

BALIKESİR ÜNİVERSİTESİ
İbn-i Haldun Sosyal Politikalar Araştırma ve Uygulama Merkezi

SADED

SOSYAL AKTÖRLER VE DENEYİMLER DERGİSİ *JOURNAL OF SOCIAL ACTORS AND EXPERIENCES*

Derginin Sahibi / Owner of the Journal
Balıkesir Üniversitesi adına / *On behalf of Balıkesir University,*
Prof. Dr. Yücel OĞURLU

Editör / Editor
Prof. Dr. Fahri ÇAKI

Yardımcı Editörler / Assistant Editors
Doç. Dr. / *Assoc. Prof. Dr.* Alper UZUN
Doç. Dr. / *Assoc. Prof. Dr.* Yonca ALTINDAL

Sekretarya / Secretariat
Arş. Gör. / *Research Asst.* Ali EGİ
Arş. Gör. / *Research Asst.* Burak OĞLAKCI
Arş. Gör. Dr. / *Research Asst. Dr.* Oğuzhan ÖZKAN

İletişim / Contact
Balıkesir Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Çağış Yerleşkesi, 10145 Altıeylül /Balıkesir.
Tel / *Ph.* 0266 295 72 23 E-posta / *E-mail.* saded@balikesir.edu.tr

e-ISSN: 3023-6134

Not: Dergiye makale göndermek için saded@balikesir.edu.tr adresine mail gönderebilirsiniz. SADED (Sosyal Aktörler ve Deneyimler Dergisi) hakemli bir dergidir ve yılda iki sayı olarak yayınlanmaktadır. Bu dergide yayınlanan makalelerin bilim ve dil yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir; fikirlerden editörler sorumlu tutulamazlar. Dergide yayınlanan makalelerin tüm yayın hakları SADED Dergisi'ne aittir. Makaleler, önceden izin alınmaksızın tamamen veya kısmen herhangi bir şekilde basılamaz ve çoğaltılamaz. Ancak bilimsel amaçlar doğrultusunda, kaynak göstermek kaydıyla özetleme ve alıntı yapılabilir.

Note: In order to submit manuscripts to the journal you can send email to the editors, through the address of saded@balikesir.edu.tr. Journal of Social Actors and Experiences is a peer-reviewed and refereed journal publishing articles two times a year in various disciplines of social sciences. The journal, however, is published with a specific topic for its each issue. Opinions expressed in the Journal belong solely to the authors. Editors are not responsible for ideas. All that is published in this Journal is copyrighted and all rights reserved. Neither as a whole nor in part may the articles in this Journal be reproduced or distributed in any way or through any digital storage and retrieval system without permission. We allow, however, brief quotations and abstracts for scholarly purposes.

Yayın Kurulu / Editorial Board

- Prof. Dr. Abdullah KÖSE (Balıkesir Üniversitesi)
Doç. Dr. Abdurrahman ÖZKAN (Batman Üniversitesi)
Prof. Dr. Alpaslan ALİAĞAOĞLU (Balıkesir Üniversitesi)
Doç. Dr. Aydın AKTAY (Sakarya Üniversitesi)
Doç. Dr. Ayla DENİZ (Ankara Üniversitesi)
Doç. Dr. Barış ŞENTUNA (Balıkesir Üniversitesi)
Prof. Dr. Bayram ÇETİN (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Diditi MİTRA (Brookdale Community College)
Prof. Dr. Firdevs GÜMÜŞOĞLU (Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi)
Prof. Dr. İsmail HİRA (Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Hacı Musa TAŞDELEN (Sakarya Üniversitesi)
Doç. Dr. Ferhat ARSLAN (Manisa Celal Bayar Üniversitesi)
Doç. Dr. Funda VARNACI UZUN (Aksaray Üniversitesi)
Doç. Dr. Handan AKYİĞİT (Sakarya Üniversitesi)
Asst. Prof. Dr. Jeet DOGRA (Indian Institute of Tourism & Travel Management)
Dr. Jeetesh KUMAR (Taylor's University)
Prof. Dr. Kadir CANATAN (İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi)
Assoc. Prof. Kandappan BALASUBRAMANIAN (Taylor's University)
Prof. Dr. Mehmet KARAKAŞ (Afyonkarahisar Üniversitesi)
Doç. Dr. Musa Yavuz ALPTEKİN (Karadeniz Teknik Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa ERTÜRK (Akdeniz Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa ORÇAN (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa Kemal ŞAN (Sakarya Üniversitesi)
Prof. Dr. Nuri TINAZ (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Ömer SAY (Marmara Üniversitesi)
Prof. Dr. Ramazan YELKEN (Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Prof. Dr. Ruşen KELEŞ (Ankara Üniversitesi/Kapadokya Üniversitesi)
Prof. Dr. Savaş Zafer ŞAHİN (Ankara Hacı Bayram Üniversitesi)
Prof. Dr. Selver ÖZÖZEN KAHRAMAN (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)
Prof. Dr. Serhat ZAMAN (Uludağ Üniversitesi)
Prof. Dr. Serap PALAZ (Bandırma 17 Eylül Üniversitesi)
Prof. Dr. Songül SALLAN GÜL (Süleyman Demirel Üniversitesi)
Doç. Dr. Serdar NERSE (Batman Üniversitesi)
Prof. Dr. Suat KOLUKIRIK (Akdeniz Üniversitesi)
Prof. (Dr.) S.S. MODİ (University of Rajasthan, Jaipur)
Dr. Öğr. Üyesi Şevki DANACIOĞLU (Bakırçay Üniversitesi)
Prof. Dr. Vedat ÇALIŞKAN (Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi)
Prof. Dr. Yedla Venkata RAO (Pondicherry University, India)
Prof. Dr. Yücel UYANIK (Ankara Hacı Bayram Üniversitesi)

Danışma Kurulu / Advisory Board

Dr. Öğr. Üyesi Alkan ÜSTÜN (Bartın Üniversitesi)
Prof. Dr. Korkut TUNA (İstanbul Ticaret Üniversitesi)
Prof. Dr. Mustafa Kemal ŞAN (Sakarya Üniversitesi)
Doç. Dr. Ruhi Can ALKIN (Necmettin Erbakan Üniversitesi)
Prof. Dr. Sami ŞENER (Karatay Üniversitesi)
Prof. Dr. Yasin AKTAY (Ankara Yıldırım Beyazıt Ün.)
Prof. Dr. Zuhal Yonca ODABAŞ (Çankırı Karatekin Üniversitesi)

SOSYAL AKTÖRLER VE DENEYİMLER DERGİSİ

JOURNAL OF SOCIAL ACTORS AND EXPERIENCES

Sayı / Issue: 1, Yıl / Year: Aralık / December 2023

Dergimizin bu sayısına gönderilen makaleleri değerlendiren hakemlerimize teşekkürlerimizi sunarız./ We would like to thank our referees who evaluated the articles submitted to this issue of our journal.

1. Sayı Hakem Listesi / Reviewer List of 1th Issue

Doç. Dr. Abdurrahman ÖZKAN
Doç. Dr. Alper UZUN
Doç. Dr. Barış ŞENTUNA
Dr. Öğr. Üyesi Betül KIZILTEPE
Dr. Elif ALTUNDERE
Dr. Oğuzhan ÖZKAN
Dr. Öğr. Üyesi Ömer KÜÇÜK
Dr. Öğr. Üyesi Sait VESEK
Doç. Dr. Serdar NERSE
Doç. Dr. Yonca ALTINDAL

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Editörden/ from the Editor (Fahri ÇAKI)/ 1

SADED'e gelelim...

Let's get to the point...

Barış ŞENTUNA-Büşra HAN-Belkıs KILINÇ OLGAÇ / 3

Post-Truth ve İsrail - Filistin Savaşı

Post-Truth and the Israel - Palestine War

Mustafa ÖZBAŞ / 11

Otorite ve İktidar: Kavramsal Ve Kuramsal Bir İnceleme

Authority and Power: A Conceptual and Theoretical Comparative Study

Elif GÜLDALI & Fahri ÇAKI / 40

"El Alanlar": Dinsel-Spiritüel Şifacılar

"Hand-Takers": Religious-Spiritual Healers

Abdurrahim KORKMAZ / 73

"Gülme" Olgusunu İlişkisel Sosyoloji Perspektifiyle Analiz Konusu Yapmanın Mümkünü Üstüne

On the Possibility of Making the Phenomenon "Laughter" the Subject of Analysis from the Perspective of Relational Sociology

Gülşah Sıla SEZEN / 92

Düğünlerde Havaya Silah Sıkma Davranışı: Balıkesir Köyleri Örneği

Firing Guns in the Air at Weddings: The Example of Balıkesir Villages

Büşra HAN & Belkıs KILINÇ OLGAÇ / 111

"Doğal Afetler ve Yerel Topluluklar Balıkesir Örneğinde Sosyal Bir İnceleme" Kitap Tanıtımı

"Natural Disasters and Local Communities: A Social Investigation in the Case of Balıkesir" Book Review

Buse HAKAN- Hayra ÜSKÜP & Nur Neşe ŞAHİN / 115

Maskeli, Mesafeli ve Kırılgan MODERNİTENİN PANDEMİK HALLERİ: Kitap İncelemesi

"Masked, Distanced and Vulnerable: PANDEMIC STATES OF MODERNITY" Book Review

SADED'E GELELİM...

Sosyal bilimlerin krizde olduğu bir dönemde yaşıyoruz. Kriz derin ve çok boyutlu. Bir yanda yasa yapıcıların ve uygulayıcıların ilgisizliği, bir yanda sosyal bilimcilerin aktarmacı kolaycılıkları sosyal bilimsel çalışmaların muhatap bulamamalarına yol açıyor. Adeta sosyal bilimciler kendi çalıp kendi söyleyen çalgıcılar gibiler. Sosyal bilimsel dergilerin sayısının her geçen gün daha da artmasına rağmen okuyucu kitleleri neredeyse sadece öğrenciler (?) ve akademisyenlerle sınırlı kalmaktadır. Onların ilgisi ise çoğunlukla pragmatik/teknik zorunluluklarca belirlenmektedir. “Publish or parish” dayatması sosyal bilimcileri kısır bir döngüye sokmaktadır. Akademik yükselme için yayın yapmanın baskısını üzerinde hisseden akademisyenler eserlerinin niteliğinden ziyade niceliğine odaklanmaktadır. Böylece sosyal bilimsel çalışmaların kendini tekrar eden, özgünlükten yoksun, mantarlaşan çalışmalara dönüştüğünü görmek akademik camia için üzücü bir gözlem olmaktadır.

Aslında sosyal bilimlere her zamankinden daha fazla ihtiyacın duyulduğu bir çağda yaşıyoruz. Çünkü yerel, ulusal ve küresel yapılar ve ilişkiler baş döndürücü bir hızla değişmektedir. Bu süreçte elbette değişmeyen şeyler de vardır. Ama artık toplumu ve dünyayı anlamada eski yaklaşımların işlevselliği sınırlanmıştır. Sosyal bilimlerin yeni açılımlara ihtiyacı vardır. Bir yandan sosyal bilimlerin mevcut açmazlarını aşmak bir yandan değişen toplum ve dünya gerçekliğini daha iyi anlayabilmek için yeni seslere, yeni denemelere ve yeni yaklaşımlara yer açmak gereklidir. Yeni sesler, denemeler ve yaklaşımların artık –mış gibi yapmak yerine SADEDE GELMESİ beklenmektedir. Bunların umulan açılımları yapacağının garantisi verilemez ama bu hedefe elverişli zeminlerin hazırlanmasının değeri küçümsenemez.

SADED (Sosyal Aktörler ve Deneyimler Dergisi) işte bu amaçla bu ilk sayısıyla dünyaya merhaba demektedir. Sosyal aktörleri ve deneyimlerini anlamak aslında yaşamı ve değişimi anlamak demektir. Kurumsallaşmış disiplinler bağlamında bakıldığında sosyal aktörler ve deneyimler; sosyoloji, antropoloji, felsefe, psikoloji, tarih, coğrafya, siyaset bilimi, uluslararası ilişkiler, kamu yönetimi, iktisat, edebiyat, sanat gibi alanların hepsinin odağında yer alır. Dolayısıyla tüm bu disiplinler ve hatta disiplinler sınır tanımayanlar çerçevesinde sosyal aktörlerin ve yaşamsal deneyimlerinin anlaşılmasına katkı sunabilecek her yeni ses, her yeni yaklaşım, her yeni deneme bu dergide dostça karşılanacaktır.

Evet, SADEDE gelelim. SADED, sosyal aktörler ve deneyimlere ilişkin gerçek argümanları ve analizleri olan her konuyu içerir ve özellikle genç akademisyenlere ayrıcalık tanır. Bu karakteriyle SADED takip eden sayıları için yeni çalışmaları davet eder ve okuyucularını selamlar.

Fahri Çakı

Balıkesir, Aralık 2023

from the Editor

LET'S GET TO THE POINT (SADED)...

We live in a time when social sciences are in crisis. The crisis is deep and multidimensional. On the one hand, the indifference of legislators and practitioners, and on the other hand, the conveying ease of social scientists cause social scientific studies to fail to find interlocutors. It's almost like social scientists are like instrumentalists who play and sing themselves. Although the number of social scientific journals increases day by day, their readership remains almost exclusively limited to students (?) and academicians. Their interest is mostly determined by pragmatic/technical imperatives. The imposition of "publish or perish" puts social scientists in a vicious circle. Academics who feel the pressure of publishing for academic advancement focus on the quantity rather than the quality of their works. Thus, it is a sad observation for the academic community to see social scientific studies turning into repetitive, unoriginal, and mushrooming studies.

In fact, we live in an age where social sciences are needed more than ever. That is because local, national and global structures and relations are changing at a dizzying speed. Of course, there are things that do not change in this process. But now the functionality of old approaches in understanding society and the world has been limited. Social sciences need new expansions. It is necessary to make room for new voices, new experiments and new approaches in order to overcome the current impasses of social sciences and to better understand the changing reality of society and the world. New voices, experiments and approaches are now expected to get to the point instead of pretending. There is no guarantee that these will achieve the hoped-for expansions, but the value of preparing suitable grounds for this goal cannot be underestimated.

For this purpose, SADED (Journal of Social Actors and Experiences) says hello to the world with this first issue. Understanding social actors and their experiences actually means understanding life and change. When viewed in the context of institutionalized disciplines, social actors and experiences are at the center of all fields such as sociology, anthropology, philosophy, psychology, history, geography, political science, international relations, public administration, economics, literature and art. Therefore, every new voice, every new approach, every new attempt that can contribute to the understanding of social actors and their vital experiences within the framework of all these disciplines and even those that do not recognize disciplinary boundaries will be welcomed friendly in this journal.

Yes, let's get to the point. SADED includes every topic that has real arguments and analyzes regarding social actors and experiences and gives particular privilege to young academics. With those characteristics, SADED invites new works for the next issues and greets its readers.

Fahri Çakı

Balıkesir, December 2023

Sosyal Aktörler ve Deneyimler Dergisi (SADED)

Journal of Social Actors and Experiences

e-ISSN: 3023-6134

To Cite This Article: Şentuna, B., Han, B., & Kılınç Olgaç, B. (2023). Post-Truth ve İsrail-Filistin Savaşı. *Sosyal Aktörler ve Deneyimler Dergisi (SADED)*, 1, 3-9.

Geliş Tarihi: 10.08.2023

Kabul Tarihi: 22.10.2023

Ç. Yayınlanma Tarihi: 27.12.2023

POST-TRUTH VE İSRAİL - FİLİSTİN SAVAŞI

Post-Truth and the Israel - Palestine War

Barış ŞENTUNA¹

Büşra HAN²

Belkıs KILINÇ OLGAÇ³

Öz

Bu çalışmada post-truth kavramı etrafında gündemde olan İsrail ve Filistin arasında çıkan savaşın sosyal medyadaki yansıması ele alınmıştır. Gerçeğin günümüzde bulanıklaşması ile savaşın medyadaki görünümü ve toplumun etkileşimi incelenmektedir. Sosyoloji ve felsefenin ortak paydasında yer alan post-truth kavramı hakikatin ne olduğu tartışmalarını gündeme getirmektedir. Gündemde paylaşılan gönderilerin toplumlara nasıl yansıtıldığı önem taşımaktadır. Savaşta çalışan post-truth makinesi, Gazze'de olan El Ehli isimli hastane ve bombanın atıldığı görüntüler üzerinden açıklanacaktır. Son olarak sonuç bölümünde gerçeklik algısıyla post-truth ve medya değerlendirilecektir.

Anahtar kelimeler: El Ehli Hastanesi, medyanın gündemi, hakikat, hipergerçeklik, post-truth.

Abstract

In this study, the reflection of the war between Israel and Palestine, which is on the agenda around the concept of post-truth, on social media is discussed. With the blurring of reality today, the appearance of war in the media and the interaction of society are examined. The concept of post-truth, which is the common denominator of sociology and philosophy, brings up discussions about what truth is. It is important how the posts shared on the agenda are reflected in society. The post-truth machine working in the war will be explained through the footage of the Al-Ahli hospital in Gaza and the bomb being thrown. Finally, in the conclusion section, post-truth and media will be evaluated with the perception of reality.

Keywords: Al Ahl Hospital, media agenda, truth, hyperreality, post-truth.

¹ Doç. Dr., Balıkesir Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, ejderkelebek@gmail.com, ORCID: 0000-0001-9982-8382

² Balıkesir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji ABD, Yüksek Lisans Programı, ORCID: 0000-0003-2153-2789

³ Balıkesir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji ABD, Yüksek Lisans Programı, ORCID: 0009-0009-1184-5627

GİRİŞ

Postmodern dönemde adını çok duyduğumuz post kavramı hayatın her yerinde karşımıza çıkmaktadır. Post kavramı Latince sonra, sonrasında anlamına gelir. Post-truth Türkçe'ye hakikat sonrası, hakikat ötesi olarak çevrilir. 1992 yılında post-truth kavramını, ilk defa oyun yazarı Steve Tesich kullanmıştır. 1992 yılında yayımlanan "*Government of Lies*" (Yalanlar Hükümeti) makalesinde Amerikan halkının önemli bir kısmının Bush hükümeti tarafından yapılan siyasi propagandaları sorgulamadan gerçekmiş gibi kabul ettiğini belirtir. Tesich, artık insanların hakikati aramak yerine önüne gelen ham bilgi yığınlarını sorgulamadan kabul ettiğini yazarak eleştirmektedir.

Post-truth, 2016 yılında Oxford Ansiklopedi tarafından yılın sözü seçilmiştir. Oxford sözlüğünde post-truth; nesnel gerçeklerin kamuoyunu şekillendirmede duygulara ve kişisel inanca hitap etmekten daha az etkili olduğu durumlarla ilgili veya bunları ifade eden olarak tanımlanan bir sıfattır. Hakikat sonrası kavramı son yıllarda varlığını sürdürüyor ancak Oxford Sözlükleri, 2016 Birleşik Krallık'taki AB referandumu ve ABD'deki başkanlık seçimleri bağlamında bu kavramın sıklığında bir artış gördü. Post-truth, siyasi yorumda ikincil bir terim olmaktan çıkıp, temel dayanak noktası haline geldi; artık büyük yayınlar tarafından, manşetlerinde açıklamaya veya tanımlamaya gerek kalmadan sıklıkla kullanılıyor olduğu için Oxford Ansiklopedisi yılın sözcüğü olarak seçmiştir.

Post-truth da güç ilişkileri üzerine kuruludur. Post-truth kendini an çok medya ve haber alanında gösterir. Güç medyayı kullanarak insanlara ulaşır ve yaşamın her yerine sirayet eder. Haberlerde post-truth'un en güçlü ve yaygın örneği olmaktadır. Post-truth haberler ile hakikatin ne olduğu karışmış durumdadır. Çünkü hakikat bulanık hale gelir. Kisi yalan ve doğru arasındaki ayrımı artık yapamaz. Medya ile insanlara sunulan paylaşımların gerçek olup olmadığı ayrımı yapılmaz hale gelir. Bu makalede bu durumun İsrail-Filistin savaşındaki yansımaları analiz edilecektir. 17 Ekim 2023 tarihinde Gazze'de bulunan El Ehli hastanesi bombalanmıştır. İsrail-Filistin savaşında bugüne kadar %70'in kadın ve çocukların oluşturduğu 18.000 sivil öldürülmüştür. Bu açık bir savaş suçudur. Medyada yer alan haberler İsrail'in neden olduğu bu soykırım post-truth haberlerle İsrail'in lehine çevrilmeye çalışılmaktadır. Bu durumda bir algı yönetimi söz konusu olmaktadır. Aslında hakikat belli iken haberler bulanıklaştırılmıştır. Böylece insanlardaki etkilerinin yönlendirebilmesi hedeflenmektedir. Bu bağlamda ele alınan bu makalenin amacı post-truth çerçevesinde İsrail-Filistin Savaşı'nın nasıl algılandığını ve sergilenen tutumları ortaya koymaya çalışmaktır.

Post-Truth

Postmodernizm, hem modernizm sonrası bir zamanı ifade etmekte hem de bir fikir akımını ifade etmektedir. Fikir olarak modernizmin özelliklerine karşı gelen de bir kavramdır. Postmodernizm tarihsel açıdan da incelenilecek bir zamanı belirten ve dönemi etkileyen özellikleri bulunan bir kavramdır. Postmodern diye adlandırılan dünyada birey insanlardan uzaklaşmış ve yabancılaşmıştır. İnsan artık yeni bir dünyada yaşamaktadır. Hakikat görünmemektedir. Fransız sosyolog Baudrillard, postmodern dönemde kapitalizmin insan üzerinde yıkıcı bir etkiden söz etmektedir. Bu etki ile bilinçsiz bir toplum modeline geçildiğini anlatmaktadır (Özata,2019).

Post genel anlamıyla İngilizce de ötesi ya da sonrası anlamına gelmektedir. Modernizmden sonra gelen post-modernizm örneğinde olduğu gibi hem bir zamanı niteler, yani belirli bir zaman dilimini anlatır, aynı zamanda da modernizmin görüş olarak sona erdiği ve ona karşı eleştirileri belirtir. Post-truth için ise kendisine karşı olan ekolleri eleştirdiğini söylemek için henüz çok erken olmakla birlikte, belirli bir zamanı nitelediği açıktır. Hali hazırda en çok kullanılan kelimelerden bir

tanesi haline gelmiş, akademik yazında özellikle de medya v iletişim alanında kendine sıkça yer bulmaya başlamıştır.

Tesich'in 1992'da kitleler üzerine yazdığı "A Government Of Lies" yazısında günümüz toplumlarında hakikatin giderek biçim değiştirdiğine ve anlamını yitirdiğine değinmektedir. Modern çağdan beri insanların temel savları akılsallık ekseninde gelişmiştir. Modernitenin bu anlamda insanlığa kattığı en temel şey aklın her tür güç ve otoriteden üstünlüğüdür. "Postmodernlik ise dünyanın olumsal, temelsiz, çeşitli, istikrarsız, belirlenmemiş nitelikte ve bir dizi dağınık kültürlerden ya da yorumlardan ibaret olduğunu bildirir; bu da hakikat, tarih ve normların nesnellığı, doğanın verili oluşu ve kimliklerin tutarlılığı hakkında belli ölçüde bir kuşkuculuğu besler" (Tüzer, 2015). Post modern çağda hakikat kavramı da giderek biçim değiştirmiştir. Buna göre hakikat; "Öznenin şeyler hakkındaki bir yargıya varmasına hakikat denir" (TV100, 2020, 00:05:14-00:05:30). Postmodern dünyada hakikat artık anlamını yitirmiştir ve bu anlamda Postmodern dünya, Post-truth bir çağa doğru koşar adım gitmektedir. Post-truth kavramını bu anlamda en doğru çevirisi hakikatin giderek önemini yitirmesidir (Alpay, 2017).

Tesich, otoriterler sahip olduğu gücü kullanarak hakikati bastırmaya çalışmaktadırlar. Bunu yapabilmek oldukça zordur. Ancak zamanla ruhsal mekanizmalar ile bunu kolayca yapabilmekteyiz. Ruhsal mekanizmayı kullanarak toplumu inandırmak istenilene kolayca yönlendirebilmektedir. Yani post-truthla yaşamayı tercih etmiş olduk (Tesich, 1992). Sözleri ile modern dünyada kitlelerin artık hakikati istemediğini ve bu anlamda post truth bir çağın içerisine girdiğimizi söylemektedir. Keyes'in bu kavramı genişleterek insanları yalana yönelten şeyin ne olduğunu açıklamıştır. Buna göre insanların yalan yönelmesindeki temel neden inanmanın, inkar etmek ve düşünmek gibi süreçlerden daha pratik olmasıdır.

Altun "Hakikat ötesi çağda bir ulusal güvenlik tehdidi olarak dezenformasyon ve manipülasyon siyaseti" adlı makalede, Altun her ne kadar muhalefeti eleştirmek için post-truth a dikkat çekse de devletin ileri gelen fikir üreticilerinin dünya müktesebatını ve düşünce sistemini yakalamaları son derece önemlidir. Çünkü bunun sonucunda yönetim elde tutulacaktır (Altun, 2021).

Öyle ki, Amerika Birleşik Devletleri'nin (A.B.D.) bir önceki başkanı Trump post-truth ve öğelerini son derece etkili bir şekilde kullanmış, bugün ise Amerikan halkı bunun sonuçları ile yüzleşmektedir. Milyonlarca Amerikalı aşı karşıtı olmuş, milyonlarcası pandemi de hayatını kaybetmiştir. Amerika'da Trump'ın söylediği yalanların duvarı dahi yapılmıştır. Şüphesiz büyük devlet başkanları tek başlarına çalışmazlar. Filozoflar, sosyologlar, sosyal-psikologlar, iletişim bilimcilerden oluşan adeta bir ordu ile çalışırlar. Lakin hakikatin dozu ayarlanamadığında bunun da sonuçları olmaktadır. Capitol adı verilen Amerikan meclis binasının Trump taraftarları tarafından ele geçirilmesi gibi bir sonuç ortaya çıkmıştır ki, dünyaya demokrasi "dağıtan" ya da "satan" Amerika bu kara lekeyi temizlemek için uzun yıllar uğraşacak gibi gözükmektedir.

Post truth kavramı siyaset ile gündemde olmasıyla birlikte artık siyaseti de aşmış durumdadır. Hakikat sonrası ortaya çıkışı ayrılmaz bir şekilde televizyonun yükselişiyle bağlantılıdır. "Televizyon onların başlıca yoldaşı olmuştur; onunla kanlı canlı bir insanla geçirdiklerinden çok daha fazla zaman geçirirler. Durum böyle olunca, orada gördükleri değerleri özümsememeleri çok zordur" (Keyes, 2017). "Gerçek ve gerçek olmayı kontrol etmek için vakit sıkıntısı yaşanmaktadır. Günümüzde, ilgi çekici olan ilk habere yönelme olduğu, genellikle, içeriğin doğruluğunu araştırmak için herhangi bir motivasyona sahip olunmadığı gözlenmektedir" (Sarıoğlu, 2020). Post truth, toplumun kolayca sığındığı ve sığınmak istediği bir yer olmuştur. Post-truth u kabul etmemizin nedeni

bazen duygusal sebeplerle etkilemesi bazen de sosyal-politik sistemi yönetmede kabul görmesi olabilmektedir (Sarioğlu,2020). İsrail-Filistin savaşında da hem politik yayınlar hem de duygusal yayınlar yaparak post-truth makinesi ile insanların algısını yönetmeye çalışmaktadır.

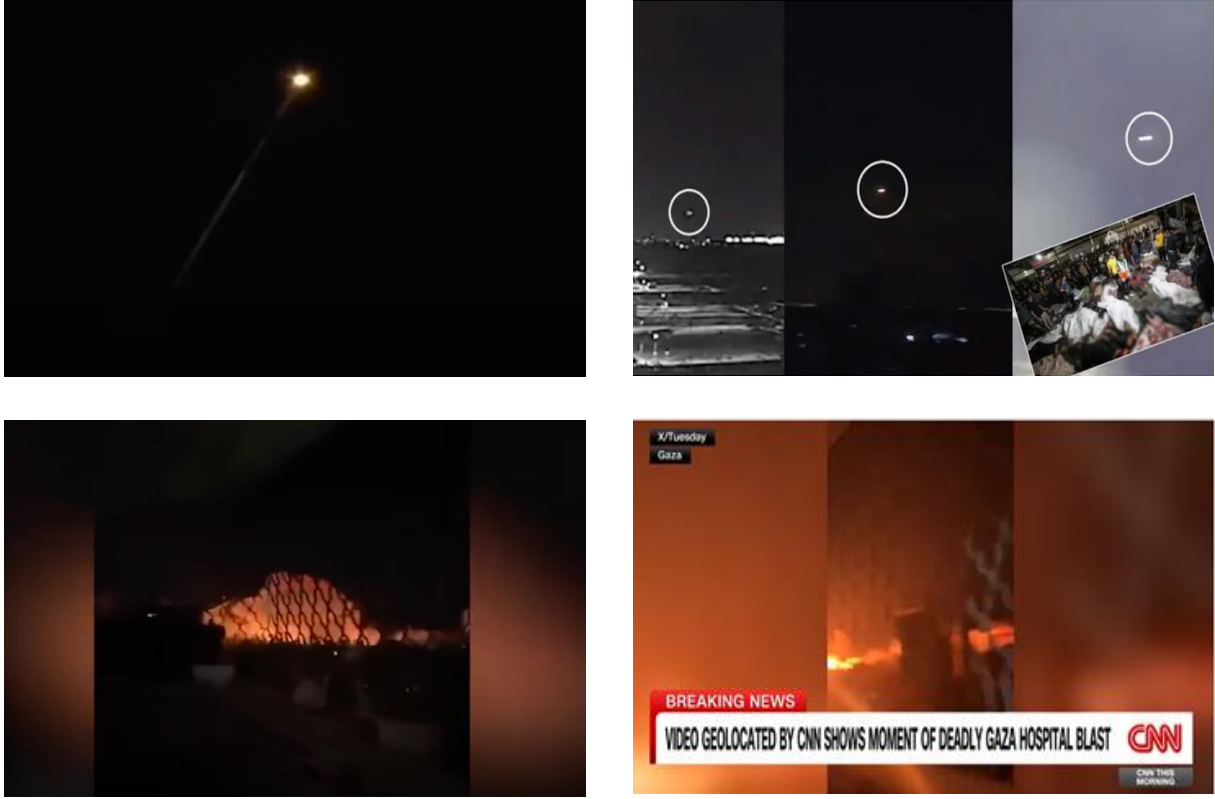
El Ehli Hastanesi

El-Ehli Baptist Hastanesi, Anglikan Kilisesi'nin Kilise Misyoner Topluluğu (CMS) aracılığıyla 1882'de kurulmuştur. ABD merkezli Güneyli Baptist Toplumu'nun 1954 ila 1982'de işlettiği hastanenin yönetimi, daha sonra Filistin Anglikan Piskoposluğuna devredildi. El-Ehli Baptist Hastanesi, Gazze'deki en eski hastane olarak biliniyor. 1882'den beri faaliyette olan Ehli Arap Hastanesi, İngiltere Kilisesi'nin Kilise Misyon Topluluğu tarafından kuruldu ve patlama itibariyle Kudüs Anglikan Piskoposluğu tarafından yönetilen, mezhepsel olmayan bir hastane olarak işletildi. Yataklı ve Gazze Şeridi'ndeki tek Hıristiyan hastanesiydi (TRT Haber).

17 Ekim 2023 tarihinde El-Ehli hastanesi bombalanmıştır. İsrail-Filistin savaşı devam ederken birçok sivil İsrail'in düzenlediği roket saldırılarından korunmak için hastanelere sığınmıştı. Savaş kavramı, beraberinde savaş hukukunu da içinde barındırır. Savaş hukuku ile savaşan ülkelerin birbiriyle ve savaşa katılmayan ülkelere olan ilişkileri düzenlemektedir. Aynı zamanda savaşta hak ve sorumlulukları belirtmektedir. Savaş hukukunun faydası, insancıl eylemleri de içinde bulundurmasıdır. Savaş hukukunun amacı ise, savaşın sebep olduğu vahşeti olabildiğince en az düzeye indirmektir (Aslan, 2008). Aynı zamanda savaşta hukuka aykırı davranılması suç barındırır. Hastanenin bombalanması da savaş suçu sayılmaktadır. Çünkü sivil halkın bulunduğu ve içerisinde kadınların ve çocukların varlığı savaş suçu olarak sayılır.

Post-Truth ve Medya

Dijitalleşmenin sınırları ya da sınırsızlığı bugüne gelmeden haber kaynağı genellikle geleneksel medya ile gerçekleşmekteydi. Bugün artık yeni medyayla bilgiler üretilmekte, yayılmakta ve hatta yeniden üretilmektedir. Fransız sosyolog Jean Baudrillard hakikatin sonsuz kere yeniden üretilmesi ile simülasyon evreninde yaşamaya başladığını ifade etmektedir (Günay, 2021). Artık teknolojiyi üretenler bilgiyi de üreterek tüm dünyada söz sahibi olmaya başlamıştır. Sosyal ağlar bilgiye sahip ülkelere tasarlanıp bütün dünyada kullanıcı emeğine sunmuşlardır. Haber kaynağının değişimi, hızlı haber yayılımını beraberinde getirerek bilginin doğruluğunu ya da yanlışlığını teyit etmeyi oldukça zorlaştırmaktadır. Üstelik post-truth haber sadece internet ya da sosyal medya aracılığı ile üretilmekten çıkıp geleneksel medya kurumlarında da sıklıkla görülmeye başlamıştır. Asıl tehlike ise burada karşımıza çıkmaktadır. Çünkü bu haberler geleneksel medyada da post-truth haberler sıkça görülmeye başladığında, internet okuryazarlığı olsun olmasın herkese ulaşma potansiyeli taşımaktadır. Ve daha büyük kitlelere ulaşmaktadır. Daha büyük kitleler için port-truth makinesi çarklarını döndürmeye başlamıştır.



Şekil 1: CNN Tarafından Coğrafi Konumlanan Video, Gazze Hastanesi Ölümcül Patlama Anını Gösteriyor

Hastanenin bombalanmasıyla haberler bu görüntüler ile aktarılmıştır. “CNN, kamera ve videolarda görüldüğü gibi görüş alanını belirleyerek, roketin muhtemelen İsrail’in Nahal Oz kasabası yakınlarında ateşlendiğini tespit edebildi” haberini yapmıştır. Kesin yargılarla olmasa da bir ihtimal bırakmıştır. Ancak sonrasında CNN’in yaptığı haberde İsrail hava saldırısının olmadığını arızalı bir roketten olduğu açıklamaları yapılmıştır (CNN, 2023). CNN yayınladığı haberde kendisiyle çelişmiştir. Yapılan incelemeler ile kimin yaptığının belirsiz olduğunu ifade etmiştir. Bir başka haber kaynağı olarak New York Times, atılan bombanın İsrail’in öne sürdüğü gibi Gazze’den fırlatılan bir füzenin neden olmadığı haberlerine yer vermiştir (CNN, 2023). CNN kendi haberlerindeki değişiklikleri post-truth içermektedir. Bunun değişikliği doğru veya yanlış haber ayrımını ortaya çıkarmaktadır. Hakikati değiştirerek veya belirsiz bırakarak yeni haberler post-truth olgusunu kullanmaktadır. Haberin kaynağının doğru ya da yanlış olduğuna bakılmaksızın, kitleler üzerinde ortak bir algı oluşturma çabası içerisinde olduğu görülmektedir. Böylelikle kitlelerin algılarını yönlendirerek kontrol altına almak istemektedirler. Algı yönetimini iyice kontrol altına alabilmek için haberleri tek habermiş gibi lanse edilmiştir. Ve Gazze’de doğru haber yapmaya çalışan tek bir kaynak olması da haberlerin post-trutha hizmet etmesini kolaylaştırmaktadır. İlk başta yapılan haberler bulanıktı. Çok sayıda insanın hayatını kaybetmesine sebep olan bu savaşta post-truth makinesini çalıştırarak insanların bunlara inanmasına sebep olmuştur. Haberlerdeki bu değişiklik ilk sıralarda algıları istediği yerde toplayarak doğruyu yanlış bulanıklaştırdı. Sonrasında yapılan haberler ile hakikat ortaya çıkmıştır.



Şekil 2: BBC NEWS -Londra'da ateşkes çağrısı yürüyüşü

Hakikatin ortaya çıkmasıyla dünyadaki protestolar artmıştır. Avrupa ülkelerinin devlet açıklamaları ile halkının sergilediği davranışlar arasında fark oluşmuştur. Kalıcı ateşkes için yürüyen birçok insan bu savaşın dil, din, ırk fark etmeden birlik içerisinde olarak Gazze'ye destek vermişlerdir. Post-truth makinesini kullanarak insanların algılarını yöneten medya artık hakikatin ortaya çıkmasıyla toplumu durduramamaktadır. Avrupa halkının bu kadar tepki göstermesi ile post-truth makinesini tersine çevirmek durumunda kalmışlardır. Bu durum şimdilik böyle istenmistir fakat bir başka gelecekte post truth tek başına hüküm sürebilir ve hakikate asla ulaşamayabilir. Bölgeden çekilmeyen onlarca muhabirini kaybeden Al Jazeera televizyonu hakikatin ulaşmasında en büyük aktör olmuştur.

SONUÇ

Postmodernizm dönemiyle birlikte hakikat anlamı değişmektedir. Hipergerçeklikle birlikte gerçek üstü bir dünya sunulmuştur. Bu sunulan dünya ile doğru- yanlış ayrımı kalmamıştır. Artık sadece algı yönetimi ile sunulan ve gösterilmek istenen durumları barındırmaktadır. Bu noktada post truth ortaya çıkmaktadır. Post truth doğru ve yanlışın ayrımının yapılamadığını ifade eder. Hakikatin yitimi söz konusudur. Deleuze'ün dediği gibi insan bir makinedir. İnsan makine olmaktan ancak üretimle kurtulur (Deleuze ve Guattari, 2012). Modern toplumda üretmeye değil tüketmeye teşvik edilen insan post truthun yarattığı algılarından kurtulamaz. Dünya'da derin ses getiren İsrail-Filistin savaşı makine olan insana verilen bir bilgi ile yönetilir. Post-truth niteliği taşıyan haberler nasıl algı yaratılmak istenirse ona göre biçimlendirilmiştir. Savaşın başlama noktası Hamas'ın attığı roketlerdir. Savaşın İsrail tarafından başlama noktası ise sözde Hamas'ın İsrail'i bombalaması olmuştur. Fakat hastaneyi bombalayanın Hamas değil İsrail olduğu gerçeği on iki gün sonra ortaya çıkmıştır. Peki bu on iki günlük süreçte neler mi oldu? İsrail'in çalıştırdığı post truth makinesi sonucu tüm dünya hastaneyi bombalayanın Hamas olduğunu düşünüp, İsrail'i sanki savunma yapıyormuş gibi düşündü ve İsrail'i haklı buldu. Sonra Post truth makinesi tersine çalışmaya başlayınca İsrail'i suçlasalar bile artık çok geçti çünkü on iki günde yaşanan savaş suçları insanları bu suçlara aşına kıldırılmıştır. Bu savaşta İsrail'in hastaneyi bombalaması doğrudan savaş suçudur. Birçok kadının, çocuğun ve sivillerin ölmesi medyada post-truth haberlerle insanlara aktarılmıştır. Burada oluşturulmaya çalışılan algı, hastanenin kim tarafından bombalandığını bulanıklaştırılması üzerine haberler üretilmiştir. Olay

yerinde fazla basının olmamasından dolayı üretilen haberler tekrara düşmüştür. Olayın haberlerde farklı yorumlanması ise algıları yöneterek ne düşüneceğimizi belirlemektedir. Post-truth makinesinin bir yöntemi de algıyı yönetmektir. Bazı olaylar politika gerektirir ama bu olay insanlık gerektirmektedir. Dil dini, ırkı ne olursa olsun savaş suçu ortadayken algıyı tersine çevirerek düşüncelerimizi yönetmektedirler. Post-truth ile nasıl aktarım sağlanacağı ve en önemlisi nasıl inandırılacağı belirlenerek post-truth kullanılmaktadır.

KAYNAKÇA

- Alpay, Y. (2017) Yalanın Siyaseti: Yalanın Meşrulaştırılması, Hakikatin Önemsizleşmesi ve Hileli Akıl Yürütme Teknikleri. Gümüşsuyu, İstanbul, Destek Yayınları.
- Altun, F. (2021). Hakikat Ötesi Çağda Bir Ulusal Güvenlik Tehdidi Olarak Dezenformasyon Ve Manipülasyon Siyaseti.
- Aslan, M. Y. (2008). Savaş Hukukunun Temel Prensipleri. TBB Dergisi, 79, 235-274.
- CNN, (2023). Url: <https://edition.cnn.com/2023/11/02/middleeast/al-jazeera-video-gaza-hospital-blast-intl/index.html>.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2012). Anti Ödipus: Kapitalizm ve Şizofreni 1 (F. Ege, H. Erdoğan & M. Yiğitalp, Çev.). İstanbul: Bilim ve Sosyalizm.
- Günay, İ. E. (2021). Baudrillard'ın Simülasyon Kuramında İnsanın Simülakra Dönüşümü ve Kitle İletişim Araçlarının Etkisi Üzerine Bir Değerlendirme. *Kastamonu İletişim Araştırmaları Dergisi*, (7), 109-126.
- Keyese, R. (2017). Hakikat Sonrası Çağ Günümüz Dünyasında Yalancılık ve Aldatma. (Mehmet Barış Albayrak (ed.); 1. baskı). Delidolu.
- Özata, C. (2019). Beckett'in "Godot'yu Beklerken"inde Baudrillard'ın Postmodern Hiper Gerçeklik Anlayışı. *Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (37), 87-95.
- Sarıoğlu, E. (2020). Yalan Haber, "Post-Truth" Kavramı ve Medya Üçlemesi: Geçmişten Günümüze Gündem Belirleyen Örnekler. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 9 (1), 377-397.
- Tesich, S. (1992). The Water Gate Syndrome A Government Of Lies (ss. 12–14). The Nation.
- TRT Haber, (2023). Url: <https://www.trthaber.com/haber/dunya/israilin-gazgede-saldirdigi-el-ehli-baptist-hastanesi-141-yildir-hizmet-veriyor-804625.html>.
- Tüzer, A. (2015). "Postmodernizm ve Tanrı'nın Ölümü: Öznenin Arkeolojisi Üzerine Bir Deneme", *İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 12 (2).
- TV100, (21 Mart 2020), "Post Truth - Okan Bayülgen ile Muhabbet Kralı ", YouTube, <https://www.youtube.com/watch?v=6fJu-PJ7M2c>.

Sosyal Aktörler ve Deneyimler Dergisi (SADED)

Journal of Social Actors and Experiences

e-ISSN: 3023-6134

To Cite This Article: Özbaş, M. (2023). Otorite ve İktidar: Kavramsal ve Kuramsal Bir İnceleme. *Sosyal Aktörler ve Deneyimler Dergisi (SADED)*, 1, 10-38.

Geliş Tarihi: 07.09.2023

Kabul Tarihi: 22.11.2023

Ç. Yayınlanma Tarihi: 27.12.2023

OTORİTE VE İKTİDAR: KAVRAMSAL VE KURAMSAL BİR İNCELEME⁴

Authority and Power: A Conceptual and Theoretical Comparative Study

Mustafa ÖZBAŞ⁵

Öz

Otorite/iktidar, tarihin her döneminde her toplumda gözlenen en yaygın sosyal organizasyondur. Zaman zaman eşanlı kullanılsalar da otorite ve iktidar ilişkilerinin karmaşık yapıları olduğu söylenebilir. Bu karmaşıklık hem ilişkilerin doğasında hem de bu iki kavrama yönelik kuramsal yaklaşımların çeşitliliğinde yatar. Tanımlama farklılığındaki çeşitliliği inceledikten sonra bu çalışma, otorite ve iktidar ilişkilerindeki ana sorunları ve soruları ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu bağlamda bu çalışma, otoriteye ve/ya iktidara itaatin kapsamı, öznelerin otoriteye neden itaati kabul ettikleri, otoriteye ve/ya iktidara direnmenin mümkün olup olmadığı, otoritenin ve/ya iktidarın muhatabı olan özneler üzerinde nasıl etki sağladığı, otorite/iktidar ilişkilerinin ne tür sonuçlar doğurduğu, otorite ve/ya iktidarın işleyiş sürecinin nasıl bir doğaya sahip olduğu sorularına odaklanarak kavramsal ve kuramsal bir inceleme yapmaktadır. Bu inceleme toplumsal sözleşme kuramcıları, anarşist, liberal, Marksist, feminist yaklaşımlar ve çağdaş sosyolojik yaklaşımlar bağlamında karşılaştırmalı olarak yapılmakta ve tartışılmaktadır. Bu inceleme şu sonuçlara varmaktadır: Otorite/iktidar ilişkileri kapsamındaki temel sorun ve sorulara ilişkin görüş ve tutumlar bireyler üzerinde olduğu kadar, sosyal ve siyasal hareketler, dinî hareket ve âdiyetler ve diğer kolektif kimlikler ve gruplar üzerinde de belirleyici etkiye sahiptir. İnsanlık tarihinde ortaya çıkan ve tarihte iz bırakan tüm sosyal, siyasal, dinî hareket ve cemaatlerin otorite/iktidar hakkında açık veya örtük olarak bu sorunları sorgulayıp yeni baştan yanıtlar verdikleri ya da verili yanıtları yeniden yorumladıkları söylenebilir. Elbette bu yeniden sorgulama ve yeni yanıtlar arama süreçlerinin boşlukta yer almadığını, salt entelektüel bir merakın ürünü olmadıklarını teslim etmek gerekir.

Anahtar kelimeler: Otorite, iktidar, özne, tahakküm, itaat

Abstract

Authority/power is the most common social organization observed in every society in every period of history. Although they are sometimes used synonymously, it can be said that authority and power relations have complex structures. This complexity lies both in the nature of the relationships and in the diversity of theoretical approaches to these two concepts. After examining the diversity of definitions, this study aims to reveal the main problems and questions in authority and power relations. In this context, this study examines the scope of obedience to authority and/or power, why subjects accept obedience to authority, whether it is possible to resist authority and/or power, what effect authority and/or power has on the subjects it addresses, what kind of consequences authority/power relations have. The study also carries out a conceptual and theoretical analysis by focusing on the questions of what kind of nature the functioning of authority and/or power gives rise to. This

⁴ Bu çalışma yazarın Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri ABD’da yürütmekte olduğu “Otorite ve Din: Kuveykılar Örnek Olay İncelemesi” başlıklı doktora tez çalışmasından üretilmiştir.

⁵ Öğr. Gör., Balıkesir Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, ORCID:0000-0001-8428-1193.

analysis is made comparatively and discussed in the context of social contract theorists, anarchist, liberal, Marxist, feminist approaches and contemporary sociological approaches. This analysis reaches the following conclusions: Views and attitudes regarding the fundamental problems and questions within the scope of authority/power relations have a decisive impact on individuals, as well as on social and political movements, religious movements and affiliations, and other collective identities and groups. It can be said that all social, political and religious movements and communities that have emerged and left their mark in human history have explicitly or implicitly questioned these questions about authority/power and given new answers or reinterpreted the given answers. Of course, it must be acknowledged that these processes of re-questioning and searching for new answers do not take place in a vacuum and are not the product of pure intellectual curiosity.

Keywords: Authority, power, subject, domination, obedience.

GİRİŞ

Otorite, siyaset bilimi, sosyoloji, psikoloji, kamu yönetimi, örgütsel yönetim, felsefe, hukuk gibi birçok disiplinin ortak konusu ve sorunudur. Aynı zamanda otorite dinleri ve dinî grupları da yakından ilgilendirir. Buna rağmen Mendel (2005: 40), “otorite üzerine yeterince yazılmadığını” ileri sürer. Benzer şekilde, “otorite problemi ve kavramı çok az incelenmiştir” diyen Kojeve (2007: 9) de aynı görüşü paylaşır. Buna karşılık otorite üzerine araştırmalara sıklıkla rastlanıldığını dile getirenler (Spencer, 1970: 124; Lukes 1987: 60; Njegovan vd., 2011: 569) ve bu kavramı kullanmaktan çok hoşlandığımızı (Bochenski, 2015: 7) belirtenler de vardır.

Otorite ilişkileri ve ilgili süreçler, genel olarak vatandaş-devlet ilişkilerinde gözlenen bir olgu olduğu gibi aile içi ilişkilerde, eğitim, sağlık ve hukuk kurumlarında, iş yerlerinde, kolluk kuvvetlerinde ve sosyal yaşamın başka birçok alanında da kendini gösteren bir husustur. Bireyler veya gruplar arasındaki en önemli ilişkiler bir tür otoriteye dayanmaktadır. Bu yönüyle otorite ilişkileri, yetişkinler ve yaşlılar, gençler ve çocuklar, erkekler ve kadınlar, yoksullar ve zenginler, farklı etnik ve dini topluluklar, farklı siyasi partiler ve sosyal hareketler olmak üzere toplumsal yaşamdaki her bireyi içine alır. Otorite ilişkileri ve ilgili süreçler, sadece toplum-içi yaşamda değil, toplumlar/devletlerarası ilişkilerde ve toplumlar/devletler ile ulus-ötesi örgütler ve firmalarla ilişkilerde de kendini hissettirir.

Geleneksel ve modern toplumda otoriteye karşı tutumların genel olarak onaylayıcı ve saygı temelli bir ilişkiye dayanmasına karşın geç modernite/postmodern/bilgi/ağ toplumu gibi kavramlarla nitelenen çağdaş toplumda bu tutumların hızla değiştiğine ilişkin görüşler oldukça yaygındır. Örneğin gençlerin otoriteye karşı tutumları üzerine araştırmalar ebeveynlere, öğretmenlere ve kurumsal otoritelere odaklanmıştır (Pace & Hemmings, 2006; Rigby 1990; Njegovan vd., 2011; Arendt, 1956). Öte yandan otorite “her organizasyonun köşe taşı” olarak görülür çünkü “otorite, yapılacak iş ile işi yapacak kişiler arasında ilişki kurar” (Eze & Kabiru, 2014: 175). Örgütlerde yöneticilerin, meydana çıkabilecek çatışmaların önüne geçmek ve çıkan çatışmaları “yönetimsel yetkilerini ve otoritesini etkin ve verimli bir şekilde kullanarak operasyonlara zarar verecek işlevsiz davranışlar üretmek yerine kuruluş hedeflerinin gerçekleştirilmesine olumlu katkıda bulunacak şekilde çözmeleri” otorite sağlama becerileriyle mümkün olabilir (Eze & Kabiru, 2014: 174).

Psikoloji literatüründe otorite, genellikle üstünlük ve itaat arasındaki ilişki yoluyla tanımlanır ve olumsuz bir çağrışım verilir. Bu tür yaklaşımlar ahlaki farkındalığın gelişimi (Kohlberg, 1981; Piaget, 1952), otoriter boyun eğme (Adorno vd. 1950), bilişsel otoriterizm (Salancik- Pfeffer 1989), itaat ve boyun eğme (McDougall, 2001; Milgram, 1974; Murray, 1938) ve otoriter, ya da başka bir deyişle, sado-mazoist kişilikler (Fromm, 1936) çalışmalarında bulunabilir (Njegovan vd., 2011: 658). Bununla beraber sosyoloji ve siyaset bilimi literatüründe otorite o kadar olumsuz anlamlar çağrıştırmayabilir.

Otorite, tarihin her döneminde her toplumda gözlenen en yaygın sosyal organizasyondur. Ancak modern toplumdaki otorite sosyal organizasyonun en karmaşık ilkelerinden biridir. Otorite ilişkilerini incelemenin önemi üzerine birçok şey söylenebilir. Örneğin Njegovan vd., (2011)’ne göre, “bir toplumun üyelerinin temel otorite türlerine yönelik tutumlarını anlayarak, belirli bir tarihsel anda sosyal ilişkilerin gelişim düzeyinde sonuçlara varılabilir” (s. 657). Otoriteye inanan kişi ile inanmayan kişi arasında tutum ve davranışlarında ciddi farklılıklar gözlenir. Otoritelere inanan bir kişi sosyal bir etkinliğe kendiliğinden katılır. De Jouvenel de her türlü otoritenin kaldırılması halinde insanlar arasında iş birliği, güvenlik ve toplum olmayacağını ileri sürer (De Jouvenel, 1955’den aktaran Njegovan vd., 2011: 660). Öte yandan otorite anlayış ve ilişkilerini incelemek, “bir bireyin diğerine

karşı otoritesini destekleyebilecek inanç sistemi türlerini anlamamıza yardımcı olur” (Zambrano, 2000). Heywood (2015) da otoritenin önemini bir anlamda ekonomik faydasıyla açıklar: “muhtemelen hiçbir hükmetme/yönetim sistemi bir biçimde otorite kullanmadan hayatını devam ettiremez çünkü sadece iktidar ile hükmetmek bile tek başına sürdürülebilir olmak için büyük miktarda cebri kaynak kullanmayı gerektirir” (s. 53). Ayrıca Heywood’a göre “otorite aynı zamanda toplumu bir arada tutan ortak normları ve değerleri kurarak bireylere sosyal kimlik ve kökleşmiş olma duygusu verir” (s. 54).

Otoriteyi bireyler ve gruplar arasında var olan bir ilişki olarak görmek mümkündür. Bu ilişkide bir taraf takip eden diğer taraf takip edilendir. Diğer bir deyişle, bir taraf itaat eden, diğer taraf itaat edilendir. Bu ilişki dolayısıyla yöneten ve yönetilen ilişkisini ifade eder. Bu ilişkinin meşrûiyeti, ilişkinin parçalanmasını engelleyen şeydir. Bu perspektiften bakıldığında otorite araştırmalarında öne çıkan en önemli soru, neden bir tarafın diğer bir tarafın yönetimini kabul ettiği. Diğer bir deyişle, neden bir taraf diğer bir tarafa itaati kabullenmektedir? Bu kuşkusuz önemli bir sorudur çünkü itaati kabullenmek kişinin/grubun kendi özgürlüğünden ve otonomisinden (en azından belli ölçülerde) feragat etmesi anlamına gelmektedir. Ayrıca, hangi koşullarda kişiler/gruplar itaatsizliğe yönelirler, sorusu da diğer bir önemli sorudur.

Bu sorulara yanıt arayan birçok kuramsal yaklaşım mevcuttur. Bu yaklaşımların yanıtlarını incelemeye geçmeden önce birçok sosyal bilimcinin sorduğu temel bir soruyu sormak gereklidir: sosyal bir olgu olarak otorite nedir? (Arendt, 1956; Haugaard, 2017).

Otorite ve İktidar Tanımlamaları

Otorite “en iyi bireyler arasında var olan bir ilişki olarak tanımlanır” (Zambrano, 2000:1). Genel olarak insanlar başkalarının iradesini meşrû veya doğru kabul etmeyi seçtiğinde, ortaya çıkan ilişkiyi bir otorite ilişkisi olarak tanımlamak mümkündür. Otorite genellikle iktidar/güç (power) kavramıyla ilişkisi içinde tanımlanır. Örneğin Heywood’a göre “otorite en geniş anlamıyla bir iktidar biçimidir ve bazen ‘meşrû iktidar’ olarak tanımlanmaktadır. İktidar başkalarının davranışlarına tesir etme kabiliyeti ise, otorite bunu yapma hakkıdır. Otorite böylece bir zorlama veya hileyle yönlendirme (manipülasyon) biçimi olarak değil, itaat etmenin bir görev olarak kabulüne dayanır. Bu anlayışa göre otorite, meşrûiyet veya yasallıkla örtülü iktidar demektir” (Heywood, 2015: 52). Bu tanımlamadan hareketle “otorite = iktidar+meşrûiyet” formülüne ulaşılabilir.

Otorite anlayışları kaçınılmaz olarak iktidar anlayışlarıyla iç-içedir; çünkü çoğu düşünür bu ikisini birlikte düşünmekte ve hatta birbirinin yerine kullanmaktadır. Guenon (1992: 10), örneğin, “otorite (authority) ve iktidar/güç (power) kelimeleri, bilinçli veya çoğu zaman bilinçsizce, birbirinin yerine kullanılmaktadır” der. Bununla beraber bazı kuramcılar, örneğin Arendt (2012), iktidarı otoriteden, kuvvet ve şiddetten keskin bir şekilde ayırır. Kojeve (2007: 9) de, gücün/iktidarın otorite ile hiçbir ilgisi olmadığını, hatta ona doğrudan karşıt olduğunu, otoriteyi güce/iktidara indirgemenin, ilkinin varlığını yadsımak ya da tanımamak demek olacağını söyler.

Otoritenin sosyolojik tiplemesi bağlamında önde gelen bir sosyolog olarak Weber’e göre ise “otorite (herrschaft), belirli bir içeriğe sahip bir komutun, belirli bir grup insan tarafından itaat edilme olasılığıdır” (1978: 53). Her ne kadar Weber, otoritenin bireysel de olabileceğini kabul etse de otorite, genellikle bir ofis ya da pozisyonla birlikte giden bir güç biçimidir. Ona göre otorite, belirli bir eylem türünün spesifik rasyonelleştirilmesinden kaynaklanan meşrûiyet inancına dayalı olarak otoritenin garantisiyle onay vermesini gerektirir.

Weber'in tanımında kullandığı 'belirli içerik' kelimeleri *otorite kapsamını* ifade eder. Dahl'ın (2002: 12–13) iddia ettiği gibi, bir üniversite profesörünün gücünün kapsamı trafik polisi ile aynı değildir. Birincisi, öğrencilerin kitaplarını okudukları yerde, ikincisi arabalarını park ettikleri yerde otorite gücüne sahiptir.

Otorite olgusu çeşitli açılardan analiz edilebilir. Haugaard'a göre (2017: 1), otorite sosyolojik teori kullanılarak ampirik olarak kuramsallaştırılabilir veya politik teori kullanarak normatif olarak kuramsallaştırılabilir. Ayrıca anlama referans yapılarak dilde de analiz edilebilir. Bir başka açıdan otoriteye yaklaşım türleri, onu yönetilenlerin rızası sonucu "aşağıdan" yükselen araçsal bir olgu olarak veya deneyim, sosyal konum ve erdemin eşit olmayan dağılımının sonucu olarak 'yukarıdan' tatbik edilen bir olgu olarak görülebilir (Heywood, 2015: 54).

Organizasyon yönetimi açısından otorite, "resmî örgütsel ilişkilere dayanarak karar verme konusunda resmî bir haktır. Otorite, aynı zamanda otoritenin sahibi tarafından kabul edilen bir şekilde daha ileri organizasyon hedeflerine varmaya yönelik davranma ya da davranmama emrini verme hakkı olarak da görülür" (Eze & Kabiru, 2014: 175).

Belirtildiği üzere otorite kavramı iktidar/güç kavramıyla yakın ilişki içindedir. İktidarın ne olduğu hususunda eski ve yeni yaklaşımlar genellikle iki eğilim gösterirler. Bir grup esas itibarıyla iktidarı "A'nın B'yi B'nin çıkarlarına aykırı bir şekilde etkilemesi" olarak görürken diğer bir grup iktidarı bir şey yapma gücü, bir iktidar egzersizi, bir hareket yeteneği veya kapasitesi olarak görme eğilimindedir. Diğer bir deyişle yaygın iktidar anlayışları iki temel kategoride sınıflandırılabilir: "[aktör] üzerinde güç" (power over) ve "bir şey yapma gücü" (power to).

Max Weber, iktidarı "toplumsal bir ilişki içindeki bir aktörün, direnişe rağmen kendi iradesini yerine getirme olasılığı" olarak tanımlar (1978: 53). Robert Dahl'ın iktidar tanımına göre "A, B'yi B'nin aksi takdirde yapmayacağı bir şeyi yapmaya zorlayabildiği ölçüde B üzerinde güce sahiptir" (1957: 202). Lukes (2005) ise iktidarı bir konumsal kavram olarak tanımlamaktadır, yani iktidar, "bir gerçeklik değil, gerçekte asla gerçekleştirilemeyecek bir potansiyeldir" (2005: 69).

Benzer şekilde, Michel Foucault'ya göre iktidar, bir çeşit "[aktör] üzerinde güç" sahibi olmaktır. Nitekim Foucault, "eğer iktidar yapılarından ya da mekanizmalarından bahsediyorsak, bu yalnızca belirli kişilerin başkaları üzerinde güç kullandığını varsaydığımız sürece mümkündür" der (1983: 217). Bu yaklaşım iktidarı, "[aktör] üzerinde güç" ilişkileri bağlamında anlamakta ve onun gerçek egzersizi olarak tanımlamaktadır.

Bazı kuramcılar, iktidarın her iki yönünün de önemli olduğunu öne sürer, ancak daha sonra dikkatlerini ya "[aktör] üzerinde güç" (power over) üzerine ya da "bir şey yapma gücü" (power to) üzerine odaklarlar. Diğer bazı kuramcılar ise iktidarı belirli bir kapasite türü, yani birinin iradesini başkalarına dayatma kapasitesi olarak tanımlar; bu görüşe göre, "[aktör] üzerinde güç" (power over), "bir şey yapma gücü" (power to)'nun bir türevidir (Allen 1999, Lukes 2005). Bununla birlikte, bazı kuramcılar da bu ikisinin "iktidar" kelimesinin temelde farklı anlamlarına atıfta bulunduğunu ve bu iki kavramı bütünleştiren bir iktidar anlayışı geliştirmenin bir hata olduğunu iddia ederler (Wartenberg, 1990).

Otoritenin hayatımızda aldığı farklı biçimlerden söz etmek mümkündür. Bu bağlamda siyasi otorite, örgütsel otorite, dini otorite, ahlaki otorite, akademik otorite, vb. aklımıza gelebilir.

Otorite ve İktidar Üzerine Yaklaşımlar

Toplumsal Sözleşme Kuramlarında Otorite ve İktidar

Toplumsal sözleşme kuramcıları, esas itibariyle devletin varlığını gerekçelendirmeye çalışan hipotetik, tarih-dışı kuramlar üretirler ve siyasal otorite/iktidar üzerine odaklanırlar. Bu kuramların her biri farklı yönetim tarzlarının savunusuyla sonuçlanır. Hoobes'un yaklaşımı mutlakiyetçiliğin, Locke'un yaklaşımı liberalizmin, Rousseau'un yaklaşımı cumhuriyetçiliğin savunusunu temsil eder. Elbette bu tezdeki birinci öncelik devlet kuramları değildir ama toplumsal sözleşme kuramcılarının devleti gerekçelendirme çabalarında ortaya koydukları düşünceler otorite kavramına ilişkin önemli açılımlar sunmakla birlikte sonraki dönemlerde yer alan tartışmalara da kaynaklık ederler. Bu nedenle bu görüşleri özetlemekte yarar görülmektedir.

Toplumsal sözleşme kuramcılarının ortak kaygısı, devlet otoritesine kuramsal bir gerekçe üretmektir. Bunların hepsinin dayandığı ortak kavram ise "Doğa Hali" (state of nature) denilen siyaset öncesi toplum yaşamıdır.

Bu kuramcılardan biri olan Thomas Hobbes, görüşlerinin temelini insan doğasını alır. İnsan doğası, Hobbes'a göre, doyumsuz bir güç/iktidar arzusuyla doludur. Çünkü güç, insanlar için mutluluğu ve istediklerini elde etmek için gerekli bir araçtır. Sonuç olarak, kişi ne kadar fazla güce sahip olursa, kişinin arzularını gerçekleştirme olasılığı o kadar artar. Hobbes için insan arzuları ve dolayısıyla güç isteği, sadece ölümle sona erer. Dünyada arzuların tatmini için kaynakların sınırlılığı göz önüne alındığında, güç için çatışma ve rekabet kaçınılmazdır. Nitekim doğa halinde son derece vahşi bir rekabet hüküm sürer. Buna ek olarak insan doğasında ölüm ve yaralanma korkusu ve zafer arzusu da baskındır (Grcic, 2007: 373).

Hobbes'a göre insanlar, bu özelliklerinin yanı sıra rasyonel yaratıklardır da. Bu nedenle insanlar, kendilerini içinde buldukları ahlaksız, kanunsuz ve kaotik doğa durumundan kaçmanın bir yolunu ararlar. İnsanlar, savaş halini ve ölüm tehlikesini sona erdirmek ve barış ve güvenlik ortamı yaratmak üzere herkesin kabul etmesi durumunda bir sözleşme ile haklarını bir otoriteye devrederler (Grcic, 2007: 375).

Hobbes'un "sözleşme" olarak adlandırdığı karşılıklı bir hak transferi iki farklı şekilde transfer edilebilir: Birincisi haklardan basitçe vazgeçip karşılığında hiçbir şey elde etmemektir. İkincisi ise onu bir bireye veya gruba aktarmaktır. Bu ikinci yol, egemenliğin yaratılmasında ortaya çıkan şeydir. Rasyonel varlıklar olarak, insanlar, algılanan bazı yarar veya faydalar için gönüllü bir hak devri yaparlar. Bu hak devrinin tek istisnası kimsenin hayatta kalma hakkından vazgeçmemesidir. Hobbes için bir sözleşme, icra yetkisi olmadan bir şey ifade etmez. Bu nedenle hak devirlerinin yapıldığı egemen (otorite), sözleşmeyi uygulamak için gerekli tüm güce sahip olmalıdır. Bu güç, bölünemez, paylaşılamaz, devredilemez. Bu konuda din de egemene ortak olamaz. Dolayısıyla Hobbes'a göre egemen (devlet otoritesi), dinî inançların içeriğini ve ifadesini belirleme konusunda da sınırsız güce sahiptir. Bütün kilise yetkilileri güçlerini ve yetkilerini Tanrı'dan değil, egemenden alırlar. Kiliseler sadece egemen tarafından tanımlanan manevi konularda otoriteye sahiptir (Grcic, 2007: 377).

Hobbes, kaç kişinin yönettiğine bağlı olarak, üç tür olası egemenliği özetlemektedir: Tek kişinin yönetimine dayalı *monarşi*, birkaç kişinin yönetimine dayalı *aristokrasi* ve çoğunluğun yönetimine dayalı *demokrasi*. Hobbes için en iyi hükümet biçimi, bir kez daha, barışı en iyi şekilde koruyabilen ve herkese karşı savaş durumunu önleyebilen formdur. Bu form Hobbes'a göre monarşidir. Dolayısıyla Hobbes, egemenin politik gücünün mutlak olduğu ve toplam gücü kullandığı totaliter bir hükümet biçimini meşru güç (otorite) olarak kabul eder.

Yukarıdaki özet Hobbes'un, otoriteyi düzenin korunması ve siyasal hükümetten yoksun 'doğa halinin' barbarlığından ve adaletsizliğinden kaçmanın tek yolu olarak gördüğüne işaret etmektedir. Ayrıca Hobbes'un otorite/iktidar anlayışı nedensel ve totaliter bir anlayış olarak değerlendirilebilir.

Bir başka toplumsal sözleşme kuramcısı olan John Locke'un toplum sözleşmesi kuramı Hobbes'tan önemli farklılıklar arz eder. Ona göre de insan Doğa Halinde yaşıyordu, ancak Doğa Hali kavramı Locke'ta Hobbes'un tasarladığının aksine öyle sefil değildir. Oldukça iyi ve zevkliydi, fakat özellikle mülkiyet hakkı güvenli değildi. Doğa Halini "altın çağ" olarak kabul eden Locke'a göre bu, bir "barış, iyi niyet, karşılıklı yardım ve koruma" haliydi. Doğa Halindeki insanlar doğanın kendilerine verebileceği tüm haklara sahipti, insanlar yaşamak için mükemmel ve eksiksiz bir özgürlük atmosferine sahiptiler. Bu doğa halinde, insanların hepsi eşit ve bağımsızdılar. Doğa Hali, insanları yasalara aykırı hareketlerle cezalandıracak bir sivil makam veya hükümetin bulunmadığı bir durum olmasına rağmen, ahlakı olmayan bir durum değildi. Doğa Hali siyaset-öncesi bir durumdu, ama ahlak-öncesi değildi. Kişilerin böyle bir durumda birbirine eşit olduğu ve bu nedenle Doğa Yasasını keşfetme ve ona bağlı olma konusunda eşit derecede yetenekli olduğu varsayılır (Çetin, 2006: 59-60).

Mülkiyet, Locke'un sosyal sözleşme ve sivil hükümet argümanının temel taşıdır çünkü insanların Doğa Halini terk etmeye karar verdiklerinde aradıkları şey, kendi bedenlerindeki sahiplikleri de dahil olmak üzere mülklerini korumaktır. John Locke, üç koşul nedeniyle Doğa Halindeki mülkiyetin güvensiz olduğunu düşünür. Bu koşullar şunlardır:

1. Yerleşik hukukun olmaması;
2. Tarafsız hâkimin yokluğu,
3. Doğal yasaları uygulamak için doğal gücün olmaması.

Böylece, Doğa Halindeki insanlar mallarını koruma ihtiyacı hissettiler ve mallarını korumak amacıyla "Sosyal Sözleşmeye" girdiler. Sözleşme uyarınca insan tüm haklarını tek bir bireye teslim etmedi, ancak yalnızca düzeni koruma/sürdürme ve doğa yasasını uygulama hakkını teslim etti. Birey, diğer hakları, yani yaşam hakkı, özgürlük ve mülkiyet haklarını saklıyordu, çünkü bu haklar insanların doğal ve devredilemez hakları olarak kabul edildi. Bu sözleşmeyle insanlar Doğa Halinde bulunmayan üç şeyi elde etmiş oldular: yasalar, yargıçlar ve bu yasaları uygulayacak icracı güç/otorite (devlet).

Locke'a göre, Hükümet ve hukukun amacı insanların doğal haklarını korumak ve kollamaktır. Hükümet bu amacı yerine getirdiği sürece, verdiği yasalar geçerli ve bağlayıcıdır, ancak yerine getirmeyi bıraktığında, yasaların geçerliliği olmayacaktır ve Hükümet iktidardan çıkarılabilir. Locke'un görüşüne göre, sınırsız egemenlik doğal hukuka aykırıdır (Çetin, 2006: 59-60).

Burada üzerinde durulacak son toplumsal sözleşme kuramcısı Rousseau'ya göre ise, toplumsal sözleşme tarihsel bir gerçek değil, varsayımsal bir akıl inşasıdır. Toplumsal Sözleşme'den önce, Doğa Halindeki yaşam mutluydu ve insanlar arasında eşitlik vardı. Ancak zaman geçtikçe insanlık bazı değişikliklerle karşı karşıya kaldı. Toplam nüfus arttıkça, insanların ihtiyaçlarını karşılama yolları değişmek zorunda kaldı. İnsanlar yavaş yavaş küçük ailelerde ve sonra küçük topluluklarda yaşamaya başladılar. Hem aile içinde hem de aileler arasında iş bölümleri oluştu ve keşifler ve icatlar hayatı kolaylaştırarak boş zamana yol açtı. Böyle boş zamanlar kaçınılmaz olarak insanların kendileri ve diğerleri arasında karşılaştırmalar yapmasına yol açarak, utanç ve kıskançlık, gurur ve hor görme gibi duygulara yer açtı. Bununla birlikte, en önemlisi, Rousseau'ya göre, insanlığın evriminde önemli bir ânı oluşturan özel mülkiyetin keşfi idi ki bu açgözlülük, rekabet, kibir, eşitsizlik vb ile karakterize edilen durumlara yol açtı. Rousseau'ya göre mülkiyetin icadı, insanlığın Doğa Hali'ndeki "zarafetten

düşmesini” sağladı. Bu durumun önüne geçmek için insanlar bir sözleşmeyle haklarını devredecekleri bir otorite yaratmayı gerekli gördüler. Ancak insanlar tek bir bireye değil, Rousseau'nun "genel irade" olarak adlandırdığı bir bütün olarak topluma haklarını teslim ettiler (Çetin, 2006: 57-58).

Rousseau'ya göre, ilkel toplumlarda sosyal sözleşme öncesinde var olan orijinal "özgürlük, mutluluk, eşitlik ve serbestlik" modern uygarlıkta kayboldu. Sosyal Sözleşme yoluyla, yeni bir sosyal örgütlenme biçimi olan devlet, hakları, özgürlük ve eşitliği sağlamak ve güvence altına almak için kuruldu. Rousseau'nun Genel İrade teorisinin özü, Devletin ve Yasanın halkın Genel İradesinin ürünü olduğudur. Devlet ve Kanunlar onun tarafından yapılır ve hükümet ve yasalar "genel irade"ye uymazsa, meşrûyetlerini yitirirler ve iptal edilirler (Çetin, 2006: 57-58).

“Genel İrade”, bu nedenle, tüm amaçlar için, kör itaatin verileceği vatandaş çoğunluğunun iradesiydi. Çoğunluk, çoğunluk görüşünün azınlık görüşünden daha doğru olduğu inancı ile kabul edildi. Her birey başka bir bireye değil, "genel iradeye" tâbidir ve buna itaat etmek kendine itaat etmektir. Onun egemenliği yanılmaz, bölünemez, temsil edilemez ve sınırsızdır. Böylece Rousseau halk egemenliğini destekler. Ona göre Devlet, hukuk, egemenlik, genel irade vb. birbirinin yerine kullanılabilen terimlerdir.

Görüldüğü üzere toplumsal sözleşme kuramcıları ortak bir “Doğa Hali” kavramından yola çıksalar da farklı iktidar ve otorite anlayışlarına ulaşmaktadırlar. Hobbes’un yaklaşımı tek kişinin egemenliğine dayalı mutlak bir otoriteye itaati gerektirirken Locke ve Rousseau çoğunluğun egemenliğine dayalı bir otorite öngörürler. Bununla beraber Hobbes ve Rousseau, otoritenin bölünemez, temsil edilemez ve sınırsız gücüne vurgu yaparlarken Locke, otoriteye sınırlı bir güç verir. Ayrıca Hobbes’un yaklaşımı, egemenin, bireylerin yaşam haklarına müdahalesi haricinde tüm emirlerine itaati gerektirirken Locke ve Rousseau’nun yaklaşımları otoriteye daha sınırlı bir itaat alanı sunmaktadırlar.

Toplumsal sözleşme kuramcılarının otoriteyi olumlayan bu yaklaşımlarına karşı aşağıda görüleceği üzere başta liberaller ve anarşistler olmak üzere “tanımı gereği otoritenin özgürlük düşmanı olduğuna, sorgusuz itaat talep ederek akli ve eleştirel anlama yetisini tehdit ettiğine ve insanları, başkalarını kontrol ve baskı altına almaya alıştıran psikolojik ve belki de ahlakî, yozlaştırıcılığına işaret eden” birçok eleştirel yaklaşım mevcuttur (Heywood, 2015: 54).

Anarşizm, Otorite ve İktidar

Hükümdarı olmayan bir toplum teorisi olan anarşizm De George’a göre (1978), “hükümetin ve devletin olmadığı ve dolayısıyla yasaların, mahkemelerin, polis, orduların, politikanın veya bürokrasinin olmadığı bir topluma atf yapan herhangi bir kuramı ifade eder.” Buna ek olarak anarşizm, herhangi bir düzeyde yerleşik otoritesi olmayan, sadece hükümeti olmadan değil, aynı zamanda iş, sanayi, ticaret, eğitim, din ve ailede yerleşik otoritesi olmayan toplum hakkında da bir kuram olarak kabul edilir. Newman (2006) anarşist siyaset felsefesinin, özünde iyimser bir insan doğası anlayışına dayandığını belirtir; “eğer bireyler güzelce bir araya gelme yönünde doğal bir eğilim taşıyabilirlerse o zaman onlara hakemlik edecek bir devletin varlığına gerek yoktur” (Newman, 2006: 82-83).

Bazı kuramlar anarşizmin, toplumun en küçük birimlerinden en büyük birimlerine kadar yerleşik otoritenin yokluğu hakkındaki görüşleri savunurken; diğerleri daha kısıtlayıcı ve parçalıdır. Tarihsel olarak anarşizm teorileri, Max Stirner’in radikal bireyciliğinden, Kropotkin’in anarşist komünizmine ve Proudhon, Bakunin ve anarko-sendikalistlerin bu ikisinin arasında kalan görüşlerine

kadar uzanır. Anarşistlerin neyi savunduklarından ziyade neye karşı olduklarını belirlemek daha kolaydır. Yine de birçok farklılıklarına rağmen, tüm bu görüşlerin iskeletinin benzer olduğunu ileri süren De George'a göre (1978) anarşist görüşlerin altında yatan temel argüman aşağıdaki gibi çizilebilir:

(1) Bazı insan donanımları, başka hiçbir donanım için vazgeçilmemesi gerektiği anlamında mutlakdır. Bunların başında özgürlük gelir (Bazı anarşistler özgürlüğü ahlaki özerklik olarak görür; bazıları da adaleti birincil olarak ekler, yine de diğerleri mutlak olmasa da, insan refahını en üst düzeye çıkarmanın önemini vurgular).

(2) Özgürlük, adalet ve azamileştirilmiş insan refahı devlet, hükümet ve yasa ve genel olarak her türlü örgütlü otorite ile uyumsuz olduğundan bunların hepsi ortadan kaldırılmalıdır.

Max Stirner gibi radikal bireyci anarşistler burada durabilirler, ancak Proudhon'dan Bakunin ve Kropotkin'e kadar yapıcı komünist anarşistler, ek olarak şunları da savunurlar:

(3) Mevcut devlet ve kurumlar ortadan kaldırıldıktan sonra, yeni ve daha iyi bir toplum mümkün olabilir ve inşa edilebilir.

Anarşizm söz konusu olduğunda akla her türlü otoriteye karşıtlık gelebilir. Robert Wolff'un (1970) savunduğu gibi, eğer otorite itaat anlamına geliyorsa otorite özgürlükle bağdaşmaz görünmektedir. Dolayısıyla, otorite karşıtlığı, anarşizmin normatif özgürlüğe olan bağlılığından kaynaklanır. Bununla beraber otoriteye itaatin özgürlükle bağdaşmadığı yönündeki düşünce bazen bu doğru olabilir ama durumun gerçekliği daha karmaşık görülebilir. Nitekim anarşistlerin çoğu otoriteyi tümüyle değil, belirli bir otorite biçimini, hiyerarşiyi, reddettiklerini belirtirler. Örneğin Bakunin, "otorite ilkesinin asla kendilerini idare edemeyen kitlelerin her zaman bir bilgeliğin ve bir adaletin hayırsever boyunduruğuna boyun eğmesi gerektiği şeklindeki şu ya da bu şekilde yukarıdan dayatılmış, son derece teolojik, metafizik ve politik fikir olduğunu" söyler (1950: 33).

Dolayısıyla, hiyerarşik otorite dışındaki diğer otorite biçimleri anarşistler için daha kabul edilebilir bir niteliktedir. Anarşistlerin çoğu için otorite üzerindeki konumlarını anlamının anahtarı, otoritenin başkaları üzerinde bir güç kaynağı olup olmamasına bağlıdır. Eğer hiyerarşik otorite söz konusuysa, o zaman anarşistler buna karşıdır. Bu önemli nokta *otoriteye sahip olmak* ile *otorite olmak* arasındaki farkta ifade edilir. Bir otorite olmak, sadece belirli bir kişinin, bireysel beceri ve bilgisine dayanarak, belirli bir görev için genellikle yetkili olarak kabul edildiği anlamına gelir. Başka bir deyişle, bu sosyal olarak kabul görmüş bir uzmanlıktır. Buna karşılık, *otoriteye sahip olmak*, bireysel yeteneklere değil, hiyerarşik bir konumdan türetilen statüye ve güce dayanan sosyal bir ilişkidir. Açıkçası bu, yetkinliğin hiyerarşik bir konum elde etmek için bir unsur olmadığı anlamına gelmez; sadece gerçek veya iddia edilen ilk yetkinliğin otoritenin unvanına veya pozisyonuna aktarıldığı ve dolayısıyla bireylerden bağımsız hale geldiği, yani kurumsallaştırıldığı (veya Bakunin'in "resmi" olarak adlandırdığı) anlamına gelir.

Anarşizme göre otoriter sosyal ilişkiler, toplumu (az sayıda) düzen vericiye ve (çok sayıda) emir alanlara bölmek, otoriteye tâbi olan bireyleri (zihinsel, duygusal ve fiziksel olarak) ve bir bütün olarak toplumu fakirleştirmek anlamına gelir. İnsan ilişkileri, yaşamın her yerinde, özgürlük tarafından değil, otorite tarafından damgalanır. Ve özgürlük sadece özgürlükle yaratılabildiğinden, otoriter sosyal ilişkiler (ve istedikleri itaat) bir kişiyi özgürlük içinde eğitmez - sadece yaşamın her alanına katılım (öz yönetim) bunu yapabilir. "Sömürü ve köleliğe dayalı bir toplumda," Kropotkin'in sözleriyle "insan

doğasının kendisi bozulmuştur" ve "kölelik ortadan kalktığında" sadece "haklarımızı geri kazanmalıyız".

Newman'ın dediği gibi "anarşistlere göre, insan toplumunun özgürleşmesi özgürlükçü araçlar yoluyla toplumun kendisi tarafından yapılmalıdır. Özgürlük asla otoritenin aracılığı ile gelemes. İktidar ve otorite derhal yok edilmesi gereken şeylerdir... Anarşizm, iktidar ve otoritenin bir eleştirisidir: iktidar, insanın toplumla ilişkilerini tahrip ederek ve ahlakî ve aklî melekelerinin gelişmesine ket vurarak insanla baskıcı ve uzlaşmaz bir karşıtlık ilişkisi içinde var olur. İnsanlık, eğer serpilip geliyecekse, devlet iktidarı ile birlikte var olamaz - yalnızca birisi sağ kalabilir. Anarşistlere göre tarih, insanlık ile iktidar arasındaki bu mücadeledir (Newman, 2006: 64-74).

Yukarıdaki açıklamalardan anlaşılmaktadır ki anarşistler sadece sınıf oluşumlarına, hiyerarşilere ve maddî sömürüye değil, her biçimdeki tahakkümlere de karşıdırlar. Dolayısıyla anarşist, sadece devlet ya da ekonomik sınıf ve sömürden ziyade hiyerarşiye karşı çıkma baskısı üzerinde durmaktadır. Anarşistler tüm hiyerarşileri sadece zararlı değil, aynı zamanda gereksiz olarak görürler ve sosyal yaşamı organize etmenin alternatif, daha eşitlikçi yolları olduğunu düşünürler. Anarşistler aslında hiyerarşik otoritenin, muhtemelen mücadele etmek için tasarlandığı koşulları yarattığını ve dolayısıyla kendi kendini devam ettirme eğiliminde olduğunu iddia ederler. Onlara göre, hiyerarşik örgütler en altta yer alanların kendi işlerini doğrudan yönetme yeteneklerini aşındırırlar. Bu nedenle bu tür örgütler hiyerarşiyi ve üst pozisyonlardaki bazı insanların emirler vermesini ve geri kalanların da bu emirlere itaat etmelerini gerektirir. Hiyerarşi temelli otoriteler ve kurumlar görünüşte yoksulluğa çözüm üretme, uyuşturucu bağımlılığı, alkolizm ve suçla mücadele vb. sorumlulukları üstlenseler de gerçekte bunları üretmekten başka bir şey yapmazlar çünkü bunların varlığı onların varlığına ve güç ve imtiyazlar elde etmelerine gerekçe oluşturur.

Sonuç olarak anarşizm, hiyerarşi ile özgürlük arasında bağdaşmazlık ilişkisi kurarlar ve bu ilişkiyi özgürlük lehine yıkmak için otoriteye/iktidara direnci olası ve gerekli görürler.

Liberalizm, Otorite ve İktidar

Liberal gelenekte, otorite özgürlükle gerginlik içinde kuramsallaştırılır. Buradaki sorun elitlerin ve modern bürokratik otoritenin demokratik dolaşımının otoritenin özgürlük sınırlayıcı doğasıyla nasıl uyumlu hale getirileceğidir. Yukarıda görüldüğü gibi anarşistler, genel olarak otoritenin özgürlükle bağdaşmadığını iddia ederler. Liberaller ise bir yandan otorite için kavramsal alan sağlamaya çalışırken diğer yandan anarşistler ile aynı özgürlük/özzerklik kaygılarını taşımaktadırlar. Dolayısıyla liberallerin bir anlamda otorite ve özgürlük kavramlarını bir şekilde uzlaştırmaya çalıştıkları söylenebilir.

Bu zor uzlaşmayı başarmaya çalışan normatif kuramcılardan birisi Raz'dır (1986, 1990). Raz (1986) zorlayıcı gücün (coersive power) otoriteye eşdeğer olmadığını savunuyor. "Komşunuz tehditler ile üzerinizde güç kullanabilir ancak bu otorite değildir" (s. 24). Bu zorlayıcı tehditler, komşunun sizi tehdit etmek için meşru bir sebebi olsa bile otorite anlamına gelmez (Raz, 1986: 25). Raz, "zorlayıcı gücün haklı kullanımı bir şey, otoritenin başka bir şey" gibi görüldüğü sonucuna varır (1986: 25). Raz'a göre, eğer A normatif olarak meşru bir otoriteye sahipse veya bir otoriteyse, bu, otoriteyi kullandıkları kişilerin itaat etmesi gerektiği anlamına gelir. Bu şöyle formüle edilebilir:

A otoriteye sahiptir.

A, B'ye X yapmayı emreder.

Dolayısıyla B, X'i yapmalıdır (Raz, 1986: 28).

Raz'a göre, otoriteye itaat nedenlere dayalıdır. Tâbî olanın bakış açısına göre, zaten tâbî olanı itaat etmeye zorlayan nedenler var olduğunda otorite meşrudur (1990: 125). Buna göre itaat hem hükümdarın hem de tâbî olanın motivasyonları, arzuları ve koşulları açısından incelenmeyi gerektirir. Raz bunu *bağımlılık tezi* olarak adlandırır.

Ayrıca Raz'a göre otorite, kökenlerine bağlı kalırken, otorite kurulduktan sonra, verimlilik, koordinasyon ve bürokratik karmaşıklık nedeniyle yaratılışının orijinal kökenlerini emer ve tamamlar. Raz (1986) bunu da *normal gerekçelendirme tezi* olarak adlandırır ve şöyle tanımlar:

Bir kişinin başka bir kişi üzerinde otoriteye sahip olduğunu belirlemenin normal yolu, söz konusu kişinin kendisi için geçerli olan nedenlere uymanın daha iyi olduğunu göstermeyi içerir (...) eğer bu kişi sözü edilen makamın direktiflerini, kendisi için geçerli olan nedenleri takip etmek yerine, yetkili bir bağlayıcı olarak kabul edip, onları takip etmeye çalışırsa. (s. 53)

Görülüyor ki Raz'ın kavramsallaştırmasında otorite, iktidar/güç ile ilgili bir kavramdır.

Liberalizmin otorite ile özgürlük uzlaşımı hususunda önemli bir çaba da John Rawls'dan gelir. Rawls (1971), otorite ve iktidar analizinde toplum sözleşmecilerinin 'doğal hal' dediği duruma benzer bir durumdan hareket eder. O bunu "orijinal pozisyon" olarak adlandırır. Orijinal pozisyon, Rawls için tamamen varsayımsal veya hayâlidir. Orijinal pozisyon, Rawls'un "cehalet peçesi" olarak adlandırdığı şeyi içeren bir düşünce deneyidir. Orijinal durumda insanların nasıl bir yönetim tarzı seçeceklerini belirleyebilmeleri için hayâlî bir cehalet perdesi gereklidir. Bu perde, her bir bireyin cinsiyet, sosyal sınıf, ırk, din, zekâ, iş, eğitim ve kişilik gibi bilgilerinin dışlanması içerir. Rawls, bu bilgilerin göz ardı edilmesi gerektiğini çünkü bu gerçekleri bilmenin toplumun temel yapısı hakkındaki kararı etkileyebileceğini düşünür (Grcic, 2007: 379).

Cehalet perdesi tarafından dile getirilen bilgileri dışarıda bırakarak, Rawls her insanı temel çekirdek kişiye, tüm insanların ortak olarak sahip olduğu şeylere indirgediğine inanır. Geriye kalan tek şey rasyonel özgürlük, Rawls'un "birincil ihtiyaçlar" olarak adlandırdığı genel ihtiyaçları içeren insan doğasının anlaşılmasıdır. Birincil ihtiyaçlar, amaçlarına bakılmaksızın herkesin gereksinim duyduğu ihtiyaçlardır. Bu gerekli araçlar, yaşam hakkını, özgürlüğü, benlik saygısını, gelir ve malvarlığını içerir (Grcic, 2007: 380).

Rawls, bu hayali orijinal durumun farazî üyeleri tarafından da cehalet perdesi altında herkesin bir tür refah liberalizmi olan "hakkaniyet olarak adalet"i seçeceklerini iddia eder. Böylece Rawls "hakkaniyet olarak adalet" kavramıyla demokrasi, özgürlük ve eşitliğin merkezi değerlerini harmanlamaya çalışır. Bu seçimle oluşacak sistemde bazı eşitsizlikler olabilir ancak cehalet perdesi nedeniyle kimse kendisinin özel konumunu bilemez. Ayrıca bu sistem, Rawls'a göre, ekonomik verimliliği ve alt sınıfların refahını sağlamaya ve ekonomik eşitsizlik miktarını minimumda tutmaya çalışır. Buna ek olarak bu sistem herkese fırsat eşitliği de sunar (Grcic, 2007: 381). Böylece bu seçimin otoriteyle ilgisi bağlamında Rawls'un bu düşünceleri, böyle bir seçimle oluşacak sistemde doğal olarak yöneticilerin oluşacağı, bunların orijinal durumun farazî üyeleri tarafından meşru otorite kabul edileceği ve gönüllü olarak itaat edilecekleri anlamına gelir.

Özet olarak denilebilir ki liberalizm anarşizm gibi özgürlüğü önemser ve önceler. Ancak anarşizmden farklı olarak liberalizm otorite ile özgürlüğü birbirinin karşıtı olarak görmez.

Otorite ve İktidara Marksist Yaklaşımlar

Marksizmin otorite ve iktidar anlayışı, onun bir toplumun yapısının ekonomisine dayandığına ilişkin düşüncesinde yatar. Bu bağlamda Marx, toplumda baskın olan üretim araçlarının (araç, fabrika

binası ve makine gibi mal üretimi için kullanılan tesisler ve kaynakların) sahipliğine odaklanır. Marx, her sınıfın üretim araçlarıyla olan ilişkisi üzerinden toplumu oluşturan sosyal sınıfları tanımlar. Kapitalist bir toplumda çoğu güç, üretim araçlarının sahipleri tarafından tutulur. Üretim araçları, toplumun gıda, barınak, giysi ve diğer malların yanı sıra sanat ve edebiyat gibi kültürel ürünler üreterek varlığını sürdürmesini nasıl sağladığını gösterir. Feodal bir toplumda, temel üretim biçimi tarımdır. Egemen sınıf, toprağa sahip olan ve böylece toplumlarındaki gücün çoğuna sahip olan kraliyet ailesi ve soylulardan oluşuyordu. Endüstriyel kapitalizmde ise, çoğu güç, servet, fabrikalar, kaynaklar, patentler ve benzeri gibi üretim araçlarına sahip olmak ve bunları kontrol etmek de dâhil olmak üzere mülk sahibi sınıf olan burjuvaziye aittir. Kapitalist bir toplumda, çoğu insan bu mülk sahibi sınıfının üyesi değildir ve bunun yerine hayatta kalabilmek için burjuvaziye emek satmak zorundadır. Marx bu daha büyük sınıfa, üyeleri yalnızca kendi emeğine sahip olan proletaryayı, işçi sınıfı olarak adlandırdı. Proletarya sınıfı, üretim araçları üzerinde hiçbir kontrole sahip olmadıkları için emeklerini satmak zorunda kalırlar. Kapitalist bir toplumdaki rolleri burjuvazi için kâr yaratmaktır (Jessop, 2012: 3-9).

Marksizm bu sınıfları her zaman birbiriyle çatışan unsurlar olarak gördü. Sınıf mücadelesi, her biri kendi hedeflerini ve çıkarlarını ilerletmeye çalışır ve bu sınıflar arasındaki çatışma Marksist analizde anahtar bir kavram olarak belirir. Sınıflar arasındaki temel mücadele üretim araçlarının kontrolü üzerinedir. Üretim araçlarını kontrol ettiği için burjuvazinin proletarya üzerinde ekonomik hâkimiyeti vardır. Bu ekonomik hâkimiyetin yanı sıra burjuvazi proletaryayı siyasi ve ideolojik olarak da domine eder. Diğer bir deyişle burjuvazi bir toplumun siyasi alanını kontrol eder ve toplumun geneline inançlarını ve değerlerini dayatır. Bu, proletaryanın burjuvazinin egemenliğini kabul etme eğilimine katkıda bulunur. Marksizm, proletarya sınıf bilincini geliştirdiğinde toplumsal değişimin meydana gelebileceğini ileri sürer. Sınıf bilinci, ortak ekonomik, sosyal ve politik koşullarda yaşayan insanların aynı sınıftaki diğer üyelerle karşılaşılan sorunları çözmek için iş birliğine girmelerinin gerekli olduğunu anlamayı ifade eden bir bilinçtir. Proletarya için sınıf bilinci, çalışma koşullarının burjuvazi tarafından, burjuvazinin çıkarına hizmet edecek şekilde tasarlandığını kabul etmeyi içerir. Proletaryanın burjuvazi tarafından yaratılan bu yapısal sömürsünün farkına varması, dayanışma yaratır - ortak çıkarları olan bireyler arasında bir işbirliği hissi, işbirliği ve karşılıklı desteğe yol açar. Sınıf bilinci aynı zamanda sınıf çatışmasının toplumun yapısına dayandırıldığının ve sömürücü kapitalist sistemin kökten değiştirilmesi ihtiyacının tanınmasını gerektirir. Marksizm, proletarya arasında sınıf bilincinin gelişmesinin devrime ve toplumun doğasında ve yapısında bir değişikliğe yol açacağına inanır (Jessop, 2012: 9-10).

Marksizm, burjuvazinin iktidara gelmesinin bir yolunun, işçi sınıfı arasında sınıf bilincinin oluşmasını önlemek olduğunu savunur. Proletaryanın burjuvazi tarafından tahakküm altına alınması, politik ve ideolojik tahakkümü de içerecek şekilde ekonomik tahakkümün ötesine geçer. Marksist sınıf mücadelesi, varlıklılar ve mülksüzler arasındaki ekonomik, sosyal ve politik çatışmada ortaya çıkar. Marx, sınıf mücadelesinin tüm toplumlarda bir gerçek olduğunu savundu. Sınıflar arasında güç ve kaynaklar üzerindeki mücadele, tarih boyunca birçok önemli devrime yol açtı. Marx, kapitalizmi ortadan kaldıracak ve sınıf temelli toplumları sona erdirecek nihâi bir devrimi dört gözle bekliyordu. Özel mülkiyet kavramını sona erdirmenin ideal, sınıfsız toplumu meydana getireceğini düşünüyordu. Bu sınıfsız, eşitlikçi toplum Marksizmin 'komünizm' kavramıydı (Jessop, 2012: 11-13).

Görüldüğü üzere Marksizm burjuva sınıfı hâkimiyetindeki özel mülkiyetin toplumsal yaşamda tahakküm ve sömürü ürettiği hususunda anarşizm ile ortak bir çizgide buluşmaktadır. Marksizm de

tıpkı anarşizm gibi kapitalist üretim tarzının egemen olduğu bir düzende devletin ve tüm kurumlarının toplumun çoğunluğunu oluşturan proletarya üzerinde hem ekonomik bir sömürü hem de onların bilinçlerini etkileyen bir tahakküm kurduğunu kabul etmektedir. Diğer bir deyişle tahakküm sadece kolluk kuvvetleri eliyle zorbacı bir iktidar ile sınırlı değil, aynı zamanda çoğunluğun duygu ve düşünce biçimini de etkileyen iktidarcı bir iktidar da üretmektedir. Bu durumda Marksizm de tıpkı anarşizm gibi kapitalist sistemdeki burjuva egemenliğini ve devleti bir devrimle yıkılması gereken meşrûiyetten yoksun bir iktidarcı biçimi olarak görmektedir. Ancak Marksizmin anarşizmden ayrıştığı nokta, tam da burada ortaya çıkmaktadır. Marksizme göre sosyalist devrimle burjuva egemenliğine son verildikten sonra sınıfsız ve devletsiz toplum düzeni olan komünizme geçilinceye kadar proletarya diktatörlüğünde bir devletin kurulması ve bu devlete itaat edilmesi bir zorunluluktur. Oysa anarşizm her türlü hiyerarşik otoriteyi özgürlükle bağdaşmaz bir unsur olarak görmekte ve reddetmektedir.

Anarşizm, toplumdaki baskının çoğunlukla devletten yayıldığını düşünürken Marksizme göre baskının başlıca kaynağı kapitalizmdir. Newman'ın dediği gibi, "Marksizm, bir iktidarcı biçimini, burjuva devletini söker, fakat onun yerine başka bir iktidarcı türünü, işçi devletini koyar. Bu yüzden anarşistler, Marxçı bir devrimin yalnızca bir muhafız değişikliği olduğunu savunurlar" (Newman, 2006: 72).

Öte yandan Marksizm sınıfsal eşitsizlik dışındaki diğer eşitsizlik biçimlerini önemsemez. Mesela Marksizm, etnisite ve toplumsal cinsiyet eşitsizlikleri gibi konularda pek bir şey söylemez; bunları genellikle "yanlış bilinç" kavramı çerçevesinde kapitalist iktidarın sınıf bilincini önleyen manipülasyon araçları olarak görme eğilimi gösterir. Daha sonra neo-marksistler bu hususlarda yeni görüşler geliştirmiş olsalar da feministlerin bu konuda önemli itirazları ve söyleyecekleri farklı şeyler olacaktır.

Otorite ve İktidarcı Feminist Yaklaşımlar

İktidarcı açıkça feminist kuramlar için merkezi bir kavramdır. Bununla beraber, birkaç istisna hariç, iktidarcı feminist çalışmalarda açıkça tartışılmayan bir konudur (Allen, 2016). Anarşizm gibi feminizm de, elbette, tek tip veya homojen bir kuramsal gelenekten uzaktır; farklı düşünce akımlarını içerir ve içsel perspektif farklılıkları barındırır. Bu nedenle burada yer verilecek feminist argümanlar tüm feministlerin görüşlerini yansıtmada iddiasında değildir. Bununla birlikte, birçok feminist yazar, iktidarcı paradigması konusunda benzer eleştiriler önermiştir. Tüm bu eleştiriler, genellikle Batı toplumlarında saldırgan ve rekabetçi davranışların normalleştirilmesinin tarihsel olarak erkek ayrıcalığına hizmet ettiği anlayışından kaynaklanmaktadır. Bu anlayışa göre bu, en bariz düzeyde, erkeklerin kadınlar üzerindeki doğrudan fiziksel hâkimiyeti ile olmuştur (Karlberg, 2005: 5).

Erkeklerin saldırganlık ve rekabet içeren ifadeleri, doğal ve uygun olarak kabul edildiği için tarihsel olarak ödüllendirilmiştir. Buna karşın kadınların saldırganlık ve rekabet içerikli ifadeleri ise doğal olmayan ve uygunsuz kabul edildikleri için ödüllendirilmemiştir (Lakoff, 1975; Moulton, 1983, aktaran Karlberg, 2005: 5).

Birçok feminist ayrıca eril niteliklerin (erkeklerin aksine) kadınlık nitelikleri üzerinde (kadın kişilerin aksine) hâkimiyeti konusunda - bu niteliklerin kadınlar veya erkekler tarafından sergilenmesine bakılmaksızın - endişelerini dile getirmektedir (örn. Reardon, 1993). Agresif ve rekabetçi nitelikleri ayrıcalıklı kılan bir kültürün arka yüzü, sempatik ve mütekâbiliyetçi nitelikleri değersizleştiren bir kültürdür (Karlberg, 2005: 5).

Bu nitelikleri değersizleştirirken böyle bir kültür hem erkekler hem de kadınlar tarafından ataerkil düzenin yerleşik normlarına uygunluğu ödüllendirir. Bunu yaparken, hükümet, iş dünyası, hukuk vb. alanlardaki mevcut hiyerarşilerin tepesinde en etkili pozisyonları işgal edenler arasında korumacı ve işbirlikçi özellikler açığını da teşvik eder. Rekabetçi güç mücadelelerinin bu (tartışmalı olarak erkek) kültürünün sınırlarında, birçok kadın iktidar hakkında alternatif düşünme ve konuşma yollarını kullanır. Örneğin 1940'larda Mary Parker Follett (1942: 101-6) “zorlayıcı güç” (coersive power) ve “birlikte aktif güç” (coactive power) ya da “üzerinde güç” (power over) ve “ile güç” (power with) arasında bir ayrım yaptı. Follett, güç ilişkilerinin zorlayıcı olarak olağan anlayışının sınırlı ve sorunlu olduğunu savundu. O (Follett, 1942: 101) bunun yerine sosyal ve politik ilişkiler için yeni bir normatif temel olarak hizmet edebilecek genişletilmiş bir anlayışı - “zorlayıcı bir güç değil, birlikte güç, ortaklaşa geliştirilmiş bir güç, birlikte aktif güç kavramını” savundu. Bu ayrım kısa süre sonra Dorothy Emmett (1953) ve Hannah Arendt (1969) gibi diğerleri tarafından da tekrarlandı. Arendt'in (1969: 44) sözleriyle, “güç, insanın sadece hareket etme değil, birlikte hareket etme yeteneğini” ifade eder. Gücün tahakkümle birleşmesi, Arendt'e göre (1969: 43), insan sosyal gerçekliğine “bir tür körlük” ile sonuçlanır. “Sadece kişinin kamusal işleri hâkimiyet işine indirgemeyi durdurmasından sonradır ki, insan ilişkileri ortaya çıkar ya da daha ziyade özgün çeşitlilikleriyle yeniden oluşur” (Arendt, 1969: 43-44, aktaran Karlberg, 2005: 6).

Görüldüğü üzere feminizmin iktidar kavramsallaştırmasında ataerkil kültür ve sosyal yapı merkezi bir yer işgal etmektedir. Ataerkil bir toplum, örgütlü toplumda ve bireysel ilişkilerde erkek egemen bir güç yapısını ifade eder. Bu yapıda iktidar/güç erkekler lehine ayrıcalıklar doğurur. Erkeklerin kadınlardan daha fazla güce sahip olduğu bir sistemde, erkekler kadınların sahip olmadığı ayrıcalıklara sahiptir.

Ataerkil kültür ve sosyal yapının feminist iktidar/güç kavramsallaştırmasındaki belirleyici rolü onun birbirinden oldukça farklı yaklaşımlarla ele alınmasına engel değildir. Bu yaklaşımlar feminizmin dalgalarla ifade edilen tarihsel gelişim süreçleri bağlamında incelenebilir. Ancak daha farklı bir inceleme modeli Allen (2016) tarafından sunulmaktadır. Allen'e (2016) göre, feministlerin iktidar kavramsallaşmalarını üç ana grupta toplamak mümkündür: (yeniden) dağıtılacak bir kaynak olarak iktidar/güç, tahakküm olarak iktidar/güç ve güçlendirme olarak iktidar/güç.

Bir kaynak olarak iktidar/güç kavramsallaştırmasına başvuranlar, onu şu anda kadınlar ve erkekler arasında eşit olmayan bir şekilde dağıtılmış olan pozitif bir sosyal fayda olarak algırlar. Gücü bu şekilde anlayan feministler için amaç, kadınların erkeklerle eşit güce sahip olmaları için bu kaynağın yeniden dağıtılmasını sağlamaktır.

Bir kaynak olarak güç kavramı, bazı liberal feministlerin çalışmalarında bulunabilir (Mill 1970, Okin 1989). Örneğin, *Adalet, Toplumsal Cinsiyet ve Aile* adlı çalışmasında Susan Moller Okin (1989), toplumsal cinsiyete göre yapılandırılmış çağdaş ailenin, aile yaşamının yararlarını ve yükünü kocalar ve eşleri arasında haksız bir şekilde dağıttığını savunuyor. Okin, “kritik sosyal donanımlar” adını verdiği faydalar listesine gücü de katıyor. Ona göre, “iş (ücretli ve ücretsiz), prestij, benlik saygısı, kendini geliştirme fırsatları, hem fiziksel hem de ekonomik güvenlik gibi kritik sosyal donanımların kocalar ve eşleri arasındaki dağılıma ciddi bir şekilde baktığımızda, listenin hemen altında, aralarında sosyal olarak inşa edilmiş eşitsizlikleri buluyoruz” (Okin, 1989: 136'dan aktaran Allen, 2016). Burada Okin, gücün erkekler ve kadınlar arasında eşit olmayan ve haksız yere dağıtılmış bir kaynak olduğunu varsayıyor; bu nedenle feminizmin amaçlarından biri, bu kaynağı daha adil yollarla yeniden dağıtmak olacaktır.

Bir tahakküm olarak iktidar/güç anlayışı, bir kaynak olarak iktidar anlayışına oldukça eleştirel yaklaşır. Örneğin Young'a göre, güç dağıtılabilecek veya yeniden dağıtılabilecek bir şey değil, bir ilişkidir. Ayrıca bir kaynak olarak iktidar anlayışı, bireysel güç ilişkilerini şekillendiren daha geniş sosyal, kurumsal ve yapısal bağlamları aydınlatamaz. Bir kaynak olarak iktidar anlayışı iktidarı statik bir dağıtım örüntüsü olarak algılamak, Foucaultcu bir bakışla Young, gücün sadece eylemde olduğunu ve dolayısıyla devam eden süreçlerde veya etkileşimlerde var olduğu gibi dinamik olarak anlaşılması gerektiğini iddia eder. Son olarak bir kaynak olarak iktidar anlayışı, tahakkümü bir azınlığın elinde güç yoğunluğu olarak görme eğilimi gösterirken Young'a göre, çağdaş sanayi toplumlarında, güç “yaygın bir şekilde dağılmış ve dağılmıştır”, ancak yine de “sosyal ilişkilerin tahakküm ve baskı ile sıkıca tanımlandığı” doğrudur (Young, 1990: 32-33'dan aktaran Allen, 2016).

Young'ın eleştirisi, iktidarı bir kaynak ya da kritik sosyal yarar olarak değil, onu egemenlik ilişkisi olarak gören alternatif bir kavramsallaştırma yoluna işaret eder. Feministler genellikle 'baskı', 'ataerkillik', 'boyun eğme' vb. gibi bu tür bir ilişkiyi ifade etmek için çeşitli terimler kullanmış olsalar da, bu analizlerdeki ortak konu iktidarı yalnızca güç olarak değil, ancak belirli bir tür tahakküm ilişkisi, yani haksız veya gayri meşru bir ilişki olarak anlamlandırmaktır.

Allen (2016), bir tahakküm olarak iktidar anlayışının fenomenolojik, radikal, sosyalist, post-yapısalcı ve analitik feminizm türevleri olduğunu örnekleriyle birlikte uzunca açıklar. Ancak bu türevleri ayrıntılarıyla ele almak bu tez çalışması için gerekli görülmemektedir.

Bir güçlendirme olarak iktidar/güç anlayışı, iktidarı devir, tahakküm veya kontrol olarak kavramanın örtülü olarak maskulin (erkeksil) olduğunu kabul eder ve bu maskulin çağrışımlarından kaçınmak için, birçok feminist, gücün bir kapasite veya yetenek, özellikle de kendini ve başkalarını güçlendirme veya dönüştürme kapasitesi olarak yeniden kavraması gereğini savunur. Örneğin, anneler ve bakıcılar olarak kadınların benzersiz deneyimlerini iktidara yeni bakış açılarının temeli olarak gören Held'e göre, “doğurma, yetiştirme ve güçlendirme kapasitesi, şimdi güç, güçlendirme ve büyümeye hâkim olanlardan daha yeni ve daha insânî gelecek vaat eden anlayışların temeli olabilir” (Held 1993, 137'den aktaran Allen, 2006). Held'in görüşüne göre, toplumun ve politikanın feminist bir analizi, kendini ve başkalarını dönüştürme ve güçlendirme kapasitesi olarak farklı bir iktidar/güç anlayışına yol açar. Benzer şekilde 1980'lerde ve 1990'larda, gücü daha az maskulin yollarla yeniden tanımlama çabalarına destek veren Nancy Hartsock'a (1983: 253) göre;

Kadınların hâkimiyet olarak değil, kapasite olarak güce vurguları, güce bir bütün olarak topluluğun kapasitesi olarak vurgu yapmaları, kadınların bağlantı ve ilişki deneyimlerinin güç anlayışı için sonuçları olduğu ve daha özgürleştirici bir anlayış için kaynaklar bulundurabileceği anlamına gelir (aktaran Karlberg, 2005: 6).

Görüldüğü üzere farklı kuramsal eğilimlere sahip bir gelenek olan feminizmin ortak vurgusu ataerkil kültüre dayalı erkek egemenliğidir. Marksizm burjuva egemenliğini yıkılması gerek bir hedef olarak görürken feminizm bu erkek egemenliğini hedef alır. Marksizm sınıf bilincini öne çıkarırken feminizm aynı şeyi feminist bilinci için yapar.

Otorite ve İktidara Sosyolojik Yaklaşımlar

Yukarıdaki kuramsal yaklaşımlar zaman zaman otorite ve iktidar üzerine sosyolojik değer taşıyan analizler yapsalar da genel olarak normatif bir karakter taşımaktadırlar. Diğer bir ifadeyle bu yaklaşımlar otorite ve iktidarın ne olduğundan daha çok ne olması ya da olmaması gerektiğine odaklanmaktadır. Hobbes'a göre otorite mutlak güce sahip olmalı ve itaat edilmelidir, liberaller

göre otorite sınırlı bir güce sahip olmalı, otoritesinin sınırları dâhilindeki birey özgürlüklerine saygılı mâkul emirlerine itaat edilmeli, anarşizme göre her türlü (hiyerarşik) otorite reddedilmeli, Marksizme göre komünist toplum düzenine geçilebilmesi için devrim yapılarak kapitalizmin egemenliğine son verecek proleterya diktatörlüğü kurulmalı, feminizme göre toplumsal cinsiyet eşitliğinin önündeki tüm kültürel ve siyasal yapılar yıkılmalıdır.

Bu yaklaşımlardan farklı olarak, sosyolojik otorite ve iktidar yaklaşımlarının ağırlıklı olarak otorite ve iktidar mekanizmalarının değişen tarihsel, toplumsal ve kültürel yapıyla birlikte nasıl dönüştüğüne odaklandıkları söylenebilir. Bu bağlamda geleneksel toplumdan modern topluma geçişte ve daha sonra geç-modern, post-modern, bilgi/ağ toplumu gibi isimlerle anılan yeni toplum düzeninde otorite ve iktidar mekanizmalarının hangi nitelikleri kazandıkları sosyolojik otorite ve iktidar çözümlerinin ana amacı olduğu söylenebilir.

Sosyolojik çözümler bağlamında ilk akla gelen 1950'lere kadar sosyolojiyi domine etmiş bulunan fonksiyonalizmdir. Fonksiyonalizm, hangi sosyal konuyu ele alırsa alsın bir sistem mantığı içinde çözümlerini yapar. Sistem terminolojisinde, karmaşık sistemler, bileşen parçalarının hiçbirini izole etmeden ortaya çıkan özellikleri ile karakterize edilir. Bu ortaya çıkan özellikler, birbirleriyle karmaşık ilişki ağlarında bulunan, karşılıklı etki ve değişim ile karakterize edilen bir sistemin parçalarının veya alt sistemlerinin içsel bağımlılığı ile mümkün olur. Dolayısıyla, karmaşık dinamik sistemler işlevsel birlikler olarak anlaşılabilir. Bu karmaşık dinamik sistemler, bileşen parçalarının veya alt sistemlerinin tek başına gerçekleştiremediği çeşitli işlevleri yerine getirirler. Örneğin, canlı bir organizmanın bileşen organları organizmanın kendini çoğaltma işini tek başlarına yapamazlar ama organizma karmaşık bir sistem olarak bunu yapabilir.

Bu temel öncüllerden hareketle fonksiyonalizm toplumdaki otorite ve iktidar mekanizmalarını toplumsal sistemin bir bütün olarak yerine getirdiği çeşitli fonksiyonlar bağlamında ele alır ve genellikle onaylayıcı bir tutum sergiler. Örneğin, Karlberg'e (2005) göre bütüncül iktidar kavramı çerçevesinde Boulding'in (1990), karşılıklı bağımlılık çağında sosyal ilişkiler hakkında alternatif bir düşünme ve konuşma yöntemi sağlar. Bütünleştirici güç, "örgüt kurma, aileler ve gruplar oluşturma, sadâkate ilham verme, insanları birbirine bağlama, meşrûiyet geliştirme kapasitesi" dir (Boulding, 1990: 25). Boulding'e göre bütünleştirici güç, "işbirliği ve karşılıklılık, arkadaşlık ve kolektif kimlik, bir topluluk duygusunun büyümesi, geleceğin yapıcı imajlarını yaratma ve takip etme yeteneği ve kişinin kendi refahının, başkalarının refahındaki artışla birlikte artacağı inancını temin eder" (Karlberg, 2005: 8). Boulding, fonksiyonel sosyal ve politik sistemlerin ancak bu bütünleştirici güç ilişkilerinin normatif temelleri üzerine inşa edilebileceği sonucuna varır. Karlberg'in (2005: 8) analizine göre "çekişmeli iktidar ilişkilerinin tarihsel varlığını ve hatta bazı sınırlı bağlamlarda gerekliliğini kabul etse de Boulding, çağdaş dünya koşullarının insan ilişkilerinde bütünleştirici gücün öneminin çok daha geniş bir şekilde tanınmasını talep ettiğini savunur."

Sosyolojik otorite ve iktidar çözümlerinde yorumlamacı bilim anlayışıyla tanınan Max Weber'in çok etkili bir yeri olduğu söylenebilir. Weber'in otorite yaklaşımı "kesin olarak sosyolojiktir" (Haugaard, 2017: 2). Gücün genelleştirilmiş bir olgu, otoritenin ise daha özel olarak kurumsallaşmış komuta ile ilgili olduğunu düşünen Weber'e (1978: 53) göre, "güç, sosyal bir ilişki içindeki bir aktörün, bu olasılığın dayandığı temele bakılmaksızın, direnişe rağmen kendi iradesini yerine getirme olasılığıdır". Bu, çatışma içinde fâili vurgulayan ilişki bir güç anlayışıdır. Weber'in 'bu olasılığın dayandığı temel ne olursa olsun' sözleri üç güç kaynağına işaret eder: baskı, disiplin ve otorite.

Otorite ve iktidar (güç)'ün meşrûiyet kaynaklarına özel olarak odaklanan Weber'e göre meşrûiyet inancının alabileceği çeşitli biçimler otorite türlerini tanımlar. Weber meşrûiyeti doğrulamanın dört farklı kaynağından söz eder: yasal rasyonalite, değer rasyonalitesi, geleneksel eylem ve duygusal eylem. Otorite türleri bağlamında ise Weber bu kaynaklara dayanan üç ideal otorite türü olduğunu ileri sürer:

1. *Yasal otorite*: akılcı gerekçelere yani “normatif kuralların yasallığına inanmaya dayanan” otorite. Yasal otorite, bilinen ilkelere uygun olarak idâri ve adli olarak uygulanan bir kurallar sistemine (bürokratik) dayanmaktadır. Bu kuralları uygulayan kişiler yasal prosedürlerle atanır veya seçilir. Bir hiyerarşide, üstler güçlerini sınırlayan kurallara tâbidir ve bir dereceye kadar otorite alt yöneticilere devredilebilir.

2. *Geleneksel otorite*: geleneksel gerekçelere yani “kadim geleneklerin kutsallığı üzerine yerleşik inanca dayalı” otorite. Geleneksel otorite, otoritenin “her zaman var olduğu” için meşrû kabul edildiği bir sisteme dayanır. Ya “doğum” yoluyla ya da geleneksel olarak “güçlü” olarak görülen bir role aktarıldıkları için iktidardaki insanlar genellikle ‘iktidar’dan yararlanırlar. Astın imtiyazları genellikle üstlerindeki hükümdarınkine benzer, sadece ölçeği azalır.

3. *Karizmatik otorite*: karizmatik gerekçelere yani “bir kişinin spesifik ve istisnâi kutsallığına, kahramanlığına veya örnek niteliğindeki karakterine bağlılığa dayalı” otorite (Weber, 1978: 215). Karizmatik otorite, kişisel nitelikleri nedeniyle liderlik etme hakkına sahip olduğunu gösteren bir liderin karizmasına dayanır. Takipçiler, gelenek ve yasal kurallar nedeniyle değil, bu kişisel nitelikler (karizma) nedeniyle önderlik etme hakkına saygı duyarlar.

Elbette bu otorite türleri ideal tiplerdir ve her biri aynı kişide belirli ölçülerde birlikte var olabilir. Endüstri toplumlarında baskın otorite türü yasal otorite olmasına rağmen karizmatik otorite de sıklıkla gözlenebilir. Weber'in yazılarında açık olan şey şudur ki, karizmatik otoriteyi destekleyen gücün kaynağı, takipçileri tarafından bir lidere verilen/atfedilen güçtür. Liderin takipçileri, kolektif ya da bireysel olarak lidere 'şu an için üzerlerinde otoriteyi kullanma yetkisi' vermeye hazır olduğu sürece liderin resmi gücünün bir önemi yoktur. Bir grup takipçi bir lidere kolektif olarak iktidar vermeye karar verdiğinde, grup genellikle liderin grup içindeki otoritesini güçlendirmek için toplu hareket eder.

Sonuç olarak, otorite sahibi (karizmatik) bir lider olmak geleneksel ya da yasal otorite gerektirmez - liderler, insanlar onları takip etmeyi seçtikleri için liderdirler. Bunu yaparken takipçiler lidere grup üzerinde güç kullanması için karizmatik otorite verirler. Karizmatik otoriteyi destekleyen gücün kaynağı, kişinin liderlik yetenekleri tarafından yaratılır. Ancak, geleneksel ve yasal otoriteden farklı olarak, takipçiler özgürce verdiklerini hızla değiştirebilir veya kaldırabilirler; liderin pozisyonu sürekli güçlendirmeye ihtiyaç duyar.

Weber'in otorite ve iktidar üzerine bu yaklaşımları sonraki birçok siyaset bilimci ve sosyolog üzerinde etkili oldu. Weber iktidarı örgüt ve yapıları bağlamında tartışırken, onun iktidar yaklaşımını sürdüren Robert Dahl, iktidar tartışmasını gerçek bir topluluğun sınırları içine yerleştirdi. Bununla birlikte, Dahl'ın en büyük önemi, İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra öne çıkan iktidar elitlerini anlama ilgisinin gelişmesidir. Topluluk iktidar kuramına göre, iktidar bir toplulukta belirli bir somut birey tarafından kullanılırken, diğer bireylerin yapmayı tercih ettiklerini yapmaları engellenir. Güç, ona maruz kalanların, ona sahip olanların özel tercihlerini takip etmelerini sağlamak için kullanılır.

Güç, kendisine tâbî olanların tercihlerinin genişletilmesi de dâhil olmak üzere, başkalarının tercihlerine itaat üretmektir. Bu güne kadar, örgütsel davranışlarla ilgilenen yazarların çoğu Dahl'ın iktidar tanımıyla ilgilidirler - birisinin aksi takdirde yapmayacağı bir şeyi yapmasını sağlama yeteneği olarak güç/iktidar. Weber'i takiben Dahl'ın (1957: 202) iktidar/güç formülasyonu şu formu alır: "A, A'nın B'yi B'nin yapamayacağı bir şey yapmasını sağlayabildiği ölçüde B üzerinde güce sahiptir".

Dahl'ın bu tanımına yanıt olarak, Bachrach ve Baratz (1970) başkaları üzerindeki gücün, bazı insanların veya grupların kendi öz çıkarlarını geliştirmelerini önleyecek şekilde sosyal veya politik bir sistem içinde "önyargıların seferber edilmesini" içeren daha ince biçimlerde de kullanılabileceğini savundular. Onlara göre;

İktidar, A'nın enerjilerini, siyasi sürecin kapsamını yalnızca A'ya nispeten zararsız olan meseleleri kamuoyu ile sınırlamak için sosyal ve politik değerleri ve kurumsal uygulamaları yaratmaya veya güçlendirmeye adanmış durumda da kullanılır. A'nın bunu başardığı ölçüde bu, tüm pratik amaçlar için, B'nin çözümlerinde A'nın tercihler kümesine ciddi zararlar verebilecek her türlü konuyu ön plana çıkarmasını engeller (Bachrach ve Baratz, 1970: 7'den aktaran Karlberg, 2005: 3).

Dahl'ın Weber çizgisinde düşünmesine karşılık Marksist yaklaşımı takip eden Lukes önceki iki formülasyonu da basit bulur. Lukes'e göre, başkaları üzerindeki güç, kendi çıkarlarını belirleme veya tanımalarını engelleyerek de kullanılabilir. Başka bir deyişle, Marx ve Engels'in 'yanlış bilinç' olarak adlandırdığı şeyi geliştirerek veya Gramsci'nin 'kültürel hegemonya' olarak adlandırdığı şeyi uygulayarak güç başkaları üzerinde kullanılabilir. Lukes (1974: 23'dan aktaran Karlberg, 2005: 3) bu düşünceyi şöyle açıklar:

A, yapmak istemediği şeyi yapmasını sağlayarak B üzerinde güç kullanabilir, ama aynı zamanda kendi isteklerini etkileyerek, şekillendirerek veya belirleyerek onun üzerinde güç kullanır. Gerçekten de, başkasının ya da başkalarının sahip olmalarını istedikleri arzulara sahip olmalarını sağlamak, yani düşüncelerini ve arzularını kontrol ederek uyumluluklarını güvence altına almak, yüce güç kullanımı değil midir?

Lukes (1987), iktidar kavramının tartışmalı doğasına ilişkin olarak iktidarı nasıl kavramsallaştırdığımızın iktidar çalışmalarına dâhil ettiğimiz politik ve kuramsal çıkarlar tarafından şekillendirildiği görüşünü ileri sürer. Örneğin, demokratik kuramcılar iktidarı incelerken sosyal hareket kuramcıları veya eleştirel ırk kuramcıları ya da postkolonyal kuramcılardan daha farklı şeylerle ilgilenirler. Bu görüşe göre, iktidarın belirli bir kavramsallaştırılması, konuşlandırıldığı belirli disiplin veya kuramsal bağlama bağlı olarak az-çok yararlı olabilir. Yararlılık ise "teorisyenlerin kendileri için belirlediği görevi ne kadar iyi başardıkları"na göre değerlendirilir (Haugaard, 2010: 426).

Lukes, iktidar kavramının esasen tartışmalı doğası için radikal bir açıklama önermektedir: iktidar anlayışlarımız, ona göre, bizzat iktidar ilişkileri tarafından şekillendirilir. Lukes bu hususla ilgili şunları yazar: "İktidar hakkında nasıl düşündüğümüz, iktidar yapılarını ve ilişkilerini yeniden üretmeye ve güçlendirmeye hizmet edebilir ya da alternatif olarak onlara meydan okuyabilir ve altüst edebilir. İşlevlerinin devam etmesine katkıda bulunabilir veya gözden irak tutularak etkinliği artırılan çalışma ilkelerinin maskesini kaldırabilir. Durum böyle olunca, kavramsal ve metodolojik sorular kaçınılmaz olarak politiktir..." (Lukes, 2005: 63). Lukes'un bu düşüncesine paralel olarak birçok

feminist de “[aktör] üzerinde güç” (power over) şeklindeki etkili iktidar anlayışının kendisinin bir erkek egemenliğinin ürünü olduğu iddiasını savunur.

Weber-Dahl- Bachrach ve Baratz-Lukes çizgisinden oldukça farklı bir otorite anlayışı Arendt (2012) tarafından sunulur. Arendt’in söz konusu çizgiden ayrıştığı en önemli husus otoritenin ne cebre ne iknaya ve argümana dayanmadığı yönündeki düşüncesidir. “Modern dünyada artık ‘otorite’ diye bir şeyin varlığından söz edemeyeceğimiz” kadar “durmadan genişleyen ve derinleşen bir otorite bunalımından” söz eden Arendt, (2012: 127), otorite, iktidar ve şiddet arasında ayrımlar gözetir. “Otorite her zaman kendisine itaat edilmesini istediği için, genellikle belli iktidar ya da şiddet biçimleriyle karıştırılmaktadır” diye yazan Arendt’a göre “otorite dışardan zorlayıcı araçlar kullanılmasını men eder; zorun geçerli olduğu yerde, otorite de iflas etmiş demektir. Öte yandan otorite, eşitliği varsayan ve bir temellendirme süreci içinde işleyen iknaya da benzemez. Argümanlara başvurulduğu yerde, otorite askıya alınmış demektir (2012: 129). Dolayısıyla otoritenin özünün kökü geçmişe dayanan saygı olduğunu düşünen Arendt’a göre “otorite, dünyaya insanların ölümlü olmaktan dolayı ihtiyaç duydukları kalıcılığı ve sürekliliği kazandırmıştır. Otoritenin yitirilmesinin, dünyanın temellerini yitirmesinden farkı yoktur ve o andan itibaren dünya gerçekten de sanki her an her şeyin başka bir şey haline geldiği bir evrende yaşıyor gibi durmadan şekil değiştirmeye, başkalaşmaya başlamıştır” (Arendt, 2012: 132).

Bu düşünceler doğrultusunda otoritenin tarihsel köklerini ve dönüşümünü anlamaya çalışan Arendt, antik Yunan ve Roma devletlerinde otorite/iktidar ilişkilerine ve Platon ve öğrencisi Aristoteles’in siyaset felsefelerini uzunca analiz eder. Bu çerçevede otoritenin doğuş kaynaklarına odaklanan Arendt, otorite ile kentsel hayatın kurucu babaları arasında bir ilişki kurar. “Otorite sahibi olanlar; yaşlılar, Senato, ya da soyları her şeye kaynaklık eden temeli atmış olanlardan, bu nedenle Romalıların *maiores*, "atalar" dedikleri kimselerden indiği ve onlara intikal (gelenek) ettiği için otorite elde etmiş olan *patres*’tir (babalar). Yaşayanların otoriteleri, ... artık yaşayanlar arasında bulunmayan kurucuların otoritesine (*auctores imperii Romani conditoresque*) dayanır ve bu yüzden türevseldir. İktidarın (*potestas*) tersine otoritenin kökleri geçmiştir, ama bu geçmiş de kentin günlük yaşamında kendini en az yaşayanların gücü, kudreti kadar hissettirir” (Arendt, 2012: 167-168).

Otorite sahiplerinin en göze çarpan özellikleri olarak güç sahibi olmamalarına vurgu yapan Arendt, (2012: 168) yaptığı tarihsel analizde Kilisenin, Roma’nın siyasi ve manevi mirasını üstlenerek kendisini Roma düşüncesine uydurduğunu ve otorite ile iktidar arasında Romalıların yaptığı ayrımı benimsediğini, iktidarı bu dünyanın prenslerine bırakarak, eskiden Senato’nun sahip olduğu otoriteyi kendisinin sahiplendiğini ileri sürer (Arendt, 2012: 172-174). Sözü yaşadığı döneme getiren Arendt’e göre, günümüzde her şey değişmiştir. 20. yüzyılın başından itibaren "bütün geleneksel otoritelerin az çok genel, az çok dramatik çöküşü" yaşanmıştır.

Arendt’in otorite ve iktidarı tarihsel çözümleme yaklaşımı farklı düzey ve kapsamlarda Russell (1990) ve Mann (2012) tarafından da sürdürülür. Tıpkı Arendt gibi örneğin Mann (2012) da otoritenin gelişim ve dönüşümünde “ideolojik iktidarın en açık örnekleri” olarak dinlerin rolüne odaklanır (s. 35) ve “dinler, önceki makro-iktidar yapılarıyla anlaşmak ve onların kolaylıklarından faydalanmak zorundaydı” (s. 425) tespitini yapar. Arendt’in tarihsel otorite ve iktidar çözümlenmeleri Batı uygarlığına odaklanırken Mann diğer uygarlıklara (Budizm, Hinduizm, İslam) da yönelir. Modern çağda otoritenin bunalımından söz eden Arendt’a benzer olarak Mendel (2005) de “otoritenin kriz içinde” olduğunu söyleyerek onu destekler ve aile, okul, devlet vb. toplumsal alanlarda karşılaşılan aşikâr sorunların kökeninde bu krizin yattığını ileri sürer (s. 11-13).

Doğrudan otorite üzerine önemli sosyolojik tespitler yapan bir başka isim Richard Sennett'dir. Sennett (2011), otorite tartışmasında aslında onun temeli olarak gördüğü bazı duyguları, bu duyguların toplumsal yapısını sorgulamayı ve modern toplumda farklı türde duyguların nasıl farklı biçimde oluştuğunu incelemeyi amaçlar. Ona göre otorite, kardeşlik, yalnızlık ve ritüel, dört farklı toplumsal duygudur.

Her şeyden önce Sennett, 'güçleri eşit olmayan insanlar arasında bir bağ' olarak gördüğü otoriteyi anarşizmin yaptığı gibi mutlak bir reddedişin doğru olmadığını düşünmektedir. Ona göre bu, dayanışmayı –ve aslen toplumsallaşmayı- imkânsız kılacak bir girişim olur. Sennett, emir-komuta zincirinin irâdî bir eşitsizlikle sağlandığını belirtmekle birlikte, bu eşitsizliğin güçsüz olana zarar vermemeyi gözeterek zararsız hale getirilebileceğini ifade etmektedir.

Sennett'in yaklaşımını önemli kılan husus, modernliğin otoriteyi olumsuz bir içerikle toplumsallaşmamıza sokan karakterini eleştirmesinde yatmaktadır. O, otoritenin, yükümlülük ve birarada yaşama bağlamındaki toplumsal etkileşimi sağlayıcı, toplumsallaşmayı düzenleyici karakterine vurgu yapmaktadır. Bunun için refah devleti reformları çerçevesinde bağımlılarla kurumlar arasındaki iletişim dilini sağaltacak öneriler sunmaktadır. Bu çerçevede o, iki tarafın otorite, saygı, eşitsizlik, muhtaçlık olguları arasında şekillenen etkileşimini modernlik ve kapitalizmle ilişkilendiren bir analize tâbî tutmaktadır. Nitekim ona göre modern sanayi toplumlarında kişisel otorite biçimleri sevgisizlik örneği gösterirler. Bunlar ikiye ayrılır, biri sevgisiz otoritedir, kişisel özerkliğin otoritesi, diğeri paternalizm, sahte sevgiye dayalı otorite. Bu iki otorite kutbunun çevresinde, itaatsiz bağımlılık, yok oluş fantezileri ve idealleştirilmiş ikâme davranışlar gözlenir.

Weber'in aksine, Sennett otoritenin toplumun gözünde meşrû olması gerekmediğini savunuyor. Sennett için otorite bir dizi niteliklerle ilişkilidir: "güvence, üstün yargı, disiplin uygulama yeteneği, korkuya ilham verme kapasitesi" (Sennett, 2011: 18). Her şeyden önce iktidar güçlülük imgesine sahiptir, "bir kişinin diğerinin irâdesine hâkim olan irâdesidir" (Sennett, 2011: 170). Sennett'e göre, "otorite" hem insanlar arasında bir "duygusal bağlantı" ve aynı zamanda insanlar üzerinde bir "kısıtlama" dır. Bu bağlar "kişisel" değil, "zamansız" olarak görülür. Duygusal bağlar genellikle insanları kendi kişisel veya mâlî yararlarına rağmen birbirine bağlar. Her ne kadar bir otorite altında olma arzusu vazgeçilmez olarak görülse de insanlar otoritenin özgürlüklerimize verebileceği zarardan da korkarlar. Dahası, duygusal otorite bağları doğada nadiren sarsılmazdır.

Otoritenin kontrolüne tabi olan insanların gözünde otoritenin meşrûiyet üzerine inşâ edildiğine inanan Weber'in aksine Sennett, 'meşrû olduğuna inanmadığımız güçlü figürlere ilgi duyduğumuzu' düşünür (2011: 26). Freudyen bir bakış açısından hareketle Sennett, kararlı bir otoritenin sağlayabileceği konfor ve duygusal tatmin için psikolojik bir ihtiyacımız olduğunu kabul eder. Sennett, insanların otoriteye karşı koymak için kullandığı, ancak aynı anda otoriteye bağlı olmamıza ve o otorite tarafından kullanılmamıza izin veren bir dizi 'ret bağı' ana hatlarıyla belirtir. Böyle üç 'ret bağı' vardır.

İlk "ret bağı" "itaatsiz bağımlılık"tır. Bu, insanların otoriteye 'karşı' değil, otoritesi 'içinde' isyan ettiği bir durumdur. Bununla Sennett, bireylerin otoritenin kendileri hakkında birey olarak ne düşündüklerine takıntılı hale gelmesini kasteder. Böyle bir isyan genellikle bir tanınma girişimi olur. Ona göre, bireyler otorite tarafından tanınma gereksinimi duyarlar. Bu nedenle, Sennett'e göre isyan, otorite tarafından belirlenen şartlar ve koşullar dâhilinde gerçekleşir ve bu nedenle otoritenin duygusal kontrolü pekişir. Diğer bir ifadeyle, insanlar genellikle otorite tarafından tanınma çabası içinde otorite içinde isyan ederler. Otorite, bireye tanınma vererek onun özgüvenini artıracak bir konumdur. Eğer

otorite tanınma vermeyi reddederse, otorite altındakileri kısıtlayan duygusal bağlar daha da pekişir, çünkü tanınma ihtiyacı arttıkça, daha uzun süre reddedilir.

Sennett'e göre ikinci ret bağı "idealize edilmiş ikâme"dir. Burada otorite olumsuz bir model olarak hizmet eder; otorite ne yaparsa yapsın tam tersi istediğimiz şeydir. Bu durumda, otorite aynı zamanda önemli bir referans noktası olarak hizmet eder ve buna bağımlı hale geliriz. Otorite ile bağlantımızı kaybetme korkusu taşırız, çünkü o olmadan demirleyeceğimiz bir limanımız kalmaz. Bireyler, otoritenin sağlayabileceği herhangi bir dayanakla kendilerini güvende tutarlar.

Son olarak, insanlar otoriteye ilişkin 'ortadan kaybolma fantazisi' taşıyabilirler. Sennett, ortadan kaybolma fantezisini bir tür "çocuksu şüphecilik" olarak tanımlar; buna göre "yalnızca sorumlu insanlar ortadan kaybolursa her şey yoluna girer" (2011: 39). Bununla birlikte, aynı zamanda, otorite varlığını hissettirmese, hiçbir şey olmayacağına dair bir korku vardır: "Otorite figüründen korkulur, ancak özne, onun çekip gitmesinden daha fazla korkar" (Sennett, 2011: 40).

Otoritenin 'benlik' üzerindeki etkileri hakkında da önemli tespitler sunan Sennett, otoriteye yanıt olarak, 'dış benlik' ile 'iç benlik' arasında bir ayrım olduğunu öne sürer. 'Dış benlik' günlük hayatımızda başkalarına sunduğumuz benliktir; öğretmen veya öğrenci gibi oynadığımız çeşitli rollerden oluşan kamusal benliğimizdir. 'İç benlik' en içteki düşünce ve duygularımızın kendisidir. "Dış benlik", otoritenin kurallarına sorgulamadan uymaktadır, ancak "iç benlik", "dış benliğin" ne yaptığını kabul etmemektedir. Bu, otoriteye itaat eden sanki ben değilmişim gibi kalıcı bir pasiflik ve kayıtsızlık hissine yol açar.

Yukarıda ana argümanlarıyla özetlenen sosyolojik yaklaşımların, her ne kadar ayrışan yanları bulunsa da ortak bir yönleri de vardır. Sözü edilen sosyolojik çözümler otorite ve iktidarı genellikle çoğunluğun tek bir birey ya da bir azınlıkla kurduğu ilişkiyi yansıtır. Diğer bir deyişle bu yaklaşımlar otorite/iktidar üzerine merkeziyetçi bir çözümlenme sunma eğilimi gösterirler. Bu eğilimin karşısında ise post-yapısalcıların yer aldığı söylenebilir. Bu bağlamda otoriteden daha ziyade iktidar kavramı üzerine odaklanan Foucault'nun çözümlenmeleri özellikle dikkat çekicidir.

Foucault'ya göre, iktidar artık devlet kurumuyla ya da aslında herhangi bir kurumla sınırlanamaz. Ona göre "İktidar, toplumsal şebekenin başından sonuna birçok yerin içinden geçen çokdeğerlikli (polyvalent) bir güçtür" (Newman, 2006: 133). Diğer bir deyişle, Foucault (1980) iktidarı, tüm toplumsal gruplara nüfuz eden ve tüm sosyal grupları karşılıklı etki ağı içinde birbirine bağlayan ilişkisel bir güç olarak anlar. İlişkisel bir güç olarak iktidar, söylemler ve gerçekler üreterek, disiplin ve düzeni empoze ederek ve insan arzularını ve öznelliklerini şekillendirerek toplumsal örgütlenmeyi ve hiyerarşiyi inşâ eder. Bu bağlamda Foucault, gücü eşzamanlı olarak üretken ve baskıcı olarak görüyor: bir sosyal beden, her zaman baskıcı tezahürlerine rağmen onsuz çalışamaz.

Bu bakış adem-i merkeziyetçi bir iktidar anlayışını doğurur. Dolayısıyla Foucault'ya göre, "iktidar her yeredir; her şeyi kapsadığından değil, her yerden geldiğinden dolayı her yeredir." İktidar, Foucault'ya göre, bir kurumun işlevi değildir; tersine kurum, iktidarın bir işlevi ya da bir sonucudur. İktidar kurumlar aracılığıyla akar, onlardan doğmaz. (Newman, 2006: 133). Her yana yayılmış olan bir iktidara karşı direnmek pek mümkün görünmez. Nitekim Foucault direnişe inanmaz, çünkü sosyal ilişkileri etkileme ve değiştirme yeteneğine sahip özerk bir öznenin merkeziliğini reddeder. Foucault yerel çabalarla sosyal değişimi sağlama şansının olduğuna da inanmaz. Ona göre, insan ajansı değil, iktidar diğer tüm ilişkileri motive eden merkezi faktördür. O yüzden Foucault iktidar ilişkilerinin asla bütünüyle alt edilemeyeceğini savunur ve önemli herhangi bir

öneri sunmaz: “bütün umabileceğimiz, iktidar ilişkilerinin -mücadele ve direniş yoluyla- daha az baskıcı yollardan yeniden düzenlenmesidir” (Newman, 2006: 135-136). Bu karamsar bakış Foucault’yu iktidarın kendisine yönelik direnci de ürettiğini düşünmeye sevk eder. Başka bir deyişle, iktidara karşı direniş, mücadele araçlarını ve hatta gerçek toplumsal konumunu mevcut iktidar biçiminden alır. Sonuç olarak, başarılı bir iktidar egzersizi, belirli direniş biçimlerinin, bu direnişe karşı araçların etkili bir şekilde seferber edilmesinden daha az olmamak anlamına gelir. Bunun bir başka önemli anlamı daha vardır: mevcut güç ilişkileri tarafından teşvik edilen dirençler ve bireysel formlar, diğer belki de daha tehlikeli ve yıkıcı direniş biçimlerinin ortaya çıkmasını önlemek için koşullar yaratır.

Görülüyor ki farklı önerilere sahip olsalar da anarşizm ve Marksizm iktidar karşısında nispeten daha iyimser bir tutuma sahiplerken Foucault'nun yaklaşımı oldukça karamsardır. Paradoksal olarak Foucault iktidara direncin neredeyse olanaksızlığını savunarak iktidarın hoşnut kalacağı bir teslimiyet ruhuna öncülük etmektedir.

Foucault'nun muhtemelen en önemli görüşlerinden birisi, Nietzsche'yi izleyerek, iktidar ile bilgi arasında kurduğu bağlantıya ilişkindir. Ona göre bu ikisi birbirinden ayrı düşünülemez hatta iktidar bilgiyi belirler. Foucault, iktidarla ilgili bu yaklaşımını hapisane, hastane, cinsellik gibi çeşitli alanlara ilişkin incelemeleriyle desteklemiştir. Örneğin, *Hapishanenin Doğuşu* (2000) adlı kitabında, Foucault, mahkumlara işkence yapma pratikleri yerine hapisane kurallarıyla yakın gözetim altına alınmalarının sağlandığı 1757-1830 arasındaki dönemi tartışır. Foucault, bu değişikliği, genel olarak düşünüldüğü gibi, cezalandırmanın insancillaştırılması olarak değil, daha doğru bir güç ekonomisi olarak yorumlar. Değişimin anlamı, disiplin gücü adını verdiği yeni bir teknolojinin geliştirilmesi ve uygulanmasıdır. İşkenceden kurallara geçiş, Foucault'ya göre, fiziksel cezadan ruhun ve iradenin psikişik cezalandırılmasına geçiş anlamına gelmektedir.

Foucault, benzer şekilde, *Cinselliğin Tarihi*'nde (2017), özsel ve doğal bir şey olduğu varsayılan cinselliğin gerçekte temelde iktidar ve tahakkümle sarılı söylemler ve pratikler tarafından oluşturulduğunu göstermiştir. Foucault özellikle cinsellik ve genel olarak insan vücuduyla ilgili endişeleri, iktidar ilişkileri için özellikle yoğun bir aktarım noktası olarak tanımlar. Tıp, ona göre, cinsellik biliminden ziyade cinsellik ahlakı ile ilgilidir. Foucault psikoloji ve psikiyatri ile birlikte tıbbi, onlardan önce gelen dini itirafların bilimsel kılık değiştirmelerinin yansımaları olarak görür. Tıp, cinsellik hakkındaki gerçeği araştırmak için bir araç olmaktan çok bir gözetim kaynağıdır. 18. yüzyıldan önce toplum ölümü kontrol etmenin yollarını aradıysa, o zamandan beri hayatı ve özellikle cinsiyeti kontrol etmekle ilgileniyordu. Biyo-güç iki şekilde gerçekleşti: 1. İnsan vücudunu (ve cinselliğini) disipline etmeyi amaçlayan anatomo-politika. 2. Nüfus artışı, sağlık, yaşam beklentisi ve benzerlerini kontrol etmeyi ve düzenlemeyi amaçlayan biyo-politika. Her iki durumda da cinsellik merkeziydi ve toplum yaşamı politik bir nesne olarak görmeye geldi. Seks ruhtan daha önemli ve neredeyse yaşamın kendisi kadar önemli hale geldi.

Foucault'ya göre iktidar, bir meta, konum, ödül ya da komplo değildir. O, politik teknolojilerin harekete geçirilmesidir ve sosyal bedenle eşzamanlıdır. İktidar sadece toplumsal yaşamın belirli alanlarında faaliyet göstermekle kalmaz, aynı zamanda günlük yaşamda da ortaya çıkar. İktidar, insan bedeni gibi en özel alanlar da dâhil olmak üzere her tür ve büyüklükte meydana gelir. Özetle Foucault'ya göre iktidar, kişisel olmayan, yaygın, rasyonel ve anonim olma ve aynı zamanda her şeye dâhil olma eğilimindedir - sosyal yaşamın mümkün olduğunca çok boyutunu kapsar.

SONUÇ

Yukarıdaki kavramsal ve kuramsal inceleme otoriteyle ilgili ana sorunları ve soruları ortaya koymaktadır. Bu sorular ve sorunlara ilişkin farklı kuram(cı)ların yaklaşımları Tablo 1’de karşılaştırmalı olarak özetlenmiştir.

Her şeyden önce otorite kavramı iktidar ve meşruiyetle belli bir ilişki içinde görünmektedir. Kimi kuramcılar otoritenin meşruiyet ilkesine dayanmasını gerekli görürken kimileri bunun zorunlu olmadığı görüşündedir. Kimileri otoriteyi iktidar ile birlikte ve onunla eşanlamlı kullanırken kimileri bu ikisini titizlikle ayırma gereği duymaktadır. Bununla birlikte genel eğilim, otoritenin cebir ve ikna (manipülasyon) gücünden farklı olduğu, geçmişten gelen bir saygı duygusuna ve/veya toplumsal rızaya dayandığı yönündedir.

İkinci olarak otorite ile özgürlük ve otonomi arasındaki ilişki önemli bir ayrışma noktası olarak belirlemektedir. Bazı kuram(cı)lar otorite ile özgürlük arasında kesin bir bağdaşmazlık görürlerken bazıları bu ikisinin zıtlık ilişkisi içinde olmak zorunda olmadığını düşünmektedirler.

Üçüncü olarak otoritenin itaati talep ettiği yönünde genel bir anlayış mevcut görülmektedir ve bu kapsamda öznelerin otoriteye neden itaati kabul ettikleri önemli bir tartışma alanı olarak belirlemektedir. Bu hususta bir kısım kuram(cı)lar gerçek veya hipotetik bir toplumsal sözleşme çerçevesinde insan doğasındaki egoizmi frenlemek, ortak iyiliği temin etmek, yaşam, özgürlük ve mülkiyet haklarını sağlama almak gibi nedenlerle bir kısım özgürlüklerinden feragat ederek siyasal otoriteyi (devleti) yarattığını kabul etmektedirler. Diğer bir kısım kuram(cı)lar toplumu bir arada tutan ortak normları ve değerleri kurarak bireylere sosyal kimlik ve kökleşmiş olma duygusu vermesi gibi bireysel ve toplumsal faydalarından dolayı otoriteye itaat edildiğini düşünmektedirler. Yine bir kısım kuram(cı)lar otoriteye itaati rasyonel nedenlerle ilişkilendirirken bir kısmı da bunun duygusal bağlarla ilgili olduğunu ileri sürer.

Otoriteye ve/veya iktidara itaatin kapsamı da ayrı bir tartışma konusu olarak belirlemektedir. Bir kısım kuram(cı)lar (özgürlükle bağdaşmazlığından dolayı) her türlü otorite ve/veya iktidara itaatsizliği savunurken bunun karşısında bazıları mutlak itaati bazıları da ilgili otorite alanıyla ve meşruiyet dairesinde kaldığı sürece sınırlı bir itaati savunur görünmektedir.

Öte yandan önemli bir tartışma otorite/iktidar ilişkilerinin ne tür sonuçlar doğurduğu üzerine odaklanmaktadır. Bir kısım kuram(cı)lar otorite/iktidar ilişkilerinin zorunlu olarak tahakküm, eşitsizlik, çatışma ve baskı yarattığını savunurken (ve dolayısıyla buna karşı direnci öngörürken) bir kısmı da bunun zorunlu bir ilişki olmadığını düşünme eğilimindedir.

Bu tartışmayla ilişkili olarak otoriteye ve/veya iktidara direnmenin mümkün olup olmadığı sorusu da bir başka sorun alanı olarak belirlemektedir. Genel eğilim bunun mümkün - hatta bazılarında göre gerekli- olduğu yönündedir. Ancak birkaç kuramcı bu hususta karamsar ve olumsuz görüşler savunmaktadır.

Bir başka tartışma konusu otoritenin ve/veya iktidarın muhatabı olan özneler üzerinde nasıl etki sağladığıyla ilgili görünmektedir. Bu hususta en klasik yaklaşım otoritenin özneleri üzerinde cebri güç kullanmasıdır. Ancak daha sofistike yaklaşımlar otoritenin ve/veya iktidarın öznelerin duygu ve düşünceleri üzerindeki manipülatif/ideolojik etkisine vurgu yapmaktadırlar.

Bunların yanı sıra, otoritenin ve/veya iktidarın dağılımı hususunda da önemli ayrılıklar gözlenmektedir. Genel eğilim azınlığın çoğunluk üzerinde otorite/iktidar sahibi olduğu yönüyle bir kısım kuram(cı)lar iktidarın tüm toplumsal gruplara ve alanlara dağılmış olduğu görüşündedir.

Diğer bir deyişle bir kısım merkezi bir otorite/iktidar anlayışı sergilerken diğer bir kısım adem-i merkeziyetçi (decentralized) bir otorite/iktidar anlayışı ortaya koymaktadır.

Dikkat çeken önemli bir sorun alanı ise otorite ve/veya iktidarın işleyiş sürecinin doğasına ilişkindir. Otorite/iktidar statik bir etki alanı mıdır yoksa dinamik bir alan mıdır? Otorite ve/veya iktidarın muhatabı olan öznelerle ilişkisi tek yönlü (yukarıdan aşağıya) bir ilişki midir yoksa karşılıklı devam eden süreçler veya etkileşimlerle mi oluşmaktadır? Tahmin edilebileceği üzere bu hususta da iki karşıt görüş mevcuttur.

Otorite ve/veya iktidarın işleyiş süreciyle ilgili tartışmaların bir başka boyutu da otorite ve/veya iktidarın elde edilebilir bir şey mi yoksa kullanılan bir şey mi olduğudur. Bu bağlamda bazı kuram(cı)lar otoriteyi verili bir yetki olarak görürken bazıları da onu bir kapasite veya yetenek olarak görür.

Belirtilen bu sorun ve sorular hakkındaki görüşlerimiz bireysel ve sosyal yaşantımızı nasıl düzenleyeceğimizi, otorite/iktidarla nasıl bir ilişki kuracağımızı, nasıl bir dünya inşa edeceğimizi veya bizi çevreleyen yerleşik dünya düzeninde tutum ve davranışlarımızın hangi yöne evrileceğini belirleme gücüne sahiptir. Bu sorun ve sorulara ilişkin belirgin görüş ve tutumlarımızın oluşması aynı zamanda fâillik durumumuzu da etkileyebilir. Diğer bir deyişle konuya ilişkin tutarlı ve kararlı tutum ve görüşler geliştirmemiz sadece ilişkilerimizin sağlıklı bir zemine oturmasını sağlamakla kalmaz aynı zamanda sosyal ve siyasal hayatta edilgen birer nesne olmaktan çıkıp aktif özneler olarak rol almamızı ve belki tarihe etki etmemizi de sağlayabilir.

Otorite/iktidara ilişkin görüş ve tutumların bu olası etkileri bireyler için olduğu kadar, sosyal ve siyasal hareketler, dinî hareket ve âdiyetler ve diğer kolektif kimlikler, gruplar için de geçerlidir. İnsanlık tarihinde ortaya çıkan ve tarihte iz bırakan tüm sosyal, siyasal, dinî hareket ve cemaatlerin otorite/iktidar hakkında açık veya örtük olarak bu sorunları sorgulayıp yeni baştan yanıtlar verdikleri ya da verili yanıtları yeniden yorumladıkları söylenebilir. Elbette bu yeniden sorgulama ve yeni yanıtlar arama süreçlerinin boşlukta yer almadığını, salt entelektüel bir merakın ürünü olmadıklarını teslim etmek gerekir. Aksine sosyal ve tarihsel koşullardaki önemli değişimlerin bireysel ve kolektif kimlikler, çıkarlar, değerler ve yaşam standartları üzerinde yarattığı etkilerin bu yeniden sorgulama ve yeniden anlamlandırma süreçleri için temel motivasyonu sağladığı kabul edilmelidir.

Tablo 1: Otorite/İktidar Anlayışları Karşılaştırması

Önermeler	Normatif Kuramlar						Sosyolojik Kuram(cı)lar					
	Otoriterizm	Anarşizm	Liberalizm	Marksizm	Feminizm	Fonksiyonalizm	Weber	Dahl	Lukes	Arendt	Foucault	Sennett
Merkezi otorite/iktidar anlayışı	√		√	√		√	√	√	√	√		√
Ademi-i merkeziyetçi otorite/iktidar anlayışı		√			E/H						√	
İktidar baskı ve kuralla bağlantılıdır.	√	√	√	√	√		√	√	√		√	√
İktidar üretken ve gelişmeyi mümkün kılan iyi/faydalı bir şeydir.	√					√	√			√		√
Otorite/iktidar şeytani bir kötülüktür.		√			√						√	
Otorite/iktidar sosyal hayatın zorunlu bir gereğidir.	√					√	√			√		√
Otorite/iktidara direnmek mümkündür.		√	√	√	√							
Otorite/iktidara direnmek mümkün değildir.											√	√
Otorite/İktidar her şeyden önce, itaat ile ilgilidir.	√					√				√		
Otorite/İktidar hem direnç hem de itaattir.												√
Otorite/İktidar çatışma içerir.		√		√	√						√	
Otorite/İktidar çatışmayı içermez.	√		√			√				√		
Otorite/İktidar genellikle çatışmayı içerir, ama zorunlu değildir.												√
İktidar bireye aittir.												√
İktidar sadece kolektife aittir.												

İktidar kimseye atfedilemez, sosyal sistemlerin kalitesidir.

Otorite/İktidar edinilebilir.

√

√

√

√

√

√

√

İktidar yalnızca kullanılabilir.

√

√

KAYNAKÇA

- Adorno, TH. – Frankel-Brunswick, E. – Levinson, D. J. – Sanford, N. R. (1950). *Authoritarian Personality*. New York: Harper and Row.
- Allen, A. (1999). *The Power of Feminist Theory: Domination, Resistance, Solidarity*, Boulder, CO: Westview Press.
- Allen, A. (2016), "Feminist Perspectives on Power", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2016 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2016/entries/feminist-power/>>.
- Arendt, H. (1969). *On Violence*. San Diego: A Harvest Book.
- Arendt, H. (1956). "Authority in the Twentieth Century", *The Review of Politics*, Vol. 18, No. 4 (Oct., 1956), pp. 403-417.
- Arendt, H. (2012). *Geçmişle Gelecek Arasında*, Çev: Bahadır Sina Şener, İletişim Yayınları, 4. Baskı, İstanbul.
- Bachrach, P. & Baratz, M. (1970). *Power and Poverty, Theory and Practice*. New York: Oxford University Press.
- Bakunin, M. (1950). *Marxism, Freedom and the State*. London: Freedom Press.
- Bochenski, J. M. (2015). *Otorite Nedir? Otorite Mantığına Giriş*, Çev. Hilal Görgün, Küre Yayınları, 1. Basım, İstanbul.
- Boulding, K. E. (1990). *Three Faces of Power*. Newbury Park: Sage Publications International Educational and Professional Publisher.
- Çetin, H. (2006). "İktidar ve Meşrûiyet" İç. Mümtaz'er Türköne (ed.). *Siyaset*. Ankara: Lotus yay. 4. Baskı.
- Dahl, R. A. (1957). "The concept of power." *Behavioral Science* 2: 201–215.
- Dahl, R. A. (2002). "Power". In: Haugaard M (ed.) *Power: A Reader*. Manchester: Manchester University Press, 2–25.
- De George, R. T. (1978). "Anarchism and Authority" in J. Roland Pennock, & John W. Chapman, eds., *Anarchism: Nomos XIX*. New York: New York University Press. <http://www.ditext.com/degeorge/authority.html> (erişim: 20 Ocak 2020).
- Emmet, D. (1953). "The Concept of Power." Paper presented at the Proceedings of the Aristotelian Society, London.
- Eze, I. B. & Kabiru U. (2014). "Authority, Power, and Conflict in Organization: Analysis of the Impact of Their Functional Relationship In Organization Performance", *European Journal of Business and Management* www.iiste.org ISSN 2222-1905 (Paper) ISSN 2222-2839 (Online) Vol.6, No.22, 2014.
- Follett, M. P. (1942). "Power." In Henry C. Metcalf and L. Urwick, eds., *Dynamic Administration*. New York: Harper & Brothers Publishers.
- Foucault, M (1983). "Afterword: The Subject and Power" in Hubert Dreyfus and Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*, 2nd edition. Chicago: University of Chicago Press.
- Foucault, M. (2000). *Hapishanenin Doğuşu*. Çev. Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi Yay. Ankara.
- Foucault, M. (2017). *Cinselliğin Tarihi*. Çev. Hülya Uğur Tanrıöver, Ayrıntı Yay. / . Baskı, İstanbul.
- Fromm, E. (1941). *Escape from Freedom*. New York: Holt, Reinhart, and Winston.
- Grcic, J. (2007). "Hobbes and Rawls on Political Power", *Etica & Politica / Ethics & Politics*, IX, 2007, 2, pp. 371-392.
- Guenon, R. (1992). *Maddi İktidar, Ruhani Otorite*, Çev. Birsal Uzma, Ağaç Yayıncılık, İstanbul.

- Hartsock, N. (1983). *Money, Sex, and Power: Toward a Feminist Historical Materialism*, Boston: Northeastern University Press.
- Haugaard, M. (2010). "Power: A 'Family Resemblance' Concept," *European Journal of Cultural Studies*, 13(4): 419–438.
- Haugaard, M. (2017). "What is authority?", *Journal of Classical Sociology*, 1–29.
- Held, V. (1993). *Feminist Morality: Transforming Culture, Society, and Politics*, Chicago: University of Chicago Press.
- Heywood, A. (2015). *Siyasetin Temel Kavramları*, Otorite Mad., Çev. Hayrettin Özler, Adres Yayınları, 3. Baskı, Ankara.
- Hobbes, T. (2005). *Leviathan*, A. Martinich, ed., Ontario: Broadview Press.
- Jessop, B. (2012). "Marxist Approaches to Power" in E. Amenta, K. Nash, A. Scott, eds, *The Wiley-Blackwell Companion to Political Sociology*, Oxford: Blackwell, 3-14.
- Karlberg, M. (2005). "The Power of Discourse and The Discourse of Power: Pursuing Peace Through Discourse Intervention", *International Journal of Peace Studies*, Volume 10, Number 1, Spring/Summer 2005.
- Kohlberg, L. (1981). *The Psychology of Moral Development: The Nature and Validity of Moral Stages*. San Francisco: Harper and Row.
- Kojeve, A. (2007). *Otorite Kavramı*, Çev. Murat Erşen, Bağlam Yayınları, 1. Basım, 2007, İstanbul.
- Lakoff, R. T. (1975). *Language and Woman's Place*. New York: Harper & Row.
- Lukes, S. (1974). *Power: A Radical View*. London: The MacMillan Press Ltd.
- Lukes, S. (1987). "Perspectives on Authority." Pp. 141-154. In: Roland J. Pennock, John W. Chapman (eds.). *NOMOS XXIX: Authority Revisited*. New York: New York University Press.
- Lukes, S. (2005). *Power: A Radical View*, 2nd expanded edition. London: Macmillan.
- Mann, M. (2012). *İktidarın Tarihi I, Başlangıcından M.S. 1760'a kadar Toplumsal İktidarın Kaynakları*, Phenix Yayınları, Ankara.
- McDougall, W. (2001). *An Introduction to Social Psychology*. Batoche Books, Kitchener.
- Mendel, G. (2005). *Bir Otorite Tarihi, Süreklilikler ve Değişiklikler*, Çev. Işık Ergüden, İletişim Yayınları, 1. Baskı, İstanbul.
- Milgram, S. (1974). *Obedience to Authority: an Experimental View*. New York: Harper & Row, Publishers, Inc.
- Mill, J. S. (1970). "The Subjection of Women" in *Essays on Sex Equality*, Alice Rossi (ed.), Chicago: University of Chicago Press.
- Moulton, J. (1983). "A Paradigm of Philosophy: The Adversary Method." In Sandra Harding and Merrill Hintikka, eds., *Discovering Reality: Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science*. Boston, MA: Kluwer Boston.
- Murray, H. (1938). *Explorations in Personality*. New York: Oxford University Press.
- Newman, S. (2006). *Bakunin'den Lacan'a Anti-Otoriteryanizm ve İktidarın Altüst Oluşu*, Ayrıntı Yayınları, Çev. Kürşad Kızıltuğ, 1. Basım, İstanbul.
- Njegovan, B. R., Vukadinović, M., Nešić, L. G. (2011). "Characteristics and Types of Authority: the Attitudes of Young People. A Case Study", *Sociológia* 43, 2011, No. 6.
- Okin, S. M. (1989). *Justice, Gender and the Family*, New York: Basic Books.
- Pace, J. L. & Hemmings, A. (2006). "Understanding Classroom Authority as a Social Construction." In J.L. Pace & A. Hemmings (ed.) (2006). *Classroom Authority. Theory, Research, and Practice* (p. 1-31). New Jersey: Lawrence Erlbaum.

- Piaget, J. (1952). *The Origins of Intelligence in Childhood*. New York: International University Press.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*, Cambridge: Harvard University Press.
- Raz, J. (1986). *The Morality of Freedom*. Oxford: Clarendon Press.
- Raz, J. (1990). "Authority and Justification." In: Raz J (ed.) *Authority*. New York: New York, University Press, 115–141.
- Reardon, B. (1993). *Women and Peace: Feminist Visions of Global Security*. New York: State University of New York Press.
- Rigby, K. (1990). "Youth and their attitudes towards institutional authorities." In: Patrick CL Heaven, Victor J. Callan eds.). *Adolescence: Australian perspectives*. Sydney: Harcourt Brace Jovanovich.
- Russell, B. (1990). *İktidar*, Çev. Mete Ergin, Cem Yayinevi, 1. Baskı, İstanbul.
- Salancık, G. R. & Pfeffer, J. (1989). "Who Gets Power and How They Hold on to it: A Strategic Contingency Model of Power." Pp. 346-366. In: Harold J. Leavitt, Louis Pondy, David Boje eds.). *Readings in Managerial Psychology*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Sennett, R. (2011). *Otorite*, Çev. Kamil Durand, Ayrıntı Yay. İstanbul.
- Spencer, M. E. (1970). "Weber on legitimate norms and authority." *The British Journal of Sociology* 21 (2): 123-134.
- Wartenberg, T. (1990). *The Forms of Power: From Domination to Transformation*, Philadelphia: Temple University Press.
- Weber, M. (1978). *Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology* (ed G Roth & C Wittich). Berkeley, CA: University of California Press.
- Wolff, R. P. (1970). *In defense of anarchism*. Oakland, CA: University of California Press.
- Young, I. M. (1990). *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Zambrano, E. (2000). "Authority, social theories of", *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*. Contract No: 20851A3/15/158.

"EL ALANLAR": DİNSEL-SPİRİTÜEL ŞIFACILAR⁶

"Hand-Takers": Religious-Spiritual Healers

Elif GÜLDALI⁷

Fahri ÇAKI⁸

Öz

Geleneksel, tamamlayıcı, alternatif tedaviler altında yer alan dinsel spiritüel tedaviler ile ilgili ulusal ve uluslararası düzeyde birçok çalışmanın yapıldığı ve konunun ayrıntılı biçimde tartışıldığı bilinmektedir. Ancak mevcut çalışmaların doğrudan uygulayıcılara yeterince yer vermedikleri görülmektedir. Saha araştırmaları genellikle yararlanıcıların psikolojisi üzerine odaklanmakta, dinsel-spiritüel tedavilere yönelik algılar ve anlamlandırmalar uygulamada yetersiz kalmaktadır. Dinsel-spiritüel tedavilerinin kontrol edilemez biçimde uygulanması ve kullanılması, toplumda yeni ve kayıt dışı bir ekonominin oluşmasına katkı sağlamaktadır. Dinsel-spiritüel tedavilerde şifacı unvanının kazanımı, şifacılık uygulamalarının kapsamı, şifacılık türleri, şifacılık uygulamalarına başvuru nedenleri, şifacıların şifacılığa ilişkin söylemleri, şifacılık uygulamalarında toplum etkisi veya şifacılığın topluma etkisi gibi çok sayıda belirsizlik bulunmaktadır. Bu araştırma, dinsel-spiritüel tedaviler hususunda uzmanlık iddialarıyla kitlelere tedavi sunan şifacıların kendi konumlarını ve pratiklerini nasıl bir söylem üzerinde meşrulaştırdıklarını anlamayı amaçlamaktadır. Bu amaçla araştırma, fenomenolojik bir araştırma deseniyle Marmara Bölgesinde faaliyet gösteren 10 şifacıyla derinlemesine görüşme tekniği kullanılarak konuyu araştırmıştır. Bulgular şifacılık otoritesini güçlendirmeye ve meşrulaştırmaya yönelik olarak rüya temelli söylem (Evliyalar, Ermişler Görme), el alma söylemi, şifacılık ilminin Tanrısal bir lütuf olduğuna yönelik söylem, belirli bir eğitimle kazanılan şifacılık söylemi, toplumsal fayda amaçlı gerçekleştirilen şifacılık söylem gibi söylemler üretildiğini ve elit müşteri kitlesine sahipliği vurgulama, diğer şifacıları eleştirme veya diğer şifacılara tepkisel yaklaşım sergileme gibi davranışlara başvurulduğunu göstermektedir.

Anahtar kelimeler: Şifacılık, dini/spiritüel tedavi, sağlık sosyolojisi, söylem

Abstract

Many studies have been conducted at national and international levels on religious spiritual treatments, which are included in traditional, complementary and alternative treatments, and the subject has been discussed in detail. However, it seems that existing studies do not give enough space to direct practitioners. Field research generally focuses on the psychology of the beneficiaries. Perceptions, interpretations and discourses of religious-spiritual treatments are insufficiently studied. The uncontrollable application and use of religious-spiritual treatments leads to the formation of a new and unregistered economy in society. In religious-spiritual treatments, there are many uncertainties such as the acquisition of the title of healer, the scope of healing practices, types of healing, reasons for applying to healing practices, healers' discourses regarding healing, the impact of society on healing practices or the impact of healing on society. This research aims to understand what kind of discourses the healers who offer treatment to the masses with their claims of expertise in religious-spiritual treatments legitimize their positions and practices. For this purpose, the research investigated the subject using an in-depth

⁶ Bu makale, Elif Güldalı'nın (2021) Prof. Dr. Fahri Çakı danışmanlığında yürüttüğü "El Alanlar: Geleneksel Şifacılar Üzerine Bir Sağlık Sosyolojisi Çalışması" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

⁷ Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji ABD Yüksek lisans mezunu

⁸ Prof. Dr., Balıkesir Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü, cakifahri@balikesir.edu.tr ORCID: 0000-0002-8895-2297

interview technique with 10 healers operating in the Marmara Region with a phenomenological research design. Findings show that, in order to strengthen and legitimize the authority of healing, the healers tend to produce dream-based discourse (Seeing Saints,), discourse of receiving hands, discourse that the knowledge of healing is a divine blessing, discourse of healing acquired through a certain education, discourse of healing performed for social benefit. At the same time, for the same purpose, behaviors and attitudes such as emphasizing ownership of elite customers, criticizing other healers, or taking a reactive approach to other healers are developed.

Keywords: Healing, religious/spiritual treatment, sociology of health, discourse

GİRİŞ

Toplumda bireylerin, fizyolojik ya da psikolojik rahatsızlıklarını temsil eden hastalık kavramı ile fizyolojik, psikolojik ve sosyal iyiliği ifade eden sağlık kavramı, tarihin her döneminde toplumsal değişimlerden etkilenmiş, dönüşüm ve gelişim sergilemiştir. Geniş coğrafyalarda hüküm sürmüş birçok medeniyetin geçiş noktası konumunda bulunan Anadolu'da da hastalık ve sağlık kavramlarına yönelik çok sayıda anlayış ve pratik geliştirilmiştir. Sağlık kavramı ve sağlığı tehdit eden hastalık kavramı, tedavi düşüncesini ortaya çıkarmıştır. Tarihte birçok pratik, hastalıkların teşhis ve tedavisinde kullanılmıştır. Hastalık, sağlık ve tedavi kavramları, çeşitli yöntemlerin bireyleri sağlıklı kılmak adına uygulanması, tıp biliminin ortaya çıkmasında etkilidir. Tıp, tarihsel süreçte ilkin geleneksel algılar, deneme yöntemleri ve uygulamalarla ilerleyen, sonraları ise sistematik ve bilimsel bir karakter kazanan bir alandır. Tarihsel süreçte Çin, Mısır gibi birçok medeniyetin ve Anadolu'nun tıp bilimine önemli katkıları sağladıkları bilinmektedir. Günümüzde tıp bilimi, geleneksel ve modern tıp olarak ayrılmaktadır. Modern tıp, sistematik ve bilimsel ilerlemeler ile elde edilen, hastalıkları kurumsal alanlarda inceleyen, uygulayıcıları doktorlar olan tıptır. Geleneksel tıp ise çoğunlukla deneme yöntemleri ile elde edilmiş, kültürel aktarımlar ile varlığını sürdüren, uygulayıcıları halk hekimleri olan tıptır. Günümüzde geleneksel tıp, tamamlayıcı veya alternatif tıp olarak da isimlendirilmektedir. Geleneksel, tamamlayıcı, alternatif tıp uygulamalarını gerçekleştiren uygulayıcılar, geleneksel şifacılar olarak tanımlanmaktadır. Geleneksel şifacılık iki türe ayrılabilir. Bunlardan birincisi bitkiler ve hayvansal ürünlerle gerçekleştirilen şifacılık, ikincisi ise büyüsel, dinsel-spiritüel yollarla gerçekleştirilen şifacılıktır. Geleneksel şifacılıkta amaç bireyin çevreyle uyumunu yakalamak, fiziksel ve ruhsal iyiliği bireye sağlamaktır.

Anadolu'da geleneksel şifacılık yöntemlerinin halen varlığını sürdürmekte olması ve toplumun, kontrol edilemeyen bir biçimde geleneksel tedavi uygulamalarına başvurması söz konusudur. Geleneksel tedavi yöntemleri içerisinde yer alan dinsel-spiritüel tedaviler, "el alanlar" olarak da bilinen geleneksel şifacılar bu araştırmanın odak noktasını oluşturmaktadır. Medeniyetler ve kültür beşiği olarak bilinen Anadolu'da dinsel-spiritüel tedavi yöntemlerinin uygulayıcıları olan şifacıların kendilerini nasıl konumlandıkları sorgulanmaya değer bir konudur.

Geleneksel, tamamlayıcı, alternatif tedaviler altında yer alan dinsel spiritüel tedaviler ile ilgili ulusal ve uluslararası düzeyde birçok çalışmanın yapıldığı ve konunun ayrıntılı biçimde tartışıldığı bilinmektedir. Ancak mevcut çalışmaların doğrudan uygulayıcılara yeterince yer vermedikleri görülmektedir. Saha araştırmaları genellikle yararlanıcıların psikolojisi üzerine odaklanmakta, dinsel-spiritüel tedavilere yönelik algılar ve anlamlandırmalar uygulamada yetersiz kalmaktadır. Dinsel-spiritüel tedavilerinin kontrol edilemez biçimde uygulanması ve kullanılması, toplumda yeni ve kayıt dışı bir ekonominin oluşmasına katkı sağlamaktadır. Dinsel-spiritüel tedavilerde şifacı unvanının kazanımı, şifacılık uygulamalarının kapsamı, şifacılık türleri, şifacılık uygulamalarına başvuru nedenleri, şifacıların şifacılığa ilişkin söylemleri, şifacılık uygulamalarında toplum etkisi veya şifacılığın topluma etkisi gibi çok sayıda belirsizlik bulunmaktadır. Bu araştırmanın problemini, dinsel-spiritüel tedaviler hususunda uzmanlık iddialarıyla kitlelere tedavi sunan şifacıların kendi konumlarını ve pratiklerinin nasıl bir söylem üzerinde meşrulaştırdıklarının belirlenmesi, oluşturmaktadır.

Literatüre Bakış

Dinsel-Spiritüel Tedavi Uygulayıcıları

Dinsel-spiritüel tedavilerde kullanılan yöntemler veya dinsel tedaviye neden olan etmenler kadar; dinsel-spiritüel tedavilerin uygulayıcıları da önemlidir. Dini tedaviler çoğunlukla yetenekli veya konuya yatkın bireyler tarafından yapılmaktadır. Uygulayıcılar, birçok farklı açıdan ele alınabilir. Geleneksel yöntemleri kullanan ocaklılar, dindarlar, metafizik varlıklarla ilişki kurabilenler veya içerisinde metafizik gücün kendisini barındıran kimseler, dinsel-spiritüel tedavi uygulayıcıları olarak karşımıza çıkmaktadırlar.

Spiritüel düşünceye göre bilinen evren, fark edilemeyen yahut kavranamayan bir güç tarafından yönetilmekte ve evrenin içerisinde de birtakım gizil, metafizik güçler bulunmaktadır. Bu güçler, olayların akışına, hastalıkların oluşumuna vb. müdahale edebileceğine inanılan güçlerdir. Evrenin sırlarından sayılan, herkes tarafından anlaşılabilen, fark edilemeyen, gizil varlıklar veya olaylar “okült” olarak adlandırılmaktadır. İçerisinde birçok gizemi barındıran okültizm kavramı doğrultusunda, bu tür gizemlerle ilişkili kimselerin okültist olarak adlandırılması uygun olacaktır (Çiftçi, 2016, s.196). Tam olarak sınıflandırılmayan okültistler, dinsel-spiritüel tedavi uygulayıcıları arasında yer alabilirler.

Anadolu’da, dindarlar, cinci hocalar, üfürükçüler, sağaltmacılar vb., dinsel-spiritüel tedavi uygulayıcıları arasında ilk sıralarda yer almaktadırlar. Bunlara göre Tanrı kaynaklı hastalıklar, yine Tanrısal yollarla atlatılmalıdır. Bu durumu savunan veya hastalıkların çözümünü Tanrı’da arayan uygulayıcılar bulunmaktadır. Dindarlar, bu açıklamalar ile ilişkilendirilebilir. Sağaltmacılar ise, hastalıkları sağaltan, onları ortadan kaldıran kimselerdir. Sağaltma kavramı, hocalar, üfürükçüler veya dindarlara göre ocaklılar tarafından daha sık kullanılmaktadır.

Hastalıkları “dini-sihri muhtevalı yöntemlerle tedavi ettiğine inanılan kişilere ‘Ocaklı’, tedavi işlemlerinin icra edildiği mekâna da ‘Ocak’ adı verilmektedir” (Sümbüllü ve Altınışık, 2015, s.116). Ocak geleneği, belirli hastalıkları sağaltma gücüne sahip olan, sağaltma işinin yöntemlerini bilen, sağaltmacılığı uzmanlık edinmiş kimseleri içerisinde barındırmaktadır. Ocaklıların hastalıkları uzaklaştırma, onları sağaltma yöntemleri büyüsel işlemlerden veya hastalıklara iyi gelecek nesnelere, bitkilere, ilaçlar hazırlamaktan oluşmaktadır. Ocaklılarda cinsiyet ayrımı bulunmamaktadır. Hem kadınlar hem de erkekler ocak mensubu olabilirler. Ocaklık çoğunlukla soy bağı gerektirmektedir. Babadan oğula, anneden kıza el verme sonucu ocaklık süregelmektedir. Ocak mensubu bireyler, kendi soyundan olmayan kimselere de el verebilir. El vermek, kendisinde bulunan bilginin veya gücün bir başkasına da aktarılmasıdır. Bu sebeple geleneğin devamlılığı sağlanmış olunur (Karakaş, 2015, s.321).

İslamiyet’ten önce Türkler arasında mühim bir yer işgal eden şaman/kam tipinin vazifelerinden biri olan tedavi görevini İslamiyet’ten sonra üstlenen tipler arasında en önemlisi şüphesiz ki ocak tipidir. İslamiyet’in Türkler arasında kabulünden sonra şaman/kam tipinin ayrılmaya uğramasıyla ortaya çıkan tipler arasında yer alan ocak tipi, Türk kültürünün devamlılığını ve mevcut tiplerin dönemin dinî ve sosyal şartlarına, devrinin ihtiyaçlarına göre kendisini nasıl yenileyip değişip dönüştürerek günümüze kadar geldiğini göstermesi açısından kayda değerdir (Tek, 2019, s.157).

Sağaltma kavramının ve sağaltma işlemlerinin çoğu şifacı tarafından kullanılabilir. Sağaltma teknikleri, geleneksel şifacılığın kökeninden günümüze kadar varlığını sürdürebilmiştir. Sağaltma işlemlerinde yer alan malzeme ve yöntemler şu şekilde sıralanabilir: “su, ağaç, bitki, toprak, hayvanî

ürünler, madenler; kan alma, dua, büyü, veli kişilerin duası, sıvazlaması, tükürüğü; kutsal yerlerde gezmek ya da yatmak gibi maddi ve manevi unsurlardır” (Yalçinkaya, 2019, s.5).

Dini tedavi uygulayıcıları birçok farklı isim kullanmaktadırlar. Üfürme ya da üfürükçülük bu kelimeler arasında yer almaktadır. Hastalıkların tedavisinde, okuma ve üfleme durumu, bu kavramın türemesine sebebiyet vermektedir. Üfürme veya üfürük, terim olarak bireyi koruyan ve ona iyilik getiren soluk anlamı taşır. Halk arasında ‘nefesi kuvvetli’ söylemi bu kavramdan türemektedir. Genel olarak üfürükçü, üfürme işlemini gerçekleştiren uygulayıcılara işaret etmektedir. Üfürükçülük, okuma ve üfleme yöntemi ile yapılan büyücülük olarak tanımlanır. Afsunculuk olarak da adlandırılabilen üfürükçülük kavramı, Türk toplumlarında yaygın olduğu kadar global yaygınlığa da sahiptir. Tükürme yoluyla enerji geçirme vb. işlemlerin, soluk ve üfleme yöntemiyle yapılması, üfürükçülüğün bir diğer tanımıdır. Üfürükçülük, türlü kazalar ve belalardan, kötülüklerden, hastalıklardan korunmak amacıyla yapılmaktadır. Kendisine okunup, üfürülen kimselerin bu tür kötülüklerden korunacağı veya arınmış olacağına inanılmaktadır (Hançerlioğlu, 2000, s.533).

İnanış ve dinin bir uzantısı olarak sayabileceğimiz cin vakaları, Orta Doğu başta olmak üzere dünyanın birçok bölgesinde varlık göstermektedir. Cinlere yönelik birçok inanç söz konusudur. Bazı inanışlarda cinlerin zayıf insanlara daha çok hastalık getirdiği vurgulanmaktadır. Bu inanışlara göre gebelik dönemindeki kadınlar, lohusalar, yeni gelinler veya bebekler cinlerin uğrak noktalarıdır. Bu kesimlerin içerisinde yer alan bireylerin, yaşadıkları mekânlarda birtakım malzemeler bulundurmaları gerekmektedir. Cinlerin bu kesimler üzerinde yoğunlaşması yeni kurulan veya oluşan hayatların gizemi ve bilinmezliği ile alakalıdır. Cin vakaları ayrıca bireyin psikolojisi ile de alakalı sayılabilir. İnsanların gördüğü figürleri hayvanlarla ilişkilendirmeleri ve bu durumdan da cin kavramını türetmeleri olağandır (Westermarck, 1962, s.17). Bireylerin manevi güvence arama ihtiyaçları ve bu konuda, cin vakalarının uzmanlarına başvurmaları ‘cinci hoca’ terimini doğurur. Duvarcı’ya göre;

Cinler insanlarla bazen iyi bazen kötü ilişkiler kurabilirler. Ellerinden her şey geldiği için yapamayacakları hiçbir şey yoktur. Kızdırmazlarsa veya kendilerine bir kötülük yapılmazsa genellikle kayıtsız kalırlar. Bazen bir yolcuyu yanlış yönlendirmek, olmadık bir yere tuvalet ihtiyacını yaptırmak gibi şakalar yaparlar. Bazen de durmadan bir insanın adını seslenirler. Buna önem verilmezse bir şey yapmazlar. Şayet kötü kelimelerle tepki verilirse o insanı kaçırlar. Böylece o kişi ecinnilere karışır. Zaman zaman kadın veya erkekler cinlerle evlendiklerini söyleyerek normal hayatlarından uzaklaşırlar. Bunlara da karışmış insanlar denir. Bu varlıklar kendilerine yardım ve mutlu edenleri ödüllendirirler. En büyük ödülleri sevdikleri kişiye soğan, sarımsak kabuğu hediye etmektir. Bunlar eve götürüldüğünde veya gün ışıdığı zaman altın olurlar. Bazen tersini de yaparlar, altın, gümüş, diye verdikleri sabahleyin soğan kabuğuna dönebilir. Bu durum insanların yaşadıklarını bir başkasına anlatması halinde ortaya çıkar. Bunlar insanları kandırıp köle haline getirebilir, bütün işlerini yaptırabilirler (Duvarcı, 2005, s.132).

Hastalıkları tedavi etme amacı ile metafizik varlıklara başvuran, gizil güçlerden yardım aldığı varsayılan cinci hocalar, dinsel-spiritüel tedavi uygulayıcılarının bir başka örneğidir. Metafizik varlıklar, cin musallatı veya cin kaynaklı hastalıkların tedavisi için bu tür hocalara başvurulmaktadır. Bu tür hastalıklara sahip kimselerin başlarda tedaviyi istemeyip, tedaviye karşı çıktıkları gözlemlenmiştir. Cin kelimesi, çoğu dinde mevcut bulunur. Tanyu’ya (1967) göre, eğer cinci hoca, hastayı tedavi edemiyorsa ve hastanın üzerindeki varlık başka bir dine mensup ise o dinin yetkili

kimselerine de başvurulmaktadır. Eğer söz konusu varlık Hristiyan ise papazlardan, Yahudi ise hahamlardan yardım istenilebilir (Tanyu, 1967, s.287).

Dünyada dinsel tedavi uygulayıcılarına yönelik birçok isim kullanılmaktadır. Cadılar, büyücüler, medyumlar, kâhinler, dinsel-spiritüel tedavi uygulayıcılarının yaygın kullanılan isimlerindedir. Cadılık kavramı birçok kültürde değişik biçimde algılanmaktadır. Cadıların büyü yapabilen kimseler olduğuna inanılır. “Büyücülük ve cadılığın izleri, farklı kültürlerde sağaltım amaçlı yapılan pratiklerin içinde gözlenmektedir” (Kaplan, 2015, s.193). Çoğu kültürde cadı, yararlı davranışlar sergilemekten ziyade, insanlara zarar veren kötü kimse olarak kabul görmektedir. Dünyada hastalıkları tedavi etme amacıyla olsa dahi büyüler yapan, tılsımlar kullanan kimselere yönelik cadı kavramı kullanımına rastlanılmaktadır.

Türk inancındaki cadı kavramı hem olağanüstü varlıkların genel adlarından biri hem de kaynağını daha çok batılı efsanelerden alan özel bir varlığın adı olarak kullanılmaktadır. Rumelideki Türk yerleşim birimlerinde cadı kabulü, geceleri mezarından kalkıp dolaşan, saç, başı dağınık, tırnakları uzamış, pis görünümlü, rastladıklarını öldüren bir kadın şeklindedir. “Cadı gibi” sözleri de bu inancı dile getirmektedir (Duvarcı, 2005, s.130).

Cadı kavramı çoğunlukla çirkin ve yaşlı kadınlarla ilişkilendirilmektedir. Oysa cadılığın cins ile ilişkisi olmadığı kadar yaşlılık ve çirkinlikle de ilişkisi bulunmamaktadır. Tarihsel süreç boyunca çirkin ve yaşlı kadınların cadılıkla suçlanmaları kadar, genç ve güzel kadınların da aynı duruma girmesi söz konusu olmuştur (Karaküçük, 2010, s.56). Tarih boyunca insanlar çeşitli nedenlerle cadı olarak suçlanmış ve katledilmiştir. Orta çağ Avrupa’sında bu durum oldukça yaygındır. Fakat gelişen ve değişen dünyada cadı kavramı tehditkâr olmayı yitirmiştir.

Cadılık, tarihsel ve kavramsal olarak büyücülük ile ilişkilidir. Genellikle kötü büyüyle özdeşleştirilirken; kötü büyüün sağlamak istediği amaçları da aşan kötü niyetli ve “doğüstü gizil güçleri” ifade eder. Buradaki doğüstü vurgusu, şifanın kökenindeki büyü-dinsel pratiklerin doğüstü alanla kurulan ilişkisine de gönderme yapmaktadır. Zararlı büyü ile uğraşan “geleneksel cadı figürü” doğüstü güçlerini yararlı amaçlarla kullanan otacı ya da “şifalı otlar bilgisi kadın” kimliğinden doğmuştur (Kaplan, 2015, s.192).

Cadıların ilgi odağında bulunan büyü ve büyücülük de spiritüel bir kullanımdır. Bu alanda yapılan uygulamalar spiritüel olarak konumuz dâhilindedir. Büyücülük de saydığımız diğer uygulamalar gibi dinsel-spiritüel tedaviler arasında yer almaktadır. Bu bağlamda büyücüler, bu alana dair önemli uygulayıcılar kategorisindedirler.

Büyücülük, globalde farklı uygulamalar içerisinde yer almaktadır. Anadolu’da sık rastlanılan ve halen varlığını sürdürebilen ocaklılar, zaman zaman büyüsel işlemlere yer vermektedir. “Ocak tedavilerinde kullanılan büyüsel işlemler; bağlama, düğümleme, kesme, eritme, yakma, sallama, ağırlı bölgeye cansız bir varlığın tatbiki, çakma, toprak üzerine yatma sureti ile hastalığı toprağa nakletme gibi uygulamalardır (Kaplan, 2015, s.194).”

Büyücülük, büyü yapma mesleğinden gelmektedir. İlk büyücüler, din adamlığı görevini de yürüten kabile şefleridir. Neredeyse bütün dinler büyücülüğe göz yummaktadır. Yunan, Sümer ve Mısır mitolojisinde büyücülüğe sık sık yer verilmektedir. Yunan tanrısı Hermes, aynı zamanda büyücülerin de tanrısı kabul edilmektedir. Büyücülüğe savaş açan ilk din, Hristiyanlıktır. Orta çağda büyücülerini avlamak ve cezalandırmak amacıyla engizisyon mahkemeleri kurulmuştur. (Hançerlioğlu,

2000, s.93). Büyücülerin cezalandırılmasının dini bağlamda birçok sebebi bulunmaktadır. Müslümanlıkta büyüçülük, Allah'a şirk koşmak gayesinden yasaktır.

Katolik kilisesi, büyü kullanarak insanları ve hayvanları tedavi etmeyi günah saydığı için, bu günahı işleyenler büyüçülük yapmak ve büyücü olmakla suçlanmışlardır. Kırsal kesimde insan ve hayvan sağlığından ve gündelik yaşama ilişkin birçok konudan halk hekimlerinin sorumlu olması ak büyü'nün uygulanmasına zemin hazırlayarak, sağaltıcı bilgelerin varlığını da meşru kılmıştır. Sonraki dönemlerde yaşanan gelişmeler 16. yüzyılın ikinci yarısından itibaren tüm büyü pratiklerinin cadılık eylemi içinde eridiğine ve tek düşman olarak cadı kimliğinde birleştiğine işaret etmektedir (Kaplan, 2015, s.193)

Büyüçülük ve cadılık kavramları kadar, medyum kavramı da dinsel-spiritüel tedavi uygulayıcılarının isimleri arasında yer almaktadır. Medyum, "ölmüş kimselerin ruhlarından mesajlar aldığı veya yaşayanlarla ölümlerin ruhları arasında haberleşme sağladığı söylenen kişi (http-7)" olarak tanımlanmaktadır. Ancak bu tanımın aksine dünyada birçok dinsel-spiritüel tedavi uygulayıcısı medyum ismini kullanmaktadır.

Hançerlioğlu'na göre, medyumlar etkiye girebilecek güçsüz kimselerdir. Bu kişiler ölümler adına konuştuğuna kendisini inandırır. Ölümler adına konuşmak ve onlarla bağlantı kurmak gibi yeteneği bulunduğu inanan kişilerin tarihi ilk çağlara kadar uzanmaktadır. Günümüzde halen bu çağların etkisinde bulunanlar ve bu tip durumlara inananlar bulunmaktadır (Hançerlioğlu, 2000, s.312).

Medyum kavramının günümüzde cinci hocalar tarafından reklam amaçlı kullanılması, kavramın spiritüel tedavi uygulamaları arasında yer almasına sebep olmuştur. Toplum genelinde yaygın bulunan bu durum, medyumların yalnız ölümler ile değil; aynı zamanda yaşayan metafizik varlıklarla da ilişki kurabildiğine işaret etmektedir.

Kâhinler veya falcılar, spiritüel tedavi uygulayıcıları arasında kısmen yer alan bir diğer kavramlardır. Gelecekte veya daha gerçekleşmemiş ve bilinmeyen olaylardan haber almak olarak yorumlanabilir. Falcı, birtakım araçlara bakarak, yorumları gerçekleştiren kimsedir. Falcı nesnelere bakarak gâipten haber verdiğine inanan kimse olması niteliğiyle kâhinden ayrılmaktadır (Sipahi, 2006, s.5). Bu durumun aksine "kâhin, genellikle tabii yollarla ve bir tür ilhamla gayb bilgisine ulaşmaya çalışır (Sümer, 2016, 146)." Kâhinlerin gelecekte haber almalarının, birikim ve yeteneğin bir sonucu olduğuna inanılır.

Gelecekte olabilecek durumları önceden kestirebilmek, dinsel-spiritüel tedaviler arasında büyük önem arz edebilir. Eski Mısır ve Hint inançlarında kâhinler, dinsel ve büyüsel nitelikleri de bünyelerinde barındırmaktadırlar. Bu nedenle toplumda büyük önem kazanmışlardır. Bu önem sayesinde kâhinler, eski Roma'da siyasal bir güce etki etmektedir. Mısır ve Hindistan'da yaşamış kâhinler, aynı zamanda dönemlerinin büyük din adamları konumunda yer almaktadırlar (Hançerlioğlu, 2000, s.235).

Dinsel-spiritüel tedaviler, günümüzde, kültürel aktarım ve birikimlerle beraber varlığını sürdürmektedir. Günümüzde birçok kimse, hastalıklarının tedavisinde dinsel tedavilere başvurmakta ve dinsel-spiritüel tedavi yöntemlerini kullanmaktadır. Takip eden alt bölümde dinsel-spiritüel tedavi yöntemlerine yönelik alan araştırmaları incelenmekte; bu araştırmaların sınırlılıkları belirlenmekte ve bu çalışmanın literatüre kazandıracığı özgün katkılara değinilmektedir.

Dinsel-Spiritüel Tedavilere İlişkin Alan Araştırmaları

Orhan Hançerlioğlu'nun (2000) "Dünya İnançları Sözlüğü", araştırmamıza ilişkin birçok kavramı tanımlamak adına yol göstericidir. Yazar, çalışmasında üfürük, üfürükçülük, büyü, medyum gibi dinsel-spiritüel birçok kavrama yer vermektedir. Dinsel-spiritüel tedavilere ilişkin birçok kavram, geleneksel tıp araştırmalarına konu olmaktadır. Gökbel (1996), Çıblak (2004) ve Tuna (2014), dinsel-spiritüel şifacılık terimleri, dinsel-spiritüel tedavi uygulamaları üzerine kapsamlı çalışmalar yapmışlardır.

Dinsel-spiritüel tedavi yöntemleri arasında bulunan 'dua', muska, büyü ve büyücülük uygulamalarına yönelik çok sayıda teorik araştırmalar bulunmaktadır. Tümer (1987), Malakçı (2006), Koç (2005) ve Varol (2018) araştırmalarında dinsel-spiritüel tedaviler arasında bulunan 'dua etme' yöntemi üzerine değinen isimler arasında bulunurlar. Tekin (2015) ve Karadaş (2004) da büyü kavramına odaklanan isimlerdir. Şirin'in (2009) araştırması ise cincilik, büyücülük ve büyü gibi kavramlara sosyolojik açıdan yer vermektedir. Öger (2017) ve Çelebi (2006), muska üzerine analizler yapan araştırmacılar arasında yer almaktadırlar.

Sümbüllü ve Altınışık (2019), ortak yayımladıkları araştırmada halk hekimliği uygulamaları arasında yer alan, ocak ve ocaklı kavramları üzerine analizler yapmaktadırlar. Yalçınkaya (2019), Ocakçılıkta da kullanılmakta olan sağaltma yöntemleri üzerine araştırmalar yapmıştır.

Günümüzde geleneksel şifacılıkta yaygın olarak kullanılan cin ve cincilik kavramları, teorik araştırmalara konu olan kavramlar arasında yer almaktadırlar. Yeşilyurt (2018), Erdoğan (2019), Tanyu (1967), cin kavramı üzerine araştırmalar yapmıştır. Tanyu'nun çalışması, cincilik uygulamalarının, semavi dinlerin temsilcileri ile ilişkisine yer vermektedir. Tanyu'ya göre dinsel bir sorun teşkil eden cinlerin, dini kimlikleri, sorunun tedavisi ile ilgilenecek şifacı seçimini etkilemektedir. Tanyu, cin tedavilerinde kullanılacak şifacıların, cinin dini kimliğine göre seçilmesi gerektiğine yer vermektedir. Tanyu araştırmasında, Müslüman cinlerin İmamlar tarafından, Hristiyan cinlerin papazlar tarafından, Yahudi cinlerinse hahamlar tarafından tedavi edilmesi gerektiğine yönelik düşüncelerini paylaşmaktadır.

Orta çağda şifacılık yapan birçok kadının cadılık ve büyücülük yapma sebebiyle idam edilmesi, literatürde yer verilen konular arasındadır. Karaküçük (2010), tarihte çirkin ve yaşlı kadınların cadılık kavramı ile ilişkilendirilmesi ve cadılık kavramının kendisi üzerine incelemeler yapmıştır. Kaplan (2015), yapmış olduğu çalışmada büyücülük, cadılık gibi dinsel-spiritüel şifacılıkta kullanılan kavramlarda toplumsal cinsiyet rollerini incelemektedir. Kadın ve kadına atfedilen kavramlar üzerine incelemeler yapan Kaplan, orta çağda şifacılık yapan kadınların, büyücülükle suçlanması gibi tarihsel olaylara da değinmektedir. Westermarck (1962), Karakaş (2015), Çiftçi (2016), Yalçınkaya (2019) da dinsel-spiritüel tedavi uygulayıcılarına yönelik teorik çalışmaları bulunan isimler arasında yer almaktadırlar.

Disiplinler İtibariyle Ampirik Araştırmalar

Psikolojik Araştırmalar

Dinsel-spiritüel tedavi arayışı ve ihtiyacına yönelik yapılan psikolojik kaynakların büyük çoğunluğu klinik psikolojisi alanında yapılmıştır. Hastalıkların nedeninin biyolojik kaynaklı olduğunu inkâr eden ve asıl nedenin üstün güçler veya doğaüstü varlıklar kaynaklı olduğunu savunan bireyler, psikolojik araştırmalarda detaylı incelenmiştir.

Öztürk ve arkadaşları tarafından Isparta ilinde yapılan bir çalışmada halkın eğitim, sosyoekonomik ve kültürel birikiminin geleneksel tedaviye eğilimde etkili olduğu vurgulanmaktadır. Araştırmaya göre psikolojik rahatsızlığı bulunan hastaların çoğunluğu, toplumsal tutumları nedeniyle öncelikli olarak geleneksel, tamamlayıcı tıp yöntemlerini kullanmaktadır. Araştırmada dinin, kişilerin beslenmesinden, hastalık ve ölüm kararlarına kadar uzanan bir etkisi bulunduğu belirtilmiştir (Öztürk vd., 2005, s.184).

Yaşan ve Gürge'nin (2004) ortak çalışmalarında, dinsel-spiritüel tedavilere başvuran hastalarının şikâyetlerinin cin, peri, korku, düşünme kaynaklı olduğu konu alınmıştır. Araştırma doğrultusunda dinsel halk tıbbına başvuranların büyük çoğunluğunu kadın hastaların oluşturduğu tespit edilmiştir. Şehirden uzak konumda bulunmanın, dinsel tedavilere başvuruları arttırdığını savunan Yaşan ve Gürge, geleneksel tedavi uygulayıcılarından sayılan hocaların, danışılan bir otorite konumunda olduğunu da belirtmiştir.

Türkiye'de ve Almanya'da yaşayan Türkler arasında psikolojik tedavi gören hastaların karşılaştırmasını yapan Güleç ve arkadaşları, (2006) Almanya'da yaşayan hastaların tıp dışı tedavilere başvuru oranlarının daha fazla olduğunu belirterek, gurbet psikolojisinin dinsel-spiritüel tedavilere başvuruyu arttırabileceğini vurgulamışlardır. Çalışmaya göre göç stresi, geleneksel yöntemlere kaçmada büyük rol oynamaktadır.

Çam ve Bilge (2013)'e göre halkın psikolojik ve ruhsal hastalıklara karşı olumsuz tutumları ve hasta bireylerin bu tutumlar sonucu damgalanmaya maruz kalmak istememesi, geleneksel tedavi yöntemleri arayışında etkilidir. Araştırmaya göre kırsal kesimde var olan damgalanma endişesi, kentsel kesime göre daha yoğundur. Hekimlerin, toplumsal tutumları, damgalanma düşüncesini etkilemektedir.

Yukarıda belirtilen psikolojik çalışmaların çoğunluğu geleneksel tedaviye başvuruda, yaşanan çevrenin, dini görüşlerin, batıl inançların, geleneklerin, eğitim durumunun vb. etkili olduğu konusunda hemfikirdir. Toplumsal cinsiyet rolleri, geleneksel tedavi eğilimine etki etmektedir. Psikolojik çalışmaların çoğunda modern tıp ile tedavi gören hastaların da geleneksel tedaviye başvurabileceklerine yer verilmiştir. Psikolojik çalışmalara göre geleneksel yardım arama davranışı çoğunlukla bipolar bozukluk, şizofreni, psikoz hastalarında görülmekte, bu durumsa damgalanma düşüncesinden etkilenmektedir.

Psikolojik çalışmalar, bireyi dinsel-spiritüel tedaviye itebilecek nedenler üzerinde durmaktadır. Çalışmalar, yararlanıcılar üzerinde yapılan araştırmalar ile oluşturulmaktadır. Bu nedenle psikolojik çalışmalar şifacılık pratiğine ve şifacılık uygulamalarına değinmemektedirler.

İlahiyat Araştırmaları

Dinsel-spiritüel tedavilere yönelik ilahiyat çalışmaları kısıtlı olmakla beraber, yapılan çalışmaların büyük çoğunluğunda dinsel tedavi uygulamalarından sayabileceğimiz büyüclük, eleştiri konusu olmaktadır. Demir (2016), çalışmasında dinsel-spiritüel tedavilerde İslami olan ile batıl olanın birbirine karışmasını eleştirmekte ve manevi şifa merkezleri ile kendilerine, iyi eğitim almış uzmanlar adı veren şifacıları sorgulamaktadır. Akgün (2007), çalışmasında dini tedavilerde Şamanizm'in etkisine değinmektedir. Yazar, Rus kaynakları incelemiş ve Şamanizm konularında geçen birçok uygulamanın, Türk örf ve adetleriyle benzerlik taşıdığını belirtmiştir.

İlahiyat araştırmalar arasında dinsel-spiritüel şifacılık yapan bireyleri eleştirmekte olan araştırmalar yer almaktadır. Örnek olarak Erdoğan'ın (2019) yazmış olduğu çalışma, falcılık,

büyücülük, cincilik yapan hocaları, cinlerle iletişim kurduklarını iddia etmeleri üzerine eleştirmektedir. Ancak İlahiyat araştırmalarının birçoğu teoride gerçekleşmekte ve genellikle İşlam inançlarına aykırı olmasına rağmen insanların niçin yaygın bir şekilde spiritüel tedavi peşinde koştuklarına tatmin edici açıklamalar sunamamaktadırlar.

Sosyolojik Araştırmalar

Sosyolojik araştırmalar, genellikle geleneksel tıbbın, modern öncesi, modern ve postmodern dönemlerde sergilediği değişim üzerine veya farklı toplum modellerinin geleneksel tıba bakış açısı üzerinde yoğunlaşmaktadırlar. Örneğin Arslan (2010), seküler toplumlarda kutsallık arayışları konusuna değinmiş, din ve dini tedavilerin seküler toplumlarda kendilerini yeni kurallara uyumlu olarak sunduğunu belirtmiştir. Ona göre, geç modern toplumların bireye maddi değerler sağlaması ancak bireyi manevi olarak eksik bırakması dini tedavilere yönelişte etkilidir.

Ersoy (2014), çalışmasında postmodern bireylerin, geleneksel tıba bakış açısını değerlendirmektedir. Ersoy'a göre tek düze yasalara karşı koyan postmodern birey, farklı arayışlara soyunarak, küreseli ve yereli i ie kullanılmaktadır. Bu durum ise gelenekselin kullanımına etki eder. Man ve Balcı ise modern pratiklerin ve kapitalizmin, hastalıklara ve tedavilere etkisi üzerinde durmaktadırlar ([http-3](http://3)).

Sosyolojik araştırmaların büyük çoğunluğu konuya dönemsel çerçeveden bakmakta, geleneksel ve modern, modern ve postmodern dönemlerin konuya etkisini tartışarak bu dönemleri karşılaştırmaktadır. Alan araştırmalarına yok denecek kadar az yer veren sosyolojik çalışmalar, toplum modelleri üzerinden geleneksel şifacılığı sorgulamaktadırlar. Oysa geleneksel şifacılık, bireysel araştırmalar üzerinden toplumsal çıkarımlar yapılarak anlaşılması gereken bir alandır.

Konuları İtibariyle Ampirik Araştırmalar

Sayılı (1991, s.430), medeniyetleri araştırdığı çalışmasında büyü, büyü sınıfları, üfürükçülük kavramlarına yer vermiştir. Üfürükçülükte, etki altında bırakılmak istenen kuvvete hitap tarzının önemine vurgu yapan yazar, eski medeniyetlerdeki iblis, cin gibi gizil güçlere de değinmektedir. Medeniyetler üzerinde geleneksel şifacılık araştırmaları yapan bir diğer isim de Tunalı'dır. Tunalı, makalesinde eski Mezopotamya'da bulunan hasta ve hastalıklara, dönemin bakış açısı üzerinden değinmektedir ([http-4](http://4)). Kılıç (2008, s.38), büyü, din ve mitolojilerde varlık düşüncesini araştırmış; eski çağlarda bireylerin, teorik bilgilerden ziyade duyuşal ve inançsal bilgilere yöneldiğini vurgulamıştır.

Dinsel-spiritüel tedavi üzerinde çalışan birçok isim bulunmaktadır. Ancak alışmalar belirli kavramlar üzerinden ilerlemektedir. Dinsel-spiritüel tedavilere yönelik kapsamlı araştırmalar yok denecek kadar azdır. Acıpayamlı (1978, s.12), sağaltmalar üzerine çalışmış; dinsel sağaltmalarda hastalıkların Tanrı'ya yalvarma, totem kullanma vb. durumlarla giderilmesine yer vermiştir. Yirminci yüzyılda dinsel-spiritüel tedavilere yönelik yapılan çalışmaların yetersizliği, Acıpayamlı'nın ve aynı dönemde dinsel-spiritüel çalışmalara yer veren diğer isimlerin, öncül olarak gösterilmesine katkı sağlamıştır.

Kaplan (2011, s.152) alışmasında, halk tıbbında hastanın bedeninden çok, ruhunun iyileşmesinin esas olduğuna değinmektedir. Dinsel-spiritüel tedavilerde kullanılan büyü gibi işlemler, kimi varlıkların, objelerin olağanüstü güç ile yüklü olduğu inancından kaynaklanmaktadır. Sayılı (1991), Acıpayamlı (1978), Kılıç (2008) ve Kaplan (2011) gibi birçok isim, dinsel-spiritüel hastalıkları, şifacıları, geleneksel tıbbı, konu bağlamında incelemektedirler.

Çalışmanın Özgün Katkısı

Bireyler, hastalıkları anlamlandırmada inançlarından, geleneklerinden, örf ve adetlerinden etkilenmektedir. Bu etkilenme biçimi hastalıkların tedavisinde de rol oynar. Bu nedenle bireyler anlamlandıramadığı olayları, ruhsal sorunları, inançların da etkisiyle üstün güçlere, gizil varlıklara, sihirsel objelere veya tanrıya bağlamaktadır.

Ruhsal rahatsızlıklarda alternatif, dinsel-spiritüel tedavilere yönelim oldukça sıktır. Bu durumun kaynağı toplumda var olan ruhsal hastalıklara karşı önyargı ve sert tavır düşüncesi nedeniyle hastalıklı bireylerde, damgalanma korkusunu kamçulamaktadır. Bireyler, toplumsal bir damgalanma düşüncesinin etkisiyle kendilerine alternatif bir yol aramakta; hastalığın tedavi sürecini, sorunu fizyoloji ile değil; üstün varlıklar veya gizil güçlerle ilişkilendiren dinsel-spiritüel tedavi uygulayıcılarına taşımaktadır.

Alternatif tedavilere yönelim, sosyal, ekonomik, eğitim durumu, cinsiyet faktörlerinden etkilenmektedir. Kırsal bölgelerde yaşayan, eğitim seviyesi düşük, ekonomik olarak yetersiz bireyler alternatif tedavi yöntemlerine ve dinsel-spiritüel tedavilere daha sıcak bakmaktadır. Dinsel-spiritüel tedavi arayışı, toplumda dinin, batıl inançların ve geleneklerin iç içe geçmesi ve karıştırılmasıyla daha da yaygın duruma gelmektedir. Dinsel tedavi uygulayıcılarına aşırı güven duygusu, dinin dogmatikliği ile ters düşmekte, ancak uygulayıcıların, bireylere karşı oluşturdukları otorite ile bu tip durumlar yok edilmektedir.

Modernizmle birlikte hastalıklar ve tıp, kurumsal bir boyut kazanmıştır. Ancak bu durum hastalıklı bireyler ve tıp üzerinde bir otorite kurmakta; belli hastalıkların yine belirli yollarla çözülebileceği inancına ve kesinlik düşüncesine yol açmaktadır. Modern dönemin kesin yargılarına karşı duran ve farklılıkları içerisinde barındıran postmodernizm ise bireysel ve farklı yaklaşımlara hastalıkların tedavisinde yer vermektedir. Bu durum ise dinsel-spiritüel tedavilere yönelimi artırır niteliktedir. Ancak postmodernizmin amacı, sürekli tüketim ihtiyacı hisseden bireylere, tüketecek birçok obje verme amacıdır. Dinsel spiritüel tedaviler de bu tüketime hizmet etmekte, bireylere tüketim malzemesi olarak sunulmakta, bu durum ise kapitalizmin çıkarlarına çalışmaktadır. Dinsel-spiritüel tedavi yöntemleri, geleneklerin ve inancın etkin olduğu toplumlarda yaygın olarak kullanılmaktadır. Kolektif bilincin yaygın olması ile doğru orantılı kullanılan geleneksel tedavilerin kökeninde hastalıkların iyileşmesinin yalnız bedene değil; ruhsal iyiliğe de bağlı olduğu düşüncesi yer almaktadır.

Sonuç olarak, yapılan araştırmaların çoğu dinsel-spiritüel tedavi kullanıcılarına veya geleneksel, tamamlayıcı, alternatif tıp üzerine yöneliktir. Kullanıcı endeksli çalışmaların yanı sıra literatürde yer alması gereken, uygulayıcılara yönelik çalışmalar yetersizdir. Geleneksel tedavi uygulayıcıları merkezli yapılan çalışmalar da dinsel-spiritüel tedavi yöntemleri alanı dışında yer almaktadır.

Sosyolojik çalışmalar dönem kavramına fazla yoğunlaşmakta inanç, kültür, tutum ve uygulama alanlarında ise eksik kalmaktadır. Oysa dinsel-spiritüel tedavilerin toplumdan ve toplumun kolektif bilincinden etkilendiği açıktır. Bu durum sosyolojik alanda incelenmesi gereken birçok başlık ve alt başlık doğurabilir niteliktedir.

Din ve büyü ilişkisi çoğu kaynakta dinsel tedavilerin önüne geçmekte, spiritüel tedaviler yerine, büyüün dinde var olan yeri sorgulanmaktadır. Yapılan araştırmaların birçoğu teori sınırlı kalmış, uygulama ve saha çalışmaları yeterli düzeye ulaşamamıştır. Üfürükçülük, cin hocalığı, muska gibi kavramlara, yalnız kullanıcı çerçevesinden bakılmış, uygulayıcılar hakkında yeterince bilgiye literatürde yer verilmemiştir. Bu durumda “El Alanlar” merkezli bu çalışma, literatürde önemli bir boşluk olarak bulunan, dinsel-spiritüel tedavi uygulayıcılarına odaklanmaktadır.

YÖNTEM

Araştırmanın Modeli

Araştırmanın amacı, dinsel-spiritüel tedavi yöntemlerini uygulayan bireylerden elde edilen veriler doğrultusunda şifacıların kendi mesleklerini/uğraşlarını nasıl temellendirdiklerini, nasıl bir söylemle meşrulaştırdıklarını, ilgili bireylerin konuya ilişkin algı ve tutumlarını analiz etmektir. Bu

bağlamda dinsel-spiritüel tedavi uygulayıcılarının yani şifacıların söylemlerinin incelenmesi ve anlaşılması hedeflenmektedir.

Araştırmanın amacı doğrultusunda araştırma modeli (deseni), ‘fenomenolojik yaklaşım (olgu bilim)’ olarak belirlenmiştir. Olguyu dışa vurabilecek ve yansıtabilecek kişiler esastır. Fenomenoloji, farkında olduğumuz ancak ayrıntılı ve derin bir bilgiye sahip olamadığımız durumlara odaklanmaktadır. Fenomenoloji günlük hayatımızda karşılaştığımız, bize yabancı olmayan ancak tam anlamını kavrayamadığımız durumların araştırılmasını amaçlayan çalışmalar için kullanılmaktadır (Yıldırım ve Şimşek, 2008, s. 69). Fenomenoloji, bireylerin belirli durumlardan elde ettikleri deneyimlerin, bireylerde bıraktığı etki ve anlamına odaklanmaktadır. Fenomenoloji, bireylerin, dış dünyayı kendilerine özgü bir biçimde algılamasına dayalı bir yaklaşımdır. Böylece fenomenolojik yaklaşımda bireylerin davranışlarını anlayabilmek için, bireylerin kendilerine özgü algılayışlarının ve yaşantılarının bilinmesi gerekmektedir.

Bu çalışmada dinsel-spiritüel tedavi uygulayıcıları ile kendi ortamlarında görüşmeler yapılarak, onların dinsel-spiritüel tedavilere yönelik tutum ve algıları aktarılmaya çalışılmıştır. Dinsel-spiritüel tedavi yöntemlerinin, şifacılar üzerinde bıraktığı anlamların ortaya konulması, fenomenolojik bir yaklaşım gerektirmektedir. Fenomenolojik yaklaşımda veriler, yüz yüze ve bireysel görüşmeler doğrultusunda toplanmaktadır. Fenomenolojik yaklaşımın başlıca toplama aracı, bu çalışmada da kullanılan görüşmedir. Araştırmamız, yüz yüze bireysel görüşmeler sonucu elde edilen veriler ile ilerlemektedir.

Araştırmanın Evren ve Örneklemi

Araştırmanın evrenini, dinsel-spiritüel tedavi yöntemleri kullandığını iddia eden bireyler oluşturmaktadır. Bu bireylerin tam sayısını bilmek mümkün görünmemektedir. Bu kapsamda Dinsel-spiritüel tedavi yöntemlerini uygulayanların oluşturduğu evren Marmara bölgesiyle sınırlandırılmıştır. Araştırmanın örneklemini ise bu bölgede ikamet eden yerli halktan on sekiz yaş ve üzeri 10 şifacı birey oluşturmaktadır.

Verilerin Toplanma Süreci

Bu çalışmada, sözel olmayan davranışların tespit edilmesi, katılımcıların anlık tepkilerinin gözlemlenmesi, araştırma konusuna yönelik derin bilgiye erişilmesi esas alınarak görüşme ve gözlem teknikleri kullanılmıştır. Nitel araştırma yöntemleri ile ilerleyen bu çalışmada saha sürecinde gerekli değişikliklerin yapılabilmesi, soruların konuşma havası içerisinde cevaplanması, görüşme sürecinin kontrol edilmesi amacıyla yarı yapılandırılmış mülakat teknikleri uygulanmıştır. Amaç, katılımcıların iç dünyasına girip, katılımcıların olaylara ilişkin görüşlerini ve bakış açısını anlamaktır.

Araştırma kapsamında şifacı bireylere yönelik, ön bilgiler ışığında oluşturulan ana başlıklar altında bir yarı yapılandırılmış mülakat formu oluşturulmuştur. Mülakat formu yirmi sorudan oluşmaktadır. Oluşturulan mülakat formları ile Marmara Bölgesi’nde bulunan, on sekiz yaş ve üzeri, 10 şifacı birey ile yüz yüze görüşmeler yapılmıştır. Mülakat formlarında yer alan sorular, açık uçlu ve katılımcıların verdiği cevaplara göre konunun daha fazla detaylandırılmasını sağlayabilecek sorulardır. Görüşmeler sırasında, katılımcılardan gerekli izinler alınarak, görüşmeler ses kayıt cihazıyla kayıt altına alınmış; daha sonra alınan kayıtlar, çözümlenerek yazıya geçirilmiştir.

Araştırmanın uygulama aşaması, 2020 yılının son beş ayını kapsamaktadır. Verilerin toplanma sürecinin ilerlemesi amacıyla görüşme yapılacak bireylere önceden ulaşılmış; sonrasında gözlem ve görüşmeler gerçekleştirilmiştir. COVID-19 pandemi sürecinde görüşmeler kısa süreliğine sekteye uğramış; sonrasında maske ve sosyal mesafe kuralları çerçevesinde görüşmelere devam edilmiştir.

BULGULAR

Şifacıların Sosyo-Ekonomik Ardalanları

Araştırmaya katılan şifacıların cinsiyet, yaş, mesleki durum, eğitim düzeyi, gelir ve tecrübe durumuna ilişkin sosyo-demografik veriler aşağıdaki tabloda gösterilmektedir.

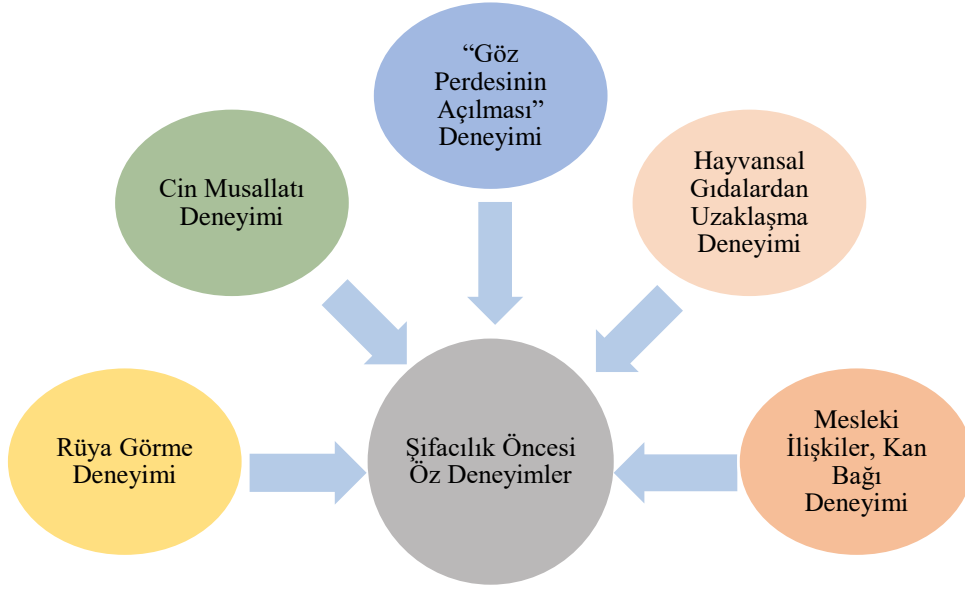
Tablo 1: Şifacıların Demografik Özellikleri

	Cinsiyet	Yaş	Din	Meslek	Eğitim	Gelir (TL)	Şifacılıkta Tecrübe Süresi
K1	Kadın	30-45	İslam	Ev Hanımı	İlkokul	<5000	10 yıl
K2	Kadın	30-45	İslam	Memur (Emekli)	Ön Lisans	<5000	2-3 yıl
K3	Erkek	60+	İslam	Esnaf (Emekli)	İlkokul	<5000	21 yıl
K4	Erkek	30-45	İslam	Hafız	Lisans	5000-10000	10-15 yıl
K5	Erkek	18-29	İslam	Şifacı	Lise	5000-10000	9 yıl
K6	Erkek	30-45	İslam	Matbaacı	Lise	5000-10000	20 yıl
K7	Erkek	30-45	İslam	Şifacı	İlkokul	<5000	5 yıl
K8	Erkek	30-45	İslam	İlahiyatçı	Lisans	5000-10000	5 yıl
K9	Kadın	30-45	İslam	Ev Hanımı	Lise	<5000	10 yıl
K10	Erkek	46-59	İslam	Esnaf	İlkokul	5000-10000	5 yıl

Dinsel-spiritüel tedavi yöntemleri uygulayan, yedi erkek ve üç kadın uygulayıcıdan oluşan, toplam on şifacı ile yüz yüze görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Şifacıların yaşları göz önünde bulundurulduğunda; on şifacıdan bir kişi 18-29 yaşında bulunmakta, yedi kişi 30-45 yaş aralığında bulunmakta, bir kişi 46-59 yaşında bulunmakta ve bir kişi de 60+ yaşında bulunmaktadır. Bu duruma göre 30-45 yaş aralığına sahip şifacılar, %70 oran ile çoğunluktadır. Şifacıların tamamı İslam dinine mensuptur. Şifacıların mesleğine yönelik bulgulara göre üç kadın şifacıdan biri emekli memur diğer ikisi ev hanımıdır. Yedi erkek şifacı arasında, biri emekli olmak üzere iki esnaf, bir hafız, bir matbaacı, bir ilahiyatçı ve iki şifacı bulunmaktadır. Mesleki bulgulara göre, alan dağılımı geniş aralıklara sahiptir. Şifacıların çoğu farklı meslek grupları içerisinde. On şifacı arasında iki katılımcı, şifacılığı meslek olarak değerlendirmiş ve idame ettirmiştir. Şifacıların eğitim durumları değerlendirildiğinde; dört şifacının ilkokul, üç şifacının lise, bir şifacının ön lisans ve iki şifacının da lisans mezunu oldukları belirlenmiştir. Şifacıların gelir (TL) tablosuna göre beş şifacının geliri 5000'in altında iken, diğer beş şifacının gelirinin, 5000-10000 aralığında olduğu rapor edilmiştir. Şifacıların, şifacılık tecrübe süresi göz önünde bulundurulduğunda, şifacılık deneyimi 2-25 yıl aralığında bulunmaktadır (Tablo 1).

Şifacılık Öncesi Öz Deneyimler

Dinsel-spiritüel tedaviler alanında şifacılaraya yönelik yapılan araştırmanın bu bölümü, şifacılaraya sorulan, şifacılık pratiğine giriş, diğer mesleklerle ilişkiler vb. sorular sonucu elde edilen bulgulardan oluşmaktadır. Şifacılık öncesi öz deneyimlerin, şifacılık yapmak üzerinde etkili olması araştırmanın beklentilerindedir.



Şekil 1: Şifacılık Öncesi Öz Deneyimler

Araştırmanın katılımcılarının, şifacılık deneyimine adım atması ve bu yolda ilerlemesinin ardında birçok neden bulunmaktadır. Her şifacı kendine özgü nedenler doğrultusunda şifacılık pratiğini gerçekleştirmeye adım atmaktadır. Şifacılık pratiğine dâhil olma nedenlerine değinmek bu sebeple oldukça önemlidir.

Rüya Görme Deneyimi

Dinsel-spiritüel şifacılıkta, rüya görme ve rüyasında ‘görevlendirilme’ sonucu, şifacılık pratiğine geçiş yapıldığı rapor edilmiştir. Katılımcıların, uyku esnasında ziyaret edildiklerine yönelik inancı bu durumu pekiştirmektedir.

Çocukluk dönemimde hafızlığımı yeni bitirdiğim sıralar uykumda bana bir zat geldi ve hadi kalk senin bunları okuman lazım dedi. Bana bazı sureleri rakamlar halinde şifreli olarak verdi. Onları ben devamlı okudukça hayatımda bir şeyler değişti. Bazı olayları önceden tahmin etmeye, evimize gelecek misafiri gelmeden bilmeye başladım (K1).

Burada katılımcı, şifacılık geçmişinin çocukluğuna uzandığını belirtmiştir. Şifacı, rüyasının normal yaşamına etki ettiğini ve hayatında değişimlere sebebiyet verdiğini belirtir. Katılımcının gördüğü rüyalar şifacılığa adım atana kadar devam etmiştir.

Üç tane beyaz elbiseli kişi geldi. Bana “sende bir enerji var ve bu enerjinin ortaya çıkma vakti geldi” dediler. Ben teslim oldum ve yorganım açıldı ve bana ameliyat olacağım söylendi. Bir el bana okumaya başladı ve hem okuyup hem de vücudumu sıvazladı (K1).

Katılımcıya göre şifacının rüya görmesi, şifacılık için yeterli değildir. Şifacılık aynı zamanda teslimiyet ve kabul gerektirmektedir. Katılımcı, kendi bünyesinde var olan enerji sonucu, şifacılığının açığa çıktığını aktarmaktadır. Gözlemlenen bu durum, elbette objektiflikten uzak, kanıtlanamayacak bir durumdur.

Katılımcılar uyku esnasında kendisini ziyaret eden kimseleri, üstün kimseler olarak tanımlamaktadırlar. Bu duruma olan inanç, şifacılık pratiğine girişte, önemli kimselerden alınan tavsiye niteliğindedir. Şifacı birey, mistik öğelerden, üstün varlıklardan uyku esnasında aldığı tavsiye

sonucu şifacılığa başlamaktadır. Rüyada görülen varlıkların önemi, bireylerin dini inançları ile paralellik göstermektedir.

Rüya aleminde bana sizin göreviniz budur manevi doktorlukla devam edeceksiniz dediler. Bende 21 senedir devam ediyorum. Gelenler Allah dostlarıydı, evliyalar. Bu dünyada yaşamış ama ahirete giden doktorlardı. Bu sayede görünen ve görünmeyeni ayırt etmeye başladım (K3).

Rüyada görülen evliyalar, dinen üst makamlarda bulunan kimseler, şifacılık tecrübesi edinme üzerinde etkilidir. Bu durumda katılımcı, şifacılık iddiasını rüyalarında gördüğünü iddia ettiği otoritelerle temellendirmektedir.

Rüya sonucu, şifacılık pratiği edindiğini ileri sürenler, kendilerine verilenin bir yetenek olduğundan söz etmektedirler. Rüya ile gelen şifacılık, öğrenilen şifacılıktan farklı görülmekte ve kişiye 'sağlanan hediye' olarak tanımlanmaktadır. *"Yani bu ilim özel bir şey; bir lütf. Sen ne kadar çabalarsan çabala bu ilim havas ilmindeki gibi çalışarak öğrenilmiyor. Bu ilimde rabbim dilerse sana perdeleri açıyor"* (K1). Şifacı, kendi pratiğini, diğer şifacıların pratiğinden ayrı tutmakta ve bu durumu dile getirmektedir. Dini lütf dâhilinde ulaşılan şifacılık, aynı şifacının bakış açısında, öğrenilen şifacılıktan daha değerlidir.

Cin Musallatı Deneyimi

Cinler ve cinlerin insanlarda oluşturduğu hastalıkların, şifacılık pratiği kazanma doğrultusunda etkili olduğu iddiası da bireyin kendisini şifacı olarak meşrulaştırma yollarından biridir. Semavi dinlere olan inanç ve bu inancın içerisinde yer alan cin kavramı, söz konusu durumu etkilemektedir. Cinlerin bireylerde oluşturduğu hastalıkların ardından, aynı bireylere şifacılık pratiği kazandırdığına yönelik söylemler mevcuttur.

Bana muska yapmışlardı bu nedenle bana musallat olmuşlardı. Onlarla evlenmişim, çocuklarım falan olmuş, sonra düzeldim onlar yakıldı. Artık iyi olanlar bende kaldı. Görüntü görüyordum. Eğer elimden geliyorsa karşımdaki insanlara şifa verebiliyordum. Ben Kur'an okumayı bilmiyorum ama şifaya başladığımda okuyabiliyordum. Onlar bana yardım ediyordu (K2).

Katılımcı, ilkin cin musallatı nedeniyle hastalandığını dile getirmekte daha sonra tedavi olduğunu belirtmektedir. Katılımcının sözleri göz önünde bulundurulduğunda, bireyin cin musallatı sonrası şifacılık pratiği kazandığı anlaşılmaktadır. Katılımcı, bu pratiği kazanmasında, cinlerin rolünün bulunduğunu belirtir. Cin musallatı, büyü yapımı, şifacılık pratiğine girişteki diğer nedenleri de etkilemektedir.

O sıralar aileme ve bana büyü yapılmıştı ve bu nedenle benim görme yeteneğim kapanmıştı. Birkaç yıl sonra rüyada karanlık bir yerdeyim ve bana yardım edin diyordum. Rüyamda beyaz giysi giymiş 3 kişi, ruhani ışık saçan 3 kişi bana göründü ve artık korkma dedi... Birine yönlendirildim... Gittiğimiz kişi bana sen ölüyorsun dedi ama nedenini bilmiyorduk (K1).

Katılımcı burada kendisine büyü yapıldığını ve bu nedenle hastalandığını belirtir. İçerisinde bulunduğu rahatsızlık, katılımcının bilincini etkilemektedir. Rüyanın şifacılığa etkisi bölümünde de sözünü ettiğimiz katılımcı hem içerisinde bulunduğu rahatsızlık hem de rüyaları sebebiyle şifacılığa giriş yaptığını belirtmektedir.

Cin musallatı sonrası, cinlerin bireyde kaldığı düşüncesi görülmektedir. Açıklamak gerekirse, şifacı bireyler tarafından cinler, iyi ve kötü cinler olarak sınıflandırılmaktadır. Bu durum hastalık

sonrasında, iyi cinlerin bireye yardım etmesini doğurmaktadır. Katılımcı söylemlerine göre cinler bireylere şifacılık öğretebilmektedir. *“İyi cinler benimle ancak onların üstünde de cinler var onların da evliyaları ve hocaları var. Onlar hocalarından etkileniyor ben onlardan etkileniyorum”* (K2). Katılımcı, başta cinlerin kendisine musallat olduğunu belirtmişti. Katılımcı bu bölümde hastalık sonrası, iyi cinlerle muhatabının devam ettiğini, onlardan etkilendiğini vurgulamaktadır. Vurgulanması gereken bir diğer konu ise metafizik âlemin aynen maddi âlem gibi hiyerarşik sistem bulundurduğuna yönelik söylemdir. Bu duruma göre cinler de başkalarından etkilenebilir. Cinlerin etkilendiği kimseler de yine metafizik kimselerdir. Cinlerden şifacılık pratiği öğrenmek, cinlerden yardım almak söylemleri oldukça yaygındır. Birçok şifacı bu durumu dile getirmektedir. Şifacı anlatılarından elde ettiğimiz bulgular bu durumu desteklemektedir.

“Göz Perdesinin Açılması” Deneyimi

Göz perdesinin açılması, kalp gözünün açık olması gibi ifadeler, şifacılıkta sıklıkla yer almaktadır. Göz perdesinin açılmasının, metafizik varlıkları görme yetisi kazandırdığına yönelik iddialara dair bulgulardan söz edebiliriz. Kalp gözünün açılması da yine bu durum gibi maddi varlıkların ötesini hissetmeye vurgu yapmaktadır.

Göz perdesinin kalkması ve maddi dünyanın ötesini hissedebilme durumunun şifacılık pratiği kazanmada etkin olduğu anlaşılmaktadır. Bulgulara göre göz perdesinin açılması istemi hem öğrenilerek hem de birtakım olaylar sonucu kendisini göstermektedir. Bu söyleme göre şifacılığa giriş yapmak isteyen bir birey, nefisini terbiye ederek göz perdesini aralayabilir ve metafizik âleme giriş yapabilir.

Birçok hastalık vardı ve bu hastalıkları çözmek için farklı boyuttan bakmak gerekiyordu. Cinler alemi gibi. O aleme girebilmek için önce nefsimi terbiye ettim. Bazı gıdalardan uzak durdum. Zamanla kalp gözü dediğimiz şey açıldı bende ve karartılar görmeye cin alemini hissetmeye başladım (K9).

Katılımcı bu bölümde, öğrenilmiş bir deneyime vurgu yapmaktadır. Ona göre kalp gözünün açılması için kullanılacak yöntemler bulunmaktadır. Nefsi terbiye etmek kavramına şifacılıkta sıklıkla yer verilmektedir. Bu kavram, kişinin maddi dünyadan soyutlanmasına ve metafizik âleme yakınlaşmasına vurgu yapmaktadır. Katılımcı öğrenilmiş yöntemler sonucu, kalp gözünün açıldığını, metafizik âleme giriş yaptığını ve bu nedenle şifacılık pratiği kazandığını vurgulamaktadır.

Göz perdesinin açılmasının, öğrenilmiş uygulamaların yanı sıra yaşanılmış olaylarla da gerçekleşebileceği anlaşılmıştır. Ölüme yakın anların, metafizik kapıları araladığına yönelik söylemler bu durumu pekiştirmektedir. Nitekim bulguların arasında bu konuya da yer verilmektedir.

Dört, beş yaşlarımda geçirdiğim bir kaza nedeniyle metafizik âleme daldım. Her şey ondan sonra gelişmeye başladı. Bu kazadan sonra göz perdemde açılmalar oldu. Ben komadaydım ve bir nevi ölü sayılırdım iyi olduğumdaysa yaşadığımız dünyanın farklı varlıklarını da görmeye başladım. Onları önce hayvan figürleriyle görüyordum ama daha sonra kendi şekilleriyle de bana görünmeye başladılar. Zamanla geleceğe ilişkin görüntüler görmeye başladım. Gördüklerimin çoğu çıkıyordu. Ne göreceğimi kendim seçemiyordum. Ben de birtakım ilimlerle beraber yaşadıklarımı avantaja dönüştürmeye çalıştım (K6).

Katılımcı, avantaj kelimesi ile şifacılık pratiğine vurgu yapmaktadır. Kaza sonucu komaya giren ve kendisini ölüme yakın hisseden katılımcı, bu durumun daha sonradan kendisine, metafizik dünyanın kapılarını araladığından söz etmektedir. Cinlerin kendisine ilkin hayvan figürleri ile daha

sonra kendi özgün şekilleri ile görüldüğüne değinen katılımcı, gördüklerinin zaman kavramına etki ettiğini de belirtir. Katılımcı bireyin psikik yeteneklerinin artması, katılımcıya göre geçirdiği kazanın bir sonucudur.

Her iki örnekte de şifacılık pratiğinin, göz perdesinin veya kalp gözünün açılması ile kazanıldığına vurgu yapılmaktadır. Bulgular, göz perdesinin aralanmasının, metafizik varlıkları görme yetisi kazandırdığına yöneliktir. Bu durum, cin musallatı sonucu cinler ile yardımlaşarak, şifacılık kazanma eğilimiyle benzerlik gösterir. Göz perdesinin açılmasının da cinlerle bağlantısı mevcuttur. Göz perdesinin açıldığını vurgulayan çoğu şifacı, aynı zamanda cinler ile çalıştığını da belirtmektedir. “*Hastaya büyü yapılmış. Büyü için bir nesne gerekir. Hastayı inceledik ve cinler yardımıyla büyü nesnesinin yerini tespit ettik. Daha sonra bana Büyüyü çözmek için talimat verdiler ve düğüm çözer gibi büyüü çözdük*” (K9). Kalp gözünün açılması amacı ile nefsinin terbiye eden katılımcı, amacına erişikten sonra cinler ile çalıştığını vurgular. Şifacılık pratiğinde çoğu kapının arkasında aynı kavram, ‘cin’ yer almaktadır.

Hayvansal Gıdalardan Uzaklaşma Deneyimi

Şifacılık pratiği edinme amacıyla, hayvansal gıdalardan uzak durma, nefsi terbiye etme gibi eğilimler söz konusudur. Hayvansal gıdalardan uzak durma davranışının, göz perdesini açmak amacıyla da yapılabildiğini belirtmiştik. Hayvansal gıdalardan uzak durmak veya nefsi terbiye etmek tanımı, “riyazet” olarak adlandırılmaktadır.

Riyazet, dinsel amaçla dünya zevklerinden kaçınarak gerçekleştirilen ruhsal eğitim... Çoktanrıci ve tektanrıci dinlerin hemen tümünde, özellikle çilecilikte uygulanmış olan aşırı bir dincilik anlayışıdır. Bu anlayışa göre insanın gerçekten dinci olabilmesi ve tanrıya ulaşabilmesi için dünyadan elini eteğini çekmesi gerekir... Az yemek, az içmek, cinsel ilişkiden uzak durmak, kapalı bir yere çekilmek, kimi yerde insanlara bile görünmemek, az konuşmak ve kimi yerde-ilkelerde olduğu gibi- hiç konuşmamak riyazet’in genel kurallarıdır (Hançerlioğlu, 2000, s.433).

Şifacılık pratiğinin öğrenilmiş uygulamaları içerisinde yer alan riyazet, hayvansal gıdalardan uzak durma, şifacı bireyler tarafından sıklıkla uygulanmaktadır. Şifacı bireyler bu tür işlemleri, göz perdesini açmak, olaylara kalp gözü ile bakmak veya tanrıya yakın olmak amacı ile uygulamaktadırlar.

Havas ilmüne giriş yapmak istedim. Bu ilmin ehli olan kişilere başvurdum. Başvurularım sonuçsuz kaldı ancak pes etmedim ve aramaya devam ettim ve o ehil kişiyi buldum. Bu iş bu şekilde ilgimi çekti ve en sonunda sağlam bir hüddama denk geldim. Ondan öğrendiklerimle birlikte şifacılık yapmaya başladım. Şifacılığı öğrenirken 40 gün boyunca hayvani gıda yemedim. Hüddam, ayetlerin şifrelerini bana verdi ve ben de 40 gün boyunca onları okudum. Tabi bu durum kırk gün değil aylar sürdü. Kademe kademe havas ilminde yükseldim... Kendim cinleri görmeye başladım. Kâfir olanlar maymun, yılan, cadı gibi şekillere bürünebiliyorlardı. Müslüman olanları ise sarıklı, cübbeli, ruhani bir boyuta bürünmektedirler (K5).

Katılımcı, insanlara yardım etmek için, cinleri kullanarak şifacılık gerçekleştiren havas ilmüne başvurmuştur. Hüddam ise “*Müslümanlara hizmet eden cinler*” olarak tanımlanmaktadır (Hançerlioğlu, 2000, s.201). Katılımcı burada hüddamın başka bir tanımını kullanmaktadır. Hüddam aynı zamanda “*cinleri ve şeytanları kontrol altında tutabilen kişidir*” (K5). Şifacı, öğrencisi olduğu havas ilminin şifreler ile çalıştığını vurgulamaktadır. Havas ilmüne giriş yaparken, hayvansal gıdalar yemediğini ve bu tür gıdalardan uzun bir süre uzak durduğunu belirten şifacı, uygulamaları sonucu

cinleri görebildiğinden söz etmektedir. Şifacı, cinleri, Müslüman cinler ve kâfir cinler olarak ikiye ayırmakta ve farklı gruplarda bulunan cinlerin farklı şekillere büründüğünü aktarmaktadır. Bulgulara göre Müslüman cinler daha ilahi görünmelerine rağmen kâfir cinler hayvan şekillerine bürünmektedirler.

Havas ilmi ile çalışan bir başka katılımcı da şifacılık pratiğini, belli eğitimler sonucu edindiğini belirtmektedir. “*Nice eğitimler aldım. Yol ve yordam öğrendim. Hazır olduğumu düşünmedim ama başlamadan bilemezdim ve bir hasta kabul ettim*” (K8). Katılımcı, şifacılık yapmadan evvel, konuya dair yöntemleri öğrendiğini, daha sonra şifacılık deneyimini yaşadığını vurgulamaktadır.

Daha önce kalp gözünün açık olması amacı ile nefesine hâkim olmaya çalışan katılımcıdan söz etmiştik (K9). Hayvansal gıdalardan uzak durmak, birçok nedenden dolayı gerçekleşmektedir. Ancak bunların arasında vurgu yapacağımız en önemli durum, metafizik âlemler ile aramızda durduğu varsayılan göz perdesinin açılması ve metafizik varlıklara erişme durumudur. Şifacıların hayvansal gıdalardan uzak durması, şifacıları Tanrıya, en çok da metafizik varlıklara yakınlaştırdığı ileri sürülmektedir.

Bireyi, şifacılık yapmaya yönlendiren birçok deneyim bulunmaktadır. Bireyler istemli veya istem dışı olarak şifacılık pratiği kazanmaktadırlar. Bulgulara göre şifacılık, öğrenilmiş şifacılık veya kazanılmış şifacılık olarak ikiye ayrılabilir. Öğrenilmiş şifacılık, daha önce var olan teknikleri uygulayarak yapılan şifacılıktır; kazanılmış şifacılık, bir olay sonucu bireyin, doğrudan şifacılık yeteneği edindiğine inanılan şifacılıktır.

Şifacılık Pratiğinde Mesleki İlişkiler ve Şifacılığın Kan Bağına Etkisi

Şifacı bireylerin, şifacılık dışı mesleklerle ilişkisi veya diğer şifacılarla iş birliği içerisinde olması, şifacılık pratiğinin meşrulaşmasına etki etmektedir. Şifacılığın diğer mesleklerle kurduğu ilişkiler ve iş birlikleri, şifacılık zeminini sağlamlaştırır niteliktedir.

Şifacılık yapmakta olan katılımcıların, çoğunluğunun modern tıp mesleklerine mensup kimselerle ilişkisi bulunmamakta ancak geleneksel şifacılarla ilişkileri bulunmaktadır. Modern tıp konusuna yer verdiğimiz araştırmada, şifacıların modern tıp temsilcileri ile nadiren çalıştığı fakat modern tıp bilgisine erişmek için farklı araştırmalar yaptıkları anlaşılmaktadır.

Modern tıp bilgimi geliştirmek adına internet sitelerine bakıp gözlemliyorum. Hastalıklar nasıl belirti verir, ayak altından hangi bölgeye enerji verirsen hangi organı temizlersin, refleks ne şekillerde ortaya çıkar gibi durumlar üzerine çalışmalarım oldu... 10 yıllık tecrübemde enerjinin açamayacağı kapının olmadığını anladım. Ben bizzat uzman doktorlarla görüşmedim ancak doktor hastalarım oldu. Kendi adlarına geliyorlardı. Daha önce psikiyatri tedavisi almış hastalarım oluyordu. Ben hastaya benlik (benim şifa verebileceğim) bir durumu olduğunda şifacılığı uyguluyordum. Ama benlik bir durumu yoksa doktor tedavisine devam etmesini söylüyordum (K1).

Şifacı, kendisini geliştirmek adına, modern tıp araştırmaları yaptığını ancak modern tıp temsilcileri ile mesleki bir ilişkisinin bulunmadığını vurgulamaktadır. Kendi yönteminin (enerji ile tedavi), çözemeyeceği bir durum olmadığını vurgulayan şifacı, modern tıp mesleklerine mensup bireylerinde hastalıkları için kendisine ulaştığını belirtmektedir. Şifacı, hastaları arasında daha önce modern tıba başvurmuş kimseler bulunduğunu ancak bu kimselerin de sonradan kendisine başvurduğunu belirtmektedir. Modern tıbbın çare olamadığı hastalıklara yönelik, kendi yöntemlerini uygulayan şifacı, bu yöntemler olumlu sonuç verirse hastalıkların onun alanına girdiğini; olumsuz sonuç verirse hastalıkları çözmek için kendi pratiğine ihtiyaç olunmadığını, bu durumda hastaların

tekrar modern tıp tedavilerine yönelmelerini tavsiye ettiğini belirtmektedir. Şifacının görüşleri göz önünde bulundurulduğunda, şifacı her zaman bilge konumunu korumaktadır. Şifacının, çözüm sağladığı hastalıklar, kendisinin uzmanlık alanındayken; anlam veremediği hastalıklar, kendisinin uzmanlık alanının dışında bulunmaktadır. Şifacının, bu duruma yönelik mevcut tutumu, kendisinin şifacılık pratiğinin zeminini sağlamlaştıracak niteliktedir. Bu duruma benzer ifadelerin, katılımcıların çoğunluğunda mevcut olduğu anlaşılmaktadır. “*Benim işim başka; doktorun işi başka*” (K7) örneğine olduğu gibi. Modern tıp bilgisine, ihtiyacı olmadığını düşünen şifacılar da mevcuttur. “*Herhangi bir araştırmaya ihtiyacım yok. Çünkü şifacılık zaten bana bahşedilmiş. O nedenle modern tıp bilgisi için çabalamıyorum*” (K3). Şifacılığın kendisinde var olduğunu ve ekstra bir bilgiye ihtiyacı olmadığını belirten şifacı, bu nedenle modern hekimliğe dair araştırmalara da gerek duymadığını vurgulamaktadır. “*Modern tıp benim ilgi alanıma girmiyor ve modern tıp bilgisi için bir birikim yapmıyorum. Hastalarım zaten modern tıp için bana gelmiyor*” (K5). Bu örnekte yer alan katılımcı, hastalarının kendisine modern şifacılık için değil, geleneksel şifacılık arayışı sebebiyle başvurduğunu belirterek modern tıp bilgisine ihtiyacı olmadığını vurgulamaktadır.

Modern tıba daha önce başvurmuş, sonrasında da geleneksel şifacılık yöntemlerine başvuran hastaların birçoğu, psikolojik tedavi gören hastalardan oluşmaktadır. “*Psikolog ve psikiyatri tanıdıklarım var bazen anlam veremedikleri hastalara beni tavsiye ediyorlar. Bir de ona görün belki yardımı dokunur diyerek gönderdikleri hastalar oldu*” (K6). Katılımcının aktardıkları sonucu, doktor ile şifacı arasında disiplinler anlamda yardımlaşmalar bulunabileceği söz konusudur. Ancak bu durumun tam tersi durumlar da mevcuttur. Özellikle modern tıp temsilcilerinin, geleneksel şifacılaraya yönelik tutumları, bu durumu pekiştirmektedir. “*Onlar (doktorlar) bizleri şarlatan olarak görüyorlar. Oysa bizim işimiz alternatif tıp olarak geçiyor ve çoğu ülkede yaygın. Modern tıp bilgisine ihtiyacım yok şu an, olursa araştırmalar yaparım*” (K9). Aynı tutum farklı şifacılar da yer almaktadır. “*Doktorlarla çalışmıyorum zaten onlar bize inanmıyor her şeyi bilimde arıyorlar. Oysa en büyük bilim en büyük ilim Kur’an’ın kendisidir*” (K10). Modern tıp içerisinde yer alan meslek gruplarının, şifacılaraya yönelik güven problemi olduğunu düşünen katılımcılar, bu durumdan yakınmaktadır. Kendi şifacılık pratiklerinin, yaygınlaşması gerektiğine ve kabullenilmesine de değinen şifacıların, doktorlarla bir ilişkisinin bulunmadığı anlaşılmaktadır. Doktorların her şeyi bilim çerçevesinde araştırması, metafizik veya dini boyuta yer vermemesi, şifacılar tarafından tepki ile karşılanmaktadır. Şifacıların, modern tıp tutumlarına karşın, geleneksel şifacılık yöntemlerine sıklıkla başvurdukları anlaşılır.

Diğer şifacılarla hacamat ve sülük tedavisi yapanlarla yardımlaşmalarımız, irtibata geçmelerimiz oluyor... Bu durum aynı zamanda benim tedavimin ilerlemesine de yarar sağlıyor. İki disiplin beraber çalıştığımız oluyor. O tedavilerin süresine göre benim süremi de ayarlıyoruz. Şifacılar ruhsal hastalıklara iyi gelir olarak bilinse de bedensel-fiziksel hastalıklara da iyi geliyoruz (K1).

Katılımcı, hastalarını geleneksel şifacılık yöntemlerine de yönlendirdiğini, bu durumun şifa sürecine katkı sağladığını belirtmektedir. Farklı, geleneksel şifacılık disiplinlerinin, birlikte uyum içinde çalışabilmesine yer veren şifacı, hastalıklar üzerinde çalışma sürelerinin de bu durum göz önünde bulundurularak, organize edildiğini vurgulamaktadır. Geleneksel şifacılık yöntemlerine başvuran hastalara yönelik algılara da değinen şifacı, şifacılık pratiğinin, yalnız ruhsal hastalıklara değil; bedensel hastalıklara iyi gelebileceğini de belirtmektedir. Bu durumun yanı sıra kendisini, ruhsal şifacı olarak nitelendiren katılımcılar da bulunmaktadır. “*Ruhsal şifacılık henüz bizde meslekleşmedi ancak meslek haline dönüşmesi gerekir. Şifacılığın yanı sıra astroloji, astrofizik ve biyoenerji gibi*

meslekleri de takip ediyorum” (K6). Şifacının, kendi şifacılık pratiğine benzer, ruhsal şifacılık ile ilgili olduğunu düşündüğü disiplinleri takip ettiği vurgulanmaktadır.

Birçok şifacının, diğer geleneksel şifacılarla yardımlaşma içerisinde bulunmasına rağmen, bazı şifacıların da diğer şifacılardan keskin bir dil ile uzak durduğu anlaşılmaktadır. Şifacılar arasındaki mesafelerin, şifacılık anlayışının farklı olması sonucu oluştuğu söz konusudur.

Meslektaşarımla yardımlaşmıyorum. Çünkü çok ters yönlerden tedavi yaptığımızdan dolayı onlar ile benim işim olmuyor. Onlar cinlerle çalışıyor. Tedavide cinleri kullanıyor, şifreler yazıyorlar oysa ben tedavimi Allah'ın izni ile gerçekleştiriyorum. Yani diğerleriyle frekansımız tutmuyor (K3).

Bu duruma göre, farklı şifacılık anlayışlarının, şifacılar arasında bulunan mesafeyi arttırabildiği anlaşılmaktadır. Aynı amaç için farklı yöntemleri kullanan şifacılar, birbirlerine yönelik mesafeli tutum sergilemektedir. Diğer şifacılara yönelik tepkilerin, nedenleri arasında, maddi düşkünlük ve bilgisizlik kavramları da yer almaktadır.

Bu işi yapan çoğu kişi, para karşılığı yapıyor. Ve diğer insanlar da para karşılığı yapılan bu işten medet umuyor. Kur'an ve Ayet 'ten habersiz, dini bilgisi olmayan, sadece insanları kandırma psikolojisine sahip, biyoenerji, hipnoz gibi tantanalar edinip insanları kandıran birçok sözde şifacı var. O kimselerle benim işim olamaz (K4).

Katılımcı, para karşılığı yapılan, paranın hastalıkları tedavi etmekten daha fazla ön planda bulundurulduğu şifacılığa tepki göstermektedir. Katılımcı, dini bilgi eksikliğinin şifacılara olumsuz etkilerinden söz etmekte ve dinsel bilgiye sahip olmayan şifacıları, sahtekârlık ile suçlamaktadır. Bu sebeplerden ötürü katılımcının, diğer şifacılardan uzak durduğu anlaşılmaktadır. Bu tür söylemler belirli şifacıların, başkalarını suçlamak suretiyle kendilerini seçkin ve pozitif bir yere konumlandırma stratejileri olarak değerlendirilebilir.

Şifacıların, diğer şifacıları, kendileri ve diğerleri arasında var olan ayrımı yapabilmek adına takip ettikleri anlaşılır. *“Bu işi farklı isimlerle yapanları, cindarları falan takip ediyorum ama bu onlarla kendimi ayırt etmek için. Çünkü bu işi yapan herkesi aynı kefeye koyuyorlar ama biz bu işi hakkıyla yapanlardanız”* (K7). Şifacı, kendi pratiğinin, diğer şifacılık pratiklerinden farkını, anlamlandırmak amacıyla araştırmalar yaptığını belirtmektedir. Toplumda, tüm şifacılara yönelik genel bir algı bulunduğundan yakınan şifacı, kendisini diğer şifacılardan ayrı tuttuğunu vurgulamaktadır.

Bulgular doğrultusunda mesleki ilişkilerin en çok eğitim alınan bireyler ile sağlandığı anlaşılmaktadır. Şifacılar, kendilerini eğiten şifacılarla sık sık yardımlaşmakta ve onlara danışmaktadırlar. *“Benim gibi havas ilmine mensup ve beraber çalıştığımız insanlar oluyor. Onlar bana hasta gönderebiliyor ve bu tarz yardımlaşmalarımız oluyor. Özellikle de beni yetiştiren ustam ile yardımlaşmamız çoktur”* (K5). Katılımcı, kendisi ile aynı şifacılık yöntemleri kullanan şifacılar ve kendisini yetiştiren şifacı ile sık sık yardımlaştığını belirtmektedir. Benzer durum farklı şifacılar da rastlanılan bir durumdur. *“Yardımlaştığım tek şifacı bana yol gösteren hocam ve diğer öğrencileri. Yani bu işi yapıyorsan yalnız olmaman da önemli ki sıkıştığında gidecek kapın olsun”* (K7). Katılımcı, hastalıklarda karşılaşılan sıkıntılara yönelik, mesleki dayanışmanın önemini vurgulamaktadır. Hemen hemen her şifacı öğrenim aldığı şifacılar ile dayanışma ve yardımlaşma içerisinde.

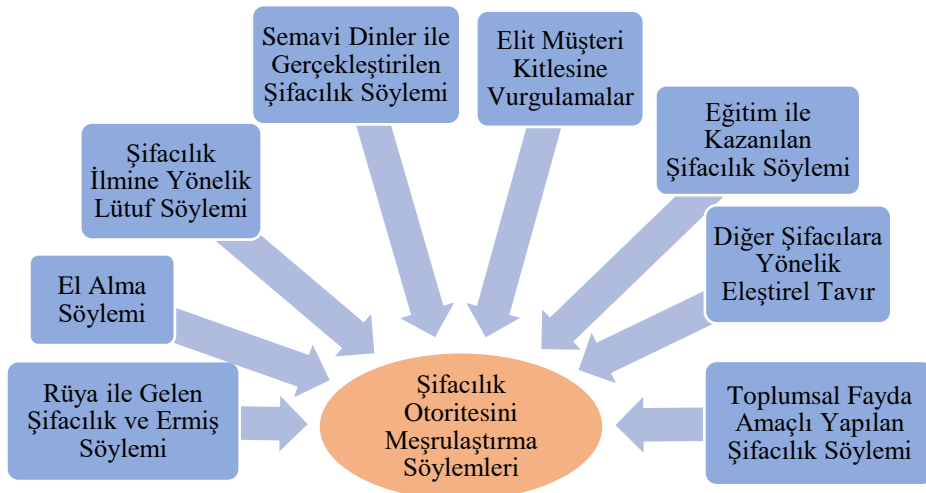
Bulgular dinsel-spiritüel şifacılıkta kan bağına nadiren rastlandığına işaret etmektedir. Kalıtsallığın az olduğu bu durum geleneksel şifacılıkta yer alan diğer şifacılık yöntemlerinden farklılık arz eder. *“Ailemde başka şifacı yok ne yazık ki. Aileden geçenler farklı, onlara ocak deniliyor. Ocaklık*

geleneği miras bırakılabilir” (K6). Şifacı, ailesinde, kendisinde bulunan şifacılık yeteneğinin bulunmadığını, aileden geçen şifacılığın, farklı geleneklerde yaygın olduğunu vurgulamaktadır. Ocak geleneğinde şifacılık miras bırakılabilirken, katılımcının içerisinde bulunduğu şifacılığa yönelik bu tip bir bilgi bulunmamaktadır. Şifacılık hem yetenek hem de eğitim gerektirmektedir. Bu nedenle kan bağına spiritüel şifacılığa etkisi nadirdir. “*Ailem Kur’an okuyor ama nefesleri kuvvetli değil şifacılık yapmıyorlar zaten eğitimleri de yok*” (K10). Katılımcı, ailesinin şifacılık yapamama durumunu, nefes güçlüğü ile ilişkilendirmektedir. Şifacıya göre, nefesin kuvvetli olması şifacılık için gerekli nedenlerden sayılmaktadır. Dinsel-spiritüel şifacılığın, nadir de olsa kalıtsal izlerine rastlanılabilir. “*Ailemde başka şifacı yok ama evlatlarım farklı. Yani şifacılık özelliği hem oğlumda hem de kızımda gündemde*” (K1). Katılımcı, kendi gözlemlerinden yola çıkarak, şifacılık yeteneğinin çocuklarında da bulunduğunu belirtmektedir.

Şifacıların, diğer mesleklerle ve meslektaşları ile ilişkilerinden söz ettik. Mesleki ilişkiler, her şifacıda farklı şekilde görülmektedir. Şifacıların, farklı mesleklerle olan ilişkilerine, tutum ve algıların etki ettiği gözlemlenmektedir. Şifacılıkta kan bağı, büyük bir önem arz etmemekte; kan bağına şifacılığa etkisi nadiren görülmektedir.

Şifacılık Otoritesini Meşrulaştırma Söylemleri

Şifacıardan elde edilen bulgular doğrultusunda şifacıların birtakım söylemleri, şifacılık pratiği edinme konusunda yaptıkları vurgulamalar, şifacılık otoritesinin meşrulaştırılması amacıyla kullanılmaktadır. Hastalıklara ve hastalara karşı şifacılık otoritesi sağlamak, mesleki devamlılık açısından oldukça önemlidir. Şifacılar, sergiledikleri bu tutumlar sebebiyle şifacılık temellerini sağlamlaştırmayı hedeflemektedirler. Şifacılık otoritesini meşrulaştırma söylemleri farklı alt başlıklar dâhilinde açıklanabilir.



Şekil 2: Şifacılık Otoritesini Meşrulaştırma Söylemleri

Şifacılık otoritesini meşrulaştırma söylemlerinde yer alan rüyalar, ermişler veya evliyalar söylemi, şifacı bireyin, şifacılık pratiğini yüceltir niteliktedir. Şifacılık uygulamalarında dinsel-spiritüel varlıklara yer vermek, dini inançlara sahip hastalar üzerinde etki sağlayabilir. Üstün bir varlıktan alınan şifacılık; sıradan yöntemlerle elde edilen şifacılık pratiğinden daha prestijli gösterilmektedir.

Vehbi ilimde yani bizde şifacılık, Allahtan gelir... Bana üçler göründü (üç ermiş). Bu ilim, manevi alem ile 333 evliyalara ile irtibat kurmakta. Alimler ile çalışmaktadır. Biz cinlerle çalışmayız. Havas ilmi şifacılık yapamaz sadece varlıkları kullanır. Kesbi bir ilimdir; çalışarak elde edilir. Şifreler yazar ve ezberler, öğrenmeye dayalıdır. Bizim ilmimiz öğrenme ile olmaz. Bu ilim için Vehbi ilim (hiçbir şey bilmeden rüyalarda Allah'ın öğrettiği ilim) gereklidir, yetenek gereklidir. Biz vücudumuzdaki Allah vergisi pozitif enerjiyi kullanarak bedendeki negatif enerjiyi çıkartırız. Ellerimizi kullanırız (K1).

Katılımcı, şifacılık pratiğini, rüyasında kendisine görünen üç ermiş sebebiyle edindiğini aktarmakta ve iki tür şifacılık pratiğine değinmektedir. Şifacı tarafından, daha önce sözünü ettiğimiz öğrenilen şifacılık, 'kesbi ilim'; ilham yoluyla gelen veya kazanılan şifacılık da *vehbi ilim* olarak adlandırılmaktadır. Şifacı birey, kendisinin âlimler ile çalıştığını, ermişler ve evliyalara aracılığıyla şifacılık pratiğini kazandığını vurgulamaktadır. Şifacı, havas ilmi vb. içerisinde yer alan şifacılar, kesbi ilim kullanan şifacılar olarak bahseder. Ona göre bu ilime mensup şifacılar, şifacılık yapamazlar, sadece var olan bilgiyi veya varlıkları kullanırlar. Katılımcı, kendi ilminin, yetenek gerektirdiğini, öğrenme ile ulaşılabildiğini belirterek, yüceltmektedir. Katılımcı içerisinde bulunduğu ilimde, hiçbir şey bilmeden, tanrıdan bahşedilen şifacılıkla hastalıklara şifa olunduğunu da belirtir. Benzer durumlara farklı şifacılar da rastlanılmaktadır. "*Benim kaynağım rüyalarımıdır. Bana şifacılık bilgisi rüyalarım aracılığıyla ulaştı*" (K3). Burada sözünü ettiğimiz katılımcı da diğer katılımcı gibi şifacılık pratiğini rüyalar aracılığıyla kazandığını belirtmektedir. Rüyalar aracılığıyla kazanılan şifacılıkta, ruhani varlıklara roller yüklenmekte ve bu durum şifacılık otoritesinin meşruluğuna katkı sağlamaktadır.

El Alma Söylemi

El alma, kavramı geleneksel şifacılıkta sık sık rastlanılan bir kavramdır. El alma kelimesi genel olarak şifacılığın bir başkasına aktarma anlamına gelmektedir. Şifacı bireyin, bir başka bireye manevi boyutta vesile olması, el alma kavramına yönelik açıklamalar arasındadır.

El almak bir insanın bir insana vesile olması yani sende seçildin bende buna vesile kıldım demesidir... El alma manevi boyutta gerçekleşir yani beşinci boyut merkezinde el alınır. Şifacılıkta uzmanlaşmış ve manevi mertebesi yüksek kişilerden el alınabilir (K1).

Katılımcı, el alma kavramını, şifacılık pratiğinde uzmanlaşmış kişilerden, manevi mertebeye alınan onay olarak nitelendirmekte ve el almak için seçilmiş kimse olunması gerektiğini vurgulamaktadır. "*İşin erbabından el alınır. Ve bu işi yapabileceğine inanılan bir başka kişiye el verilir. Bu bir gelenektir. Aslında soyunu devam ettirmek gibi mesleki devamlılığı sağlar*" (K8). Bir işte uzmanlaşmış kimselerden el alındığını vurgulayan katılımcı, el alma işleminin, mesleki devamlılığı sağlayan bir gelenek olduğunu belirtmektedir.

'El almak' cümlesi, soyut bir cümledir. Fiziksel bir temas dâhilinde gerçekleşmemektedir. "*El aldığın kişi sana yol gösterir. Kalkıp senin elini tutup 'al ben sana el veriyorum' demekle olmuyor*" (K2). Bulgulara göre el vermek, bir kimseye yol göstermek anlamına gelir. El alma kavramı içerisinde nasıl şifacı olunabileceğine yönelik ipuçları barındırılmaktadır.

"*Kişinin yemek yaparken tarife ihtiyacı olduğu gibi bazı hastalıkların da tarife ihtiyacı vardır. Sen bilemezsin, gerçek hocaya gittiğinde o sana okumanın reçetesini verir. Yani bize manevi reçete verecek hocalar vardır. Bu duruma el verme, el alma denebilir*" (K4). Katılımcı, el almayı, manevi bir

reçete sahibi olmak olarak yorumlamaktadır. Hastalıkları tedavi etmek için uygulanacak yöntemlerin tarif edilmesi ‘el almak’ olarak yorumlanır.

El almak veya vermek için belirli kriterlere sahip olmak gerekmektedir. Bireyin şifacılığa yatkınlığı, şifacı olmaya duyduğu istek, el almak için önemlidir. “*El vermek için azim çok önemlidir. El vermek için o işe layık birini bulmak gerekmektedir*” (K5). Katılımcı, el vermek için, el verilecek kişinin, el alma işlemine layık olması gerektiğini vurgulamaktadır.

Bir âlemin kapısını açacaksan o alemle baş edebileceksin. Seni destekleyen birinin olması gerekir. El alma burada devreye girer. El alma, bu konularda o âlemlerle baş edebilen insanların size yol göstermesidir diyebiliriz. Eğer senin göz perden açıksa ya da bu işlere yatkınlığın varsa el buna göre alınabilir. Yoksa herkese el verilmez (K6).

El almanın farklı kriterlerine değinen katılımcı, kendi şifacılık pratiğinde el almak için göz perdesinin açık olunması durumuna ve şifacılık yatkınlığı bulunmasına dikkat çekmektedir. Katılımcı, metafizik boyutla tek başına baş etmenin yetersiz kalabileceği ve bu nedenle şifacıya destek verecek birinin olması gerektiğini belirterek, el almanın önemini vurgulamaktadır.

“*El alma, benim hocamdan aldığım gibi bilgi aktarımına sahip olmaktır. Bu işi istiyorsan ve seçilmişsen, yeteneğinde varsa ve dine uygun yaşıyorsan ona göre el alırsın*” (K7). El almayı bilgi aktarımı olarak nitelendiren katılımcı, el almak için, istekli, seçilmiş, yetenekli ve dinine bağlı kimselerden olunması gerektiğini belirtmektedir. El almak kısaca, bir işi, o işin uzmanı olan kimselerden öğrenme durumudur. El vermek, şifacılığın formüllerini, bir başkasına aktarmaktır.

El alma kavramına yönelik açıklamalar olduğu kadar; tepkiler de mevcuttur. “*Ben kimseden el almadım el de veremem. Bence insanlar birbirlerinden yararlanmak, faydalanmak için el verme diye bir şey uydurdular*” (K3). El almak veya el vermek söylemlerine eleştirel yaklaşım sergileyen katılımcı, el almanın, bir başkasının uzmanlığından fayda sağlamak için ortaya atılan uydurma bir kavram olduğunu belirtmektedir. El alma kavramı, uydurma bir kavram olsun veya olmasın; şifacılık otoritesini meşrulaştırmaya katkı sağlayan bir kavramdır. El veren kimseler, alanında uzman; el alan kimseler ise şifacılığa layık kimseler olarak görünmektedir.

Şifacılık İlimine Yönelik Lütuf Söylemi

Şifacılık, birçok katılımcı tarafından lütuf (bireye bahşedilmiş hediye) olarak düşünülür. Bu sebepten ötürü, ‘herkes şifacı olamaz’ anlayışı ortaya çıkmaktadır. Şifacı olmak için bir yeteneğe, ilhama veya ilahi dokunuşlara ihtiyaç duyulmaktadır. Şifacılık, öğrenilen şifacılıkta da kazanılan şifacılıkta da yetenek aramaktadır. Bu tip düşünceler, bulgularda da karşımıza çıkar.

Herkes şifacı olamaz. Şifacılık için belirli bir eğitim ve yetenek aynı anda bulunmalıdır. Nefesinin kuvvetli olması gerekir. Şifacılığımın kaynağı İslam’dır, Kur’an’dır. Rukye işi yapıyorum dedim. Rukye, kişilerin şer güçlere maruz kalmasına, Allah’ın isim ve dualarını okuyarak şifa sağlanan yöntemdir. Bunun için belli bir ilim gerekir (K10).

Katılımcı, kendi şifacılık pratiği olan rukye kavramını açıklamaktadır. Katılımcının açıklamış olduğu işlemlerde, nefesin kuvvetliliği önem arz eder. “*Herkes şifacı olamaz tabi. Düşünsene her önüne gelen cinlerle iletişime geçsin, böyle bir saçmalık olur mu? Olmaz. Şifacılık hem ilim hem Allah vergisi gerektirir*” (K8). Katılımcı, kendi şifacılık yöntemi olan, cinlerle iletişim sağlamanın, herkes tarafından yapılamayacağını belirtir. Her iki katılımcı da şifacılık için yetenek ve eğitimin bir arada bulunması gerektiğini belirterek; herkesin şifacı olamayacağını vurgulamaktadır.

Herkes şifacı olamaz. Şifacılık görevlendirme sonucu olan bir şey. Önce bu göreve layık olman gerekir. Ben hastama okurken benim tansiyonum otuz beşleri buluyor. Bu duruma normal bir beden dayanmaz. Herkes şifacılık yapamaz... Bir kitap açıp, muska yazıp tedavi yapamazsınız (K3).

Katılımcı, şifacılığın bir görev olduğunu, şifacılık yapmak isteyen bireylerin önce bu göreve layık olması gerektiğini savunur. Kendi şifacılık deneyimlerinden yola çıkan katılımcı, şifacılık uygulamaları esnasında karşılaştığı zorlukları dile getirerek, normal bireylerin bünyesinin, bu tip zorluklara dayanamayacağını ve bu nedenle herkesin şifacı olamayacağını belirtir. Katılımcı, hiçbir yeteneği olmadan, kitaplardan uyarlanan tedavi yöntemlerini de eleştirmektedir.

Şifacılığa yönelik algılar arasında “şifacılık yalnız Allah vergisi ile olur” söylemine yer verildiği anlaşılmaktadır. “Herkes şifacı olamaz. Şifacılık Allah vergisidir. Bence belli bir eğitimle şifacı olmak diye bir şey yoktur. Bu iş eğitimle olmaz. İlla üstün bir güç olmalı, şifacı çarpılmalı veya bu gibi olaylar yaşamış olmalıdır. Ki cin ona musallat olsun” (K2). Katılımcı bu bölümde şifacılığın eğitimle elde edilemeyeceğini, şifacılık pratiğinin tanrısal olduğunu belirtmektedir. Kendi şifacılık uygulamalarını göz önünde bulunduran katılımcı, kendisi gibi şifacılara, üstün bir gücün etki etmesi gerektiğine değinmektedir. Cinler ile çalışan şifacıların, şifacılık pratiği kazanmaları için önce spiritüel bir hastalık geçirmesi gerektiğini savunan katılımcı, ancak bu şekilde şifacılığa ulaşılacağını aktarmaktadır. Şifacılığın maddi boyutunun, şifa verme amacının önüne geçmesi de herkesin şifacı olamayacağı anlayışını pekiştirmektedir.

Herkes şifacı olamaz çoğu şifacı, hasta geldiğinde neyin var diye sormuyor. Ev senin mi, araba senin mi, gelirin ne kadar diye soruyor çünkü para gelecek yere ihtiyacı var. Hele bir de üzerinde altın varsa tamamdır. Seni sömürmeden durmaz. Bu kişiler şifacı olabilir mi? Şifacılıkta hem eğitim hem Allah’ın takdiri önemlidir. Ben eğitimle hafız oldum ve Kur’an’ı şifacılıkta kullanıyorum ancak şifa nasıl olur, Allah takdir ederse olur, izin verirse olur (K4).

Şifacılığın eğitimle de Allah’ın izni ile de edinilebileceğini savunan katılımcı, şifanın yalnızca Allah takdir ederse oluşacağını vurgular. Şifacılık pratiğinde maddi menfaatlerin ön planda tutulmasından yakınan katılımcı, bu tür şifacıları eleştirerek, herkesin şifacı olamayacağını belirtmektedir.

Birçok şifacı, kendi şifacılık deneyimlerinden yola çıkarak herkesin şifacılık yapamayacağını; şifacılığın herkes tarafından yürütülebilecek sıradan bir meslek olmadığını belirtmektedir. Bu durumun yanı sıra, diğer şifacılara yönelik sert tutumlara da şifacılık pratiğinde sıklıkla yer verilmektedir. Bu tip söylemler, şifacılık otoritesinin meşrulaştırılmasına büyük katkı sağlamaktadır.

Semavi Dinler ile Gerçekleştirilen Şifacılık Söylemi

Global dünya, sayısız inanç biçimi ve dinleri içerisinde barındırmaktadır. İlahi olanın, şifayı da içerisinde bulundurduğuna yönelik inanç her daim toplumda yer edinmektedir. Dinsel-spiritüel şifacılar arasında semavi dinler sebebiyle şifacılık pratiği edindiğini ileri süren katılımcılara rastlanmaktadır. Kutsallığın, kutsal kitapların şifa kazandırdığı inancı bu durumu pekiştirmektedir. Şifacı bireyler içerisinde buldukları dinin, kutsal metinlerini, hastalıklara çare aramak için kullanmaktadırlar. Hastalıkların tanrı kaynaklı olduğuna yönelik geleneksel inanç, ‘tanrısal hastalıklar tanrısal yollarla giderilmelidir’ cümlesini benimsiyordu. Kutsal metinlerin kullanımı da aynen bahsettiğimiz cümle gibi birtakım sebepleri içerisinde barındırmaktadır.

Kutsal alanları kullanan şifacılar, şifanın Tanrıdan geldiğini benimsemektedirler. İslam dininde Kur'an okumanın şifa sağladığına inananlar çoktur. Kur'an'ın iyileştirici etkisinin bulunduğu yönelik inanç, şifacılık pratiğinde Kur'an'ın, yer almasının en büyük nedenidir. Nitekim katılımcılar da kendilerine özgü nedenler çerçevesinde bu durumu savunmaktadırlar. “*Hasta geldi ve ben hastaya Kur'an'dan sureler okumaya başladım ve hasta şifa buldu. Ben okurum. Hasta iyi olur*” (K3). Örnekte belirttiğimiz katılımcı, şifacılık deneyimi esnasında yalnızca Kur'an'dan sureler okuyarak hastalıklara şifa olduğunu vurgulamaktadır. Kur'an-ı Kerim'i şifa kaynağı olarak kullanan birçok şifacı, dini inançlarının güçlü olduğunu savunmaktadır. Bu duruma göre her zorluğun, dinde bir çözümü bulunmaktadır.

Hafızım ve Hafız yetiştirmekteyim. Şifa Kur'an'ın kendisinde zaten mevcuttur. Bu nedenle Şifacılık, benim için rastlantı bir durumdu. Zaten yapmakta olduğum bir işi insanların iyiliği için yapacaktım. Nasıl ki yemek için kendimize, elimize ihtiyacımız varsa hastalıklar için de bize el olan Kur'an'a ihtiyacımız var. Başa bir musibet geldiğinde ya da buraya gelen ilk hastam gibi üzerine başka varlıklar musallat olduğunda benim yaptığım tek iş olması gerekeni uygulamak. Kur'an, felak, nas, bu sureler boşuna değil. Madem şifacılık gerekiyor o zaman tarif belli ben sadece tarif uyguluyorum (K4).

Katılımcı dinin içerisinde mesleki olarak bulunduğunu, şifacılık pratiği edinirken de aynı dinin tariflerini uyguladığını belirtmektedir. Katılımcı, esas amacının, insanlara yardım etmek olduğunu vurgular. Ona göre Kur'an okumak, Güncel ihtiyaçlarımız kadar ihtiyaçtır. Katılımcı, içerisinde bulunduğu şifacılık pratiğinin, öğrenilebilir bir pratik olduğunu da dolaylı yoldan belirtmektedir.

İlk hastama cin aşık olmuştu ve hastayı karşı cinsten, insanlardan uzak durması adına rahatsız ediyordu. Biz ona Kur'an'dan okumalar yaptık. Aşık cinden kurtulmak kolay olmaz çünkü kolay vazgeçmezler. Tedavi birkaç seans sürmüştü. Hastaya okuması için de ayrıca dualar yazıp vermiştim (K10).

Hastalıklara şifa sağlamak, metafizik varlıkları defetmek nedeniyle de dinsel metinlerin kullanıldığı anlaşılmaktadır. Kur'an okuduğunu belirtmek, dini inanç sahibi olduğunu vurgulamak, semavi dinler aracılığıyla şifacılık yapmak, şifacılık pratiğini meşrulaştırma söylemleri arasında yer almaktadır.

Elit Müşteri Kitlesine Yönelik Vurgulamalar

Şifacılık pratiğinin, geniş kitleler üzerinde etkili olması, toplumun önde gelen meslekleri tarafından da şifacılığa başvurulması, şifacılık otoritesinin meşrulaştırılmasına katkıda bulunmaktadır. Bu durumda katılımcıların, elit müşteri kitlesine yapmış olduğu vurgular söz konusudur.

“*Doktor, avukat da geliyor köylü de. En alt düzeyde maddi geliri olan da zenginler de öğrenciler de geliyor. Doçentler de geliyor. İstanbul, Erzurum, Kazakistan, Kırgızistan, her yerden gelen oluyor. Çünkü koyduğumuz bir sınır yok*” (K1). Katılımcı, şifacılığın, tek bir kesime yönelik değil; geniş çerçeveli olduğunu belirtmektedir. Eğitimli hastaların da şifacılık için kendisine başvurduğunu belirten katılımcı, prestijli mesleklere özellikle yer vermektedir. Ayrıca tek bir ülkeden değil, birkaç ülkeden hastalarının bulunduğunu aktaran şifacı, şifacılık alanında tanınırlığına dair vurgulamalar yapmaktadır. Bu durum şüphesiz, şifacının, hastalar üzerinde sergilediği şifacılık otoritesini meşrulaştırır niteliktedir.

“*Çok eğitimli insanlar da geliyordu. Üniversite mezunları geliyordu. Almanya'dan bir hastam vardı 2 üniversite bitirmişti ve iş adamıydı*” (K2). Katılımcı, hastalarının eğitimli bireyler olmasını özellikle vurgulamaktadır. Katılımcı, hastalarının eğitimli ve elit kimselerden oluştuğunu belirterek,

şifacılık otoritesini güçlendirme hazırlıkları yapmaktadır. “*Doktor, amir gibi nüfuzlu hastalarım da oluyor. Çünkü amirin, memurun çocuğu diye bir ayırım yok. Onlara da musallat oluyorlar, onlar da çarpılabiliyor... Şifacılık yaptığım süre boyunca hastalarımı memnun ettim. Binlerce insan tedavimden memnun kalmıştır*” (K3). Katılımcı, spiritüel hastalıkların, bireyleri ayırt etmediğini, herkesin bu hastalıklara sahip olabileceğini belirterek, hastaları arasında nüfuzlu kimselerin de bulunduğunu vurgulamaktadır. Hastalıkların kişi ayırt etmediğine yönelik vurgulamalar, spiritüel tedavilere yönelik olumlu algıları çoğaltacak niteliktedir. Özellikle nüfuzlu hastalara ve binlerce insana yardım ettiğini belirten şifacı, şifacılıkta kendisini ön planda tutmaktadır.

“*Buraya her türden hasta geliyor. Sarhoş bile geliyor. Genelde durumu iyi hastalarım oluyor. Çünkü bu ilimde malzemeler pahalı ve tedarik etmesi zor*” (K8). Katılımcı, toplumda her kitleye hitap ettiğini belirtmektedir. Katılımcının uygulamakta olduğu şifacılık pratiğinde kullanılan malzemelerin maliyeti, katılımcının hitap ettiği kitleye etki etmektedir. Katılımcı, hastalarının genelinin, maddi durumunun iyi olduğunu vurgulamaktadır.

Şifacıardan elde edilen rapor doğrultusunda şifacıların, eğitilmiş, nüfuzlu, maddi durumu iyi ve elit hastalardan özellikle söz ettikleri anlaşılmaktadır. Bu durumun yanı sıra şifacıların, yurtdışından da hasta kabul ettiklerine yönelik vurgulamalar, şifacının, işinde geniş kitlelere hitap ettiğini belirtir. Şifacıların bu tür söylemleri, şifacılık otoritesinin meşrulaştırılmasında büyük rol oynamaktadır.

Toplumsal Fayda Amacı ile Gerçekleştirilen Şifacılık Söylemi

Şifacılık pratiğinin, birçok şifacı tarafından, topluma yarar sağlama amacı ile edinildiği anlaşılmaktadır. Bireyin çevresinde rastlamış olduğu dinsel-spiritüel hastalıklar, aynı bireyin şifacılık yapma isteğini pekiştirmektedir. Bireyin şifacılık pratiği edinmesinde rol oynayan bu durum, sıklıkla rastlanılan bir durumdur.

Çevremde sürekli doğa üstü olaylar oluyordu... Ben bu işlerin yolunu yordamını insanlara yardım etmek için öğrendim. İlk başlarda varlıklar gelip gitmeye sesler çıkarmaya ve beni korkutmaya çalıştılar. Ben ürperdim. Ama beni eğiten hocam korkarsan kaybedersin dedi ve bunların üstesinden gelmemi sağladı. Artık o varlıklara sözüm geçiyor (K7).

Katılımcı, çevresinde rastlamış olduğu olaylar sonucu, insanlara yardım etmek amacıyla şifacılık öğrenmeye çalıştığını, bu çalışma sırasında metafizik varlıklar tarafından rahatsız edildiğini vurgulamaktadır. Kendisini şifacılığa hazırlayan eğitimci tarafından da desteklenen katılımcı, rahatsız edilmesi sonucu oluşan korkularının üstesinden geldiğini ve bu sayede metafizik varlıklara söz geçirebildiğini de aktarmaktadır.

“*Ben şifacı olmayı kendim istedim çünkü çözülemeyen birçok hastalık vardı ve bu hastalıkları çözmek için farklı boyuttan bakmak gerekiyordu*” (K9). Kendisinden daha önce de söz ettiğimiz katılımcı, toplumda çare bulunamayan hastalıklara, farklı boyutlardan bakmak için kendi isteğiyle şifacılığa adım attığını belirtir. Katılımcı aynı zamanda, çözülemeyen hastalıkların metafizik kaynaklı olduğunu ve bu tür hastalıklara metafizik boyuttan bakmak gerektiğini vurgulamaktadır. Topluma yarar sağlamak amacıyla şifacılık yapmak, şifacılık otoritesini meşrulaştırmaya yönelik söylemler arasında yer almaktadır.

Diğer Şifacılar Yönelik Tepkisel Yaklaşımlar

Şifacılar arasında diğer şifacıları küçümseyen, kendisini diğer şifacıardan ayrı tutan ve herkesin şifacı olamayacağını vurgulayan kimseler yer almaktadır. Toplumda yer alan şifacılar yönelik

olumsuz düşüncelere karşın bu gibi durumlara şifacının, kendi otoritesini meşrulaştırmak amacıyla yer verdiği düşünülmektedir.

“Cinci hocaların çoğu şarlatandır. Ama kimi hocalar da vardır ki efendi hazretlerinin izinden gider” (K4). Katılımcı, kendi şifacılık pratiği dışında yer alan cinci hocaların, şifacı olmadığını, farklı bir üslup ile belirtmektedir. Katılımcının, kendi şifacılık pratiğinde yer alan dinsel öğeleri, cinci hocaların şifacılık pratiğinden ayrı tutması, kendi şifacılığını yüceltmeye yönelik bir girişimdir. Alıntılanan metinde ayrıca dinde yer verilen üstün bireylerin izinden gitmenin, cinci hocaların uyguladığı şifacılık pratiğinden daha üstün olduğu vurgulanmaktadır. Katılımcıya göre cinci hocalar şarlatan olarak görülürken, dinsel kimliklerin peşinden gitmek daha farklı yorumlanmaktadır.

“Kimi oturur sana bakar ve sadece konuşur kimi ise her şeyi bilir aynı Hz. Hızır gibi. Bizde Hz. Hızır’ın yolundan giden şifacılarız” (K1). Katılımcı, kendi şifacılık pratiğinde ehil bir kişinin izinden gittiğini belirtmektedir. Katılımcıya göre birtakım şifacılar, şifa esnasında her şeyin farkındadır, her şeyi bilir. Ancak bazı şifacılar vardır ki her şeyi bilmez fakat konuşur. Katılımcı, kendi şifacılık pratiğini, her şeyi bilenlerin şifacılığı ile aynı kefeye yerleştirirken; diğer şifacıları küçümseyen bir tavır sergilemektedir. Katılımcının, sergilediği bu tavır ile kendisinin şifacılık otoritesini, meşrulaştırma çabası anlaşılmaktadır.

Şifacılık ile uğraşan birçok kimse, diğer şifacılar tepkili, küçümseyici söylemler içerisinde yer almaktadırlar. Katılımcıların, içerisinde buldukları şifacılık pratiğine benzer pratikleri yüceltmesi, diğer şifacılık pratiklerini kayırması ve eleştirmesi, şifacılık otoritesinin meşrulaştırılmasına katkı sağlayan bir davranıştır.

Belli Bir Eğitim Sonucu Edinilen Şifacılık Söylemleri

Rüyalar, üstün varlıklar tarafından elde edilmiş şifacılık kadar eğitim sonucu edinilen şifacılıkta, şifacı bireye prestij sağlamaktadır. Bir süre eğitim almak, bir mesleği okulunda öğrenmeye benzer. Bireylerin, eğitim ile şifacılık elde ettiklerini belirtmeleri, şifacılık otoritesini meşrulaştırmaya yönelik söylemler arasında yer almaktadır.

Ben havas ilmi ile çalışıyorum, benim ilmim cifir ilmi... Bu işleri yapmak için ehil kişilerce yetiştirilmem gerekir yani kafana göre bir şeyler yapamazsın. Sadece kitaplarla da bu işi yapmaya çalışanların sonu iyi bitmiyor. Psikolojik birçok dezavantaj var bu meslekte. İnsanı deliliğe kadar sürükleyebiliyor (K6).

Katılımcı, havas ilmi ile şifacılık yaptığını belirtir ve bu ilim için eğitim ve yeteneğin bir arada bulunması gerektiğini vurgular. Katılımcıya göre, yalnız kitaplar ile çalışmak, şifacılıkta dezavantaj olarak nitelendirilmektedir. Havas ilmimi tam öğrenmeden, şifacılık yapmanın, bireyi deliliğe sürükleyebileceği aktarılmaktadır. Bu nedenle, uzman kişiler tarafından eğitim şarttır.

Ben Hüddamlık yapıyorum... Şifacılık eğitim gerektirir. Bu işi öğrenmem 4 senemi aldı. Kolay olmadı. Ama bazı insanlar vardır kalbi saf ve temizdir, imanı kuvvetlidir. O insan Allah vergisiyle şifacılık yapabilir. Herkes hüddam olamaz kişinin bünyesinin bu işi kaldırması da önemli. Yani bizim işimiz cinlerle alakalı bunu her bünye kaldıramaz (K7).

Katılımcı, Hüddamlık yaptığını, bu geleneğin içerisinde yer alan bir şifacı olduğunu belirtir. Hüddamlık yapan kimseler, cinlere hükmettiği gerekçesi ile şifacılık otoritelerini güçlendirmektedirler. Tanrı vergisi ile de şifacı olunabileceğine değinen katılımcı, Hüddamlık için eğitimin gerekliliğine vurgu yapmaktadır. Kendisinin de eğitim sonucu, şifacılık pratiği edindiğini belirten katılımcı,

herkesin bu durumun üstesinden gelemeyeceğini de vurgulamaktadır. Cinlerle yapılan şifacılık, dayanıklı bünyeye sahip olmayı gerektirmektedir. Şifacının bu tür ilimlere hazır olması ve gereken eğitimi alması oldukça önemlidir.

Şifacılık yapmak için eğitim almanın önemi birçok katılımcı tarafından dile getirilmektedir. “Şifacılık nefsi eğitmeyle ilgilidir. Eğitim olmadan şifacılık olmaz” (K9). Katılımcı, eğitim olmadan yapılan şifacılık uygulamalarına dolaylı yoldan tepki göstermektedir. “Rukye işi yapıyorum. Rukye, kişilerin şer güçlere maruz kalmasına, Allah’ın isim ve dualarını okuyarak şifa sağlanan yöntemdir. Bunun için belli bir ilim gerekir” (K10). Katılımcı, rukye yöntemini şifacılıkta kullandığını, bu yöntem için ilim ve eğitimin gerekli olduğunu vurgulamaktadır. Eğitimin, şifacılıkta şart olması, katılımcıların, belirli eğitimler sonucu şifacılık yaptığını belirtmesi, şifacılık otoritesini güçlendiren söylemler arasında yer almaktadır.

SONUÇ

Dinsel-spiritüel tedavi uygulayıcılarına yönelik bulgular şu maddelerle özetlenebilir:

- Şifacılar, rüya görme, cin musallatı, göz perdesinin açılması, hayvansal gıdalardan uzaklaşma gibi deneyimlerle şifacılık mesleğini elde ettiklerini iddiası etmektedirler. Şifacılık mesleğinin elde edilmesinde kan bağı etkisine nadiren rastlanılmaktadır.
- Şifacılıkta mesleki ilişkilerin, en çok şifacılık eğitimi alınan bireylerle sağlandığı anlaşılmaktadır. Şifacıların, farklı meslek grupları ile ilişkilerinde tutum ve algıların etkisi bulunmaktadır.
- Rüya ile geldiği düşünülen şifacılık söylemi (Evliyalar, Ermişler Görme), el alma söylemi, şifacılık ilminin lütuf olduğuna yönelik düşüncelerin dile getirilmesi, semavi dinler ile gerçekleştirilen şifacılık söylemi, belirli bir eğitimle kazanılan şifacılık söylemi, toplumsal fayda amaçlı gerçekleştirilen şifacılık söylemi, elit müşteri kitlesine yönelik vurgulama, diğer şifacıları eleştirme veya diğer şifacıları tepkisel yaklaşım sergileme, şifacılık otoritesini güçlendirmeye ve meşrulaştırmaya yönelik yapılan davranışlar olarak karşımıza çıkmaktadır.
- Şifacılar, hastalıkların tanımını nedenler çerçevesinde aktarmakta; bedensel (fizyolojik) ve ruhsal (psikolojik) sorunların hastalıklara neden olabileceğini vurgulamaktadırlar. Hastalıkları, kendi uzmanlık alanlarına göre yorumlayan şifacılar, tedavinin şifacılar arasında aranması gerektiğini belirtmektedirler.
- Şifacıların çözümleyemediği fizyolojik ve psikolojik rahatsızlıklar, mesleki ayırım ile açıklanmaktadır. Şifacılar, şifa sağlayamadıkları bireyleri, hastalığı şifacıların alanına girmeyen ‘doktorluk hasta’; şifa sağlayabilecekleri bireyleri ise hastalığı şifacıların alanında bulunan ‘şifacılık hasta’ olarak değerlendirmektedirler. Böylece her iki durumda da şifacılar için yönelik tepkilerin ortadan kaldırılması amaçlanmaktadır.
- Şifacılık pratiğinde hastalıkların şifa bulamaması durumunda şifacı nadiren kusurlu kabul edilir. Kusuru kendisinde arayabilen şifacı, kusur kavramını, hastalıklara gücünün yetmemesi olarak açıklamaktadır. Aksi takdirde kusur daima hastadadır. Bu tür söylemlerin, şifacılık otoritesinin zedelenmemesi amaçlı ortaya atılabileceği söz konusudur.
- Şifacıların tamamının, müşterilerinin, kendilerinden memnun kaldığını belirttiği gözlemlenir. Şifacı bireyler, tavsiye ve önerilerin, müşterilerinin artması üzerinde etkili olduğunu vurgulamaktadırlar. Bu gibi söylemler de şifacılık zeminini sağlamlaştırmaya yönelik söylemler olarak değerlendirilebilir.

- Şifacı bireyler, hastalar arasında ayırım yapmadıklarını, her kesimden hasta kabul ettiklerini dile getirmektedirler.
- Şifacı bireyler, şifacılığın yorucu bir meslek olduğunu, toplum tarafından şifacılara hakaret ve sert söylemlerin yapıldığını, şifacılık mesleğinde toplumsal baskı ve önyargının yaygın olduğunu ve sözde şifacılık yapan kimselerin şifacılık mesleğine leke sürdüğünü dile getirerek şifacılık mesleğinin ağır yanlarına vurgu yapmaktadırlar.

Dinsel-spiritüel tedavi uygulayıcılarına yönelik bulgularda şifacıların, kendilerini ön planda tuttuğu, şifacılık otoritelerini zedelemeyecek ve şifacılık otoritelerini güçlendirecek söylemler içerisinde yer aldıkları gözlemlenmektedir. Şifacılık mesleğine ilişkin, elit müşteri kitlesinin vurgulanması, şifacılıkta ülke dışından müşteri bulundurulduğuna yer verilmesi, daima müşteri memnuniyetinin sağlandığı söylemi, şifacıların, otoritelerini sağlamlaştırmak amaçlı yaptıkları vurgulamalar olarak anlaşılmaktadır. Şifacı bireylerin, dinsel ve ruhsal hastalıkların yanı sıra fizyolojik hastalıklara da iyi gelebileceklerine yönelik vurguları, yapmakta oldukları ‘doktorluk hasta’ ve ‘şifacılık hasta’ tanımları ile çelişkilidir. İlk durumda modern tıbbi etkisizleştirilen söylem, ikinci durumda modern tıp ve geleneksel tıp ayırımına yer vermektedir. Sonuç olarak dinsel-spiritüel şifacılık uygulamalarında şifacılık pratiğinin kazanılması, şifacılıkta kullanılan yöntemler, hastalıkların teşhisi, tedavisi, hastalıkların takip süreci ve şifacılık işlemlerinin maliyeti, şifacılar arasında farklılık göstermektedir.

KAYNAKÇA

- Acıpayamlı, O. (1978). Acıpayam’da Halk Hekimliği. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Antropoloji Dergisi*, (11), 11-16.
- Akgün, E. (2007). Şamanist Türk Halklarında Kurban Sungusu ve Kendisine Kurban Sunulan Varlıklar. *Beykent Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 1 (2), 139-153.
- Arslan, M. (2010). Seküler Toplumlarda Kutsal Arayışları: Geç Modern Dönemde Büyü-Din İlişkisinin Sosyolojik Analizi. *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1), 195-210.
- Çam, O. ve Bilge, A. (2013). Türkiye’de Ruhsal Hastalığa / Hastaya Yönelik İnanç, Tutum ve Damgalama Süreci: Sistematik Derleme. *Psikiyatri Hemşireliği Dergisi*, 4 (2), 91-101.
- Çelebi, İ. (2006). Muska. *İslâm Ansiklopedisi*, 31, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, ss. 267-269.
- Çıblak, N. (2004). Halk Kültüründe Nazar, Nazarlık İnanç ve Bunlara Bağlı Uygulamalar. *Türklük Bilimi Araştırmaları Dergisi*, (15), 103-125.
- Çiftçi, H. A. (2016). Çeşitli Kültürlerdeki Okült İnanç ve Uygulamaların Türk-İslam Kültürüne Yansıması Üzerine Bir İnceleme. *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, 2 (2), 195-219.
- Demir, T. (2016). Postmodern Perspektiften Popüler Kültür ve Dindarlığın Yeni Formları. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (15), 117-133.
- Duvarcı, A. (2005). Türklerde Tabiat Üstü Varlıklar ve Bunlarla İlgili Kabuller, İnanmalar, Uygulamalar. *Bilig Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, (32), 125-142.
- Erdoğan, İ.H. (2019). Metafizik Alemden Cinlerle İrtibatın İmkânı/ İmkansızlığı: Etimolojik ve Epistemolojik Bir Analiz. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*. 18 (72). 1953-1969. <https://doi.org/10.17755/esosder.579008>. (Erişim Tarihi: 27.01.2021)
- Ersoy, R. (2014). Modernizm-Postmodernizm Bağlamında Geleneksel Tıp Uygulamalarının Güncelliği Üzerine Bir Değerlendirme. *Milli Folklor Dergisi*, 26 (101), 182-192.

- Gökbel, A. (1996). Anadolu'da Yaşayan Halk İnanışlarından Çaput Bağlama ve Nazar. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1), 173-186.
- Güleç, H., Yavuz, A., Topbaş, M., Ak, İ. ve Kaygusuz, E. (2006). Psikiyatri Hastalarında Tıp Dışı Çare Arama Davranışı: Türkiye'de ve Almanya'da Yaşayan Türkler Arasında Karşılaştırmalı Bir Ön Çalışma. *Klinik Psikiyatri Dergisi*, 9(1), 36-44.
- Hançerlioğlu, O. (2000). *Dünya İnançları Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları.
- Kaplan, M. (2011). Halk Tıbbının Kökenleri: Teşhisten Tedaviye Din ve Büyü İlişkisi. *Milli Folklor Dergisi*, 23 (91), 150-156.
- Kaplan, M. (2015). Geleneksel Tedavi Pratikleri ve Uygulayıcıları "Kadın Şifacılar". *Milli Folklor Dergisi*, 27 (108), 189-196.
- Karadaş, C. (2004). Büyü ve Din -İslami Nokta-i Nazardan Bir Değerlendirme-. *Usul İslam Araştırmaları*, 1 (1), 111-135.
- Karakaş, A. (2015). Osmaniye Halk Hekimliğinde Ocaklar ve Bunlara Bağlı Uygulamalar. *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 12 (31), 320-336.
- Karaküçük, S. (2010). "Korkunun Kadınları": Cadılar ve Cadıcılık. *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi*, 13 (2), 41-64.
- Kılıç, C. (2008). Sistemik Felsefi Düşünce Öncesi Mitoloji, Büyü ve Dinler'de Varlık Düşüncesi. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13 (1), 37-50.
- Koç, M. (2005). Ruh Sağlığı ile Dini Başa Çıkma Metodu Olarak Dua ve İbadet Fenomeni Arasındaki İlişki Üzerine Psikolojik Bir Yaklaşım. *EKEV Akademi Dergisi*, 9 (24), 11-32.
- Malakçı, F. (2006). *Dua Eğitimi ve Öğretimi*. Yüksek Lisans Tezi. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Öger, A. (2017). Uygurlarda Muskacılık Geleneği ve Çağatayca Yazılmış Bir Muska Kitabı. *Gazi Türkiyat Türkoloji Araştırmaları Dergisi*, 20 (1), 55-88.
- Öztürk, M., Uskun, E., Özdemir, R., Çınar, M., Alptekin, F. ve Doğan, M. (2005). Isparta İli'nde Halkın Geleneksel Tedavi Tercihleri. *Türkiye Klinikleri Tıp Etiği Dergisi*, (13), 179-186.
- Sayılı, A. (1991). *Mısırlılarda ve Mezopotamyalılarda Matematik, Astronomi ve Tıp*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Sipahi, A. (2006). *Türk Halk İnançlarında Büyü ve Büyü ile İlgili Uygulamalar*. Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Sümbüllü, Y.Z. ve Altınışık, M.E. (2015). Erzurum'da Yaşayan Ocak Kültürü I: İkra Kesmek ve Ayare Almak. *Erzurum Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1 (1), 113-130.
- Sümer, N. (2016). Cahiliye Araplarında Falcılık. *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, 13 (1), 134-157.
- Şirin, T. (2009). Metafizik Varlıklardan Cinlere İnançın Psiko-Sosyal Boyutları. *Genç Akademisyenler İlahiyat Araştırmaları*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 226, ss. 653-668.
- Tanyu, H. (1967). *Ankara ve Çevresinde Adak ve Adak Yerleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Tek, R. (2019). Sağaltma Ocaklarının Tipolojisi Üzerine Bir Deneme: Kayseri Örneği. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi*, 7 (20), 154-177.
- Tekin, B. (2015). Ortaçağ İspanya'sında Büyü, Büyücülük ve "La Celestina" Adlı Esere Yansıması. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 55 (1), 305-324.

- Tuna, S. (2014). Muğla'da Nazar, Büyü, Fal Üzerine Su Kültürüyle İlgili İnanç ve Pratikler. N. Demir ve F. Yıldırım (Editörler), *Prof. Dr. Mehmet Özmen Armağanı İçinde* (s. 309-320). Adana: Çukurova Üniversitesi Yayınları.
- Tümer, G. (1987). Çeşitli Yönleriyle Din. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 28 (1), 213-267.
- Varol, M. (2018). Kanser Hastalarının Alternatif Bir Tedavi Yöntemi Olarak Dua Tercihi. *Türkiye Bilimsel Araştırmalar Dergisi*, 3 (1), 43-53.
- Westermarck, E. (1962). *İslam Medeniyetinde Puta Tapınma Devrinden Artta Kalan ve Kalıntı Halinde Yaşayagelen İtikatlar, Cin.* (Çev: Ş. Coşkunlar). Ankara: Yeni Matbaa.
- Yalçınkaya, F. (2019). Halk Hekimliğinde Sağaltma Yöntem ve Teknikleri. *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, 2 (2), 70-80.
- Yaşan, A. ve Gürgen, F. (2004). Psikiyatri ve Fizik Tedavi Polikliniklerine Başvuran Hastaların Geleneksel Yardım Arama Davranışının Karşılaştırılması. *Dicle Tıp Dergisi*, 31 (3), 20-28.
- Yeşilyurt, T. (2018). Kur'an'da Cin, Melek, Şeytan. *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (1), 9-21.
- Yıldırım, A. ve Şimşek, H. (2008). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık.

İnternet Erişim Adresleri

http-3:

https://www.researchgate.net/profile/Fuat_Man2/publication/267409148_POSTMODERN_DONEMDE_MODERN_BIR_PRATIK_OLARAK_SAGLIK/links/5c265df192851c22a34b61fe/POSTMODERN-DOENEMDE-MODERN-BIR-PRATIK-OLARAK-SAGLIK.pdf (Erişim Tarihi: 06.02.2020)

http-4: https://www.academia.edu/31666031/MEZOPOTAMYADA_TIP_VE_UYGULANI%C5%9EI (Erişim Tarihi: 22.02.2020)

http-7: <https://islamansiklopedisi.org.tr/arama/?q=medyum&p=m> (Erişim Tarihi: 13.06.2020)

“GÜLME” OLGUSUNU İLİŞKİSEL SOSYOLOJİ PERSPEKTİFİYLE ANALİZ KONUSU YAPMANIN MÜMKÜNÜ ÜSTÜNE

On the Possibility of Making the Phenomenon “Laughter” the Subject of Analysis from the Perspective of Relational Sociology

Abdurrahim KORKMAZ^{9,10}

Öz

Gülme, temel insani eylemlerden birisi olarak gündelik yaşamda önemli bir yer alır. Gülmenin özünde sosyal bir olgu olduğu kabul edilebilir. Bu yönüyle gülme sosyolojik incelemenin de bir alanı olmalıdır. Bu varsayımdan hareketle bu çalışma, “gülme” olgusuna tarihsel olarak nasıl yaklaşıldığını, “gülme” olgusunu hangi disiplinlerin nasıl ele aldığını, “gülme”yi izah etme yolu olarak ‘gülme kuramları’ ile “gülme”nin sosyolojik olarak nasıl ele alınabileceği ve ilişkisel bir perspektifle “gülme”nin nasıl sosyolojik analiz konusu/nesnesi yapılabileceğini göstermeyi hedeflemektedir. Bu maksatla felsefi, psikolojik, sosyolojik, edebi, dini yaklaşımlar ile sanatsal ve politik yaklaşımların gülmeye bakışı ve ayrıca dört spesifik gülme kuramları incelendikten sonra bu çalışma “gülme” olgusuna ilişkisel sosyolojik bir perspektifle yaklaşma denemesi sunmaktadır.

Anahtar kelimeler: Gülme, gündelik yaşam, ilişkisel sosyoloji, yapı ve faillik

Abstract

Laughter has an important place in daily life as one of the basic human actions. It can be accepted that laughter is essentially a social phenomenon. In this respect, laughter should also be an area of sociological analysis. Based on this assumption, this study examines how the phenomenon of "laughter" has been approached historically, which disciplines have handled the phenomenon of "laughter" and how, how "laughter" can be handled sociologically and how "laughter" can be handled sociologically, and how "laughter" can be discussed as a way of explaining "laughter". It aims to show how "laughter" can be made a subject/object of sociological analysis from a perspective. For this purpose, after examining the philosophical, psychological, sociological, literary, religious approaches, artistic and political approaches to laughter, as well as four specific laughter theories, this study offers an attempt to approach the phenomenon of "laughter" from a relational sociological perspective.

Keywords: Laughter, everyday life, relational sociology, structure and agency

⁹ Sorumlu Yazar/Corresponding Author: a.korkmaz.sosyoloji@gmail.com

¹⁰ Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji ABD, Çanakkale/TÜRKİYE, <https://orcid.org/0000-0003-4966-6148>

GİRİŞ

İnsan doğduğu andan veya ilk nefes alışıyla birlikte ağlar. Ancak süreç içerisinde “gülme” eylemi gerçekleşir. Bu bağlamda “gülme” doğuştan değil sonradan edinilen, öğrenilen veya kazanılan bir olgu gibi durmaktadır. Bunun yanı sıra ağlamanın daha biyolojik veya doğumla birlikte içgüdüsel olarak varolan bir olgu olduğu söylenebilirken, “gülme”nin sosyallikle ilişkisi olduğu ileri sürülebilir. Bu ileri sürülen durum aynı zamanda “gülmenin sosyolojik bir olgu” olduğu iddiasını da taşır. Eş bir deyişle “gülme”nin zamanla ve süreç içerisinde öğrenilen veya kazanılan bir edim veya pratik olduğu iddia edilirse, bu durumda “gülme”ye sosyolojik olarak yaklaşmak gerekir. Bu çalışma bu yönüyle “gülme”nin sosyolojik bir olgu olduğunu vurgulamayı ve “gülme” olgusunu ilişkisel sosyolojik bir perspektifle ele almayı amaçlamaktadır. Bu amaç doğrultusunda yapılan çalışma, “gülme” olgusuna tarihsel olarak nasıl yaklaşıldığı, “gülme” olgusunu hangi disiplinlerin nasıl ele aldığı, “gülme”yi izah etme yolu olarak ‘gülme kuramları’ ile “gülme”nin sosyolojik olarak nasıl ele alınabileceği ve ilişkisel bir perspektifle “gülme”nin nasıl sosyolojik analiz konusu/nesnesi yapılabileceğini göstermeyi hedeflemektedir.

Gülmenin özünde sosyal bir olgu olduğunu söyleyen Kuipers (2008: 361)’in de değindiği üzere, “gülmenin toplumsal karakterine rağmen, toplumu ve toplumsal ilişkileri inceleyen bilim dalı olan sosyoloji gülmeyle pek ilgilenmemiştir”. Sosyolojinin “gülme” olgusu ile ilgilenmeme sebebini Kuipers (2008), sosyolojinin modern zamanların büyük yapısal dönüşümlerine odaklanmasına bağlamaktadır. Gerçekten de sosyolojinin on dokuzuncu yüzyıldaki veya bilim disiplini haline gelmeye başladığı ilk zamanlardaki ilgi alanlarına/konularına bakıldığında; modernleşme, sanayileşme, kentleşme gibi makro olgular olduğu görülür. Gündelik hayattaki; etkileşimler, duygular, oyun, boş zaman, özel hayat ve gülme gibi toplumun makro düzeyindeki büyük gelişmelerin dışında kalan mikro olgular göz ardı edilmiştir. Ancak yirminci yüzyılın başlarında ve özellikle Alman Georg Simmel (1858- 1918)’in çabalarıyla, sosyoloji daha çeşitli konulara yönelmiş ve gündelik hayattaki mikro pratiklere, etkileşimlere, eyleşmelere ve ilişkilere yoğunlaşmıştır. Ayrıca 1960’larda Fransız sosyolog Henri Lefebvre (1901-1991)’nin gündelik hayatın üzerine yoğunlaşması ve gündelik hayatın sosyolojide nasıl bir araştırma nesnesi kılınacağı üzerine eğilmesiyle birlikte, sıradan ve gündelik gibi duran (göze çarpmayan) mikro olgular daha fazla sosyolojide görünür olamaya başlamıştır. Böylece sosyoloji günlük hayatın mikro-gerçekliğiyle giderek daha fazla ilgilenmeye başlayarak konu çeşitliliğine yönelmiştir.

Yirmi birinci yüzyıla doğru gelirken, kökenleri Simmel’e dayanan¹¹ dikotomileri aşmaya çalışan bir “ilişkisel sosyoloji” yaklaşımı da daha fazla sosyal teori içinde kendisine yer bulmuştur. Böylece makro-mikro veya yapı-fail birlikteliği ile olgular sosyolojinin analiz nesnesi kılınmaya çalışılmıştır. Sosyolojideki bu ilişkisellik durumu; gündelik hayattaki mikro gerçeklik düzlemindeki karşılıklı eyleşmeler, etkileşimler ve ilişkilere daha bütünlüklü bakma açısı sunmaktadır. Bu bağlamda eldeki çalışma, “gülme” olgusunu gündelik hayatın sosyolojisi ve yapı-fail birlikteliğinin ilişkisel sosyolojisi çerçevesinde tartışmaya açmıştır. Bu tartışmayla, gülmenin hem nasıl sosyolojik olduğu ve diğer disiplinlerden farklı bir yaklaşımla değerlendirilmesi gerekliliği hem de literatürde daha çok yapısal olarak ele alınan gülmenin nasıl bireysel bir faillik pratiği olduğu ve ilişkisel sosyolojik olarak

¹¹ Sosyolojinin kurucuları olarak geçen, İbn Haldun, Marx, Durkheim ve Weber gibi teorisyenlerin kuramlarında da “ilişkisel” vardır. Burada daha çok kastedilen “ilişkisel sosyoloji” yaklaşımının diğer hâkim paradigmalara karşı konumlanarak kendini ayırması durumuna vurgu yapılmaktadır.

değerlendirilmesi gerekliliğine dikkat çekmek amaçlanmıştır.

Disiplinlerin “Gülme” Yaklaşımları

“Gülme”ye dair yazılmış ve bugüne kadar ulaşan ilk eserler Antik Yunan’da ortaya çıkmıştır. Bu ilk eserler daha çok felsefi bir yaklaşımla yazılmıştır. “Gülme”ye dair felsefi yaklaşımlardan başlanarak diğer disiplinlerin yaklaşımları tartışılırsa, disiplinlerin “gülme”yi nasıl ele aldıkları ve “gülme”nin zamanla nasıl evrildiği yani tarihsel serüveni daha iyi anlaşılabilir. “Gülme”ye bakışın nasıl değiştiği verildikten sonra ise, “gülme”nin nasıl kuramsal olarak açıklanmaya çalışıldığına geçilmiştir.

Gülmeyi konu edinen ve gülmenin delilikle bağlarını kuran neredeyse ilk çalışma Hippokrates (2008)’in “*Gülmeye ve Deliliğe Dair*” kitabıdır. Çalışmada; Abderalılar, Demokritos’un kendi kendine güldüğünü ve bundan dolayı da delirdiğini düşünmektedir. Bundan dolayı devrin en ünlü tıp hekimi olan Hippokrates’e haber verirler. Bunun üstüne çalışmada Hippokrates, arkadaşlarına mektuplar yazar ve bu mektupların en sonuncusunda Demokrates ile karşılaşmasını ve konuşmalarını anlatır. Çalışmada hem dönemin delilik, tıp yaklaşımı hem de delilik ve gülme arasındaki ilişki ile Demokritos’un kahkahası/gülmesi ele alınmıştır.

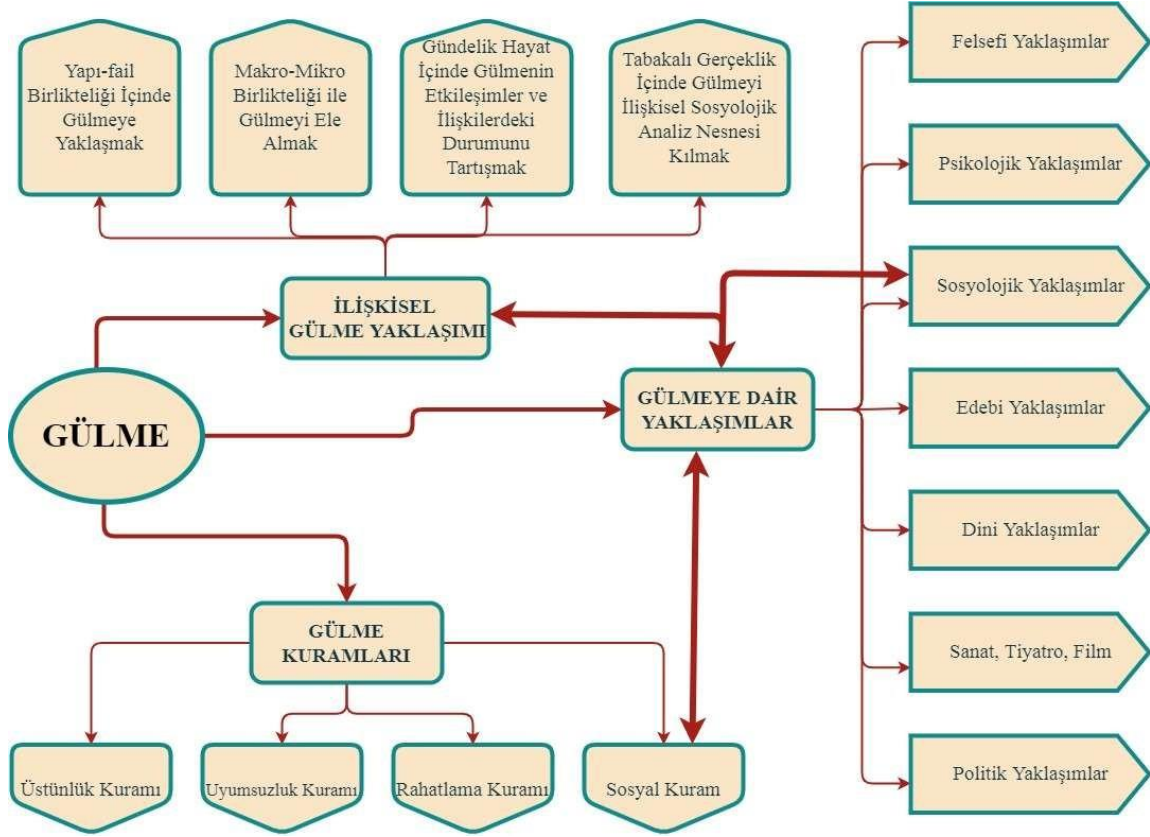
Bergson (2014: 3); “Gülme ne anlama gelir? Gülünçlüğü temelinde ne vardır?” sorularıyla ve başka alt sorularla gülme konusunu ele almayı amaçladığı “*Gülme*” çalışmasında, “gülmenin uyum sağlama işlevi” olduğunu ifade eder. Demokritos’un gülmesinde durum bundan farklı olmaktadır. Çünkü; Abderalılar, Demokritos’a gülerek onu toplumsal uyuma veya normlara/değerlere uydurmaktan daha ziyade, Demokritos’un karşısında korkuya kapılmakta ve üzülmetedirler. Bu bağlamda toplumun “gülme” ile uyuma zorlamasından daha ziyade, filozof kahkahası ile topluma eleştiriler yönelterek onu zorlamaktadır. O halde “gülme”nin; başkaldırı, isyan, muhaliflik ve ciddiyet bozucu yönü olduğu söylenebilir. Ayrıca yapı-fail arasında karşılıklı bir sosyolojik olgu olduğu da ileri sürülebilir. Şentürk (2010) “*Gülme Teorileri*” çalışmasında; “Gülme”nin tarihi süreç içinde ağırlıklı olarak “felsefi, psikolojik ve sosyolojik” yaklaşımlarla ele alınıp değerlendirildiğini ileri sürmektedir. Eldeki çalışma bu üç yaklaşıma ek olarak, gülmeye yönelik edebi, dini, sanatsal ve politik yaklaşımları da irdelemiştir. Gülme literatüründe eldeki çalışmanın nasıl konumlanacağı ve diğer yapılmış olan çalışmalardan hangi noktalarda ayrıldığı aşağıdaki şemada gösterilmiştir (bkz Şema 1).

Felsefi Yaklaşımlar

“Gülme”yle ilgili ilk çalışmalar veya izah etme çabaları, Antik Yunan filozoflarına kadar uzanır. Sokrates, Platon ve Aristoteles gibi düşünürlerin konuyla ilgili düşünceleri genellikle ‘komedi’ hakkındaki yazdıklarında görülür. Platon’un komedi konusunda Sokrates gibi düşündüğünü ifade eden Şentürk (2010: 49-50)’e göre; Platon, komediyi, trajediden daha altta görür. Başkalarının acısından zevk alma olarak yorumlar. Çünkü ona göre, insanın aşırı sevinç ve acıdan kaçınması, dengesini koruması, asil davranışlardan uzaklaşmaması gerekir. Bununla birlikte, gülmenin nesnesinin aptallık, budalalık ve kötülük olduğunu düşünmektedir.

Ayrıca üstünlük kuramında da yeri geldiğinde değinileceği üzere gülmeyi bir bakıma üstünlük-altlık üzerinden değerlendirmektedir. Aslında Platon’un bu anlayışı, çok uzun yıllar hatta modern zamanlara kadar “gülme”ye dair baskın ve kabul edilen düşünce olduğu söylenebilir. Aristoteles (1987), “*Poetika*” eserinde komediye veya “gülme”ye Platon’a benzer şekilde yaklaşır ve komediyi/gülmeyi bir bakıma kölelerin işi olarak gördüğü söylenebilir. Komedi konusuna düşüncenin çirkin bir hatasının taklit edilmesi olarak gülmeyi tanımlar. Komedi ile katharsise ulaşamayacağını düşünür. Öte taraftan bir nokta da düşüncenin iktidarını yaraladığını söyler. Edebi yaklaşımlar ele alındığında Umberto Eco

(2021)'nin “*Gülün Adı*” romanında yeniden Aritotalesten bahsedilecektir. Bununla birlikte, çalışmanın sonuç bölümünde “gülme”nin, düzen kırıcı/yıkıcı etkisi durumuna yeniden değinilecektir. Burada Aristoteles’in “gülme veya komedi”ye dair olumsuz düşüncelerinin oluşmasında, Aristophanes (2011)’in “*Bulutlar*” komedisi etkilidir. Çünkü bu komedi, Sokrates’in ölümünde delil olarak sayılmıştır. En kısa haliyle Aristoteles’e göre; komedi veya gülme, insan tabiatının hayvani yönü gibi ve insanın fiziki/sınırlı yanının temsil ettiği için değerli değildir.



Şekil 1: İlişkisel Gülme Yaklaşımı

“Gülme”nin entelektüel/akademik düzeyde, 17. yy’a kadar ciddi bir biçimde ele alınmadığını ifade eden Şentürk (2010: 53-55)’e göre; T. Hobbes, gülmeyi: insanın kendisini tasdik etme eylemi ve güçler arası denge olarak yorumlamıştır. Komik, üstünlük ile zayıflık arasındaki dengenin kendini tasdik etmesinin ifadesidir. Gülme sebebi, bizim bir şeyi başkasından daha iyi yaptığımıza dair yargıda bulunmamızdır. Gülme ile kendi saygınlığını artırma vardır. Başkasına ve yabancıya gülme vardır. Bununla birlikte Kant, Hobbes’u eleştirir. Akıl beklediğinin bulamadığında, beklentilerin boşa çıkmasında gerilim azalmakta ve bedene iç güçlerin dengesi hâkim olduğunda “gülme” ortaya çıkar. Gerilim ve sonrasındaki rahatlama zincirinden aniden boşalma gülmeye sebebiyet verir. Kant, meselenin üstünlük olmadığını daha çok rahatlama ile ilgili olduğunu vurgular.

Hegel, gülünç olanı komikten ayırır. Gülünç, kendine özgü bir tarz ve biçim iken, komedi ise, öznenin içinde kendisini bütün ilişkilere ve nispetlere hâkim kıldığı, özgürlüğünü gerçekleştirdiği sahneleme biçimidir. Komiği ise, öznellik ve özneliğin kendilik bilincinden uzaklaşmadığı çelişkili davranışlarıyla ilişkilendirmektedir. Komiği zıtlıklar arasındaki ilişkide aramaktadır. Zıt görünen özellikler, durumlar ve etkenler iç içe geçmiş, kaynaşmış ve aynı düzleme yerleşmiş görünmelidir

(Şentürk, 2010: 58-60). Yani “gülme” Schopenhauer’ın, komiği tanımında ileri sürdüğü gibi, “düşünülenle seyredilen arasındaki uyumsuzluğun ani algısından meydana gelmekte” ve uyumsuzluğa gülünmektedir. Ancak, Nietzsche (akt. Şentürk, 2010: 74)’ye göre; “gülmenin, ancak kaygı ve korku kavramlarıyla kurulabilecek ilişkiyle açıklanabileceğini söyler. İnsanlar, yüzyıllarca korku ve kaygı içinde yaşamayı öğrenmiş olduğunu ve bu gerginlik gevşediğinde, zarar/tehlike oluşturmadığında ‘keyiflenme veya rahatlama’ karşısında ‘gülme’nin oluştuğunu ileri sürer”. Burada konunun çok derinleştirilmemesi ve kısaca değinilmesinin sebebi, verilen bu felsefi yaklaşımların aynı zamanda “gülme kuramları”nın temelini oluşturması hem de aşağıda yeniden serimlenecek olması dolayısıyla dır.

Psikolojik Yaklaşımlar

“Gülme”ye psikolojik yaklaşımla erken dönemlerde değerlendirenler Lipps ve Pirandello’dur denilebilir. Lipps, komiği/gülmeyi, haz ile hazzsızlığın bir aradalığı gibi veya ikisinin birleşerek yeni bir komiği yarattığını düşünür. Zıtlığı, daha çok büyüklük ve küçüklük üzerinden ele alır (Şentürk, 2010: 83-87). Pirandello ise, gülmeyi veya gülme hazzını, trajik acıma duygusuyla birlikte olduğunu söylemekte ve aynı zamanda acıya karşı tepki olduğunu ileri sürer. Ona göre gülünç olanın üzerine düşününce hissiyat tersine dönüşür ve komik olmaktan çıkar (Şentürk, 2010: 88-90).

Tahmin edileceği üzere, Freud da “gülme”ye psikolojik bir perspektifle yaklaşanlardan biridir. Freud (2020)’un “*Espriler ve Bilinçdışı ile İlişkileri*” çalışması Bergson’un “*Gülme*” çalışmasından 5 yıl sonra yayınlanmıştır. Bu bağlamda bir bakıma Bergson’un duygudan arındırdığı “gülme”ye bir anlamda duygu katmaya çalışır. Freud’un amaçladığı şey esprilerin bilinçdışı ile ilişkisini ortaya koymaktır. Komiğin genel bir teorisini yapmak değil, öncelikle espriyi, gülünç olandan ayırmaktır. Şentürk (2010: 90-94)’e göre; Freud için espri öncelikle sosyal hayatın bir olgusu gibi anlaşılmalıdır. Espri ise gülünçün bir alt türüdür. Freud, *kasıtlı* esprilerin iki amaç içerdiğini söyler: Ya düşmanca (saldırganlık, hiciv ya da savunma amacına hizmet eden) bir espridir ya da açık saçık (teşhir amacına hizmet eden) bir espridir. Kasıtlı esprileri de bu iki temel güdü ekseninde açıklayarak; -cinsellik ve saldırganlık- bu iki güdünün ortaya çıkardığı açık-saçık ve düşmanca esprilere, eleştirel ve kuşkucu esprileri de ekler. Freud, esprilerin gizil yanının çözülmesini, düşlerin gizil yanını çözme süreciyle aynı mantık üzerinden yapar Bergson (2011: 37); “...rüya derken, bireysel fantezinin kapisine terk edilmemiş, tüm toplum tarafından görülen rüyayı kastediyoruz.” diyerek gülmeyi rüyada olma hali ile özdeşleştirir.

Freud (2020)’a göre; bilinçdışının düşlerde karşımıza çıktığı gibi, esprilerin de bilinçdışı mesajları ifşa ettiğini düşünür. Espri olayındaki gülme, bir haz göstergesidir ve hoşlanma duygusunu barındırır. Espri, haz üretmeye yönelik tüm zihinsel işlevler arasında en toplumsal olanıdır. Birisi bir espri oluşturuyorken bir ruhsal süreç yaşar. En kısa haliyle; gülme, boşalan psişik enerjilerdir ve daha önceden bastırılmış, engellenmiş, hazlardan kaynaklanır. “Gülme”nin intikam yönü vardır. Ansızın gülme çocukluk yıllarını hatırlatır. Aynı zamanda Freud, Hobbes’a yakın durur çünkü; komiği insanın kendisiyle aynı duruma düşmüş başkasını karşılaştırmasından elde ettiği üstünlük hazzı olarak algılar.

Kökleri Freud’a uzanan “gülme”ye psişik açıdan yaklaşmak, günümüzde de psikologlar ve psikiyatrların ilgisini çekmektedir. Ancak daha farklı ve derinlikli çalışmalar yapılmaktadır. Polimeni ve Reiss (2006) çalışmalarında; gülmeyi ve mizahı, Homo sapiens’in sosyal yeteneklerinin bir uzantısı ve işlevi olduğunu ileri sürmektedir. “Gülme”nin dille bağlarını kurarak, en karmaşık bilişsel işlev olarak tanımlarlar. Mizahın kökenini yapısal ve evrimsel açıdan ele alarak, nörobiyoloji ve bilişsel arkeolojik durum olarak izah ederler. Bu bağlamda gülme ve mizahın, evrimsel açıdan Homo sapiens’i diğer

hayvan türlerinden ayırt eden, karmaşık bilişsel bir fonksiyonu olduğu iddia edilmektedir.

Sosyolojik Yaklaşımlar

Gülmeyi en geniş anlamda ve sosyolojik açıdan ele alan Bergson (2011)' konuya dair görüşleri şöyle özetlenebilir; Gülmeyi hem felsefi hem sosyolojik olarak ele alır. Ayrıca bu ele alışıta kendi felsefi anlayışından bolca izler göze çarpar. Komik ve komiğin yol açtığı gülmeye odaklanır. Gülme insana özgüdür ve her zaman grupla ortaya çıkar (tabii Bergson en çok bu grup konusunda eleştirilir). Bu yüzden gülme aslında diğer gülenlerle birlikte bir *suç ortaklığı* gibidir. En temelde toplumsal bir işlevi vardır ve bu toplum için faydalıdır anlayışını benimser. Çalışmasının başından sonuna kadar gülmenin toplumsal olduğu vurgusu ve uyuma iten, bir bakıma cezalandırıcı etkisi olduğuna vurgu tekrarlanır. Komik olan mekanik bir katılığın duruma eşlik etmesidir (Bu bağlamda “gülme”ye sosyolojik yaklaşımı, ruh beden ve sezgi/metafizik anlayışı üzerine inşa ettiği felsefesi ile tutarlıdır).

Bergson (2011)'a göre; komik, canlılığı ve hayatı örten bir mekaniktir. Komiğin doğuşunun nedeni ise canlı bedenin makine gibi katılaşmasıdır. Burada Bergson katılığın karşısında canlılığı, maddenin karşısında hayatı, bedenin karşısında ruhu koyarak, genel felsefesinden de ayrılmadan, bir açıklama yapar. Eş bir deyişle; sürekliliği bozan, canlılığı örten, hayatı otomatikleştiren ve maddeye indirgeyen her durumda karşımıza komik olan çıkacaktır ve bu da gülmeye neden olacaktır. Bergson, bu yaklaşımına ‘durum, söz/dil ve karakter’ komikliği durumlarına uyarlar. Öte taraftan; eksik ve kusurlu olan yan, **gülme** ile düzeltilecek ve **toplumsal bir ıslah/uyum/düzeltilim** haline dönüşür. Bergson, palyaço örneğinde; dikkatin kişinin ruhtan nesneye dönüşmesi varken, ciddi konuşmada bir hapsirme da ise, dikkat ruhtan bedene yönelir ki her iki durumda da komik veya gülme meydana gelir (durum, söz ve karakter komikliği içinde durum böyledir). **Gülme bir tür düzeltmedir**. Özel dalgınlığını ortaya çıkarıp bastıran toplumsal bir **jesttir**. Komik olan aslında hemen düzeltilmesi gereken bireysel ya da kolektif bir kusurdur. İşte bu durumda gülme, bu düzeltmenin kendisi olmaktadır. Ayrıca; komik -ahlaksal anlamda- her zaman bir kusurun göstergesi değildir. Aslında komik kişi, ahlak kurallarına son derece saygılıdır ama eksik olan tarafı **topluma uyum sağlayamamasıdır**. Toplumdan uzaklaşan herkes gülünç olur. Çünkü komik büyük ölçüde toplumdan uzaklaşmadan doğar. Karakter topluma uyum sağlayamıyorsa komik duruma düşecektir.

O halde Bergson'nun yaklaşımına göre; toplumun bireyi/özneyi uyuma zorlaması, bozuk olanı düzeltmesi, topluma katılıma zorlaması vardır. Örneğin, toplumun deliye/deliliğe “gülme”si, bu “gülme” aracılığıyla hem adaptasyonu hem de cezalandırarak norma tabî kılmayı arzulaması vardır. Bergson'un tespiti doğru olmakla birlikte eksiktir. Çünkü hem aşırı yapısalcılık içermekte hem de bu yapısalcı anlayıştan dolayı bireyi pasif görmesi sorunludur. Yukarıda da değinildiği üzere bazen birey de topluma güler, yani “filozofun kahkahası”da vardır.

Antropologlarda genellikle Bergson'un “gülme” yaklaşımına benzer bir tavırla, “gülme”yi daha çok sosyal kontrol sağlayıcı olarak görme eğilimindedirler. Kuipers (2008)'de; gülmenin sosyal düzenin ve sosyal davranışların düzenlenmesinde etkili bir rolü olduğunu söyler. Kısaca, sembolik etkileşimleri düzenleyen, hiyerarşinin inşa edilmesine yardımcı olan, gerginliği gideren ve sosyal aktivasyon yoluyla birliktelikler sağlayan yönleri ön plana çıkartılır. Aşağıda gülme ve sosyoloji arasındaki ilişkiye veya “gülme”ye sosyolojik yaklaşım daha derinlikli bir biçimde ele alınacağı için burada kısa kesilmiştir. Ancak yine de şunu söylemek gerekir, yapısalcı veya yapı öncelikli yaklaşımlar ağırlıklıdır ve bu durum sorunludur. Çünkü eldeki çalışmaya göre, yapı kadar fail de önemlidir ve birlikte ilişkisel olarak konuya yaklaşılmalıdır.

Edebi Yaklaşımlar

“Gülme” edebi perspektifle de ele alınmaktadır. Çoğunlukla dilbilimsel açıdan konuya yaklaşılr. Türkteş (2018); Tarihî Türk dili alanlarında yazılmış metinlerde “gülmek” kavramının yerini tespit etmeye çalışır. Çalışmada “gülme” çeşitlerine ve gülmenin ifade ettiği anlamlara göre Türkiye Türkçesindeki atasözleri ve deyimler tasnif edilmiştir. Benzer çalışmalar yabancı literatürde de yapılmakta ve “gülme” konusu “sosyo-linguistik” biçimde ele alınır. “Gülme”nin dil çalışmaları bağlamında ele alınışının dışında ise, edebiyat disiplini, edebi eserlerdeki “gülme” durumlarını konu edinir. Örneğin Cervantes’in “*Don Quijote*” eseri üzerine literatürde hayli çalışma yapılmıştır. Yine edebiyatçılar, “gülme”yi kendi eserlerinin içinde hem kurgulamış hem de üzerine yorum yaparak görüşlerini dile getirmişlerdir. Örnek olarak Eco’nun “*Gülün Adı*” eseri ele alınabilir. “Gülme” hem edebi eserlerde ele alınmakta hem de ele alınan eserlere dair çalışmalar yapılmaktadır. Özellikle edebi metin biçiminde yazılan tiyatro eserleri de işe dahil edildiğinde bununla ilgili devasa bir literatür olduğu görülmektedir. Bununla birlikte ya sosyo-linguistik ya da edebi eserlerdeki karakterlere “gülme”nin nedenlerine odaklanılmaktadır.

Dini Yaklaşımlar

Dinlerin “gülme”yi nasıl değerlendirdikleri veya dinlerde “gülme”nin nasıl algılandığı üzerinden inşa edilen bir yaklaşım da vardır. Toplumsal hayat içinde ve gündelik pratiklerde din kurumunun çok etkili olması hasebiyle, dinlerin gülme olgusuna nasıl yaklaştığı hem literatürde çok fazla işlenmiş hem de sosyolojik açıdan oldukça önemlidir. Bu yaklaşım Sander (2001: 21)’inde “*Kahkahanın Zaferi*” çalışmasında ifade ettiği üzere; “Gülme” armağanının tanrılardan geldiğini unutmamalıyız -yürekte kahkahalar atıp, kahkahaların tadını çıkaran, o yüzden aşağıda didinip duran çaresiz ölümlülere cömertçe gülmeyi başışlayan tanrılardan. (...) Eski Ahit’te bile, neşe dolu kahkahayı bir armağan olarak -üstelik az bulunur bir armağan olarak- yalnızca Yahve verebilir Yahudi halkına. Sanders (2001: 54- 79)’in çalışmasında; “*Yahudilerde Kutsal Hoşnutsuzluk*” bölümünde konu ele alınmış ve bu bölümde Yahudiliğin ve sonrasında da Hristiyanlığın ortaçağ boyunca ivmelenecek devam eden “gülme” yaklaşımları ele alınmıştır. “Bizi en çok kaygılandıran ve en ciddiye aldığımız konulardan olan ölüm bile mizahın konusu olabilir, bu bize yeni bir bakış açısı kazandırdığı gibi ölüm korkusuyla yüzleşmemizi de sağlar. Ancak, ideolojiler ve dinler bize **ciddi bir bakış** kazandırmaya çalışır, kutsal kitaplarda hiçbir zaman komik hikayeler yoktur. (...) Gülme konusunda Vaiz’deki buyruklara, kilise babalarının sözlerine, rahiplerin ve yazarların uyarılarına rağmen Ortaçağlılar gene de gülmüşlerdir. Çünkü bir Ortaçağ köylüsünün yaşamının başka hiçbir ânı, günah çıkarma veya günahlarının başışlanması anları bile, böylesine güçlü bir özgürlük tadı içeremezdi”.

“Gülme, dinsel kültten, feodal törenler ve devlet törenlerinden, adabımuâşeretten ve tüm yüksek spekülasyon türlerinden dışlanmıştı” diyen Turan (2021: 160)’a göre; Hoşgörüsüz, tek yanlı bir **ciddiyet havası**, resmi ortaçağın tipik özelliğiydi. Ortaçağ ideolojisinin içerdikleri -çilecilik, kasvetli kadercilik, günah, ceza, ıstırap, baskıcılığı ve sindiriciliğiyle feodal rejimin karakteri- bu öğelerin tümü, buz gibi taşlaşmış bu ciddiyet havasını belirlemiştir. Doğruyu, iyiyi, temel ve anlamlı olan her şeyi ifade etmeye uygun yegâne havanın bu olduğu sanılıyordu. Bu ciddiyetin öğeleriye korku, korkuyla karışık dinsel saygı ve alçakgönüllülüktü.

Eco, “*Gülün Adı*” eserinde ortaçağ Hristiyanlık anlayışında “gülme”ye yaklaşım durumunu işler. Eco (2021)’nin bu eserinde özetle; ortaçağ kilisesinin düşüncesini temsil eden kütüphanecinin (Hildesheim’li Malachi -romanda Aristo’nun *Poetika II* kitabını saklayan kişidir-) gülme hakkındaki görüşleri çerçevesinde, “gülme” olgusunu tartışmaya açar. Kütüphaneci: “gülme”, bedenimizin

güçsüzlüğüdür, yozlaşması, yavanlığıdır. Köylünün eğlencesi sarhoş özgürlüğüdür. Hatta kilise bile bazı şenliklere, panayirlara izin vererek insanı neşelendiren istek ve tutkulara, günlük yozlaşmalara izin vermiştir. Tüm dünyayı yeni bir ateşle tutuşturacak iblisçe bir kıvılcım çıkabilir: Ve gülme, Prometheus'un bile bilmediği yeni bir **korkuyu yok etme sanatı** gibi tanımlanacaktır. Eco (2021: 534); “Gülen bir köylü için o anda ölmek önemli değildir; ama sonra, gülme özgürlüğü sona erince, dinsel tören yeniden tanrısal tasarıma göre içine ölüm korkusu salacaktır. Oysa bu kitaptan, korkudan kurtularak ölümü yok etmek için yeni ve yıkıcı bir umut doğabilir”. Bununla birlikte hem Hristiyanlıktaki kilisenin hem de çağlar boyunca özellikle 3 tek tanrılı dinin “gülme” yaklaşımı konusuna dair bir örnek pasaj verilirse durum daha iyi anlaşılır;

Biz günahkâr yaratıklar, tanrısal bağışların belki de en sağgörülüsü ve en seveceni olan bu duygudan yoksun kalınca ne oluruz? Yüzyıllar boyu bilginler ve kilise babaları, yüce olanı düşünerek, aşağı olanın sefilliğinden ve kışkırtıcılığından kurtulmak için kutsal bilgidен hoş kokulu özler damıttılar. Oysa bu kitap güldürüyü, taşlama ve mim'i, eksikliklerin, kötülüklerin, güçsüzlüklerin yansınmasıyla tutkuların arıtılmasını sağlayacak olağanüstü bir ilaç sayarak yapmacık bilginleri (iblisçe bir tersine çevirmeyle) aşağılık olanı kabul ederek, yüce olanı kurtarmaya çalışmaya itecektir. (...) hiç utanç duymadan gülen genç rahiplere bak. Kutsal yazıların iblisçe anlam değiştirmesine! Üstelik, kötü olduğunu bile yapıyorlar bunu. Ama Filozofun sözü, hiçbir kurala bağlı olmayan, imgelemin bu önemsiz kıyıda kalmış şakalarını doğruladığı gün, kıyıda kalan merkeze sıçrayacak; böylece merkezin tüm izleri silinecek. (...) Uşaklar yasa koyacak, biz de (o zaman sen de) hiçbir yasanın olmadığı yerde o yasaya boyun eğeceğiz. Bir Yunan filozofu (senin Aristo'nun burada sözlerini aktardığı, suç ortağı ve kötü auctoritas), bize karşı çıkanların ciddiliğini gülererek dağıtmalıyız; gülmeye de ciddilikle karşı çıkmalıyız diyor. (...)

Babalarımızın sağgörüsü seçimini yapmıştı: Eğer gülmek halktan insanların eğlencesiyse, halktan kimselerin özgürlüğü dizginlenip aşağılanmalı, sertlikle yıldırılmalıdır. Halkın, gülüşünü incelterek, kendisini sonsuz yaşama götürmesi ve onu etin, cinselliğin, yiyip içmenin ve çirkin isteklerinin kışkırtıcılığından kurtarması gereken çobanların ciddiliğine karşı bir araca dönüştürecek silâhları yoktur. Ama günün birinde biri çıkıp da Filozofun hizmetlerini savurarak, böylece kendisi de filozofluk taslayarak gülme sanatını ince bir silâh durumu getirecek, ikna sanatının yerine alay sanatını, kefaretin sabırlı ve kurtarıcı imgelerinin yapısı yerine, tüm kutsal ve saygın imgelerin sabırsızca yıkılmasını koyacak olursa - ah, o gün sen ve senin tüm bilgilerin de altüst olacak, William! (Eco, 2021: 534-536).

Yahudilikte ve Hristiyanlıktaki bu durum, İslamiyet'te nasıl diye bakıldığında; “Gülme”nin bir alay ve aşağılama ifadesi olduğuna işaret eden âyetler olduğu görülmektedir (Mü'minûn, 23/ 109-110; Zuhuruf, 43/47; Necm, 53/ 59-60). Dünyada müşrikler alaycı tavırlarla müminlere gülmüşlerdi; âhirette ise gülme sırası müminlere gelecek (Mutaffifin, 83/29-36) ve o gün bazı yüzler gülerken bazı yüzleri ise keder kaplayacaktır (Abese, 80/38- 41). Ayetlerin dışında ise; durum hadislerde de vardır. Örneğin; “çok fazla gülmek kalbi/gönlü karartır/öldürür” (Kutub-i sidde: tirmizi, Buhari, Müslim). İslamiyet'te gülme durumunun Hristiyanlık ve Yahudiliğe farkı; gülmenin şiddeti ile ilişkilidir. Daha çok gülümseme ayetlerde ve hadislerde dile getirilirken, kahağaya veya şiddetli gülmeye karşı çıkılmaktadır. En kısa ifadeyle; İslam dininde gülme karşıtlığı net veya keskin ifadelerle olmasa da özellikle şiddeti ve zamanı vb. konularda hükümler vardır. Bununla birlikte; Yusuf Emre (2020)'nin “*Din ve Mizah*” çalışmasında dinlerin “gülme” yaklaşımları en özet hali şöyle ifade edilmektedir; “tek tanrılı dinlerde dinî metinlerin

içeriği daha çok ciddi ve hüznü bir perspektife yakın dururken Antik dinlerde ve Uzak Doğu dinlerinde gülme ve mizaha ait herhangi bir sınırlandırma görünmemektedir. İslam geleneğinde ise mizah konusunda olumlu ya da olumsuz farklı yorumlar olsa da gülme ve şakalaşmanın varlığı sorgulanmamıştır. Genel temayül mizah, şaka ve gülmede **aşırılığa kaçılmaması** ve **alay** gibi olumsuz ve **yıkıcı mizaha** mesafeli olunması gerektiği şeklinde olmuştur.

Dini yaklaşımla “gülme” değerlendirmelerine bakıldığında “gülme” genellikle olumsuz olmaktadır. Bunun nedeni ise “gülme”nin özellikle ciddiyeti bozucu yönü olması dolayısıyladır. Morreall (1997: 175)’inde “*Gülmeyi ciddiye Almak*” çalışmasında değindiği gibi; “Hristiyanlar İncil’in sözlerine önem verip, ona uysalardı, yaptıkları her şeyde daha ciddi olurlardı. Böylece eğlenmek bir kenara bırakılır ya da ortadan kaldırılırdı ve asla bir kakhahanın atıldığı duyulmazdı. Vaizlerin dediği gibi, ‘Aptal insan gülerken sesini yükseltir ama zeki bir insan nadiren gülümser’”. Bu bağlamda dinler “gülme”yi ciddiyeti bozduğu, otoriteyi yıktığı, korkuyu aşan bir eylem olarak görmekte ve bundan dolayı muhtemelen bir yönüyle her şeyin tanrıdan geldiği anlayışına bağlı olarak, alaycı veya kakhaha biçiminde gülünmemesi gerektiğini anlayışını benimser.

Sanat, Tiyatro ve Filmler Bağlamında Yaklaşımlar

Literatürde “gülme”yi sanat, tiyatro veya filmler bağlamında ele alan bir yaklaşım olduğu da görülmektedir. Ancak bu literatüre dair bir çerçeve çizmek oldukça zordur. Çünkü: komedi türü ile ilişkili olarak yazılan veya oynanan oyunlardan, çekilen filmlere kadar herhangi bir konu ele alındığında bile M.Ö. 6. yy’a kadar konu derinleştirilmektedir. Genelde “gülme” bir iki kavram veya başka kavramlarla birlikte daha bütüncül olarak ve spesifik bir konu/olgu bağlamında ele alınmaktadır. Bununla birlikte, hem diğer bütün yaklaşımlar bir şekilde bu yaklaşımdan hem de bu yaklaşım diğerlerinden çok beslenmektedir. Eldeki çalışmaya göre; bunun nedeni soyut olanın somuta inmiş olması dolayısıyladır. Bu yaklaşımın özet şeklinde verilmesi zor olmasına rağmen şu söylenebilir; sanat eseri sayılabilecek her şey, tiyatro metinleri veya çekilen filmler “gülme” bağlamında ele alınarak değerlendirilen bir yaklaşımdır.

Politik Yaklaşımlar

Özellikle son yüzyılda bu yaklaşım daha fazla ön plana çıkmaktadır. Bu anlamda “gülme”nin başka yönlerinin farkına varılması durumu ile 1800’lerden sonra yaşanan küresel anlamdaki değişimle ilişkili gibi durmaktadır. Konuyla ilgili Sanders (2001)’in ve Morreall (1997)’in çalışmaları kapsamlı şekillerde konuyu ele almaktadır. Hem “gülme”nin çok boyutluluğuna hem de daha önce çok değinilmemiş yönlerini vurgulamaktadırlar. Söz gelimi; Sanders (2001: 45)’e göre; “Gülme, iktidarın ince dokulu ağını tersyüz edebilir, bu ağı birden görünür kılabilir, ama iktidarı katıksız bir vahşiliğe de dönüştürebilir, çünkü iktidarın son noktada gülmeye karşı söyleyebileceği hiçbir şey yoktur -sessiz kalıverir onun karşısında, en zayıf haliyle dili tutulur-. İktidar gülmeye karşılık verdiğinde, salt fizikselliğe -işkence, hapis, hatta ölüm- başvurabilir”. “Gülme”nin savunma yönünü ise Sanders (2001: 32) şöyle ifade eder; “Gülme yoluyla küçük düşürülen kişi yine gülme yoluyla kendini savunabilir. Yani gülme hem saldırı hem de savunma silahı olabilir. Topal kişi şöyle bir dönüp kendisine sataşan kişiyi bir iki iyi espriyle alt edebilir. Elbette, yüksek sesli bir kakhaha dünya yüzünde duyulmuş ilk el ateşti”. “Gülme” ile politiklik, başkaldırı ve bir savunma biçimi olarak ele alınır. Sıradaki başlıkta buraya kadar değinilen farklı yaklaşımlarda dahil edilerek, gülme kuramları ele alınmıştır.

Gülme Kuramları

“Gülme”yi ele alan disiplinlerin farklı yaklaşımlarının yanı sıra, “gülme”yi kuramlaştırarak açıklama yoluna da gidilmiştir. Esasen ‘gülme kuramları’ literatürdeki yaklaşımların temel de gülmeyi

izah ederken, hangi noktada ortaklaştıklarının kodlanması veya kategorize edilmesiyle inşa edilmiştir. Morreall (1997: 6)'inde belirttiği gibi; "... gülmenin geleneksel üç kuramı vardır. Bu kuramlar, genellikle üç başlık altında ifade edilir: Üstünlük Kuramı, Uyumsuzluk Kuramı, Rahatlama Kuramı". Bu kuramların her biri, aşağıda gösterileceği üzere, kapsamlılıktan yoksundur. Ancak eldeki çalışma bunları ele almakla birlikte bunlara ek olarak, "gülme"nin sosyolojik boyutuna daha fazla dikkat çekmek için, "Sosyal Kuramı"da bunlara eklemiştir. Gülme kuramları da, tıpkı gülme yaklaşımları gibi öncelikle "neden güleriz?" veya "neye güleriz?" sorularına yanıt vermeye çalışırlar.

Üstünlük Kuramı

Bu kuram hem en çok üzerine çalışılan hem de en çok ele alınarak tartışılan kuramdır. Morreall (1997: 8-18) üstünlük kuramı için şunları dile getirmektedir;

En eski ve olasılıkla hala en yaygın gülme kuramı, gülme'nin bir kişinin diğer insanlar üzerindeki üstünlük duygularının bir ifadesi olduğudur. Bu kuram en azından Platon'a kadar geriye götürülebilir (s. 8). Aristoteles, gülmenin aslında alay'ın bir türü olduğunu (...) Nükte bile, ona göre, gerçekte adam edilmiş küstahlıktır (s. 9). Hobbes'a göre, "daha önce bize ait olan zayıflıklarımızla karşılaştığımızda, birdenbire içimizi bir yücelik duygusu kaplar." İşte gülme, bir kendi kendini kutlamadır; her şeye karşı olan bütün bu savaşımında, kendimizi bir başkasından ya da daha önceki durumumuzdan daha iyi görme duygusu üzerinde yükselmektedir. Hobbes'un gülme açıklaması, üstünlük kuramı için klasik bir tanım olarak kabul edildi ve son üç yüz yıl içinde birçok kereler savunuldu (s. 10-11). Gülme, der Ludovici, herhangi bir duruma düşmana ondan daha güçlü ve daha iyi uyum sağladığımızı anlatma yoludur. Birisi bize güldüğünde kendimizi korkmuş hissederiz, tıpkı bir hayvanın ağzını açıp bize dişlerini göstermesi gibi, çünkü gülen kişi kendisini, kendisine meydan okuyan bir düşmanın yerine koyar. (...) bu nedenle "gülme"de "üstün uyum" iddiası yalnızca güç ve çeviklik üzerine değil, aynı zamanda akıllılık, genel olarak anlayış ve sağlık üzerine de odaklanır (s.12).

Güldüğümüz birçok durumlarda, üstünlük duygularını gerektiren hiçbir şey olmadığını dile getirerek, üstünlük kuramını eleştiren Morreall (1997: 19-23)'e göre; "Kişi sokakta eski bir arkadaşlarıyla karşılaştığında da gülebilir (s.19). Kendi yaptıkları gafları başkalarıyla paylaşıp gülmekten zevk alan insanlar da vardır (s. 20). Öyleyse, üstünlük kuramından çıkarılacak genel sonuç, bu kuramın kapsamlı bir gülme kuramı olamayacağıdır; çünkü üstünlük duygularıyla ilgili olmayan hem mizahi hem de gayri mizahi çeşitli durumlar vardır (s. 23)." Morreall, 'üstünlük kuramı' hakkındaki eleştirilerinde haklı olsa da, yeterli düzeyde ve derinlikte eleştiriler sunamadığı için eleştirilebilir. Örneğin, kişiler arasındaki güç ilişkilerine az değinmiş, yani Foucault'nun iktidar kuramına hiç atıf yapmamıştır. Ya da Bourdieu'nun gündelik hayatın içindeki alanların, iktidarın savaş alanları olduğu durumunu gözden kaçırmıştır. Bununla birlikte, kişinin ötekine karşı üstün olduğunu düşündüğü durumlardaki sosyal etmenleri de görmezden gelmiştir. Bunların yanı sıra hem 'üstünlük kuramı' hem de Morreall'in bu kurama eleştirileri yeterli derecede kapsamlı değildir.

Uyumsuzluk Kuramı

"Gülme"nin uyumsuzluklarla ilişkili olduğunu veya uyumsuzluklarla açıklanabileceğini düşünenler 'uyumsuzluk kuramı'nı benimsemişlerdir. Morreall (1997: 24)'a göre; "uyumsuzluk kuramına geldiğimizde, ilgimizi gülme'nin duygusal ya da duyumsal yanından, bilişsel ya da düşünsel yanına çeviririz. Eğlence, üstünlük kuramı için birincil derecede etkili iken -burada söz konusu olan zafer kazanma ya da yengi duygusudur- uyumsuzluk kuramı için, umulmadık, mantıksız ya da şöyle ya da böyle uygunsuz olan bir şeye karşı gösterilen zihinsel bir tepkidir". Uyumsuzluk kuramının

ardındaki temel düşüncenin çok genel ve oldukça basit olduğunu ifade eden Morreal (1997: 25-28)'e göre;

Nesneler, bu nesnelerin nitelikleri, olaylar, vs. arasında belirli kalıpların bulunmasını beklediğimiz düzenli bir dünyada yaşamaktayız. Bu kalıplara uymayan herhangi bir şey başımıza geldiğinde güleriz. Pascal'ın belirttiği gibi, "Kişiyi, umduğuyla bulduğu arasındaki şaşkırtıcı orantısızlıktan başka hiçbir şey daha fazla güldürmez" (s. 24-25). En meşhur savunucuları Kant ve Schopenhauer olan uyumsuzluk kuramı, ancak XVII. ve XIX. yüzyılda ayrıntılı bir biçimde işlendi (s. 25). Kant: Gülme, yıkılan bir umudun hiçliğe doğru ani değişiminden doğan bir duygudur (s. 26). Schopenhauer'in uyumsuzluk kuramı, Kant'inkinden biraz farklıdır. Schopenhauer, beklentilerimiz yıkılmış falan değildir ve bu da konuyu sona erdirir. Aslında beklediğimiz bir duygulanım elde ederiz (s. 26). Her durumda gülme'nin nedeni, bir kavramla, o kavram ilişkisi içinde düşünülen gerçek nesnelere arasındaki uyumsuzluğun aniden algılanmasıdır ve gülme'nin kendisi bu uyumsuzluktan başka bir şey değildir (s. 28).

Uyumsuzluk kuramındaki temel eleştiri, bütün gülme durumlarını açıklayacak kapsamda olmamasıdır. Yalnızca mizahi gülme durumları göz önünde bulundurulduğunda kuram iyi işler. Ancak yine de bir bakıma haklı oldukları bir durum vardır. Toplum tarafından uyumsuz olan veya uyumsuzluk yaşayana karşı, başka ifadeyle deli/delilik durumunun uyumsuzlukla irtibatlandırıldığı durumlarda "gülme" gerçekleşebilir. Bununla birlikte eleştirilecek nokta şu olmalıdır; "gülme" söz konusu olduğunda daha fazla ilişkisellik içinde durumun değerlendirilmesi gerekir. Yani, toplumun uyumsuz olana gülmesinde, başka bir noktada hem üstünlük kurması durumu hem de tahakküm kurucu bir durumla cezalandırıcı bir tutum söz konusudur. Ayrıca kuramda bireyin/öznenin neye, neden, nasıl tepki olarak gülmesine cevap verilmeye çalışılırken, yapı-fail arasındaki ilişkisellik göz ardı edilmektedir.

Rahatlama Kuramı

Bu kuramın değişik yorumları olduğunu vurgulayan Morreall (1997: 32)'e göre; "bütün bu yorumların ortak bir noktası vardır ki, bu da gülme'nin, sinirsel enerjinin ortaya çıkışı olarak görüldüğü, üç aşağı-beş yukarı fizyolojik olan bakış açısidir. Üstünlük kuramı gülmeyle ilgili duygular üzerine, uyumsuzluk kuramı da gülmeye yolaçan nesnelere ya da düşünceler üzerinde yoğunlaşırken, rahatlama kuramı, bu iki kuram içinde çok az tartışılan bir soruyu yöneltir kendine; 'gülme', neden girdiği fiziksel biçimi alır ve bunun biyolojik işlevi nedir?" Rahatlamanın, gülme durumu için uygun olabilecek iki biçimi olduğunu söyleyen Morreall (1997: 33)'in ifadesine göre; "Kişi, ya serbest kalan sinirsel enerjiyle bu duruma girebilir, ya da gülme durumunun kendisi, sinirsel enerjinin serbest kalmasına olduğu kadar, birikmesine de neden olabilir".

Bu kuramda Spencer'dan etkilenen Freud'un çalışmaları genel hatları ortaya koymaktadır. Freud'dan aktaran Morreall (1997: 35-45)'e göre; Gülerek rahatlamak, kişinin gülmeye başlamadan önce birikmiş olan sinirsel enerjisinin açığa çıkması olarak kabul edilebilir. Bir diğer rahatlama türü, vaktiyle varolan enerjiyle değil, gülme durumunun kendisi sayesinde biriken enerjiyle rahatlama değildir. Freud, tüm gülünecek durumlar için insanlar belli bir ruhsal enerji ayırmışlardır, bu enerji belli bir ruhsal durumda harcanmak için ayrılmış ama gerekli olmamıştır, bu gereksiz enerji daha sonra gülme biçiminde kullanılır. Freud, şaka yaparken, bastırılmış ya da yasaklanmış duygu ve düşünceler için kullanılacak olan enerjiyi, komik durumlara tepki verirken düşünmek için kullanmadığımız fazla enerjiyi, mizah için ise, duygularımızca kullanılmayan enerjiyi harcadığımızı söyler. Freud'a göre, gülme'deki temel zevk, ruhsal enerjinin biriktirilmesidir; gülmek bu enerjinin başka bir yerde kullanılmasıdır.

Rahatlama kuramı da diğer iki kuram gibi yeterli kapsamlıktan uzaktır. Daha çok psikolojik ve biyolojik açılardan enerji boşalması biçiminde gülmeyi açıklamaya çalışmak, kaba bir biyo-psikolojizme düşmektedir. Eldeki çalışmaya göre, sonradan edinilen olması dolayısıyla, “gülme” biyo-psikolojik olmaktan daha ziyade sosyolojik kökenlidir. Bu psikik faktörlerin “gülme”de etkili olmadığını savunmak demek değildir. Şüphesiz kişinin psikik durumu bir “şeye” gülmesinde etkili olmaktadır. Ancak bunun neredeyse evrensel ve tek izah etme durumu olarak ele alınması sorunludur. Tabii bunun hemen karşısına aceleyle yapısalcı paradigmanın, yapıyı öne çıkaran karakteri ile kaba bir sosyolojizme de düşmemek gerekir. İşte tam da bu iki noktadan dolayı, yapı-fail ve mikro-makro birlikteliğini savunup bu dikotomileri aşma çabası içinde olan ilişkisel sosyolojik bir perspektifle “gülme”nin değerlendirilmesi gerektiği düşüncesi savunulmaktadır.

Sosyal Kuram

Yukarıda değinilen Bergson’un “gülme”yi ele alma biçimi bu kuram altında değerlendirilebilir. Ayrıca yukarıda sosyolojik yaklaşımlar içinde yer alan isimler bu kuramın içinde yer alabilir. Bununla birlikte eldeki çalışmada “ilişkisel gülme yaklaşımı” ile bu sosyal kuramda kendisini konumlandırma çabasıdır. Bundan dolayı sıradaki başlıkta bu kuram ele alınmıştır.

İlişkisel “Gülme” Yaklaşımı veya “Gülme” Olgusuna İlişkisel Sosyolojik Bir Perspektifle Yaklaşmak

“Gülme”: tarih boyunca tartışılarak sürekli gelişen ve aynı zamanda toplumun “gelenek” içinde aktararak getirdiği, toplumların kendi içlerinde bazen çatışma/savaşım bazen anlaşma/uzlaşım durumunu temsil eden ve hem bireysel/psikik hem de yapısal/sosyal yönleri olan etkileşim, davranış, iletişim ve ilişkisel pratikler bütünlüğü içinde ele alınmalıdır. Morreall (1997: 94)’e göre; “belli bir kültürden olan yetişkinlerin belli bir dönemde neleri komik bulduğu değişebilir” der. Bu bağlamda “gülme” davranışının arkasında toplumsal üretici yapı mekanizmalar olduğu ve kültürle veya Gademerci anlamda “gelenek” ve “ufukların kaynaşması” ile ilişkili olmaktadır. Bununla birlikte “gülme” sosyolojik olarak ele alınmalıdır ancak hem yapı hem de birey birlikteliğine odaklanmalıdır. Bu odaklanma sonucunda “ilişkisel gülme yaklaşımı” kavramsallaştırılması yapılabilir. Ancak Morreall (1997: 3)’inde belirttiği üzere; “hala yeterli genel bir gülme kuramından yoksunuz. Buradaki temel güçlük, çok değişik durumlarda güldüğümüzden, bütün gülme durumlarını kapsayacak tek bir tanıma varmanın, olanaksızlığı değilse de, zorluğudur”. Ayrıca Bergson (2011)’da yine benzer şekilde kapsayıcı genel bir gülme kuramının oluşturulamayacağını ifade etmektedir. Bu bağlamda, eldeki çalışma bir kuram inşa etmekten daha ziyade, “gülme” olgusunu/fenomeni mümkün olduğu kadar genişletmek ve derinleştirmek amacı taşıyan bir yaklaşım inşa etmeyi hedeflemektedir.

Gündelik hayatın içerisinde sürekli hale gelmiş olan ve çoğu zaman refleksif bir eylem haline dönüşen “gülme” üzerine düşünülmez. Ancak Bergson (2011)’a göre; “gülme” katılığı esneklikle onaran, bilinenin/uyumun dışına çıktığında cezalandıran ve bir bakıma ıslah eden veya düzelten bir işlevi olan sosyal jesttir. Sosyal jestlerin mikro sosyoloji alanına girmesini sağlayan, sembolik etkileşim kuramı düşünülürse, bu bağlamda “gülme”nin ortaya çıkışı için bir etkileşim veya ilişki durumuna dikkat çektiği düşünülebilir. Bununla birlikte “gülme”, Gademerci anlamda ‘gelenek’in ve ‘ufukların kaynaşması’ durumunda veya ancak toplumsal ve tarihsel bir ortaklaşma zemini içinde ortaya çıkan bir sosyal jest olacaktır.

Gündelik hayatın içinde insanların (kendimizi de ekleyelim) nelere güldüğüne bakılırsa, “gülme”nin ne kadar çok boyutlu, kapsamlı, farklı işlevleri olan ve yorumla(mala)ra açık olduğu daha iyi

anlaşılacaktır. Bununla birlikte nasıl ki “gülme”yi açıklayabilecek tek ve kapsamlı bir kuram yoksa aynı şekilde “gülme”nin tek bir amacı da yoktur. “Gülme”, hoşnutluğun, hoşnutsuzluğun, korkunun, sevincin, üzüntünün, tehditin, gözdağının, cezanın, alaycılığın, uyuma zorlayan itaatın, başkaldırı veya isyanın ifadesi olabilir. Kaya (2021: 293)’nında dediği gibi; “eğer hoşlanmadığınız birine gözdağı vermek istiyorsanız gülmeyi tehdit olarak, sevdiğiniz birine güven vermek istiyorsanız dostça bir jest olarak, bir mesaj vermek istiyorsanız protesto aracı olarak ve yaşama farklı bir yerden bakmak istiyorsanız bir pencere olarak kullanabilirsiniz. Gülmeyi kontrol etmek başkaldırımı, isyanı ve bağımsızlığı kontrol etmektir”.

Elias (2004)’tan “*Uygarlık Süreci*” kavramı ödünç alınırsa, “gülme” olgusu tarihsel süreç içinde, uygarlıkla veya uygarlaştırma ile birlikte ilerlemiştir. Söylenebilir ki uygarlığın serüveni içinde “gülme” de nasibini almakla birlikte, nasıl, nerde, ne zaman, hangi şiddette olacağı veya olmayacağına kadar çoğunlukla dışarıdan yani sosyal yapı tarafından karar verilmiştir. Özellikle, sürekli sorgulanan “gülme”nin şiddeti ve çokluğudur ve otorite/iktidarın inşa ettiği söylem evreninde sıkça tartışılmıştır. Akın ve Yıldırım (2021: 319)’a göre; “Uygarlaşmanın terbiye edilmiş beden tasavvuru içinde gülümsemeye evet, gereksiniminden ötürü ağız açık bir biçimde gülmenin onaylanmamasının sebebi budur”.

“Gülme”yi ele alan çoğu yaklaşımda, “gülme”nin otorite/iktidar tarafından kontrol edilmeye çalışıldığı görülmektedir. Uygarlaş(tır)ma süreci içinde “gülme”nin nasıl olacağı veya nerede olacağına dışında, ayrıca nelere gülüneceği de otorite/iktidar tekeline girmiştir. Buna karşın “gülme”nin veya mizahın, “gülme”nin cezalandırıcı, uyuma zorlayıcı işlevine karşı bir tepki olarak başkaldırı, ciddiyet bozucu ve özgürlük arayışı yönü gelişmiştir. Bu bağlamda, Sander (2001: 32)’e göre; Gülme yoluyla küçük düşürülen kişi yine gülme yoluyla kendini savunabilir. Yani gülme hem saldırı hem de savunma silahı olabilir. Yine Sanders (2001: 287)’e göre; “modern yaşamın en popüler güldürme biçimi olan stand-up komedisinde dışa vurulan bu savaşta, stand-up komedyeni kalın uygarlık surlarında gedikler açacak espriler yaratır, bu surların bastırıldığı ve kısıtladığı, her gün onların ardında çalışmak durumunda olan seyirciler de neşeyle kahkahalar atarlar. Sahnede olması nedeniyle, komedyene uygarlığın en kısıtlayıcı yönlerinden geçici olarak başışık olma hakkı tanınır. Seyirci gizlice komedyen gibi olabilmeyi arzular: Böylesine özgür, böylesine rahat, böylesine yasaksız”. Bir bakıma “gülme” aracılığıyla hem uygarlığın otoritesi/dayatması/iktidarına bir başkaldırı hem de otoritenin/iktidarın ciddiyetini yapıbozuma uğratma söz konusudur. Bu bağlamda Sanders (2001)’in teorisi bir yönüyle, uyumsuzluk veya üstünlük kuramları ile bunların temsilcisi olarak görülen kuramcıların (Bergson gibi) “gülme”nin ıslah, düzeltme işlevine karşı çıkmaktadır. İşlevi inkâr etmekten daha ziyade, karşıt tepkisinin göz ardı edildiğini öne sürmektedir. Ülper Oktar (2018: 316)’ında ifade ettiği gibi; “Gülmenin birleştirici ve dönüştürücü bir güce sahip olması tarihsel ve toplumsal bağlamın doğru değerlendirilmesi ile mümkün hale gelecektir. Belki de siyasal yaşamı onaracak ve dönüştürecek olan bu dayanışma ve muhalefet tarzı, yeni bir siyaset yapma imkânı doğuracağı gibi, gülme ya da mizah, çağdaş siyaset felsefesi açısından yeni bir teori üretmenin de bir olanağını sunacaktır”. Eldeki çalışmaya göre; bu ancak “ilişkisel gülme” yaklaşımı ile mümkün olmaktadır.

Antik Yunan filozoflarından günümüze “gülme”, çoğunlukla toplum mühendisliğinin bir parçası olmuştur diyen Bayrakçı (2021: 126)’ya göre; Otoritenin ciddiyetini bozan “gülme”, baskı altına alınmaya çalışılmıştır. Gülme eylemi ciddiyetsizlik olarak nitelendirilir ve ideolojik mekanizmalar aracılığıyla da “tabu” ya da “ayıp”a dönüştürülür. Aslında, gülme eylemi toplumsal baskılara bireylerin verdiği bir cevap ya da iktidarı sarsan, onu küçümseyen bir tepkidir; başka bir deyişle gülme, sıkı

toplumsal denetimlere karşı verilen bir karşı iktidar durumudur.

İlişkisel sosyoloji anlayışından bahsederken, Bourdieu'dan bahsetmek gerekir. Yapısalcı bir noktadan hareket ederek, failliğe de hak ettiği değeri veren bir teorisyen olarak Bourdieu, eyleyen aktörü sadece yapıya boyun eğen olmaktan çıkartmaya çalışır. Aktörlerin çeşitli tepkileri ve tercihleri olduğunun altını çizer. Bu bağlamda aktörler, fırsatları değerlendiren, yerine göre doğaçlamalar yapan ve süreç içinde değişimlere hem kendilerini adapte eden hem de değişimlerin gerçekleşmesinde rol alır (Aktaran Swartz, 2022). Aynı zamanda aktörler, kaçış ya da mücadele biçimi olarak, herhangi bir alanda gerçekleşen ya da gerçekleştirilmeye çalışılan “simgesel şiddet”e karşı koymaya çalışır.

Bourieu ve Foucault'dan etkilenen Fransız teorisyen De Certeau (2009)'nun “*Gündelik Hayatın Keşfi*” çalışmasında geliştirdiği iki kavrama da değinmek faydalı olacaktır. De Certeau, gündelik hayatı, bireylerin rutin, sıradan, önemsiz görünen tüm pratikleri ile dolu bir alan olarak görür. Konuşma, sokakta yürüme, okuma, hareket etme, alışveriş yapma biçimi gibi yaşam pratikleri üzerinden ele alır. Gündelik hayat, tahakküm ilişkileri ağı içerisinde var olur. ‘Sıradan insan’ın düzenin baskıcı kurallarıyla hem karşılaştığı ve tahakküm altına alınmaya çalışıldığı hem de bunlara cevap olarak karşı koyduğu alandır. Bu alanı bir bakıma bir savaş meydanına benzeten De Certeau, savaş terminolojisinde kullanılan “strateji” ve “taktik” kavramlarını kullanır. De Certeau, “strateji” kavramı ile gündelik hayatta yapının stratejileri ile bireylerin gündelik hayatta yapacakları şeyleri belirlediğini ve bireylerin yapının stratejisine karşı kendi ürettikleri “taktikler” ile kendi özgürlüklerini oluşturduklarını ifade eder. İnsanlar “taktik”leri üreterek gündelik hayatta yaşamlarını devam ettirir. İnsanlar bu taktikleri yeniden üreterek devamlılığı sağlar. Muktedirin arkasından dolanarak veya kaçak avlanarak yapılması gerekli olduğu düşünülen durumlardan kaçınırlar. İşte bu yönüyle “gülme” iktidara karşı bir taktiktir.

SONUÇ

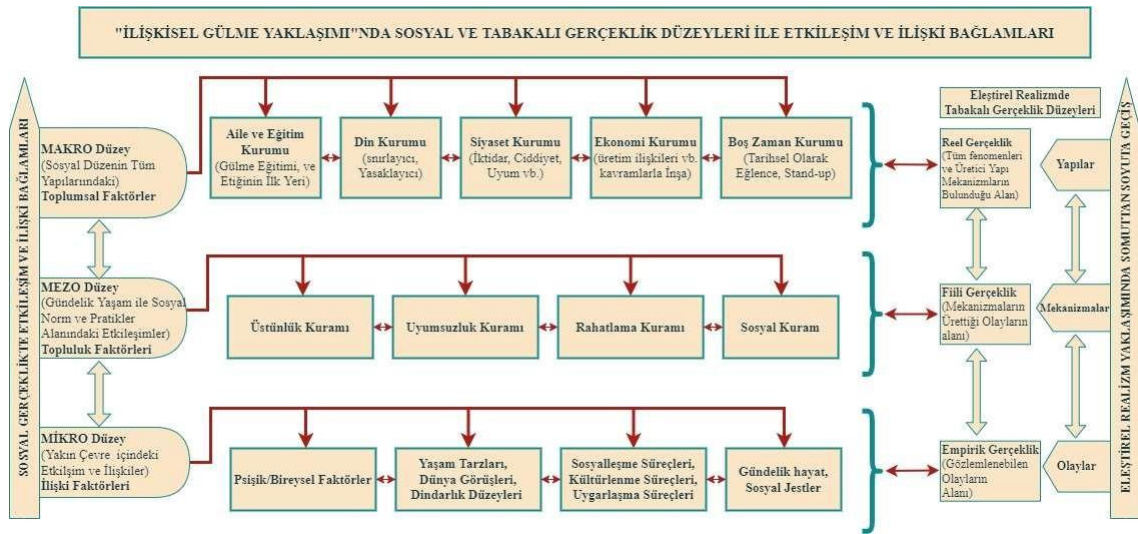
“Gülme” olgusuna dair, farklı yaklaşımlar ve bu yaklaşımların biraradalığı üzerine inşa edilmiş ‘gülme kuramları’ vardır. Literatürde, bu yaklaşımlar genellikle felsefi, psikolojik ve sosyolojik olmak üzere üç şekilde ele alınır. Bu çalışmada bunlara ek olarak, edebi, dini, sanat ve politik yaklaşımlara da değinilmiştir. Gülme kuramları da genellikle üstünlük, rahatlama, uyumsuzluk olmak üzere üç tanedir. Bu çalışmada bunlara ek olarak, “sosyal kuram” eklenmiştir. Bu ekleme ile gülmenin sosyolojik yapısına ve ilişkisel boyutuna vurgu yapılmak istenmiştir. Ayrıca bu çalışma literatürdeki diğer yapılmış olan çalışmalardan farklı olarak “ilişkisel gülme” kavramı ile “gülme” olgusunun yapı-fail birlikteliği ve ilişkisel sosyoloji perspektifiyle ele alınması gerektiği durumunu tartışmaya açmıştır. Bu tartışmada zaten varolan ve ulaşılan literatürde daha çok yapısalcı bakış açısının ağırlıklı olması dolayısıyla, faili/aktörü ön plana çıkartmaya çalışarak, daha çok gülmenin; ciddiyet bozucu, isyan, başkaldırı, karşı duruş özellikleri üzerine vurgu yapmıştır.

Çalışma, “gülme”nin sosyolojik olarak nasıl ele alınabileceği ve ilişkisel bir perspektifle “gülme”nin nasıl sosyolojik analiz konusu/nesnesi yapılabileceği” amacından hareketle, durumu tartışmaya açmayı hedeflemiştir. Eleştirel realizmin amaçlarından biri, Bhaskar (2015: 145)'nda “*Gerçekliği Geri Kazanmak*” çalışmasında ifade ettiği üzere; “bir olayı veya düzenliliği açıklamak, yeni kavramlar şemasına oturtmak... onu üreten yapıları, doğurgan mekanizmaları ve aktörleri belirlemektir”. İlişkisel sosyolojide de sosyal alan içindeki boyutlar arasındaki ilişkileri göstermek içinde şemalar ve diyagramlar kullanılmaktadır. Bu bağlamda eleştirel realizmin tabakalı gerçeklik anlayışından hareketle, durum aşığıdaki gibi şematize edilmiştir (Bkz Şema 2).

Yukarıda verilenler ve ortaya çıkmış olan şemaya bakıldığında;

Mikro düzeydeki ilişkiler ve etkileşimler sonucunda “gülme” eyleminin, davranışının veya ediminin arkasında sosyal boyutu olan kişilik özelliklerinin etkili olduğu görülmektedir. Eş bir ifadeyle, bireyin dünya görüşü, yaşam tarzı, edindiği ve içine doğduğu gelenek, bu geleneklerin nelere gülüneceğini kişiye sosyalleşme süreçleri veya uygarlaşma süreçleri içinde öğrendikleri ile ilişkili olmaktadır. Burada “gülme” olgusu daha çok yüzeysel, spontane ve gündelik hayatın rutinleri içinde sıklıkla karşılaşılan durumlarda anlık olarak ortaya çıkan, yani “beliriveriş”lerdir. Diğer taraftan sosyal jest olarak gülme edimidir.

Mezo düzey, gündelik yaşam ile toplumsal norm ve pratiklerin altındaki etkileşimler düzeyidir. Bu düzeyde yukarıda değinilen üstünlük kuramı, uyumsuzluk kuramı, rahatlama kuramı ve sosyal kurum yer alır. Mekanizmaların ürettiği olayların alanıdır. Burada gülme kuramlarının mezo düzeyde konumlanması bir örnek üzerinden daha iyi anlaşılabilir.



Şekil 2: İlişkisel Gülme Yaklaşımı ve Tabakalı Gerçeklik Düzeyleri

Örneğin, norma uymayanın “gülme” eylemi ile itaate uygun hale getirilmeye çalışılması durumunun arkasında yatan mekanizma, kurumsallaşmış pratikler haline gelen değer ve norm sistemleri ile ilişkilidir. İşte bundan dolayı gündelik hayatta norma uyulmayarak sergilenen davranış bir uyumsuzluk olarak değerlendirildiği için ve davranışı sergileyenin uyuma zorlanması için sosyal bir jest veya uyum sağlayıcı işlev içinde davranış sahibine gülünülür ve “gülme” davranışının kendisi sosyolojik bir olgu halini alarak toplumsal alan içinde sürekli hale gelir. Aynı şekilde norma uyanın, gülünene karşı kendisini üstün olarak görmesinde de benzer bir durum vardır. Varolan geleneksel davranış setlerine uymanın onda bir üstünlük yaratacağını veya bu setlere, değer sistemlerine uyma ile statüsel bir yükselme kazanımı elde etme durumu ile hem rahatlama yaşar hem de üstün olacağı inancını besler. Ki bu verilen kuramların iç içeliği ve tamamının toplumsal alan içinde vuku bulması durumu sosyal kuramın bu düzeydeki yansımasıdır.

Makro düzey, sosyal yapının tamamının ve tüm kurumsallaşmış veya yapılaşmış pratikleri içerir. Mezo düzeydeki üretici mekanizmaların kökleri burada yer alır. Sosyolojide kâğıt üzerinde yer alan kurumsal soyutlamalar olan; aile, eğitim, ekonomi, din, siyaset ve boş zaman kökenli pratikler, eylemler, etkileşimler ve ilişkiler ağı bu düzeydedir.

Artık bu makro düzey, toplumsal yapının içindeki her bir bireyin, yapı tarafından bir yandan

şekillendiği bir yandan da bireyin aktör olarak eylemleri sonucunda yapının sürekliliğini sağladığı ve yaratımda aktif rol aldığı alandır. Bu makro kurumsal boyutta ilişkiler ve bu ilişkilerin eş anlılığı şöyle betimlenerek açıklanabilir; **Aile kurumu:** sosyalizasyon süreçleri içinde nelere gülünüp gülünmeyeceğini öğretirken, bu durum eğitimle sağlamlaştırılır. Ki eğitimde toplumun dini, ekonomik ve siyasi anlayışına göre şekillenir. **Eğitim kurumu:** aile, din ve siyasetin olguya yaklaşımını bireye aktarır. Birey içselleştirme, nesnelleştirme, dışsallaştırma ile bunu sürdürür. **Din kurumu:** gülmeyi korkunç görürken, nasıl olması gerektiği konusunda mekanizmaları üretir. Söylem inşa sürecinde siyasete yardımcı olur. Aynı zamanda kültürel alana nüfuz ederek en başından itibaren tüm süreçte yer alır. **Siyaset kurumu:** söylemi üreterek, hem norm uygulayıcısı hem de norma uyulmadığında baskı mekanizmaları kurar. Ayrıca diğer kurumlarla iç içe bu durumu hem sürekli kılar hem de sürekliliğini sağlama yoluna gider. **Ekonomi kurumu:** üretim ilişkileri ve sermayeler üzerinden hem “gülme”ye hem de gülüneni belirler. Örneğin ekonomik süreçlere katılmayana gülünmesi gibi... Bu bağlamda ekonomik katılım göstermeyen Foucaultcu anlamda deli(lik) anlayışının gülünç olduğu mekanizmasını üretmesi gibi. **Boş zaman kurumu:** ne zaman gülünüleceğinin kararlaştırılması işlevi görür. Bu bağlamda her ne kadar arkaik zamanlardan itibaren, panayır vb. yerlerde veya belirli zamanlarda ortaya çıkmış olsa da daha fazla modern zamana aittir. Bu minvalde Stand-up’lar örnek olarak gösterilebilir. Yani modern zamanda gülme için ayrıca zaman ve belli bir maddiyat ayırmak gerekir. burada da tabii ki bir iktidarın belirleniminden bahsedilebilir.

Altı kurum her ne kadar ayrı ayrı ele alınarak verilmiş olsa da, eş zamanlı ve karşılıklı olarak tüm süreçlerdeki birliktelikleri göz ardı edilmemelidir. Tüm bu yapısallık veya söylem evreninin hakimiyetine karşı, aktör bazı karşıt taktikler geliştirir. Tam da ilişkiel sosyolojinin bizi uyarmaya çalıştığı nokta, bunu kaçırmamak içindir. Bu bağlamda yukarıdaki bu yapısallık içinde kemikleşmiş olanı, kırmak için bireyin bazı çabaları ve karşıt pratikleri vardır. Aktörler, kurumların ciddiyetine ve kurmak istedikleri otoriteye karşıt olarak, “gülme”yi “Ciddiyet bozucu veya Otorite/İktidar kırıcı” bir silah olarak kullanmaktadır. Bu bağlamda “gülme”nin “politik gülme veya hayali kitle yaratan gülme” kavramsallaştırması yapılabilir. “Otoriteye politik bir gülme” ile karşı duruş aynı zamanda bir ‘biz’ duygusu yaratarak ‘hayali kitle’ yaratmaktadır. Eş bir deyişle “Filozofun kahkahası veya zaferin kahkahası” toplumu ve iktidarı korkutur. Bununla birey topluma ve iktidara karşı hem kendisini korumuş olur hem de ona karşı bir savaşım içerisinde yer alır.

Sonuç olarak, “gülme” olgusu sosyologlar tarafından halen yeterli ciddiyette ele alınmadığı için konuya dair çalışmaların yapılması gerekir. Yapılacak olan sosyolojik çalışmalarda “ilişkisel gülme” yaklaşımından yararlanılarak, “gülme” olgusu sosyolojik analizlerin konusu ve nesnesi olarak ele alınabilir. Buraya kadar tartışılmaya çalışılan durum, aslında “gülme” olgusunun hem ne kadar derinlikli olduğu ve sosyolojik araştırma konusu olması gerektiği hem de sadece yapısal veya bireysel açılardan analiz etmek yerine ikisinin birlikteliğini dikkate alarak çalışmaların yapılması gerekliliğine vurgudur.

KAYNAKÇA

- Akın, B. A. ve Yıldırım, G. (2021). Komedi Kusurlu Fizyolojiye Gülmek: Konik Annalar (Komik Aynalar), *Güzel Sanatlar Fakültesi Sanat Dergisi*, 14 (27): 316-330.
- Aristophanes (2011). “Eski Yunan Komedyaları 3”, (Çev. Furkan Akderin). İstanbul: MitosBoyut Yayınları.
- Aristoteles (1987). “poetika”, (Çev. İsmail Tunalı). İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Bayrakçı, O. (2021). Gülme Eylemine Sosyolojik Bir Yaklaşım, **Mizah Kitabı** (İçinde), (Ed. Onur Bayrakçı). İstanbul: Tedev Yayınları, ss. 115-127.

- Bergson, H. (2011). “Gülme”, (Çev. Devrim Çetinkasap). İstanbul: T. İş Bankası Yayınları. Bhaskar, R. (2015). “Gerçekliği Geri Kazanmak”, (Çev. Beyza Sumer Aydaş). Ankara: Notabene Yayınları.
- De Certeau, M. (2009). “Gündelik Hayatın Keşfi”, (Çev. Lale Arslan Özcan). Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.
- Eco, U. (2021). “Gülün Adı”, (Çev. Şadan Karadeniz). İstanbul: Can Yayınları.
- Elias, N. (2004). “Uygarlık Süreci”, (Çev. Ender Ateşman). İstanbul: İletişim Yayınları. Emre, Y. (2020). “Din ve Mîzah”, Ankara: Eskiye Yayınları.
- Freud, S. (2020). “Espriler ve Bilinçdışı ile İlişkileri”, (Çev. Emre Kaplan). İstanbul: Payel Yayınları.
- Hippokrates (2008). “Gülmeye ve Deliliğe Dair”, (Çev. Mehmet Ali Kılıçbay). Ankara: Ayraç Yayınları.
- Kaya, B. (2021). Bergson’un Gülme Teorisi: Bir Cezalandırma Mekanizması Olarak Gülme, *Felsefe Dünyası Dergisi*, 74: 278-299.
- Kuipers, G. (2008). The Sociology of Humor. *Humor Research*, 361-398.
- Lefebvre, H. (2016). “Modern dünyada Gündelik Hayat”, (Çev. Işın Gürbüz). İstanbul: Metis Yayınları.
- Morreall, J. (1997). “Gülmeyi Ciddiye Almak”, (Çev. Kubilay Aysevener ve Şenay Soyer). İstanbul: İris Yayınları.
- Polimeni, J. ve Reiss, J. P. (2006). The First Joke: Exploring the Evolutionary Origins of Humor”, *Evolutionary Psychology*, 4: 347-366.
- Sander, B. (2001). “Kahkahanın Zaferi”, (Çev. Kemal Atakay). İstanbul: Ayrıntı Yayınları. Simmel, G. (2009). “Bireysellik ve Kültür”, (Çev. Tuncay Birkan). İstanbul: Metis Yayınları.
- Swartz, D. (2022). “Kültür ve İktidar -Pierre Bourdieu’nün Sosyolojisi-”, (Çev. Elçin Gen). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Şentürk, R. (2010). “Gülme Teorileri”, İstanbul: Rasyo Yayınları.
- Turan, M. S. (2021). Sanatta Yıkıcı Mizahın Delilik ve Gülme Anlatımı, *Journal of Arts*, 4(3): 153-166.
- Türktaş, M. M. (2018). “Türk Atasözleri ve Deyimlerinde Gülme”, **Gülmek** (İçinde), (Ed. Emine Gürsoy Naskali). İstanbul: Libra Yayınları, ss. 13-20.
- Ülper Otkar, S. (2018). Toplumsal Bir Muhalefet Tarzı Olarak Gülme, *Beytulhikme An International Journal of Philosophy*, 8 (1): 303-317.

DÜĞÜNLERDE HAVAYA SİLAH SIKMA DAVRANIŞI: BALIKESİR KÖYLERİ ÖRNEĞİ

Firing Guns in the Air at Weddings: The Example of Balıkesir Villages

Gülşah Sıla SEZEN¹²

Öz

Bireysel silahlanma kavramı bireylerin herhangi bir neden veya amaç doğrultusunda kendi özelinde silah bulundurmasıdır. Türkiye’de bireysel silahlanmanın en çok rastlandığı alanlardan biri düğünlerde silah kullanımıdır. Bu silah kullanımı ile birçok ölüm ve yaralanma olayları olmaktadır. Yasal düzenlemelere rağmen düğünlerde silah kullanımının önüne halen geçilememiştir. Bu sebeple bu çalışmanın amacı düğünlerde silah kullanımının nedenlerini toplumsal boyutta anlayabilmek ve buna dayanarak çözüm önerilerinde bulunabilmektir. Çalışma Balıkesir’in dört köyünde düğünlerde silah kullanan ve silah kullanımına şahit olan 12 erkek, 6 kadın olmak üzere 18 kişi ile mülakat yöntemi kullanılarak gerçekleştirilmiştir. Çalışma sonucunda ulaşılan verilere göre, düğünlerden silah kullanılmasının temel sebepleri alkol, eğitimsizlik ve eğlence olarak gösterilebilir.

Anahtar kelimeler: Düğün, bireysel silahlanma, magandalık, silah, şiddet

Abstract

The concept of individual armament is the possession of weapons by individuals for any reason or purpose. One of the most common areas of individual armament in Turkey is the use of guns at weddings. Many deaths and injuries occur with the use of guns in such occasions. Despite legal regulations, the use of guns at weddings has still not been prevented. For this reason, the aim of this study is to understand the reasons for the use of guns at weddings on a social scale and to propose solutions based on this. The study was conducted using the interview method with 18 people, 12 men and 6 women, who used guns at weddings and witnessed the use of guns in four villages of Balıkesir. According to the data obtained as a result of the study, the main reasons for using guns at weddings can be shown as alcohol, lack of education and entertainment.

Keywords: Wedding, individual armament, celebratory gunfire, guns, violence

¹² Balıkesir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji ABD Yüksek lisans mezunu, Balıkesir/TÜRKİYE

GİRİŞ

Sosyal bilimler sürmekte olan yaşantımızın insani ve toplumsal özelliklerini ortaya çıkartabilmek, anlayabilmek ve gerektiğinde yaşantıyı bu özellikler bağlamında değiştirme ve düzenleme önerileri sunmak amacıyla var olan akademik bir alandır. İçerisinde tarih, hukuk, antropoloji, psikoloji gibi alanları barındıran sosyal bilimlerin en önemli diğer bir alanı ise sosyolojidir. Sosyoloji bir toplumun veya toplumların özelliklerini ve derinliklerini ortaya koymak açısından en çok başvurulan alandır. Toplumsal olay ve olguların, toplumu oluşturan sosyal yapıların incelenmesi ve bu olaylar, olgular ve yapılar arasındaki karşılıklı olabilecek etkileşimlerin anlaşılabilmesi için sosyoloji alanı oldukça önemlidir. Bu makale, sosyolojinin ilgi alanlarından olması gerektiğine inandığımız, Türk kültüründen izler barındıran özel günlerde ve kutlamalarda havaya silah atma eylemi üzerinedir.

Birçok toplumsal olayda olduğu gibi özel günlerin kutlanmasında (nişan, düğün, asker eğlencesi gibi) etkili olan unsurlar toplumun sahip olduğu kültür, gelenek, örf ve adetlerdir. Bu kutlamaların yapılaş şekli yöreden yöreye, bölgeden bölgeye farklılık göstermektedir. Bu farklılıklara rağmen, kutlamaların ortak amacı yaşanan mutluluğu yakın çevreleriyle paylaşmak ve mutluluklarına ortak aramaktır. Nişan töreni, düğün, asker eğlencesi olarak örneklendirdiğimiz bu kutlamalara daha küçük anlamda maç sonrası kazanan takımın yaptığı kutlamaları ya da gerçekleşen bir seçim sonrası yüksek oranlarla galip gelmiş partinin destekleyicilerinin seçim kutlamaları da örnek verilebilir. Tüm bu kutlamalar gerçekleşirken dikkat edilmesi gereken bir husus ise kutlamada bulunan herkesin öncelikle can güvenliğidir. Bu husus akıllara mutlulukların paylaşıldığı bu kutlamalarda neden can güvenliği arıyoruz sorusunu getiriyor olsa da günümüz toplumu için gerekli bir arayış haline gelmiştir. Türk kültüründe çok eski zamanlardan beri özellikle düğünlerde olmak üzere nişan töreni, kız alma merasimi, asker eğlenceleri gibi kutlamalarda havaya silahlar atılmış ve çoğu zaman bilinçsizce kullanılan bu silahlardan çıkan kurşun ile birçok yaralanma ve ölüm olayları yaşanmıştır. Bir mutluluğun paylaşıldığı kutlamalar böylelikle unutulmayacak acılara dönüşmüştür. Türkiye Cumhuriyeti Devleti uzun yıllardır bu konu hakkında önemler almaya çalışmış, farklı kanunlar, ceza sistemleri geliştirme yoluna gitmiş ancak tam anlamıyla bir çözüm üretememiştir. Her geçen zaman diliminde silah kullanımı ve sözü edilen kutlamalarda yaralanma ve ölümler artmaktadır. Devlet ile birlikte kendi illerinde çözüme gitmeye çalışan yöneticiler de bazen başarılı olmuş, bazen ise hiçbir şeyi değiştirememiştir.

Bireysel silahlanma olarak adlandırabileceğimiz bu olay, Türkiye ile birlikte dünya genelinde de önemli ölçüde problem yaratmaktadır. Bireysel silahlanma, kabaca bireylerin farklı nedenlerle (meslek gereği, hobi, güvende hissetme) kendine özgü bir silah bulundurmasını ifade eder. Kaya'nın belirttiği üzere, Türkiye'de her gün yaklaşık 8 kişi bir sivilin kullandığı bireysel silahla hayatını kaybetmektedir (2009: 2). Gündelik yaşantımız içerisinde çok sık duyuyor olduğumuz 'maganda kurşunu' haberlerini de ele almak gerekmektedir. Aslında artık hiçbirimize anormal gelmeyen, çok sık duyduğumuz ve belki de bu yüzden çözüm bulmak yerine normalleştirdiğimiz bir olay magandalık. Hürriyet haber ve daha birçok haber şirketinin de sunduğu Ağustos 2018 tarihli bir örnek vermek gerekirse: "Niğde de sokak düğünü sırasında kimliği henüz belirlenemeyen kişi tarafından havaya ateş açıldı. Açılan ateş sonrası tabancadan çıkan kurşun, gelinin ağabeyi H.K.'nin başına isabet etti. H.K. yaşamını yitirdi" (2018, 7 Ocak tarihinde ulaşıldı). Umut Vakfı'nın 2017 yılına dair vermiş olduğu sayılara dayanırsak, bireysel silahlarda son üç yılda %61 artış görülürken, 2017 yılında yaşanan 3494 bireysel silahlı olayda 2187 kişi öldürüldü ve birçoğu ağır olmak üzere 3529 kişi de yaralandı (2018, 7 Ocak tarihinde ulaşıldı). Azımsanamayacak olan bu rakamlar, bireysel silahlanmanın etkisini insani ve toplumsal olarak verdiği zarar ile önemli

ölçüde göstermektedir. Sözü edildiği şekilde ülkemizde daha çok kutlamalarda görülen havaya silah atma olayı, sosyal bilimler tarafından aydınlatılması ve çözüm önerilerinde bulunulması gereken bir konudur. Aksi takdirde her geçen yıl mutluluğun paylaşıldığı düğün, nişan gibi törenler kana bulanmaya artarak devam edecektir.

Tüm bunlardan sonra belirtmek gerekir ki, bu çalışma düğünler üzerinden ele alınmış olan havaya silah atmak eyleminin anlamını, önemini ve işlevini ortaya çıkartmak amacıyla yazılmıştır. Düğünlerde havaya silah atmaya nasıl bir anlam yüklediği, nasıl yapıldığı ve nasıl meşrulaştırıldığı soruları üzerinde durulmuş, bu sorulara yanıt bulabilmek amacıyla Balıkesir ilinin 4 farklı merkez mahalle/köyünde derinlemesine mülakat yapılmıştır. Çalışma alanı olarak köylerin/kırsal mahallerinin seçilmesi, şehir merkezinden ziyade bu bölgelerde açık hava düğünlerinin ve dolayısıyla havaya silah atma eyleminin daha çok gerçekleştiği düşüncesidir. Çalışmada öncelikli olarak sırasıyla şiddet, silah, bireysel silahlanma kavramı, bireysel silahlanmanın boyutu, nedenleri, dünyada ve Türkiye’de bireysel silahlanmanın konumu ve yasal düzenlemelerin değerlendirilmesi yapılmış, sonra gerçekleştirilmiş olan görüşmeler çerçevesinde silah atmanın yeri, anlam ve önemi tartışılmıştır. Düğünlerde silah kullanımının toplumsal yerini değerlendirmek adına teorik anlamda sembolik etkileşimcilik yaklaşımına başvurulmuştur. Düğünlerde silah kullanımı hakkında detaylı bilgi toplamak adına çalışma süresince nitel araştırma yöntemlerinden mülakata başvurulmuş, katılımcılarla yarıyapılandırılmış mülakat gerçekleştirilmiştir. Yapılan görüşmelerden çıkarılan sonuçlar değerlendirilmiş, düğünlerde silah atma eyleminin engellenebilmesi için faydalı olabilecek çözüm önerilerinde bulunulmuştur.

İLGİLİ ALANYAZIN

Şiddet ve Silah

Şiddet kelimesi Arapça ‘şedd’ kelimesinin değişime uğramasıyla Türkçeye ‘şiddet’ olarak geçmiştir. Türk Dil Kurumu tanımına bakıldığında ilk anlamıyla şiddet, bir hareketin, bir gücün ya da bir kuvvetin derecesi anlamına gelmektedir. Oxford İngilizce Sözlüğünde ise şiddet (violence), kişisel özgürlüğü zor yoluyla kısıtlama, bedensel zedelenmeye sebep olma şeklinde ifadelerle tanımlanmaktadır. Şiddet dendiğinde akıllara birçok şey gelebilir: aile içi şiddet, kadına karşı şiddet, cinsel şiddet, sözlü ve sözsüz şiddet. Genel olarak bakıldığında şiddet kavramı erkeklerle ilişkilendirilmekte ve bunun sebebi özellikle ataerkil toplum yapılarında rastlanan ‘erkek güç ve kuvvet sahibidir’ anlayışına dayanmaktadır. O halde söylemek mümkündür ki şiddet, güçlü olanın güçsüz olana uyguladığı bir eylemdir. Aslında şiddet kavramı sosyal, psikolojik, sosyolojik ya da politik anlamlarda ele alındığında kesin olarak tanımlanması zor bir kavramdır. Göksu’ya göre şiddet, saldırganlıkla birlikte ele alınması gereken bir davranış biçimidir. Bu anlamda ele alındığında “şiddet, herhangi bir nesne, varlık ya da kişiye doğru yönlendirilmiş, o kişiyi tahrik edici ya da yıpratıcı bir eylemi, kimi zaman da eylemden kaçınmayı veya eylemsizliği içerir” (Göksu, 2008: 25). Şiddet ve saldırganlığın içgüdüsel olduğunu yani psikolojik olarak tanımlanmasını gerektiğini vurgulamak yanlış olmayacaktır. Ancak bu çalışmada ele alınan konu psikolojik bir değerlendirme olmadığı için detaylarına yer verilmemiştir. Şiddet kavramı yalnızca bireysel ve psikolojik değil, aynı zamanda toplumsal veya siyasal olarak da ele alınabilir. Toplumsal bağlamda ele alındığında, şiddet toplumsal bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Üzerinde durmuş olduğumuz düğünlerde silah atma eylemi toplumsal şiddet olarak değerlendirilebilir.

Bu bağlamda değerlendirildiğinde bu eylem için kullanılan şiddet aracı silahtır yani burada silah şiddetin bir simgesidir.

Antropolojik anlamda bakıldığında silah kültürün bir ürünü olarak görülmektedir. Göksu çalışmasında silahı en basit şekliyle “insanların kendilerini, doğaya ve düşmanlarına karşı savunmak için geliştirdikleri araçlar” olarak tanımlar (2008: 55). Silah deyimi çok geniş bir kavramdır. Altında birçok farklı tip ve çeşit barındırmaktadır. 5237 Sayılı Türk Ceza Kanunu’na göre ateşli silahlar, patlayıcı maddeler, herhangi bir saldırı ve savunmada kullanılmak üzere yapılmış her türlü kesici, delici veya yaralayıcı aletler silahın çeşitlerine örnek olarak gösterilebilir (Akt: Kaya, 2009: 2). Bu çalışma dahilinde olan silah çeşidi ise ateşli silahlar içerisine girmektedir. Bu silahları çalışma bağlamında gerçek silah ve kurusıkı tabanca olarak ayırmak mümkündür. Kısaca ifade etmek gerekirse gerçek silah ve kurusıkı tabancalar arasındaki en önemli fark, gerçek silahlar gerçek mermi kullanımına izin verirken yani mermi çekirdeği silahtan ayrılabilirken, kurusıkı tabancalarda kullanılan kurusıkı mermileri yalnızca ses çıkartma özelliğine sahiptir. Kurusıkı tabancalara sahip olmak gerçek bir silaha sahip olmaktan yasal ve maddi anlamda çok daha kolaydır. Örneğin, gerçek silah için senelik olarak ödemeniz gereken yüksek bir vergi uygulaması ve ruhsat sahibi olma zorunluluğu varken, kurusıkı tabanca için böyle bir vergi ödemenize ve ruhsat sahibi olmanıza gerek yoktur. Kurusıkı tabancalara ulaşma ve sahip olma yolu gerçek silah sahibi olmaktan çok daha kolaydır. Hem bu sebeplere hem de kurusıkı tabanca ile işlenen suçların gerçek silahla işlenen suçlar kadar ağır cezalandırılmaması sebebine (yasal düzenlemeler gelecek bölümlerde aktarılmıştır) dayanarak son zamanlarda kurusıkı tabanca kullanımı artmış durumdadır. Çalışmada gerçekleştirilen görüşmeler boyunca da katılımcılar kurusıkı tabanca ile yapılan ateşlemelerin daha fazla olduğunu belirtmişlerdir. Şiddet ve silah kavramlarını biraz olsun açmaya çalıştıktan sonra söylenebilir ki, silah kullanımı şiddetin bir türüdür ve bu şiddet hem bireysel hem toplumsal anlamda insanlığa zarar vermektedir. Bu kavramlar ayrı ayrı ve birlikte ele alındığında korku duygusunu da beraberinde getirmektedir.

Bireysel Silahlanma

Bireysel silahlanma, devletlerin savaş vb. durumlar için birbirlerine karşı ya da kendi içlerinde güvenlik ve savunma amaçlı silahlanması durumundan çok farklı bir durumdur. Bireysel silahlanma kavramı tam olarak birey üzerinden değerlendirilen bir kavramdır. Kaya’ya göre bireysel silahlanma, “sivillerin herhangi bir ideolojik düşünce sistemi ile hareket etmeksizin psikolojik, toplumsal ve kültürel nedenlerle bireysel olarak silah bulundurması ve onlarla kendini donatmasını” ifade etmektedir (2009: 2). Bireysel silahlanma, silah kavramını tanımlarken de söylemiş olduğumuz üzere, şiddetin bir parçasıdır ve beraberinde korku duygusunu da getirmektedir. Bu duyguyu hissettiriyor olmasındaki temel sebeplerden biri ise bireysel silahlanma sebebiyle çok fazla can kayıpları yaşanmış olmasıdır. 5237 Sayılı Türk Ceza Kanunu kapsamında değerlendirilen silah çeşitlerinden ateşli silah, bıçak ve delici aletler Kaya’nın da belirtmiş olduğu gibi kullanımı en yüksek olan bireysel silah çeşitleridir (2009: 2). Verilere bakıldığında bireysel silahlanma ve silah kullanımı oranları bazen benzerlik veya yakınlık gösteriyor olsa dahi, bireysel silahlanma olgusu dünya genelinde ve Türkiye özelinde ayrı olarak incelenmelidir. Böylelikle bireysel silahlanmanın boyutunu kavrayabilmek daha kolay olacaktır.

Bireysel Silahlanmanın Nedenleri

Umut Vakfı tarafından yapılan araştırmalarda bireysel silahlanmanın nedenleri 3 ana kategoride ele alınmaktadır: Kültürel nedenler, toplumsal nedenler, psikolojik nedenler. Kaya’nın aktarımına göre, Bakırköy Psikiyatrik Tedavi ve Araştırma Merkezi (BAPAM), Türkiye’de silah ruhsatı almak için başvuranların neden silah aldıklarını saptamak amacıyla yaptığı araştırmada ise şu sonuçlara ulaşılmıştır: İş Riski (%35), Evde Bulunsun (%23,6), Merak-Hobi (%16,7), Meslek Gereği (%6,8), Hatıra (%5,5).

Bunların yanı sıra, ülkemizde silah sahibi olmak çok kolay bir hale gelmiştir. Bireysel silahlanma ciddi bir mesele olduğu halde, Makine Kimya Endüstrisi Kurumu (MKEK), internet üzerinden silah satışları yapmaktadır. Üstelik bu satışı ödeme kolaylığı olması adına taksitle de gerçekleştirmektedir. 7 Ocak 2019 tarihinde Ntv Haber’de yayımlanan bir habere göre, MKEK gündemde olan enflasyonla mücadele eylemine katıldı ve mermilerde indirim gitti. Enflasyonla mücadele kapsamında mermilerin fiyatında yaklaşık %7,5 oranında bir indirim yaptı. Silah üretiminin ve silah satışlarının artarak devam etmesi, aynı zamanda silahı ateşlemek için gerekli olan merminin MKEK gibi kurumlarca indirimli hale getirilmesi ülkemizde bireysel silahlanma oranlarının artmasına sebep olmaktadır.

Dünyada Bireysel Silahlanma

Bireysel silahlanma olgusu ele alındığında akıllara gelecek olan ilk ülke Amerika Birleşik Devleti (ABD)’dir. Araştırmalar bireysel silahlanma oranı en yüksek olan ülkenin Amerika Birleşik Devletleri olduğunu ortaya koymaktadır. ‘Gun culture’ yani silah kültürü çalışmaları üzerinden de yürüyen bireysel silahlanma çalışmaları, Amerika Birleşik Devletleri üzerinden derinlemesine örnek incelemelerine gitmektedirler. Bu ülkede bireysel silahlanma öyle normaldir ki, alışveriş için gitmiş olduğunuz herhangi bir süpermarkette silah reyonlarına rastlamanız şaşırtıcı olmayacaktır. Farklı çeşitleri ve farklı ücretleriyle tüketicilerin kullanımına hazır olarak satılmaktadırlar. Silah satışı ve silah kullanımının bu kadar serbest olması ülke yöneticileri tarafından yasalar ya da kanunlar aracılığıyla bir engel konulmuyor oluşudur. Ülkede, her 100 kişiden 90 tanesinde bireysel silah bulunmaktadır (Kaya, 2009: 4). Aksi örneklere baktığımızda ise, İngiltere, Kanada ve Avustralya’da geliştirilmiş olan yasa reformlarıyla bireysel silahlanmanın sebep olduğu sonuçlarda bir azalma görülmektedir. Bunlarla birlikte Japonya’da silah kullanımı tamamıyla yasak durumundadır. Anlaşılacağı üzere, bireysel silah kullanımını azaltmak ya da yok etmek geçerliliği ve devamlılığı olan yasal düzenlemelere de bağlıdır.

Küçük Silahlara Karşı Uluslararası Eylem Ağı’nın (IANSA) sunmuş olduğu verilere göre dünya üzerinde yaklaşık olarak 875 milyon ruhsatlı bireysel silah bulunmaktadır. IANSA’ya göre bu rakam dünyadaki küçük silahların yaklaşık %74 oranına karşılık gelmektedir. Bu yüksek oran bireysel silahların, devletlerin elinde olan silahlardan çok daha fazla olduğunu göstermektedir. IANSA’nın yapmış olduğu başka bir araştırma sonucuna göre, silah sahiplerinin büyük çoğunluğunu siviller oluşturduğu gibi silah sebebiyle hayatını kaybedenlerin çoğunluğu yine sivillerdir. Her gün silah nedeniyle dünya genelinde gerçekleşen yaklaşık 1000 ölümün 250 kadarı bir savaş ya da silahlı çatışmada meydana gelirken, geriye kalanını cinayetler, intiharlar ve istenmeden gerçekleşen silah ölümleri oluşturmaktadır. İstenmeden gerçekleşen silah ölümlerinin oranı ise %5 durumundadır.

Türkiye’de Bireysel Silahlanma ve Yasal Düzenlemeler

1993 yılında bireysel silahlanma ile mücadele için kurulmuş olan Umut Vakfı verilerine göre, ülkemizde her 100 kişiden 13’ü ateşli silaha sahip ve her yıl yaklaşık olarak 4500 kişi bireysel silahlardan çıkan kurşunlarla ölmektedir. Yani insanlar ya serseri, kör bir kurşunun ya da bir magandanın kurşununa kurban gidiyorlar. Ayrıca ülkemizde bireylerin sahip olduğu yaklaşık 2,5 milyon ruhsatlı ve 8 milyon ruhsatsız silah bulunmaktadır. Vakfın güncel bilgilerine göre, Türkiye’de son 8 yılda satılan silah sayısı %358 oranında artmıştır. Umut Vakfı’nın en son yayımlanmış olduğu 2017 verilerine bakacak olursak, 2016 yılına kıyasla %28, son üç yılda yaklaşık %61 artışla 3494 bireysel silahlı olay medyaya yansımıştır. Yaşanan bu ölüm olaylarında kullanılan silahların %35,37’sini tabanca oluşturmaktadır (Umut Vakfı 2017 yılı silahlı şiddet haritasına <http://www.umut.org.tr/umut-vakfi-turkiyesilahli-siddet-haritasi20172/> adresinden ulaşılabilir). Umut Vakfı Kurucu Başkanı Nazire Dedeman Çağatay’ın bir

konusunda belirttiği şekliyle, 2017 yılında Türkiye bireysel silahlanma konusunda 178 ülke arasında 14.sırada yer almaktaydı. Bu istatistikler ve rakamlar bireysel silahlanmanın ciddiyetini göstermektedir.

Tüm bunlar olurken Türkiye’de yasal düzenlemeler çerçevesinde de bazı değişimler ve gelişmeler olmaktadır. Yasal düzenlemenin derinlerine inmek gerekirse, özel anlamda ilk olarak düğünlerde kurşunlu silah atılması 1843 yılında, hem kurşunlu hem de kurşunsuz silah atılması ise 1850 yıllarında yasaklanmıştır (Akt: Keha, 2017: 517). Ancak bu yasaklardan olumlu sonuçlar alınmamıştır. Aslına bakılırsa, Türkiye genelinde uygulanmakta olan ve yürürlüğe sürekli değişerek giren silah kullanım cezaları, bireysel silah kullanımını azaltmayı bir türlü başaramamıştır. Yasal düzenlemelerle birlikte silah ruhsatı almak eskisinden zor hale getirilmiştir ancak burada da kurusıkı tabancaların kullanımını artmaya başlamıştır. 1 Haziran 2005 tarihinde yürürlüğe girmiş olan 5237 Sayılı Türk Ceza Kanunu ile bireysel silah kullanımlarında ve bu silahlarla işlenen suç cezalarında belli artırımlara gidilmiştir (Kaya, 2009: 6). Ayrıca Kaya’nın aktarımına göre ruhsatlı da olsa silahla havaya ateş açılmasına cezalar getirilmiştir ve özellikle maç sonrası, asker uğurlaması, düğün gibi kutlamalarda havaya silah atmak olası kast olarak kabul edilmiştir. Havaya açılan bu ateş ile kimse zarar görmese dahi 6 aylık bir ceza süresi öngörülmüştür. Eğer zarar gören olursa, Türk Ceza Kanunu madde 81 ve 86 ile kasten adam öldürme veya yaralama suçundan ise bu ceza artmakta, ağırlaştırılmış müebbet hapis cezasına kadar gitmektedir. (Kaya, 2009: 6). Açıkçası tüm bu cezalar hiçbir zaman tam anlamıyla uygulanabilmiş değildir. Bunun sebeplerine örnek olarak ülkemizdeki meslek gruplarından bazılarında işleri gereği resmi olarak silah taşıma ruhsatı ve silah verilmesi gösterilebilir. Bu mesleklere, sebebi her ne olursa olsun silah veriliyor olması, bireysel silahlanma kullanımını olumsuz yönde etkilemektedir. Örneğin, çalışmamızdaki katılımcılar arasında da bulunduğunu söyleyebileceğimiz en az bir dönem köy ve mahalle muhtarlığı yapmış olanlara silah verilmektedir. Bu kişiler de köylerinde düzenlenen herhangi bir düğün, asker eğlencesi gibi kutlamalarda resmi olarak verilmiş olan bu silahlarını kullanarak köy halkına yanlış örnek olabilmektedirler. Muhtarlara verilen bu silahı ‘muhtarlık silahı’ olarak tanımlamak mümkündür.

Yasal düzenlemeler bağlamında bazı medya haberlerine yer vermek yerinde olacaktır: 2010 yılında Hukuki Haber’in yapmış olduğu bir haberdeki ifadeler şöyledir: “Türkiye Büyük Millet Meclisi İçişleri Komisyonu’nda oluşturulan Silah Alt Komisyonu’nun hazırladığı silahlanma ya ilişkin tasarıda magandalara yönelik cezalar geliyor. Tasarıya göre düğün ve nişan gibi açık toplantılarda silah kullananlara 1 yıl ile 3 yıl arasında değişen hapis cezası verilecek. Ayrıca, ruhsatlı silah verilirken herkesin silahından bir boş kovan numune alınacak.” Sözü geçen tasarı tam anlamıyla amacına ulaşmamış olacak ki, en güncel haliyle 2018 yılında Trt Haber’in yazmış olduğu bir haberde ise ifadeler şu şekilde: “Düğünler başta olmak üzere vatandaşların yoğun olarak bulunduğu yerlerde silahla havaya ateş açarak halkın hayatını tehlikeye sokanlara 5 yıla kadar hapis cezası verilecek.” Bu haber noktasında ele alınması gereken çalışma açısından da önemli bir konu ise bugüne kadar herhangi bir cezai yaptırım olmayan kurusıkı tabancaların da artık ceza kapsamına gireceğidir. Trt Haber ifadesi şöyledir: “Kamuoyunda "kurusıkı" olarak bilinen ses ve gaz fişegi atabilen silahlarla ateş ederek, genel güvenliği tehlikeye düşürme de suç kapsamına dahil edilecek. Bu düzenlemeyle de kurusıkı silahla ateş edenlere iki yıldan 3 yıla kadar hapis cezası verilecek. ” Son yapılan düzenleme ise bu çalışmanın mülakat aşamasında iken yayımlanmış olan bir genelgedir. 26 Ekim 2018 tarihinde yayımlanan bu genelgenin medyaya yansıyan başlıklarında şu ifadeler yer almaktaydı: “İçişleri Bakanlığı düğün, nişan ve benzeri organizasyonlarda havaya ateş açılmasının engellenmesi için valiliklere genelge gönderdi. Valilikler, düğün ve nişan gibi törenler öncesinde, silah kullanılmayacağına dair organizasyon sahiplerinden taahhütname alacak.”

Yasal düzenlemelerin yanı sıra, bazı iller özel anlamda kendi tedbirlerini oluşturmaya çalışarak bireysel silahlanma ile mücadele etmektedirler. Haziran 2018’de Kırıkkale’de Valilik ve İl Emniyet Müdürlüğünce gerçekleştirilen “Magandalara Karşı Her Düğüne Bir Polis” projesi bu anlamda önem taşımaktadır. Aynı şekilde, Kırıkkale’nin ilçesi olan Yahşihan ilçe Kaymakamlığı ve İl Emniyet Müdürlüğü ortaklığında gerçekleştirilen “Düğünlerde Silah Atmayalım Hayatları Karartmayalım” projesi de önemlidir. Bu proje, Umut Vakfı tarafından ödüle layık görülmüştür. Mayıs 2017 Milliyet Haber’de, Kırşehir’in ilçelerinden Kaman’da İlçe Emniyet Müdürlüğünde görevli polisler tarafından açık alanlarda yapılan düğünlerde gerçekleşen denetimler sonrasında 4 kişiye ‘açık alanda silah kullanmaktan’ ceza kesildiği belirtilmektedir. Sözü edilen bu örnekler, ülkemizde bireysel silahlanma ile mücadelenin önemli bir boyuta ulaşmaya başladığının göstergesidir. Ülkemizde, Umut Vakfı sayesinde bireysel silahlanma ile mücadele konusunda olumlu gelişmeler olmaktadır. Vakıf, toplumda bireysel silahsızlanma bilincinin oluşturulması ve 28 Eylül tarihinin ‘Dünya Bireysel Silahsızlanma Günü’ olarak kabul edilmesi için her yıl aynı tarihte çeşitli etkinlikler düzenlemektedir.

Tüm bunlardan yola çıkılarak denilebilir ki sırasıyla üzerinde durmuş olduğumuz şiddet, silah ve bireysel silahlanma olguları dünyada ve ülkemizde gün geçtikçe artmakta ve bu nedenle daha fazla önem kazanmaktadır. Bireysel silahlanmanın toplumsal anlamda en yaygın görüldüğü alanlar kutlamalar olarak belirlenmiştir. Bu kutlamalar asker eğlenceleri, düğün törenleri, kız alma törenleri ya da maç sonrası kutlamalar olarak gösterilebilir. Ancak bu çalışmanın konusunu düğün törenleri oluşturmaktadır. Sosyolojinin temel yaklaşımlarından biri olan sembolik etkileşimciliğe göre toplumsal düzen, içinde yaşadığımız her şeye yani nesnelere yüklediğimiz anlamlar sonucunda oluşur. Nesnelere yüklediğimiz bu anlam, toplumsal düzenin oluşması ve insanlararası etkileşimin ortaya çıkması açısından önemlidir. Toplumsal düzenin oluşmasında bireye daha aktif olarak yer verirler. Bireyin nesnelere, olaylara yüklemiş olduğu anlamda toplumsal yapıyı oluşturan önemli bir unsurdur. Bir anlamda sembolik etkileşimcilik, sosyal psikoloji alanıyla yakınlık göstermektedir. Sembolik etkileşimcilik, diğer kuramlara göre gündelik hayatın içerisine daha çok yönelen bir kuramdır. Kuram bireylerle ve diğer bir anlamda ise toplumun küçük yani mikro gruplarıyla ilgilenmektedir. Sembolik etkileşimcilik kuramının bu anlayışına da dayanarak, bu çalışmada bireylerin, özellikle kırsal kesimde yaşayan bireylerin, düğünlerde havaya silah atılması eylemine nasıl bir anlam yükledikleri, bu eylemi neden gerçekleştirdikleri anlamlandırılmaya çalışılmıştır.

YÖNTEM, VERİ TOPLAMA VE ANALİZİ

Bu çalışma, düğünlerde havaya silah atmanın nedenlerini ortaya koyabilmek amacıyla yapılmıştır. Araştırma, nitel bir araştırma yöntemiyle ve mülakat tekniği kullanılmıştır. Mülakat sorularının hazırlanması nda yarı-yapılandırılmış görüşme formları tercih edilmiştir. Böylelikle, katılımcılara açık ve kapalı uçlu sorular olmak üzere genel hatlarıyla 7 soru sorulmuş, çalışmanın amacı doğrultusunda konu detaylandırılmaya çalışılmıştır (Mülakat soruları Ek-1’de görülebilir). Çalışmanın evrenini Türkiye’de düğünlerde silah atılan köyler oluştururken, örneklem Balıkesir ili merkez köyleri olarak seçilmiştir. Örneklem seçilirken, sosyal bilimlerde örnekleme tiplerinden olan kartopu örnekleme ve ölçüt örnekleme birlikte kullanılmıştır. Kartopu örnekleme, seçilen bir köydeki kişilerin yönlendirmesiyle diğer köylere ve kişilere ulaşarak çalışmaya devam etmek şeklinde iken, çalışmanın ölçüt örnekleme silah atan veya çevresinde silah atılan köylü bireylere ulaşmaktır. Örneklem Balıkesir ilinin merkez köyleri olarak seçilmesinin temel sebebi ise ulaşılabilirlik kolaylığıdır. Hem çalışmacıların köylere ulaşımı düşünülmüş hem de bu köylerde yaşayan tanıdık bireyler bulunmaya çalışılmıştır. Tanıdık

bireylere başvurulma sebebi ise silah atma konusunda devlet tarafından cezai yaptırımlar olması, bireylerin bu konuda konuşmasını engelleyebileceği düşüncesidir.

Veri toplama sürecinde çalışmanın örneklemini oluşturan 4 merkez köy bulunmaktadır: Aslıhantepecik, Çandır, Ovabayındır, Ovaköy. Çalışmaya 12 erkek ve 6 kadın olmak üzere toplam 18 kişi katılmıştır. Aslıhantepecik köyünde 1 erkek, Ovabayındır köyünde 6 erkek ve 1 kadın, Ovaköy köyünde 2 kadın, Çandır köyünde ise 5 erkek ve 3 kadın ile görüşmeler yapılmıştır. Görüşmelerin birçoğu katılımcı ve görüşmeci arasında baş başa yapılamamış, onun yerine genellikle köy kahvesinde ya da davet edilen evlerde yapılmıştır. Dolayısıyla bazı görüşmeler ‘odak grup’ niteliği taşımaktadır. Mülakatlar 2 çalışmacı tarafından gerçekleştirilmiştir. Ancak mülakat yapmak üzere köylere giderken her anlamda desteğinin ve avantajının görülmüş olduğu E. Bey de çalışmacılara eşlik etmiştir. Bu kişi çalışmacıların köylere rahat ulaşımını sağlamakla birlikte, erkek olması avantajı ile köylerde 2 kadın çalışmacıya kolaylık sağlamıştır. Bunun temel sebebi ise mülakatların çoğunluğunun köy kahvelerinde gerçekleştirilmiş olması ve köy özelinde düşünüldüğünde araştırmacının erkek olması güven sağladığı düşüncesidir. Mülakatlara eskiden köy olan ancak büyükşehir ile birlikte resmen Balıkesir Altieylül Belediyesine bağlı mahalle olarak geçen Ovabayındır Mahallesi’nde başlanmıştır. Ovabayındır’da ilk görüşmenin yapıldığı M. Bey aynı zamanda çalışmamızın “gate-keeper”ı konumundadır. Daha önceki dönemlerde muhtarlık da yapmış olan M. Bey sayesinde silah kullanımının yaygın olduğu köylere ve doğrudan silah deneyimi olan kişilere ulaşmak çalışmacılar için çok daha kolay olmuştur. Gate-keepers kavramı Türkçe anlamına bakıldığında kapı bekçisi veya kapıyı tutanlar olarak tanımlanmaktadır. Sosyal bilimlerde araştırma yöntemlerinde ise ‘yol gösterenler’ şeklinde tanımlanabilir. Bu anlamda bakıldığında E. Bey ve M. Bey çalışmanın gatekeeperslarıdır. Veri toplama sürecinde 18 katılımcı ile yapılan mülakatlar katılımcıların onayı alınarak çalışmacıların cep telefonları ile ses kaydına alınmıştır. Veri işleme sürecinde ise alınan ses kayıtları çalışmacılar tarafından deşifre edilmiş, deşifreyon sürecinde ‘aynen çözümlenme’ işlemi uygulanmıştır. Yani ses kaydına alınmış olan konu ile ilgili-ilgisiz her şey birebir yazıya dökülmüştür. Deşifreyon işleminin ardından veriler tasnif edilmiş ve genel bir değerlendirme ile mülakatlardan çıkartılabilecek sonuçlar tartışılmıştır.

Veri toplama sürecinde karşılaşılan bazı zorlukları da bu bölümde paylaşmak faydalı olacaktır. Veri toplama sürecinde, seçilen köylerin özellikle bir tanesinde (Çandır Mahallesi) mülakatları gerçekleştirmek oldukça zor olmuştur. Bu köy, M. Bey’in ve köylülerinin yönlendirmesi üzerine Balıkesir’in silahlı olaylarının en çok yaşandığı bir köy olduğu için seçilmiştir. Köy kahvesinde 5 erkek ile gerçekleştirilen görüşmeler esnasında katılımcıların yanlarında silah olduğu bilindiği için çalışmacılar açısından ‘tedirgin’ bir ortam olmuştur. Çalışmacıların kadın olarak köy kahvesine girmesi ve silah ile ilgili bir konu üzerinde çalışıyor olması köylüler tarafından dikkat çekmiş ve ilgiyi ciddi anlamda üstüne toplamıştır. Diğer bir konu ise, silah kullanma konusunu her şeye rağmen hassas buldukları için çalışmacıların devlet tarafından kontrol amacıyla geldiği düşünülmüş, herhangi bir yasal işlem veya cezai yaptırım ile karşılaşmak düşüncesiyle köylerde katılımcı bulmak kolay olmamıştır.

Görüşmeler 12 erkek ve 6 kadın olmak üzere 18 kişi ile yapılmıştır. Katılımcılar arasında 7 çiftçi, 4 ev hanımı, 3 öğrenci, 2 esnaf, 1 işçi ve 1 emekli bulunmaktadır. Katılımcıların genel yaş aralığı 20-77 yaş olup, yoğunluk 40-70 yaş aralığında görülmektedir. 20-77 yaş aralığına ek olarak katılımcılarımız arasında 14 yaşında bir kız çocuğu da bulunmaktadır. Çandır köyünde gerçekleştirdiğimiz görüşmeler esnasında bu kız çocuğuna da sorular sorulmuş ancak verdiği cevaplardan çok detaylı bilgiler alınmamıştır. Katılımcılar arasından 14 kişinin eğitim durumu ilkokul, 2 kişinin ortaokul, 1 kişinin lisans ve 1 kişinin önlisanstır. Bu durumda söylemek mümkündür ki katılımcıların büyük çoğunluğu

ilkokul mezunudur. Katılımcıların demografik bilgilerini verdikten sonra çalışmanın bu bölümünde, yapılan görüşmelerin çalışma için önem arz edebilecek noktaları ilgili sorular ve cevaplar bağlamında tek tek analiz edilmiştir.

BULGULAR

Aile-Yakın Çevrede Düğünlerde Silah Atımı ve Nedenleri

Bazılarının ailesinde atılmıyor olsa tüm katılımcıların yakın çevresinde düğünlerde silah atılmaktadır. Görüşmeciler silah atmanın nedenlerini çok farklı ve çeşitli şekillerde açıklamaktadır. Silah atmanın bir amacının olmayacağını buna dayanarak nedenlerinde söyledikleri şeylerin aynı zamanda amaç olduğunu vurgulamışlardır. Sıralamak gerekirse; zevk, eğlence, alkol, stres atmak, keyif almak, para ve gövde gösterisi yapmak, gelenek, büyüklük duygusuna kapılmak, gösteriş yapmak, cahillik, kültürsüzlük, efelik, başkalarıyla kıyas ve yarış, kız tavlama, başkasını örnek almayı silah atmanın nedenleri olarak göstermektedirler. Çandır köyünde 44 yaşındaki erkek katılımcı düğünlerde havaya silah atımının sebeplerini şu şekilde ifade etmiştir:

Adam orada burada içiyor mesela, kafası güzel. Ben ayaktayım, yıkılmadım, bende para var gibi gösteriş yüzünden. Sende silah varsa bende de var diyor karşı tarafa gövde gösterisi yapıyor.

Aynı köyden 42 yaşındaki başka bir erkek katılımcı ise şunları söylemiştir:

Eskiden beri Osmanlı'dan gelen bir gelenekmiş bu. Coşkudan savaş kazanıldığında silahlar ateşlenirmiş. Adam bunları görür heves eder. Çocukları babadan heves eder. Büyüme duygusu, büyüklük duygusu hissedilir, önceden bayram namazlarından sonra da sevinçle silah atılırdı. Hem bayram sevinci ve kutlaması olurdu hem de namazdan çıkıldığı millete duyurulurdu. Ama şimdi öyle şeyler kalmadı. Başkaları atarsa ben de atarım diye düşünüyoruz artık.

Bu soru çerçevesinde katılımcılardan alınan farklı ve önemli bir cevap ise Çandır köyünde düğünlerde silah atılmasının sebebinin karşı tarafı yani düğün sahibini gururlandırmak olduğunu ve bunun düğün hediyesi olarak takı takmaktan daha önemli olabileceğini söylemişlerdir. 42 yaşındaki erkek katılımcılardan biri bu konu hakkında şunları söylemiştir:

Sevgimizi silahla belli ederiz biz. Silah atmak, fazla şarjör boşaltmak şereflendirmek gibidir. Düğünün ve kültürümüzün bir parçasıdır anlayacağın. Hatta takı gibi karşılık beklendiği zamanlarda olur takıdan daha kıymetlidir.

Silah Sıkma Deneyimi ve Hissettirdikleri

Katılımcılar arasında 11 kişi silah atma deneyimine sahipken, 7 kişi bu deneyime sahip değildi. Silah atma deneyimine sahip olmayan 7 kişinin 5 tanesi kadın, geriye kalan 2 tanesi erkektir. Kadınlar arasında silah atma deneyimi olan tek kişi ise Çandır köyündeki 14 yaşında olan kız çocuğudur. Katılımcı soru ilk sorulduğunda silah attığını söylememiştir ancak yanımızda olan babasının “Korkma kız atın ya söylesene” demesinin ardından babası aracılığıyla silah attığını dile getiren katılımcı, silah attığındaki hislerini şöyle belirtmiştir:

Güzel oluyor, iyi hissediyorum yani. Babam atığımı görünce mutlu oluyorum. Atabildiğimi görüyorlar. İzin olsa her gün atarım da izin olmadığı için atamıyorum.

Silah atma deneyimi olmayan katılımcılar buna gerek görmediklerini, silahı sevmediklerini ya da korktuklarını dile getirirken; silah atma deneyimi olan katılımcılar ise silah atmanın nedenleriyle

benzerlik gösterecek şekilde stres attıklarını, kendilerini yüksekte gördüklerini, iyi, güçlü ve gururlu hissettiklerini belirtmişlerdir. Silah atma deneyimi olan 10 erkek katılımcısının ikisi hala silah atmakta, daha önce atmış olduğu halde artık atmayan katılımcılar ise silah attıkları dönemi cahillik olarak adlandırmaktadır. Çandır köyünde 22 yaşındaki erkek katılımcı silah atarken hissettikleri hakkında şunları söylemiştir:

Yani insan stres atıyor gerçekten. Silah benim hobim gibi bir şey. İlgimi çekiyor. Şekli, şemali, patlaması falan.

Ovabayındır köyünden 84 yaşındaki erkek katılımcı ise gençliğinde silah atarken hissettikleri için gülererek şunları söylemiştir:

Gençliğimde yaptım çünkü zevk alıyordum, ne bileyim böyle değişik oluyordu. Karşı taraf atınca bende atmak istiyordum.

Silah atma deneyimi olanların gururlanma, zevk alma gibi bu hisleriyle birlikte ele alınması gereken diğer bir konu ise, katılımcıların belirttiği üzere silah atıldıktan sonra ertesi gün hissedilen ‘pişmanlık’ duygusudur. Bu pişmanlık duygusunu genellikle harcadıkları mermi parası için yaşamaktadırlar. Ovayındır köyünden 25 yaşındaki erkek katılımcı konuyla ilgili şunları söylemiştir:

...mesela adamın cebinde 20 TL, 30 TL parası var, mermiye veriyor hepsini. Düğünde mesela çıkarıyor 5 lira 10 lira çeviriyor mesela. Ama sabah kalktığında yaptığından kendi de pişmanlık duyuyor yani çünkü parasız kalıyor sonuçta gereksiz yere harcamış oluyor.

Çandır köyünden 42 yaşındaki başka bir erkek katılımcı ise mermiye giden paralardan ziyade başına gelen başka bir olay için pişmanlık yaşamıştır:

Arkadaşımın düğünüydü. Konvoyla kahve meydanına geldik mi gövde gösterisi olacak burada. Herkes silah atacak. Bizde tam atarken, olacak ya mermi bu; pat diye şurada ki tele gelmiş. O zaman baya bir korktum yani. Bayağı para ödemiştım. Pişmanlık olmaz mı? O telleri bağlamak için adamlar akşam etmiş. Zaten milli kayıptır bu. Hem o adamlar fazladan çalışıyor. Hem sen bir sürü masrafa giriyorsun. Boşuna iş yani. Ama daha dikkatli oldum. Atmama kararı değil de dikkatli atma gibi. Başkalarını da uyardım dikkat et diye. İyi olmadı. Yaptığım hatayı anlamıştım.

Kadınların Silah Sıkması

Katılımcıların bazıları kadınların da düğünlerde silah sıkıyor olmasına şiddetle karşı çıkarak kadınlara silah atmanın yasak olduğunu söylese de büyük çoğunluk kadınların da erkekler gibi silah sıkabileceğini aralarında bir fark olmadığını söylemiştir. Ovaköy’de görüşme yapılan kadınlar, “Ne erkek ne kadın ikisi de silah sıkmasın” ifadesini kullanmışlardır. Ovaköy’de 55 yaşındaki katılımcı ayrıca şu ifadeleri kullanmıştır:

Erkekler daha çok atar genelde. Erkek olduğunu mu ispat etmeye çalışıyor acaba diye soruyorum. Kadında atabilir. Ama neden hep erkekler kullanıyor. Ben kadın silah kullanırsa tepki gösteririm çünkü silah demek cinayet demek. Erkekte aynı ama onlar ben erkeğim deyip kendini üst görüyor bizden bir şey desen.

Çandır köyünden 49 yaşındaki erkek katılımcı ise konu ile ilgili şunları söylemiştir:

Bizim burada silah atmak çocuktan başlar. 10 yaşında kızın eline silah verirler yerine göre, babası elinden tutar o attırır. ...Erkekler atar da biz atamaz mıyız diye düşünür onlar. Kadın erkek eşittir bizim burada da yani. Traktöre, hayvana bakıp tarlada çalışıyorsa şimdi silahta

atabilirler yani. Ama bu devamlı olmaz. Kendi aile içinde düğünü olur orada atarlar ancak. Mesela bazen gelinin eline de verirler atsın diye.

Düğünlerde kadınların silah atmasının yanı sıra, kadının genel anlamda silah kullanmayı mutlaka bilmesi ve yeri geldiğinde kadınların da savunma ve korunma amaçlı silah kullanmaları gerektiğini düşünen katılımcılar da olmuştur. Çandır köyünden 42 yaşında erkek katılımcı şu ifadeleri kullanmıştır:

Valla silah kullanmasını herkes öğrensın derim ben. Kimse yabancı olmasın. Yani maganda olmasın ama yeri geldiği zaman kullanmasını bilsin. Öğrenilmesi taraftarıyım. Bilinçli olduktan sonra öğrenilsin. Savunma amaçlı. Her zaman savaşa hazır olmak gerekir. Silahı bileceksin arkadaş, kullanmazsan kullanma. O yüzden kadın erkek fark etmez.

Yaşanan yaralanma-ölümler ve olaydan etkilenme durumu

Katılımcıların büyük çoğunluğu düğünlerde havaya atılan silahlar sebebiyle gerçekleşen yaralanma veya ölümlere şahit olmasalar dahi yakın çevrelerinde gerçekleşmiş olaylar hakkında bilgi vermişlerdir. Bazıları bizzat yaşamış ve şahit olmuş, bazıları için anlatılan olayları bilmektedir. Çandır köyünde silahın hobisi olduğunu söyleyen 22 yaşındaki erkek katılımcı yaşadığı olayı şöyle anlatmaktadır:

Düğün değildi ama bir kere kafamın üstünden geçti mermi. Küçüktüm o zaman. Çocuklarla kovalamaca oynarken dayı silahı doğrultmuş bende altından geçiyormuşum o sırada. Allah'tan kurusıkıymış. Silahın sıcaklığını hissetmişim. Ama bir düğünde yaralanma da olmuştu. Bizim Eyüp abinin kurusıkısı tutukluk yapmış, o çözmeye çalışırken silah ateşlenmiş ve dizinden diğer bacağına sekmişti.

Ovaköy'de 56 yaşındaki kadın katılımcı, gençliğinde şahit olduğu bir olayı anlatmış, olay sonrasında yapan kişinin ise bir türlü tespit edilemediğini belirtmiştir:

Eskiden evler önü tahta balkon şeklindeydi. Eski tip evler bunlar. Orada mesela düğün oldu mu bütün kızlar sıra sıraya dururdu. Ben de vardım kızın yanında. Düğünün olduğu yerden karşıdan biri silah attı, o da tam esniyormuş. Esnerken ağzından girdiğini biliyorum. Sonra kızcağız hiç ağzının suyunu tutamadı içine kurşun girince. Yazık.

Bu ve benzeri şekilde anlatılan ölüm ve yaralanma olaylarının yanı sıra, Çandır köyü katılımcıları köylerinde yaşanan olaylar hakkında aşağıdaki ifadeleri kullanmışlar, köylerinde silahın bilinçli bir şekilde atıldığını, çoğu kişinin silahı nasıl ve nereye atacaklarını bildiğini söylemiştir:

Pek sık olmaz öyle ölüm yaralanma ya görmedim. Bizde silah atmasını çoğu bilir. Bazıları bilmediği için oluyor onlar. Yakın köylerde oldu. Duyuyoruz üzüldük tabi ama bizim köy bilinçli.

Şahit olunan ya da duyulan bu olayların sonraki düğünlerde silah atmamak adına etkili olup olmadığı sorulmuştur ancak alınan cevaplardan bir süre etkili olsa da hiçbir şey değişmediği kanısına varılmıştır. Aşağıda bu konuyla ilgili iki ifadeye yer verilmiştir:

Etkiliyor. Aynı durumda benim ailem de olabilirdi. Benim çocuğumun ailemin gittiği düğünde kaza olsun istemem. Yapan işini düzgün yapsın yani. Bilinçli olunması gerekir. Ben de bir süre silahtan soğuyorum. Uzak kalmayı düşünüyorum ama bir süre sonra unutuluyor. (Çandır, Erkek, 44 yaş)

Olmasın diyorsun millete, yazık oldu gencecik kız çocuğuna diyorsun. Veya erkek olsun kız olsun... Belirli bir zamanın sonrası da bizim yaradılışımızda vardır bu, burada cenaze olur,

üç gün yas tutulur ertesi gün düğün olur. Aynı değişen bir şey olmaz yani yine unutulur. (Ovabayındır, Erkek, 70 yaş)

Ancak bunlara rağmen, yaşanan, şahit olunan ya da duyulan olaylar özellikle kadınlar üzerinde bir korku duygusu bırakmaktadır. Bu olaylar sebebiyle katılımcılar köylerindeki düğünlere gitmek istememekte, gittiklerinde ise her an silah atılabilir diye korku içerisinde olmaktadır.

Yasal Yaptırımlara Rağmen Düğünlerde Silah Kullanımı

Yukarıda sözü geçen olaylar sonrasında ölüm veya yaralanmaya sebep olan bireylerin ne gibi yasal yaptırımlara maruz bırakıldığı sorulmuştur. Ulaşılan sonuç yani katılımcıların genel olarak verdiği yanıt ise ya yapan kişilerin tespit edilemediği ya da ifadeleri alındıktan sonra serbest bırakıldıkları üzerinedir. Bu sebeplere dayanarak katılımcılar cezaların az ve yetersiz olduğunu, denetleme olmadığı için kanunların işe yaramadığını belirtmişlerdir. Çandır'da 44 yaşındaki erkek katılımcı bu konu için şu ifadeleri kullanmıştır:

Cezalar az ve yetersiz. Adamın silahı ruhsatlı ama geliyor köy meydanında insanların önünde silahını çıkarıyor. Yani denetleme yok. Burada bin tane kovan varsa bunların çoğu ruhsatlı. Jandarma da biliyor mesela bunu ama analiz edilmiyor. Denetim az.

Yasal yaptırımların köy içerisinde öncelikli olarak muhtar tarafından gerçekleştirilmesi düşünülürken, katılımcılar muhtarın yapabileceği hiçbir şey olmadığını, muhtar herhangi bir şikâyette ya da anonsta bulunduğu zaman muhtara zarar verdiklerini anlatmışlardır. Benzer şekilde muhtar da o köyün bir üyesi olduğu için yakın çevresinde olan insanları da şikâyet edememektedir. Konu ile ilgili ifadelere aşağıda verilmiştir:

Ben burada muhtarı tokatladıklarını biliyorum. Atmayın diye anons ediliyor ya. Atılmayacak dediği için tokatladılar. ... Yani bu iş muhtarla olacak iş değil. Muhtar şikâyet etse 'geri al şikâyeti deniliyor' canına zarar veremezlerse malına zarar veriliyor. O da korkuyor şikâyeti geri alıyor. Tarımda mesela tam verim vakti adamın mısırını biçiyorlar bu bir daha yerine gelmiyor. Biz de toplu olarak şikâyet edemiyoruz. (Ovaköy, Kadın, 55)

Peki tüm bunlar olurken jandarma ne yapıyor sorusuna gelince ise katılımcılar jandarma silah sesi duyduğunda gelip köylüyü uyarsa da bazen işe yaramadığını, bazen de düğünün hemen orada dağıtıldığını söylemişlerdir. Bu noktada, havaya silah atma eylemi düğünler kadar asker eğlencelerinde de gerçekleştiği için köylülerin asker eğlencesi yapmadan önce jandarmaya haber vermek zorunda oldukları öğrenilmiştir. Bu bilgilendirme sonucunda yapılan anonslar ise silah atılma durumunu engellemiştir.

Çözüme Yönelik Öneriler

Katılımcıların tamamı düğünlerde, asker eğlencelerinde ya da herhangi bir kutlamada havaya silah atılmasını sakıncalı bulmuştur. Bu durumun önlenmesi için ise farklı çözüm önerilerinde bulunmuşlardır. Katılımcıların bir kısmı devletin böyle zamanlar yani düğün, kutlama gibi olaylar için önlem alması gerektiğini söylemiştir. Bu önlem ise yapılacak olan düğünlere personel göndererek, hatta sivil personel göndererek, denetimin sağlanmasıdır. Katılımcılar düğünlerde havaya silah atılmasının önlenmesi için şunları söylemişlerdir:

Önlemine alması lazım devletin. Şimdi mesela asker düğünü oluyor, tamam önüne geçemiyor ama getirip iki tane personelini koyabilir yani. Sivil de koyabilir. Böyle mesela bizim köyde şu an 10 tane düğün olsa, 10'una da aynısını yapsan, 11. de millet alışacak artık atmayacak.

Diyecek "Ya jandarma geliyor, almıyorum mermi." diyecek mesela. Öyle bir önlem olabilir tabi. ... Ne bileyim ayda bir mesela okullarda konferans salonlarında toplantı olup bunu açıklayabilirler yani silahın zararlarını falan. (Ovabayındır, Erkek, 25)

Valla kendi düşüncem olarak söyleyeyim bunu. Her zaman da bunu derim mesela. Bir muhtar veyahutta önde gelen kişiler bunu... Şimdi muhtar oraya her düğünde bir araba jandarma dikse, "Burada silah atılmayacak arkadaşım." demiş olsa. Bir düğün, iki düğün, üç düğün sonra biter bunlar benim düşüncem. Ya da devlet her köyde kesin bir düğün alanı belirlese oraya da kamera yerleştirse bak bakalım silah atan oluyor mu. (Çandır, Erkek, 49)

Bu insanlar bilinçlendirilmeli. Bir canın ne kadar değerli olduğu anlatılmalı. Hevesiyse silah atmak av var ava çıksın. Ya da paintball alanlarına gitsinler. Atış poligonları yapılsın. (Çandır, Erkek, 20)

Önce köyde sözü geçenlerin bunu yapmaktan vazgeçmesi lazım. Muhtar, ihtiyar heyeti yapmaktan vazgeçerse onların sözü geçer. (Ovabayındır, Erkek, 84)

Yetmişli yıllarda ayda iki üç cinayet oluyordu. Ben muhtardım o zamanlar. Ben kendim spora yönlendirdim gençleri. Futbol topu falan getiriverdim. Ayakkabıları yoksa ayakkabı aldım. O zaman ihtiyarlar karşı gelirdi günaha sokuyorsun çocukları diye. Topladım gençleri traktörle dedim maç yapacağız. Çocukların anne babaları cinayetlerden dolayı birbirlerine dargın buna rağmen top oynattım. Top oynarken herkes silahları çıkarır bir yere koyardı. Ben 'çocuklar anne babalarınızı dinlemeyin artık bundan sonra kardeş olalım kaynaşalım bu ölüm olaylarını kaldıralım yapmayalım' derdim. Futbol sahası yaptırдық otuz köyün gençlerini toplayıp turnuvalar yapardık. Barış sağlandı. Cinayetleri unutturduk. Yani hanım kızım bu düğünlerde ki silah ateşlemelerin önüne de kültürle aktivitelerle geçilebilir. İnsanları oyalayacak bir şeyler olursa ve insanlara bu onular da eğitim verilirse bu durumlar azalabilir. (Ovabayındır, Erkek, 71)

Aslıhantepecik köyünden 69 yaşında olan ve bir asker eğlencesi sırasında torunu kalbinden yaralanmış olan erkek katılımcı ise Ekim 2018 tarihinde valiliklere gönderilmiş olan güncel gönderiyi de dikkate alarak şunları söylüyor:

Gazetede okuduk. Cumhurbaşkanımızın mesela valilere bir önerge verecekmış. Yani düğünlerde böyle silah atılmasın diye çok güzel bir şey yani önerge. Yani çok sevindik bu şeye yani böyle önergeye. Kim silah atarsa mesela muhtar veyahut biri bildirecek şeye, mesela bildirecek çok güzel bir şey yani. Sevindik yani buna. Keşke böyle uygulamaya geçse bir an önce de hiç olmazsa bu kazalar şey etse.

Düğünlerde silah kullanımına sunulan bu çözüm önerilerinin yanında, bir katılımcı bunu çok daha farklı bir şekilde yorumluyor ve şunları söylüyor:

Silah kullanmak öğretilsin. Bilinçli bir şekilde kullanılsın. Avcılık bile bilinçli yapılsın. Atış poligonları yapılsın. Siviller içindeki hırsını gidersin. İlla silah kullanmayı bırakalım olmasın. (Çandır, Erkek, 42)

Aynı köyden başka bir katılımcı ise "silahı bırakması için herkesin silahı bırakması gerektiğini aksi takdirde kendini güvende hissetmeyeceğini" söylüyor.

Bu çözüm önerilerinin yanında, katılımcılar yasal yaptırımlarla çözülmeyen bu duruma bireysel önlemler, bireysel tepkiler ve bazen örgütlenerek tepki oluşturmaktadırlar. Bireysel önlem olarak,

Ovabayındır köyünden 71 yaşında erkek bir katılımcı kendi çocuklarının düğününde “Silah atmayalım, mutsuz olmayalım” yazılı yirmi metrelik bir flama yaptırarak düğün yapılacak yere astığını ve bu yazı ile düğünlerinde hiç silah atılmadığını dile getiriyor. Aynı kişi, silah atılacağını bildiği için çok yakın arkadaşının düğününe de tepki göstermek amacıyla gitmiyor ve düşüncelerini şu şekilde ifade ediyor:

Ben yazı yazdırdığım için bir tek silah atılmadı. Anons yapıyoruz silah atmak yasaktır atmayın diye söylüyoruz ama formalite icabı oluyor. Dinlemiyor adam sarhoş atıyor. Komşuyuz akrabamız ters düşeriz diye şikâyet de edemiyoruz. Yakarım seni bildiririm jandarmaya diye caydırıcı konuşuyoruz ama yaptırım uygulayamıyoruz.

Ovaköy’de ise kadınlar kendi aralarında örgütlenerek gittikleri düğünde silah atılmaya başladığı an düğün alanını terk ediyorlar. 55 yaşındaki kadın katılımcı bu tepkileri ile ilgili şunları söylüyor:

...İlk önce ben kalkıyorum zaten. Arkamdan beni sevenler de kalkıyor. Oynayan da kalmıyor. Onlar da bakan olmayınca oynayan olur mu olmaz. Bu sefer erkeklere kalıyor meydan, bu sefer hem atıyorlar hem içiyorlar hem oynuyorlar. Biz kalkıp gidiyoruz ama pek bir işe yaramıyor. Anonslarla olmuyor kadınlarla nasıl olsun.

Görüldüğü üzere bireyler kendilerince düğünlerde silah kullanımının önüne geçmeye çalışmakta, silah atıldığında tepkiler göstererek bunu engelleme çabasına girmektedirler. Başarılı olup olmadıkları tartışmalı bir konu olsa da en azından duyarsız kalmaz yerine çözüm bulmaya çalışmaları bu çalışma açısından oldukça önemlidir. Çözüm önerileri arasında en etkileyici bulunan çözüm önerisi ise Ovabayındır köyü eski muhtarlarından olan 71 yaşındaki erkek katılımcının hem düğün, asker eğlencesi gibi kutlamalarda hemde köy içerisinde olan diğer silah kullanımlarını azaltmak hatta yoka indirmek için, köyün gençleri başta olmak üzere spor faaliyetlerine, kültür etkinliklerine yönlendirmiş olmasıdır. Böyle bir yönlendirme özele indirgenğinde bizleri, tüm köyler tarafından benimsenmiş olsaydı düğünlerde silah kullanımı da bu kadar yaygın olmayabilirdi düşüncesine itmiştir. Düğünlerde havaya silah atılması hakkında devlet tarafından ‘geçerli’ ve ‘sürekli’ olabilecek önlemler alınmalıdır.

SONUÇ

Bireysel silahlanma kavramı bireylerin herhangi bir neden veya amaç doğrultusunda kendi özelinde silah bulundurmasıdır. Bu silah ruhsatlı ya da ruhsatsız olabilir. Bireyin evinde, iş yerinde, arabasında veya sürekli olarak yanında silah bulundurması o bireyin etrafında yaşayan diğer tüm bireyler için kısacası yaşadığı toplum için her ne olursa olsun can güvenliği açısından tehlike arz etmektedir. Bireyler kendilerini korumaya almak, kişisel ve aile güvenliğini sağlayacak olmak düşüncesiyle silah barındırıyor olabilirler. Düğün, nişan, maç sonrası kutlamaları gibi toplu ortamlarda silahı bir mutluluk, sevinç paylaşımı yapmanın aracı olarak da görüyor olabilirler. Ancak silah duyguyu ifade etmenin bir yolu olarak görülmemelidir. Tam aksine silah bir duygu ifadesi değil, ifade eksikliği olarak kabul edilmelidir.

Bireysel silahlanma olgusu tüm dünyayı ilgilendiren bir konu olsa da bu çalışmada Türkiye evreni üzerinden Balıkesir örneğini ele alınmıştır. Toplumumuzda bireysel silahlanmaya en çok rastlanan alanlardan biri düğün törenleridir. Düğünlerde bireyler mutluluklarını sergilemek, nikâhı ve birlikteliği kutlamak amacıyla havaya silah ile ateş etmektedirler. Ancak atılan bu silahlar çoğu zaman bir yaralanmaya veya ölüme sebep olmaktadır. Bu durumda mutluluk, sevinç ya da kutlama amacıyla atılan silah tam tersine acıya ve üzüntüye sebep olmaktadır. Ülkemizde bu konu ile ilgili çok fazla yasal düzenleme ve tedbirler olsa da bu durumun önüne bir türlü geçilememiştir. Bunun temel sebeplerinden biri ise yapılan düzenlemelerin bu eylemin neden gerçekleştiğini bilmeden önlemler almaya çalışmaktır.

Buna dayanarak, bu araştırmanın temel amacı düğünlerde havaya silah atılmasının altında yatan sebepleri ortaya koyabilmekten doğmuştur. Çalışmada mülakat yöntemi kullanılmış, konu ile ilgili 18 katılımcı ile yarı-yapılandırılmış görüşmeler yapılmıştır. Çalışma sonucunda ulaşılan sonuçlar ise şöyledir:

Odak noktası birey olan ve bireyin eylemlere, nesnelere yüklediği anlamlandırmayı kendine görev edinen sembolik etkileşimcilik kuramı çerçevesinde değerlendirildiğinde, bireylerin düğünlerde silah atıyor olmasının kesin kalıplarla belirlenmiş bir amacı yoktur. Düğünlerde havaya silah sıkmanın temel sebepleri olarak alkol, eğitimsizlik ve eğlence gösterilmektedir. Çalışmanın veri analizinde görüleceği üzere bunun çok daha farklı sebepleri olsa da temel sebep bunlar olarak görülmüştür. Aynı zamanda unutmamalıdır ki, bu sebepler bölgeden bölgeye farklılık gösterebilir. Örneğin, çalışmanın örneklem alanında olan Çandır ve Ovabayındır köyleri arasında da farklılık gözükmektedir. Çandır köyü eğlencenin yanı sıra düğün sahibini gururlandırmak için silah atarken, Ovabayındır köyü bu durumun alkol ve cahillik sebepleriyle yapıldığını öne sürmektedir. Düğünlerde havaya silah atımının yasaklanması ve önlenmesi için yasal düzenlemeleri yetersiz bulan katılımcılar kendi çabalarıyla bireysel önlem ve bireysel tepki yöntemleri geliştirmişlerdir. Her zaman işe yaramıyor olsa da durumu değiştirmek adına çabalar durumdadırlar.

ÖNERİLER

Bu çalışma daha sonra yapılacak olan bireysel silahlanma çalışmalarına yol gösterici nitelikte olabilir. Aynı zamanda düğünlerde veya diğer özel günlerde havaya silah atılmasını engelleyecek tedbirlerin ‘toplumu anlayarak’ alınmasına yol açabilir. Bir toplumda bir konu ile ilgili geçerli yasaklar koyabilmek, o konunun sebeplerini çözümlenmekten geçmektedir.

Elbette bu çalışmanın bazı sınırlılıkları vardı. Kısıtlı zaman sebebiyle ulaşılabilecek köy ve birey sayısı buradakinden fazla bir sayıya ulaşamadı. Yine zaman yetersizliği sebebiyle aynı konu Kolluk Kuvvetleri ile görüşülemedi. Bu anlamda, düğünlerde havaya silah atmanın nedenlerini anlamak amacıyla yapılmış olan bu çalışma, farklı bölgeler veya farklı köyler çerçevesinde örneklem genişlemesine götürülebilir ve çalışma faydalı olacak şekilde daha fazla detaylandırılabilir.

Düğünlerde havaya silah atmanın önlenmesi için ise, her şeyden önce bireyler eğitilmelidir. Gerek silah kullanımı için silah ve ruhsat alımlarında, gerekse çocukluktan başlayarak belirli günlerde bireysel silahlanmanın zararları, bireysel silahsızlanmanın ise güzelliği ve topluma katabilecekleri okullarda ders konusu haline getirilmelidir. Yetersiz görülen yasal düzenlemeler yeniden gözden geçirilmeli gerek para gerekse hapis cezalarında artırılmalıdır. Aynı zamanda bu cezaların ve kuralların denetimi düzenli olarak yapılmalı, aksaklık oluşmasına izin verilmemelidir. Ayrıca bu noktada dikkatle belirtmek gerekir ki, bu çalışma sonucunda alkol satışının 18 yaş altına yasak oluşu ve belirli saatlerden sonra alkol satışının yasaklanması çok yerinde yapılmış bir düzenlemedir ancak yine de denetimlerinin mutlaka yapılması gerekmektedir. Kırsal kesimler özelinde köylerde belirli bir düğün alanı belirlenmeli, yapılacak kutlamalar, törenler bu alanda gerçekleştirilmeli ve alan güvenlik kameraları ile kontrol altına alınmalıdır. Köylülerin, mağdur veya rahatsız olacakları bir durum yaşadıklarında durumu haberdar edebilecekleri ‘Gizli Şikâyet Hattı’ kurulmalıdır. Bu sayede bireyler şikâyet ettiklerinde ortaya çıkmaktan ve silah atan kişilerle sorun yaşamaktan korkmayacaktır ki bu uygulama veri analizindeki değerlendirmeler ile ele alındığında en çok köy muhtarları için sevindirici olacaktır. Muhtarlar bağlamında baktığımızda da eğer gereği yok ise, muhtarlara devlet tarafından resmi bir silah verilmemelidir. Kamuoyu bilincini arttırmak amacıyla medyada kullanılan kamu spotu uygulamaları düğünlerde silah kullanımı üzerinde yoğunlaşmalı ve bu konudaki çalışmalar artırılmalıdır. Ayrıca, bireysel silahlanmadan tamamen uzaklaşmayacaksa, devlet sivillere de silah eğitiminin verilebileceği

atış poligonları yapmalı ve silah sahibi olmak isteyen bireyleri bu eğitime tabii tutmalıdır. Her şeyin ilk önce eğitimden geçtiğini unutmamak bu anlamda önemli olacaktır. Son olarak, Umut Vakfı öncülüğünde gerçekleştirilen 28 Eylül Bireysel Silahsızlanma Günü için devlet ve toplum desteği sağlanmalı, her yaş grubu bu konu hakkında bilinçlendirilmelidir.

KAYNAKÇA

- Göksu, E. (2008). Türk Kültüründe Silah. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Kaya, P. P. (2009). Güvenli Yaşam İçin Hukuk. İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi.
- Keha, M. (2017). Düğünlerde Yaşanan Olumsuzluklara Karşı Osmanlı Devleti'nin Almaya Çalıştığı Tedbirler. Al-Farabi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi, Vol. 1/3, ss.517523.
- Yamane, D. (2016). The Sociology of U.S. Gun Culture. Sociology Compass Published by John Wiley & Sons Ltd.
- Yıldırım, İ. & Karakaptan, E. (2011). Hukuk Fakültesi Öğrencilerinin Bireysel Silahlanma Hakkındaki Bakış Açıları. Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi.

İnternet Kaynakları

- <https://www.cnnturk.com/video/turkiye/bireysel-silahlanmada-turkiye-kacinci-sirada>
- <https://en.oxforddictionaries.com/definition/violence>
- https://docs.wixstatic.com/ugd/bb4a5b_5fdd5d33bd2c432796bb46d39873b726.pdf
- <https://www.haberler.com/kirikkale-de-magandalara-karsi-her-dugune-bir-11004553- haberi/>
- <http://www.hukukihaber.net/mevzuat/dugunde-havaya-kursun-sikana-3-yil-hapiscezasih8974.html>
- <http://www.hurriyet.com.tr/gundem/tum-illere-gonderildi-icisleri-bakanligindandugungenelgesi-40998997>
- <https://www.iansa.org>
- <http://www.milliyet.com.tr/polisler-dugunlerde-denetim-yapti-4-kirsehir-yerelhaber2046144/>
- <http://www.milliyet.com.tr/polisler-dugunlerde-denetim-yapti-4-kirsehir-yerelhaber2046144/>
- http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5c3709d5c671b0.39709337
- <https://www.trthaber.com/haber/turkiye/havaya-ates-acana-agir-ceza-yolda360021.html>
- <http://www.umut.org.tr>
- <http://www.umut.org.tr/dugunlerde-silah-atilmasina-karsi-proje-odul/>
- <http://www.umut.org.tr/umut-vakfi-turkiye-silahli-siddet-haritasi-20172/>
- <http://www.umut.org.tr/28-eylul-bireysel-silahsizlanma-gunu/>

Ekler

Ek-1: Yarı-yapılandırılmış Görüşme Formu

Katılımcının;

Cinsiyeti: Yaşı: Eğitim Durumu: Mesleği:

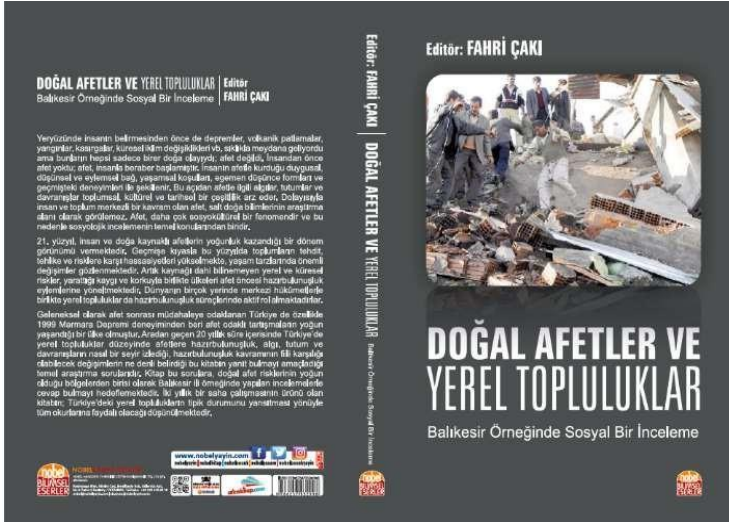
1. Kendi ailenizde ya da yakın çevrenizde düğünlerde havaya silah atılıyor mu/atıldığı oldu mu? Evet ise, bunu neden yapıyorlar/yapıyorsunuz? Hayır ise, daha önce havaya silah atılan herhangi bir düğünde bulundunuz mu?
2. Daha önce hiç havaya silah attınız mı? Evet ise, havaya silah attığınız andaki hislerinizden bahsedermisiniz? Hayır ise, atmak ister miydiniz?
3. Erkeklerin/Kadınların bunu yapıyor olmasına nasıl bakıyorsunuz?
4. Bu sebeple yakın çevrenizden/köyünüzden duyduğunuz/bildiğiniz ölümler ya da yaralanmalar oldu mu? Oldu ise, olaydan biraz bahsedebilir misiniz?
5. Tanık olduğunuz bu olaydan sonra mevcut düşüncenizde herhangi bir değişiklik oldu mu? Ne oldu?
6. Yasal yaptırım olmasına rağmen hala yapılıyor olmasına dair ne düşünüyorsunuz?
7. Size göre düğünlerde havaya silah atmanın herhangi bir sakıncası var mıdır? Var ise, çözüme yönelik öneride bulunabilir misiniz?

"DOĞAL AFETLER VE YEREL TOPLULUKLAR BALIKESİR ÖRNEĞİNDE SOSYAL BİR İNCELEME" KİTAP TANITIMI

"Natural Disasters and Local Communities: A Social Investigation in the Case of Balıkesir" Book Review

Büşra HAN^{13,14}

Belkıs KILINÇ OLGAÇ¹⁵



Afetler insanlık tarihinden bu yana toplumların kolektif bilincinde derin izler bırakmıştır. Bunu dini inanışlardan, mitlerden, tarihsel belgelerden, yazılı ve sözlü eserlerden görmek pek tabii mümkün. Afetlerin oluşmasının nedeni olarak genel inanış şu iki yönde tezahür eder: Birisi kavimlerin helakı ve kıyamet alametleri. Bu görüşte günahkâr insana Tanrı'nın bir cezası olarak görülür. Afetlerin oluşmasının nedeni olarak bir diğer görüş, afetlerin

doğal birer olay olduğu yönünde tezahür eder. Akıl, bilim ve teknoloji sayesinde afetlerden dolayı etkilenmenin de azalacağını vurgular. Sosyal bir olgu olarak afetler gerçekten yıkıcı olaylardır. Afetlere bakış ve afet algısı ise bilimlerin bakış açılarına göre değişir. Sosyal olarak toplumdaki kırılğan gruplar ise afetlerden daha fazla etkilenenler olarak karşımıza çıkar. Afetler riskler içerirken bir yandan da birtakım fırsatları içerisinde barındırır. Afetler toplum tarafından farklı anlamlandırılmıştır. Bu anlamlandırmaya göre afete yönelik davranışlar ve tutumlar değişiklik göstermektedir. Afetler üzerine Fahri Çakı editörlüğünde Nobel Yayınevi tarafından basılan sosyal bir inceleme çalışması ortaya konmuştur. Aynı zamanda kitap TÜBİTAK desteği ile ele alınmıştır. Kitap, beş bölüm halinde afeti ele almaktadır. Kitap; giriş, literatür taraması, araştırma yöntemi, Türkiye ve Balıkesir afet verilerinin analizi ve son kısımda sonuç tartışma yer almaktadır.

¹³ Sorumlu Yazar/Corresponding Author: busrahan01@gmail.com.

¹⁴ Balıkesir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji ABD, Yüksek Lisans Programı, Balıkesir/TÜRKİYE, <https://orcid.org/0000-0003-2153-2789>

¹⁵ Balıkesir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji ABD, Yüksek Lisans Programı, Balıkesir/TÜRKİYE, <https://orcid.org/0009-0009-1184-5627>

Birinci bölüm olan giriş bölümünde afetin sosyal bir olgu olduğunu açıklayan ve yapılan araştırma hakkında bilgi verilmiştir. Afetlerin insanlık tarihinden bu yana toplumların kolektif bilincinde derin izler bırakmıştır. Bunu dini inanışlardan, mitlerden, tarihsel belgelerden, yazılı ve sözlü eserlerden görmek pek tabii mümkün. Afetlerin oluşmasının nedeni olarak genel inanış şu iki yönde tezahür eder: Kavimlerin helakı ve kıyamet alametleri. Afetlerin oluşmasının nedeni olarak bir diğer görüş afetlerin doğal birer olay olduğu yönünde tezahür eder. Akıl, bilim ve teknoloji sayesinde afetlerden dolayı etkilenmenin de azalacağını vurgular. Sosyal bir olgu olarak afetler gerçekten yıkıcı olaylardır. Afetlere bakış ve afet algısı ise bilimlerin bakış açılarına göre değişir. Sosyal olarak toplumdaki kırılğan gruplar ise afetlerden daha fazla etkilenenler olarak karşımıza çıkar. Afetler riskler içerirken bir yandan da birtakım fırsatları içerisinde barındırır.

Araştırmanın problemi, “Çağdaş afet araştırmalarının ana temalarından birisi olarak öne çıkan afete dirençli toplum ve hazırbulunuşluk bağlamında Türk toplumunun algı, tutum ve davranışları bugün nasıl bir görüntü sergilemektedir?” olmuştur. Çalışma hazırbulunuşluk ve yerel topluluk kavramları etrafında ele alınmıştır. Bu araştırma ile 1999 Gölcük depreminin üzerinden geçen senelerde afetleri fırsata çeviren bir anlayış hâkim sürmüş müdür sorusudur. Amaçları ise; Balıkesir özelinde doğal afet farkındalık düzeyini artırmak, ailelerin muhtemel doğal afetlere karşı hazırbulunuşluklarını geliştirmek sayılabilir. Anahtar kelimeler olan hazırbulunuşluk ve yerel topluluk kavramları ile afet ele alınmıştır. Kitap bölümleri açıklanarak genel izlenecek yolu açıklamıştır. Girişte genel olarak izlenecek yol hakkında bilgi verildikten sonra ikinci bölümde literatür taramasına yer verilmiştir. Kitabın anahtar kelimeleri olan başlıklar ile afet konusu bağdaştırılmıştır. Afetler Tanrı'nın cezalandırılması olarak görülmektedir. Bu düşünce ile hareketle geçmişte yaşananlar kavimlerin helak edilmesine, gelecekte olacaklar kıyamet alameti olarak düşünülmüştür. Dini inançlar afetleri bir nedene bağlamıştır. Afetler sosyal bir olgu olmasıyla bu çalışma konusu ele alınmıştır. Bu sebeple ilk olarak afet kavramının bilinenin aksine sosyal bir olgu olduğu ve afeti afet olarak tanımlamamız gereken bilgiler sunulmuştur. Toplumun afetlere karşı direnci ve hazırbulunuşluk bağlamında davranış ve tutumları önem kazanmaktadır. Afet her toplumda aynı nitelendirilmemektedir. Bu nedenle birçok afet tanımı bulunmaktadır. Toplum etkileyen afetler, kriz ve riskleri meydana getirmiştir. Toplumun bu tehditle kurduğu ilişki biçimi riskleri ortaya çıkarmıştır. İnsan kaynaklı veya doğa kaynaklı olan afetler yeterli tepkinin verilememesi ile ortaya çıkan yıkıcı etkiler olmuştur. Konutların yıkılması, ölüm, yaralanma, eğitimin aksaması, ekonomik kayıplar bu yıkıcı etkilerden bazılarıdır. Bu yıkıcı etkilere dayanışma içinde olarak toplumsal bir birlik sağlanabilmektedir. Bu sebeple afetler sosyolojisi, sosyolojinin bir dalı olmaktadır. Toplumsal, kültürel, sosyal, ekonomik gibi birçok açıdan önemli yere sahip olan afetler dirençlilik ve kırılğanlık açısından hasar ve kayıpları ele alır. Afetler, risklere ve kırılğanlıklara karşı tepkilerin yetersizliğinden oluşmaktadır. Bu riskleri azaltabilmek için afet yönetimi önem taşımaktadır. Afetin öncesinde ve sonrasında yapılacaklar afet yönetimi sürecinin içindedir. Afet yönetimi kavramı; afet sonucu oluşabilecek tehlikelere ve risklere, kırılğan gruplara karşı etkili ve yeterli kapasiteye denir ve olayların yıkıcı boyutları tamamen ya da kısmen ortadan kaldırılmaya çalışılır. Afet yönetimi üç aşamadan meydana gelir:

- a) Kırılğan gruplara karşı risk analizi yapılır.
- b) Afetlerin oluşmasına engel olmak için önleyici faaliyetlerde bulunulur.
- c) Bir de kitabın yazarı olan hocamın afet sosyolojisine kattığı kavram olan hazırbulunuşluk kavramı da eğer afet olursa muhtemel tehlikeleri, uyarı sistemlerini ve tahliyeyi önceden planlamaktır.

Afet azaltımı ve afet müdahale kavramları çerçevesindedir. Afete hazırbulunuşluk afet azaltımı sürecini kapsamaktadır. Tüm bunların amacı tehditleri, riskleri ve kırılganlığı azaltmak ve dirençlilik kazanmaktır. Yıkıcı etkileri en aza indirmek gerekli müdahaleler ile mümkündür. Afete hazırbulunuşluk kriz yönetiminin bir parçasıdır. Azaltım, hazırbulunuşluk, müdahale ve iyileşme aşamalarından oluşan süreç afet zararını azaltmaktadır. Hazırbulunuşluk ve azaltım kavramları karıştırılmaktadır. Hazırbulunuşluk, afet azaltımı ve iyileştirilmesini kapsar. Azaltım ise afetlerden çok önce zararlardan kaçınmayı ifade etmektedir. Sosyal birimlere göre hazırbulunuşluk farklılık gösterebilir. Yerel acil durum yönetimi, iş organizasyonları, hane halkları ve psikolojik hazırbulunuşluk olarak farklı faaliyetleri içermektedir. Hazırbulunuşluk unsurları sekiz boyutta ele alınmaktadır. Bunlar tehlike bilgisi, yönetim, yön koordinasyonu, resmi ve informal müdahale anlayışları, destekleyici kaynaklar, hayat güvenliği koruması, mülkiyet koruması, acil durumla başa çıkma ve restorasyon, erken iyileşme faaliyetlerinin başlamasıdır. Bu süreçlerin içerisinde devletin izlediği yollar dışında kar amacı olmayan gönüllü kurum ve kuruluşlar bu süreç içerisinde yer almaktadır. Bunlarla birlikte en küçük topluluk olarak ailelerin izlediği yollar da önemlidir. Bireylerin, ailelerin ve toplulukların afet önlemede sosyal sermaye önemli bir kavram olmuştur. Kolektif eylem sorununun analizinde kullanılan sosyal sermaye birçok tanıma sahiptir. Sosyal sermaye güven, normlar ve ağlar üç faktörden oluşur. Üç sosyal sermaye türü bulunmaktadır. Birincisi bağlayıcı sosyal sermaye, yakın bireyler arasındaki bağları ele alır. İkincisi köprüleme sosyal sermaye, sosyal grupların zayıf bağlarını içerir. Son olarak bağlantı kurma, vatandaşların iktidarla olan ilişkilidir. Bu tanımlar ve özellikler ile sosyal sermaye afetlerde de önemlidir. Çünkü sosyal sermayesi zayıf olanın afetlerde dezavantajlı konumdadır. Komşuluk, akrabalık gibi dayanışmanın olduğu ilişkilere bağlı olmanın büyük bir rolü vardır. Hazırbulunuşluk ile sosyal sermayenin ortak ve güçlü yanı iletişim ve bilgi paylaşımıdır. Avantajları olduğu gibi dezavantajlı durumları da bulunmaktadır. Aşırı bağlanmanın kişinin özerkliğini zayıflattığı ve grup dışı etkileşimi önlediği durumları da mevcuttur. Kavramsal ve kuramsal çerçeveden afet, hazırbulunuşluk ve sosyal sermaye kavramları ele alınmıştır. Sonuç olarak en iyi çalışan afet yönetimi ve afet hazırbulunuşluğu sosyal sermaye ile paraleldir. Afetin daha hızlı iyileşebilmesi için sosyal sermayenin ve birbirine yardımın önemi oldukça büyüktür. Bölümde son olarak bu konuya ilişkin çalışmalar ve eğitim sisteminde yer verildiği konulara yer verilmiştir.

Sonraki bölümde araştırmanın yöntemi yer almaktadır. Araştırma, çoğulcu bir yöntem anlayışıyla oluşturulmuştur. Araştırma Türkiye ve Balıkesir'deki doğal afet profili çıkarmaktadır. Balıkesir'de afet hazırbulunuşluğunun incelenmesi için nicel ve nitel veriler toplanmıştır. Hane halklarının afet farkındalık, hazırbulunuşluk ve sosyal sermaye incelenmesi için nicel araştırma, ailelerin demografik özelliklerinin (hane kişi sayısı, eğitim ve gelir düzeyleri, ikametgâhın mülkiyet durumu, yerleşim yeri, hanede özel bakıma muhtaç bireyler bulunup bulunmadığı ve memleketleri) ve sosyal sermayelerinin hazırbulunuşluk algı, tutum ve davranışlarıyla ilişkisini araştırmıştır. Yerel topluluk lider ve yöneticilerinin afet farkındalığı ve hazırbulunuşluğuna karşı davranış ve tutumu inceleyen nitel araştırma yapılmıştır. Nitel araştırma olarak derinlemesine görüşme tekniği kullanılmıştır.

Nicel ve nitel bulgulara göre, hane halkının hazırbulunuşluğunun zayıf olduğunu, planlamasının zayıf olduğu ve malzeme tedarik açısından zayıf olduğu ortaya çıkmıştır. Ama sosyal sermayesi güçlü çıkmıştır. Nitel araştırma bağlamında ise mahalle muhtarları eğitimsizlikten ve yardım sunulamayacağını düşünmektedir. Belediye yöneticileri afet azaltımı sürecini geçiştirmişlerdir. Sosyal belediyecilik anlayışını benimsemesine rağmen kırılgan gruplara yönelik planları olmadığı görülmüştür. Resmi kurum ve Kızılay yetkilileri ise yapılan görüşme de AFAD bilinçlenme için çalışma yaptığını

ifade etmiştir. Hazırbulunuşluk açısından talebe bağlı eğitim olduğu ve afet sonrası müdahaleye odaklandığı görülmüştür. Bulgulara göre, hane halkının yerleşim türü açısından fark gözlemlenmiştir. Toplumun dayanışma içerisinde olması sosyal sermayenin yüksek olması afetlerde de avantajlı olmuştur. Afetler güvenlik önlemi ile toplumun etkilenmesini en aza indirecektir. Bunu en aza indirmek için yerel yönetimin tutumu önemli olmuştur. Analiz, planlama ve müdahale devletin sorumluluğundadır. Sonuç olarak, afete hazırbulunuşluk için sosyal sermaye ile bağlantılı olmuştur. Toplumu bilinçlendirmek için eğitim ve motive edici çalışmalar yapılmalıdır. En küçük yönetim olarak muhtarların buna uygun düzenlemeler yapması gerekmektedir. Sonrasında belediye yöneticilerinin eğitime destek vermesi gerekmektedir. Aynı zamanda yasal zemin ile imar planlanması ve düzenlemesi yapılmalıdır. Tüm bunların yapılması ile afet azaltımı ve hazırbulunuşluk bağlamında ele alınarak afeti yönetebilmek gerekmektedir.

Sonuç olarak hane halkları tüm boyutu ile afete hazırbulunuşluk kavram ve pratiğinden uzaktır. Hane halkları devlet kurumlarının gereğini yapacağı inancı taşımaktadır. Hane halkları yüksek sosyal sermayeye sahip olma eğilimi gösterirken sivil, siyasal yaşama katılım açısından zayıf bir sosyal sermayeye sahiptirler.

Türk toplumunun dini ve milli kültürünü rasyonel ve seküler zemine oturması, Batı toplumu kültürüyle uyumlanmasının bir çözüm olduğunu ilk Türk sosyolojisi defalarca vurgular. Balıkesir özelinde olan bu çalışma hanehalklarının afetlere hazırbulunuşluk tutum ve davranışlarının genel olarak Doğu/Türk tarihindeki devlet-toplum ilişkileri geleneğiyle uyum içinde ve bu geleneğin bir yansıması olduğunu göstermiştir. Devlet, Doğu toplumlarında üretilen artıdeğerin baş aktörüdür ve bu yüzden kutsaldır. Bu nedenle de toplumların, hanehalklarının dirençliliklerini artırmak için devletin, kurumların özel programlar ve projeler devreye sokması, eğitim vermesi, bilinci artırması gerekir.

Bu bağlamda ele alınan kitap, afetlere yaklaşımı ve diğer kavramlar ile bağdaştırılması afeti çok yönlü ele alarak afetin önemi ve toplumdaki yeri incelenmektedir. Kavramsal olarak ele alınırken birçok anlamı aktarması ile geniş bir perspektifle açıklamıştır. Kullanılan dilin ve aktarımın yalın olmasıyla ifadeler anlaşılır olmuştur. Hem nitel hem nicel araştırma tekniği ile ele alınan çalışma toplum incelemesini her açıdan ele alınmasını sağlamıştır. Sonuç, tartışma ve öneriler kısmında var olan durumun analizi ve yapılması gerekenler üzerine bölümün olması anlatımı pekiştirmektedir. Bu eser, afetler sosyolojine, afet araştırmacılarına, karar alıcılara ve kamuoyuna afetlere hazırlık algı ve anlayışın gelişiminde önemli katkılar sunacaktır.

MASKELİ, MESAFELİ VE KIRILGAN MODERNİTENİN PANDEMİK HALLERİ: KİTAP İNCELEMESİ

“Masked, Distanced and Vulnerable: PANDEMIC STATES OF MODERNITY” Book Review

Buse HAKAN¹⁶

Hayra ÜSKÜP¹⁷

Nur Neşe ŞAHİN¹⁸



Editörlüğünü Fahri Çakı'nın üstlendiği, Nobel yayıncılık tarafından 2020 yılında yayımlanan, ‘Maskeli, Mesafeli ve Kırılğan Modernitenin Pandemik Halleri’ adlı kitap 495 sayfada toplam 5 kısım ve 23 bölümden oluşmaktadır. Covid-19 Pandemisine sosyolojik bir bakış açısı katmayı hedefleyen kitapta yaşanan pandeminin toplumsal çıktıları irdelenerek bütüncül bir perspektifle farklı bakış açıları ve konular bir araya getirilerek işlenmiştir. Basıldığı tarih özelinde güncel, genç ve yeni bir reaksiyon ortaya koyan çalışma; birçok yazarı bir araya getirmesi, kısımlar özelinde farklı alanlara detaylıca yönelmesi ve akıcı, iyi düzenlenmiş bir metin ortaya koyması bakımından incelenmeye değer görülmektedir.

‘Pandemi ve Sosyal Bilimler’ adlı 1. Kısım 4 bölümden oluşmaktadır. Bu kısımda Afetler Sosyolojisi Bağlamında Pandemiye Bakış – Fahri Çakı, Beden Sosyolojisi Açısından Pandemi – Kadir Canatan, Pandemiye Yol Açan Faktörler – Alper Uzun ve Burak Oğlakçı, Pandemiye Karşı Kültürel Tutum ve Davranışlar – Aydın Aktay tarafından kaleme alınan bölümler yer almaktadır.

“Afetler Sosyolojisi Bağlamında Pandemiye Bakış” adlı bölümde F. Çakı tarafından, afetler sosyolojisi bağlamında pandemilerin sosyal boyutlarının incelemesi yapılmıştır. Pandemilerin

¹⁶ Balıkesir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Yüksek Lisans, Balıkesir/TÜRKİYE, <https://orcid.org/0009-0008-6186-5418>

¹⁷ Balıkesir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Yüksek Lisans, Balıkesir/TÜRKİYE, <https://orcid.org/0000-0002-1640-075X>

¹⁸ Balıkesir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Yüksek Lisans, Balıkesir/TÜRKİYE, <https://orcid.org/0000-0003-0360-9631>

anlaşılabilir bir hal alması adına Çakı çalışmasını 3 afet paradigması -tehlike odaklı, kırılma odaklı, sosyal inşacı- çerçevesinde şekillendirmiştir. Paradigmaların sunduğu farklı bakış açılarının incelemesinin ardından, COVID-19 sürecinde görünür olan pandeminin oluşturduğu 8 tema - pandemilerin köksel nedenler, pandemi riski, pandemi dili, pandemi yönetimi, pandemilerde kırılma noktaları ve eşitsizlikler, politik boyutlarıyla pandemiler, pandemi ve korku, pandemide “sosyal mesafe”, izolasyon, yalnızlaşma- ayrıntılı bir şekilde boyutlarıyla ele alınmıştır. Bir olgunun afet olarak nitelendirilmesi için gerekli olan niteliklerin de incelendiği bu çalışmada sonuç olarak bakıldığında afet olarak kabul edilen ya da edilmeyenlerin toplumdan topluma ve kültürden kültüre farklılık gösterdiği görülmüştür.

“Beden Sosyoloji Açısından Pandemi” adlı bölümde K. Canatan tarafından, COVID- 19 pandemisinin beden sosyoloji bağlamında incelemesi gerçekleştirilmiştir. Beden ve ruh ikileminin tarihsel incelemesini yapan Canatan, felaketlerin beden ile olan ilişkisini beden sosyolojisi bağlamında açıklanabileceğini vurgulayarak 2 teoriden -yapı merkezli teoriler, özne merkezli teoriler- hareketle yorumlamasını gerçekleştirmiştir. COVID-19 ile beraber oluşan değişimlerin toplum, insan ve beden üzerinden gerçekleştiğini ve yeni bedenlerin ‘soyut toplum’ içerisinde kendini yeniden şekillendirdiğini ileri sürmektedir.

“Pandemiye Yol Açan Faktörler” adlı bölümde A. Uzun ve B. Oğlakçı tarafından, pandemiye neden olan faktörlerin ayrıntılı bir incelemesi yapılmıştır. Bu ortak çalışmada 20. yüzyılda yıkıcı etkilere sebep olan pandemilerin incelenmesiyle beraber, pandemilerin neden afet kapsamında değerlendirilmesi gerektiğinin vurgusunu yapmaktadır. 1.bölümdeki F. Çakı’nın incelemiş olduğu kırılma odaklı afet paradigmasına bir örnek niteliğinde olan bu çalışma 4 tema -nüfus, nüfus yoğunluğu ve davranış, sanayileşme, kentleşme ve nüfus, yoksulluk ve düşük hayat standardı, hareketlilik- üzerinden yorumlanarak gerçekleştirilmiştir.

“Pandemiye Karşı Kültürel Tutum ve Tavrılar” adlı bölümde A. Aktay tarafından, sembolik etkileşimci kuram perspektifinde, farklı toplum, kültür ve siyasi görüş ekseninde pandemi olgusunun nasıl değerlendirip bunun ekseninde nasıl davranışlar sergilendiği üzerine bir çalışma yapılmıştır. Pandemi hakkında, Türkiye özelinde ve Dünya genelinde karşılaştırmalı bir literatür çerçevesi sunulmaya çalışılmıştır.

Çalışmanın 1. Kısmını oluşturan 4 bölüm incelendiğinde pandemiye incelemek için hangi kuramsal temelerin ve paradigmalardan bu yolda bizlere yardımcı olacağını ve pandemiye ayrıntılı bir şekilde farklı temalar üzerinden analiz ederek farklı bakış açılarının okurlarımıza aktarılması amaçlanmıştır.

‘Pandeminin Etkileri’ adlı 2.Kısım 6 bölümden oluşmaktadır. Bu kısımda COVID-19 Pandemisinde Alınan Bazı Önlemlerin Damgalanma ve Ayrımcılık Süreçlerine Etkileri – Roza Süleymanoğlu Dinçer, Yeryüzündeki “Çirkin Ördek Yavru”larının Hapşırık/Öksürük ile İmtihani: Sosyolojik Bir Açıklama – Yonca Altındal, COVID-19 Pandemi Sürecinin Siyasi Yaşama Etkileri ve Geleceğe İlişkin Değerlendirme – Ahmet Keser, Pandeminin Ekonomik Etkileri – Rengin Ak, Armağan Türk ve Berna Ak Bingül, Koronavirüs Krizinin Psikolojik Boyutu – Hüseyin Şahin, COVID-19 Salgınıyla Eğitimde Ortaya Çıkan Çeşitli Fırsatlara, Risklere ve Eşitsizliklere Bakış – Taner Atmaca tarafından kaleme alınan bölümler yer almaktadır.

“COVID-19 Pandemisinde Alınan Bazı Önlemlerin Damgalanma ve Ayrımcılık Süreçlerine Etkileri” adlı bölümde R. Süleymanoğlu Dinçer tarafından, pandemi sürecinde alınan kararların, medyaya yansıtılanların ve söylemlerdeki ötekileştirici tavrıların oluşturduğu ayrıştırmacılığı temele alarak birbirinden ayrı düşünemeyen iki kavram olan Goffman’ın damgalama kavramı ile ayrımcılık

üzerinden pandeminin oluşturmuş olduğu ortamın çerçevesini sunmuştur. Oluşan damgalayıcı durumun engellemesi adına sunduğu çözüm önerileriyle sürece katkılarını sağlamıştır.

“Yeryüzündeki ‘Çirkin Ördek Yavru’larının Hapsirik/Öksürük ile İmtihanı: Sosyolojik Bir Açıklama” adlı bölümde Y. Altındal tarafından, yaratıcı ve vurgulayıcı alt başlıklarıyla pandemi sürecinin prekarya temelinde sosyolojik açıklaması gerçekleştirilmiştir. Altındal bu çalışmasında kırılmalı sosyal grupların özellikle kadınların, azınlıkların, çingenelerin/romanların, mültecilerin ve yaşlıların pandemi sürecine gerçekleşen durumdan nasıl etkilendiklerinin derinlemesine bir incelemesini yaparak her kırılmalı grubun kendi içerisinde değerlendirilip, değerlendirmeler temelinde de insan hakları içerisinde yeşeren sosyal politikalar düzenlenmesi gerektiğini özellikle vurgulamaktadır.

“COVID-19 Pandemi Sürecinin Siyasi Yaşama Etkileri ve Geleceğe İlişkin Değerlendirme” adlı bölümde A. Keser tarafından, COVID-19 pandemisinin siyaset temelinden hareketle ve siyasal sosyoloji perspektifinde şu anda var olan mevcut ve gelecekte oluşacak olası etkilerin eleştirel bir gözle incelemesi gerçekleştirilmiştir. Önemli küresel salgınlar üzerinden özellikle Kara Veba örneğinden yola çıkarak ayrıntılı bir inceleme gerçekleştiren Keser, küresel salgınların birçok alan üzerinde önemli değişimlere yol açtığının vurgusunu yapmaktadır.

“Pandeminin Ekonomik Etkileri” adlı bölümde R. Ak, A. Türk ve B. Ak Bingöl tarafından, çok yönlü bir perspektifle pandeminin ekonomiyi nasıl etkilediği incelenmiştir. Pandemielerin gelir eşitsizliğini arttıracaklarını vurgulayan yazarlarımız salgınların yayılmasını ekonomik şartlar üzerinden temellendirip, pandemielerin yarattığı makro etkileri alt başlıklar - milli gelire etkisi, enflasyona etkisi, istihdam ve işsizliğe etkisi, yatırım ve kamu harcamalarına etkisi- üzerinden derinlemesine bir şekilde ele almışlardır.

“Koronavirüs Krizinin Psikolojik Boyutu” adlı bölümde H. Şahin tarafından, pandeminin bilinmezliğinin insan psikolojisi üzerinde yarattığı korku, kaygı, stres ve panik... gibi duygularla nasıl başa çıkılabileceğinin ve bu sürecin nasıl daha rahat atlatılabileceğinin bir yol haritasının çizilmesi amaçlanmıştır.

“COVID-19 Salgınıyla Eğitimde Ortaya Çıkan Çeşitli Fırsatlara, Risklere ve Eşitsizliklere Bakış” adlı bölümde T. Atmaca tarafından, pandeminin ilanı ile direkt ve en çok etkilenen yerler olan okullar yani eğitimin küresel olarak kapatılmasıyla birlikte yaşanan ve yaşanabilecek, olumlu ve olumsuz sonuçlara derinlemesine bir inceleme yapılmıştır. Atmaca, dijital eğitime geçilen bu süreçte sağlanan imkanların hızlı bir şekilde reaksiyon göstermesi bir yana eğitimde fırsat eşitliğinin tam sağlanamamış olmasından kaynaklı eğitimden geri kalmış bir neslin tablosunu çizirken bir yandan da alternatif olarak yeni öğrenme mecralarının ortaya çıkmasının olumlu sonuçlarına vurgu yapmaktadır.

Çalışmanın 2. Kısmını oluşturan 6 bölüm incelendiğinde pandeminin toplum üzerindeki sosyal, kültürel, ekonomik, psikolojik ve siyasal etkilerinin bir tablosunun okurlarımıza aktarılmasının amaçlanmış olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

‘Pandemi ve Mekân İlişkileri’ adlı 3.Kısım 3 bölümden oluşmaktadır. Bu kısımda Pandemi ve Mekân – Alper Uzun ve Oğuzhan Özkan, Kırsal-Kentsel Algılamalar ve Alan Sorunu Olarak Pandemi – Serdar Nerse, Pandemi Sürecinde Adil Entegrasyonu Yeniden Düşünmek – Cihan Ardili tarafından kaleme alınan bölümler yer almaktadır.

“Pandemi ve Mekân İlişkileri” adlı bölüm A. Uzun ve O. Özkan tarafından pandeminin mekân ile ilişkisi irdelenerek anlamlandırılmaya çalışılmıştır. Pandemi kavramı ve mekân kavramlarına ayrı ayrı değinen Uzun ve Özkan, aynı zamanda pandemielerin coğrafi perspektifte ele alınması gerektiğini de

vurgulamaktadır. ‘Mutlak mekân’ ve Göreceli mekân’ anlayışları temelinde mekânın pandemiye, pandeminin ise mekânı nasıl etkilediği yorumlanmaktadır. Pozitivist, Marksist, hümanist ve feminist coğrafya gelenekleri hakkında da mekân bölümünde yer verilerek detaylandırılmıştır. Örneğin; 20 ve 21.yüzyıllarda ulaşım ve iletişim teknolojilerinin gelişmesi ve salgın hastalıkların yayılma ortamlarının artmasına da neden olmuştur. Bu bağlamda mekân ve pandemi ayrılmaz iki olgu olarak toplumda izdüşümleri mevcuttur. Bu çalışmada pandemi ve mekân ilişkisinin dışında tarihteki pandemilere de değinilerek yaygınlaşmanın nasıl gerçekleştirildiğine dikkat çekilmiştir. Pandemilerin coğrafi yönü çalışmanın ana sorunsalını oluşturmaktadır. Uzun ve Özkan, pandemi ve mekân ilişkisinde pandemi kapsamında mekanlarda alınan önlemlere de değinilmiştir. Sonuç olarak ise geçmiş pandemilerde de COVID-19 pandemisinde de mekânsal bağlamda alınan önlemler mekân sınırlamalarıdır. Değişen çağ ve kültürler mekân ile pandemi ilişkisi ekseninde pandemiyle mücadele için aynı yolları izlediği sonucuna ulaşılmıştır.

“Kırsal-Kentsel Algılamalar ve Alan Sorunu Olarak Pandemiler” adlı bölüm S. Nerse tarafından pandemi risklerinin mekânsal olarak nasıl algılandığını irdeleyen bir çalışma olarak literatüre kazandırılmıştır. Sosyal inşa teorisi ekseninde çalışmasını kaleme alan Nerse, pandemilerin siyasal bağlamda da nasıl algılandığına ve sosyal anlamda da dinamiklere değinmektedir. Kırsal ve kentsel bağlamda pandemi farklı algılara dayanmaktadır. Bunun nedeni ise kır ve kent şartlarının eşit olmadığı olarak değerlendirilmektedir. Örneğin; Nerse’nin de argümanıya kırsalda yaşayanların kentte yaşayanlara göre halk sağlığı sistemlerine ulaşımı daha az olması nedeniyle kırsalda yaşayanların pandemiye savunmasız olduğu yönündedir. Ek olarak sadece sosyal değil ekonomik olarak da pandemiden kırsal kesim olumsuz yönde etkilenmektedir. Hem sosyal hem ekonomik olarak yeni kırılmalıkların oluşması pandeminin toplumun her kesimi için aynı anlamı ifade etmediğini kuvvetlendirmektedir. Çeşitli risk grupları için özelleştirilmiş önlemler sayesinde pandemideki kırılmalığın azalmasına değinilmektedir. Bu bağlamda aşırı genelleştirilmiş yasaklar yerine her yerele özgü tedbirlerin uygulanması ile mekân bazında mücadelenin uygulanabilirliğinin araştırılmasını önermektedir.

“Pandemi Sürecinde Adil Entegrasyonu Yeniden Düşünmek” adlı bölüm C. Ardili tarafından göçmenlere değinilen bir çalışma olarak literatüre kazandırılmıştır. Bu çalışmada adil entegrasyon için Gaziantep’te yaşayan Suriyelilerin yabancı bir mekânda var olma mücadelesinin pandemi dönemindeki seyri hakkında çalışılmıştır. Kırılmal bir grup olan göçmenlerin pandemi ile birlikte kırılmalıklarının arttığı ve yeni risklerin getirdiği belirsizlikler ile mücadele kapsamında mekanlardaki varlıkları için nasıl çözümler ürettiklerine değinilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda entegrasyon sürecinde geliştirilebilecek çözümler için Ardili, Suriyeli STK temsilcileri ile nitel yöntemde derinlemesine mülakat tekniği ile 11 STK temsilcisini örneklem olarak belirlemiş ve 10 erkek 3 kadın katılımcıya ulaşarak bir çalışma yapmıştır. Bulgular neticesinde pandeminin toplumda oluşturduğu dinamiklerde göçmenlerin mücadelesi için hak temelli çalışmaların yapılması gerektiği anlaşılmaktadır. Ekonomik eksende çalışma hayatı, eğitim ve sağlık hizmetlerinin entegrasyon süreçlerinde yeterince ve gereğince ulaşılabilir olması ile hayatta kalmak ve insanca yaşamak için kimlikler üstü düşünülmesi gerektiğine dikkat çekilmektedir.

Bu kısımda yer alan 3 çalışma incelendiğinde, yazarların alanında zengin bir kaynakça kullandığı tespit edilmiştir. Pandemi ve Mekân bölümü görsellerle zenginleştirilirken, Kırsal-Kentsel Algılamalar ve Alan Sorunu Olarak Pandemiler bölümünde çeşitli tablolar sunulmuştur. Pandemi Sürecinde Adil Entegrasyonu Yeniden Düşünmek bölümü ise uygulamalı bir çalışma olarak sunulmuş ancak yazarın kullanmış olduğu ben ifadeleri de çalışmada Amerika dilinin getirilerinin benimsendiğini nitelemektedir.

‘Pandemi Yönetimi’ adlı 4. kısmın 5 bölümden oluştuğu görülmektedir. Bu kısımda Küresel Kamusal Mallar Perspektifinden COVID-19’la Mücadele – Arman Zafer Yalçın, Sosyal Sermaye Turnusolu Olarak Pandemi: Güven ve İş Birliği – Mustafa Kemal Şan ve Osman Aydoğan, Halk Sağlığı ve Ulusal Güvenlik Sorunu Olarak Pandemiler – Celalettin Çevik, Pandemi Yönetimi, Yerel Yönetimler ve Sivil Toplum İş Birlikleri: Balıkesir Örneği – Mürsel Sabancı ve Ali Erfidan, COVID-19 Pandemisi Sürecinde Sivil Dayanışma: Türkiye Kent Konseyleri Birliği Örneği – Mürsel Sabancı ve Ahmet Furkan Çetin tarafından kaleme alınan bölümler yer almaktadır.

“Küresel Kamusal Mallar Perspektifinden COVID-19’la Mücadele” adlı bölüm A. Z. Yalçın tarafından maliye bilimi incelemesiyle ele alınmaktadır. COVID-19 pandemisini küreselleşmenin doğal sonucu olarak uluslararası insan ve mal hareketliliğinden kaynaklandığını ve çözümünün de yine küresel boyuttaki iş birlikleriyle çözüleceği vurgulanmaktadır. Bu argümanı ise tarihsel perspektife dayandırarak açıklamaktadır. Yalçın’ın ifadesiyle “kurduğu uygarlığın sona ermesine neden olabilecek doğal afetler ve salgınlarla mücadele edebilmesi için de etkili bir iş birliği mekanizması oluşturması gerektiğini” insanlığın görevi olarak atfetmektedir. Bu bağlamda bozulma riski olan doğanın neticesinde kamusal malların da dolaylı olarak bozulacağı ancak pandemi önlemleri kapsamında COVID-19 ile mücadelede kamusal malların korunmasının önceliklendirilmesinin önemli olduğu anlaşılmaktadır. Devlet tarafından temel varlık ekseninde ihtiyaçların üretilmesi ve sunulması ‘kamusal mal’ olarak tanımlanmaktadır. Bu bağlamda uluslararası iş birlikleri ile küresel anlamda etkili olan COVID-19 ile mücadele etmek ve kamusal malların korunması için teorik arka plandan ziyade özellikle risk azaltıcı kamusal malların üretimi ve finansmanının sağlık uygulamaları özelinde de iş birliklerinin önemi vurgulanmaktadır.

“Sosyal Sermaye Turnusolu Olarak Pandemi: Güven ve İş Birliği” adlı bölüm M. K. Şan ve O. Aydoğan tarafından pandemi yönetimi dinamiklerinde sosyal sermayenin önem ve rolüne dikkat çekilerek pandemi dönemini en az hasarla atlatılması için uzun vadeli çözümlerin gerekli olduğu düşüncesiyle tasarlanmıştır. Çalışma sosyal sermaye ve risk bağlamında teorik anlamda zengin bir kaynak sunuşu içermektedir. Sosyal sermayenin unsurları hakkında bilgilerden önce kavramın tanımına değinilmektedir. Ardından pandemi ile ilişkilendirerek sosyal sermayenin toplumdaki getirileri ve kazanımları teorik anlamda temellendirilmeye çalışılmıştır. Sosyal sermayenin pratiklerini dünya ve Türkiye üzerinde inceleyerek karşılaştırmalar da sunulmuştur. Pandemi, sadece sosyal hayatı düzenlememiş aynı zamanda süreç sonrasındaki hayatta da etkili olmuştur bu bağlamda ulaşılabilir sosyal sermaye kavramı toplumun yapı taşları için oldukça önemlidir. Sosyal politikalar çerçevesinde toplumsal eşitsizliklerin önemszenerek yaşanabilir dünya için güven ve iş birliğinin önemine dikkat çekilmektedir.

“Halk Sağlığı ve Ulusal Güvenlik Sorunu Olarak Pandemiler” adlı bölüm C. Çevik tarafından kaleme alınan bu çalışma sunuş açısından da bir önceki çalışma ile benzer konulara yer vermektedir. Sosyal sermaye temelinde güven ve iş birliğinin öneminin yadsınamaz olduğu halk sağlığı temelinde ulusal güvenliğinin de sağlanması pandemi ile mücadeleye örnek niteliğindedir. Çevik’e göre ülkelerin öz kaynaklarının yeterliliği bir güvenlik sorunu olarak yer almaktadır. Önceki makalede de sosyal sermayenin gücü yine ülkenin öz kaynağı ile yakından ilişkilidir. Bu bağlamda sosyal sermayenin pratikleri olarak sağlık sistemi üzerinde yoğunlaşılması güvenlik sorunu için de oldukça önemlidir. Çünkü sağlık hizmetleri özelleşmeden uzak devlet eliyle yürütüldüğünde pandemi döneminde halk sağlığı için ulusal güvenliğin pekiştirilmesi söz konusudur.

“Pandemi Yönetimi, Yerel Yönetimler ve Sivil Toplum İş Birlikleri: Balıkesir Örneği” adlı bölüm M. Sabancı ve A. Erfidan tarafından kurum ve kuruluşlarının pandemi dönemindeki rolünü temele

alan bir çalışma olarak literatüre kazandırılmıştır. Yerel toplulukların küresel boyutta etkileri olan pandemi sürecinde aktif rol almaları gerek halk sağlığı gerekse ulusal güvenlik sorunu açısından da toplum için inisiyatif alan kategoride yer almaktadır. Yerel yönetimler kapsamında belediyeler ve iş birliğinin sağlandığı STK'ların pandemi döneminde yürütmüş olduğu faaliyetleri irdelemektedir. Balıkesir ilini örneklem olarak alınan bu çalışmada yerel yönetimler ve STK iş birliği çerçevesinde yerel halkta farkındalık da oluşturulmuş ve pandemi ile mücadele kapsamında somut tedbirler de alınmıştır. Balıkesir'de dezenfektasyon, sosyal yardımlar ve maske, eldiven gibi hijyen temelli araçlar yerel halka dağıtılmıştır. Bu bağlamda yerel yönetimlerin faaliyetlerinin aslında yerel halkın sorunlarına çözüm getirme motivasyonu ile sosyal devletçiliğin benimsenmeye çalışıldığına örnek olarak sunulabilir. Bu çalışmada dikkat çeken bir diğer nokta ise yerel yönetimdeki hiyerarşik yapıdan çok iş birliği çerçevesinde otonom yapılara dikkat çekilerek karşılıklı etkileşimin yönetimdeki rolünün fayda boyutuna değinilmektedir.

“COVID-19 Pandemisi Sürecinde Sivil Dayanışma: Türkiye Kent Konseyleri Birliği Örneği”

adlı bölüm M. Sabancı ve A. F. Çetin tarafından kaleme alınmıştır. Spesifik örnek olarak Türkiye Kent Konseyleri Birliği belirlenmiş ve organizasyon yapısı gereğince sivil dayanışmanın pratikleri yansıtılmaya çalışılmıştır. Bir önceki bölümde yerel yönetimler ve STK iş birliğinin önemi vurgulanırken bu bölümde ise Türkiye’de aktif faaliyet gösteren Kent Konseyleri Birliğinin pandemi döneminde yerel halk ile yakın ilişkide olması sosyal sermaye kavramıyla birlikte ilişkilendirilmiştir. Bu bağlamda bütüncül yaklaşım ile uygulanan tedbirler için kolektif sosyal sermaye her kurum tarafından benimsenmeli ve çalışmaların artırılması gerektiğine dikkat çekilmiştir.

‘Pandemiye İlişkin Alternatif Yaklaşımlar’ adlı 5. Kısım ise 5 bölümden oluşmaktadır. Kitabın son kısmını oluşturan bu kısım: Edebiyat ve Hastalık, Kurmaca Metinlerde Salgınların ve Hastalıkların Görünme Biçimleri- Mehmet Narlı ve Sercan Ceylan, Pandemiye Dini Yaklaşımlar ve Tartışmalar – Recep Önal, Pandemi ve Etik – Barış Şentuna, Pandemi ve Komplo Teorileri – Abdurrahim Korkmaz ve Musibetler ve Salgınlardan Kurtuluşa İlişkin Dini Tutum: Dua- Mustafa Özbaş tarafından kaleme alınmıştır.

Narlı ve Ceylan tarafından hazırlanan **“Edebiyat ve Hastalık, Kurmaca Metinlerde Salgınların ve Hastalıkların Görünme Biçimleri”** isimli bölümde, hastalık ve edebiyat arasındaki ilişkiyi kuram ve uygulama olarak iki ana eksenle toplamakta, salgın hastalıkları konu alan edebiyat eserlerine değinerek konuya bakış açılarında ortak bir çerçeve aramaktadır. Dünya ve Türk edebiyatında salgınlar ve hastalıklarla ilgili metinleri ayrı ayrı başlıklar altında derleyen bölüm, edebiyat ve hastalıklar arasında bir ilişkinin varlığından söz etmekte hem metaforik olarak ele alınmakta hem de dönemsel değişimler ve çözümlere ışık tutmaktadır. Aynı zamanda yazarlara göre hastalıklar edebi anlamda bir beslenme noktası oluşturmakta, yazarları yazma eylemine iten bu kırılma noktaları aynı zamanda birçok eserde kurmaca hastalıklarla da karşımıza çıkmaktadır. Bölüm, işlediği konu bakımından özgün bulunmuştur.

Önal’ın hazırladığı **“Pandemiye Dini Yaklaşımlar ve Tartışmalar”** isimli bölüm ise covid 19 gibi büyük salgınların ve pandemilerin genellikle bilimsel çerçevede ele alındığından fakat işin dini boyutuna yeterince değinilmediğinden bahsetmektedir. Bu kapsamda hazırlanan bölüm dinlerin salgınlara yaklaşımı bağlamında Yahudilik, Hristiyanlık ve Müslümanlık çerçevesinde pandemik afetlere bakışı konu edinmektedir. Bölümün asıl odağı ise Kuran ve İslam çerçevesinde salgın hastalıklara yönelik fikirler olmaktadır. Kutsal metinlerden alıntılara yer veren bölüm, toplumun bir kesiminde kabul gören dini argümanları bir araya getirmesi bakımından oldukça farklı bir bakış açısı sunmaktadır.

Şentuna tarafından kaleme alınan **“Pandemi ve Etik”** bölümü, metin içerisinde öncelikle etik

kavramını detaylı biçimde açıklamaktadır. Hemen ardından ise pandeminin sosyal-siyasi boyutlarına girmeden bu kavramı ve yaşantıyı direkt olarak etik çerçevesinde incelemeye girişen bölüm; maske takmak/takmamak, sokağa çıkma yasağına uymak/uymamak gibi pandemi süresince her birey için bir baskı ve vicdan unsuruna dönüşen eylemleri etik çerçevesinde incelemektedir.

Korkmaz tarafından hazırlanan **“Pandemi ve Komplo Teorileri”** isimli bölümde ise Covid-19 pandemisi süresince basında ve toplumsal arenada kendine sıkça yer bulmuş kimi komplo teorileri derlenmiştir. Komplo teorilerinin tanımını yapan ve özellikle Türk medyasında Covid-19’a dair yer verilmiş komplo teorilerini inceleyen bölümde; yazın çerçevesinde farklı bir sosyolojik analiz yapılmaktadır. Komplo teorilerine inanan, inanmak isteyen insanların temel motivasyonlarına, bu teorilerinin asıl ortaya atılış amaçlarına ve toplumsal etkilerine odaklanan çalışmanın bu anlamda oldukça farklı ve dikkat çekici bir konu işlediği söylenebilmektedir.

Son olarak Özbaş’ın hazırladığı **“Musibetler ve Salgınlardan Kurtuluşa İlişkin Dini Tutum: Dua”** isimli bölüm, hayatın içindeki zorluklara karşı insan yaşantısının bir noktasında mutlaka dinle ilişkilendiği, zor zamanları atlatmak için ise dualardan fayda umduğu savına vurgu yapılmaktadır. Duanın tanımını yapan bölüm aynı zamanda Dua’nın işlevlerini de incelemekte, belirli konular ve dönemler üzerine kolektif bilinç ve duanın etkileşimine odaklanmaktadır.

Kitabın son kısmını oluşturan beşinci kısım, genel çerçevede bir bütünlük taşımakta ve Covid-19 pandemisine dair göreve farklı, düşünülmemiş, gölgede kalmış yanları da ortaya dökme hedefi taşımaktadır.

Toplumlar, yaşadıkları önemli kırılma noktalarıyla var olmaktadır. Savaşlar, ekonomik krizler, devrimler kadar yaşanan salgın dönemlerinin ve hastalıkların da toplumsal değişimlerde anlamı büyüktür. İçinde bulunduğumuz dönem, Covid-19 pandemisinin ortasından dünyaya ve Türkiye’ye bakmaktadır. Kitabın temel kaygısı, yaşanan bu büyük pandeminin etkilerini sosyolojik bağlamda incelemek, ilişkilendiği kavramlar ve farklı bakış açıları ile çok boyutlu biçimde ortaya koymak ve bir tartışma başlatmaktır. Hazırlanan kitabın önemi, döneme bir pencere açması, değişimi, dönüşümü ve kırılmaları olduğu gibi ortaya koyması, bugünün dünyasında kendimizi çok güçlü sanırken dünya olarak çaresizce tepki verdiğimiz Covid-19 pandemisinin bu tuhaf fotoğrafını çekmeyi hedeflemektedir. Orijinal, özgün ve akıcı diliyle F. Çakı editörlüğünde hazırlanan kitabın kütüphanelerde yerini alması önerilmektedir.