ve aktarılmasını kurgulayan bir özelliğe sahiptir (Thompson, 2013, s. 148-149).

Kültürel kimlik, kendi niteliksel bütünlüğü içerisinde sürekli özünü yenileyen ve gerçekte hiçbir zaman sonuca ulaşamayacak bir devingenlik üzerinden ifade edilebilir. Çünkü, kültürel kimlik bir var olma savaşıdır. Geçmişten getirilen ve geleceğe taşınan her olgu kültürel kimliğin bir ögesi niteliğindedir (Mora, 2008, s. 4). Bir toplumun kültürel kimliği kendisine sorduğu “biz kimiz?” sorusuna verilen cevapların tamamından oluşmaktadır. Bu soruya yüzeysel biçimde bir cevap arandığı noktada “din” ve “dil” öncelikli olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak, beklenen cevap daha derindedir. Kültürel kimlik ve biraz daha özele inildiğinde yalnızca kültür, bir toplumun uğrunda canlarını ve mallarını verebileceği öğelerin tamamıdır (Zijderveld, 2013, s. 33).

Kültürel kimlik iki başlık altında incelenebilmektedir. Birincisi, verilmiş kültürel kimliktir. Verilmiş kültürel kimlik; ailenin, ülkenin, aşiretin bireye aşılması olduğu kültürün kimliksel değeri ile örtüşmektedir. İkincisi ise, kazanılmış kültürel kimliktir. Bu kimlik türünde birey kendi özgür iradesini kullanarak kültürel kimliğini oluşturma çabası içerisine girmektedir. Bu durum, bir bakıma bireyin kendi çabası ile kendisini bir kültürel kimliğe uyumlaştırma çabasıdır. Diğer ise, kendisine hazır olarak verilmiş bir gerçeklikten oluşmaktadır (Bilgin ve Oksal, 2018, s. 86). Bu görüş özelinde bireyin dünyayı kendi çerçevesi içerisinde anlamlandırmakta olduğu ifade edilebilmektedir. Birey yaşadığı kültürün kendi üzerinde bıraktığı etkiler çerçevesinde dünyaya anlamlandırabildiği kadar anlam yüklemesi yapmaktadır. Bireylerin kültürel farklılıkları, özelde tekil bireyin ve genel anlamda toplumun kültürel kimliğini oluşturmaktadır. Çünkü, kültür insanın yaşam biçimini şekillendiren ve hareketlerine yön veren bir niteliğe sahiptir. Kültür bir benzeşme aracıdır. Kimlik ise bu benzeşme aracının tanımsal ögesini oluşturmaktadır (Akça, 2005, s. 9).

Küreselleşme Kavramı ve Yaklaşımları

Küreselleşme, 21. yüzyılda çok tartışılan, incelenen ve özelinde akademik çalışmalar yapılan bir konu haline gelmiştir. Bunun önemli bir nedeni, küreselleşme ile birlikte her ulusun ve milyarlarca insanın yaşam biçimlerinden bakış açılarına kadar geniş bir çerçeve kapsamında değişim yaşamış olmalarıdır. Küreselleşme, kuramsal çerçeve içerisinde değerlendirildiğinde “kültürel”, “ekonomik”, “politik” ve

“kurumsal” bağlantılarının ve yorumlarının olduğu görülecektir. Bu yorumların odak noktasında Batı ve özellikle de Amerika Birleşik Devleti'nin yer almasına rağmen, bu bakış açısı değişmiş ve belirli bir ulus, ülke veya bölge özelindeki anlatımlar “bağımsız ulus-ötesi”ne geçebilmek anlayışı ile değişime uğramıştır (Ritzer ve Stepnisky, 2019, s. 232-233). Bu açıdan değerlendirildiğinde; küreselleşme, bilgi ve ekonominin tüm dünyada sınırsız bir biçimde dolaşmasını anlatan bir kavramdır. Bu bağlamda, sermayenin sınır tanımaz biçimde dolaşması küreselleşmenin getirileri arasında yer almaktadır (Özben, 2014, s. 51). Böyle bir durumun sonucu olarak küreselleşme, özü itibarıyla, küresel olmayı başarmış ekonomik güçlerin bütün dünyayı ilgilendirecek politikalar eşliğinde, ulus devletlerin kendi stratejileri ve politikalarına zarar vererek uluslarüstü bir baskı kurma aracının kuramsal adı olarak varlığını sürdürmektedir (Tortop ve diğerleri, 2017, s. 383).

Küreselleşme konusunda temel olarak üç çeşit algı bulunmaktadır. Bu algıları şu şekilde sıralamak mümkündür: “Radikaller”, “Kuşkucular” ve “Dönüşümcüler” (Çelik, 2012, s. 61).

Radikaller

Radikaller veya aşırı küreselleşmeciler, küreselleşme konusunda iki taraflı bir algı benimsemektedirler. İlk olarak, geçmişte yaşanan önemli kurguları inkâr ederler. İkincisi olarak ise, güncel yaşananları yönlendirme girişimlerinde bulunurlar. Radikaller, eski dönemlerde yaşanan olaylara dayanarak yaşanmışlıkları yok saymadan sadece bu durumları “ön-küreselleşme” olarak adlandırmaktadırlar (Dumanlı Kürkçü, 2013, s. 5).

Aşırı küreselleşmeciler, sanayi devriminin sonuçlarından derin ölçüde beslenen ulus devletin artık geline nokta önemini kaybettiğini ifade etmektedirler. Bu görüşe göre piyasa, devlet olarak adlandırılan kurumsal bütünlükten daha üstün bir oluşumdur. Yerel seviyede oluşan siyasal düzen ve ekonomik sistem, küreselleşme karşısında güç kaybetmekte ve önemini oldukça hızlı biçimde kaybetmektedir (Çelik, 2012, s. 61).

Küreselleşmeye radikal bir bakış açısı ile yaklaşan bu topluluğun ulus devlet üzerindeki düşünceleri, bir bakıma yıkıma uğrayan bir sürecin küreselleşme ile toparlanabileceği yönündedir. Çünkü küreselleşme ile birlikte ekonomik değerlerin büyüme eğilimlerinin artışa geçmesi sonucunda ulus devletin de kendi ölçeğindeki ekonomik değerlerinin çözüleceğini düşünmektedirler. Bu düşüncenin anlatmak istediği sonuçsal değer, ulus devletin küresel ögeler aracılığı ile yıpratılıyor olmasıdır (Held ve McGrew, 2008, s. 14- 15).

Kuşkucular

Kuşkucu topluluğu, radikal küreselleşmecilerin karşısını oluşturmaktadır. Küreselleşme olgusuna kuşku içerisinde yaklaştıkları için kuşkucular adını almışlardır. Kuşkuculara göre yaşanan olaylar yeni değildir. Yaşanan olaylar zaten geçmişte bir yerlerde yaşanmış durumdadır. Örneğin, 19. yüzyıldan önce de sermaye hareketleri bulunmaktadır. Bir diğer ifadeyle, yeni oluşan bir olgu mevcut değildir (Bozkurt, 2020, s. 3-4).

Bu grupta yer alan birtakım düşünürlere göre, küreselleşme kapitalizm ile ilişkili bir sonucu ortaya çıkarmaktadır. Çünkü, kapitalist sistem içerisinde var olduğu düşünülen küreselleşme ancak bu düzenin bir parçası olabilmektedir. Küreselleşme, yaşanan dönemin kapitalist kurgusunu sosyal ve siyasal hayata yansıtan bir durumun tablosunu çizmektedir (Kaya, 2009, s. 7).

Kuşkucuların küreselleşmeye yönelik neden ön hazırlıklı davrandığının bir diğer cevabı ise, ekonominin küresel boyutta salınımının eşitsiz bir ekonomik coğrafya yaratmasıdır. Dolayısıyla,

küresel alanda yaşanan eşitsiz bir dünyanın nasıl olur da tüm uygarlıkları içerisine alan bir üst uygarlık oluşturacağı kuşkucu küreselleşmecilerin tartışma konuları içerisinde yer almaktadır (Held, McGrew, Goldblatt, Perraton, 1999, s. 5-6). Bu durumda eşitsizlik ile küresellik arasındaki bağların uygarlığa nasıl yansıtılmasının takip edilmesi gerekmektedir.

Dönüşümcüler

Dönüşümcüler, küreselleşmeyi tarihsel bir süreç olarak algılamaktadırlar. Bu tarihsel süreç içerisinde devlette ve egemenlik anlayışında değişimler yaşanmaktadır. Ancak, söz konusu değişimin egemenliğin gerçek niteliksel değeri üzerinde hiçbir etki yapmadığını düşünmektedirler. Bu düşünsel çizgide hareket ederek egemenliğin temel karakteristik özelliğinde herhangi bir değişime olanak tanınmadığının vurgusunu yapmaktadırlar (Kartal, 2016, s. 310).

Dönüşümcüler küreselleşmeyi fırsat ortamı ve bunun yanında da riskleri olan bir durum olarak değerlendirmektedirler. Onlar için dünya devletlerinin siyasal, ekonomik ve sosyal açıdan birbirlerine yaklaşımları hem bir fırsattır hem de sonucunun bilinmediği olumsuz bir durumu ortaya çıkartabilmektedir (Erdem, 2012, s. 110). Bu olumlu ve olumsuz sonuçlar bağlamında düşünüldüğünde, dönüşümcülerin küreselleşmeyi siyasal bir güç olarak algılamakta olduklarının altı çizilebilmektedir. Çünkü, küreselleşme toplumsal değişkenleri yönlendirebilecek, siyasal ve ekonomik süreçleri etkileyebilecek bir konumdadır. Dönüşümcüler, aşırı ve kuşkucu küreselleşmecilerin savlarını gerçek dışı bulmaktadırlar (Esgin, 2001, s. 189). Onlara göre, küreselleşme ile toplumsal dönüşümün devingen yapısı açıklanabilmektedir. Bu durumun bir bakıma modernleşmenin dönüştürücü etkisi ile uyumlu olduğu söylenebilmektedir (Yetim, 2002, s. 129).

Kültürel Küreselleşme

Sanayi Devrimi ile devletlerin siyasal ve ekonomik alana hükmetme istekleri daha yaygın bir konuma yükselmiştir. Bununla birlikte, başka bir devletin ekonomik sistemine yapılacak müdahale için sosyal gelişmelerin takip edilmesi önem taşımaktadır. Batılı devletler söz konusu amaca ulaşabilmek için sömürgeci bir kimlikle ortaya çıkmışlardır. Bu doğrultuda, küresel ölçekte güçlü olan devletler kendi kültürlerini sömürgeleştirmek istedikleri devletlere kabul ettirmeye çalışmışlardır. Dolayısıyla, kültürel küreselleşmenin sömürgecilik faaliyetleri ile hız kazanmış olduğunun vurgusu yapılabilmektedir (Mahiroğulları, 2005, s. 1277-1278).

Küreselleşmenin en önemli özelliklerinden birisi farklı kimliklere zemin oluşturmasıdır. Aynı zamanda, yerel kimlikleri de farklı bir boyutta değerlendirerek, söz konusu yapılan bu farklılıklardan değişken bir kimlikli sonuç yaratmaya çalışmaktadır. Bu bağlamda, küreselleşme iki görev üstlenmektedir. Birincisi, farklı kimlikleri desteklemek; ikincisi ise yerel kimlikleri diğerlerinden farklı bir konuma taşımaktır (Nar, 2019, s. 72). Gündemden düşmeyen “mekânsal ayırım” ve “dışlama” küreselleşme süreçlerinin önemli birer parçası konumundadırlar. Küreselleşmeyle birlikte ortaya çıkan “yeni-kabileci” ve “köktenci eğilimler” yalnızca küresel dünyanın birer parçası değil, aynı zamanda çatı kültürün (küreselleşmiş tepedeki kültürün) melezleşmiş bir sürümüdür (Bauman, 2010, s. 9).

Küreselleşmenin tepe noktasında yeni bir kültür oluşturmasına (Bauman, 2010, s. 9) ve böylece bütünleştirici etki yapmasına rağmen, yaşanan yüzyılda insanlar kendi kültürlerinden kopma veya uzaklaşma eğilimini sergilememektedirler. Çünkü, bilinç seviyesi artmakta ve kültürel kimlik daha fazla öne çıkmaktadır (Akdemir, 2004, s. 44). Bir diğer bakış açısına göre, küreselleşmenin kültürü melezleştirmesi toplumlara “yaratıcı” ve “özgürleştirici” bir deneyimi yaşatmakla birlikte, yerel

kültürün ortadan kaldırılması özgürleşme kavramı ile açıklanabilecek bir sonucu meydana getirmemektedir (Bauman, 2010, s. 9).

Küreselleşmenin kültürel boyutunun veya kültürü etkileyerek yapılandırmasının içeriğinde küreselleşmenin "...hem homojenliği hem heterojenliği, evrensellik kadar yerelliği, modernleşme kadar gelenekselliği, benzerlik kadar farklılıkları..." barındırması yer almaktadır (Yaka, 2011, s. 431). Küreselleşme, dünyanın farklı coğrafyalarında yaşayan insanların birbirleri ile iletişim seviyelerini ve sıklığını yoğunlaştırarak değiştirmiştir. Örneğin, küreselleşme farklı ülkelerde bulunan kültürler, tarihi miraslar, yaşam koşulları gibi yerel olan değerleri seyahat kolaylıkları ile ilgi çekici bir konuma getirmiştir. Artık insanlar dünyanın herhangi bir noktasından kendisine yakın veya uzak bir noktaya bu değerleri görebilmek, başka insanlarla etkileşime girebilmek ve yaşam koşullarını deneyimleyebilmek için seyahat edebilmektedirler. Bu durum da kültürün küreselleşmesinin önünü açmaktadır (Giddens ve Sutton, 2019, s. 141). Böyle bir sonucun varlığında küreselleşme için hem bütünleştirmekte hem de ayrıştırmakta olduğu açıklaması yapılabilmektedir. Sosyal farklılıkların artmasına veya hazır bulunulan konumun korunmasına rağmen, yerel ile küresel olan iç içe geçmektedir. Küreselleşme ile tekil olan çoğullaşmakta, bütün olan parçalanmakta ve aynı zamanda tam tersi olarak çeşitlenerek tekrardan bütünleşmektedir. Ortaya çıkan standartlaşma ve melezleşme süreçleri küresel bütünleşmenin anahtar kavramları konumuna gelmiştir (Yaka, 2011, s. 450; Tortop ve diğerleri, 2017, s. 384). Bu nedenden dolayı, küreselleşmenin tartışmalı bir kavram olduğunun da vurgusunun yapılması gerekmektedir. Bu bağlam özelinde değerlendirildiğinde, küreselleşmenin "çok boyutlu" bir kavram olarak varlığını sürdürmekte olduğunun vurgusu yapılabilmektedir (Tortop ve diğerleri, 2017, s. 384).

Ulus Devlet ve Küreselleşme

Ulus devlet, tekil bir çoğunluk düzeni içerisinde anlamlandırılan bir sürecin yapılaşmış son biçimidir. Ulus devlet, aynı milletin bir bütün olma çabasından doğan ihtiyaç ve öngörüler sayesinde ortaya çıkmıştır. Geline nokta da ulus devletin yasal zeminde hareket etmesi ve küresel alanda alışıldık bir duygu durum bozukluğunu oluşturması görülen veya izlenebilen bir sonuçtur. Ulus, gerçekte aynı etnik kökene sahip veya bir diğer anlamlandırma ile aynı ortak geçmişi paylaşan bir değerler bütünüdür. Ulus, devlet içerisinde farklı etnik kökene sahip topluluklar olabilmektedir. Ancak, bu durum ulus devletin tanımsal niteliğinde bir anlam kaymasına sebebiyet vermemektedir. Ulus devlet bir toplumun ortak kaderinin nereden geldiğini ve nereye gittiğini belirleyen bir yapılanmadır. Ulus devlet, genel anlamda, merkeziyetçi bir görünüm sergilemektedir. Çünkü, ulus devlet aynı niteliksel değerler etrafında örgütlenmiş insan topluluğunun siyasal bir birlikteliğini anlatmaktadır. Tarım toplumundan sanayi toplumuna geçiş aşamasında bir ulusun tek bir vücut halinde hareket etmesi ile bir devletin kendi iç ilişkilerini tekil bir siyasal sistem özelinde birleştirmesi aynı kurgusal bütünlüğe işaret etmektedir (Şener, 2014, s. 57).

Ulus devlet ile küreselleşme arasındaki ilişki, küreselleşmenin siyasal niteliğinden kaynaklanmaktadır. Yerel bir alanda meydana gelmiş gibi görünmesine rağmen, bütün dünyayı etkileyen siyasal olaylar yaşanmıştır. Örneğin, Doğu Almanya'da 1989 yılından itibaren başlayan komünizmin yıkılma süreci 1991 yılında Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'nin (SSCB) çözülmesi ile tamamlanmıştır. Bu gelişmenin ardından eski birlik üyeleri yönlerini Batı'ya çevirmişlerdir. Böylece, ulus devletler küresel arenada bir araya gelmek için birtakım birlikteliklere üye olmaya başlamışlardır. Bu üyelik sistemlerinden en bilinenleri Birleşmiş Milletler ile Avrupa Birliği'dir. Bu iki sistem ulus devletleri kendi içerisinde birleştirmekte ve iş birliği sağlamaktadırlar

(Giddens ve Sutton, 2019, s. 143). Ulus devlet, küreselleşmeden oldukça fazla etkilenmiştir. Bir önceki anlatımda da belirtildiği üzere, ulus devletin üzerinde yapılaşacak küresel birliktelikler ulus devletin yaşam sürecini ve geleceğini tehdit etmektedirler. Ulus devlet, küresel bir birlikteliğin çatısı altına girdiği noktada kendi özünü oluşturan birçok öğeden vazgeçmek zorunda kalmaktadır. Ancak, sonucun ulus devlet açısından sorunlu biçimde oluşmayacağı yönünde görüşler de bulunmaktadır. Küreselleşmenin ulus devletin geleceğini nasıl etkileyeceğini belirleyecek öğeler, sırası ile, ekonomik ve siyasal gelişmelerdir (Yaka, 2011, s. 447-448). Bu anlatıma bağlı kalacak biçimde, kısa bir yorum yapmak gerekirse, küreselleşme sürecinin geleceğini ekonomik ve siyasal öğelerin belirleyeceği söylenebilmektedir.

Küreselleşme ile ulus devletin anlaşılmadığı nokta, ikisinin arasında amaç birliğinin sağlanamamasıdır. Devletler; ekonomik, savunma ve kalkınma gibi amaçlar için küresel yapılanmalar altında birleşirlerken, ulus devlet mantığı kendi kamu politikalarını ve uygulamalarını korumak ile zorunlu olarak üst yapılanmanın istediği bir yöne çevirmek arasında ikilem üretmektedir. Kamu politikalarının küresel sermaye sahiplerinin ve örgütlerinin istekleri doğrultusunda oluşturulması veya yönlendirilmesi, ulus devletin egemenlik haklarına saldırı olarak değerlendirilebilmekte ve bu durum da gerilimi arttırmaktadır. Eğer ulus devletler küresel sermayenin kabul etmediği bir yola girer veya girmek isterse, bu durum küreselleşmenin kurgusuna zarar vereceğinden dolayı, “yeni dünya düzeninin” gerçekleştirilmesi konusunda sorun(lar) yaşanabileceği öngörülmektedir (Tortop ve diğerleri, 2017, s. 388-389). Böyle bir sürecin sonucunda ulus devletin ortadan kaldırılarak yerine küresel ölçüde bütünleşmiş bir devlet sisteminin getirilmesi uzak bir gelecek gibi görünmemektedir.

Kuşkucu Küreselleşmeciler ve Kültür

Küreselleşme kavramına kuşku ile yaklaşan düşünürler, ilk defa ortaya çıkmış bir anlatımın olmadığını savunmakta ve yalnızca ulusların etkileşimlerinin arttığına altını çizmektedirler. Bu durum içerisinde eski dönemlere oranla küreselleşmenin ülkeleri daha fazla iletişime zorlayacağını kabul etmektedirler. Ancak dünya ekonomisi, mevcut durumda, idealize edilen biçimde küreselleşmeyi başaramamıştır. Bunun için öncelikle küresel sermayenin bütünleştirilmesi, bir diğer anlatım ile “küresel ekonomi”nin oluşturulması gerekmektedir. Söz konusu bu gereklilik, beklendiği ölçüde henüz karşılanamamıştır (Giddens ve Sutton, 2019, s. 146).

Kuşkucu küreselleşmecilerin öngörüsünden hareketle, ülkelerin birbirlerine bağılıklarının artması olasılık dışında değildir. Çünkü, gelişmiş ülkelerde yaşayan toplumlar hammadde için günümüzde geliş(e)memiş olarak sınıflandırılan ülkelere bağımlıdır. Benzer biçimde, gelişmekte olan ülkelerin ekonomileri de gelişmiş ülkeler ile yaptıkları ticari işlemlere bağımlı durumdadır. Dünyanın kültürel haritası söz konusu karşılıklı bağımlılıklardan dolayı farklılaşmakta, örneğin, Afrikalı bir çocuk Avrupa’da doğabilmektedir. Bu da ülkeler arasındaki kültürel bağlantıların oluşmasını sağlamaktadır. Söz konusu bu bağlantının (Giddens ve Sutton, 2019, s. 149) karşısında duran gözlemsel anlatım ise küreselleşme ile birlikte kültürel farklılıkların ortaya çıktığıdır. Kültür, bu süreç içerisinde, “iki-kültürlü”, “kültürler-arası”, “çok-kültürlü” ve “kültürler-üstü” anlamlandırmaları ile farklı terimsel değerler kazanmıştır. Kültür, küreselleşme ile değişime uğramıştır, ancak kendi özünde herhangi bir değişikliğin olmasına izin vermemiştir. Bu bağlamda, kültürün küreselleşmeden şekil yönünden etkilenmiş olduğunu söylemek daha gerçekçi bir sonucu ortaya çıkaracaktır (Ritzer ve Stepnisky, 2018, s. 465).

Küreselleşme kuramlarının, genel anlamda, dünyanın farklılıkların bir zemini olduğu yönünde anlatımları olmasına rağmen, gerçeğin diğer yüzünde yer alan anlatım ise dünyanın farksızlıkların

yeşerdiği bir kurguya ev sahipliği yapmasıdır. Bu bakış açısı özelinde, Immanuel Wallerstein dünyanın tek bir sistem özelinde işlediğini vurgulamaktadır (Waters, 2008, s. 468-469).

Immanuel Wallerstein'in Görüşleri

Immanuel Wallerstein kültür konusuna farklı bir bakış açısı getirmiştir. Bu bakış açısına göre, kültür siyasal-ekonomik dünyanın kuralları içerisinde değerlendirilmektedir. Wallerstein kuramını kültür ve küreselleşme üzerine kurgularken bunu kapitalist bir sistemin varlığında gerçekleştirmektedir. Bir diğer anlamlandırma ile Wallerstein kapitalist sistemin küreselleşme ve kültür üzerindeki etkilerini incelemiştir (Avcıoğlu, 2014, s. 106).

Wallerstein'a göre kültür, içeriğinde barındırdığı farklılaşma içgüdüğü ile zaten var olan değişken dünyayı daha da karmaşık bir hale getirerek çatışma ortamına dönüştürmektedir. Bu noktada acaba "tek bir dünya" sisteminden söz edilebilmekte midir? Wallerstein bu soruya diğer anlatıma benzer biçimde çatışmacı kimlikle cevap vermektedir. Dünyanın küreselleşmeyle birlikte tek bir ekonomik ve kültür birliğine sahip olacağını iddia eden Wallerstein, gerçekte kültürün tüm dünya üzerinde küreselleşmeyle birlikte tek bir değer üzerinden kurgulanacak olmasını dikkate almamıştır. Bir başka deyişle, Wallerstein'ın bu gibi bir inancı bulunmamaktadır. Wallerstein'ın ifadeleri yoğun biçimde analiz edildiği takdirde, gelecekte tüm dünyanın tek bir kültür özelinde birleşmesi de olasılıklar dâhilindedir. Ancak, bu noktada da farklı kültürlere sahip grupların tarihsel farklılıkları veya nereden geldikleri ve nereye gittikleri gerçeği sorgulamaya açılmaktadır. Bu sorgulamanın temelinde, acaba tek bir insan toplumunun varlığı söz konusu olabilir mi tartışması veya düşüncesi yer almaktadır. Bu düşüncenin Wallerstein'a göre birden çok açmazı vardır. Örneğin, insanları tek bir kültür üzerinden birleştirmek düşüncesinin olasılık değerinin yüksek olduğu durumunda, siyasal farklılıkların hangi aşamada değerlendirileceği tartışmaya açık kalmaktadır (Wallerstein, 1998, s. 248-249). Wallerstein'a göre kapitalist dünya aslında gerçekleşmesi gereken bir oluşumun ayak izlerini oluşturmaktadır. Toprağa dayalı kültürel farklılaşma çok farklı bir dönüşümü beraberinde getirmemektedir. Bu bağlamda değerlendirildiğinde, kültürel farklılaşma insanın kendi iç dünyasının bir yansıması şeklinde anlamlandırılabilir. Teknolojik değerler ile sosyal dünyanın karşılaştırılmasının yapıldığı noktada her olasılığa karşı direnen bir süreç ortaya çıkmaktadır. Teknolojinin modernlik ötesi bir gerçekliğinden sosyal dünyanın sanal varlığına doğru bir eğilim sergilemekte olduğunun da vurgusunu yapmak gerekmektedir (Wallerstein, 2011a, s. 4).

Wallerstein, küreselleşme karşısındaki kültürün duruşunu analiz ederken Amerika Birleşik Devletleri'nde gerçekleşen 11 Eylül 2001 tarihli saldırıyı kendisine konu edinmiştir. Buna göre, Amerika Birleşik Devletleri'nin bu saldırılar karşısında hazırlıksız olduğu anlaşılmıştır. Aslında Wallerstein, burada kapitalist bir sistemin varlığı üzerinden hâkimiyet kaynaklı bir yorum içerisine girmiştir. Bu durum bir bakıma Amerikan karşıtlığını da ortaya çıkarmaktadır (Wallerstein, 2004a, s. 31). Bu aşamada bir yorum yapmak gerekirse, Wallerstein'ın tartışmacı kimlikli küreselleşmecilik anlatımının gerçek anlamda ortaya çıkmakta olduğu sonucuna ulaşılabilmektedir. Çünkü (zaten) Wallerstein saldırıyı gerçekleştirdiği düşünülen bir topluma karşı oluşan tepki durumundan söz etmektedir.

Wallerstein küreselleşmenin yorumsal tanımını şekillendirebilmek amacıyla ilgili terimin 1980'li yıllarda kullanılmaya başlandığını belirtmektedir. Bu nedenden dolayı küreselleşmenin, genellikle, son on yıllarda ortaya çıkan küresel ekonomi kavramına ve süreçlerine gönderme yaptığı sonucuna ulaşılmaktadır. Söz konusu süreçlerin zorunlu koşullarına göre, küresel sermayenin ve ticari malların özgür biçimde dolaşıma açılması için hükümetlerin buna olanak verecek hukuksal

düzenlemeler yapmaları bağlamında baskılandıkları düşünülmektedir. Bu durumu tetikleyen öznenin ise bilişim teknolojisinin gelişmesi olduğu kabul edilmektedir. Dünya-sistemleri kurgusunun bir parçası olan ve ülkelerin sınırlarının açık olması düşüncesi yeni değildir. Aksine, modern-dünya sistemi tarihsel süreç içerisinde döngüsel olarak kendini gösteren bir modeldir (Wallerstein, 2014, s. 166).

Wallerstein; zorbalık, hükmetme veya bir başka deyişle yönlendirme konularına değinmiştir. Bu konuların önemi küreselleşme bağlamında değer taşımaktadır. Wallerstein, hükmetme konusunu dünyada var olan önemli güçlü devletlerin birbirleri arasındaki sürtüşme şeklinde anlamlandırmaktadır. Güçlü olan zayıf gördüğüne baskı yaparak onu yönlendirmekte ve üzerinde hâkimiyet kurmaktadır. Wallerstein'a göre devletler küresel anlamda birbirlerine siyasi, askeri ve ekonomik açıdan hükmetmeye çalışmaktadırlar. Bu da küreselleşmenin çatışmacı kimlikli bir boyutunu ortaya çıkarmaktadır (Wallerstein, 1983a, s. 101). Bu gibi bir boyut özelinden değerlendirildiği durumda, Wallerstein'a göre, küresel alanda yaşanan bir olayın sebeplerini veya sonuçlarını yerel alanda gözlemlemek olasıdır. Bir başka ifadeyle, yerel alanda yaşanan kültürel bir olayın izlerine küresel alanda rastlamak olasılıklar dâhilindedir. Bu gibi durumlar bir tesadüfler zincirini oluşturmamaktadır. Aksine, beklenen bir durumun olası sonuçlarını meydana getirmektedir (Wallerstein, 2004b, s. 25).

Wallerstein, kendi zihninde büyük bir dünya kurmuştur. Bu dünya içerisinde siyasi ve kültürel birikimleri bulmak oldukça kolaydır. Çünkü Wallerstein'a göre, dünya hem sosyal bir ortam hem de zaman içerisinde bütünleşmiş bir sistemdir. Bu sistemin bütünleştirici bir özelliği bulunmaktadır (Wallerstein, 2011b, s. 40-41). Wallerstein, modern dünya sistemini eleştirirken kurgusal bir gerçekliği "korkunç" bir nitelmeden yola çıkarak anlamlandırmaya çalışmıştır. Buna göre, modern dünya sisteminin kurgusu içerisinde yer alan ve aşırı derecede şaşkınlık oluşturan tek gerçek özelliği sistemin teorik açıdan kabul edilebilir bir zeminde durduğudur. Wallerstein'ın bu noktadaki teorik anlamlandırmasının nedeni ise modern dünya sistemini yönlendirme gücüne sahip odak noktalarının, söz konusu yapılan korkutucu şaşkınlığın, sistemin "...altını etkili bir şekilde oyduğunu fark ettiklerinde..." yeniden bir düzen kurabilecek ve eski sistemi ortadan kaldıracı güce ve yönelime sahip olmalarıdır (Wallerstein, 2007, s. 51). Örneğin, Wallerstein 1968 yılında gerçekleşen Amerika Birleşik Devletleri ile Sovyet Sosyalist Cumhuriyetler Birliği'nin iş birliği içerisinde girme çabalarını eleştiren ve tüm dünyada kültür açısından önemli bir dönüşümü ortaya çıkaran 1968 Olayları'nı "kültürel bir şok" olarak yorumlamaktadır (Wallerstein, 2011b, s. 147-149).

Wallerstein (2012, s. 142) modern dünya sisteminin varlığının yeni ortaya çıkmadığını, eski zamanlara dayanan bir birikmişliğin son halini alması ile başlıklı bir kurgu olarak varlık kazandığını vurgulamaktadır. Kapitalist dünya ekonomisi kurgusuna göre şekillenen modern dünya sistemi 16. yüzyıldan beri varlığını sürdürmektedir. Bu aşamada belirtilmesi gereken önemli nokta ise, sistemin son üç yüzyıl süresince sarsıntı geçirmeden ve kalıplaşmış olası bir "jeokültür"ün yokluğunda işlev görmesidir. Bu durumun anlatmaya çalıştığı sonuç ise, 16. yüzyıl ile 18. yüzyıl arasında geçen süre içerisinde, kapitalist dünyanın kurgusunu işin uzmanlarının ve sıradan halkın kabul ettiğini veya benimsediğini ifade edebilecek bir belirteç, değerler zinciri veya temel kurallar düzeni bulunmamasıdır (Wallerstein, 2012, s. 142).

Wallerstein'a göre, tarihsellik bir duruşun izlerini taşımaktadır. Tarihsellik, geçmişin günümüze olan yansımasıdır. Bu durum bir bakıma simetrik bir analiz olarak da değerlendirilebilmektedir. Tarih, olayları işlerken kendi bakış açısına göre şekillendirmektedir. Bu da

küresel bir bütünleşmenin ayak izlerini oluşturmaktadır. Wallerstein, ekonominin siyasal duruşu ile kültürel bağlarının bütünselliğinden söz etmektedir. Eğer ekonomik, siyasal veya kültürel değerlerin parametrelerinden bir değişim söz konusu olursa bu noktada tarihsellik sürecinde de bir dönüşümün yaşanması kaçınılmazdır (Wallerstein, 1997a, s. 320). Wallerstein, siyasal iktidara sahip olmanın yalın biçimde olamayacağını öne sürmektedir. Şöyle ki, siyasal iktidara sahip olabilmek için kültürel değerlerde de bir dönüşümün var olması zorunludur (Wallerstein, 1997a, s. 238–239).

Wallerstein, kapitalist sistemin dünya geneline yayılmanın bir aracı olacağı öngörüsünde bulunmuştur. Bu bir bakıma dünyanın maddi başlıklar çerçevesinde birleşmesi anlamına gelmektedir. Gerçekte bu durum, çevrede yaşanan her ünitenin somut adımlar altında örgütlenmesi şeklinde de yorumlanabilmektedir (Wallerstein, 1983b, s. 14–16). Wallerstein, anlatımında çevre ve çevrenin ötesi ayrımlarında bulunmaktadır. Wallerstein çevreyi ayrımlamakta ve çevrenin de çevresi olduğu üzerine birtakım yorumlamalarda bulunmaktadır. Bununla birlikte, bölgeler bütünleşmiş bir çerçeveyi dünya sistemine armağan ederken, kurgusal bir analizin boşluğu da bu aşamada ortaya çıkmaktadır. Çünkü, coğrafik analizin değeri henüz belirlenmemiş bir boşluğun altını doldurmaktadır. Bunun sonucunda toplumsal iş bölümünün olması gereken seviyede gerçekleştirilemediği bir ortamda, bireyler zorunlu olarak uç noktalara doğru yönlendirilebilmektedirler (Wallerstein, 1983b, s. 31-32). Wallerstein, kapital dünyaya bakış açısını geliştirirken kapitalizmi olumlamanın haklı bir tarafını bulamamaktadır. Bunun nedeni olarak toplum içerisindeki farklılaşmanın büyüklüğünü göstermektedir. Toplumun farklı noktalara çekilmesi böyle bir sistem içerisinde fazlalaşmaktadır (Wallerstein, 1999, s. 12).

Wallerstein, kapitalizm kavramını yorumlarken farklı bir yaklaşım getirmeye çalışmıştır. Buna göre, kapitalizm olarak adlandırılan ekonomik sistem kâr amacıyla pazarda ticari eylemlerde bulunan üretici ve şirketlerin katılımı ile oluşmamaktadır. Kapitalizm sisteminin başka paydaşları da bulunmaktadır. Çünkü kapitalist sisteminin kurgusu yapılmadan binlerce yıl önce de dünyanın her yerinde pazarda kâr amaçlı ticari işlem yapan üreticiler ve şirketler bulunmaktaydı. Dolayısıyla, kapitalist sistemi yalnızca üretici ve satıcı kalıpları içerisine sıkıştırmak yerine, olaya daha geniş bir çerçeveden bakmak gerekmektedir. Bununla birlikte, ücret karşılığında emeklerini işverene kiralayan insanların olması da sistemsel bütünlüğün tanımlanabilmesi için yeterli değildir. Bu durumda kapitalist bir sistemin içerisinde bulunduğumuzu nasıl açıklayabiliriz? Bu sorunun cevabı sermaye biriktirme eyleminde gizlidir. Eğer, ekonomik bir sistem içerisinde sermaye sonsuz biçimde biriktiriliyor ve bu alışkanlık önceleniyor ise kapitalist sistemin çevremizi sardığı söylenebilir (Wallerstein, 2014, s. 52). Wallerstein aslında bu anlatım üzerinden, küreselleşmenin eski zamanlardan kalma bir bütünleşme çabası olduğunu vurgulamaktadır. Söz konusu bu bütünleşme çabasının kapitalist sistemin aracı bir ögesi olduğu gerçeğini de göz ardı etmemek gerekmektedir. Çünkü Wallerstein'a göre, küreselleşme kapitalist sistem ile birlikte var olmakta ve iki öge birbirlerini tamamlamaktadırlar (Wallerstein, 1997b). Bu çıkarım doğrultusunda, Wallerstein'ın küreselleşme olgusuna karşı kuşku geliştirme nedenlerinin sorgulandığı noktada öncelikle belirtilmesi gereken konu; dünya sistemi analizinin bir anda ortaya çıkmadığı, daha önce yapılan tartışmalar ve ulaşılan sonuçlar üzerine kurulduğu gerçeğidir. Bu açıdan değerlendirildiğinde Wallerstein, "...hiçbir perspektif bütünüyle hiçbir zaman yeni olamaz." diyerek dünya sistemi kurgusunun köklerinin kendisinden önce yapılan kurgulara bağlı olduğunu vurgulamaktadır. Geçmişte yaşamış herhangi biri, günümüzde söylenen bir söze veya yapılan bir işe yakın söylemlerde ve eylemlerde bulunmuş olabilir. Ancak yeni bir bakış açısı ile geçmişle bağlantılı olan ile olmayan arasındaki ayrım noktası, algılaması beklenen toplumun ve üzerine konumlanacak dünyanın buna hazır olmasıdır. Bu bakış

açısı dünyada daha kullanışlı bir yöntem belirleyebilir ve insanları anlayarak erişebilirliklerinin sınırlarını genişletebilir ise bir yenilikten söz etmek olasıdır (Wallerstein, 2014, s. 15-16):

Wallerstein’ın, kapitalizmi bir “dünya sistemi” şeklinde anlamlandırması ile küreselleşmenin tüm dünyayı daha küçük bir mekâna çevirmesi gerçeği aynı mantık çerçevesinde şekillenmektedir. Bu noktada küreselleşmenin yeni bir olgu olmadığına vurgu yapan Wallerstein, küreselleşmenin belirli bir tarihinin olduğunu ifade ederken kapitalizmin de dünyayı kuşatan bir tarafının olduğuna atıf yapmaktadır. Çünkü siyasi sınırlar artık dar bir çerçevede kalamayacak kadar evrensel bir karaktere bürünmüştür. Küreselleşme insanlığı bir şeylere mecbur eden bir olgu değildir. Küreselleşmenin zorlayıcı niteliğine vurgu yapılsa da karakter analizi bu sonucu yalanlamaktadır (Wallerstein, 1997b).

Wallerstein’a göre (2014, s. 40) dünya-sistemleri analizi “her şeyden önce, ulusal devleti temsil eden standart analiz biriminin yerine “dünya-sistem” olarak adlandırılan bir analiz biriminin geçirilmesi”dir (Wallerstein, 2014, s. 40). Söz konusu bu analizsel geçişkenlik coğrafyasında ulusal olanın değerinin yıpranacağı ve küresel olanın değerinin yükseleceği çıkarımını yapmak, sistemsal kurgunun yerel ve küresel açıdan yorumlanması açısından yararlı olacaktır.

Sonuç

Küreselleşme kavramı, ülke sınırlarını aşan ve dünyanın bütünleşmesini ifade eden bir anlama sahiptir. Bu anlam kapsamında dünyanın hemen her yerinde varlığı hissedilen kavramın getirmiş olduğu açılımlara ve farklılıklara devletlerin kendilerini uyarlamaya çalışmaları gerekmektedir. Bu bağlamda, iç ve dış politikaları yeniden şekillendirmeli ve karar alma sistemlerinden çıkan sonuçlar küreselleşme gerçeğinin zorunlulukları doğrultusunda güncellemelidir. Artık açık biçimde vurgulanabilir ki küreselleşme ekonomi, teknoloji, iletişim, nüfus hareketleri, kültürel faaliyetler, siyaset, güvenlik ve günlük yaşam konuları ile doğrudan ilişkili bir kavramdır. Küreselleşme çok aktörlü bir ortamda varlık sahibi olabilmekte, tek-tip uygulamalar yerine farklılıkların ortaya çıktığı bir alanda gelişim gösterebilmektedir. Küreselleşmenin bu niteliğini veya ortaya çıkardığı zorunluluğunu tekil bir anlayış üzerinden anlamlandırmak oldukça zordur. Küreselleşme farklılıkları ruhunda barındıran bir olgudur. Dolayısıyla farklılıkların yönetilmesi konusu küreselleşme ile doğrudan bağlantılı olmakla birlikte, küreselleşmenin yaşam alanını da oluşturmaktadır. Çünkü, küreselleşme farklı coğrafyalarda yaşayan insanların birbirleri ile iletişimlerini ve birbirlerine olan bağımlılıklarını vurgulayan bir süreci açıklamaya çalışmaktadır. Diğer yandan küreselleşme uygarlıkların, ulusların ve siyasal toplulukların bütünleşmesini ve dayanışmasını vurgulayan bir kavram olarak da karşımıza çıkmaktadır. Küreselleşme dünyanın yerelleşmesini ve yerelin de evrenselleşmesini çift taraflı olarak açıklamaya çalışmaktadır. İnsanoğlu küreselleşirken yerelleşecek, yerelleşirken de küreselleşecektir. Bu bir ideal şeklinde ortada durmaktadır. Bu ideali gerçekleştirmek, kolay ile zor arasında bir noktada yer almaktadır. Farklılıkların varlığı, yerel olanı koruma içgüdüğü ile yerelin dışı açılma beklentisi bu idealin gerçekleştirilmesi için yeterli nedenleri oluşturmaktadır.

Küreselleşmenin, daha önceden de vurgulandığı üzere, bütünleştirici sonuçları itibarıyla küresel olanın ulusal olandan daha fazla önem kazanması sonucunda, ulusal ögeler güç kaybetmeye başlamış ve bunun yerine yerel olan güçlenerek yerelleşme kavramını önemli bir konuma yükseltmiştir. Ulusal olmanın dar zihniyeti, küreselleşmenin yereli ve yerel evrenseli desteklemesi karşısında güçsüzmektedir. Yerelleşme süreci özerklik ve demokratikleşme kavramları ile birlikte yerelin toplumsal ve yönetsel alanda etkin bir konuma gelmesini öngörmektedir. Küreselleşme ulus devlet

kavramını bütünlük kapsamında yeni bir boyuta taşıırken, yerelleşme de küreselleşmenin getirmiş olduğu bütünlük içerisinde farklı kimliklerin temsil edilebildiği ve yerel özerkliğin temellerinin atıldığı bir yönetim biçiminin kurgusunu yapmaktadır. Küreselleşmeye kuşku ile yaklaşan Wallerstein'in bu düşüncesi aslında Amerika Birleşik Devletleri'nin dünya genelindeki egemenlik yüklü davranışlarından kaynaklanmaktadır. Wallerstein bu durumunun analizini yaparak küreselleşen dünyanın aslında çok da iyi bir noktaya doğru evrildiği inancı içerisindedir. Amerika Birleşik Devletleri, söz konusu baskın karakterini özgürlükçü düşlerin arkasına gizlemiştir. Bu görüşe sahip olan Wallerstein tüm dünyanın bir bütün olmasından kuşku duymaktadır. Bu durum farklılıkların yönetilmesi yerine, farklılıkları baskı altına almaya, yerelin yok olmasına, egemenliğin yalnızca bir devlet üzerinde toplanmasına ve küresel anlamda tek bir görüntünün oluşmasına neden olabilecektir.

Wallerstein, dünya sistemini küreselleşme boyutundan ayıklayarak geniş bir perspektifte yaptığı analizini bağımsızlık kuramı üzerine oturtmaya çalışmıştır. Böylece dünya üzerinde şekillenen veya dünya özelinde yoğrulan bir sistemin ortaya çıkması kaçınılmazdır. Ancak, bu yalnızca bir yorumdur. Bu yoruma göre, dünya sisteminin tarihsel bir duruşunun bulunması gerekmektedir.

Küreselleşmenin bütünleştirici etkisinin geçmişten getirilen değerler ile çatışması beklenen bir durumdur. Kapitalist sistemin dünya genelinde ekonomik değişkenliği tek bir gerçeklik etrafında toplaması ile küreselleşmenin kültürel değerlerinin analiz edilerek tüm dünyada bu değerlerin bütünleştirilmesi aynı sonuca vurgu yapmaktadır.

Küreselleşme, bu açıdan değerlendirildiği noktada, kuşku dolu bir yaklaşımın izlerini taşımaktadır. Ancak söz konusu kuşku küreselleşmenin dönüştürücü ve birleştirici etkisini yok saymak için geçerli bir nedeni oluşturamamaktadır. Küreselleşme sonucunda varılmak istenen hedef ile ulaşılan nokta arasındaki olumlu aralık veya uzaklık, küreselleşmenin niteliksel değerleri ile çelişmediği sürece beklenen bir gerçekliğin somut verilerini gündeme getirecektir.

Çıkar Çatışması: Yazar, çıkar çatışması bildirmemiştir.

Finansal Destek: Yazar, bu çalışma için finansal destek almadığını beyan etmiştir.

Conflict of Interest: The author have no conflict of interest to declare.

Grant Support: The author declared that this study has received no financial support.

Kaynakça/References

- Akça, G. (2005). Modernden postmoderne kültür ve kimlik. *Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi (İLKE)*, 15, 1-24.
- Akdemir, A. M. (2004). Küreselleşme ve kültürel kimlik sorunu. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 3(1), 43-50.
- Avcioğlu, G. Ş. (2014). Immanuel Wallerstein'in dünya sistemi, jeopolitik ve jeokültür kuramı. *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 31, 97-110.
- Bauman, Z. (2010). *Küreselleşme (Toplumsal Sonuçları)*, (A. Yılmaz, Çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bilgin, A. ve Oksal, A. (2018). Kültürel kimlik ve eğitim. *Academy Journal of Educational Sciences*, 2(1), 82-90.
- Bozkurt, V. (2020). Küreselleşme kavram, gelişim ve yaklaşımlar. *ISGUC The Journal of Industrial Relations and Human Resources*, 2(1), No: 87, 1-11.
- Çelik, M. Y. (2012). Boyutları ve farklı algılarıyla küreselleşme. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 32(2), 57-74.
- Dumanlı Kürkçü, D. (2013). Küreselleşme kavramı ve küreselleşmeye yönelik yaklaşımlar. *The Turkish Online Journal*

- of Design, Art and Communication (TOJDAC), 3(2), 1-11.
- Erdem, A. R. (2012). Küreselleşme: Türk yükseköğretimine etkisi. *Yükseköğretim Dergisi*, 2(2), 109-117.
- Esgin, A. (2001). Ulus-Devlet ve küreselleşmeye ilişkin bazı tartışmalar. *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 25(2), 185-192.
- Giddens, A. ve Sutton, P. W. (2019). *Sosyoloji*, 8. Edisyon, İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Held, D. ve McGrew, A. (2008). *Küresel dönüşümler büyük küreselleşme tartışması*, Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Held, D., McGrew, A., Goldblatt, D. ve Perraton, J. (1999). *Global transformations, politics, Economics and Culture*, Stanford: Stanford University Press.
- Kartal, Ç. (2016). Küreselleşme sürecinin devlet yapısı üzerine etkileri. *Ankara Barosu Dergisi*, 2, 287-327.
- Kaya, Y. (2014). *Küreselleşme ve kültür*. V. Bozkurt (Ed.), Küreselleşme Kuramları (s. 70-95) içinde. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayını.
- Kaya, M. (2009). Küreselleşme yaklaşımları. *Dicle Üniversitesi Ziya Gökalp Eğitim Fakültesi Dergisi*, 13, 1-16.
- Mahiroğulları, A. (2005). Küreselleşmenin kültürel değerler üzerine etkisi. *Sosyal Siyaset Konferansları Dergisi*, 50, 1275-1288.
- Mora, N. (2008). Medya ve kültürel kimlik. *Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi*, 5(1), 1-14.
- Nar, M. Ş. (2019). Kültürel kimlik sorunsalı: Görecelik mi evrenselcilik mi? Yoksa uzlaşma mı?”, *Antropoloji*, 37, 72-80.
- Özben, M. (2014). *Küreselleşme, kimlik ve ulus devlet*. V. Bozkurt (Ed.), Küreselleşme Kuramları (s. 49-69) içinde. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Açıköğretim Fakültesi Yayını.
- Ritzer, G. ve Stepnisky, J. (2019). *Çağdaş sosyoloji kuramları ve klasik kökleri*, (I. E. Howison, Çev.), Ankara: De Ki Yayınevi.
- Ritzer, G. ve Stepnisky, J. (2018). *Modern sosyoloji kuramları*, (H. Hülür, Çev.), Ankara: De Ki Yayınevi.
- Schabracq, M. J. (2007). *Changing organizational culture: The change agent's guidebook*, England: John Wiley & Sons, Ltd.
- Schein, E. H. (2004). *Organizational culture and leadership*, San Francisco: Jossey-Baas A Wiley Imprint.
- Şener, B. (2014). Küreselleşme sürecinde ulus-devlet ve egemenlik olguları. *Tarih Okulu Dergisi (TOD)*, 7(18), 51-77.
- Thompson, J. B. (2013). *İdeoloji ve modern kültür kitle iletişimi çağında eleştirel toplum kuramı*, (İ. Çetin, Çev.), Ankara: Dipnot Yayınları.
- Tortop, N., İsbir, E. G., Aykaç, B., Yayman, H. ve Özer, M. A. (2017). *Yönetim bilimi*, 11. Basım, Ankara: Nobel Yayınevi.
- Yaka, A. (2011). *Sosyal değişim-türk modernleşmesi*, İstanbul: Gündoğan Yayınları.
- Yetim, N. (2002). Küresel üretim yapılanmasına kültürel yanıtlar: ulusal-yerel?. *Doğu-Batı Düşünce Dergisi*, 18, 129-140.
- Zijderveld, A. C. (2013). *Kültür sosyolojisi-kültür sosyolojisine ve metodolojisine giriş*, (K. Canatan, Çev.), İstanbul: Açılımkitap.
- Wallerstein, I. M. (2014). *Dünya-Sistemleri analizi bir giriş*, (E. Abadoğlu ve N. Ersoy, Çev.), İstanbul: bgst Yayınları.
- Wallerstein, I. M. (2012). *Liberalizmden sonra*, (E. Öz, Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.
- Wallerstein, I. M. (2011a). Hangi modernliğin sonu. (A. Palabıyık, Çev.), *Hacettepe Üniversitesi Sosyoloji Araştırmaları e-dergi*, 1-19.
- Wallerstein, I. M. (2011b). *Dünya sistemleri analizi bir giriş*, (E. Abadoğlu, Çev.), İstanbul: bgst Yayınları.
- Wallerstein, I. M. (2007). *Avrupa evrenselciliği iktidarın retoriği*, (S. Önal, Çev.), İstanbul: Aram Yayınları.
- Wallerstein, I. M. (2004a). *Amerikan gücünün gerileyişi: Kaotik bir dünyada ABD*, (T. Birkan, Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.
- Wallerstein, I. M. (2004b). *Modern dünya sistemi: Kapitalist tarım ve 16. yüzyıl'da dünya-ekonomisinin kökenleri*, (1. Cilt) (L. Boyacı, Çev.), İstanbul: Bakış Yayınevi (Kitaplığı).
- Wallerstein, I. M. (1999). *Utopistik ya da yirmibirinci yüzyılın tarihsel secimleri*, (T. Doğan, Çev.), İstanbul: Metis Yayınları.
- Wallerstein, I. M. (1998). *Jeopolitik ve jeokültür*, (M. Özel, Çev.), İstanbul: İz Yayınları.
- Wallerstein, I. M. (1997a). *Sosyal bilimleri düşünmemek*, (T. Doğan, Çev.), İstanbul: Avesta Yayınevi.
- Wallerstein, I. M. (1983a). The three instances of hegemony in the history of the capitalist world-economy. *International*

Journal of Comparative Sociology, 24, (1-2), 100-134.

Wallerstein, I. M. (1983b). *Historical capitalism*, London: Verso Press.

Wallerstein, I. M. (1997b). Bugün gözümüzün önünde bir sistem çökmekte. (A. Daldal, Çev.), *Birikim Dergisi*, 104.

Erişim adresi: <https://birikimdergisi.com/dergiler/birikim/1/sayi-104-aralik-1997/2300/bugun-gozumuzun-onunde-bir-sistem-cokmekte/5773>, Erişim tarihi: 27.04.2023.

Waters, M. (2008). *Modern sosyoloji kuramları*. Z. Cırhinlioğlu (Ed.), İstanbul: Gündoğan Yayınları.