

ISSN 1305-5992

# Türkiyat Araştırmaları

HACETTEPE ÜNİVERSİTESİ  
TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI  
ENSTİTÜSÜ



*Prof.Dr. M. Cihat Özender'in  
Anısına*

Sayı 8 Bahar 2008

**Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları**  
**Kurucusu: Prof.Dr. M. Cihat ÖZÖNDER**

Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü adına  
**Sahibi ve Sorumlu Müdür: Yunus KOÇ**

**Danışma Kurulu**

ASKER, Dr. Ramiz (Azerbaycan)	KARASOY, Doç.Dr. Yakup (Selçuk Ü.)
ATABEY, Öğr.Gör.Dr. İbrahim (Başkent Ü.)	KUTLAR OĞUZ, Doç.Dr. F. S. (Hacettepe Ü.)
BARAN, Doç.Dr. Aysin Görgün (Hacettepe Ü.)	MEDER, Doç.Dr. Mehmet Fatih (Pamukkale Ü.)
BAŞTÜRK, Prof.Dr. Mehmet (Atatürk Ü.)	MÜDERRİSOĞLU, Yrd.Doç.Dr. F. (Hacettepe Ü.)
BOZBEYOĞLU, Prof.Dr. Sibel (Hacettepe Ü.)	ÖZ, Prof.Dr. Mehmet (Hacettepe Ü.)
ÇAĞLAR, Prof.Dr. Ali (Hacettepe Ü.)	ÖZDEMİR, Prof.Dr. M. Çağatay (Gazi Ü.)
ÇAKIN, Prof.Dr. İrfan (Hacettepe Ü.)	ÖZDEN, Doç.Dr. Mehmet (Hacettepe Ü.)
ÇOBANOĞLU, Prof.Dr. Ö. (Hacettepe Ü.)	ÖZKAN, Prof.Dr. Nevzat (Erciyes Ü.)
DOĞAN, Prof.Dr. Abide (Hacettepe Ü.)	SAĞLAM, Yrd.Doç.Dr. Serdar (Hacettepe Ü.)
EFEĞİL, Yrd.Doç.Dr. Ertan (Beykent Ü.)	SEZER, Yrd.Doç.Dr. Ayten (Hacettepe Ü.)
EKER, Doç.Dr. Süer (Başkent Ü.)	ŞAMAN, Yrd.Doç.Dr. Nermin (Hacettepe Ü.)
ERASLAN, Prof.Dr. Kemal (İstanbul Ü.)	TAŞKIRAN, Prof.Dr. Cemalettin (Kırıkkale Ü.)
ERCİLASUN, Prof.Dr. Bilge (Hacettepe Ü.)	TUNA, Prof.Dr. Korkut (İstanbul Ü.)
ERGAN, Prof.Dr. Nevin Güngör (Hacettepe Ü.)	ÜREKLİ, Prof.Dr. Bayram (Selçuk Ü.)
EROL, Prof.Dr. Burçin (Hacettepe Ü.)	YALÇIN, Prof.Dr. Semih (Gazi Ü.)
HAFIZ, Prof.Dr. Nimetullah (Kosova)	YILDIRIM, Prof.Dr. Dursun (Hacettepe Ü.)
HORATA, Prof.Dr. Osman (Hacettepe Ü.)	YILDIZ, Doç.Dr. Musa (Gazi Ü.)
İBRAYEV, Prof.Dr. Şakir (Kazakistan)	YÜKSEL, Doç.Dr. Mehmet (Ankara Ü.)
İSBİR, Prof.Dr. Eyüp G. (Gazi Ü.)	ZEKIYEV, Prof.Dr. Mirfatih (Tataristan)

**Editörler: Ülkü ÇELİK ŞAVK, Yunus KOÇ**

**Yayın Kurulu:** Erdal AKSOY, Evren ALPASLAN, Mikail CENGİZ, Elçin ELİAÇIK,  
Cahit GELEKÇİ, Serdar SAĞLAM, Fatma TÜRKYILMAZ

**Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları ISSN: 1305-5992**

*Türkiyat Araştırmaları* Dergisi, Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü himayesinde yılda iki kez yayımlanan **Hakemli, Yerel** ve **Sürelî** bir dergidir.

*Türkiyat Araştırmaları* Dergisi'nde yayımlanan yazılarda ifade edilen görüşlerin sorumluluğu yazarlarına aittir. Yazılar, iki alan uzmanının "yayımlana-bilir" onayından sonra Yayın Kurulu'nun son kararı ile yayımlanır. Gönderilen yazılar yayımlansın veya yayımlanmasın iade edilmez.

**İngilizce Editörü:** Evren ALPASLAN

**Kapak Tasarımı:** Serdar SAĞLAM, Şeref ULUOCAK

**İdare Yeri**

Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 06532 Beytepe ANKARA

Tel: 0312.297 67 71- 297 67 72

Belgeç: 0312. 2976771

e-posta: [turkiyat@hacettepe.edu.tr](mailto:turkiyat@hacettepe.edu.tr)

**Yayımlayan Matbaa: (Tam adres)**

**Yayın Tarihi :** (gün, ay, yıl)

## **Bu Sayının Hakemleri**

Prof.Dr. Orhan AYDIN (Hacettepe Üniversitesi)  
Prof.Dr. Nevin GÜNGÖR ERGAN (Hacettepe Üniversitesi)  
Prof.Dr. Asker KARTARI (Hacettepe Üniversitesi)  
Prof.Dr. Selahattin ÖĞÜLMÜŞ (Ankara Üniversitesi)  
Prof.Dr. Hakan POYRAZ (Gazi Üniversitesi)  
Prof.Dr. Ülkü ÇELİK ŞAVK (Hacettepe Üniversitesi)  
Prof.Dr. Hale ŞIVGIN (Gazi Üniversitesi)  
Prof.Dr. Bahaeddin YEDİYILDIZ (Hacettepe Üniversitesi)  
Prof.Dr. Dursun YILDIRIM (Hacettepe Üniversitesi)  
Doç.Dr. G. Gonca GÖKALP ALPASLAN  
Doç.Dr. Aylin GÖRGÜN BARAN (Hacettepe Üniversitesi)  
Doç.Dr. Esra BURCU (Hacettepe Üniversitesi)  
Doç.Dr. M. Derviş KILINÇKAYA (Hacettepe Üniversitesi)  
Doç.Dr. Yunus KOÇ (Hacettepe Üniversitesi)  
Doç.Dr. Mehmet ÖZDEN (Hacettepe Üniversitesi)  
Yard.Doç.Dr. İbrahim AYDINLI (Gazi Üniversitesi)  
Yard.Doç.Dr. Cahit GELEKÇİ (Hacettepe Üniversitesi)  
Yard.Doç.Dr. Nilüfer ÖZCAN DEMİR (Hacettepe Üniversitesi)  
Yard.Doç.Dr. Serdar SAĞLAM (Hacettepe Üniversitesi)  
Yard.Doç.Dr. Osman ŞİMŞEK (Gazi Üniversitesi)  
Öğr.Gör. Dr. Erdal AKSOY (Hacettepe Üniversitesi)  
Dr. Fahri ATASOY (TC Kültür ve Turizm Bakanlığı)  
Öğr.Gör. Dr. Erkin EKREM (Hacettepe Üniversitesi)  
Dr. Mehmet ÖZAYDIN (Gazi Üniversitesi)  
Dr. Soyalp TAMÇELİK (Gazi Üniversitesi)

## **Yazarlar**

**ERCİLASUN**, Bilge, Prof. Dr., Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

**ARICI**, Kadir, Prof. Dr., Gazi Üniversitesi, İİBF, Çalışma Ekonomisi ve Endüstri İlişkileri Bölümü.

**BURCU**, Esra, Doç. Dr., Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.

**AKALIN**, Emel, Sosyolog.

**CAN**, Yücel, Yard. Doç. Dr., Niğde Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.

**ÇELEBİ**, Nilgün, Prof. Dr., Ankara Üniversitesi, DTCF, Sosyoloji Bölümü.

**DAVLETOV**, Timur B., Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.

**EFEGİL**, Ertan, Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi, Uluslararası İlişkiler Bölümü.

**GÜMÜŞLÜ**, Bedi, Tarih Doktoru.

**KOLUKIRIK**, Suat, Yard.Doç.Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.

**KÖKTÜRK**, Gökhan V., Yard.Doç.Dr., Akdeniz Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.

**KÖKTÜRK**, Milay, Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü.

**MEDER**, Mehmet, Doç. Dr., Pamukkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü

**ÖZ**, Mehmet, Prof. Dr., Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü.

**ŞAHİN**, Birsen, Arş.Gör. Dr., Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.

**ŞİMŞEK**, Osman, Yard.Doç.Dr., Gazi Üniversitesi. İİBF, Çalışma Ekonomisi ve Endüstri İlişkileri Bölümü

**TAMÇELİK**, Soyalp, Dr., Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

**ULUOCAK**, Şeref, Yard. Doç.Dr. Çanakkale Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi. Sosyoloji Bölümü.

**ULUSOY**, M. Demet, Prof. Dr., Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.

**VURUCU**, İkbal, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Bölümü Öğrencisi

**ATAY**, Mehmet, Dr., Cumhurbaşkanlığı Eski Başdanışmanı.

**CİRHİNLİOĞLU**, Zafer, Prof. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü

**KALAFAT**, Yaşar, Dr., Halkbilim Araştırmalar Merkezi.

**ÖZDEMİR**, Cevdet, Dr., Adnan Menderes Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü.

# Türkiyat Araştırmaları

Yıl: 5, Sayı: 8, Bahar 2008

## İÇİNDEKİLER

### **Bilge Ercilasun**

Bir Yolculuk, Bir Derleme ve..... 9

### **Kadir Arıcı**

Milletlerarası Çalışma Standartları ve Bu Standartların Onaylanma Zorunluluğuna Dair Tartışmalar / International Labour Standards and Discussions on Whether or not the Ratification is a Must ..... 15

### **Esra Burcu - Emel Akalın**

Ölüm Olgusu Üzerine Sosyolojik Tartışmalar / Sociological Discussions of the Death Phenomenon ..... 29

### **Yücel Can**

İnternet Kafeye Gitme Alışkanlığının Öğrencilerin Sosyal Çevreyle Olan İlişkilerine Etkisi / The Impact of the Internet Cafe Habit on the Students' Relationship with Social Environment ..... 55

### **Nilgün Çelebi**

Sosyoloji Sosyologun Yaptığı işe / If Sociology is What Sociologists do ..... 69

### **Timur B. Davletov**

Eski Türklerde Toplumsal Siyaset Anlayışı / The Practice of Social Policy in Ancient Turks..... 81

### **Ertan Efeçil**

Bush Doktrini ve Dünya Güvenliğine Etkileri / Bush Doctrine and its Effects on World Security ..... 103

### **Bedi Gümüçlü**

Aydınlanma ve Türkiye Cumhuriyeti / Turkish Republic and Enlightenment..... 123

### **Suat Kolukırık**

Türkiye'de Rom, Dom ve Lom Gruplarının Görünümü / The Case of Rom, Dom and Lom Groups in Turkey ..... 145

### **Gökhan V. Köktürk**

1980 Sonrası Süreçte Türk Sosyolojisinin Temel Konuları Üzerine Bir Sözlü Tarih Uygulaması / An Oral History Application: Turkish Sociology's Main Issues the Period After 1980 ..... 155

### **Milay Köktürk**

Koordinat Şemasında Fikirlerin Konumu / Position of Ideas in Coordinate Scheme ..... 167

### **Mehmet Meder**

Sokak Çocuklarının Sosyo-Kültürel ve Ekonomik Özellikleri Açısından İncelenmesi: Ankara Sakarya Caddesi Örneği / The Social-Cultural and Economical Specification Investigation of the Street Children: Example of Sakarya Street in Ankara ..... 201

**Mehmet Öz**

Tarih Perspektifinden Türk Kimliği Üzerine Bazı Düşünceler / Some Thoughts on Turkish Identity by Historical Perspective.....219

**Birsen Şahin**

Almanya'daki Türk Göçmenlerin Sosyal Entegrasyonunun Kuşaklararası Karşılaştırması: Kimlik ve Ait Hissetme / Intergenerational Comparison of the Social Integration of Turkish Immigrants in Germany: Identity and Belonging .....227

**Osman Şimşek**

Türk Toplum Düşüncesine; Medeniyet, Kültür-Zihniyet-Sanayi Bağlamında Bütüncül Bir Yaklaşım / A Unitary Approach to Turkish Thought of Society within the Context of Civilisation, Culture, Mentality and Industry.....253

**Soyalp Tamçelik**

Kıbrıs'ta Türklerle Rumların Toplumsal Çatışma Düzlemi ve Bununla İlgili Ahlakî ve Mantıksal Değerleri / Social Clash Platform Between Turkish People and Greeks and Relevant Moral and Logical Values.....285

**Şeref Uluocak**

Sosyal Etkileşim Alanları ve Sosyal Bilim Açısından Çatışkı (Antinomy) ve İkiliklerin (Dichotomy) Ötesinde Model Arayışları: Sosyo-Yamalar (Socio-Patches) / Fields of Social Interaction and Seeking Models Beyond Antinomy and Dichotomy as far as Social Sciences are Concerned: Socio-Patches .....321

**M. Demet Ulusoy**

The Impacts of Gender Discrimination, Socio-Economic Capital & University Enrollment Plans: A Case Study in Ankara Distinct / Cinsiyet Ayrımcılığının Sosyo-Ekonomik Kapital ve Üniversiteye Gitme Planlarına Etkileri: Ankara Bölgesinde Bir Örnek Çalışma.....359

**İkbal Vurucu**

Türk Dünyasında Demokrasiyi Anlamaya Giriş (Kazakistan Merkezli Bir Çözümleme) / The Entrance into Democracy Comprehension in Turkish World: an Analysis Originating from Kazakhstan. ....389

**Hakemsiz Yazılar****Mehmet Atay**

Türkiye'de Terörü Ortaya Çıkaran İç ve Dış Dinamikler, Stratejiler ve Taktikler .....409

**Zafer Cirhinlioğlu**

Değişim, Bilgi ve İnanç .....425

**Yaşar Kalafat**

Kosova ve Dünya Türk Gençlik Kurultayı Gözlemleri .....437

**Cevdet Özdemir**

Terör: Şehit ve Gazi Yakınlarının Terör Hakkındaki Görüşleri.....477

Yazım Kuralları .....501

## Sunuş

Resmî kuruluşu 1992 yılına kadar inen Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsünün kurumsal nitelik kazanmaya başlama tarihi 1997'dir. Bu tarihte **Prof. Dr. M. Cihat Özönder** Enstitü Müdürlüğü görevini üstlenerek önce fiziki koşulların oluşturulması için uzunca bir süre uğraşmış, zamanla da Sosyoloji Bölümünden öğretim elemanı ve lisansüstü öğrencilerinin katılımıyla gerçekleştirilen projelerle akademik çalışmaları başlatmıştır. *Türkiyat Araştırmaları* ile dergi ve gerçekleştirilen bilimsel toplantılarda sunulan bildirilerin yer aldığı kitaplarla yayın faaliyetlerinin temelleri de yine bu dönemde atılmıştır. Bu arada birçok bilimsel toplantı düzenlenmiş, yurt içi ve yurt dışından bilim adamı konuk Üniversitemizde ağırlanmıştır. Önemli hedeflerin başında gelen lisansüstü eğitimin yüksek lisans programı da uzun uğraşlar sonunda hayata geçirilmiştir.

Türkiyat Araştırmalarının tam anlamının Türklükle ilgili bütün bilim kollarının katılımı ile yapılacak disiplinlerarası çalışmalarla mümkün olacağına inanan **Prof. Dr. Özönder**, Enstitü yönetim kadrosunu da bu biçimde oluşturmaya gayret etmiştir. Bugün idari kadro yanında akademik kadrosu da bulunan Enstitünün yapılanması aynı çizgide sürdürülmelidir.

Yukarıda bahsettiklerim, **Prof. Dr. M. Cihat Özönder**'in 1997-2007 yılları arasında, yalnızca Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü için yaptığı hizmetlerden bazıları. Bunlara benzer daha nicelerini 1947-2007 yıllarına sığdırdığı ömrü boyunca çeşitli kurum ve kuruluşlar için gerçekleştirmiştir. Kendisi bir sosyolog, bir strateji uzmanı, bir folklor tutkunu ve daha birçok özelliği ile çok yönlü ve renkli bir kişiliğe sahip büyüğümüz, hocamızdı. Yalnız bütün bunlardan daha fazlası O bir Türk sevdalıydı; geçmişte yaşamış ve günümüzde yaşamakta olan bütün Türkler gönlünde, onlarla ilgili herşey de bilgisi dahilindeydi. Yani, **Prof. Dr. Özönder** aynı zamanda çok iyi bir Türklük Bilimci idi.

Hocamızın hizmetlerinin bedeli yoktur, ancak farkındalığın gösterilmesi ve bir teşekkür ifadesi olarak Anısına 28-30 Mayıs 2008 tarihinde "*Kâşgarlı Mahmud ve Dönemi Konulu II. Türkiyat Araştırmaları Sempozyumu*"nu düzenledik. Yurt içi ve dışından bilim adamlarının katılımı ve çeşitli kurumların destekleri ile gerçekleştirdiğimiz toplantıda sunulan bildirilerin toplandığı kitap son düzenlemeler yapıldıktan sonra 2008 yılı içinde yayımlanacaktır.

Ayrıca yine **Prof. Dr. Özönder**'in anısına *Türkiyat Araştırmaları*'nın 8. sayısını ayırdığımızı aynı derginin 6.\* sayısında duyurmuştuk. Bu arada bizi son derece sevindiren gururlandıran bir gelişme oldu. Birçok bilim adamı, Hocamıza ayırdığımız sayı için makale gönderdi. Hepsine çok teşekkür ederiz. Ancak bu makalelerden bazılarını hakem raporları olumsuz geldiği için *-davet yazımızda dergimizin yayın ilkelerine uyan yazıları yayımlayacağımızan söz etmiştik-* değerlendiremedik; raporları olumlu olanlar ise bir sayının kapasitesinin çok ötesinde idi. Hiç birini de geri çevirmeye gönlümüz elvermediği için\*\* Anı Sayısını ikiye çıkardık. Böylece Türkiyat

---

\* Aynı sayıda Prof. Dr. M. Cihat Özönder'in özgeçmiş ve yayınlarına yer verilmiştir.

\*\* Armağanların ilki olan 2008 Bahar sayısında yer alan hatıra, deneme ve Prof. Dr. M. Cihat Özönder tarafından düzenlenmiş bir sempozyumda sunulmuş bildiriler

Araştırmaları'nın 8. ve 9. sayılarının **Prof.Dr. M.Cihat znder'in Anısına** olması kararını aldık.

Armağan sayımızın ilki 2008 Bahar, ikincisi ise 2008 Göz sayısı olmak üzere dönemlerinde yayımlanacaktır.

Saygılarımızla,

Prof. Dr. Ülkü elik Şavk

---

niteliğinde olan beş yazı hakemlendirilmemiştir. Bu yazılar; Prof.Dr. Bilge Ercilasun'un "Bir Yolculuk, Bir Derleme ve ...", Dr. Mehmet Atay'ın "Türkiye'de Terörü Ortaya ıkaran İ ve Dış Dinamikler, Stratejiler ve Taktikler", Prof.Dr. Zafer Cirhinlioğlu'nun "Değişim, Bilgi ve İnanç", Dr. Yaşar Kalafat'ın "Kosova ve Dünya Türk Gençlik Kurultayı Gözlemleri"ve Dr. Cevdet zdemir'in "Terör: Şehit ve Gazi Yakınlarının Terör Hakkındaki Görüşleri" başlıklı yazılarıdır.



## BİR YOLCULUK, BİR DERLEME VE...

*Bilge ERCİLASUN*

Ankara'ya 1971'de gelmiştik. Ahmet Bican 1971 yılında Hacettepe Üniversitesinde çalışmaya başladı. Arkasından askerlik... Tekrar üniversiteye dönüş... Benim üniversiteye girişim ise 1973 yılında...

O yıllarda fakültemizin adı “Edebiyat Fakültesi” değil, “Sosyal, İdarî ve İktisadî Bilimler Fakültesi” idi. Bu başlıktan anlaşılacağı üzere, şimdiki İktisat Fakültesi de bizim fakültenin içinde idi. Beytepe kampüsü henüz yoktu. Hacettepe Üniversitesi, tek bina olarak şimdiki Tıp ve Eczacılık Fakültelerinin bulunduğu binadaydı. Bu binada Türk Dili ve Edebiyatı Bölümünün iki odası vardı. Zemin katında... Kapıdan girince sol tarafta... M Salonuna giderken... O zaman çok küçük bir fakülte idik. Ve herkes birbirini tanırdı. Dekanımız Prof. Dr. Emel Doğramacı idi. Ekonomide Erdiñ Tokgöz, Sanat Tarihinde Bedrettin Cömert, İngiliz Filolojisinde Oya Batum, Burçin Erol, Fransız Filolojisinde Tuđrul ve Tanju İnal, Sosyolojide Nihat Nirun, Cihat Özönder, Tarihte Ercüment Kuran ilk aklıma gelenler...

Cihat'la ilk günlerde tanışmıştık. O arada beraberliğimiz okulla sınırlı kalmıyordu. Biz okul dışında da hep birlikteydik. Çok gerilimli bir ortamda yaşıyorduk ve bu ortamda birlikte yapılacak, konuşulacak, danışılacak, karar verilecek bir sürü olaylar oluyordu.

Hepimiz üniversiteye yeni girmiş asistanlardık. Dersler, kütüphane çalışmaları, bir sürü işimiz vardı. Hocalarımız zaten birbirlerinden hiç ayrılmazlardı. Şükrü Elçin, Nihat Nirun, Ercüment Kuran... Hepsi de hepimizi, kendi çocukları gibi görürler, her derdimizle ilgilenirlerdi. Ayrıca bizim iyi yetişmemizi sağlamak için gayret gösterirlerdi.

Cihat bu yıllarda oldukça aktifti. Hacettepe Folklor ekibini kurmuş, onu çalıştırıyordu. Talebeliğinden beri içindeydi. Üniversitede sık sık faaliyetler düzenlenirdi. Bu gecelerde Cihat'ın da içinde bulunduğu folklor ekibi daima sahnede idi. Bütün Kırım oyunlarını Cihat'ın ekibinden seyretmiştik. Onun tek başına oynadığı Çoban oyunu, unutulacak gibi değildi. Cihat her zaman çok etkili oynar, oyuna ruhunu, bütün benliğini katar, kendine mahsus bir ifade tarzı yaratırdı, oyunun havasını verirdi.

Böylece bir yıl geçti. O yaz Kazaklarla ilgili bir proje yapımına karar verilmişti. Türkiye'de yaşayan Kazaklardan metin derleyecektik. Türkiye'de Kazaklar birkaç yerde iskân edilmişlerdi. Niğde'nin Altay Köyünde, İstanbul'da

Zeytinburnu'nda, İzmir'de Salihli'de... Biz Altay Köyüne ve Salihli'ye gidecektik. Dört kişilik bir ekibimiz vardı. Dursun, Cihat, Bican ve ben...

O sene Satuk beş, Konuralp iki yaşındalardı. İkiyle birlikte böyle bir seyahate çıkamazdım. İkisini birden anneme de bırakamazdım. Annem telâşlı, heyecanlı, titiz, çocuklara aşırı düşkün... İkisine birden bakamazdı. Satuk'u yanımıza almaya, Konuralp'ı annelere bırakmaya karar verdik ve düştük yola...

Altay Köyüne Niğde üzerinden gidiyorduk. Ulukışla üzerinden... Ulukışla'da kalacağımız otele yaklaşıyoruz. Yanımda Satuk, aklımda Faruk Nafiz'in mısraları... Bazıları dudaklarımdan dökülüyor:

*Gidiyordum, gurbeti gönlümle duya duya,  
Ulukışla yolundan Orta Anadolu'ya.*

Etrafıma bakıyorum. Faruk Nafiz ne güzel söylemiş, anlatmış Anadolu'yu, Anadolu sevgisini... Bu şiir buram buram Anadolu ile dolu, Anadolu kokuyor. İşte biz bu şiirdeki gibi “*Ulukışla yolundan Orta Anadolu'ya*” gidiyoruz. Faruk Nafiz duygularındaki burukluğu mısralarına dökmeye ve Anadolu'yu tasvir etmeye devam ediyor:

*İlk sevgiye benzeyen ilk acı, ilk ayrılık!  
Yüreğimin yaktığı ateşle hava ılık,  
Gök sarı, toprak sarı, çıplak ağaçlar sarı...*

Şair yaylı arabayla yola çıkmış, tıngır tıngır ilerliyor. Bu arada mevsimler değişiyor. Ve bu arada muhteşem bir yol tasviri yapıyor. Bu tasvire, yalnızlık ve gurbet duygusu da eşlik ediyor. Bu mısralarda, yolun tasviri kadar, Anadolu'nun garipliği ve yalnızlığı, Anadolu insanının yalnızlığı, çilekeşliği, çaresizliği, kimsesizliği, bütün bu olumsuzluklar karşısındaki mutlak sessizliği, Anadolu toprağının sarp, keskin ve geçit vermez görünüşü de ustaca anlatılıyor.

*Ellerim takılırken rüzgârların saçına  
Asıldı arabamız bir dağın yamacına.  
Her tarafta yükseklik, her tarafta ıssızlık,  
Yalnız arabacının dudağında bir ıslık!  
Bu ıslıkla uzayan, dönen, kıvrılan yollar,  
Uykuya varmış gibi görünen yılan yollar  
Başını kaldırarak boşluğu dinliyordu,  
Gökler bulutlanıyor, rüzgâr serinliyordu.  
Serpilmeye başladı bir yağmur ince ince,  
Son yokuş noktasından düzlüğe çevrilince*

*Nihayetsiz bir ova ağarttı benzimizi,  
Yollar bir şerit gibi ufka bağladı bizi.  
Gurbet beni muttasıl çekiyordu kendine,  
Yol, hep yol, daima yol... Bitmiyor düzlük yine.*

Yalnızlık öyle bir noktaya geliyor ki âdetâ yoklukla eşdeğer oluyor. şair bu duygusunu şöyle anlatıyor:

*Ne civarda bir köy var, ne bir evin hayali,  
Sonun ademdir diyor insana yolun hali.  
Ara sıra geçiyor bir atlı , iki yayan,  
Bozuk düzen taşların üstünde tıkırdayan  
Tekerlekler yollara bir şeyler anlatıyor,  
Uzun yollar bu sestten silkinerek yattıyor...  
Kendimi kaptırarak tekerleğin sesine  
Uzanmışım, kalmışım yaylının şiltesine.*

Böylece, şiir boyunca devam eden büyük dram, şiirin sonunda, Maraşlı şeyhoğlu'nun ölümüyle, trajediye dönüşecektir.

İşte bu noktada Reşat Nuri'yi hatırlamamak mümkün değil... Yazar Anadolu'ya duyduğu ilgiyi ve sevgiyi şöyle anlatıyor:

“Ben çokça gezerim.”

“Bazı saatlerce تنها bir istasyonda tren, yahut güneşle beraber uyumuş bir küçük kasabanın otelinde uyku beklerim. Fazla bir yağmur, yahut kar fırtınasında bir iki gün bir köyde kapanıp kalırsam arayıp soranım bulunmaz. Gün olur ki bomboş bir ovanın ortasında otomobil bozulur; şöför yoldan geçen kamyonlarda pompa, tel, meşin ve lâstik parçaları tedarik edip makine veya tekerleğini tamir edinceye kadar etrafta dolaşırım; yahut eski taşbasması Muhammediyelerdeki Cennet bağı resimlerini andıran cılız bir ağacın önüne otururum.” (Reşat Nuri Güntekin, Anadolu Notları, Semih Lütfi Kitabevi, İstanbul tarihsiz, s. 5).

İşte bu satırlarda da yalnızlık var. Yazarın yalnızlığı, Anadolu'nun yalnızlığı... Reşat Nuri şöyle devam ediyor:

“Bu saatlerde vakit öldürmek için icat ettiğim çarelerden biri de elime geçen bir kâğıt parçasına yollarda gördüğüm öteberiyi karmakarışık not etmektir.” (s. 5).

İşte Anadolu Notları...

İşte yalnızlık, ıssızlık ve terkedilmişlik duyguları...

Reşat Nuri bu notları yayınlamayı düşünür. Fakat bu seyahat yazılarında zaman ve yer belirtmediğini ilâve eder. Çünkü Anadolu'da her yer birbirine benzemektedir. Nereye gitseniz burayı daha önce gördüğünüz hissine kapılırsınız der. Fakat bu yerlerin iki farklı özelliği vardır. Bunlardan birincisi yalnızlık, gariplik, terkedilmişlik duygularıdır, ikincisi de Tanrı misafirine kucak açan insan sıcaklığı, dostluk ve kardeşlik duyguları... Yazar bunu da şöyle anlatır:

“Evet, bu uçsuz bucaksız yolda ne kadar ilerleseniz dönüp dolaşip hep aynı yere varacaksınız. Bu benzerlik bana bir yandan can sıkıntısına, ye'se benziyen bir yürek üzüntüsü verir. Fakat bir yandan da bu toprağın hiçbir köşesinde garip kalmıyacak, her gittiği yerde kendini hemen açılan ve ısınan bir kardeş kucagında bulacağından emin bir insan ferahlığı...” (s. 6).

.....

Altay Köyüne doğru yola çıktık. Minibüsle gidiyoruz. Yolumuzun üstünde Güney Köyü var. Tabii her halimizle dikkati çekiyoruz. Köylüler nereye gidiyorsunuz diye soruyorlar. Altay Köyüne gittiğimizi öğrenen köylüler sitem ediyorlar. Güney Köyünden birisi şöyle diyor:

-Yahu ne var bu köyde? Herkes oraya gidiyor? Bunlar Müslüman bile değil... At eti yiyorlar, içki içiyorlar...

Köylünün içki dediği kımız... Kazakların at eti yiyip kımız içmesi, Anadolu köylüsü tarafından Müslüman sayılmamalarına yetiyor. Halbuki Kazaklar çok dindarlar... Öyle ki beş vakit namazlarını, oruçlarını hiç ihmal etmemecesine... Fakat bizim Anadolu'nun garip köylüsü ne bilsin... At eti yiyor ya bir kalemde silip atıyor Müslüman değil diye...

Güney Köyünün sakinleri bize çok içerlediler. Niye elin yabarıyla ilgileniyoruz da kendi köylümüze ilgi göstermiyoruz diye... Zaten kısa bir süre önce Avrupa'dan birtakım araştırmacılar da gelmiş, bunların köyünü ziyaret etmişmiş... İşte şimdi de biz gidiyoruz... Elimizde teypler ve kasetlerle... Malzeme derlemeye... Yol üzerindeki Güney Köyüne uğramadan... Güney Köyü sakinlerini hesaba katmadan...

Bu konuşmalar içinde Altay Köyüne varmıştık. Köyün muhtarı Atayhan Bey bizi karşıladı, misafir etti. Atayhan Bey çok bilgili bir adamdı. Atayhan Beyin evinde Zeki Velidi'nin Umumî Türk Tarihine Giriş adlı kitabı vardı. İşin ilgi çekici yanı, kitabın kütüphane rafında olmamasıydı. Kitap, bir sehpanın üzerinde herhangi bir sayfası açık olarak duruyordu. Bu demektir ki bu kitap, herhangi bir günlük kitap gibi, hattâ günlük bir eşya gibi, ortada durmaktadır.

Böyle bir şeye çok şaşırılmışım. Çok da sevinmiş, gururlanmışım. Bu, Kazakların, ülkemize göç eden, tahsil imkânı bulamayan herhangi bir Kazak köylüsünün bile memleket meselelerinde, tarih konusunda ne kadar şuurlu olduğunu bir delil idi. Kazakların kültürlü olduğunu biliyordum ama hiç bu kadar somut bir şekilde şahit olmamışım.

Altay Köyünde iki üç gün kaldık. Bir hayli malzeme topladık. Köydeki Kazaklar teybe konuştular, anlattılar, dombıra çaldılar, şarkı söylediler. Hepsini kaydettik. Şerefimize ziyafetler düzenlendi. Kurutlar, bağırsaklar, beş parmaklar... Galiba hepsiyle, bütün Kazak kültürüyle ilk defa bu kadar yakından karşılaşıyordum. Yemeklerini tadıyor, müziklerini dinliyordum. Sevincimize, mutluluğumuza diyecek yoktu.

Altay Köyünde işimiz kalmamıştı. Tekrar yola koyulduk. Şimdi Salihli'ye gidiyorduk. Orası hiç olmazsa biraz daha bildiğimiz bir yerdi. Bican'ın çocukluğu orada geçmişti. İzmir'de otururlarken sık sık Salihli'ye gitmiş, Hasan Oraltay'ı, Ali Bek Hakim'i, Hamza Uçar'ı, yani Kazakların ileri gelenlerini yakından tanımıştı.

Hasan Oraltay orada yoktu, Almanya'daydı. Münih'te oturuyor ve Amerikanın Sesi radyosunun Kazak departmanında çalışıyordu. Ben de onları babam ve Atsız Amca vasıtasıyla gıyaben çok iyi biliyor ve tanıyordum. İşte şimdi tanışacaktım da... Dursun'la Cihat da aynı şekilde Kazakların bütün ileri gelenlerini biliyor ve tanıyorlardı.

Salihli'ye vardık. Ali Bek Hakim'in evine gittik. Tabiatıyla bizi bırakmadı. Ali Bek Hakim, asil bir Kazak Beyiydi. Mahallesine, sokağına, kasabasına gelen herhangi bir yabancı, onun misafiriydi. Biz bütün bunları biliyorduk. O varken başka yere gitmek ayıptı, ona hakaret sayılırdı.

Ali Bek Hakim'in torunlarını o zaman tanıdım. Hasan Oraltay'ın kardeşi Bilâl'in çocuklarıydılar. En büyükleri Meryem'di ve orta okula gidiyordu. Onun erkek kardeşi, Satuk'tan birkaç yaş büyüktü. Üçüncü kardeşleri Almıla ise daha çok küçüktü. Kazak âdetlerine göre ilk çocuk, dede tarafından büyütülürdü. Meryem'di bu... Akıllı, zeki, devamlı sorular soran, akıllıca fikirler beyan eden, canlı, güler yüzlü, ateş gibi bir çocuktu.

Yine Kazak yemekleri, yine tarih sohbetleri, hatıralar... Çok keyifliydik. Halimizden çok memnunduk. Sevincimize diyecek yoktu. Ve neredeyse bu günlerin bitmesini hiç istemiyorduk.

Hamza Uçar bize çok ilgi göstermiş, hararetle evine davet ediyordu. Bican'la önceden tanışıklıkları vardı ve samimiydiler. Gitmezsek gücenecekti. Ali Bek Hakim'le Hamza Uçar, aynı zamanda dünürdüler. Meryem'in annesi, Hamza Uçar'ın kızıydı. Fakat o yıllarda Ali Bek Hakim'le Hamza Uçar'ın araları bozulmuştu. Birbirleriyle konuşmuyor, görüşmüyorlardı. Ali Bek

Hakim'i kızdırmadan, gücendirmeden Hamza Uçar'ın evine nasıl gidecektik? Her ikisini de çok seviyorduk, darılmak istemiyorduk ama bu iş, başlı başına bir problemdi. Bu konuda epey üzülüğümüzü hatırlıyorum.

Neticede Ali Bek Hakim razı olmuştu. Oradan ayrılıp Hamza Uçar'ın evine yerleştik. Tabii bu arada hem sohbetler oluyor, hem de Dursun, Cihat harıl harıl çalışıyorlar, Kazakların anlattıklarını teybe kaydediyorlardı.

Bir sabah uyandım. Vakit erkendi (sabahın altısı). Etrafıma bakındım. Bican odada yoktu. Yakınımızda bir balkon vardı. Bican'ı orada sandalyede oturuyor gördüm. Seslendim. O, bana hiç bakmıyordu. Yanına yaklaştım. Radyodan bir takım sesler geliyordu. Konuşmalar... Marşlar...Ve garip sesler...Ne var, ne oldu dedim. Yüzüme baktı, ağlıyordu. Kıbrıs'a çıkarma yaptık, dedi.

Yani savaş çıkmıştı. Cihat'la Dursun da uyanmışlardı. Konuşmaya başladık. Karmakarışık duygular içindeydik. Sevinç, heyecan, gözyaşı hepsi birbirine karışıyordu. Ortaya yeni bir durum çıkmıştı. İstanbul ve Ankara'da karartmalar yapılıyordu. Geceleri ışık yakılmıyordu. Şehirler arası yollarda da bu durum uygulanıyordu. Biz sevinçliydik. Çoktandır beklediğimiz Kıbrıs harekâtı nihayet gerçekleşmişti. Fakat bu yeni durum içinde, bizim ne yapmamız gerekiyordu? Ne olacaktı? Dönmeli miydik? Hamza Uçar'ın hanımı yeni duruma aldırıyordu. Ne de olsa savaşın içinden gelmiş insanlardı onlar...

-Ne oldu, burada kalın, korktunuz mu? Niçin gidiyorsunuz? diyordu.

Biz ise etrafımızdakilere duygularımızı tam olarak anlatamıyorduk. Korkmak mı? Belki korkabilirdik. Ama.. Hayır korkmamıştık. Fakat ortada bir başka durum vardı. Böyle bir durumda aile fertleri olarak birbirimizden ayrı kalmak istemiyorduk. Konuralp İstanbul'da annemlerin yanındaydı. Aklım orada kalıyordu. Zaten büyü bozulmuş, dikkatimiz dağılmıştı. Kendimizi malzeme toplama işine veremiyorduk. Aklımız Kıbrıs'ta, kulağımız radyodaydı.

Oturduk, konuştuk. Dönebilir miydik? Günümüz, iznimiz bitmemişti ama kâfi derecede malzeme toplamıştık. İznimizin bitmemesi bizi aldatmasındı. Bize kalsa Kazaklardan hiç ayrılmayacağız. Ama işte malzeme yeteri kadar toplanmış, üstelik çok yeni, çok olağanüstü bir durum çıkmış ortaya... Dönmemiz lâzım... Belki de erkekler askere çağrılacak. Dönelim mi? Dönelim... Bican, ben, Dursun İstanbul'a döndük. Cihat ise Ankara'ya gitti.

Topladığımız malzemelerden Bican bir makale çıkardı; Töre dergisinde yayımladı. Cihat ise geniş bir araştırma yaptı.

Böylece bizim o yaz Altay Köyüne ve Salihli'ye yaptığımız seyahat (Dursun, Cihat, Bican, ben ve Satuk'la beraber) hiç unutulmadı. 1974 Kıbrıs Harekâtı ile sonlanan tarihî ve anlamlı bir gezi, (nerdeyse bir macera) olarak kaldı. Unutulmayacak bir hatıra...

# MİLLETLERARASI ÇALIŞMA STANDARTLARI VE BU STANDARTLARIN ONAYLANMA ZORUNLULUĞUNA DAİR TARTIŞMALAR

*Kadir ARICI*

## **Özet**

Milletlerarası çalışma standartları, sosyal politikanın milletlerarası boyut kazanması sürecinin bir ürünüdür. Başta Milletlerarası Çalışma Teşkilatı olmak üzere milletlerarası kuruluşlar tarafından hazırlanan ve bütün dünyada uygulanmaya konulması için çalışılan standartlar; çalışanların korunması, çalışma ortamının iyileştirilmesi ve işverenler arasında haksız rekabetin önlenmesi bakımından önem taşırlar.

Milletlerarası çalışma standartlarının onaylanmasında gönüllülük esası geçerlidir. Bu standartların onaylanma zorunluluğu bulunmamaktadır. Ancak milletlerarası kamuoyunda bu standartların onaylanmasının önemi vardır. Bu standartların ülkeye kazandırılmasının tek yolu onaylanma değildir. Onaylanma bu standartların ilgili uluslar arası kuruluşun anladığı anlamda uygulama yükümlülüğü getirir. Ayrıca bu standartların onaylanması ve daha sonraki denetim süreci; dünya kamuoyunda amacı dışında ülkeler üzerinde baskı oluşturma aracı haline getirilebilmektedir. Anayasa m. 90 da yapılan son değişiklikle ülkemiz açısından kanunla onaylanmış milletlerarası sözleşmelerin önemi daha da artmıştır. Bu çalışmada milletlerarası standartlara yönelik eleştiriler ışığında bu standartların onaylanma zorunluluğunun olup olmadığı sorusu tartışılmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Milletlerarası çalışma standartları, milletlerarası çalışma sözleşmelerinin onaylanması, Milletlerarası Çalışma Teşkilatı, milletlerarası sosyal politika

## **International Labour Standards and Discussions on Whether or not The Ratification is a Must**

### **Abstract**

International Labour standards are output of the international social policy. International Labour standarts which have been prepared and ratified by different countries in the world have got an importance in labour protection, improving the labour enviroment and preventing the unfair competition among the employers.

In ratifing the international labour standards, the principal of willingness is current. The states don't have to retify these standards. Yet, having

retified such standards has got an importance for international community. The only way to adapt these standart to the national labour law is not the ratification of these labour conventions.

Ratification of these international labour conventions create an obligation of these international standarts as if how the international organizations give the meaning to these standarts. After ratification, especially during the controlling of the standards' application can turn an illegal pressure mechanisms on the ratifing countries. The legal importance of the retification of international labour standards has become more important after the latest annectment of article number 90 of Türkish Constitution. In Our article it has been discussed whether or not the ratification of the international labour convention (Standards) is a must or not by taking care of the recent critics on the international labour standards.

**Key words:** International labour standards, ratification of international labour conventions, International Labour Organization, international social policy.

### SUNUŞ

Milletlerarası çalışma standartları Milletlerarası Çalışma Teşkilatının (MÇT) kuruluşu ile çalışma hayatının gündemine girmiş bir konudur. Çalışanların insan haklarına yakışır şartlar içinde çalışmalarının temin edilmesi arayışı ve mücadelesi; başlangıçta işçi sendikalarının ve işverenlerin öncülüğünde başlatılmış; daha sonra da insan haklarının geliştirilmesi için mücadele eden kişi ve örgütlerin de katılması ile sürdürülmüştür<sup>1</sup>.

MÇT'nin çok farklı alanlarda çalışma standartları hazırladığı; bu çalışma sözleşmelerinin teşkilata üye ülkeler tarafından onaylanması ve üye ülke milli mevzuatlarına aktarılmasının sağlanması için mücadele ettiği bilinmektedir. MÇT sözleşmelerin onaylanmasını sağlama yanında bu standartları kabul etmiş ülkelerin onaylamış buldukları milletlerarası sözleşmelerin uygulanmasının sağlıklı bir şekilde gerçekleştirilmesi için de çaba göstermektedir. Bu maksatla MÇT bünyesinde standartları uygulama komitesi (Application Committee) adı altında bir komite kurulmuştur. Standartlar bu komite tarafından incelenmekte; gerektiği zaman üye ülke hükümetlerin uygulamaları hakkında yapılan şikâyetleri inceleyerek onaylayan ülkelerin yıllık raporları ışığı altında konuyu Milletlerarası Çalışma Konferansına getirerek tartışılmasını temin etmektedir.

---

<sup>1</sup> İnsan hakları mücadelesi ve gelişimi için bkz. : UYGUN, Oktay : “ İnsan Hakları Kuramı “, içinde COGİTO : İnsan Hakları, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2000., s. 13 – 44.



Globalleşme süreci başka alanları olduğu gibi çalışma hayatını da önemli ölçüde etkilemektedir<sup>2</sup>. Globalleşme süreci ile çalışma standartlarının önemi daha fazla öne çıkmış; Dünya Ticaret Örgütü (WTO) öncülüğünde üretim standartları hazırlama ve uygulamaya koyma zorunluluğu doğmuştur. Üretim standartları olarak bilinen bu standartlar çalışanların sağlıklı ve emniyetli şartlarda ve milletlerarası çalışma standartları içerisinde çalıştırılarak üretim yapılmasını amaçlamaktadır. Bu suretle üretim standartları da milletlerarası çalışma standartlarını destekleyen standartlara dönüşmüştür.

Bu gelişme süreci içerisinde yeni bir tartışma daha ortaya atılmıştır. Milletlerarası çalışma standartlarının milletlerarası rekabeti olumsuz etkilediği, yatırım ve üretim faaliyetlerini etkilediği görüşü tartışmaya açılmıştır (Brown 2001:95). Bu tartışmalar içerisinde bu standartların onaylanması zorunluluğu da yer almıştır.

Öte yandan ülkemizde milletlerarası çalışma standartlarının onaylanması konusunda büyük bir istekliliğin ortaya çıktığı; bu isteklilik sürecinde Anayasal değişikliklerin (Any. m. 90) dahi yapıldığı bilinmektedir. Bu değişiklikle milletlerarası standartların kanunların hiyerarşisi içindeki yeri de yükseltilmiştir. Hiyerarşik bakımdan kanunla onaylanmış milletlerarası sözleşmelere kanuna göre daha yüksek bir yer verilmiştir.

Milletlerarası çalışma standartları ile ilgili bu tartışmalar ve MÇT konferansındaki gözlemlerimiz bizi konunun bu yönden değerlendirilmesine yöneltmiştir. Globalleşme süreci içerisinde milletlerarası standartları ne kadar ciddiye almalıyız? Bu standartların olumsuz etkilerinden söz edilebilir mi? Bu çalışma konu ile ilgili görüş ve tartışmalara bir katkı sağlama arayışının sonucu ortaya çıkmıştır.

### **1- Milletlerarası Çalışma Standartlarının Doğuş Sebepleri**

Milletlerarası sosyal politika, sermayenin milletlerarası dolaşmasının sonuçları karşısında işçilerin korunması, sosyal adaletin sağlanması ve daha iyi yaşama ve çalışma şartlarının sağlanması ihtiyacına cevap olmak üzere başlatılan arayışların sonucu olarak doğmuştur<sup>3</sup>. Milletlerarası çalışma standartları ise işçilerin korunmasını sağlamak maksadı ile başlatılan milletlerarası sosyal politika çalışmalarının bir ürünüdür. Milletlerarası sosyal

---

<sup>2</sup> Globalleşme sürecinin MÇT içindeki etkileri için bkz. : ERDOĞDU, Seyhan : “ Küreselleşme Sürecinde Uluslar arası Çalışma Örgütü –ILO “, CEYLAN, -ATAMAN :Berrin (Yayına Hazırlayan :Cahit Talas Anısına Güncel Sosyal Politika Tartışmaları, SBF Yayını, Ankara 2007., s. 285 – 309;

<sup>3</sup> Geniş bilgi için bkz. : KAYA, Pir Ali : Uluslar arası Çalışma Normları ve Türk İş Hukuku Üzerine Etkileri, Ankara 1999., s. 1 v. d. ;

politikanın doğuşunda öncelikle çalışanların korunması ve bütün dünyada çalışanların insanca şartlar içerisinde çalışması ve insanca şartlarda yaşamalarının sağlanması birinci derecede etkili olmuştur<sup>4</sup>.

Milletlerarası sosyal politika yalnız çalışanlara hizmet etmek ve çalışanları korumak maksadı taşımaz. Uluslararası seviyede üretim ve yatırımlar süreci içerisinde, emniyetsiz ve sefalet şartlarında işçi çalıştırarak üretim yapılmasından kaynaklanan haksız rekabetin önüne geçmek, engellemek de temel amaçlardandır. Çalışma şartlarının çok kötü olduğu yerlerde yatırım ve üretim yapanlar; üretimlerini çalışma şartlarının gelişmiş ülke pazarlarında pazarlamakta ve bu şekilde haksız rekabet yaratarak büyük kazançlar elde edebilmektedirler. Gelişmiş ülkelerin milletlerarası sosyal politikaya ve bu politikaların araçları olan Milletlerarası Çalışma Teşkilatı ve benzeri kuruluşlara destek sağlamasında bu konunun büyük payı vardır.

Çalışma şartları bakımından ülkeler arasındaki uçurum düzeyindeki farklılıklar kalkınmış ülkelere sermaye kaçışına yol açmakta ve bu ülkeler işsizlik başta olmak üzere muhtelif ekonomik ve sosyal meselelerle karşı karşıya kalabilmektedirler. Milletlerarası çalışma standartlarının bütün dünyada uygulanması bu farklılıktan birilerinin istifade etmesini ve haksız kazançlar elde etmesini önlemektedir.

Başta MÇT olmak üzere milletlerarası sosyal politikaya katkı sağlayan bütün milletlerarası kuruluşların milletlerarası çalışma şartlarının geliştirilmesi; dünyada birbirine yakın çalışma şartları içinde çalıştırılmalarının sağlanması ve çalışma hayatında insani şartların gelişmesinin sağlanması yolundaki çalışmalarında büyük gelişmeler sağlanmıştır (Swepston 1994:18)

## **2- Milletlerarası Çalışma Standartlarının Fonksiyonları**

Milletlerarası çalışma standartlarının çalışma ilişkileri ve çalışma hayatı üzerinde çok farklı fonksiyonlarından söz edilebilir. MÇT'nin milletlerarası çalışma standartları ile ilgili faaliyetlerinin çalışma hayatı üzerindeki belli başlı fonksiyonları aşağıda sıralanabilir.

### **(i) Ortak Çalışma Standartları Oluşturmak**

MÇT çalışma hayatının ve çalışanların hakları alanında bütün dünyada kabul edilebilir ve uygulanabilir nitelikte standartlar hazırlamaktadır. Sözleşme ve tavsiye kararları halinde metinlere dönüşen bu standartlar; işçi-işveren ve

<sup>4</sup> MÇT nin kuruluşunun arka planı için bkz. : TURAN, Kamil : Milletlerarası Sendikal Hareketler, AİTİA Yayını, Ankara 1979 s. 133 -134.

devlet temsilcilerinin tam bir sosyal diyalog ve katılım süreci içerisinde hazırlanmakta ve yine gönüllülük içerisinde belirli sayıda ülkenin kabul etmesi ve onaylaması ile yürürlüğe konulmaktadır. MÇT'nin standartları hazırlama ve uygulamaya koyma süreci milletlerarası ilişkilerin gereklerine ve ülkelerin hükümlerine haklarına saygılı bir süreçtir. Bilimsel araştırma sonuçlarına saygı ve değer veren bir anlayışa dayalı üçlü işbirliğinin (tripartizm) en güzel ve başarılı uygulaması bu standartların hazırlanması ve uygulamaya konulmasında gözlemlenir.

### **(ii) Çalışma Standartları Konusunda Bilgilendirmek ve Teknik Yardım Sağlamak**

MÇT standart hazırlamakla kalmaz; bu standartları bütün dünyaya duyurmak için basın ve yayın çalışmaları da yürütür. Standartlar, bütün çalışanlar bakımından bilgilendirme fırsatı yaratır. Çalışanlar bakımından beklenti yaratan standartlar, uygulamaya koymak isteyen ülkeler bakımından da bir kriter ve örnek sağlar. Dolayısı ile milletlerarası çalışma standartlarının onaylamayan ülkelerde de yaratacağı etkiler söze konudur.

MÇT ayrıca uzman desteği sağlamak suretiyle özellikle gelişmekte ve az gelişmiş ülkelerin çalışma mevzuatlarının standartlar ışığında hazırlanmasına teknik katkı da sağlamaktadır.

### **(iii) Çalışma Standartlarının Kabul ve Uygulanması Hususunda Milletlerarası Kamuoyu Oluşturmak**

Milletlerarası çalışma standartlarının hazırlanması ve uygulamaya konulması sürecinden başlamak üzere standartları onaylayan ülkelerin değerlendirme süreci ve yılda bir toplanan milletlerarası çalışma konferansları toplantıları çalışma standartlarının bütün dünyada tanınması ve uygulanması konusunda milletlerarası kamuoyunun oluşturmasına katkı sağlar. Bu süreç çalışma hayatının bütün taraflarını (işçileri, işverenleri ve sendikaları, siyasetçileri, aydınları) etkileyen bir süreçtir. Çalışma hayatında insani gelişmenin sağlanması bakımından, milli kamuoyunun bilgilendirilmesi ve oluşturulması önem taşır.

### **(iv) Milletlerarası Baskı Mekanizması Oluşturmak**

MÇT özellikle milletlerarası çalışma standartlarına dair faaliyetleri ile çalışma hayatının geliştirilmesi, işçilerin daha iyi çalışma şartlarına kavuşturulması için milletlerarası bir baskı mekanizması oluşturur. Bu baskı doğrudan bir baskı değildir. Çünkü çalışma standartlarını teşkilata üye ülkelerin

onaylama zorunlulukları yoktur. Ancak her yıl onaylayan ve onaylamayan ülkeler listelenir. Bu listeler çeşitli yayınlarla bütün dünyaya ulaştırılır. Çalışma konferansı toplantılarına katılmak üzere bütün dünyadan gelen işçi, işveren ve devlet temsilcileri orada çalışma hayatının milletlerarası kamuoyunun oluşmasını katkı sağlar. Karşılıklı bir bilgi alışverişi sağlanır. Sonuçta bu bilgilendirme suya atılan bir taş gibi bütün dünyada kamu oylarını harekete geçirir (Swepston 1994:17). Görünmez bir baskı mekanizması ile ülkeler dünyada milletler ailesinin şerefli bir üyesi olmak arayışı içinde bu kamuoyundan etkilenirler.

#### (v) Haksız Rekabeti ve Sermaye Kaçışını Engellemek

Milletlerarası çalışma standartlarının hazırlanması, onaylanması ve bütün dünyada uygulamaya konulması çalışmalarına en büyük destek gelişmiş ülkelerden gelir. Çalışma standartlarının düşük olduğu ülkelere bu standartlara kavuşma ihtiyacı o kadar yüksek olmasına rağmen bu standartlara kavuşma çabaları aynı şekilde yüksek olamamaktadır. Ancak gelişmiş ülkeler konuyu büyük destek ve önem verirler. Gelişmiş ülkelere çalışma standartları milletlerarası standartların seviyesinde ya da onun üzerindedir. Bu ülkelerin standartların bütün diğer ülkelere de uygulanmasına verdikleri desteğin gerisinde iki önemli faktör yatar. Bunlardan birisi çalışma standartlarının düşük olduğu ülkelere bu ülkelere sermaye kaçışı olmasıdır. İkinci önemli faktör ise düşük çalışma standartları ile üretilmiş ürünlerin üretilen ülkelere gelişmiş ülke pazarlarına gelmesi ve bu ülke pazarlarında o ülkede yatırım yapan işverenler için haksız rekabet yaratmasıdır.

### 3- Globalleşme Süreci ve Milletlerarası Çalışma Standartlarına Dair Tartışmalar

Globalleşme süreci her alanda olduğu gibi çalışma hayatında da gündemde yerini almıştır. Çalışma standartları globalleşme sürecinde yeni bir tartışmanın tetikleyicisi olmuştur. Aşağıda bu tartışmalar değerlendirilecektir.

#### A- Globalleşme Süreci ve Standartların Yeniden Gündeme Girişi

Globalleşme süreci başka alanlarda olduğu gibi çalışma hayatında da çok büyük etkiler meydana getirmeye başlamıştır. Globalleşme süreci milletlerarası ticarete, sermaye hareketliliğinde, üretim yapısında ve endüstri ilişkilerinde önemli bir değişim ve dönüşüm süreci olarak ortaya çıkmıştır (Zengingönül 2007:41). Globalleşmenin milletlerarası sosyal politika bakımından etkilerini incelemek üzere milletlerarası kuruluşlar bir dizi çalışma

başlatmışlardır. Bu anlamda 2002 yılında MÇT globalleşmenin sosyal boyutunun incelemek üzere bir komisyon kurmuş (World Commission on the Social Dimension of Globalisation), 2003 yılında konu BM Teşkilatı Genel Kurulu gündemine girmiştir (Deacon 2004:243).

Çalışma hayatı bakımından bu gelişmeleri değerlendirdiğimizde milletlerarası üretim, yatırım ve ticaret yapan ve adına milletlerarası şirketler (international companies), çokuluslu şirketler (multinational companies) denilen şirketlerin bütün dünyada faaliyet göstermeye başladıkları; bu şirketler vasıtası ile milletlerarası standartların bütün dünyaya yaygınlaştırıldığı; ayrıca bu şirketlerin yüksek standartlarda bir çalışma ilişkileri uygulamasını bütün dünyaya taşıdıkları gözlemlenmektedir. Bu gelişim süreci içinde sendikası işyeri politikalarının uygulamaya konulduğu; sendikaların büyük sayıda üye kaybına; dolayısı ile güç kaybına uğramamaya başladıkları; toplu iş sözleşmeli işyeri sayısının gün be gün azalmakta olduğu bir süreç yaşanmaktadır.

Öte yandan Dünya Ticaret Örgütü öncülüğünde gümrüklerin kaldırılması ve ticarete serbestleşmenin önünü açılması çalışmaları yürütülmektedir. Bu gelişmeler milli ekonomiler ve ekonomi içindeki sosyal aktörler üzerinde de çok boyutlu tesirler yapmaktadır.

Globalleşme süreci içinde gelişmiş ülkelerden geri kalmış ya da az gelişmiş ülkelere sermaye kaçıışı olmakta; bu sermaye göç ettiği ülkelerde insan haysiyeti ile bağdaşmayan, çalışma standartlarını hiçe sayan; sağlıksız ve emniyetsiz çalışma ortamlarında işçi çalıştırarak üretim yapmak; globalleşmenin imkan ve yeteneklerinden faydalanarak bu ürünleri başta kendi ülkeleri üzere gelişmiş ülke pazarlarında pazarlayarak büyük kazançlar elde ettikleri de bir gerçeklik olarak ortaya çıkmıştır. Gelişmiş ülkeler bakımından hem ülkeden sermaye kaçışına hem de üretilen ürünler ile ülkede yatırım ve üretim yapanlara karşı haksız rekabete yol açan bu sürece dur demek için de çözümler üretilmeye başlanmıştır. Bu süreç içinde üretilen çözüm “uluslar arası üretim standartları “ adı altında özetlenebilecek üretim standartları olmuştur. Gelişmekte olan ülkeler ticari serbestleşmeyi engellemeyecek biçimde geliştirdikleri bu çözüm yolu ile geri kalmış, az gelişmiş ya da geliştirmekte olan ülkeler bu standartlarda mal üretmeye zorlanmış ve bu şekilde haksız rekabetin engellenmesi için çaba gösterilmeye başlanmıştır. Biz bu sosyal standart uygulama sürecinin bu ülkeler de çalışan işçiler bakımından olumlu etkiler yarattığını düşünmekteyiz.

Milletlerarası çalışma standartlarının dünya gündemine girmesi ve tartışma alanı haline gelmesinin gerisinde bizce üç önemli neden rol oynamaktadır. Bunlar (i) Çalışma standartlarının iş hukukunda esneklik arayışının önünde bir engel teşkil etmesi, (ii) Çalışma standartları ile iş hukuklarının uyumlu hale getirilmesi ihtiyacı, (iii) Çalışma standartlarına ilişkin denetim mekanizmalarının siyasi manipülasyona ortam sağlaması olarak sayılabilir.

## B- Çalışmalara Yöneltilen Eleştiriler

### a - Standartların İş Hukukunda Esneklik Arayışının Önünde Bir Engel Olduğu Eleştirileri

Milletlerarası çalışma standartlarının dünyada gündeme girmesinin en önemli sebebi bu standartların milletlerarası rekabet sürecinde ihtiyaç duyulan iş hukukundaki esneklik ihtiyacına ket vurduğu; katı iş hukuku kurallarının gelişmesine destek sağladığı, bu standartlara uygun iş hukuku düzeninin serbest rekabet düzeni için bir engel teşkil ettiği iddialarının dile getirilmeye başlanmasıdır (Lee 1997:177). Çalışma standartlarının yükseltilmesinin, emek maliyetini de artırıcı etki yarattığı ve bu durumun rekabette dezavantaja neden olduğu ileri sürülmektedir Lee 1997:181).

İş hukuku kurallarının milletlerarası rekabette olumsuz etkiler yarattığı iddiaları iş hukuku sistemlerinin esnekleştirilmesi; milletlerarası rekabeti olumsuz etkileyen bir faktör olmaktan çıkarılması fikirleri özellikle gelişmiş ülkelerde üzerinde önemle durulan bir konudur (Wisskirchen:179). Başta Kanada, Avustralya gibi ülkeler milletlerarası çalışma sözleşmelerini onaylamada ayak sürümeye başlamışlardır. Çalışma standartlarının maliyet artırıcı etki yarattığı, gelişmekte olan ülkeler bakımından da rekabet avantajlarını ortadan kaldırdığı ileri sürülmektedir<sup>5</sup>.

Standartlara karşı olanlar, bu standartların çoğaltılması, mevcutlara yenilerin katılması yerine az sayıda ve çok temel konularda çalışma standartlarının hazırlanması ve genel geçer milletlerarası iş hukuku kurallarının hazırlanması ile yetinilmesini teklif etmektedirler (Dore 2004:148). Yüksek çalışma standartlarının, iktisadi hayatta rekabeti olumsuz etkilemekte ve girişimcilerin beklediği esnek iş hukuku taleplerine engel olduğunu ifade edilerek çalışma standartlarında yeni bir paradigma değişikliği önerisini getirmektedirler.

### b – Standartların Denetimi Sürecinin Milletlerarası Siyasi Baskı Mekanizması Haline Getirildiği Eleştirisi

Milletlerarası çalışma standartların onaylanmasına yönelik süreç ve çalışmaların özellikle gelişmiş, azgelişmiş ya da geri kalmış ülkeler üzerinde siyasi baskı yarattığı yönünde de bir eleştiri yer almaktadır. Sözü edilen ülkeler yönünden bu standartların onaylanması teşvik ve desteklenmekte; bu

<sup>5</sup> MÇT Uygulama komisyonunun bu ülkeler hakkındaki eleştirileri için bkz.: ILO: Application of International Labour Standards 2006 (I), Report of the Committee of Experts on the Application of Conventions and Recommendations, Report III (Part 1 A), Geneva 2006., s. 42 v. d. - 63 v. d...

sözleşmelerin onaylanmasının çağdaş ülke olmakla özdeş tutulduğu bir anlayış yerleştirilmeye çalışılmaktadır. Gelişmiş ülkelerin öncülüğünde diğer ülkeler üzerinde örtülü bir baskı süreci yaşanmaktadır. Türkiye gibi ülkelerde gelişmiş ülkeler tarafından yönlendirilen bu baskıların yansımaları iki şekilde ortaya çıkmaktadır. Bunlardan birisi milletlerarası çalışma standartlarının ve insan haklarına dair standartların ülkede benimsenmesinin ekonomik ve sosyal gelişme için bir ön şart olduğu yönündeki bir görüşe dayalı bir gelişmedir. Bu kanaat öyle bir kamuoyuna yerleşmektedir ki bu standartları bütünüyle kabul etmez, kanunlarımıza aktarmaz ise biz çağdaş bir devlet, çağdaş bir toplum olamayız; dolayısı ile bu şekilde olmayan bir ülkeye de yabancı sermaye gelmez görüşüdür. O halde çağdaş toplum olmak için bu standartları kabul etmeliyiz.

Milletlerarası kamuoyunun ülkeler üzerindeki baskı ve manipülasyon süreci, özellikle onaylanmış milletlerarası standartların uygulamasının denetlendiği “aplikasyon” sürecinde gözlemlenmektedir. Onaylanmış milletlerarası standartların denetiminde milletlerarası çalışma konferansında milletlerarası lobi faaliyetleri oluşmakta ve bazı grupların bazı ülkelere siyasi baskı altına almak suretiyle bu konferanslarda milletlerarası lobi faaliyetleri yapılmaktadır. Bu lobi faaliyetleri Batılı güçlü devletlerin öncülüğünde adeta bir milletlerarası sosyal mühendislik projesinin uygulamaya konulmasını çağırıştır gelişmelerin yaşanmasına kadar gidebilmektedir. Özellikle çeşitli baskı süreçleri ile onaylatılan milletlerarası sözleşmelerin uygulamasında, bu ülkelerin anladığı biçimde uygulamaya zorlama süreci –aplikasyon çalışmalarını – bazı ülkeler için milletlerarası baskı kampanyalarının aracı haline getirilebilmektedir<sup>6</sup>.

### **c- Standartların Bütün Dünyada Hızla Uygulamaya Sokulamadığı Eleştirisi**

MÇT, standartların hazırlanması, kabul edilmesi ve uygulamaya sokulmasında devletlerin hükümlerine haklarına müdahale etmemek, üçlü işbirliği süreci içinde ve geniş bir mutabakat sağlayarak standartların belirlenmesini sağlamak; yürürlüğe girmesi için de belli sayıda ülkenin kabul etmesini beklemek gibi bir yol tercih etmektedir<sup>7</sup>. MÇT nin tercih ettiği yol kendi içinde tutarlı ve başarı şansı çok olan bir yoldur. Bu prensipler sayesinde teşkilat, milletlerarası kamuoyunda büyük bir saygınlık kazanmıştır.

Standart hazırlanması ve uygulamaya konulmasında uygulanan bu sürecin çok ağır işlediği ve olumsuz bazı sonuçları olduğu yönünde bir eleştiri de yapılmaktadır.

<sup>6</sup> Üç defa katılma imkânı bulduğum Milletlerarası Çalışma Konferanslarında ülkemiz üzerinde bu mekanizmanın nasıl işlediğine şahit olmuş bulunmaktayım. Gözlemim odur ki Türkiye’yi başka şekilde köşeye sıkıştıramayan bazı ülkelerin bu konferansları bir baskı vesilesi kıldıkları intibamı almamak mümkün değildi.

<sup>7</sup> Standartların kabul edilme süreci için bkz. KAYA, Pir Ali: a. g. e. s. 26 v. d.

Bu eleştiriyi yapanlar, bu standartların bir an önce bütün dünyada uygulamaya girmesini istemektedirler. Globalleşme süreci içinde iş hukukları arasında standart farklılıklarının bulunmasının, uyumsuzlukların ekonomik faaliyetlere olumsuz etkilediğini ileri sürmektedirler. Bu durumun çalışma şartlarının gelişmediği ülkeler lehine sosyal dampingden kaynaklanan bir haksız rekabet durumu yarattığı yönünde eleştiriler yer almaktadır (Lee 1997:179). Eleştiriyi yapanlar, standartların bir an önce bütün dünyada uygulamaya girmesinin; çalışma hayatı ve iş hukukları arasındaki farklılıkların ekonomi üzerindeki olumsuz etkilerinin ortadan kaldırılmasını beklemektedir.

#### 4- Türkiye’de Milletlerarası Çalışma Normlarına Dönük Tavırlar

##### A- Hükümetlerin Tavrı:

Türkiye’nin MÇT nin çalışma sözleşmelerini onaylamak bakımından gelişmekte olan ülkelerin tavırlarını sergilemekte çok tipik bir örnek sayılmalıdır. Çalışma sözleşmelerinin mümkün olabildiği kadarı yasama organı tarafından onaylanması yönünden bir eğilim açıktır. Kamuoyu ve Türkiye’yi yönetenler bu sözleşmelerin onaylanmasını çağdaş bir ekonomi olmak, çağdaş bir devlet olmanın birer göstergesi gibi algılamaktadırlar. Bu sebeptendir ki MÇT normları Türk iş hukuku üzerinde çok önemli bir etkisi olduğu gözlemlenmektedir<sup>8</sup>.

1980 sonrası Türkiye’de ILO nun baskılarının daha fazla hissedildiği gözlemlenmektedir. 1980 sonrası iş hukuku mevzuatında yapılan kanun değişiklikleri incelendiği zaman bu kanun değişikliklerinin büyük çoğunluğu ile yılın ilk 6 ayı içinde gerçekleştirildiği; bilinmektedir. Türkiye’yi yöneten hükümet ve siyasi iktidarlar ILO konferansı öncesi mevzuat değişikliklerinin gerçekleştirilmesi için ciddi bir çaba içinde olmuşlardır.

Özellikle AB süreci bu alanda ayrı bir itici rol oynamıştır. Bu etkilenme o kadar yüksek bir seviyeye ulaşmıştır ki Anayasa m. 90 a bir fıkra ilave edilmesi ne varacak bir duyarlılık doğmuştur. Anayasa m. 90/ a eklenen bir bend ile kanunla onaylanmış insan haklarına dair milletlerarası sözleşmelerin hiyerarşik ilişki bakımından milli kanuna üstün olduğu kabul edilmiştir. Anayasa m. 90a yeni eklenen bu düzenleme, özellikle insan haklarına dair milletlerarası sözleşmelerin özellikle de ILO nun çalışma sözleşmelerinin onaylanmasını daha önemli hale getirmiştir. Onaylanmış MÇT sözleşmelerinin uygulanmasında devleti daha titiz olmaya zorlayan bir sürece girilmiştir. Bu süreç içinde sosyal taraflar bu sözleşmelerin bizim anladığımız şekilde değil bu teşkilatların anladığı şekilde onaylanmasını talep etmeye haklı olarak

<sup>8</sup> MÇT normları ve denetim sürecinin Türk iş hukuku üzerindeki etkileri hakkında bkz.; KAYA, Pir Ali :a. g. e. s. 125 v. d.



başlamışlardır. Özellikle milli kanunlara göre hiyerarşik bakımdan üstünlüğünün kabul edilmesi bu taleplerin güçlenmiş olarak kamuoyunda yeniden ses bulmasını sağlayacaktır.

### **B-Sosyal Tarafların Tavrı:**

Çalışma standartlarına sosyal tarafların tavrı son derece olumludur. Çalışma hayatının tarafları çalışma standartlarının ülkemizde kabul edilmesi ve uygulanmasına olabildiği kadar destek vermektedirler.

Özellikle işçi sendikaları, Milletlerarası çalışma konferansını ve milletlerarası çalışma teşkilatını çalışma hayatında haklarının korunması ve geliştirilmesi, genişletilmesi için bir destek mekanizması gibi algılamaktadırlar.

Sendikalar MÇT çalışmalarını özellikle sendikal haklar bakımından bir mücadele aracı gibi algılamaya başlamış; hatta sendikal hakların geliştirilmesinde bu kuruluşu bir dış destek aracı gibi kullanma alışkanlığı geliştirmişlerdir. Sendikalardan giden şikayetler değerlendirildiğinde, sendikaların bu teşkilatın genel kurullarına katılma hususundaki gayretleri düşünüldüğünde bu tespitimizin ne kadar doğru olduğu anlaşılır.

Türk sendikal hareketindeki bu tavır MÇT nin belki de kuruluş fonksiyonunun ortaya çıkışı bakımından önemli bir örnek oluşturur. Gerçekten de bu teşkilatın doğuşunda çalışanların haklarının korunması ve geliştirilmesinde hem bir bilgilenme, esinlenme kaynağı, hem de bir dış destek gücü olmak yer alır.

Ancak işçi ve işveren sendikalarının MÇT içinde dünya kamuoyunun da yönlendirildiğini dikkate almak ve siyasi manüplasyonlara imkân vermemek ve milli çıkarlarımıza zarar verecek durumların önlenmesi hususunda gerekli hassasiyeti göstermeleri de gerekmektedir.

### **Sonuç ve Öneriler**

Milletlerarası çalışma standartları, çalışanların korunması bakımından önemi büyük olan standartlardır. Çalışma şartlarının bütün dünyada belirli standartlara kavuşturulması, çalışanların daha emniyetli, daha sağlıklı bir çalışma ortamına kavuşturulması kadar işin insanileştirilmesine de katkı sağlar. İşçilerin insan haklarının korunması bakımından da bu standartların rolü ve katkısı vardır.

Türkiye’de de çalışma standartlarının milletlerarası çalışma standartları ile aynı düzeyde olmasının sağlanmasında elbette büyük fayda vardır. Ancak çalışma hayatında bu standartlara kavuşturulması için milletlerarası

standartların kabul edilmesi şart mıdır? Biz öncelikle bu standartların kanunla onaylanması suretiyle milli mevzuatın bir parçası haline getirilmesi yolu ile gerçekleştirilmesinin her zaman doğru bir yol olduğunu düşünmüyoruz. Çünkü önemli olan bu standartların muhtevasının Türk iş hukuku mevzuatına kazandırılmasıdır. Bunun için de kanunla onaylanma bir zorunluluk değildir. Kanunla onaylanmış olma halinde milletlerarası kamuoyunun meseleye müdahil olmasına fırsat yaratılmış olmaktadır. Ayrıca bir sözleşmeyi onayladığınız zaman siz bu standartları ülkenizin şartlarına göre uygulama şansını kaybetmekmiş olursunuz. Onaylanmış standartlarda uygulamanın sizin dediğiniz gibi değil MÇT Aplikasyon Komitesinin kabul ettiği biçimiyle uygulamanız ve yorumlamanız mecburiyeti doğmaktadır. Aksi takdirde her yıl siz tenkitlere konu olur; hatta milletlerarası çalışma konferansında gündeme dahil edilerek milletlerarası kamuoyuna hesap vermek gibi bir durum ile karşı karşıya kalabilirsiniz. Bu durumda ise sizin ülkeniz üzerinde oyun oynamak isteyen devletlere fırsat vermiş olursunuz.

Anayasa yapılan yeni düzenleme onaylanacak milletlerarası sözleşmelerde daha titiz olmamızı da gerektirmektedir. Millet olarak kanunla onaylanacak sözleşmelerin seçiminde daha titiz olmak; bu konuda duygusal bir tavır içinde bulunmamak, meseleyi çağdaş olmakla karıştırmamak gibi bir mecburiyetimiz doğmuştur. Kaldı ki milletlerarası sözleşmelerin onaylanması demek devlet olarak milletlerarası kamuoyuna bir taahhütte bulunmamız demektir. Bu Türk devletinin saygınlığı bakımından son derece önemli bir meseledir. Böyle bir taahhüt elbette ilgili milletlerarası kuruluşun bu sözleşmelere yüklediği anlam çerçevesi içinde verilmiş bir taahhüt sayılır.

Milletlerarası sözleşmelerin onaylanması yolu milli kamuoyundaki itirazları baskılamak için de bir araç olarak kullanılabilir. Ancak sosyal diyalog ile ülke içindeki kamuoyunun ikna edilmesi yolu bizce uluslar arası kamuoyundan faydalanma yolundan daha uygun bir yol olur. Uluslararası kamuoyunun ülke kamuoyunu baskı altına alarak meselelerin çözülmesi ve gelişme sağlanmasına yönelik bir politika, milli duyarlılık sahibi olmakla çelişen bir tavır olur. Türkiye'nin sorunlarının Türkiye'de ve bu millet ile birlikte çözülmesi yolu saygın bir millet olmanın da gereğidir. Kendi ev içi sorunlarına başkalarını karıştıranlar, bunun doğurması muhtemel başka problemlere de hazırlıklı olmak durumundadırlar.

Milletlerarası çalışma standartlarına yöneltilen gelişmiş ülkelerden yükselen eleştirilere kulak tıkamamak şarttır. Ayrıca özellikle Any. m. 90 ın yeni şekli bizim bu standartları kanunla onaylamakta eskisinden yüz defa daha titiz olmamızı gerekli kılmaktadır. Aksi takdirde çalışanlarımıza milletlerarası standartlarda çalışma şartları sağlamak için tek yolun bu standartları onaylamak gibi bir yanlış anlayış ve bu onayı çağdaşlığın bir ön şartı gibi algılama yanlış bizi uluslararası siyaset ve ilişkilerde pek çok mesele ile karşı karşıya getirebilir.

Türk çalışanına insanca ve emniyetli bir çalışma ortamını hazırlamakta milletlerarası standartlar bizim için bir kıtas, bir bilgi ve esin kaynağı olabilir. Önemli olan bu standartların muhtevasının Türk çalışma hayatına kazandırılmasıdır; onaylamayı bir zorunluluk olarak görmek yanlışından bir an önce kurtulmak ve onaylayacağımız sözleşmelerde de daha çok seçici olmak durumundayız.

### **Kaynakça**

- BROWN, Drusilla K., (2001). "Labor Standards :Where do They Belong on the International Trade Agenda?", *Journal Of Economic Perspectives*, Vol. 15., Num. 3, Summer, p. -89-112.
- DEACON, Bob (2004). "Supranational Agencies and Social Policy", *Social Policy Blackwell*, Eds. ALCOCK, Pete-ERSKINE, Angus – MAY, Margaret, , Oxford, 241 -249.
- DORE, Ronald, (2004). "Global Markets and National Employment Systems", *Work in the Global Economy*, Eds. LAVİEC – HORİUCHI, Mitsuko – SUGENO, Kazuo, ILO, 147 – 170.
- ERDOĞDU, Seyhan, (2007). " Küreselleşme Sürecinde Uluslar arası Çalışma Örgütü – ILO", *Cahit Talas Anısına Güncel Sosyal Politika Tartışmaları*, Yay. haz. CEYLAN, -ATAMAN, Berrin, Ankara, SBF Yayını, 285 – 309.
- KAYA, Pir Ali, (1999). *Uluslar arası Çalışma Normları ve Türk İş Hukuku Üzerine Etkileri*, Ankara.
- LEE, Eddy, (1997). "Globalization and Labour Standarts: A review of Issues", *International Labour Review*, Vol. 136, No 2, 173- 189.
- SWEPSTON, Lee, (1994). " The future of ILO Standards", *Monthly Labor Review*, September, 16-23.
- TURAN, Kamil, (1979). *Milletlerarası Sendikal Hareketleri*, Ankara, AİTİA Yayını.
- UYGUN, Oktay, (2000). " İnsan Hakları Kuramı", *COGİTO : İnsan Hakları*, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları, 13– 44.
- WISSKIRCHEN, Alfred. (2006). "Uluslar arası Çalışma Örgütü 'nün Norm Oluşturma ve Denetim Faaliyetleri : Sorunlar ve Deneyimler", *TİSK Akademi*, C. 1., Sa. 2., 153 – 180.
- ZENGİNGÖNÜL, Oğul, (2007). *Küreselleşme*, İzmir, Barış Yayınları.

# ÖLÜM OLGUSU ÜZERİNE SOSYOLOJİK TARTIŞMALAR

*Esra BURCU - Emel AKALIN*

## **Özet**

Ölüm, yaşamsal fonksiyonların yitimidir/ sona ermesidir. Ölüm bir değişimdir, yaşamın sonu olarak anlaşılır ve tanımlanır. Ölüm hemen her bilim dalında ele alındığı gibi sosyolojinin de sorunsal bir alanı olmuştur. Çalışmada, sosyolojik bakış açısında ölümün nasıl ele alındığı temel sorusundan hareket edilmiştir. Ölümü, biyolojik tanımın ötesinde sosyal olarak tanımlama çabası içinde bulunan sosyolojik yaklaşımların, hangi odaklar üzerinden ölüme ilişkin kuramlarını geliştirdikleri açıklanmak istenmiştir. Bu bağlamda, çalışmada ölümün sosyal anlamı hem üç temel sosyolojik yaklaşımdaki (yapısal işlevselci, çatışmacı ve sembolik etkileşimci yaklaşımlar) hem de çağdaş bir yaklaşım olarak kabul edilen “ölümün inkârı tezindeki” ölüme ilişkin tartışma noktalarıyla sistematik olarak ele alınmıştır. Çalışmanın bu şekilde ele alınışının temel hedefi, uzun bir süredir batıda irdelenen ancak ülkemizde sosyoloji alanında daha az sıklıkla rastlanılan ölümün sosyal tanımı ve tartışılma noktalarını içeren çalışmalar açısından literatüre katkı sağlamaktır. Bir diğer bağlantılı hedef de, ölüm olgusunun sosyal boyutuna, gerek kuramsal gerekse uygulamalı araştırmalara odak oluşturabilmeleri bağlamında dikkat çekebilmektir.

**Anahtar kelimeler:** Ölüm, ölüm sosyolojisi, yapısal işlevselci yaklaşım, çatışmacı yaklaşım, sembolik etkileşimci yaklaşım, ölümün inkârı tezi.

## **Sociological Discussions of the Death Phenomenon**

### **Abstract**

Death is losing or ceasing of the life functions. Death is understood and described as the end of life. As topic of concern in almost every discipline, death has also been one of the problematic areas of sociology. In this study, the point of departure has been the basic question of how death is handled from within a sociological outlook. The study investigates from which focus points sociological approaches develop discussions related to death. In this context, the study deals with the social meaning of death systematically both within the discussion points of three basic sociological approaches (structural-functionalist, conflict and symbolic interactionist approaches) as well as within the discussion points of death denial thesis which is accepted as a contemporary approach. The major aim of the study is to contribute to existing

literature on the social definition and discussion points of death in Turkey, a topic rarely elaborated upon in the sociology circles as compared to similar studies in the west. One other related aim is to the social aspect of death as regards its connectedness to both theoretical and applied research.

**Key words:** Death, sociology of death, structural-functional approach, conflict approach, symbolic interactionist approach, death denial thesis.

### **Giriş: Ölümün ve Ölmenin Sosyal Yönü**

Ölüm sosyolojik bir olgudur. İnsana/ insanın yaşamına ait, toplumsal ilişkilerce şekillenen ve sosyal yaşamla iç içe olandır.

Ölüm, bireyci-biyolojik tanımlamanın ya da tartışmanın ötesinde sosyal görünüm taşıyan ve sosyal algılanmayla şekillenen bir olgudur. Bu nedenle ölüme ve ölmeye ilişkin sosyal ve kültürel faktörleri göz ardı etmek mümkün değildir.

En genel anlamda ölüm, yaşamsal fonksiyonların yitimidir/ sona ermesidir. Ölüm bir değişimdir, yaşamın sonu olarak anlaşılır ve tanımlanır. Kastenbaum ve Aisenberg (1976) ölüme ilişkin aşağıda belirtilen bazı özellikleri ifade etmişlerdir (akt. Akalın 2006:8–9):

1. Ölüm görecelidir. Ölümün göreceliği gelişimsel düzeyde vurgulanır, kim için, nasıl şekilleneceği, nasıl bir süreç olacağı, sosyal tepkiler, ritüeller bireye, zamana, mekana, toplumlara ve kültüre göre değişebilir.

2. Ölüm son derece karmaşık bir olgudur.

3. Ölümün “gelişimsel amacı” henüz belirsizdir ve hala oluşum aşamasındadır. Bir çocuğun boyunun ne kadar uzayacağını onun gelişim sürecinde kestirebilmek mümkün gözükürken, ölümün grafiğini aynı netlikte çizmek olası gözükmemektedir. En uygun ve ideal ölüm anlayışını-kuşkusuz birtakım kanılar olsa da-neyin oluşturduğu henüz bilenmemektedir.

4. Ölüm davranışla ilgilidir. Bir insanın eyleminin onun ölüm anlayışıyla doğrudan ve olumlu biçimde ilişkili olduğu düşünülebilir. Örneğin, ölümün ebedi mutluluğa geçiş olduğunu kabul eden biri için ölüm davranışı intihar şeklinde olabilir. Ancak bu ilişki her zaman bu kadar kuvvetli sergilenmeyebilir. Benzer ölüm anlayışları farklı davranışlara yol açabilir, benzer davranışlar da farklı düşüncelerin ardından gelebilir. Ölümü ebedi mutluluk kabul eden biri yaşamını sürdürmeyi tercih edebilir. Bir insanın ölüme dair düşünceleri onun davranışını uzak ve karmaşık yollardan etkileyebilir.

Kastenbaum ve Aisenberg'in ölümüne ilişkin belirttiği bu temel özellikler, sıklıkla sosyal bilimlerin faydalandığı ve üzerinden hareketle tartışmalarını geliştirdiği kabullerdir.

Ölüm hemen her bilim dalında ele alınmış, incelenmiş ve tanımlanmıştır. Ölümüne ilişkin biyolojik, psikolojik, sosyolojik, hukuki, teolojik vb. açılardan çeşitli açıklamalar ve tartışmalar bulunmaktadır. Aiken (1991: 23)'in belirttiği gibi farklı tartışma noktaları olsa da hemen tüm bilim dallarında ölümün biyolojik tanımı kabul edilmiştir. Ölüm, solunumun tersine çevrilemez durumu ile insan bedeninin oksijen kaybı olan biyolojik (somatik ve doğal) sona eristir. Sosyoloji biliminde ölümün biyolojik tanımı sosyal faktörlerle ilişkilendirilerek ele alınmaktadır. Sosyolojideki en önemli kabul ölümün ve ölmenin sosyal bir olgu olduğudur.

“Ölüm neden bir sosyal olgudur?”. Bu soruya verilebilecek en sade cevap, bireyi doğrudan ilgilendirmesinde ve onun sosyal ilişkilerinde bir dönüşümü yaratıyor olmasında aranabilir. Bu cevabı daha detaylı olarak vermek için ölümün iki boyutlu bir olgu olduğunu belirtmek gerekmektedir. Birincisi; ölen kişi için bir ölüm sürecinin yaşanması, onun biyolojik ve sosyal hayatına ilişkin tüm dinamiklerin sonlanması iken diğeri, ölen kişinin birlikte varoluş sergilediği diğerleri için ya da sosyal ilişki ağı içinde bulunduğu diğerleri için yaratacağı yoksunluk sürecidir. Yoksunluk süreci içinde sosyal ilişkilerle birlikte şekillenen keder, kayıp, yas gibi kavramlar ve bu kavramlar çerçevesinde vücut bulan ritüeller ölümün kültürel bir olgu olduğu gerçeğini de göstermektedir. Ölüm bireyler arası ilişkileri ilgilendirdiği için (ölen kişi ve diğerleri) ölümüne yüklenen anlamlar ve ona ilişkin sosyal tepkiler söz konusudur. Toplumlarda varlık gösteren doğum, düğün, evlilik ritüelleri gibi ölüm için de çeşitli inanmalar, adetler, gelenekler ve görenekler bulunmaktadır. Genel anlamda, ölenlerin yakınlarının yaşayabileceği ya da yaşadığı yoksunluğun olumsuz etkilerini dengelemek ve yeniden topluma katılmalarını sağlamak amacıyla çeşitli ritüeller varlık sürdürmektedirler. Çeşitli çalışmalarda (Vernon 1970, Jones 2004, Sidel 1996, Kears 1989) ölümün sosyal olarak yapılandırılmış bir düşünce olduğu, ölüm ve ölmeye ilişkin tutumların, ölüm düşüncelerinin ve ölüm korkusunun dinsel ve kültürel inançlardan ve uygulamalardan etkilendiği belirtilmektedir. Bu nedenle ölümün anlamı ve ölümle yaşam arasındaki ilişki kültürel olarak bağıntılıdır. Bireylerin yaşamı ölmek için anladığı ya da sadece yaşadıkları için öldükleri olarak ölümün ne anlama geldiği kültürel tanımın bir sorunudur.

Ölümün sosyolojik tartışmasında, ölüm ve ölmenin üzerine şekillenen bazı kavramlaştırmaların söz konusu olduğu görülmektedir. “Sosyal ölüm” ya da “sosyal olarak ölü” kavramı, sosyal yalnızlık, sosyal izolasyon kavramlarıyla ilişkilendirilerek ele alınırken, bireyin yaşamsal faaliyetleri sürdürdüğü halde sosyal ilişkilere girememesi, sosyal ilişkilerdeki kopukluk boyutunda

tartışılmıştır. Bitkisel hayattaki bir birey aslında tıbben canlı olsa da sosyal anlamda ölü olarak tanımlanabilmektedir. Sidel (1996:152)'in belirttiği gibi (akt. Akalın 2006: 12), sosyal olarak ölü kavramı deliliğin şiddetli biçimlerini tanımlamak için de kullanılmaktadır. Yaşlı kişilerin, delilerin, AIDS vb. hastalık taşıyıcıların kurumlara yerleştirilerek, etiketlenerek, izole edilmesi onların kurum dışındaki ve hatta bazı koşullar altında kurum içindeki diğer kişilerle sosyal ilişkisini kesmekte ve onları birer “sosyal ölü” konumuna getirmektedir (Akalın 2006: 12).

Sosyolojide ölümle ilgili diğer bir ele alış da “doğal olmayan ölüm” algısıdır. Şiddete, kazaya veya hastalığa bağlı zamansız ölümden kendini sakınabilmiş olanlar için ölüm, yaşlanmanın doğal bir sonucudur. Doğal ölüm, ölümün şeylerin normal akışında meydana gelmesidir (McNeil 1997:288, Jones 2004: 55) (akt. Akalın 2006: 19). Doğal olmayan ölüm ise, doğal yaşam süreci içinde çeşitli nedenlerle ortaya çıkan durumdur. Doğal ölümün toplumlarda kabulleniş düzeyine bağlı olarak yarattığı sosyal tepkiler ile doğal olmayan ölüme ilişkin sosyal tepkiler farklılık göstermektedir. Bu açıdan “doğal olmayan ölüm” kavramı sosyal bağlam içinde şekillenmektedir. Yaşlanarak ölen bir kişinin ölümü “doğal ölüm” olarak kabul edilirken, genç birinin normal olarak tanımlanan yaşam sürecinin dışında ortaya çıkan bir nedenle (kaza, cinayet, intihar) ölümü “doğal olmayan ölüm” olarak kabul edilmektedir.

Ölüm ister doğal isterse doğal olmayan kabullerle gerçekleşmiş olsun ortada olan temel bir durum daha önce de vurgulanan “yoksunluk”tur. Yoksunluk sosyal etkileşim ağı içinde yer alan birinin kaybıyla diğeri için varolan bir durumdur. Birçok çalışmacı (Burnell ve Burnell 1989, Dershimer 1990, McNeil 1997, Marshall 1998), yoksunluğu, sevdiği/ önem verdiği birinin kaybını yaşayanın fizyolojik, psikolojik, davranışsal, sosyal kayıpları olarak ele almıştır. Sosyolojide yoksunluk keder, yas, ağıt gibi duygular; cenaze ve başsağlığı gibi törenlerle birlikte değerlendirilmektedir.

Ölümün sosyal bir olgu olması, onun açıklanmasında ya da yarattığı sonuçlarda, sosyal faktörlerle ilişkisinin var olduğu noktasında da tartışılmaktadır. Bu bağlamda, sosyal faktörler ölüme katkıda bulunmakta ya da ölüme ulaşmayı geciktirmektedir. Savaşlar, teknolojik gelişmeler, depremler gibi makro toplumsal faktörler ile ölene ilişkin mikro faktörler (yaş, cinsiyet, medeni durum gibi) ölüm tartışmalarında yer almaktadır. Tüm insanlar için kaçınılmaz bir son olan ölümün, insanın yaşına, cinsiyetine, mesleğine, yaşadığı yere, kişisel alışkanlıklarına ve diğer tanımlanabilen karakteristik özelliklerine göre farklı şekillerde ortaya çıktığı söylenebilir. Jones (2004) (akt. Akalın 2006: 28–29), belirli nedenlere bağlı olarak meydana gelen ölümlerin sıklığını ve nedenlerinin yaşa, cinsiyete, ırka, sosyo-ekonomik duruma ve diğer sosyo-demografik faktörlere ve hatta yaşanılan bölgelere bağlı değişiklik göstermesini ölümün sosyal boyutuyla ilişkilendirmiştir. Jones (2004)'a göre, uzun

ömürlülük ve yaşam beklentisi, egzersiz, diyet, kişilik ve kalıtım kadar, cinsiyet, evlilik statüsü ve etnisite gibi farklı sosyal değişkenlerle birlikte değişebilir. Örneğin, yaşanan bölgede veba salgınının veya diğer felaketlerin (deprem, yangın, sel gibi) yaşanması bireyleri sadece o bölgede yaşıyor olmalarından dolayı ölümle yüzyüze getirebilmektedir. Yine Aiken (1991: 9)'in belirttiği gibi, hızlı teknolojik gelişmeler insanlara önemli avantajlar sağlarken bir yandan da büyük insan kayıplarına yol açabilecek olumsuz sonuçlar yaratabilmektedir.

Son olarak sosyolojideki ölüm odaklı tartışmalarda modern toplumda ölüm tanımlaması üzerinde durulduğunu belirtmek gerekmektedir. Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde daha detaylı açıklamaları yer alacak olan modern yaşam-ölüm ilişkisinde, modern yaşam akışı içinde ölümden kaçınmanın en azından ölümü erteleme çabalarının söz konusu olduğu üzerinde durulmaktadır. Modern toplumlarda kısaltılmış ve özelleştirilmiş modern yas tutma ritüelleri ve özel keder biçimlerine ilişkin modern yaklaşımlar, yaşayanların ölüm karşısında eski görev ve rollerine kolayca başlamasını sağlayacak yönde yapısal sürekliliğe hizmet etmektedir (Parsons, Fox ve Lidz 1972; Charmaz 1980). Diğer taraftan modern yaşam-ölüm ilişkisi tartışmalarında, modern yaşamın ölümü sosyal yaşamın dışına ittiği yöndeki kabul dikkat çekicidir.

Tüm bu belirtilenlerin çerçevesinde, çalışmada, sosyolojik bakış açısında ölümün nasıl ele alındığı temel sorusundan hareket edilmiştir. Ölümü, biyolojik tanımın ötesinde sosyal olarak tanımlama çabası içinde bulunan sosyolojik yaklaşımların, hangi odaklar üzerinden ölüme ilişkin kuramlarını geliştirdikleri açıklanmak istenmiştir. Bu bağlamda, çalışmada ölümün sosyal anlamı hem üç temel sosyolojik yaklaşımda (yapısal işlevselci, çatışmacı ve sembolik etkileşimci) hem de ölüme ilişkin çağdaş bir yaklaşım olarak kabul edilen "ölümün inkârı tezinde" ölüme ilişkin tartışma noktalarıyla sistematik olarak ele alınmıştır. Çalışmanın bu şekilde ele alınışının temel hedefi, uzun bir süredir batıda irdelenen ancak ülkemizde sosyoloji alanında daha az sıklıkla rastlanılan, ölümün sosyal tanımı ve tartışılma noktalarını içeren çalışmalar açısından literatüre katkı sağlamaktır. Bir diğer bağlantılı hedef de, ölüm olgusunun sosyal boyutuna, gerek kuramsal gerekse uygulamalı çalışmalara odak oluşturabilmeleri bağlamında dikkat çekebilmektir.

### **Ölüme İlişkin Sosyolojik Düşüncenin Gelişimi**

Ölüm konusuna ilişkin ilk ele alışıların edebiyat ve din alanlarında olduğu söylenebilir. Jones (2004: 14)'un belirttiğine göre (akt. Akalın 2006: 44), din adamlarının ve dini kaynakların ölüme ve ölmeye olan yönelimlerini zaman içinde ve bağlı buldukları inanç sistemine göre üzerinde durdukları konular farklılık gösterse de eski çağlara kadar götürmek mümkündür. Diğer



taraftan ölüme ilişkin felsefi ve sanatsal etkinlikler de neredeyse insanın yeryüzündeki tarihi kadar eskidir.

Bilimsel bakış açısında psikoloji, sosyal antropoloji, sosyoloji gibi sosyal bilimler ölümü araştıran en eski disiplinler olarak kabul edilmektedir. Bu bilimler genel anlamda, ölümü bireysel ve kültürel düzlemlerde araştırmışlardır. Örneğin, psikoloji bilimi, ölümün bireysel ve ruhsal yönünü araştırmış, ölümden kaçınmanın ve ölümü bazı durumlarda aramanın güdüsel olduğunu kabul etmiş ve ölüm korkusu üzerinde yoğunlaşmıştır. Sosyal antropoloji bilimi ise, şimdi ve geçmişte kültürlerin ölüm olgusunu nasıl anlamlandırdıklarını ve nasıl ilgilendiklerini araştırmış, kültürler arası karşılaştırmalarla ölüm olgusunu incelemiştir. Diğer taraftan ölüm hukuk ve politika alanlarında da dikkat çekmiştir.

Sosyolojide ise ölüm konusu gerek mikro yapıların ölümü anlamlandırma ve ele alış tarzları, gerekse makro yapılarda kurumların ölümle ilişki ağları noktasından çeşitli açılardan ele alınmıştır (Akalin 2006: 42). Vernon (1970)'un belirttiği gibi, ölümün sosyolojik çalışması, ölümün çeşitli görünüşlerinin ve yüzlerinin nasıl tanımlandığının ve insanların ölümle karşılaştıklarında başvurdukları eylem planlarının neler olduğunun incelenmesidir. Ölüm sosyolojisinin gelişiminde, ölümün açıklanmasında bilimler arası bir yaklaşımı benimseyen tanatolojinin (thanatology) etkisi göz ardı edilmemelidir.

Ölümün disiplinler arası bir yaklaşımla incelenmesini konu alan ve ölmenin/ ölümün bilimi olarak adlandırılan tanatoloji Amerika'da 1950'lerde gelişmeye başlamış ve 1960'larda çalışmaları yaygınlaşmıştır. Bu bilimin gelişimine katkı sağlayan kuramcılarına P. Aries, H. Feifel, G. Gorer, R. Kalish, R. Kastenbaum, E. Kübler-Ross, E. Shneidman örnek verilebilir. Marshall (1998)'ın özetlemesine göre tanatoloji, bugün ölümün değişen nedenleri, ölmek üzere olan ve yoksun kalan için klinik yardım, ölüm ve ölmenin psikolojik ve sosyal etkisi, ötenazi ve klinik karar verme gibi etik konular ve felsefi ve edebi konularla disiplinlerarası bir yaklaşımla ilgilenmektedir.

Tanatolojinin Amerika'daki hızlı gelişiminin yanısıra, Avrupa'da da özellikle 1990'lı yıllarda ölüm araştırmalarındaki ve konuya ilişkin araştırma merkezlerindeki artışa paralel olarak ilgili akademik etkinliklerde de artış söz konusu olmuştur. Bu akademik etkinlikler arasında özellikle ölüm sosyolojisinin gelişimine katkı veren, ölümün ve yoksunluğun sosyolojisi üzerinde şekillenen çeşitli akademik toplantılar ve kurslar gerçekleştirilmiştir.

Bugün özellikle Batıda ilgilenilen bir alan olmasının ve disiplinlerarası bir yaklaşımla incelenmesinin yanı sıra, ölüm, sosyolojinin klasik döneminden itibaren konusu olmuştur.

Genel olarak bakıldığında, klasik dönem sosyologlarında toplumsal değişmelere bağlı olarak ölümün değişen anlamları ve sosyal yapı ile ilişkisi üzerinde durulmuştur.

Klasik dönemde sosyolojik düşüncenin önemli bir temsilcisi olan E. Durkheim, nasıl yaşanması konusunda rehberlik sağlanması hususunda dinin yerine bilimin geçtiği çağda, bir boşluk oluştuğunu belirterek, karşılaştırıldığında yaşamın ve ölümün derin gizemleri hakkında açıklama yapma noktasında bilimin tatmin etmeyen bir doğasının olduğunu belirtmiştir. Yine klasik dönem sosyologlarından biri olan M. Weber, batı toplumundaki modern yaşamın tarihsel dönüşümünün ölümün anlamsızlığına doğru gittiğini belirterek, ölümün anlamsızlığının modern yapının deneyimleriyle şekillendiğini ifade etmiştir. Weber, bilimin ve teknolojinin önceden kestirilebilirlikleri ve kestirilemezlikleri aracılığıyla büyü bozulan bir dünyanın varlığından söz etmiştir. Weber büyü bozulan dünyayı, “ilke olarak işe esrarengiz, hesaplanamaz güçlerin karışmadığı, aksine ilke olarak insanın her şeyi hesaplayarak denetleyebileceği bir durum” olarak tanımlamaktadır. Böyle bir dünyada artık ruhları yardıma çağırmak ya da onlara egemen olmak gibi büyü araçlarına başvurmaya gerek yoktur. Zira teknik araç ve hesaplarla her iş çözümlenebilir. Ancak Weber’e göre bilim, yaşama anlam veren, ne yapmalıyız-nasıl yaşamalıyız gibi sorulara yanıt veremez, bilimin kendisi anlamsızlığın karakterini damgalamaktadır. Bununla beraber bilim, bu nihai problemlerin birbirleriyle ilişkili olan nedenlerini ve sonuçlarını incelememize yardım edebilir. G. Simmel’de sosyolojik gerçekte estetik ve felsefi bir problem olarak modern ölümün kültürel deneyimini incelemiştir. Simmel’e göre, yaşamın her anında insanlar ölmek zorunda olanlardır ve eğer bu durum insanlar için önceden belirlenmiş olmasaydı, herkes için her bir anın farklı olması kaçınılmaz olurdu. Simmel ölümün önemini vurgularken, ölümün yaşamın bütün içeriklerine biçim ve renk verdiğini belirtmiştir (Kemple 1997, Simmel 1950, Weber 2000, Seale 1998, Durkheim 1915) (akt. Akalın 2006: 49–50).

1950’lerin sonunda ölüm sosyolojisinin ihmal edilen bir alan olduğu belirtilerek o dönemlerde yapılan az sayıdaki çalışmalar, ölümü özellikle kültür odağında incelemedikleri için eleştirilmiştir. Ölüm sosyolojisi alanında G. Gorer’in “ Modern Britanya’da Ölüm, Keder ve Yas” (Death, Grief and Mourning in Contemporary Britain) (1965) ilk ciddi çalışma olarak kabul edilebilir. Bu çalışmada Gorer ölüm konusunu sosyolojik olarak kültürel ve politik kurumlarla ilişkilendirerek ele almıştır. Gorer, ölümün yarattığı yoksunluk durumunun sosyolojik ve kültürel içerimlerini belirlemeye çalışmış ve yoksunluk durumunu anlatırken ölüme ilişkin adetlerin bölgesel farklılıklarını da ortaya koyma çabasında olmuştur. Yine sosyolojide önemli bir çalışma da Z. Bauman’ın “Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri”

(2000) adlı çalışmasıdır. Bauman, ölüm sosyolojisi alanının giderek olgunlaştığını, diğer bir ifadeyle kendine özgü literatürünün ve akademik etkinliklerinin yoğunlaştığı bir alan olduğunu belirtmiştir.

Tüm bu genel vurgular göstermiştir ki, ölüm olgusu sosyolojiden uzak düşünülemez bir özellik sergilemektedir. Diğer bir ifadeyle, ölümün ve ölmenin sosyolojisi, toplumsal yaşam içerisinde ölümün biçimlendirici yönünü sergilemesi açısından önemli bir alandır. Şüphesiz ölümün biçimlendirici yönünün nasıl olduğunu açıklayan, toplumsal yapının insan-yaşam-ölüm-toplum-kültür bağlamında anlamlandırılmasında araç olan ölüm sosyolojisinin kuramsal ve metoda ilişkin yaklaşımlarının neler olduğunu da bilinmesi önemlidir.

### **Ölüm Olgusu Üzerine Sosyolojik Açıklamalar**

#### **Yapısal-İşlevselci Yaklaşımda Ölümün Tartışılma Odakları**

Yapısal-ışlevselci yaklaşım, ölümü toplumsal yapı ile ilişkilendirerek açıklama çabası içinde şekillenmektedir. Bu yaklaşımda, toplumsal yapı içinde ölümü incelemenin kurumsallaşmış yolları sosyal bütünleşme ya da sosyal yapının sürdürülmesine ilişkin işlevleri temelinde ele alınmıştır.

Ölümün sosyal bütünleşmeye katkıda bulunarak sosyal yapının sürekliliği bağlamındaki işlevi, Jones (2004) tarafından cenazelerin, yemek davetlerinin bireylerin bir araya gelmesinde fırsat yaratması noktasında örneklendirilmiştir. Yine bir halkbilimci olan Erginer (2004) çalışmalarında, Anadolu'daki "ölü yemeği" geleneğinin toplumsal bütünleşmeyi artırıcı rol üstlendiğini belirtmiştir. Yapısal işlevselci yaklaşımda ölüme ilişkin gelenekler sosyal yapının devamlılığını sağlayacak yönde işlevler üstlenmektedir.

Yapısal-ışlevselci bakış açısından bakıldığında, Kears (1989: 7-10)'e göre, ölüm en merkezi sosyal işlemleri ve kültürel değerleri meydana çıkarmaktadır. Cenaze törenleri, bireylerin daha geniş toplumla birleştiği sayılı durumlardan biridir. Ölüme ilişkin törensel ve dramatize olan bu durumlarda, ölüye ilişkin methiyelerde, insanların çoğunun merkezi inancı sözle ifade edilir ve yeniden tasdik edilir. Diğer taraftan, Kears, ölümün, nüfus büyümesini sınırlandırarak, gençlerin yukarı doğru hareketine izin vererek, sosyal dayanışma bağlarını güçlendirerek birçok açıdan sosyal yapının kuvvetlenmesine ve değişmesine katkıda bulunduğunu belirtmiştir (akt. Akalın 2006:65).

Yapısal-ışlevselci bakış açısından ölümü incelemek, ölüme yönelik çağdaş tutumların kültürel kurumlarına dikkati çekmeyi ve ölüme ilişkin toplumun üyeleri tarafından benimsenen ve sürdürülen tutumları anlamak için ritüelleri incelemeyi gerektirmektedir. Charmaz (1980)'a göre, ölümü bu şekilde

incelemek, ölümün ve sosyal yapının bağlı olduğu karşılıklı yollar hakkında öngörü sağlayabilir. Bu noktada bireyler için ölüme yönelik ritüeller, sosyal düzen ve var oluşlarına ilişkin problemleri bertaraf etme imkânını verebilir. Hertz (1960), ölüme yönelik ritüellerin bireylere, hem sosyal düzen hem de dünyada var olmaya ilişkin kişisel güvenlik aşamasındaki problemlerin belirlenmesi için imkân vereceğini belirtmiştir.

Ölümün önemli ritüellerinden biri olan “yas tutma”nın da yapısal işlevselci çerçevede çeşitli işlevleri vardır ve sosyal yapıyı anlamada ve çözümlemede bu tip ritüelleri incelemek önemlidir. Bu konuda yas tutma sürecinin sosyal bütünleşmeye katkıda bulunduğunu belirten Turner (1974) (akt. Akalın 2006: 66), yas tutmanın limitli süreci sırasında sosyal düzenin daha akıcı ve yaratıcı hal almasıyla, ilişkilerin daha eşitlikçi ve “varoluşçu” bir hal aldığına önemini vurgulamıştır. Seale (1998)’a göre, yapısal işlevselci yaklaşımdan bakıldığında, ölüm ve yaşamın paradoksal karışımı, bireylere yaşam ve ölüm arasındaki ayrımın sınıflandırılmış çerçevesine bakmalarına ve daha sonra değerlerini yeniden belirlemelerine olanak sağlamaktadır.

Yapının, işlevlerin, gelişmenin, değişimin karşılıklı ilişki ağlarının ve sonuçlarının analizi üzerinde şekillenen yapısal işlevselci yaklaşımda, Kears (1989)’ün belirttiği gibi, sosyal ve kültürel kurumlar, yaşamak için nedenler sunarak, ölüm açıklamaları getirerek ve ölümü kişisel olarak aşmak için nedenler sunarak, insanları ölümün anomik dehşetinden korumaktadır. Bu konuda Illich (2004: 107)’e göre (akt. Akalın 2006: 67), tüm toplumlarda baskın ölüm imgesi yaygın sağlık kavramını belirlemektedir. Belirsiz bir tarihte gerçekleşecek belli bir olayın toplumsal yönden koşullanmış beklentisi olarak böyle bir imge, kurumsal yapılar, köklü mitoslar ve hakim toplumsal karakter tarafından şekillendirilir. Bir toplumun ölüm imgesi, o toplumun insanların bağımsızlık, kişisel bağlılık, özgüven ve canlılık düzeyini gözler önüne sermektedir.

Yapısal işlevselci bakış açısında ölüm modern toplumda kurumlar arası ilişkiler çerçevesinde ele alınmıştır. Parsons, Fox ve Lidz (1972)’e göre, modern toplumda teknolojik ilerlemeler ve bilimin yükselişi ölümü daha az önemli hale getirmiştir ve böyle bir duruma ulaşmada kurumlar rol oynamaktadır. Parsons, Fox ve Lidz (1972) modern dönemde bilimi destekleyen değerlerin dinsel kurumları destekleyenlere göre öncelikli bir hal aldıklarını iddia etmektedirler. Charmaz (1980: 32)’a göre de ölüm ve bilim arasındaki ilişki ölüm beklentileri alanında merkezileşmiştir. İnsanlar ölümün uygun biçimini düşünürlerken kurumsallaşmış beklentilere sahiptirler ve böyle olan ölüm doğaldır, yaşlılık sürecini kapsayan doğru bir zamanlaması vardır. Bu anlamda yapısal işlevselci yaklaşıma göre, yaşlılıktaki ölüm zamanlaması ya da ölümün sadece yaşlıları ilgilendirdiği kabulü, toplumun kaynaklarını en iyi biçimde örgütlemesinde fayda sağlamaktadır.

Yapısal-işlevselci yaklaşımı yansıtan görüşleriyle Bowker (1991) da ölümü inkâr etmeyerek, yaşamın diğer bir yaşamın var olabilmesi için yol vermesi gerektiğini önermekte ve ölümün türlerin gelişimi için faydalı olduğu biçimindeki biyolojik yaklaşımı desteklemektedir. Bowker'a göre böyle bir sonucu hem bilimsel hem de dinsel düşünce destekleyebilir. Bu düşünceyi destekleyecek şekilde Lifton (1973)'da ölümü aşma ihtiyacının bir kaçış veya inkâr olmadığını, ama yaşamın ölüm üzerindeki değerini tasdik eden, insanları tarih üzerindeki tüm insanlara bağlayan bir sembolik bağ veren bir şey olarak düşünülmesine imkan vererek Bowker'la benzer bir noktaya değinmektedir. Akalın (2006: 68)'ın aktarımıyla, bazı yapısal işlevciler, Bowker ve Lifton'ın görüşlerine paralel olarak, ölüme ilişkin sosyal söylev içerisinde özellikle medikalleşen ölüme vurguda bulunarak, hem rasyonelliğin hem de mistik yönelimlerin bir arada bulunabileceğine hatta bulunması gerektiğine ilişkin düşüncelerini belirtmişlerdir (Parsons, Fox, Lidz 1972). Parsons, Fox ve Lidz (1972: 14), ölümün toplum yaşamı için gerekliliğini ve işlevini, insanlığın geleceği için diğerlerine bir hediye olarak düşünülmesi yönünde belirtmişlerdir.

Yapısal-işlevselci yaklaşımda toplumsal sistemin ve yapısal düzenin devamlılığı için ölümün toplumsal işlevlerinin önemi çeşitli sosyal faktörlerle ilişkilendirilerek araştırılmıştır. Bu araştırmalar (Kobrin ve Hendershot 1977, Gove 1973, Aiken 1991), cinsiyet, evlilik ve yaşam düzenlemeleri ile ölüm oranları arasında anlamlı ilişkiler olduğunu sergilemiştir. Araştırmaların sonuçlarına göre, ailede lider konumunda olan evli erkekler diğer evli erkeklerle göre daha uzun yaşamaktadırlar ve yalnız yaşayan erkeklerin yaşamları daha kısa sürmektedir. Diğer taraftan erkeklerin aksine yalnız yaşayan kadınların daha uzun ömürlü olduğu ve ailesiyle yaşayan ancak lider konumda olmayan kadınların ömürlerinin daha kısa olduğu tespit edilmiştir. Bu araştırmalarda evlilikle oluşan sosyal bağın ve edinilen sosyal statünün yaşamı nicel olarak desteklediği belirtilmiştir.

Yapısal-işlevselci yaklaşım çerçevesinde yapılan bazı araştırmalarda ölüm ritüellerine ilişkin kültürler arası karşılaştırmalar yapılmıştır. Örneğin, Vernon (1970) çalışmasında ölüme ilişkin ritüellerin farklı gruplara göre değiştiğini ve ölüm sosyolojisi çalışan sosyoloğun buna dikkat etmesi gerektiğini belirtmiştir. Vernon'a göre bu yaklaşımdaki bir sosyolog, yapısal işlevselci bir bakış açısında toplumların ölüme ilişkin inanç ve normlarını karşılaştırmalı, böylece kültürün gizli boyutlarını daha görünür hale getirmelidir. Yapısal işlevselci yaklaşımda ölümün sosyal boyutuna ilişkin diğer bir karşılaştırmalı çalışma da Stroebe ve Stroebe (1987)'nin ölüm acısının ya da kederin evrensel olup-olmadığına yönelik kültürlerarası karşılaştırmalı çalışmasıdır. Kederin evrenselliği sorunsalına cevap arayan Stroebe ve Stroebe, buna sade bir şekilde evet ya da hayır demenin pek mümkün olmadığını ifade etmişlerdir. Onlara göre, bir yandan bireyin kaybindan dolayı yaşanan hüznün

ve umutsuzluk duyguları deneyimlenirken kederin evrensel olduğu söylenebilir, diğer yandan da kederin farklı kültürlerdeki görünümünde son derece çeşitlilik olduğu ve bu anlamda kederin göreliliğinin ortaya çıktığı kabul edilebilir. Onların araştırma bulgularına göre, ağlamak hemen her toplumda mevcuttur, ancak onun zamanlaması ve ağlamanın onaylandığı yerler görelidir. Mc Neil (1997)'in belirttiği gibi, bazı toplumlarda umutsuzluk, depresyon ve kederin pek çok semptomu uzun bir süre devam ederken, bazı toplumlarda bu durum daha kısa sürmekte, hatta kederin herhangi bir işareti bir gün sonra sona erebilmektedir. Bu durumun açıklayıcı temeline, kederin kültürel faktörler tarafından değiştirildiği kabulü konulmuştur.

Tüm bu belirtilenlerin ışığında, yapısal işlevselci yaklaşımda ölümün sosyal yapı ile ilişkisinde hakim olan temel vurgu, onun sistemin devamlılığındaki işlevselliği yönündedir. Diğer taraftan yapısal işlevselci yaklaşım, ölümün sosyal yaşamın dengesini bozabilme rolü üzerinde de durmuştur. Yapısal işlevselci yaklaşımda, ölüm olgusunun sosyal yapıda ne tür yıkıcı etkisi olduğuna ilişkin en sade cevabı Tufan (2002)'in ifadesiyle vermek mümkündür. Tufan (2002: 217)'a göre (akt. Akalın 2006: 71), ölüm insanı bütün sosyal rollerinden arındırdığı ve ne zaman ortaya çıkacağı net olmadığı için düzensiz bir durum yaratmakta ve böylece toplumun işleyişinde aksaklığa yol açmaktadır. Willmott (2000:650), ölümün yıkıcı işlevini destekleyecek şekilde ölüm ile toplumda yerleşik olan temel kabullerin tehdit edildiğini ve bunun ötesinde bireyi kişisel anlamsızlığın dehşet veren gerçekliğine açtığını ifade etmiştir. Ona göre, ölüm, günlük pratiklerin rutin şekilde uygulanması yönündeki anlamları sarsabilir. Bu konuda Illich (1975: 30 akt. Kearl 1989: 34), ölümün bütünün sonu olarak görüldüğünü ve varolan düzende bir kesinti yarattığını ifade etmiştir. Ölümün yıkıcı işlevi üzerinde duran bir diğer araştırmacı da Lifton (1968)'dir. Lifton (1968), Hiroşima'daki atom bombası patlamasını yaşayanlar üzerinde yaptığı çalışmasında, bu olayı yaşayanların "normal" keder tepkisi göstermenin ötesinde dünyaları tamamen çökmüşçesine uyuşuk, yaşamla bağlantıları kopuk tepkiler gösterdiklerini belirtmiştir. Lifton'a göre, bu olaydaki ölümler, kurumsal beklentilerin ve düzenin yıkımı şeklinde sosyal yapı ile ilişkilidir. Turner (1974)'ın da belirttiği gibi, ölümle yaşanan kayıp sadece bireysel bedenın kaybı değildir, onun önemi sosyal beden için bir bozulma göstermesinde yer almaktadır. Diğer bir ifadeyle, ölüm, gruptaki bir bireyin kaybı olarak değil, grubun veya topluluğun kendisinin bir parçasının kaybı olarak da işlev görmektedir. Blauner (1996), ölümün bu şekildeki yıkıcı etkisinin derecesinin sosyal yapının biçimine ve ölen kişinin sosyal yapıya katılımının önemine göre değiştiğini belirtmiştir. Blauner, ölümün süre giden sosyal yaşam için yıkıcı olan sonucunu, ölüm ile ortaya çıkan "sosyal boşluk" olarak tanımlamakta ve ölümün sosyal yapıda boşluk yarattığını ifade etmektedir. Ona göre, ölümün yarattığı sosyal boşluğun derecesi ölen kişi/lerin sosyal yapıdaki sosyal ve sembolik önemine dayalı olarak değişmektedir.

Özellikle ölenin yaşı ve sosyal katılımı ölümün etkisinin temel belirleyicilerindedir. Ölümün yarattığı sosyal boşluğa ilişkin olarak Bauman (2000), insanların ölümleriyle geride kalanların zihinlerinde ve yüreklerinde geçici yaralar açtıklarını, ayrılışlarından geriye kalan boşluğun hemen doldurulmasının beklenildiğini ifade etmiştir. Sosyal sistemin birer katılımcısı olarak bireylerin ölümünün, bu katılımın sona ermesine bağlı olarak sistemlerde bozucu bir etkiye yol açtığını ve kişinin ölümü aracılığıyla sistemlerin bozulmasının derecesinin sistemin doğasına ve ölen kişinin sistemde oynadığı şahsi role bağlı olarak değiştiğini belirten Charmaz (1980) ve Loether (1967), ölümün belirtilen yıkıcı etkisinin önüne geçebilmek ya da potansiyel yıkımı azaltmak için sosyal bütünleşmeyi destekleyen adetleri, normları ve kanunları içeren standart uygulamaların geliştirilmesi gerektiğini vurgulamaktadırlar.

Yapısal-işlevselci yaklaşımda, Charmaz (1980)'ın belirttiği gibi, birey ve toplum hassas bir biçimde dengeli olan bir ilişki ağı içinde yer almaktadır. Ölüm bu hassas dengeyi değiştirebileceği için, sosyal yapıda hem toplum hem de birey açısından uyum sağlayıcı sosyal mekanizmalar gelişmektedir. Diğer taraftan yapısal işlevselci yaklaşım birey ve toplum arasında süre giden bu kırılgan dengeye bireyin nasıl adapte olduğuna ilişkin sorular da yönelmektedir (akt. Akalın 2006:74-75). Bu sorular çerçevesinde Blauner, Vernon gibi ölümü yapısal işlevselci yaklaşım çerçevesinde ele alan kuramcılar bireyin sosyal yaşamı içindeki sosyal etkisiyle ya da sosyal katılımının derecesiyle ilgilenmişlerdir. Bu kuramcılar, diğerleriyle sosyal bağı zayıflamış olanların toplumsal yaşama daha çok katılanlara, diğerleriyle daha sıkı bağlar kuranlara göre daha yoğun olarak ölümü kabullendiklerini ya da kendi ölümlerinin gerçekleşeceğine ilişkin dikkatlerinin daha ön planda olduğunu belirtmektedirler. Örneğin Vernon (1970) emeklilik döneminde, yaşlıların kaçınılmaz ölümlerine ilişkin konsantrelerinin ya da bu gerçekliğe ilişkin derin düşüncelerinin yoğunlaştığını ifade etmektedir.

Yapısal-işlevselci yaklaşımın ölüme ilişkin tartışma noktalarına genel olarak bakıldığında, sosyal yapı içinde sistemin devamlılığı açısından ölümün işlevleri özellikle kurumsal ilişkiler bağlamında ele alınmıştır. Bu ilişkilerde bireyin sosyal bağı ya da sosyal katılımına yönelik olarak ölümün yarattığı sosyal boşluk kavramı önemli gözükmektedir. Ölüm aslında bağlantının kesilmesi sürecinde işlevsel olmaktadır ve bu işlevi yukarıda belirtildiği gibi yapıcı olduğu kadar yıkıcı etkiler de doğurabilmektedir. Yapısal işlevselciler ölümü bu yönleriyle tartışırken, bireye ilişkin öznel duygu, amaç ve tepkileri çok fazla göz önünde bulundurmadıkları için eleştirilmişlerdir. Bu anlamdaki boşluk sembolik etkileşimciler tarafından doldurulmaya çalışılmıştır. Diğer taraftan yapısal işlevselci yaklaşımda hakim olan sosyal uyum ve her şeyin düzgünce işleyen bir sosyal organizmanın iyiliği için olduğu düşüncesi çatışmacılar tarafından da eleştirilmektedir. Çatışmacılar, yapısal işlevselcileri

güç ve kontrol ilişkisi üzerinde durmadıkları ya da göz ardı ettikleri yönünde eleştirerek ölüm ile güç ilişkisine önem vermişlerdir.

### **Çatışmacı Yaklaşımda Ölümün Tartışılma Odakları**

Yapısal işlevselci yaklaşımın aksine çatışmacı yaklaşımda sosyal problemler güç ilişkileri çerçevesinde ele alınmaktadır. Çatışmacı yaklaşıma göre toplum, birbiriyle uyumlu bir bütünlük sergilememektedir. Aksine toplum birbiriyle çatışan çıkarlara sahip grupların kendi refahlarını sağlamak için yaptıkları güç çatışması içindedir. Toplumdaki kaynaklar sınırlıdır ve bu sınırlı kaynaklar çatışmanın temel faktörleridir.

Belirtilen temel kabuller içinde çatışmacı yaklaşımda ölüme ilişkin tartışma alanı eşitsizlik üzerinedir. Charmaz (1980: 37)'in belirttiği gibi, ölüme ilişkin eşitsizlik durumu, medikal bakımın uygunluğunda, niteliğinde ve farklı ölüm oranlarında görülmektedir. Örneğin, Amerikan toplumunda beyaz ölümlerinin azınlık ölümlerine göre daha düşük olma nedenlerine ilişkin yapılacak bir çalışmada, çatışmacı yaklaşımda varolan bu eşitsizliği sınıf sistemine bağlı olarak izah etmeye çalışılır.

Çatışmacı yaklaşımda ölümün eşitsizlikle açıklanması özellikle medikal uygulamalara bağlı olarak ele alınmaktadır. Buna göre bireylerin aldığı sağlık hizmetlerine yönelik tüm erişimlerindeki farklılıklar sosyal sınıflarına bağlı olarak açıklanmaktadır. Zira bireyin bulunduğu sosyal sınıf onun yaşam süresini ve kalitesini etkilemektedir. Bu bağlamda Aiken (1991) çalışmasında, etnisiteye ve sosyo-ekonomik statüye vurguda bulunarak Amerika'da yaşayan beyazlar ve azınlıklar arasındaki yaşam sürelerine ilişkin farklılıkların sosyal çevrelere bağlı olduğunu ifade etmiştir. Aiken bu durumun hem aynı toplumdaki hem de toplumlar arasındaki görünümünü tartışmıştır. Ona göre toplumlar arasındaki farklılıklar o toplumların gelişmişlik düzeylerine göre değişmektedir. Aiken'in kabulü, ölüm oranlarının Afrika ve Güney Asya'daki az gelişmiş toplumlarda yüksek, Avrupa ve Kuzey Amerika'daki gelişmiş toplumlarda daha düşük olduğu yönündedir. Ayrıca ölüm oranları Amerika'da da eyaletlere göre farklılık göstermektedir. Medikal bakım olanaklarının da çeşitli toplumsal gruplar arasında farklılaştığını belirten Aiken, alt sınıfa mensup olanların orta sınıfa mensup olanlara göre daha ciddi hastalıklarla karşı karşıya kaldıklarında sağlık hizmetlerinden eşit oranda faydalanamadıklarını ve tıbbi personel tarafından farklı biçimde tedavi edildiklerini belirtmiştir (Aiken 1991: 20-24). Illich (2004: 12) de sosyal sınıfa bağlı olarak ölümün herkes için geçerliliğinin burjuva ailesinin yükselmesiyle birlikte sarsıldığını belirtmiştir. Bu görüşü destekleyecek şekilde Bauman (2000), ekonomik dağılımda parasal kaynağa daha fazla sahip olan sınıfın toplumsal yapıdaki diğer sınıflara göre medikal hizmetlere daha kolay ulaştıklarını ve medikal alandaki personellerden daha



fazla yardım aldıklarını vurgulamıştır. Bauman'ın bu vurgusunda, medikal eşitsizliklerle ölüm sosyal sınıf temelinde ele alınmıştır. Buna göre, Bauman özel tıp hizmeti yaygın olan Amerika'da hemen hemen tek seçim ölçütünün hastaların ekonomik durumu ve onların kaynaklarının kusursuz tıbbi bakım almak için ne kadar kullandıklarına bağlı olduğunu belirtmiştir. Diğer taraftan Bauman (2000: 77), cenaze ayinleri ve anma ritüelleri gibi ölüme ilişkin törenlerin de mensup olunan sosyal sınıfa göre farklılık gösterdiğini belirtmiştir.

Çatışmacı yaklaşımda ölüme ilişkin istatistikler bölgesel ve cinsiyete dayalı eşitsizliklerle de ilişkilendirilmektedir. Bu yaklaşıma göre, dünya üzerinde farklı boyutlarıyla karşılaşılan küresel eşitsizlik yaşam süresi beklentisi oranlarına da yansımaktadır. Yaşam süresi beklentisi gelişmiş toplumlarda daha uzun iken dolayısıyla 65 yaş ve daha üstündeki insanların oranı diğer toplumlara göre daha fazla iken, az gelişmiş toplumlarda bu durum tam tersi olarak görünmektedir. Bu noktada çatışmacı yaklaşıma göre, toplumların sosyo-ekonomik anlamda gelişmişlik düzeyi, yaşam süresi üzerinde olumlu ya da olumsuz yönde etkilidir. Yine sosyo-demografik verilerden biri olan ırk faktörü de cinsiyete bağlı olarak yaşam süresi beklentisi üzerinde etkili gözükmektedir. Bu etki yaşam koşulları, sağlık fırsatları ve temel yaşamsal alışkanlıklardaki farklılıklar bağlamında kendini göstermektedir (Jones 2004, Onur 2005). Çatışmacı yaklaşımda yaşam süresi beklentisi gibi çocuk ölüm istatistikleri de yine bölgesel eşitsizliklere bağlı olarak açıklanmaktadır. Sosyal sınıf farklılıkları çocuk ölüm oranlarını belirleyen faktörlerden biridir. Kearl (1989:468) üst sosyo-ekonomik sınıfa mensup birinin çocukluğunda ölümden daha fazla korunduğunu, yaşam bitiş zamanını daha çok erteleyebildiğini ve dolayısıyla ölümü kendinden daha fazla uzaklaştırabildiğini ifade etmiştir.

Çatışmacı yaklaşımda, sosyal yapı ve bireylerin sosyo-kültürel çevresiyle şekillenen düşünceleri arasında önemli bir ilişki ağı olduğu da kabul edilmektedir. Bu kabule göre, bireyin ölüm hakkındaki düşünceleri sosyal yapıya bağlı olarak sergilenmektedir.

Çatışmacı yaklaşıma göre ölüme ilişkin doğrudan ya da dolaylı bir biçimde ifade edilen düşünceler ve duygular, toplumsal yaşamda edinilen deneyimler ve toplumsal yaşamda hakim olan ideoloji ve kurumlara yönelik duruşlar tarafından şekillenmektedir. Çatışmacı yaklaşıma göre ölüm ve ideoloji ilişkisinde, ölüm ideolojik görüşlerimizi temsil etmektedir. Daha açık bir ifadeyle, Charmaz (1980: 38)'a göre, çatışmacı yaklaşımda, ideolojiler hem geçmiş hem de gelecek eylemleri onaylar ve yaratılmasını da destekler. Ölüm sadece bireye ait biricik bir deneyim değildir, ölüm hakkında bilinen birçok şey ideolojik görüşleri temsil etmektedir. Diğer taraftan çatışmacı yaklaşıma göre, ölüm yaşamdan ayrılamaz ve yaşamın tamamen ne hakkında olduğu ideolojik inançlar tarafından donatılmıştır. Bu çerçevede ölüme, ölmeye ve birini kaybetmeye ilişkin düşüncelerimiz yaşamak ve yaşam hakkındaki ideolojik

düşüncelerimizle sıkı bir ilişki içindedir. Çatışmacılara göre, ölüm ve ölmek hakkındaki birçok kabulümüz ideolojik duruşlarımızı yansıtmaktadır. Bu anlamda ölüm ve ölmek üzerine olan ideolojiler pratik gerçekliğe uygulandığında bazı güç ilişkilerini de sergilemektedir. Çatışmacı yaklaşımda ölümün güç ilişkisini yansıtan somut örneklerine sosyal yapıda rastlamak mümkündür. Örneğin, devletin savaşa gönderdiği gençlerin, fabrikada günlük çalışmalarında kimyasal risklerle karşı karşıya kalanların, kötü beslenen fakir yaşlıların ölümle karşı karşıya kalmalarında güç ilgileri etkilidir.

Genel olarak değerlendirildiğinde çatışmacı yaklaşımda ölüm, sosyo-ekonomik kriterler, kaynakların kullanımı, sosyal eşitsizlik ve güç ilişkileri bağlamında ele alınmıştır. Diğer taraftan çatışmacı yaklaşımda bireyin düşünce ve eyleminin ardında ideoloji olduğu vurgusu, ölüme ilişkin açıklamalara da yansıtılmıştır. Sosyal yapıda ölüme ilişkin eşitsizliğin temelinde ideolojiler konulmuştur. Yapısal işlevselcilerin ve çatışmacıların daha makro düzeyde baktıkları sosyal faktörlerle ölüm ilişkisi, sembolik etkileşimci yaklaşımda mikro bağlamda bireye ve bireyler arası ilişkilere indirgenmiştir.

### **Sembolik Etkileşimci Yaklaşımda Ölümün Tartışılma Odakları**

Sembolik etkileşimci yaklaşımda en genel biçimde, ölümün etkileşim sürecinde sembollerle belirlenen anlamı vurgulanmaktadır. Bu yaklaşıma göre ölüm ve ölüme ilgili düşünceler, davranışlar ve aktiviteler sosyal olarak yapılanmaktadır. Ölüm Charmaz (1980)'in belirttiği gibi ona yüklenen tanımlar ve önermeler bağlamında anlaşılabilir.

Sembolik etkileşimci yaklaşıma göre, birey için ölümün anlamı hem kişisel hem de sosyo-kültürel birçok belirleyiciye bağlıdır. Ölümün anlamı duygulara, deneyimlere, olgunun kültürce nasıl yorumlandığına bağlıdır.

Sembolik etkileşimci yaklaşımın en temel kabulü, ölüme ilişkin anlamların bireyin deneyimi çerçevesinde gelişen anlama ve yoruma bağlı olduğudur. Charmaz (1980)'a göre, ölüme ilişkin anlamlar bireyin deneyimlerinden ortaya çıkmakta ve deneyimler etkileşim içinde kazanılmaktadır. Etkileşimin de kendisi zaten sembolik bir süreçtir. Etkileşimin gerçekleşebilmesi için anlamların geliştiği bir semboller yığını içinde olmak gerekmektedir. Gündelik yaşamda kullanılan sembollerin temel dayanağı dil ve kültürel anlamlardır. Etkileşim sürecinde edinilen deneyimler ve kullanılan semboller gruplar arasında farklılık gösterebilmekte ve dolayısıyla anlamlar kültürden kültüre görelilik içermektedir. Bu bağlamda, ölüme ilişkin sosyal anlamlar dünyası, etkileşimcilerin yorumları, seçimleri ve eylemleri tarafından yaratılmaktadır.

Sembolik etkileşimcilere göre, ölümün ve ölmenin paylaşılan anlamlarının analiz edilmesi gerekmektedir. Örneğin, Charmaz (1980)'a göre, ölü yakmanın anlamı eylemde değil neyi sembolize ettiğinde yatmaktadır. Bu olayın anlamı insanların yaşamları karşısında ona verdikleri değer ve tanımda yer almaktadır. Zira yeşil alanların mezarlıklar olarak kullanılmaması görüşünde olan bir kişi ölünün yakılmasını olumlu karşılayabilir. Tam bedensel forma sahip olmanın önemli olduğunu kabul eden ya da ölüm sonrası yaşama inanan biri için ise böyle bir aktivite olumsuz bir anlam içerebilir. Dolayısıyla hangi durumda olursa olsun, anlam ölü yakma eyleminde değil, insanların eylemleri düşündükleri değerlerde ve eylemin ne olduğuna ilişkin anlamlandırmalarında yatmaktadır.

Sembolik etkileşimci duruşun, aslında ölüm çalışmalarında önemli olarak görülen dikkate değer bazı güçlü noktalara sahip olduğu söylenebilir. Sembolik etkileşimci yaklaşımda ölüme ilişkin verilen anlamlar, etkileşen bireylerin konuya ilişkin düşünce ve davranışlarını açıklamak açısından oldukça kullanışlı olarak görülmektedir. Sosyologun, kültürlerin ölümle ilişkili olarak hangi anlamları içerdiğini, etkileşim ağı içindeki bireylerin ölüme atfettikleri anlamları çözümleyerek yakalaması mümkün gözükmektedir.

Sembolik etkileşimci yaklaşımın çatısı altında değerlendirilebilecek, dramaturjik yaklaşım içinde de ölüm ve ölmeye ilişkin konular ele alınmıştır. Etkileşime önem vererek anlamları yakalamaya çalışan bu yaklaşımda etkileşimsel karşılaşmaları analiz etmek için drama kullanılmaktadır. Onur (1995: 385-386)'un belirttiğine göre, bireylerin ölüm yönelimlerine ilişkin sözlü anlatımları kadar pratik kararları da bilgi verici konumdadır. Zira bireyin yaşamını uzatması için sigarayı bırakması, yeme-içme alışkanlıklarını değiştirmesi ya da ciddi biçimde hasta olan arkadaşlarını ziyaret etmeden kaçınması bireylerin davranış pratiklerinde ölüm ve ölmeye ilişkin anlamlandırmaları hususunda ipuçları verebilir. Bu bağlamda, dramaturjik yaklaşımda anlamlı eylemin açıklanması amaçlanmaktadır. Dramaturjik analiz yapan biri Charmaz (1980)'a göre, ölümün anlamını, bireylerin görünenleriyle diğer bir ifadeyle, ölüm hakkında ne söylediklerinden çok ne yaptıklarıyla anlamaya çalışmaktadır.

Diğer taraftan ölümle ilgili çalışmalarında birçok sosyolog (Bogdan ve Taylor 1975, Psathas 1973, Filmer ve diğerleri 1973) fenomenolojik metodu da kullanmaktadır. Genel olarak ölmenin fenomenolojik çalışılması, günlük yaşamda onu deneyimleyen için ölmenin ne olduğunun keşfedilmesini, onun ne anlama geldiğinin yorumlanmasını içermektedir. Diğer bir ifadeyle ölümün fenomenolojik araştırması, sembolik etkileşime benzer şekilde günlük yaşamda bireyler arası etkileşimle varolan sosyal dünyanın, paylaşılan düşüncelerin, görüşlerin, duyguların nasıl yapılandırıldığını ortaya çıkarmaktır.

Ölümün sosyolojik yaklaşımlarda hangi noktalarda tartışıldığının yanı sıra, özellikle modernite ile birlikte ölümün anlamlandırılması üzerinde bazı yeni düşünceler de geliştirilmiştir. Bu düşünceler arasında ölümün sosyal anlamlandırılması bağlamında en dikkat çekici olanı “Ölümün İnkârı Tezi”dir.

### **Ölüme İlişkin Çağdaş Yaklaşımlardan Biri Olan Ölümün İnkârı Tezi**

Ölüm, çoğu zaman toplumlarda cinsellik, siyasi görüşler gibi tabu olarak görülmüş ve üzerinde tartışmak ve araştırmalar yapmak arka planlara itilmiştir. Bu durumu Amerika üzerinden örneklendiren Onur (1995: 367), modern Amerikan toplumunda ölümün yadsınan, arka plana atılan bir kültür olarak tanımlandığını ifade etmiştir.

*Ölümün inkârı tezi* psikanalitik teorilerin etkisi altında şekillenmiştir. Bu teorilerin ışığında *ölümün inkârı tezi* yaklaşımında, modern çağın insanının ölümü unutmak ve hafızasından silbilmek için onu bilinçaltına ittiği kabul edilmektedir. Tufan (2002)’in belirttiği gibi, artık modern çağın insanının ölümsüz canlı olmanın yollarını aradığı kabul edilmektedir. Bu noktada modern insan, ebedi gençliği arayan, ölümsüzlüğü bulmaya çalışan ve içindeki ölüm korkusu nedeniyle de belirli önlemleri alma zorunluluğunu hissedendir. Böyle bir durum ölümün bilinçaltına atılarak tabulaştırılmasıyla ortaya çıkmaktadır.

*Ölümün inkârı tezi*, bireyin ölümü bilinçaltında tabulaştırması noktasında psikanalitik teorilerden destek alırken, diğer yandan da bireyin kendi ölümünü inkâr etmesi noktasında varoluşçu felsefeden etkilenmiştir. Yaklaşımın bu felsefeden etkilendiği temel nokta, ölümün aslında varlığı hatırlatmasına ve herkesçe de kesin olmasına rağmen henüz onunla karşılaşmayı reddeden ya da ötelemeye çalışan bir modern insan tipini ifade etmesinde yer almaktadır. Aiken (1991)’in belirttiği gibi, insan varlığı dolayısıyla yaşam ölümün kaçınılmazlığını gerçek kılmakta, fakat insan sıklıkla bunu kendisine uyarlamaktan kaçınmaktadır. Ölüm artık modern çağda, geçmiş zamanlarda olduğundan daha az görünür bir hale getirilmeye çalışılmakta ve bu gerçeklikle yakın zamanda karşılaşmadan kaçınılma çabası sergilenmektedir. Varoluşçu yaklaşımın önemli temsilcisi olan Heidegger’a göre de (akt. Charmaz 1980), günlük yaşamda sıklıkla ölümden kaçınıldığı, hatta ölmekte olan kişilere bile yakınları tarafından şefkat tanımlaması içinde ölümden kurtulabileceği telkin edilmektedir. Aslında bu telkin, ölen kişinin en bağlantısız varlık imkanı olan ölümü tamamen perdeleyip, kişiyi yaşama yeniden geri taşımaya yöneliktir.

Ölümün yadsındığını ve hatta örtbas edilip, inkâr edildiğini vurgulayan yönelimleri *ölümün inkârı tezi* yaklaşımı içinde biraraya getiren C. Seal (1998)’dir. Seal, ölümün çeşitli açılardan sosyal yaşamın dışına çıkarılarak

inkâr edildiğini vurgulayan çalışmaları benzer ve farklı yönleriyle bir araya getirmiştir (Akalin 2006:108).

*Ölümün inkârı tezinde* temel kabul, Tufan (2002) (akt. Akalin 2006: 108)'ın ifadesiyle, “ölümün 20.yy’ın en önemli tabusu olduğu, insanın ömrü uzadıkça ölümü düşünmemeyi, hatta onu yok saymayı tercih etmeye başladığı ve ölüm hakkında yüzeysel düşünceleri olan günümüz insanının ölümü reddetmeye çalışacak kadar büyük bir cesarete sahip olduğu” şeklindedir.

*Ölümün inkârı tezine* göre, ölümün inkâr edilmesinin kökenleri 18.yy’a kadar dayanmaktadır. Zira ölüme ait modern bakış açısının doğuşu bu yüzyılın başlarına dayanmaktadır. 18.yy’dan itibaren yavaş yavaş hastalıklarla daha uzun süreli başa çıkılmakta, ancak buna rağmen insanlar hastalıklardan daha fazla korkmaya başlamaktadır. Hastalıklara karşı olan bu korku, ölüm kavramının insanlardan uzaklaşmasını sağlamaktadır. Özel hayat ve bireysellik kavramlarının doğuşu ve aile kurumundaki işlevlerin farklılaşması ile birlikte yas tutmaktan, hatta ölümü herkes içinde konuşmaktan kaçınılmaya başlanılmıştır (Jones 2004: 23). Seal (1998)’e göre, modern toplumun ölümü inkâr etmesi medyada sıklıkla yansıtılmaktadır. Daha farklı bir ifadeyle, ölümün modern toplumdaki inkârında medya bir araç olarak kullanılmaktadır. Bu konuda araştırmalar yapan antropolog Gorer (1965), kitle iletişim araçlarının ölümün doğal formları yerine artık ölümün şiddet içeren biçimlerine odaklanıldığını belirtmiştir.

Ölümün toplumsal yaşamın tüm alanlarından bir dereceye kadar izole edildiği görüşü, modernizasyona eşlik eden geleneksel cemaat yaşamının kaybolmasına ilişkin daha genelleşmiş düşüncelerle ilişkilendirilerek akademik literatürde (Gorer 1965, Seale 1998, Walter 1998, Sidel 1996) de desteklenmektedir (Akalin 2006:109). Gorer (1965) çalışmalarında modern koşullarda yas tutma ritüellerinin zayıflamasından bahsetmiş ve İngiltere’de insanların ölüme bakış açılarını inceleyerek, onların yası yaşama biçimlerinin nasıl değiştiğini farklı sosyal sınıflar karşılaştırmasıyla ortaya koymaya çalışmıştır. *Ölümün inkârı tezini* destekleyen diğer bir görüş de Aries (1991)’e aittir. Göka (1998: 52)’nin aktarımıyla, Aries’e göre, Batılının tarih boyunca ölüme karşı tavrı, hem ölüm anlayışında hem de ölüme ilişkin ritüellerde, örneğin mezar yapımında, gömülme ve yas törenlerinde değişime uğrayarak kendini göstermiştir. Aries, Bauman (2000:127)’in aktarımıyla, ölümün geçmişte vahşi olarak algılanmazken bugün artık yabancılaşmış olduğunu kabul etmektedir. Zira ölüme karşı son tavır, onun yaşamın tüm alanlarının dışına atılması ve bir tabu halini alması yönündedir.

*Ölümün inkârı tezi* yaklaşımına göre, kendi ölümünden kaçış ve başkasının ölümüne odaklanma, 19. ve 20. yy’da mezarlık tapınısını, ölümün romantik ve retorik tarzda ele alınışını beraberinde getirmekte, bu durum da

günümüzde ölümden olabildiğince uzaklaşmayı ve hatta ölümün yasak haline dönüşümünü sağlamaktadır. Bu yüzden günlük yaşamdaki birçok düzenlemenin ölümü saklamak ve alıkoymak amaçlı olduğu kabul edilmektedir (Sidel 1996, Yüksel 1999, Göka 1998, Gürbilek 1997).

*Ölümün inkârı tezi* yaklaşımında Illich (1974)'in ölümün sosyal yaşamın dışına itilmesinde toplumsal yapıdaki tüm kurumların rolü olduğunu belirten görüşü de önemlidir. Örneğin medikal gelişmeler, ölümü yaşamın diğer kesimlerinden ayıran yabancı bir deneyim haline getirmişlerdir. Giddens (1991) Illich gibi ölümün kurumsallaştığını belirtir ve modernitenin ayırt edici özelliğini, insanların ölümlerle doğrudan ilişki kurmasını engellemesi olarak görmektedir. Giddens'a göre, ölüm bireyselleşme süreciyle de iç içedir. Ölüm kolektif olmaktan çok bireysel olarak algılanmaktadır. Ölüm özelleşmiş bir hal almıştır. Ölüm bu bağlamda kurumsal olarak idare edilmekte, organize edilmekte ve mekânsal olarak alıkonulmaktadır. Bu noktada Giddens ölümü, halk tarafından yok edilen ve özel olarak mevcut oluşu ile tanımlanan bir durum olarak görmektedir. Baudrillard (2002)'da Giddens gibi ölümü sosyal pencereden bakarak açıklamaya çalışmış ve *ölümün inkârı tezine* katkı sağlayıcı önemli görüşler ileri sürmüştür. Baudrillard, ölü ve ölüm kavramlarındaki ilkel toplumlardan çağdaş toplumlara dönüşümü incelemiştir. Baudrillard, ilkel toplumların başlangıçta ölümlerini evlerinin içine gömdüklerini böylece ölümleriyle daha yakın olduklarını düşündüklerini bu çerçevede de ölümün yaşamla daha yakın olduğunu ifade etmiştir. Baudrillard, Orta Çağ'da henüz ölümün Hıristiyan toplumlarca dışlanmadığını, bu dönem insanların ölümlerini köy, kasaba ya da kentlerin ortalarına gömdüklerini ve onları yaşamlarından henüz uzaklaştırmadıklarını belirtmiştir. Bu dönemlere rağmen modern toplumlarda ölü ve ölüm kavramları tamamıyla dışlanmakta, ölümler şehir dışına gözden uzak mekânlara taşınmaktadır. Diğer taraftan bu dönemde ölümün güncel yaşamdan uzaklaştırılması çabası bilimsel olarak da desteklenmeye başlamıştır. Örneğin, öleceği düşünülenler hastanelerde gözetim altına alınmaktadırlar. Baudrillard'a göre, modern toplumda varolan bu şekildeki sistem aslında yaşamdan çok ölümün ağırlığını yansıtmaktadır. Zira ölüm canlılarla ölümler arasında sınır çizgisinden başka bir şey değildir. Giddens, Baudrillard gibi Bauman'da ölümün toplumsal yaşamın dışına çıkarılmasına ilişkin görüşünü ilkel ve modern insanın ölüme yaklaşımı konusunda örneklendirmiştir. Bauman'a göre (akt. Seale 1998: 53), modern yaşamda insanlar ölümleri ötekiler olarak adlandırmaktadırlar. İlkel insanların ölümlerini yeme davranışlarının altında, onların ölümleri yaşamla ya da yaşamakla birleştirme amaçlarının yattığını, modern insanların ise ölümleri diğerleri olarak görerek onları kustuklarını ifade etmiştir. Bauman, modern zaman bireyinin kendi ölümünü düşünemeyeceğini bu yüzden de ölümü düşünmenin zaten en baştan ölümü reddediş olduğunu kabul etmiştir. *Ölümün inkârı tezi* yaklaşımı çerçevesinde Bauman ölümün bir tabu olarak görüldüğü sorunsalından hareket etmiştir.

Akalın (2006: 119)'ın belirttiği gibi, Bauman ölümü, akla güveni engellediği ve insan yaşamında önemli bir teşkil ettiği için önce unutulmaya çalışılan ve daha sonra da düşünülme-yen ve böylece inkâr edilen olarak görüldüğünü kabul etmiştir.

Tüm belirtilen düşünceler paralelinde, *ölümün inkârı tezi* yaklaşımında, modern toplumda ölümün ve ölünün inkârının ve reddedilişinin, gelişmenin olumlu görüntüsünün ötesinde aslında bir çözülmeye doğru gidişi göstermesi açısından önemli gözüktüğü kabul edilmektedir. Gürbilek (1997)'in de belirttiği gibi, modernlik tarihi sadece bir ilerlemenin, iyileşme ve özgürleşmenin tarihi değildir, içinde kopuşların, kayıpların, eksilme ve bastırmanın yer aldığı bir inkârı da içermektedir. Diğer taraftan *ölümün inkârı tezi* yaklaşımında modern toplumlarda yalnızca ölümün kendisi değil, ölümün işaretleri ve onunla ilişkili olan her şey sosyal yaşamdan uzak tutulmaktadır. Bu noktada modern toplumdaki ölümlerin gömüldükleri mekânlar -mezarlıklar- ölümün sosyal mekânsal organizasyonunu işaret etmektedir. Ölümün mekânsal organizasyonu bireylerin ölüme ilişkin tutumlarından, düşüncelerinden ve yönelimlerinden etkilenmektedir. Mezarlıkların yaşanan mekânlardan/ kentlerden uzaklaştırılması aslında ölümün mekânsal ayrımlaştırılmasıdır ve modern zamanların ölüm stratejisidir. Bu stratejinin içeriği ölümün insan yaşamından alıkonulması doldurmakta ve bunun için de ölümün işaretlerinin insan yaşamından uzaklaştırılması ön plana çıkmaktadır. Yüksel (1999), Örnek (1977), Jones (2004) ve Kearl (1989)'ün belirttikleri gibi *ölümün inkârı tezindeki* stratejiler toplumsal alanda insanlar arasında ayrımı da şekillendirici yöndedir. Örneğin, ölümcül bir hastalığa sahip olanlar ya da çok yaşlılar ölümü diğerlerine hatırlatacağından, ölüme daha uzak olduğunu düşünenlerin dünyasından izole edilirler. Kearl (1989:260)'e göre, yaşlılar ve hastalar için kurumsallaşmalar, bakımın üstlenilmesinde rol oynamakta, ancak aynı zamanda o kişiler için bağımsızlığın ve haysiyetin ellerinden alınışına da yol açmaktadır. Bu durum yaşlının ya da hastanın fiziksel ölümünden önce birkaç sosyal ölümü yaşaması anlamına gelmektedir. Loether (1967) de benzer şekilde beden yaşlanmasının ölümü daha fazla hatırlatıcı olduğunu belirtmiştir. *Ölümün inkârı tezinde* ölüme ilişkin sosyal eylem kalıplarının da modern toplum yapısı içinde kaybolmaya başladığı kabul edilmektedir. Zira ölüm hakkında rahat bir şekilde konuşulamamaktadır. Ölüme yaklaşan hastalara ve yas süreci içerisindekilere geçmişte olduğu gibi geleneksel normlara uygun olarak davranılmamaktadır. Yas tutanların acılarının mevcudiyeti inkâr edilmekte, hastalarsa kurumlara kapatılarak izole edilmektedirler (Akalın 2006: 126–127). Bu bağlamda, modern çağda, pozitif beden, performansın, üretimin, engelli olmayanın ve gençliğin dünyasının ağırlıklı olması; zayıflık, hastalık, acı, ölüm ve negatif beden de özel ve genellikle saklanan ve sıklıkla ihmal edilen olması *ölümün inkârı tezini* en genel olarak açıklamaktadır (Wendell 1989).

Diğer taraftan Seale (1998) de ölümün inkârının sosyal yaşamın sürekliliği için olumlu işleve sahip olduğunu belirtmektedir. Ona göre, *ölümün inkârı tezi*, psikolojik açıdan bireyde ikna edici bir açıklamadır ve bu tür bir inkâr yaşayan için zorlu bir önkoşuldur. Diğer bir ifadeyle, sürekli olarak zihin kişinin kendi ölümüne ilişkin düşüncelerle meşgul olduğunda topluma ve kültüre katılım anlamını yitirebilmektedir. Bu durum, varoluşsal endişeleri çok fazla yaşayan hastalarda olduğu gibi diğerleri için de kendini yıkmaya yönelik eylemlere yöneltecektir. Yaşamın ölüme ilişkin direnişi ya da kendini sürekli yenilemesi-ki ölümü inkâr ederek- aslında insanın/ yaşayanın tüm varlık alanıyla iştirak ettiği bir zihin meşguliyetidir. Aslında varoluşun her bir anı ölümle birlikte yaşanmaktadır. Bu durum da toplumun, kültürün ve mikro anlamda insanın varlığına katkıdır. Akalın (2006:128)'ın da belirttiği gibi, Seale'nin *ölümün inkârı tezine* olumlu işlev katan bu şekildeki yaklaşımı, bireyin zihnini yoğun bir şekilde ölümle meşgul etmesiyle sosyal yaşamın sürekliliğine katkıda bulunulduğu ve bireyin sosyal çevresinin de etkisiyle tam anlamıyla ölümden kaçınılmanın mümkün olmadığı yönündedir. Yine Parsons, Fox ve Lidz (1972) de *ölümün inkârı tezinin* sosyal yapı için olumlu yönüne vurgu yapmışlardır.

*Ölümün inkârı tezi* ister olumlu isterse olumsuz yönleriyle ele alınsın, konuyla ilgili tartışmaların ortak yönü, ölümün inkârının, geleneksel yaşamdan modern yaşama geçiş sürecinde ortaya çıktığının kabul edilmesidir. Bu bağlamda sosyal bir olgu olan ölüme ilişkin anlamlandırmalar tarihsel ve sosyal değişimler içerisinde değişikliklere uğramaktadır. Diğer taraftan ölümün inkârının sadece modern zamanların bir özelliği olduğu konusunda tartışmalar sürse de, konuyla ilgili tüm tartışmalarda dikkat çekici olan ölümün sosyal yaşamın dışına itilmesinin modern toplumlarda yoğunlaştığının sıklıkla vurgulanmasıdır.

### Sonuç

Ölüm, son derece karmaşık algılanan, ne zaman, nasıl kimin için gerçekleşeceğine ilişkin gizemi ve belirsizliği taşıyan, birçok değişkenlerle iç içe bulunan, toplumdaki topluma ve aynı toplumda zaman içinde anlamsal göreliliği içeren bir olgudur. Tüm bu çok yönlülüğüne rağmen ölüm, bir çok bilimin merak ettiği ve inceleme alanlarına dahil edildiği bir sorunsalı da temsil etmiştir.

Ölüm, sosyolojik yönüyle çeşitli tartışma noktaları çerçevesinde ele alınıp incelenmiştir. Ölümün, sosyal ilişkilerde yarattığı değişimler hem mikro düzeyde birey için hem de makro düzeyde toplum için önem arz etmektedir. Sosyal ilişkiler açısından ölümün yarattığı yoksunluk, ölümün bireyler ve toplumlar için taşıdığı sosyo-kültürel anlamlar ve bu anlamların göreliliği,



toplumlarda ölüme ilişkin geliştirilen ve süregiden ritüeller, ölüme ilişkin toplumsal tepkiler, kurumsallaşma süreci, geleneksellik ve modernlik karşısında yaşamı koruma ve uzatma çabalarının ölüme ilişkisi gibi birçok noktadan ölüm tartışmaları yapılmaktadır.

Bu tartışmaları sistematik olarak değerlendirdiğimizde, sosyolojideki yaklaşımların ölümü ele alışlarındaki tartışma noktaları yine onların kabul ettikleri temel söylemler çerçevesinde şekillenmektedir. Tüm yaklaşımlarda ölüme ilişkin ortak olan nokta, ölümü sosyal yapı ile ilişkilendirmiş olmalarında yatmaktadır. Ölümün sosyal yönünden hareket eden sosyolojik yaklaşımlarda ölüm açıklamalarına sosyal faktörler yerleştirilmiştir. Bu bağlamda, yapısal-işlevselci bakış açısında ölümün sosyal yapıdaki işlevleri üzerinde durulmuştur. Ölümün sosyal yapı içindeki işlevleri olumlu ve olumsuz açılardan ele alınmıştır. Olumlu işlevi açısından ölüm, sosyal bütünleşmeye ya da sosyal yapının devamlılığına/ sürdürülmesine katkı sağlamaktadır. Ölüm toplumda nüfusun dengelenmesi, genç nüfusun önünün açılması ile nüfus hareketliliğine katkıda bulunmaktadır. Sosyal yapıda ölüme ilişkin geliştirilen ritüeller diğer bir ifadeyle, ölümün kültürel yapılanması sosyal dayanışmayı kuvvetlendirici işleve sahiptir. Diğer taraftan, olumsuz işleviyle ölüm, sosyal yaşamın dengesini de bozabilmektedir. Ölüm, belirsizliği nedeniyle yarattığı düzensizlikle sosyal yapıyı yıkıcı işleve de sahip bulunmaktadır. Zira ölüm, varolan bütünde kesintiye neden olmaktadır. Ölüm sadece bireyin biyolojik yitimi değil, aynı zamanda sosyal bireyin kaybıdır. Bu açıdan ölümün yarattığı yıkıcı etkinin derecesi, ölen bireyin sosyal yapıdaki katılım gücüne göre değişmektedir. Bu çerçevede ölümün sosyal sistem için neden olduğu boşluk ancak ölüme ilişkin geliştirilen ve sürdürülen ritüellerle doldurulabilir. Çatışmacı yaklaşımda ölüme ilişkin tartışma noktaları, güç ilişkisi çevresinde şekillenmiştir. Çatışmacı yaklaşımın, toplumun uyumlu bütünlük sergilemediğini ve çatışan çıkarlara sahip grupların dinamizmiyle şekillendiğini kabul etmesi bağlamında, ölümün de bu çıkar çatışması ve eşitsizlik çerçevesinde toplumsal sonuçlar doğurduğu üzerinde durulmuştur. Ölüm eşitsizlik durumunun yansımalarıyla karşı karşıyadır. Özellikle medikal bakım, fırsatlar, kaynakların kullanımı açısından toplumda varolan eşitsizlik yaşam sürecini ve kalitesini dolayısıyla ölüme ulaşma mesafesini etkilemektedir. Ölümün eşitsizliği yansıtması aslında bireyin mensup olduğu sosyal sınıfla ilgilidir. Zira, bireylerin sağlık hizmetlerine yönelik tüm erişimlerdeki farklılıkları yer aldıkları sosyal sınıflar belirlemektedir. Yine sosyal sınıfa bağlı olarak çocuk ölüm oranları da farklılık göstermektedir. Diğer taraftan, etnisite, sosyo-ekonomik statü, ırksal özellikler, yaşamsal kaynakları kullanma fırsatlarının yanı sıra yaşam süresine ait farklılıkları netleştirmektedir. Çatışmacı yaklaşımda ölüme ilişkin tartışma noktalarından biri de bölgesel ve cinsiyete dayalı eşitsizliklerle ilgilidir. Buna göre, çeşitli bölgelerdeki toplumların gelişmişlik düzeyine ve kadın ya da erkek olmaya göre yaşam süresi beklentisi değişiklik göstermektedir. Toplumların

sosyo-ekonomik gelişmişlik düzeyi arttıkça yaşam süresi uzamaktadır. Yine çatışmacı yaklaşımda sosyal yapı ile bireylerin ölüme ilişkin düşüncelerinin şekillenmesi arasında da anlamlı bir ilişki vardır. Ölüme ilişkin düşünceler doğrudan da olsa dolaylı da olsa toplumsal yaşamda sosyo-kültürel zemin tarafından şekillendirilen ideolojiler ile belirlenmektedir. Bu anlamda ideolojiler ölüm düşüncesini şekillendirici rol oynamaktadır. Sembolik etkileşimci yaklaşımda ise, ölümün sembollerle belirlenen anlamları tartışma odağı olarak ele alınmıştır. Ölümün anlamı, duygulara, deneyimlere, kültürce nasıl yorumlandığına bağlıdır. Ölüme atfedilen anlamlar kültürden kültüre değişmektedir. Sembolik etkileşimci yaklaşımda, ölüm anlamlarının çözümlenmesi bireylerarası etkileşim ağının, düşünce ve davranışlarının açıklanabilmesi açısından önemli bulunmaktadır.

Sosyolojik yaklaşımların ölümü ele alışlarının yanı sıra çağdaş tartışmalar içerisinde değerlendirilebilecek “ölümün inkârı tezi” yaklaşımı da, ölümü ele alış ve değerlendirilişle farklı açılımlar sunmuştur. Ölümün inkârı tezi yaklaşımının temel dayanak noktası, ölümün modernleşme ile birlikte artık reddedilen, sosyal yaşamın dışına itilen ve istenilmeyen olduğu yönündeki kabuldür. Modern çağın insanı ölümü inkâr edendir ve yaşam süresini uzatma yollarını ararken adeta ölümsüzlüğün arayışı içindedir. Ölümün inkârı modern kurumlarca oluşturulmaktadır. Kurumlar vasıtasıyla, artık ölüm eskiye oranla giderek daha az görünür hale dönüştürülmektedir. Özellikle medikal kurumlar bu anlamda hastalıklara karşı mücadele ile ölüm kavramının insanlardan uzaklaşmasına hizmet etmektedirler. *Ölümün inkârı tezi*, modern dünyanın ölümü yaşamın tüm alanlarının dışına attığı ve giderek bir tabu haline geldiği yönünde bir kabule sahiptir.

Tüm bu tartışma noktaları, ölümün insanın sosyal yaşamına ait bir olgu olduğunun bir göstergesidir. Ölüm gerçekliği belirsizliğiyle birlikte bireyde ve bireylerarası ilişkilerde önemli değişimler yaratmaktadır. Ölümün sosyal ilişkiler bağlamında yarattığı/ yaratabileceği değişimler zaman zaman olumlu, zaman zaman da olumsuz rolleriyle karşımıza çıkmaktadır. Ölümün ciddi bir sonucu, sosyal ilişkilerde bir kayıp/ boşluk yaratmasıdır. Sosyal bağları kuvvetli, sosyal mesafesi daha yoğun olan bireylerde ölümün yoksunluğu daha net olarak yaşanabilmektedir. Belirtilen yoksunluğun giderilmesinde ya da ölümün toplum için olumsuz sonuçlarının ortadan kaldırılmasında kültürel araçlar söz konusu olmaktadır. Ölüme ilişkin ritüeller toplumdan topluma değişmekle birlikte bu bağlamda önemli işlevlere sahiptir. Tarihsel anlamda da ölümün anlamı geleneksel toplumlardan günümüze zaman içinde değişmektedir. Geleneksel toplumlardaki sosyal yönü ağır basan, sosyal yaşamla daha içi içe olan bir anlam taşıyan ölüm, modern toplumlarda mümkün olduğunca kaçılmak istenen, hatırlanmayan bir anlama bürünmüştür. Sosyal yaşantımızdan uzaklaştırılırken bunun bilinçli kurumsal destekleri de söz konusu olmakla

birlikte yaşanmaya ve ölüme karşı ciddi bir direniş içine girilmiştir. Belirtilmelidir ki, ister daha önceleri olduğu gibi sosyal yaşamın içinde olduğu kabul edilsin, isterse sosyal yaşamın dışına çıkarılmaya ya da inkâr edilmeye çalışılsın, ölüm bir çok bilimin ilgi alanı olduğu gibi sosyolojinin de ilgi alanlarından biri olmuştur. Bu bağlamda ölüm konusu sosyolojinin klasik dönemlerinden bu yana ele alınmış ve günümüz modern toplumlarının da tartışma noktalarından biri haline getirilmiştir. Ancak vurgulamak gerekir ki, bu alan Türkiye’de henüz irdelenilmeyen ya da irdelenmeye yeni başlanılmış olan bir çalışma alanıdır. Bu nedenle, ölüm sosyolojisine ilişkin sosyolojik tartışmaları, odaklanılan konuları ve yapılan açıklamaları sistematik olarak ele alan ve bu bağlamda Türkiye sosyoloji literatürüne katkı sağlayan çalışmalara ihtiyaç vardır.

#### **Kaynakça:**

- AIKEN, Lewis R., (1991). *Dying, Death, And Bereavement*, Massachussets; Pepperdine University.
- AKALIN, Ayşe Emel, (2006). *Ölümün Ve Ölmenin Sosyolojisi Üzerine Kuramsal Bir Çalışma*, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi (Yayınlanmamış).
- ARIES, Philippe, (1991). *Batılının Ölüm Karşısındaki Tavırları*, Ankara, Gece Yayınları.
- BAUDRİLLARD, Jean, (2002). *Simgesel Değiş Tokuş ve Ölüm*, İstanbul, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- BLAUNER, Robert, (1996). “Self-Segregation Should Be Accepted” *Race Relations*, Greenhaven Press, 216–223.
- BAUMAN, Zygmunt, (2000). *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, İstanbul, Ayrıntı Yayınları.
- BOGDAN, R. ve Taylor S., (1975). *Introduction to Qualitative Research: A Phenomenological Approach to the Social Sciences*, New York, John Wiley & Sons,
- BOWKER, Westerdale, J. (1991). *The Meanings of Death*, Cambridge; Cambridge Press.
- BURNELL, G. ve A. Burnell, (1989). *Clinical Management of Bereavement*, New York, Human Sciences Press.
- CHARMAZ, Kathy, (1980). *The Social Reality Of Death: Death In Contemporary America*, New York, Random House.
- DERSHİMER, R.A., (1990). *Counseling the Bereaved*, New York, Pergammon Press.
- DURKHEIM, Emile, (1915). *The Elementary Forms of the Religious Life*, London, George Allen & Unwin.

- ERGİNER, Gürbüz, (2004). *Bir Halk Bilimcinin Gözünden Ölüm*, Cogito, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.
- FILMER, Paul ve diğerleri (1973), *New Directions in Sociological Theory*, Cambridge Mass, MIT Press.
- GIDDENS, Anthony, (1991). *Modernity and Self-Identity*, Cambridge, Polity Press.
- GORER, Geoffrey, (1965). *Death, Grief and Mourning in Contemporary Britain*, London, The Cresset Press.
- GOVE, Walter R., (1973). "Sex, Marital Status, and Mortality", *The American Journal of Sociology*, 79, (1), 45–67.
- GÖKA, Erol, (1998). "Ölümden Öteye Köy Var mı?", *Virgül*, (7), 50–53.
- GÜRBİLEK, Nurdan, (1997). "Yabancınnın Ölümü", *Virgül*, Ekim 1997.
- HERTZ, Robert, (1960). "A Contribution to the Study of Collective Representation of Death", *Death and the Right Hand*, Glencoe, IL: Free Press.
- ILLICH, Ivan, (1975). *Medical Nemesis: The Exploration of Health*, London, Chalder and Boyars.
- ILLICH, Ivan, (2004). *Ölüme Karşı Ölüm*, Cogito, İstanbul, Yapı Kredi Yayınları.
- JONES, Constance, (2004). *Huzur İçinde Yatsın: Ölüme Dair Her Şey*, İstanbul, Dharma Yayınları.
- KASTENBAUM, R., ve Aisenberg, (1976). *R. The Psychology Of Death*, New York, Springer.
- KEARL, Michael C., (1989). *Endings: A Sociology of Death and Dying*, Oxford, Oxford University Press.
- KEMPLE, Thomas, (1997). "SRB Insight: The Unrepresentable", *The Semiotic Review of Books*, 8 (3).
- KOBRIN, F.E. ve G.E. Hendershot, (1977). "Do Family Ties Reduce Mortality? Evidence From the United States, 1966-1968." *Journal of Marriage and the Family*, 39: 737-44.
- LIFTON, Robert J., (1968). *Death in Life: Survivors of Hiroshima*, New York, NY: Random House.
- LOETHER, Herman J., (1967). *Problems of Aging*, Sociological and Social Psychological Perspectives, Belmont, California, Dickenson Publishing Company, Inc.
- MARSHALL, Victor M., (1998). *Death and Dying*, The Canadian Encyclopedia.
- MC NEIL, John S., (1997). *Bereavement and Loss*, Encyclopedia of Social Work/With Supplement, R. L. Edwards ve J. G. Hopps (Editors) 19th Edition (3 Vol Set).
- ONUR, Bekir, (1995). *Gelişim Psikolojisi: Yetişkinlik, Yaşlılık, Ölüm*, Ankara, İmge Kitabevi.
- ÖRNEK, Sedat Veyis, (1977). *Türk Halk Bilimi*, Ankara, İş Bankası Kültür Yayınları.
- PARSONS, Talcott; Fox, Renee C. ve Lidz, Victor M., (1972). *The "Gift of Life" and its Reciprocation*, Death in American Society, Arien Mack (Editor), New York, Schocken Books.

- PSATHAS, George, (1973). *Introduction. in: Psathas, George (in): Phenomenological Sociology*, New York, 1–21.
- SEALE, Clive, (1998). *Constructing Death, The Sociology of Dying and Bereavement*, Cambridge, Cambridge University Press.
- SIDEL, Moydra, (1996). “Death, Dying and Beravement”, *Ageing in Society an Introduction to Social Gerontology*, J. Bond, P. Coleman, S. Peace (Editors), London, Sage Pub.
- SIMMEL, George, (1950). *The Metropolis and Mental Life* (adapted by D. Weinstein from Kurt Wolff), *The Sociology of George Simmel*, New York, Free Press.
- STROEBE, W. ve Stroebe, M., (1987). *Bereavement and Health*, New York, Cambridge University Press.
- TUFAN, İsmail, (2002). *Antik Çağdan Günümüze Yaşlılık*, İstanbul, Aykırı Yayıncılık.
- TURNER, Victor, (1974). *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Ithaca, NY, Cornell University Press.
- VERNON, Glenn M., (1970). *Sociology of Death*, New York, University of Utah, The Ronald Press Company.
- WALTER, Tony, (1998). *Classics Revisited: A Sociology of Grief Mortality* 3, (1).
- WEBER, Max, (2000). *Sosyoloji Yazıları*, İstanbul, İletişim Yayıncılık.
- WENDELL, Susan, (1989). “Toward a Feminist Theory of Disability”, *Hypati*, 4, (2).
- WILLMOTH, Hugh, (2000). “Death: So What? Sociology and Sequestration”, *Sociology Review*, 48, (4), 649–665.
- YÜKSEL, Mezher, (1999). *Modernlik ve Ölüm: Modern Ölüm Stratejileri Üzerine Bir Deneme*, Orta Doğu Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi (Yayınlanmamış).

# İNTERNET KAFEYE GİRME ALIŞKANLIĞININ ÖĞRENCİLERİN SOSYAL ÇEVREYLE OLAN İLİŞKİLERİNE ETKİSİ

*Yücel CAN*

## **Özet**

Bu çalışmada, internet kafeye gitme alışkanlığının lise öğrencileri üzerinde nasıl bir etkide bulunduğu araştırılmıştır. Bu çerçevede internet kafeye gitme alışkanlığının öğrencilerin aileleri, arkadaşları ve öğretmenleriyle olan ilişkilerini ve okul başarılarını ne yönde etkilediği araştırılmıştır. Araştırma verilerinin değerlendirilmesi sonucunda, internet kafeye gitme alışkanlığının öğrencilerin aileleri, arkadaşları ve öğretmenleriyle olan ilişkilerini olumsuz yönde etkilediği belirlenmiştir. Buna ek olarak bu öğrencilerin okul başarılarının da düşük olduğu görülmüştür.

**Anahtar kelimeler:** İnternet kafe, internet addiction, öğrenci, sosyal çevre, sosyal ilişkiler.

## **The Impact of the Internet Cafe Habit on the Students' Relationship with Social Environment**

### **Abstract**

In this research, it was studied habit of internet cafe how effect on high school student. Furthermore it was studied the students which they have gone internet cafe how effect from this habit their relations with families, friends, teachers and school success. The end of this research, it was find out the internet cafe addiction effects negative the relations of students with their family, friends and teachers. Furthermore this students' school success are low.

**Key words:** Internet cafe, internet addiction, student, social environment, social relations.

## Giriş

Sosyal çevre faktörlerinden en önemlilerinden biri olan aile kurumu hemen her dönemde genelde sosyal bilimlerin özelde de sosyolojinin gündeminde yer alan konulardan biri olmuştur. Aile kan bağına dayanan karı, koca, çocuklar ve kardeşler arasındaki ilişkilerin oluşturduğu, en küçük sosyal birlik olarak tanımlanmaktadır (Doğan, 1996). Literatürde aile hakkında yapılmış tanımlar incelendiğinde aile sosyal yaşamın temel birimlerinden biri olarak kabul edilmekte, birimin niteliği ise sosyal bir grup, birlik örgüt, topluluk, sosyal bir kurum ve yapı gibi farklı şekillerde ifade edildiği görülmektedir (Kağıtçıbaşı, 1998).

Daha kapsamlı olarak aile, aynı çatı altında yaşayan, gelirlerini paylaşan, evlilik ve kan bağlarıyla birbirine bağlı, çeşitli biçimlerde birbirlerinin tutum ve davranışlarını etkileyen bireylerin oluşturduğu yasal, toplumsal ve ekonomik bir kurum şeklinde tanımlanmıştır (Özgüven, 2001). Aile üyelerinin barınma ve bakım gibi fiziksel, sevgi ve şefkat gibi duygusal, öğrenme gibi sosyal ihtiyaçlarını karşılar (Güran, 1991). Ailenin en önemli işlevlerinden biri de gencin sosyalleşmesi ve kültürlenmesidir. Gencin kültürel değerleri kazanması, toplumsal kuralların ve değer yargılarının öğrenilmesi, kendinden beklenen davranışları kazanması aile içinde olmaktadır. Bünyesinde demokratik değerleri de barındıran kültürel mirası çocuğa aktaracak ve kazandıracak olan en önemli toplumsal birim ailedir (Özgüven, 2001).

Ailenin sosyolojik anlamda birincil grup olduğu ve bu nedenle aile bireyleri arasında yüz yüze etkileşimin ve ilişkilerin yoğun olarak yaşandığı bilinmektedir. Aile içinde bireyler karşılıklı ilişki, iletişim ve etkileşim içindedirler. Bireyler varlıklarını ve yaşamlarını birbirleriyle ilişki halinde ve birbirlerine bağımlı olarak sürdürürler. Bu anlamda sosyal ilişki aile bireyleri arasında cereyan eden etkileşim bağı olarak tanımlanabilir. Ailenin sosyal bir organizasyon olduğunu, aile üyelerinin her birinin bir rolü bulunduğunu ve bu rolün hak ve sorumluluklardan oluşarak birbirini bütünlendiğini söyleyebiliriz (Görgün-Baran, 2004). Bireyin içine doğduğu ve sosyalleştiği ilk yer olması ailenin insan ve toplum hayatındaki yerini daha da önemli hale getirmektedir. Bu kapsamda insanın içinde yetiştiği ailenin niteliği onun tüm yaşamını doğrudan etkilemektedir. Ailede üyeler arasındaki etkileşim aile bireylerinin bütününe etkiler. Çocuğun gelişimine ilişkin olarak beslenme, bakım, korunma, sevilme, eğitilme yoluyla değerlerin çocuğa aktarılması gibi temel gereksinimleri aile içinde karşılanır (Özgüven, 2001).

Sosyal çevre faktörlerinin önemlilerinden biri olan okul da öğrencilerin sosyalleşmesinde rol oynayan önemli faktörlerden biridir. Okullar sistemli bir şekilde, belirli bir zamanda ve belirli bir mekânda insanları bilgi ve beceri yönünden geliştiren kurumlardır (Bilgiseven, 1987). Örgün eğitimin yapıldığı yerler olan okullar öğrencileri mesleki yönden hayata hazırlamanın yanında ve belki de bundan daha da önemlisi, öğrencilere yurttaşlık bilinci gibi değerler sistemini aktaran önemli kurumlardır. Okulun öğrencilere aktaracağı en önemli değerlerden biri de demokrasi ve insan haklarıdır. Okul yöneticilerinin ve öğretmenlerin demokratik tutumların benimsetilmesi konusunda öğrencilere model oluşturmaları, öğrencilerin demokratik değerleri benimsemeleri yolunda olumlu katkılar sağlayacaktır. Ancak öğretmenler ve okul yöneticileri okulu; düşünmeyen, sorgulamayan, itaatkâr bireyler yetiştirmenin bir aracı olarak görürlerse; Okulsuz Toplum adlı eserinde okullaşmanın eğitimle aynı anlama gelmediğini söyleyen Ivan Illich'in (1998) okulların işlevine şüpheyle bakan yaklaşımına hak vermek zorunda kalabiliriz. Bu makalede okul yöneticilerinin ve öğretmenlerin öğrencilerle olan ilişkilerini bu çerçevede bir değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

Birçok bilgisayar sisteminin birbirine bağlı olduğu, dünya çapında yaygın olan ve sürekli büyüyen bir iletişim ağı olan internet, milyonlarca insanın birbirleriyle etkileştiği, bilgi değiş-tokuşu yapabildiği, pek çok yararlı bilginin bir tuşa basmak kadar yakın olduğu dev bir kütüphane olma niteliğindedir. Aynı zamanda çok büyük bir bilgisayar ve iletişim ağı, kişilerin değişik konularda fikirlerini serbestçe söyleyebilecekleri ortamlar barındıran bir demokrasi platformudur. Evden alışveriş, bankacılık hizmetleri, radyo-televizyon yayınları, günlük gazete servisleri vb. gibi uygulamaları ile aynı zamanda hayatı kolaylaştırıcı olan internet, ticari boyutunun da ortaya çıkmasıyla yaşamla daha çok iç içe geçmeye başlamıştır. Olumlu özelliklerinin yanında, teknolojinin her dalında olduğu gibi, internet de yanlış kullanıldığı takdirde insan hayatında önemli olumsuzluklara yol açabilmektedir. Günümüzde internette dolaşmanın sadece sohbet etmek, eğlenmek, alışveriş yapmak ve bilgilenmek anlamına geldiği günler geride kaldı. Artık sanal ortamda dolaşmak kimi zaman gerçek dünyanın tekinsiz bölgeleri kadar sorun olabiliyor. Özellikle çocukların ve gençlerin internetin etkilerine açık hedef olduğu görülmektedir. Bilgisayarın başında uzun süre kalan çocuklar ve gençler fiziksel, sosyal ve psikolojik gelişme problemleriyle karşılaşabilmektedirler (Taşpınar ve Gümüş, 2005).



İnternet kafeler, özellikle evlerinde internete erişim imkanı bulamayan alt sınıflara mensup gençlerin internete erişmelerinin en gözde mekanları olarak ortaya çıkmaktadır. En yoksul semtlerde bile sanal dünyanın bu gözde mekânlarına rastlamak mümkündür. Adına chat/çet denilen internet sohbeti gençler arasında adeta yeni bir iletişim dili olmuştur. Gençler bilgisayardaki sohbetin büyümesine kendilerini kaptırmış görünmektedirler. İnternet kafelerin sayısı ve insanların bu mekânlarda geçirdikleri zaman her geçen gün daha da artmakta, daha çok “zaman geçirilen mekanlar” olarak algılanan internet kafelere çoğunlukla gençler itibar etmektedir (Kayabal, 2000; Andiç, 2002). Taşpınar ve Gümüş’ün (2005) yürüttükleri bir araştırmaya göre, internet kafe müşterileri %86,4 oranında erkeklerden oluşmaktadır. İnternet kafe müşterilerinin %37,8’ini 16-20 yaş aralığındaki gençler oluştururken, müşterilerin %52,5’i öğrencilerden oluşmaktadır. Özönder ve arkadaşları (2005) tarafından ilköğretim okullarının 7. ve 8. sınıflarında okuyan öğrenciler üzerinde yapılan bir araştırmada atari salonları ya da internet kafelere giden öğrenciler arasında en çok oynanan oyun türü %66.5 ile savaş ve dövüş oyunları olarak belirlenmiştir.

Laçiner’e (2007) göre internet kafeler ve bazı internet siteleri yazılı basın yayında, televizyonlarda ve çıkardıkları olaylar vesilesiyle kendilerini duyuran marjinal grupların iletişim aracı haline gelmiştir. Niğde ili merkezinde bulunan on yedi orta dereceli okulda okuyan öğrencileri kapsayan bu çalışmada, internet kafeye devam etme alışkanlığının öğrencilerin sosyal çevreyle olan ilişkilerine ve okul başarılarına nasıl bir etkide bulunduğu araştırılmıştır.

### 1. Amaç

Bu çalışmanın amacı, internet kafeye gitme alışkanlığının öğrencilerin okul başarısına, aile ve arkadaşlarından oluşan sosyal çevreyle olan ilişkilerine ne şekilde etkide bulunduğunun belirlenmesidir. Bu çerçevede internet kafelere gidiş sıklığına göre öğrencilerin derslerindeki başarı düzeyleri; aileleriyle, arkadaşlarıyla ve öğretmenleriyle ilişkilerinde yaşanan sorunlar, sigara, alkol gibi zararlı alışkanlıkları edinme oranları; kavgaya karışma, gibi şiddet eğilimleri arasında nasıl bir ilişki bulunduğu araştırma konusu yapılmıştır.

### 2. Yöntem

Niğde ilinde bulunan on yedi lisenin son sınıflarında okuyan 408 öğrenciye 67 sorudan oluşan bir anket formu uygulanmıştır. Anket 2005-2006 Eğitim öğretim yılında 1-15 Mayıs 2006 tarihleri arasında kapsayan dönemde uygulanmıştır. Kız Meslek Lisesi’nde ve Tekstil Meslek Lisesi’nde erkek

öğrenci bulunmadığı için örneklemin tamamı kızlardan seçilmiştir. Elde edilen veriler SPSS paket programında değerlendirilmiştir. Bu kapsamda değişkenler arasında ilişki olup olmadığının belirlenmesi amacıyla çapraz tablolar (crosstabs) oluşturulmuştur. Çapraz tablo, araştırmaya katılan denek ya da katılımcıların iki ya da daha çok sınıflamalı (kategorik) değişkene göre frekans ve yüzde dağılımını verir. Gözlemler için yüzde değerleri incelenerek değişkenler arasında ilişki olup olmadığı konusunda bir fikir edinilebilir (Büyükkaragöz, 2003). Yapılan değerlendirmenin sonucunda; internet kafeye gitme sıklığı ile; anne-baba ve kardeşlerle olan ilişkiler, öğretmenlerle ve okul yöneticileriyle olan ilişkiler, ders başarısı, arkadaşlarla ve diğer sosyal çevreyle olan ilişkiler araştırma konusu yapılmıştır

### **3. Bulgular ve Yorum**

#### **3.1. Öğrencilerin Aileleri ile Olan İlişkileri**

Anne-baba ile çocuklar arasında iletişimin sağlıklı olduğu bir aile ortamında yetişen çocuklar, sağlıklı bireyler olarak yetişir ve toplumun gelişip demokratikleşmesine önemli katkılar sağlayabilirler. Ancak anne-babalarıyla sağlıklı iletişim kuramayan çocuklar önemli gelişim sorunları yaşayabilirler. Çocukların sosyal çevrede etkileşime girdiği kişi, grup ya da uyaranlar çocuğun anne-babasıyla olan ilişkilerine doğrudan etkide bulunur. Bu bağlamda çocukların sosyalleştikleri bir mekan olarak internet kafelerin onların ebeveynleriyle olan ilişkilerine nasıl bir etkide bulunduğu aşağıdaki tabloda yer alan veriler ışığında belirlenmeye çalışılmıştır.

**Tablo 1.** İnternet Kafeye Gitme Sıklığı ve Baba ile Olan İlişkiler

İnternet kafeye gitme sıklığı	Babayla Olan İlişkiler							
	Çok İyi		İyi		Kötü		Çok kötü	
	S	%	S	%	S	%	S	%
Hiç gitmem	56	36,8	26	17,1	53	34,9	17	11,2
Hafta sonları giderim	27	21,4	31	24,6	56	44,5	12	9,5
Hafta sonu ve hafta içi bazı günler giderim	19	20,2	15	16	47	50	13	13,8
Her gün giderim			3	25	7	58,3	2	16,7

P<.05

**Tablo 2.** İnternet Kafeye Gitme Sıklığı ve Anne ile Olan İlişkiler

İnternet kafeye gitme sıklığı	Anneyle Olan İlişkiler							
	Çok İyi		İyi		Kötü		Çok kötü	
	S	%	S	%	S	%	S	%
Hiç gitmem	69	43,9	33	21	50	31,8	5	3,2
Hafta sonları giderim	44	33,1	40	30,1	40	30,1	9	6,8
Hafta sonu ve hafta içi bazı günler giderim	28	27,7	39	38,6	27	26,7	7	6,9
Her gün giderim	4	33,3	3	25	3	25	2	16,7

P&lt;.05

**Tablo 3.** İnternet Kafeye Gitme Sıklığı ve Kardeşlerle Olan İlişkiler

İnternet kafeye gitme sıklığı	Kardeşlerle Olan İlişkiler							
	Çok İyi		İyi		Kötü		Çok kötü	
	S	%	S	%	S	%	S	%
Hiç gitmem	10	65	34	21,6	10	6,4	11	7
Hafta sonları giderim	71	52,6	40	29,7	20	14,8	4	3
Hafta sonu ve hafta içi bazı günler giderim	56	55,4	21	20,8	18	17,8	6	5,9
Her gün giderim	4	33,3	5	41,7	2	16,7	1	8,3

P&lt;.05

Tablo 1, 2 ve 3 incelendiğinde internet kafeye gitme sıklığı ile baba, anne ve kardeşlerle olan ilişkilerin her üçü arasında da ilişki (P<.05) olduğu görülmektedir. İnternet kafeye giden öğrencilerle gitmeyen öğrenciler arasında aile bireyleriyle ilişkiler açısından önemli farklılıklar olduğu görülmektedir. İnternet kafeye gitme alışkanlığı olmayan öğrencilerin anne-babaları ve kardeşleriyle olan ilişkilerinin internet kafeye gidenlere göre daha sağlıklı

olduğu görülmektedir. Ayrıca internet kafeye gitme alışkanlığı olan öğrencilerin de kendi aralarında aile bireyleriyle olan ilişkiler açısından farklılıklar olduğu görülmektedir. İnternet kafeye gitme sıklığı arttıkça, yani her gün internet kafeye gittiğini söyleyen öğrencilerin anneleri, babaları ve kardeşleriyle olan ilişkilerinin de buna bağlı olarak olumsuz yönde etkilendiği görülmektedir.

Burada tabloya ilişkin birkaç çarpıcı örneği belirtmek gerekirse, örneğin internet kafeye gitme alışkanlığı bulunmayan öğrencilerden babalarıyla olan ilişkilerinin çok iyi olduğunu belirtenlerin oranı %36,8 iken, her gün internet kafeye gittiğini söyleyen öğrencilerde bu oran sıfır mertebesine düşmüştür. Yine internet kafeye hergün gittiğini söyleyen öğrencilerden annesiyle ilişkilerinin çok kötü olduğunu söyleyenlerin oranı 16,7 iken, internet kafeye hiç gitmediğini söyleyen öğrencilerde bu oran %3,2'ye düşmektedir. Kardeşlerle olan ilişkilere bir örnek vermek gerekirse, internet kafeye hiç gitmediğini söyleyen öğrenciler arasında kardeşleriyle olan ilişkilerinin çok iyi olduğunu belirtenlerin oranı %65 iken, her gün internet kafeye giden öğrencilerde bu oran %33,3'e düşmektedir.

### 3.2. Okul ve Öğretmenlerle Olan İlişkiler

Sosyologlar gençlerin davranışlarının belirli kültürel faktörlerden etkilendiğini belirtmişlerdir. Toplum tarafından kabul edilmiş davranışsal kurallar olan normlar ve kültürel değerler sosyalleşme süreci ile bireye kazandırılmakta ve bu fonksiyonun yerine getirilmesinde, ailenin yanı sıra, arkadaşlar ve diğer sosyal çevre faktörlerinin de etkileri görülmektedir (Burcu, 1998).

**Tablo 4.** İnternet Kafeye Gitme Sıklığı ve Öğretmenlerle Olan İlişkiler

İnternet kafeye gitme sıklığı	Öğretmenlerle Olan İlişkiler							
	Çok İyi		İyi		Kötü		Çok kötü	
	S	%	S	%	S	%	S	%
Hiç gitmem	49	31,2	91	58	10	6,4	7	4,5
Hafta sonları giderim	40	29,6	88	65,2	4	3	3	2,2
Hafta sonu ve hafta içi bazı günler giderim	22	21,8	58	57,4	13	12,9	8	7,9
Her gün giderim	2	16,7	88	66,7	1	8,3	1	8,3

P<.05

**Tablo 5.** İnternet Kafeye Gitme Sıklığı ve Okul Yöneticileriyle Olan İlişkiler

İnternet kafeye gitme sıklığı	Okul Yöneticileriyle Olan İlişkiler							
	Çok İyi		İyi		Kötü		Çok kötü	
	S	%	S	%	S	%	S	%
Hiç gitmem	11	7	23	14,6	76	48,4	47	29,9
Hafta sonları giderim	13	9,6	12	8,9	60	44,4	50	37
Hafta sonu ve hafta içi bazı günler giderim	41	40,6	47	46,5	7	6,9	1	5,9
Her gün giderim	5	41,7	5	41,7	1	8,3	1	8,3

P &gt; .05

**Tablo 6.** İnternet Kafeye Gitme Sıklığı ve Okul Başarısı

İnternet kafeye gitme sıklığı	Okul Başarısı					
	0-2,9		3-3,9		4-5	
	S	%	S	%	S	%
Hiç gitmem	9	7,6	40	33,6	70	58,8
Hafta sonları giderim	11	10,2	41	38	56	51,9
Hafta sonu ve hafta içi bazı günler giderim	10	11,8	48	56,5	27	31,8
Her gün giderim	2	22,2	6	66,7	1	11,1

P &lt; .05

Tablo 4, 5 ve 6 incelendiğinde, öğrencilerin internet kafeye gitme alışkanlığı ile öğretmenleriyle, okul yöneticileriyle olan ilişkileri ve okul başarısı arasında ilişki (P<.05) bulunmuştur. Bu ilişki ters yönde olup, internet kafeye gitme sıklığı arttıkça, öğretmenlerle ve okul yöneticileriyle olan iletişim azalmaktadır. Yani internet kafeye gitme sıklığı arttıkça öğretmenlerle, okul yöneticileriyle olan ilişkiler bozulmakta ve okul başarısı da düşüş göstermektedir. Burada tablodaki bulgulara ilişkin birkaç çarpıcı örnek vermek

gerekirse, internet kafeye gitme alışkanlığı bulunmayan öğrencilerin %31,2'si öğretmenleriyle olan ilişkilerinin çok iyi olduğunu belirtirken, her gün internet kafeye gittiğini söyleyen öğrencilerde bu oran %16,7'ye düşmüştür. İnternet kafeye gitme alışkanlığı bulunmayan öğrencilerle internet kafeye giden öğrenciler arasında ders başarısı açısından da farklılıklar olduğunu görmekteyiz. Örneğin hiç internet kafeye gitme alışkanlığı bulunmadığını söyleyen öğrenciler arasında 4-5 aralığındaki en yüksek ders başarısına sahip olanların oranı %58,8 iken, her gün internet kafeye gittiğini söyleyen öğrencilerde bu oran beş katından daha fazla düşüş göstererek %11,1 olarak gerçekleşmiştir.

### **3.3. Arkadaşlarla ve Çevreyle Olan İlişkiler**

Hızlı teknolojik ve toplumsal gelişmeler, genç üzerinde arkadaş gruplarının ve kitle iletişim araçlarının etkilerinin artması, gencin evinden ve ailesinden giderek bağımsızlaşması, ebeveynleriyle olan ilişkilerinin niteliğindeki değişmelere bağlı olarak gencin toplumla ve hakim kültürle uyum problemleri yaşaması, gençte suç işleme ve şiddet eğilimlerinin artması gibi sorunlara yol açmaktadır (Burcu, 1998).

Bu çalışmada sosyal çevre faktörlerinin sonuncusu olarak arkadaş faktörü üzerinde durulmuştur. Araştırmamıza konu olan ortaöğretim çağındaki öğrencilerin içinde buldukları gelişim dönemi itibariyle arkadaş faktörünün gencin yaşamında aileden daha fazla etkili olmaya başladığı bir dönem olduğu bilinmektedir. Onaylanma beklentisinin yüksek olduğu bu dönemde genç farklı arkadaş gruplarına katılarak onaylanma ihtiyacını gidermenin çabası içine girmektedir (Burcu 1998). Çalışmada, gencin dahil olduğu arkadaş grubunun onun davranışlarına yaptığı etkinin niteliği belirlenmeye çalışılmıştır. Çevre çok geniş içeriğe sahip bir kavramdır. Çevre denilince akla sosyal çevrenin yanında fiziki çevre de gelmektedir. Ancak makalenin amacı doğrultusunda makale içerisinde çevre kavramı sosyal çevre anlamında kullanılmıştır. Bu kapsamda ilk olarak internet kafeye gitme alışkanlığının öğrencilerin arkadaşlarıyla olan ilişkilerine nasıl bir etki yaptığına bakılmıştır.

**Tablo 7.** İnternet Kafeye Gitme Sıklığı ve Arkadaşlarla Olan İlişkiler

İnternet kafeye gitme sıklığı	Arkadaşlara güven			
	Güvenirim		Güvenmem	
	S	%	S	%
Hiç gitmem	96	61,2	61	38,8
Hafta sonları giderim	85	63	50	37
Hafta sonu ve hafta içi bazı günler giderim	50	49,6	51	50,4
Her gün giderim	3	25	9	75

P<.05

Tablo 7 incelendiğinde öğrencilerin internet kafeye gitme alışkanlığı ile arkadaşlarıyla ilişkilerinin niteliği arasında ilişki (P<.05) olduğu görülmektedir. Bu ikisi arasında ters yönde bir ilişki olup, internet kafeye gitme sıklığı arttıkça, arkadaşlarla olan ilişkilerin bozulduğu görülmektedir. İnternet kafeye hiç gitmediğini söyleyen öğrencilerin %61,2'si arkadaşlarına güvendiğini belirtirken, bu oran her gün internet kafeye gittiğini söyleyen öğrencilerde neredeyse üç kat azalarak %25 olarak gerçekleşmiştir. Yine internet kafeye sadece hafta sonları gittiğini belirten öğrencilerin %37'si arkadaşlarıyla ilişkilerinin sorunlu olduğunu ve onlara güvenmediğini belirtirken, internet kafeye her gün gittiğini söyleyen öğrencilerde bu oran iki katına çıkarak %75 oranına ulaşmıştır.

Öğrencilerin arkadaşlarıyla olan ilişkilerinin ardından, daha geniş sosyal çevreyle olan ilişkileri inceleme konusu yapılmıştır. İnternet kafeye gitme alışkanlığının sigara, alkol gibi zararlı alışkanlıklar edinme ve kavgaya karışma vb. bazı olumsuz davranış özellikleri gösterme bakımından ne gibi farklılıklar ortaya çıkardığına bakmakta yarar olduğu düşünülmektedir.

**Tablo 8.** İnternet Kafeye Gitme Sıklığı ve Sigara Kullanma

İnternet kafeye gitme sıklığı	Sigara kullanma			
	Kullanıyorum		Kullanmıyorum	
	S	%	S	%
Hiç gitmem	20	12,7	137	87,3
Hafta sonları giderim	28	20,9	106	79,1
Hafta sonu ve hafta içi bazı günler giderim	25	24,8	76	75,2
Her gün giderim	7	58,3	5	41,7

P<.05

**Tablo 9.** İnternet Kafeye Gitme Sıklığı ve Alkol Kullanma

İnternet kafeye gitme sıklığı	Alkol kullanma			
	Kullanıyorum		Kullanmıyorum	
	S	%	S	%
Hiç gitmem	9	5,7	148	94,3
Hafta sonları giderim	8	6	126	94
Hafta sonu ve hafta içi bazı günler giderim	16	15,8	85	84,2
Her gün giderim	5	41,7	7	58,3

P<.05

**Tablo 10.** İnternet Kafeye Gitme Sıklığı ve Kavgaya Karışma

İnternet kafeye gitme sıklığı	Kavgaya Karışma			
	Kullanıyorum		Kullanmıyorum	
	S	%	S	%
Hiç gitmem	9	5,7	148	94,3
Hafta sonları giderim	8	6	126	94
Hafta sonu ve hafta içi bazı günler giderim	16	15,8	85	84,2
Her gün giderim	5	41,7	7	58,3

P<.05



**Tablo 11.** İnternet Kafeye Gitme Sıklığı ve Linç Girişimini Onaylama

İnternet kafeye gitme sıklığı	Linç Girişimini Onaylama			
	Onaylıyorum		Onaylamıyorum	
	S	%	S	%
Hiç gitmem	57	36,3	100	63,7
Hafta sonları giderim	52	38,5	83	61,5
Hafta sonu ve hafta içi bazı günler giderim	45	44,5	56	55,5
Her gün giderim	5	41,6	3	25

P&lt;.05

Tablo 8, 9, 10 ve 11 incelendiğinde sigara kullanma, alkol kullanma, kavgaya karışma ve linç girişimini onaylama davranışlarının tamamıyla internet kafeye gitme alışkanlığı arasında ilişki (P<.05) olduğu görülmektedir. Görsel medyada sık sık vatandaşların suçluları polis elinden alıp linç etme girişiminde bulunması türünden olaylara şahit olmaktayız. Yargı organlarının vereceği cezayı yetersiz görüp suçluların cezasını kendi eliyle verme anlayışına dayanan bu davranışa ilişkin olarak da öğrencilerin düşünceleri sorulmuştur. İnternet kafeye gitme sıklığı arttıkça linç girişimini onaylama düzeyi de artış göstermektedir. İnternet kafeye gitme alışkanlığı bulunmayan öğrencilerin %63,7'si suçluların cezasının adli mercilerin vermesi gerektiğini bu nedenle linç girişimlerini onaylamadığını belirtirken, her gün internet kafeye gittiğini söyleyen öğrencilerin %58,4'ü vatandaşların suçluları ya da zanlıları polis elinden alarak linç etme girişimini doğru bulduklarını ve desteklediklerini belirtmişlerdir.

Bütün bu bulgular, internet kafelerin öğrencilerin bazı olumsuz davranış özelliklerini kazanarak sosyalleşmelerine mi neden olmaktadır, sorusunu akla getirmektedir. Zira araştırma kapsamında ele alınan bazı olumsuz davranış özelliklerinin daha çok internet kafeye gitme alışkanlığı olan öğrencilerde görülüyor olması bu soruyu ister istemez akıllara getirmektedir.

#### **4. Sonuç (Tartışma)**

Pek çok teknolojik buluş gibi internet de istesek de istemesek de insanların ve toplumların hayatını doğrudan ya da dolaylı olarak etkilemektedir. Özellikle gençler açısından internet pek çok yeniliği içinde barındıran bir dünyanın keşfine olanak sağlamaktadır. Ancak gerek internet ulaşımının sağlandığı ortamların, gerekse internette ulaşılan kaynakların denetlenmesi, çocuklar ve gençlerin sağlıklı bir bedensel, ruhsal ve sosyal gelişim göstermeleri açısından büyük önem taşımaktadır. Araştırma sonucunda elde edilen verilere bağlı olarak, internet kafelerin öğrenciler açısından bazı yanlış alışkanlıkların ve olumsuz davranış özelliklerinin kazanıldığı mekanlar olarak mı işlev gördükleri sorusunun cevabının aranacağı yeni araştırmaların yapılmasının oldukça yararlı olacağını söyleyebiliriz. Zira araştırmamızın verilerinden de anlaşılacağı gibi, internet kafeye yoğun olarak giden öğrencilerin bazı olumsuz davranış özelliklerini daha fazla gösterdikleri görülmektedir.

Araştırma sonucunda internet kafelere daha çok erkeklerin itibar ettiği yönündeki bulgumuz, Kayabal (2000) ve Andiç (2002) tarafından daha önce yapılan benzer araştırmaların bulgularıyla paralellik göstermektedir. İnternet kafelere yoğun olarak giden öğrencilerin bazı olumsuz davranış özelliklerini daha fazla gösterdikleri yönündeki bulgumuz da Özönder ve arkadaşları (2005) tarafından yapılan araştırmadaki, internet kafeye giden öğrenciler arasında en çok oynanan oyun türünün şiddet içerikli oyunlar olduğu yönündeki bulguyla paralellik göstermektedir.

Denetimden uzak bu mekânlarda internete erişen öğrencilerin okullarında öğretmenlerinin ve evlerinde de anne-babalarının gözetimi altında internete erişimlerinin sağlanması onların gelişimi açısından daha yararlı olabilecektir. Bu sayede, kontrolsüz internet kullanımından dolayı internette gelebilecek olumsuz etkilerin ve internet kafelerin olumsuz ortamından kaynaklanan yanlış sosyalleşmenin önüne geçmek mümkün olabilecektir.

**Kaynakça**

- ANDIÇ, Y. (2002). İnternet Kafeler Nereye Gidiyor?, *VIII. Türkiye’de İnternet Konferansı*, 19-21 Aralık, İstanbul.
- BİLGİSEVEN, A.K., (1987). *Eğitim Sosyolojisi*, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- BURCU, E., (1998). “Gençlik Teorilerinin Sınıflandırılmasına İlişkin Bir Çalışma”, *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi*, Cilt 1, Sayı 1-2, Güz.
- BÜYÜKKARAGÖZ, Ş., (2003). *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*, Ankara: Pegem A Yayıncılık.
- DOĞAN, İ., (1996). *Sosyoloji Kavramlar ve Sorunlar*, İstanbul: Sistem Yayıncılık.
- GÖRGÜN-BARAN, A., (2004). Türkiye’de Aile İçi İletişim ve İlişkiler Üzerine Bir Model Denemesi, *Türkiyat Araştırmaları*, Sayı 1, Güz 2004.
- GÜRAN, N., (1991). “Aile Hizmetleri”, *Aile Yazıları 4*, (Derleyenler: Beylü Dikeçligil ve Ahmet Çiğdem), Ankara: Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu.
- ILLICH, I., (1998). *Okulsuz Toplum*, İstanbul: Şule Yayınları.
- KAYABAL, A. (2000). Dünya Chatleşiyor, *Milliyet Gazetesi*, 9 Mayıs.
- KAĞITÇIBAŞI, Ç., (1998). *Kültürel Psikoloji Kültür Bağlamında İnsan ve Aile*, İstanbul: Yapı Kredi Yayını.
- LAÇİNER, Ö. (2007). Hırant Dink’in Katledilmesi: Bir Milat Olmalıdır, *Birikim*, 214.
- ÖZGÜVEN, İ.E., (2001). *Ailede İletişim ve Yaşam*, Ankara: PDREM Yayınları.
- ÖZÖNDER, C. ve Diğerleri, (2005). *İlköğretim Okullarında Şiddet ve Taciz*, Ankara: KÖKSAV Yayınları.
- TAŞPINAR, M., Gümüş Ç. (2005). Ülkemizde İnternet Kafelerin Ortam ve Kullanıcı Profili: Bilgi Toplumu Açısından Değerlendirme, *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* (www.e-sosder.com), 4, 80-93.

# SOSYOLOJİ SOSYOLOGUN YAPTIĞI İSE\*

*Nilgün ÇELEBİ*

## **Özet**

Makalenin amacı Türkiye'deki sosyoloji çalışmalarını hem sosyologlarımızın sosyoloji yapma tarzları hem de sosyolojinin bir bilim dalı olarak boyutları üzerinden incelemektir. Makalede sosyoloji makro, mezo ve mikro boyutlara sahip bir bilim dalı sosyolog ise kavram-kuram üretimine veya politika üretimine yönelik bir araştırmacı olarak ele alınmakta, Türkiye'deki sosyoloji çalışmaları bu parametrelerin sunduğu imkânlar ışığında değerlendirilmektedir. Sosyologların analiz birimlerini kavramsallaştırmaları da bu bağlamda önemlidir; zira böylece socius, polity, millet, ulus ve toplum arasındaki farklar dikkate alınacaktır.

**Anahtar kelimeler:** Türk sosyologları, sosyoloji tarihi, temel bilim, uygulamalı bilim.

## **If Sociology is What Sociologists do**

### **Abstract**

The aim of this article is to present sociological studies in Turkey from the points of the preferences of Turkish sociologists and from the points of the dimensions of the sociology itself. In this article sociology is treated as a science having micro, mezo or macro dimensions while sociologists are seen as policy-oriented or theory-oriented researchers. The sociological studies in Turkey are evaluated in the light of the above parameters. Sociologists' conceptualizations of their units of analyses are also important in this context since it would lead them to distinguish concepts as socius, polity, nation, corporate body and society.

**Key words:** Turkish sociologists, history of sociology, basic science, applied science.

---

\* Bu yazımı okul arkadaşım, meslektaşım Mehmet Cihat Özönder'in anısına sunuyorum. Nur içinde yatsın.

## Giriş

Bilgi gövdelerinin nesneleştirildiği çalışmalarda izlenen yollar arasında, incelenen disiplinin zaman odaklı ya da sistem odaklı olarak ele alınması en çok tercih edilenlerin başında gelir. Bu incelemede sosyolojinin Türkiye'deki macerası daha farklı bir bakışla ele alınacak, bu serüven, 'sosyoloji, sosyologun yaptığıdır' öncülünden hareketle, sosyologlarımızın gerek sosyoloji yapma tarzları gerek bunun altında yatan etkenlerden olan içinde yaşadıkları birliktelik formunu nasıl tahayyül ettikleri üzerinden anlatılmaya çalışılacaktır.

## Parametrelerimiz

Sosyoloji yapma tarzı derken kast edilen, sosyologun kavram-kuram üretimine mi yoksa policy anlamında politika-üretimine mi yönelik bir tavır sergilediğidir. Kavram-kuram üretimini hedefleyen sosyolog için öncelikle önemli olan, yaşanan hayatı tutarlı ve tutunumlu kavramlar kullanarak zihinde yeni baştan kurabilmek ve sonra da bu kurguyu sözle ifade edebilmektir. Zihindeki bu yeniden kurulum için sadece mevcut kavramlar arasında yeni kombinasyonlar oluşturmak yetmez. Zira yeni olana kapalı, mevcutlarından ibaret zihin sürekli doğuran, dönüşen, genişleyen dış dünyadan beslenemediği sürece kurur, kabuklaşır. Oysa, doğurgan dış dünyanın teklıklarından sistematik olarak elde edilen verileri bulguya dönüştüren, onlara ad veren, onları kavramlaştıran, kavramsal ağlara taşıyan, gerektiğinde onlarla yeni kavramsal ağlar kuran zihin hayatın ne'liğinin nasıl'lığının bir ucundan da olsa betimlenmesine en azından yol gösterecektir. Buradaki verinin sosyal kişi veya kolektif kişiliklerin her bir olgusallaşma seviyesindeki ve her türlü ağ ve ortamdaki sunumlarının işaretçisi olması gerektiği ise açıktır. Kavram-kuram üretimine yönelik bilim veriyi ikincilleştiren değil veriyi işleyen, veriyi bulgulaştıran, veri-merkezli, hayatiyetini empiriden alan bir etkinliktir. Bu tarz bir çalışma sosyologun hayatı betimleyebilme ve açıklayabilmenin daha ötesine gidip temellendirebildiğine, bir zemine oturtabildiğine, bir başka deyişle, anlayabilip anlamlandırabildiğine işaret eder. Zira söz ile ifade edilebilme yorumlanma demektir; yorumlama ise ne'yi, neden nasıl anladığımızın gerekçelendirilmesidir. Gerekçelendirme farklı olgusallaşma seviyesindeki ve farklı ağ ve ortamlardaki sosyal olanlar arasında kurulan bağlantıların mantık kuralları çerçevesinde dile getirilmesiyle yapılır. Tüm bu süreç bilimsel bilginin üretilmesi sürecidir. Zira bilimsel bilgi kuramsal ve empirik bilginin bileşkesidir.

Kavram-kuram üretimi alanına temel bilimler (basic science) alanı deniyor. Temel araştırmanın içine sıkışabileceği iki tür kapan vardır. İlki, bir yandan veri toplama konusunda yeterince istekli ve/veya titiz olmamak, bir

yandan mantıksal tutarlılığa, kavramların tutunumluluğuna gereken özeni göstermemektir. İkinci kapan ise araştırmacının politik, daha geniş olarak da ideolojik ilgi ve yakınlıklarından dolayı bilimsellik ölçütlerine yeterince dikkat etmemesi, sınırlı veriden iddialı genellemeler yapmaktan çekinmemesidir. İdeolojik yönü ağır basan bu tür çalışmaları idea-yönelimli olarak nitelendiriyoruz. Bu noktada akla hemen şu soru gelebilir: Bilim ile ideoloji birbirinden ayrılabilir mi? Cevaplanması uzun sürecek bu soruyu şu andaki maksadımız için kestirmeden ‘evet’ diye karşılıyoruz. Zira bilimin ister ideoloji ister gelenek ister din ister sanat diğer bilme türlerinden ayrı, erkini özünden alan, özerk bir alan olarak var olabilme imkânına sahip olduğunu düşünüyor ve bilim insanlarının bilimin bu imkânının farkında olmalarını talep ediyoruz. Temel araştırma yapan, kavram-kuram yönelimli sosyologları ideologlardan ayırıyoruz. Kavram-kuram yönelimli sosyologlar eskiden sadece birer geleneksel entelektüel idiler ve Benna'nın yüce entelektüel imgesiyle uyumlu olarak fildişi kulelerde yaşar, yerleşkelerde ders verirdi. Günümüzde bunların önemlice bir kısmı için kamusal entelektüel etiketini kullanıyoruz. Bunlar artık laptop'larıyla dolaşıyor, USB'lerine kaydettikleri bilgilerinin ışığını kamuya açık toplantılarda geniş halk kitlelerine sunuyorlar. Kamusal entelektüeller bilimin özerkliğinin farkına varmaları ölçüsünde hem kamusal entelektüelin özel bir kategori olarak belirmesine hem de bilimin özerkliğinin pekişmesine katkıda bulunuyorlar.

Politika-üretimine yönelen bilimlere uygulamalı bilimler (applied science) deniyor. Burada amaç temel bilimler alanında üretilen bilimsel bilgiyi doğanın ya da toplumun bir sorununun çözümü için dönüştürerek kullanabilmektir. Politika-yönelimli sosyolog için öncelikle önemli olan hayatın içindeki gerilimlerden adeta fişkırان sorunlara, bazen alet çantasını bazen doktor çantasını bazen da Bond çanta kullanarak çözümler üretmektir. Sosyologun doktor çantasını kullanması onun hayata organizmacı bir yaklaşımla yaklaştığı ve kendini de ‘toplum doktoru’ gibi gördüğü anlamına gelir. Alet çantasını kullanması hayatı mekanik bir kurgu olarak gördüğüne işarettir; bu örnekteki sosyolog kendini ‘toplum mühendisi’ gibi görür. Bond çanta kullanan sosyolog devlet memurudur, kendini devletin hizmetinde görür. Politika-yönelimli sosyolog temel bilim alanında üretilen bilimsel bilgiyi sorun alanına taşımakla, sorunun çözümünde bir araç olarak kullanmakla, dolayısıyla bilgiyi hayata uygulamakla, applike etmekle yükümlüdür. Politika-üretim etkinliği, kamusal kaynaklar kullanılarak yürütülen bilim etkinliğinin kamuya olan borcunu kısa vadede ödemesinin bir yoludur. Politika-üretim etkinliği makrodan mikroya ve doğal, sosyal ve teknik her boyut ve düzlemdeki hayat alanına aklı ve ahlâkî bir müdahaledir.

Gerek politika-üretmeye yönelik araştırmacılar gerek kavram-kuram üretmeye yönelik araştırmacılar kendilerine çalışma düzlemi olarak makro, mezo veya mikro düzlemi seçebilirler. Makro, mezo ve mikro boyutlar sosyologun ilgi alanıyla değil fakat sosyolojinin nesnesinin kavramsallaştırılmasında kullanılan ölçütler ile ilgili bir ayrıştırma. Sözelimi politika yönelimli bir araştırmada makro düzlemde Türk hukuk sisteminin küresel veya Avrupa Birliği hukuk sistemiyle uyumunu zorlaştıran koşulların giderilmesi ele alınabilir. Mezo düzlemde Türk hukuk sisteminin küresel hukuk sistemine uyarlanması aşamasında Türkiye'deki yargı organları arasında doğabilecek yetki-görev dağılımındaki aksaklıklar konu edilebilir. Mikro düzlemde bir töre cinayetinde sanığa verilecek cezada kültürel törelerin hafifleştirici etkisinin sonuçları araştırılabilir, bu sorun alanı için sosyolojinin dili kullanılarak çözümler önerilebilir. Aynı konu kavram-kuram üretimine yönelik bir araştırmacı için, makro düzlemde Türk hukuk sisteminin küresel hukuk sistemiyle karşılaştırılması tarzında ele alınabilir. Mezo düzlemde Türkiye'deki yargı organlarının yapı ve işleyişinin küresel yargı birimlerinin yapı ve işleyişi ile karşılaştırılması konu edilebilir. Mikro düzlemde ise töre cinayetlerinin sürdürülmesi kültür-kişilik ilişkileri bağlamında ele alınabilir.

Yukarıda sosyolojinin Türkiye'deki macerasının sosyologlarımızın sosyoloji yapma tarzlarının yanı sıra bir de sosyologlarımızın yaşadıkları birliktelik formunu nasıl tahayyül ettikleri üzerinden de ele alınabileceği ifade edilmişti. Burada kast edilen, sosyologun sosyal hayatın toplum içinde mi polity içinde mi, ulus içinde mi, millet içinde mi yoksa socius içinde mi akıp gittiğini sayıltılmakta olduğudur. Önce 'toplum' üzerinde duralım. Toplum kavramı sadece kendini oluşturan birimlerin karşılıklı bağımlılığına dayanan bir sosyal sisteme işaret eder; kendinden başka hiçbir şeye işaret etmez. Toplum ne doğayla ne doğaüstüyle ne gelenekle ne zamanla bağlantılandırılabilir. Toplum kavramı bunlarla bağını koparmış olan bir bütünsellik nosyonuna dayanır. Toplum; 'modern olan' bir socius formudur. 'Modern olan' ise gelenekle bağını koparmış olandır.

Toplumun modernliğine vurguda bulunanlar millet karşılığında kullanılan ulusun da modern olduğunu söylediler, ama bizce millet karşılığında kullanılan ulus toplum kadar modern değildir; olamaz. Zira bu ulusun tarihi ve kültürü vardır, mekanik değil sosyal bir birlikteliktir. Aslında ulusun millet karşılığında kullanılması sorunludur. Polity ise basitçe, devlet değil fakat politik toplum olarak anlaşılmalıdır. Polity ulustan daha önce tarih sahnesine çıkmıştır. Bu sebeple ulus polity ile de özdeşleştirilemez. Modern olan ne polity ne de millet anlamındaki ulustur; ulus-devlettir. Ulus-devlet ya da ulus-devlet anlamındaki ulus, toplum kadar modernidir. Bunun iki sebebi vardır: Biri, ulus-devletin tek uluslu devlet olmayı çağırmasıdır. Diğeri, bu tek uluslu olmayı

çağırın ulus-devletin, ulus bileşeninin modern dünyada artık ‘toplum’a dönüşmüş, devlet bileşeninin de toplam güç olan egemenliğin kurumlara aktarıldığı bir siyasi örgüte dönüşmüş olmasıdır. Toplum; tek dilli, tek uluslu, tek dinli, tek ekonomili olması beklenen ulusun sivil okunuşudur. Devlet örgüte dönüşünce ulus da topluma dönüşmüştür. Arada yiten polity ve socius olmuştur. Bir de millet. Bu durum sosyolojiye, polity-merkezli ve socius-merkezli çalışmaların yerini toplum-merkezli çalışmaların alması şeklinde yansımıştır.

Socius-merkezli çalışmalar modern ulus-devlet içinde eriyen kadim ulusun yani milletin toplum adı verilen mekanik düzen içinde bir türlü eritemeyen kısmını kendine dikeliş zemini olarak gören zihniyetle gerçekleştirilen çalışmalardır. Socius-merkezli çalışmalar her tür insan birlikteliğini, o birlikteliğin tüm boyutları ile birlikte ve o birlikteliğe zamanın, zeminin, tarihin ve kültürün kattıklarını göz ardı etmeksizin ele alan çalışmalardır. Birlikteliğin boyutları derken kast edilen, ‘sosyabil insan’ kaynaklı sosyal kişi ve farklı olgusallaşma seviyesindeki kolektif kişilikler olduğu kadar bunların simge, söz ve eylem sunumları, eylem ve edimleriyle besledikleri süreçlerdir de.

Buraya kadar anlatılanlar ışığında Türkiye’de yürütülen sosyoloji çalışmalarına baktığımızda sosyologlarımızın izledikleri çizgiler için neler söyleyebiliriz?

#### **Duruşlarımız Tercihlerimiz<sup>1</sup>**

ANOVASOFIE Projesi kapsamında hazırlanan kitapta da belirtildiği gibi Türkiye’deki sosyologların hepsinin sosyolojik bilgiyi içinden istihraç ettikleri alanı ‘toplum’ olarak tanımladıklarını sayılamak doğru bir tespit olarak görülemez. Türkiye’de sosyolojiye ilk ilgi duyanlar arasında sosyolojinin nesnesinin ‘toplum’ değil fakat bazen polity bazen ulus-devlet bazen de socius olduğunun sayılması oldukça yaygın bir tavidir. Savaş ganimetinin paylaşılması ile sınırlı bir işleyişe sahip olan pre-kapitalist aşamadaki Osmanlı devletinin ekonomisi, savaşlardaki art arda gelen yenilgilerden dolayı, önce sendeler sonra da hızla çökmeye başlar. Bunun üzerine, bir taraftan kısa dönem çözümü olarak Osmanlı ordusuna yeniden güç kazandırmak için adımlar atılırken bir yandan da devletin yönetim şeklinin yeniden biçimlendirilmesi girişimleri hızlandırılır. Form olarak mutlak monarşiden meşruti monarşiye oradan cumhuriyete geçen devlet, içerik olarak çok etnili, millet anlamında çok uluslu, çok dilli, çok dinli bir imparatorluktan tek etnili, tek uluslu, tek dilli laik

<sup>1</sup> Bu başlık altındaki açıklamalar aksi belirtilmedikçe şu çalışmamızdan özetlenmiştir: Anovasofie Project Turkey:Comparisons/Karşılaştırmalar, der.Nilgün Çelebi, Ankara: Ertem Matbaası, 2005.



bir modern ulus devlete doğru ilerler. Osmanlı Türk aydınları modern bir ulus devlete sahip olma hedefine doğru ilerlerken pozitivist sosyolojinin kendilerine ışık tutacağını sayılırlar. Türkiye’de sosyolojinin kurucusu sayılan Ziya Gökalp böyle bir polity geleneğine sahip bir ulus-devletin ideologu ve sosyologudur (Çelebi, 2005:156).

Ziya Gökalp Emile Durkheim’den esinlenerek dayanışmacı, korporatist (Parla, 1989:48) bir polity’yi ’lego’ düzeni içinde, fikir düzleminde inşa eder. Gökalp’in çalışmalarında dikkati çeken nokta, onun, Türklerin tarihinden ve kültüründen topladığı verinin peşinden giderek tümevarımsal tespite ulaşmak yerine, zihninde çizdiği dayanışmacı-korporatist toplum modeli iskelesini destekleyecek tarzdaki tarihsel ve kültürel verileri bir araya toplamayı hedeflemesidir. Bu sebeptir ki Gökalp’i veri-yönelimli değil ama idea-yönelimli bir sosyolog olarak betimliyoruz. Ziya Gökalp kurulmakta olan modern devlete modern bir ulus toplum oluşturma misyonunu yüklenmiştir.

Türkiye’nin ikinci önemli sosyologu Prens Sabahattin’dir. O dikkatini modellere değil, sosyal hayatın ta kendisine odaklar. Sosyal hayatın içsel dinamiklerini göremeyen gözlerin model uyarlamalarının başarılı olamayacağını düşünür. Prens Sabahattin’in dikkatini yoğunlaştırdığı alan socius’dur. Socius tarihselliği ve kültürelliği göz ardı edilen değil ama vurgulanan insan birlikteliğidir.

Prens Sabahattin’in sosyolojisi socius-merkezli ve veri-yönelimlidir. O, sosyal hayattan istihraç edilecek verinin sosyal hayata nüfuzumuzu artıracığını düşünür. Prens’in Ziya Gökalp’le paylaştığı nokta, sosyolojik bilgiyi ne için elde etmeyi istediğini düşündüğümüzde karşımıza çıkmaktadır. Her ikisi de bu bilgiyi Türkiye’nin kurtuluşu meselesinin çözümü için kullanmayı planlamaktadır. Her ikisinin diğer bir ortak noktası ise makro sosyoloji yapmalarıdır. Gökalp 1914’te İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Kürsüsünü kurar, 30.01.1919’a kadar orada ders verir, enstitü oluşturur, araştırma yapar, dergi yayımlar. Gökalp İttihat ve Terakki Cemiyetinin Merkez Komitesi üyesidir. Prens Sabahattin ise çalışmalarını akademi dışında yürütür, İttihatçılarla yolunu çok başlarda ayırmıştır.

Sosyolojik bilginin istihraç edildiği alan olarak ne polity ne socius fakat toplum’u gören ilk isim Gerhard Kessler’dir. Almanya’da Jena ve Leipzig Üniversitelerinde Sosyal Politika ve Ekonomi profesörü olarak çalışan Gerhard Kessler Nazi yönetimine muhalif bir sosyal demokrattır. 1933 Aralık ayında sığınmacı profesör olarak İstanbul’a gelen Kessler Türkiye’ye oldukça değişik bir sosyoloji imgesi sunar. Bu, toplum-merkezli, veri-yönelimli ve politika-eğilimli, uygulamaya dönük, mezzo ölçekli bir sosyolojidir. Toplum-merkezli,

sosyal sorunlara uygulanabilir çözümler arayıp bulmayı ve politikalar önermeyi hedefleyen uygulamalı sosyoloji anlayışı Türkiye'deki sosyoloji çalışmalarının, Ziya Gökalp ve Prens Sabahattin çizgilerinden sonra gelen üçüncü ana gövdesini oluşturur. (Çelebi ve Kızılcelik; 2002:105-123).

Kessler'in toplum kurmaya değil ama kurulu bir toplum içindeki alt sistemlerin işleyişlerindeki sorunlarını çözmeye yönelik sosyoloji modelinin, öğretmen yetiştirmeye yönelik Edebiyat Fakültesi'nden çok yeni kurulan İktisat Fakültesi'ne uygun düşeceği açıktır. Nitekim Kessler 1936'dan itibaren İktisat Fakültesi'ne geçer, orada Sosyoloji ve Sosyal Siyaset Enstitüsü'nü kurar. 1939'dan itibaren de sadece burada ders verir. Edebiyat Fakültesi'ndeki Sosyoloji Kürsüsü'nü Hilmi Ziya Ülken'e bırakır. Ülken ilgi alanları çok geniş olan bir entelektüeldir. Sosyoloji adına bıraktığı en önemli eseri Türkiye'deki Çağdaş Düşünce Tarihi'dir. Ülken kuram yönelimli, makro ölçekte çalışan bir akademisyendir. Ülken'in bilgiyi istihraç ettiği alan ise ne socius'dur, ne polity, ne toplumdur ne ulus-devlet fakat fikirler dünyasıdır, felsefe ülkesidir. Bu sebeptendir ki Ülken'e sosyologdan çok felsefeci etiketi yapıştırılır; her ne kadar Uluslar Arası Sosyoloji Derneği'nin kurucularından biri olsa da, bu derneğin ilk yönetim kurulunda üye olarak yer alsa da, Türk Sosyoloji Derneği adında bir dernek kurmuş olsa da.

Kessler ve aynı Kürsü'de çalışmaya başlayan Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu sayesinde sosyoloji iktisatçıların, hukukçuların, işletmecilerin, maliyecilerin ilgisini çeken bir alan olur. Kessler'in Alman olması öğrencilerinin Alman sosyal bilim geleneğiyle ilgilenmelerini kolaylaştırır. Max Weber'in izleyicisi Sabri Ülgener Kessler'in İktisat Fakültesi'ndeki asistanıdır. Ne var ki Ülgener Kessler'in aksine toplum-merkezli değil fakat socius-merkezli bir sosyoloji nosyonuna sahiptir. Türkler'in iktisadi tavır alış ve davranışlarının arka planını tarihsel ve kültürel veriye dayanarak okumaya, anlamaya çalışır.

Ülgener'in benzeri bir çizgi bir kuşak sonra Şerif Mardin'de görülür. Siyaset bilimi eğitilmiş Mardin makro ölçekte, socius-merkezli, veri-yönelimli bir sosyoloji yapar. Bu çizgiyi günümüzde izleyen Nilüfer Göle'dir.

Ne modern toplumun ne ulus-devletin içinden, onların yerine bizim socius olarak adlandırdığımız katmanın içinden konuşan bir diğer sosyolog Baykan Sezer'dir. Sezer'i Ülgener ve Mardin'den ayıran nokta onun kavramların socius-bağımlı olduklarına olan sarsılmaz inancıdır. Sezer bu inancının rasyonelini, sosyolojik çalışmanın, içinde gerçekleştirildiği insan birlikteliğinin koşullarının bir ürünü olduğu önermesine dayandırır. Sezer'in buradan sıçradığı düzlem ise, Prens Sabahattin gibi, polity'dir. Ki, bu

sıçramayla Sezer Ülgener, Mardin, Göle çizgisinden ayrılır. Sezer sosyoloji incelemelerinin, o sosyal ve ekonomik koşullara, coğrafyaya, tarihe ve kültüre muhatap olanlar tarafından ve onların çıkarları açısından gerçekleştirilmesi gerektiğini ileri sürer. Baykan Sezer sosyologların ancak böylelikle doğru sorular sorabileceklerini ve bu sorulara kendi çıkarlarımız doğrultusunda cevaplar verebileceklerini ileri sürer. Bu çizgi dolaylı da olsa, ulus-devlet ve polity-merkezli, idea-yönelimli Gökalp-Ülgen çizgisinin daha gelişmiş bir versiyonu olarak okunabilir. Gökalp, Prens, Ülken, Ülgener, Sezer ve Göle'nin ortak noktası temel bilim yapmadaki ısrarlı tutumlarıdır. Kessler ve Fındıkoğlu'nun politika-yönelimli çalışmaları bu çizginin dışında kalır.

Toplum-merkezli sosyoloji anlayışının Kessler'den daha farklı bir versiyonu 1939-1940 akademik yılından itibaren Ankara'da ortaya çıkar. Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi'ne 1939 yılından itibaren sosyoloji derslerini vermek üzere atanan Behice Boran ve Niyazi Berkes Anadolu köylerinde araştırmalar yapar, kırsal Türkiye'nin köylerinin alt yapısal mekanizmalarını tespitte yönelirler. Boran ve Berkes makro ölçekli, toplum-merkezli, veri-yönelimli bir çalışma düzeni kurarlar. Bunların Kessler çizgisinden farkları mezo boyutta değil fakat makro boyutta çalışmaları, daha da önemlisi, politika-üretimine yönelen uygulamalı araştırmaya değil fakat kavram-kuram üretimini amaçlayan temel araştırmaya yönelmeleridir.

1950'li yıllarda Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi'ndeki sosyoloji derslerini veren İbrahim Yasa'nın yaptığı köy monografileri toplum merkezli, veri-yönelimli ve mikro-mezo ölçekli çalışma örnekleridir. Boran ve Berkes'den sonra 1950'li yıllarda Ankara'daki Felsefe Bölümü'ne bağlı olarak yürütülen sosyoloji öğretimi kuramsal ve empirik veri birlikteliğinden köklenen bilimsel bilgiye dayalı bir öğretimden çok kuramsal bilgi aktarımı şeklinde yürütülür. Ancak bu bilgi aktarımının ne denli üst bir seviyede ve ustaca yürütüldüğünü görmek için Tahir Çağatay ve Hans Freyer'in o dönemlerde yayımladıkları kitaplarını incelemek gerekir. Tahir Çağatay da Hans Freyer de başkalarının geliştirdiği kavram ve kuramları basitçe değil, fakat yetkinlikle yorumlayarak aktarmışlardır. Türk sosyoloji dünyası Hannah Arendt'i Tahir Çağatay'dan öğrenmiştir.

1960'lı yıllarda Boran'ın öğrencisi Mübeccel Kıray ve Kıray'ın öğrencisi Emre Kongar toplum-merkezli, veri-yönelimli, makro ölçekli bir sosyoloji yaparlar. 1968 yılında Ford Vakfı'nın Türk Sosyal Bilimler Derneği kanalıyla dağıttığı fonlarla yapılan İzmir Araştırmaları Boran-Kıray-Kongar çizgisinde yürütülür. Bu çizgi 1980'e kadar gerçekleştirilen bir yandan modernleşme kuramlarına referansda bulunan bir yandan da neo-Marksist terminoloji kullanan ve azgelişme-gelişme incelemelerine referansda bulunan

ama temelde her ikisi de yapısal-işlevsel yaklaşımın sınırları içinde kalan sosyoloji araştırmaları için de bir modeldir. Bu dönemde üretmeye başlayan sosyologların hemen hepsi makro ölçekte, toplum-merkezli ve veri-yönelimli araştırmalar yapmışlardır. En azından, niyetleri bu olmuş, araştırmalarına bu heveslerle başlamışlardır. Bu kuşağın çalışmalarının öncekilerden farkı veri çözümlemesinde istatistiksel işlemlere daha çok yer verme eğiliminde bulunmalarıdır. Bir önceki kuşağın frekans tablolarıyla sundukları veriler artık ki kare tekniğiyle sunulmaya başlanmıştır. Dönemin gözde araştırma tekniği surveydir. Temsil yeteneğine sahip örneklem seçimine gösterilen titizlik bir adım sonra araştırmacının konusunu Türkiye çapında kapsamlı bir biçimde inceleyebilme tutkusuna engel teşkil eder olmuş, imkânsızlıklar yüzünden örneklem sınırlandırılmak zorunda kalınca evren küçültülmüş, çıkarsamaların da ufku ister istemez daralmıştır. Bu sebeple dönemin popüler konuları olan Türkiye'nin toplumsal yapısı, kırsal yapı, kentsel yapı, sosyal değişme ve anomi, kentleşme, göç, gecekondu, aile yapısındaki değişmeler, işçileşme süreci, az gelişme, geri kalmışlık, emperyalizm, sendikalaşma ve benzeri konuları işleyen araştırmacılar araştırmalarını sınırlı sayıda örneklem üzerinden yürütmek zorunda kalmışlardır. Bunun sonucu ise araştırmanın dayandığı makro ölçekli kuram ile araştırma deseninin izin verdiği mikro en fazla mezzo düzlemdeki veri arasında ortaya çıkan geniş açıklıktır. Bu açıklık araştırmacıların, ister makro ister mikro boyutta olsun, politika-yönelimli araştırma yapmak isteseler bile bu isteklerini gerçekleştirecek araştırma verisine ulaşamamalarına yol açmıştır. Cihat Özönder'in 1970'in ikinci yarısında yazmaya başladığı doktora tezine konu olarak ethno-centrism'i seçmesi ise hem bir anakroni örneğidir ama hem de bir ileri görüşlülük örneğidir.

1980'li yıllar sosyologlarımızın daha mikro konularla ilgilenmeye gönül eğdikleri yıllardır. Kadın, aile, cinsiyet rol tutumları, medya, aile içi şiddet, çevre, suç sokak çocukları, girişimcilik, gündelik hayat, yaşlılık, intihar araştırmaları 1990'lara kadar olan 10 yılda hızla yaygınlaşır. Bu "soft" konulara eğilimin ardında 1980 darbesinin izlerini görmek olasıdır. 1990'lara doğru gelişen yoksulluk, modernizm eleştirisi, postmodernizm, reislamizasyon, şiddet, küreselleşme, terör, oryantalizm ve sığınmacı göçleri gibi konular son dönem sosyolojisinin görece sert konuları arasında sıralanabilir. Bu dönemde popülerleşen bir konu da epistemoloji ve metodoloji tartışmaları ile sosyoloji tarihi üzerine olan incelemelerdir. Bu eğilimin 21. yüzyılın ilk 10 yılında devam edeceği görülmektedir.

### **Sonuç**

Görünen o ki, Türkiye'de sosyoloji zaman içinde polity-merkezli, idea-yönelimli, makro düzleme odaklanan sosyolojiden uzaklaşmıştır. 1970'li yıllarda pek çok sosyolog adayının ideali "Türkiye'nin sosyo-ekonomik yapısını

konu eden bir kitap yazmak” idi. Bugün ise ANOVASOFIE Projesi kapsamında yapılan soruşturmada akademisyen sosyologlarımıza yöneltilen “Türkiye’nin toplumsal yapısını en iyi yansıtan eser nedir?” sorusuna verilen cevaplar bu konunun eski hararetini korumadığını göstermiştir. Sosyologlarımız artık değil kültürün birikimini ve tarihin dönüşümlerini yansıtan bir socius incelemesi yapmak, modern toplumu dahi bir bütün olarak incelemekten uzaklaşmakta onun yerine tikel alanları incelemeyi tercih eder, giderek daha çok mikro ve mezzo boyutlara yönelir olmuşlardır. Bu eğilimin bir uzantısı veri-yönelimli ve mezzo ve mikro ölçekli sorunları çözmeye yönelen, politika-üretimini amaçlayan uygulamalı araştırmaların sayısının artması olabildi. Ancak, bu olasılığın gerçekleştiğini söylemek de zor olacaktır. Veri-yönelimli araştırmaların giderek daha masraflı olması, verinin fiyatının artması özellikle genç araştırmacıları ürkütmektedir. Gençlerin komisyonlu araştırmalar için yeterince olgunlaşmış görülmemeleri de onlar için ayrı bir açmazdır.

Sosyologlarımızın bir ortak noktası uygulamalı sosyoloji yapmaktaki isteksizlikleridir. İngilizce’deki ‘applied’ terimi için Türkçe’de kullanılan ‘uygulamalı’ sözcüğü, sosyolojik bilginin sorun çözümü için uyarlanması tarzında anlaşılmemektedir. Tersine, ‘uygulamalı’dan anlaşılan ‘alan araştırması yapmak’tır. Bu, ‘uygulamalı sosyoloji’den unvan alan akademisyenler için bile böyledir. Bu art beyin bilgisi sosyologların alandan veri toplamakla uygulamalı araştırma yaptıklarını sanmalarına, pek çok örnekte yaptıklarının aslında temel araştırma olduğunu görememelerine yol açmaktadır. Durum böyle olunca, sosyologlarımız makro, mezzo ya da mikro ölçekte herhangi bir sorunun çözümüne yönelik politika-yönelimli araştırma yapmaktan uzak kalmış olmakta hatta sosyolojinin böyle bir alanının varlığının farkında bile olamamaktadırlar. ‘Politika-yönelimli araştırma’ ile siyasi hedefleri olan araştırma kastedilir olmaktadır. Sosyologlarımız bir yanda temel araştırma yapıp adına uygulamalı araştırma demek gibi bir yanılgıyı sürdürürken bir yanda da kavram-kuram üretimine yönelik temel araştırma yapmayı ise ‘teorik’, ‘literatür taraması’ olarak nitelendirmektedirler. Oysa bilimsel bilgi teorik ve empirik bilginin birlikteliğini gerektirir; yukarıda ifade edildiği üzere de, kavram yönelimli araştırma sadece ve sadece araştırmacının maksadını ifade eder, veriden uzaklaşmayı, retoriğe bulanmışlığı, bilimden kopmayı değil. Bütün bunlar sonuçta Türkiye’deki sosyolojinin hem dünyadaki yönsemelerin dışına düşmesine yol açmakta hem de meslekleşebilmesinin önünü tıkamaktadır.

Bu sorunun devam etmesinde önemli bir etkenin Sosyoloji Bölümlerinin üniversite örgütlenmesi içinde Edebiyat veya Fen-Edebiyat Fakülteleri içinde yer alması olduğu ileri sürülebilir. Bu sorunun çözümü Fen-Edebiyat Fakültelerinin birbirinden ayrılması olamaz. Hatta Sosyal Bilim Fakültelerinin yeniden kuruluşu da olamaz. Gerçekten de, sosyoloji hem

kavram-kuram üretimi yapan bir temel bilimdir hem de politika-üretimi yapan bir uygulamalı bilimdir. Bu sorunun bir çözüm yolu Türkiye'deki üniversitelerin bilinçli olarak belirledikleri vizyon ve misyonları çerçevesinde Sosyoloji Bölümlerini ister Edebiyat veya Fen-Edebiyat veya Sosyal Bilimler Fakülteleri içine ister İktisadi ve İdari Bilimler veya Sosyal ve İdari Bilimler Fakülteleri içine dahil etmeleridir; tabii, eğer üniversitemiz fakülte kademesinden vazgeçerek yerine tekil dersler ve güçlü bir Rektörlük yapılanmasından oluşan bir üniversite vizyonu geçirmeyi düşünmüyorsa. Sosyoloji Bölümlerinin 'işsizimize iş olsun' diye adam toplayarak değil fakat ortak vizyona sahip paydaşlar arası bir birim kurmak amacıyla tesis edilmesi ve kuşkusuz yüksek öğretim düzeninin de bu yapılanmaya imkân vermesi halinde şimdiki belirsizliğin ortadan kalkma olasılığının yüksek olacağı ileri sürülebilir. Bölüm seviyesindeki vizyon geliştirmede ise dikkate alınması gereken en önemli husus yetiştirilen öğrencinin ne ya da neler olmak üzere yetiştirildiği sorusunun ciddiyetle sorulup samimiyetle cevaplandırılması olsa gerekir. Bu, günümüzdeki adlandırmayla 'öğrenim çıktıları'nın belirlenmesidir. Sosyoloji Bölümlerinin sınıf öğretmeni mi, liselerde branş öğretmeni mi, ya da makro, mezzo veya mikro boyutlarda politika-üreticisi olan uygulamalı sosyolog mu yoksa yine makro, mezzo veya mikro boyutlarda kavram-üreticisi olan genel sosyolog-metodolog mu yetiştirmeyi planladıklarını öncelikle iyice bir düşünmeleri ve sonra da kararlarının gereğini sebatla yerine getirmeleri beklenir. Kaldı ki, ilk iki olasılık için zaten Eğitim Fakülteleri bünyesinde özel bölümler bulunmaktadır. Sosyoloji Bölümleri öğrencilerine verecekleri formasyon için bir'den fazla olasılık üzerinde de durabilirler; önemli olan bölümün paydaşlarının hangi dersin ne için açıldığını bilmesi ve o dersi kimin, nasıl verdiğini gözü kapalı güvenle karşılayabilmesidir. Edebiyat Fakülteleri bünyesindeki Sosyoloji Bölümlerinde herkesin teori anlatmasının ve fakat İktisadi ve İdari Bilimler Fakültelerinin veya muadillerinin Kamu Yönetimi Bölümlerinde ise socius-merkezli bir bilim anlayışı içinden politika-üretimine yönelik adı konmamış bir sosyoloji eğitimi yapılmasının en azından kaynak israfı olduğunun görülmesi gerekir. Kanımızca bu tablo, dört yıllık lisans programlarının gençlerin genel kültür edinmelerine destek olmaktan başka bir işlevinin bulunmadığı anlayışı çerçevesinde dahi, olumlanabilecek bir tablo değildir. Zira sonunda kaybeden Türkiye'nin sosyoloji okumak isteyen gençleri, Türkiye'nin sosyoloji eğitimine ayrılan bütçesi, Türkiye'de yapılan sosyolojidir.

Tüm bu anlatımın sonunda baştaki hareket noktamıza, 'Sosyoloji sosyologun yaptığıdır' öncülüne döndüğümüzde ne söyleyebiliriz? Görünen o ki, artık 'sosyologun yaptığı'nın içine 'sosyolog yapma'nın da dahil olduğunun farkına varmanın zamanı gelmiştir. 'Sosyolog yapma'nın nesnesi ise sadece sosyolog olmayı talep eden genç değil fakat bizatihi sosyolog olanın ta

kendisidir de. Bu noktanın farkına varılmasıyla ki, sadece ne için bilim yaptığımızı sorgulayan, yaptığımızın hesabını veren sosyologlar olmakla kalmayacağız fakat iyi birer sosyolog da olmuş olabileceğiz. Zira ne de olsa, sosyolog olarak biliyoruz ki, sosyal yapıyı yapılaştıran amellerimizdir. Ve, bizler sosyal yapının amilleri olarak amellerimizden sorumluyuzdur.

### **Kaynakça**

- ÇELEBİ, Nilgün ve Sezgin Kızılçelik, (2002). “İstanbul’da Bir Alman Profesör: Gerhard Kessler”, *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi*, 5(2), 105-123.
- ÇELEBİ, Nilgün, (2005). “Sociology in Turkey: An Overview”, *ANOVASOFIE Project Turkey: Comparisons/Karşılaştırmalar*, Der. Nilgün Çelebi, Ankara: Ertem Matbaası, 133-151.
- PARLA, Taha, (1989). *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye’de Korporatizm*, İstanbul: İletişim Yayınları.

# ESKİ TÜRKLERDE TOPLUMSAL SİYASET ANLAYIŞI

*Timur B. DAVLETOV*

## **Özet**

Günümüzde olduğu gibi eski dönemlerde de Türkler sosyal siyaset alanında çeşitli uygulamalar sahibi olmuş, bununla ilgili de hem yazıtlar hem de destan, masal gibi sözlü edebiyat kaynaklarında çok sayıda iz bırakmışlardır. Bunların incelenip gün ışığına çıkarılması ve günümüzde bu alandaki durumla kıyaslanması çok önemli bir alan temsil etmektedir. Bu araştırmada da bu alan üzerinde Türkçe, eski Türkçe, Hakasça, Rusça ve İngilizce kaynakların yardımıyla durulmuştur.

**Anahtar kelimeler:** Türk halkları, eski Türkler, sosyal siyaset, Hakas Türkleri, Türk destanları

## **The Practice of Social Policy in Ancient Turks**

### **Abstract**

Turks have exercised various practices in the field of social policy in ancient periods as well in nowadays, and have left a lot of marks on ancient Turkic epitaphs, inscriptions, in such sources of verbal literature like epics, tales. It is very important to search and research those sources and compare them with present situation in this field. In this research author has concentrated over these sources by using relevant literature in Turkish, ancient Turkic, Khakas, Russian and English languages.

**Key words:** Turkic peoples, ancient Turks, social policy, Khakas Turks, Turkic epics



### Giriş

Bu yazıda eski Türk döneminde uygulanan sosyal politika anlayışı üzerinde durulmuştur. Ancak ondan önce bu giriş bölümünde “eski Türk” kavramı üzerinde zamansal ve mekânsal boyut çerçevesinde durulmuştur. Bunun böyle yapılmasındaki amaç, sözü edilen bu dönemin tarihsel bağlamda hangi döneme denk geldiğini açıkça ortaya koymak, böylece kavram karmaşasından kaçınmaktır. Söz konusu bu dönemdeki sosyal siyaset ise doğal olarak sosyal sigorta boyutunda değil, sosyal yardım yaklaşımı bağlamında irdelenmiştir.

Eski Türk döneminde sosyal siyaset anlayışı konusunun seçimini, bu konunun araştırılması gereken bir alan olarak algılanmasından kaynaklanmaktadır. Bu dönemdeki sosyal siyaset yaklaşımını araştırdıkça Türklerin özgün tutum ve uygulamalarından söz edebileceğiz. Aynı zamanda da böyle bir araştırmanın neticesinde varılacak çıkarsamalar aslında Türk sosyal siyasetin dünü ile bugünü karşılaştırmak açısından çok elverişli bir zemin oluşturabilir.

Eski Türk döneminde sosyal siyaset anlayışı doğrultusunda ise günümüzde Moğolistan’ın kuzeyindeki Orhon Irmağı havzasında bulunan ve dünyada şekil benzerliği itibarıyla Rünik olarak da adlandırılan eski Türk yazıtlarından yararlanılmıştır.

Bunun yanı sıra sözlü edebiyat örnekleri olan kahramanlık destanlardan da istifade edilecektir. Özellikle Altay ve Sayan dağları bölgesinde ezelden beri yerleşik bulunan Yenisey Kırgızları ve onların soyundan gelen Hakas Türklerinin kahramanlık destan geleneğine konu kapsamında yer verilmiştir. Hakas Türklerine ait destan geleneğine yer verilmesinin nedeni Hakasların Altay ve Sayan bölgesinin yerli halklarından olması gerçeğinden kaynaklanmaktadır.

Mitolojiye dahil olup anlatılarını genelde dünyanın yaratılmasından itibaren başlatan destanlarda kesin olarak tarihi dönemleri takip edilmesinin güç olması nedeniyle eski Türk dönemi çok geniş zamansal çerçevede ele alınmış olup, yalnızca MS. VI-VIII. yy’larıyla sınırlı tutulmamıştır. Bu itibarla eski Türk dönemi kavramı bu çalışmada zaman boyutunda günümüzden önce, yani Rusların Güney Sibirya’ya gelmesinin vuku bulduğu XVII-XVIII. yüzyıllara değin uzanan etnografya dönemiyle Milattan Önceki dönemi kapsayacak biçimde kullanılmıştır. M.Ö. döneme ilişkin olarak konu bağlamında elimizde her hangi bir yazılı kaynak bulunmadığı nedeniyle bu döneme yönelik araştırma sözlü halk edebiyatı örneklerinin içerik çözümlemesi yoluyla yürütülmeye çalışılmıştır.

Eski Türk dönemi kavramını daha da açabilmek için bu kavramla ilgili birkaç açıklamaya yer vermek daha lazım. Ama ondan önce Türk tarihi kavramını da ele almakta fayda var. Türk tarihi, tanınmış Türk sosyologlarından Orhan Türkdoğan'a (2004: 16) göre belirli kavim ya da yerden ziyade Türk ve başka isimler altında Türk toplumlarının bıraktığı tarihlerin bütünüdür. Türk tarihi konusunda verilen bu tanımlamanın, konumuz itibarıyla de eski Türk kavramının içine giren coğrafya ve kavimler konusunda önemli bir açıklama olarak kabul edilebileceği aşikârdır.

Türk tarihinin ise belirli tarihsel dönemde değerlendirebilmek olanaklılığı yönünden teşkil ettiği güçlükler de bilinmektedir. Nitekim tanınmış Türk sosyal bilimcilerinden İbrahim Kafesoğlu bunu Türk toplumlarının çok farklı gelişme yolları, bu yolların çok farklı mekânlarda geçtiği nedeniyle Türk tarihinin herhangi belirli tarihsel zaman dâhilinde değerlendirmenin güç olduğunu ifade eder (Türkdoğan 2004: 16).

“Binlerce yıllık Türk tarihinin başlangıç noktasını ve yerini tespit etmek kolay” olmadığını, MÖ 4000 yıllarına ait Anav kültürü ile Afanasyevo (MÖ 3000), Andronovo (MÖ 1700) gibi dünyaca tanınmış kültürlerin proto-Türk olma ihtimalinin yüksek olduğunu, Karasuk<sup>1</sup> (MÖ 1200), Tagar ve Taştık (MÖ 700) kültürlerinin ise belirgin birer Türk kültürü olduğunu belirten Hasan Celal Güzel (2002: 7-11) gibi araştırmacıların yanı sıra Türklerin MÖ 4000’li yıllardan beri ortak bir dil konuştuğunu (Baykara 2002: 345-396) savunan görüşler de mevcuttur. Türklerin bu denli eski tarihlerden beri mevcudiyeti takip edilebilen ya da en azından tahmin edilebilen dilinin varlığı doğal olarak zengin sözlü geleneğe yol açmış, zaman içerisinde yazılı sisteme de dönüşmüştür. MÖ 4000 yılları bir gerçekse o halde sözlü edebiyat geleneğinde önemli bir yer tutan destanların da ihtivaları açısından çok eski dönemlerden 6000 yıla meydan okuyarak günümüze kadar bilgi ulaştırması ihtimali çok ilgi çekici bir şeydir.

Eski Türk kavramını tarihsel boyutta yerleştirmek adına tanınan Çin bilimcisi Wolfram Eberhard’ın MÖ 1050-249 yıllarında yaşayan ve tarih literatüründe “Chou”lar olarak tanınan toplumun Türk olduğuna ilişkin görüşüne de yer vermekte yarar vardır (Türkdoğan 2004: 13). Buna ilaveten, Çin tarihi kaynakların ilk Türk yöneticilerden MÖ 2000-1000 yıllardan beri söz ettiğini de unutmamak gerek (Güngör 2007: 11).

Kimi araştırmacılara göre ise Türk adının Gök Türk döneminden MÖ 2500’lü yıllara dek indiğini çeşitli kaynaklar vasıtasıyla izlenebildiği gibi Orta Çağlarda da Müslümanlık döneminde Orta Asya ile Akdeniz coğrafyasında yaşayan Türk hükümdarlarının hem kendileri hem de yabancılar tarafından

<sup>1</sup> Hakas Türkçesinde *harasuğ* “bulak”, “pınar” demek

kaleme alınan kayıtlarda Türk adı altında tanımlandıkları görülmektedir (Huncan 2005: 5-12). Yabancılar içerisinde bir örnek olarak 1310 yılında tamamlanan “Cami’üt-tevarih” adlı çalışmanın müellifi tanınmış Fars tarihçi Reşideddin Fazlullah [Raşid-ad-Din] (1952b: 7; Maynogaşeva’da 1997: 11-47) tarafından Türk ve Moğol asıllı halklar dahil olmak üzere Merkezi Asya’daki bütün göçer-konar/göçebe kavimleri Türk olarak adlandırdığı misali verilebilir. Moğolları da Türk olarak adlandıran Reşideddin Fazlullah (1248-1318) (1965: 72-75; Baykara’da 2002: 345-396) hatta Kuzey Afrika ile Hint Denizine dek uzanan bir coğrafyada yaşayan halkların Türk olduğunu ifade etmiştir. Yani burada, çok eski dönemlerden başlayıp dini kimliğin değişmiş olmasına karşın Orta Çağlarda da varlığını sürdüren Türk adının bir bütün olarak Türk tarihine devamlılık ve bütünlük kazandırdığı görülebilir. Bu da Orhan Türkdoğan’ın Türk tarihinin bir bütünlüklü süreç olduğuna ve herhangi bir kesiti ayrı ele alıp değerlendirilmesinin oldukça güç olduğuna ilişkin tezini daha da pekiştirmektedir.

İlk kez bir devletin adı olarak Türk ismi Çin kaynaklarına göre 552 yılında geçtiği bilinmektedir (Ekrem 2006: 5-24). Coğrafya olarak ise de erken Orta Çağlarda Türk adının Baykal-Hazar-Çin hududu içerisinde ortak bir siyasi kimlik niyetinde yabancılar tarafından bilinçli bir biçimde tarihte kullanılmasına da tanıklık edilebilmektedir (Ekrem 2006: 5-24). Yani, çeşitli isimler altında varlığını sürdüren Türk toplumları ortak bir kültürel ve siyasi kimlik olarak Türk adını benimsemiş olup bu husus çeşitli yabancı menşeli kaynaklar tarafından da güçlü bir biçimde ortaya konmaktadır (Ekrem 2006: 5-24).

Yenisey Kırgızlarının da Türk toplumlarına mensup olduğunu XV. yüzyılda kaleme aldığı kayıtlarla XIII. yy Kırgızların yaşamına ışık tutan tanınmış seyyah Abdürreşid ibn Nur al-Bakuvi (Bakülü) sözlerden öğrenebilmekteyiz. Al-Bakuvi Kırgız ülkesinin “altıncı iklim bölgesinde” yer aldığını ve başlarında bir Hanın olduğunu belirterek Kırgızların “onlar Türk’tür” ifadesiyle Türklere mensup olduğunu bildirmiştir (Kızılasov 1993: 108, 129-130).

Belki de eski Türkler kavramı, burada yer verilen bütün kaynaklar göz önüne alındığında, tam olarak isabetli bir kavram olarak algılanmayabilir, ayrıca eski Türkler kavramıyla belirli Türk kavimlerini ayırt etmek de pek kolay olmayabilir. Ancak söz konusu bu araştırmada bu kavram zaman boyutunda MÖ dönemden etnografya dönemine dek kapsayan bir süreci, kavimler olarak ise eski Türkler ulaşılabilir olan kaynaklardan hareketle Gök Türkler ile günümüz Hakasların ataları Yenisey Kırgızlarını ifade etmektedir.

Bununla birlikte arkeolojik boyutta eski Türk – ki buna proto-Türk kavramı da dâhildir – tarihsel dönem açısından yerleştirme kapsamında arkeolojik verilerin önemi büyüktür.

Tanınmış Sovyet arkeologlarından Kiselöv ve Çernikov yürüttükleri kazılar sonucunda Hakas-Minsuğ/Minusinsk bölgesinde yer alan Afanasyevo (MÖ 2000-1700) ve Andronovo (MÖ 1700-1200) dönem insanların proto-Türk olduğunu göstermiştir (Türkdoğan 2004: 15).

Sayan-Altay bölgesi ile Hakas-Minusinsk Vadisi proto-Türklerin ilk Türk anayurdu olarak tanımlanması (Kafesoğlu 2005: 52) ve bu topraklarda Afanasyevo kültürü (MÖ 2500-1700) döneminde yaşayan insanların “brakisefal savaşçı beyaz ırk” olup “Türk soyunun proto tipi” olarak tanımlanabilir olması (Ögel 1962: 3-8, 128, 196; Kafesoğlu’nda 2005: 49, 218) dolayısıyla bu durum hem konu hem de konu bağlamında irdelenecek bölge tercihimizi etkilemiştir. Çünkü böylece sosyal siyaset anlayışını incelerken de dünya Türklüğü içerisinde en eski dönemlere de bir anlamda ışık tutulabilmiş olacaktır. Bundan da ötesi, Sayan Altay dağlık bölgesi yerlisi olan Türklere ait sözlü edebiyat geleneğine yer verilmesi ortak Türk tarihinde sosyal siyaset uygulamaların en eski izlerini incelemek suretiyle tespit etmek ve irdelenmek için, ayrıca bu yoldan ortaya çıkarılacak bulguların daha sonra yapılacak başka araştırmalar için de bir zemin ya da ilgi alanı oluşturması bakımından çok önemlidir.

Avrasya coğrafyasının engin bozkırlarında yaşayan göçebe kavimlerin hem maddi hem de manevi kültür bakımından yerleşik toplumlarla aynı gelişme düzeyinde bulunduğunu savunan tanınmış Rusyalı tarihçi Lev Gumilöv (1970: 38-39; 1987: 31; Togan’da 2004) göçebe kültürlerde tarihin mitolojik ve destansı anlatım yoluyla kuşaktan kuşağa aktarıldığını, kahramanlık destanların ise o dönemde günümüzdeki literatürün bir karşılığı olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla destanların da bir halkın geçmişiyle ilgili araştırmalarda güvenilir kaynak niteliğinde değerlendirilebileceği söylenebilir.

Kuşaktan kuşağa sözlü bir gelenekle ozan ve anlatıcılar tarafından korunarak aktarılan destanların böylesine önemli bir konuya kaynaklık olarak seçilmesinde etkili olan başka bir husus da Reşidettin’in sözleri olmuştur. Çalışmasını her Türk toplumunda en saygın anlatıcı ve destancılarından duyduklarına güvenerek meydana getirdiğini vurgulayan Reşidettin’in (1952a: 50, 75; Maynogaşeva’da 1997: 11-47) her halkın sözlü geleneğinde yer alan kaynakların saygıyla karşılanması gerektiğini yazmış olmasını kesinlikle bir tesadüf olarak değerlendirmek güçtür.

Destanların tarihsel derinliği ise bilim adamları tarafından araştırılmaya devam edilmektedir. Hakas kahramanlık destanlarında korkunç yaratıklarla mücadele, kız kardeş, eş, çocukların kaçırılması gibi kimi olayların kökleri itibarıyla ta ilkel toplum düzeni devrine, o devirde anaerkilliğin yerine ataerkilliğin geldiği döneme dek indiğini ileri sürmektedir (Maynogaşeva 1997: 11-47).

Aynı zamanda günümüzde birbirinden çok uzaklarda yaşayan Hakas ve Saha Türklerinin destanlarında yer alan kesitler büyük ölçüde benzerlik taşımakta, bu ise Hakas ve Sahaların atalarının birbirine çok yakın ya da bir arada yaşadığı bir döneme işaret etmektedir. Buna benzer paralellikler Sibiryadaki diğer Türk ve Moğol halklarına ait destanlar açısından çizilebilmekte, çünkü bu önemli husus bir zamanlar bu halkların ortak bir kültürel dairede yaşayıp ortak atalar mitolojisinden beslendiklerini göstermektedir (Maynogaşeva 1997: 11-47).

Kavramsal boyuta geçmeden önce bu yazıda kullanılan “eski Türk” kavramının Merkezi Asya ile Milattan önceki dönemden itibaren etnografya dönemini ya da daha doğrusu Güney Sibiryaya olarak da bilinen Merkezi Asya bölgesine Rusların gelmesiyle son bulan dönemi kapsayan tarihsel sınırlar dâhilinde ilgisi bulunan bütün Türk halkları için kullanıldığını belirtmekte fayda var.

### **Konunun Kavramsal Boyutu**

Bu araştırmanın giriş bölümünde kavram olarak genişçe tartışılan eski Türk döneminde sosyal siyaset anlayışı konusuna girmeden önce bu konuyla ilgili kimi kavramların tanımlanmasına ilişkin bir çerçevenin verilmesi yararlı olacaktır. Çünkü böylece, yazıda yansıtılan inceleme çalışması esnasında kullanılan kimi kavramların anlamları çok daha iyi anlaşılacaktır, aynı zamanda bu kavram kargaşasından kaçınılmasına da katkıda bulunabilecektir.

Sosyal politika (Latince kökenli *socialis* [toplumsal, toplumla ilgili] + eski Yunanca kökenli *politikē* [devleti yönetim sanatı]) (Slovar inostrannih slov 1964: 508, 604, 605).

Sosyal siyaset, sosyalist tanımlama yaklaşımına göre, toplumda “sınıf, ulus, topluluk, sosyal grup, kolektif ve kişiliklerin gündelik yaşantı kültürünün, demokratikliğinin, sosyal adaletinin geliştirilmesi, refahının yükseltilmesine yönelik gidişatın özel önlemler yardımıyla oluşturulması ve gerçekleştirilmesini ihtiva eden” siyasi yönetim anlayışıdır (Smirnov 1989: 191).

Sosyal siyaset (sozialpolitik, politique sociale, social policy), “toplum ve devlet tarafından toplumun sosyal alan, refah, çalışma, yaşam vs. Koşullarının geliştirilmesine yönelik faaliyeti”dir (Osipov 1998: 249).

Yoksulluk, yoksunluk veya temel insani gereksinimlerin karşılanamaması durumunu kapsayan ve asgari ya da yetersiz gelir seviyesini biraz aşan bir kavramdır (An Urbanizing World 1996: 108).

Yoksulluk konusunu ise geçen yıl, yani 2007 yılında Rusya’ya katılmasının 300. yıldönümünü kutladığı Hakas ülkesinin 300 yıl boyunca dahilinde bulunduğu Rusya’da bu konudaki sosyal gelişmeler ışığında

değerlendirmekte yarar vardır. Üstelik konumuz eski Türklerde sosyal politika ve bu uygulamalar ışığında toplumu oluşturan bireylerin ya da toplumsal tabakaların sosyo-ekonomik durumunun değerlendirilmesi olunca günümüz Rusya'sını yine bu parametreler açısından irdelemenin yararlı olacağı kanısındayız. 1990'lı yılların Rusya'sında sosyo-ekonomik tabaka ya da nüfus katmanları asgari geçim standardına göre tespit edilmekteydi. Bu standarda göre yoksulluk sınırları dahilinde yaşayanlar yoksul olup ekonomik açıdan asgari geçim normundan çok altındaki bir düzeyde gelir kaynağına sahip bulunan kimselerdir. Dar gelirli kesim ise yoksul kimselerle kıyasla daha iyi durumda bulunan ve en önemlisi asgari geçim normu seviyesine ya da bu seviyeden daha yüksek olsa da asgari tüketim sepetinden daha düşük düzeyde gelir seviyesine sahip bulunan kimselerden oluşmaktadır. Bu iki kategori haricinde Rusya'da söz konusu dönemde orta halli, iyi gelirli ve zenginler tabakalarından oluşan üç sosyo-ekonomik nüfus kategorisi mevcuttu, ancak bizleri ilgilendiren esas nüfus kategorilerine burada değinmiş olduğumuz için anılan son üç kategoriye burada yer verilmeyecektir. Yalnızca 1998'de Rusya'da meydana gelen mali krizin sonucunda yukarıda değinmiş olduğumuz iki nüfus kategorisinde nicel artışın yaşanmış olduğunu ifade etmek gerekir. Ayrıca, Rusya'da asgari tüketim normundan aşağı düzeyde gelir seviyesine sahip olan nüfus oranı genel nüfusun içerisinde %40 ya da daha fazla bir orana denk gelmektedir. Genel olarak ise dar gelirli kesimle yoksul kesim Rusya nüfusunun içerisinde %70'lik gibi bir oranı çoktan aşmıştır (Prozorovskaya 2004: 131-134).

Rusya'da refah düzeyi boyutunda olmakla birlikte konumuz bağlamında işlerin durumunu daha yakından öğrenebilmek amacıyla başka bir kaynağa da başvurmakta yarar vardır. Bu kaynak 2006 yılının Eylül ayında Fond Obşçestvennogo Mneniya (*Kamuoyu Vakfı*) tarafından 18 ile 55 yaş arası olup bölge, eyalet ve cumhuriyet olmak üzere Rusya'nın toplam 44 idari birimden bulunan köy, ilçe, şehir gibi 100 yerleşim biriminde yaşayan her eğitim ve ekonomik gelir düzeyine sahip kesime mensup Rusya Federasyonu yurttaşıyla gerçekleştirilen sosyolojik araştırmanın sonuçlarıdır. Bu araştırmanın sonuçlarından biri ise anket çalışmaları bağlamında görüşülen her dört kişiden biri "ekmek parasının bile" olmadığını beyan etmiştir (Golovaçöv 2006: 6). Hatta Rusya'nın içerisinde en zengin yer olarak kabul edildiğinden herkesin para kazanmak amacıyla gelip iş bulmaya çalıştığı Moskova'da araştırma kapsamında görüşülen yurttaşların %10'u zaman zaman ekmek alımında para yönünden sıkıntı çektiği anlaşılmıştır (Golovaçöv 2006: 6). Aynı araştırmaya göre %28 oranında insanlar giysi alabilmekte zorlanmaktadır (Golovaçöv 2006: 6). 2000 yılı itibariyle Rusya'da yoksulluk sınırının altında yaşayan yurttaş sayısı 53,5 milyon kişiydi (Golovaçöv 2006: 6).

Günümüz Rusya'sında nüfusun yukarıda çizilen sosyo-ekonomik profilinin yanı sıra eski Türk döneminde bu alanda mevcut duruma göz

atılmasının kıyaslama açısından ne denli yararlı olacağı daha iyi anlaşılabilir. Elbette eski Türk dönemine ilişkin olarak günümüzde yapıldığı gibi sosyo-ekonomik araştırmalara ilişkin veriler açısından yürütülmesi çok daha güç olduğu da tartışılmazdır. Böyle bir çalışmanın esas olarak daha çok destan, masal, ayrıca eskiden günümüze ulaşan yazılı tarihsel kaynaklara dayanılmak suretiyle yürütülebileceği açıktır. Ancak bu gibi malzemelere güvenmek aslında günümüzdeki veri bankalarına güvenmek kadar geçerli olabileceği güşüncesini de kolay kolay bir kenara atılabilecek bir şey değildir.

Sosyal güvenlik (social security, soziale sicherung, securite sociale), toplumun bireylerine ya da belirli kesimlerine yönelik olarak maddi yardımın sağlanması ve hizmet sunulmasına ilişkin etkinlikler, fonların bütünüdür (Osipov 1998: 206). Ayrıca, anayasal düzeyde bireylerin sosyal haklarını garanti altına alan önlemlerin ve hukuki normların bütününe ifade eden sosyal garanti kavramı (Osipov 1998: 50) vardır. Eski toplumlarda özellikle bu alanda hukuksal anlamda herhangi garanti kapsamındaki haktan söz etmek belki de güç olabilir. Ancak eski Türk yazıtlarına ve eskiden günümüze ulaşan destanlardaki metinlere güvenilirse sonuç itibarıyla eski Türk toplumunda sosyal siyasetin sonuçlarının en azından beyan düzeyinde ya da gerçekten de uygulanması seviyesinde varlığından söz edilmesi söz konusu olabilir.

Mit, “gerçekliğin, eski kültürlerde sembolik-motifli şekilde bilinen tek açıklaması” olup etnik sosyo-kültürel boyutta insan davranışlarının örneklerini ihtiva eden bir kaynaktır (Beydili 2005: 373-378). Şamanlık konusunda dünya çapında önde gelen araştırmacılarından Romen kökenli Mircea Eliade de miti geleneksel çerçevede insanların davranış kalıplarını oluşturma, hatta onları belirleme gibi işlevleri yerine getiren bir temel olarak tanımlamaktadır (Beydili 2005: 373-378). Bu tanımlamanın ele almış olduğumuz konumuz itibarıyla çok önemli olduğunu burada vurgulamakta yarar vardır.

Mit (eski Yunanca *mythos*), “eski halkların dünyanın yaratılması, doğal olayları tanrılar ve efsanevi kahramanlar hakkındaki algılayışlarını anlatan destan” (Slovar inostrannih slov 1964: 415). Kanımızca ku tanımlamada ise yapılan eksikliklerden biri destan ve mitlerin insanların davranış kalıplarını ya da davranış beklentilerini yansıtan yönünün belirtilmemiş olmasından kaynaklanmaktadır.

Mitoloji (eski Yunanca *mythologia*) (Slovar inostrannih slov 1964: 415) sözcüğü eski Yunanca *mythos* (söz, anlatı, destan) ile *logos* (anlam, kavramı öğreti) sözcüklerinden oluşmakta olup eski dönemlerde yaşayan halkların dünyanın yaratılışı, dünyadaki doğa olayları, inançsal varlıklar ve efsaneleşmiş şahsiyetler ilgili algılayışlarını yansıtan anlatı, destanların toplamıdır.

Türlere ait mitoloji, Prof. Dr. Bahaeddin Ögel’e göre Türk toplumsal düzenine ışık tutan bir ayna işlevini görüp dünyada mevcut diğer mitolojilerden

farklı olarak “ölü fikir ve anlayışlardan” ibaret değildir. Ögel, Türk mitolojisini “bir hayat yolu” olarak betimlemiş ve topluma biçim veren ve bu biçimi denetleyen bir çeşit bilgi ve düşünce bankası olarak betimlemiştir (İvgin 2005: 5-7).

### Eski Türklerde Sosyal Siyaset Anlayışı

Sözlü edebiyat dâhilinde bulunan kahramanlık destanlardan yararlanacak olursak eski Türklerde hem iç hem de dış sosyal siyasetin varlığından söz edilebilir.

Eski Türklerde toplum içi sosyal siyaset uygulamaları konusunda eski Türk yazılı metinlerin yanı sıra Hakas Türklerinin toplam 16.000 civarına dizeden oluşan Huban<sup>2</sup> Arıĝ<sup>3</sup> adlı kahramanlık destanına başvurulmuştur. Bu destanda Hakas Türklerinin atalarının eski dönemlerde ne gibi sosyal siyaset anlayışı olduğu konusunda fikir edinebilecek düzeyde kaynak vardır. Bu destanda başkahraman ise Huban Arıĝ adlı bir alp kızdır. Bu özellik de, eski Türk döneminde toplumsal düzen bağlamında cinsiyetler durumunun destanlarda nasıl yansıtıldığı ya da nasıl bir yansımasını bulduğu veya ne biçimde tasarmlandığının anlaşılması açısından çok önemlidir.

Örneğin, babası Hara Han’ın bir savaşta ölmesi üzerine anası Hıyan<sup>4</sup> Arıĝ tarafından halka, ülkeye Hanlık edecek kimse olarak tanıtıldıktan sonra Huban Arıĝ’ın bu önemli görevdeki ilk icraatı şöyle olmuştur. Huban Arıĝ alp kız ölen babası Hara Han’ın Hanlık cüppesini giydikten sonra ilk önce yöneteceği toplumdaki sosyo-ekonomik açıdan en az korunan kesimlere yönelik sosyal yardım uygulamalarını gerçekleştirmiştir. Destanda bu uygulamalar şöyle tarif edilmiştir:

*Huban Arıĝ, Han’ın yerine Hanlık cübbesini,  
Bey’in yerine Beylik cübbesini giydi.  
Giyimsiz kişiye  
Giyimin en iyisini giydirdi,  
Atsız kişiyi [ise]  
Atın en iyisine bindirdi (Huban Arıĝ 2006: 89).*

Yani burada Hanlık görevini ölen babasından devralan Huban Arıĝ’ın sosyal yardım anlayışını tatbik ederken yalnızca asgari düzeyde bir

<sup>2</sup> Huban sözcüğünün günümüzde Altay Cumhuriyeti’nde yaşayan Kumandin Türkleri adıyla olan benzerliği dikkat çekmektedir.

<sup>3</sup> Arıĝ ise “arı”, “kutsal” ve “doğru” demektir.

<sup>4</sup> Hıyan, Hakas Türkçesinde “kemiklere kadar üşüten sert kış rüzgârı” anlamına gelir.



uygulamanın ötesinde yardımı en iyi biçimde yapmaya özen gösterdiğine de tanık olunmaktadır. Nitekim atı olmadığı için yaya kalan kimselere sadece sıradan bir at vermekle yetinmeyip, Huban Arıĝ “atın en iyisi” olmasına dikkat ettiği sonucuna da varmak olanaklıdır. Aynı biçimde giyim-kuşamdan yoksun yaşayan kimselerin “giyimini en iyisi” ile desteklendiğini anlamak mümkündür.

Böyle bir gayret aynı zamanda eski Türkler toplumunda kesin bir biçimde yoksulluk denilemezse dahi sosyo-ekonomik açıdan dezavantajlı kimselerin bulunduğuna işaret etmektedir. Ancak böyle kimselere yönelik devlet yönetiminin sosyal siyaset uygulamalarının söz konusu olduğu da görülmektedir. Aslında böyle bir gerçekliğin destanlarda gizlenmesi yerine açık ve hatta çıplak bir biçimde ortaya konulması Türk mitolojisinin özünü oluşturan destanlara yönelik güvenebilirlik düzeyi lehine işleyen bir durumdur.

Hakanlık görevine yeni başlayan Huban Arıĝ’ın böyle bir eylemin ardından ilk söylevine de burada yer verilmesi yararlı olacağı kanısındayız. Bununla birlikte söz konusu destanın başkahramanının konuşmanın yerine ilk önce sosyal yardım ve destek içerikli icraattan başlamasının çok ilginç bir nokta olduğunu burada vurgulamak isteriz. Huban Arıĝ’ın yeni görevde gerçekleştirmiş olduğu ilk konuşması ise şu şekilde olmuştur:

*Açlıkta kimse kalmasın,  
Aş [ve] yemeğin en iyisini yiyiniz.  
Giyimsiz ve kuşamsız  
Çapullar giyinip kimse dolaşmasın,  
Giyimin en iyisini giyiniz.  
Para karşılığı kimse sömürülmesin,  
Halkı kimse baskı altına almaya kalkışmasın,  
Yalnız kulunu at ediniz,  
Yalnız balayı er yapınız...  
İyilik ve düzen içinde yaşayınız,  
Birlik, dirlik ve beraberlik içinde olunuz.  
Yakında yurtlu halkla  
Bozuşmadan, iyilik ve düzen içinde yaşayınız... (Huban Arıĝ 2006: 89).*

Yukarıda verilen destandan örnek kesitte devlet yöneticisinin yalnızca toplumun içinde en zayıf kesimlere yönelik olarak sosyal yardım uygulamasının yanı sıra halkın kendisine de bir takım öğütler vermektedir. Bu öğütlerin ise, toplumun içinde artık devlet ya da ülke yönetimi tarafından değil, toplumu meydana getiren bireylerin kendi aralarında sosyal dayanışmayı teşvik edici mahiyette olduğu ifade edilebilir. Örneğin bu destandan getirilen kesitte, dirlik, birlik ve dayanışma içinde yaşanılmasıyla birlikte toplumun içinde bireylerin başkalarını sömürmeye ve halkı baskı altına almaya kalkışılmaması yönünde ülke yönetiminin tutumu açık bir biçimde çizilmektedir. Sonuç olarak, yukarıda

verilen kısa örneklerden yola çıkarak, eski Türklerde sosyal siyasetin yalnızca devlet-yoksul birey düzleminde değil, aynı zamanda birey-birey ya da toplum-birey düzlemlerinde de uygulandığını ifade etmek olanaklıdır.

Anılan destanın metninde eski Türk döneminde yöneticilerin yönettikleri halkı varlıklı tutmaya yönelik yaklaşımlarını doğrulayan sözler bulmak pek olasıdır. Eski dönemlerde dünyevi hayat ile bu dünya ötesi yaşam birbirinden düşünce ve algı bazında günümüzdeki kadar kesin çizgilerle ayrılmadığı bir ortamda bu dünyadan öteye geçişlerin en azından destanlara ve genel olarak mitolojiye dayanacak olursak çok daha saydam olduğunu ifade etmek mümkündür. Nitekim, Huban Arığ destanında da kahramanlar insanların yaşadığı dünyadan öte dünyalara geçebilmektedir (Huban Arığ 2006: 75-76). İşte böyle bir ortamda ölen insanların *sürün* olarak bilinen ruhları öte dünyaya yolculuk sırasında “dokuz günde yüzerek geçilmez” genişlikte büyük bir nehirden sandalla öte kıyıya geçirilmekte, ancak sandala binebilmek için oluşan uzun uzadıya kuyrukta “akçeli kişiler engelsiz hızlı” ilerlerken, “akçesiz kişiler ise yıl boyu” sandallara yanaşabilmekte güçlük çekmekte olduğu gözlemlenebilir (Huban Arığ 2006: 77). Bu ise eski Türk döneminde destana yansıyan biçimiyle inançsal boyutta bile önceliğin zenginlere verildiğini vurgulanması açısından çok önemli bir noktadır. Buradan hareketle ülke yöneticilerinin niçin kendi halkını varlıklı kılmaya, yoksul varsa bunların da “en iyi”lere sahip olabileceği biçimde desteklenmesine çalıştıkları daha açık bir biçimde anlaşılabilir. Daha doğrusu sosyal politika uygulamalarının eski Türklerde dünyevi ve manevi ya da ruhsal boyutta bir bütünlük arz ettiği ifade edilebilir.

Eski Hakas kahramanlık destanlarından Altın Çüs (1987: 137)’te de Alp Han halkına seslenirken şöyle demektedir:

*... Hiç bir zaman yaya dolaşmayın,  
Atların en iyilerini koşup binin,  
Yırtık giysiler atın,  
En iyi giysiler giyin.*

Eski Hakas kahramanlık destanlarından biri olan Altın Arığ (1997: 493, 494)’da ise destanın sonunda halk tarafından kağanlığa seçilen Hannıg Hılıs<sup>5</sup> tarafından gerçekleştirilen yönetim yine sosyal siyaset odaklı eski Türk yönetim biçimine uygun bir biçimde ya da bu biçimi yansıtan bir şekilde tarif edilmektedir:

*Yerli halk [üzerinde] yönetimini sürdürdü,  
Atsız kişiyi ata bindirdi,  
Giyimsiz kişiye giysi giydirdi,*

---

<sup>5</sup> Kanlı kılıç

*Öksüz kulunu at [oluncaya dek] besledi,  
Öksüz çocuğu er [oluncaya dek] yetiştirdi...*

Bununla birlikte yukarıda anlatılanların aslında tarihi Türklük belgeleriyle de örtüşüğünü ifade etmek lazım.

Nitekim Bilge Kağan tarafından söylenen ve eski Türk yazıtlarında ebedileşen sözleri bu anlamda çok önemlidir: “İşte aşsız, dışta donsuz; düşkün, perişan milletin üzerine oturdum, ölecek milleti diriltip besledim. Çıplak milleti elbiseli, fakir milleti zengin kıldım.” (Ergin 1973: 25). Bu sözlerden de anlaşılacağı üzere eski Türk döneminde yönetici kendi halkına yönelik sosyal politika uygulamıştır. Böylece, kağanın halkının hem sayısal hem de niteliksel, yani refahı açısından artış kaydetmesi uğruna çalışmış olduğu ifade edilebilir.

Eski Türk döneminde devletin ileri gelenlerden biri olup Bilge Kağan’ın küçük kardeşi olan Kül Tegin adını taşıyan yazıtın küçük metninde Bilge Kağan’ın şu sözleri var: “ka(g)an ol(u)r(u)p yok çı[g](a)n bod(u)n(u)g koop kuubr(a)td(i)m : çıg(a)n bod(u)nug b(a)y kilt(i)m : (a)z bod(u)nug ük(ü)ş kilt(i)m : / *Kağan olarak [tahta] oturunca yoksul halkı hep derleyip topladım. Fakir halkı zengin yaptım. Az halkı çok yaptım...*” (Kül-Tegin 2003: 119, 125).

Ağabeyi Bilge Kağan hakan olduktan sonra Kül Tegin’in bu konuda söylenen ve Kül Tegin yazıtının büyük metninde yansıtılan sözleri de oldukça ilginç olabilir: “(e)ç(i)m k(a)ğ(a)n ol(u)r(u)p(a)n : türük bod(u)n(u)g yiçe itdi : <yiçe> igitti ç(i)g(a)n(i)g b(a)y kilti : (a)z(i)g ük(ü)ş kilti : / *[ağabeyim] kağan olunca Türk halkını yeniden düzenledi. Yoksulu zengin yaptı. Az olanı çok yaptı*” (Kül- Tegin 2003: 130, 151).

Eski Türk döneminde kağanlar bile hep budunlarının, yani halklarının sevgisini ve saygısını kazanmak için uğraş içindeydi (Ögel 608-623; Rakıcı’da [[http://www.geocities.com/begunay/z10.htm#\\_ftn35](http://www.geocities.com/begunay/z10.htm#_ftn35)] 11.06.07/09:00).

Halkın sevgi ve saygısını ise halkın sorunlarına çözüm bulmak, meseleleriyle ilgilenmek suretiyle kazanmak mümkündü. Nitekim, Bilge Kağan bu konuda şunu söylemektedir: “: n(e)η yıls(i)g bod(u)nka ol(u)rmad(i)m : içre (a)şs(i)z : t(a)şra tons(u)z : y(a)b(i)z y(a)bl(a)k bod(u)nta üze ol(u)rt(u)m : ... : türük bod(u)n için : tün ud(i)m(a)d(i)m künt(ü)z ol(u)rm(a)<d(i)m> : ... : ölt(e)çi bod(u)n(u)g tırgürü igitt(i)m : y(a)l(a)η bod(u)n(u)g tonl(u)g : çıg(a)n bod(u)n(u)g b(a)y kilt(i)m : (a)z bod(u)n(u)g ük(ü)ş kiltim : (i)gar (e)ll(i)gde [(i)gar k(a)g(a)nl(i)gda yig kilt(i)m / *Zengin ve varlıklı halk üzerine oturmadım. İçi aç, sırtı çıplak, yoksul ve sefil halk üzerine kağanlık ettim... Türk halkı için gece uyumadım, gündüz oturmadım... ölecek halkı diriltip besledim. Çıplak halkı giyimli, yoksul halkı zengin yaptım; az halkı çok yaptım, güçlü el-ülkeyi, güçlü kağanı olduğundan daha iyi yaptım*” (Kül-Tegin 2003: 132, 153)

*Budun* olarak bilinen halk eski Türk döneminde toplumu ve devleti yöneten kağan ile belirli bir uyum içerisinde varlığını sürdürmekteydi. Türk tarihine ışık tutan Çinli kaynaklara bakıldığında orada bir Türk kağanının “boylarım bolluk içinde yaşıyor, bu bana yeter” diye söylediği görülmektedir (Roux 2007: 138). Kağanın ifade etmiş olduğu bu sözler, gerçekleri yansıtmayı yansıtmamasına bakmaksızın, o dönemde Türk ülkesinin yönetici tarafından aslında doğrudan sosyal refah kavramından söz edildiği anlaşılabilir. Halkın varlıklı bir yaşantısıyla ilgili bu durum ise yukarıda anlatılan ve dile getirilen görüşümüzle de uyum içerisindedir. Böylece bu dünyada varlıklı, yani *bay* yaşam ile öte dünyadaki yolculuğun rahat geçmesinin birbirine bağlantı içinde olduğunun tarihsel kaynaklar boyutunda da izlenebildiği görülmektedir.

Dış sosyal siyaset bağlamında da yine Hakas Türklerinin eski kahramanlık destanı Huban Arıĝ’ın çok yardımcı olabileceği kanısındayız. Her ne kadar destanlar Örneğin, Hakas Türklerinin çok eski dönemlerden günümüze kadar ulaşan milli kahramanlık destanında başkahraman Huban Arıĝ hem içte halkına sosyal politika bağlamında destekte bulunmakta hem de düşmana esir düşen halkını kurtarıırken insanların yalnızca kendilerine ait malı götürmelerini, yabancıların malvarlığına dokunmalarını emretmektedir. Yani, buradan hareketle zaten kendi halkına yönelik olarak sosyal destek uygulaması söz konusu iken, düşmanın tutsaklığından kurtarılan halkına ya da tutsak edilip yabancı yurtlarda yaşamaktan azat edilen insanlara yalnızca kendine ait malı yurduna götürmeleri ile ilgili buyruk vermesi, düşman ülkesinde yaşayan halkın bireylerine yönelik sosyal politika yaklaşımını çok açık bir biçimde yansıtmaktadır. Çünkü düşman yenildiğinde bile düşman yönetimindeki halkın mallarına dokunulmaması söz konusu bu halkın sosyo-ekonomik olarak herhangi bir mahduryete uğratılmaması anlamına da gelebilmektedir. Bu aslında çok önemli bir noktadır. Örneğin, Hakas Türklerinin eski kadın yiğitlik destanı Huban Arıĝ’da baş kahraman düşmanları Ay Mirgen ile Kün Mirgen’i mağlup ettikten sonra bu kahramanların ülkesinde tutsaklıkta bulunan ve artık “yerli” sayılan halka şöyle seslenmiştir:

*Nereden geldiyseñiz, yerli halk,*

*Oraya geri dönünüz.*

*Özünüzün malını ayırıp götürünüz* (Huban Arıĝ 2006: 103).

Buradan da anlaşılacağı kadarıyla başkahraman Huban Arıĝ kendi halkına değil, yabancı ülkede düşmanlar tarafından tutsaklıkta tutulan halka yardımcı olmaktadır. Ancak bu yardımı yaparken, kurtarılan halka nasihat gibi bir buyruk salık vermektedir. Bu buyruğa göre azat edilen halk yalnızca kendisine ait malını tespit edecek ve öz yurduna götürecektir. Aynı zamanda özgürlüğüne kavuşturulan halk kendisine ait olmayan mala dokunmayacaktır. Yani, savaş ortamında bile hem tutsak edilmiş yabancı halka hem de mağlup

edilen düşman yönetimi altında yaşayan halka böylece sosyal siyaset uygulanabilmektedir. Malvarlığı rejiminde dikkatli bir biçimde ve doğal olarak imkânlar dâhilinde herhangi eksilmenin ve bir tarafın haksız zenginleşmesi, dolayısıyla da öbür tarafın haksız yere yoksullaşmasının önlenmesi lehinde bir tutum izlenmesi suretiyle uygulanmaktadır. Sosyal siyaset bağlamında böyle bir tutum aslında çok önemlidir. Hele eski dönemlerde ganimet gibi kavramların olduğunu hesaba katarsak destanlarda bunun çok haricinde bir tutumun sergilendiğini ifade etmek olanaklıdır.

Huban Arığ tarafından yukarıda anlatılan yaklaşım çerçevesinde salık verilen buyruk bağlamında tutsaklıktan kurtarılan halk ta kendisine ait malları ayırmaya girişti ve sonuçta “şarkı ve ezgi mırıldanarak” yurduna dönmüş, ayrılırken de kendilerini kurtaran kahramanlara “minnetlerini sunup, onları öv”müştür (Huban Arığ 2006: 103).

Hakas halk destanı Huban Arığ’da başkahraman alp kız Huban Arığ’ın babası Hara Han [*Kara Han*], ülkesine saldırıp “tok ve semiz mal” ile “onur sahibi halkı”ni tutsak edip yabancı diyarına götüren düşmanlara karşı hayatını ortaya koyarak sefere çıkmıştır. Hara Han’ın ülkesine saldıran taraf olan “alp üstünü Kök Molat ile Kögetey Mirgen” (Huban Arığ 2006: 65) ülkesine sefere Hara Han, kızı Huban Arığ ve alp kız Kök Nincil çıkmaya karar almıştır (Huban Arığ 2006: 66). Hara Han bu kararı şöyle gerekçelendirmiştir:

*...Yamanlık eden yamanlarla,  
Savaşmaya ben gidiyorum.  
Öç veren düşmanlardan,  
Öç almaya ben gidiyorum... (Huban Arığ 2006: 67).*

Halk ve malın özgürlüğe kavuşturulup geri alınması uğruna çıkılan seferin çok tehlikeli olduğunun farkında olunmasına işaret eden şey ise Hara Han’ın şu sözleridir:

*Sevdiğim can balalarım,  
Arı gücümüz kalsa  
Tok ve semiz malı geri alarak döneriz.  
Arı gücümüz kalmazsa,  
Ayrılıp ölür kalırız.  
Ulu gücümüz yetse,  
Onurlu halkı azat ederiz.  
Ulu gücümüz yetmezse,  
Geçip ölür kalırız.  
Basılan ayak geri çekilmez,  
Tutulan el salınmaz... (Huban Arığ 2006: 69).*

Nitekim bu sefer esnasında çıkan kanlı bir savaşta Huban Arıĝ'ın babası Hara Han kahramanca ölmüştür (Huban Arıĝ 2006: 72). Kendi hayatını ortaya koyup onurlu halkını tutsaklıktan kurtarmak adına sefere çıkan Hara Han'ın öldüğü savaşta galibiyetle çıkan Huban Arıĝ ve Kök Nincil, Kağanın düşündüğünü yerine getirerek onurlu halk ile malları azat edip öz yurtlarına göndermiştir (Huban Arıĝ 2006: 74). Burada da eski Türk geleneğinde sosyal siyaset anlayışı kapsamında yöneticilerin yaşamlarını tehlikeye atmak suretiyle halkını ve malvarlığını düşmana karşı korumakta, halkı tutsaklığa düştüğü takdirde ise halkı azat etmek üzere savaşla sefere çıkmakta olduğu görülebilir.

Sosyal politika uygulamaları bağlamında söz konusu destanda yalnızca başkahraman cephesinde yer alan halk üzerinde durulmamaktadır. Bunun yanı sıra bu uygulamaların yukarıda da belirtildiği gibi diğer halklara yönelik olarak da yansıtıldığına dair ipuçlarını bulmak mümkündür. Bunun da ötesinde bu destanda savaş gibi sosyal kriz dönemlerinde savaşın her yanında yer alan halkların muzdarip ve sosyo-ekonomik açıdan çok büyük kayıplara uğradıkları da dile getirilmektedir. Örneğin, Hara Han ve Huban Arıĝ ülkesine saldıran Kök Molat<sup>6</sup> ile Kögetey<sup>7</sup> Mirgen<sup>8</sup> kardeşlerinin Hanlık ettikleri ülkede meydana gelen savaşta yerli ve yabancı halkların çektiklerine de yer verilmektedir. Oysaki zaten saldıran birer düşman olan bu kahramanların ülkelerindeki halkın çektikleri, dolayısıyla sosyo-ekonomik açıdan maruz kaldıkları kayıplara yer verilmemesi günümüzdeki insanlara çok daha mantıklı gelebilirdi. Nitekim günümüz insanının düşman safında cereyan eden bu tarz sorunlara genelde yer verilmesi bir istisnai durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Huban Arıĝ destanında ise düşman ülkesi olduğu halde bu topraklarda yaşayan insanların savaşta dolayı düştükleri durumu aydınlatan sözcüklere yer verilmesi, bu açıdan çok ilgi çekicidir. Düşman ülkesinde yaşayan insanların çektikleri söz konusu detanın içinde şu şekilde aktarılmıştır:

*...Evlerinde yaşayan yerli-yabancı halkın tümü  
Yemek yemeden, aştan kopup,  
Çiğlikler atıp, bağırmaktadır.  
Kimisi bala<sup>9</sup>m nerede,  
Kimisi de anam nerede, diye  
Günden güne haykırmaktadır... (Huban Arıĝ 2006: 214).*

Kadın-erkek ilişkilerindeki durum ile toplumdaki sosyal refahın cinsiyetler arası dengesi arasında da bir bağlantı kurmak gerekirse eski Türk

<sup>6</sup> Sağlam çelik

<sup>7</sup> Sirius

<sup>8</sup> Keskin nişancı, avcı ya da atıcı

<sup>9</sup> Çocuk

toplumunda kadın ile erkeğin “birbirine tamamen eşit” (Roux 2007: 138) olduğunu ve “cinsiyet ayrımı[nın] asla gözetilmiyor” olduğunu (Roux 2007: 138) ifade etmek gerekir. Oldukça geniş serbestliğe sahip bulunan Türk kadınları o dönemlerde neredeyse erkeklerin yaptığı bütün işleri yapabilmekteydi (Roux 2007: 138). Ayrıca kadınlar ata binebildiği gibi ava da gidebilmekte, kavga yapabilmekte, Şaman ritüellerini gerçekleştirebilmekteydi (Roux 2007: 138). Toplumsal boyutta Türk kadınları urukları (sülale/klan) içerisinde etkin bir konumda olup devlet yönetiminin içinde yüksek mevkilere de gelebilmekteydi (Roux 2007: 138).

Bir başka Hakas destanı olan Han Tönis'te (2007: 289-290) destanın başkahramanı Han Tönis, halkını tutsak düşüren Hushun (*Kuzgun*) alıp öldürdükten sonra bu yabancı bölgede yaşayan halktan öz halkını bulmasına yardım etmelerini rica ederken şöyle der:

*...Ülkesi olan kişiler ülkenize,  
Nehri olan kişiler nehir kıyılarınıza,  
Geri dönün, yaşayın.  
Üstünüz diye övünenler,  
Özürlüünüz diye üzülenler hiç olmasın...  
Yakası güzel giysi giyin,  
Göğsü yüksek ata binin,  
Yeriniz yer olsun,  
Suyunuz su olsun!  
Aşınız aş olsun!  
Tuzunuz tuz olsun!  
Başkasına ait sermayeyle sermayeli hiç olmadım,  
Başkasına ait malla mal sahibi hiç olmadım,  
Başkasına ait yazgı üzerinden mutluluk sahibi hiç olmadım!...*

Burada gösterilen küçük bir örnek kesitten de anlaşılacağı üzere başkahraman Han Tönis hiç bir zaman başkasının parasına, malına ve mutluluğuna el koymak suretiyle yazgısını yaşamadığını özellikle vurguladığına tanık olmaktayız. Aynı zamanda başkahramanın burada yabancı halka, bu halkın düşman bir kahraman Hushun alpin ülkesinde yaşadığına karşın, hayır dolu sözler söylemekte olması hem yabancı hem de yenik düşen toprakta yaşayan topluma ve bu toplumu meydana getiren bireylere yönelik çok başka boyuttaki sosyal politikanın belki de küçük bir yansıması olarak algılanabilir. Bütün bunların dışında söz konusu destanın başkahramanı Han Tönis'in bu sözleri yalnızca yabancı halk mensuplarına hitabet şekli olarak da oldukça etkileyici bir yaklaşım gibi algılanabilir.

Yukarıda sözü edilen yabancı topraklarda tutsak yaşayan halk kendi hakını Han Tönis (2007: 295) tarafından kurtarıldığında destanın kahramanı

esaretten çıkan öz insanlarına sosyal siyaset anlayışı çerçevesinde yaptığı konuşma da çok ilgi çekicidir:

*Gözleri güzel yerli tümen<sup>10</sup> albat<sup>11</sup> halkım,  
Mal güden mirgen<sup>12</sup> erkekler,  
Atalarımızın değerli toprağına döndüldüğünde,  
Analarımızın can ülkesine geri gelindiğinde,  
Yol tozunu [üzerinizden] silktiğinizde,  
Akıntılı suda yıkanıp, güzelleşip,  
Yakası güzel kip<sup>13</sup> giyiniz,  
Göğsü yüksek ata bininiz,  
Geçitli dağ sırtının üstünde  
Ak sileke<sup>14</sup> ağacını dikiniz,  
Ak koyun kesiniz,  
Ak gökyüzüne kadar  
Kurbanın buğusunu yükseltiniz.  
Ak ineğin ak sütüyle  
Ağzlarınızı çalkalayınız.  
Kara dertler dağılsın,  
Kararan bağrılar ışınlansın.  
Kısır<sup>15</sup> inekler kesilsin,  
Kıymalı düğünler kurunuz,  
Erkeklerin en iyisi toplansın,  
Oyunların en zevklileri başlasın,  
Kızların en iyisi toplansın,  
Kırağı tutmuş canlar ısınsın!*

Konumuz itibariyle bu örnek kesitte de yöneticinin kendi halkına dilediğini ve öğütlediğini çok daha yakından incelemekte yararlı bulmaktayız. Anılan destandan örnek olarak verilen bu kesitte Han Tönis tarafından yönettiği halkına yönelik söylediği sözlerde burada ve destanın diğer yerlerinde (başka destanlarda ve eski Türk yazıtlarında olduğu gibi) “babalık” motifleri de sezilmektedir. Belki günümüzde Anadolu’da da sıkça kullanılan “devlet baba” kavramı ta o dönemlerden beri gelmektedir.

Eski zamanlardan günümüze kadar ulaşan destanlardan toplum yöneticileri tarafından topluma verilen sosyal siyaset mesajlarının ne denli açık bir biçimde yukarıda verilen örneklerden gözlemleyebilmek olanaklıdır.

<sup>10</sup> On bin

<sup>11</sup> Öz yönetim sahibi

<sup>12</sup> Keskin nişancı

<sup>13</sup> Palto

<sup>14</sup> İğdiş edilmiş bir yaşındaki koç

<sup>15</sup> O sene doğurmayacak olan



Han Tönis (2007: 303) destanında başkahraman tarafınan toplum üyelerine verilen sosyal syaet mesajı bu bağlamda dikkate layıktır:

*Öksüz kulun<sup>16</sup>u at [oluncaya kadar] büyüünüz,  
Öksüz çocuğu er [oluncaya kadar] yetiştiriniz...*

Buradaki mesajda Han Tönis öz halkının mensuplarına toplumun içinde en zayıf kesimin içinde yer alan ana ve babasız çocukların tek başına terk edilmeyip ilgilenilmesi, yetiştirilmesiyle ilgili içerik göze çarpmaktadır.

Bütün verilen örneklerde aynı zamanda yöneticilerin sözlerinde günümüz kavramıyla sosyal güvenlik çerçevesinin belirgin bir biçimde gözlemlenebildiği ifade edilebilir. Çünkü gelir açısından zayıf kesimlere mensup kimselerin toplumun içerisinde desteklenmesine yönelik yöneticilerin telkin ve öğütleri aynı zamanda verili toplumların içerisinde iç huzur ve toplumsal barışın korunmasına ya da bu kavramların işlenmesine uygun zeminin hazırlanmasına yaramaktadır. Toplum üyelerinin yöneticilerin sözlerine uygun davranması ise toplumun içerisinde gelir dağılımının çarpıklığından ya da yaşam standartları açısından en zayıf toplumsal kesimlerin durumundan dolayı sosyal gerilim ile sosyal riskin belirmemesine ve toplumu oluşturan bireylerde sosyal adalet duygusunun zayıflamamasına çok ciddi katkıda bulunmaktadır.

İslam dinine dâhil olmaktan önce ve sonrasında da Türk yöneticilerinin idare ettikleri toplumlarda uyguladıkları iktisat politikaları genellikle sosyal politika endeksliydi, çünkü bu politikalar çoğunlukla halkın refahını artırmayı ya da zedelememeyi amaçlamaktaydı. Böyle bir yaklaşımın eski Türk yazıtında Bilge Kağan tarafından formüle edildiği gibi XI.yy'ın ikinci yarısında da Yusuf Has Hacib tarafından "halkın zenginliği beyin zenginliği" olarak tanımlanmasından devam ettiğini anlamak mümkündür. Bu ise "halk devlet için" anlayışı çerçevesinde uygulanan iktisat politikalarının hâkim olduğu Sasani ve Bizans devlet dönemlerinden farklı olarak Türklerde "halk için devlet" anlayışının daha güçlü olduğunu göstermektedir. Üstelik bu anlayış Orta Asya'dan Mısır'a dek uzanan Türk devletlerinde uygulanan iktisat politikalarından da izlenebilir (Çiçek 2002: 495-515).

### Sonuç

Bu çalışmada Türkçe, eski Türkçe, Hakasça, Rusça, İngilizce olmak üzere birçok dilde konuyla ilgili literatür taraması yapılmış, tespit edilen yerler

---

<sup>16</sup> At yavrusu

konu bağlamında tahlil edilmiştir. Kaynakların arasında başlıca Hakas Türklerinin kahramanlık destanları ve eski Türk metinleri temel alınmıştır. Eski Türklerde sosyal siyaset anlayışı bağlamında yapılan metin çözümlemesinde konuyu doğrulayabilecek ya da konuya destekleyici ışık tutabilecek mahiyette çok sayıda örnek tespit edilmiştir. Bütün örnekler, olanak dâhilinde, yazının içerisinde verilmiş, bu örnekler üzerinden çıkarsamalar yapılmaya çalışılmıştır.

Yazının içinde yer alan örneklerden ise anlaşılacağı üzere eski Türklerde sosyal siyaset anlayışının belki de günümüzdeki kadar karmaşık bir kavramsal boyutta olmasa dahi toplumun en zayıf kesimlerine yönelik korumacı ve destekleyici önlemler anlamında oldukça ileri düzeyde olduğunu ifade etmek olanaklıdır. Ayrıca destanlarda geçen ve sosyal siyaset anlayışını yansıtan tümcelerın birer tarihi vesika olan eski Türk yazıtlarında tasvir edilen sosyal düşünceyle örtüştüğünü görmek ise ayrı bir önem arz etmektedir.

Sosyolojik inceleme çerçevesinde eski Türklerde sosyal siyaset anlayışının araştırılmasının doğal olarak çok daha derin bir tetkik ve tahlil konusu olduğunun bilincinde olmak suretiyle bu çalışmada anılan önemli alanda ipuçları dahi niteliğinde olabilirse kimi bulguların tespit edilmesine gayret gösterilmiştir.

Varılan çıkarsamaların ışığında ise sosyal siyaset anlayışının Türkler için yeni bir kavram olmadığıın, bu kavramın çok eski zamanlardan beri, belki de hukuksal norm haline gelen bir sosyal garanti anlamında olmasa da yine de toplumsal boyutta yöneticiler tarafından etkin ve etkili bir biçimde işlendiğinin altı çizilebilir.

#### **Kaynakça**

- ALTIN ÇÜS, (1987). (Destanı Anlatan: Semön P. Kadışev, Kaydeden: V.İ. Domojakov; Rusçaya Çeviren: Vladimir Solouhin). Hakas Kitap Yayıncılığı, Abakan;
- ALTIN ARIĞ, (1997). (Destanı Anlatan: Semön P. Kadışev, Kaydeden: T.G. Taçeyeva), Bilig Yayınları, Ankara;
- AN *Urbanizing World: Global Report on Human Settlements*, (1996). Oxford University Press;
- BAYKARA, Tuncer, (2002). “Türklüğün En Eski Zamanları”, *Genel Türk Tarihi*. (Ed: Hasan Celal Güzel, Prof. Dr. Ali Birinci) Cilt: 1, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, s. 345-396.
- BEYDİLİ, Celal, (2005). *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük*. (Editörün Notu: Hayrettin İvgin; Önsöz: Prof. Dr. Özkul Çobanoğlu) Yurt Kitap-Yayın, Ankara;
- ÇİÇEK, Kemal, (2002). “İlk Müslüman Türk Devletlerinde Toplum ve Ekonomi”, *Genel Türk Tarihi*. (Ed: Hasan Celal Güzel, Prof. Dr. Ali Birinci) Cilt: 3, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, s. 495-515.
- EKREM, Erkin, (2006). “Gök Türklerden Türklere: Türk Kimliğinin Oluşmasına Tarihsel Bir Bakış”. *Türkiyat Araştırmaları* dergisi, Yıl: 3, Sayı: 2, (Güz 2006), s. 5-24.
- ERGİN, Muharrem, (1973). *Orhun Abideleri*. Boğaziçi Yayınları No. 1., İstanbul.
- GOLOVAÇÖV, Vitaliy, (2006). “Buloçka s Figoy”, *Hakas Çiri* gazetesi, 29 Eylül 2006, s.6.
- GUMİLÖV, Lev N., (1970). *Poyiski vımışlennogo tsarstva*. Moskova: Nauka Yayıncılık.
- GUMİLÖV, Lev N., (1987). *Searches for an Imaginary Kingdom*. (Rusçadan İngilizceye Çev.: R.E.F. Smith), Cambridge: Cambridge University Pres.
- GÜNGÖR, Erol, (2007). *Tarihte Türkler*, İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- GÜZEL, Hasan Celal, (2002). “Önsöz”, *Genel Türk Tarihi*. (Ed: Hasan Celal Güzel, Prof. Dr. Ali Birinci) Cilt 1, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, s. 7-11.
- HAN TÖNİS. (*Han Tonis na tömno-sivom kone*), (2007). (Destanı anlatan: Moisey R. Bayinov, Rusçaya Çeviren: Natalya M. Ahpaşeva), Novosibirsk Kitap Yayıncılığı, Novosibirsk.
- HUBAN ARIĞ, *Hakas Türklerinin Kadın Yiğitlik Destanı* (2006). (Destanı Anlatan: Semön İ. Şulbayev, Kaydeden: Alevtina K. Maytakova, Türkiye Türkçesine Aktaran, Giriş Yazan, Kapak Tasarımlayan: Timur B. Davletov), TÜRKSOY Yayınları, Ankara.
- HUNKAN, Ömer Söner, (2005). “Orta Asya’da X-XIII. Yüzyıllarda “Türk” Adı Üzerine Bazı Kayıtlar”. *Türkiyat Araştırmaları*, Sayı 2, Bahar 2005, s. 5-12.
- İVGİN, Hayrettin, (2005). Editörün Notu. *Türk Mitolojisi Ansiklopedik Sözlük*, (Celal Byedili), Yurt Kitap-Yayın, Ankara, s. 5-7.
- KAFESOĞLU, İbrahim (2005) *Türk Milli Kültürü*, 25. basım, Ötüken Neşriyat, İstanbul.
- KIZLASOV, Leonid R., (Ed.) (1993). *Istoriya Hakasiyi s drevneyşih vremön do 1917 goda*. Moskova;
- KÜL-TEGİN, *Orhun-Yenisey Yazıtları. VI-VIII. YY.*, (2003). TÜRKÖY Yayınları, Ankara.

- MAYNOGAŞEVA, Valentina E., (1997). “O Hakasskom geroiçeskom epose i alıptıg nımahe ‘Ay-Huuçin’”, *Hakasskiy geroiçeskiy epor Ay Huuçin*. Novosibirsk: Nauka Yayıncılık, s. 11-47.
- OSİPOV, G.V., (Redaktör) (1998). *Sotsiologičeskiy entsiklopedičeskiy slovar*. İNFA.M-NORMA Yayıncılık, Moskova.
- ÖGEL, Bahaeddin, (1962). *İslamiyetten Önce Türk Kültür Tarihi*. Ankara.
- PROZOROVSKAYA, Kamilla A., (2004). *Sotsiologiya*. Neva Yayınevi, St.Petersburg. [[http://www.geocities.com/begunay/z10.htm#\\_fn35](http://www.geocities.com/begunay/z10.htm#_fn35)] (erişim: 11.06.07/09:00).
- RAŞİD-AD-DİN, (1952a). *Sbornik Letopisey*, Cilt: 1, Kitap: 1, Moskova, Leningrad: SSCB Bilimler Akademisi Yayınları.
- RAŞİD-AD-DİN, (1952b). *Sbornik Letopisey*, Cilt: 1, Kitap: 2, Moskova, Leningrad: SSCB Bilimler Akademisi Yayınları.
- REŞİDEDDİN, (1965). *Cami'üt-tevarih*, (A.A.Romanskeviç, L.A.Hetagurov, A.A.Alizade), Cilt 1, Kitap 1, Moskova.
- ROUX, Jean-Paul, (2007). *Türklerin Tarihi – Pasifikten Akdenize 2000 Yıl*, (Çev.: Prof. Dr. Aykut Kazancıgil, Lale Arslan-Özcan), Kabalcı Yayınevi, İstanbul.
- SLOVAR İNOSTRANNIH SLOV* (1964). (Baş Redaktör: F.N. Petrov). Altıncı Basım, Sovetskaya Ensiklopediya Yayıncılığı, Moskova.
- SMİRNOV, G.L., (Sorumlu Redaktör), (1989). *Oçerk teorii sotsializma*. Politizdat Yayıncılık, Moskova.
- TOGAN, İsenbike (2004). “Lev Gumilöv’un ‘Sezgisel Tarih’ Anlayışı Üzerine”, (Henüz yayınlanmayan bir makale).
- TÜRKDOĞAN, Orhan, (2004). *Türk Tarihinin Sosyolojisi*, İstanbul: IQ Kültürsanat Yayıncılık.

# BUSH DOKTRİNİ VE DÜNYA GÜVENLİĞİNE ETKİLERİ

*Ertan EFEGİL*

## **Özet**

George W. Bush, 11 Eylül saldırılarının ardından, Büyük Ortadoğu Projesini ortaya attı. Bu proje kapsamında, Başkan Bush, Büyük Ortadoğu ülkelerine demokrasi ve özgürlükler getireceğini iddia etti. Bu çerçevede, ABD, Irak'a müdahale ederken, Kırgızistan, Ukrayna ve Gürcistan'da meydana gelen halk ayaklanmalarına destek verdi. Filistin'de Hamas iktidarını destekledi. Ortadoğu ülkelerindeki siyasi reformları teşvik etti. Ancak Başkan Bush, istediği sonucu elde edemedi. Aksine beklenilmeyen gelişmeler (Büyük Devletler arasındaki rekabetin artması, Demokratikleşme Sorunu ve İç Savaş Endişesi, Terörle Mücadelede askeri yöntemlerin yetersizliği gibi) ortaya çıktı.

**Anahtar kelimeler:** ABD, Büyük Ortadoğu, Bush Doktrini, Orta Asya, Filistin Sorunu.

## **Bush Doctrine and its Effects on World Security**

### **Abstract**

After the attacks of September 11, President Bush suggested a project with the name 'Broader Middle East Project'. Within the framework of that project, the President Bush claimed that the Great Middle Eastern countries would be encouraged to have peaceful and democratic regimes. Within this frame, while the United States intervened into the domestic affairs of Iraq, they supported the public rebellions in Georgia, Kyrgyzstan and Ukraine, they propped up the Hamas government in Palestine and encouraged the political reforms in the Middle Eastern countries. But the President Bush could not get a favourable result. Instead he has got some unfavourable results (such as an increase in the competition among the great powers, the increasing problems of democratisation, the risk of civil war and insufficiency of military methods in fighting against terrorism).

**Key words:** The United States, Broader Middle East, Bush Doctrine, Central Asia, Palestinian Question.

## Giriş

1991 yılında Sovyetler Birliği'nin yıkılması ile birlikte, mevcut uluslar arası sistem de geçerliliğini yitirmiş oldu. İki kutuplu sistem, yerini belirsizliğe bıraktı. Klasik güvenlik endişeleri, dünya siyasetindeki etkisini kaybederken, özellikle etnik/toplumlar arası çatışmalar, terörizm, çevre kirliliği gibi daha kapsamlı, ancak önceki tedbirlerin yeterli olmadığı yeni güvenlik endişeleri ortaya çıktı. Uluslar arası sistemde yaşanan belirsizliğin ve yumuşamanın yardımıyla, devletler arası ilişkilerde gözle görülür iyileşmeler oldu.

Sistem düzeyinde meydana gelen bu değişim ile birlikte, uluslar arası sistemin temel aktörleri olan devletler, yeni dış politika yönelimleri, rolleri, hedefleri, yaklaşımları ve stratejileri belirlemek zorunda kaldı. Hatta BM ve NATO gibi, uluslar arası / bölgesel örgütler de, yeni görev tanımları yapmakla zorlandı ve mevcut yapılanmasını değişen şartlara uydurmak zorunda bırakıldı. Dış çevrede meydana gelen değişimler, aynı zamanda, bir anda dünyanın tek süper gücü konumuna gelen Amerika Birleşik Devletleri'ni de etkiledi. 1990'lı yıllar boyunca, uluslar arası sistemin yapısına ilişkin olarak teorik tartışmalarda bulunan Amerikalı yöneticiler, ülkelerinin yeni rolüyle birlikte, yeni dış politika hedeflerini, önceliklerini ve hareket yöntemlerini belirlediler. Teorik alanda belirlenenleri hayata geçirmek, Başkan George W. Bush'a nasip oldu. 11 Eylül 2001 tarihinde İkiz Kulelere düzenlenen saldırıların hemen ardından harekete geçen Başkan Bush ve Yeni Muhafazakarlar (Neo – Conservatives), 2002 yılında ilan edilen Yeni Ulusal Güvenlik Belgesi'ne dayanarak, 2002'de önce Afganistan'a, ardından Gürcistan'a ve 2003'te de Irak'a askeri müdahalede bulundular. "Özgürlük ve Demokrasi Getirmek" sloganıyla gerçekleştirilen operasyonlara, bazı devletler destek verirken, bazıları da ağır eleştirilerde bulundular.

Bu bakış açısına bağlı kalarak, çalışmanın amacı, getirilen eleştirilerin ve desteklerin ne kadar haklı olduğuna bakmaksızın, daha çok Bush yönetiminin izlediği dış politikanın hedefine ne kadar ulaştığını ortaya koyarak, dünya güvenliğine etkilerini tartışmaktır.

Bu bağlamda, şu iddia da bulunmaktayız:

*Bush Yönetimi'nin 2002 yılında ilan ettiği Ulusal Güvenlik Belgesi, aslında Bill Clinton yönetiminin politikalarının tekrarıdır, ancak tek bir farkla. O da, önceki yönetimler, çok taraflılığa (multilateralism) / çok taraflı müdahalelere (multilateral intervention) öncelik verirken, George W. Bush ve Yeni Muhafazakarlar, tek taraflılık (unilateralism) ve önleyici müdahale (pre-emptive strike) kavramlarını dış politika araçları olarak görmüşlerdir. Yeni siyasi anlayışına uygun olarak, 11 Eylül saldırılarından sonra harekete geçen Bush yönetimi, istediği dış politika hedeflerini hayata geçirememiştir. Aksine, uluslar arası*

*sistemde sıkıntılara yol açmıştır. Bu nedenle, dünya siyasetinin sıkıntılarını rasyonel bir şekilde tanımlayan Bush yönetimi, diğer devletlerle işbirliği içerisinde bulunarak, barış sonrası devletlerin inşası konusunda, askeri yöntemlerin dışında, diğer araçlara da başvurmak zorundadır.*

Öncelikle dış politika analizi ile ilgili teorileri izah ettikten sonra, aşağıdaki sorular ışığında, yukarıdaki iddia irdelenecektir.

1. Başkan George W. Bush'un politikaları, Clinton yönetiminin politikalarının devamı mıdır?
2. Bush yönetiminin, kendi ülkesi için belirlediği dış politika yönelimi, ulusal rolü, dış politika hedefleri ve davranış kalıpları nelerdir?
3. Başkan Bush, arzuladığı hedefleri hayata geçirmeyi başarmış mıdır?
4. Irak ve Afganistan'a karşı düzenlenen askeri müdahalelerin sonuçları nelerdir?
5. Ortaya çıkan sonuçların bertaraf edilmesi için ne yapılmalıdır?

### **Teorik Yaklaşım: Dış Politika Analizi**

Devletlerin amaçları, beklentileri, ihtiyaçları, tutumları, dış politika seçenekleri ve davranışları, uluslar arası sistemdeki genel güç dağılımından ziyadesiyle etkilenmektedir. Uluslar arası sistemdeki güç dağılımına bağlı olarak, devletler, uluslar arası sisteme ilişkin kendi algılamalarına dayanarak, öncelikle dış politika yönelimlerini<sup>1</sup> belirlemek zorundadır. Genel olarak, üç temel yönelim bulunmaktadır: a) Yalnızcılık, b) Bağlantısızlık, ve c) Koalisyon Oluşturma ve Askeri İttifaklar Kurma. Siyasi ve askeri anlamda yalnızcılık politikasını benimseyen devletler, diğer devletler ile en alt düzeyde diplomatik ilişki kurarlar ve dünya siyasetine oldukça dahil olmamaya gayret ederler. İkinci olarak, Yugoslavya, Endonezya ve Mısır gibi Bağlantısız devletler, bloklardan bağımsız politika gütmeyi ve büyük devletlerin etkisinde olan hiçbir askeri/siyasi ittifaklara dahil olmamayı tercih ederler. Son olarak, diplomatik koalisyonlar ve askeri ittifaklar kurma yönelimini benimseyen devletlerde, daimi askeri ittifaklar ve diplomatik koalisyonlar kurmaya hazırdır.

Dış politika yönelimini belirledikten sonra, devletler, bu yönelime uygun olarak, kendi rollerini de tanımlamak zorundadır. Ulusal rol ile dış politika yönelimi, birbiriyle sıkı sıkıya bağlıdır. Çünkü ulusal roller<sup>2</sup>,

<sup>1</sup> Dış politika yönelimi, bir devletin dış çevreye karşı sergilediği genel tutumunu ve taahhütlerini içermektedir.

<sup>2</sup> Ulusal rollere ilişkin olarak şu örnekler verilebilir: Bölgesel lider, bölgesel koruyucu, özgürlük destekleyicisi, sömürge karşıtlığı, inanç savunucusu, köprü gibi.

devletlerin, dış dünyaya karşı temel eğilimlerini, endişelerini ve tutumlarını yansıtır. Ulusal rolün belirlenmesinin ardından, devletler, kendi ulusal çıkarları ile orta ve uzun vadeli dış politika hedeflerini tespit etmek zorundadır. Ulusal çıkarlar, devletlerin mevcudiyetlerini koruma ile doğrudan ilintilidir. Devletin bağımsızlığını, toprak bütünlüğünü ve egemenliğini, siyasi, ekonomik ve sosyal düzenini, ve etnik, dini, veya dilsel birliğini korumak gibi hedefleri, ulusal çıkarlar olarak tanımlanmaktadır.

Orta vadeli çıkarlar ise, toplumun genel çıkarlarının korunmasıyla ilintilidir. Örneğin, yabancı pazarlara giriş için işadamlarının desteklenmesi, devletin prestijini yükseltmek, endüstriyel gelişimi ve bilimsel / teknolojik kabiliyetlerinin geliştirilmesi, insan haklarının korunması gibi. Uzun vadeli çıkarlar ise, daha çok devletlerin uluslar arası sisteme ilişkin planlarını, hayallerini ve vizyonlarını içermektedir. Örneğin, Arap Birliği'ni kurmak gibi. Dış politika yönelimlerini, ulusal rollerini ve dış politika hedeflerini belirleyen devletler, mevcut güçleriyle orantılı olarak belirledikleri dış politika hareketlerinin yardımıyla, diğer devletleri etkilemeye, bu devletlerin düşüncelerini/dış politika davranışlarını kendi çıkarlarına uygun olarak değiştirmeye gayret ederler. Böylece dış politika hedeflerini hayata geçirebilirler. Genel olarak beş tür dış politika eylemi / davranışı bulunmaktadır:

1. *İkna etme*: Diğer devletler ile ortaya konulan önerileri tartışmak gibi.
2. *Ödüllendirme*: Dış yardımlar, gümrük duvarlarının düşürülmesi, askeri yardım gibi.
3. *Cezalandırma*: Gümrük duvarlarının yükseltilmesi, boykot, ambargo, dış yardımı kesme gibi.
4. *Şiddet İçermeyen Cezalandırma*: Askeri güç kullanma tehdidinde bulunmak, diplomatik ilişkileri kesmek, abluka uygulama, sınırları kapatmak gibi.
5. *Güç kullanımı* (Mark Webber ve Michael Smith, 2002; K. J. Holsti, 1988).

Teorik gerekleri yerine getiren devletlerin karar vericileri, bir gelişme, oluşum veya olay karşısında kalınca, kendi devletlerinin dış politika eylemlerini belirlemeden önce, rasyonel davranabilmek için, sorunu tanımlayacaktır. Gelişme, oluşum veya olayın kendine has özelliklerini tanımlayan karar vericiler, devletlerinin dış politika hedeflerini en önemliden en önemsiz doğru sıralayacaktır. Aynı zamanda, karar vericiler, devletin izleyeceği dış politika eylemlerinin geniş bir listesini hazırlayacaktır. Son olarak, dış politika hedeflerini hayata geçirecek en uygun dış politika seçeneklerini, en iyiden en



kötüye olacak şekilde belirleyecektir. Böylece maliyet – çıkar analizi yapan karar vericiler, en iyi dış politika seçeneğini belirlemiş olur (Charles W. Keggly ve Eugene R. Witzhopf, 1996).

Teorik açıdan karar vericiler, her ne kadar rasyonel davranmış olsalar da, yine de dış politika konusunda istedikleri neticeyi elde edememiş olabilirler. Bu durum, bilgi eksikliğinden, belirsiz dış politika hedeflerinin belirlenmesinden, doğru olmayan bilgiye sahip olunmasından, zamanın yetersizliğinden, ve psikolojik faktörlerden ötürü ortaya çıkabilir. Bu nedenle, belli bir süre sonra, dış politika hedeflerinin hayata geçirilip geçirilmediğine ilişkin olarak, uygulanan dış politika eylemlerinin sonuçlarını değerlendirmek gerekmektedir. Eğer istenilen sonuç ortaya çıkmıyorsa, belirlenen dış politika seçeneklerinde düzeltmeye veya değişikliğe gidilmek zorundadır.

### **Clinton Yönetimi'nin Dış Politikasının Ana Hatları**

Ulusal güvenliğini ve ekonomik istikrarını korumayı amaçlayan Clinton Yönetimi (Ertan Efeğil, 2002:25-62), ulusal güvenliği açısından, Soğuk Savaş sonrası dönemde, Rusya'yı ve Sovyet nükleer füzelerini kendisi için tehdit olarak algılamamaktaydı. Ancak Afganistan, Tacikistan ve Keşmir'de yaşanan iç savaşları; Filistin'deki İslami Jihad, Lübnan'daki Hizbullah ve Hamas gibi terör örgütlerini; ve İran, Irak, Suriye, Libya, Pakistan ve Afganistan gibi ülkeleri de, “terörizme destek veren korsan devletler” olarak tanımlayarak, kendi güvenliği ile uluslar arası barış ve güvenliği zora sokan tehditler olarak görüyordu.

Diğer taraftan, demokratik devletlerin, daha barışçıl politikalar izlediğini kabul eden Clinton Yönetimi, diğer devletlerinde, demokratik anlayışı benimsemesi halinde, uluslar arası barış ve güvenliğin sağlanmasının kolaylaşacağını düşünüyordu. Son olarak, ekonomik istikrar için, dünya genelinde ticari engellerin kaldırılmasına ihtiyaç duyan Amerikan yönetimi, serbest ticaretin geliştirilmesine de destek veriyordu.

Yukarıdaki algılamalar ve değerlendirmeler ışığında, mevcut gücünden ötürü<sup>3</sup>, “Demokrasinin Savunucusu”, “Uluslar arası Sistemin Yeniden Yapılanmasında Katalizör”, ve “Küresel Lider” rollerini oynamaya hazır olan Clinton Yönetimi, demokrasi, serbest pazar, insan hakları, kitle imha silahlarının yayılmasının önlenmesi gibi kavramları, dış politika temel yaklaşımları olarak savunuyordu. Bu bağlamda, Amerikan yönetimi, temelde dört uzun vadeli dış politika hedefleri belirlemişti.

---

<sup>3</sup> ABD, Sovyetler Birliği'nin dağılmasıyla birlikte, askeri anlamda, dünya siyasetinde tek süper güç olarak ortaya çıkmıştı.

1. Serbest pazar ekonomisini ve demokrasiyi benimseyen ülkelerin ortaya çıkması.
2. Uluslar arası terörizmi caydırmak.
3. Amerikan ulusal güvenliğini ve uluslar arası barış ve güvenliği tehdit eden faktörleri ortadan kaldırmak.
4. Yeni dünya ticaret ve finans sistemini oluşturmak.

Uzun vadeli dış politika hedeflerini hayata geçirmek amacıyla, Clinton Yönetimi, aşağıdaki dış politika eylemlerini benimsedi.

1. Demokratik anlayışı dünya geneline yayabilmek amacıyla, demokratik hareketleri desteklemek.
2. Uluslar arası terörizm ile mücadele çerçevesinde, terör örgütlerine destek veren ülkeleri yalnızlığa mahkum etmek; bu amaçla, çok taraflı, bölgesel ve ikili işbirliği kanallarını geliştirmek; ve bölgesel koordinasyon birimlerinin oluşumuna destek olmak. Bu bağlamda, Amerikan yönetimi, Orta Asya'da Terörle Mücadele Konferansı'nın; ABD – Hindistan Terörle Mücadele Çalışma Grubu'nun; ve Bağımsız Devletler Topluluğu Terörle Mücadele Merkezi'nin kurulmasına önyak oldu.
3. Uluslar arası güvenlik ve silahların kontrolü alanında, Ulusal Füze Savunma Sistemi'ni hayata geçirmek, nükleer silahların sayısını azaltmak, ve silah satışı üzerine uluslar arası yasal düzenlemeleri oluşturmak amacıyla, çok taraflı ve ikili girişimleri hızlandırmak. Bu amaçla, Amerikan yönetimi, silahsızlanma girişimlerine destek verdi. Nükleer Silahların Yayılmasının Önlenmesi Andlaşması, Biyolojik ve Kimyasal Silahlar Konvansiyonları üzerine görüşmeleri sürdürdü. Nükleer Silahların denemesini yasaklayan andlaşmayı destekledi. Bölgesel bazda sürdürülen girişimlere de önemli derecede katkıda bulundu.
4. Dünya ekonomisinin yeniden yapılanmasına ilişkin olarak, ABD, Dünya Ticaret Örgütü'nün hayata geçirilmesi için yoğun çaba harcamaktadır.

Sonuç olarak, Clinton yönetimi, uzun vadeli dış politika hedeflerini hayata geçirmek amacıyla, “çok taraflılık (multilateralism) anlayışını” temel dış politika stratejisi olarak benimsedi. Bosna, Kosova, Somali gibi ülkelere askeri müdahale ederken, uluslar arası ve bölgesel örgütlerin desteğini almaya itina gösteren Clinton yönetimi, tek taraflı askeri müdahale seçeneklerini kullanmaktan ziyade, daha çok diplomatik araçlara, ikili ve çok taraflı siyasi ilişkilere ve çok taraflı askeri/diplomatik girişimlere öncelik verdi.

### **Bush Doktrini: Ulusal Güvenlik Stratejisi**

Başkan Clinton'ın dış politika yaklaşımını benimseyen Başkan George W. Bush, Clinton yönetimi gibi, uluslar arası güvenliğe ve barışa ve aynı zamanda ABD'nin güvenliğine tehdidin, Amerikan karşıtı totaliter rejimlerden (İran, Irak, Afganistan, Kuzey Kore gibi) geldiğini kabul ediyordu (ABD Beyaz Saray, 2 Şubat 2005; ABD Beyaz Saray, 17 Eylül 2002). Dünyanın bir çok bölgesinin, "otoriter rejimler altında yaşadığı ve nefretten beslenen ideolojilere açık olduğu sürece, en korunaklı sınırların bile güvenliğinin sağlanamayacağını" söylüyordu. Başkan Bush'a göre, ABD'nin politikası, "dünyada zulmü sona erdirmeye nihai hedefiyle, her ülkede ve kültürde demokratik hareketlerin ve kurumların büyümesine" çalışmaktı. Bu durum, Amerikan yönetimi için, "bir zorunluluktur. Soğuk Savaş sonrası dönemde ABD, tek süper güç konumuna gelmişti ve bu nedenle dünyanın güvenliğe kavuşmasında hayati rol oynamak zorundaydı". "Diğer hükümetlerde reformu teşvik edeceklerini, ve her devlet yöneticisi ve her ülkenin önüne zulüm ve özgürlük arasındaki ahlaki tercihi ısrarla koyacaklarını" belirten Başkan Bush, "dünyaya özgürlük ve demokrasi yayma politikasının, ABD'nin milli güvenliğine ve özgürlüğüne hizmet" edeceğini öne sürüyordu (Zaman Gazetesi, 22 Ocak 2001).

Sonuç olarak, insan hakları ile siyasi ve ekonomik özgürlüklerin güvence altına alındığı bir dünya sistemi kurmayı, uzun vadeli dış politika hedefi olarak belirleyen Bush yönetimi, aşağıda ifade edilen stratejileri uygulamayı kabul etti:

1. Terörizmle ve zalim hükümdarlar ile mücadele.
2. Dünya genelinde serbest ve özgür toplumların, demokrasi yönünde teşvik edilmesi.
3. Demokrasinin, kalkınmanın, serbest ticaretin ve serbest pazarların dünya geneline hakim olmasına yardımcı olunması.

Bu hedefleri gerçekleştirmek amacıyla, Bush yönetimi, şu dış politika eylemlerini benimsedi:

1. ABD'nin balistik füzelere ve diğer fırlatma araçlarına karşı savunma kabiliyetini geliştirmek. Diğer bir ifadeyle, Ulusal Füze Savunma Projesi'ni hayata geçirmek.
2. Demokratik olmayan ülkelerde, Rusya ve Çin Halk Cumhuriyeti dahil, demokrasinin ve serbest piyasa anlayışının yerleşmesi amacıyla, sivil toplum kuruluşlarına ve ilgili kitlelere destek vermek. Bu konuda, sivil toplum örgütleri ile çok taraflı bölgesel

örgütlerin faaliyetlerine yardımcı olmak. Bu bağlamda, ABD yönetimi, Büyük Ortadoğu Projesi'ni ortaya atmıştır.<sup>4</sup>

3. Bölgesel çatışmaları sona erdirmek veya önlemek amacıyla, diğer devletler ve örgütler ile işbirliği yapmak.
4. Serbest pazarlar ve serbest ticaret yoluyla küresel ekonomik büyümeyi sağlamak. Bu bağlamda, Dünya Ticaret Örgütü'nü hayata geçirmek istemekte; bölgesel ekonomik bütünleşme çabalarına destek verilmekte; ikili serbest ticaret anlaşmaları imzalanmakta; ve enerji güvenliğinin sağlanmasına öncelik verilmektedir. G – 7, G – 20 gibi oluşumlar ile Dünya Bankası ve Uluslar arası Para Fonu'nun önemli görevler üstlenmesi istenilmektedir.
5. Uluslar arası sistemin işleyişine ilişkin olarak, Bush yönetimi, NATO, Avrupa Birliği, Avustralya – Yeni Zelanda, Japonya, Güney Doğu Asya Milletleri Birliği, Rusya ve Çin Halk Cumhuriyeti ile işbirliği yapmayı planlamaktadır. Ancak bu işbirliği imkanları, Bush yönetiminin politikalarına yardımcı olduğu (uyuştuğu) sürece değerlendirilecektir.
6. “Yeni Bin Yıl Meydan Okuma Hesabı (New Millennium Challenge Account)” programı kapsamında, demokratik reformların ortaya çıkmasına yardımcı olmak. Bu amaçla, dünya genelinde, yolsuzlukla mücadele, temel insan haklarına saygı, hukukun üstünlüğünü sağlama yönündeki girişimlere destek olmak.
7. Bush yönetimi, uluslar arası terörizmle mücadele kapsamında, ABD'ye veya müttefiklerine karşı yapılacak saldırı halinde, Amerikan yönetiminin, etkin, emin ve yıkıcı cevap vereceğini söylemekte ve Clinton yönetiminden farklı olarak, Amerika'nın, kendisine saldırılmasını beklemeden, “algılanan düşmanları ve

---

<sup>4</sup> Büyük Ortadoğu Projesi, tüm Ortadoğu ülkeleri ile Orta Asya cumhuriyetlerini kapsamaktadır ve temel hedefleri de şunlardır: a) Bölge ülkelerindeki rejimlerin ve yönetimlerin demokratik nitelik kazanması, uluslar arası sistem ile bütünleşmeleri, b) Global sisteme yönelik olarak, bu coğrafyadan kaynaklanan tehditlerin ortadan kaldırılması, c) Bölge ülkelerinde ekonomik kalkınmanın sağlanması, enerji gelirlerine bağımlılığın azaltılması, halkın refah düzeyinin yükseltilmesi, d) Bölge enerji rezervlerinin, üretim alanlarının ve taşıma yollarının güvenliğinin sağlanması, enerji arzının ve enerji fiyat istikrarının sürdürülmesi, ve e) Ortadoğu Ticaret Girişimi'nin geliştirilmesi. Büyük Ortadoğu Projesi kapsamında Türkiye'nin önemli roller üstlenmesi beklenilmektedir: a) ABD'nin bölgeye girişi, desteklenmesi ve lojistik hizmetlerin sağlanması, ve b) demokratik ılımlı İslam ülkesi olarak, bölgenin siyasal şekillenmesinde referans oluşturması.

bunların kapasitelerini ortadan kaldırmak için, önceden müdahalede bulunabileceğini” belirtmektedir. Clinton yönetiminin çok taraflılık prensibine ilave olarak Bush yönetimi, gerekirse tek taraflı olarak müdahalede bulunabilme anlayışını benimsedi. “Önceden Müdahale (pre-emptive strike)” kavramının uluslar arası hukuk tarafından meşru sayıldığını ifade eden Başkan Bush, 11 Eylül saldırılarının, bu stratejisini meşrulaştırdığını savunmaktadır. Yine de Başkan Bush, her olayda, askeri güç seçeneklerini kullanmayacağını da ifade etmektedir.

### **Başkan Bush’un 11 Eylül Sonrası Harekete Geçmesi**

Çok taraflılık politikasına uygun olarak, Başkan Clinton, Bosna – Hersek, Makedonya ve Kosova’ya, Birleşmiş Milletler Güvenlik Konseyi ve/veya NATO kararları çerçevesinde müdahale etti ve bu örgütlerin belirlediği görev tanımlarına uygun olarak askeri personelini operasyonlarda görevlendirdi (Birleşmiş Milletler, 1996). Sadece Somali, Irak ve Afganistan’a karşı, kısa süreli, dar kapsamlı ve sınırlı silahlarla saldırı düzenledi. Korsan devletler (rogue nations) olarak nitelendirdiği Kuzey Kore ve Irak yönetimlerine, Birleşmiş Milletler bünyesinde diplomatik baskı kurmayı tercih ederken, İran ile, ki özellikle ılımlı lider Muhammed Hatemi ile, gizli bir şekilde diplomatik temaslarda bulundu.<sup>5</sup> İsrail – Filistin meselesinde, diplomatik girişimleri ve Oslo Barış Süreci’ni destekledi.

2000 yılında başa geçen Başkan George W. Bush yönetimi ise, özellikle 11 Eylül saldırılarının hemen ardından, çok taraflılık yaklaşımını, Afganistan ve Irak müdahalelerinde bir kenara bırakarak, tek taraflı askeri müdahalelerde bulunmayı, meşru dış politika eylemi olarak gördüğünü açıkça beyan etti. Bu mevzuda, önce Afganistan’da Taliban rejimine ve Al – Kaide terör örgütüne karşı top yekûn askeri müdahalede bulundu. Bu müdahale sırasında, uluslar arası toplum ve bölgesel örgütler, Taliban rejimi ile Al – Kaide örgütüne karşı yürütülen askeri operasyona destek verdi.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Dönemin ABD Dış işleri Bakanı Madeleine Albright’in girişimleri için bakınız: (Sonia WINTER, 18 Haziran 1998: 1 – 3).

<sup>6</sup> Rusya, Kuzey İttifakı’na askeri malzeme desteği sağladı. Çin, Afganistan ile olan sınırını her türlü geçişe kapattı. Pakistan, topraklarını Amerikan askerlerine açtı ve Amerikan üslerinden operasyonun yönetilmesine izin verdi. İran, acil durumlarda, Amerikan askerlerinin uçaklarına, kendi topraklarına iniş izni verdi ve yaralı askeri personelin tedavisinin yapılacağını açıkladı. Türkmenistan, insani yardımlar için hava sahasını açtı. Özbekistan, Tacikistan ve Kırgızistan, kendi topraklarında Amerikan üslerinin açılmasına ve bu üslere Amerikan askerlerinin konuşlandırılmasına onay verdi. Azerbaycan, lojistik amaçlı olarak üslerini Amerikan uçaklarının kullanımına

Rusya ile birlikte, Eğitim ve Donatım Programı çerçevesinde, Gürcistan'a iki yüz askeri personelini gönderen ABD yönetimi, Afganistan'da elde ettiği uluslar arası toplumun desteğini sağlayamasa da, tek taraflı bir girişimle, 2003 yılında Irak'a karşı kapsamlı askeri müdahalede bulundu. Tahminlerin aksine, beklenenden oldukça kısa sürede, Amerikan birlikleri, Bağdat'ı ele geçirmeyi başardı. 1 Mayıs 2003 günü savaşın bittiğini Başkan Bush, Amerikan uçak gemisinde açıklasa bile, Irak'ta Amerikan güçlerine karşı direniş sürmektedir. Her ne kadar yakın zamanda Irak'ta seçimler gerçekleştirilmiş olsa da, yine de etnik / mezhepsel temele göre ayrılan ülke halkı (Sünni Arap, Şii Arap, Türkmenler, Kürtler), seçimlerden iki ay sonra, 6 bakanlığı vekaleten yürütülmek zorunda kalarak, kurmayı başarabilmiştir. Hükümet göreve başlamadan, üyelerinden birisini, teröre kurban vermiştir. Bir Sünni Bakan, görevi kabul etmemiştir. Irak'ta her gün Amerikan askerleri ile yerel halk, direnişçiler tarafından öldürülmektedir ve Amerikan askerlerinin sivillere karşı işlediği insan hakları ihlalleri uluslar arası medya da haber yapılmaktadır.

Başkan Bush, İran ve Suriye'ye karşı diplomatik baskılarını artırmıştır. İran'ın nükleer silah üretim programından vazgeçmesini isteyen Başkan Bush, gerekirse İran'a karşı askeri güç kullanabileceğini ifade etmiştir. Bu noktada, Başkan Bush, Avrupa Birliği ülkeleri ile görüş ayrılığına düşmüştür. Avrupalı liderler, diyalog yoluyla soruna çözüm bulunması taraftarıydı. Sonuçta, Avrupalıların aracılığıyla, İran, nükleer silah üretim programını askıya aldığı açıklamıştır.

Suriye de, ABD'nin tehditlerine maruz kalmıştır. Suriye'nin Hizbullah ve Hamas gibi örgütlere desteğini çekmesini isteyen Başkan Bush, aynı zamanda bu ülkenin, Lübnan'daki askerlerini geriye çekmesini tavsiye etmiştir. Lübnanlı lider Harrari'nin suikaste kurban gitmesi ve ardından Lübnan'da düzenlenen gösterilerde, Suriye'nin açıkça suikast düzenlemekle suçlanması, Ortadoğu'daki tansiyonu iyice artırmıştır. ABD'nin baskıları sonucunda, Suriye, Lübnan'daki askeri birliklerini kısa sürede geri çekmiştir.

Diğer taraftan, Amerikan yönetimi, Ukrayna, Moldavya, Kırgızistan ve Gürcistan'daki sivil devrimlere, çeşitli sivil toplum kuruluşları aracılığıyla dolaylı şekilde destek sağlamıştır. Özellikle Amerikan menşeli sivil toplum kuruluşları, bu ülkelerdeki muhalif grupları "bilinçlendirme" yönünde önemli programları hayata geçirmişlerdir. Amerikan yönetimi de, devrimler / gösteriler sonrası kurulan yeni hükümetleri de beklemeden tanıdığını açıklayarak,

---

sundu. Kazakistan, Amerikan güçlerine, kullanmaları için üç askeri üs tahsis etti. Birleşmiş Milletler ve NATO gibi uluslar arası ve bölgesel örgütler ile Avrupa Birliği de, Afganistan'a düzenlenen kapsamlı askeri operasyonlara destek verdi. Detaylı bilgi için bakınız: (Ertan Efeğil, 2004: 141 – 153).

diplomatik ilişkilerini geliştirmiştir. Ortadoğu ülkelerinde de demokrasiye geçiş yönünde, ülke yönetimlerini diplomatik açıdan zorlamaya başladı.

### **Bush Dış Politikasının Uygulamalarının Sonuçları**

Başkan Bush'un yukarıda izah edilen politikalarının uygulamalarının sonuçlarına baktığımız zaman, altı temel sonucun ortaya çıktığını görmekteyiz:

#### ***a. Büyük Devletler Arasındaki Rekabetin Artması***

ABD'nin Afganistan operasyonu sonrasında, Orta Asya bölgesine askeri ve siyasi açıdan iyice yerleşmesi, mevcut rejimlere karşı düzenlenen gösterilere dolaylı destek sağlaması, ardından Irak operasyonu sonrasında, İsrail – Filistin meselesinde, İsrail yanlısı tutum sergilemeye devam etmesi, Saddam yönetiminin imzaladığı petrol anlaşmalarını hemen iptal etmesi, ve Ortadoğu'da demokrasiye ve serbest pazar anlayışına geçişi desteklemesi, bu ülkenin uluslar arası sisteme ilişkin politikalarındaki samimiyetinden şüpheye düşülmüştür.

Bir yandan bu politikaları sürdüren ABD yönetimi, öte yandan otoriter anlayışa sahip Kırgızistan, Azerbaycan, Özbekistan, Türkmenistan ve Suudi Arabistan gibi ülkeler ile ilişkilerini daha da geliştirdi (Ertan Efegil, 2003:66-90). Bu davranışlarda, ABD'nin çelişkili bir tutum sergilediğini gösteren diğer gelişmelerdir. Afganistan'a gerçekleştirdiği operasyon esnasında ve sonrasında, Amerikan yönetimi, Özbekistan ile stratejik ortaklık anlaşması imzalarken, Azerbaycan'a uyguladığı ekonomik ambargoyu kaldırdı.<sup>7</sup> Bu ülkelere mali ve askeri yardımda bulunan (Ertan Efegil, Bahar 2002: 163 – 172). Başkan Bush, Suudi yetkililer ile petrol üretiminin artırılması konusunda samimi görüşmelerde bulundu.

Bu girişimler, daha çok Rusya, Çin, Almanya ve Fransa gibi güçlü devletlerin, ABD'nin niyetinin dünya hakimiyeti peşinde koşmak olduğu yönünde düşünmelerine neden olmuştur.<sup>8</sup> Bölge ülkeleri de, bu endişeleri

<sup>7</sup> Azerbaycan'da Haydar Aliyev'in yerine oğlu İlham Aliyev'in Devlet Başkanı seçildiği seçimlerde, her türlü hilenin (mükerrer oy kullanımı, sandıkların içine ilave oy atılması, seçmenlere göz dağı vermek gibi) yapıldığına ilişkin beyanatlara rağmen, Başkan Bush, hiç beklemeden, İlham Aliyev'i tebrik etmiştir. Detaylı bilgi için bakınız: (Uluslar arası Kriz Grubu, 13 Mayıs 2004).

<sup>8</sup> BBC'nin yaptığı araştırmaya göre, ABD, Irak petrolünü ele geçirerek, OPEC'in tekelinin kırılmak istemektedir. Bu konuda, Yeni Muhafazakarların, Irak operasyonu öncesinde, Big Oil (Büyük Petrol) Şirketinin yöneticileri ile kavga ettikleri iddia edilmektedir (*Zaman Gazetesi*, 17 Nisan 2005). Zaten Büyük Ortadoğu Projesi'nin temel hedeflerinde, enerji kaynaklarının ön plana çıkarılması, şüpheleri artırmaktadır.

paylaşmaktadır. Bu algılamalarda, uluslar arası sistemde var olan rekabetin daha da artmasına neden olmuştur.<sup>9</sup>

Çin ile Hindistan, stratejik ortaklık kurmak için yakın zamanda bir anlaşma imzaladılar. ABD'ye karşı izlediği denge stratejisi çerçevesinde, Avrupa Birliği ile ilişkilerini geliştirmeye gayret eden Çin yönetimi, bu girişimler sayesinde, ABD karşısında, küresel sorunlara ve tehditlere karşı ortak yaklaşımların bulunacağına inanmaktadır (Zaman Gazetesi, 12 Nisan 2005). Çin ve Avrupa Birliği ile ilişkilerini geliştirmeye çalışan Rusya da, Çin ile paralel görüşlere sahiptir. Bu bağlamda, Devlet Başkanı Vladimir Putin, Ortadoğu seyahatine çıkarak, ABD'yi bölgede dengelemeye çalışmaktadır. Almanya Savunma Bakanı, 41. Münih Güvenlik Konferansı'nda yaptığı konuşmasında, Avrupa ülkeleri ile ABD arasındaki ilişkilerin yeniden şekillendirilmesi ve NATO'nun yenilenmesi gerektiğini belirtmiştir. Böylece AB ile ABD arasındaki uluslar arası güvenliğe ve sorunlara ilişkin bakış açılarındaki farklılığı su yüzüne iyice çıkarmıştır. Alman Bakan, "NATO'nun, artık Atlantik ötesi müttefiklerin stratejilerini koordine ettikleri öncelikli bir kurum olmadığını" ifade etmiş oldu. Fransa da, "Avrupa'nın güçlendirilmesi ve bu sayede ABD'nin dünya siyasetinde dengelenmesini" istemektedir (Yeni Şafak Gazetesi, 13 Şubat 2005).

### ***b. Demokratikleşme Sorunu ve İç Savaş Endişesi***

ABD, önceden de belirttiğimiz gibi, "zulüm" altında yaşayan ulusların / halkların özgürleştirilmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu anlayışa uygun olarak, Afganistan'da Geleneksel Afgan Ulusal Meclisi Loya Jirga'yı yeniden harekete geçirecek, ülkenin yeni anayasasının hazırlanmasını ve hemen ardından seçimlerin yapılmasını istemiştir. Irak'ta da aynı anlayışı takip eden Amerikan yönetimi, ısrarla seçimlerin gerçekleştirilmesini istemiştir. Ortadoğu ülkelerinde de demokrasiye geçiş çabalarını desteklemiş, Kırgızistan, Ukrayna, Moldavya ve Gürcistan'da yapılan muhalif gösterileri, ardından yapılan veya yapılacak olan genel seçimleri desteklediğini açıklamıştır.

Fakat bu girişimlere rağmen, ABD'nin demokrasi yapma girişimleri eleştirilere neden olmaktadır. Amerikalı akademisyen ve Bush yönetiminde görev alan Richard N. Haas, demokratik rejimleri ikiye ayırmaktadır: Olgunlaşmış ve Olgunlaşmamış Demokrasiler. Olgunlaşmış demokrasiler, demokratik anlayışı toplumun tabanından itibaren benimsemişlerdir ve birbirleriyle savaşıma eğilimden uzaklaşmışlardır. Demokrasinin özelliklerinin

<sup>9</sup> Zaten Amerikan yönetimlerinin Ortadoğu politikasını günümüze kadar şu faktörler şekillendirmiştir: a) enerji kaynakları, b) İsrail'in güvenliği, ve c) Suudi Arabistan'ın geleceği.



çoğundan mahrum olan olgunlaşmamış demokrasiler (siyasi katılım, özgür basın, açık, adil ve genel seçimler gibi), halkın tutkularına karşı fazlasıyla duyarlıdır. Bu nedenle, demokrasi adı altında, aşırı milliyetçi eğilimler güç kazanabilirler. Irak'ta olduğu gibi. Bu nedenle, “sevimsiz bulunan rejimlerin yerine daha kötülerini gelebilmektedir”.<sup>10</sup> Örneğin, Irak'ta Şiiilerin iktidara gelmesi gibi.

Haas'ın görüşlerine, Arap entelektüellerde katılmaktadır. Bölgenin demokratik bir yapıya kavuşması gerektiğini vurgulayan Arap entelektüeller, bölge ülkelerinin demokrasiden habersiz olduğunu belirtmektedir. Arap halkının eğitim düzeyinin çok düşüklüğünün, aşırı güçlere güç kazandırdığını ifade eden bu entelektüeller, bölge liderlerinin demokratikleşme sürecine katkı yapmaları gerektiğini vurgulamaktadır. Ancak entelektüellerin ifade ettiği gibi, Arap dünyasında devlet ve vatandaşlık kavramlarının cılız olması, pek az sivil toplum kuruluşunun mevcudiyeti, özgür basın, serbest piyasa veya parlamenter demokrasiye yönelik tarihsel deneyimlerin azlığı, demokrasi yoluyla radikal İslami grupların ülke yönetimine gelmesini kolaylaştırmaktadır (Zaman Gazetesi, 2 Nisan 2005; Radikal Gazetesi, 15 Şubat 2005; Radikal Gazetesi, 22 Şubat 2005).

Arap entelektüellerinin uyarılarının aksine, Fransız akademisyen Olivier Roy'da, Ortadoğu'da demokratikleşme sürecinin, “milliyetçilik” ve “İslam” kavramlarını hesaba katması gerektiği görüşündedir. Roy, ABD'nin Ulusal Güvenlik Stratejisi'nde açıkça tehdit olarak algıladığı Hamas ve Hizbullah gibi İslamcı – milliyetçi örgütlerinde, siyasi hayata dahil olmasını demokratikleşme süreci için elzem görmektedir (Radikal Gazetesi, 15 Nisan 2005).

İşin ilginç tarafı, Amerikalı ve Avrupalı yetkililerde, Roy'un görüşlerine destek vermektedir. Katar'da düzenlenen ABD – İslam Dünyası Forumu sırasında konuşma yapan Amerikalı yetkililer, Batı ile İslam dünyasının ortak bir zeminde buluşması için karşılıklı diyalog ve olumlu anlayışın önemine vurgu yaparken, Hizbullah ve Hamas gibi aşırı grupların ve örgütlerin, Ortadoğu'daki reform sürecine katılmalarını desteklediklerini açıkladılar. Yalnız buradaki tek şart, gruplar ve örgütler, demokratik ve hukuki prosedürlere bağlı kalacaklardır (Yeni Şafak Gazetesi, 15 Nisan 2005). ABD'nin girişimlerine paralel olarak, Avrupa Birliği de, İslami gruplarla diyalogu artırma kararı aldı (Yeni Şafak Gazetesi, 19 Nisan 2005).

Ancak teorik bazda yapılan tüm tartışmalar, istenilen sonuçları üretmekten uzaktır. Özellikle Afganistan ve Irak'ta yapılan seçimler, Lübnan'daki ve Kırgızistan'daki seçim süreçleri, Richard N. Haas'ı haklı çıkarmaktadır. Afganistan'da çeşitli mezhepler/silahlı gruplar (warlords)/etnik

<sup>10</sup> Richard N. Haas'ın yazısı için bakınız: (Radikal Gazetesi, 27 Ocak 2005).

gruplar arasında iktidar olma yönünde sürtüşmeler yaşanmaktadır. Afganistan'da olduğu gibi, Irak'ta da partiler, mezhep/etnik köken temeline göre yapılanmıştır ve seçimlerden her bir grubun farklı beklentisi bulunmaktadır. Şiiler, ülkeyi yönetimleri altına almak isterken; Kürtler, kuzeyde kendi yönetimlerini ilan etmeyi arzulamaktadır. Seçimlerden bu yana geçen iki aylık süreye rağmen, hükümet yapısı ortaya zorla çıkmıştır ve yapı oldukça zayıftır. Bu yapının, olgunlaşmış demokrasilerde görülen hükümet eylemlerini yapmasını beklemek şimdilik mümkün değildir. Ancak ülkede iç savaş riski de bulunmaktadır.<sup>11</sup>

Kırgızistan'da, kuzey-güney rekabeti yaşanmaktadır (Uluslar Arası Kriz Grubu, 20 Ağustos 2002; Uluslar Arası Kriz Grubu, 11 Ağustos 2002). Kuzey, Rusça konuşan ve eski Devlet Başkanı Aksar Akayev ve Rus olan şimdiki Başbakan Felix Kulov'a destek veren etnik gruplardan ve kabilelerden oluşmaktadır. Güney'i ise, Kurbanbek Nazarov temsil etmektedir ve daha çok Özbeklerden, Kırgızça konuşan fakir kabilelerden oluşmaktadır. Bu sosyolojik yapıdan ötürü, seçimler sırasında, Kırgızistan'da, Irak ve Afganistan'da olduğu gibi, etnik / kabile bazlı partilerin mücadelesini görmek mümkündür. Lübnan'da ise, pek çok parti bulunmaktadır ve çoğu liderlik konumundaki bireysel "figürlerle" "hizipsel" hatlarla bölünmüş ve pek çoğu "dini yada grupsal" çıkarlarla "domine" edilmiş durumda ve belli bir politik gündemleri bulunmamaktadır. Bu partiler içinde, en iyi örgütleneni de, Hizbullah'tır (Zaman Gazetesi, 23 Mart 2005).

### *c. İsrail – Filistin Sorunu*

Bölge halkları, bölgedeki terörün kaynağı olarak, İsrail'in Filistin'e karşı uyguladığı eylemleri (devlet terörü, insan hakları ihlalleri vs.) görmektedir. Bu nedenle, bölgedeki demokratikleşme ve terörle mücadele konularında öncelikle atılması gereken adımın, yaşayabilir Filistin devletinin bir an önce kurulması ve ABD'nin bu yönde İsrail hükümetine baskı yapması olduğunu belirtmektedirler. Çünkü sorun çözülsünce, hem aşırı İslami grupların elinde mücadele için bir sebep kalmayacak, hem halk normal şartlarda yaşamlarını sürdürmeye başlayacak, fakirlik ortadan kalkacak, halkın bu örgütlere desteği de azalacak, ve hem de Arap dünyası ve Avrupa Birliği, ABD'nin demokratikleşme çabalarına yardımcı olmaya başlayacak (Zaman Gazetesi, 3 Şubat 2005).

<sup>11</sup>Irak'ta güvenlik kaygısı ve kaçırılma korkusu bulunmaktadır. Ülke yağmalanmaktadır. Temiz su ve elektrik yerleşim yerlerine verilemiyor. Petrol almak için saatlerce beklemek gerekiyor. Çocuklar yeterli beslenemiyor. İşsizlik oranı, yüzde 70. Fuhuş, yolsuzluk, adam kayırma, rüşvet, ülke siyasi ve sosyal hayatında olağan gelişmelerdir (Cumhuriyet Gazetesi, 27 Aralık 2004).

Ancak Arap devletleri, ABD'nin, "İsrail'in, Filistin'deki politikalarını, Ortadoğu'daki radikalizmin ve terörizmin temel nedeni olarak göreceğinden" ümitli değil. Zaten ABD, böyle bir yaklaşımı sergilemekten de kaçınmaktadır. Katar'daki toplantıda, Arap devletleri, Arap – İsrail sorununa çözümler bulunmasını isterken; ABD, bu anlayışı benimsememiştir (Cumhuriyet Gazetesi, 27 Aralık 2004).

#### ***d. Amerikan Karşıtlığının Ortaya Çıkması ve/veya Artması***

ABD'nin Irak'ta ve Guantamo'da yaptığı insan hakları ihlalleri ve bu ihlallerin her gün uluslararası medyada yayımlanması, bu ülkeye karşı karşıtlığın ortaya çıkmasına veya var olan karşıtlığın artmasına neden olmuştur. Avrupa halkının bir çoğu, dünyada demokrasinin yayılmasının ABD'nin işi olmadığını düşünmektedir. Bu düşünceler ışığında, Yunanistan, İsveç, İtalya, Norveç, İspanya, Japonya, Irak, Filistin, Arjantin, Brezilya, Hindistan, ABD, İrlanda, Makedonya, Filipinler, Avustralya, Tayland, Güney Afrika Cumhuriyeti, Sri Lanka, Macaristan, Polonya, Kanada, Avusturya, Meksika, Havai ve İngiltere<sup>12</sup>'de, ABD'yi kınayan ve savaş karşıtı gösteriler düzenlenmiştir.

#### ***e. Terörle Mücadele Politikasında Askeri Yöntemlerin Yetersizliği***

ABD'nin terörle mücadelesi, arzu edilen sonucu ortaya çıkarmamıştır. ABD'nin düzenlediği askeri operasyonlar sayesinde, Al – Kaide, Taliban, Özbekistan İslami Hareketi gibi örgütlerin etkinliği zayıflatılmıştır.

Ancak istenildiği şekilde bu örgütler ortadan kaldırılamamıştır. Aksine, Uluslararası Kriz Grubu başkanı Greth Evans'ın da ifade ettiği gibi, halen daha bütün şehirler, terör saldırılarına açıktır. Terör grupları eylem yapabilecek yeterli kabiliyete ve bu iş için gerekli olan motivasyona sahiptir (Greth Evans, 11 Eylül 2003; Greth Evans, 19 Kasım 2001; Greth Evans, 9 Ekim 2001). Yapılan istatistiksel çalışmalar yukarıdaki sözleri doğrular niteliktedir. 2004 yılında 655 önemli terör saldırısı düzenlenmiştir. Bu rakam, 2003 yılından (175) tam üç kat fazladır (Zaman Gazetesi, 28 Nisan 2005).

Irak'ta her gün intihar saldırıları gerçekleştirilmektedir. Afganistan'da Al – Kaide'nin lideri Usama Bin Laden yaşamını ve Al – Kaide'de bu ülkede varlığını sürdürmektedir. İslami radikalleşme, Özbekistan'da güçlenmektedir. Son günlerde gerçekleştirilen saldırılarda, bu görüşü destekler niteliktedir. Tacikistan'da Özbekistan İslami Hareketi ve Hizb – ut Tahrir, aktif hale

<sup>12</sup> İngiltere'deki gösterilere, 500bin kişi katılmıştır (Yeni Şafak Gazetesi, 23 Şubat 2005; Yeni Şafak Gazetesi, 20 Mart 2005).

gelmektedir. Bu ülkedeki gençler ve muhalif gruplar için, radikal İslami hareketler çekim merkezini oluşturmaktadır.<sup>13</sup> Radikal İslami gruplar, Avrupa ülkelerinde de güçlenmektedir. 2004 yılında, Madrid’te istasyondaki saldırıları gerçekleştirmişlerdir.

Bu durumu değerlendiren Brooking Institute’den Ömer Taşpınar, kendi değerlendirmesinde, ABD’yi, Soğuk Savaş mantığı içerisinde hareket ederek, terörizmin nedenlerine ve terörizmi oluşturan faktörlere inen bir strateji izlememekle suçlamaktadır.<sup>14</sup> Gerçekten de, radikal İslami hareketler, genel sosyo – ekonomik ve kültürel memnuniyetsizliklerin bir ürünüdür. Eğitimsizlik, fakirlik, mahrumiyet, siyasi katılımın engellenmesi, işsizlik, kötü yönetim gibi faktörler, terör eylemlerini beslemektedir.<sup>15</sup> Bu tür faktörler mevcudiyetini koruduğu sürece, terörün kökünden kazınması mümkün görünmemektedir.

#### ***f. Operasyon Sonrası, Barışın İnşasına Yönelik Herhangi Bir Politikanın Üretilmemesi***

Amerikan yönetimi, askeri operasyonların ardından, ülkedeki mevcut şartların düzeltilmesi yönünde herhangi bir girişimde bulunmamaktadır (Greth Evans, 20 Ocak 2004). Böylece siyasi şikayetler, fakirlik, sosyal ve kültürel sıkıntılar, ekonomik eşitsizlik, yolsuzluk, rüşvet, açlıktan insanların ölmesi, mülteciler, sağlık koşullarının yetersizliği, çevresel şartların kötülüğü gibi sorunların üzerine gidilmemesi, terörün kaynağının varlığını sürdürmesine neden olmaktadır. Bu durumda, operasyon sonrası ülkede kurulmuş olan barışın yaşabilirliği yönünde şüpheler ortaya çıkmaktadır. Sonuç olarak, yapısal reformlara ve çatışma sonrası barışın inşasına yönelik çok taraflı girişimlere önceliğin verilmesi gerekmektedir.

Afganistan’da acilen yapılması gerekenler şunlardır: çatışan grupların silahsızlandırılması, kanuni ve kurumsal alt yapının oluşturulması, ve demokratikleşmenin hızlandırılması. Ancak bu hedefleri gerçekleştirilecek ne idari ve siyasi kurumlar ne de çok etnikli yapıya sahip ulusal ordu oluşturulmuştur. Somali’de, görevlerini yerine getirebilen merkezi bir otorite halen daha bulunmamaktadır. Kuzey ve Güney arasındaki farklılıklar devam etmektedir. Irak’taki durum ise gözler önündedir. Sudan’ın Darfur bölgesinde de, insani şartlar mevcut değildir. Etnik temizlik yönünde girişimler devam

<sup>13</sup> Detaylı bilgi için bakınız: (Uluslar arası Kriz Grubu, 11 Mart 2004; Uluslar arası Kriz Grubu, 18 Şubat 2003).

<sup>14</sup> Ömer Taşpınar’ın yazısı için bakınız: Radikal Gazetesi, 12 Şubat 2005.

<sup>15</sup> Sudan’ın Darfur bölgesinde, son bir buçuk yılda 180bin kişi açlık ve hastalık nedeniyle hayatını kaybetmiştir. Bölgede saldırı, tecavüz ve insan hakları ihlalleri sürmektedir. Yeni Şafak Gazetesi, 16 Mart 2005.

etmektedir. Sosyal, ekonomik, siyasi ve iktisadi eşitsizlik, halkın memnuniyetsizliğini pekiştirmektedir (Uluslar arası Kriz Grubu, 23 Mayıs 2002; Uluslar arası Kriz Grubu, 23 Ağustos 2004; Uluslar arası Kriz Grubu, 30 Mart 2004; Uluslar arası Kriz Grubu, 15 Mart 2002).

### **Sonuç**

Görüldüğü gibi, Amerikan yönetimlerinin uzun vadeli dış politika hedeflerinin gerçekleştirilmesine yönelik belirlenen dış politika eylemleri, rasyonellikten uzaktır. Bosna, Somali ve Kosova'da gerçekleştirilen çok taraflı askeri müdahaleler, bu ülkelerde, kırılğan bir barışın inşasına yardımcı olmuştur. Ancak bu barış ortamının, sağlıklı bir rejime/yönetime doğru evrildiğini söylemek mümkün değildir.

Özellikle Başkan Bush'un benimsediği önleyici müdahale/sorun ortaya çıkmadan önce düzenlenen askeri operasyonlar, hareketler sonrası ilgili ülkeye herhangi bir yardımın yapılmaması, bölgeye barış getirmekten ve terörün kaynaklarını yok etmekten uzaktır. Özbekistan'da yaşananlar, Madrid'de düzenlenen saldırılar, İstanbul'da Sinagoglar'a karşı gerçekleştirilen bombalama eylemleri, Başkan Bush'un dış politikasının başarısızlığını ve irrasyonelitesini göstermektedir.

Diğer taraftan, izlenen strateji, dış politika hedeflerini gerçekleştirmekten uzak, beklenilmeyen sonuçları gün yüzüne çıkarmıştır. Özellikle Hamas, Hizbullah gibi örgütler, uluslar arası barış ve güvenliğe tehdit olarak algılanırken, günümüzde siyasi hayata çekilmesi istenilen gruplar haline gelmiştir. İleride Hizbullah ve Hamas liderlerinin, Filistin, Lübnan gibi ülkelerde başa geçmesi muhtemeldir.

Bu durum, Richard N. Haas'ın da belirttiği gibi, aslında olgunlaşmamış demokratik yapıya sahip devletlerin sayısını arttıracaktır. Bu devletlerin sayısı arttıkça, bölge barışı ve zamanla uluslar arası barış ve güvenlik tehdit altında kalacaktır. Çünkü bu devletler, (Hizbullah'ın yönetiminde Lübnan, Şiiler'in yönetiminde Irak, Hamas'ın yönetiminde Filistin, Şii rejimler olan Körfez ülkeleri gibi), yine Richard N. Haas'ın söylediği gibi, aşırı milliyetçi bir çizgi izleyebilirler. Bu oluşuma zemin hazırlayan faktör ise, bölge devletlerinin mevcut yapılarıdır.

Diğer bir sonuç ise, halen daha büyük devletlerin ve bölgesel güçlerin, realist yaklaşımlarını idealist retorik ile gizlemeleridir. Irak'ta, Afganistan'da güç kullanmaktan çekinmeyen Amerikan yönetimi, Özbekistan için "telkinlerde" bulunmaktan öte bir adım sergileyememiştir (Ömer Taşpınar, 18 Mayıs 2005). Wahhabi grupları destekleyen ülkenin Suudi Arabistan olduğu bilinmesine rağmen, Suudi Prens ile el ele objektiflere poz vermiştir. Görüldüğü

gibi, ABD, idealist yaklaşım ortaya koyduğunu söylerken, geleneksel ve yeni müttefiklerle, her ne kadar demokrasi karşıtı rejimler ile yönetilseler de, stratejik ilişkilerini geliştirmeye özen göstermektedir.

Aynı zamanda, diğer devletlerde, bu konuda benzer yaklaşımı sergilemektedir. Afganistan'daki operasyona, Çin, Rusya, İran ve bölge ülkeleri ses çıkarmaz iken, Irak meselesinde ABD karşıtı görüntü çizmişlerdir. Afganistan'daki Taliban rejiminin yıkılmasına ses çıkarmayan bu devletler, Irak'ta petrol çıkarları zedeleniyor endişesiyle, ABD'ye destek vermemişlerdir.

Sonuç itibarıyla, demokrasi, insan hakları, evrensel değerler gibi kavramları sık sık kullanan, böylece eylemlerine dayanak olarak bunları ifade eden devletler, halen daha gerçekçi bir şekilde tespit ettikleri ulusal çıkarlarının peşinde koşmaktadır. Bu durumda, uluslar arası çıkarlar oluşturamayan, her bölgenin kendine has özelliklerini dikkate almayan büyük devletler, izledikleri politikalarıyla, uluslar arası barışı ve güvenliği tehdit eden oluşumların ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Çünkü eylemleriyle pandoranın kutusunu açmaktadırlar.

**Kaynakça**

- ABD, BEYAZ SARAY, (2 Şubat 2005), “State of the Union Address” 2 Şubat 2005, <http://www.whitehouse.gov/news/releases/2005/02/print/20050202-11.html> (Erişim Tarihi: 1 Mayıs 2006, 17:15).
- ABD, BEYAZ SARAY, 17 Eylül 2002, “The National Security Strategy of the United States of America”, <http://www.whitehouse.gov/nsc/print/nssall.html> (Erişim Tarihi: 1 Mayıs 2006, 17:15).
- BİRLEŞMİŞ MİLLETLER, (1996), *Blue Helmets, The: A Review of United Nations Peace-keeping*, Üçüncü Baskı, New York; Birleşmiş Milletler Yayınları.
- Cumhuriyet Gazetesi*, (27 Aralık 2004).
- Cumhuriyet Gazetesi*, (27 Aralık 2004).
- EFEGİL, Ertan, (2002), “Debating the New World Order: Global Governance vs. Multipolarity”, Ertan Efeğil (der.), *Geopolitics of Central Asia in the post – Cold War Era: A Systemic Analysis*, Haarlem: SOTA Research Centre for Turkestan and Azerbaijan, Sayfa No. 25 – 62.
- EFEGİL, Ertan, (2003), “New Chapter in the Eurasia Politics After the September 11 Attacks: Reactions to the American Attempts”, *Review of Social, Economic and Business Studies*, Cilt 2, Sayfa No. 66 - 90.
- EFEGİL, Ertan, (2004), “11 Eylül Sonrası Orta Asya’da Silâhlanma Girişimleri ve Bölge Güvenliği’ne Etkileri”, Kamer Kasım ve Zerrin A. Bakan (der.), *Uluslar arası Güvenlik Sorunları*, Ankara: Avrasya Stratejik Araştırmalar Merkezi Yayınları, Sayfa No. 141 – 153.
- EFEGİL, Ertan, (Bahar 2002), “11 Eylül Sonrası Büyük Devletler Arasında Artan İşbirliği”, *KÖK Araştırmalar*, Cilt IV, Sayı 1, Sayfa No: 163 – 172.
- EVANS, Greth, (11 Eylül 2003), “Why the War on Terror is not going well: Two years later”, *The International Herald Tribune*.
- EVANS, Greth, (19 Kasım 2001), “The World after 11 September : a balance sheet”, *The Academy of International Business Conference*, Sydney.
- EVANS, Greth, (20 Ocak 2004), “Building peace – and a belief in the future”, *Global Agenda*.
- EVANS, Greth, (9 Ekim 2001), “Responding to Terrorism: Where Conflict Prevention and Resolution Fit in”, *Johns Hopkins University SAIS*.
- HOLSTI, K. J., (1988), *International Politics: A Framework For Analysis*, New Jersey; Prentice Hall International Inc..
- KEGGLY, Charles W. ve Eugene R. Witthopf, (1996), *American Foreign Policy: Pattern and Process*, Boston; Bedford / St. Martin’s.
- Radikal Gazetesi*, (12 Şubat 2005).
- Radikal Gazetesi*, (15 Nisan 2005).
- Radikal Gazetesi*, (15 Şubat 2005).
- Radikal Gazetesi*, (22 Şubat 2005).

*Radikal* Gazetesi, (27 Ocak 2005).

TAŞPINAR, Ömer, (18 Mayıs 2005), “ABD Özbekistan Sınavında”, *Radikal* Gazetesi.

ULUSLAR ARASI KRİZ GRUBU, (11 Ağustos 2004), “Political Transition in Kyrgyzstan: Problems and Prospects”, *Asia Report*, Sayı 81.

ULUSLAR ARASI KRİZ GRUBU, (11 Mart 2004), “The Failure of Reform in Uzbekistan: Ways Forward For the International Community”, *Asia Report*, Sayı 76.

ULUSLAR ARASI KRİZ GRUBU, (13 Mayıs 2004), “Azerbaijan: Turning Over A New Leaf?”, *Europe Report*, Sayı 156.

ULUSLAR ARASI KRİZ GRUBU, (15 Mart 2002), “Securing Afghanistan: The Need for More International Action”, *Afghanistan Briefing*.

ULUSLAR ARASI KRİZ GRUBU, (18 Şubat 2003), “Uzbekistan’s Reform Program: Illusion or Reality?”, *Asia Report*, Sayı 46.

ULUSLAR ARASI KRİZ GRUBU, (20 Ağustos 2002), “Kyrgyzstan’s Political Crisis: An Exit Strategy”, *Asia Report*, Sayı 37.

ULUSLAR ARASI KRİZ GRUBU, (23 Ağustos 2004), “Darfur Dealine: A New International Action Plan”, *Africa Report*, Sayı 83.

ULUSLAR ARASI KRİZ GRUBU, (23 Mayıs 2002), “Somalia: Countering Terrorism In A Failed State”, *Africa Report*, Sayı 45.

ULUSLAR ARASI KRİZ GRUBU, (30 Mart 2004), “Elections and Security in Afghanistan”, *Asia Briefing*.

WEBBER, Mark ve Michael Smith, (2002), *Foreign Policy in a Transformed World*, Londra; Prentice Hall.

WINTER, Sonia, (18 Haziran 1998), “United States: Albright Plan For Normalizing Ties With Iran”, *Radio Free Europe / Radio Liberty*, Sayfa No. 1 – 3.

*Yeni Şafak* Gazetesi, (13 Şubat 2005).

*Yeni Şafak* Gazetesi, (15 Nisan 2005).

*Yeni Şafak* Gazetesi, (16 Mart 2005).

*Yeni Şafak* Gazetesi, (19 Nisan 2005).

*Yeni Şafak* Gazetesi, (20 Mart 2005).

*Yeni Şafak* Gazetesi, (23 Şubat 2005)

*Zaman* Gazetesi, (12 Nisan 2005).

*Zaman* Gazetesi, (2 Nisan 2005).

*Zaman* Gazetesi, (23 Mart 2005).

*Zaman* Gazetesi, (28 Nisan 2005).

*Zaman* Gazetesi, (3 Şubat 2005).

*Zaman* Gazetesi, (17 Nisan 2005).

*Zaman* Gazetesi, (22 Ocak 2001).



# AYDINLANMA VE TÜRKİYE CUMHURİYETİ

*Bedi GÜMÜŞLÜ*

## **Özet**

Aydınlanma, ulus- devletlerin özellikle de 19. yüzyılda ortaya çıkmasını sağlamış bir çok etken gibi önemli bir süreçtir. 20. yüzyılda kurulmuş olsa da yeni bir cumhuriyetle sonuçlanan iç dinamikler ve aydınlanma düşüncesi arasındaki ilişkiyi anlamaksa bugünün Türkiye'si ve sorunları üzerine yoğunlaşmak için oldukça önemlidir.

**Anahtar kelimeler:** Aydınlanma, Türkiye Cumhuriyeti, Modernleşme, İnkılaplar, Eğitim

## **Turkish Republic and Enlightenment**

### **Abstract**

Enlightenment is an important process among many others makes nation states emerge, particularly in the 19th century. Turkish Republic, as a late comer was founded in 1923 but it is still very crucial to understand the relation between enlightenment and internal dynamics which caused a new rebuplic in order to think about todays Turkey and its problems.

**Key words:** Enlightenment, Turkish Republic, Modernization, Reforms, Education

## 1. Aydınlanma ve Siyasi Sonuçları

Aydınlanma 17. Yüzyıl Avrupa düşüncesinde insanın din ve geleneklerden koparak kendi aklıyla hayatı anlama ve yorumlama çabasını ifade eden bir kavram olarak ortaya çıkmıştır. Kant'ın, "insanın kendi suçu ile düşmüş olduğu bir ergin olmayış durumundan kurtulup aklını kendisinin kullanmaya başlaması" (GÖKBERK, 1994: 325-326) olarak tanımladığı bu düşünce tarzı, bir fikir ve sanat akımı olarak, birbirinden etkilenen ancak birbirinden bağımsız da olabilen bir dizi sanatsal ve düşünsel üretimi kapsayan Hümanizmanın, din ve (veya) devletin değil insanın kutsal nitelikler taşıdığı iddiasının devamıdır ve insanın düşünce tarihinde Akıl Çağı olarak bilinen süreçten sonraki aşamadır.

Bu haliyle Aydınlanma fikri, Ortaçağın dine dayalı skolastik felsefesinin sorgulanması ve yerine bilimsel düşünme şeklinin ortaya konmasıyla yakın çağların en önemli düşünsel değişimlerinden birini oluşturmuştur. Böylece bin yıllarca süren katılaşmış değer yargılarının altüst edilmesi ve "Tanrıya olan inancın kesinliği yerine dünyevi bir belirsizlik" önermesiyle, hem düşünsel, hem de siyasi anlamda, "Aydınlanma, başlangıçta bir meydan okuma" (CHEANU, 2000: 34) olmuştur.

Aydınlanma düşüncesinin bundan farklı bir başka yüzü, ortaya çıktığı 18. yüzyılda dinin sorgulanmasını Ortaçağ düşüncesinin sorgulanması şeklinde ele alması ve gerçek Hıristiyanlığın akla uygun olduğunun gösterilmesini amaçlayan bir fikir olarak başta Hıristiyanlık ile insan aklının bir şekilde uzlaştırılmasını ifade etmesidir. Böylece Aydınlanma düşüncesinin tipik deyimleri olan "özgür düşünür" ve "özgür düşünce" geniş anlamlarıyla her türlü otorite ve gelenek karşısında özgür düşünebilme, ancak dar anlamıyla "din üzerinde özgür düşünebilme" şeklinde kullanılmıştır (GÖKBERK, 1994: 362-363).

Ne var ki, Aydınlanma düşüncesinin kendini bu sınırlardan koparak siyasi bir fikir ve eylem hareketi olarak ortaya çıkması uzun zaman almamıştır. Çünkü Aydınlanma ile var olan düşünsel dizgeler değiştirilmiş ve Ortaçağın dogmatik düşüncesi bir daha geri dönülemeyecek şekilde parçalanmıştır. Dolayısıyla Aydınlanma düşüncesinin siyasi alana taşmasıyla bu hareket ulus-devletlerin oluşumunu ve ardından (veya aynı anlamda) modern toplumun inşasını amaçlayan bir fikir olarak ortaya çıkmıştır.

Başlangıcında Avrupalı bir özellik taşıyan Aydınlanma süreci, doğallıkla, bütün Avrupa toplumları veya toplumun bütün katmanlarına yansımamıştır. Hem Humanizma hareketi, hem de onu takip eden Akıl ve Aydınlanma Çağlarının belirleyici aktörleri, sanatçılar, bilim adamları, düşünürler ve bunlardan etkilenen devlet adamları olmuştur. Ancak bir hareket olarak ele alınabilirse, Aydınlanmanın temel aktörlerinin sınıfsal konumlarının

benzer nitelikler taşıması veya bu konumdaki kişilerin buldukları toplumsal sınıfların sadece belirli-üst kesimleri kapsaması bu düşüncenin de bu toplumsal darlığı taşıdığı anlamına gelmemektedir. Çünkü Aydınlanma düşünürlerinin insanla ve dolayısıyla toplumla ilgili her konuda fikir üretmeleri, düşüncüyü dogmalar içinde kapalı tutmakla suçladıkları geleneksel felsefenin sınırlarını zorlamalarını ve insanda buldukları yeni ve coşkulu bir inancı dünyaya açmalarını (GOYARD-FABRE, 2003: 126-127) sağlamış, böylece hukuk ve siyasetin yeniden biçimlendirilmesi, kısaca toplumun değiştirilmesi yolunda ilk önemli adımları atmışlardır.

Bu düşünürler içinde isimleri özellikle anılması gerekenlerin başında, Aydınlanmanın başlangıcını oluşturan kişi sayılan İngiliz John Locke (1632-1704) gelmektedir. Locke insanın eylemlerinin akla göre düzenlenmesini, düşünce özgürlüğünü ve devlete karşı bireyin haklarını savunmuştur. Kendisinden önce, özellikle Hobbes'un savunduğu mutlakiyetçi (absolutist) devlet öğretisinin yani devletin insanların egoizmlerine denge sağlayan bir yapılanma olduğu şeklindeki düşüncesine karşı çıkarak liberal devlet anlayışını savunmuş, bu bakımdan Fransız İhtilalinin siyasi anlamda düşünsel temellerinden birini oluşturmuştur. Ona göre bireyin özgür bir devlet içinde, özgür bir din isteme ve devletin uğraşacağı bir alan olmayan din konusunda da istediğine istediği gibi inanma hakkı vardır (GÖKBERK, 1994: 379).

Fransa'da ise Locke'a bağlı görüşleri ve kiliseye karşı mücadelesi ile öne çıkan François Marie Voltaire ile içlerinde Voltaire'in de bulunduğu, Jean d'Alembert, Diderot, Rousseau, Holbach gibi düşünürlerin yayınladıkları "Fransız Ansiklopedisi"nde savunulan fikirler Aydınlanmaya önemli katkılarda bulunmuştur. Gelenek, görenek ve inançları şüpheyle sorgulayan yazıların kaleme alındığı bu yapıt Fransa'da önemli bir etki yaratmıştır ve Aydınlanmanın yayılmasını sağlamıştır.<sup>1</sup>

Aydınlanma Çağının ulus-devletlerin kurulduğu dönem oluşu, bu kavramın siyasi yüzünü çizen bir başka etmendir ve ilk kez önemli bir siyasi dönüşümü etkilediği olguların başında Fransız İhtilali gelmektedir. Bu ihtilali hazırlayan nedenlerden biri, adaletsizce bir toplumsal sınıflaşmanın varlığıdır ve Aydınlanma düşüncesi bunun sorgulanmasına zemin hazırlamıştır. Fransız İhtilali'nden önce ortaya çıkan ve bu ihtilali etkileyen ABD'nin kuruluşunda da Aydınlanma düşüncesinin izi sürülebilir: Gerçekten de, "Thomas Jefferson'ın önderliğinde yazılan, *Declaration of Independence* (Bağımsızlık Bildirisi),

<sup>1</sup> Söz konusu "Fransız Ansiklopedisi" 1751-1780 tarihleri arasında toplam 35 cilt olarak, ilk cildi "Encyclopedie ou dictionnaire raisonne des sciences, des arts et des metiers" (Açıklamalı Bilimler Sanatlar ve Zanaatlar Ansiklopedisi) adıyla yayınlanmıştır.

John Locke'un, *Two Treaties on Civil Government* (Hükümet Üzerine İki Deneme) örnek alınarak hazırlanmıştır." (DAVRAN, 1986: 229).

Ortaçağ düşüncesinin siyasi planda çözülmesinin başlangıcı olarak ele alınması mümkün olan, Jean Jacques Rousseau'nun *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*'ndaki, toplumsal sorunların çözümünün tarihin araştırılmasıyla gerçekleşebileceği savunusu ise Aydınlanmanın siyasi alana yansması ve yaygınlaşmasının ilk işaretlerinden biridir. Rousseau, söz konusu yapıtında ilkel toplumlarda insanlar arasında tam bir eşitlik ve özgürlüğün bulunduğunu, ancak insanların toplayıcılıktan çıkıp avcılık, balıkçılık ve tarım yapımlarıyla birlikte mülkiyet ilişkilerinin doğduğunu, bunun da insanlar arasındaki mutlak eşitlik "doğa durumunu" (Naturzustand) bozduğunu belirtmiştir. Böylece aslında insanların başlangıçta eşit olduğunu söylemekle soylular ile geniş halk yığınları arasındaki eşitsizliğin çözülmesi gereğine de işaret etmiştir. Rousseau, halkın yaşadığı kültürsüzlük ve yoksulluğun nedenini az sayıdaki mülk sahibinin bulunmasına dayandırmasına rağmen, bu sorunun çözümünü siyasi veya ekonomik eylemlerde değil, kültürel bir eylem alanı olan eğitimde aramıştır.<sup>2</sup> Ancak bu, fikirlerinin Fransız İhtilalinin temelini oluşturmasını engellemiştir. Üstelik sadece Fransız İhtilali için değil, sonraki yüzyılın fikir hareketleri de bu düşüncelerden etkilenmişlerdir ve toplumsal sorunların çözümü genellikle eğitim gibi bir üst yapı kurumunun değiştirilmesiyle değil, çok daha radikal değişimlerle, devrimlerle aranmıştır. 19. yüzyılda ortaya çıkan sosyalizm düşüncesinin Rousseau'nun fikirlerinden etkilendiği noktaların başında yukarıda belirtilen, geniş halk yığınlarının yoksulluğuna karşın az sayıdaki mülk sahibinin varlığı gelmektedir. Marx'ın kapitalizmin temel çelişkisi olarak söz ettiği, üretimin toplumsal niteliği ile özel mülk edinme biçimi arasındaki çelişki de aslında bu noktaya işaret etmektedir.

Bu benzerlikler dışında, Rousseau'dan başka, başta Kant olmak üzere, Adam Ferguson, Adam Smith, Hegel, Morgan, Voltaire, Condorcet, Bayle gibi düşünürler ve bilim adamları da toplumdaki sınıfsal farklılıkların nedeni üzerinde durmuşlardır. Farklı görüş açılarına rağmen bu kişilerin benzer yanı, varolan sosyal ve siyasi sistemi akıl yoluyla sorgulamalarıydı. Bu durum, yeni çağa özgü bir şeydi: yani Aydınlanmayı hazırlayan Akıl Çağının sonucuydu.

Kuşkusuz ki, Aydınlanmacı düşünürlerin 17. ve 18. yüzyılda üzerinde durdukları konular sadece toplumsal sorunlar değildi; ne var ki, Avrupa'nın mutlak krallıkları ve imparatorluklarının içinde yeni bir ekonomik ve sosyal sistemin öncülleri belirlemekteydi ve bu yeni toplumsal sistemin önderi burjuvazi, Aydınlanmanın toplumla ilgili düşüncelerini kullanmıştır. Burjuvazi buna zorunluydu, çünkü belli bir ekonomik pazar etrafında insanları toplamaya ve gelişmeye başlayan ticari ve basit sanayi işletmelerinde çalışacak bireysel

<sup>2</sup> Daha geniş bilgi için, bkz. (ROUSSEAU, 2004).

özgürlüklere sahip işçilere (işçi sınıfına) gereksinimi vardı. Bunun yanında bu amacına ulaşmak için mutlak krallıkların ve imparatorlukların kapalı yönetim biçimlerini çözmek ve bunun için vereceği mücadelede müttefiki olarak kullanacağı yoksul halk yığınlarının, özellikle köylülerin sahipleneceği siyasi idealler de oluşturmak zorundaydı. Burjuvazinin böylece toplumda aklın egemenliği ve dolayısıyla Aydınlanma fikirlerini sahiplenerek dönemin siyasi gelişmelerine ağırlığını koyması Aydınlanmanın karakterini önemli ölçüde değiştirmiş, ona –belki de bir fikir hareketi olarak olması gerekenden çok daha fazla- bir siyasi renk vermiştir. “Aydınlanmanın halkı keşfetmesi ve onu burjuvazinin dünyasının içine yerleştirmesi” (HOF, 2004: 180), böylece gerçekleşmiştir. Sonra ulus-devletlerin inşası sürecinin sonlarında, toplumsal çelişkinin merkezinin burjuvazi ve işçi sınıfı (Marksist literatürde “proletarya”) tarafından oluşturulduğu 19. yüzyılda, Engels’in, Aydınlanma çağı düşünürlerinin savundukları aklın egemenliği düşüncesinin gerçekte burjuvazinin idealize edilmiş egemenliğinden başka bir şey olmadığını ifade etmesinin nedeni bu olsa gerekir.

Sonuçta Aydınlanmanın sadece 18. yüzyıl Avrupa düşünce tarzından ibaret olmadığı, bunun giderek evrenselleşen ve sonraki yüzyıllara taşınan bir sürecin başlangıcı olduğu söylenebilir. Süreci karakterize eden temalar, insanın devlet karşısında bir güç olarak ortaya çıkması, başta dinsel özgürlük olmak üzere, siyasi ekonomik, sosyal, siyasi haklarının olması, insanın aklıyla sorunlarını çözebileceğine inanılması, -belli bir süreç sonra- insanlar arasında hukuki eşitliğin savunulması ve benzerleridir. Böylece ulus-devlet için bir yurttaş kimliği oluşturmakla başlayan siyasi anlamdaki Aydınlanma süreci, ulus-devletlerin kuruluşu ile birlikte modern toplumların oluşturulmasıyla devam etmiştir. Kılıçbay’a göre<sup>3</sup>, geleneği marjinalleştiren modern toplum her şeyin her an yeniden biçimlendirilebileceği bir yapılanmadır ve bu toplum ancak bu özelliğiyle modern olmanın koşullarını gerçekleştirebilmektedir. Dolayısıyla, Aydınlanma etkinlik alanı açısından, ortaya çıkışından çok farklı bir şekilde, ciddi anlamda siyasi bir renk taşıyan bir kavram olarak, Marksist terminolojiye göre, Sosyal Devrimler Çağına, yani 20. yüzyıla ulaşmıştır.

## 2. Aydınlanma ve Türkiye Cumhuriyeti

### 2.1. Cumhuriyetin Düşünsel Temelleri ve Aydınlanma

Aydınlanma ile Türkiye Cumhuriyeti ilişkisine öncelikle, devlet toplum ilişkisi çerçevesinde bakmak gerekmektedir. Türkiye’de Aydınlanma süreci, Osmanlı İmparatorluğu’nun yıkılarak yerine Türk ulus-devletinin kuruluşu, Cumhuriyetin ilanı ile halk egemenliğine dayalı yeni bir devlet sistemi

<sup>3</sup> (CHEANU, 2000) sunuş kısmı.

oluşturulması, toplum üyeleri arasındaki sınıfsal farklılıkların anayasal bir zemin üzerinde vatandaşlık statüsüne dayanan hukuksal eşitlik ile sona erdirilmesi ve bütün bunların sosyal alana yansımaları olarak modern bir yaşamın inşası, büyük bir kısmı okuma yazma bilmeyen halkın okur-yazar yapılması için çalışılması, kırsal kesimde yaşayan insanların ekonomik, sosyal ve kültürel açılardan modern birer vatandaş haline getirilmesi çabaları anlamına gelmektedir. Bu unsurlar, Aydınlanma açısından Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşunun ilk adım, en azından kalıcı bir başlangıç olduğunu göstermektedir. Ancak bu dönüm noktasına nasıl gelindiği, hangi tarihsel mirasın devralındığı ve yeni devlet açısından belirlenmiş sosyal ve siyasi hedeflerin ne olduğunun anlaşılması, Türkiye'nin bugün için de önemli çatışma noktalarından biri olan modernlik-geleneksellik konusunun açıklanması açısından önem taşımaktadır.

Türkiye Cumhuriyeti'ni kuran kadroların Aydınlanma kavramını nasıl gördüklerini açıklaması açısından Mustafa Kemal'in 8 Mart 1928'de, Fransız Le Matin Gazetesinin muhabirine söyledikleri ile konuya girmekte yarar vardır:

“Fransa İhtilali bütün cihana hürriyet fikrini nefheylemiştir <sup>4</sup> ve bu fikrin halen esas ve menbaı bulunmaktadır. Fakat tarihten beri beşeriyet terakki etmiştir. Türk demokrasisi Fransa İhtilalinin açtığı yolu takip etmiş, lakin kendisine has vasf-ı mümeyyizle inkişaf etmiştir.” (Aktaran, YENİŞEHİRLİOĞLU, 1994: 2916).

İmparatorlukların merkezi devletlere dönüşümü, ardından merkezi devletlerde parlamenter sistemlerin ortaya çıkışı, Aydınlanma ile gelen yeni yaşam biçimi ile açıklanabilir, çünkü ulusların modernleşme sürecinde merkezi devletler içinde var oluş tarzları söz konusu düşüncenin siyasi alandaki yansımalarından biridir. Ulusun, *her bir üyenin yerellik kalıntısı kimlik unsurlarının ikincilleşmesi, özelleşmesi ve dolayısıyla yurttaşın ve kamusal alanın inşa edilmesi sürecinin bir sonucu olarak kabul edilmesi durumunda, yurttaşın, yani kamusal alanın yegane kimliğinin, Aydınlanma süreci esnasında inşa edildiği* (CHEANU, 2000: sunuş kısmı) söylenebilir. Bu durumda Aydınlanma, klasik çağın zihinsel yapılarının zengin, çeşitli ve çoğul bir uygarlığa doğru hareket etmesi (CHEANU, 2000: 31) anlamına da gelmekte, böylece siyasal alana taşabilecek bir nitelik taşımaktadır. Ancak Aydınlanmanın sonradan aldığı sosyal ve siyasi biçimler dışında da Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu ile doğrusal bazı bağlantılarının olduğu iddia edilebilir. Bu konuda önemli bir örnek, Türkiye Cumhuriyeti'nin sosyal alana yerleşmesi çabalarında kullandığı yöntemlerden biri olan eğitimle ilgilidir. (HOF, 2004: 175)'e göre, Locke, “*On Education*”ı özgür insanlar yetiştirmek ve bireyleri ve yurttaşları eğitmek amacıyla yazmış ve okulların reformu da Aydınlanmanın ana ödevi

<sup>4</sup> Arapçada “üfleme” anlamına gelen “nefheyleme” burada yayma anlamında kullanılmış olmalıdır.

durumuna gelmişti. “Çünkü taşlaşmış ve dar olarak görülen bir okul sistemiyle karşılaşmıştı. Her alanda eski olanın değiştirilmesi, dayanak noktası olarak ele alınıyordu.” (HOF, 2004: 175). Aynı yazara göre, ilk önce okur-yazarlık oranının düşüklüğüyle mücadele edilmesi ve olabildiğince anlaşılır bir eğitim sisteminin oluşturulması da Aydınlanmanın temel görevlerinden biri olarak ele alınmıştır (HOF, 2004: 1777).

Cumhuriyetin kuruluşundan itibaren devletin getirdiği yeni hayat tarzının halka aktarılması için eğitime merkezi bir rol verilmesi, Latin harflerine geçişle okuma yazmanın kolaylaştırılacağı düşünülmesi, Millet Mekteplerinin açılması, eğitimin köylere yaygınlaştırılması çabaları ile bu yaklaşım arasında önemli bir paralellik vardır. Yeni Türk devletinin eğitim sistemindeki laik ve demokratik niteliklerin insanların hem din, hem devlet konusunda daha özgür düşüncelerini sağlamış olmaları ihtimali de Aydınlanma ile Türkiye Cumhuriyeti arasında kurulabilecek önemli düşünsel paralellikler olarak ele alınabilir.

Aydınlanmanın sadece düşünsel bir yenileşmeden ibaret olmadığı, kuramsal yanıyla birlikte, sosyal ve siyasi hayata yansıyan nitelikleri olduğu ve bu niteliklerden önemli birinin hukuku, siyaseti yeniden biçimlendirmek olduğu kabul edildiğinde (GOYARD-FABRE, 2003: 126-127), Aydınlanma ile Türkiye Cumhuriyeti'nin toplumsal ve siyasi alanlardaki uygulamaları arasında önemli paralellikler olduğu görülebilir. Bu noktada, nasıl “Fransa Devrimi Aydınlanma dönemi düşünürlerinin gerçekleştirdiği reformların olduğu nokta ve felsefenin on yıllardır hazırladığı ekin ve siyaset değerlerinin benimsenmesi olarak değerlendirilebilir”(GOYARD-FABRE, 2003: 135) ise, Türkiye Cumhuriyeti'nin Osmanlı Devleti'nin yerine geçişi de bu etkilerin dolaylı bir yansıması olduğu iddia edilebilir. Söz konusu etkiler, Cumhuriyet öncesinden itibaren Türk(iye) toplumuna önce aydınlar aracılığıyla, modernleşme sürecine giren Batı'nın önce anlaşılmaya, ardından ona benzemeye çalışma çabalarıyla başlamıştır. Dolayısıyla Aydınlanmanın Türkiye'ye ulaşmasının temel araçlarından birinin Batılılaşma fikri olduğu söylenebilir.

Osmanlı'da Tanzimat'tan itibaren devlete yeni bir biçim verme çabaları bir çok değişkenin birbirini etkilediği bir arenada yapılmış ve Batılılaşma fikri toplumsal tartışmaların merkezinde yer almıştır. Batının yönetim biçiminin Türkiye'ye nasıl uyarlanacağı ya da bu etkilerden nasıl kaçınılacağı, bir yandan toplumun düşünen kesiminin –aydınların-, bir yandan da devlet adamlarının üzerinde durduğu en önemli konulardan biri olmuş, bundan sonraki siyasi gelişmeleri de büyük oranda bu sorunsal belirlemiştir. Hatta söz konusu sorunsalın –veya mücadele alanının- 1923 sonrasına da taşınmış olması, Cumhuriyetin de bu iniş çıkışlı sürecin ancak bir ara halkası olduğu izlenimini vermektedir. Kuşkusuz ki, bu, Cumhuriyetin önemli bir değişim sürecinin başlangıcı olduğu gerçeğini değiştirmemekte, ancak Cumhuriyetin

getirdiklerinin Osmanlı'nın son dönem "Aydınlanmasından" bağımsız olmadığını göstermektedir.

Osmanlı'nın ıslahat devri olarak nitelenebilecek Tanzimat ve sonrasında başlayan bu sürecin sonraki yüzyılın sonlarına ve daha da ötesine uzandığını gösteren unsurların arasında belki de en dikkat çekici olanı Türk aydın tipidir. Osmanlı aydınlarının toplumun modernleştirilmesi konusundaki çabaları ve eylemleri ile Cumhuriyet aydını arasındaki paralelliklerin başında gelen "Batılılaşma" düşüncesi, Türk aydını ile Avrupalı aydını birbirinden önemli ölçüde ayıran bir kriter olarak dikkat çekmektedir. Başka bir kültüre özgü bir yaşam tarzını savunma durumu, hem "Osmanlı münevveri", hem de "Cumhuriyet aydınının" önemli çıkmazlarından birini oluşturmuştur. Bu çıkmazın nedeni üretken olamamakla ilgilidir. Ya da süreç Batıdan etkilenecek başladığı için, üretkenlik yereli değildir. Ancak sonuçta, hem Osmanlı, hem de Cumhuriyet aydını toplumsal bir temelden yoksun olarak ortaya çıkmış, genellikle toplumla çatışmış ve bu çatışma onu, batılı aydının aksine, toplumun çok uzağına itebilmiştir.

Gerçi Osmanlı aydınının kişiliği 19. yüzyıl boyunca değişiklikler göstermiştir ve toplumdan nispeten uzak olmasının gerekçeleri de vardır. Kendisine yeni imkanlar yaratan, onu "kalem efendisi" yapan modern yaşama biçimini savunması gereği (MARDİN, 1982: 54), onu üreten bir burjuva sınıfının Osmanlı'da bulunmaması yüzünden, batıdakinin aksine devletin dışında değil, içinde yer alması, hatta devlet tarafından oluşturulması ve sonuna kadar devletin sınırları içinde kalması (KILIÇBAY, 1982: 60), "hepsi bürokratik seçkinlere mensup ve Osmanlı sisteminin devlet merkezli ideolojisiyle adamakıllı beslenmiş" (KEYDER, 1998: 39) olmaları gibi. Bunlar Osmanlı aydını hem düşünsel, hem de fiili bir çıkmaza sokmuş ve Osmanlı Modernleşmesinin giderek "aşırı batılılaşmaya"<sup>5</sup> dönüşmesine yol açmıştır. Bu etkilerin bir çok yönüyle Cumhuriyet dönemi aydınları için de geçerli olduğunu iddia etmemek için de bir neden yoktur.

Cumhuriyetin kuruluşunda etkili olan fikirlerin bir kısmı hareketin önderleri, hatta bir süre sonra tek önderi Mustafa Kemal'in getirdikleri ve bir kısmı da Osmanlı aydınlarının fikirleri ve bunların kurdukları ve içlerinde yer aldıkları yapılanmalardan devralınan yenilikçi gelenekler olduğu söylenebilir. Bu noktada Tanzimat sonrası ortaya çıkan Jön Türk hareketinin anlaşılması zorunlu hale gelmektedir.

Yeni Osmanlılar ile İttihat Terakki deneyimleri şeklinde iki ayrı süreç yaşayan Jön Türk hareketi önemli ölçüde Osmanlı Aydınlanmasının başlangıcını ve Cumhuriyet dönemi Aydınlanmasının temelini oluşturmuştur.

<sup>5</sup> Aşırı Batılılaşma terimi Şerif Mardin'e aittir. (Bkz. Mardin 1992b).



Ancak Osmanlı'dan Türkiye Cumhuriyeti'ne bırakılan bu mirasın sahiplenilmesi süreci sanıldığı veya beklendiği ölçüde doğrusal bir seyir izlememiştir.

Yeni Osmanlılar'ın 1856 ve İttihat Terakki'nin 1889'da kurulmasından sonra veya onlarla aynı dönemde, ama özellikle 20. yüzyıla doğru ve ondan sonra, Osmanlı'nın yaşadığı iç ve dış olumsuz siyasi gelişmelerin önüne geçme amaçlı bir çok düşünce akımı ortaya çıkmış, bunların bazılarına Saray önderlik etmiş (Osmanlıcılık), 1908 devrimi ve sonrasındaki savaşlarda güçlenen Türkçülük akımıyla birlikte birçok yeni düşünceden de etkilenen yeni devletin kurucuları, daha doğrusu bu kuruluşa önderlik edenler, özellikle Mustafa Kemal ve çevresindeki eski İttihatçılar önceki dönemin düşünsel mirasının bir kısmına sahip çıkıp (kabaca ifade edilirse, Türkçülük, Batıcılık), bir kısmını ise tasfiye etmeye çalışarak (Osmanlıcılık, İslamcılık), Cumhuriyet sonrası ekonomik, sosyal ve siyasi yapısını biçimlendirmişlerdir. Osmanlıcılık ve İslamcılık reddetme tarzları nedeniyle, kimilerince "Türk Jakobenleri" (TUNAYA, 2003: 132) olarak da nitelenebilen bu hareketin sahiplendiği ve reddettiği unsurlar Cumhuriyet sonrası iktidar mücadelesinin odak noktasını oluşturmuştur.

Cumhuriyetin kurucularının sahiplendikleri mirasın bir kısmını İttihat Terakki'nin düşünsel anahtarı olan Pozitivist <sup>6</sup> etkilerde bulmak mümkündür. Hümanizmin ve Aydınlanmanın temelini oluşturan insan kavramının ön plana çıktığı, Tanrısal ya da soyut doğal hukuktan sayılan yasalar yerine sosyal olayları yöneten etken olarak bilimin otoritesinin kabul edilmeye başladığı pozitif evre olarak adlandırılan dönemin insan toplumunun tekamül etmiş aşaması olduğunu savunan pozitivist anlayışın (GÖKBERK, 1994: 467) Osmanlı aydınına yansması İttihat ve Terakki ile başlamıştır.

---

<sup>6</sup> 19. yüzyılda deney bilimlerinin ilerlemesi ve doğanın bütün alanlarının bu bilimlerce işlenebilmesi, insanların dünya ve hayat görüşlerinde de bu bilimlere kullanmalarının gerektiği sonucuna ulaşmalarına neden olmuş, bundan sonra sadece bu bilimlerce doğrulanan bilgilerin gerçek olduğunun kabul edilebileceği düşüncesi ortaya çıkmıştır. "Ancak fenomenler (görüngüler) bilinebilir" şeklinde ifade edilen bu durum, insanın kültür hayatı konusunda bir bilim kurma gerekliliğini ortaya çıkarmış, sosyoloji denen bu bilimi kurmak işini de Auguste Comte (1798-1857) üstlenmiştir. Bu nedenle modern pozitivistimin babası olarak kabul edilen Comte, bu sosyal bilimi bir pozitif bilim haline getirmeye çalışmış, bunun için de bu bilgi disiplininin çalışma ve açıklama yöntemlerini pozitif bilimlerin yöntemleriyle oluşturmaya çalışmıştır. Pozitivistimin yöntemine göre, toplumlar teolojik, metafizik ve pozitivist olmak üzere üç safhadan geçerek tekamüle ulaşmakta, sosyoloji bilimi de bu toplumları değişik açılardan incelemektedir (GÖKBERK, 1994: 464-471 ve TİMUR, 1997: 101).

Pozitivizmin düzen ve ilerleme fikirlerini çağrıştıran adıyla İttihat ve Terakki, Comte'un, geleneksel otorite çerçevesinde ilerleme ülküsünü gerçeğe dönüştürebilecek yeni bir toplum düzeni yaratmak amacını (IŞIN, 1985: 357), Osmanlı'nın 19. yüzyıl sonlarındaki bunalımını çözecek nitelikte bulmuş olmalıdır. Bunalım içindeki bir toplumda önce düzen (ordre) sağlanmalı, ardından ilerleme (progress) gerçekleştirilmeliydi. İlerleme için geçmiş tecrübelerden yararlanılması da Osmanlı toplumuna uymaktaydı. İttihat ve Terakki için devletin henüz bozulmamış kurumlarının manevi muhtevası bunun için önemliydi. Böylece hem İttihat ve Terakki'nin, hem de pozitivizmin sosyal ve siyasi muhafazakarlığı birbiriyle kesişmekteydi. İttihat ve Terakki ileri gelenlerinin uzun süre Avrupa'da bulunmaları ve o dönemde Avrupa'da en çok tartışılan ideoloji olan Marksizm'den uzak durmaları cemiyetin radikalliği konusunda bazı ipuçları vermektedir. Cemiyet radikal bir devrim yerine, toplumu yukarıdan aşağıya doğru düzenleyen, üstelik bunu yaparken kendiliğinden halkı bir şekilde "hizaya sokan" ve sonuçta toplumda elit bir kesim yaratan pozitivizme rağbet ederek aydın despotizminin hakim olduğu bir yapılanmaya dönüşmüş ve hürriyet konusundaki samimiyetini de sorgulanır hale getirmiştir. Gerçi İttihat ve Terakki ileri gelenleri hürriyet düşüncesini savduklarını her zaman söylemişlerdir, ancak onlar için hürriyetten çok, devlet önemlidir:

"Jön Türkler'in en derin özlemlerinin 'hürriyet' olmuş olduğu doğru değildir. Jön Türkler'in en derin arzusu Osmanlı İmparatorluğu'nun parçalanmasını durdurmaktır. Hürriyet ancak dolayısıyla kendilerini ilgilendiriyordu. Zira, hürriyetin ve adaletin hakim olduğu bir rejimde imparatorluktan kopmak isteyenlerin sayısı azalacaktı." (MARDİN, 1964: 225).

Bu, Osmanlı'nın son dönem aydın hareketinin Aydınlanmanın önemli değerlerinden biri olarak ele alınabilecek olan düşünce özgürlüğü fikriyle yeterli bir paralellik taşımadığını, en azından, bu konuda dönemsel sapmaların önemli etkisi olduğunu göstermektedir. İttihat ve Terakki'nin iktidar dönemi olarak gösterilebilecek olan 1909-1918 döneminin, cemiyetin devlete kesin olarak hakim olduğu 1913-1918 evresinde, karşıt düşüncelerin yaşamasına hiçbir şekilde izin vermemesi bunun kanıtı olarak gösterilebilir. Oysa cemiyetin iktidara gelmeden önceki özgürlükçü tavrı bir tarafa, 1908 ile 1913 arasında iktidarı paylaştığı dönemdeki politikası da çok daha demokratiktir: 1908 ile 1914 arasında Osmanlı ülkesinde 239 tane yeni süreli yayın çıkmış ve örneğin, tarihte ilk kez Ermeni basını yasallaşmış (MINASSIAN, 1995: 214), sendikalar aktif hale gelmiş, birçok örgüt ve parti kurulmuş, Meclis-i Mebusan'a İttihat ve Terakki grubundan sosyalist mebuslar girebilmiştir. Ancak mutlak iktidar döneminde cemiyetin farklı fikirlere yaklaşımı son derece katılaşmış, iktidar dışındaki bütün hareketleri tasfiye etmeye çalışmıştır.

Oysa İttihat ve Terakki kendini tanımlarken, hürriyet kavramını ciddi bir şekilde vurgulamaktadır. Artık parti haline gelmiş cemiyetin 1911 tarihli 4. kongresinde kabul edilen siyasi programının 9. maddesi, “Cins ve mezhep tefrik edilmeksizin herkes müsavat ve hürriyet-i tammeye malik ve aynı mükellefiyete tabidir” (TUNÇAY, 1992: 564), şeklindedir. Gerçi cemiyetin 1908’de kabul edilen programı ve bu programın 1909’da tadil edilen bazı kısımlarında, ihtilalcilikten çok reformist özellikler dikkat çekmektedir; ancak bu reformist ilkelerin de uygulamaya geçip geçmediği tartışmalıdır. Örnek vermek gerekirse, İttihat ve Terakki Partisi’nin 1908 programında, her Osmanlı ferdi için seçme ve seçilme hakkı (madde 3 ve 20); din, mezhep ve cins ayrımı olmaksızın herkesin eşit sayılması (madde 9); işçi-patron ilişkilerinin hakkaniyetle çözümü (madde 13); tarımı geliştirme, köylüleri destekleme (madde 18) ve herkese eğitim hakkı (madde 16) gibi hak ve özgürlükler vardır. (GÜNEŞ, 1996: 348-350; TUNAYA, 1952: 124). Cemiyetin 1909’daki program tadilatında da herkese örgütlenme hakkı ve basın özgürlüğü tanınmaktadır (GÜNEŞ 1996: 351-352).<sup>7</sup> Bunların uygulanıp uygulanmadığı sorunu bir yana bırakılırsa, ilke olarak savunulmaları önemlidir.

İttihat ve Terakki’nin Cumhuriyetin politikalarına etkide bulunmuş olduğu söylenebilecek olan iki önemli ideolojik özelliği, Rusya kaynaklı Narodnik (Halkçı) hareket ve Fransa kaynaklı Solidarite (Tesanüt, dayanışmacılık) akımıdır (Tekeli 1985: 1929). 19. yüzyılın son çeyreğinde ve biraz daha önce Rusya’da bazı aydınlar ve öğrenciler arasında gelişen “Halka Doğru” hareketi, halk olarak nitelenen köylülerin sorunlarının çözümünde, köy topraklarının ortak mülkiyetini, üretim için ortak komünlerin kurulmasını öneriyordu. Gelişen kapitalist sistemin yarattığı adaletsiz işleyişe bu sistemi yıkmadan, çelişkilerin yumuşatılması yoluyla bir çözüm önerisi getiren bu “orta yol” fikri, Fransa’da Emile Durkheim tarafından savunulan bir diğer orta yol fikriyle çakışıyordu. Solidarite de toplum içinde yardımlaşma ve devletin çeşitli sosyal yasalar çıkarması ve kooperatiflerin kurulmasıyla toplum içinde yaşanan çelişkilerin ve adaletsizliklerin giderileceğini savunan bir akımdı. İttihat ve Terakki’ye Halka Doğru fikrini, bu harekete Rusya’dayken katılmış olan Hüseyinzade Ali (cemiyetin ilk kurucularından), dayanışmacılığı ise Durkheim’den esinle Ziya Gökalp getirmiştir. Gökalp Türkcülüğü halkçılıkla temellendirmeye çalışırken, Türk kültürü ve İslam tasavvufunun belli bir yanı olan komünalizm ile Avrupa’nın solidarist korporatizminin bunlara karşılık düşen öğeleri arasında olası bir uyumluluk bulmaya çalışmış (PARLA, 1998:

<sup>7</sup> Programda bu konuyla ilgili maddeler, “Huzur-u ahali ve inzibat-ı umumiyyeyi muhil olmamak şartile umum Osmanlılar hakkı içtimaa maliktirler” ve “Serbesti-i matbuat hakkında ahkamı mahsus vazolunacaktır. Fakat herhalde matbuat kablettabı sansür usulüne tabi olmayacaktır” şeklindedir.

37), “Halka Doğru” fikrini de aydınların halktan saf kültürü (“hars”) alabilecekleri bir fikir olarak ele almıştır.

### 2.3. Yeni Türk Devleti ve Aydınlanma

İyice zayıflamış bir imparatorluğu Batının yeni yönetim tarzı ile devletin kendi içsel yönetim geleneğinin bozulmamış kurum ve anlayışları arasında bir sentez kurarak ayakta tutmaya çalışan bir cemiyet olan İttihat ve Terakki'nin kadrolarının Türkiye Cumhuriyeti'ni kurduğu kabul edilirse, bu kadroların önceki düşüncelerinden önemli ölçüde saptıkları sonucu çıkarılabilir. Çünkü Cumhuriyet söz konusu cemiyetin mirasından Osmanlıcılığı ve gelenekçiliğini budamış, sadece pozitivist batıcılığını alarak bunu etkin bir laiklik anlayışıyla birleştirmiştir. Ancak Cumhuriyetin yöneticileri devletin yukarıdan aşağıya doğru yeniden örgütlenmesi konusunda, İttihat Terakki'nin toplumun istenilen yere çekilebileceği yönündeki fikrini devam ettirmişlerdir.

Yeni Türk devleti ile pozitivism arasındaki ilişki konusunda ise, bu düşüncenin belirleyici özelliklerinin Cumhuriyetin ideolojisinin oluşumunda etkili olduğu söylenebilir. Cumhuriyetin kurucusu Atatürk'ü pozitivism yaklaştıran üç önemli ideolojik öğenin, halkçılık fikri ile bilim ve laiklik anlayışı (TİMUR, 1997: 109) olduğu kabul edilirse, Cumhuriyetin, toplumsal sınıf kavramı ve sınıf çatışması yerine toplumsal ahengi ifade eden *halkçılık*, devlet ve toplum yaşamında yol gösterici olarak ele alınan *bilimsel düşünme şekli* ve Osmanlı'dan kalan teokratik yapıyı maddi ve kültürel açılardan çözeceği düşünülen *laiklik* temelleri üzerine kurulduğunu savunmak herhalde çok iddialı olmaz.

Kuşkusuz ki, bu üç unsurun Cumhuriyetin ideolojisinin temellerini oluşturmasının nedenleri vardır. Bu nedenlerden ilki, halkçılığın iktidarı elde tutma ve devam ettirme ile Batıcılığın yaşama geçirilmesi açılarından belirleyici bir anlamı olmasıdır. Atatürk'ün 1923'de, “Bizim milletimizin esas unsuru köylüdür, çiftçidir, çobandır” ile başlayan bir konuşmasında<sup>8</sup> halkı ele alış şekli,

<sup>8</sup> Konuşmanın biraz daha ayrıntılı hali şöyledir: “Bizim milletimizin esas unsuru köylüdür, çiftçidir, çobandır. O halde bunlar bir sınıf ve şayan-ı istinad (güvene layık) bir sınıftır... O halde buna muhalif olacak sınıfı aramak lazımdır... Bunun muhalifi ve mukabili hangi sınıf olabilir? Bunları tetkik edelim... Köylünün karşısında kim tasavvur olunabilir? Büyük arazi ve çiftlik sahipleri(...) Efendiler, memlekette çok çiftlikler sahibi kimler vardır? Ne kadar çiftliği ve ne kadar arazisi vardır? Buraları insafla düşünelim... Kaç çiftlik sahibi vardır ve arazisinin vüs'atı (genişliği) nedir? Bir de Türkiye topraklarını düşünün. Efendiler, bizim memleketimizde menfaati izrar edilecek büyük arazi ve çiftlik sahibi adam yoktur. Olsa olsa onların arazisi diğer çiftçi ve köylülere nazaran daha cesimce ve kendileri de daha hallicedirler. Binaenaleyh onların çiftliklerini imha etmek, arazisini taksim eylemekten ise,

pozitivizmin toplumsal ahenk fikrini çarpıcı bir şekilde ortaya koyması yanında, 19. yüzyılda Avrupa'da bu düşüncenin sınıf mücadelesi yerine toplumsal uyumu sağlamaya yönelik özellikleri nedeniyle hem burjuvazinin kurduğu ulus-devletlerde, hem de eski imparatorluklarda, giderek güçlenen ve yeni haklar talep etmesi yanında, yeni bir devrim tehlikesi de oluşturan işçi sınıfına karşı güçlü bir silah olmasının işaretlerine de rastlanmakta, konuşma esas olarak toplumun birbirine muhtaç bölümlerden oluştuğu ve birbirine kaynaşmış bir kütle olması gerektiği düşüncesine dayanmaktadır.

Bu yaklaşım ülkedeki işçi sınıfı ya da köylülüğün oluşturduğu bir devrim tehlikesini engelleme kaygısını taşımaktan çok, kurulan yeni devletin sahiplendiği pozitivist halk anlayışının toplumu nasıl ele aldığını yansıtmaktadır. Mustafa Kemal'in "tahayyül" ettiği, sınıfsal karşıtlıkların olmadığı, işbölümü ve dayanışma ile herkesin kaderinin birbirine bağlanmış bulunduğu bir toplumdur.

Dikkat çekici olan diğer bir unsur, pozitivizmin toplumsal ahenk fikri ile birlikte, yine aynı düşüncenin, Türkiye için aynı zamanda İttihat ve Terakki'nin de mirası olarak nitelenebilecek dayanışmacılık (solidarite) fikri ve ülke nüfusunun büyük bir kısmını oluşturan köylülerin sorunlarının diğer

---

köylülerin arazisini tevsi etmeliyiz. (...) Bundan başka ne vardır? Kasabalarda, şehirlerde erbab-ı sanayi vardır. O halde köylü sınıf-ı aslidir. Yalnız bunun menfaati temin olunursa bu erbab-ı sanayi menfaati ihlal edilir mi? Hayır buna imkan yoktur. Çünkü bir defa bu erbab-ı sanayi halk için de elzemdir. Bunlar birbirinden ayrılamazlar. Birbirine lazımdırlar. (...) Sonra efendim, kasabalarda orta tüccarlar vardır. Fakat bu orta tüccarlar dahi yine o köylü ve halk için lazım olan bir sınıftır. Bunları da imha ve izrar edemeyiz. Bilakis onları da himaye eylemek ve daha çok zengin yapmak mecburiyetindeyiz. (...) Bu orta tüccarların fevkinde ne vardır? Büyük tüccarlar... Büyük sermaye sahipleri... sorarım efendiler, memleketimizde büyük sermaye sahibi, çok servet sahibi kaç kişi vardır ve bunların kaç parası vardır? ...Kapitalist olarak ortaya koyacağımız ve üzerlerine hücum edeceğimiz bunlar mıdır? Hayır efendiler. Bu memleket ve bu memleketin insanları daha çok zengin olmağa muhtaçtır ve bu hakkıdır. (...) İsteriz ki efendiler, memleketimizde çok ve çok milyonerler ve milyarderler olsun. O zengin insanlar başlı başına bu memlekete bankalar, şömendöferler, fabrikalar, şirketler vs. müessesat-ı sınaie yapsınlar. Bizi ecnebilerin sermayesine muhtaç bırakmasınlar.(...) Geriye ne kalıyor efendiler? Amele... Ameleye düşman olamayız. Bu memleket amele muhtaçtır. (...) bu zavallılar hemhaldir. Binaenaleyh bunlar da halktır. Başka bir sınıf bulamazsınız. Yalnız münevveran denilen ve ulema denilen insanlar vardır. (Bunların da görevi) ...halkın içine girmek ve onlara pişvalık (önderlik) etmek, onları tenvir, irşad ve muvaffak etmektir.(...) İşte efendiler bütün halkımızın bilumum efradı yekdiğerinin muavin ve müzahiridir. Yekdiğerinin muhassala-i mesaisine muhtaçtır." (ATATÜRKÇÜLÜK, 1988: 96-98).

toplumsal sınıfların sorunlarının çözümüne bağlı olduğunun altının çizildiği “halka doğru” düşüncesinin oluşturduğu sentezdir.

Pozitivizmin klasik şablonunun en azından bir kısmının Türkiye’ye uyarlanmasının Aydınlanmacı niteliği ise yine pozitivizmin Aydınlanmacı niteliğiyle açıklanabilir. Pozitivizm 19. yüzyıl Fransa’sında fen bilimlerinin hızla gelişmesi ve bunların sosyal bilimlere etkisiyle burjuvazinin ve orta sınıfların dinsel inançlarının önemli ölçüde sarsılması sonrası oluşan kültürel boşlukta ortaya çıkmış ve pozitif bilimlerle çatışan kiliseye karşı ilerici bir tavır ifade etmiştir. Türkiye’de ise, monarşik-teokratik bir imparatorluğun yıkılması ve yerine ulus-devletin kurulmasının ileri bir adımı ifade etmesiyle. Bu süreçte pozitivizmin önerdiği, eski düzenin kültürel muhtevalarının ve korunması gereken olumlu yönetim geleneklerinin sahiplenilmesi gerektiği fikri Türkiye’de uygulanmamış, bu yönüyle yeni Türk devletinin pozitivizmi eksik kalmıştır; üstelik -pozitivizm açısından- en çok tamam olması gereken toplumsal ahenk konusunda.<sup>9</sup>

Cumhuriyet dönemi halkçılığında toplumun yukarıda belirtildiği şekilde, “imtiyazsız, sınıfsız, kaynaşmış bir kütle” olarak ele alınmasının temelinde “Atatürk milliyetçiliği” düşüncesi yatmakta, bu anlayış, Türk milletini oluşturan etmenlerin içinde ırkı saysa da, temel olarak Türkiye Cumhuriyeti’nde yaşayan ve bu devlete bağlı olan herkesi içine alacak kadar genişletilmiş bir toplumsal kategoriye kapsamaktadır.<sup>10</sup> Bu bakış açısı Türkiye Cumhuriyeti’nin önemli ideolojik bileşenlerinden birini oluşturmaktadır. Diğer bir bileşen ise laikliktir ve bunun Aydınlanma ile ilgisinin diğer bileşenlerin tümünden daha belirleyici olduğu söylenebilir.

Aydınlanma en geniş anlamıyla, insanın hayatı yorumlarken din ve geleneklerden koparak kendi aklını kullanmaya başlaması olarak ele alındığında, Avrupa toplumlarında dinin siyasi yaşamdan çekilmesi (sekülerleşme) sürecinin 18. yüzyılın Aydınlanma hareketi ile başladığını söylemek mümkündür. Türkiye’de ise bu süreç ağırlıklı olarak Cumhuriyetle

<sup>9</sup> Çünkü Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren başlayan ve toplumun ahengini bozan bir çok tartışma (özellikle laiklik-din ve demokrasi tartışmaları) günümüze de benzer şekilde yansımaktadır; bu, Cumhuriyetle sorunun çözülmediğini, yeniden üretildiğini göstermektedir.

<sup>10</sup> Atatürk Milliyetçiliği kavramı, Türkiye Cumhuriyeti’nin hayata geçirdiği ve ilkeleri önemli ölçüde Atatürk tarafından belirlenen ekonomik, sosyal ve siyasi anlayış ve uygulamalar ile millet ve milliyetçiliğin ele alınış şeklindeki öznel yaklaşımların ifadesinde kullanılmaktadır. Bağımsızlık, milli hakimiyet ve gerçekçilik gibi özelliklerin (TURAN 1988: 862-863) büyük önem taşıdığı bu kavramın anlaşılması için Atatürk’ün kendisine, onun yazdıklarına ve söylediklerine bakmak gerekmektedir; zaten Atatürk de, “milliyetçilik” yerine “milliyetperver” sıfatını kendine yakıştırmıştır (TURAN, 1988: 855).

başlamıştır. Ancak Türkiye’de kullanılan anlamıyla Aydınlanma, halkın içinde bulunduğu bilgisizlik ve cahillikten sıyrılması, yönetime katılmaya başlaması, kadın ile erkek arasındaki eşitsizliklerin ortadan kalkması, hatta modern bir yaşamın kurulması gibi bir çok gelişmeyi kapsamaktadır. Belki de bunun nedeni, Aydınlanmanın Avrupa’da 18. yüzyıldan çok önce, yeniçağın başlarında başlayan bir sürecin sonucu olması, nicel birikimlerin süreci kademeli olarak ilerleterek 18. yüzyıl ve sonrasındaki nitel patlamalara yol açması, Türkiye’de ise herhangi bir nicel birikime sahip olmayan bir geçmişin ertesinde, Avrupa’da kazanılmış ekonomik, sosyal ve siyasi hakların hemen tümünün bir çırpıda kazanılması, daha doğrusu Cumhuriyetin bunları halka sunmasıdır.

Osmanlı Devleti’nde 1800’lerde yönetim anlayışı konusunda da yenilikler içeren ıslahat hareketlerinin bir kısmının, özellikle meşrutiyet hareketlerinin halkın yönetime oy hakkı ile katılmasını sağlaması açısından demokratik hareketler ile bağlantılı olduğu iddia edilebilir. Osmanlı Aydınlanmasının önemli bir boyutunun bu hareketler ile çizilmiş olduğu düşünülürse, bunların büyük zorluklar, geniş zaman kesintileri ve etkili bir direnişle karşılaştığı, “Osmanlı Aydınlanmasının” istenilen amaçlarına tam olarak ulaşamadığı söylenebilir. Üstelik bu hareketlerin amaçlarının bilinen anlamıyla Aydınlanma ile örtüşmediği ve belki de en önemlisi “Aydınlanmacıları” halkın geniş kesimlerinin desteklemediği, benimsemediği, hatta karşı çıktığı görülmektedir. Bu durumda, Cumhuriyetin Aydınlanmacılığının, öncelikle getirilen laiklik ilkesi ve uygulamaları olmak üzere, medeni kanun, yeni harfler, yeni ve bilimsel eğitim sistemi gibi yeniliklerle halk açısından “damdan düşme” bir Aydınlanmacılık olarak algılandığı ve toplumun sosyal ve siyasi hayatını insanların iradesi dışında değiştirmesiyle, baştan itibaren, asıl (Avrupalı-Batılı) Aydınlanmadan çok daha belirgin ve etkili bir siyasi içeriğe sahip olduğu (olmak zorunda kaldığı) görülür.

Türkiye’deki bu sürecin, “buyruklu aydınlanma” olarak tanımlanan 18. yüzyıl Portekiz Aydınlanmasını hatırlatan kimi yönleri vardır. Bunun anlamı, yukarıdan dayatılan ilerleme ve modernleşme hareketleri yanında, aslında bu hareketleri desteklemek için- halk üzerinde sınırsız bir baskı uygulama yönetimidir.<sup>11</sup>

Türkiye’de özellikle Cumhuriyetin kuruluş yıllarında devletin halk üzerinde sınırsız olmasa da oldukça belirgin bir baskı uyguladığı söylenebilir. Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren ulusal bayramların kutlanış şekli bunun

<sup>11</sup> Portekiz’de 1750’de I. Jose’nin başbakanı Pombal Markizi Jose de Pombal köleliğin yasaklanması gibi reformlarla ülkesini çağdaştırmaya çalışırken acımasız bir tiran gibi davranmış, sınırsız bir zorbalık kullanmıştır (CHEANU, 2000:222-223). Bu reform tarzı “buyrukla aydınlanma” veya “Pombal Aydınlanması” olarak adlandırılmaktadır.

önemli bir göstergesidir. Bu törenlerde devlet otoritesinin alabildiğine güçlü bir şekilde ifadesi, milli bir şefin emriyle hareket eden kitleleri simgeleyen okul öğrencileri ve askerlerin birbirini tamamlayan hareketleri, amaçlanan tek tip, tek boyutlu toplumu yansıtır.<sup>12</sup> Bu nedenle Türkiye'nin yakın tarihinde, elbette ki Osmanlı'yı kapsayan bir şekilde, bütün yeniliklerin halk için yapıldığı, ama bunların hemen hepsinin halka rağmen yapıldığı söylenebilir. Böylece, halka rağmen halk için bir şeyler yapmak, deyiminin hem Tanzimat, hem de Cumhuriyet aydınlarının çalışmaları sonrası Türkçe'ye girdiğini iddia etmek mümkündür.<sup>13</sup>

Cumhuriyetin eğitim alanındaki inkıpları da yeniliklerin yukarıdan aşağıya dayatılmasının örnekleri arasında yer alır. Bu alandaki yeniliklerin temel nedeni yeni devletin kendisine uygun vatandaşlar yetiştirme isteğidir. Yeni eğitim sistemi ve anlayışını gerektiren nedenlerin içinde, bir tek halkın

<sup>12</sup> AKIN (2003), Türkiye'de Cumhuriyetin başlarından itibaren yapılan 19 Mayıs gösterileri ile Nazilerin 1938'de, Çek'lerin 1975'de yüz binlerce seyirci önünde yaptıkları jimnastik gösterileri arasında bağ kurmakta ve "değişik ideolojik formasyonlara sahip rejimler(in) toplum üstündeki iddialarını kanıtlamak için toplu beden terbiyesi gösterilerini kullandıkları"nı belirtmektedir. Bunun devletin otoriter yapısıyla doğrudan ilişkisi, "Tek bir merkezden aldığı komutlara göre hareketleri belirli bir düzen içinde yapan jimnastikçinin, aslında liderin, partinin ya da öncü kadronun önünde tam bir adanmışlıkla, verilen emirleri her an yerine getirmeye hazır olmanın bir ifadesi" (AKIN, 2003) olmasıdır. TÜRKER (2003)'e göre, Cumhuriyetin bu şekilde ele alınışı veya sahiplenilişi, halk ile Cumhuriyet arasındaki sorunların da bir ifadesi haline gelmektedir: "Cumhuriyet Bayramı'nı kutlama hazırlıkları, her yıl olduğu gibi yavuz bir seferberlik halinde yaşanıyor. 29 Ekim yaklaştıkça bütün milletin yürek ağzda hizaya girip içtima hazırlanması, yüce Cumhuriyet ruhu göklerden kükrediğinde, hep bir ağızdan 'Burda' diye bağırmasını asal koşul olarak dayatanlar yine ön saflarda. Onlara kalırsa Cumhuriyet'in 80 yaşına rağmen kırkını doldurmamış bir bebek gibi korunması gerekiyor. Kundağını sıkı tutup boynuna taşıyamayacağı ağırlıkta bir nazarlık takılsın diye hırçın bir telaş içindeler. Bu bitmek tükenmez olağanüstü hal koşullarında büyümesine, serpilip gelişmesine izin verilmeyen bebeğin demokrasiyle terbiye edilmesi gerektiğini ileri sürenler vatan haini ilan edilip onlara üstünde 'Ordu işbaşına' yazılı pankartlar sallanıyor."

<sup>13</sup> Toplumun iradesi dışında yukarıdan aşağıya modernleştirme politikası Cumhuriyet öncesinde, özellikle II. Meşrutiyet döneminde uygulanmıştır. Gerçi bu dönem Cumhuriyet sonrası kadar radikal dönüşümlere sahne olmamıştır. Ancak yöntem aynı, ortak özellikler ise çoktur ve bunun gerekçeleri vardır: KARAKAŞ (2000: 283)'a göre, 1908 Jön Türk devrimi sonrası ortaya çıkan Türkçülük, toplumlararası ilişkiler çerçevesinde devletin sorunlarına çözüm bulma arayışlarına bağlı olarak toplumun kimliğinde bazı değişikliklerin yapılmasını gündeme getirmiş, bu kimlik arayışı toplumsal çözümlere dayalı olarak değil, Türkoloji çalışmalarıyla, dil, kültür, folklor gibi özellikler temelinde ve Batılı öğretilere bağlı olarak oluşturulmaya çalışılmıştır. Aynı kaygı ve uygulamalara Cumhuriyet döneminde daha güçlü olarak rastlanmaktadır.



taleplerinin yer almaması çarpıcıdır. Gerçekten de Türk ve yabancı eğitim uzmanlarının önerdikleri eğitim yeniliklerinin yaşama geçirilmesinde, laik, milli ve demokratik bir eğitim sistemi oluşturulmasında toplumun kültürel altyapısından tamamen bağımsız bir şekilde davranılmıştır. Mustafa Kemal'in daha 1918'de toplumsal değişimin şekli konusunda söyledikleri bunu destekler niteliktedir:

“Benim elime selahiyet ve kudret geçerse, ben hayat-ı içtimaiyemizde arzu edilen inkılabı bir anda, bir “Coup” (darbe) ile tatbik edeceğimi zannedirim. Zira, ben bazıları gibi efkar-ı avamı, efkar-ı ulemayı yavaş yavaş benim tasavvuratım derecesinde tasavvur ve tefekkür etmeğe alıştırmak suretiyle bu işin yapılacağını kabul etmiyor ve böyle harekete karşı ruhum isyan ediyor.” (ATATÜRKÇÜLÜK, 1988: 116).

Bu sözler ve kuşkusuz ki, daha sonraki uygulamalara bakarak, Cumhuriyet sonrası gerçekleştirilen inkılaplarda değişimi zamana yayan tedrici bir yöntem izlenmediği, deyim yerindeyse evrimci değil, devrimci bir yöntem izlendiği görülmektedir. Bunun Aydınlanmacı değerlerin topluma kabul ettirilmesinde kimi sorunlara yol açmış olması olağandır.

Ancak devletin kuruluşuna paralel olarak halkın -isteği dışında da olsa- değişime uğratılması isteği ve örneğin yeni bir eğitime tabi tutmak istenmesi, girilen faaliyetlerin ileri adım olmadığı anlamına gelmemektedir. Ne var ki bu durumun otoriter bir tavır gerektirdiği açıktır. Demokratik bir eğitimi hayata geçirebilmek için otoriter uygulamaların gerekmesi ise çarpıcıdır. Böylece Cumhuriyetin yöneticileri, eğitimde dini zihniyetin dogmatizmiyle mücadele ederken Aydınlanmanın değerlerinden çok, otoriter bir yöntemle hareket etmiş (BELGE, 2004) ve biçimsel anlamda da olsa Aydınlanmacılık ve modernleşmeyle çelişmişlerdir.

Zaten yeni Türk devletinin eleştirildiği bir nokta, yöntemlerinin Aydınlanmanın değerlerine uygun olmaması kadar, modernleşmeyi de ele alış şekliyle ilgilidir. KAHRAMAN (2003: 20-21)'a göre, modernleşmenin ne olursa olsun tamamlanmayacak bir erek olarak, “*çağdaş uygarlık düzeyine erişmek*” deyiminiyle sunulması devletin daima etkin ve egemen olması anlamına gelmektedir ve bu yönüyle, Türkiye Cumhuriyeti bütün olumluluklarına karşın, demokratik bir bileşene sahip değildir:

“Cumhuriyet, toplumun, sözleşme kavramı bağlamında siyasallaşması sürecidir. Bu, nötr toplumsal alanın siyasal alana dönüşmesidir. Tekil insanın soyut bireyselliği aşır siyasal insanla bütünleşmesidir. Böylece, devlet etkisine doğrudan açık toplum, siyaset kavramının üretilmesiyle kendisini koruyacak asıl dengelyi kuracaktır. Türkiye Cumhuriyeti'nin yaşadığı en önemli çelişki budur” (KAHRAMAN, 2003:20).

Aslında Kahraman'ın eleştirdiği, Türkiye Cumhuriyeti'nin kendisini kuran ordudan bir türlü ayıramaması ve ordunun da “tekil insanın siyasal insanla bütünleşmesine engel olmasıdır.” Kuşkusuz ki bu düşünceler tartışmaya açıktır, ancak Türkiye Cumhuriyeti'nin ilk döneminde, eğitim dahil, devlet ve toplum yaşamının bütün alanlarında yapılan yeniliklerin; “inkılapların”, –ileriye dönük hareketler olsalar da- üstten aşağıya doğru gerçekleştirilmiş olmalarının çeşitli sorunlara yol açtığı bir gerçektir. Çünkü devletin toplumu yukarıdan aşağıya doğru rasyonelleştirme girişimlerine, toplumun devleti aşağıdan yukarıya doğru aşındırarak cevap vermesi beklenir (JUSDANIS, 1998: 59) ve bu nedenle, Cumhuriyetin ilk döneminden sonra, kendisini “çevrenin”<sup>14</sup> yani iktidarın dışındaki halkın temsilcisi olarak gören, -ya da çevrenin öyle algıladığı- Demokrat Parti'nin 1950'lerdeki iktidarı zamanında “tutan ve tutmayan inkılaplar” sınıflamasına girip, “tutmayan inkılapları” tasfiye etme girişimi, toplumun devlete tepki olarak, “aşağıdan yukarıya doğru bir aşındırma hareketi” olarak değerlendirilebilir. Sonuçta “devletin ve aydın bir zümrenin devrim hareketi olarak yukarıdan gelen modernleşme” Türkiye'nin “içtimai ve siyasi gelişmesi ve buhranlarında büyük bir rol oynamıştır (İNALCIK, 1988: 992).

Oysa Cumhuriyetin kuruluş sürecinde yeni devletin lider kadrosunun söz konusu zorluğun farkında olduğu ve örneğin laikliğin devlet ve toplum yaşamına geçirilmesinde oldukça dikkatli davranıldığı görülmektedir. Halkın dini inançlarının gücünün farkında olması kuvvetle muhtemel olan Cumhuriyetin yöneticileri, laikliğin dinsizlik anlamına gelmediğini, sadece din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılmasını içerdiğini, bunun halkın dinsel inançlarını sömüren ve insanları gerçek dinden uzaklaştıran kişileri de etkisizleştireceğini ve aslında halkın dinsel özgürlüğünü sağlayacağını sürekli vurgulamışlardır. Bu süreçte İslam'ın kendi içinde hoşgörülü bir din olduğu belirtilmiş, bazen de Osmanlı Devletinin kimi yöneticileri ve padişahlarının hoşgörülü yönetimleri övülmüş, diğer yandan ise dinin toplum yaşamından uzaklaştırılması konusunda önemli bir taviz vermeyen politikaların uygulaması da devam etmiştir.

Yeni Devletin kurucusu ve ideolojisinin temelini oluşturan Atatürk'ün bu şekilde oluşan laiklik anlayışı, laikliğin, tüm yurttaşların vicdan, ibadet ve din özgürlüğünü kapsamaktadır; din bir vicdan meselesidir ve devletin dine saygı göstermesi gerekmektedir. Ancak bu düşünce devletin dinsel esaslara göre yönetilmesine kesin olarak karşıdır ve halkın içindeki “din simsarlarının” mutlaka tasfiye edilmesini işaret etmektedir:

---

<sup>14</sup> Toplumun merkez-çevre kuramıyla ele alınması konusunda, bkz. (MARDİN, 1991 ve 1992).

“Din bir vicdan meselesidir. Herkes vicdanının emrine uymakta serbesttir. Biz dine saygı gösteririz. Düşünce ve tefeküre muhalif değiliz. Biz sadece din işlerini, millet ve devlet işleriyle karıştırmamağa çalışıyor, kaste ve fiile dayanan taassupkar hareketlerden sakınıyoruz. Mürtecilere asla fırsat vermeyeceğiz.” (ATATÜRKÇÜLÜK, 1988: 110).

Monarşik ve teokratik nitelikli bir devletin ardılı olarak kurulan yeni devletin halk yönetimine dayanması, ulusal sınırlar içindeki bir milliyetçiliğe sahip olması, kendine özgü de olsa “demokratikliği”<sup>15</sup> yanında, din ile devlet işlerinin birbirinden ayrı bir şekilde düzenlenmesi batılı tarzda bir ulus-devlet kurmanın ve genel anlamda Aydınlanmanın olmazsa olmaz şartlarından biriydi. Ancak Türkiye’de halkın dindarlığı ve ilk dönemlerde yeni devlete bakışının halifeliğin kaldırılması gibi gelişmelerin de etkisiyle yeterince olumlu olmaması, devletin kendini meşrulaştırması için yeni yöntemler aramasını gerektirmiştir. Bunların başında yeni devletin dini duygulara olumlu baktığının gösterilmesi gelmekteydi. Atatürk’ün birçok konuşmasında dini duyguların gerekliliğinden, İslam dininin olumlu yanlarından söz etme gereği duyması bununla ilgilidir. Bu konuşmalarda ana fikir, laikliğin İslam diniyle çelişmediği, gerçek dindarların dinsel ibadetleri ve inanışlarıyla asla bir zıtlık oluşturmadığı, ancak dinin de toplumsal alanda belirleyici bir rolünün olmaması gerektiği şeklindedir. 1930’daki bir konuşmasında, Atatürk, “Din lüzumlu bir müessesedir. Dinsiz milletlerin devamına imkan yoktur” demektedir, ancak ardından, “yalnız şurası var ki, din, Allah ile kul arasındaki bağılıktır.” (ATATÜRKÇÜLÜK, 1988: 453) cümlesini eklemekten geçmemektedir. Bir çok yerde Müslümanlığın hoşgörülü bir din olduğunu belirten ve bu özelliğinin tarih boyunca sürdüğünü ifade eden Atatürk’ün, özellikle Cumhuriyetin ilk yıllarında, “*Bizim dinimiz en makul ve en tabii bir dindir. Ve ancak bundan dolayıdır ki son din olmuştur. Bir dinin tabii olması için akla, fenne, ilme ve mantığa tetabuk etmesi lazımdır. Bizim dinimiz bunlara tamamen mutabıktır.*” (ATATÜRKÇÜLÜK, 1988: 454) “*Allah birdir. Şanı büyüktür... Peygamber efendimiz hazretleri cenabı hak tarafından insanlara hekeyik-i diniyeyi tebliğe memur ve resul olmuştur. Kanunu esasisi, cümlemize malumdur ki, Kuranı azimüşandaki nusustur (Kurandaki ayetlerdir). İnsanlara feyz ruhu vermiş olan dinimiz, son dindir. Ekmel dindir. Çünkü dinimiz akla, mantığa, hakikate*

<sup>15</sup> Aybay’a göre, ’a göre, Yeni Türk devletinde iktidarın biçimi, içeriği ve kim tarafından kullanılacağı gibi sorunların Kurtuluş Savaşı devam ederken tartışılmaya başlanması ve 1920’de, meclisin yayınladığı ilk tavrilerden birinde yer alan, “Türkiye Büyük Millet Meclisi’nin fevkinde bir kuvvet mevcut değildir”, ibaresi monarşiden cumhuriyete geçişin dönüm noktasıdır (AYBAY, 1982: 40-41). Belki sadece buna dayanarak, yeni devletin ilkesel olarak demokratik nitelikte olduğu iddia edilebilir. Ancak kuşkusuz ki, demokratiklik konusunda belirleyici başka öğeler de vardır.

*tevafuk etmemiş olsaydı, bununla diğer kavanini tabiiyeti ilahiye beyinde tezat olması (diğer ilahi tabiat kanunları ile arasında çelişki olması) icab ederdi. Çünkü bilcümle kavanini kevniiyeti (bütün evren kanunlarını) yapan haktır.” (ATATÜRKÇÜLÜK, 1988: 454) gibi sözleri dikkat çekicidir. Ancak buna rağmen Cumhuriyetin ilk dönem uygulamalarının laiklikten taviz vermeyen nitelikte olduğu görülmektedir. Belki de laikliğin dinsizlik olmadığı vurgulanma gereği duyulması, halkın büyük bir kısmının dindar olduğu bir ülkede gerçekleştirilecek yeniliklerin geleceğinin tehlikeye atılmaması içindi. Çünkü Atatürk’ün yabancı basına verdiği demeçlerde iç kamuoyuna yönelik mesajlardan çok farklı bir yaklaşımı vardır. Mango’nun aktardığına göre, Atatürk yabancı bir gazeteciye 1926-1927’de verdiği bir mülakatta şöyle demektedir: “Benim bir dinim yok ve bazen bütün dinlerin denizin dibini boylamasını istiyorum. (...) Benim halkım demokrasi ilkelerini, gerçeğin emirlerini ve bilimin öğretilerini öğrenecektir. (MANGO, 1999: 447)*

Sonuçta, yeni Türk devletinin laiklik politikasının temel perspektifinin, halkın dinsel inançlarının sorgulanmasından çok, dinsel inançların politik arenaya sokulmasına karşı olduğu söylenebilir. Dolayısıyla Türkiye’de Cumhuriyet Aydınlanmasının asıl amacı, Cumhuriyetin reddinin bir aracı olarak kullanılması muhtemel olan dinin politik arenaya sokulmasını engellemek olmuştur.

Bütün bunlarla, Cumhuriyetin Aydınlanma politikasının amaçları, monarşik-teokratik Osmanlı yönetim tarzının çözülmesi, halka tebaa yerine vatandaşlık bilinci kazandırılması; genel anlamda çağdaş, modern, laik ve demokratik bir devlet ve toplum oluşturulması olarak ortaya çıkmaktadır. Cumhuriyetin ilk döneminde devlet ve toplum yaşamının neredeyse bütün alanlarında yapılan yenilikler (inkılaplar) aracılığıyla gerçekleştirilmeye çalışılan bu unsurların hayat geçiriliş yöntemlerinin bir kısmı tartışılabilir olsa da, bunlar Aydınlanma düşüncesinin temel öğeleridir ve günümüzde bazı sorunları olan, ama yine de ciddi anlamda halk egemenliğini sağlayan Türkiye demokrasisinin asli unsurlarıdır.

**Kaynakça**

- AKIN, Yiğit. (2003), "19 Mayıs: Büyük Tıkanıklık," *Radikal Gazetesi*, 29 Mayıs 2003.
- ATATÜRKÇÜLÜK. (1988), *Atatürk'ün Görüş ve Direktifleri (Birinci Kitap)*, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi).
- AYBAY, Rona. (1982), "Anayasal Metinlerde Egemenlik," *Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, I: 40-44.
- BELGE, Murat. (2004), "İkilik Temeli Üstünde Birlik," *Radikal Gazetesi*, 28 Mayıs 2004.
- CHEANU, Pierre. (2000), *Aydınlanma Çağı Avrupa Uygarlığı*, (İzmir: Dokuz Eylül Yayınları), (Çev.: M. Ali Kılıçbay).
- DAVRAN, Zeynep. "Aydınlanma Çağı," DAVRAN, Zeynep/ DENKEL, Arda (ed.), *Osmanlılarda ve Avrupa'da Çağdaş Kültürün Oluşumu 16-18. Yüzyıllar*, (İstanbul: Metis Yayınları).
- ERGIN, Osman. (1977), *Türk Maarif Tarihi*, C.I-V, (İstanbul: Eser Matbaası).
- GOYARD-FABRE, Simone. (2003), "Aydınlanma; Aydınlanmacı Siyaset," *Siyaset Felsefesi Sözlüğü*, (İstanbul: İletişim Yayınları): 126-138.
- GÖKBERK, Macit. (1994), *Felsefe Tarihi*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 7. Baskı).
- GÜNEŞ, İhsan, (Ed.) (1996), *Türk Parlamento Tarihi I, Meşrutiyete Geçiş Süreci*, (Ankara: TBMM Vakfı Yayınları).
- HANÇERLİOĞLU, Orhan. (1981), *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 6. Baskı).
- IŞIN, Ekrem. (1982), "Osmanlı Modernleşmesi ve Pozitivizm," ve "Osmanlı Materyalizmi," *Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, III: 371-376; 377-382.
- İNALCIK, Halil. (1988), "Atatürk ve Türkiye'nin Modernleşmesi," *Bellekten*, LII: 204-205: 985-992.
- JUSDANIS, Gregory. (1998), *Gecikmiş Modernlik ve Estetik Kültür-Milli Edebiyatın İcat Edilişi*, (İstanbul: Metis Yayınları), (Çev.: Tuncay Birkan).
- KAHRAMAN, Hasan Bülent. (2003), "Cumhuriyet, Demokrasi, Modernleşme ve Türkiye," *Radikal Gazetesi*, 29 Ekim 2003, Cumhuriyet Eki :18-21.
- KARAKAŞ, Mehmet. (2000), *Türk Ulusçuluğunun İnşası*, (Ankara: Vadi Yayınları).
- KEYDER, Çağlar. (1998), "Türkiye Demokrasisinin Ekonomi Politikası," SCHICK, Cemil/ TONAK, E. A. (ed.), *Geçiş Sürecinde Türkiye*, (İstanbul: Belge Yayınları): 38-75.
- KILIÇBAY, Mehmet Ali. (1982), "Osmanlı Aydını," *Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, I: 55-60.
- MANGO, Andrew. (1999), *Atatürk*, (İstanbul: Sabah Kitapları), Çev. Füsün Doruker).
- MARDİN, Şerif. (1964), *Jön Türklerin Siyasi Fikirleri 1895-1908*, (Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları).

- MARDİN, Şerif. (1982), “Tanzimat ve Aydınlar,” *Tanzimat’tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi*, I: 46-54.
- MARDİN, Şerif. (1991), *Türkiye’de Toplum ve Siyaset*, Makaleler II, (İstanbul: İletişim Yayınları).
- MARDİN, Şerif. (1992), *Türkiye’de Din ve Siyaset*, Makaleler III, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2. Baskı).
- MINASSIAN, A. Ter. (1995), “1876-1923 Döneminde Osmanlı İmparatorluğu’nda Sosyalist Hareketin Doğuşunda ve Gelişmesinde Ermeni Topluluğunun Rolü,” ZÜRCHER E.Jan/ TUNÇAY, Mete (ed.), *Osmanlı İmparatorluğu’nda Sosyalizm ve Milliyetçilik 1876-1923*, (İstanbul: İletişim Yayınları) : 163-238.
- PARLA, Taha. (1998), *Ziya Gökalp, Kemalizm ve Türkiye’de Korporatizm*, (İstanbul: İletişim Yayınları).
- PARLA, Taha. (2001), “Kemalizm Türk Aydınlanması mı?,” Ahmet İNSEL (Ed.), *Modern Türkiye’de Siyasi Düşünce, Kemalizm*, (İstanbul: İletişim Yayınları), II: 313-316.
- ROUSSEAU, Jean Jacques. (2004), *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, (İstanbul: Say Yayınevi, 8. Baskı), (Çev. R. Nuri İleri).
- TEKELİ, İlhan. (1985), “Türkiye’de Halkçılık,” *Cumhuriyet Dönemi Türkiye Ansiklopedisi*, VII: 1929-1934.
- TİMUR, Taner. (1997), *Türk Devrimi ve Sonrası*, (Ankara: İmge Kitabevi, 4. Baskı).
- TUNAYA, Tarık Zafer. (1952), *Türkiye’de Siyasal Partiler 1859-1932*, (İstanbul: Say Yayınları).
- TUNAYA, Tarık Zafer. (2003), *Kanun-i Esasi ve Meşrutiyet Dönemi 1876-1918*, (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayını, 2. Baskı).
- TUNÇAY, Mete. (1992), “İttihat ve Terakki Cemiyeti’nin 1911 Kongresi Belgeleri,” *Tarık Zafer Tunaya’ya Armağan*, (İstanbul: İstanbul Barosu Yayını): 557-570.
- TURAN, Şerafettin. (1988), “Atatürk Milliyetçiliği,” *Belleten*, LII, 204-205: 849-867.
- TÜRKER, Yıldırım. (2003), “Cumhuriyet Adına,” *Radikal Gazetesi*, 27 Ekim 2003.
- HOF, Ulrich Im. (2004), *Avrupa’da Aydınlanma*, (İstanbul: Literatür Yayınları), (Çev. Şebnem Sunar).
- YENİŞEHİRLİOĞLU, Şahin. (1994), “Cumhuriyetimizin Temelinde Yatan Kavramlar,” *X. Türk Tarih Kongresi*, (22-26.9.1986), (Ankara: TTK Yayını): VI: 2905-2920.

# TÜRKİYE'DE ROM, DOM VE LOM GRUPLARININ GÖRÜNÜMÜ

*Suat KOLUKIRIK*

## **Özet**

Anadolu'daki varlığı uzun bir geçmişe dayanan Çingenerin, Hindistan'dan ayrıldıktan sonra Anadolu'yu bir geçiş noktası ve yaşam alanı olarak seçtikleri bilinmektedir. Günümüzde ise Rom, Dom ve Lom gruplar olarak Türkiye coğrafyasının farklı bölgelerinde yaşayan Çingene gruplarına rastlanabilir. Bununla birlikte Türkiye'de kamusal söylemde "Roman" ya da "esmer vatandaş" olarak tanımlanan ve batı bölgesinde yaşayan Rom grupları en fazla bilinen Çingene grubunu oluşturmaktadır. Buna karşın yoğun olarak Doğu Karadeniz Bölgesinde yaşayan Lom ve Güneydoğu Anadolu Bölgesinde yaşayan Dom gruplarına ilişkin veriler oldukça yetersiz görünmektedir. Bu perspektiften hareketle çalışmada Türkiye'deki Çingene gruplarının (Rom, Dom ve Lom) görünümleri yaşadıkları bölgelerden elde edilen veriler aracılığıyla irdelenecek ve kültür ve kimlik bağlamında sunulacaktır.

**Anahtar kelimeler:** Türkiye Çingeneri, Rom, Dom, Lom, Kültür, Kimlik.

## **The Case of Rom, Dom and Lom Groups in Turkey**

### **Abstract**

It's known that Gypsies (Roma) whose presence is based on a long background chose Anatolia as a transition point and living area after leaving India. Today, however, one can meet such groups as Rom, Dom, and Lom living in different geographic areas of Turkey. In addition, Rom groups who are defined as "Roman" or "dark-skinned citizen" in public utterance and live in western areas constitute the most well-known Gypsies group. However the data about the Lom who live in the Northern Blacksea Region and the Dom who live in the Southeast Anatolia Region is not enough. In this perspective, in this study the appearance of Gypsy groups (Rom, Dom, Lom) will be presented with the help of the data which is provided from the areas where they live and in the context of identity and culture.

**Key words:** Turkish Gypsies, Rom, Dom, Lom, culture, identity.

### Giriş

Tarihsel açıdan ele alındığında, Çingeneler (Roma) yaklaşık 9.yüzyıldan sonra açlık, kuraklık ve savaş gibi nedenlerle Kuzey Hindistan'ı terk ederek İran'a gelmişler (Lewy 1999, Fraser 1992), küçük bir kesimi Rusya'ya oradan da Sibiryaya göç etmiştir. Büyük bir kesimi ise Anadolu üzerinden iki kola ayrılmıştır. Birinci kol Bizans döneminde İstanbul'a gelmiş ve oradan başta Bulgaristan, Romanya, Yunanistan, Yugoslavya, Macaristan olmak üzere Avrupa'nın diğer ülkelerine dağılmıştır. (Marushiakova 2001) Balkanlara geçişleri çoğunlukla Osmanlı Türkleriyle birlikte olduğundan zaman zaman Türk casusu gibi tanımlamalar da alabilmişlerdir. (Hancock 2002) Çingenelerin ikinci kolu ise Güneydoğu Anadolu, Suriye ve Filistin'i geçerek Mısır üzerinden İspanya'ya geçen ve Avrupa'ya dağılan Çingene grubudur. Çingenelerin göç yollarının Türkiye üzerinden geçmesi gerek jeopolitik konum gerekse de Çingene nüfusu yoğunluğu bakımından önem taşımakta ve Çingene çalışmalarının tarihselliğine katkı sağlayabilecek özellikte bulunmaktadır.

Bugün dünyada yaklaşık olarak 50 ülkede ve 12 milyonun üzerinde Çingene nüfusunun yaşadığı bilinmektedir (Karaman 2008). Ancak kesin bir rakam belirtmek bilimsel olmaktan uzaktır. Zira Çingeneler buldukları ülkelerde kültürel, sosyal ve ekonomik nedenlerden dolayı etnik kökenlerini ortaya koymaktan kaçınabilmektedirler. Türkiye'de ise ırk ayrımına dayalı bir nüfus istatistiği bulunmadığından, sayıları tam olarak bilinmemekte ve gayri resmi rakamlar farklı sayıları öngörebilmektedir. Çingene araştırmacılarından Bakker ve Kyuckhukov Türkiye'de yaşayan Çingene nüfusunu 280 bin (2000 40), Arayıcı ise 540 bin olarak belirtmektedir (1999 52). Buna karşın söz konusu rakamların bilimselliği ve hangi Çingene gruplarını içerdiği önemli bir tartışma alanıdır. Türkiye coğrafyası içerisinde yer alan Rom, Dom ve Lom gruplarına ilişkin kapsamlı bir araştırmanın henüz yapılmamış olması ve bazı grup üyelerinin Gaco yani Çingene olmayanlar arasında yaşamakta olması nüfus tahminleri noktasındaki tartışmaları devam ettirecek görünmektedir.

Türkiye bağlamında değerlendirildiğinde Anadolu'daki varlığı uzun bir geçmişe dayanan Çingenelerin (Romanların), Hindistan'dan ayrıldıktan sonra Anadolu'yu bir geçiş noktası ve yaşam alanı olarak seçtikleri bilinmektedir. Bununla birlikte Türkiye'de kamusal söylemde "Roman" ya da "esmer vatandaş" olarak tanımlanan ve batı bölgesinde yaşayan Rom grupları Türkiye'de en fazla bilinen Çingene grubunu oluşturmaktadır. Buna karşın Doğu Karadeniz Bölgesinde yaşayan Lom ve Güneydoğu Anadolu Bölgesinde yaşayan Dom gruplarına ilişkin veriler oldukça sınırlıdır. Bu özelliğin yanında Çingenelerin göçebe topluluklar olarak tanımlanması alana ilişkin çalışmaların yetersizliğiyle bağlantılıdır. Çingene topluluklarının tümü göçebe olmadığı gibi, göçebe toplulukların tümü de Çingene değildir. Öte taraftan dünyada



olduğu gibi Türkiye’de de Çingenerin farklı adlandırmalar ve kimlikler etrafında tanımlanıyor olmaları “tarihsel varoluş çabaları” bağlamında değerlendirilmelidir. Günümüzde genel kabul olarak Rom (Sanskritçe insan-adam anlamında, Kenrick 1993), Roma ve Roman dışındaki tüm Çingene adlandırmaları olumsuz sıfatlara karşılık gelmektedir. Çingene adlandırmalarındaki olumsuz sıfatlar nedeniyle Çingene grupları arasında Rom, Roma ve Roman adlandırmaları etrafında bir birleşme ve tanınma çabası yaşanmaktadır. Bu durum makalede yer alan Çingene grupları arasında da görüldüğü üzere kimliğin kabulü noktası farklı bir tartışma alanını oluşturmaktadır.

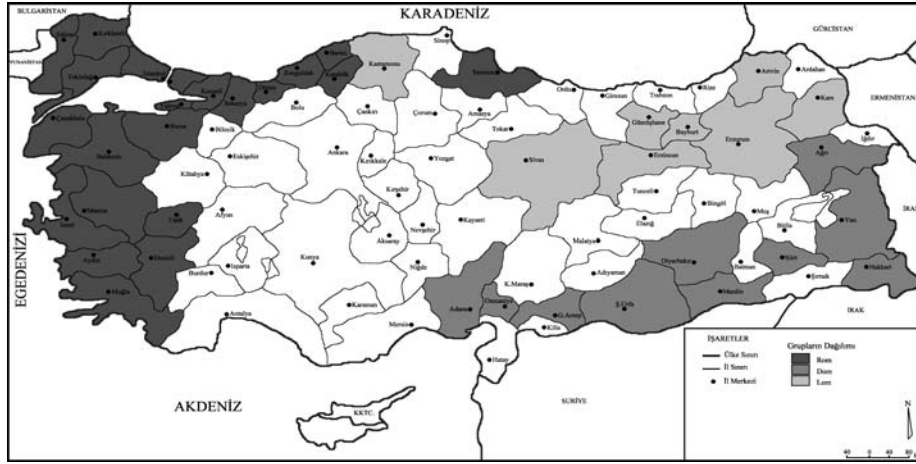
### **Metodoloji**

Makale, Türkiye’deki Çingene gruplarından Rom, Dom ve Lom’ların görünümünü sonraki çalışmalara kaynak oluşturacağı düşüncesiyle betimsel bir yaklaşımla irdelemeyi hedeflemektedir. Çalışmanın veri kaynağını çoğunlukla proje danışmanlığını yaptığım ve Kültür ve Turizm Bakanlığınca desteklenen “Buçuk” isimli Türkiye Çingeneri üzerine hazırlanmış belgesel filmin çekimleri esnasında toplanan bilgiler oluşturmaktadır. Veri oluşturma aşamasında Dom gruplara ilişkin olarak; Gaziantep, Adıyaman, Şanlıurfa, Diyarbakır, Mardin illerinde, Lom gruplara ilişkin olarak da; Kastamonu, Erzurum, Erzincan, Artvin illerinde araştırma gerçekleştirilmiştir. Çadır, sokak veya evlerde gerçekleştirilen gözlem ve mülakat aşamasında süre, çalışılan grubun özelliklerine bağlı olarak değişmiş, il başına 1-2 günlük çalışma takvimi uygulanmıştır. Rom gruplara oranla, Dom ve Lom gruplarla yapılan görüşmeler daha uzun bir hazırlık sürecini gerektirmiştir. 11-24 Mayıs 2006 tarihleri arasında çalışma alanından elde edilen veriler, kimlik ve sosyo-ekonomik yapı temelinde irdelenmiş benzerlikler, farklılıklar ve coğrafi dağılımlar üzerinden değerlendirme yapılmıştır.

### **Türkiye’deki Rom, Dom ve Lom Grupları**

Türkiye Coğrafyası içerisinde Çingener, Ege, Marmara ve Karadeniz bölgelerinde “Roman” olarak adlandırılırlarken, Erzurum, Artvin, Bayburt, Erzincan ve Sivas Çingeneri için “Poşa”, Van, Hakkari, Mardin ve Siirt Çingeneri için “Mıtrıb”, İç Anadolu Çingeneri için “Elekçi”, Akdeniz Bölgesindeki Çingenerler için “Arabacı” ya da ”Manuş”, Adana ve Osmaniye yöresindekiler için “Cono” tabiri kullanılabilir. (Tablo:1) Çingenerler, ayrıca yaptıkları mesleklere göre de “Bohçacı”, “Çiçekçi”, ”Kalaycı”, ”Sepetçi”, ”Ayıcı”, ”Demirci”, ”Trampacı” gibi adlar da alabilmektedir. (Kolkurk 2006) Resmi dilde ise “Esmer Vatandaş” diye tanımlandıklarını görmekteyiz.

**Tablo 1:** Türkiye’deki Rom, Dom ve Lom Gruplarının Coğrafi Dağılımı



Türkiye Çingeneri açısından temel sorunsal, göçebe veya yarı göçebe olarak yaşayan pek çok grubun Rom kökenli (Dom ve Lom dahil) gruplar olarak tanımlanmasıdır. Oldukça problemlili olan bu yaklaşım, “Teber” ya da “Abdal” veyahut ta kendilerini aşiret adlarıyla tanımlayan “Melikli” gibi grupları da içerebilmekte ve bir karışıklığa neden olmaktadır. Bu noktada önemli bir ayıraç, dil örneklerinin grup kimliklerini tanımlamada kullanılabilir olmasıdır. Tablo 2’de de görüldüğü üzere, Rom, Dom ve Lom grupları kendi dillerini kullanabilmekte ve diğer gruplarda (Teberler) kendi dillerine sahip bulunmaktadır.

**Tablo 2:** Rom, Dom ve Lom Dili

Gruplar Kelimeler	Rom-Romani	Dom-Domari	Lom-Lomani
Su	Pani	Pani	Cur
Ekmek	Mano	Menev	Perez
Çocuk	Çavo	Zorta	Çava
Et	Mas	Masi	Mis
Erkek	Manus	Munıs	Mart

Rom ve Dom gruplarının kendi dillerini kullanmaları noktasında söylenmesi gereken önemli bir nokta, Romani ve Domari’nin hala canlı ve kendi grup üyeleri arasında iletişimi sağlayabilecek biçimde kullanılabilir olmasıdır. Rom ve Dom grupların kendi dillerini korumalarının yanı sıra Rom’lar Türkçe’yi, Dom’lar ise Kürtçeyi çok iyi biçimde kullanmaktadır. Ancak benzer özellik Lom gruplar ve Lomani için söylenemez. Zira Lom gruplarının Anadolu’daki yaygın kullanımıyla Poşa’ların kullandığı dil olan Lomani’nin iletişim kurma özelliğini kaybetmeye başladığı bulgulanmıştır. Ayrıca Poşaların Anadolu’da Poşa olmayanlarca Ermeni kökenden geldikleri yönünde tanımlanmaları bu grubun göç yolu ve Ermenistan üzerinden coğrafi dağılımlarıyla bağlantılıdır. Poşa grupları arasında bazı Ermenice kelime örneklerine rastlanılabilir. Bu anlamda söz konusu her üç grubunda yakın ilişkide bulunduğu hakim grupların dillerini kullandığı görülmektedir.

### **Rom Grupları**

Günümüz Türkiye’inde Roman ya da Çingene olarak tanımlanan Rom grubu Yunanistan’la 1923 yılında yapılan Lozan antlaşmasıyla Türkiye’ye gelenlerden oluşmaktadır. Bu gruplar çoğunlukla Ege, Trakya ve Karadeniz bölgelerine yerleştirilmişler ve bu yerleştirilmelerde nüfusun mesleki özellikleri dikkate alınmıştır. (Arı 1995) Söz konusu Rom grubu günümüzde çoğunlukla, İzmir, Aydın, Manisa, Çanakkale, Balıkesir, Bursa, Kocaeli, İstanbul, Tekirdağ, Kırklareli Zonguldak, Bartın ve Samsun illerinde yaşamaktadırlar. Ancak yapılan nüfus mübadelesi sonrasında ne kadar Rom nüfusunun Türkiye’ye geldiği belli değildir. Zira yerleştirmelerde Müslüman olmak yeterli görülüş (Keyder 2005) ve irki temele dayalı bir nüfus sayımı yapılmamıştır.

Genel anlamda, görece olarak Rom ya da Roman olarak tanımlanan gruplar kendi kimlik ve kültürlerini Dom ve Lom’lara oranla daha belirgin biçimde kullanabilmekte ve Gaco olarak tanımladıkları Çingene olmayanlarla daha kolay ilişki kurabilmektedirler. Son dönemlerde Rom gruplarının dernek ve federasyon kurma başarıları da (Kolukırık&Toktaş 2007) Rom kökenli grupların toplumsal örgütlenme modelleri içerisindeki yerini açık bir biçimde göstermektedir. Günümüz Türkiyesinde Rom grupları yerleşik, eğitim seviyesi Dom ve Lom gruplara oranla daha yüksek ve kamu kurumlarında çalışan sayısı daha fazladır. Geleneksel anlamda Çingene müziğinin temsilcisi de Rom gruplarıdır. Bununla birlikte Rom grupları açısından temel sorunsal, işsizlik, eğitim seviyesinin düşüklüğü ve kent alanları içerisindeki homojenliklerinin mekan yetersizliği nedeniyle tehlike altında olmasıdır. İstanbul Sulukule ve İzmir kentleri (Ege Mahallesi ve Kuruçayır mahallesi) bu tehlikenin en yoğun hissedildiği yerler arasındadır (Toprak 2007:9). Öte taraftan Rom grupları kentsel alanlarda içe kapalı bir yaşam biçiminin temsilcisi gibi görünmekle

birlikte, dış gruplarla ilişkileri son derece yoğundur. Özellikle Çingene olmayanlarla yapılan evlilikler yaygın bir hale gelmeye başlamıştır. Diğer bir ifadeyle Rom grupların diğer sosyal gruplar ile kurmuş olduğu sosyal ve ekonomik ilişki biçimleri Dom ve Lom gruplara oranla daha yüksektir.

### **Dom Grupları**

Türkiye’de kültür ve kimlik bağlamında en az çalışılmış konulardan birini Dom grupları oluşturmaktadır (Marsh 2007). Böyle olmakla birlikte Diyarbakır, Mardin, Urfa, Gaziantep, Hatay ve Mersin, Dom gruplarının ve nüfusunun yoğun olarak bulunduğu kentlerdir. Dom gruplarının en önemli görünümünden biri Kürt kültürü ile son derece yakın ilişkide bulunmaları ve Dom gruplarının Kürtçe dilini de kullanabiliyor olmasıdır. Bu durum Dom ve Kürt gruplar arasında mekansal ve coğrafi paylaşımın bir sonucu ve karşılıklılık ilişkileriyle bağlantılandırılabilir. Dom grupları arasında Türkiye’nin coğrafi gelişmişlik farklılıklarını da görmek mümkündür. Nitekim Dom erkekleri çoğunlukla müzisyenlik, kadınlar ve çocuklar ise dilencilikle geçinmektedirler. Keklik avcılığı yapan Domlar da bulunmaktadır. Yarı göçebe yaşayan Domlar arasında sünnetçilik ve dişçilik yaygın bir uğraştır. Eğitimleri ise yok denecek kadar azdır. Özellikle Diyarbakır kent merkezinde yaşayan Dom grupları arasında küçük yaşta çocukların dilencilığe teşvik edildiği, kız çocuklarının erken yaşlarda (13-15) evlendirildiği, evliliklerde başlık parası geleneğinin devam ettiği ve uyuşturucu kullanımın yaygın olduğu alanda yapılan gözlem ve mülakatlarla bulgulanmıştır. Özkan’da Dom grupları arasında yapılan erken yaş evliliğine dikkati çekmektedir (2006:468). Bunun dışında erkekler arasında gelenek ve göreneklere uygun davranmama durumunda burun kesme cezasının yaygınlığı dikkat çekicidir. Kadınlar arasında el ve yüzlere dövme yaptıрма oldukça yaygındır. Dövmeler aile ya da aşiretin simgesidirler.

Gerek Diyarbakır gerekse de Mardin Nusaybin Domlarının kendilerini Dom kimliği yanında Kürt Göçebesi, Karaçi, Aşık Mıtrıp olarak tanımlaması da oldukça yaygındır. Domların kendilerini Kürt Göçebesi olarak tanımlaması bölgedeki Kürtlerle olan yakın ilişkileriyle açıklanabilir. Domlar kendilerini Pakistan’dan gelen ozan gruplar olarak ta tanımlamaktadır. Karaçi, Aşık, Mıtrıp tanımlamaları bölgedeki diğer grupların (Kürt, Türk Arap, Zaza) Dom gruplarına verdiği adlandırmalardır. Dom kimliği açısından temel sorunsal, kendilerinin Çingene olarak tanımlanmasıdır. Hiçbir biçimde Domlar kendilerinin Çingene olarak tanımlanmasını istememektedirler. Bu karakteristiğin dışında Domları tanımlayacak en önemli özellik müziklerinde kemençe kullanmalarıdır. Zira kemençe Türkiye’de Karadeniz müziğine atfen tanımlanmakta ve Domların Güneydoğu’da kemençe kullanması üzerinde çalışılması gereken bir alanı oluşturmaktadır.

Dom gruplar konusunda diğer bir özellikte bölgedeki Şeyhlerin ve dini liderlerin bu gruplar üzerindeki etkisidir. Herhangi bir sorunun çözümü için Şeyh’e giden Domlar hiçbir biçimde şeyhin söylediklerinin dışına çıkmamaktadır. Örneğin erkek çocukların 7 veya 18 yaşına kadar hiçbir biçimde saçlarını kestirmemesi geleneği yaygındır. Çoğu kez erkek çocuklar kız çocukları gibi görünebilmektedir. Toplumsal örgütlenme çabaları bağlamında ise Rom grupları arasında başlayan dernekleşme süreci Dom grupları arasında da görülmeye başlanmıştır. Nitekim Diyarbakır’da kurulmuş bulunan bir Dom Derneği “Domlar ve Romanlar Kültür Dayanışma Folklor Gençlik ve Spor Kulübü Kültür Derneği” adı altında 2007 yılında faaliyetine başlamış bulunmaktadır.

### **Lom Grupları**

Günümüz Türkiye’sindeki Lom ya da Anadolu’daki kullanımıyla Poşa grupları yoğun olarak, Sivas, Erzincan, Erzurum, Hopa, Arhavi ve Artvin’de yaşamaktadırlar (Korkmaz 1985, Erkul 1998). Rom ve Dom gruplarında olduğu gibi Lom (Poşa) gruplarının da birlikte yaşadıkları coğrafi kültürle yakın ilişkide olduğu görülmektedir. Bununla birlikte Poşa grupları arasında Lom dilinin kullanımı oldukça zayıflamış ve iletişim dili olmaktan uzaklaşmış bulunmaktadır. Nitekim Rom ve Dom gruplara kıyasla Lom dilinin kullanım oranının azlığı en dikkat çekici noktadır. Poşa gruplarının Hemşince ve Lazca dillerine ilişkin olarak verdikleri örnekler ise diğer önemli bir özelliktir. Nitekim gençler arasında Karadeniz ağzı konuşma oldukça belirgindir.

Poşa grupları arasında hakim gruplarla bütünleşme çabasının daha belirgin olduğu bulgulanmıştır. Geçmişte bilinen yaygın Poşa meslekleri elekçilik ve sepetçiliktir. Bugün ise farklı iş ve meslekler Poşa’larca yapılmaktadır. Eğitim oranının yüksekliliğiyle orantılı olarak Dom gruplarında olduğu gibi Poşa grupları arasında da kamu kuruluşlarında çalışan nüfus oranı oldukça yüksektir. Poşa gruplarının diğer bir özelliği ise çoğunlukla yerleşik yaşama geçmiş olmalarıdır.

Poşa grupları açısından temel sorunsal kendi kimliklerini gizlemeleridir ve bu genç Poşa’lar arasında rahatlıkla görülebilmektedir. Bu durumun ortaya çıkışında Poşa adının taşıdığı olumsuz anlamlar ve özellikle Ermeni kökenden geldiklerine ilişkin olarak yapılan göndermelerin etkili olduğu bulgulanmıştır. Bu gruplar ile çalışmanın oldukça zor olan yanı da buradan kaynaklanmaktadır. Bunun dışında Poşa grupları da hiçbir biçimde Çingene tanımlamasını kabul etmemekte ve kendilerini Orta Asya’dan ve Ermenistan üzerinden gelen gruplar olarak tanımlamaktadırlar. Poşa adının kendilerine eskiden verilmiş bir isim olduğunu, boş’ta kalan atalarına verilmiş bir isim olduğunu söylemektedirler.

### **Sonuç**

Türkiye'deki Çingeneler ve Çingene görünümlü gruplar üzerine yapılan çalışmaların eksikliği göz önüne alındığında, bu alanda yeni çalışmalara ihtiyaç duyulduğu ortadadır. Zira Anadolu kültürünün zenginliği açısından bu gruplara özgü karakteristiklerin korunması ve geliştirilmesi varolan kültürel çeşitlilik içinde olumlu sonuçlar doğurabilecektir. Bu gruplar açısından temel sorunsal, genel bir tanımlama içerisinde birçok grubun Çingene olarak tek bir isim altında tanımlanmasıdır. Tüm dünyada olduğu gibi Türkiye'de de Çingene adının taşımış olduğu olumsuz anlamlar, bu tanımlamayı alan gruplar açısından önemli bir tartışma alanını oluşturmaktadır. Rom, Dom ve Lom grupların kendilerine yüklenen olumsuz sıfatların yegane üreticisi olmadığı konusundaki eleştiriler dikkate alınması gereken bir noktadır. Bu anlamda yapılan işler ve yaşam tarzlarından dolayı Rom kökenli gruplara yapılan Çingene adlandırmasının yeniden gözden geçirilmesi gerekmektedir. Diğer bir ifadeyle kültür ve kimlik bağlamında her grubun kendi orijinal adlandırmasının yapılması son derece önemlidir. Bu yaklaşım gerek gruplar ve gerekse de kültürel çeşitlilik açısından bir zenginlik olarak algılanabilir. Son söz olarak Türkiye'deki Rom, Dom ve Lom gruplar açısından belirtilmesi gereken nokta bu gruplardaki yoksulluk durumunun belirgin bir biçimde kendisini göstermesidir. Özellikle Dom grupları arasındaki yoksulluğun derin bir yoksulluk karakteri taşıdığı söylenebilir. Her ne kadar toplumun tüm kesimlerinin yaşam kalitesinin artırılması bir hedef olarak görülse de, bu gruplara yönelik istihdam, eğitim ve sosyal gelişim stratejilerinin uygulanması bir zorunluluk olarak kendisini hissettirmektedir.

**Kaynakça**

- ABDULLAH, Korkmaz (1985). *Poşaların Sosyal ve Kültürel Yapısı*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi.
- ARAYICI, Ali (1999). *Çingeneler*, İstanbul: Ceylan Yayınları.
- ARI, Kemal (2003). *Büyük Mübadele Türkiye'ye Zorunlu Göç 1923-1925*, İstanbul: Tarih Yurt Vakfı Yayınları.
- BAKKER, P., & KYUCHUKOV, H. (2000). *What is the Romani Language?*, Hatfield: University of Hertfordshire Press.
- ERKUL, Ali (1998). "Bir Alt Kültür Grubu Olarak Poşalar", *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Sayı:20-21, s 21-31.
- FRASER, Angus (1992). *The Gypsies*, Oxford, Blackwell.
- HANCOOK, Ian (2002). *We are the Romani People*, Hatfield: University of Hertfordshire Press.
- KENRICK, Donald (1993). *From India to the Mediterranean: The Migration of the Gypsies*, Paris, Gypsy Research Centre.
- KEYDER, Çağlar (2005). *Nüfus Mübadelesinin Türkiye Açısından Sonuçları, Ege'yi Geçerken:1923 Türk-Yunan Zorunlu Nüfus Mübadelesi*, Derleyen: Renee Hirschon, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- KOLUKIRIK, Suat (2006). "The Identity Perception Among Tarlabasi Gypsies", *Gypsies and the Problem of the Identities*, Ed. Adrian Marsh, Elin Strand, Swedish Research Institute in Istanbul, Transactions vol.17, İstanbul: Kitap Yayınevi.
- KOLUKIRIK, Suat & TOKTAŞ, Şule (2007). "Turkey's Roma: Political Participation and Organization", *Middle Eastern Studies*, Vol.43. No.5, p.761-777, September.
- LEWY, Guenter (1999). "The Travail of The Gypsies", *National Interest*, Fall, Issue 57.
- MARSH, Adrian (2007). "The Dom of Eastern Turkey: Reseaching amongst the Gypsies of Eastern Turkey", *E Romani Glinda*, Sweden, February.
- MARUSHIAKOVA, E. & POPOV, V. (2001). *Gypsies in the Ottoman Empire*, Hatfield: University of Hertfordshire Press.
- ÖZKAN, Ali Rafet (2006). "Marriage among the Gypsies of Turkey", *The Social Science Journal*, Vol. 43, Issue 3, p. 461-470, June.
- TOPRAK, Zerrin (2007). *İzmir Büyükşehir Bütününde Romanlar*, Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- TOPRAK, Zerrin (2008). *Participation to the Public Life and becoming Organized at Local Level in Romani Settlements in Izmir*, Land Use Policy, in press, p. 1-14.

# 1980 SONRASI SÜREÇTE TÜRK SOSYOLOJİSİNİN TEMEL KONULARI ÜZERİNE BİR SÖZLÜ TARİH UYGULAMASI

*Gökhan V. KÖKTÜRK*

## **Özet**

1980 sonrası Türk sosyolojisi açısından önemli değişmelerin olduğu bir dönemdir. Bu süreçte Türk sosyolojisinin ele aldığı temel konuların belirlenmesi, bu dönemin canlı tanıkları ve aynı zamanda bu dönemin oluşmasında önemli katkıları olan sosyologların birbir dinlenmesi bu çalışmanın ana temasını oluşturmaktadır.

Bu sayede Türk sosyolojisinin temel karakteristiklerin değişip değişmediği ve Batı sosyolojisi ile benzeştiği ve farklılaştığı noktaları neden olan etkenlerle birlikte ele almak ve son dönem olarak niteleyebileceğimiz 1980 sonrası ana özelliklerini belirlemek mümkün olmuştur.

**Anahtar kelimeler:** Türk sosyolojisi, Küreselleşme, Aktarmacılık, 1980, Sözlü tarih.

## **An Oral History Application: Turkish Sociology's Main Issues The Period After 1980**

### **Abstract**

The period after 1980 is the occur important changes in terms of Turkish sociology. The topic of this study determining main issues of the period after 1980 from active witnesses of this period. Meanwhile to determinate Turkish sociology's main characteristic and relationships of Western sociology is possible.

**Key words:** Turkish sociology, Globalization, Eclecticism, 1980, Oral history.



Türk sosyoloji tarihi açısından 1980 sonrası “Son Dönem” olarak nitelendirilebilir. Bu tarihten itibaren sadece Türk sosyolojisinde değil Türk düşünce hayatının bütününde köklü değişmelere tanık olmaktadır. Bu anlamda son dönem olarak niteleyebileceğimiz bu süreç, yaşanan olumsuzlukları telafi etme çabalarının ve yeni arayışların yoğun olduğu bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu süreçte Türk sosyolojisinin ele aldığı ana konuları belirleyebilmek amacıyla hem 1980 sonrası dönemin canlı tanıkları hem de 1980 sonrası dönemin oluşmasında ve birçok sosyolog ve akademisyenin yetiştirilmesinde önemli katkıları olan sosyologlar ile derinlemesine görüşmeler yapılmıştır. Dolayısıyla bu çalışmayı bir sözlü tarih uygulamasına yakınlaştıran en önemli unsur görüşme yapılan sosyologların bu süreci yaşayan ve oluşturan sosyologlar arasında yer almalarıdır.

Bu doğrultuda 02.06.2003 tarihinde Prof.Dr.Beylü DİKEÇLİGİL, 06.06.2003 tarihinde Prof.Dr.Nilgün ÇELEBİ, 08.06.2003 tarihinde Prof.Dr.Amiran KURTKAN BİLGİSEVEN, 19.06.2003 tarihinde Prof.Dr.Birsen GÖKÇE, 21.06.2003 tarihinde Prof.Dr.M.Cihat ÖZÖNDER, 25.06.2003 tarihinde de Prof.Dr.Aytül KASAPOĞLU ile görüşmeler yapılmıştır. Bu görüşmelere ilave olarak, bazı sosyologlardan da internet üzerinden soru-cevap şeklinde konuyla ilgili görüşleri alınmıştır. Prof.Dr.Korkut TUNA ve Prof.Dr.Orhan TÜRKDOĞAN elektronik posta aracılığıyla görüşlerini bildirmişlerdir.

Bir sözlü tarih uygulamasına başlamadan önce araştırmacının yapılan görüşmelerden nasıl ve ne türde bilgi almak istediğinin belirlenmesi bir başka deyişle araştırmacının amacının net olarak ortaya koyması gerekmektedir. Bu bağlamda 1980 sonrası Türk sosyolojisinin ele aldığı temel konuları belirleyebilmek adına, hem bu sürecin canlı tanıkları hem de bizzat bu süreci oluşturanlar olarak alanlarında uzman sosyologların görüşlerine başvurulmuş ve özellikle literatüre yansımayan unsurlar ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. Bu anlamda yapılan görüşmelerin sosyoloji ile bağlantısını kurmak gibi bir durum kendiliğinden gelişmiştir.

1945 yılından sonra iki önemli değişmeden söz edilebilir. İlki; büyük imparatorlukların tarih sahnesinden ayrılmasıdır. İngiltere Hindistan’dan 1947’de, Hollanda Endonezya’dan 1949’da ayrılmıştır. Bunun yanında Fransa ve Portekiz, Asya ve Afrika’daki koloniyel pozisyonlarını askeri bir karşı koyuşla kaybetmişlerdir. Fransızlar 1962’de Cezayir’den, Portekizliler 1975’de Mozambik’ten çıkmak durumunda kalmışlardır. İkincisi; dünya sahnesine yeni aktörlerin çıkmasıdır. Tarihi yapanların sadece beyazlar değil, birçok renkten insanlar olduğu anlayışı öne çıkmıştır (Cohen&Kennedy 2000: 7).

Bu bağlamda II.Dünya Savaşı sosyoloji açısından bir dönüm noktasını oluşturmaktadır saptamasını yapmak kaçınılmazdır. 20.yüzyıl’da sosyolojideki

birçok değişme, gelişme ve farklılaşma bu dönem sonrasındaki süreçte hızla meydana gelmiştir. Aynı zamanda 1960'lı yıllarda sosyoloji açısından yeni teorik akımların yükselişe geçtiğini görmekteyiz; Marksizm, Etnometodoloji, Yapısalcılık ve Feminizm gibi... 1970'li yıllarda da tarihsel sosyoloji alanında bir ilgi yoğunlaşması ile karşılaşmaktayız; sosyologlar feodalizmden kapitalizme geçişi, kapitalist dünya düzenini ve sistemin sorunlarını tartışmaya ağırlık vermişlerdir (Wiley 1990: 396–398). Bu doğrultuda Doğu toplumları, az-gelişmiş veya gelişmekte olarak nitelenen toplumlar üzerine yapılan açıklamalar, Marksist teorinin tekrar canlanması ile yeniden ele alınmıştır. Özellikle 1990'lı yıllardan sonra ise kültür çalışmaları ve kimlik olgusunun ön plana çıkmasıyla global sosyoloji anlayışı günümüzdeki sosyoloji yaklaşımlarını etkilemiştir.

Birbirini takip eder bir şekilde 1980'den günümüze kadar geçen sürede de bütün toplumları etkileyen birçok olay meydana gelmiştir. Sovyet bloğunun görünürde dağılması, ulus-devletlerin sınırlarının tartışılmaya başlanması, küreselleşme sürecinin hız kazanması bunlar içinde en belirgin olanları olarak karşımıza çıkanlardır. Ayrıca 11 Eylül olaylarından sonra yeniden gündeme gelen Doğu-Batı çatışması ya da medeniyetlerin çatışması ve/veya dinler savaşı olarak nitelenen siyasi ve sosyal değişmeler de halen gündemdedir. Buna bağlı olarak, 1980'li ve 1990'lı yıllarda Batı sosyolojisinde küreselleşme, postmodernizm ve paradigma değişimi gibi konuların merkezi ilgi alanlarını oluşturduğu söylenebilir.

Türk sosyolojisi açısından bu olaylar farklı anlayışları ve farklı yaklaşımları da beraberinde getirmiştir. Önemli olan bu farklılıkların yeniden oluşu mu, yoksa yeni ele alınışı mı beraberinde getirdiğinin belirlenmesidir. Bu anlamda konuyu netleştirecek ve 1980 sonrası dönemde Türk sosyolojisinin durumunu saptamamızda ilk önce belirlememiz gereken noktayı Korkut Tuna (2003) belirtmektedir;

*“Bu konular sosyolojide daha çok ele alış ve yorumlama biçimi üzerinde etkili olmuştur. Bahsettiğiniz çerçeveyi oluşturan olaylar mevcut meselelerin bu açılardan değerlendirilmesine yol açmıştır. Mevcut yaklaşımlar bu olaylara göre oluşan yeni ele alışlara ayak uydurdular.”*

Sözü edilen konuların Türk sosyolojinde ele alınan merkezi konular olmasa bile, merkezi ilgi alanlarını oluşturdukları genel anlamda hâkim görüştür, ancak farklılık bunun nedenleri üzerine görüşlerde kendini göstermektedir.

İç ve dış siyasi konjonktürden ve Batı sosyolojisinden etkilenen, hatta bu unsurların temel belirleyicileri oluşturduğu söylenebilecek Türk

sosyolojisinde, 1980 sonrasındaki dönem belirgin dönüşümlere yol açmıştır. Burada dikkatten kaçmaması gereken husus, bu olayların yeniden ele alış (dönüşüm) şeklinde bir etki yapmasıdır.

Bu bağlamda meydana gelen dönüşüm ve değişimlerin Türk sosyolojisine yansımaları açısından Türkdoğan (2003)'a göre; küreselleşme süreci ve buna bağlı ulus-devlet tartışmaları, son dönem Türk sosyolojisinde iki farklı anlayışın oluşmasına neden olmuştur;

*“Ulus-devlet oluşumu gündeme gelmiş ve Türkiye'nin ümmetten millete geçiş olgusu tartışılmaya açılmıştır. Bir grup araştırmacı, küreselleşme döneminde ulus-devlet oluşumunun ömrünü tamamladığını, dünyamızın artık bir köye dönüştüğünü savunurken, bir grup da aksine batı toplumlarının uluslaşma sürecini tamamladıklarını, bu nedenle de ortak bir paydada katılımcı bir kimliği paylaşabileceklerini; ancak ülkemizin ulus-devlet olgusunu gerçekleştirmeden böyle bir sürecin içine girmesinin inanç sistemi, kültürel norm ve değerlerinin çürütmesine neden olabileceği görüşünü ileri sürmüşlerdir.”*

Bu farklı anlayışlar çerçevesinde bir yanda Amerikan sosyolojisinin kültürel çalışma ve kimlik olguları üzerine yoğunlaşan küresel sosyoloji anlayışı, diğer yanda ise Avrupa Birliği sürecindeki Kıta Avrupası sosyolojisi, Türk sosyolojisi açısından da farklılaşmaları ya da başka bir tabirle bir takım sosyal ve siyasi sorunların sosyolojiye yansımaları şeklinde gündeme gelmiştir. Bu farklı anlayışlar temelinde sosyolojinin araştırma nesnesinin modern toplum olma özelliğinin dışına çıkılarak daha çok mikro milliyetçiliğin etkisiyle çok kültürlü, çok kimlikli bir toplum üzerinden sosyoloji yapma isteği ile siyaset alanındaki farklılaşma ve çekişmeler sosyolojiye de yansıtılmıştır.

Amerikan sosyolojisi ve Avrupa sosyolojisinin etkisiyle Türk sosyolojisinde özellikle 1980 sonrası dönemde yeni ve farklı olgular gündeme gelmiştir. Bu konuda Türkdoğan (2003) görüşlerini;

*“Küreselleşme ve AB oluşumu alt-kültürler ve üst kültürler sorunları yanında etnisiti olgusunu da gündeme taşımıştır. Böylece, gelenekli Türk sosyolojisi yeni bakış açıları ve metodolojik yaklaşımlara yol açmıştır. Çok uluslu toplum kavramı yanında, etnik sosyoloji ve azınlıklar sosyolojisi de yeni bir kimlik kazanmıştır. Ancak teorik görüşlerden öteye uygulamalı incelemeler henüz yok gibidir.”*

şeklinde belirtmektedir.

Bunun yanında yaşanan köklü değişimlerle beraber küreselleşme, ulus-devlet ve yerelleşme gibi konuların merkezi ilgi alanlarını oluşturmasında “moda yaklaşım” tutumunun etkili olması ve buna bağlı olarak Türk sosyolojisinin bir gelenekten yoksun olduğu ve köksüz yaklaşımlar sergilediği yönündeki görüşler öne çıkmaktadır. Nitekim Çelebi (2003)’ye göre;

*“Türkiye’de sosyoloji çok köksüz bir alandır, konuları çok köksüz bir ele alış tarzımız var. Sosyologlarımız nerede modern olduğunu, güncel olduğunu düşündükleri bir konu varsa arı gibi onun üzerine üşüşüyorlar. Bir dönem kadın konusu güncelken bütün sosyologlarımız kadın çalışıyor, çevre konusu öne çıkıyor bütün sosyologlarımız çevre çalışıyor, az gelişme öne çıkıyor bütün sosyologlarımız az gelişme, efendim ekonomi politik incelemeleri, herkes ekonomi politik, tarih öne çıkıyor herkes tarih yapıyor, şimdi sözlü tarih yapıyor, postmodernizm; herkes postmodernizm konusunda çalışıyor, şimdi de küreselleşme.”*

Aynı şekilde Gökçe (2003) de benzer bir yaklaşımla konuyu ele almaktadır. Ancak merkezi ilgi alanlarını oluşturan konuların zaman içinde netleştiğinin altını çizmektedir.

*“Bir moda yaklaşımı postmodernizm, çok küçük bir grup ilgilendi, ondan sonra biraz geri plana geçti. Nasıl ki Türkiye’deki kadın hareketi, feminist hareket ilk heyecanını kaybediyor, daha oturmaya başlıyor, bunu zaman gösterecek... Yani o heyecan, o moda oluş bir alışkanlık haline toplumun ihtiyacını belirlemeye, durum saptaması haline dönüşüyor, belki ondan dolayı hararetini kaybetti.” (Gökçe 2003)*

Bu anlamda Türk sosyolojisinin Batı sosyolojisine endeksli olması durumu Tuna (2003); Batı kaynaklı moda yaklaşımları takip etme tutumunun takınılmasını da beraberinde getirmiş olduğunu belirtmektedir:

*“Bu konular gerek Türk toplumuna, gerekse Batı sosyolojilerine antenlerini çevirmiş olarak sosyoloji yapanlar üzerinde etkili olmuşlardır. İlkler şimdiye kadar pek ciddiye almadıkları bazı açıklamalara göre dünyayı anlamaya çalışırken, diğerleri ‘sahibinin sesi’ özelliğinde sosyoloji yapanlarda zaten etkiliydi.”*

Özellikle 1980 sonrası Türk sosyolojisi açısından belirlenebilecek yaklaşımları üç noktada toplamak mümkün gözükmektedir. Bunlardan ilki; 1980’de yaşanan askeri darbe sonrasında yaşanan depolitizasyon sürecinin etkisiyle aile, kadın, suç ve göç daha depolitik konularda sosyoloji yapılması. İkincisi; mikro milliyetçilik ve yerelleşme rüzgarına kapılıp sosyoloji yapılması.

Üçüncüsü ise; tamamen Batıya endeksli bir şekilde batıda ele alınan konular üzerinden sosyoloji yapılması. Buna bağlı olarak, bütün toplumları etkiler bir şekilde yaşanan sosyal değişimler, Türk sosyolojisi açısından bilimsel anlamdaki eleştirel bakış açısından yoksun bir şekilde aktarmacılık sorununu daha da belirginleştirmiştir;

*“Küreselleşme, Avrupa Birliği ve postmodernizm gibi değişmeler temelde batı uygarlığının dinamik yansımalarıdır. Türk sosyoloji geleneği, Batı standartlarına şartlanmış olması nedeniyle, eleştirel bir zihniyet ve bakış açısının dışında daha ziyade kültürel kabul veya taklit mekanizması içinde hareket etmektedir. ‘Batıda olalım fakat Batılı olmayalım’ tarzındaki bir kognisyona günümüz sosyal bilimleri adeta kapalıdır.” (Türkdoğan 2003)*

Batıya endeksli sosyoloji anlayışı kendini olduğu gibi aktarma ya da taklit etme şeklinde göstererek 1980 sonrası Türk sosyolojisinin temel niteliklerinden biri haline gelmiştir.

Bu görüşün yanında Batı sosyolojisi ve Türk sosyolojisinin aynı evrelerden geçtiği ve belli bir gecikmeyle değil, aynı anda tepkilerin geliştirilmesi görüşü son dönem Türk sosyolojisi açısından belirgin bir farklı yaklaşımı oluşturmaktadır. Bu noktada küreselleşme ve postmodernizm gibi olguların daha çok ilgiye maruz kaldığı, bunun yanında paradigma değişimi gibi konuların ise aynı ilgiyle karşılaşmaması durumu söz konusudur. Bu konuda özellikle Kuhn’un eserinin 20 yıl sonra Türkçeye çevrilmiş olması çarpıcı bir örnektir. Bu doğrultudaki farklı yaklaşım Özönder (2003) tarafından belirtilmektedir. Köksüz ya da moda yaklaşımlar temelinde değil de, yaşanan sosyal ve siyasi değişmelere aynı anda tepki geliştirme temelinde konuya yaklaşmaktadır;

*“Bu konular Türk sosyolojisinde de Türkiye’deki sosyoloji çalışmalarında da çok önemli konular haline geldi. Aynı konular mesela işte modernizm daha sonra postmodernizm, ondan sonra diğer istikbal şoku ile Alvin Toffler’in etkileri yine Türkiye’de görüldü. Bundan sonraki etapta da küreselleşme olgusu tartışılmaya başlandı. Aşağı yukarı bugün bu kavramların ortaya atılmasına paralel hemen bir değerlendirme hemen bir reaksiyonda bulunma durumuyla karşı karşıyayız. Bu konuların tamamı şimdi Türkiye’de gerek doktora tezleri olsun gerek bağımsız araştırmalar olsun teorik ve pratiğe de uyacak şekillerde değişik çalışmalarda temel konular halini aldı. Kimlik meselesi buna paralel olarak tekrar tabi ki ortaya çıktı.” (Özönder 2003)*

Aynı evrelerden geçerek paralel tepkiler geliştirme yönündeki yaşanan bu değişiklikler Özönder (2003)'e göre sosyal bilimlerde ve özellikle sosyolojide ve de Türk sosyolojisinde makro çalışmaların artması yönünde değişikliklere yol açmıştır;

*“Bütün bu değişimler sosyal bilimlerde ve bilhassa sosyolojide de çok büyük değişikliklere de yol açtı. Değişiklikleri şu şekilde özetlemek mümkün: Bu makro seviyedeki araştırmaların, makro değerlendirmelerin çok daha yoğunlaştığını görüyoruz. Bu doğu batı çatışması veya medeniyetlerin çatışması adı altında dinlerin savaşı olarak da gündeme geldi. Bilhassa Huntington'un tezleri üzerine Türkiye'de de sosyologların çoğu bu konuyla ilgili bir hayli çalışma başlattılar, şu anda da halen devam etmekte. Küreselleşme tartışmalarının da arka planında bunların olduğunu biliyoruz. Bu bir bakıma Türk sosyolojisinde dünyaya açılmayı da yanında getirdi ve dünyaya açılmayla beraber daha objektif değerlendirmeleri beraberinde getirdi. Bir de Türk kültürünü temel alarak bakışın gerekliliğini de ortaya koymaya başladı. Bir bakıma kendi kültürünü savunma durumuna geçen sosyologlarımız, öncelikle kendi sosyal yapımıza ve bunların araştırılmasına önem vermeye başlarken, sosyo-kültürel yapıların bu izafi etkileşme ortamına da daha çok dikkat çeker hale geldiler. Bu geniş ölçüde etkisi ne olursa olsun, yani küreselleşme olgusuna da katkıda bulunan bir sonuç meydana getirdi. Yani elde edilen veriler, verilerin değerlendirilmesi ve ortaya konan ürünler, genellikle küreselleşmeye karşı veya taraftar olsalar bile literatürün ortaya çıkmasına yol açtı. Ve ilk defa olarak büyük ölçüde kendi kültürünü savunan literatür çoğalmaya başladı, daha gerçekçi bir sosyal yapı, kültürel yapı analizleri serisi ortaya çıkmaya başladı. Bu açıdan da çok olumlu diyebileceğimiz gelişmeler değişiklikler görülmeye başladı.”*

Yaşanan bu değişimlerin metodolojik anlamda ya da araştırma metotları anlamında ise çok farklılık yaratmadığı, hakim paradigma konumunda olan pozitivistimin, nitel verilere eskisinden biraz daha ağırlık vermesi yönünde bir etki yaptığını belirlemek mümkün gözükmektedir. Bu konuda bir yaklaşım olarak özellikle 1990'lardan sonra postmodernizm ve küreselleşme konularının Türk sosyolojisinde hakim paradigma durumunda olan natüralistik/pozitivistik sosyolojiye nitel verilerin önemini hatırlattığı yönündedir:

*“...90'lara gelindiğinde İslami değerlerin yükselişi, pozitivizme meydan okuyuşlar, bilim ve rasyonaliteye olan güvenin sarsılması vs. nitel verilerin çalışılmasının önemini bir kez daha hatırlattı. Ama postmodern kavramlarla sosyolojiyi bulandırmaya gerek yoktur diye yazmışımdır ben bir çok zaman...” (Kasapoğlu 2003)*

Türk sosyolojisi açısından yaşanan köklü değişimlerin Türkiye'deki sosyal bilimlerde ve sosyolojide, özellikle metodolojik anlamda yansımaları söz konusu olduğunda iki farklı görüşün savunulması söz konusudur. Kasapoğlu (2003)'nin belirtmiş olduğu görüşlerden de anlaşılacağı üzere, bir tarafta özellikle nitel araştırmalar temelindeki yaklaşımın pozitivist paradigmanda zaten var olduğu fakat etkin olmadığı yönündeki görüş varken, diğer tarafta yaşanan bu köklü değişimlerin bir etkisi olarak Türkiye'de de pozitivist paradigmanın sorgulandığı hatta düşüşe geçtiği yönündeki görüş vardır.

Positivist paradigmanın halen hakim bilim anlayışını oluşturması sosyal bilimlerde ve sosyolojide araştırma pratiğinde baskın niteliğini korumaktadır. Dolayısıyla nitel araştırma tekniklerinin de araştırma pratiğinde kullanılmaya başlanması Türkiye'de pozitivist paradigmanın düşüşe geçtiği şeklinde bir sonucu beraberinde getirmemektedir. Nitekim Dikeçligil (2003)'e göre;

*“...Yöntem konusunda bir değişikliğe yol açıp açmadığı konusunda çok net bir şey söyleyemeyiz, ama biraz dönemin içinde yani küreselleşmeyle çok kültürlülük, görelilik artması gibi postmodernizmle olan bağlantıları açısından yöntemler konusunda da güzel etkisi olduğunu söyleyebiliriz... Eski hani tek bir yöntem anlayışı pozitivistin surveyi yerine daha farklı yöntemler kullanılmaya başlıyor.”*

Bütün toplumları ve özellikle sosyal bilimleri etkileyen değişimler neticesinde sosyolojinin nesnesinde, başka bir deyişle ulus-devletlerin sınırlarının tartışılması ve modernizme gösterilen tepkiler sonucu bir değişiklik olup olmadığı, ya da sosyolojinin bütüncü toplum anlayışında bir sarsılma olup olmadığı konusu da gündeme gelmiştir. Bu noktada Çelebi (2003), en temeldeki noktaya yani sosyolojinin nesnesinin ne olduğuna yönelik belirlemesi ile Türk sosyolojisi açısından konuyu net bir şekilde ortaya koymaktadır;

*“Bizde sosyolojinin konusu toplumdur, hatta modern toplumdur, öyle verildi, biz kuşak olarak öyle yetiştik. Modern toplum ulus-devletin sivil okuması aslında, sınırları belli ve biz ona sistem diyoruz, sosyal sistem diye okursak toplum diye okumuş oluyoruz, sosyoloji yapıyoruz. Bir siyasi birlik olarak okursak da bir policy bütünselliği bir ulus ya da devlet olarak adlandırmış oluyoruz ve de siyaset biliminin konusu haline getirmiş oluyoruz. O zaman kullandığımız terminolojiye göre bilimimiz değişiyor. Olmaz aynı*

*şeye bakıyoruz, ulus-devletin sınırı olur ama toplum içinde yaşayan insanların tek kendilerini gerçekleştirme mekanının genel anlamda toplum olduğunu hiç zannetmiyorum... Bütün toplumlardaki bütün insanlar var oluşlarını deneyimlerken, yaşarken, hayatın içindeyken sadece buldukları zaman ve mekanın dar sınırları içinde yapmazlar, muhakkak daha geniş zaman daha geniş mekandaki insanlarla ve süreçlerle bağlantı içinde düşünürler. Sosyolojinin konusu bu işte.”*

Sosyolojinin araştırma nesnesinin ya da konusunun toplum olması Türk sosyolojisinde pozitivist paradigmanın da etkisiyle halen yaygın kabul görmektedir. Yine Çelebi (2003) bu noktada hata olarak değerlendirdiği hususlara değinmektedir;

*“ ‘Socius’u bizim toplum diye yani ‘society’ olarak tercüme etmemiz bir hata. Onun için bu sosyolojiye ne getiriyor, 200 yıllık bir bilim ve 200 yıl önceki insan birlikteliklerini söz konusu edemiyoruz. Modern toplumdur sosyolojinin konusu dediğiniz zaman sosyolojiyi ister istemez tarihsel zaman kesiti içinde sanayi devrimi, kentleşme ve ulus-devletin ortaya çıktığı kesite getirmiş oluyoruz. Böylece bilim, evrensel bilgi, teori geneldir kapsayıcıdır ama 200 yıl sınırı olan bir teori geliştiriyoruz, bu kadar dar sınırlara yönelik bir bilim yapıyorum demek lükstür. ... Onun yerine sosyolojinin konusu insan birliktelikleri üzerine söylenen sözdür diyorum, bilim sözünün de çok kapsamlı olduğunu düşünmüyorum, bilim sözcüğü pozitivist bilimle sınırlı çünkü.....Sosyolojinin konusu evet değişiyor, yanlışlıkla modern toplumla eşleştirilen özdeşleştirilen sosyolojinin konusu, nesnesi artık günümüzde modern toplumla sınırlanmaz oluyor, o dar ceketin dışına çıkıyor.”*

Görüldüğü üzere 1980 sonrası dönem açısından Türk sosyolojisinin ana konuları bağlamında değerlendirilen hususlar; küreselleşme, Avrupa Birliği, ulus-devlet, yerellik ve kimlik başlıkları altında ele alınabilir. Yaşanan köklü değişimlerin Türkiye’de sosyal bilimler ve sosyoloji disiplini açısından özellikle metodolojik anlamda iki yönlü bir değişikliğe yol açtığı saptaması yapılabilir. Birinci yönü ile hakim durumda olan pozitivist paradigma anlayışına araştırma ve uygulamalarda nitel verilerin de kullanılması gerektiği yönünde bir anlayışın oluşması; diğer yönü ile de pozitivist paradigma ve onun yöntem anlayışının sosyoloji disiplini içinde tek başına yeterli olamayacağı ve alternatif yaklaşımların oluşturulması gerektiği yönündeki düşüncelerin oluşması.



1980 sonrası dönem, Türk sosyolojisi açısından gündemindeki konular bağlamında daha önceki dönemlerden belirgin farklılık sergilemektedir. Sosyolojinin Türkiye'ye gelişi ve gelişim dönemleri göz önüne alındığında Batılılaşma anlayışı, hem Türk sosyolojisinin köklerine hem de seyrine rengini vermiş, Türk sosyolojisi bu açıdan misyonunu fazlasıyla yerine getirmiştir. Ancak 1980 sonrası dönemde küreselleşme, postmodernizm, Avrupa Birliği ve ulus-devlet temelinde şekillenen farklı anlayışlar Türk sosyolojisi açısından da önemli bir farklılığa neden olmuştur, bu farklılık; Türk sosyolojisinin 1980 öncesi dönemlere göre temel karakterini değiştirmesidir. Bu anlamda 1980 öncesi dönem açısından Batılılaşmanın Türk sosyolojisi için ifade ettiği anlam, 1980 sonrasında yaşanan küreselleşme ve Avrupa Birliği'ne uyum süreci ile aynı değildir.

Sonuç olarak küreselleşme olgusunun yalnızca ekonomik anlam ve etkilerinin olmadığını Türkiye'de ulus-devlet tartışmalarının başlamasıyla net bir şekilde gözlemlemekteyiz. Ulus-devletlerin tarih sahnesinden çekilmesiyle sosyolojinin araştırma nesnesi olan modern toplumun ortadan kalkacağı ve modern toplum olmadan nasıl bir sosyoloji etkinliği yapılabileceği özellikle AB sürecindeki Kıta Avrupası sosyologlarının ele aldığı temel konulardan biridir. Ancak bu durum Türkiye'de hem tarihsel hem siyasi hem de sosyolojik olarak farklı niteliklere sahiptir. Öncelikle gözden kaçırılmaması gereken nokta AB sürecindeki ülkelerin ulus-devlet yapıları üzerinden bir araya geldikleri bir başka deyişle uluslaşma süreçlerini tamamladıktan sonra birlik oluşturma düşüncesine sahip olduklarıdır. Türkiye açısından konuya yaklaştığımızda uluslaşma sürecimizi daha tamamlamadığımız, kurtuluş savaşının cephe kısmını bitirdiğimiz ancak mücadelenin ülke içi ve dışında halen devam ettiği gerçeği ile karşılaşmaktayız. Bu durumun Türk sosyolojisine yansımaları ilk bakışta bir çelişki izlenimi verse de, olayları biraz geriden takip etmek alternatif tepkiler geliştirebilme açısından avantaja dönüştürülebilecek bir durumdur.

Son dönem Türk sosyolojisindeki değişimleri genel bir sosyoloji tarihi çalışması çerçevesinde değerlendirebilmek için yapılan derinlemesine görüşme uygulaması, sosyolojik araştırmada alternatif bir araştırma yöntemi olarak değil, tamamlayıcı bir uygulama olarak şekillendirilmiştir.

### Kaynakça

- BİLGİSEVEN, K. Amiran, 08.06.2003 tarihli görüşme.
- COHEN, R.,P.KENNEDY, (2000). *Global Sociology*, London, Macmillian Press.
- ÇELEBİ, Nilgün, 06.06.2003 tarihli görüşme.
- DİKEÇLİGİL, Beylü, 02.06.2003 tarihli görüşme.
- DURAKBAŞA, Ayşe, (2002). “1990 Sonrası Türkiye’de Sosyoloji Literatürü: Toplumsal Görüş Ufkunun Olanakları ve Sınırları”, *Yeni Sosyolojik Arayışlar Dünya’da Ve Türkiye’de Farklılaşma Çatışma Bütünleşme II, III. Ulusal Sosyoloji Kongresi*, Ankara, Sosyoloji Derneği Yayını, 127–133.
- GÖKÇE, Birsen, 19.06.2003 tarihli görüşme.
- KAÇMAZOĞLU, H.Bayram, (1999). *Türk Sosyoloji Tarihi Üzerine Araştırmalar*, İstanbul, Birey Yayıncılık.
- KASAPOĞLU, Aytül, 25.06.2003 tarihli görüşme.
- ÖZÖNDER, M.Cihat, 21.06.2003 tarihli görüşme.
- TUNA, Korkut, 06.07.2003 tarihli cevap metni.
- TÜRKDOĞAN, Orhan, 26.06.2003 tarihli cevap metni.
- WILEY, Norbert, (1990). “The History and Politics of Recent Sociological Theory”, *Frontiers of Social Theory*, G. Ritzer (Ed.), New York, Columbia University Press.

# KOORDİNAT ŞEMASINDA FİKİRLERİN KONUMU

*Milay KÖKTÜRK*

## Özet

Bu makalede II. Meşrutiyet sonrası ülkemizde ortaya çıkıp etkin olan fikir akımlarının günümüze doğru kaydettikleri gelişim çizgisi, 21. yüzyılın başlarındaki durumları ve ilişkileri ele alınmıştır. Batıcılık, Türkçülük ve İslamcılık olarak adlandırılan bu fikir hareketleri başlıca üç ana çizgiyi teşkil etmektedir. Siyasal alanda da etkin olan, siyasal örgütlenmelere temel teşkil eden bu fikirler 20. yüzyılın ikinci yarısında bir değişim geçirmişlerdir. Bu süreçte, Cumhuriyet'in kuruluş ve yerleşme yıllarında, bazen Atatürkçülük bazen de Kemalizm olarak telaffuz edilen yeni bir fikrin ortaya çıktığını görüyoruz. Düşünce ve siyaset dünyasında yerini alan bu yeni fikir, Türkiye Cumhuriyeti bürokrasisince benimsenip öne çıkarılmıştır. Farklı fikirlerin mevcut olduğu zeminde, onlar arasında bir ilişkinin olması da kaçınılmazdır. Bu ilişkiler bazen gerilimli bazen sükûnetli olabilir. Kendi düşünce dünyamızda da bunu gözlemlemekteyiz. İncelememizde fikir dünyamız bir koordinat şemasına benzetilmiş, sözü edilen fikirlerin ilişkileri bu benzetme çerçevesinde yorumlanmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Batıcılık, Türkçülük, Milliyetçilik, Atatürkçülük, İslamcılık, Sol akımlar

## Position of Ideas in Coordinate Scheme

### Abstract

In this article, the developmental line that ideological movements, appeared in our country after the Second Constitutionalist Period, has drawn up to the present and the relations and conditions of them in the beginning of the 21<sup>st</sup> century have been discussed. These ideological movements, named as Occidentalism, Islamism and Turkism, chiefly constitute three main lines. These ideas, which were active in political realm and provided basis for political organization, had undergone a change in the second half of the 20<sup>th</sup> century. In this process, it is observed that a new idea has emerged in foundation and settlement years of the Republic, pronounced sometimes as Atatürkçülük sometimes as Kemalism. This new ideology which took its place in the history of politics and thought was adopted by the bureaucracy of Turkish Republic and thrust forward. It is inevitable that there should emerge a relation on a ground where there are different ideas. These relations may be sometimes tense, sometimes tranquil. We observe the same situation in our world of thought. In our analysis, our world of ideas has been associated with a coordinate scheme, and the abovementioned ideas are interpreted in the frame of this association.

**Key words:** Occidentalism, Turkism, Nationalism, Atatürkçülük, Islamism, Left Movements

Siyasal düşünce tarihimizdeki ilk fikir akımlarından Osmanlıcılık, bir can simidini ifade etmekteydi. İmparatorluğun varlığını sürdürmesini mümkün kılacak bir birleşme zemini olamayan bu fikir, en baştan ölü doğmuştu. Osmanlı İmparatorluğu'nun son dönemindeki İslamcılık, Türkçülük ve Batıcılığın hem o dönemlerde etkili olduğunu, hem de birtakım değişim ve dönüşümlerle bugüne ulaştığını; Cumhuriyet sonrasında ise bunlara ek olarak Kemalizm, Atatürkçülük ve çeşitli sol akımların ortaya çıktığını görmekteyiz. Bu fikir akımlarını ortaya çıkışlarından günümüze kadar kronolojik olarak inceleyebiliriz. Bunun yanında, bu fikirleri, yaşadıkları değişim ve dönüşümlerle birlikte birbiri karşısındaki konumları, ilişkileniş ya da ilişkilendiriliş biçimleri açısından incelemek mümkün, hatta daha verimli olabilir. Böyle yapmakla tarihsel süreci takiple ulaşacağımız sonuçlardan daha kapsamlı sonuçlara varabileceğimiz gibi, siyasi ve düşünsel geleceğimize ilişkin bir öngöründe bulunabiliriz.

İmparatorluğun sonuna yaklaşırken ortaya çıkan siyasi fikirlerin doğuş ve gelişim sürecini inceleyen bazı düşünce insanlarının, tabloyu batının sosyal ve siyasi tarihi perspektifinden yorumladıkları dikkati çekmektedir. Elbette insan dünyası olması bakımından bir ölçüde benzerliğe rastlanması doğaldır. Gerçekte onların doğuş dinamikleri batıdan farklıdır. “Bu üç siyasi cereyan ‘Biz Batıdan niye geri kaldık?’ sorusuna verilen farklı cevaplardan çıkmıştır. ‘Bizi din geri bıraktı’ diye cevap verenler Batıcılığı, ‘Biz İslam’dan uzaklaştığımız için geri kaldık, İslam’a sarılmalıyız’ diyenler İslamcılığı benimsedi. Batı’dan ve İslam’dan vazgeçmeyip millî ruhu canlandırmaya ağırlık verenler Türkçülüğün taraftarı oldu.”(Bolay 2007:237). Ayrıca bu fikirlerin toplumsal ortamdaki etkileri de bize özgü tarzda gerçekleşti. Bu yüzden, olup biteni daha net anlayabilmek için bu tarihsel sürece kendi toplumsal gerçekliğimiz açısından bakmayı denemek daha uygun olur.

İmparatorluğun son yüzyılında doğup birtakım değişim ve dönüşümler geçirerek 21. yüzyıla uzanan fikir hareketlerinin bir kısmının temelinde pozitivism, materyalizm ve romantizmi görmekteyiz. Ancak bu, söz konusu fikir hareketlerinin felsefi bir derinlik ve temele bağlı olduğu, felsefe geleneğinin bir halkasını teşkil ettiği anlamına gelmemektedir. İkinci meşrutiyet döneminde yüksek seviyeli felsefi tartışmalar olduğunu, Türkçü, İslamcı, Batıcı ya da sosyalist ve materyalistlerin fikirlerini rahatlıkla ifade edebildiğini söyleyen S. Hayri Bolay’a göre o dönemde kuvvetli bir eleştiri faaliyeti olmakla beraber, bunların çoğu derinlikten mahrumdur. Bu dönem düşünürlerinin çoğu, batı düşüncesini, onun bilimsel sonuçlarını ve kültürünü mutlak doğrular olarak kabul ediyorlardı (Bolay 2007:237). Bazı araştırmacılara göre de mesela materyalizmin etkisinde kalan fikir adamlarımızın, savundukları materyalizme hiçbir katkıları olmamış, onlar orijinal fikirler içeren eserler üretememiş ve nakilciliğin ötesine geçememiştir. Bu materyalistlere karşı spritüalist ve idealist

fikir taraftarları tepki göstermişlerdir. Onların karşı tezleri ve materyalizm eleştirileri daha orijinaldir (Akgün 2005:403-404). Ancak pozitivist felsefeye karşı öne sürülen tezlerin felsefi niteliği farklıdır. Bu çerçevede bakınca, özellikle pozitivistizmin etkisi ve ona gösterilen tepki biçimi incelenmeye değerdir. Bu tablo, bir fikir hareketini yanlış algılamamanın örneğidir.

Çağdaş Türk düşüncesinde pozitivist ve materyalist fikirlere, idealist ve spiritüalist çerçevede tepki gösterilip karşı çıkıldığı ifade edildi. Materyalizm ile idealizm ve spiritüalizm karşıt görüşlerdir; çünkü bunların hepsi ontolojik nitelikli, yani “varlık ne türden bir varoluşa sahiptir?” sorusuna verilen karşıt cevaplardır. Pozitivizm ise materyalist varlık felsefesine dayansa da, bilgi teorisi nitelikli bir düşüncedir. Bilginin değeri, hangi bilginin anlamlı ve önemli olduğu sorusuna bir cevap getirmesi bakımından pozitivistizm, zihniyetin hangi bilgiyle donatılması gerektiği sorusuna da dolaylı olarak verilen bir cevaptır. Bilimi dayanak olarak seçmesi, bilimin mantığını bilgi mantığı haline getirmesi ve her türden metafiziksel bilgileri dışlaması dolayısıyla, o, aynı zamanda bir zihniyet içeriği ve bir dünya yorumudur. Yani pozitivistizm bu yönüyle bir epistemoloji görüşü olmaktan bir zihniyet içeriğine dönüşmüştür. Osmanlı'nın son dönemlerinden bugüne kadarki fikir hayatımız “salt düşünce üretimi” olmaktan ziyade bir zihniyet sorununun çözümü çabaları olduğu için, fikirler toplumsal zeminde kolayca taraftar ve yansıma bulmuşlardır. Pozitivizme karşı ayrı bir zihniyet içeriği teklifi anlamına gelecek bir felsefe ve zihniyet filizlenemediği için, karşıtlıklar sürekli siyasal tasarım karşıtlığı olarak yaşanmış, bu süreçte sırtını bilimciliğe dayayan pozitivistizm bir etki ve söylem üstünlüğüne sahip olmuştur.

Diğer yandan bu dönem düşüncesinde pozitivistizmin zihniyet yönüne karşı, karşıt bir zihniyet oluşturabilecek nitelikte ve bu anlama gelecek bir felsefi eğilim görülmemektedir. Pozitivizme karşı duruş, materyalist varlık anlayışını reddeden görüşlerle sergilenmeye çalışılmıştır. Bu yüzden tartışmalar pozitivist zihniyetin tezleri etrafında, onları ret tavrı içinde cereyan etmiş, fikir dünyasının bir ayağı hep eksik kalmıştır. Mesela batıcılık toplumsal tezlerini ve dünya yorumunu büyük ölçüde pozitivistizmden, özellikle Fransız pozitivistizminden aldığı halde, pozitivistizmin siyasallaşmış hali değildir. Pozitivizm batıcılığı derinden etkileyen asıl fail olmakla birlikte, siyasi hareket olarak Batıcılık, batı uygarlığına duyulan hayranlıktan gelişmiştir. Bu, batıcı düşüncenin felsefi bir derinliğe sahip olduğunu değil, onun, batı düşüncesinde derinliği olan pozitivistizmi arkasına aldığı gösterir. Bu zihniyet demokrasiye cevaz vermekte zorlandığından, demokratikleşme çerçevesinde yaşadığımız sorunlarda bu zihniyetin payı küçümsenemez.

Geride bıraktığımız zaman dilimi içinde fikirlerin rotaları ne olursa olsun, onların kaynaklık yaptığı gelişmeler ve oluşturdukları düşünce ortamı canlı olarak karşımızdadır ve biz de bu dünyada yaşamaktayız. Kendi

bugünümüz sırf bizim eserimiz değildir. Bugünün sosyal, siyasal ve kültürel ortamının kökleri geçmişte yatmakta; oradaki unsurların ilişkileneş, değişim ve dönüşümleriyle bugün oluşmaktadır. Bu çerçevedeki çözümlerimizi ifade etmek üzere, matematik alanından “koordinat” kavramını ödünç alalım; yüz yıllık tarihsel-toplumsal yaşantımızı koordinat evreni olarak kabul edelim ve fikirlerin içeriklerinin, bu şemada birbiri karşısındaki konumlarının ve ilişkilerinin bize neler söylediğini yorumlamaya çalışalım.

Bilindiği gibi son yüzyılımızda 1910’lu yıllar imparatorluğun can çektiği, Anadolu coğrafyasının ise varolma savaşı verdiği yıllardır. 1920’li-30’lu yıllar, yeni devletin ve yeni bir siyasal sistemin, Cumhuriyetin kuruluş ve yerleşme yıllarıdır. 1940’lı ve 50’li yıllar, batıcı düşüncelerin özellikle kültür politikalarında etkili olduğu, neredeyse rakipsiz bir seçenek olarak ama örtülü biçimde sunulduğu zaman dilimidir. Aynı yıllarda fikir dünyamız, bazen Kemalizm bazen de Atatürkçülük diye adlandırılan başka bir fikir sisteminin doğuşuna tanıklık etmiştir. 1960’lı yıllar, ilk başlardaki köklerinden Sosyalizm, Türkçülük ve İslamcılığın yeniden ve yeni bir içerikle dirildiği dönemdir. Yeni biçimiyle ortaya çıkan fikirlerin ortak özelliği ise, ideoloji hüviyetine bürünmeye yatkın ya da doğrudan ideoloji formunda olmalarıydı. 70’li yıllar boyunca iki ideolojinin toplumsal karmaşa yaratan sıcak çatışması yaşandı. 80’li yıllar, kavga eden tarafların kamu otoritesi tarafından ezildiği, bu ideolojilerin can çektiği, kapitalistleşmenin başladığı ve batıcılığın yükseldiği yıllar oldu.

90’lı yıllardan itibaren de küreselci kapitalizm rüzgârı ile artık her şey, fikir dünyasından ekonomik ve sosyal hayata kadar tüm gerçekliğimiz batıcı tezlere endekslendi. Ama sular durulmadı. Her fikir kendine özgü iddialarıyla varolmaya, Türkiye’de ve dünyada olup bitenler karşısında kendine özgü tavır alışların zeminini teşkil etmeye devam etti. Önceki yıllarda olduğu gibi 21. yüzyılın başlarında da, yaşadığımız çalkantılarda, bizzat bu fikirlerin ve onlar arasındaki ilişkilerin birinci derecede etkili olduğunu görmekteyiz. Toplum halinde yaşamak sosyal düzen içinde yaşama arzusunu içinde barındırdığı için, bu çalkantı sürekli olamaz. O, yerini sükunete bırakmak zorundadır; ama nasıl? Bu yazı işte bu soruya bir cevap arayışıdır.

### **1. Varoluş umudunun adresi: Batıcılık,**

Batıcılık, varolma savaşının gelişmiş bir medeniyet çevresinin kültürel ve zihinsel anlamda üyesi olmakla kazanılabileceğini düşünen bazı Osmanlı aydınlarının teorik teklifi ve aynı zamanda hülyası olmuştur. İmparatorluğun kurtuluşunu önceleri yenileşmede gören batıcılar, daha sonra bunun, toplumun topyekûn değişimiyle mümkün olacağına inanırlar. “İkinci Meşrutiyet Garpcıları klasik Osmanlı yenilikçi hareketlerinden farklı olarak, Garplılaşmayı mevcut batı toplumları düzeyine ulaşmakla sınırlı bir eylem, bir mesafe kapama

çabasından ziyade, geleceğin toplumunu yaratma projesinin bir aracı olarak görüyordu. Dolayısıyla bu düşünce akımının önde gelen temsilcileri basit bir taklitçiliği değil, dinin tamamen ortadan kalktığı, bilimin egemen olduğu bir toplum düşünüyorlardı.”(Hanioglu 2005:61). Bu amacın gerçekleşmesi için yüzyıllar öncesinin çöl toplumuna kurallar getiren, hurafelerle dolmuş olan ve ileri bir toplum olmaya artık engel teşkil eden İslamiyet’te tıpkı Protestanlık gibi köklü reform yapmak gerektiğini savunan<sup>1</sup> batıcıları, bu yönüyle diğer kurtuluş fikirlerinden ayırmak gerekir. Ülken’e göre İkinci Meşrutiyetten sonra batıcılar, hürriyet ilanının imparatorluğun sosyal, hukuki, ekonomik ve etnik sorunlarını çözemediğini görmekteydiler. Batıcıların bir kısmı en önemli meselenin sosyal dokuda olduğunu, müteşebbis ve üretici insan yetişmediğini iddia ettiler. Diğer kısım batıcılar ise pozitivistlerdir. Onlar bütün hakikati batıda görürler. Yeni batıcıların Tanzimat batıcılarından farkı, daha radikal değişim istekleridir. Doğudan gelen her şey geri, batıdan gelen ileridir (Ülken 1994:205-207).

Ülkenin yeniden dirilmesini, kalkınıp gelişmesini ve eski gücünü kazanmasını amaçlayan bu öneriler, batıcı aydınların Batı gerçeğini yüzeysel ve son tahlilde yanlış okuduklarını göstermektedir. M. Akif’in Berlin Hatırları’nda çizdiği tablo da batıcı aydınların okumalarından özü itibarıyla pek farklı değildir. Batıcıların yüz yüze geldikleri ve örnek model olmasını önerdikleri Batı, o zamanki sosyal, ekonomik, fikri ve kültürel düzeyine gelmeden önce felsefe ve bilim alanında, sonra da teknolojik olarak dev adımlar atmış, batının güncel yaşantısı, toplumsal ve zihinsel yapısı bu gelişmelerle şekillenmişti. İleri bir toplum olabilmenin önce ekonomik ve teknik gelişmede yattığını, sosyal ve kültürel hayatın bir sonuç teşkil ettiğini, sebeplerin ise hem tarihsel hem felsefi, hem teknik ve ekonomik olduğunu hesaba katmayan batıcı aydınlar, çözümün bu “sonuç”un ithal edilmesinden, yaşama biçimi itibarıyla batılı bir toplum haline gelmiş bir insan dokusuna sahip olmaktan geçtiğini düşünmekle, taklitçi batıcılığın öncüleri oldular. Onların niyeti küçültücü bir eylem olarak taklitçilik olmasa da, projeleri bu sonucu doğurdu.

Materyalist ve sosyal Darwinist karakterli bir düşünce çizgisi İkinci Meşrutiyet Garpcılığını Klasik Osmanlı batıcı hareketlerinden farklı ve özgün bir akım haline getirmektedir ve bu nedenle erken Cumhuriyet ideolojisi üzerindeki derin etkisi daha da önem kazanmaktadır. Nitekim tıpkı İkinci Meşrutiyet Garpcılığı gibi erken Cumhuriyet batıcılığı da soruna kapsayıcı bir medeniyet projesi olarak yaklaşmaktaydı. Bu anlamıyla Batılılaşma demiryolu hatları, tesis, fesin yerini şapkanın almasının yanı sıra yeni bir ahlakı da ihtiva eden bir medeniyet dönüşümü tasavvur ediyordu (Hanioglu 2005:61).

---

<sup>1</sup> Halil İnalçık, “Atatürk ve Atatürkçülük”, Doğu Batı, sayı: 29, Eylül 2004, s. 99 (Ş. Hanioglu’ndan alıntı)

Önceleri çağdaşlaşma veya muasır medeniyetler seviyesine çıkma olarak dile getirilen millî ideal, özellikle 40'lı yıllardan sonra batılılaşma olarak telâffuz edildi ve gerek o zamanlar, gerekse bugüne kadar daima batının değerlerinin erdemliliği ve evrenselliği vurgulandı. Ama bunların, insanlığın tekâmülünü anlatan insanî ya da ahlakî değerler mi olduğu, yoksa bu kavramla sadece dünyevî yaşama biçiminin mi kastedildiği hususu belirsiz kaldı. Bu bağlamda mesela batılı değerlerin “bütün insanlar için iyi” olduğundan dolayı mı, yoksa batıya ait olduğu için mi evrensel olması gerektiği soruları cevapsız kaldı. Aslında satır aralarında erdemliliği vurgulanan şey, batı medeniyetinin ikincil niteliğini oluşturan değerler değil, onun ruhu oldu.

Batıdan ithal modernleşmede öncülüğü üstlenen aydının misyonerlik gibi rol icra ettiğini iddia eden Özlem'e göre bu aydın “toplum için yapılması gerekenin, ‘doğru’ olanın ne olduğunu kesinlikle bildiğine inandığı gibi, bunu başkalarına bildirmenin ve topluma bu yapılması gereken doğrultusunda müdahale etmenin bir görev olduğuna inanır. O, kendi ‘doğru’sunun başkalarının ‘doğru’ları arasında bir ‘doğru’ olabileceğinin farkında olmayan bir dogmatiktir. O, ‘evrensel’ olduğuna inandığı doğrusunu topluma dayatmakta, topluma yol göstermekte, toplumu eğitmekte ısrarlıdır.” (Özlem 1988:18-19).

### **Yeni nesil batıcılık: Küreselleşme**

Batıcılık, tüm tarihi boyunca, Türkiye’yi batılı toplum haline getirme idealinden hiç vazgeçmedi. Avrupa hep medeniyetin kutsal yurdu, batılı olma ise çağdaşlık olarak görüldü. Batıcılar, Türkiye’nin buhranlı yıllarında sanki hiç ortada yoktular. 60-70’li yıllarda ve o yıllarla ilgili hiçbir tez seslendirmediler. Belki de siyasal kavga ve kampaşma sürerken, karşıt tezlerle siyaset sahnesine çıkan iki kitlenin birbirini tüketmesini beklediler. 12 Eylül darbesi çatışan tarafları ezip sahne dışına itince, meydan onlara açılmış oldu. Gerek toplumsal cinnet yıllarının öncesinde gerekse o yıllar esnasında ve sonrasında batıcılar ekonomik gücü hep ellerinde tuttu.

Batıya asıl açılım, belki de Atatürk’ün hiç tasvip etmeyeceği nitelikte 1980 sonrası liberalleşme ve kapitalistleşme ile gerçekleşti. Halkın batıcılığa karşı yaygın bir direnci olup olmadığı hususu bir yana, mevcut direnç, kapitalistleşmenin nimetleriyle kırıldı. Hızla ortaya çıkan yozlaştırıcı unsurlar, zaten sallantıda olan toplumsal ahlakta büyük tahribata sebep oldu. Serbestleşme her alanda, ekonomik faaliyetlerden yaşama biçimine kadar fütursuzluk sonucuna yol açtı. Serbestleşme ortamında yeni kuşakların daha titiz ve bilinçli yetiştirilmesi gerekirken, bu bilince sahip olmayan önceki kuşak, yeni etki ortamı karşısında çaresiz kaldı ve yeni kuşağın anlayış ve davranış biçimini, “çağın/zamanın gereği” olarak açıklamaktan başka bir yol bulamadı. Batı ile bütünleşmenin erdemlilik mi olduğu yoksa trajedi anlamına mı geldiği,



entelektüel kesimde sınırlı olarak tartışıldı. Bu kesimin büyük bir kısmı, batı ile bütünleşmeyi, tartışmaya bile gerek görmeden erdemlilik olarak ilan ettiler. Toplumun büyük çoğunluğu ise servet sahibi olmakla meşgul olduğu için, bu tartışmaların dışında kaldı.

1990'lı yıllarda hem Türkiye'de hem de dünyada batıcılığın kabuk değiştiği görüldü. Küreselleşme diye adlandırılan, ilk başta teknik ve ekonomik temelli olarak başlayan, dünya siyasetinde ise "yeni dünya düzeni" diye telaffuz edilen, tüm dünyayı etkileyen yeni yapılanma batıcılığın yeniden yükselmesini sağladı. Bugünün batıcıları küreselci ve liberalistler olarak kendini göstermektedir. İlk nesil batıcıların projelerine güç katan unsur, gelişmiş ve güçlü bir batı medeniyetiydi. Yeni nesil batıcıların etki gücü ise hem batı medeniyetinin teknik ve ekonomik gücü, hem de batı dünyasının hukukun üstünlüğüne dayanan demokratik ve özgürlükçü siyasal düzenidir.

Yeni nesil batıcıların söylemleri sosyal ve kültürel dünyaya ilişkin olmaktan çok siyasal ve ekonomik olgulara ilişkindir. Kendi içlerinde AB ve ABD merkezli yapıları savunmakla iki kategoriye ayrılan, ama son tahlilde aynı tezleri paylaşan 21. yüzyıl batıcıları özellikle sosyal-kültürel dünyada, yaşama dünyasında batılı değerlerin egemenliğini ilan edişinden emin şekilde, hem çağdaş dünyanın gerçekten önemli bir sorunu olarak siyasal yapıların dönüştürülmesini hem de ekonomik yapının değiştirilip liberal hale getirilmesini savunmaktadırlar. Onların küreselciliğın sosyal-kültürel ayağını ve bunun toplumsal doku üzerindeki etkisini değil, özellikle teknik ve ekonomik kısmını gündemde tuttıkları görülmektedir.

## **2. İmparatorluğun son çırpınışı: İslamcılık**

İslamcılık ilk baştaki haliyle, imparatorluk coğrafyasındaki Müslüman nüfusun bütün olarak varolması talebi içermekte, teknik ve askerî anlamda büyük güce sahip batı karşısında, dinî beraberlik bilinciyle direnme ve varolma isteğini anlatmaktaydı. Amaç, imparatorluğun varlığını sürdürmesiydi. İslam, sadece imparatorluğun bütünlüğünü sürdürmenin deruni temeli olarak düşünülmüştür.

İslamcılık hareketinin bir ahlak cereyanı gibi başladığını iddia eden H. Ziya Ülken, Avrupacılığın onlara hücumları neticesinde İslamcılığın katı kaideciliğe yöneldiğini belirtir. Onların temel fikirlerinden biri 'İttihad-ı İslam' fikridir ve kavmiyet iddiası ümmet birliğini parçalar. Gerçekte ise ümmetin birliği, fiilen mevcut değildir. İslamcılar bir yandan milliyet ve kavmiyetçilik fikirleriyle mücadele ederler, diğer yandan İslam birliği arayışına yönelirler (Ülken 1994:204). Bu dönemdeki İslamcılık anlayışı iç siyasete ilişkin ideolojik yorumlar ve projeler içermez. İlk dönem İslamcılığın toplumsal yapıya ilişkin

söylemleri ahlaki yapının korunması endişesini yansıtır. Özellikle batıcıların ‘yaşama biçimi’ne ilişkin teklifleri, İslamcılar tarafından bu yüzden şiddetle eleştirilir. Bu bağlamda dile getirilenler daha çok toplumsal ahlak boyutundaki taleplerdir. Bunun nedenlerinden biri, Osmanlı Devleti’nin İslamî kimliği olabilir. Zaten İslam ile herhangi bir problemi olmayan, hatta devleti yöneten en üst makamın dinî kimlikli siyasal mevki olan halifeliği de uhdesinde bulundurması, böyle bir talebi anlamsız kılar. Ancak dikkati çeken husus, daha sonraları ortaya çıkan İslam Devleti tasarımı devlet ilke, görev ve yetkilerinin neler olduğu sorusuna verilen cevapların o yıllarda henüz aranmamış olması vakıasıdır. Bunun nedeni ise siyasallaşma ve ideolojileşme sürecinin henüz İslamcı düşünceyi etkisi altına almamasıdır.

### **Politik projeye dönüşüm: Siyasal İslamcılık**

İslamcılık akımının siyasal bir hüviyet kazanması, yani yeni bir politik projenin ortaya çıkışı, İslam’ın siyasal fikir arayışlarına kaynak olarak seçilmesiyle başladı. Bu eğilim önce Arap düşünce dünyasında görüldü. Bunun nedeni de, İslam’ın batıya karşı direnişin zemini haline gelmesidir. Böylece İslam’ın siyasal yorumu, Müslüman toplumlardaki siyasal unsurları organize edici bir rol oynadı. Bu çerçevedeki tezlerde, halifelik kurumunun esas güç merkezi olduğu, Türkiye’nin bunu kaldırmakla aslında bu gücü yok ettiği bile iddia edildi. Ama hiç kimse, Osmanlı’nın yıkılışının halifelik varken ve doğrudan doğruya padişah halifeliği temsil etmekteyken gerçekleştiğini pek hesaba katmadı. Fakat bu düşünce, Arap entelektüelleri arasında Türkiye aleyhtarlığının güçlenmesine de neden ya da gerekçe oldu. Özellikle bu tezleri düşünce dünyamıza taşıyan siyasal İslamcılar sistem karşıtlıklarını böyle gerekçelendirdiler. Giderek siyasallaşan din yorumu, İslam kaynaklarından bir devlet formu çıkarmaya yöneldi. Türkiye’deki siyasal İslamcı hareket dinî nitelikteki telkin ve tebliğ işini, İslam’a daha fazla yaklaşmak isteyenleri bu çizgiye çekmek için değil, iktidar olmak için kullandı ve mesajlarını bu çerçevede verdi.

Siyasal İslamcılığın yakın dönemdeki iktidar başarısı, dünya görüşlerinin, ortaya koydukları plan ve programların halk tarafından benimsenmesine değil, sadece diğer siyasal grupların ülkeyi uzun yıllar çok kötü yönetmelerine bağlı oldu. Yani toplum, diğerlerini cezalandırmak için, bu çizgideki partilere teveccüh gösterdi. Bir fikir grubu olarak ise, onun, entelektüel ortamdaki ve devlet bürokrasisindeki sadık mensuplarının sayısı sınırlı oldu.

İslamcı hareket tezleri itibarıyla hep bir trajik durumu yansıttı; bilfiil mevcut sosyal ve siyasal gerçeklikle yüzleşemedi. İdealleri hep bir ütopya oldu. İlk nesil islamcılarının tezlerinde, arzu edilen siyasal ve toplumsal birliğin ümmet

olma vakıası çerçevesinde gerçekleşebileceği öngörülür. Ama imparatorluk bünyesindeki toplulukların büyük çoğunluğunda millet bilinci uyanmıştır. Üstelik Müslüman olmayan toplulukların ümmet çevresine dahil olmaları imkansızdı ve dolayısıyla ümmet bilinci temelinde kurulacak birlik içinde gayrimüslim toplulukların nereye yerleştirileceği belirsizdi.

Aynı trajik durum ikinci nesil İslamcılarda da görülmektedir. Onlar da mevcut sosyal ve siyasal gerçeklikle yüzleşemediler. Onların telaffuz ettikleri ümmetçilik merkezli toplumsal birlik projeleri özü itibarıyla ilk nesil İslamcıların tasarımıyla ve Osmanlılıkla örtüşmektedir. Ulus-devletler çağında ve bir ulus-devlet içinde fikir dünyalarında millet kavramına yer vermekten ısrarla uzak durmaları, yerine ise geçmişte bile bir siyasal birliğe temel olamayan ümmet kavramını örtülü olarak yerleştirmeleri ve bunun mümkünlüğüne inanmaları, onların gerçeklikten uzak düşüklerini göstermektedir. Siyasal İslamcılığın durumunun söylem ve eylem bazında daha da trajikleştiği dikkati çekmektedir. Öncelikle topluma sundukları projelerde ütopyik bir dünya ve siyaset tasarımı barınmaktadır. “Adil düzen” gibi içeriği belirsiz ekonomik teklif, “İslam devleti” gibi baskıcı din devletini anlatan siyasal proje, söylemlerinde yer alan ve siyasal başarı için din sömürsünü ifade eden İslam vurgusu, onların, laik devlet yapısı içinde “tehdit” konumuna yerleştirilmesiyle sonuçlanmıştır. Daha önemlisi ise, onların, yerleşik siyasal sistemle aralarında sorun oluşturan konularda, mesela laiklik konusunda 90’lı yılların sonlarına kadar siyasetçisi ve aydınıyla net bir anlayışa sahip olmadıkları, dolayısıyla laiklik karşıtı bir kategoriye yerleştikleri görülmektedir. 21. yüzyılın başlarına kadar ise, siyasal İslamcılar hem konjuktürden hem de aklı olmasından dolayı ülkede ve dünyada haklı olarak egemen olan demokrasi, hukuk devleti, insan hakları gibi söylem ve ideallerin gerisinde kalmışlar ve bunları gündemlerine almamışlardır.

Bu yüzyılın hemen başındaki iktidar başarıları, siyasal İslamcılık ideolojisinin büyük darbe almasıyla sonuçlandı. Onlar bir yandan varolmak için demokrasiye sarılmak, demokrasiyi yerleştirmek için de batıya sırtını dayamak zorunda kaldılar. Hem ülkenin hem de dünyanın siyasal-sosyal gerçekliğiyle yüzleşmeleri bu ideolojinin sonunu getirdi. Daha önemlisi ise, devleti yönetmenin sağladığı iktidar nimetleriyle haşır neşir oldular. Eski siyasal İslamcı aydınların ise artık keskin söylemlerden vazgeçip entelektüel bir zemine yerleştikleri görüldü. Dolayısıyla bu yıllar, onların düşünen aydınlarının fikrî tekamül yılları oldu.

### 3. Millet bilincine doğru: Türkçülük

Kültürel birlikteliğin idelerini keşfetme ve bunları sistemli halde yorumlayarak yeni bir siyasal birliktelik bilinci oluşturma eğilimi, aydınlanma

karşısı romantizm ile başlayıp dünyaya yayıldı. İmparatorluk bünyesindeki diğer toplumlarda millet bilinci hızla gelişirken, Türk unsuru bu yolda geride kalmıştı. Elbette Türk unsurda da bu bilincin gelişimi kaçınılmazdı. Türkçülük düşüncesi Anadolu coğrafyasında yaşayan Türk insanına “aynı dili, dini, tarihi ve kültürü paylaşan bir millet” bilincini vermeyi hedeflemiştir. Zaten imparatorluklar çağının kapandığı, ulus-devletler çağına girildiği de görülmekteydi. Başka bir ifadeyle, tarihin kapılarını kapattığı ve kendi sahnesinden silmeye başladığı imparatorlukların yerini, yeni bir siyasal varoluş/örgütlenme biçimi olarak ulus-devlet almaya başlamıştır. Bu yeni siyasal örgütlenme ise, imparatorluktan daha farklı bir aidiyet bilinci gerektiriyordu. Artık geleneksel otoriteye itaat değil, belli bir tarihsel-kültürel birlikteliğe sahip topluluğun içinden çıkan otorite altında yaşama eğilimi, yeni dönemin getirdiği bilinç biçimiydi.

Türkçülük ilk başlarda Turancılıkla birlikte anıldı. Bu kavram, henüz kendini inşa edememiş bir coğrafyanın duyarlı bireylerinin önüne “tüm Türklerin kaderine sahip çıkma” idealini koymuş, ama hâlihazırdaki problemlerin çözümü noktasında pratik bir öneri sunmamıştır. Ortaya atılan şey yeni bir siyasal birlik idesiydi; ama bunun o büyük kitleyi oluşturan bireyler arasında bir temeli yoktu. Kulağa hoş gelen, tüm türklerin yeni bir bilinçle bütünleşmesi ütopyasını seslendiren Turancılık, gerçekleştirilebilirlik özelliği taşımayan, bu yönüyle de ayakları yere basmayan bir birlik tasarımı, romantik bir söylem oldu.

Türkçüler geç kalmış milletleşmeyi Türk dili, alp-eren karakterinin cisimleştiği iddia edilen Türk tarihi ve kültürü vurgusunu öne çıkararak hızlandırıp gerçekleştirmek istediler. Bu çerçevede, İslam vurgusunu da terk etmediler. Bazı siyaset bilimciler türkçülerin batıyı islamcılar gibi dinsel bir birlik olarak algıladıklarını, batıya karşı verilecek savaşım salt ulusal bir düzleme oturamayacağı için, onların dinî motifleri ve İslam’ı motivasyon aracı kullandıklarını iddia etmektedir (Öğün 1995:171). Halbuki İslam’ın Türkçülük hareketi içindeki yeri bu şekilde açıklanamaz. İmparatorluk hızla çökerken, batı karşısındaki mücadelede, varolma kaygısı öne çıkmış olmalıydı. Türkçülerin söylemlerinde bir ulus devlet tasarımı yoktur, sadece mevcut devletin kurtuluş yolları ve eylem haritası teklif edilmektedir. İmparatorluğu kuran unsur her ne kadar millî bilinç anlamında geriye çekilmiş durumdaysa da, kendini onun doğal sahibi olarak algılamaktadır. Geç kalmış millî bilinç dolayısıyla ahali bunun farkında değildi. Türkçü aydınlar bunu telaffuz ederler. Özellikle Birinci Dünya Savaşı’ndan büyük kayıplarla çıkıp imparatorluğun devamından ümit kesildikten sonra ulus devlet fikri yaygınlaşmaya başlar.

İlk türkçülerin çalışmaları dil, tarih ve edebiyat ağırlıklıdır. Özellikle Türk dili üzerine araştırmalar, Türk dilinin millet bilinci için önemli olduğu kabulüne dayanır. Daha sonra türkçülük siyasi bir ideali, Turancılık idealini telaffuz eder. Ancak bu, yine devletin iç yapısı ile ilgili değil, uluslar arası

siyasal egemenlik anlamında düşünülmelidir. Öncelikli amaç imparatorluğun varlığını sürdürmesi ve güçlü bir etkinliğe kavuşmasıdır. Ülkene göre Ziya Gökalp'in üçlü teorisi o zamanki Osmanlı devletindeki hakim üç siyaseti uzlaştırıyordu (Ülken 1994:218). Cumhuriyetin ilk yıllarında da bu uzlaştırıcı yargı kabul gördü. Türk milletinden ve İslam ümmetinden olmak batı medeniyetinden olmaya engel değildi. İslamcılık ile batıcılık karşıtlığının batıcılığın sosyal ve kültürel taleplerinden kaynaklandığı görülür. Mesela Mehmet Akif yobazlığı eleştirir, dinin ritüeller dizisi olmaktan çıkıp siyasal sistem anlamında değil ahlak sistemi anlamında, yaşama dünyasının içine inmesi gerektiğini söyler. Tek dışı kalmış canavar olan batı medeniyeti, gelişmişlik durumu itibarıyla değil emperyal yönü itibarıyla eleştirilir. Yani batı uygarlığına sırtını dayayan Batıcılık, İslamcılık ve Türkçülük karşısında doğal üstünlüğe sahip olur. Bu fikir akımlarından hiçbiri gelişmiş batı uygarlığına kayıtsız, hatta toptancı bir tavırla karşıt da değildir. Sorun batıcı düşüncenin toplumun kültürel ve ahlaki dokusunu dönüştürmeyi amaçlamasıdır. İçte karşıt olunan şey batının kendisinden ziyade batıcılığın toplumsal tezleridir.

Daha sonraki yıllarda, islamcılık ve türkçülüğün 60'lı yıllar sonrası yeni aldıkları biçimler içinde de aynı karşıtlığın devam ettiği, siyasallaşan İslamcılığın daha kökten bir batı karşıtı söylem geliştirdiği görülür. Çünkü batıcılık, yeni devletin sosyal ve kültürel politikalarına gittikçe artan ivmeyle egemen olmuştur. İlk batıcılık önce islamcılığın sonra türkçülüğün tepki olarak doğmasına yol açmıştır. 60'lı yıllar sonrasında çeşitlenen fikir hareketlerinin de temelde batı karşıtlığı çizgisinde gelişmeye başladığı görülmektedir.

İlk dönem milliyetçileri olan Türkçüler batıya karşı değil, aksine kendi milletlerinin kurtuluşunu batılılaşmakta gören bir zümreyi teşkil eder. Milliyetçiliklerinin ilk çıkış noktası ise batılı tarzda bir millet olarak Türklük kavramını yerleştirmek ve bütün türkler arasında ortak bir millî bilinç oluşturmak yönündedir (Atasoy 2005:338). Yani türkçülük ilk başta doğrudan siyasal sisteme ilişkin teklifler değil, sadece kültürü merkeze alan ve millet olma bilincini oluşturup geliştirmeyi hedefleyen bir düşünce niteliği taşımaktaydı. Buna paralel olarak da doktrininde, milletin tanımı ve onu meydana getiren unsurların neler olduğu sorusuna cevap içermekteydi. Geçen zaman içinde, milleti oluşturan unsurlar konusunda farklı bir yargının oluştuğu görüldü. Özellikle din unsuru, milleti millet yapan unsurlardan biri olarak görülmemeye başlandı. Mesela bu unsurlardan tarih ve kültür birlikteliği öne çıktı; fakat tarih araştırmalarında ve kültüre tarihsel kök arayışlarında, İslamiyet öncesi Türk tarihi dönemi esas alındı. Millet kavramının tanımında Atatürk'ün tespitleri temel teşkil etti.

Atatürk'e göre millet zengin bir hatıra mirasına sahip bulunan, beraber yaşamak hususunda ortak arzu ve muvafakatte samimi olan ve sahip olunan mirasın korunmasına birlikte devam hususunda iradeleri ortak olan insanların

birleşmesinden meydana gelen cemiyettir (Feyzioğlu 1987:56). Bu vakıadan ve başka tespitlerden hareket eden bazı yorumcular, cumhuriyetin ilerleyen yıllarında hâkim millet kodunun dönüştüğünü ve siyasal sistemin “politik proje” haline geldiğini iddia etmektedirler.<sup>2</sup> Ancak çok açıktır ki, Cumhuriyet döneminde milletleşme yolunda büyük bir aşama kaydedilmiştir.

Türkçülüğün Cumhuriyet’in kurucu ideolojisi, Ziya Gökalp’in de yeni devletin teorisyeni olduğu dile getirilir. Ancak bunun söylem düzeyinde mi kaldığı, yoksa uygulama alanı mı bulduğu, eğer uygulamaya dönüştüyse, bunun adına neler yapıldığı hususu tartışma ve yorumla açığa çıkarılabilir. En azından şunu söyleyebiliriz: Cumhuriyetin temel formunu belirleyen devrimler, soyut bir tasarım olarak türkçülük idealiyle değil, devlet olma gereği ve yeni devletin hedefleri doğrultusunda yapılmıştır. Bazı yorumlar da bu kanaati desteklemektedir. Bolay’a göre Ziya Gökalp kültür ve medeniyeti ayrı ve farklı görerek Osmanlı’yı ve Türk’ü ayırarak batı medeniyetine katılma ruhsatı vermişti. Fakat bu fikirleriyle Gökalp cumhuriyet dönemine ilham kaynağı olmakla beraber, bu dönemde yine de kabul görmemiştir (Bolay 2007:242). Türkçülük bir dönem yoğun telaffuz edilmiş, ilk başlarda rastladığımız İslam vurgusu daha sonraki dönemlerde yerini suskunluğa terk etmiş ya da ikinci planda kalmıştır. Bu tablo da, ulus devlet kuran kadroların bu yeni devletin “millî” doğası gereği Türk Milleti kavramını öne çıkarmak, bu millet tasarımı çerçevesinde millilik içeren bazı adımlar atmak zorunda olduklarını, ancak atılan adımların içeriğini de kendi tasarımlarıyla oluşturduklarını düşündürmektedir. Mesela Türkçe ve Türk tarihi üzerine yapılan araştırmalar ve geliştirilen politikalar bu bağlamda anlam kazanmaktadır.

“Türkçüler ulus-devlet kurmanın kuramsal boyutu ile ilgilenmemişlerdir. Türkçülük, ulusçuluğu salt moral düzeyde algılamıştır.” (Öğün 1995:170). Dolayısıyla yeni devletin laik yapısına uyum noktasında türkçüler cephesinde herhangi bir problem yaşanmamıştır. Ülkeyi tamamen batıcı kültür normlarının yaşandığı bir coğrafya haline getirme sürecinde -ki 40’lı yıllar kesin bir dönüm noktasıdır- milliyetçilik, 60’lı yıllar sonrasında artan ivmeyle tepki vermiştir. Türk milliyetçilerinin “manevî olan”ı öne çıkarmalarının altında, bu yatmaktadır. Bu bakımdan, Osmanlı dönemi türkçülüğü için söylenen “Türkçülük halkçılık boyutu ile anti-elitist bir kenar muhalefeti olarak gelişir. Burada elit, modernleşmeci bürokrasi ile özdeşdir” (Öğün 1995:168). yargısına katılmak pek mantıklı durmayacaktır. Çünkü Osmanlı dönemindeki türkçüler de zaten elitler arasındadır. Bu yargı, türkçülüğün Türk milliyetçiliğine dönüşümü sürecinde geçerli kabul edilebilir. Yani milliyetçiliğin yaygınlaşmasında “kenar muhalefeti”nin izi

<sup>2</sup> Bu tezin ayrıntıları ve temellendirilmesi için, Süleyman Seyfi Öğün’ün ‘Türk Milliyetçiliğinde Hakim Millet Kodunun Dönüşümü’ (Türkiye Günlüğü, Mart-Nisan 1998, sayı 50, s.17-37) yazısına bakılabilir.

gözlenmektedir. O yıllarda milliyetçilik dairesinde yer alanların ezici çoğunluğunun kökeni kırsal kesimdir. Bununla beraber modernleşmeci elite Türk milliyetçilerinin ilişkisi de merkez-çevre/kenar çatışmasına benzer şekilde gerilimli olmamıştır. Devlete saygı ve sahiplenme duygusu ağır bastığından, bu elit de bu duygu gölgesinde, zımni olarak saygı görmüştür.

### **Türkçülüğün yapısal dönüşümü: Milliyetçilik**

Burada söz konusu edilen milliyetçilik son yıllarda yükseldi-düştü tartışmalarına konu olan “millî refleks gerekçeli gösteri biçimi”, gündelik olaylar karşısındaki tepkisel duruş değildir. Son yıllarda tartışmalara konu olan bu dışa vurma biçimi, her toplumda mevcut “kendi ülkesine sahip çıkma” duygusunun bir tür tezahürü olarak görülmelidir. Bu duygu gerektiği zaman gösteriye dönüşür, gerekmediği zaman ise pasif bir sahiplik duygusu halinde kabuğuna çekilir. Bir fikir hareketi olarak milliyetçilik, yani içinde bu duygusallığı da barındıran Türk milliyetçiliği bir kısım insanların millet merkezli siyasal tasarımlarıdır ve rasyonel bir siyasal hareket şeklinde varlık kazanmıştır. Bu siyasal hareket, kendi dairesinde yer almayan ama kendisiyle aynı duyarlılığa sahip bireyleri şu veya bu şekilde etkilemiştir.

Türk milliyetçiliğinin doğuşu ve gelişmesiyle ilgili çok sayıda inceleme yapılmıştır. Hemen hepsi de bu sosyal vakıayı bir yönüyle ele almıştır. Fakat milliyetçiliğin batıda doğuşu oradaki sosyo-ekonomik dönüşümün etkisiyle gerçekleşse de, Türkiye’deki milliyetçiliğin doğuşunda batı toplumlarındaki dinamiklerin aynısı gözlenmez. Genel anlamda milliyetçiliği batı coğrafyasının dinamikleri ile açıklamak, batı dünyası için geçerlidir. Arada bir benzerlik olsa da, Türkiye’de kendine özgü şartların varlığı ve etkisi gözden uzak tutulmamalıdır. Mesela bu bağlamda Türkiye’de milliyetçiliğin niye bir fikir hareketi haline geldiği sorusu, o zamanki toplumsal duruma bakarak cevaplanabilir. Formel olarak genel olan bu akım, kendi içeriğini, doğduğu toplumsal ortamın unsurlarından ve şartlarından, o toplumdaki kültürel öncelikliliklerden alır. Eğer o bilinçsiz biçimde batının etkisinde kalmanın sonucu olsaydı, milliyetçiliğin, millîlik söyleminin yanında, hayli yoğun batıcı içerik de taşıması gerekirdi. Bunu daha iyi anlamak için, türkçülüğün varolma savaşı sürecinde ortaya çıktığını, 60 sonrası milliyetçilik hareketlerinin de aynı kurgu üzerine yükseldiğini unutmamak gerekir. Vatanın ve milletin varlığının tehlikede olduğu algısı etkili olduğu için, Türkiye’deki milliyetçiliğin, temennilerden başka sosyolojik ve ekonomik tezi olmadı. Onun önceliklilikleri farklıydı.

Batının kendisini ileri ve medeniyetin merkezi olarak görüp modernleşmeyi tüm dünyaya yayma ve onları batılılaştırma çabaları, etki altında kalan ülkelerde savunma amaçlı milliyetçilikler ortaya çıkmıştır ki, buna doğu

tipi milliyetçilik adı da verilebilir (Atasoy 2005:312). Ancak geçen zaman içinde, fikrî olgunlaşma kaydedildikçe, milliyetçiliğin sırf bir savunma mevzii olmaktan bizatihi kendine özgü tezler geliştirmeye yöneldiği görülmektedir.

Milliyetçilik, Türkçülük akımının dönüşüm geçirmesi ve içeriğinin biraz daha genişlemesiyle telaffuz edilmeye başlanmıştır. Türkçülüğün Türk milliyetçiliğine dönüşümü, manevî-kültürel unsurlara daha ağırlıklı vurgu yapılmasıyla gerçekleşmiştir. Bunun özellikle 1960'lı yıllardan sonra ivme kazandığı görülmektedir. Buradaki etkenlerden biri her ne kadar dünyadaki milliyetçi rüzgârlar olarak gösterilse de, milliyetçiliğin gelişmesi asıl gücünü aslında sol hareketlerin ve ideolojilerin ülkeyi Rus emperyalizmine peşkeş çekeceği propagandasından aldı. Yani amaç, ülkeyi ve değerleri korumaktı. Bu yönüyle milliyetçilik, millî/kültürel varoluşun refleksi olarak, yani bir anlamda sivil bir savunma hareketi olarak değerlendirilebilir. Bu yoldaki ilk hareket, 1944 tutuklamalarıdır. Fakat bu tutuklamalara neden olan “karşı çıkış”ın toplumsal temeli olmadığı gibi, bu karşı çıkış bir siyasal proje değil, sadece türkçülük ideali uğruna, mevcut uygulamalara bir itiraz, bir antikomünist tavidir.

Türkçülük kavramının anlam boyutu, türkçüler tarafından ısrarla reddedildiği halde, bir etnisite vurgusu olarak algılandı. Bu yüzden türkçüler ve daha sonraki mirasçıları milliyetçiler ırkçılıkla suçlandı. Onlar da neredeyse her dönem kendilerinin ırkçı olmadıklarını ispatlamaya çalıştılar. Türk milliyetçiliğinin ırkçı olarak algılanmasının nedeni, milliyetçilik kavramının Avrupa merkezli kötü anısıdır. Bilindiği gibi Almanya'daki faşist hareket söylemlerini millet, kültür ve tarih kavramlarına oturtmuş, milliyetçilik kavramını kullanmış ve ırkçı uygulamalarını bu çerçevede meşrulaştırmaya çalışmıştır. Milliyetçiler milliyetçilik adının kavram olarak benzerliğinin içerikteki benzerlik anlamına gelmediğini savunsalar da, özellikle ideolojik karşıtlığın keskinleştiği süreçte, ırkçılık suçlaması etkili bir suçlama oldu. Bu nedenle sırf Türk milliyetçiliği değil, tüm milliyetçilikler ırkçılığa eşit görüldü.

Türkiye'ye batılılaşmayla girmiş olan milliyetçilik hareketleri zamanla kendi kültürünü geliştirme ve savunma noktasında batıya karşı belli bir tavır sembolize etmiştir (Atasoy 2005:338). Bütün milliyetçi hareketlerin değişmez programı, siyasi birlik ve kültür birliği yoluyla modern bir cemiyet haline gelme çabasıdır. Milliyetçiliğin asıl hedefi, geniş kitlenin iradesine dayanan bağımsız bir siyasi irade ve bu siyasi birlik içinde millî bir kültür meydana getirmektir. Milliyetçilerin programının siyasi rejimle ilgili tarafı kadar millî kültürle ilgili hedefleri de ona tamamen halka dayanan bir modern cereyan karakteri vermektedir (Güngör 1995:23). Kendini tanımlayışına göre milliyetçilik, Türk milletinin menfaatini önceleyen, onu hür ve bağımsız, kendi değerleri ile mevcut kılma idealini esas alan bir bakış açısı, bir dünya görüşüdür. Bu yönüyle o, halk ile aydının bütünleşmesi gerektiğini savunur. Erol Güngör'e göre halk



kültürüyle aydın kültürü ayrı daireler teşkil edecek yerde birbirinin uzantısı halinde olmalıdır. Ancak Türkiye’de halk kültürü ile aydın kültürü tamamen kopuktur. Halka göre aydın kibirli, menfaatçi, yabancı taklitçisi, maneviyat düşmanı, aydına göre halk cahil, hurafeci, dar görüşlü bir kitledir. Milliyetçilik millî kültür bütünlüğü üzerine yükselen siyasal bütünlük kurmaktır. Bu kopukluk tablosu ise siyasal bütünlüğü sarsacak niteliktedir. Oysa her iki grup aynı kaynaktan beslenmelidir. Böylece ahenk kurulabilir. Osmanlı bu ahengin en güzel örneğidir (Güngör 1995:28-29). Fakat hangi dönem Osmanlısı? İşte bu soru, Türk milliyetçileri arasında zaman zaman tartışmalara neden olduysa da, bu konuda net bir görüş ortaya çıkmadı ve tartışmalar tarih romantizmi esintisi arasında kayboldu

Yeni milliyetçilik Osmanlı’yı aydın-halk ahenginin en güzel örneği, hatta daha sonraki yıllarda da nizam-ı alem davasının en büyük temsilcisi olarak algıladığı halde, ilk nesil türkçüler reddi miras tavrı içindeydi. Osmanlı’yı okuyuş biçimi farklılığı, yapısal bir dönüşüme işaret etmektedir. Yeni milliyetçiliğin bu tezleri, tepeden inme aydın tipinin ve dayatmacı politikaların terk edilmesi, demokrasiyi, yani siyasal alanda halkın söz sahibi olması gereğini vurgulamaktadır. Türkçülerin demokrasiyle ilgili talepleri yoktu. Oysa ikinci nesil türkçüler demokrasiyle barışıktır. Milliyetçiliğin yapısal dönüşümünün bir diğer niteliği budur. Başka bir deyişle, Osmanlı devletindeki siyasal yapı asla onaylanmaz. Çünkü Osmanlı İmparatorluğu’nda siyaset halkın dışındaydı. Cumhuriyet, teorisi ve pratiği itibarıyla halkı siyasete dahil etmeyi hedeflediği halde, siyasal alanda tek parti egemenliği, siyasetin saray etrafında dönmesine benzer şekilde, siyasetin tek parti mensupları arasında cereyan etmesiyle, halkın siyasete yaygın biçimde katılımını sağlayamadı. “Osmanlı’nın sahip olduğu kültürel-çoğulcu yapı, içerdiği bütün sivil potansiyel ile birlikte siyasal-kültürel yapıları doğuramamıştır. Buradaki başat engel yine siyasaldır. Milliyetçilik çağında, temsil-sözleşme geleneksizliği, kültürel yapılarıdaki çökmeyi ve dağılmayı kaçınılmaz hale getirdi ve Türk milliyetçiliği de bu siyasal-toplumsal kimyada ‘iyot gazı’ gibi açığa çıktı.” (Öğün 1995:80). Yani yapısal dönüşüm geçirmesine rağmen, yeni dönem milliyetçiliği yukarıda sayılan nedenlerden dolayı toplumda ve devlet katında yeterli kabul görmedi.

Türkçülerin ve Türk milliyetçilerinin İslam ile ilişkisi gerek laik sistem açısından, gerekse kendi algılayışları bakımından problem oluşturmadı. Aslında onların Osmanlı sosyal düzenini okuma biçimleri, Osmanlı’da İslam’ın kuvvetli çimento teşkil ettiğini görmelerinden destek almaktadır. Türk milliyetçileri dinî değerler konusunda duyarlı oldukları, hatta 1980 darbesine doğru bu duyarlılık zirveye çıktığı halde, onların din algılayışları yeni nesil İslamcılar gibi siyasallaşmadı. Çünkü Türk milliyetçileri -C. Meriç’in deyimiyle- “ülkenin mukaddesleri”ne sarılmaktan kuvvet aldılar. Nitekim hikayesi milliyetçi

olanların büyük kısmının siyasal tercihinde, “kutsalının rencide edilmesine tepki gösterme” vakıası rol oynar.

İlk dönem türkçülere göre İslamiyet Türklük için önemliydi, çünkü milleti millet yapan unsurlardan biri de din birliğiydi. Türk milliyetçileri de bu anlayışa sadık kaldılar. Onlara göre İslamiyet tarihte Türklüğe asıl formunu veren en önemli unsur olduğu gibi, din o günün toplumunda, “ülkenin mukaddesleri” arasında yer alır. Milletın dinî nitelikli ya da dinin dışında kalan birçok kutsalı mevcuttur; onların hepsine sahip çıkılmalıdır. Din “toplumun en önemli kutsalı” olduğu için onun siyasete alet edilmemesi gerekir. Milleti millet yapan bu ortak değer, tıpkı bayrak veya vatan gibi siyasal kurguların da üstünde tutulmalıdır.

Bu anlayışları dolayısıyla milliyetçiler sol ideoloji taraftarlarınca “Türk-İslam sentezcisi” diye adlandırılmışlardır. Ancak milliyetçilerin laiklik tartışmalarına itibar etmeyip bu tartışmaların dışında kalmalarının nedeni, işte bu bakış açısı; yani tartışan tarafların her ikisinin düşüncelerinden de uzak durarak, katı laikçi uygulamaların dine zarar verdiğini, laiklik karşıtı siyasal islamcı çıkışların ise hem devletin varlığına hem de milliyet gerçeğine aykırı olduğunu düşünmeleridir. Zira hukuki bir sistem olarak laik devlet düzeni milliyetçilerin din algılayışıyla çelişmediği için, onlar bu konuda bir düşünce üretmeyi gerekli görmemiş olabilirler.

Özellikle 70-80 arası yaşanan toplumsal cinnet yıllarında zaten milliyetçilerin önceliklilikleri “tehlkede olan vatana” ve “milletin tahrif edilen değerlerine” sahip çıkmak şeklinde teşekkül etmiştir. Bu çatışma ortamında, temel tezleri kültürel olduğu halde, onların söylemlerinde kültür pek öne çıkamamış, daha doğrusu kültür geç kalmış bir sahiplik nesnesi haline gelmiştir. Laiklik sorununda taraf olmamalarının bir diğer nedeni de bu önceliklilik teşekkülü olabilir.

1960 sonrası sürece genel olarak bakınca, milliyetçiliğin tamamen siyasal bir akım karakteri kazandığı, dar alanda popülerleşip ideolojileştiği görülmektedir. Ancak milliyetçilik toplumda millî meselelere karşı duyarlılığın artmasına, bu çizgide güçlü bir bilinç oluşumuna da hizmet etti. Özellikle 70’li yıllarda milliyetçilere, “varlığı tehlikeye düşen ülkeyi kurtarma” misyonu yüklendi ya da onlar bu misyonu üstlendiler. Fakat 1980 darbesiyle hem onlar hem de diğer siyasal gruplar saf dışı edildi. Bu tablo, milliyetçilerin kendileriyle ve hedefleriyle hesaplaşmasına yol açıtıysa da, felsefî-fikrî üretim olarak dışarı yansımadı; daha çok sözlü iletişim boyutunda ve politik söylemlerin satır aralarında mevcudiyetini sürdürdü. Bu muhakeme bir anlamda ‘girişim’ olarak kaldı.

#### 4. Doğası muhalif: Sol akımlar

Sol akımları 1960 öncesi, 60-80 arası ve 1980 sonrası olmak üzere üç dönemde inceleyebiliriz. Cumhuriyet dönemindeki siyasal fikirler ve hareketler içinde belki en renkli geçmişe sahip akımlar sol akımlardır. Her ne kadar Avrupa'da aynı adla anılan akımlarla pek benzerlik taşımasa da, muhalif doğası ve birtakım söylemlerin ortaklığı dolayısıyla, Marksist çizgideki akımları sol akımlar olarak adlandırabiliriz.

İlk sol akımları Osmanlı'nın son döneminde görmekteyiz. Fakat o yıllarda yaşamış efsaneleştirilen isimler genellikle Sovyetler Birliği'nin güdümünde ya da onunla bağlantılı oldular. Sonraki yıllarda millî sol girişimleri görülse de başarılı olamadı. Sol, asıl formunu 1960 yılından sonra kazandı.

Batı emperyalizmine karşı çıkış, zamanla sadece Amerikan emperyalizmi karşıtlığına dönüşünce, bu durum solun, soğuk savaşın iki düşman cephesinden Sovyetler Birliği tarafına yakın durması sonucunu doğurdu. Solda Rus siyasal sistemi ve coğrafyasına karşı belli belirsiz bir sempati sezildi ya da karşıtlarınca hep bu tema işlendi. Aslında sol, çizgisini net biçimde belli edemediği için, Sovyet emperyalizmi karşısında yön­süz kaldı. Ancak millî bir sol ideali de her sol entelektüelin özlemi oldu.

Sol ideolojilerin kaynağı olan Marksizm kapitalist toplumlardaki ezilen sınıfların trajedisine çözüm olarak, sömürü karşıtlığı şeklinde ortaya çıkmıştı. Sömürü kavramının sınırları daha sonra uluslar arası boyuta taşındı ve her türden emperyalizme karşı bir direniş ideolojisi halini aldı. Sol Türkiye'de de aynı söylemi dile getirdi ve aynı ideali sergiledi. Fakat onun, kapitalist ülkelerdeki gibi dayanabileceği geniş bir emekçi kitlesi yoktu. Sol bu durumda kendi halkına dayanmak ve onun yanında yer alarak her türden zulme karşı çıkmak yerine, kendini onaylamayan her fikre veya kitleye karşı çıktı. Aslında Türk solu toplumu millî bir perspektiften okuyamadı. Solun Türkiye'de yükselişi, mukaddeslere düşmanlık üzerinden oldu.

Türk solu özellikle kadro hareketi ile sol karakterli bir ideoloji oluşturmaya çalışmış, antiemperyalizm veya Batı karşıtlığı ile din, gelenek, Osmanlı karşıtlığı ya da reddi miras kategorileri üzerinden politik söylem geliştirmiştir. Reddi miras söylemi Osmanlı dünyasının tümünün, ekonomiden kültüre inançtan sosyal hayata kadar gerilik olarak tasvir edilir ve yeni toplumsal politik düzenin inşası için bu reddiyenin zorunlu olduğu algılanır (Yıldırım 2005: 258-261). Kadro hareketinin yeni toplum ideali amaçlı ve Osmanlı'ya ilişkin reddi miras eğilimi, 60 sonrasında kendi toplumunun mukaddeslerine reddi miras olarak kendini gösterdi. Bu da bir yandan karşıt fikir olarak milliyetçiliğe, tezlerini gerekçelendirmek için zemin teşkil etti; diğer yandan da solun halk ile kopması sonucunu doğurdu. İdeolojik mücadelenin

ilerleyen sürecinde sol, Marks'ın “dünyayı değiştirme” teklifini, müesses nizami, devlete egemen olarak siyasal sistemi değiştirme gereği olarak algıladı.

Solun yükseliş dönemlerinde egemen tema bağımsızlık söylemi ve özgürlükçü taleplerdi; bu yönüyle sol, enternasyonal bir başkaldırı halkası olarak ortaya çıktı. Ulusal kimlik ve bütünlüğü hesaba katmayan “halkların özgürlüğü” söylemi, bir dönem sol akımların temel tezlerinden birini ifade etti. Ancak bu tez, solun her türlü yıkıcı akımın barınağı olmasının zeminini hazırladı. Bugün toplumu kemiren her türden faaliyetlerin başındakilerin büyük bir kısmının, mesela televizyon yayıncılığı ve sanat-edebiyat faaliyetlerinde başrolü oynayanların, artık bağlantıyı kopardıkları sol geçmişe sahip olanlardan müteşekkil olması tesadüf değildir.

Özetle ifade etmek gerekirse, sol, düzen karşıtı, muhalif tavrıyla karakterize olur. Ama solun muhalefet objesi zaman içinde farklılaşmıştır. Onlar önce kapitalist sömürü düzeni olarak adlandırdıkları siyasal düzene, bu arada getirmek istedikleri yeni düzenin yerleşeceği toplumsal-kültürel dünyaya, sonra da batıcı tezlere muhalefet ettiler. Bu bakımdan sol, değişken görüntülü bir tablo çizdi. Siyasal sistem, dünya konjunktürü ve din karşısındaki sol tutumlar, hep farklı oldu. Bu çerçevede, fanatik sol, demokrat/liberal sol, ulusalcı sol ve enternasyonalci sol olmak üzere, birçok sol düşünce tipi ortaya çıktı. Günümüzde ise sol anlayışların değişik renkleri, din ile ilişki kurma biçiminde kendini göstermektedir. Ortak tavır dindışı ya da dine uzak olmaktadır. Ama özgürlükçü sol “öteki”nin dinî tercihine saygı içeren bir tavrı benimserken, fanatik solun tavrında din karşıtlığı öne çıkmaktadır.

### **5. Şemanın sıfır noktası: Atatürkçülük**

Üzerinde en çok yazı yazılan ve en çok yorumlanan fikir akımlarından biri de Atatürkçülüktür. Atatürk'ün devrimlerini sürdürmeyi ve toplumsal yapıyı bu devrimler ışığında belirlemeyi hedefleyen Atatürkçülük, bazen Kemalizm olarak da adlandırdı. Bu adlandırmada onu ideoloji olarak yorumlayanlar kemalizmi, ideoloji değil de bir üst-dünya görüşü olarak yorumlayanlar Atatürkçülük adını kullandılar.

1890-1914 yılları arasını aydınlanma çağı olarak niteleyen ve Atatürkçü düşüncenin kaynağı olarak bu yılları gösteren bazı tarihçilere göre, Atatürk birçok fikrini bu kaynaktan alıp uygulamaya çalışmıştır (İnalçık 2004:98-99). Fakat Atatürkçülük sadece Cumhuriyet'in kuruluşu sırasında yapılan devrimlerle ve atılan adımlarla sınırlı görülmemiş, onun aynı zamanda bir zihniyet olduğu ifade edilmiştir. Bu zihniyet içeriği ise farklı aydınlar tarafından farklı şekilde tasvir edilmektedir.

Falih Rıfki'nin tanımladığı Atatürkçülük en başta millî egemenlik, antiemperyalizm, türkçülük ve laiklik esaslarına oturtulurken, Velidedeoğlu Atatürkçülüğü, onun temel ilkelerini donmuş kalıplar olmaktan kurtarmak gerektiğini vurgular ve devrimcilik ilkesini öne alır. Devrimcilik toplumu ileriye götüreren bir prensiptir. Atatürk'ün ölümünden çeyrek yüzyıl sonra meydana çıkan yeni koşullar karşısında devrimcilik toplumsal sorunları ele almalıdır. Atatürkçülüğün özü ileriye, daima ileriye, aydınlığa ve refaha doğru götürmektir. Toplumda fakirliği giderecek önlemler almak, zayıfı kuvvetliye ezdirmemek devrimciliğin amacıdır. Buna çıkarıcılar ve sömürücülerle mücadele etmeyi de eklemek gerekir (İnalçık 2004:106).

Atatürkçülüğün dogma haline getirilmesine karşı çıkanlar arasında Velidedeoğlu, Ecevit ve Heper'i gösteren İnalçık'a göre, Şerif Mardin'in bir ütopya, bir toplum haritası olarak tanımladığı batılılaşma tasarısı Mustafa Kemal'in karizmatik kişiliğiyle hayata geçirilmeye çalışılmıştır. Heper'in yorumlarından hareketle İnalçık, Atatürk'ün millî irade, popülizm ve devletçilik biçiminde ifadesini bulan değerleri, devlet kontrolünde bir eğitim programıyla yetiştirdiği aydın-bürokrat gruba emanet ettiğini ve onların eliyle gerçekleştirmek istediğini ifade eder (İnalçık 2004:117).

Atatürkçülüğü batıcı bir perspektiften okuyan İnalçık'a göre "dünya görüşünde değişiklik, topyekûn değişme; işte bu kelimelerde Atatürk'ün radikal devrimci modernleşme fikri ifadesini bulmaktadır. Amaç Türk toplum düzenini, sosyal ilişkileri, maddi ve manevi medeniyeti Batı medeniyeti tipine çevirmek, radikal bir sosyal değişimi, inkılabı gerçekleştirmektir. Modernleşme Atatürk tarafından asrileşme, muasır medeniyet seviyesine erişme veya batılılaşma terimleriyle ifade edilmiştir." (İnalçık 2004:101). Bazı fikir insanlarına göre de Atatürkçülüğü "modernleştirici milliyetçilik" veya "millî bir çağdaşlaşma ideolojisi" olarak özetleyen bilim adamları önemli bir gerçeğe parmak basmışlardır (Feyzioğlu 1987:60). Onlara göre Atatürkçülük yerli bir fikir sistemidir ve diğer tüm fikirlerin tezlerini kuşatıcı bir içeriğe sahiptir. Mesela milliyetçilikten söz ediliyorsa, Atatürk'ün milliyetçilik anlayışını temel kabul etmek gerekir. "Atatürk'ün milliyetçilik anlayışı akılcı, çağdaş, medeni, ileriye dönük, demokratik, toplayıcı, birleştirici, yüceltici, insani ve barışçıdır. Böyle bir milliyetçilik anlayışı milliyetçilikle taban tabana zıt olan komünizmle yan yana gelemeyeceği gibi, ırkçılıkla, totaliter faşizmle, şovenizmle, teokratik düzen savunuculuğuyla da bağdaşmaz." (Feyzioğlu 1987:44).

Atatürkçülük bazılarınca resmi ideoloji olarak görüldü, bazı aydınlar ise resmi ideoloji iddiasına itiraz ettiler. Ancak yapısal niteliği nasıl tanımlanırsa tanımlansın, Atatürkçülük kamu otoritesine dayanan bir fikir oldu. Bu yüzden de herkes önce Atatürkçü, sonra kendi fikrinin mensubu olma yolunu seçti. Atatürk'ün çizdiği yol denildi, herkes kendi çizdiği yolu Atatürkçülükle meşrulaştırdı. Atatürk'ün yolunda olmak denildi, fakat bu "yolda olmaklık"ın

içeriğini herkes kendisi belirledi. 70’li yılların kaos ortamında, Kemalizm veya Atatürkçülük çatışan grupların gündeminde çok fazla yer almadı. Aşırı sol bir dönem açıkça Atatürk karşıtlığı sergiledi ama bu pek yaygın ve uzun süreli olmadı. Ortanın solu diye adlandırılan solun söylemi özünde Atatürkçü vurgu taşımakla beraber, Marksist söylemden etkilendiği zamanlarda bu vurgudan biraz uzaklaştı. Türk milliyetçileri ise Atatürk sevgisini açık veya örtük olarak taşıdılar, ama onların gündeminde özellikle kemalizm kavramı hiç yer almadı.

70’li yılların toplumsal ve fikrî karmaşa ortamında, resmi otorite Atatürkçülüğe sükûnet limanı, diğer fikirlerin zorunlu barış alanı olma görevi yükledi. 1980 darbesine doğru siyasal söylemlerde artık pek yer verilmeyen Atatürkçülük, ihtilal sonrasında yeniden öne çıkarıldı. Yani ihtilal, herkese bağlılık tazelettirdi. Atatürkçülüğün temel ilkeleri, “konsept” olarak, milli eğitim alanında ders kitaplarının ve konularının ayrılamaz bir unsuru oldu. Fakat aynı zamanda Atatürkçülüğe felsefi bir temel tesis etmek ve fikrî bir derinleşme sağlamak için, 80’li yıllarda entelektüel düzeyde fikir üretimine girildi. Bu süreçte içeriği zenginleştirilen Atatürkçülük batıcı yorumun dışında, “yerli ve milli” bir fikir sistemi olarak tanımlandı.

1990’lı yıllarda Kemalizm’in yeniden eski temalarına döndürüldüğünü, Kemalist temaları ideolojiler sonrası döneme uygun olarak yeniden seferber edildiğini ileri süren bazı siyaset bilimciler, o yıllarda “sağ” veya “sol” Kemalizm’den bahsetmenin imkansız olduğunu, daha monist bir yasal Kemalizm’den söz edilebileceğini ifade etmektedirler (Öğün 1995:108). Bu iddia çok da temelsiz olmamakla beraber, onda dikkatten kaçırılan husus, Kemalizm’in bir parti ideolojisi olarak tanındığı, monist/birci diye tanımlanabilecek olan ve temaları yeni döneme uyarlanan fikrin daha ziyade Atatürkçülük diye adlandırıldığı ve bu ad altında kabul gördüğü vakıasıdır. Atatürkçülük 80’li yılların ortalarından itibaren Türk insanının şartlarından ve kültüründen doğan yerli ve millî bir dünya görüşü olarak takdim edilmekte, Kemalizm kavramı, çağrıştırdığı ideolojik katılık dolayısıyla terk edilmiş görünmektedir.

Atatürkçü düşünce ve düşünüş biçimini anlatan eserlerde, diğer siyasal fikirlerin olumlu nitelikteki tüm tezlerinin zikredildiği görülür. Samimi fikir ve siyaset adamlarınca kaleme alınan ciddi eserlerdeki konu başlıkları bile bunu açıkça göstermektedir: Millî devletlerin doğuşu, Türk milliyetçiliğinin uyanışı, Atatürk ve millî şahlanış, Türk’ün gerçek nitelikleri, Atatürk’ün millet ve milliyetçilik anlayışı, Atatürkçü milliyetçilik ülke ve millet bütünlüğüne önem verir, Atatürkçü Türk milliyetçiliği anlayışı ırkçılığı reddeder, Atatürkçü Türk milliyetçiliği çağdaşlaşmayı amaçlar, medeniyetçidir, Atatürkçü Türk milliyetçiliği laiklik ilkesiyle bağlantılıdır, her türlü mezhep ayrımcılığını reddeder, Atatürkçü milliyetçilik anlayışı sınıf kavgasını reddeder, milli dayanışma ve sosyal adaletten yanadır, Atatürkçü Türk milliyetçiliği vatan

kavramı ile bağlantılıdır ve gerçekçidir, Atatürkçü Türk milliyetçiliği demokrasiye yöneliktir, millet egemenliği ilkesiyle bağlantılıdır, Atatürkçü Türk milliyetçiliği saldırgan değil barışçı ve insancıldır (Feyzioğlu 1987:3-4).

Bu yorumlama ve içerik düzenlemesinin, diğer siyasal fikirlerin tezlerini onların elinden almayı, böylece toplumu “yerli ve millî bir ideoloji etrafından birleştirmeyi” hedeflediği açıktır. Bu içerik genişlemesinden çıkan mantiki sonuç şu olur: Bir fikir adamı siyasal alanın hangi sorunu hakkında fikir beyan edecekse, onun Atatürkçü düşünce sisteminde yerini bulabilir. O, başka ideolojilerin söylemlerinden ve tezlerinden konuşacaksa, vakıya yerli ve millî bir açıdan bakmıyor demektir. Aslanan ise bu ülke penceresinden bakmaktır. Diğer bakış açılarının hepsi bir yana bırakılmalıdır...

Atatürkçülük hem toplumda belli bir entelektüel kesimin, hem de devletin dünya görüşünü teşkil etmektedir. Bugün de diğer fikirlerin sosyal-kültürel olguları yorumlayışlarında ve problemlere çözüm önerilerinde, en başta gelen referans noktası, Atatürkçülüktür. Yani koordinat şemasında Atatürkçülük, merkezde yer almaktadır.

## 6. Konular ve ilişkiler

Bir kültür coğrafyasında mevcut fikirler elbette birbiriyle şu veya bu şekilde ilişkilendirilir. Tasarımların hedefi aynı olduğuna göre, onların her biri bu hedefe ilişkin projeleri dolayısıyla karşıt veya paralel çizgi izleyebilir ve bu da doğal bir durumdur. Tabloyu bir bütün olarak görebilmek için de bu fikirlerin birbiriyle ilişkilerine göz atmak yerinde olacaktır.

Öncelikle ifade edelim; hiç kimse, hiçbir fikir Atatürkçülükle açıkça ters düşmedi. Onların hepsinin üstünde yer alan Atatürkçülük, geniş bir etki alanına sahip oldu ve her fikir kendini onunla bir şekilde ilişkilendirerek konumladı. Herkes kendi dünya görüşünü, tasarladığı toplum ve birey formunu Atatürkçü tasarımlarla sundu. Sadece siyasal islamcıların, ona, el altından karşıt bir tavır takındıkları görüldü. Ama onlar bile, kendi projelerinde zaman zaman Atatürk'ü ve Atatürkçülüğü referans olarak gösterdiler. Hatta bu süreçte, bölücüler bile, ülkeyi bölme taleplerinin siyasal sistem açısından en büyük engeli Atatürkçülük olduğu halde, Atatürkçülüğe karşıt tavır almadılar; fakat Atatürkçü bir söylem de kullanmadılar. Atatürkçülük, üstlendiği “üst-dünya görüşü” kimliğine uygun olarak, her fikre bir alternatif sundu. Mesela Türk milliyetçiliği kavramına karşı Atatürk milliyetçiliği, sol akımların devrimcilik kavramına karşı Atatürk devrimciliği kavramı öne çıktı.

Türk siyasal hayatındaki etkin fikir akımları 90'lı yıllar sonrası denge arayışı nitelikli bir salınım içinde olmaktan ziyade bir savrulma yaşamaktadır. Bunun en önemli nedeni, soğuk savaşın ortadan kalkması ve küreselleşme

sürecinin egemen olmasıdır. Çünkü bu fikir akımlarının söylemleri uzun yıllar boyunca soğuk savaş döneminin tehdit ve önceliklilik algılamalarına göre şekillenmişti. Dünya siyasetindeki şartlar değişince, her fikir akımı söylemlerini yeniden düzenleme sorununu farklı ölçülerde yaşamaya başladı. Eski karşıtlıklar yerini bazen birlikteliğe bıraktı, bazen de karşıtlıklar nihai hedef noktasında değil başka gerekçelerle varlığını sürdürdü.

Bu yeni süreçte sadece batıcılarla milliyetçilerin düşünce ekseninin kaymadığı görülmektedir. Atatürkçüler ise Atatürkçülüğün batıcı yorumuyla millici yorumu arasında ayrılmış durumdadır. Bu ayrışma hem Atatürkçü entelektüellerde hem de bürokraside gözlemlenmektedir. Ancak bu ayrışmanın gittikçe sertleşen söylem farklılaşmasına yol açtığı da dikkati çekmektedir. Atatürk'ün millici yorumu Kemalizm'e kaymaktadır. Kendisi de gerçekte bir ideoloji olan küreselleşme ve liberalizm bu vasfını perdeleyerek ekonomik ve siyasal kanıtlardan yola çıkıp tüm ideolojileri ezmeye çalışmakta, bu arada bir ideoloji olarak tanımladıkları Kemalizm'e de savaş açmış bulunmaktadır. Devlet eliti ve onların entelektüel dünyadaki müttefikleri bu savrulmayı, Atatürkçülüğü daha fazla öne çıkararak, içeriğini zenginleştirerek dengelemeye çalışmaktadırlar. Bu durum ipleri gittikçe daha fazla gerse de, bu örtülü savaşa rağmen Atatürkçülüğün bir şemsiye, ortak payda olma rolüne kökten bir itiraz açıkça dile getirilmemektedir.

Fikirler arası ilişkilere gelince; siyasal islamcılığın Atatürkçülük karşıtlığı içten içe sürdü. Onlar Atatürkçülük-din ilişkilerini hep tartışma konusu yaptılar. Laik sistemde dinin ortadan kaldırılmak istendiğini öne süren siyasal İslamcılar bu gerekçeden hareketle mevcut siyasal sisteme karşı çıkmayı sürdürdüler. Ancak onların Cumhuriyet'e mi yoksa sadece laik uygulamalara mı karşı çıktığı hususu netleşmedi. Hatta zaman içinde, geleneksel siyasal islamcı söylemin öncülüğünü yapan aydınlar ve siyasetçilerin bile laiklik konusunda teorik ve tarihsel bir bilgiye pek sahip olmadıkları, sadece "kişi değil sistem laik olur" tarzında bazı sloganlardan başka kayda değer bir çözümleme yapmadıkları görüldü. Bunu kamuoyu onların itiraflarından okudu. Buna karşılık Atatürkçüler de Atatürk'ün din anlayışı konusunda Atatürk'ün eylem ve düşüncelerinden, yakın dönem tarihinden kanıtlar getirip, onun İslam'a karşıt olmadığını kanıtlamaya çalıştılar. Dine dönüş ya da dinî bilincin kuvvetlenmesi, bazı kesimler tarafından irtica, bazıları tarafından manevî kimliği muhafaza tarzı olarak değerlendirildi. Aslında problem, laikliğin din dışı ya da din karşıtı yorumlanıp bu iki yorumun da Atatürk'e maledilmesinden kaynaklandığı halde, tartışmaların temelini hep Atatürk ve Atatürkçülük yerleştirildi. Bu konudaki tartışmalar felsefî düzeyde yapılmadı. Bu yüzden de laiklik, siyasal sistemde hep bir fay hattı olarak kaldı. Bugünlerde sürmekte olan laiklik tartışmalarında da bunu açıkça görmek mümkündür.



20. yüzyılın sonlarından itibaren başlayan laiklik merkezli gerilimlerin siyasal islamcıların fikir dünyasında, özellikle bu kesimin aydınlarında yeni bir sorgulamaya yol açtığına tanık olmaktadır. Bu aydınların bir kısmı geleneksel söylemleri olan “laik sistem bizi mağdur ediyor” yakınmasını bırakıp gerçek laikliğin ne olduğunu ve İslam’ın laikliğe nasıl baktığını sorgulamaya yöneldiler.

Siyasal İslamcılıkla milliyetçiliğin ilişkisi değişken gerilimli ama genel çizgisi itibarıyla karşıtlık içeren bir manzara arz etti. Milliyetçilerin siyasal islamcılara karşı oluşu, onların ‘şariat devleti’ kurma iddialarından ziyade, millet varlığının onlar tarafından reddedilmesine dayanmaktadır. Milliyetçilerin, siyasal islamcıların bu ideallerini gerçekleştirebileceğine inanmadıkları ve bunu pek ciddiye almadıkları görülmektedir. Siyasal islamcılar İslam dininin evrenselliğini, sosyolojik bir vakıa olarak millet gerçekliğini yok sayma ve işe millet gerçekliğini reddederek başlama olarak yorumladılar; millet varlığını temele alan milliyetçilerin de ırkçı bir yaklaşıma sahip olduğunu iddia ettiler. Milliyetçilerin bilfiil temele yerleştirdikleri “millet” kavramının baştan yok sayılması, milliyetçilik fikrinin temelini yok sayma anlamına gelmekteydi. Diğer taraftan milliyetçiler, siyasal İslamcıların bu din yorumunun yanlış olduğunu, İslam dininin bir İslam milleti oluşturmayı emretmediğini, millete aidiyetle İslam dinine ait olmanın çelişmediğini; kendilerinin de ırkî üstünlük esasını benimsemediklerini ifade ettiler. Yani aynı dine belli bir değer atfedener, yorum farkından dolayı karşıt oldular. Bu karşıtlık, bu fikirlerin mensupları tarafından, karşıdakini keşfetme anlamında, derinlemesine tartışılmadı.

Sol eğilimlerde din dışı bir anlayış egemen olmasına rağmen, siyasal islamcılarla sol akımların çatışmasına, en azından yakın dönemdeki laiklik tartışmalarına kadar pek rastlanmadı. Yaşanan tartışmalar ise karşıt fikirlerin kavgasına benzer şekilde gerilim yoğunluğu ortaya çıkmadı. Sol entelektüellerle siyasal islamcılar hep aynı kanıtları, demokrasi ve din ve vicdan özgürlüğü kavramlarını kullandıysa da, herhangi bir uzlaşmaya ulaşılamadı. Aynı şekilde siyasal islamcılarla batıcılar her ne kadar tam karşıt fikirlere sahip olsalar da, onlar arasında kapsamlı fikir mücadeleleri pek görülmedi. Karşıtlık sadece söylem düzeyinde kaldı. Siyasal islamcıların en yoğun karşıtlık sergilediği fikir akımı, milliyetçilik oldu. Bu noktada şunu ifade etmek gerekir: İlk başlarda, türkçülükle imparatorluğun birlik formu olarak düşünülen islamcılık arasında bu anlamda bir karşıtlık pek söz konusu olmadı. O yıllarda bu iki akımın sadece iki farklı kurtuluş yolu olarak görüldüğünü ifade etmek yanlış olmayacaktır.

İkinci nesil milliyetçileri sol “Türk-İslam sentezcisi” olarak tanımladı. Zamanla bu tanım milliyetçiliğin tüm tarihi için de geçerli sayıldı. Halbuki ilk türkçülerin din ilişkisi bu kavramla anlatılamazdı. Türk-İslam sentezi kavramı, milliyetçiliğin “ülke mukaddeslerine sarılma” olarak gelişmeye başladığı

yıllarda, özellikle 70'li yıllar sonrasında Türk ve İslam vurgusunun yoğunlaştığı süreçte, din motifini -deyim yerindeyse tamamen- iptal eden entelektüellerin oluşturduğu fikir atmosferinde, bu entelektüeller tarafından Türk milliyetçilerini tanımlamak için telaffuz edilen, o dönemin milliyetçi fikir insanlarından S. Ahmet Arvasi öncülüğünde kısmen kabul gören bir kavramdı. O yılların fikir boşluğunda yaygınmiş gibi görünse de, yakından bakınca sanıldığı kadar yaygın olmadığı anlaşılmaktadır. 1980 sonrası ise sentezin iki farklı unsur arasında olabileceği, Türklükle İslamiyet'in zaten tarihsel olarak iç içe oluşu ve kaynaşmışlığı dolayısıyla "sonradan reaksiyona girme" anlamında böyle bir sentezden söz edilemeyeceği düşüncesi telaffuz edilmeye başlanmış, daha sonraları neredeyse hiç kullanılmamıştır. "Türkçülerin önemli bir çoğunluğu ... özenle din-milliyetçilik çatışmaması yaratmamaya, yani milliyetçiliğe jakoben anlam yüklememeye çalışmışlar..."(Öğün 1995:181). yargısı, yukarıda belirtilen nedenlerden dolayı ilk dönemdeki türkçüler için doğru olmakla beraber, bu satırların devamında yer alan "...şu ya da bu derecede sentez işinin içinde yer almışlardır. Milliyetçilik ile İslam arasında kurulmaya çalışılan köprü, bir anlamda ideolojik belirsizliği ifade eder. Modernist İslamcılık ile İslamî inancı kavmiyetçi perspektifte kullanan ve kendilerine Türkçü denilen grup arasında örtük bir ittifak mevcuttur." yargısına tam olarak katılmak mümkün görünmemektedir. Çünkü Osmanlı dönemindeki fikir hareketlerinin neredeyse tamamı sentezci, daha doğrusu eklektiktir. Fakat ikinci nesil türkçüler sentez vakıasına hiç de yakın durmazlar. Milliyetçilik ile İslam arasında köprü kurulması iddiasına gelince, bunun da ideolojik belirsizlik olarak değil, milliyetçiliğin yapısal dönüşümü olarak okunması daha mantıklı gibi görünmektedir. Bunu temellendirmek için türkçülüğün İslam'ı dışlayıcı nitelikte ve bir ideoloji formunda doğmadığını zikretmek yeterlidir. Örtük ittifaka gelince; gaye imparatorluğu kurtarmak olduğundan, ilk nesil Türkçüler ve İslamcılar tamamen aynı amacı taşıdığı ve yakın duyarlılıklara sahip olduğu, bir de iç siyasete ilişkin tasarımlar ortaya koymadıkları için, doğal olarak çatışma olmamış, hatta yakınlaşma bile vuku bulmuştur. Ama bu iki akımın ikinci evresi için aynı şey söylenemez.

Milliyetçilerin kendi içlerinde milliyetçilikle İslam'ı uzlaştırma sorunu yaşamadıkları görülmektedir. Milliyet niteliklerine ve bu nitelikleri taşıyan tarihsel toplumsal dünyaya duyulan sevgi olarak tanımlanan milliyetçilik, dinî ve dindışı kutsallara saygı ve bağlılık duymayı önceler. Bu yüzden Türk milliyetçileri radikal bir dindışı söylem geliştiren Kemalizm ile yakınlık kurmadılar, ama millî bir kahraman, devletin kurucusu olarak gördükleri Atatürk'e ve onun fikirlerine muhalif olmadılar. Tezlerini zaman zaman Atatürkçülüğe dayandırdılar; ama temelde Atatürk'ü Türk tarihinin en büyük şahsiyetleri arasında kabul edip Türk milletinin önderi olarak tanımladılar ve Atatürk'ün de bir Türk milliyetçisi olduğu görüşünü dile getirdiler.

Milliyetçilik hareketinin önde gelen fikir insanlarından Erol Güngör 70'li yılların ortalarında kaleme aldığı bir eserinde, ülkedeki sağ ve sol terimlerinin gelişmiş ülkelerdeki gibi organize anlam kazanmadığını, o noktada da Atatürkçülük adı verilen yeni bir ideoloji denemesinin ortaya çıktığını ifade eder. Ona göre fikri, siyasî veya felsefî bir sistem veya ekol olmayan Atatürkçülük adı altında hemen herkes kendine göre iyi ve doğru bildiği şeyleri ortaya sürmektedir. Ancak bunlara bakarak Atatürkçülüğün manasız bir gayretten ibaret sayılamayacağını; Atatürkçülüğün, elli yıllık genç cumhuriyetin yaşama çabasını temsil ettiğini söyler. Solun ölüm denemesi olması, sağın da başka konularda birtakım endişeler yaratması Türk devletine şimdilik tek çıkar yol olarak Atatürk milliyetçiliğini bırakmıştır. Türk milliyetçiliği henüz tüm unsurlarıyla işlenip geliştirilebilmiş değildir. Atatürkçülükten amaç, ideolojik aşırılıklara engel olmak ve çoğulcu demokrasinin ayakta kalmasını sağlamaktır; Atatürkçülük siyasi bir tedbirden ibarettir. Kemalizm ise bir partinin siyasi programıdır ve Atatürkçülükten farklıdır (Güngör 1995:19).

Türk milliyetçilerinin bu çerçevedeki görüşlerinin o yıllardan bugüne kadar değişmediği görülmektedir. Atatürkçüler ise Türk milliyetçiliği kavramı yerine "Atatürk Milliyetçiliği" kavramını kullanarak, milliyetçilerle mesafeli oldukları mesajını verdiler. Bu bakımdan, milliyetçilikle Atatürk'ün değil ama Atatürkçülüğün ilişkisi hep belirsiz kaldı ve bu ilişki üzerinde entelektüel düzeyde bir tartışma yapılmadı. 90'lı yıllarda ise ulusalcı-milliyetçi ayrımının yapıldığı gözlemlendi. Öğün'e göre Türkiye'deki ulusalcı-milliyetçi ayrımı, ırk, kültür ve tarih temelli olmayan İngiliz ve Fransız tipi milliyetçilik ile tarih, ırk ve kültür gibi kavramları temele alan Alman tipi milliyetçilik çerçevesine oturur. Liberal-demokratik Batı'nın değerlerine bağlı Kemalist ve sosyal demokrat ulusçuluk, kendini, kerhen Kemalist muhafazakar milliyetçilikten bu tasnife göre ayırmaktadır (Öğün 1995:131).

Türk milliyetçiliği ile batıcılığa gelince; milliyetçiler devlet ve milletin kurulu düzenini savunduğu için, özellikle karmaşa döneminde batıcıların doğal müttefiki olarak kabul edildiler. Ama aslında böyle bir müttefiklik hiç olmadı. Türkçüler kurtuluş yolu olarak batı medeniyeti çevresine dahil olmanın imkanını ve gerekliliğini kabul ettikleri için, batı dünyasına topyekûn sırtını dönme taraftarı olmadılar. Ziya Gökalp'in "Türkleşmek, İslamlaşmak, Muasırlaşmak" şeklindeki üçlemesi, özünde kültürel özdeşliğe onay vermeyen bir barış çubuğu gibi düşünülmelidir. Bu tez Türk milliyetçileri arasında uzun yıllar derinlemesine tartışılmamış, çağdaşlaşma ile millî kültür dünyasının muhafaza edilmesinin çelişip çelişmediği veya bu çerçevede, çağdaşlaşmanın kültür üzerindeki etkisinin ne olacağı sorusuna girilmemiştir. Bu, milliyetçiliğin batıcılık karşısında ikilem yaşıyor gibi görünmesine, özellikle 1980 öncesi yıllarda onlar arasında doğal bir işbirliği olduğu yorumlarına neden olmuştur. Ancak milliyetçiliğin bir fikir sistemi halini almaya başladığı yıllardan itibaren,

bu soru tartışılmaya başlanmış ve batıcılık karşıtı bir tavır gelişmeye başlamıştır.

Güngör'e göre her millet farklı iç bünyeye sahiptir. Bir millet başka milletin tıpkısı haline getirilemez. Mesela aynı dine mensup Türkler, Araplar, Pakistanlılar aynı medeniyet dairesine sahip oldukları halde, hiçbirinin Müslümanlığı diğerlerinin aynısı değildir. Batıcılar Avrupa'daki belli bir ülke kültürünü egemen kılmak istiyorlarsa, bu, sosyal gerçeğe uymayan bir ütopyadır. Tek bir Avrupa kültürü yoktur, Batı medeniyeti içinde farklı ülkelerin kültürleri vardır (Güngör 1995:101-102). 20. yüzyılın ikinci yarısındaki bilgi ve tecrübeye dayanarak eski Avrupacıların modernleşme tekliflerini yanlış bulduklarını ifade eden Güngör, batılıların hukuki ve sosyal bünyesini kopya etmenin hiçbir faydası olmayacağı kanaatindedir (Güngör 1995:95).

Türk milliyetçiliği ile batıcılık arasında, önceleri mutedil düzeyde varlık kazanan karşıtlık, küreselleşme sürecinde keskinleşmiştir. Atasoy'a göre 20. yüzyılın milliyetçiliği daha çok emperyalist baskılara karşı bir direnç olarak savunma psikolojisi üzerine inşa olmuştur. Oysa küreselleşme karşısında milliyetçilik saldırı milliyetçiliği, toplu tüfekle değil kaliteyle, ürünle ve kültürle dışa dönük ataklık anlamında bir milliyetçilik haline dönüşmeyi gerektirmektedir (Atasoy 2005:395). Zira küreselleşme tüm sosyal-kültürel yapıları ezip dönüştüren bir etki ortamı oluşturmuştur. Bu keskinleşmeyi teşvik eden diğer faktör de AB sürecidir. Batıcılık karşısında milliyetçilerin duruşu, batılıların Türkiye'yi bölücü tavır sergilemeleriyle kesin karşıtlığa dönüştür. Bu itirazda kültür emperyalizmine vurgu yapılsa da, batının kültürel etkisine karşı bir seçenek sunulamadı ve çözüm önerileri dilek-temenni kipinde oldu

Geniş çerçeveden bakılınca, batıcıların milliyetçilik dışındaki tüm fikir akımlarıyla işbirliği yaptıkları, aslında her fikir grubunu kullandıkları görülmektedir. Ekonomik gücü ellerinde tuttukları için, batıcılar, pek telaffuz etmemiş olsalar da, kendilerini diğer fikirlerin üzerinde gördüler. Geçen zaman zarfında batıcılık, ekonomik güç ve dış etkenler dolayısıyla diğer fikir sistemleri üzerinde belli bir etkiye sahip oldu. Geçmişte en az etkiledikleri siyasal islamcılar ise, yakın tarihimizdeki 28 Şubat ortamında, demokrasi söylemiyle kendi düşünce çevrelerine dahil ettiler. O güne kadar siyasal islamcılığın literatüründe demokrasi ve özgürlük kavramları hiç yer almamıştı.

Milliyetçilikle sol akımların ilişkisinde ise farklı bir çizgi karşımıza çıkmaktadır. 1960'lı ve 70'li yıllarda birbirini "hain" olarak gören bu iki grup, 80'li yıllardan sonra, kimsenin hain olmadığını anladı; bölücü terörün birlik ve bütünlüğü tehdit eder hale gelmesiyle, ülke menfaati noktasında büyük ölçüde uzlaştı. Özellikle ulusalçı solun ülke menfaatleri konusundaki hassasiyetleri ve söylemleriyle milliyetçilerin hassasiyetleri arasında neredeyse hiç fark kalmadı.

Sol düşüncelerle milliyetçilik arasında dinî nitelikli manevî değerler konusunda önemli bir dünya görüşü farkı olduğu halde, bu konu üzerinde onlar arasında herhangi bir tartışmanın yapılmadığı görülmektedir.

Cemil Meriç'e göre 60'lı yıllardan sonra setlerin yıkılmasıyla bulanık bir sel gibi akan izmler halkın sesini yükseltmesini sağladı. Marksizm, batının değerlerine sadık kalan seçkinlere karşı bir tiksinti duyulmasına yol açtı. Her ne kadar yeni kuşaklar ülkenin mukaddeslerine sarılanlar ve sosyalizme gönül verenler olarak ikiye ayrılırlar da, dışarıdan gelen tüm ideolojiler gibi Marksizm de bir felaket kaynağı olsa da, Türk insanının papağan batıcılıktan gerçek batıcılığa geçişi Marksizm sayesinde olmuştur. Marksizm Avrupa'nın yalancılığına, kapitalizmin sömürüsüne dikkatimizi çekmiş, Batı düşüncesinin dokunulmaz hakikatler bütünü olmadığını göstermiştir (Meriç 1978:34-36). Ancak bu eleştirel tavrına ve yol açtığı kavrayışa rağmen sol, zihniyet alanında batıcı karakteristiğini terk edemedi. Batıcılarla sol aydınların zihniyet çerçevesinde birleştikleri en önemli nokta, seküler yaşama biçimi ve materyalist-pozitivist dünya görüşü oldu. Elbette solun daha çok diyalektik materyalist, batıcıların da pozitivist tezleri dile getirdiği açıktır. Ancak Marks'ın pozitivism karşısında takındığı eleştirel tutumu, "pozitivizmin bir burjuva şarlatanlığı olduğu" yargısını Türk Marksistleri gündemlerine almadılar. Aslında solun batıcı karakterini, "seküler yaşam biçimi" kavramı büyük ölçüde tanımlamaktadır.

Küreselleşme Marksist solu adeta paramparça etti. Ulusalçılık ve sosyal demokrasi ayrışması, Marks'ın sömürülen kitlelerin başkaldırısı ve özgürleşmesi şeklindeki çizgisi ulusalçıların elinde faşist bir karakter kazandı. Sosyal demokrat sol ise kapitalist dünyayla barış imzalamaya can atan, daha doğrusu bu dünya düzenine özde teslim olmuş, ama kısık sesle asli tezlerini dile getiren solu anlatmaktadır.

Türkiye'de modernleşme-demokratikleşme ikilemi yaşandığını iddia eden bazı aydınlar 1923'ten bugüne kadar geçen süre içinde Türkiye'de yukarıdan aşağıya ve devlet merkezli bir tarzda gelişen modernleşme sürecinin, ulus devleti oluşturan bürokrasi, anayasa, yargı, parlamento vb. modern kurumları oluşturmada başarılı olduğunu, küreselleşme sürecinde ise sosyal demokrasi vizyonunun artık ulus-devlet paradigması içinde çözülemeyeceğini iddia etmektedirler. Bu çerçevede devletin dönüştürülmesi, devlet-ekonomi ilişkilerinin demokratik olarak düzenlenmesi ve sosyal adaletin esas olması, hak ve sorumluluğa dayalı vatandaşlık anlayışının, çok kültürlülüğün, kültürel kimliklerin tanınması gerektiği dile getirilmektedir (Keyman 2004:135-141).

21. yüzyılın başlarında, bugün Türk solunun nerede durduğu gerçekten belli değildir. Kısık sesle de olsa telaffuz edilen "Bağımsız Türkiye" sloganının içeriğinde yine ABD karşıtlığı vardır. Ama emperyalizmin yeni şekli

küreselleşme olduğu halde, marjinal gruplar dışında, sol, küreselciliğe kitlesel olarak keskin bir karşı duruş sergilememektedir. Asıl sorun, ‘sol’un neyin yanında yer alarak küreselleşmeye karşı duracağı sorunudur. Artık tek bir sol kalmamıştır. Entelektüel sol olarak sosyal demokrat sol, ulusalcı sol olarak faşist bir hareket, kronik muhalif olarak Marksist sol, demokratik sol ve katı laikçi sol olmak üzere, çok parçalı bir sol tablosu doğmuştur.

Sol eğilimlerin “aşırı” ve “mutedil” diye ayrıştığı yıllarda, aşırı sol Atatürkçülük vurgusunu neredeyse terk etmişti. Ama ılımlı sol düşünce, ilk başlarda da, günümüze uzanan süreç içinde de hep Atatürkçülük çizgisini telaffuz etti. Günümüzde de bu durum aynen sürmektedir.

Son olarak da Batıcılıkla Atatürkçülük ilişkisine göz atalım.

Atatürkçülüğe en fazla vurgu yapanlar ise batıcılar oldu. Batıcı söylemlerin ana teması ve temel kavramları olan “çağdaşlık ve modernlik” Atatürk devrimlerinin amacıyla örtüştüğü için, bu kavramlar sırf batıcı içerikle dolduruldu ve bu içerik Atatürkçülüğe maledildi. Batıcılar Atatürkçülüğü kendi çizgilerinde yorumlasalar da, onu millîlik ekseninden ayıramadıkları için, onların Atatürkçülükle kurdukları ittifak özellikle küreselleşme sürecinde çatlama eğilimine girdi. Sonuçtan doğru bakılınca, Atatürk’ün yaşadığı dönemdeki etkinlikleriyle uyuşmayan birtakım uygulamalar da hep Atatürkçülüğün gereği olarak tanıtıldı. Atatürkçülük millî kültüre sahipliği esas aldığı halde, batı kültürünün değer yargılarının, modernlik ve dolayısıyla Atatürk’ün idealleri olarak sunulması, bunun en güzel örneğidir. Aynı paradoks, bağımsızlık için de söz konusu oldu. Ulusal bağımsızlık, Atatürk’ün “olmazsa olmaz” idealiydi. Ama bağımsızlığı milletten ve ulus-devletten alıp AB’ne devretmek Atatürkçü düşünce ile açıkça çeliştiği halde, bu egemenlik devrini bugün batıcılar Atatürkçülüğün bir gereği gibi sunmaktadır.

## 7. Geleceğe kurgusal bakış

Fikir hareketleri batıdaki gibi felsefî geleneğin bir halkası ve felsefi bir arka plana sahip olarak değil, bunalım çağında kurtuluş arayışlarının sonucu, önerilen kurtuluş yolları olarak ortaya çıkmıştır ve hiçbirinin, kendi düşünce dünyamızda kökleşmiş düşünsel temelleri yoktur. Tüm siyasal fikirler - Marks’ın kelimeleriyle ifade etmek gerekirse- “dünyayı değiştirme vaktinin geldiği”ne karar verip onu/Türkiye’yi değiştirmeye yönelmişlerdir. Bu da onların daha ilk baştan ideolojileşmesi anlamına gelmiş ve ideolojileşmesi sonucunu doğurmuştur. Bu sonucun çatışma doğurması kaçınılmazdı ve 1960 sonrası dönemde buna değişik görünüm altında tanık olundu.

Bu noktada sadece batıcılığın felsefî tezleri varmış gibi görünse de, bu tezler batı kültür ve düşünce coğrafyasından yapılan alıntılardan ibarettir.

Milliyetçilik duygusal ağırlıklı bir tavır alışını çok fazla aşmamıştır. Atatürkçülük ise kendi kültür coğrafyamızdan filizlenen bir düşünce akımı olma iddiası taşımaktadır. Atatürkçülük dışında kalan diğer fikir akımları, ortaya çıkış nedenlerine bağlı olarak, problemlere pratik çareler üretmeye yönelmişlerdir. Atatürkçülük bünyesinde ise teorik yaklaşım girişimleri görülmektedir.

Geniş perspektiften bakıldığında, tüm fikir akımlarının kurulu düzenin devamından yana olduğunu; bu düzenin sürekliliğinin, hepsinin varoluş teminatı haline geldiğini görmekteyiz. Bu yüzden, bu fikirlerin siyasal yansıması olan partiler iktidara gelseler bile, onların, köklü değişiklik anlamına gelen adımlar atmadıklarını, hareket alanlarının kısıtlılığı dolayısıyla kısa zamanda çıkar sağlama vasıtasına dönüştüklerini; iktidarların değişmesiyle değişen tek şeyin, mevki ve makamları paylaşanlar olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Özellikle 1980 sonrasında, zenginleşme ortamından hangi yolla olursa olsun pay alma ihtirasının egemen olduğunu yaşayıp görmüş bulunmaktayız.

Bu fikir akımları arasında, sadece Atatürkçülük, batıcılık ve sol akımlar ekonomik projelere sahipti. Uzun yıllar geçerli olan ekonomik sistem, Atatürkçülüğün karma ekonomi anlayışı olmuştur. Batıcılığın projesi, yine batıdan alıntı olan kapitalizmdi. Sol akımlar devletçi bir ekonomik anlayışa sahiptiler. 1980 sonrası kapitalistleşme sürecinde, karma ekonomi anlayışı sessiz sedasız terkedilmiştir. Siyasal islamcılık ekonomik projesinin olduğu iddiasıyla ortaya çıkmış; ama bu tez ne taraftar bulabilmiş, ne de uygulama alanına geçebilmiştir. Başka bir ifadeyle, fikirler arası mücadelede, ekonomik gücü arkasına alan batıcılık galip gelmiş gibi görünmektedir. Bu da bizi, maddî olarak desteklenen ve ekonomik güze sahip olan fikirlerin etki alanını artırdığı sonucuna götürmektedir.

Sosyal-kültürel alanda ise sol akımların belli bir entelektüel ortam oluşturdukları görülmektedir. Fakat bu entelektüel ortam, millî-manevî değerler bakımından problemliliğini muhafaza etmektedir.

Geçmişten bugüne kadarki tezleri ve olup bitenler incelenince, sol akımların adeta hep kriz yaşadıkları; bu çerçevede birtakım olumsuzluklara kaynaklık teşkil ettikleri görülmektedir. Bugün solun, siyasal hassasiyetler açısından, ulusalcı olan-olmayan çizgisinde ayrışması tablosunu yirmi beş-otuz yıl önce görmek mümkün değildi. Milletleşme sürecinde doğal durum, fertlerin millet denilen tarihsel varoluşun bugüne ulaşan mevcudiyetine ve toplumun dünya tasarımına aidiyet hissetmesidir. Bu yüzdendir ki, milletleşmesini tamamlamış toplumlarda, mesela bir Fransız sosyalisti önce Fransız, sonra sosyalist olmuş iken, Türkiye’de, enternasyonalci söylem doğrultusunda, aşırı sol mensupları önce komünist, sonra yine komünist oldular. Millet ve millîlik vurgusuna sol akım mensuplarından yakın zamana kadar pek itibar eden olmadı. Ulusalcı çizgideki sol entelektüeller ise yalnız kaldı. Yani doğal aidiyet,

milliyetçilik-sol kavgasında politik anlaşmazlık konusu yapıldı. Mesela yukarıda ifade edildiği gibi, bir zamanlar sol düşüncenin temel söylemini teşkil eden “halklara özgürlük” sloganında Türkiye’nin bölünmesi kabulü yattığı ve toplumsal duyarlılığı olan sol entelektüeller buna asla katılmadıkları halde, sol, Anadolu coğrafyasını “halklar birlikteliği” olarak gördü. Bu kabul ve enternasyonalci yaklaşım, etnik bölücülüğün sol içinde neşvünema bulmasına yol açtı. Dünyaya bu ülke penceresinden bakan sol entelektüeller, bölücülük tehdit halini aldığı anda durumu kavrayıp ulusalcı çizgi oluşturdular, ama bölücülük artık onların kontrolünden çıkmış oldu.

Aslında benzer durum siyasal islamcılık için de söz konusudur. Siyasal İslamcılık özellikle Kürtçü etnisitenin sığınağı olmuştur. Siyasal İslamcı cephede, İslam’da millet ve milliyet aidiyetinin reddedildiği, bir İslam milletinin olduğu ve olması gerektiği anlayışıyla, millet ve millî kültür olgusu düşmanlığı yapıldı. Fakat etnikçiler, gerçekten islamcı çizgi bunu öngördüğü için değil, etnik bölücülüğe güç kazandırmak ve toplumu yıpratmak amacıyla millet karşıtlığı furyasına katıldılar; ama kendi etnik bilinçlerini yaygınlaştırdılar.

Milliyetçilik, 1980 sonrasında, büyük ölçüde siyasal örgütlenme/partileşme yoluyla mevcudiyetini sürdürdü. Milliyetçiler entelektüel bir ortam oluşturamadıkları gibi, adeta tüm fikir üretme yeteneklerini kaybettiler. Onlar sadece etnik bölücülük karşısında apaçık karşıt bir tavır sergilediler ve bu da toplumda destek buldu. Ama onların bir ekonomik projeleri olmadı. Etnik terörün tırmanmasıyla yaygınlaşan bölücülük sorununa karşı birlik-bütünlük ve kardeşlik vurgusu yaptılar; ancak kısmen toplumsal zemine de sirayet eden bölücü bilincin yol açtığı problemler karşısında bir tez de üretmediler. Neredeyse tüm enerjilerini, kendi çizgilerinin ırkçı bir yaklaşım anlamına gelmediğini kanıtlamakla tüketmek zorunda kaldılar. Bir de onlar, aynı kavramsal çerçeve ve tezler etrafında siyaset yapmayı sürdürdüler. Millî-manevî değerler, millî onur, bağımsızlık ve ülke menfaati kavramları önceki yıllarda olduğu gibi 80’li yıllardan sonra da milliyetçi söylemlerin ana teması oldu. Fakat bu kavramlara, pratik çözümlere de kaynaklık teşkil edebilecek derinlemesine bir açılım getiremediler. Bu açıdan bakılınca, milliyetçiliğin henüz aksiyoner, yani tüm dinamikleri kendinden kaynaklanan bir fikir hareketi vasfını kazanamadığını söylemek yanlış olmayacaktır.

Çok partili hayata geçtikten sonra gündemdeki yerini şu veya bu şekilde koruyan din ve laiklik konusu, özellikle siyasal islamcıların politik arenada bir miktar güç kazanmasıyla, toplumun gündemini tamamen kapladı. Aslında tartışmaların kaynağında, dinin toplumsal ortamdaki yerinin belirlenememesi yatmaktaydı. Cumhuriyet, siyasal otoritenin ilahî alana dayandırılmışlık durumunun iptali ve otoritenin halka, dünyevî/beşerî alana dayandırılması vakiasıydı. Dolayısıyla yeni sistem, kendini sağlama almak için, dinin etki



alanını doğal olarak sınırlandırmak zorundaydı. Ancak bu sınırlandırma, özellikle 1940'lı yıllarda Kuran okuma ve öğrenmenin bile yasaklanmasına kadar vardı. Bu ise, soy aidiyeti bilincinin yol açacağı kamplaşmaların ortadan kalkmasını ve toplumun tüm kesimlerinin birleşmesini sağlayabilecek en önemli faktörün, dinin güçsüzleşmesine yol açtı. Ulus-devlet, millet bilincine sahip bir topluluk üzerine kurulabilir ve dengeli biçimde ancak böyle bir toplulukla varlığını sürdürebilirdi. Bu bakımdan, millî birlik bilincini yaygınlaştırıp kökleştirecek her türlü vasıtaya başvurulması gerektiği halde, dinin siyasal yorumundan çekinerek onun toplumsal mevkiini daraltmak, bu coğrafyanın milletleşme sürecinde büyük bir çatlama yol açtı. Din ile toplumun zayıflayan bağının yeniden güçlenmesi eğilimi doğunca, bu eğilime el atarlar, “dinî bilinci kuvvetlendirerek herkesi kuşatan manevî bağ” ihdas etmeye değil, “siyasal iktidara taşınma vasıtası” inşa etmeye” yöneldiler. Yani bu tablo, siyasal islamcılara malzeme sağladı.

Siyasal İslamcılar, Batıcılar, Atatürkçüler ve sol akım mensupları din ve laiklik tartışmalarının baş aktörleri oldular. Bu tartışmalar çok zengin bir düşünce malzemesi oluşturdu. Ama uzun yıllar boyunca, herhangi bir uzlaşma da sağlanamadı.

90'lı yılların ortalarından itibaren yoğun biçimde süren din ve laiklik tartışmalarına bölücü düşünce sahiplerinin hiç katılmaması ilginç bir durum oldu. Halbuki Türkiye'deki siyasal sistem herkesin sistemi; bu sistemin sorunları da herkesin sorunuydu. Belki de bunun nedeni, etnik bölücülerin “bırakınız entelektüeller enerjilerini bu tartışmalarla tüketinler; biz işimize bakalım” yaklaşımını benimsemeleridir. Gerçi bu tartışmalara milliyetçiler de katılmadı. Bunun nedeni yukarıda belirtilenlere ek olarak, arada kalmışlık da olabilirdi. Belki de onlar, en değerli varlık saydıkları devleti elinde tutan elit ile kendi manevîlik anlayışlarının arasında kaldılar. Milliyetçiler bir yandan dini dışlayan laiklik anlayışına sıcak bakmadılar; diğer yandan ise dinin yerinin ne olması gerektiği konusunda bir fikir ortaya koymadılar. Bu tartışmalara niye müdahil olmadıkları konusunda bizzat milliyetçilerden net bir açıklama pek gelmedi.

Bugün içine düştüğümüz hengâmede, toplumsal dokunun en kuvvetli birleştiricisi olan ve her tür aitliğin üzerinde olan dinin birleştiriciliği söylemi ile siyasal islam söylemleri birbirine karıştı. Dinin birleştiriciliği, aslî Kürt dokunun dinî duyarlılığı dolayısıyla etkili olabilirdi. Fakat bugün geldiğimiz noktada, Kürtçü etnisitenin sözcüsü konumunda olan insanlarla yeni yetişen bireyler, dindışı ya da en azından dine soğuk duran konumda oldukları için, İslam, bundan çeyrek asır önce üstlenebileceği birleştiriciliği artık zor yerine getirebilecek gibi görünmektedir. Yine bu hengâmede, en temeldeki ortak unsur olan ‘kültür’ün anlam boyutuna ve Türklerle Kürtlerin anlam haritalarındaki özdeşliğe kimse kulak asmadı.

21. yüzyılın başlarında artık sol akımlar fiilen ölmüş, -latife olarak söylemek gerekirse- ölüm ilanını bekler konuma düşmüş; ama entelektüel düzeyde bir dünya görüşü halini almıştır. Kendini artık “sosyal demokrasi” olarak adlandıran solun bütün iddia ve tezleri, adeta laiklik idealine sıkışmış durumdadır. Sosyal demokratlar eğer tarihsel-kültürel değer dünyasıyla barışır ve değer krizini aşabilirlerse, ideolojik çerçeveden ya da sloganlar dünyasından çıkabilen milliyetçilerle birlikte yeni bir entelektüel ruhun inşasında rol oynayabilirler. Milliyetçiler ideolojik çerçevede veya romantik ruh ve sloganlarla iş gördükçe, muhtemelen dar alanda siyaset ile uğraşmayı sürdürecektirler. Zaman zaman ortaya çıkan “millî bütünlüğe kasteden” olaylar karşısında, bir millî refleks olarak kısa süreli yükselişler yaşayabilirler. Ama kendi iddialarını gerçekleştirecek bir teorik çerçeve ve proje üretmedikleri müddetçe, topluma yön verici bir rol üstlenmeleri pek mümkün görünmemektedir. Bu entelektüel ruhun birlikte inşası için, her iki fikrin mensuplarının, kendileriyle hesaplaşmaları gerekir.

Laik sistemde dinin yeri ve konumu hukuki çerçevede ve uzlaşma halinde belirginleştirilmediği müddetçe, siyasal İslamcılık kendine siyasal-sosyal alandaki olgulardan hep bir destek bulacak, ama bu kültür coğrafyasında büyük ölçekli radikal taraftar kitlesine ulaşamayacaktır. Siyasal geçmişi bu grupta olup kendisiyle ve ideolojisiyle hesaplaşmasını tamamlayıp İslam’ın siyasal yorumunun İslam olmadığını, onun iktidar için kullanılan bir şey olduğunu algılayanlar ‘organik aydın’ olmayı seçeceklerdir. Onların millet geçeceğiyle barışmaları, entelektüel dünyayı zenginleştirip derinleştirebilir.

Uzun yıllar sosyal problemlere çözüm yolu ve toplumsal birlik bilincinin temeli olarak görülen Atatürkçülük, bugün etnik bölücülüğün geldiği çizgi ve kazandığı ivme karşısında, Kürt etnisitesi taraftarlarını durduracak bir fikir olma fonksiyonunu kaybetmiştir. Bunda en büyük pay, siyasal islamcılarla küreselci ve batıcı entelektüellerindir. Yani küreselci kapitalizmi arkasına alarak -deyim yerindeyse- zafer kazanmış olan batıcılık, başta Atatürkçülük olmak üzere, mevcut fikir sistemlerinin hepsine karşı örtülü bir savaş ilan etmiş gibi görünmektedir. Atatürkçülüğün en büyük düşmanı, gelecekte siyasal islamcılıktan ziyade batıcılık olacak gibi görünmektedir. Türkiye’deki batıcılar, henüz yüksek sesle dile getiremeseler de, AB çevrelerinden yükselen Atatürkçülük karşıtı sesler karşısında kayıtsız kalmakta, Atatürkçülüğü savunmaya yönelmemektedirler. AB çevreleri ve Türkiye’deki batıcılar demokraside askerî vesayet olamayacağı gerekçesiyle, askerinin sistem üzerindeki ağırlığının temeli olarak gördükleri Atatürkçülüğe tavır almaktadırlar. AB çevreleri Atatürkçülüğün egemenliğini demokratikleşmenin önündeki engel olarak gördüklerini dile getirirler de, bu yargılarındaki içtenliğe inanmak pek mantıklı görünmemektedir. Batı, Atatürkçülük konusundaki bürokratik hassasiyeti bir zaaf noktası olarak algılamakta ve onu, Türkiye’yi sıkıştırmakta

kullanmaktadır. AB sürecinde asker ve sivil bürokrasi ile batıların talepleri arasında bir gerilimin bu yüzden olduğu anlaşılmaktadır. Halbuki Türkiye'deki elitler, yarım asırdır batılılaşma idealini seslendirmekte ve bunu Atatürkçülüğün gereği olarak sunmaktaydılar.

Özellikle batı, Atatürkçülüğü millî birliğin ruhu olarak teşhis ettiği için ona karşı itirazlarını yükseltmektedir. Bu yükselen sesler şimdilik sussalar da, önümüzdeki yıllarda bu karşı çıkışlar AB kararlarına bile geçebilir. Batı çevreleri bu işi soğumaya bırakmış gibi görünmektedir. Atatürkçülük konusunda son derece hassas olan askeri bürokrasiyi yıpratmak için, gelecekte Atatürkçülük konusunda spekülasyonların çoğaldığını görmek sürpriz olmayacaktır. Eğer Atatürkçülük gerçekten millî birliğin temeli ise ve batıcı/küreselci saldırıları göğüsleyemezse, hem Atatürkçülük, hem de millî birlik yara alacaktır. Eğer cumhuriyet döneminin entelektüel düzeyde dünya görüşü ve bu dönemdeki siyasal dokunun ruhu olarak Atatürkçülük batıcı/küreselci saldırılara dayanamazsa, o zaman fikir dünyamızda yeni gelişmeler beklemek gerekecektir.

Mevcut tablo, yüzlerce yıldan beri siyasal geleneğimize, yaşama dünyamıza sinmiş olan “birici” yapının egemenliğinden başka bir şey değildir. Hatta çoğulcu bir ruhtan filizlenen demokrasi, laiklik, çağdaşlık gibi kavram ve olguların tartışılmasında dahi bu “birici” zihniyetin izleri sezilmektedir. Her alanda, sosyal, siyasal ya da kültürel dünyada tek bir ilke veya doğruluk tasarısının egemen olması düşüncesi, modern çağların karmaşık toplumsal yapısıyla ve bu yapının geleceğiyle hiç de uyumlu değildir.

Bugün toplumda fikirleri ezen bir hedonizm ve tarihsel mirası ezen bir bölünmüşlük boy göstermiştir. Bu yüzden, fikrî ve sosyal-siyasal çalkantılar yaşamaktayız. Dünya görüşleri farklı olsa bile aynı “dili” konuşan, aynı hassasiyetleri sergileyen yeni bir entelektüel kesimin oluşmaya başladığı da bir vakıdır ve bu da ümit vericidir. Ancak ‘fikir otoriteleri’nin çağı sona ermedikçe, her fikir aklın kılı kırk yarıcı analizinden geçirilmedikçe, düşünce dünyamız tekâmül edemeyecek gibi görünmektedir. Otoritelerin egemen olduğu yerde, diğerlerine itaat etmek düşer. Düşünce dünyası ise itaatlerle değil, çatışma içermeyen karşıtlıklar ve kılı kırk yarıcı çözümlenmelerle gelişip zenginleşir. Çalkantılı coğrafyayı sükûnete kavuşturacak olan da işte bu zenginleşmedir. Türk siyasal hayatını ve düşünce dünyasını oluşturan bu akımlar politik projeler olmaktan kurtulup felsefî bir derinlik kazanabilirlerse, sözü edilen zenginleşme yolu açılabilir. Onların atabileceği ilk olumlu adım, hepsinin, her fikrin doğal hakkı olan “toplumsal alanı kendilerine göre düzenleme” idealini tek ve mutlak doğru olarak görmekten vazgeçmeleri olacaktır.

**Kaynakça**

- AKGÜN, Mehmet (2005). *Materyalizmin Türkiye'ye Girişi*, Ankara: Elis Yay. 2. bs.
- ATASOY, Fahri (2005). *Küreselleşme ve Milliyetçilik*, İstanbul: Ötüken Yay.
- BOLAY, Süleyman Hayri (2007). *Türk Düşüncesinde Gezintiler*, Ankara: Nobel Yay.
- FEYZİOĞLU, Turhan (1987). *Atatürk ve Milliyetçilik*, Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları.
- GÜNGÖR, Erol (1995). *Türk Kültürü ve Milliyetçilik*, İstanbul: Ötüken Yay. 11. bs.
- HANİOĞLU, M. Şükrü (2005). "II. Meşrutiyet Dönemi Garpcılığının Kavramsallaştırılmasındaki Üç Temel Soru Üzerine Not", *Doğu Batı*, sayı 31, İstanbul 2005.
- İNALCIK, Halil (2004). "Atatürk ve Atatürkçülük", *Doğu Batı*, sayı: 29.
- KEYMAN, Fuat (2004). "Sosyal demokrasi ve Türkiye", *Doğu Batı*, sayı: 29.
- MERİÇ, Cemil (1978). *Mağaradakiler*, İstanbul: Ötüken Neşriyet.
- ÖĞÜN, Süleyman Seyfi (1995). *Modernleşme, Milliyetçilik ve Türkiye*, İstanbul: Bağlam Yay.
- ÖZLEM, Doğan (1988). *Bilim Tarih ve Yorum*, İstanbul: İnkılap Kitabevi.
- ÜLKEN, Hilmi Ziya (1994). *Türkiye'de Çağdaş Düşünce Tarihi*, İstanbul: Ülken Yayınları, 4. bs.
- YILDIRIM, Ergun (2005). "Bir Sol Milliyetçi İdeoloji: Kadro Dergisi", *Doğu Batı*, sayı 31, İstanbul.

# SOKAK ÇOCUKLARININ SOSYO-KÜLTÜREL VE EKONOMİK ÖZELLİKLERİ AÇISINDAN İNCELENMESİ: ANKARA SAKARYA CADDESİ ÖRNEĞİ\*

*Mehmet MEDER*

## **Özet**

Bu makale günümüzde sanayileşme süreci içerisinde bulunan ve bu sürecin özellikle sosyal boyutlarıyla ilgili tüm olumsuzluklarını taşıyan ve anakentlerde belirgin olarak ortaya çıkan sokak çocuklarını ele almaya çalışmıştır. Türkiye’de niceliksel olarak en fazla sokak çocuğunun yer aldığı anakentlerimizden biri olan Ankara’nın Sakarya caddesinde yaşayan sokak çocuklarının aile yapıları, niçin sokaklarda yaşadıkları ve acil bir şekilde çözüme kavuşturulmayı bekleyen sosyal psikolojik, sosyo-ekonomik ve sosyo-kültürel sorunları yüz yüze görüşme tekniği ile gizlilik ilkesine göre araştırılmıştır. Çalışmamızda yer alan sokak çocuklarının eğitim düzeyi düşük anne ve babaları Türkiye’nin kırsal kesimlerinden Ankara’ya göç eden ailelerden oluşmaktadır. Bütün boyutlarıyla güvensizliğin ve şiddetin yer aldığı sokaklarda bu çocuklar, uyuşturucu satıcıları, alkolikler, fuhuş ve organ mafyası gibi korkunç tehlikelerle karşı karşıya gelerek eğitim hayatına devam edememekte sigara ve uyuşturucuya alışma, kolay yoldan para kazanma, çeşitli suçlara yönelme, toplumsal dışlanma, aşağılanma, fiziksel ve psikolojik şiddete maruz gibi tehlikelerle karşı karşıya kalmaktadırlar. Bu çalışma, olanı belirleme amacı güderken sokak çocukları ile ilgili genel bir bilgiyi de okuyucularına sunmaktadır.

**Anahtar kelimeler:** Sokak çocukları, aile, kentleşme, kültürel yozlaşma, çalışan çocuklar.

## **The Social-Cultural and Economical Specification Investigation of the Street Children: Example of Sakarya Street in Ankara**

### **Abstract**

This article explores the street children in Ankara Sakarya Street through a survey study. It examines negative effects of the notion of the street children fact in Ankara City, Which is the one of the biggest city in Turkey, and presents a socio-historical background for street children fact . It also examines effects of faminial factors and socio-economic factors on street children in Ankara Sakarya Street. Besides this, it combines the survey datas with faminial factors and socio-economic factors in theoretical framework of our study. Finally, it attempts to find out probable risks of these street children, and suggests some recommendations in order to solve crisis about the street children in Turkey. Consequently, we suggest that street childrens fact is a societal problem, and deduce that family institution is productive unit of street childrens fact.

- 
- \* Anket uygulamada ve çalışmanın oluşmasında katkı sağlayan Yüksek Lisans öğrencim Güray Bayraktar’a teşekkür ederim.

**Key words:** Street children, family, urbanization, cultural degeneration, working childrens

### Giriş

Batı Avrupa ve Kuzey Amerika'da gerçekleşen modern sanayi devrimleriyle beraber bütün yer küreyi etkisi altına alan dönüşümler, özellikle Avrupa'yla çok uzun bir sosyo-tarihsel geçmişe sahip olan modern Türkiye'de kademeli olarak politik, ekonomik, sosyal, kültürel değişimlere neden olmuştur. Türkiye'nin özellikle 20 yy.da modernleşme ve sanayileşme adına gerçekleştirdiği hamleler kitlelerin gönüllü veya gönülsüz olarak kırsal alanlardan kentsel alanlara doğru bir kitlesel göç hareketini doğurmuştur. Bugüne geldiğimizde Türkiye nüfusunun %25'i kentlerde yaşayan tarım baskın bir ülkeyken %70'i kentlerde yaşayan bir ülkeye dönüşmüştür.

Tüm dünya ile birlikte ülkemizde de bu değişimler yaşanırken tarımda makineleşme, miras yoluyla toprağın bölünmesi gibi temel faktörler bu sektördeki iş gücünün sanayi ve hizmet sektörüne doğru kaymasına neden olmuştur. Bu paralel süreçleri yaşayan gelişmekte olan ülkeler ve ülkemizde kente göçün hızla artması, çekirdek ailenin ortaya çıkması, kadının çalışma hayatına girmesi, ülkedeki ekonomik gelir dağılımındaki adaletsizlik, kültürel yozlaşma gibi birçok faktör sokak çocukları ve sokakta yaşayan çocuklar sorununu ortaya çıkarmıştır. "Sokak çocukları" olgusu son yıllarda kitle iletişim araçları vasıtasıyla yazılı ve görsel basında gündemi sürekli meşgul etmesiyle büyük kentlerin caddelerinde ve sokaklarında yaşamaya çalışan yaşları 18'in altında olan çocukların tehlikeli yaşamlarına odaklanmamızı zorunlu hale getirmiştir.

Özellikle metropol kentlerin yoğun iş merkezlerinin olduğu kesimlerde aile korumasından uzak, günün tümünü veya tüme yakınını sokakta geçiren, aileleri tarafından gözetilmeyen, aile içerisinde psikolojik, fiziksel veya cinsel şiddet/istismar gören çocuklar sokağa kaçmayı, evin dışında güvensizliğin ve şiddetin kol gezdiği sokak alanlarına yönelmeyi çözüm olarak görmüşlerdir. Bu sokak çocukları bally, tiner, hap gibi uyuşturucu maddeler kullanabilen, suç örgütleriyle ilişkisi olan 18 yaşın altındaki bireylerdir. Fiziksel, sosyal ve bilişsel özelliklerini sağlıklı biçimde geçirmeyen sokak çocuklarını toplum, şiddet potansiyeli taşıyan marjinal bir kesim olarak algılamaktadır. Sokaklarda yaşamak zorunda bırakılan, fiziksel ve psikolojik şiddet gören, şiddet uygulayan, sokaktaki tehlikeli çete ve gruplar tarafından istismar edilen sokak çocukları toplumun kanayan bir sorunudur. Toplumun kendini sosyal, kültürel, ekonomik olarak yeniden üretiminin yeri olan ailenin geleneksel işlevini yitirmesi ve toplumsal değerlerimizin yozlaşması ve yozlaşmasının bir sonucu

olarak ortaya çıkan bu durum, sosyolojinin ele alması gereken en önemli konularından biri olarak durmaktadır.

Sorunu belirleyip çözmeye aşamasında küçük de olsa bir katkı sağlamak amacıyla yapılan bu çalışmamızda araştırma alanı, Türkiye'nin en fazla sokak çocuğu barındıran kentlerden biri olması nedeniyle Ankara olarak seçilmiştir. Araştırma evreni, Ankara il sınırları içinde sokakta yaşayan çocukların çoğunlukla buldukları Sakarya caddesindeki 9-17 yaş arasındaki çocuklar oluşturmaktadır. Örnekleme ise Sakarya caddesinde yaşayan 50 sokak çocuğu oluşturmaktadır. Yüz yüze görüşmelerle yapılan ve daha çok betimsel bir araştırma olan uygulama sonuçlarına gelmeden önce sokak çocukları ile ilgili genel bilgileri aktarmakta yarar görmekteyiz.

### **“Sokak Çocukları” Olgusunun Sosyo-Tarihsel Arka Planı**

Türkiye’de tarımsal üretim yapılan toprağın miras yoluyla sürekli olarak küçülmesi, sanayileşmeyle beraber korkunç boyutlara ulaşan makineleşmenin iş gücüne olan ihtiyacı azaltması, kan davaları, terör, kitle iletişim araçları yoluyla insanların zihinlerinde büyük şehirlerin sürekli bir cazibe merkezi olduğu imajının yaratılması gibi temel sebepler nedeniyle kırsal alanlardan kentsel alanlara göç edenler ilk etapta geçim ve konut sıkıntısı nedeniyle ekonomik sorunlarla karşılaşmıştır. 1950’lerden günümüze kadar süren kitlesel göç olgusu öncelikle ekonomik olmak üzere bir dizi sosyal, kültürel ve psikolojik sorunları beraberinde getirmiştir. Kentleşme sürecinin de önemli boyutu olan bu kırsal alanlardan kente göç hareketliliği nüfusun mekansal olarak yer değiştirmesini aşan bir değişim sürecine işaret etmekle ekonomik, politik, toplumsal ve kültürel düzeylerde bir dizi çarpıcı değişimi beraberinde getirmektedir ( Işık ve Pınarcıoğlu 2005: 95). Kentsel alanlara göç eden kitleler öncelikli olarak barınma ve beslenme ihtiyacını daha önce kentsel alanlara göç etmiş hemşerileri ve akrabaları aracılığıyla karşılamaya çalışmışlardır. Gelişmekte olan ülkelerde yaşanan göç olgusu nedeniyle çaresiz kitlelerin hayatta kalabilme stratejisi olarak ürettiği gecekondu şehir özelliği özellikle periferisinde konuşlanmaya başlamıştır. Çoğu gecekonduya yaşayan bu aileler düşük gelirli vasıfsız işlerde çalıştığı için ve kazanılan ücret ailenin günlük ihtiyacını karşılamaya yetmediği için çocuklarını sokakta çalıştırmak zorunda kalmışlardır. Bu aileler kentte yaşama sürecinde gelir düşüklüğü, aile içi geçimsizlik, şiddet ve yavaş yavaş ortaya çıkan kültürel yozlaşma, aile yapısının parçalanmasına ve sokakta çalışmaya başlayan çocuğun sokakta yaşamaya başlamasına neden olmuştur. Sokağa doğru yönelen bu çocuklar beslenme, barınma, güvenlik ve eğitim imkanlarından uzak kalmaktadır. Bu saydığımız özellikteki çocukların farklı yanları da olsa tüm Dünya kentlerinde benzer özellikler göstermektedirler. Sokak çocukları yaşam biçimleri, aileleriyle olan ilişkileri açısından çoğunlukla

sokakta çalışan ve akşam evine dönen çocuklar ile sokakta yatıp kalkarak sürekli sokakta yaşayan çocuklar olarak irdelenmiştir. TBMM'nin Sokak çocuklarıyla ilgili 2004 nihai raporunda, sokak çocukları; sokakta çalışan, dilenen ve madde bağımlısı olan çocuklar olarak alt gruplar oluşturmakta ve gruplar arasında geçişler görüldüğünü ifade edilmektedir (TBMM raporu 1, 2004: 23).

Sokak çocukları olgusu sosyal ve ekonomik gerilim hatlarının kurbanları ve somut göstergeleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Baş döndürücü hızda olan kentleşmeyle beraber gelir adaletsizliğindeki uçurum ve yoksulluk toplumsal değerlerde ve yapılar da çöküşün izlerini vermektedir. Ülkemizde 9 milyon 300 bin çocuk yoksulluk içinde yaşıyor ve 700 bin çocuk korunmaya muhtaçtır. 7 -18 yaş arasında okula gitmeyen çocuk sayısı 8 milyon 120 bin iken her gün ortalama 107 çocuk ölmektedir. Çocukların %72'si ana-baba, %22'si öğretmen tarafından şiddete maruz kalmaktadır (Kulca ve Korkmazlar-Oral 2003:2-3). Tüm dünya ülkelerinin ortak bir sosyal krizi olan sokak çocukları olgusunun birbirleriyle ilişkili birçok faktörle açıklanabilir. Biz burada aile içi faktörler ile sosyo-ekonomik faktörleri ele alacağız.

## **Aile İçi Faktörler**

### **1.Aile İçi Şiddet**

Çocuklara uygulanan şiddet fiziksel veya psikolojik olabildiği gibi her iki şiddet birlikte de uygulanabilmektedir. Şiddeti uygulayan kişi genellikle baba olmaktadır. Uygulanan şiddetin genellikle baba tarafından uygulanması, Türk aile yapısının ataerkil karakterinin somutlaştığı babanın sınırsız bir otoritesi olduğu anlayışı belki burada kendini hissettirmektedir. Şiddet uygulayan babalar tutumlarını ve davranışlarını çoğu zaman bu meşruiyet zemininden alarak haklı göstermeye çalışırlar. Babanın evin temel ihtiyacını sağlayacak güçte olmaması ve çocuğunu çalıştırmak istemesi sonucu ters bir cevapla karşılaşması şiddet uygulamasını doğurabilmektedir. Şiddetin uygulanmasıyla çocuğun psikolojisinde ve sosyalleşmesinde derin yaralar açabilmektedir. Bassuk, Rubin ve Lauriat 1986 yılında sokak çocuklarının anneleriyle yaptıkları çalışmada çocuklarının çoğunun anneleri tarafından fiziksel istismara uğradığı ve aile içi cinsel şiddete maruz kaldıklarını ortaya koymaktadır. (Altuntaş, 2003: 32). Ebeveynlerin çocuklarının sokakta çalışması konusunda uyguladıkları psikolojik ve fiziksel şiddet çoğu zaman çocukların evden kaçmasına da sebep olmaktadır. Altuntaş'ın bu konuyla ilgili yaptığı diğer bir çalışmada da sokaktaki çocukların sokakta yaşamasındaki evde uygulanan şiddet olduğu %40'lık bir yüzdeyle ortaya konmuştur ( Altuntaş 2002 :23 )



## **2. Üvey Anne- Baba**

Boşanmayla birlikte ya annesinden ya da babasından kopan çocuklar üvey anne veya üvey babayla hayatlarına devam etmekte ve kopuşun sıkıntısını her an yaşamaktadırlar. Üvey anne veya babayla anlaşamayan çocuklar, sigara, içki, uyuşturucu gibi kötü alışkanlıklar edinebilmekte, isyankar davranabilmekte, içine kapanabilmekte veya evden kaçabilmektedir. Yılmaz'ın 1998 yılında sokak çocukları üzerine yaptığı çalışmada parçalanmış aileden gelen çocukların oranı %56,7, anne ve babası ile birlikte yaşayanların oranı %43'tür. Parçalanmış aileden gelen sokak çocuklarının üvey kardeşi olanların oranı %74,1, üvey kardeşi olmayanların oranı %25,9'dur (Yılmaz 1998:87).

Vatandaş'ın 2006 yılında İstanbul, Ankara, İzmir, Bursa, Konya, Diyarbakır, Gaziantep, Adana ve Mersin'de istismar ve sokak çocuklarının ilişkisi üzerinden "kolay örnekleme tekniğine" göre 273 sokağın çocuğu üzerinden yaptığı çalışmada çocukların ebeveynlerini durumu üzerine soru sorulduğunda %39. 25 gibi yüksek bir yüzdeyle parçalanmış ailelerin çocukları olduğu görülmektedir. Buradan sokakta yaşayan çoğu çocuğun sağlıklı ve iyi geçinen bir aileden gelmemesi aile kurumunun toplumsal alanda ne kadar hayati bir öneminin olduğunu ve ailenin sağlamlığının, devamlılığının sokak çocukları olgusunu minimize etmeden dengeleyici kuvvet işlevi taşıdığını bizlere göstermektedir.

## **3. Kalabalık Aile**

Kalabalık aile içinde bulunan çocuklar ebeveynlerinden yeterli düzeyde maddi ve manevi destek alamadıkları ve diğer kardeşleriyle bu desteği paylaşmak zorunda kaldıkları için sevilmediğini ve ilgilenilmediğini düşünmektedir. Buna tepki olarak da çocuklar evi terk ederek kısa süreliğine dikkatleri çekmek amacıyla veya sürekli olarak sokağın yolunu tutabilmektedirler. İstanbul'da yapılan bir araştırmaya göre İlik ve Türkmen, İstanbul'da sokakta yaşayan çocukların ailelerin tümünün gelir düzeyinin düşük olduğu, çok nüfuslu olduklarını ortaya koymuştur. 5-9 üyeye sahip ailelerin oranı %60,4, 10 kişiden fazla olanların oranı hiç azımsanmayacak ölçüde %34,6'dır (Altuntaş 2002:46).

## **4. Aile içi cinsel istismar**

Sokak çocuklarının gerek sokak öncesi evdeki hayatlarında, gerekse de sokak sonrası hayatlarında cinsel istismar olgusuyla sık sık yüz yüze gelmişlerdir. Sezgin ve Öktem, cinsel istismarı şöyle tanımlamaktadırlar: "Bir yetişkinin güç kullanarak, tehdit ederek, zorla, cinsel olgunluğa ulaşmamış çocukla cinsel tatmin amacıyla cinsel ilişkiye girmesidir. Çocuklar özellikle

ailede, yani kendilerini en güvende hissetmeleri gereken ortamda cinsel şiddetle de karşılaşabilmektedir” (Sezgin ve Öktem 1996: 122). Çocuk istismarının nedenleri; ailenin yaşadığı olumsuz ekonomik değişimlere dayalı sıkıntılar, fiziksel ve psikolojik şiddet, üvey anne ve baba, bozulan ahlak anlayışı, istismarcının ruh sağlığının bozuk olması, eşler arasında cinsel ilişkinin bozulması, devam etmemesi cinsel istismarın başlıca nedenlerindedir. İstismara uğramış mağdur çocuk; ilaç ve alkol kullanma, kendini yaralama, intihar, içe kapanma, öfke ve saldırganlık, evden ve okuldan kaçma gibisinden davranışları sergileyebilir. Ne yazık ki Türk toplumunda cinsel istismara uğramış çocuklar bir çok mağdurun başın geldiği gibi toplumsal yaşamdan dışlanabilmektedir. Bazen bu çocuklar ailesi ve akrabaları tarafından istenmemekte, sokağa terk edilebilmektedir. T.C.K’ nun 414. maddesine göre 15 yaşından küçük bir çocuğa zor kullanarak, tehditle tecavüz edilmesi 10 seneden az hapis cezası verilemeyeceğini bildirmektedir (Şen 2004: 16). Bütün bunlara karşın cinsel istismarın en karakteristik özelliği aile içindeki küçük çocuklara zorla, tehditle, şantaj yaparak yararlanmaya gidilmesidir.

### 5. Aile tarafından zorla çalıştırılma

Tarımsal alandaki ücretsiz aile işçiliğinin yaygınlığı, üretimdeki düşük verim kente göçü hızlandırmıştır. Kente göç ettiklerinde aile sadece tüketim birimi olarak yer almış, kent yaşamının getirdiği masraflar, sosyal güvenceden yoksunluk çocukların çalıştırılmasına neden olmuştur. Çalışan çocukların çalışma nedenlerine baktığımızda; %38.4’ü aile gelirine katkıda bulunmak, %19.8’i hane halkının ekonomik faaliyetine yardım etmek, %15.9’u ailesi istediği için, %10.4’ü meslek sahibi olmak için, %6.3’ü kendi ihtiyaçlarını karşılamak için, %5.1’i hane halkının borçlarını ayarlamak için çalışmaktadır (Şişman 2004:11).

Evlerinde ve eğitim gördükleri okulda vakitlerini geçirmeleri gerekirken, çocukların zorla çalıştırılması psikolojik ve sosyal gelişimlerini olumsuz etkileyebilmekte, ket vurabilmektedir. Bu olgu aile içi iletişimin bozulmasına, iş ortamında olası hastalıklara yakalanmasına neden olabilmektedir. 1999 yılında yapılan çocuk iş gücü anketinde 6-17 yaş grubunda çalışan çocukların %26’i kırık veya çukuk, %19.5’i burkulma veya incinme, %15’i enfeksiyon hastalıklarına yakalanmaktadır (ÇSGB 2006:18).

Ailesi tarafından zorla çalıştırılan çocuğun hiç okula gönderilmemesi ülke eğitimine büyük darbe vurmakta, çalışmayan kendi yaşlılarından uzaklaşabilmekte ve çıkar grupları tarafından kullanılabilir. Organize suç örgütleri kandırılması kolay olan ve cezai ehliyeti olmayan bu çocukları çıkarları doğrultusunda kolayca kullanabilmektedir. Devlet İstatistik Enstitüsünün verilerine göre ülkemizde 6-17 yaşları arasında 16 milyon 88 bin

çocuktan 1 milyon 635 bin çocuk %10.2 lik bir oranla aile geçimini sağlamak veya aile bütçesine katkıda bulunmak için sokaklarda çalışmaktadır. Erder ise Ankara sokaklarında çalıştırılan çocuklar üzerine yaptığı araştırmalar sonucunda 6-15 yaş arasında yaklaşık 10.000 çocuk sokakta çalışmaktadır Bu çocukların ise %30.4'ü 12 yaş altındadır. Çalışan çocukların çoğu 13-15 yaş arasındadır. Eğitim ve gelir seviyesi düşük, göçe eden ve gecekondu bölgelerinde yaşayan çocuklardır (Şişman 2004: 23).

## **6. Sorunlu ebeveynler**

Son günlerde ülkemizde medya aracılığıyla da insanlara dayatılan şans oyunları özellikle geçim sıkıntısı çekmekte olan göç etmiş bireyleri cazip gelmektedir. Özellikle kumar oynayan baba bunun kızgınlığını eşinden ve çocuklarından çıkarabilmekte, bunun yanı sıra içine düştüğü sıkıntıyı alkolle dindirmeye da çalışmaktadır. Özellikle 1980 sonrası politikacılar ve medya organları kolay yoldan köşeyi dönme anlayışını bireylerin zihinlere kazınmıştır. Zengin olabilmek için kullanılacak bütün yolların meşru olduğu anlayışı ve zengin olmamanın sebebinin de bireyin kendi beceriksizliğinden kaynaklandığı anlayışı zihinlere kazınmaktadır. Bu durum özellikle yoksul insanların saygınlık kazanmak ve zengin olmak için suç işlemelerine yol açmıştır. Ayrıca dolandırıcılık, kapkaç ve hırsızlığın doğal bir olay olarak algılanması alt gelir grubundaki ailelerin suç işlemesini teşvik etmekte ve babalarla çocuklar arasında gerilimli bir ilişkinin zeminini hazırlamaktadır. Yılmaz'ın 1998'de sokak çocuklarıyla ilgili yaptığı çalışmasında babaların üçte ikisi her gece ve her gün içki içmektedir. Geriye kalan üçte bir kısmı birkaç günde veya haftada bir içki içmektedir. Bu durumda olan abaların %40'ı hırsızlık, %35'i dolandırıcılık, %15'i adam öldürme suçlarını işlemiştir (Altuntaş 2002:23).

## **Sosyo-Ekonomik Faktörler**

### **1. Göç, Kentleşme, Gecekondulaşma, Hızlı Nüfus artışı**

Gelişmekte olan ülkelerde ve ülkemizde iç ve dış kitlesel göçler toplumsal yapıda derin değişimlere neden olmaktadır. Göçler özellikle büyük kentlerde trafik, ulaşım, çevre kirliliği, kamu kaynaklarının yasa dışı tüketimi, kozmopolitlik, aile kurumunda değişim, yabancılaşma, kültürde ve ahlaki değerlerde yozlaşma, artan suçluluk oranı ve bunların yan ürünleri olan çocuk işçiliği ve sokak çocukları ve gecekondulaşma gibi karmaşık sorunlar ağını üretmiştir.

Ülkemizde terör, kan davası ve bölgeler arası gelir dağılımındaki dengesizlik nedeniyle özellikle Doğu ve Güney Doğu Anadolu'dan metropollere doğru yoğun göç olmaktadır. Genellikle gecekondu bölgelerinde

yaşayanlar yoksulluk, aile içi şiddet, alkol bağımlılığı, aile parçalanması, suç oranının yüksekliği gibi sorunlarla daha çok karşılaşmaktadır. Bu sorunlarda sokak çocuğu olgusuyla doğrudan bağlantılı sorun alanlarını karşımıza getirmektedir. Yılmaz'ın 1998 yılında sokak çocuklarıyla yaptığı çalışmanın sonuçlarına göre çocukların %50 si İstanbul'a göç etmiştir. İstanbul'a gitmeden önce ailelerin 7'si Erzurum, 6'sı Adana, 10'u Bitlis ve Samsun, 16'sı Sivas, Ağrı İzmit ve Tunceli'de ikamet etmekteydi. Sokak çocukları daha çok göç eden ailelerin çocuklarıdır ( Yılmaz 1998:85). Bu çalışmanın yanı sıra İstanbul'un Beyoğlu ilçesinde yapılan bir araştırmada göçe den çocukların çoğunun Güney Doğu ve Doğu Anadolu'dan göç eden bireylerin çocuğu olduğunu ve terör ve işsizlik nedeniyle göç ettiklerini belirtmiştir ( Altuntaş 2003:37) Bu gibi çalışmalar sokak çocukların çoğunun Güney Doğu ve Doğu Anadolu bölgesinden göç eden kitlelerin çocukları oldukları sonucunu vermiştir.

“Kentleşme” ve “Gecekondulaşma” olguları ise sokak çocukları sorununu ortaya çıkaran sosyo-ekonomik faktörleri tetikleyen süreçlerden en önemlileridir. Türk toplumunda yaygın bir tutum olan çocuk emeğinin kullanımı sokak çocukları olgusuna kolaylıkla zemin hazırlamaktadır. Bu çocuklar ayakkabı boyama, mendil, kalem, çakmak satma, tartıcılık gibi işlerde çalışmaktadır. Çalışmak için ailelerini bırakıp kente göç eden çocuklar da vardır. Bu çocuklar %42.6'sı bekar evinde %33.52'si aile yanında, %22.53'ü akraba yanında kalmaktadır (Altuntaş 2003: 41).

Gelişmemiş ve gelişmekte olan ülkelerdeki kronik sorunlardan biri olan hızlı nüfus artışı sokak çocukları olgusunu tetikleyen bir diğer etmendir.

## 2. Adaletsiz Gelir Dağılımı, Yoksulluk

Bölgeler arası eşitsizlikler, ekonomik krizler özellikle sosyal güvencesi olmayan ailelerin çocuklarının sağlık, beslenme, eğitim gibi masraflarını karşılayamamasına neden olmaktadır. Bu ihtiyaçları da karşılayabilmesi için anne ve babanın birden çok işte çalışması çocuk ile aile bağlarının zayıflamasına, çocuğun başıboş kalmasına neden olabilmektedir. Geçim sıkıntısı çeken ailelerin çocukları sokakta çalışırken suç örgütleri ve hırsızlığı meslek haline getiren çocuklarla tanışmaktadır. Bu kişilere özenerek hırsızlık, kapkaç v.b işler yapabilmektedirler.

UNESCO (1995)'nin sokak çocukları üzerine yaptığı çalışmalar sonucunda çocukların yoksul ve aile içi problem yaşayan ailelerden gelen ailelerden geldikleri ortaya çıkmıştır. Bu çalışmayı destekler mahiyette İstanbul'da yaptığı çalışmada sokakta çalışan çocukların ailelerin %46'sının hiç

bir sosyal güvencesi yoktur. Yeşil kart kullananların oranı %47'dir (Altuntaş 2002 :47).

Ülkemizde yüksek enflasyon nedeniyle alım gücünün çok düşük olması yoksul ailelerin çocuklarına bakamayıp Sosyal Hizmetler Çocuk Esirgeme Kurumuna bırakılmaktadır. Çocukların koruma altına alınmalarının nedeni %71.6'yla ekonomik ve sosyal yoksunluk ve terk nedeniyle korumaya alınmış çocukların oranı ise %25.6'dır. (SHÇEK 2001:2)

### **3. Eğitim durumu, Macera düşkünlüğü**

Sokak çocuklarının anne ve babaları genellikle ya ilkokulu hiç okumamış yada ilkokul terk düzeyindedir. Araştırmalar sonucu şiddetin en çok eğitimden yoksun kalmış aileler ve onlar tarafından yetiştirilmiş bireylerce sergilendiğini ortaya koymuştur. Diyarbakır sokak çocukları üzerine yapılan araştırmada, sokak çocuklarının ana babalarının eğitim durumlarına bakıldığında annelerin %95'inin, babalarının ise %54'ünün okur-yazar olmadığı tespit edilmiştir ( Altuntaş 2002: 45-47).

Türkiye'de çocukların eğitim düzeyinin belirlenmesinde en açık göstergelerin ailenin okur-yazar olma durumu, sosyo kültürel nedenlerden dolayı kız çocuklarının eğitimine olumsuz bakılması, çocukların okul masrafları ve yerleşim yeri etkili olmaktadır. Yılmaz'ın 1998 yılında İstanbul'da sokakta çalışan çocuklar üzerine yaptığı çalışmada çocukların eğitim durumlarında önemli bir gösterge olarak yukarıda değindiğimizi ebeveynlerin eğitim düzeyi etkili olmaktadır. Bu çalışmada annelerin %75'i okur yazar değil, %15'i okur yazar, %1.7'si ilkokul mezunudur. Babaların %43. 3'ü okur yazar, %8. 3'ü ilkokul mezunu ve %11. 7'sinin ise okur yazar olamadığı görülmektedir (Yılmaz 1998 : 90 ).

Macera düşkünlüğü sorunu ise son yıllarda geliştirilmiş çizgi film sinemaları, çocuklar için açılan çizgi film kanalları, yerli dizilerde kahramanlık ve güç gösterisi yapan figürlerin ortaya çıkmasıyla çocukların bu dünya içinde kendilerini kaybetmelerine neden olabilmektedir. Bu eğilimde çocukların evlerinin dışındaki macera dolu ama tehlikeli sokağın kucağına düşmeleri tehlikesi vardır. Tylor'ın 145 sokak çocuğuyla yaptığı çalışmada çocukların benlik saygısı, güven ve aktif planlayıcı olma özellikleri değerlendirilmiştir. Araştırma sonucunda çocukların özgür olma, yaşamlarını kendi sözcükleriyle tanımlama ve uyanık iletişim geliştirme ve destekleyici arkadaş ilişkilerine sahip oldukları saptanmıştır (Altuntaş 2003:84).

### Sokak Çocuklarının Karşılaşabileceği Riskler

Sokak çocuklarının sokakta karşılaşılabileceği riskler çok çeşitli ve yüksek düzey tehlikeleri barındırmaktadır. Bu riskler fiziksel, cinsel ve duygusal istismar, fuhuş ve eşcinsellik, sağlıkla, kazalar ve yaralanmalar, uçucu madde bağımlılığı, suçluluk, organların çalınma riski, eğitim görememe gibi risklerdir.

Sokakta doğal olarak alkolikler, uyuşturucu madde satıcıları, gasp çetesi, fuhuş mafyası ve yasadışı örgütler gibi uç gruplarla aynı ortamı paylaşabilmektedirler. Bunun yanı sıra çocuklar sokakta işlenen gasp, hırsızlık, kapkaç suçları ve serserilik nedeniyle polisle doğrudan karşı karşıya gelebilmektedir. Zanlı olarak şiddet gören, aşağılanan çocuklar saldırgan tutumlar sergileyebilmektedir. Bu tutumları da gelecekteki hayatlarında şiddete eğilimli, acı almak ve vermekten haz duyan bireylere kapı aralamaktadır.

Sürekli olarak dışarıda karşılaştığımız ve mendil satın almamız, ayakkabı boyatmamız için ısrarcı olan sokak çocukları tepki çekerek birçok kişiden duygusal ve fiziksel istismar görebilmektedir. Çocuklara sokakta başlarından geçen en kötü olayın ne olduğu sorulduğunda %40'ı dayak, %24'ü polisin kötü davranması, %20'si cinsel taciz, %12'si bıçaklama olduğunu %28'i ise başından kötü bir şey geçmediğini belirterek sokağın portesini bize çizmişlerdir. Bilir'in yaptığı çalışmada 1600 çocukla yapılan alan çalışmasında fiziksel istismar oranını %33.5 bulmuştur. Dr. Behçet Uz Çocuk Hastanesi Psikiyatri polikliniğine başvuran çocuklar arasında yapılan araştırmada %36 oranında fiziksel ve duygusal istismar saptanmıştır" (İÇİAG 1997:2) .

Fuhuş, eşcinsellik ve sağlıkla ilgili riskler çocuğu sokakta bekleyen telafisi olamayacak sosyal krizlerin bir başka uğrağını oluşturmaktadır. Sokak çocukları cinsel yollarla geçen hastalıkların bulaşma riskine açıktır. Konaç'ın Ankara sokaklarında çalışan çocuklar üzerinde yaptığı çalışmada çocukların %26'sı cinsel istismara uğradıkları ortaya konulmuştur. Çocukların özellikle bir arada uyumaları, aralarında eşcinsel ilişkileri doğurabilmekte ve bu yüzden gelişimsel geriliklerle karşı karşıya gelebilmektedirler. Parklarda ve bahçelerde yatan çocukların hastalanma riski çok yüksek olmaktadır. Bir başka risk grubu olan kazalar ve yaralanmalar konusunda özellikle sokak çocukları, trenler, gemiler ve otobüslere kaçak binebilmekte ve inme binme sırasında kaza geçirme riskleri yüksek düzeyde olmaktadır.

Sokak çocuklarının karşılaşılabileceği bir başka risk grubu ise bir çok tehlikeye de kapı aralayan uçucu madde bağımlılığıdır. Vurguladığımız birçok aile içi ve sosyo-ekonomik faktörlerden dolayı çocuklar bir kaçış yolu olarak madde bağımlısı olabilmektedir. Genellikle sokak çocuklarının kullandığı maddeler; alkol, morfin, eroin, esrar, yapıştırıcılar, havagazı, tiner, daksil, kokulu kalem, silgi, gazlı kalemdir. Bu maddeler merkezi sinir sistemini

olumsuz biçimde etkileyerek tutum ve davranış değişikliği ve bedensel, ruhsal problemlere de kapı aralar. Ennew'e göre düzenli yapıştırıcı madde kullanan sokak çocuklarının genelde sesleri boğuktur ve burunları sürekli akar. Bulanık görürler ve kullandıkları maddedeki solven maddesi ilk olarak solunum sistemine etki eder. Yapıştırıcı kullanımı konsantrasyonu etkiler ve ani ruh hali dalgalanmalarına neden olabilir (Ennew 1998:23-24). Sokak çocuklarının bu maddeleri kullanma nedenleri üzerine yapılan çalışmada daha çok korkmamak, utanmamak, üşümek ve moral bozukluğu kaynaklı olduğu ortaya çıkmıştır. Madde bağımlısı çocuklar üzerine yapılan bir araştırmada çocuklarıyla ilişkilerinde suçlayıcı, ilgisiz ve kendi sorun ve ilgileriyle uğraşan ailelerde açığa çıktığı ortaya çıkarılmıştır. Ailesinin davranışlarından dolayı çocuk kendini yetersiz hissedip madde kullanmaya yönelebilmektedir. Türkiye'de Emniyet müdürlüğünün çocuk bilgi formları verilerine göre %56'lık büyük bir kısmının hiç bir madde kullanmadığı, uçucu madde yada çözücü madde bağımlılığı oranının biraz yüksek olduğu, madde kullananların madde kullanmayanlara oranının %44 olduğunu ortaya koymuştur (TBMM raporu 2 2004:33).

Bir başka risk grubu olan suçluluk sorunu sokakta diğer risk grupları kadar tehlikeli sonuçlara yol açmaktadır. Sokak çocuklarının çoğunun örgütlü suç odakları ve çıkar grupları tarafından kullanıldıkları görülmüştür. Savunmasız olan bu çocuklar, kandırılıp dilencilik ve fuhuş sektöründeki insanların eline düşebilmektedir (UNICEF 1997:42). Bunun yanı sıra suç işleyen çocukların cezaevine konulması, mevcut cezaevi düzeninde çocukların ıslahı bir yana yeni suç teknikleri öğrenmelerine neden olmakta, bunun yanı sıra toplum tarafından sokak çocuklarına ön yargıyla bakılması çocukları suça yöneltebilmektedir. Bazı suç örgütlerinin günümüzde ciddi oranlarda yükselen kapkaç ve hırsızlık yüzünden sokak çocuklarını tehditle suça zorladıkları veya ailelerinden kiralandıkları görülmektedir. Yapılan araştırmalara göre; ülkemizde 28 bin civarında bağımlı çocuğun olduğu ve bunların 6 bin kadarının örgütlü suça karıştığı veya bireysel suç nedeniyle hapishaneye girdiği belirtilmektedir. Önlem alınmadığı takdirde önümüzdeki beş yıl içerisinde bu sayının 100 bin civarında bir sayıya ulaşacağı tahmin edilmektedir ( TBMM Raporu 2 2004:2).

Sokakta çalışan veya yaşayan çocuklar, eğitim imkanlarından çok az yararlanmakta ya da hiç yararlanmamaktadır. Bunların çoğu ya ilkokul terk ya da ilkokul mezunudur. Bunun yanı sıra hiç okula gitmeyenlerde azımsanamayacak sayıdadır. Konanç'ın (1988)'ın Ankara'da yaşayan çocuklar üzerine yaptığı araştırma sonuçlarında çocukların eğitimlerini sürdürmeme nedenleri arasında ilk sırayı ekonomik nedenlerin (%55.2), ikinci sırayı ise okulda başarısızlık almaktadır (TBMM Raporu 1, 2004:35) Ülkemizde okula hiç gitmeyen sokak çocuklarının oranı Adana, Gaziantep, Urfa ve Diyarbakır illerinde fazladır. Okulu bırakma oranları bu illerde fazladır. Bunun yanı sıra

evde ve okulda farklı dil konuşulması okul başarısızlığına neden olabilmektedir (Arnas 2004:2).

### **Araştırmanın Amacı**

Bu çalışma sokak çocuklarını sokağa iten etmenler, sokaktaki yaşam koşulları ve sosyo-kültürel özelliklerinin ortaya konmasını amaçlamakla birlikte çocukların aile yapıları ele alınarak sokak çocukları sorununa çözüm yolları ortaya koymaktadır.

### **Araştırmanın Evren ve Örneklemi**

Araştırma evrenini, Ankara il sınırları içinde sokakta yaşayan çocukların çoğunlukla buldukları Sakarya Caddesindeki 9-17 yaş arasındaki çocuklar oluşturmaktadır. Örnekleme ise Sakarya caddesinde yaşayan 50 sokak çocuğu oluşturmaktadır.

### **Araştırmanın Metodu**

Çalışmamıza başlamadan önce sokak çocukları hakkında literatür araştırması yapılmış olup uygulama kısmında ise sokak çocuklarıyla bireysel ve gruplar halinde yüz yüze görüşmeler yapılmıştır. Görüşmelerden sonra hazırlanmış olduğumuz 83 soruluk anket formundaki sorular sorularak cevaplanması istenmiştir.

### **Araştırmanın Problemi**

Türkiye’de görece büyük metropollerde yoğunlaşan sokak çocuklarını sokağa iten sosyo-kültürel ve sosyo ekonomik etmenlerin bir bütün olarak sokak çocuklarının oluşmasında ne kadar belirleyici olduğu sorusu temel problemimizi oluşturmaktadır.

### **Alt Problemler**

1. Sokak çocuklarının çoğunu kırsal kesimden büyük kentlere göç eden ve özellikle gecekondualarda ikamet eden ailelerin çocukları mı oluşturmaktadır?

2. Sokak çocukları suç örgütleri tarafından kullanılmakta mıdır?



- 3.Çocuğun ailede psikolojik veya fiziksel şiddet görmesi ile çocuğun sokakta yaşamaya başlaması arasında ilişki var mıdır?
4. Sokak çocuklarının eğitim düzeyleri düşük müdür?
- 5.Babanın sigara ve alkol kullanması ile çocuğun alkol, sigara, bally, tiner vb. uyuşturucu madde kullanması arasında ilişki var mıdır?
6. Sokak çocuklarının çoğu parçalanmış ailelerden mi gelmektedir?

### **ÇALIŞMA BULGULARININ DEĞERLENDİRİLMESİ**

Aşağıda çalışmada bulguları ortaya koyan tabloları teker teker vermektten ziyade aile içi faktörler ve sosyo-ekonomik/suç faktörleri sınıflandırması altında elde ettiğimiz bulguların araştırma sorularımıza uygun ve geçerli cevaplar verip vermediği üzerinde duracağız.

#### **1. Araştırma Problemleri Çerçevesinde Aile İçi Faktörleri Ortaya Koyan Cevapların Değerlendirilmesi**

Ankara'nın Sakarya caddesinde görüştüğümüz 50 sokak çocuğunun cinsiyetine baktığımızda erkek çocuk sayısının kız çocuk sayısından bir hayli yüksek olduğunu gözlemlemekteyiz. Bu oranın çok boyutlu birçok nedeni olsa da sokakta yaşayan kız çocuklarının niceliksel olarak çok az olmasını Türk aile yapısının namus anlayışı ve kız çocuklarının çalıştırılmasını kabul etmeyen bakış açısının etkisiyle açıklamaya çalışabiliriz. Bu ortaya çıkan tablo, aile içi faktörleri içeren fakat bunun yanı sıra içinde bulunduğumuz Türk toplumun yapısı ve kültürüyle açıklanabilecek genişliktedir.

Sokak çocuklarının eğitim düzeylerini düşük olup olmadığını soran alt problemimizde sorduğumuz sorulardan görüşülen çocukların çoğu ilkokulu terk etmiştir. Çocukların okulu terk etmelerinde ise aile içi faktörler sınıfına dahil edeceğimiz ailenin okul kurumuna göndermek istememesi ve genellikle ailenin zoruyla bir işte çalışmaya başlamalarıdır. Bunun yanı sıra sosyo-ekonomik faktörlerinde etkisiyle düşük gelirli ailelerin çocukları olan sokak çocuklarının yaklaşık %46'sının ilkokulu terk ettiğini gözlemlemekteyiz. Görüştüğümüz erkek çocuklarının eğitim okuldan kaçma davranışı gösterip okula devam etmedikleri için okul başarı düzeyleri düşüktür. Bu konuyla ilgili çıkan ilginç bir ilişki ise çocukların eğitim durumları ile cinsiyetleri arasında anlamlı bir ilişki olduğu görülmüştür. Görüşülen erkek çocuklarının düzeyi kız çocuklarına göre daha yüksek çıkmıştır. Bunda sadece sokakta çalışması Türk aile yapısından dolayı engellenmesi değil kız çocuklarının yaşam alanının sınırlarını evden ibaret gören bir anlayışın söz konusu olduğu tahmin edilmektedir.

Çocukların %80'lik büyük bir yüzdesi eve dönmeyi düşünmemektedir. Bunun sebepleri arasında anne-babasının çocuğa uyguladığı şiddet ve korku salan eylemleri başta gelmektedir.

Çocukların büyük bir kısmı, babalarının annelerini şiddet uygulayarak dövdüğünü ifade etmiştir. Sokak çocuklarının babalarının eşlerini dövme oranlarının %76 ve anne-babanın çocuğunu cezalandırıp cezalandırmadığı sorusuna %88'lik bir yüzdeyle çoğu kez hak etmedikleri cezalarla karşılaşabilmektedirler. Bunun yanı sıra anne ve babanın çocuğunu cezalandırma nedenleri arasında başka şeylere kızıp hırslarını çocuktan alma olgusunun %28'lik bir yüzdeyle yüksek düzeylerde seyrettiğini gözlemlemekteyiz. Bunun yanı sıra alt problemlerimizden biri olan "Çocuğun ailede psikolojik veya fiziksel şiddet görmesi ile çocuğun sokakta yaşamaya başlaması arasında ilişki var mıdır?" sorusuna ortaya koyduğumuz yüzdelerle çocuğun sokakta yaşamaya başlaması arasında ciddi bir paralellik görülmektedir.

Görüülen sokak çocuklarının çoğunun babası %72'lik bir yüzdeyle alkol, %68'lik bir yüzdeyle de sigara kullandığını gözlemlemekteyiz. Babanın sigara ve alkol kullanması ile çocuğun alkol, sigara, bally, tiner vb. uyuşturucu madde kullanması arasında ilişki var mıdır olarak yer verdiğimiz alt problemlerde babanın kötü tutum ve alışkanlıklarının çocukta bıraktığı olumsuz etkilere uyuşturucu madde kullanımının da etkili olduğu söylenebilir. Alkol ve sigara kullanan babaların çocukları da sigara,alkol, bally, tiner gibi uyuşturucu maddeler kullanması arasında doğrudan bir ilişki görülmektedir. Babanın kötü alışkanlıkları eşler arasındaki ilişkinin bozulmasına neden olmaktadır. Anne ve baba arasındaki bu geçimsizlik ise çocuğu sokağa itici bir faktör olarak görünmektedir.

Görüülen sokak çocuklarının %90 gibi büyük bir yüzdesinin sigara, bally ve tiner kullanma alışkanlığı vardır. Çocuklar bu uyuşturucu maddeleri ekonomik ve duygusal düzeydeki sorunlarını, ailelerini, sokakta karşılaştıkları tehlikeleri unutmak için kullanmaktadırlar. Sokak arkadaşları tarafından kabul edilmenin bir ölçütü olarak da bally ve tiner kullanmak neredeyse sokağın bir kuralı haline gelmiştir. Çocuklar yaşamlarında en çok etkili olan faktörler olarak, aile içinde uygulanan şiddet, aile içi huzursuzluk, anne-baba tarafından sokağa atılma ve sokakta tanıştığı arkadaşları olarak ifade ederek belki sosyo-ekonomik faktörlerinde üstüne çıkan ebeveynlerin çocuklarıyla olan duygusal ve fiziksel ilişkilerinin daha belirleyici olduğunu gözlemlemekteyiz.

Sokak çocuklarının anne-babalarının %32'lik bir yüzdeyle birbirlerinden ayrı olması ve ara sıra geçinip sürekli kavga etme oranlarının %36 olmasıyla birlikte Türk toplumunda çok yüksek düzeylerde görülmeyen aile parçalanması meydana gelmemektedir. Alt problemlerimizden biri olan

“Sokak çocuklarının çoğu parçalanmış ailelerden mi gelmektedir?” sorusuna bu yüzdelerle çocuğun sokakta yaşamaya başlaması arasında ciddi bir paralellik görülmektedir.

## **2. Araştırma Problemleri Çerçevesinde Sosyo-Ekonomik ve Suç Faktörlerini Ortaya Koyan Cevapların Değerlendirilmesi**

Görüştüğümüz çocukların çalıştıkları iş türüne bakıldığında, babalarının çoğu işçi olarak çalışmakta olup bir kısmı ise geçici ve vasıfsız işlerde çalışmaktadır. Annelerin ise%64'lük bir kısmının okuma-yazma bilmeme durumuyla beraber büyük bir kısmı çalışmamakta olup birlikte çalışan kısım ise daha çok temizlikçilik gibi vasıfsız işlerde çalışmaktadırlar. Son derece alt düzey bir eğitime sahip olmakla birlikte iş konusunda da istikrarsızlıkların olduğu görülmektedir.

Sokak çocuklarının kardeş sayısına baktığımızda 3 ve daha çok kardeşi olan çocuk yüzdesinin %93.6 olduğunu gözlemlemekteyiz. Sokak çocukların aileleri geniş aile özelliği göstermektedir. Babaların çoğu %38'i işçi olarak çalışmakta olup ve bir kısmı da geçici işlerde çalışmakta olup maaşı evi geçindirmeye yetmemektedir. Bu nedenle çocuklar çalışmak zorunda kalıp sokağa zorla girme durumunda bırakılmıştır.

Sokak çocuklarının ekonomik durumu temel ihtiyaçlarını karşılamaya yetmeyen ve sürekli olarak bir işte çalışmayan bir profil çizmektedirler. Çocukların %30'u mendil, çiçek satarak %32'si ise ayakkabı boyama gibi sağlık güvencesi olmayan ve her türlü tehlikeye açık işlerde çalışmaktadırlar. Özellikle %64'ünün ailesinin göçle Ankara'ya göç etmiş olduğu ve %62 gibi yüksek bir yüzdeyle gecekonduda ikame etmesi alt problemlerimizden biri olan “Sokak çocuklarının çoğunu kırsal kesimden büyük kentlere göç eden ve özellikle gecekondularda ikamet eden ailelerin çocukları mı oluşturmaktadır ?” sorusuna bu yüzdelerle anlamlı bir ilişkinin kurulabileceğini gözlemlemekteyiz.

Sokak çocuklarının çoğunun sokakta yaşarken polisle temasları olmuştur. Görüştüğümüz çocukların polisle temaslarının nedenlerini yankesicilik, hırsızlık, tiner ve bally kullanmak ve insanların şikayetleri üzerine polis tarafından alıkonulmaları bu sokak çocuklarına potansiyel suçlu olarak bakılmasına neden olmaktadır. Sokak çocuklarının neredeyse tümünün benzer alışkanlıklara sahip olduğu klişesinin hem polis hem de vatandaşlar tarafından güçlü bir biçimde sürmesi sokak çocuklarının tümünü genelleyerek olumsuz küçük insanlar yığını olarak algılamalarına neden olabilmektedir. İlginç olan bir nokta ise sokak çocuklarını kimlerin istismar ettiği sorusuna %28'lik bir yüzdeyle zabıta veya polis cevabı verilmiştir.

Bunun yanı sıra sokak çocukları, sokaklarda fiziksel, cinsel ve duygusal istismarına uğradıklarını belirterek her türlü tehlikenin kol gezdiği güvensiz alanları kendilerine en edindiklerini ortaya koymuşlardır. Bunun yanı sıra bir alt problemimiz olan “Sokak çocukları suç örgütleri tarafından kullanılmakta mıdır?” sorusuna %30’luk bir kısmının evet dediği gözlemlenmektedir. Suç örgütlerinin sokak çocuğunun ilk etapta sokağa yönlendirilmesinde katkıları olmasa da büyük bir ihtimalle ellerinde bulundurdukları şiddet araçlarıyla sokak çocuklarına hükmedip sömürebilen çete örgütleri, sokak çocuklarının daha tehlikeli bir dünyaya girmelerine ve bu durumlarını yeniden üretmelerine neden olabilmektedir.

### **Sonuç ve Öneriler**

Sokak çocukları olgusu kentleşme sürecinin doğurduğu karmaşık problemler ağının sokak çocuklar üzerindeki sosyolojik ve psikolojik yansımalarına gönderme yapar. Türkiye’de en çok sokak çocuğunun bulunduğu metropollerimizden biri olan Ankara’daki Sokak çocuğu üzerine yapılan uygulamalı çalışmalar önemli sonuçlar çıkarmamızı sağlamıştır. Sakarya caddesindeki sokak çocuklarının cinsiyetinde erkek sayısının baskın olması geleneksel Türk aile yapısının karakterinden kaynaklanan kız çocuğunun namusunun sembolü olduğu anlayışının etkisinin bu alanda kendini açığa vurmasıyla açıklanabilir. Bu anlayış her ne kadar kız çocuklarını sokağın tehlikelerinden uzak tuttuğu yanılsamasını yaratsa da, sosyo- kültürel düzeylerinin alt düzeylerde kalmasını da doğurabilecektir. Görüşülen çocukların çoğunun ilkokulu terk etmelerinde, ailenin sosyo-ekonomik düzeyi ve aile tarafından dövülmesi ve dolayısıyla kendisinin de şiddete maruz kalması, ebeveynlerin kendi aralarındaki ilişkinin niteliğinin çocuğun tutumlarında ve sosyalleşmesinde yaratacağı derin izler bir yana çocuğuna aile ortamını terk edilmesi zorunlu olan şiddetin mekanın olarak algılamasına zemin hazırlayacaktır. Görüşülen sokak çocuklarının çoğunun babasının uyuşturucu madde kullanması, çocuğunda bu alışkanlıkları ilk olarak nereden edindiğinin ciddi ipuçlarını vermektedir. Uygulamalı çalışmamızdan çıkardığımız bazı temel sonuçlar bize Türkiye’de aile kurumunun sokak çocukları olgusunun temel üretici birimi olarak var olduğunu göstermektedir. Ayrıca sokak çocuğunun doğmasına ortam sağlayacak olan ailelerin, hükümet politikaları, sivil toplum kuruluşlarının konuya eğilmesi, vakıfların ve derneklerin müdahalesi olmaksızın iyileştirilemeyeceği, kısaca toplum olarak toplumsal bir yara olan bu konunun birlikte konuya eğilmeden çözülemeyeceği açıktır.

Türkiye’deki Sokak çocukları olgusu, ekonomik yapının ve manevi değerlerdeki yozlaşmanın bir sonucudur. Aile kurumunun işlevini yerine getirebilmesi için desteklenmesi, yoksul ailelere maddi yardımın arttırılması, kız

çocuklarının okutulması yönünde programlar hazırlanarak uygulamaya konulması, kadınlara yönelik meslek edindirme kurslarının açılması, sokak çocukları konusunda okullarda öğretmen, öğrenci ve velilerin bilgilendirilmesi, sokakta çalışan çocukların meslek edindirilmesi ve iş olanaklarının sağlanmasının yanı sıra sokak çocuklarının ve sokakta çalışan çocukların korunmaları için var olan yasaların yeniden ele alınarak değerlendirilmesi ve çocukların yaşamları güvence altına alınması gerekmektedir. Köylerin cazip kılınarak kente göçler önlenmeli, tarım sektörüne yatırımlar arttırılmalıdır. Sokak çocuklarına yönelik olarak Sosyal Hizmetler Çocuk Esirgeme Kurumu bünyesinde gece barınakları, çocuk istasyonları ve iyileştirme merkezleri açılmalıdır. Otogarlara, tren istasyonlarına gözlem evleri kurularak sokak çocukları tespit edilmeli ve bu evlerde barınmaları sağlanmalıdır. Sokak Çocuklarının yaşam biçimleri, sorunları ve çözüm yollarıyla ilgili programlar, projeler hazırlanarak kitle iletişim araçlarıyla kamuoyuna duyurulmalıdır. Toplumun sokak çocuklarına birer suçlu, acınacak bireyler olarak bakmasının önüne geçilerek sokak çocuklarına yapılabilecek yardımlar ve sokak çocukları olgusunun temel sorunlarını önleyici çalışmalar ortaya konulmalıdır.

**Kaynakça**

- ALTUNTAŞ, B.(2002). *Ankara Sokaklarında Çalışan Çocuklar*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- ALTUNTAŞ, B.(2003). *Mendile, Simite, Boyaya, Çöpe Ankara Sokaklarımda Çalışan Çocuklar*, İstanbul: İletişim Yayınları
- ARNAS, Aktaş, Y. (2004). *Çukurova Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, Cilt:2, Sayı:27.
- ÇALIŞMA VE SOSYAL GÜVENLİK BAKANLIĞI (2006). *Çocuk İşçiliğine Hayır*, Ankara.
- ENNEW, J. (1998). *Sokak Çocukları ve Çalışan Çocuklar*, UNİCEF Türkiye Temsilciliği.
- İZMİR ÇOCUK İSTİSMARI ARAŞTIRMA GRUBU (1997). *Sokak Çocuklarının Okula Yönlendirilmesi. İzmir’de Eğitim Hastanelerinde Çocuk İstismarı Tanısı Alan Olgularla İlgili İzmir Çocuk İstismarı Araştırma Grubunun On sekiz Aylık Deneyimi*, İzmir.
- İŞİK O; PINARCIOĞLU M. (2005). *Nöbetleşe Yoksulluk Gecekondulaşma ve Kent Yoksulları: Sultanbeyli Örneği*, İstanbul: İletişim Yayınları
- KULCA Y; Korkmazlar-Oral Ü. (2003). *Yoksulluk ve Sokak Çocukları*”, *Yoksulluk Sempozyumu Bildirileri*, Cilt 3, İstanbul.
- SEZGİN A; ÖKTEM Ö. (1996). *Çocukluk Çağı: Ensest Evdeki Terör (Kadına Yönelik Şiddet)*, İstanbul: Mor Çatı yayınları.
- SHÇEK (2001). *SHÇEK Çocuk Koruma Sisteminin Değerlendirilmesi Nihai Rapor*.
- ŞEN, M. (2004). *Yoksulluk ve Yoksullaşmanın Nedenleri*.
- ŞİŞMAN Y. (2004). *Sokakta Çalışan Çocukların Yaşam Koşulları ve Gelecek Beklentileri, Sorun ve Çözüm Önerilerine Yönelik Eskişehir Örneği*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Yayınları, Sayı 187.
- TÜRKİYE BÜYÜK MİLLET MECLİSİ (2004) Nihai Raporu 1.
- UNİCEF (1997). *Dünya Çocuklarının Durumu*, Ankara.
- VATANDAŞ, C ( 2007 ). “ İhmal ve İstismarın Çocukları ( Sokağın Çocukları ve Aileleri )”, 5. *Sokakta Çalışan ve Yaşayan Çocuklar Sempozyumu*, 4-6 Kasım Gaziantep
- YILMAZ, S. (1998). *Sokak Çocukları*, H.Ü Sosyal Hizmetler Yüksek Okulu Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi

# TARİH PERSPEKTİFİNDEN TÜRK KİMLİĞİ ÜZERİNE BAZI DÜŞÜNCELER

*Mehmet ÖZ\**

## **Özet**

Makalede Türk kimliğinin tarihî süreçte hangi önemli dönüm noktalarından geçerek geliştiği ve her bir dönemdeki muhtevası ana çizgileriyle ele alınmıştır. Bilindiği gibi, Türk adıyla anılan ilk devlet M.S. 6. yy. ortalarında kurulan Göktürk Kağanlığıdır. İslam-öncesi dönemde daha ziyade Avrasya bozkırlarında konar-göçer bir hayat tarzı içerisinde, boylar ve kabileler halinde yaşayan Türk topluluklarında kabile ve boy mensubiyeti ön plandaydı. Türk tarihinin en önemli dönemeçlerinden biri olan İslamlaşma süreci kimlik açısından dinin başat rol oynadığı bir aşamaya tekabül eder. Genelde Türk tarihinin özelde de Osmanlı tarihinin diğer büyük dönemeci ise modernleşme/yenileşme olarak da ifade edilen Batılılaşma çabaları dönemidir. Bu değişim ve yenileşme dönemi kolektif kimlik alanına da etki etti.

**Anahtar kelimeler:** Türkler, kolektif kimlik, tarih, İslam, modernleşme.

## **Some Thoughts on Turkish Identity by Historical Perspective**

### **Abstract**

The article deals broadly with the turning points regarding Turkish identity in historical process and the main lines of it in each period in Turkish history. As is well-known the first political entity bearing the name Turk was the Gök-Türk steppe empire established in the mid-sixth century A.D. It was the tribal identity and affiliation that were predominant among the Turkish communities, who, in pre-Islamic times maintained a semi-nomadic life as tribes throughout the Eurasian steppe. The process of Islamization, one of the most important turning points in general Turkish history, corresponds to a phase in which religion played the dominant part with respect to collective identity. The other main turning point is the period of westernization that was also called modernization and reformation period. This era of reformation and transformation affected, quite normally, the sphere of collective identity as well.

**Key words:** Turks, collective identity, history, Islam, modernization.

---

\* Bu metin Hacettepe Üniversitesi Sosyoloji Bölümünün 8 Mayıs 2007'de düzenlediği "Türkiye'de Toplumsal Değişme Toplumsal Problemler ve Toplumsal Değerler Sempozyumu"nda rahmetli Prof.Dr. M. Cihat Özöndör'ün başkanlık yaptığı oturumda sunulmuş bildiriye dayanmaktadır. Bilvesile merhum Cihat Hocamıza Allah'tan rahmet dilerim.

Tarih, klasik bir ifade ile, her şeyden önce insanlığın hafızası mesabesindedir. Bugün, tarihin bir muhassasıdır ve geleceğin de tohumlarını barındırır. Bu *res gestae* (geçmişte yaşananlar) anlamındaki tarihtir. Tarihten pratik yarar beklemenin doğru olup olmadığı tartışılmış, kimi tarihçiler, entelektüeller ve tarih felsefecileri tarihin entelektüel/zihnî bir faaliyet olarak insanı zenginleştirmesinin esas olduğunu, dolayısıyla ondan âşıkâr biçimde dolaysız pratik/amelî yararlar beklemenin yanlış olduğunu ileri sürmüşlerdir. Buna mukabil tarihçilerin çoğunluğu tarihin belirli faydalarının üzerinde durmuşlar ve özellikle tarihî perspektifin insanlar ve toplumlar için taşıdığı hayatî önemi vurgulamışlardır.(Tosh 1997: 3-30) Tarihî perspektif bize olaylara geniş ve değişik açılardan bakabilmeyi sağlarken, tarihte olanların çeşitliliğinden hareketle geleceğin de değişik ihtimallere açık olduğunu da hatırlatır. Bu noktada, tarih şuurunu, millet fertlerinin kendi tarihleri hakkındaki düşünceleri olarak tanımlayan rahmetli Erol Güngör'ün şu satırlarını hatırlatmamız yerinde olur: “Sağlam bir tarih şuru verebilmek, objektif tarih olaylarıyla sübjektif tarih anlayışını mümkün olduğu kadar birbirine yaklaştırmaya çalışmakla başarılabilecek bir iştir.”(Güngör 1980: 63-68.)

Tarihin insanlar, gruplar ve toplumlar için en önemli fonksiyonlarından birisi, dünyayı anlamlandırma çabalarına ve geleceği inşa etme projelerine temel alınmasıdır. Bütün fikirler, ideolojiler dünya görüşleri, onları inşa edenler geliştirenler tarafından tarihî temellere dayandırılır. Bireyler, toplumlar ve bir bütün olarak insanlık için geçmişin derinliklerine uzanan tarih perspektifinin, bugünü anlama ve geleceğe yönelik projeksiyonlar yapmadaki genel işlevinin önemi izahtan varestedir. İnsanlara, farklı toplum ve kültürlerle dair derinleşen bilgilerimiz, kendimizi daha iyi tanımamıza da yarar. Milletimizin kimliğini ve değerlerini tanımak, onların gelişme seyrini tahlil etmek ve geleceğe sağlam ve emin bakabilmek tarihi iyi araştırmak ve analiz etmekle mümkündür. Hülâsa, tarih- millet, grup, başka birimler ve bireyler için- kimliğin ve şahsiyetin oluşmasında başlıca etkidir. O bakımdan, sağlıklı bir tarih şuuruna sahip olmak için tarihi mümkün olduğu ölçüde gerçeklere sadık bir biçimde tahlil edip yorumlamak gerekir.

Bu noktada kimlik ve millî kimlik kavramlarına dair birkaç söz söylemeden geçemeyeceğim. Hiç şüphesiz kimlik üzerine yapılacak inceleme ve araştırmalar interdisipliner bir yaklaşımla sosyoloji, sosyal psikoloji, ekonomi vb. alanların tarihten yararlanmalarıyla yapılabilir.(Sözen 1995:113) Kimliğin bireyle ilişkisi, insan hayatında kimlik arayışının önemi dikkate alındığında bunun çok yönlü bir kavram olduğu ve kimliğin oluşumunda manevi-psikolojik, sosyo-kültürel, politik ve ekonomik olmak üzere dört ana sürecin belirleyici olduğu belirtilebilir (Göka-Beyazyüz 2005: 19) Birey kimliği ancak sağlam bir topluluk kimliği ve bilincine dayanır. Topluluk kimliği de çeşitli düzeylerde (kabile, etnisite, dinî topluluk, millet vb.) oluşabilir. Meseleye millet açısından bakarsak millî kimlik ile millî-devlet arasında karşılıklı bir ilişki var olduğu ve millet'in ve onunla bağlantılı olarak millî kimliğin etnisiteyi veya etnik kimliği aşan daha kapsayıcı ve içerici olduğu sonucuna



varılabilir. Günümüzde yaşanan alt-üst kimlik tartışmalarında maalesef bu konu yeterince dikkate alınmamakta ve etnik grup-ulus ayırımına bazen yeterince dikkat edilmemektedir.

Bu genel girişten sonra Tarihî akış içinde Türk Kimliği meselesini ele almaya çalışalım. Hiç şüphesiz bu çok kapsamlı, çapraşık ve zor bir meseledir ve tartışmalı pek çok noktayı içerir. Ayrıca, farklı uzmanlık alanlarının bilgilerine derinden vakıf olmakla incelenebilecek bir problemdir. Böylesi bir konuyu bir bildiri çerçevesinde değerlendirmek, yalnızca ana başlıklara ve temel hususlara değinmek, bütüncül bir perspektif sunmakla mümkün olabilir. Tabiatıyla böyle bir tahlilin eksiklerinin ve açıklanmaya muhtaç yönlerinin bulunacağı izahtan varestedir. Kimlik meselesine tarih perspektifinden bakarken en genel düzeyde Türklerin kültür ve uygarlık tarihindeki temel dönüm noktalarına ve kültür değişimleri çerçevesinde kolektif kimlik ve kolektif bilinçte meydana gelen değişimlere bakmak gerekir. Bu açıdan Türk tarihinin üç ana dönemde değerlendirildiği malumdur: İslam-öncesi dönem, İslamî devir ve Yenileşme/ Çağdaşlaşma dönemi.

Tarihte, kadim kaynaklardaki bazı kelimelerin Türk kelimesinin kökenini oluşturması ve ön-Türk tarihi ile ilgili tartışmaları bir yana bırakacak olursak, Türk adıyla anılan ilk devlet M.S. 6. yy. ortalarında kurulan Göktürk Kağanlığıdır. Bu devlete ve mensuplarına Çin kaynaklarında (Tu-cüeh) Tukyü/Türk dendiği, bu devletin ikinci döneminde dikilen yazıtlardan da bu kelimenin Türk olduğu açıkça bilinmektedir. Gerek Çin kaynaklarının tanıklığı gerekse Orhun Yazıtlarının kelimeyi ve kavramı kullanım biçimine baktığımızda Türk kelimesinin siyasî ve kapsayıcı/içerici bir anlamda Türkçe konuşan halkları kapsadığı sonucuna varmak mümkündür. En azından bu kağanlığın idareci sınıfında bu anlamda bir Türklük bilincinin var olduğu belirtilmelidir.

Çin egemenliği dönemine dair Bilge Kağan anıtındaki şu ifadeler dikkat çeker: Türk Yukarıda Türk tanrısı, mukaddes yeri, suyu öyle tanzim etmiştir. “Türk milleti (bodunu) yok olmasın diye millet olsun diye babam İlteriş Kaganı, annem İlbilge Hatunu göğün tepesinden tutup yukarı kaldırmıştır.” (Ergin 1975: 35) Diğer budunlarla aynı millete mensup bulunduğu bilinci şu ifadelerde göze çarpar: “Türgiş kağanı Türküm, milletim (bodunum) idi”. (Ergin 1975: 37) Türk Oğuz beyleri bodunu işitin” (s. 38). Mamafih bu dönemlerde insanların kendilerini tanımlamada kabile/boy kimliğinin/aidiyetinin başat rol oynadığı belirtilmelidir. İslamlaşma döneminde boy ve oymak aidiyeti yerleşikliğe geçememiş topluluklarda önemini muhafaza ederken “üst kimlik” olarak dinin belirleyiciliği süreç içerisinde pekişecektir. Öyle ki Osmanlı döneminde Türk ve Müslüman kelimeleri en azından Hıristiyan-Avrupalı gözlemciler açısından eş-anımlı hale gelebilecektir.

Türk tarihine genel olarak baktığımızda İslam dininin kabul edilmesinin her alanda olduğu gibi Türklerin kimliklerinin tayininde, kendilerini tanımlama ve ifade de en önemli dönemeç olduğu ortaya çıkar. Hiç şüphesiz Türk tarihinde daha önce de din değiştirmeler olmuştur ama bunların hiçbirisi İslamlaşmanın

yaptığı etkiyi yapmamıştır. Türklerin kadim kültürleri, inanış tarzları ve ritüelleri değişerek veya kılık değiştirerek İslâmlaşma döneminde de devam etmiş ve bunların önemli bir kısmı da günümüzdeki kültürel dokuyu etkilemiş olabilir. Bu konuda sayısız örnekler de verilebilir. Esasen kültür de kimlik de süreç içerisinde değişerek devam eder. Bununla birlikte İslamlaşmanın Türk tarihinde ilk büyük kırılma veya dönüm noktası olduğu da bir gerçektir.

Türklerin İslamlaşma döneminde yazılan Arap seyyahların eserlerinde kadim Türklerin tipik özellikleri anlatılır. Onlar kendilerini farklı budunlara, boylara ait görseller de Arap seyyahlar tıpkı Çinli muadilleri gibi hepsini Etrâk/Türkler olarak adlandırır. Mesela İbn Havkal'a göre (ö. 977'den sonra) Dokuz Oğuz, Kırgız, Kimek, Oğuz, Karluklardan oluşan Türk uluslarının tümü aynı dili konuşurlar. İbn Havkal ve diğer Arap coğrafyacılar Türklerin cesaret, cüret ve şiddet gibi vasıflarının diğer soylara göre üstün olmasının halifeler tarafından tercih edilmelerinde rol oynadığını belirtirler (Yörükân 2004: 160).

Türklerin İslamlaşma devrinde kendilerini nasıl tanımladıkları hususuna gelince burada hiç şüphesiz elitlerin tavrından hareket ettiğimizi unutmadan *Divanü Lügati't-Türk* yazarı Kaşgarlı Mahmud'a kulak verelim. "İmdi, bundan sonra Muhammed oğlu Hüseyin, Hüseyin oğlu Mahmud der ki: "Tanrının devlet güneşini Türk burçlarında doğdurmuş olduğunu ve onların milkleri üzerinde göklerin bütün teğrelerini döndürmüş bulunduğunu gördüm [üzerinde güneşbatmaz imparatorluk anlayışı]. Tanrı onlara Türk adını verdi ve onları yeryüzüne İlbay kıldı." Burada Türk boylarının dillerini tertip ettiğini bildirirken Türk, Türkmen, Oğuz, Çiğil, Yağma, Kırgız'dan bahseder ki Türk kelimesini hem dar hem de geniş anlamda kullandığı anlaşılır. (*Divanü Lügati't-Türk Tercemesi*, I: 3-5)

Anadolu'nun Türkleşmesi Türk tarihi, dünya tarihi açısından çok önemli bir tarihsel olgu olduğu gibi günümüz Türkiye'sinin millî kimliğinin oluşması bakımından da en önemli dönüm noktalarından biridir. Kısa bir sürede, Haçlıların verdiği adla bu coğrafya daha XII. Yüzyılda Turchia/Türkiye haline geldi. Türklerin tarihinde İslamlaşma nasıl önemli bir dönüm noktası ise İslamî devir Türk tarihinde de Osmanlı dönemi aynı şekilde müstesna bir önem taşır. Burada bu husus üzerinde duracak değiliz. Kimlik meselesi açısından bakıldığında ise bu devre dair en önemli iddia ve eleştirilerden birisi, Osmanlıların kendilerini Türk olarak görmedikleri hatta Türklüğü aşışladıklarıdır. Osmanlı kavramının ve Osmanlı tarihinin dönemlere ve zümrelere göre bir tahlili yapılmadan böyle aşırı ve indirgemeci genellemeler yapmak isabetli değildir. Osmanlı devrinde Türk kimliğini erken dönem kaynaklara göre inceleyen Hakan Erdem, Osmanlıların Türkleri nasıl gördüğüne ilişkin iki temel yaklaşımı şu şekilde tespit eder: 1) Kadimî/Primordialist yaklaşıma göre "Osmanlılar, tarihin derinliklerinden ebediyete doğru varlığını ve akışını sürdüren Türk milletinin bir parçasıdır. Osmanlı tarihi Türk ulusunun tarihinde bir aşamadır. Osmanlılar Türktür. Kendilerinde Türk milleti bilinci vardır ve bundan gurur duyarlar. 2) Ulusun seçilmiş bir kimlik etrafında

bilinçle inşa edildiğini savunan ikinci yaklaşıma göre ise, Osmanlı hanedanı meşruiyet kaygısıyla bir Oğuz geçmişi kurgulasa da Osmanlılar kendilerini Türk olarak görmüyorlardı. Türk milleti ve Türk kimliği bilinci esas olarak Cumhuriyet döneminde ortaya çıkmıştır. (Erdem 2005, s. 13) Bu tahlilde bir noktaya katılmadığımı belirtmek isterim. Birinci yaklaşımı benimseyenlerin Osmanlılarda Türklük bilincinin var olduğunu ileri sürdükleri belirtiliyor. Ancak bildiğimiz kadarıyla Osmanlı tarihini Türk tarihinin ve Osmanlıları Türk milletinin bir parçası olarak gören bazı tarihçiler ve fikir adamları Osmanlıların Türkleri ihmal ettiği, aşağıladığı tezlerine de katılır ve bu açıdan Osmanlıları eleştirirler.

Osmanlıların, modernleşme öncesine kadar Türk kavramına nasıl baktıkları konusunu değerlendirdiğimizde, genelde olumsuz bir yaklaşımın var olduğu düşünülebilir. “Etrâk-i bî-idrâk” kavramı ve edebî ve bazı tarihî eserlerde Türklere dair söylenen olumsuz ifadeler bu düşünceyi pekiştirir. Mamafih gerek edebî eserlerdeki ifadelerin Fars edebiyatıyla olan ilişkilerinin iyi analiz edilmemesi gerekse Arap seyyahlarının ve coğrafyacılarının tanımlamalarının Osmanlı-Türk yazarları tarafından pek de değiştirilmeden tercüme edildiğine dikkat edilmemesi üzerinde durulmayı hak etmektedir. Tevarih-i âl-i Osman’lar, Gazavatnâmeler, Menâkıbnâmeler gibi erken devir Osmanlı kaynakları üzerinde yapılan inceleme “erken Osmanlı kaynaklarında “Türk” kelimesinin bol miktarda kullanıldığını, Osmanlıların kendilerini “Türk” olarak adlandırmada herhangi bir çekinceleri olmadığını; Türklük aidiyetinin bazı yazarlarda dini aidiyeti aşkın bir şekilde ortaya çıktığını [Mesela Neşrî Osmanlıların Orta Asya Türk dünyası ile ilgisini kurarken İslam ve İslam öncesi ayırımı yapmadan Türk sözünü kullanır; Kemalpaşazade Osmanlıları Türk Akkoyunluları Türkmân olarak niteler vs.] ; bazılarında “Türk”ün “Müslüman ve/veya Sünnî” ile eşanlamlı kullanıldığını”, Türklere ait olumlu imajların yanında olumsuzların da bulunabildiğini ortaya koyar. Mamafih, Erdem’in de isabetle belirttiği gibi buradaki Türklük bilinci modern anlamda bir millet şuuru olarak yorumlanamaz. Bu metinlerdeki etnik bilincin bir millî bilince dönüşüp dönüşmemesi tarihî süreç tarafından belirlenecek bir keyfiyettir.(Erdem 2005: 25)

Burada meselenin daha iyi anlaşılması için, değişik kaynaklardaki rivayetlerin bir dökümünü yapma yoluna gitmeyeceğiz ama erken dönem Osmanlı kronikleri içinde önemli bir mevki işgal eden Neşrî’de Türklük algısının niteliklerini gösteren bir alıntı yapmadan da geçemeyeceğiz. Bilindiği gibi Mehmed Neşrî II. Bayezid devri ulemasından bir zattır; bu bakımdan Aşıkpaşazâde gibi gazi-dervişler zümresine mensup bir başka tarihçide veya bir gazavatname yazarında olağan karşılayabileceğimiz Türklükle ilgili vurgunun onun eserinde de bulunmasının daha önemli olduğunu düşünüyoruz. Metni daha iyi anlaşılması bakımından sadeleştirilmiş versiyondan aktarıyorum (Köymen 1983: 12):

“Seçkin tarihlerde (şöyle) denir. Mevcut olan Türkler, birçok sınıflara ayrılır. Bazıları şehirler ve kaleler sahibidirler; bazıları çadır ehlidirler; yani derlenen-toplanan-evleri ile dağ başlarında ve sahalarda otururlar. Bunların kimisi güneşe, kimisi puta, kimisi sığıra, kimisi ağaca, kimisi taşta tapar; bazıları da vardır ki, hiç din nedir bilmezler; bazıları Yahudiliği taklit ederler”. Daha sonra Nuh’tan itibaren (Yasef, Bulcas, onun iki oğlu Türk ve Moğol) Oğuz Han, oğulları ve 24 Oğuz boyunun şeceresi verilir. Sonra şöyle denilir: “Şimdi Türkistan ülkelerinde Mâverâünnehir’de, Horasan’da, Fars’da, Irak’da, Azerbaycan’da, Diyarbekir’de, Ermenistan’da, Rum’da, Şam’da, Mısır’da, Mağrib’da sakin olan bütün Müslüman Türkler [orijinalde etrâk-i muvahhidîn] (hem) Oğuz’un bu yirmi dört oğlunun zürriyetindedir; (hem de) Oğuz’la birlikte Türkistan ülkelerine kaçan oğullarının neslindedir.” (Köymen 1983: 14) Gerek burada gerekse Selçuklularla ilgili bahiste Müslüman olmayan Türkler ve bunların İslamlaşmasının anlatılış biçiminden Neşri’nin Türklüğü kapsayıcı anlamda kullandığı anlaşılır. (Selçuklulardan “Türk Selçukoğulları =Âl-i Selçuk-ı Etrâk” olarak bahseder, msl. Köymen 1983: 20).

Aynı dönemlerde bazı edebî metinlerde ve başka eserlerde Fars edebiyatının da tesiriyle etrâk-i bî-idrak, etrâk-i nâ-pâk gibi tabirlerin de kullanıldığına şahit olabiliriz. Öte yandan edebiyat alanında Arapça ve Farsça kelime ve terkiplerin yaygın ve yoğun kullanımına itiraz ederek sade Türkçeyi (Türkî-i Basit) savunan ama pek de etkili olamayan ediplerin var olduğunu da biliyoruz.

Genelde Türk tarihinin özelde de Osmanlı tarihinin diğer büyük dönemeci modernleşme/yenileşme olarak da ifade edilen Batılılaşma çabaları dönemidir. Tam olarak ne zaman başladığı tartışılrsa da en azından Nizam-ı Cedit reformları ve bilhassa da Tanzimat ile birlikte siyasî, idarî, kültürel, sosyal ve ekonomik boyutlarda çok önemli ve köklü değişimler yaşandı. Bu değişim ve yenileşme dönemi kolektif kimlik alanına da etki etti. XIX. Yüzyılın ikinci yarısı ve XX. yy. başları “Bu devleti nasıl kurtarıyoruz?” sorusuna cevap arayışları ile geçerken, bu arayışlar kaçınılmaz olarak aranan çareyle bağlantılı “tarz-ı siyaset”lerini yani Osmanlıcılık, İslamcılık ve Türkçülük akımlarını, bu siyaset tarzları da kimlik tartışmalarını gündeme getirdi. Yine bu çerçevede Batı medeniyeti ile kültürel ilişkiler de aynı kimlik tartışmasının bir başka önemli boyutuna işaret etti: Batı’nın tekniğini ve bilimini alalım, kültürünü değil tarzındaki muhafazakâr yaklaşıma karşı “gülüyle dikeniyile” Batı kültürünün ve uygarlığının özümsemesi gerektiğini savunan aşırı batılılaşmacılar arasındaki bu tartışma Cumhuriyet ile birlikte Türklük ve Çağdaşlık kavramlarının zaferiyle sonuçlandı. Bu noktada II. Meşrutiyet’in hemen öncesinde yapılan bir Türklük-Türkiyelilik tartışmasında, kendisi Kürt asıllı ve aşırı batılılaşmayı savunmakla meşhur Dr. Abdullah Cevdet’in bu tartışmada Türklük ve Türkiyelilik kavramlarını Osmanlılık kavramına tercih ettiğini belirtelim. (“İşte bakın ben Kürdüm. Kürdleri ve Kürdlüğü severim. Fakat madem ki hukuk ve vezaifce mütesavî Türkiye vatandaşlarındım, o halde her şeyden evvel Türküm.”, Hanioglu 2006: 164))

Cumhuriyet devrinde Türk millî kimliği bu çerçevede yeniden inşa edilirken resmî söylemde anayasal vatandaşlık ilkesi benimsendi. Bununla birlikte Cumhuriyet Türkiye'sinin kuruluş süreci iyi tahlil edildiğinde, mübadele olgusunun da gösterdiği üzere, neredeyse tamamı Müslüman ve kahir ekseriyeti de Türkçe konuşan bir topluma dayanıldığı ortaya çıkar. Bu topluluk laik devlet ilkesi çerçevesinde din ve devlet işlerinin ayrıldığı bir düzende yaşayacaktı ama toplumun yapısını dikkate alan devlet din işlerinin yürütülmesini de Diyanet İşleri Başkanlığı marifetiyle kendisi üstlenecektir. Burada Ziya Gökalp'in meşhur Türkleşmek, İslamlaşmak ve Muasırlaşmak (Çağdaşlaşmak) üçlemesinin iki ayağının yani Türkleşmek ve Çağdaşlaşmak'ın yüksek sesle ve etkili bir biçimde dillendirildiğini ve desteklendiğini, Cumhuriyet'in ilanı ve laiklik ile geri plana atılan İslamlaşmak'ın ise en azından sosyolojik düzeyde İslam dininin toplumdaki etkisinden hareketle göz önünde tutulduğunu söyleyebiliriz. Bu noktada Türk kültürü ve kimliği açısından Türk dilinin rolünün altının kuvvetle çizilmesi gerektiğini de belirtmek isterim. Anadolu coğrafyasına gelen Türkler Müslümandı ve din onlar için çok şey ifade ediyordu ama onları diğer Müslümanlardan ayıran unsurların birincisi de dilleriydi. Anadolu'yu fetheden aynı zamanda Türkçe idi. Türk dili modern anlamda Millî devletin oluşumunda da kilit rol oynayacaktır.

Türk toplumunun Cumhuriyet devrinde gösterdiği gelişme, sanayileşme ve şehirleşme gibi süreçlerin yol açtığı değişimler, dünya ölçeğinde Soğuk Savaş dönemi, İran Devrimi, Soğuk Savaş sonrasında Türk Cumhuriyetlerinin ortaya çıkması, küreselleşme olgusu ve etnik milliyetçiliklerin yükselişi gibi bir dizi süreç kimlik algılamalarını da etkiliyor. Burada ayrıntılı bir tahlile girişme imkanı yoksa da kısaca şunu vurgulamak gerekir: Türkiye'de kapsayıcı ve içerici yönüyle Türk kimliği kavramı ülkemizin son 25-30 yıllık geçmişine damgasını vuran etnik temelli ayırıcı hareketin sempatanları ve marjinal bazı dinî cemaatler dışında toplumun büyük çoğunluğu tarafından paylaşılmaktadır. Buradaki temel problemimiz Türk üst kimliğinin ülkemizde mevcut kültürel zenginliği tekdüzeleştirilen bir işlev ifa etmek üzere kurgulanan bir araç olarak algılanmasıdır. Halbuki Türk kimliğinin, bu toplumun tarihî ve kültürel birikiminin bir toplamı olduğunun ve bu kimliğin ülkede ve toplumda var olan kültürel zenginliğin gelişmesini engellemek bir yana onu destekleyici olarak algılanması gerektiğinin farkına varmalıyız.

**Kaynakça**

- CARR, E.H., (1993). *Tarih Nedir*, çev. Misket G.Gürtürk, İstanbul, 4. bs.
- ERDEM, Hakan, (2005). “Osmanlı Kaynaklarından Yansıyan Türk İmaj(lar)ı”, *Dünyada Türk İmgesi*, ed. Özlem Kumrular, ss.13-26, İstanbul.
- ERGIN, Muharrem, (1975). *Orhun Abideleri*, 3. bs., İstanbul.
- EVANS, Richard, (1999). *Tarihin Savunusu*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, Ankara.
- GÖKA, Erol-Murat Beyazyüz, (2005). “Yeni Dünya Düzeninin Kimlik Siyaseti: Psikolojik Bir Bakış Denemesi”, *Türkiye Günlüğü*, 83, ss. 17-26.
- GÜNGÖR, Erol, (1980). *Kültür Değişmesi ve Milliyetçilik*, Ankara.
- HALKIN,L., (1989). *Tarih Tenkidinin Unsurları*, çev. Bahaeddin Yediyıldız, Ankara.
- HANİOĞLU, Şükrü, (2006) *Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Zihniyet, Siyaset ve Tarih*, İstanbul.
- İbn Haldun, *Mukaddime I*, (1981) yay. S. Uludağ, İstanbul.
- Kaşgarlı Mahmud, *Divanu Lügati't-Türk Tercemesi*, (1939) çev. Besim Atalay, c. I, Ankara.
- Mehmed Neşrî, (1983). *Neşrî Tarihi*, Haz. M. Altay Köymen, c. I, Ankara.
- Mehmed Neşrî, (1995). *Kitâb-ı Cihan-nümâ-Neşrî Tarihi*, Yay. F.Reşit Unat-M. Altay Köymen, 3. bs., c. I, Ankara.
- SÖZEN,Edibe, (1995). “Kimlik Kavramının Yeniden Tanımlanması”, *Türkiye Günlüğü*, 33, ss. 111-116.
- TOSH, John, (1997). *Tarihin Peşinde*, çev. Özden Arıkan, İstanbul.
- YÖRÜKAN, Y. Ziya, (2004). (der. ve haz), *Müslüman Coğrafyacıların Gözüyle Ortaçağda Türkler-İbn Havkal, İstahrî, Kudâme b. Ca'fer, İbn Fakîh, İbn Rusteh, El- Ya'kübi, İbn Hurdazbih*, İstanbul.

# ALMANYA'DAKİ TÜRK GÖÇMENLERİN SOSYAL ENTEGRASYONUNUN KUŞAKLARARASI KARŞILAŞTIRMASI: KİMLİK VE AİT HİSSETME<sup>1</sup>

*Birsen ŞAHİN*

## **Özet**

Etnik ve ev sahibi toplumun kimliği olarak kimlik yeni topluma sosyal entegrasyonun en önemli boyutlarından birini oluşturmaktadır. Bu çalışmada, Almanya'da yaşayan Türk göçmenlerin, etnik ve ev sahibi toplum kimliklerine kuşak değişkeninin katkıda bulunup bulunmadığı incelenmiştir. Sonuçlar Türk göçmenlerin etnik kimlik ve buna ait hissetme düzeylerinin kuşaklararası anlamlı oranda farklılaştığını ve ev sahibi toplum kimliği ve buna ait hissetmenin ise kuşaklararası anlamlı düzeyde farklılaşmadığını göstermiştir. Yapılan hiyerarşik regresyon analizi sonucunda da, etnik kültürü devam ettirme, etnik toplumun üyeleri ile iletişim ve gelir değişkeninin etnik kimlik ile anlamlı ve pozitif yönde ilişkisi olduğu saptanmıştır. Ayrıca, ev sahibi toplum kimliği ile ev sahibi toplumun kültürünü benimseme ve ev sahibi toplumun üyeleriyle iletişim kurma arasında anlamlı ve pozitif yönde, etnik kültürü devam ettirme ile ev sahibi toplum kimliği arasında ise anlamlı ve negatif yönde ilişki bulunmuştur.

**Anahtar kelimeler:** Sosyal entegrasyon, göç, kültürleşme, asimilasyon, kimlik ve ait hissetme.

## **Intergenerational Comparison of the Social Integration of Turkish Immigrants in Germany: Identity and Belonging**

### **Abstract**

Identity as a ethnic identity or host country identity is one of the most important dimension of the social integration in a new society. In the present paper we tested whether generation variable contribute to the development of ethnic and host country identification of Turkish immigrants living in Germany. The results indicated that there is a significant intergenerational differences in ethnic identification and belonging of Turkish immigrants and non significant intergenerational differences in host country identification and belonging of Turkish immigrants. The results of the hierarchical regression analyze showed that there was a significant and positive relations between ethnic identity and maintenance of ethnic culture, contact with members of the ethnic society and income. Adopting host country culture and contact with members of the host society were significantly and positively related to host country identification. In maintenance of ethnic culture was significantly and negatively related to host country identification.

---

<sup>1</sup> Bu çalışma, TÜBİTAK tarafından desteklenen ve Şubat 2007-Şubat 2008 tarihleri arasında Almanya'da gerçekleştirilen "Almanya'daki Türk Göçmenlerin Uyum Sorunları: Dil ve Ait Hissetme" isimli post-doktora araştırması verilerinden yararlanılarak oluşturulmuştur.

**Key words:** Social integration, migration, acculturation, assimilation, identity and belonging.

### 1. Giriş

Sanayileşmesini tamamlamış olan Avrupa Devletlerinde, II. Dünya Savaşından sonra işgücü piyasasındaki geçici nitelikte elemeği ihtiyacını karşılamak için göçmen işçilere ihtiyaç duyulmuş (1973:3) ve bu ihtiyaç özellikle Akdeniz ülkelerinden karşılanmıştır (Unat 1975:1). Aldıkları göçlerle 1950'lerden itibaren hızlı bir ekonomik gelişim süreci olanağı bulan Avrupa devletleri arasında Almanya önemli bir yer tutmaktadır.

Gelişmiş ülkelerin işçi ihtiyaçlarını karşılayamamaları sonucu 1950'li yıllardan itibaren ülkelere göçmen kabul etmeleri, başlangıçta ekonomik sektör için acil bir ihtiyaç olarak ortaya çıkmıştır. Ancak, daha sonra gerek Dünya ekonomik krizi, gerekse ihtiyaç duyulan alanlardaki işçi ihtiyacının azalması sonucunda Avrupa'ya kitlesel işgücü göçü 1970'lerde hız kaybetmeye başlamıştır (Watzinger-Tharp 2004; Reniers 1999). Bununla birlikte 'göç' olgusuna duyulan ilgide bir düşüş beklenmesine rağmen, göç olgusu sosyal bilimler alanındaki önemini korumuştur. Bunun en önemli nedeni ise, getirilen işçilerin onlara olan ihtiyacın bitmesine rağmen ülkelere dönmek istememeleri ve kalıcı hale gelmeleri ile bağlantılıdır. Çünkü geri dönmeyen işçiler, buldukları ülkeye ailelerini de getirmiş ve artık bu gelişmiş ülkenin vatandaşı olmaya aday göçmen bir grup oluşturmuşlardır. Bu grubun entegrasyon sorunu ise, göç çalışmalarında ele alınan temel konulardan biri haline gelmiştir (Gitmez 1983:33-34).

Avrupa ülkeleri, göçmen nüfusun yerleşik hale gelmesi durumunda ortaya çıkan sorunun çözümü için çeşitli stratejiler geliştirmiş ve çeşitli politikalar uygulamışlardır. Bunlar başlangıçta Amerika'nın eritme potası uygulamasından esinlenen 'asimilasyon', daha sonra bunun biraz daha yumuşatılmış hali gibi görünen 'adaptasyon' ve son olarak da iki farklı kültürün biraradallığını içeren ve bütünleşmeyi öngören 'entegrasyon' politikalarının geliştirilmesi şeklinde görülmüştür. 1990'lı yıllardan sonra ise 'çokkültürlülük' üzerinden politikalar üretilmeye çalışılmıştır (Geddes 2003:102). Aslında bu durum, soğuk savaş ardından yeniden yapılanan dünyada globalleşme ve dünyanın küçülmesinin, özellikle kimliklerin belirginleşmesi ve etnik kimlik kavramı üzerinden yapılan tartışmaların yoğunluk kazanması ile bağlantılıdır. Çokkültürlülük kavramı göç alan ülkeler için göçmenlerin uyumu konusunda asimilasyon politikalarından, çok kültürlü yaşamın devam etmesini sağlayacak entegrasyon politikalarının oluşturulması için zemin hazırlamıştır. Göçmen kabul eden bazı Avrupa ülkeleri de bu akımdan etkilenmiş ve asimilasyon yerine çokkültürlülük ortamı sağlayacak entegrasyon politikasına uygun yasalar



ve düzenlemeler yapmışlardır. Ancak bu düzenlemeler ne kadar çokkültürlülüğü sağlamaya yönelik olursa olsun, özellikle 2000 yılından itibaren, göçmenlere sağlanan liberal ortam yerini yeniden daha kısıtlayıcı yasalar ve düzenlemelere bırakmaya başlamıştır. Özellikle Almanya'da 2007 yılında kabul edilen yeni göçmen yasası da bunun bir örneğini oluşturmaktadır.

Avrupa'da en yoğun göçmen nüfusu barındıran ülkelerden biri Almanya'dır. Günümüzde 8.800.000 yabancı nüfus barındıran Almanya'da bu nüfusun %31'ini Türkler oluşturmaktadır. 2.690.000 Türk kökenli nüfus, Almanya'daki göçmenlerin %28'ini ve toplam nüfusunun ise % 3'ünü, oluşturmaktadır (Şen 2005:2-3). Almanya'da nüfusları giderek artan ve yerleşik hale gelen yaklaşık 2.700.000 Türkün Almanya'ya sosyal entegrasyonu hem sosyolojik, hem siyasi, hem de ekonomik açıdan önemli bir konudur. Bu çalışmada Almanya'da yaşayan Türklerin sosyal entegrasyonları kimlik ve ait hissetme boyutu kapsamında ele alınmaktadır.

## **2.Sosyal Entegrasyonun Boyutları Olarak Kimlik ve Ait Hissetme**

Comte'un çalışmalarından günümüze kadar farklı perspektiflerle ele alınan entegrasyon, günümüzde de hala önemli sosyolojik araştırma konuları arasında yer almaktadır. Yakın dönemde entegrasyon daha çok Lockwood (1964)'un 'sistem entegrasyonu' ve 'sosyal entegrasyon' ayrımı bağlamında ele alınmaktadır. Aslında bu sosyoloji alanında önemli problemler arasında görülen makro-mikro çatışmasından kaçınan günümüz sosyologlarına, makro ve mikro ölçekli bakış açısını birlikte kullanmaları için uygun bir araştırma çerçevesi sağlamaktadır. Habermas (1987) ve Eser (2000) gibi entegrasyon konusunda çalışmaları olan bilim adamlarını etkileyen Lockwood, entegrasyonun farklı boyutlarının ön plana çıkarılmasına katkıda bulunmuştur.

Kültürleşme, etnik ve ev sahibi toplumun kimliğini inceleyen Virta, Sam, & Westin (2004) da, kültürleşme için yeni topluma katılıma gönüllü olma ve etnik kültürü devam ettirmeden oluşan iki boyut arasındaki ilişkiye bağlı olarak entegrasyon, segrasyon, asimilasyon ve marjinalleşmeyi açıklayan çalışmalarda da (Berry 1990; Berry 1992; Berry 1997; Berry 2001; Berry and Sam 1997; Berry, Kim, Minde and Mok 1987; Berry, Phiney, Sam and Vedder 2006) entegrasyon, kültürleşme ve kimlik konusu ele alınmıştır. Bu çalışmada teorik bakış açısı oluşturulurken, Lockwood'un sistem ve sosyal entegrasyon konusundaki ayrımından yola çıkılmış ve özellikle Almanya'daki göçmenlerin sosyal entegrasyonu konusunda çalışmalar yapan Esser'in sosyal entegrasyon teorisine eleştirel bir bakış açısıyla yaklaşmıştır.

Esser'in teorik perspektifi kısaca şu şekilde açıklanabilir. Esser (2000:56-61)'e göre entegrasyon 'sistem entegrasyonu' ve 'sosyal entegrasyon'

olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Sistem entegrasyonunun anlamı ev sahibi toplumun, ev sahibi grupla gerilimden uzak, dengeli bir ilişki içerisinde olan göçmen grupları içine kabul etmesidir. Göçmenlerin yeni topluma kabul edilmesi, üretim ve işçi sektörü gibi çeşitli sektörlerle ilgilidir. Örneğin, iş bulma ve çalışma, vergi ödeme, oturma hakkı elde etme gibi ev sahibi toplumu benimsemeyi gerektirmeyen özellikler içermektedir. Bu nedenle de dil bilmeden de bir göçmen, sistem entegrasyonu sağlamış olabilir. Sosyal entegrasyon ise sistem entegrasyonundan farklıdır. Esser, sosyal entegrasyon alanını dört boyutta ele alır: kültürleşme, sosyal-ekonomik-politik konum, etkileşim ve kimlik. Sosyal entegrasyon bu dört boyut ve bunlar arasındaki etkileşime bağlıdır. Bu dört boyut ise kısaca şu şekilde tanımlanabilir.

*Kültürleşme*, gelenekler, dil gibi çeşitli konularda yeni toplumun kültürü ile orijinal kültürün etkileşimidir. *Sosyal-ekonomik ve politik konum*, topluma yeni katılan bireyin sosyal, ekonomik ve politik konumu ve haklarını içermektedir ve Esser bunu daha çok yapısal boyut olarak tanımlar. *Etkileşim*, topluma yeni katılan üyelerin kendi toplumu ve yeni toplumun üyeleri ile iletişimini içermektedir. *Kimlik* ise kişinin toplumsal yaşam içinde kendisini nereye ait hissettiği bağlamında ele alınmaktadır. Bu dört boyut etnik kültür, etnik toplum, ev sahibi toplum ve ev sahibi toplumun kültürü açısından değerlendirildiğinde ise Esser entegrasyonun dört farklı biçimi olduğunu belirtmektedir. Bu dört alanda her iki kültüre de uyumu ifade eden *çoklu entegrasyon*, orijinal kültüre uyumun baskın olduğu *segrasyon*, ağırlıklı olarak yeni kültüre uyumu içeren *asimilasyon* ve her iki kültürü de reddetmeyi ifade eden *marjinalleşme*dir. Esser'e göre sosyal entegrasyon bunlardan daha çok asimilasyon ve segrasyon şeklinde görülmektedir. Çünkü şuanki durumda göçmenler sosyal entegrasyona uygun özelliklere sahip değillerdir. Bunlar ancak 3. 4. ve 5. kuşağa doğru gittikçe sosyal entegrasyon sağlamaya yeterli seviyeye ulaşabileceklerdir. Ancak bu durumda da iki kültürün birlikteliğinden ziyade, yeni topluma uyum baskın olacağından, buradaki sosyal entegrasyon daha çok asimilasyon şeklinde görülecektir. Bir başka ifade ile göçmenler arasında 1. kuşaktan yeni kuşaklara doğru gittikçe, kültürleşme, etkileşim ve kimlik alanında sosyal entegrasyonun gerçekleşme şekli daha çok asimilasyon biçiminde olacaktır.

Bu çalışmada, Esser'in sosyal entegrasyon teorisinden yararlanılmakta ve kişinin içinde bulunduğu gruptan yola çıkarak, kişiyi etkileyen ortam sonucunda kişinin kendisini nasıl gördüğü ve nereye ait hissettiği ile ilgili olan kimlik (Smith, Harris and Kağıtcıbaşı 2006:222; Gouveia, de Albuquerque, Clemente and Espinosa 2002: 335), sosyal entegrasyonun boyutlarından biri olarak ele alınmaktadır. Bu bağlamda, Almanya'da yaşayan Türklerin sosyal entegrasyonunun boyutlarından biri olan kimlik ve ait hissetme düzeylerinin incelenmesi araştırmanın temel amacını oluşturmaktadır. Çalışmanın bir diğer

amacı ise kimlik ve ait hissetme düzeyinin kuşaklararası farklılıklarının ve bu farklılıklar üzerinde etkili olan faktörlerin incelenmesidir.

### **Araştırma Hipotezleri**

Esser (2000)'e göre, sosyal entegrasyon sağlanması için göçmenin etnik kimliğini koruması ve devam ettirmesinin yanı sıra, yeni toplumun kimliğini benimseme düzeyinin de artması gerekmektedir ve bu ikinci, üçüncü ve sonraki kuşaklarda daha fazla olacaktır. Ancak yeni toplumun kimliğinin benimsenmesi, etnik kimliğin korunmasını zorunlu kılmadığı için burada sosyal entegrasyon, çoklu entegrasyondan çok asimilasyon şeklinde görülebilir. Çalışmada Esser'in bu teorik perspektifinden yola çıkarak araştırmanın hipotezleri aşağıdaki şekilde oluşturulmuştur:

1. Türk göçmenlerin kimlik ve ait hissetme düzeyleri kuşaklararası farklılaşmaktadır.

- Türk göçmenlerin Alman kimliği seviyeleri 1. kuşaktan 3. kuşağa doğru gittikçe yükselmektedir.
- Türk göçmenlerin Türk kimliği seviyeleri 1. kuşaktan 3. kuşağa doğru gittikçe düşmektedir.

2. Türk göçmenlerin kimlik ve ait hissetme düzeyleri üzerinde, kültürleşme değişkeni etkilidir.

3. Türk göçmenlerin kimlik ve ait hissetme düzeyleri üzerinde, etkileşim değişkeni etkilidir.

Ancak, Esser'den farklı olarak çoklu entegrasyondan ziyade asimilasyona doğru gidişin doğal ve kendiliğinden işleyen bir durum olmadığını ve Almanya'da uygulanan entegrasyon politikalarının da bunun üzerinde etkisi olduğunu düşünmekteyiz. Özellikle Türkçenin çeşitli yerlerde kullanımının yasaklanmaya başlanması, Türkçe derslerinin zorunlu ve kredili ders grubundan çıkarılması ve kimi yerlerde kaldırılması gibi, çocukların, gençlerin ve çalışanların Almanya'ya daha çabuk entegre olması amacıyla uygulanan entegrasyon politikaları, çoklu entegrasyondan ziyade asimile olmuş bireylerin sayısında artışa neden olacağını düşünmekteyiz.

## **3. Metod**

### **3.1. Evren ve Örneklem**

Çalışmada Türk göçmenlerin sosyal entegrasyonu kimlik ve ait hissetme bağlamında Frankfurt ve Duisburg evreninde incelenmektedir.

Araştırmaya daha fazla şehir dahil edilmesi istenmiş, ancak bu gerek araştırmacının maddi destek miktarı, gerekse de araştırma için belirlenen sürenin kısıtlı olması gibi gerekçelerden ötürü iki şehirle kısıtlanmıştır.

Frankfurt ve Duisburg'un evren olarak seçilmesinin nedenleri ise şu şekilde özetlenebilir:

- Frankfurt çokkültürlü bir yapıya sahip olmasına rağmen, Duisburg'ta<sup>1</sup> Türk nüfusunun çok yoğun olması,
- Frankfurt'ta belirgin Türk mahalleleri olmamasına rağmen, Duisburg'da Türklerin daha yoğun olduğu mahallelerin olması.<sup>2</sup>

Böylece çalışmada Almanya'da yaşayan Türklerin yaşam alanlarını oluşturan çokkültürlü çevre ile daha kapalı bir yaşam alanı oluşturan bölgelerindeki yaşamları örneklendirebilecek, Frankfurt gibi çokkültürlü bir şehirle, Duisburg gibi Türk nüfusunun yoğun olarak bir arada yaşadığı bir diğer şehir seçilmiştir.

Örneklem seçiminde ise evren hacminin geniş olması, Türklerin adres bilgilerine özel yaşamın ve bilgilerin gizliliği nedeniyle ulaşılamaması ve evrendeki birimlerin birbirlerine mesafelerinin uzak olması nedeniyle, çalışmada tesadüfi örnekleme yönetimi kullanılamamıştır. Evren içerisinde özellikle çalışmanın amacına uygun olarak belirli kümelerin olması nedeniyle araştırmada küme örnekleme yöntemi kullanılmıştır. Evren cinsiyet, birinci, ikinci ve üçüncü kuşak göçmenler ile çalışma durumu açısından kümelendirilmiş ve bu bağlamda örneklem grubu için 350 kişiye ulaşılması hedeflenmiştir. Ancak anket uygulaması sırasında yaşanan; katılımcılara ulaşma sorunu, katılımcıların iş saatleri içinde ankete gerekli zamanı ayıramamaları ve anketi yarıda bırakmak zorunda kalmaları gibi nedenlerle toplam 250 kişiye ulaşılmıştır. Ayrıca, çalışmada daha derinlemesine bilgi toplaman amacıyla 50 kişi ile de görüşme yapılmıştır.

<sup>1</sup> Burada Duisburg yerine Köln ve Berlin'in evren olarak seçilmesi düşünülmüş ancak yapılan literatür taraması sonrasında, Berlin ve Köln'deki Türklerin gettolaşmış alanlardaki yaşamlarının birçok araştırmada ele alındığı ve Berlin'deki sosyal gerçekliğin Almanya'nın diğer şehirlerinden önemli ölçüde farklılaştığı görülmüştür. Bu nedenle yoğun Türk nüfusunun olduğu şehirlerden Berlin'e göre daha az araştırma alanı olan Duisburg evren olarak seçilmiştir.

<sup>2</sup> Burada Türk bölgesi olarak ifade edilen yerleşim alanlarında sadece Türkler yaşamamaktadır. Bu yerleşim alanları özellikle göçmenlerin yoğun olarak yaşadıkları ve Türklerin de diğer bölgelere oranla daha yoğun olarak yaşadıkları yerlerdir.

### **3.2. Veri Toplama ve Analiz Teknikleri**

Hem nicel, hem de nitel araştırma tekniklerinin birarada kullanıldığı çalışmada, anket ve mülakat teknikleri ile veri toplanmıştır. Türk göçmenlerin Almanya'ya entegrasyonunun kimlik ve ait hissetme bağlamında ele alındığı çalışmada anket soruları oluşturulurken, 3 ölçek ve sosyo-demografik sorular kullanılmıştır.

Sosyal entegrasyon hakkında veri toplamak için kullandığımız ölçeklerden ilki Berry'nin kültürleşmeyi ölçmek için geliştirdiği ve Bongard ve diğerleri(2007) tarafından yeniden düzenlenen, 'Kültürleşme Ölçeği', ikincisi göçmenlerin toplum içindeki diğer bireylerle etkileşimlerini ölçmek için kullanılan ve van Dick ve diğerleri (2004)'nin geliştirdiği 'İletişim Ölçeği', sonuncusu ise kişinin kendisini nereye ait hissettiği ve nasıl tanımladığını ölçmek için Doosje, Ellemers ve Spears (1995)'in geliştirdiği 'Sosyal Kimlik Ölçeği'dir<sup>1</sup>.

Kültürleşme konusunda veri toplamak için kullanılan ölçekte toplam 20 ifade bulunmakta ve bunların yanıtları, "kesinlikle katılmıyorum"dan, "kesinlikle katılıyorum"a doğru yedi seçenek içermektedir. Etkileşim ölçeğinde ise 12 ifade bulunmakta ve yanıtlar "kesinlikle katılmıyorum"dan, "kesinlikle katılıyorum"a doğru beş seçenek içermektedir. Kimlik ölçeğinde ise 8 ifade yer almakta ve yanıtlar "kesinlikle katılmıyorum"dan, "kesinlikle katılıyorum"a doğru beş seçenektir.

Çalışmada kullanılan bu ölçekler ve anket soruları, özellikle bazı 3. kuşak göçmenlerin Türkçelerinin yeterli olmaması ve araştırma sorularının doğru anlaşılması/yanıtlanabilmesi için Türkçe ve Almanca olarak iki dilde hazırlanmıştır.

Araştırmada derinlemesine bilgi toplanması amacıyla görüşme tekniği de kullanılmıştır. Bu bağlamda özellikle kimlik, ait hissetme, entegrasyon ve Almanya'da yaşanan sorunlarla ilgili sorunların yer aldığı yarı yapılandırılmış bir görüşme formu kullanılmıştır.

Araştırma analizleri betimsel ve ilişkisel olmak üzere iki grupta gerçekleştirilmiştir. Türk göçmenlerin entegrasyon sorunlarının kimlik ve ait hissetme kapsamında ele alındığı çalışmanın betimsel kısmında, demografik soruların yanı sıra, Türk göçmenlerin etnik kimlik ve ev sahibi toplum kimliği düzeylerine ilişkin soruların analizi frekans tabloları şeklinde düzenlenmiştir. Çalışmanın ilişkisel kısmında ise, kimlik ve ait hissetmenin kuşaklararası farkılaşma/farkılaşmadığı One Way Anova ile analiz edilmiştir. Daha sonra

---

<sup>1</sup> Ölçeklerin yapılan güvenirlik testi sonucunda cronbach alpha değeri her üç ölçek için de .75 üzerinde bulunmuş ve yüksek güvenirlik sağlayan testler bu nedenle çalışmada kullanılmıştır.

kimlik ve ait hissetme üzerinde etkili olan değişkenlerin incelenmesi için, kuşak ve demografik değişkenlerle birlikte, sosyal entegrasyonun diğer boyutlarını oluşturan kültürleşme ve etkileşim değişkenlerinin birlikte hiyerarşik regresyon analizi yapılmıştır. Ayrıca gerekli görüldüğü yerlerde, bu istatistiki sonuçları daha zenginleştireceğini düşündüğümüz görüşme analizleri de çalışmaya eklenmiştir.

#### 4. ARAŞTIRMA BULGULARI

##### 4.1. Sosyo- Demografik Bulgular

Çalışmada katılımcıların %67'sini erkek, %33'ünü ise kadın katılımcılar oluşturmaktadır. Birinci (%32), ikinci (%45) ve üçüncü (%23) kuşaktan oluşan katılımcıların % 66'sı evli, %30'u bekar, %3'ü boşanmış ve %1'i ise partneri ile birlikte yaşamaktadır.

Katılımcıların yaş dağılımları ise Tablo 1'de verildiği üzere şu şekildedir: Katılımcıların % 27.2'si 40-49, %19.7'si 30-39, %19.2'si 14-19, %18.4'ü 20-29 yaş grubunda, %5.4'ü ise 60 yaş ve üzerindedir.

**Tablo 1:** Katılımcıların yaş grupları

Yaş grubu	Frekans	Yüzde
14-19	46	19,2
20-29	44	18,4
30-39	47	19,7
40-49	65	27,2
50-59	24	10,0
60 ve üzeri	13	5,4
Toplam	239	100,0

Eğitim düzeyi günümüzde de hala oldukça düşük olan Türk göçmenlerin bu durumu çalışmanın örnekleme de yansımış olmakla birlikte, üçüncü kuşak gençler arasında eğitim düzeyinin gittikçe yükselmesi dikkat çeken bir durumdur.

**Tablo 2: Eğitim Düzeyi**

Eğitim Düzeyi	Frekans	Yüzde
Grundschule (ilkokul 1-4 sınıf)	71	29,3
Sonderschule(Öğrenme zorluğu olanlar ilkokulu 5-9 sınıf))	3	1,2
Hauptschule (Temel okul 5-9 sınıf))	32	13,2
Realschule (Orta okul 5-10 sınıf))	28	11,6
Berufschule (Meslek okulu 11-13 sınıf)	17	7,0
Gymnasium (Lise 5-13 sınıf)	55	22,7
Universite	29	12,0
Diplomasız	7	2,9
Toplam	242	100,0

Tablo 2'de de görüldüğü üzere, katılımcılar arasında grundschule (ilkokul) mezunu olanların oranı % 29.3 ile en yüksek değere sahiptir. Bunu % 22.7 ile gymnasium (lise), %13.2 ile hauptschule (temel okul), %12 ile üniversite, %11.6 ile realschule (ortaokul), %7 ile berufschule (meslek okulu), % 1.2 ile sonderschule (öğrenme güçlüğü çekenler için temel okul) ve %2.5 ile de diploması olmayanlar izlemektedir.

**Tablo 3: Mesleki durum**

Mesleki durum	Frekans	Yüzde
İş veren	64	26,6
Çalışan	118	49,0
Öğrenci	46	19,1
İşsiz	13	5,4
Toplam	241	100,0

Katılımcıların mesleki durumlarına bakıldığında ise, %49'unun herhangi bir yerde ücretli olarak çalıştıkları, % 26.6'sının işveren olduğu, %19.1'inin öğrenci ve % 5.4'ünün ise herhangi bir yerde çalışmadığı görülmektedir.

#### 4.2. Kimlik ve Ait Hissetmeye İlişkin Betimsel Bulgular

Kimlik kavramı çok boyutlu ve bu boyutlar nedeniyle de çok farklı tanımlamaları ve operasyonelleştirmesi olan bir kavramdır. Bu çalışmada kimlik kavramı, yukarıda da detaylı şekilde belirtildiği üzere, kişilerin kendilerini ait

hissettikleri, yakın hissettikleri ve kendilerini özdeşleştirdikleri toplumdan yola çıkılarak belirlenmiştir. Bu bağlamda da örneklem gereği, Türk katılımcıların kimlik ve ait hissetme konusundaki düşüncelerini içeren veriler, etnik kimlikleri olan “Türk Kimliği” ve içinde yaşadıkları toplumun kimliği olan “Alman Kimliği”ne ilişkin sorulardan oluşan bir ölçekle toplanmıştır. Bunların analizi ise, *Alman Kimliği ve Alman Toplumuna Ait Hissetme* ve *Türk Kimliği ve Türk Toplumuna Ait Hissetme* başlıkları altında aşağıda detaylı şekilde ele alınmıştır.

#### **4.2.1. Türk Kimliği ve Türk Toplumuna Ait Hissetme**

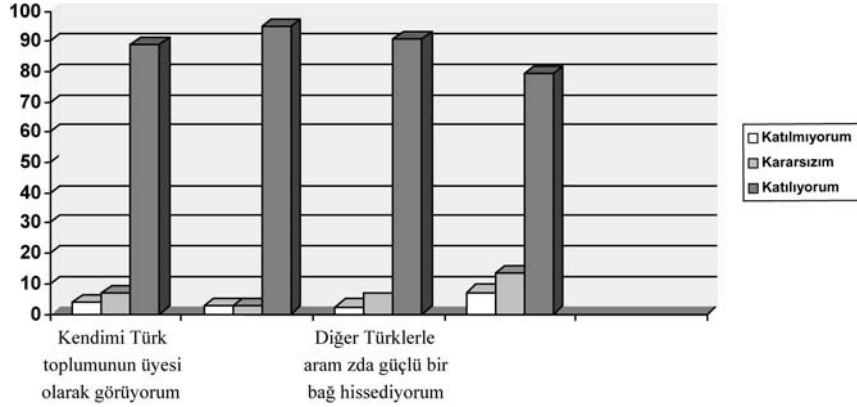
Almanya’da yaşayan Türk göçmenlere ‘Türk kimliği ve Türk toplumuna ait hissetme’ konusunda yöneltilen dört sorudan elde edilen sonuçlar şu şekildedir, Grafik 1’de de görüleceği üzere, katılımcıların % 89’u kendisini Türk toplumunun üyesi olarak gördüğünü, % 3.3’ü Türk toplumunun üyesi olarak görmediğini ve % 6.6’sı da kararsız olduklarını belirtmişlerdir. ‘Türk toplumunun üyesi olmaktan memnun olma’ konusunda, örnek grubunun % 95’i Türk toplumunun üyesi olmaktan memnun olduğunu, %2.5’ i bu konuda kararsız olduğunu ve % 2.5’i bundan memnun olmadığını ifade etmiştir. Katılımcılara diğer Türklerle aralarında bir bağ hissedip hissetmedikleri sorulduğunda ise, % 91’i bir bağ hissettiğini, % 6.7’si kararsız olduğunu ve %2.3’ü de aralarında bir bağ hissetmediğini belirtmiştir. Son olarak Türk göçmenlerin kendilerini Türk toplumunun diğer üyeleri ile özdeşleştirip özdeşleştirmedikleri konusunda ise katılımcıların büyük bir kısmının (%79.4) kendilerini diğer Türklerle özdeşleştirdiği, % 13.5’inin özdeşleştirmedeği ve % 7.1’inin de kararsız olduğu öğrenilmiştir.

Genel olarak bakıldığında Türk göçmenlerin kendilerini Türk toplumunun üyesi olarak görme, bundan memnun olma ve Türklerle aralarında bağ hissetme düzeylerinin çok yüksek olduğu, kendilerini diğer Türklerle özdeşleştirme düzeylerinin de yine oldukça yüksek olduğu görülmektedir.



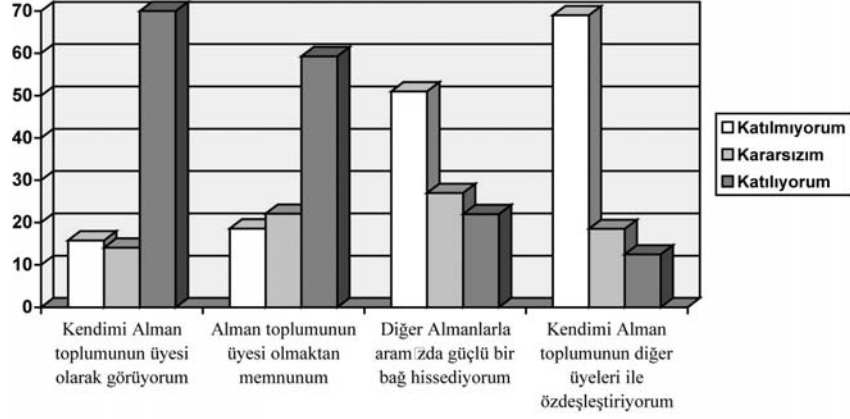
**Grafik 1: Türk Kimliği ve Türk Toplumuna Ait Hissetme**

**4.2.2. Alman Kimliği ve Alman Toplumuna Ait Hissetme**



Almanya'da yaşayan Türk göçmenlerin Alman kimliği ve Alman toplumuna ait hissetme konusu dört soru ile incelenmiştir. Bunlardan ilkinde göre (Grafik 1'de de görüleceği üzere), katılımcıların % 70'i kendisini Alman toplumunun üyesi olarak gördüğünü, % 15.8'i Alman toplumunun üyesi olarak görmediğini ve % 14.1'i de kararsız olduğunu belirtmiştir. Alman toplumunun üyesi olmaktan memnun olma konusunda ise, katılımcıların % 59.3'ü memnun olduğunu, %22.1 i kararsız olduğunu ve % 18.6'sı memnun olmadığını ifade etmiştir. Katılımcılara diğer Almanlarla aralarında bir bağ hissedip hissetmedikleri sorulduğunda ise, % 57'si bir bağ hissetmediğini, % 27'si kararsız olduğunu ve %22'si ise aralarında bir bağ hissettiğini belirtmiştir. Son olarak Türk göçmenlerin kendilerini Alman toplumunun diğer üyeleri ile özdeşleştirip özdeşleştirmedikleri konusunda ise katılımcıların büyük bir kısmının (%69) kendilerini diğer Almanlarla özdeşleştirmedikleri, % 18.5'inin kararsız olduğu ve % 12.5'inin ise kendilerini diğer Almanlarla özdeşleştirdiği öğrenilmiştir.

Genel olarak bakıldığında Türk göçmenlerin kendilerini Alman toplumunun üyesi olarak görme ve bundan memnun olma düzeylerinin oldukça yüksek (% 50'den yüksek) olmasına rağmen, Almanlarla aralarında bağ hissetme ve kendilerini Almanlarla özdeşleştirme düzeylerinin oldukça düşük (%22'den düşük) olduğu görülmektedir.

**Grafik 2:** Alman Kimliği ve Alman Toplumuna Ait Hissetme

### 4.3. Kimlik ve Ait Hissetmenin Kuşaklararası Karşılaştırması

Çalışmanın temel amacını oluşturan, kimlik ve ait hissetmenin kuşaklar arasında farklılık gösterip/göstermediği ve bu farklılığın hangi yönde olduğu, One-Way Anova analizi ile incelenmiştir.

Tablo 4’te de görüleceği üzere, Türk kimliği ve Türk toplumuna ait hissetme kuşaklararasıda anlamlı düzeyde farklılaşmaktadır. Ancak, Alman kimliği ve Alman toplumuna ait hissetme kuşaklararasıda bir farklılık göstermesine rağmen, bu anlamlı düzeyde bir farklılık değildir.

Türk kimliği ve Türk toplumuna ait hissetme, 1. kuşakta en yüksek ortalamaya (4.6) sahiptir. Bu oran 2. kuşakta 4.2 düzeyine gerilemiş ve 3. kuşakta ise 4.1 ile en düşük ortalamaya sahip olmuştur. Kısaca Türk kimliği ve Türk toplumuna ait hissetme 1. kuşaktan 3. kuşağa doğru gittikçe düşmektedir.

68 yaşındaki 1. kuşak emekli işçi Emine Hanim torunları nedeniyle çok sevdiği Türkiye’ye gidememe nedeni su sözlerle ifade etmiştir:

“...biz buraya geldiğimizde hep geri dönmeyi düşünüyorduk. Gündüz başka işte, geceleri başka yerde çalışıyorduk, sırf para biriktirmek için. Ama çocuklar burda büyüdü, onların okulu, işi derdine düştük. Türkiye’de herkes işsiz. Bunların bitirdikleri okul orda bir işe yaramazdı, sonra torunlar oldu. Şimdi de emekli olduk, torunları büyütüyoruz, nasıl dönelim Türkiye’ye. Gönümde yatan hala Türkiye’de yaşamak ama burada da çocukları, torunları bırakamayız. İşte gidip gidip geliyoruz Türkiye’ye, evimiz orda da var. Napalım artık böyle oldu...”

71 yaşındaki 1. kuşak Ahmet Bey ise, 6 ay Türkiye'de 6 ay Almanya'da yaşadıklarını, Türkiye'yi yine de çok özlediğini belirtmektedir:

“Ben hanımı alıp Türkiye'ye gidiyorum, 6 ay orda kalıyoruz, sonra 6 ay da Almanya'da kalıyoruz. Almanya'da torunlarla ilgileniyoruz. Tatillerde hep Türkiye'deyiz. Torunlar, çocuklar bizi bağlıyor. Yoksa napalım buralarda. Haklarımızı kaybetmeyecek şekilde giriş çıkış yaparız sadece ama çocuklar, torunlar Türkiye'de yapamayız, işsiz kalırız diyorlar. Dönenlerin de çoğu dükkan açtı, iflas etti. Çocuklar da o riski almak istemiyorlar. Burada kalacaklar hep, biz de onlarla kalıyoruz...”

1. kuşağa benzer şekilde, 2. kuşak da aslında Türkiye'de yaşamak istediklerini ancak iş ve çocukların eğitimi sorunu yüzünden dönememediklerini belirtmektedirler. Hava yollarında işçi olarak çalışan 38 yaşındaki Necdet bu konuda şunları söylemiştir:

“Babam 1975'te geldi, sonra annemi ve bizi aldırdı. Ben okulun bir kısmını Türkiye'de okudum, kalanını burada. Almancam iyi, işim de iyi ama yine de Türkiye'de iş bulabileceğimi, çocuklarımın geleceğinin garanti olacağını bilsem, Türkiye'ye dönerdim. Ama orda da herkes işsiz, en iyisi çocuklar için yine burası. Hem çocuklar burada doğdu, buraya alıştılar, oradaki geleneklerimize, düzenimize çok zor uyum sağladılar...”

Görüşmecilerden alınan bilgilerden de görüleceği üzere 1. ve 2. kuşak göçmenler hala Türkiye'de yaşamayı istemekte, ancak koşullar uygun olmadığı için Almanya'da yaşamaya devam etmektedirler.

**Tablo 4:** One-way Analizi ile Kimlik ve Ait Hissetmenin Kuşaklararası Karşılaştırması

<i>Bağımlı Değişkenler</i>	1. Kuşak (n=57)		2. Kuşak (n=111)		3. Kuşak (n=82)		<i>F (df)</i>
	M	SD	M	SD	M	SD	
Türk Kimliği ve Ait Hissetme	4.6	.58	4.2	.63	4.1	.80	7.5 (2, 249)*
Alman Kimliği ve Ait Hissetme	2.7	.88	2.9	.76	2.9	.76	2.5 (2, 249), **

\*p<.05. \*\*p<.01

Alman kimliği ve Alman toplumuna ait hissetme konusunda ise şu bilgilere ulaşılmıştır. Alman kimliği ve Alman toplumuna ait hissetme 1. kuşakta 2.7 ile en düşük ortalamayı gösterirken, 2. kuşakta bu 2.9 düzeyine

yükselmiş ve 3. kuşakta ise yine 2.9 düzeyinde bir ortalamaya sahip olmuştur. Alman kimliği ve Alman toplumuna ait hissetme 1. kuşaktan 2. kuşağa doğru gittikçe bir yükselme göstermiştir ancak bu yükseliş 3. kuşakta devam etmediği için, kuşaklararası değişim konusunda anlamlı bir farklılık bulunamamıştır.

Genel olarak bakıldığında dikkati çeken husus, 3. kuşakta hem Türk kimliğini benimseme, hem de Alman kimliğini benimseme oranının ya ikinci kuşaktan düşük olduğu ya da yükselmediği/onlarla aynı kaldığı görülmektedir. Bu sosyal entegrasyon tiplerinden daha çok marjinalleşmeye yakın bir dağılım göstermektedir.

Araştırmanın nitel verilerini oluşturan görüşmelerden yola çıkarak, bunun nedeni olarak 3. kuşağın aileleri ile sosyal yaşama ilişkin bazı konularda çatışma yaşamaları ve hem Türk toplumuna, hem de Alman toplumuna karşı tepkili davranmaları düşünülebilir. Frankfurt'ta yaşayan, üniversite öğrencisi olan ve 3/ kuşak göçmenler içinde ailesi ve Türk toplumunca başarılı olarak görülen, 21 yaşındaki 3. kuşak göçmen Serpil'in bu konudaki düşünceleri oldukça dikkat çekicidir.

“Burada en büyük sorun aile içinde yaşanıyor. Anne-babalar 3. ve 4. kuşak çocukları ile sorun yaşıyorlar. Çocukları onları dinlemiyor ve kendi istedikleri gibi yaşamak istiyorlar. Dışarıda gezmek, eve geç gelmek istiyorlar. Kız-erkek arkadaşları oluyor. Kısaca, anne-babalarının istediği gibi yaşamak istemiyorlar ve aileleri de onlara baskı yapıyorlar. Anne-babalar perişan durumda, ‘ele güne ne deriz’ diye de utanıyorlar, çocukları onları dinlemiyor ve okula gidiyorum diye parklara, barlara gidiyor. Okullarını da aksattıkları için çoğu da diplomasız oluyor. Bunlar Almanlarla da çok iyi geçinmiyorlar, hemen kızıyorlar ve ‘biz de sizin gibi burada doğduk, böyle konuşmaya hakkınız yok’ diye haklarını arıyorlar ve kavga ediyorlar. Okulda başarısız oldukları için de iyi iş bulamıyorlar ve hep Alman hükümetini sorumlu tutuyorlar, gittikçe Almanlardan da ailesinden de kopuyorlar ve kendileri gibi arkadaşlarından oluşan bir küçük çevrede yaşıyorlar. Adeta her şeye küskün ve onlardan uzak yaşamayı tercih ediyorlar.”

Başarısız olması nedeniyle okuldan diplomasız ayrılan 3. kuşak göçmen 20 yaşındaki Mehmet ise, 1. ve 2. kuşağın 3. kuşağı anlamadığından yakınmaktadır.

“...bizi Türkiye'deki kurallara göre eski geleneklere göre yetiştirmeye çalışıyorlar ama bu olmaz. Ben okulda başka şey gördüm evde başka. Öğretmen hep düşüncelerinizi söyleyin dedi. Evde, hep ‘ayıp’, ‘sus’, ‘sen bilmesin’, ‘babanı dinle’ dediler. Ben burada doğdum, Türkiye'de gibi yaşayamam, yaşadığımda da benle dalga geçiyor Almanlar. Onlarla mücadele etmek ve hakkımı aramak için ailemin istediği gibi davranamam. Ben bu ülkenin

vatandaşımı ve bütün haklarında da yararlanırım, bunu Almanlar istese de istemese de yaparım. Bu benim hakkım.”

Liseye devam eden ve okulda başarılı olan 17 yaşındaki Onur, ailelerinin onların iyiliğini istediğini, ama bazı ailelerin de çocukları üzerinde çok baskı yaptığını şu sözlerle ifade etmektedir:

“Benim ailem her zaman bana destek oldu. Okula geldiler, öğretmenlerimle ilgilendiler. Babamın dili iyi, anneminki çok yeterli değil ama ikisi de okuldaki toplantılara hep geldiler. Okul faaliyetlerine gönderdiler beni. Ama bazı Türk aileler çocuklarını çok sıkıyorlar. Sosyal faaliyetlere katılmalarını engelliyorlar, ya çok para diye, ya da Türkiye’de böyle şeyler yoktu, saçma diye. Ama sonuçta çocuk arkadaşlarından geride kalıyor ve onlarla gidemediği için utanıyor. Bu ailelerden büyük çoğunluğu okula da gelmiyor, dilleri çok az. Çocuklarını hem çok sıkıyorlar, hem de okuldaki durumları ile ilgilenmiyorlar. Bunların çocukları ya susuyor ve okuldan kaçıyorlar, ya da aileleri ile tartışıyor ve yine okulu asıyor. Sonuçta başarısız oluyorlar. Almanlarla da iyi geçinmiyorlar, çünkü onlar da bu çocuklarla dalga geçiyorlar, ya aileleriyle ya da niye bizle gezmeye gelmiyorsun diye...”

Görüşmecilerden edinilen bilgilere göre, 3. kuşak göçmenlerden önemli bir kısmının kendilerini hem ailelerine, hem de Almanlara kabul ettirme mücadeleleri, belki de onları her iki toplumun kimliğinden de uzaklaştırmaktadır.

Türk kimliği ve Türk toplumuna ait hissetme ile Alman kimliği ve Alman toplumuna ait hissetme kuşaklararası farklılık açısından incelenmesine rağmen, bunlar üzerinde kuşak değişkeni dışındaki diğer demografik değişkenlerin ve sosyal entegrasyonun diğer boyutları olan: ‘etnik kültürü devam ettirme’, ‘yeni kültürü benimseme’, ‘etnik toplumun üyeleri ile iletişim’ ve ‘yeni toplumun üyeleri ile iletişim’in de etkisini incelemek gerekmektedir. Aksi takdirde, sadece kuşak değişkeninin ele alınması, çalışmanın teorik perspektifinde iddia edilen, kimlik ve ait hissetme ile ilişkili olabilecek olan diğer değişkenlerin göz ardı edilmesine neden olacaktır. Bu nedenle bütün bu değişkenlerin birlikte ele alındığındaki durumu görmek için hiyerarşik regresyon analizi kullanılmıştır. Türk kimliği ve Türk toplumuna ait hissetme için yapılan hiyerarşik regresyon analizi sonucunda ise Tablo 5’te de görüleceği üzere şu bilgilere ulaşılmıştır.

**Tablo 5.** Türk Kimliği ve Türk Toplumuna Ait Hissetme İçin Çoklu Hiyerarşik Regresyon Analizi

Step	1	2
Step 1		
Cinsiyet	.19**	.10
Medeni Durum	-.10	-.10
Eğitim	-.19**	-.09
Meslek	.01	-.06
Kuşak	-.18*	.02
Vatandaşlık	.01	.04
Yaş	.06	.06
Gelir	.16*	.12*
Almanya'da Yaşam Süresi	.13	.031
Step 2		
Alman Kültürünü Benimseme		-.040
Türk Kültürünü Devam Ettirme		.58***
Almanlarla İletişim		.10
Türklerle İletişim		.13*
R <sup>2</sup>	.15***	.46***
R <sup>2</sup> change		.31***

Not: Vatandaşlık değişkeni, Türk vatandaşlığı=1, Alman vatandaşlığı=0, Çifte vatandaşlık=0 olarak, Meslek ise çalışanlar=1, çalışmayanlar=0 olarak yeniden kodlanmıştır.

\*:  $p < .05$ , \*\*:  $p < .01$ .

İlk aşamada cinsiyet, medeni durum, eğitim, meslek, kuşak, vatandaşlık, yaş, gelir ve Almanya'da toplam yaşam süresi birlikte ele alındığında, bunlar varyasyonun %15'ini anlamlı düzeyde açıklamaktadır. Burada sosyal entegrasyonun öğeleri regresyon analizine alınmadığında, cinsiyet, eğitim ve kuşak değişkenleri, Türk kimliği ve Türk toplumuna ait olma ile ilişkilidir. Bir başka ifade ile, cinsiyet, Türk kimliği ve Türk toplumuna ait hissetme ile anlamlı ve pozitif yönde ilişkiliyken, eğitim ve kuşak değişkenleri Türk kimliği ve Türk toplumuna ait hissetme ile anlamlı ve negatif yönde ilişkilidir. Analize ikinci aşamada sosyal entegrasyonun diğer öğeleri girildiğinde, varyasyonun %31'i anlamlı düzeyde açıklanmaktadır. Türk kültürünü devam ettirme, Türklerle iletişim kurma ve demografik değişkenlerden gelir ile Türk kimliği ve Türk toplumuna ait hissetme anlamlı ve pozitif yönde ilişkilidir.

Alman kimliği ve Alman toplumuna ait hissetme için yapılan çoklu hiyerarşik regresyon analizi sonucunda ise şu bilgilere ulaşılmıştır.

**Tablo 6.** Alman Kimliği ve Alman Toplumuna Ait Hissetme İçin Çoklu Hiyerarşik Regresyon Analizi

Step	1	2
Step 1		
Cinsiyet	.03	.08
Medeni Durum	.02	.01
Eğitim	.26***	.12
Meslek	.07	.02
Kuşak	.08*	-.01
Vatandaşlık	.09	.07
Yaş	.17	.09
Gelir	-.06*	-.11*
Almanya'da Yaşam Süresi	.12	.13
Step 2		
Alman Kültürünü Benimseme		.17*
Türk Kültürünü Devam Ettirme		-.26***
Almanlarla İletişim		.28***
Türklerle İletişim		.06
R <sup>2</sup>	.08*	.32***
R <sup>2</sup> change		.24***

Not: Vatandaşlık değişkeni, Türk vatandaşlığı=1, Alman vatandaşlığı=0, Çifte vatandaşlık=0 olarak, Meslek ise çalışanlar=1, çalışmayanlar=0 olarak yeniden kodlanmıştır.

\*:  $p < .05$ , \*\*:  $p < .01$ .

Tablo 6'dan da görüldüğü üzere birinci aşamada, cinsiyet, medeni durum, eğitim, meslek, kuşak, vatandaşlık, yaş, gelir ve Almanya'da toplam yaşam süresi birlikte ele alındığında, bunlar varyasyonun %8'ini anlamlı düzeyde açıklamaktadır. Eğitim, kuşak ve gelir ile Alman kimliği ve Alman toplumuna ait hissetme anlamlı düzeyde ilişkilidir. Bir başka ifade ile, eğitim ve kuşak değişkeni ile Alman kimliği ve Alman toplumuna ait hissetme anlamlı ve pozitif yönlü ilişkiliyken, gelir ile Alman kimliği ve Alman toplumuna ait hissetme anlamlı ve negatif yönlü ilişkilidir. Analize ikinci aşamada sosyal entegrasyonun diğer öğeleri girildiğinde, bunlar varyasyonun %24'ünü anlamlı düzeyde açıklamıştır. Alman kültürünü benimseme, Türk kültürünü devam ettirme ve Almanlarla iletişim kurma ile Alman kimliği ve Alman toplumuna ait hissetme anlamlı derecede ilişkilidir. Bir başka deyişle, Almanlarla iletişim ve Alman kültürünü benimseme ile Alman kimliği ve Alman toplumuna ait hissetme arasında anlamlı ve pozitif yönlü ilişki varken, Türk kültürünü devam

ettirme ile Alman kimliği ve Alman toplumuna ait hissetme arasında anlamlı ve negatif yönde ilişki vardır.

Katılımcılarla yapılan görüşmelerde ise, gerek Türk kimliği, gerekse Alman kimliği üzerinde etkisi olan bir başka husus dikkat çekmektedir. Bu ise Alman hükümetinin uyguladığı entegrasyon politikası ve bunun yansımalarıdır. Özellikle entegrasyonun artması için bazı bölgelerde Türkçe dersinin kaldırılması, ya da kredisiz olarak verilmesi, okul ya da işyeri içinde Türkçe konuşmasının yasaklanması gibi durumlar, Türk göçmenler arasında çocukları ve gençleri Türkçeden ve Türk kültüründen koparmaya yönelik politikalar olarak algılanmaktadır.

48 yaşındaki, metal işçisi 2. kuşak göçmen İsmail, Türkçenin okullarda kredisiz seçmeli ders haline getirilmesinin, çocukların gözünde Türkçe dersi ve öğretmenin değini düşürdüğümüz şu sözlerle ifade etmektedir:

“Çocuklar öğretmene önce saygı duymalı, onu dinlemeli. Bu da biraz not endişesi ile olur. Okullardaki Türkçe dersinin notu olmayınca çocuklar bunu önemsememeye başladılar. Öğretmenleri çocuklara zor söz dinlettiğini söyledi. Sınıfta gürültü oluyormuş, ve öğretmene karşı çıkıyorlarmış. Bence bu çok yanlış, eğer çocukları ana dillerinden koparılmak istenmiyorsa, bu derslerin notu olmalı ve çocukların dersi önemsemesi sağlanmalı...”

Bununla birlikte birkaç katılımcı okullarda teneffüslerde Türkçe konuşulmasının yasaklanmasını, Türk ailelerin yaptıkları yanlışlara bağlamaktadırlar. 2. kuşak Salim Bey, okullarda bazı Türk çocuklarının öğretmene anlamaz diye Türkçe küfrettiklerini ve bunu suistimal ettiklerini şu sözlerle anlatmaktadır:

“Bizim çocuklarımız okullarda aralarda Türkçe konuşsun tamam. Ama ne konuştukları da önemli. Küfrediyorlar, kötü laf söylüyorlar. Özellikle öğretmenleri kızdığında aralarında öğretmene küfrettikleri ve bunu Türkçe yaptıklarında anlaşılmayacağı için ceza almayacaklarını düşünüyorlar. Hatta bazı Alman aileler çocuklarının okulda Türkçe küfür öğrendikleri için okul yönetimine şikayetçi olduklarını da duyuyoruz. Bunlar hoş şeyler değil. Aileler çocuklarına iyi eğitim vermeli, Almanların böyle konuşmasına fırsat vermemeliyiz. Haklıyken haksız duruma düşüyoruz.”

35 yaşındaki 2. kuşak Metin ise, bazı iş yerlerinde Türklerin entegrasyon sağlaması için işyerinde Türkçe konuşulmasının yasaklandığını söylemektedir:

“Bazı fabrikalarda Türkçe konuşmak yasaklandı. Türkler kendi aralarında Türkçe konuşuyorlarmış ve Almancaları gelişmiyormuş diye. Bence bu insan haklarına aykırı. Ben kendi dilimi iş aralarında niye konuşmayayım.



Entegrasyon sağlamak istiyorlarsa böyle olmaz. Çocuklara ekstra dil kursu versinler. Bu sadece bizi dilimizden koparmaya yarar, entegrasyona değil...”

Türk göçmenler vatandaşlık haklarının zorlaştırılması ve özellikle çifte vatandaşlık haklarının ellerinden alınmasını da entegrasyon politikasından vazgeçiş ve eski politikaları olan asimilasyona dönüş olarak görmektedirler. 2. kuşak havaalanı işçisi Sevda bu konudaki düşüncelerini şu sözlerle ifade etmiştir:

“Almanya bize 1990’lı yıllarda çifte vatandaşlık hakkı tanıdı, çok kişi bu haktan yararlandı ama sonra bunu kaldırdılar. Çifte vatandaşlık uygulaması çok güzeldi. Bu senin ana vatanını da tanıyoruz, seni Alman olarak da kabul ediyoruz demekti, ama şimdi ya Türksün ya alman, her ikisinin birden vatandaş olamıyorsun. Öyle olunca da Alman vatandaşlığına geçemeyenlerin sayısı hala çok. Özellikle 2. kuşak arasında. Ben de hala Türk vatandaşım. Kendimi elimden Türk pasaportu kimliği alınmış görmek istemiyorum, ülkemizle aramızdaki en büyük bağ elimizdeki Türk kimliğimiz. Bizim entegre olmamızı istiyorlarsa, bizim aslımızı inkar etmemizi beklemesinler. Bizi hem Türk, hem Alman olarak kabul etsinler.”

Katılımcılarla yapılan görüşmelerde, cinsiyet, medeni durum, eğitim, meslek, kuşak, vatandaşlık, yaş, gelir ve Almanya’da toplam yaşam süresi, Alman kültürünü benimseme, Almanlarla iletişim, Türk kültürünü devam ettirme ve Türklerle iletişim değişkenlerinin yanı sıra ülkenin entegrasyon politikasının da Alman ve Türk kimliği üzerinde etkili olabileceği görülmüştür.

### **Sonuç ve Tartışma**

Günümüz dünyasında küreselleşme ile daha da yaygınlık kazanan ve bir ölçüde şekil değiştiren göç olgusu daha çok kimlik ve ait hissetme sorunu bağlamında ele alınmaktadır. Bu ise, göçmenlerin geldikleri toplumun üyeleriyle olan bağlarının, bu topluma olan aidiyet hislerinin ve etnik kimliklerinin ne ölçüde devam ettiği ya da içinde buldukları toplumun kimliğini ne derece benimsedikleri ve kendilerini bu topluma ne derece ait hissettikleri ile ilgilidir. Aslında, aynı zamanda bu konu, göç alan ülkelere göçmenlerle ilgili yaşanan sorunların aşılmasında bir çözüm olarak öne sürülen, ‘sosyal entegrasyon’un sağlanması için de temel oluşturmaktadır. Çünkü, kimlik ve ait hissetme, göçmenlerin buldukları ülkeye sosyal entegrasyonlarının bir ögesi olarak ele alınmaktadır.

Kimlik ve ait hissetmenin kuşaklararası bir farklılık gösterip göstermediği de sosyal entegrasyon çalışmaları için önemli bir konu oluşturmaktadır. Çünkü, yeni bir ülkeye giden birinci kuşak göçmenlerin, o ülkenin kimliğini benimsemeleri ve kendilerini o topluma ait hissetmeleri,

onların çocukları ya da torunlarına göre daha zor olacak diye düşünülmektedir. Ancak burada unutulmaması gereken bir husus, bu durumun daha çok niteliksiz ya da yarı nitelikli işçi olarak bir başka ülkeye göçen ve eğitim seviyesi, göç ettiği ülkenin dilini bilme düzeyi oldukça düşük olan göçmenler için iddia ediliyor olmasıdır.

Bu çalışmada, Avrupa'ya göç etmiş Türklerin en yoğun şekilde yaşadıkları Almanya inceleme alanı olarak seçilmiş ve Almanya'da yaşayan Türk göçmenlerin, etnik ve ev sahibi toplumun kimlik düzeyleri ile etnik ve ev sahibi topluma ait hissetme düzeyleri, kuşaklararası farklılıklar da dikkate alınarak incelenmiştir.

Sonuçlar Türk göçmenlerin *Türk kimliği ve Türk toplumuna ait hissetme* düzeylerinin çok yüksek olduğunu göstermiştir. Bu oranların kuşaklararası bir farklılık gösterip/göstermediği incelendiğinde ise, Türk göçmenlerin etnik kimlik ve ait hissetme düzeylerinin kuşaklararası anlamlı düzeyde farklılaştığı görülmüştür. Araştırma hipotezlerinde de iddia ettiğimiz üzere, Türk kimliğini benimseme ve Türk toplumuna ait hissetme düzeyi 1. kuşaktan 2. ve 3. kuşağa doğru gittikçe düşmektedir. Bu durum Türkiye'de doğan, büyüyen ve eğitim gören 1. kuşak göçmenlerin, Almanya'ya sadece iş ve para biriktirmek için gitmeleri ve dil, eğitim ya da mesleki gelişim için kendilerine yatırım yapmamaları, sürekli Türkiye'ye dönme düşüncesi ile yaşamaları ile açıklanabilir. Bu duygu ve düşüncelerle Almanya'da yaşayan 1. kuşak Türk göçmenler, çocukları ve torunları için Almanya'ya yerleşmiş ve hala Türkiye'ye özlem içinde ve kendilerini Türk toplumuna ait hissederek yaşamaktadırlar.

Araştırma sonuçlarına Alman kimliği ve Alman toplumuna ait hissetme açısından bakıldığında ise, Türk göçmenlerin Türk kimliği kadar yüksek olmasa da Alman kimliğini de yüksek oranda benimsedikleri görülmektedir. Ancak burada Türk göçmenlerin *Alman kimliği* düzeyi oldukça yüksek olmasına rağmen, *Alman toplumuna ait hissetme* düzeyinin oldukça düşük olduğu görülmüştür. Bu durum, kişinin kendisini bir topluma ait hissetmesinin, kendisini o toplumun üyesi olarak görmesinden daha derin bir duygusal bağ içerdiğini göstermektedir.

Türk göçmenlerin *Alman kimliği* düzeyinin oldukça yüksek olması ise, aradan geçen 50-60 yılın Türk göçmenlerin Alman kimliğini benimsemeleri yönünde bir değişimin gerçekleşmesine zemin hazırladığı şeklinde yorumlanabilir. 1. kuşak Türk göçmenler, diğer akrabalarının yanı sıra özellikle çocuklarının ve torunlarının da Almanya'da onlarla birlikte yaşaması ile Almanya'ya ilk geldikleri yıllardaki gibi yalnız değillerdir. Bu nedenle de, artık Almanya da onlar için bir memleket haline gelmiştir. Böylece bu ülkenin kimliğini benimseme düzeylerinde de artış olduğu düşünülebilir.

Alman kimliğini benimseme düzeyinin yükselmesinin bir diğer nedeninin ise 2. ve 3. kuşağın Alman kimliğini benimseme düzeylerindeki artış ile ilgili olduğu düşünülebilir. Çünkü 2. ve 3. kuşak Almanya'da büyümüş ve yaşamlarının çok büyük bir kısmını burada geçirmişlerdir. Bu nedenle de onların Alman kimliğini benimseme oranı 1. kuşaktan daha yüksek olacaktır. Bunun test edilmesi için yapılan kuşaklararası farklılık testi sonucunda, 1. kuşak göçmenlerden 2. kuşak göçmenlere doğru gidildikçe Alman kimliğini benimseme oranının yükseldiği görülmüştür. Ancak 2. kuşaktan 3. kuşağa doğru gidildikçe bu tarz bir yükseliş yoktur. Bu ise iddia edilenin aksine, Alman kimliğini benimseme açısından kuşaklararası arasında anlamlı bir farklılık olmadığını göstermektedir. Çünkü, Alman kimliğini benimseme düzeyi 1. kuşaktan 2. kuşağa geçildikçe yükselmekte, 3. kuşakta ise 2. kuşağa yakın bir oranda seyretmektedir. Genel olarak bakıldığında dikkati çeken husus, 3. kuşakta hem Türk kimliğini benimseme, hem de Alman kimliğini benimseme oranının düştüğüdür. Bu sosyal entegrasyon tiplerinden daha çok marjinalleşmeye yakın bir dağılım göstermektedir. Bunun nedeni olarak 3. kuşağın aileleri ile sosyal yaşama ilişkin bazı konularda çatışma yaşamaları ve hem Türk toplumuna, hem de Alman toplumuna karşı tepkili davranmaları düşünülebilir.

Türkiye'de doğan büyüyen 1. kuşak ile Türkiye'de doğan ve çocukluklarının bir kısmını Türkiye'de geçiren 2. kuşak Türk göçmenler Türk kültüründen çok fazla bir kopma yaşamamış ve bunu Almanya'da da devam ettirmeye çalışmaktadır. Özellikle de yapabildikleri oranda Türk geleneklerine göre yaşamlarını devam ettirmeye çalışan bu iki kuşaktan farklı olarak 3. kuşak Almanya'da doğmuş ve sadece tatil için Türkiye'de kısa süreli bulunmuşlardır. Okudukları okulda, mahallelerinde anne-babalarının ve büyükanne-büyükbabalarının söylediklerinin ve yaşadıklarının dışında bir yaşamla iç içedirler. Ailesinin değerleri ile Alman toplumunun değerleri arasında çok önemli farklılıklar vardır. Örneğin Türk geleneklerine göre yaşlılara saygı duyulmalı ve onların isteklerine karşı gelinmemelidir. Ancak Alman toplumunda kişi ve kişinin rahatı daha önemlidir. Eğer bu kişiyi memnun etmeyecekse, sadece ailesi mutlu olsun diye bazı şeyler kabul edilmez ve bu dile getirilir. Aynı şey Almanlar için de geçerlidir ve onların söylediklerini kabul etmediklerinde ya da haksızlığa uğradıklarını düşündüklerinde, haklarını Almanlara karşı da korunmalıdırlar. Böylece hem ailelerine. hem de Almanlara tepki duyan gençler ikisinden de uzaklaşmayı tercih edebilmektedir.

Çalışmada, kimlik ve ait hissetmenin kuşakları arasındaki farklılık düzeyi incelenmesine rağmen, kimlik ve ait hissetme ile ilişkili olabilecek diğer değişkenlerin de incelenmesi amacıyla hiyerarşik regresyon analizi yapılmıştır. Yapılan hiyerarşik regresyon analizi sonucunda da, Türk kültürünü devam ettirme, Türk toplumun üyeleri ile iletişim ve gelir değişkeninin, Türk kimliği ile anlamlı ve pozitif yönde ilişkisi olduğu görülmüştür. Bu sonuçlar, Kvermo

ve Heyerdahl (2004)'ın etnik kültürün devam ettirilmesi ile etnik kimlik arasında pozitif ilişki olduğu yönündeki araştırma sonuçları ile benzerlik göstermektedir.

Regresyon analizi sonuçlarından bir diğeri ise, Alman kültürünü benimseme ve Alman toplumunun üyeleriyle iletişim kurma ile Alman kimliğinin anlamlı ve pozitif yönde ilişkili olduğudur. Türk kültürünü devam ettirme ile Alman kimliği arasında ise anlamlı ve negatif yönde ilişki vardır. Bu sonuçlar, ev sahibi toplumun kimliği ile etnik kimlik arasında pozitif bir ilişki olduğu (Nesdale and Mak 2000; Snel, Engbersen and Leerkes 2006; Li 2007) ve ev sahibi toplumun kimliği ile etnik kimlik arasında negatif bir ilişki olduğu (Verkuyten 2007) yönündeki araştırma sonuçlarından farklı olarak, bu değişkenler arasında ilişki olmadığını göstermektedir.

Kısaca araştırma sonuçları, Türk göçmenlerin kimlik ve ait hissetme düzeylerinin kuşaklararası farklılaştığı ve Türk göçmenlerin Türk kimliği seviyelerinin 1. kuşaktan 3. kuşağa doğru gittikçe düştüğü şeklindeki hipotezlerimizi doğrulamıştır. Ancak Türk göçmenlerin Alman kimliği seviyelerinin, 1. kuşaktan 2. kuşağa doğru gittikçe yükselmesine rağmen, 2. kuşaktan 3. kuşağa doğru gittikçe anlamlı oranda yükselmemesi nedeniyle, Alman kimliği seviyelerinin 1. kuşaktan 3. kuşağa doğru gittikçe artacağı şeklindeki hipotezimiz yanlışlanmıştır. Bütün sonuçları bir arada düşündüğümüz zaman, Türk göçmenlerin kendilerini Türk kimliği ve Türk toplumuna ait hissetme oranının 1. kuşaktan 3. kuşağa doğru gidildikçe düşmesi, bunun çoklu sosyal entegrasyon için gerekli olan etnik kimlik ve ev sahibi toplumun kimliğinin birlikteliği ile örtüşmediğini, daha çok asimilasyona doğru bir gidişi göstermektedir. Bu açıdan Esser'in belirttiği üzere, sosyal entegrasyonun boyutlarından olan kimliğin, Türk kimliği ve Türk toplumuna ait hissetme açısından her yeni kuşakla daha fazla oranda sosyal entegrasyon biçimlerinden asimilasyona yaklaşacağı düşüncesi, bu araştırmanın örnekleme bağlamında doğrulanmıştır. Ancak Türk göçmenlerle yapılan görüşmelerden elde edilen verilerden, burada entegrasyon politikaları ve bunların uygulamalarının da asimilasyon sürecini hızlandırdığı görülmüştür. Özellikle katılımcılar, Türkçenin okullarda kaldırılması ya kredisiz bir seçeli ders olarak verilmesinin, Türk göçmenlerini Türkçeden koparmak amacıyla yapıldığını düşünmektedirler özellikle 3. ve 4. kuşak göçmen çocukların 3-4 yaşlarında anaokuluna gitmesi ve burada kolayca Almanca öğrenmesi ve bunu okulda iyice pekiştirmesi Türkçeyi tamamen unutmalarına ya da Türkçelerinin gerilemesine neden olmuştur. Okulda seçmeli ders olarak verilen Türkçe dersi ile bu eksik tamamlanabileceğini düşünen görüşmeciler, bu dersin de kredisiz hale getirilmesi ya da kaldırılmasının bunu engellediğini ileri sürmektedirler. Ayrıca çifte vatandaşlığın kaldırılması gibi entegrasyona yönelik olmayan uygulamaların da, Türkler arasında tepkiye neden olduğu görülmüştür. Kimi

katılımcılar için bu Alman kimliğinden uzak durulmasına neden olmuştur. Oysa çifte vatandaşlıkta göçmenler hem kendi, hem de yeni toplumun kimliğini, birini diğerinden vazgeçmek zorunda kalmadan kullanabilecekleri düşüncesi nedeniyle, yeni toplumun kimliğini benimsemeye de daha olumlu bakılmasını sağladığını düşündükleri sonucuna ulaşmıştır.

Türklerin Almanya'ya entegrasyonlarının sağlanması konusunda, yeni toplumla etnik toplumun kültürünün birlikte devam ettirilmesini yaptıkları araştırma sonuçları ile de destekleyen Arends-Toth and Van de Vijver, 2003)'in düşüncesinden de yola çıkarak, her iki kimliğin ve kültürün de birlikteliğini içeren politikaların geliştirilmesinin, Türk göçmenlerin entegrasyonuna katkıda bulunacağını düşünmekteyiz. Çalışmada bu konuda Türk göçmenlerin düşüncelerinden yola çıkılarak şu önerilerde bulunulabilir:

- Çifte vatandaşlık hakkının tekrar verilmesi, her iki kimliği birlikte yaşayacakları ve Türk kimliğinden kopma endişesi yaşamayacakları için, Türkler arasında Alman kimliğini benimseme oranını artırabilir.

- Okullarda Türkçe dersinin kredili olarak verilmesi ile yeni kuşak çocuklar Türkçeyi unutmayacak ve belki de aileleri ile aralarındaki sorunları da azaltacaktır. Yapılan görüşmelerde yeni kuşağın Türkçeyi çok iyi bilmemesi, ya da tam konuşamamasının aile içinde anlaşmazlık nedenlerinden biri olarak gözlemlenmiştir. Belki, 3. ve daha sonraki Türk göçmen çocuklara, okullarda Türkçe dersinin verilmesi onların aileleri ile daha iyi bir iletişim kurmalarına katkı sağlayacaktır. Çünkü aileler çocuklarının Türk kimliğini kaybetmesinden endişe duymakta ve bunun da en belirgin göstergesi olarak Türkçeyi konuşabilmelerini görmektedirler. Türkçeden uzaklaşmak ve aile içindeki anlaşmazlıklar, çocukları Alman kimliğine yakınlaştırmak yerine, araştırma sonuçlarında da görüldüğü üzere onları marjinal olmaya doğru itmektedir. Bu özellikle yeni kuşak Türk göçmenlerin Almanya'da sorunlu gençlik olarak görülmesi, agresif davranışların ve suç oranının 3. kuşak göçmenlerde, 1. ve 2. kuşak göçmenlerden fazla olması durumu ile bağlantılı olarak düşünüldüğünde ise, hem Alman, hem de Türk toplumundan uzaklaşan 3. kuşak Türk gençliğini anlamak için de önemli bir olgu olduğu düşünülebilir. Bir başka ifade ile, araştırma sonuçlarında da görüldüğü üzere, 1. kuşaktan 3. kuşağa doğru gittikçe, Türk kimliği ve kültürünü benimseme düzeyi de, Alman kimliği ve kültürünü benimseme düzeyi de düşmektedir. Bu durum Türk kimliği ve kültüründen uzaklaşmanın Alman kimliğine yakınlaşmayı sağlamadığı, aksine ondan da uzaklaşmaların yaşandığını, örneklem grubumuz bağlamında doğrulamıştır. Bu ise, başarılı bir entegrasyon için, Türk kimliğinin ve kültürünün devamlılığını sağlayacak, Almanca yanında Türkçenin de Türk çocuklar ve gençler arasında kullanımını sağlayacak, çeşitli derslerin ya da faaliyetlerin önemini ortaya koymaktadır.

**Kaynakça**

- ARENDS-TOTH, J. & Van de Vijver, F. J. R. (2003). Multiculturalism and acculturation: Views of Dutch and Turkish-Dutch. *European Journal of Social Psychology*, 33, 249-266.
- BERRY, J. W. (1980). Acculturation as varieties of adaptation. In A. M. Padilla (Ed.), *Acculturation theory models and some new findings* (pp. 9-25). Boulder, CO: Westview.
- BERRY, J. W. (1990). Psychology of acculturation. In N. R. Goldberger & J. B. Veroff (Eds.), *The culture and psychology reader* (pp. 457-488). New York: New York University Press.
- BERRY, J. W. (1992). Acculturation and adaptation in a new society. *International Migration*, 30, 69-86.
- BERRY, J. W., & Sam, D. L. (1997). Acculturation and adaptation. In J. W. Berry, M. H. Segall & C. Kagitcibasi (Eds.), *Handbook of Cross-Cultural Psychology: Social Behavior and Applications* (2nd Ed., pp. 291-326). Boston: Allyn & Bacon.
- BERRY, J. W. (1997). Immigration, acculturation and adaptation. *Applied Psychology: An International Review*, 46, 5-68.
- BERRY, J. W. (2001). A psychology of immigration. *Journal of Social Issues*, 57, 625-631.
- BERRY, J. W., Kim, U., Minde, T., & Mok, D. (1987). Comparative studies of acculturative Stress. *International Migration Review*, 21, 491-511.
- BERRY, J. W., Phiney, J. S., Sam, D. L., & Vedder, P. (2006). Immigrant youth: acculturation, identity and adaptation. *Applied Psychology an International Review*, 55, 303-332.
- ESSER, H. (2000). Integration and Ethnic Stratification, (içinde) *Towards Emerging Ethnic Classes in Europe? Volume 1 Workshop Proceedings, Project Conclusions, Integration and Ethnic stratification, Ethnic Economy and Social Exclusion*, ed. H.Esser, I. Light, C. Petry and G. Pieri, Germany.
- GERDES, J. (2007). We are all republican now: The Politics of dual citizenship in Germany. (içinde) *Dual citizenship in Europe-from nationhood to societal integration* (pp.45-76). Faist, T. (ed.), Ashgate Publishing, England.
- GİTMEZ, A. (1983). *Yurtdışına İşçi Göçü ve Geri Dönüşler: Beklentiler... Gerçekleşenler...* Alan Yayıncılık, İstanbul.
- GOUVEIA, V. V., Albuquerque, F. J. B., Clemente, M. nd Espinosa, P. (2002). Human Values and Social Identities: A Study In Two Collectivist Cultures. *International Journal of Psychology*. Vol. 37, 333-342.
- HABERMAS, J. (1984) *The Theory of Communicative Action*, Volume I-II, Cambridge: Policy Press

- LOCKWOOD, D. (1964). Social Integration and System Integration, ( içinde) *Explorations in Social Change*, (ed.) George K. Zollschan and Walter Hirsch, London
- LI, Gong. (2007). Ethnic Identity and Identification with the Majority Group: Relations with National Identity and Self-Esteem, [http://www.allacademic.com/meta/p172706\\_index.html](http://www.allacademic.com/meta/p172706_index.html)
- NESDALE, D. & Mak, S. (2000). Immigrant Acculturation Attitudes and Host Country Identification. *Journal of Community & Applied Social Psychology*, vol.10, 483-495.
- SNEL, E., Engbersen, G. and Leerkes, A. (2006). "Transnational involvement and Social Integration", *Global Networks*, vol. 6, issue 3, pp.285-308.
- ŞEN, F. (2005). Almanya'daki Türkler – Entegrasyon veya Gettolaşma. <http://www.konrad.org.tr/Medya%20Mercek/13faruk.pdf>.
- UNAT, N. A. (1975). Akdeniz Ülkelerinden Yurt Dışına İşgöçü. (içinde) Unat, N., Keleş, R., Penninx R., Renselaar H., Velzen L., & Yenisey, L., *Göç ve Gelişme: Uluslararası İşçi Göçünün Boğazlıyan İlçesindeki Etkileri Üzerine Bir Çalışma*, Ajans Türk Matbaacılık Sanayi Ankara.
- VERKUYTEN, Mayke. 2007. National (Dis)identification and Ethnic and Religious Identity: A study Among Turkish-Dutch Muslims, *Personality and Social Psychology Bulletin*, vol.33, no:10, 1448-1462
- VIRTA, E., Sam, D., & Westin, C. (2004). Adolescents with Turkish background in Norway and Sweden: A comparative study of their psychological adaptation. *Scandinavian Journal of Psychology*, 45, 15-25.
- WATZINGER-T. J. (2004). Turkish-German language: An innovative style of communication and its implications for citizenship and identity. *Journal of Muslim Minority Affairs*, 24 (2), 285-294.

# TÜRK TOPLUM DÜŞÜNCESİNE; MEDENİYET, KÜLTÜR-ZİHNİYET-SANAYİ BAĞLAMINDA BÜTÜNCÜL BİR YAKLAŞIM

*Osman ŞİMŞEK*

## **Özet**

Bu çalışmada Batı pozitivist paradigması kavramsal çerçevesi ve bütüncül sosyolojik yaklaşımın temel sayıtları dikkate alınarak bu iki yöntemin mukayeseli analizi yolu ile; Türkiye'deki medeniyet, kültür, zihniyet etkileşiminin sanayi olgusunu anlamadaki etkisi ortaya konulmaktadır.

**Anahtar kelimeler:** medeniyet, zihniyet, kültür, sanayi, kültür-toplum

## **A Unitary Approach to Turkish Thought of Society within the Context of Civilisation, Culture, Mentality and Industry**

## **Abstract**

In this study, the effect of the interaction between civilization, culture and mentality over the understanding of industrial phenomenon in Turkey is analysed by taking into consideration the conceptual frameworks of western positivist paradigm and unitary sociological approach in a comparative manner.

**Key words:** Civilization, Mentality, Cultur, Industry, Cultur-Society



### 1.1. MEDENİYET, KÜLTÜR-ZİHNİYET KAVRAMLARI

Modern pozitivistik Batı paradigması çerçevesinde toplumlardaki sanayi olgusunu inceleyiş, genellikle tek taraflıdır. Bu paradigma toplumun maddi üretim ilişkilerinden hareketle, onun iktisat hayatına etkisi ve bu iktisat-madde algılayışının biçimlendirdiği değerler çerçevesinden hareket etmektedir. Oysa bu yaklaşım, modern batı bilim paradigması içinde değerlendirilen pozitivistik paradigmanın metodolojik yetersizliğini açık bir biçimde ortaya koymaktadır. Çünkü *sanayi*, bir toplumun yalnızca maddi üretim hayatının gelişmişliğini değil, toplumun medeniyet kurmadaki etkinliğini de belirtmektedir. Buna ilaveten *sanayi*, özgün toplumsal değerlerin, kültür-zihniyet etkileşimi yolu ile insan-kültür-mana gelişmişliğini de ifade etmektedir. Dolayısıyla bir toplumun medeniyet kurmasında belirleyici rol oynayan *sanayi olgusunu*, sadece maddi unsurlar temelinde ele alarak onun bu yönüyle toplumsal çözümlenmeye başlamak, gerçeğe ulaşma konusunda bilimsel yetersizlikler içermektedir. Bu konudaki karışıklığı aşmak için, öncelikle, toplumun *soyut değerlerini* ifade eden toplumsal kültür, zihniyet ve ahlak kavramlarını ve bunların şekillendirdiği insan-medeniyet tasarımının ortaya konmasından başlanması gerektiği düşünülmektedir. Çünkü söz konusu bütüncül yaklaşım, ideolojik analizden uzak (Aydın 2004: 22), daha bilimsel ve derinlikli bir analiz içeriği taşımaktadır. Buradan hareketle bu inceleme; bütüncül yöntem anlayışından hareketle toplumdaki soyut olguların nasıl sanayi olgusu ile eklenmiş olduğu ve bunların aslında *birbirlerine* ne denli *bağlı* oldukları analitik olarak ortaya konulması amaçlanmıştır. Bundan dolayı pozitivist paradigmanın temel sayıtlılarının Türk toplumunun sosyal dinamiklerini ele alış biçimiyle aynı dinamiklerin bütüncül bakış açısının mukayesesi bağlamında inceleme, derinleştirilmek istenmektedir.

Bunun için de medeniyet, toplumsal kalkınma, sanayileşme gibi önemli sosyolojik konuların sadece maddi (sanayi) değil, **kültür- zihniyet – sanayi** etkileşimi bağlamında yani” **her iki boyutu birlikte ve aynı anda**” ele alınarak yorumlanmasının gereği bulunmaktadır.

Bu analiz yöntemi ise günümüzün yaygın Batı pozitivistik paradigmanın tek boyutlu ve sadece maddi temelli sanayi olgusunun ele aldığı “**açıklamalı**” yönteminden oldukça derinliklidir. Çünkü pozitivist paradigmada olgu ve olaylar, “**açıklamalı**” bilgi-akıl ilişkisi çerçevesinde ele alınmakta, bunun sonucunda ise açıklanamayan olgu ve olayların ya “yok” kabul edilmesi ya da bu olgu/olayların inkarı gerçekleşmiş olmaktadır (Aydın 2004: 25). Pozitivistik “yok” kabul ediş veya “inkâr”, sosyal gerçeklikte var olan anlamada, kavramada ve açıklamada yetersizlik taşımaktadır. Türk toplumunun Batı sosyal düşüncesinden aldığı pozitivist etki sonucu, Türkiye’deki sosyal incelemelerin ağırlıklı noktası (tamamı değil) pozitivist batı paradigması (değerler dizisi) mahreçli olduğundan sanayi-kültür medeniyet anlayışının

topyekûn etkileşimini bu paradigmatik bakış açısının etkisi ile ele alınıp, yorumlanmaktadır. Bu yaklaşım çerçevesinde Türk toplumunun sosyal anlayışını oluşturan madde ve mana özelliklerinin **birlikte ele alınmadan** “açıklanmaya” çalışılması, Türk sosyal biliminin ve buna dayalı gelişen özgün kalkınma zihniyetinin gelişmesinin önünü tıkama ihtimalini güçlü kılmaktadır. Bu durum ise Türk toplumunda özgün sosyal düşünce geliştirmeye bir engel oluşturma ihtimalinden dolayı, milli kalkınmanın gelişmesinin temel unsurlarından olan hem milli sosyal bilimi geliştirme hem de özgün düşünce gelişiminin kılıfına yol açabilmektedir. Bundan dolayı **Türk toplumu açısından kendi kültür dinamiklerini dikkate alan** ancak Batı müktesebatını da **bilen ve ondan haberli olan** bir sosyal düşünce yaklaşımı ile toplumu değerlendirmeye gitme gereği, sosyal ve ekonomik kalkınma adına ihtiyaç olarak belirlenmektedir. Bu yeni açılımı sağlamak içinde tercih edilen bilimsel yöntemin bütüncül bakış açısı olduğunu belirtmek mümkündür.

### **1.1.1. Batı Pozitivist Paradigması Ve Bütüncül Yaklaşımın Kuramsal Çerçevesi**

Çalışmanın ana tartışma konusunu içeren pozitivist ve bütüncül yöntemlerin ne anlama geldiğini özet bir biçimde ifade etmek, incelemedeki kuramsal tartışmanın mahiyetini daha verimli ortaya koyacağı düşünülmektedir. Bundan dolayı öncelikle pozitivist paradigmanın açıklanmasına daha sonra da bütüncül yaklaşımının teorik açılımı yapılarak mukayeseli bilgi çerçevesinde çalışma derinleştirilmek istenmektedir.

**Pozitivistik paradigmanın** temelleri pozitivist ve pozitivism kavramından yola çıkarak açıklamak mümkündür. Pozitivist açısından bilim dış dünyadaki “kestirimci ve açıklayıcı” bilgiye ulaşmak temel esastır. Kestirimde bulunma ve açıklama; dış dünyadaki olay ve olguların düzenliliklerin bir örneğini göstermeyi ifade etmektedir (Keat/ Urry 2001:15-16).

Pozitivism’de gözlem ve deney kesin bilginin en birinci ve önemli kaynağıdır. Duyumlar etkisiyle elde edilen bilgi, yani olay ve olguların arkasındaki ya da ötesindeki bilgiler pozitivism’in bilim anlayışının dışında (unscientific-bilimsellik dışı) olan unsurlardır. Pozitivism duyumlara dayalı bilgiyi bilimsel kabul etmemektedir. O’na göre tabiatta zorunlu bir ilişki ağı bulunmamakta, onun yerine olayların birbirini takip etmiş olduğu düzenlilikler bulunmaktadır ( Keat/Urry 2001:16). İşte pozitivism sadece dış verilere dayalı olarak gözlemlenebilen düzenlilikleri açıklayan bir bilim anlayışı olarak kendini tanımlayarak, la dini bir çerçeveyi kendisine merkez alır.

Pozitivist düşünce 18 yüzyıl başlarında Hume ve Berkeley ile gelişme göstermekle birlikte esas olarak 19.yüzyılda A.Comte ile sistemleşmiştir.

A.Comte “üç hal kanunu” ile pozitivist felsefenin toplum görüşünü geliştirmiştir. Üç hal kanunun göre Batı’da toplumlar üç aşamadan geçmişlerdir. teolojik düşünce dönemi, metafizik düşünce dönemi ve pozitif düşünce dönemidir. A.Comte’a göre teolojik düşünce döneminde bütün olaylar, kutsal inanç kurallarına dayandırılarak açıklandığı dönemdir. Bunların ilki ilk çağlardan M.S. 1300’lere kadarki zaman dilimidir.

Bu dönemde toplumda asker ve monarklar belirleyici bir durumda olduklarından bu kesimler, monarşiye dayalı sosyal organizasyonların belirmesine hizmet ederler. “Toplumların yönetiminde monarklara ilaveten asker kişilerde etkin olduğundan bu aşamada topluma hâkim olanlar asker ve din adamlarıdır” (Akın/Şimşek/Erdem 2007: 32 -33).

İkinci hal ise metafizik düşünce dönemidir. A.Comte metafizik aşamayı da, (1300–1800) dönemleri arasında olduğunu ifade eder. Bu dönem de olayların açıklanmasında soyut güçlere atfedildiğinden, bu yapıda toplumun önderliklerini rahiplerle hukukçular oluşturmaktadır.

Bu toplumsal dönem de “devlet kavramı oluşmuş olup, sosyal olaylar Tanrı fikri esasına göre **açıklanmamaktadır**”. Bu aşamadaki hâkim düşünceye göre; süreli arayış içinde olma hali Batı insanı da huzursuzluk meydana getirmiştir (Akın/Şimşek/Erdem 2007: 33).

Comte, metafiziği de yeterli bulmadığından üçüncü aşama olan pozitif aşamaya geçildiğini belirtir. Bu aşamanın süreci ise Batı’da görülen 1800 ‘ler sonrası zaman dilimidir.

Üçüncü aşama olan pozitif aşamada ise pozitivist **bilim ve bilim adamları** ile **liberalist-kapitalist sanayi düşüncesi** ve bu zihniyete sahip **girişimci insan** tipolojisi hâkim unsurlardır. Bu aşamada toplum Tanrı fikri ya da niteliği belirsiz soyut güçleri araştırmaktan ziyade, daha somut olgulara doğru bir eğilim belirir. (Akın/Şimşek/Erdem 2007: 34).

Pozitivist felsefe, 19.yüzyılda sistemleşen liberalist- kapitalizm, materyalizm üzerine kurgulanmış temel felsefi düşüncesini oluşturduğu birikimle, liberalist-kapitalist zihniyet merkezli sanayi girişimciliğinin gelişimini sağlamıştır. Bu süreç aynı zamanda sanayi çağını bir başka ifade ile modernizmi ortaya çıkarmıştır.

Comte göre pozitif aşamadaki önder tipolojiler, tabiat kanunlarının özelliklerini sosyal bilime aktaran pozitivist “**bilim adamları**” ve aydınlanma düşüncesinin beslediği “bırakınız yapsınlar”cı pozitivist liberalist-kapitalist iktisat zihniyetine sahip “**girişimciler**” **olmaktadır**. Bu süreçte toplumu, “pozitivist felsefi düşünceye sahip bilim adamları ve liberalist-kapitalist zihniyete sahip girişimciler yönetmelidir” diyerek pozitivist düşünce liberalist –

kapitalizmin fikri ve uyumla alınının gelişimine **toplumsal rahimlik** yapmış olduğu söylenebilir (Akın/Şimşek/Erdem 2007: 34).

Sonuç İtibariyle pozivist düşünce 18.yüzyıl aydınlanma düşüncesinin geliştirdiği “tabiat kanunlarının sürekliliği ve düzenliliği”nden hareketle, bu süreklilik ve düzenliliği **sosyal bilimlere uygulanması** sonucu gelişen sadece akli esas alan bilim anlayışını içermektedir. Bu anlayış da insan, tabiat olaylarının nasıl ki gözleri ile (duyu organı) görüp bunu aklıyla birleştiriyorsa ancak o zaman bilim den söze edilebilir diyerek (Gurvich’in ifadesiyle akli paganlaştırmaktadır (Bolay1988:xxvı). Böylece modern Batı medeniyeti, bilimi sadece akla indirgeyerek ona tanrısallık yükleyerek, modern paganistik bir inancın temellerini atmıştır. Bu akılcılık ya da dış gözlem yolu ile ilde edilen bilgi metodunu da liberalist-kapitalist (Batı zihniyeti) sermaye birikimi ve bölüşümü konusu işleyen iktisat bilgisine uygulamıştır. Bu düşünce yapısı, akli düşünce merkezli bilimin ilerlemesiyle, önceden Tanrı’ya atfedilen dinamizm, kutsallık gibi özelliklerin, şimdi maddi dünyaya (universe) atfedilmesi anlayışını ortaya çıkarmıştır.

**Bütüncül Yaklaşım** ise sosyolojik olgular ve olayları pozitivism de olduğu gibi tek yönlü olarak açıklamayı yeterli bulmayan, bunun yerine toplumsal unsurların arasındaki karşılıklı etki gerçeğini ortaya koyarak, bu etkileşimi anlamaya çalışan bir yaklaşım olarak belirtilir. Bütüncül sosyolojiyi (geştalt sosyolojisi), **bütünü**, parçaların toplamı olmaktan çok, tek tek her bir parçanın bütünlü ile olan ilişkisi ve her bir parçanın bütün içindeki durumuna göre anlaşılmasının çabası olarak belirtmek mümkündür. Sosyoloji de bütüncül yaklaşımın ortaya konması ancak bütünselci bir metot ile mümkün olmaktadır. Buna göre bütünselci metot, “sosyo-kültürel olaylara hem dışardan nesnel olarak bakmayı, hem de kültürel öznelliklerin anlaşılması için içeriden katılımcı bir bakışı gerekli kılmaktadır” (Özyurt 2005:37). Bu yaklaşımın kurucusu Sorokin olmakla birlikte Weber’de bütüncül yazınına önemli katkı sağlayan sosyologlardandır. Bütüncül metot anlayışı pozitivist metodun “tek faktörlü”, “açıklamacı”, “parçadan hareketle bütünü genelleme”, “öndeyide bulunma” gibi temel kavramsal çerçevesine göre daha güçlü” iç ve dış (nesnel-somut, öznel-soyut)” birlikteliği, olay ya da olguyu yorumlama, gerçekçi yani “öznel değerler ile nesnel değerlerin birbiri üzerindeki tesiri”ni (Zijderveld 2007:58) ele alarak, geniş bir bakış açısıyla kültür-gerçeklik ilişkisini kurar.

Bu açıklamalar çerçevesinde pozitivist bakış ile bütüncül bakışın zihniyet farklılıkları dikkate alınarak çalışmanın konusu teşkil eden parametreler ele alınmak istenmektedir.

### 1.1.2. Medeniyet Kavramı

18.yüzyıl da kurulan Batı medeniyetinin gelişme dinamiklerinden hareketle günümüzü değerlendirdiğimizde, 21.yüzyıl toplum anlayışının ileri derecede bilginin gelişmesine bağlı olarak oluşan toplum tipinin merkeze alınmakta olduğunu görülmektedir. Bu düşünce; gelecek, geçmişin birikimi üzerine kurulur gerçeğini ifade etmesi açısından bir yönüyle doğruluk taşımaktadır. Ancak eksikliği de bulunmaktadır. Eksikliği, bütün toplumları ve medeniyetleri kuran insanın; ahlak-maddi (somut) dünya dengeli ilişkisinin öneminin gözden kaçırmış olmasından kaynaklanmaktadır. Batı medeniyeti, madde merkezliliği (ekonomiyi) gündelik hayatının temelini alan, ona göre düşünen, yaşayan, materyalist merkezli bir medeniyettir. Buna göre ekonomiyi, ekonomik gelişmeyi sağlayıcı teknoloji bağımlılığının; insana, topluma bakışta, toplumsal ilişkilerin gelişmesinde, insanın değer, zihniyet ve yaşama tarzında “biricik” rolü bulunmaktadır.

Batı medeniyeti, önceki dönemlerden yavaş yavaş geliştirdiği ancak 18.yüzyılda, sanayi devrimi ve ön-endüstri çağını, 19.yüzyılda da liberalist- kapitalizmi sistemleştirmiştir. 19.yüzyıldan beri ise, toplum ve insanın düşünce dünyası, hep ekonomi merkezli bir “dünya tasavvuru” şeklinde olmuştur. Bu zihniyete uygun liberalist-kapitalist (Batı zihniyeti) anlayışa sahip, “ben merkezli, egoist” maddeci düşünen ve bunu gerçekleştirme adına sadece “kapitalist güç” ü kendine temel tercih yapan girişimci insan tipi vasıtasıyla dünya siyasal alanında hegemonyasını, yaklaşık iki yüzyıldır sürdürmeyi başarmıştır.

Batı medeniyet zihniyeti, ekonomi yani maddi merkezli bir toplum olması sonucu 18.yüzyıldan bu yana ekonomik yapısındaki gelişmeler oldukça hızlı ve genel hatlarıyla da düzenli olmuştur. 1990’larla birlikte Batı medeniyeti, 1945’lerden bu yana SSCB ’ine karşı yürütülen sosyo-ekonomik ve sosyo-politik savaşı kazanması sonucu, Fukuyama’nın deyişi ile Batı medeniyetinin zaferinden dolayı artık “tarihin sonu geldi” yani dünya bundan sonra, Batı medeniyetinin kapitalist-liberalist yörüngesinde devam edecek teziyle ifade ettiği dünya, “tek kutuplu” bir hale geldi. Bu süreç, **küreselleşme** adı ile anılan felsefi yönleri olan bir olguyu ortaya çıkarmıştır. Küreselleşme, bir yönüyle; maddeyi merkeze alan pozitivist felsefe mahreçli, liberalist-kapitalist ilkelerden hareketle ekonomik, siyasi, kültürel, ahlaki yönleri bulunan batı medeniyetinin (lideri ABD) dünyayı tek başına düzen vermesini, Amerikan değerleriyle donanmış “tekçi bir dünya” inşası sürecini ifade etmektedir. İşte bu süreç medeniyet kavramını yeniden ele almaya gerek duyurmaktadır.

Medeniyet kavramını günümüzde tartışılan bir ölçüde etkisi realitede görülen, “medeniyet çatışması“ kavramıyla da eklettik olarak değerlendirildiğinde, onu toplumsal alanda kültür-sanayi-ahlak ilişkisiyle

doğrudan ilişkili olduğu da görülür. Bu bağlamda medeniyet kavramına batı pozitivist tekçi (madde merkezli) paradigma ile bütüncül bakış açısının mukayesesi çerçevesinde incelemenin hem bilimsel yazına katkı sağlayacağı, hem de günümüz dünya ölçeğinde yaşanan sürecin (ekonomik, kültür merkezli, mücadelelerin) daha bir anlaşılmasına yol açacağı düşünülmektedir.

Medeniyet, Arapça kent anlamına gelen “medine” sözünden türetilmiş bir kelime olup bedeviliğin (çöl halkı) tam zıttını ifade etmektedir. Medeniyet, çöl halkına karşı çeşitli soy, dil, din ve geleneklere sahip toplumsal grupların, gündelik hayattan tam faydalanarak, iyi ve rahat yaşam sürdürmeleri sağlamaları anlamına gelmektedir (Ergun 2004:35). Medeniyet kavramı Türkçe’de “uygarlık” kelime karşılığı ile de kullanılmaktadır. Medeniyet kelimesinin Fransızcadaki anlamı, ”civilisation-uygarlık” kelimesidir. Bu kelime, A. Tönnies ve Alfred Weber’ce mekanik bir anlamda ele alınarak, onun, bir teknik ve uygulamalı teknikler bütününden oluşmakta olduğunu belirtmişlerdir (Braudel 2001: 34).

Medeniyet; bir toplumsal grubun ya da tarihsel bir dönemin ortak hayatını tüm çıplaklığı ile gözler önüne seren karakterlerin bir bütünüdür (Braudel 2001: 35).

Medeniyet (uygarlık) kavramı bir taraftan barbarlığa karşı zıt bir anlam taşıırken, diğer yandan da hem maddi hem de manevi değerlere işaret ettiği için “kültür” kelimesinin eşliğinde anılmaktadır. Marx, medeniyet-kültür ilişkisi bağlamında maddeci ana merkezli bir bakış açısını ortaya koymaktadır. (Braudel 2001: 33).

Medeniyet kavramı ile ilgili pek çok düşünür, farklı olguları temel alarak bunların öncüllüğünden hareketle çeşitli tanımlamalar yapmışlardır. Bunlardan bazıları şöyledir:

Febvre’ise medeniyeti, “değer” taşıyan bir yaklaşımla ele alır (Febvre 1995: 11).

Medeniyet, aynı toplumsal bünye özelliklerine sahip olan yapılar arasındaki kurum ortaklığından oluşan bir “birlik”i “ortak bilinci” ifade etmektedir (Ülken 1998: 135–136). Medeniyet, pek çok dünya toplumlarını, ortak değerler seviyesine yükselten ortak zihniyet, ortak davranış ve yaşama araçlarının bütünü yani sahip oldukları kültürlerdir (Kafesoğlu 1989:16).

Toynbee ise medeniyeti iç ve dış şartların etkisiyle doğan, büyüyen gelişen ve meydan okuyan yönü ile ele alır. (Toynbee 1964: 29).

Medeniyet kavramına maddi anlamlı yaklaşıldığında onun, Avrupalı milletlerin 19.yüzyılda ulaştığı gelişme ve kalkınmışlığı ifade etme anlamında kullanıldığı görülmektedir. Ancak medeniyet kavramına sadece maddi temelli bir bakış açısı ile yaklaşılmasının, yeterli olmadığı belirtilir. Maddi kültür

unsurlarına dayanılarak geliştirilen medeniyet tanımları, medeniyet kavramına nasıl ulaşıldığını açıklayan bilimsel teorik anlayışından oldukça uzak görülmektedir. Maddî kültür unsurlarına göre “medenî” ve “ilkel” ayrımı, önyargıya dayalı sübjektifliği içeren bir değerlendirme düzeyinde kalmış olduğundan, böyle bir bakış açısının teorik bir açıklamayı ortaya koymasında acziyet içinde bulunulması, bu ayrımın bilimsel olarak savunulmasını mümkün kılmamaktadır (Özakpınar: 2003: 16–17).

Medeniyeti sadece maddî (somut) değerler çerçevesinde ele almayanlara göre o; “inanç ve ahlak nizamı olarak kültürü doğuran ruh enerjisi ve ilham kaynağıdır” (Özakpınar 2002:208). Buna göre **medeniyet, değerler ve ahlak sisteminden oluşmaktadır**. Bunlar kendi içlerinde birbirleriyle ilişki içinde ve birbirlerini destekleyici mahiyette bulunurlar. (Lipson 2000: 32–34, 35).

Medeniyeti soyut temeli **inançtır**. Medeniyetin toplumsal temelini ise bu inanca bağlı olan **ahlak düzeni** oluşturmaktadır. Bunlara güven duyan ve bu temellerin “bir”leştirdiği insanlar, inanç ve ahlak düzenini korurlar ve bunlar, “devlet”i ve onun iktisadi yapısını da bu anlayışa göre oluşturarak, büyük kültür eserlerini ortaya koyarlar. Buna göre de medeniyetin temelini oluşturan “inanç ve ahlak anlayışı” bir yandan kültür eserlerini ortaya koyarak soyut toplumsal enerjiyi üremekte, öte yandan da kültür eserlerini meydana getirecek olan “zihin tasarımları”nın yönünün ve niteliğinin boyutlarını belirlemektedir. Böylece bir medeniyeti diğerlerinden farklılaştıran bu maddî ve manevî değerler, bize medeniyetlerin kurulmasındaki **inanç etkisini** oldukça açık biçimde göstermektedir (Özakpınar 2003: 23–27).

Sonuç itibarıyla yaşadığımız son iki yüz yıl süreci, insanlığın derin bunalımlar, savaşlar, ölümler, açlıklar ve yoksulluklar yaşadığı acımasızlığın ve merhametsizliğin kol gezdiği, insan hak ve hukukunun çiğnendiği kaba güç ve insani duygusuzluğun hâkim olduğu bir dünya olmuştur. Dünya bu noktaya Batı medeniyetinin maddeyi (ekonomi, teknolojiyi) temel alan (materyalistik) dünya görüşü neticesinde ulaşmış olduğu söylenebilir. Bu bağlamda Batı zihniyeti, girişimcisinin çok ürettiği ve çok kazandığı, bunun sonucunda maddî güce sahip olduğu nispete dünyayı yöneten liberalist-kapitalist merkezli teknoloji ve bilgi toplumunu oluşturduğu ifade edilebilir. Bu gelişme öte yandan da sevgisizliğin, düşük ahlaklığının, intiharların, yoksulluğun, bağımlı madde bağıllığının tavan yaptığı, can güvenliğinin kayb olduğu, sömürünün artık kurumsallaştığı, metotlaştığı, sermayenin korunamadığı Batı materyalist merkezli bir medeniyet anlayışını dünya ölçeğinde ortaya çıkarmıştır. Bu olumsuz sosyal hayat durumu, dünyanın maddî şartlarının, Batı medeniyet anlayışının madde merkezli yorumu karşılığında gerçekleşmiştir. Böylece medeniyet ile ilgi tanımlardan anlaşıldığı ve günümüz dünyasındaki medeniyetler çatışması bağlamındaki “olay”ların ortaya çıkardığı tabloya göre; medeniyet, insanlığın çalışarak ortaya koymuş

olduğu teknik eserlerin tamamını içine alıp kültür inşa eden düzen olarak belirtildiğinde, medeniyet kavramını tek bir tanımlama ile ifade etmek oldukça güç görülmektedir. Bu güçlük de medeniyet tanımına, hangi noktadan yani maddeci kültür dairesinden mi yoksa maneviyatçı kültür dairesinden mi veya her ikisini birlikte ele alan bütüncül açıdan mı yaklaşıldığına bağlı kalmaktadır. Bu çalışma bütüncül yaklaşım bağlamından hareketle ele alındığından, medeniyetin kültür ve zihniyet kavramı ile olan ilişkisinin ortaya konulması önem taşımaktadır.

## **1.2. KÜLTÜR –ZİHNIYET İLİŞKİSİ**

Kültür tanımlarının pek çok olması, kültürlerin birbirinden çok farklı çıkış kaynaklarına sahip olmasından ileri gelmektedir. Bundan dolayı kültür tanımlarını, bu çalışmanın ana inceleme konularından olan “medeniyet-kültür” etkileşimi bağlamında ele alındığında, söz konusu kültür tanımlarının da, ait oldukları kültür sistemlerine göre incelenmesinin daha doğru bir yaklaşımı ortaya koyacağı düşünülmektedir. Böylece kültür- toplumsal zihniyet etkileşiminin, sanayi olgusunu geliştirmedeki belirleyiciliği de dikkate alındığında, medeniyet-kültür-zihniyet-sanayi olgularının birbirlerini bütüncül tarzda etkilemesi, bir toplumun toplum felsefesini oluşturmasına büyük ölçüde katkı sağlamaktadır.

### **1.2.1. Kültür kavramı ve tanımı**

Kültür, öncelikle bir kavramdır. Kültürün belirgin ve başlı başına bir varlığı bulunmamaktadır. Kültür doğrudan algılanamayan bir varlıktır. Bundan dolayı o, dünyanın kısım kısım olan olayları ve cisimlerini, belli bir bakış açısından hareketle, zihinde toplar. Gerçekte bulunmayan ancak sadece zihinde inşa edilebilmiş olan bir kavram, algıların zihindeki içeriğini seçer, onları düzenler. Bu yolla da yeni bir ilişkiler sistemini kurarak algıları yapılandırır. Kavram, “olanın” bütün çıplaklığı ve görüldüğü gibi açıklanması değil, onun bir ölçüte göre ya da belli bir bakış açısı ve bir anlam ilişkisine göre algılanmış olanların, düşünce yolu ile kavranmasıdır. Dolayısıyla kavram, zihinde düşünce ile yapılan bir inşa olayıdır. Buna göre ”kültür” bir varlığın adı olmayıp, “bir kavrayış tarzı”nı ifade etmenin ismidir. (Özakpınar 2003: 10).Kültür tanımı konusundaki ortaya çıkan kargaşanın temel nedeni olarak, bu farkın net biçimde görememek olduğu söylenebilir.

Kültür kavramı 19. yüzyılda romantik milliyetçilik anlayışından buyana Batı’da “halk kültürü” ve “ulusal kültür” açılımı içinde toplandığından kavramda bir kaymadan söz etmek mümkündür. İşte söz konusu bu kayma,



günümüzde üç kullanım şekline “belli belirsiz” bir şekilde etkide bulunduğu görülür. Bunlar;

**i-**“Bir birey, grup ya da toplumun entelektüel, ruhsal estetik gelişimini ifade etmede” kullanılması,

**ii-**Bir dizi entelektüel ve sanatsal faaliyeti ve bunların ürünlerini (film, resim, tiyatro)” belirlemede kullanılması. Bu kullanım yönüyle de kültür, “güzel sanatlar” ile iç içelik taşımaktadır

**iii-**“Bir insanın, grubun ya da toplumun yaşam biçiminin tümünü, toplumsal faaliyetlerini, inançlarını, göreneklerini” açıklamada kullanılması (Smith 2005: 14).

Burada bir kelime olarak “kültür”ün ne anlama geldiğinden daha çok onun ne gibi bir gerekçe ile “kültür kavramı” bağlamında kendisine ihtiyaç duyulduğu önem taşımaktadır. Ayrıca bu kavramlaştırılmasının nasıl yapıldığının da önemi bulunmaktadır.

Bir kavramın bilimsellik taşıması ve faydalı bir düşünce aracı olması için, öncelikle onun yapılan gözlemlerle bir uygunluk içinde bulunması gerekmektedir. Buna ilaveten bu gözlemleri anlaşılır kılarak, var olan karmaşıklığa bir düzen getirmelidir. Böylece de karmaşıklığı, kavranabilen bir basitlik düzeyine indirgeyebilmelidir.

Kavram olarak kültür, insanın zihninde yer eder. Ancak bu kavrama ulaşmayı sağlayan kültür unsurları, ampiristik olgular olarak dışta, yani, algı düzeyinde bulunmaktadırlar. Kültür unsurları, insanın davranışları ve o davranışlarının sonucudurlar. Kültür, kavram olarak zihinde bulunduğundan sahip olmuş olduğu bütün unsurlarının tamamı, davranış şeklinde açık olarak görülmektedir. Ancak bu davranışlardan önce kavramın, “insan zihninin görüş, bakış, tasarım, tahayyül, duygulanma, anlayış ve değerlendirme” tarzının belirlenmesi üzerinde çok daha etkisi olmaktadır (Özakpınar 2003: 13).

Kültürün tanımının oldukça çok olması öncelikle onun *kavram* olarak özellikle batı bilim anlayışının ele almamasından kaynaklanmakta olduğunu belirterek, çeşitli kültür tanımlarına, kültür –medeniyet ilişkisi çerçevesinde yaklaşabiliriz:

Sosyologların pek çoğu kültürü, toplumsal aktörlerin bir kesimince paylaşılan “öğrenilmiş fikirler, değerler, estetik tercihler, kurallar ve gelenekler”in bütünü olarak tanımlamaktan yana oldukları gözlemlenir (Özönder 2001:1-2). Ancak farklı toplumsal bilim disiplinlerine mensup yazarlarca da pek çok kültür tanımında bulunanlar olmuştur.

F.B. Taylor kültürü; “bilgiyi, inancı, sanatı, ahlakı, örf -adeti ve insanı cemiyetin bir üyesi olmasından dolayı kazandığı diğer bütün maharet ve

itiyatları ihtiva eden mürekkep bir bütün”olarak tanımlarken, C. Wissler ise kültürü “bir toplumun yaşama tarzı” olarak ifade etmiştir (Kafesoğlu 1989: 15).

M. Turan kültürü, bir toplumdaki maddi ve manevi değer ölçüleri tarafından oluşan bir bütün olarak ele almaktadır. Bir toplumdaki oluşan değerler, ölçüler, fikirler, kanaatler, görüşler, tavırlar (attitude) ve zihniyet de o toplumda yaşayan fertlerin sürekli karşılıklı ilişkisini, mücadelesini ve işbirliklerinin etkisiyle davranışlarını dengelemekte, düzenlemekte ve sınırlamaktadır. Kısaca kültür, bireyin davranışlarına şekil veren bir bütün olduğundan dolayı bir olgu olarak, “**şekil almış davranışlardan**” oluşmaktadır (Turhan 1997: 42-43).

Buna göre M. Turhan kültürü şöyle tanımlar: kültür, bir toplumun sahip olduğu maddi ve manevi değer ölçülerinden oluşan öyle bir *bütündür* ki bu bütün, toplumda oluşan her türlü bilgiyi, ilgiyi, alışkanlıkları, değer ölçülerini, genel tavır, görüş ve zihniyet ile her tür davranış şekillerini içine almaktadır. Böylece bu sayılan özellikler, birlikte, o toplumun üyelerinin çoğunda görülen ve onu diğer toplumlardan ayırt eden özgün bir yaşama tarzını oluşturur (Turhan 1997: 48). Bireyin zihniyetini oluşturan kültür unsurları, toplumdan topluma farklı olduğundan her toplumun bireysel zihniyeti de “ötekinden” başka olmaktadır. Bu yaklaşım çerçevesinde toplumları tek bir “milli toplum” gibi görmemek gerekmektedir. Ayrıca da olay ya da olguları tek tip kültürel yapı anlayışına göre inceleme yanlışlığına düşmekten de sakınmanın gerekli olduğu da ileri sürülmektedir.

Bazı kültür tanımlarında dikkat çekici bir nokta olarak da kültürün maddi ve manevi olarak ikiye ayrılmış olduğu görülmektedir. Buna göre Batı pozitivist anlayışın temelleri çerçevesinde gelişen bu tanıma göre manevi kültüre yalnızca kültür, maddi kültüre de medeniyet denmektedir. Toplumun maddi kültürünü teknik araç ve gereç, makine üretim araçları ile maddi yapılar oluştururken manevi kültürünü ise toplumdaki inançlar, değerler, semboller, normlar oluşturmaktadır (Erkal 1993: 192).

Batı pozitivist anlayışın materyalistik, ayrıştırıcı, atomize edici zihin anlayışı etkisi ile kültür ikiye ayrılarak tanımlanmaya çalışılmasına karşın, kültürün madde ve mana özelliklerini ikiye ayıramayacağına yönelik bazı yaklaşımlarda bulunmaktadır. Buna göre:

Bütün kültür oluşumları “akıl ve duygu” birlikteliği ile harekete geçerler. Ancak ortaya konan işin özelliğine göre bu akıl ve duygunun işe olan katkıları birbirlerine göre nisbilik taşımaktadırlar. Fakat sadece aklın ya da sadece duyguların belirlemiş olduğu hiçbir kültür unsuru bulunmamaktadır. Kültür unsurları, duygu-akılla birlikteliğinin harmanlaması sonucunda ancak değer verilen ve hissedilen bir yapıda oluşur. Bu değerlendirme toplumsal ilişkiler üzerinde de etkili olduğundan, duygular oldukça önem taşımaktadır.

Akıl ise bu duyguları yorumlayıcı, kontrol edici, ayarlayıcı ve bir hedefe yönlendirici görevini başarı ile sağlaması durumunda “düzenlilik” ortaya çıkmasına bunu başaramaması durumunda ise kaosu belirlemesine yol açılmış olmaktadır (Özarpınar 2002: 246).

Böylece kültürün sadece “insanın” zihinsel yeteneğine doğrudan doğruya bağlı olması nedeniyle, kültürü maddi ve manevi kültür diye ikiye ayırarak yapılan ayırımın oldukça yüzeysel bir düzeyde kaldığı ortaya çıkmaktadır. Bu tür bir ikiye ayırış, bütün kültür unsurlarının, insanların zihin faaliyetlerinden kaynaklandığını gözden kaçırmaya yol açmaktadır.

*“Kültürün doğmasına imkân veren zihin niteliği manevi planda olduğuna göre ve maddi denilen kültür öğelerinin dışlaşmadan önceki tasarımı ve tahayyülü de aynı manevi planda olduğuna göre bütün kültür öğeleri manevidir. Kültür, bütünüyle, özü ve kaynağı bakımından manevidir. O halde, kültür öğeleri, insan eylemleri sonucu dışlaştıktan sonra, ancak algı planındaki soyutluk ve somutluk derecesi bakımından farklıdır. Bu kavramlaştırma tarzı, hangi kültür öğelerinin maddi, hangi kültür öğelerinin manevi olduğuna ilişkin kargaşaya son verir. Medeniyet meselesi ele alındığı zaman görüleceği gibi, kültür öğeleri arasında maddi ve manevi diye ayırım yapmak yerine “somut ve soyut” diye ayırım yapılırsa, kültürün maddi öğelerinin bazı araştırmacılar tarafından düşünce bulanıklığına yol açacak biçimde “medeniyet” kavramı içine sokulması da önlenmiş olur”.* (Özarpınar 20003: 14-15) Bu açıklama çerçevesinde Türk toplumsal yapısı ele alındığında, O’nun, kültürü madde ve mana boyutlarını birbirinden ayıran batılı tasnif yönüyle ele aldığı görülmektedir.

Cumhuriyetin kuruluşuyla birlikte “yeni Türk Devleti, toplumsal düşünce bağlamında pozitivizmi, ekonomik model açısından da pozitivist felsefenin yönlendirdiği kapitalist-liberalist çizgiyi benimsemiştir. Pozitivizm, sadece akıl ve duyu organları ile görülen olay ya da olgulara dayalı, tek boyutlu maddi temelli bir düşünce sistematiğini geliştirir. Öte yandan kapitalizm ise maddi güç ve zihniyete dayalı araçlar vasıtası ile bir zümrenin maksimum kâr artışını sağlamaya çalışan tekelci ekonomik bir sistemdir” (Şimşek 2008: 319).

Buna göre Türkiye Cumhuriyeti, Batı kökenli maddeye dayalı bu iki aracı (pozitivizm ve kapitalizm) alarak, kendi toplum felsefesinin şekillenmesinde kullanma yolunu seçmiştir. Öte yandan bu ikisine dayalı olarak da “milli” kavramını maddi ve manevi kültür şeklindeki “kültür” tanımının ikili tasnifine göre geliştirmiştir. Türk toplumunda görülen kültürün maddi ve manevi olarak ikiye ayrılarak ele alınışı, temelde pozitivist batı düşünce merkezlidir. Çünkü özellikle sanayi devrimi sonrası Batı düşüncesinin ana temasının materyalist merkezli gelişmesi sonucu, medeniyeti ilerilik olarak

değerlendirip bu ileriliği sağlayanında maddi güç, teknolojik ilerleme olduğunu belirtmiştir. Bu batı pozitivist merkezli kültür tanımına göre medeniyet, maddi kültürü yani teknik, teknoloji, sanayiye ifade etmektedir. Toplum ancak bununla sanayileşmekte ve kalkınabilmektedir. Kültürün mana özellikleri ise toplumun değerler dünyasıdır. Dolayısıyla bu ayrıma göre medeniyet akıl ve bilim, kültür ise duygu olarak tasnif edilmesi sonucunda, medeniyet ile kültürün birbirlerinden ayrı ayrı şeyler olduğu ifade edilmek istenmiştir.

Maddeci temelli toplum felsefesinin Batı Avrupa’da görülmesinin nedeni batıdaki hıristiyanlık inancı ile yeni bilim ve fen zihniyetinin birbirleri ile çatışması ve bir türlü birbirlerine uyum gösterememesinden kaynaklanmış olmasındandır (Sait Halim Paşa 1998: 97). Oysa Türk sosyo-kültürel sistemi içinde madde-mana, din-dünya, kültür-medeniyet gibi ikili bir zıtlaşmanın bulunması mümkün görülmemektedir. Pozitivist A.Comte, takipçisi Durkheim ve Türkiye’deki Temsilcisi Z.Gökalp’in ikili ayrıma dayalı **bu kültür tanımının ve buna dayalı toplum felsefesinin** yaklaşık yüz yıl önce Türkiye’de kullanılmış olması ise, o dönemin özgün sosyolojik şartlarının gereği olarak düşünmek gerekir. Çünkü Türk toplumu bir “cihan” devletinden giderek bağımsızlığı tehlikeye düşmüş bir hale dönüşmüştür. Bu durumda toplumun “milli” ve bağımsız olarak kalmasını sağlayabilmek için hâkim batı medeniyetinin kendini tanımlama özelliği olan “teknolojik üstünlüğü”nü de alabilmek gerekliydi. Bunu için de kültürü böyle ikili bir tasnife göre tanımlamanın, milli devletin kuruluş çerçevesine uygun bir *kültür* tanımlaması olarak belirtilebilir. Artık bu kültür tanımının temel ilkeleri çerçevesinde sanayileşmenin yeterince gelişmemesi, toplumun değerlerini dinamik olarak korunamaması, bilim ve teknoloji düzeyinde “ilerilik” düzeyinin yeterince istenilen seviyeye ulaşamadığı yaşanan gerçekliklerle görülmektedir. Ayrıca kökenleri Batı pozitivist-rasyonalizmine dayalı farklılığı öne çıkarmaya endekslenmiş bir “milli” kavramının kültür kökenleri, Batı’dan farklı olan Türk toplumsal yapısını *birliğini* sağlayacak yöndeki bağları da güçlü tutmada yeterince başarılı olduğu söylenemez. Bunun ortaya koymuş olduğu makro toplumsal sorunlara ilaveten, küreselleşme, çok uluslu şirketlerin ekonomik ve kültür emperyalizmine dayalı uygulamaları, mikro milliyetçilikler v.s.gibi dayatmacı “yeni” sosyolojik durumların oluşması, bu ikili tasnife dayalı kökenleri batı pozitivist zihniyete göre kurgulanmış olan kültür tanımının ve bu zihni kavrayışa dayalı toplum felsefesinin artık yeterince güçlü sosyal, ekonomik ve kültürel merkezli çözümler üretmediği görülmektedir. Bunun sonucu olarak da bu anlayışından uzaklaşmanın gerekliliği, Türk toplumsal gelişmesi açısından bir zaruret taşımaktadır. Bu pozitivist merkezli *maddi ve manevi* şeklinde birbirlerine göre ayrımlaştırılmış kültür kavramı ve buna dayalı toplum felsefesi yerine, özgün Türk sosyo –kültürel sistemin sosyolojik yapısına uygun kültürü unsurlarına ayırmadan onu bir bütün olarak ele alan, ”birlik”

düşüncesinden hareket eden *yeni* bir toplum felsefesinin oluşturulmasının zorunluluğu bulunmaktadır.

### 1.2.2. Kültür ve Toplum

**Medeniyet, toplumun ahlak düzenidir. Kültür ise söz konusu olan ahlak düzeninin oluşturduğu yaşama tarzı olduğuna göre,** kültürü maddi ve manevi kültür olarak değil de bunların bir *bütün* olarak ele alınmasının daha gerçekçi toplum felsefesi anlayışını ortaya koyabileceği ifade edilebilir.

Bir toplumdaki kültür, o toplumdaki insani ihtiyaçları tatmin etmekle sorumlu olduğundan, genellikle biyolojik, toplumsal ve ruhi olmak üzere üç gruba ayrılmaktadır. İnsanın gereksinim duymuş olduğu fizyolojik ya da temel ihtiyaçlar onun insan olarak yaratılmış olmasının bir gereğidir. Bu gerçek, insanın ihtiyaçlarını gidermeye mecbur ve ona bağımlı kılmaktadır. İnsan; gıda almaya, soğuğa, sıcağa, neme karşı bünyesini korumaya, örtünmeye, konuta ve türün geleceği için de bir eşe muhtaçlık içerisinde. İnsanın muhtaçlık içinde bulunuyor olması ve zorunlu giderilmesi gereken ihtiyaçlarının karşılanmasında kültür, bir yol göstericilik vazifesi taşımaktadır. Buna göre kültür, söz konusu ihtiyaçların giderilmesinde çeşitli imkânlar ve araçlar temin etmektedir. Ayrıca bu imkân ve araçlarında türü, şekli, tarzı, niteliği ve biçimi hakkında çeşitli ölçüler, kurallar ve normları ortaya koymaktadır. Örneğin beslenme ihtiyacı sırada gıdalar ile değil, kültür bunları bir iç disiplin ile hazırlanmış, şeklini, pişirilme biçimi gibi çeşitli yönlerini önceden tespit ederek, kullanıcıya hazır halde sunmaktadır. Yine giyim konusunda elbisenin şekli, biçimi ve genellikle kıyafet konusunu da örf adet ve moda etkileşimi bağlamında tayin etmektedir. Konut inşası ve eş seçme konusunda da toplumun kültürünün belirlemiş olduğu kural ve değer anlayışını etkisinin önemli tesiri bulunmaktadır.

Toplumsal ihtiyaçların giderilmesi açısından da öncelikle bireylerin birbirleri arasındaki ilişkilerde işbölümü gelmektedir. Kültür bir toplumdaki varlığını, bireyler arasındaki işbirliği ve dayanışmaya, meslek ve sanat sahipleri arasında da ahenkli çalışmaya doğrudan ya da dolaylı bir şekilde sağlanmasına borçludur. Bu tür toplumsal ilişkiler, hem bireyi hem de topluca yapılan faaliyetleri üzerinde etkili olmaktadır. Buna ilaveten toplumsal organizasyonu, toplumun kurumlarını, örf ve adetleri, ahlaki ve dini sorumlulukları ortaya koymaktadır.

Kültür, bir toplumdaki toplumsal değerleri ve ahlak anlayışını nesilden nesile aktaran önemli bir yönünün bulunması ile *sosyal mirası* taşıyıcılığından dolayı, toplumsal eğitim (terbiye) sistemidir. Toplumun dinamik grubu olan genç nesillerin, toplumun düzenini, örf adetlerini, tarih şuurunu, toplumsal şahsiyet inşasının niteliklerini, "millî" birey olma zorunluluğunun

gereçeklerinin, kültüre bağlı toplumsal eğitim *sistemin* sayesinde öğretilmesi ve ideal kültüre uygun zihniyet inşasının gerçekleşmesi hep bu yolla sağlanabilmektedir. Böylece de kültür nesilden nesile sürekli bir biçimde aktarılarak “milli varlığın ve bütünlüğün” korunması, mümkün olmaktadır.

İnsanın manevi ihtiyaçları ise bütün kültüre damgasını basan, ona ağırlığını kimliğini, özünü veren ve bu yönleri asla görmezden gelinemeyecek kadar önemli *mana* içeriğine sahip olan bir kültür unsurudur. Birey, ait olduğu çevresine uyum göstermede ne kadar başarılı olursa olsun, ruhi ihtiyaçlarına karşı kayıtsız kalamamaktadır. Birey, maddi alanlardaki başarısını ne kadar yükseltmiş ise o oranda ruhi ihtiyaçları da artma eğilimi göstermektedir. Günlük hayatın zorlukları, monoton maddi ilişkiler ağı, *güç* ün bir inanç haline dönüştürülmesi ve mutluluğun buna kavuşma olduğu bilincini her maddi alana yayılması sonucu, her insanın buna ulaşamayıp yalnızlaşma içine itilmesi, realiteden kaçma, açıklayamadığı olaylar karşısında; acz, korku, dehşet ve hayretten kurtulmak, gelecek endişesini gidermek ve daimi bir iç huzura ulaşma isteği gibi duygular insanın ruhi ihtiyaçlarını oluşturmaktadır. İnsan kendi iç dünyasında beliren bu ihtiyaçlarının yönlendirmesi sonucu dış dünyada (madde dünyasında) kendi iradesi ve arzusuyla eğlenceye, sanata, emellerine ulaşma faaliyetlerine kavuşmak için dine yönelmektedir (Turhan 1997: 43–44). Böylece insanların toplumsal alandaki faaliyetleri, esasında insanın hangi maddi başarı düzeyinde bulunursa bulunsun, iç dünyasının veya ruhi ihtiyaçlarının oluşturmuş olduğu istek ve tatmin ihtiyacı yönünde maddi eylemini belirlemektedir. İşte kültürün ana temasının soyutluk olması nedeniyle, eğitime tabi tuttuğu insanın öncelikle iç dünyasını inşa etmektedir. Daha sonra da insan, bu iç dünyadaki üretilen “değer” lere bağlı olarak ve onun yönlendirmeleri çerçevesinde, dış dünyadaki (maddi) eylemlerini gerçekleştirmektedir. Yukarıda açıklanmış olan bu üç türlü yani bedeni, toplumsal ve ruhi ihtiyaçların giderilmesinde rol oynayan her vasıtaya *kültür unsuru* ve bunların meydana getirmiş olduğu birliği de, *kültür düzenleri veya faaliyetleri* denmektedir.

Z.Gökalp sosyolojisi açısından kültür türleri incelendiğinde onu üç ana tipte ele almak mümkündür. Bunlar; maneviyatçı kültürler, maddeci kültürler ve karma kültürlerdir. Bunların izahına geçmeden önce şu hususun belirtilmesi gerekmektedir. Yukarıda da değinildiği gibi bu incelemede, kültürü; maddi kültür ve manevi kültür şeklinde ele alanlar bulunmasına rağmen bunun özellikle günümüz Türk toplumunun karşı karşıya olduğu makro ve mikro sosyolojik sorunların çözümünde artık yeterli bir çözümlene gücünün bulunmadığı düşünülmektedir. Buradan hareketle Türk toplumu açısından kültürün, soyut bir bütünlük içinde ele alınmasının çağ-kültür-insan ilişkisini çözümlenmede en faydalı ve dengeli ilişkiyi kurabilen yöntemlerden biri olduğu söylenebilir. Çünkü bu anlayışa göre özgün Türk-İslam sosyo-kültürel

sisteminin idealistik özü, insanı, öncelikle yüksek ahlaki değerler taşıması için bu yöndeki iç değerleri ören bir zihniyet eğitimi tabi tutmaktadır. Bu zihniyet eğitimi insana kendi düşünce dünyasında zaten bir madde olgusuna sahip olmanın gerekli olduğu bilinci de öğretmektedir. Bu zihniyet eğitimi ile iç idrakin başarılı olması için zihinsel dünyada zaten bir madde olgusuna sahip olmanın zorunlu gerekliliği ortaya düşünce yolu ile konmuş olmaktadır. Böylece iç dünya ya dayalı soyut bilgi, **aynı anda** hem dünya-madde bilgisini, hemde mana bilgisini **birlikte** vermiş olmaktadır. Dolayısıyla Hıristiyan Batı medeniyet merkezli kültürün maddi ve manevi kültür ayrımının, bu medeniyetin kendi yetersizliğinden kaynaklanan bir anlayışla bunu ortaya koymuş olduğu söylenebilir. Bu açıklamalar çerçevesinde öncelikle *maddeci kültür* kavramının *maddi kültür* olmadığını, maneviyatçı kültüründe manevi kültür olmadığını belirtmesi gerekmektedir (Bilgiseven1992:11) .

Maneviyatçı kültürler, bir kültürde maddi olarak belirtilen şeyleri bile, manevi ve dini zevk hallerine kavuşmaya yönlendirilmiş olan kültürlerdir. Bunların da kendi içinde iki gruba ayrılmış olduğu görülür. Bu gruplardan ilki olan *zahitlik maneviyatçılığı*, ikincisi ise *tam maneviyatçı* kültürdür. Zahitlik maneviyatçı kültür tipinde zihniyet, **tamamen** içe dönüktür. Bu kültür tipi, dünyadaki üretme, tüketim isteği taşıma, kazanma, kar peşinde koşma v.s. gibi dünyanın maddi unsurlarına karşı duyarsız hale dönüşmüş **a-sosyal** insan tipinin yaygınlık kazanmasına yol açan bir niteliği bünyesinde barındırır. Bu kültür tipi ancak belirtilen zihniyete sahip olarak, az sayıda bir insan kitlesini meydana getirmektedir. Fakat bu kitlenin yaygınlaşma ve genişleme göstermesi sonucunda ise tam maneviyatçı kültür biçimine dönüşür ve o zamanda tek taraflı olmanın çeşitli tehlikelerini taşımaya başlar. Toplumun ekonomik kalkınmasının gereğine inanan insan sayısının artmasına bağlı olarak, bu tür insan tipinin giderek sayısı ve etkinliği de azalmaya başlar. Bu kültüre gösterilen tepkilerin büyük çapta olması sonucu, toplum, artık bundan uzaklaşmaya başlar, fakat buna tepki olarak bu sefer, söz konusu ifratlı tipten başka bir ifratlı tip olan *maddeci* kültüre, toplum yönelir.

*Maddeci* kültür de ise insan tipolojisi, *tamamen* dışa dönük bir tavır ve kimlik ortaya koyar. Bu grupta da üç tali kültürden bahsedilebilir. Birincisini “Epikür” zihniyetli kültür olarak belirtmek mümkündür. Bu kültür anlayışına göre, ihtiyaçların kontrol altında tutulması yerine, tam aksine, dünyevi arzu ve isteklerin yerine getirilmesine yönelik daha büyük bir çaba harcanması önem taşımaktadır. Bunun için de madde dünyasının zenginleştirilmesinin zorunluluğunu bulunmaktadır. Bu zorunluluk, toplumsal “değer”lerin maddeye göre biçimlendirilmesini gerekli kılmaktadır. İkincisi ise, madde dünyasının geliştirilmesi için toplumun ahlaki değerlere olan bağlılığının çok büyük ölçüde artık dikkate alınmaya gerek duyulmadığı kültür tipi olarak belirtilir. Bu kültür tipinde, madde ile mana arasındaki denge mananın kontrolünün lehine

bozulmuştur. Yani artık maddi isteklerin öneminin kaybolup onun yerine mana alanının tamamen hâkimiyeti söz konusudur. Böylece bunlar, adeta mana dünyasını ifade eden “değer”ler olarak kabul görür. Bu kültür tipolojisinin emperyalist uygulama ve istemlere karşı açık olan “değer”leri, toplumsal alanda bir karşılık bulması halinde “iş, iştir” sömürücü zihniyeti çerçevesinde, kendisine yakın durumda olan kimseleri bile emperyalist istismara tabi kılan bir “insan” modelini geliştirmektedir. Bu ise, üçüncü tip maddeci kültürü ortaya çıkarır. Bunda maddi zevklerden kendini uzaklaşmaya yönelik eğitiminin gerekli hatta zorunlu olduğu anlaşılmaya başlanır. Bu yeni durumu (hedonistik) algılayış, **bazı bireyler** üzerinde ahlaki bir idealizmin gerekli olduğu ve buna sahip çıkılmasının zorunluluğuna yönelik inancı geliştirir. **Bu kesim**, “nasihatlerini hep başkalarına” yapmaktadırlar. Ancak bu nasihat özelliklerine, *kendilerinin* uymaması nedeniyle ve asıl yüzlerini toplumun idrakinden kaçırdıklarında, yani sarf edilen sözlerin ve cümlelerin bu nasihat verenlerce yaşanmaması sonucu, “nasihatçi kültür de maddeci kültür özelliklerini aynen devam” ettirdiğini belirtmek mümkündür. Üçüncü ana kültür tipi ise, *karma kültürler*dir. Bu ana kültür tipi de kendi içinde ikiye ayrılmaktadır. Bunlardan ilkinde, ideal kültürden yani maddi ve manevi kültürlerden birisinin lehine eğilimin görülmesiyle, ideal kültürden bir uzaklaşma başlar. İkincisinde ise tam bir *ideal kültür* özelliği bulunduğundan, bireyin iç dünyası ile dış dünyası arasında bir uyum ve harmoniden söz edilebilir. Kültürün maddi ve manevi değerleri birbirleri ile uzlaştırılmıştır. Kültürün sadece somut olan, maddi unsurlarına sahip olma amacı taşınmamaktadır. Maddi olan şeyler, toplum için yapılacak *fedakârlıkların* bir vasıtası olarak gören üst bir idrak sisteminin, artık bu kültür alt tipinde oluşmaya başladığı görülmektedir. Böylece de bireyin ve toplumun menfaatleri birbirlerine ters değil paralel hale getirilerek, sosyal gelişmenin oluşması sağlanmış olur. Bu yönüyle ideal kültür, insan varlığına en uygun olan normal bir kültür tipi olup, diğer kültürler patolojik tipler olmaktadır (Bilgiseven 1992: 12–13). Özellikle Türk toplumsal yapısı açısından bu kültür tiplerini değerlendirdiğimizde Sorokin’e göre maddeci kültürlerin, bireyci ve tekil olmasına karşın değerlere dayalı idealist kültürün, ahlak, din ve maddeye *aynı derecede* önem vermesinden dolayı bu kültür türü, insanı ortaklaşmacı, dayanışmacı olması yanında onun şan, şöhret, ün ve isim yapma peşinde **koşmamasının** gerekli olduğu düşüncesine yönlendirir. Bundan dolayı *adsızdır*.

Maddeci kültürde her kültürü inşa edici aktör, bireysel adını ve *başarısını* ölümsüzleştirme amacı ve tutkusuyla çalışır. Ortaya koymuş olunan herhangi önemli bir şey, onu ortaya konanın adı ile anılır ve o kültürün tarihine bu yönüyle dikkatle kaydedilir. Buna göre maddeci kültürde en büyüğünden aleni bilinen madrabazlara kadar bütün bireysel eser ortaya koyanlar için *iyi tanınmanın önemli sayıldığı kültürler* olarak belirtmekte bir sakınca bulunmamaktadır.



Değerlere dayalı İdealist kültürde ise kültür ve insan zihniyeti, bireysel olarak ortaya konmuş eserlerin reklâmını yapma yönünde bir eğilim taşımaz. Çünkü ortaya konmuş eserler, ölümlüler (faniler) için değil, Allah'ın şanının yükseltmek için, yani yüksek ideali gerçekleştirmek için meydana getirilir. Bu eserleri meydana getiren insanlar, şan, şöhret elde etmek amacıyla bunları yapma zihniyeti taşımadıklarından, kendilerini şöhrete kavuşturma fikrinden oldukça uzak durmaktadırlar. Böylece **maddeci kültür ile idealistik kültür arasında beliren en önemli farklardan birisi, maddeci kültürden hareket eden kişi kendisini olduğundan fazla göstermeyi önemsemekte ve bu yönde uğraşlar vermektedir. İdealistik kültürden hareket eden kişi ise kendisini gerçekte olduğundan çok daha az gösterme tevazusu içinde olan bir tavır ve davranış içerisinde bulunmaktadır.** Çünkü idealist kültürün eğittiği insanın zihniyeti, artık sadece toplumu için bütün faaliyetlerini gerçekleştirmekte ve zihni de onu *nasıl daha ileriye götürürüm* amacına göre çalışmaktadır. Bu düşüncenin oluşması için de söz konusu olan insan, öncelikle kendinden başlayarak, sahip olduğu imkânları toplumun gelişmesine içtenlikle feda etmektedir. Bu eylemle, idealist kültürü taşıyan insan yüksek bir *sosyalleşme* modeli ortaya koymuş olduğunu göstermektedir. Oysa maddeci kültürde, onun bir gereği olarak, eser vermiş kişileri muhafaza etmeye uğraşı bulunduğundan, bunun doğal sonucu olarak bireyin *şöhret olma ve tanınma* merakını karşılamak için onların eserlerini *abartarak* onları olduğundan çok göstermektedir. Bu yolda da onları, hiç de hak etmedikleri bir üne kavuşturmaktadır. Böylece bu bireylerin egoizmi hızla gelişerek, toplumun kaynaklarını kendi şan ve şöhretleri artırmaya yönelik kullanmakta hiçbir sakınca görmemeye başlamakta olup, bencil ve **a-sosyal** bir insan durumuna gerilemektedirler. Söz konusu kültür de, bu tiplerin sayısını oldukça kabarık göstererek, onları son derece yüksek eserler sunuyorlarmış gibi tanıtarak, toplumsal bir aldatmacayı ortaya koymuş olur (Sorokin 1972 :220).

Maddeci kültür değer sistemine sahip toplumlar, iktisadi anlamda da olaylara sadece maddi merkezli bakma düzeyinde kalmaktadırlar. Örneğin temel üretim faktörleri olarak belirtilen tabiat, emek, sermaye ve girişimciliğe de bu çerçeveden baktıklarından, bu faktörlerin en uygun bileşimini sağlayan insan emeğine dahi uzunca bir süre, madde merkezli fiziki bir güç çerçevesinde kalan tek boyutluluk içinden yaklaşmışlardır. Bu düşünce, maddeyi sadece *amaç* olarak görme *geriliği* içine itmiştir. Oysa madde, elbette ki gereklidir. Ancak onun, sadece amaç olarak görülmemesi gereken bir *araçsal* rolü de bulunmaktadır. Çünkü insana kendi kültürünü en ileriye götürmek için eşyayı nasıl kullanılacağını öğreten de toplumun **soyut** kültürüdür. Buna göre Weber, tarih ve toplum arasındaki metodolojik ilişkiden hareketle (Ritzer1988:102), bir toplumun ekonomik gelişmesinde, o toplumun *dini* düşüncesi veya ekonomi sisteminin *ahlakının* etkisinin oldukça güçlü olduğunu belirterek (Weber 1964:52), maddenin ancak bir araç, vasita düzeyinde algılanması gerektiğinin

işaretlerini vermiştir. Oysa maddenin rolünü ve önemini gördüğünden daha fazla gösteren onu abartan maddeci kültür, kısmen iktisadi gelişmeyi bir süre için sağlamış olsa dahi toplumlar üzerinde kalıcı ve onu ileriye götürücü etkisi olan sosyal gelişmeyi yeterince sağlamaktan uzaktır (Bilgiseven 1984 :30–31). Böylece kültürü ve değerleri taşıyan sadece sosyal olan insan olup, teknoloji veya maddi araçların ise böyle bir yeteneği ve fonksiyonu bulunmamaktadır (Erkal 1993: 129). Teknoloji ya da maddi araçlar, toplumun soyut değerlerinin etkine bağlı olarak insanın iç dünyasındaki anlamlandırmalara göre biçimlenmektedir. Dolayısıyla maddi olanın (teknolojinin) realitede yapmış olduğu göreve aşırı önem atfederek, onu eserin ortaya çıkmasının asıl sorumlusu gibi görüp gereğinden fazla yüceltmek, büyük bir yanılğı olmaktadır. Buna dayalı kültürel kuram ya da toplum felsefesini geliştirmek ise başta bu kuramların kendisine uygulama sahası bulduğu toplum insanlarını, mutsuz kılmaktadır. Çünkü insan ne kadar farklı kültürde yaşarsa yaşasın “insan” olmasından dolayı his, heyecan, paylaşım, ölüm, birbirine ihtiyaç duyma ve dayanışma içinde olma, sevinç gibi ortak olan zihni veya iç merkezli duyguların etkisinde kalabilmektedir. Maddeci kültürlerde bu duyguların insanı rahatlatması ancak maddeye sahip olmakla sağlanmış olduğundan, bunların kaybı acı, ızdırıp veya intiharlara yol açmaktadır. Oysa idealist kültür anlayışında, başarı sadece maddi tatminde değildir. Bu kültürde amaç, toplumun soyut (iç)ve somut (maddi) değerlerinin birlikte ele alınarak bunların birbirleri arasındaki ”denge”yi bozmadan hem bireyin hem de toplumun eşgüdüm içerisinde kalkınmasını ve toplumun sosyal gelişmesini sağlamaktır. Burada maddede bir kayıp söz konusu olduğunda dahi intihara kadar gidebilen bir patolojik davranışın ortaya konması genel olarak görülmemektedir. Çünkü madde, hayatın temel noktası olarak görülen bir anlam taşımamaktadır. Maddenin hayatın temel anlamı olarak algılanmadığı, onun *biricik* değer taşımadığı idealist kültüre dayalı toplum felsefesi de, bu yönüyle, birey-toplum birliğini ve böylece sosyal gelişmeyi en başarılı bir şekilde gerçekleştirmektedir.

### **1.2.3. Kültür–Zihniyet ve Ahlak Etkileşiminin “Toplumsal Kişiliğin” Oluşmasındaki Rolü**

Bir kültürün genel eğilimleri, bireylerin faaliyetleri veya onların sosyal olaylara karşı tutumlarını oluşturmada etkilidir. Bu eğilimler kültürün gözle görülmeyen soyut “değerleri” vasıtasıyla gerçekleşir. Bir kültür, genellikle ölçülerini tam olarak belirlenmiş bir düşünce ve eylem modelini temsil etmiş olduğundan, bu model de kültürün eğilimlerinin arka planını oluşturan soyut değerlerden meydana gelmektedir. Dolayısıyla kültür, insanın davranışlarını belirlemeden önce insan *zihni* ve düşünce boyutundaki tasarımları ile ilgili olduğundan, *zihin* kavramını kısaca ele alıp bunun kültürel davranışların ve tavır alışların üzerindeki temel etkisine dikkat çekmek gerekmektedir.

Psikolojik bağlamda, “insanların zihinleri şimdiki zamanın kuşatması altında olsa da düşünceler, tarihsel bir perspektif içinde oluşur. Her bireyin tarihsel perspektifi, edinilmiş bilgilerden, kişisel anılardan ve onların psikolojik yansımalarından oluşur. Şimdiki zamanın olaylarıyla karşılaşan insanların tutumları, görüşleri, reaksiyonları ve genel olarak davranışları bu tarihsel perspektif içinden süzülerek ortaya çıkar”. İdeolojik bağlamda ise zihin işlevi psikolojik bağlamdaki etkiden farklı tezahür etmektedir. Buna göre “her kişinin yaşadığı hayatın kendine özgü biçimlenmesi, sosyal hayat içindeki konum, genetik yapıdaki farklılık ve genetiğe bağlı mizaç farklılıkları ve sonuçta zihinde oluşan psikolojik yansımalarındaki farklılık nedeniyle, her bireyin tarihsel perspektifinde ortak alanda ayrı kişisel bir alan vardır” (Özakpınar 2007: 22). Böylece insan, değere özgün bakışı açısını kendi bireyselliğinden hareketle neyin değerli ya da neyin değerli olmadığını farkına varmış olur. İnsanın davranışlarının biçimi ve ayrıntıları çok çeşitli olsa dahi insan, o davranışının toplumsal-kültür temelleri bellidir. İnsan bu temel esaslara göre davranışını gerçekleştirir. Kendisi için değer taşımayan bir davranışı yapmaktan da uzak durur. (Özakpınar 2002: 324). İnsan için hem bireysel olarak hem de toplumsal olarak bu kadar önemli olan değerler sistemi, her mekân ve çağda bir inanç (iman) kaynağından beslenmiştir. Günümüze değin var olmuş bütün medeniyetler, bir inanç ( iman) kaynağının beslemiş olduğu ve ona bağlı olarak oluşan bir **ahlak** nizamına göre hareket etmişlerdir (Özakpınar 2002: 325).

Ahlak ise öncelikle insan davranışları ile ilgili olduğundan, o; insanlar arasındaki ilişkileri düzenlemek amacıyla konmuş olan kuralların bütünü şeklinde ifade edilmektedir (Güngör1995:11-12). Sosyolojik açıdan ahlakta önemli olan, toplumu oluşturan bireylerin ortaklaşa benimsemiş olduğu kuralların olmasıdır. Bu kurallar ki onlar, inançların ve ahlak düzenleri olup bunların her biri, onu benimseyen toplumun temelini meydana getirmiştir (Özakpınar 2002: 325). Böylece bir toplumdaki inançların ve ahlak düzeninin belirlemiş olduğu kültürel şartların bütününe, tüm toplum kesimlerince “şey”leri aynı biçimde görme ve bazı belirli durumlarda da aynı davranışı ortaya koyması, özgün *kültürel kişiliği-temel kişiliği* ortaya çıkarmaktadır. Buradan zihniyet kavramına geçildiğinde ise onun içselleştirilmiş kültür ile iç içe olduğu görülmektedir.

Konunun zihniyetle olan ilişkisini derinleştirmeden önce zihniyetin tanımına bakmak gerekir. Zihniyet *”algılama, anımsama, düşünme, değerlendirme ve karar verme süreçlerinde rol oynayan yetiler bütünü. Yansımaları duyuları, alguları, duyguları, bellek, arzular, çeşitli usavurma biçimleri, güdüler, tercihler, kişilik özellikleri ve bilinç dışı gibi oluşumlarda görülür”* (Ana Britannica C:32, 397:1994).

Türk Dil Kurumu sözlüğünde ise zihniyet, “bir toplum veya toplulukta bireylerde görüş ve inanış etmenlerinin etkisiyle beliren düşünme

yolu, düşünüş biçimi” (Türk Dil Kurumu Sözlüğü C:2, 1988: 1674) şeklinde tarif edilerek, zihniyet düşünce ve bilme ile açıklanmaktadır.

Zihniyeti, “zihin faaliyette iken içinde bulunduğu ortam diye” ifade edebiliriz. Birey varlığı hep bu bakış açısından yaklaşır (Öner 2005:145). Bir başka tanıma göre de zihniyet, “genelde bir toplumun kendini ve çevresini bir algılama biçimidir. Sosyal yapıda kognitif alana denk düşmektedir”. Bundan dolayı sosyal analizde “anlamak” için büyük bir önem taşımaktadır (Aydın 2004;132).

Bir başka tanıma göre de zihniyet, “insanların benimsedikleri hareket ve davranış normlarının, söz ve deyim halinde ve çoğu kere telkin yollu açıklanışı, bir bakıma genel de hepsi de belli bir bakış açısından bütünleşmiş haliyle sürdürülen değer hükümleri, tercih ve eğilimler toplamıdır” (Ülgener 1983: 19).

Zihniyet kavramı bünyesinde “dünya görüşü”nü taşımasından dolayı, sosyal çevreyi meydana getiren olgulara karşı “tutumlar”ı, bir başka deyişle tavır alışları geliştirmektedir (Mucchielli 1991:17). Zihniyeti bu yönünden dolayı, toplumsal faaliyetlere dönüşmüş davranışlar olarak da belirtmek mümkündür. Zihniyet, bütün bu açıklamaların yanında bir inanışlar sistemine bağlı olarak psikolojik temayüllerin bütünü olma özelliğini de taşımaktadır. Bu inanışlar sistemi, “şey”lere anlam kazandıran bir dünya görüşünü de beraberinde getirir. Söz konusu bu sistemin, davranışları harekete geçirerek onun eylem olarak gerçekleşmesinde yönlendiriciliği ve bundan daha ötesi olarak belirleyiciliği bulunmaktadır (Mucchielli 1991: 18). Böylece zihniyette; düşünüş biçimi, düşünce yolu zihin, gizli ahlak, kognitiflik, anlama, dünya görüşü, tutumlar, “kendine göre” anlama ve bilme ihtiyacına ayrıntılı biçimde cevap verme özelliği bulunmaktadır.

Bir toplumsal grup, bir yönüyle değerlerden kurulu olması, diğer taraftan da içkin kültür dünyası ile ilişkisi nedeniyle hem dış dünyayı hem de iç dünyayı birlikte içermesi nedeniyle zihniyetin de bu iki yapıyı birlik ele alma özelliği bulunmaktadır. Zaten sadece akıl, duygular ve hayal etme gücünün (subjektif mahiyet) belirleyici yönlendirmelerinden veya etkilerinden bağımsız bir sosyal eylem ya da sosyal fiili gerçekleştirmeyi düşünmek pek muhtemel olmadığı gibi, madde dışı fikir ve düşünceden uzak olan eylem ve fiiller de söz konusu olmamaktadır (Bertrand 2001:65). Bu nedenle toplumsal yapının da en aktif unsurunun insan olması ve onun tavır ve davranışlarının özünde ve yapısında zihniyet özelliklerini aramak gerekmektedir. Zihniyetin bu **soyut** ve **somut** davranış ilkelerinin **birlikteliğine** uygun bir yaşama tarzının toplumda ortaya çıkmasında en belirleyici etkenleri Ülgener, *İktisat ahlakı ve iktisat zihniyeti* kavramları ile belirtmektedir (Şimşek 2007:209).

*İktisat ahlakını*, sosyal yapıda uyulması istenen normların ve davranış kurallarının tamamı şeklinde belirtilir. İktisat zihniyeti ise, bireyin gerçek davranışında sürdürmüş olduğu değer ve inançların bütünüdür. *İktisat zihniyeti* tanımında ifade edilen değer, inançlar, sadece içedönüklük noktasında ele alınmamaktadır. İç dünyada bulunan “değer ve inançların, özüne uygun olarak bireyin dış dünyadaki davranışlarında ve onun yaşama tarzı üzerinde çıplak gözle görülebilmesidir” (Şimşek 2007:209–210).

“İktisat zihniyetinin ve iktisat ahlakının toplumların özgün değer ve ahlak anlayışlarına bağlı olarak geliştiğinden, herhangi bir nesneye karşı *farklı toplumlarda* bireyler, birbirlerinden farklı kültür ve zihniyet etkileşimini ortaya koyarlar. Bu farklılık, davranışların ortaya konmasında kendini gösterir” (Şimşek 2007:210). Toplumsal alandaki davranışların da en güzel biçimde atasözü ve deyimlerde kendini göstermesi, konunun zihniyet boyutunu ortaya koymasından oldukça dikkat çekicidir. Örneğin Türk toplumunda “ak akçe kara gün içindir” atasözü Türk toplumunun iktisat ahlakı ve iktisat zihniyetinin değerlendirilmesinde bir bakış açısı verebilmektedir. Çünkü **Ak akçe** kara gün içindir sözü, iktisat ahlakı açısından s temiz ve meşru, helal kazancı temsil etmektedir. Bireye anti tekelci bir zihniyete dayalı gelir sağlamayı ve bu ahlak anlayışı içinde üretmeyi teşvik ederken (iktisat zihniyeti), aynı zamanda geleceğe yönelik minnetsiz yaşamanın da zihni ölçülerini ortaya koymaktadır. “Cömertler Cennetin kapısını açar” sözü de Türk toplumundaki cömertliğe bakışı ifade eden önemli bir iktisat ahlakı kavramıdır. Böylece cömert olma Türk sosyo-kültürel yapı da toplumsal birliği, sosyal dayanışmayı, diğergam toplum tipini, anti-tekelciliğe dayalı ahlak ve zihniyet dünyasını ifade etme özelliği bulunmaktadır. Cömertlik iktisat ahlakının, Türk ve Batı kültürlerinde de farklı iktisat ahlakı ve iktisat zihniyetini ortaya koymaktadır. Türk sosyo-kültürel sisteminde “cömert” olma, toplumsal zihniyet açısından övülmüş iyi ve güzel ahlaklı olmanın ve yüksek bir sosyalleşmenin bir göstergesi durumundadır. Örneğin Türk bireyi, bir yemek ikram etme, hediyeye alma, v.s.gibi cömertçe **somut** davranışı, **soyut** değerlerin (içe yönelik) etkisiyle oluşturduğu söylenebilir. Bundan dolayı ikram etme ya da hediyeleşme gibi bir tutumun da, bireyler arasında sevgi akışı, dayanışma hissi, birlik, beraberlik gibi *yüksek sosyalleşmeyi* ifade eden davranışlar ortaya koyarak, toplumsal bağların güçlenmesi sağlamış olmaktadır. Aynı zaman sürecinde Batılı maddeci değerlerle zihni örülmüş birey için bu tür davranışların hiçbir iktisadi anlamı olmadığından, bunların toplumsal anlamda bütünleştiricilik, birleştiricilik bağlamında yerinin olmadığı ifade edilebilir. Çünkü Batılı bireye göre, Batılı bireyin elde etmiş olduğu gelir sadece **kendisinin**dir. Onu kimse ile paylaşmamak rasyoneldir. *İkram etme veya hediyeye alma v.s.* gibi davranışlar, iktisadi anlamda bir emek sömürsü ilişkisidir. Böylece örneğin cömertlik ahlakından –kültüründen mahrum kalan Batılı bireylerin, birbirlerine karşı sevgi akışı hissetmemeleri, dayanışmadan uzak kalmaları, yabancılaşma, anomi,

uyuşturucu, yüksek oranlı intihar vakaları v.s. gibi sosyo-patolojik hallerin ortaya çıkmasında etkili olabilmektedir. Bunlar ve benzeri özelliklerden dolayı Batılı bireylerin toplumsal ilişki kurma açısından da, Türk toplum değerlerince *a-sosyallik* ilişkisi içinde bulduklarından dolayı (ki bunlar, ait oldukları maddeci kültürün değerler sisteminin ahlak ve iktisat zihniyetine göre davranış geliştirdiklerinden ) atomize olmuş, egosantrik insan tipini yaygınlaştırmıştır.

Girişimci birey açısından da bu tür bir mukayese, iktisat ahlakı ve iktisat zihniyeti farklılığını göstermesi açısından önem taşımaktadır. Türk sosyo-kültürel sistemi iktisat ahlakı, girişimcinin *üretim ve/veya üretme zihniyetine* sahip olması gerektiğini belirtir. Ancak bu *üretim zihniyetine* sahip olurken de, bireyin iç dünyasını başıboş bırakmayan bir ahlak anlayışını ortaya koyar. Buna göre bireyinden dürüst, adaletli bölüşümü sağlamasını, istihdam ettiği insanın "insan hakkına" aşırı dikkat etmesini, sürekli yeniliklerin peşinde koşmasını, yapıcı rekabet anlayışı taşıması gibi sosyal bünyede *birlik ve denge* sağlayıcı bir iktisat ahlakının ilkelerine sahip olmasını ister. Girişimci ait olduğu iktisat ahlakı iç örgüsünün oluşturduğu iktisat zihniyeti ile ayrıca anti –tekelci bir sermaye zihniyetini de taşır. Çünkü bu iktisat ahlakı anlayışına göre, emek sömürsünün toplumsal adaletsizlikliğe yol açması sonucu; gelir dağılımının bozulması, toplumdaki varlıklı kesimlerle yoksul kesimler arasındaki uçurumun artması (ki o, toplum kesimleri arasında sevgisizlik, kin ve birbirlerini düşman görme oluşur) ile toplumsal "**bir**"liğin tehlikeye düşmesi, sosyal çözülmenin ortaya çıkmasına neden olabilmektedir. Tekelci iktisat zihniyeti, aynı zamanda *insanlar* ve toplumsal gruplar arasında bir ayırıcı sınıf ilişkisini de beraberinde taşır. Bunun toplumsal sonuçları ise; anomi, yabancılaşma, egosantrizm ve sermaye düşmanlığı gibi sosyo- patolojik durumlarının ortaya çıkmasına bağlı olarak "çatışma" kültürünü ve toplumsal "dengesizlik" lerin oluşmasıdır. Oysa Batılı girişimci birey, maddeci iktisat ahlakından hareket ederek iktisat zihniyetini, bireysellik, tekelcilik üzerine kurgulamıştır. Bu zihniyet anlayışı, iktisadi ve buna bağlı olarak siyasal anlamda, sermaye sahibi girişimcinin bir takım sınıfsal ayrımcılığı artırıcı yöndeki davranışları, lehine ortaya koymasını meşru görmektedir. Maddeci kültüre mensup Batılı girişimci tekelci, kar anlayışı ile toplumdaki adaletli bölüşümün ortadan kalkmasına neden olduğundan, bireyler ve toplumsal gruplar arasındaki dengesizliklere ve sosyolojik içerikli çatışmaların görülmesine neden olmaktadır. Bu da maddi "güç"e ulaşmış egosantrik davranış geliştiren girişimcinin, toplumun diğer grup ve bireylerine karşı kendisini farklı, üstün görmesine yol açması sonucu toplumsal birlikten uzak bir sosyal yapının ortaya çıkmasını desteklemiş olmaktadır. Böylece maddeci merkezli bir iktisat ahlakının bireyci merkezli bir iktisat zihniyetine dönüşmesiyle, batı medeniyeti, kendi zihniyet tasarımı ortaya koymuştur.

Sonuç itibarıyla kişi ve toplumların zihin yapılarını inşa eden o toplumun değerler merkezli sosyo-psikolojik etkileri sonucu gelişen bireysel davranışlar, toplumdaki iktisat ahlakı ve iktisat zihniyetinin de farklı olmasına neden olmaktadır. Batı medeniyeti, maddi temelli (kapitalizm-liberalizm) dünya görüşü ve bunu destekleyen “ekonominin içine girmiş”, onun belirleyiciliğinde, önderliğinde kalan, kâr maksimizasyonu ve güç ilişkisinin yönlendirdiği sekülerleştirilmiş bir *hıristiyanlık* inancının olduğu söylenebilir. Batı medeniyet tarihinde güç, teknik gelişme tarafından desteklenmiştir. Batı toplumunda güç vasıtasıyla ile dayatma ve organizasyon anlayışının topluma hâkim olmasını sağlayan ilk unsur olduğu söylenebilir. Bu güç ile dayatma ve organizasyonun bileşimi, toplumu ileriye götürmüştür. Ancak söz konusu ilerlemenin de zorlama, baskı, istismar, yıkım şeklinde gerçekleştiğini de yine batı tarihinden öğrenilmektedir (Mills 1964;126). Böylece Batı medeniyetinde, bu iki ana olgunun (kapitalist güç-hıristiyanlık) ekonomi kurumunun önderliğinden hareketle, bu etkinin sanayi ve üretim hayatına yansımaları ile birlikte bunların üzerine oturmuş bir *iktisat ahlakı* ve iktisat zihniyeti oluşmuştur. Böylece Batı medeniyetinin “güç” merkezli bir toplum felsefesine sahip olmasının kendi kültür dairesi içinde rasyonel araçları oluşmuştur. Bu araçların temel parametresi ise kapitalist iktisat anlayışının inşa ettiği *bireyci zihniyet* sonucu Batı medeniyeti, bu bireyi için toplumun genelini adeta feda ederek, toplumun geneli içinde çok az bir grup olan tek boyutlu madde merkezli kapitalist girişimci-bireyin lehine toplumsal “dengesizliği” besleyen bir kültürel-yapısal özelliğini oluşturmuştur. Türk sosyo-kültürel sistemi ise Batı medeniyetinin bu ayırıcı ve dengesizlik üretici toplumsal-kültürel özelliklerini *toplumsal huzursuzluğun kaynağı* gören bir medeniyet tasarımıyla hareket ederek, *birey-toplum “denge”*sine dayalı dayanışmacı toplum felsefesini ortaya koyan bir iktisat ahlakı ve iktisat zihniyetine sahip olan toplumsal katmanları geliştirmiştir. Buna göre birey, toplum menfaati için feda edilmedi gibi toplumun menfaatini sağlamak için de kendisi feda edilmemektedir. Çünkü **insan** toplumun ana temelini oluşturmaktadır. Bundan dolayı Türk toplumunun özgün kültürel yapısında insan, ekonomi kurumunun materyalistleştirici etkisinden bağımsız bir şekilde zihniyeti inşa edilir. Yani Batı medeniyetinden bir başka sosyo-kültürel dinamiklere sahip olan Türk toplum yapısı ekonomi kurumunu, kendi merkezinin belirleyiciliğine yani önder kurumu olarak ele almaz. Bunun yerine inanç kurumunu kendi merkezine alarak bu kurumun inşa ettiği zihniyetle, ekonomiyi yönlendirir ve insanını da buna göre eğitir. Böylece bu toplumsal yapının ideal anlayışında insan zihniyeti madde+mana bütünlüğünü aynı anda idrak eden iki boyutlu olma özelliğine sahiptir. Bu ise, her çağ ve zaman anlayışında özgün Türk insan tipinin tek boyutlu materyalist batı insanına göre çok daha geniş dünya ve ötesi anlayışa, zengin bir bilince, dengeleyici insan-toplum kaynağını kullanmaya, gelişmeci hayat kavrayışına ve verimli bir ekonomi-toplum-insan ilişkisinin kurulması kapasitesine sahip

olduğunun işaretlerini vermektedir. İnsanı bu denli gelişmeci, zengin, yüksek kapasite taşıyan bir noktaya getiren değerler sistemi ise zaten kendi alternatiflerine karşı; çağı, insanı ve eşyayı düzen ve denge adına kullanmada çok daha güçlü olduğu söylenebilir. Dolayısıyla Türk ve Batı sosyo-kültürel yapılarının birbirlerine göre *farklı* toplumsal zihniyet anlayışlarının belirginliği, bu kültürlerin bireylerinin de tavır ve davranışlarını dolayısıyla medeniyet tasarımlarını farklı kılmaktadır.

#### **1.2.4. Kültür-Zihniyet Ahlak Etkileşiminin Sanayi Olgusu Üzerindeki Etkisi**

Bir toplumda soyut değerler merkezli kültür-zihniyet ilişkisi, bireylerin somut toplumsal alanlardaki ilişkilerini, tutumlarını ve davranışlarını ortaya koymada belirleyicilik taşımaktadır. Kültür-zihniyet etkileşimi, bireylerin maddi alanda özellikle de reel üretim, sanayi ve sanayileşme konularındaki tutum ve tavır alışlarını yönlendirmektedir. Bu çerçevede bireylerin iç dünyalarındaki değerlerin, realitede hayata geçebilmesi için onun maddi gerçeklikle destekleniyor olması gerekir. Bir kültürün yükselebilmesi, hâkim bir medeniyet kurabilmesi için öncelikle genelde sanayi gücüne, özelde de askeri endüstriyel güce ulaşmış olması zorunluluğu bulunmaktadır. Böylece sanayi olgusunu, öncelikle toplumun kültür-zihniyet dünyasına bağlı olarak ele alma ihtiyacı bulunmaktadır. Buna göre de “sanayi”yi bir “olgu” olarak ele aldığımızda, onun iktisattan ziyade ondan daha geniş olan sosyolojik yönünün ağırlıklı olduğu görülmektedir. Çünkü sanayi olgusunun, bir toplum için, o toplumun *toplum felsefesini*, dünyadaki diğer toplumlara göre daha öne çıkartmadaki ihmal edilemeyecek *araçsal* önemi bulunmaktadır.

Sanayi kavramı temelde bir şey üretme, bir eser oluşturma ve bunun için gerekli olan “bilgi, beceri ve tecrübeye sahip olma anlamına geldiği gibi, aynı özelliğe sahip iktisadi malları üreten girişimciler grubuna verilen isim” biçiminde ifade edilir (Şimşek 2008:326). Sanayicilik ise işbölümü, kültürel rasyonalizasyon, fabrika sistemi, makineleşme, uluslar arası ölçeklerde bilimsel metotların takip edilmesi, zamanı disiplinli olarak kullanma, tehir edilmiş doyum, bürokrasi ve onun kurallarına göre yönetim anlayışının benimsenmesi, coğrafi açıdan hareketli işgücü gibi pek çok belirgin özellikler sahip sanayiciliğin, Batı medeniyetindeki pozitivist-rasyonalist algılamaya göre oluşan bir *bütündür* (Marshall 1999:195).

Sanayinin bu türlü somut açıklama ve tanımlara rağmen onun asıl önemi, sosyolojik olmasından gelmektedir. Bu önemde onun, toplumsal değerlere dayalı olarak *tasarımlanıyor* olmasında yatmaktadır. Buna göre sanayi, bir sosyal yapıda ki; büyümede, toplumsal kültürün gelişmesinde ve



kalkınmada o toplumun temelini oluşturduğundan (Kılıçbay 1991: 408) iki yönlü olarak ele alınmasının gereği bulunmaktadır.

Sanayi kavramı ve onun *olgusal* boyutu, toplumların zihniyet dünyasını ifade etmesi bakımından da oldukça önemli sosyolojik işaretler sunmaktadır. Örneğin maddeci kültüre sahip Batı medeniyetine göre, maddi olan ile medeniyet arasındaki ilişki çerçevesine göre, sanayinin tek boyutlu içeriği vardır. Oda reel üretimin gerçekleşmesindeki yapmış olduğu görevdir. Buna göre Batı kültür–zihniyet dünyası bağlamında, ileri toplum olma kavramını ifade eden ana açıklayıcı unsur sanayi olgusudur. Sanayinin de tek gerçeği, üretimin sermaye yoğun merkezli fabrika makinesi ile gerçekleştirilmesi olarak ifade edilir (Quataert 1999; 32-33) ve o, *az emir çok itaat* çerçevesindeki girişimcilik organizasyonu (Bendix 1964:303) şeklinde açıklanır.

Batı medeniyeti için sanayinin, ana *belirleyici* toplumsal etkisine bağlı olarak, N.Elias sanayiye; Batılı davranış kurallarını ve onun dünyaya bakışı olarak belirtirken buna ilaveten de, Batıyı diğer toplumlardan belirgin biçimde ayıran unsurların tamamını, Batı dışı toplumlara karşı kendi üstünlüğünü kurma olarak değerlendirir (Göle 1999: 73).

Bütün ahlak sistemlerinin hepsinde görülen “ortaklık”, toplumun oluşmasının ve istikrarını sağlayan kurallar getirmesidir. Meydana gelen bu kurallarda, bir değerler sistemine göre düzenlemektedir. Toplum üyelerini ruhunda değerleri devamlı kılan ana kaynak ise inançtır. (Özakpınar 2002: 326). Buna göre bir toplumdaki kültür-zihniyet-ahlak etkileşiminin sanayi olgusu üzerindeki etkisinin de, o toplumun soyut değerlerini taşıyan bireyin iktisat ahlakı ve iktisat zihniyetinde daha net olarak görmek mümkündür. Örneğin idealist kültür sürecinin yaşandığı yükselme dönemi Osmanlı- Türk sosyo-kültürel sistemi, devletin siyasal üstünlüğünü, biricik sanayi organizasyonu olan küçük ve orta ölçekli işletmelerin (ahilik kurumu) kendine has işleyişine bağlı olarak özgün *sanayisini* kurmuştur. Bu özgün sanayi, devletin diğer toplumlara karşı siyasal üstünlük kurup onları kontrolü altına almasının maddi gerekliliği sağlayan askeri endüstriyel sanayiye kurmuştur. Ancak bu sanayi, Osmanlı sanayi girişimcilerinin birbirleri arasında haksız ve acımasız rekabet, tekel kurma gibi olumsuz iktisat zihniyeti özelliklerini taşımamıştır. Bunun tam aksi olarak, bu girişimciler; şefkatli olma, kötülüğe iyilikle cevap verme, alçak gönüllü olma, egosantrik sanayici zihniyeti taşımama, zengin girişimci için daha alt gelir grubundaki kimseyi hiçbir nedenden dolayı onu hizmetinde kullanmayıp istismara yönelmeme, dostluğa ve kardeşliğe önem verme, onların işlerini gönülden yapma, dostları istemeğe muhtaç etmeme, onları özür dilemek zorunda bırakmama (Demirci 1996: 46–47) gibi iman ile maddeyi (para) dengeleyen, kültür-zihniyet içerikli iktisat ahlakı ve onun belirleyiciliğinde, bu değerlere uygun iktisat zihniyetini ortaya koymuşlardır. Bu sanayi zihniyetinin *dengeli* toplumu oluşturmasına bağlı olarak, Osmanlı toplumu “yükselme”

dönemini yaşamıştır. Zamanımızda ise Batı Hıristiyan liberal-kapitalist iktisat politikalarının geliştirdiği zihniyet anlayışından etkilenme çerçevesinde, Türk KOBİ girişimcileri, bir taraftan “inanç (iman) ile parayı aynı yoğunlukta tutabilen dengeyi kuramadıklarından, diğer yandan da firmaların kapitalist bir firmanın davranış kalıbı olan kâr maksimizasyonu gerçekleştirme anlayışının dışında hareket etmiyor olmaları”, yani Batılı kapitalistler gibi davranabilen firma karakteri taşımaları, bu işletmelerin geleneksel Türk-İslam kültür dünyasının ekonomik zihniyet anlayışından modern Batı medeniyetinin ekonomik zihniyet anlayışına doğru bir geçişin olduğunu göstermesi bakımından dikkat çekici bulunmaktadır (Şimşek 2008:342).Öte yandan Türkiye’deki *büyük sanayi* girişimciliği ise doğrudan Hıristiyan kapitalist-liberal iktisat ahlakı ve onun oluşturduğu zihniyet çerçevesinde, sanayi girişimcilik faaliyetlerini gerçekleştirmekte olduğu görülmektedir. Bu kaprisli, ani ve normal sermaye artırma süratinin dışında, çabukça kar peşinde koşan (Ülgener 1983: 56) maddeci değerler çerçevesinde oluşan iktisat ahlakı, dayanışmacı olmaktan çok bireysellik, diğergamcı kardeşlik” yerine egosantriklik ve atomizasyon, anti teknelci sanayi anlayışı yerine teknelci olma, adaletli bölüşüm yerine sadece sermaye sahibi girişimci grubun lehine bölüşüm üzerine kurulmuş yeni bir Batılı kültür-zihniyet dünyası değerlerinden beslenen seküler anlayış taşıyan bir sanayi girişimcisinin tutum ve davranışları ortaya çıkmaktadır. Zihniyet farklılaşması açısından Türk toplumunun her iki döneminin sanayi ve sanayici zihniyeti karşılaştırması da açıkça göstermektedir ki **sanayi olgusu**, bir toplumdaki kültür-zihniyet dünyasının ortaya koymuş olduğu ahlak anlayışı ve toplum felsefesi ile açık bir ilişki içinde bulunmaktadır.

### **Sonuç**

Bir toplumun işleyişindeki düzenlilik, gelişmesindeki başarı, hep sahip olmuş olduğu toplum düşüncesinin içerisine bağlıdır. Bu toplum düşüncesinin başarısı ise, o toplumun kültür-zihniyet dünyasına azami ölçülerdeki uyumluluğu ve özgün insan inşası ile sağlanmaktadır. Toplum düşüncesinin medeniyet kurmadaki başarısı da, toplumun hem madde hemde mana değerlerini aynı anda bunları birbirinden ayırmaksızın ele alabilen,”birlik” idraki içerisindeki bir kültür ve zihniyet tasarımı rehberliğine bağlı olmaktadır. Dolayısıyla bir medeniyetin yükselmesindeki en önemli unsurun *değerler ile madde* arasındaki ilişkiyi en akılcı ve verimli bir şekilde kurabilen yüksek vasıflı, özgün değerlerine karşı **samimi olan ve onu analitik bir bilgi ile içselleştiren, gelişmiş bir idrak kapasitesine** sahip insan unsurunun, yüksek etki gücü oluşturmaktadır. Değer-ahlak-madde bileşimini en ideal biçimde geliştiren bu yüksek ruhlu/gelişmiş idraki kapasite sahibi **insan**, toplumuna asgari olarak; tarih felsefesi, sosyoloji, zihniyet, toplum psikolojisi, iktisat ve kültür-sanayi ilişkileri çerçevesinde insan-madde, insan-toplum ve insan-mana

etkileşimini **aynı anda** ele alan disiplinler arası sistemli bilgi üreten bir toplum tasarımı ile medeniyetini zirveye ulaştırabilmesinin yollarını araması gerekmektedir. Aksi halde bu yüksek ruhlu/gelişmiş idraki kapasite sahibi **samimi insan** unsurunun inşa edilememesi ya da onun yitirilmesi sonucunda ise medeniyetinin çökmesi ya da gerilik içinde bulunması kaçınılmaz olmaktadır. Bu bağlamda kendi özgünlüğü içerisinde Batı medeniyetini gelişme sürecinden itibaren ele aldığımızda; Aydınlanma çağının hümanist düşünürleri öncelikle insan ego'sunu özgürleştirmekle işe başlamışlardır. Bu çerçevede insan akılçılığını, ilahi süper ego'ya bağımlı olmaktan kurtarmakla ilgilenmişlerdir. Buna göre akıl, insanın ve diğer her şeyin ölçütü, bilginin biricik kaynağıdır. O, “ilk” olup, varlık nedeni ve tek yaratıcı güçtür. Artık insan Tanrı ile irtibata geçmeyecek, doğayla temasa geçecektir. Bu toplumsal düşünce gelişmesi çerçevesinde, insanda artık kendisi ile yüzleşmiş yeteneklerinin, koşullarının ve sınırlarının araştırılmasına yönelmiştir. Bu gelişmeler sonucunda siyasi, ekonomik gerçekliğin en önemlisi de en üst düzeyde örgütlenmesi olan devlete yönelik yeni bir entelektüel ilgisi başlamıştır.

Yeni aydınlar, bilimin, doğanın anlaşılmasını için tek doğru yaklaşım olduğunu belirttiklerinde, aynı zamanda Batılı kapitalist girişimci de, üretimi artırmak ve karı en yükseğe çıkarmak için bilim adamına yönelmiştir. Bilimin üretim sürecine ve iş örgütlenmesine uyarlanması sonucu, sanayi büyük bir itici güç kaynağına kavuşmuş olup böylece de oldukça gelişmiştir. Üretimin makineleşmesi, dolayısıyla daha büyük sayıda işçinin ve daha büyük oranlarda aygıtın devreye girdirilmesi sonucu iş ve ticaretin, matematik ve istatistikî yollarla kontrol altına alınması ihtiyacını ortaya çıkardı.

Önceki yüzyılların birikimli etkisinin ağırlıklı olarak 18.yüzyılda somutlaşmaya başladığı Batı toplumu düşünce dünyasındaki değişim, Batı medeniyetinin taşıyıcısı insanını, insan-madde, insan-insan etkileşimi rasyonalist-mekanistik bir çerçeveye oturmaya başlamıştır. Bu zihinsel değişimi, birey bağlamında batılı insanı bencil ve menfaat merkezli bir iktisat zihniyetine büründürmüştür. Bu değişim aynı zamanda söz konusu zihniyeti gerçekleştirmek içinde; ticaretin özgürleşmesini, ticaret-sanayinin egemenliğinin sağlanması için de tekelci iktisat ahlakına sahip olunmasının kendince meşru temellerini geliştiren Batılı iktisat düşüncesini, modernliğin biricik yolu olarak gösterme gayreti içine düşmüştür. Ayrıca ekonominin hareketlerinin tabiat kanunlarına göre kurgulanması, ekonomik hayatta haksızları ve aşırı maddeleşme tabularını ortaya çıkardığı gibi onun yanında insan iradesi ve ahlakının da kanunlarının bulunmasını dikkate almamayı gerekli görür. Oysa ahlak kanunları, sosyal alanda görülen haksızlıklara, adaletsizliklere ve sefaletlerle mücadele edilmesinin gerekliliğini vaaz eder.

Buna göre günümüz Türk toplumunun soyut değerleri ile somut değerlerinin “bütünlük” içinde akıl, bilim ve duygunun birbirleri ile

kaynaşmasını mümkün kılabilen, medeniyet-kültür bütünleşmesini “birlik” içinde sağlayabilecek olan bilimsel bilgiye dayalı **yeni bir toplum düşüncesi anlayışından hareketle**, karşı karşıya kalmış olduğu sosyolojik sorunları aşabileceği düşünülmektedir. Ancak bu yolla pozitivist felsefe içerikli kapitalist-liberalist Batı sosyal bilim paradigmasının kuşatıcılığına şüphe duyularak, kültürün özüne uygun özgün sosyal bilim paradigmasının Türk toplumu açısından geliştirilmesi mümkün olabilmektedir.

Başta sosyal bilim anlayışı olmak üzere pek çok alanlarda özgünlüğü yakalayamayan hiçbir toplumun, dünya üzerinde medeniyetler-toplamlar arasında liderliği yakalaması söz konusu olamamaktadır. Buna göre Batı medeniyetinin 18.yüzyıl da aklı ilahlaştırıcı paganist deyimini ile) Aydınlanma felsefesinin 19.yüzyılda Pozitivist felsefeye dönüşmesi ile onun tek boyutlu madde merkezli kapitalist-liberalist sosyal bilim anlayışına dayalı toplum düşüncesini oluşturmuştur. Günümüz Türk toplum düşüncesinin bunu çağdaşlık adına tek çıkar yol şeklinde benimsemesi halinde ise, kendi sosyal yapısının özgünlüğünü yitirebilme ve yeni lider bir medeniyet inşasını gerçekleştirememeye tercihinin yönelme gibi bir olumsuzluğun içine girmiş olduğu ifade edilebilir. Batı medeniyetinin toplum düşüncesini tek çıkar yol olduğu yaygın görüşü ise Türk toplumunun tarihsel, toplumsal, kültürel içerikli yapısal özelliklerinin, çağdaş sosyal bilim paradigması ortaya koymasına karşı duyulan **yetersizlik** ve **güvensizlik** hissine bağlı olarak geliştirmektedir. Bu bir düşüncüyü tek taraflı ve yazgıcı bir anlayışla ileri sürmek ise, esasında, özgün kültürün özelliklerini ve onun sosyal bilim anlayışını oluşturmadaki güçlü kültürel arka planı yeterince kavrayamama anlamını ortaya çıkarmaktadır. Bu değerlendirmeler aynı zamanda bilim dışı olma yani bilimsel olmaktan çok, ideolojik içerik yönü güçlü olan bakış açılarını ifade etmektedir. Böylesi bir olumsuz anlayışın bulunmasına karşın o zaman yapılması gereken şey, Türk sosyo-kültürel sistem özelliklerini yeni bir yoruma tabi tutmanın ve buna dayalı özgün sosyal bilim paradigması geliştirmede yoğunlaşılması gerekmektedir. Bunun ortaya konmasının temel koşullarından birisi de, Türk bilim insanlarının özgün kültürel özelliklerini tarih, kültür ve toplum felsefesi bağlamında analitik bir kavrayış ile ele alan bir yaklaşım içinde bulunması zarureti vardır. Ayrıca buna ilaveten, yine bu kesimin kendi medeniyet kurucu özelliklerinin her çağda yeni yorumlara açık olan zengin ve güçlü özünü; yaşanılan zamana uyarlamakla, gerçek muhtevasını **yeterli bulan**, ona **saygı** ve **güven** duyan bir niteliğe sahip olan sosyo-psikolojik bir hal (zihniyet) içinde bulunması ihtiyacı da bulunmaktadır.

**Kaynakça**

- AKIN, Fetullah; ŞİMŞEK, Osman; ERDEM, Tevfik, (2007). *Türkiye 'de Eğitim Sorunu*, Ankara, Türk Eğitim-Sen.
- ANA BRİTANNİCA Ansiklopedisi, (1994). Cilt:32.
- AYDIN, Mustafa, (2004). *Bilgi Sosyolojisi*, İstanbul, Açılım Kitapevi.
- BRAUDEL, Ferdinand, (2001). *Uygarlıkların Grameri*, Çev.M.Ali Kılıçbay, Ankara, İmge Yayınevi,
- BENDİX,Reinhard, (1964). *Industrialization,İdeologies and Social Structure,Social Change*, Edit. Amitai and Eva Etzioni, Newyork-London, Basic Boks.
- BERTRAND,Alexis, (2001). *AhlakFelsefesi*, Çev.SalihZeki, Sad. HayraniAltıntaş, Ankara, Akçağ Yayınları.
- BİLGİSEVEN, Amiran Kurtkan, (1984). *Türk Milletinin Manevi Değerleri*, İstanbul, Orkun Yayınları.
- BİLGİSEVEN, Amiran Kurtkan, (1992). *Sosyolojik Açıdan İslamiyet ve İslami Kavramlar*, İstanbul, Filiz Kitapevi.
- BOLAY, Süleyman Hayri, (1988). *Tabiat Kanunlarının Zorunsuzluğu Üzerine*, Batı Klasikleri, Çev.H.Z.Ülgen, İstanbul, M.E.G.S.B.Yayınları.
- DEMİRCİ, Mehmet, (1996). “Ahilikteki Fütüvvet Ahlakı”, *1.Uluslararası Ahilik Kültürü*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları.
- ERGUN, Doğan, (2004). *Türk Bireyi Kuramına Giriş*, Ankara, 2.Baskı, İmge Yayınları.
- ERKAL, Mustafa, (1993). *Sosyoloji (Toplumbilim)*, İstanbul, 5.Baskı, Der Yayınları.
- FEBVRE,Lucien, (1995). *Uygarlık, Kapitalizm ve Kapitalistler*, Çev., M.Ali Kılıçbay,Ankara, İmge Kitapevi Yayınları
- GÖLE, Nilüfer, (1999). “Modernleşme Bağlamında İslami Kimlik Arayışı”, *Türkiye' de Modernleşme ve Ulusal Kimlik* Ed. S.Bozdoğan- R.Kasaba, Çev. Nurettin Elhüseyni, İstanbul, 2.Baskı, Tarih Vakfı Yurt Yayınları 55.
- GÜNGÖR, Erol, (1995). *Ahlak psikolojisi ve Sosyal Ahlak*, İstanbul, Ötüken Yayınları.
- QUATAERT, Donald, (1999). *Sanayi Devrimi Çağında Osmanlı İmalat Sektörü*, İstanbul, İletişim Yayınları.
- KAFESOĞLU, İbrahim, (1989).*Türk Milli Kültürü*, İstanbul, 6.Baskı, Boğaziçi Yayınları.
- KEAT, Russel/ Urry, John, (2001). *Bilim Olarak Sosyal Teori*, Çev., Nilgün Çelebi, Ankara, 2.Baskı, İmge Kitapevi Yayınları.
- KILIÇBAY, Ahmet, (1991). *Türk Ekonomisi*, Ankara, 3.Baskı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- LİPSON, Leslie, (2000). *Uygarlığın Ahlaki Bunalımları Manevi Bir Erime mi? Yoksa İlerleme mi?*, Çev. Jale Çam Yeşiltaş, İstanbul, Türkiye İş Bankası Yayınları, Genel Yayın no:461.
- MARSHALL, Gordon, (1999). *Sosyoloji Sözlüğü*, Çev. Osman Akınbay-Derya Kömürcü, Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları.
- MİLLS, C. Wright, (1964). “The Sources of Societal Power”,*Social Change*, Edit.Amitai and Eva Etzioni, Newyork-London, Basic Books.
- MUCCHIELLI, Alex, (1991). *Zihniyetler*, Çev.: A.Kotil, İstanbul, Cep Üniversitesi İletişim Yayınları.

- ÖNER, Necati, (2005). “Zihniyet”, *Prf.Dr. S.H.Bolay’ a Armağan Kitabı*, Ankara, Gazi Kitabevi.
- ÖZAKPINAR, Yılmaz, (2002). *İnsan Düşüncesinin Boyutları*, İstanbul, Ötüken Yayınları
- ÖZAKPINAR, Yılmaz, (2003). *İslam Medeniyeti ve Türk Kültürü*, İstanbul, Ötüken Yayınları.
- ÖZAKPINAR, Yılmaz, (2007). “Türk Milletinin Bugün İçinde Bulunduğu Dönemekte Benim Gözümle Türk Milliyetçiliği: Yeni Bir Model”, *Almula Dergisi*, Yıl 3, Sayı11.
- ÖZÖNDER, M.Cihat, (Güz,2001). “Takdim Küreselleşme Tartışmalarının Terör Boyutu”, *Kök Araştırmalar*, Kök Sosyal ve Stratejik Araştırmalar Vakfı (KÖKSAV), Cilt III, Sayı 2.
- ÖZYURT, Cevat, (2005). *Modern Toplumun Çözümlemesi*, İstanbul, Açılım Kitap Yayınları.
- RITZER, George, (1988). *Sociological Theory*, Newyork, University of Maryland, Alfred A.Knopf, Newyork.
- SAİT HALİM Paşa, (1998). *Buhranlarımız ve Son Eserleri*, Hazırlayan. M. Ertuğrul Düzdağ,İstanbul, İz Yayıncılık.
- SMITH, Philip, (2005). *Kültürel Kuram, 21.yüzyıl sosyoloji*, Çev. Selime Güzelsan,İbrahim Gündoğdu, İstanbul, Babil Yayınları.
- SOROKIN, A.Pitirim, (1972). *Bir Bunalım Çağında Toplum Felsefesi*, Çev. Mete Tuncay, Ankara, Bilgi Yayınevi.
- ŞİMŞEK, Osman, (2008). *Zihniyet Açısından Türk Girişimciliğinin Sosyolojisi*, Ankara,Otorite Yayınları.
- ŞİMŞEK, Osman, (2007). “Sabri F.Ülgener’in Zihniyet ve Girişimcilik Anlayışına Bilgi Sosyolojisi Açısında Yaklaşım”, *Sabri Fehmi Ülgener Küreselleşme ve ZihniyetDünyamız*, Ed. Murat Yılmaz, Ankara, T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları.
- TOYNBEE, Arnold J, (1964). “The Nature of the Growth of Civilazitions” *Social Change, sources, patterns and consequences, Social Change*, Eds. Amitai and Eva Etzioni, Newyork- London, Basic Books
- TURHAN, Mümtaz, (1997). *Kültür Değişmeleri, Sosyal Psikolojik Bakımdan Bir Tetkik*, İstanbul, 3.Baskı, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, No: 16.
- TÜRK DİL KURUMU Sözlüğü, (1988). Ankara, Cilt 2.
- ÜLGEN, Hilmi Ziya, (1998). *İnsani Vatansızlık*, İstanbul, Ülken Yayınları 11.
- ÜLGENER, Sabri F., (1983). *Zihniyet Aydınlar ve İzm’ler –Denemeler ve Araştırmalar*, Ankara, Mayaş Yayınları.
- ZIJDERVELD, Anton C., (2007). *Sahnelik Toplum, Sosyolojinin Yeniden Tanımlanması*, Çev. Kadir Canatan, İstanbul, Pınar Yayınları.
- WEBER, Max, (1964). “The role of Ideas in History”, *Social Change, sources, patterns and consequences, Social Change*, Eds. Amitai and Eva Etzioni, Newyork-London, Basic Boks.

**KIBRIS'TA TÜRKLERLE RUMLARIN TOPLUMSAL ÇATIŞMA  
DÜZLEMİ ve BUNUNLA İLGİLİ AHLAKÎ ve  
MANTIKSAL DEĞERLERİ**

*Soyalp TAMÇELİK*

**Özet:**

Bu araştırmadan, Kıbrıs meselesinin anahtar kavramları ‘gerçek’, ‘gerçekçi tespit’ ve ‘gerçekçi çözümün’ ne olduğu üzerinde durulmaktadır. Çünkü bu unsurlar, Kıbrıs meselesinin esasını oluşturmaktadır. Aksi takdirde sorunun tarafları arasında ‘gerçeğin’ ne olduğu üzerine uzlaşma sağlanamazsa, ‘gerçek’ kavramının bizzat kendisi düşler, fantaziler ve temennilerle yaranır. Çünkü hiçbir devirde yaşanan toplumsal vakalar, toplumu oluşturan güç, cemiyet, sınıf veya birlik için ‘bir tek gerçekliğe’ şahitlik etmezler. Tıpkı Kıbrıs’ta çözüm için ‘federalistlerle’, ‘anti-federalistlerin’ öngördüğü unsurlarda derin görüş farklılıklarının olması gibi...

Kıbrıs meselesine ilişkin farklı bir sosyolojik bakış açısıyla kaleme alınan bu araştırma, aslında kapsamlı bir araştırmasının doğal bir sonucudur. Bundan hareketle ele alınan bu çalışmada, adadaki Türk ve Rum toplumlarının millî bilinç adına ortaya koydukları çatışmanın ahlakî ve mantıksal değerlendirmesi yapılmıştır. Bunun için de tarihî perspektif kullanılarak tarafların savunduğu ahlakî ve siyasî değerlerin neler olduğu, tümevarım yöntemiyle belirlenmeye çalışılmıştır. İşte bu gerçekler ışığında Kıbrıs’taki Türk ve Rum toplumlarının madde-mana düzlemi içinde yaşadıkları çatışmayı, çatışma kültüründen çıkartıp, sonuçlarının empati tekniği ile algılanması amaçlanmıştır.

**Anahtar Kelimeler:**

Kıbrıs Meselesi, Kavram[lar], Olgu[lar], Varsayım[lar], Gelenekçi[ler], Yenilikçi[ler], Federalistler.

**Social Clash Platform Between Turkish People and Greeks and  
Relevant Moral and Logical Values**

**Abstract:**

In this study, key concepts of Cyprus Issue such as “fact”, “realist finding” and “realist solution” are handled, because these elements form the basis of Cyprus Issue. If no compromise in terms of what “fact” means is reached between the parts of the issue, the concept “fact” itself is wounded with dreams, fantasies and desires. Since no social events occurred at any age can witness “only one fact” for power, community, class or unity making up the society. Just

like in Cyprus where there are great view differences between “federalists” and “anti-federalists” in terms of the elements they anticipate.

This study penned from a different sociological point of view about Cyprus Issue, is actually a result of a comprehensive search. In this study, moral and logical evaluation of the clash put forward by Turkish people and Greek communities on the island under the name of national consciousness. Because of this, moral and political values supported by the parts was tried to be determined with objective method using historical perspective. Under the light of these facts, it is aimed that the clash of Turkish and Greek people in Cyprus at material and moral platform is to be taken from clash culture, and its results are to be tried to be perceived with empathy technique.

**Keywords:**

Cyprus Issue, Concept(s), Fact(s), Assumption(s), Conservative(s), Reformist(s), Federalist(s).

**Giriş**

Bugün Kıbrıs'ta, 'kimlik' ve 'milliyetçilikle' ilgili iki paralel süreç işlemektedir. Burada kaleme alınan değerlendirmeler ikinci türden bir üretimin parçası olma iddiasındadır.

20. yüzyılda Kıbrıs Türk ve Rum toplumlarında amaçlar, hedefler, vs. gibi içinde pejoratif (küçük düşürücü) bir tını olan kavramlarla tanımlanırken, günümüzde buna ters düşecek siyaset ve kavramların geliştirilmesi mümkün olacak mıdır?

Bir başka deyişle Kıbrıs'ta her iki toplum içinde fetişleştirilmiş veya kutsallaştırılmış önermeler olmaksızın 'rasyonel bir siyasî toplum projesi' oluşturulabilecek midir?

Aslında buna benzer sorular sonsuza dek sorulabilir. Ama bu sorulara verilecek cevaplar her zaman için sınırlıdır. Zaten 'entelektüel dünyada' üretilen cevapların gündelik hayat üzerindeki etkisi sınırlı değil midir?

Gerçekten de bütün bunlar Kıbrıs'ta 'yenilikçilerle' 'gelenekçilerin' karşı karşıya gelmesinden başka bir şey değildir. Gelenekçiler, tarihî ve gerçeğin nirengi noktalarını yakalamak için toplumsal yaşamdan bir hayli örnek çıkarırlar (Yağcı, 1998:187). Yenilikçiler ise gelenek ile gerçek arasındaki ilişkinin kırılma noktalarını gösterirler (Armağan, 1995:52). Böylece bu durumda, Kıbrıs Türk ve Rum toplumlarının hangi noktalarda geleneğe karşı direndiği ya da hangi noktalarda gerilim ve çatışma yaşandığı ortaya çıkacaktır. Yenilikçi olarak kendilerini ifade edenler, yeni normların ortaya çıkmasına



neden olacaklardır. Gelenekçilerin dirençleri ise körü körüne işleyen bir süreç değilse, aksine bilinçli bir tercih ve konstruksiyon ise anlaşmaya karşı hangi noktalarda direndiklerini ortaya çıkarmak gerekecektir. Bir başka deyişle yırtığı yamamaktansa, yırtılmanın vuku bulduğu çizgiyi ve neden o noktaların yırtıldığını tespit etmek daha önemli olacaktır.

Bundan hareketle Kıbrıs meselesi için 'gelenekçilerle yenilikçilerin çarpışması' denilebileceği gibi, aynı zamanda 'hayallerle gerçeklerin çarpışması' da denebilir. Gerçi hayallerle gerçeklerin çarpışmasını, en iyi şekilde tarihin süzgecinden geçirilerek öğrenilebilir. Yoksa Braudel'in dediği gibi, "dün, bugün ve yarın bir arada ele alınmadıkça anlaşılmaz" (Braudel, 1996:9).

Bundan hareketle ele alınan bu çalışmada, adadaki Türk ve Rum toplumlarının millî bilinç adına ortaya koydukları çatışmanın ahlakî ve mantıksal değerlendirmesi yapılmıştır. Bunun için de tarihî perspektif kullanılarak tarafların savunduğu ahlakî ve siyasî değerlerin neler olduğu, tümevarım yöntemiyle belirlenmeye çalışılmıştır. Bu yüzden Sorokin'in geliştirdiği sosyolojik metodu kullanarak ve tarihin çeşitli dönemleriyle ilgili analogiler yaparak mesele ele alınmıştır.

Nasıl ki insan, madde ve manadan oluşuyorsa, toplumlar da madde-mana bütünleşmesi içinde hayatını sürdürmektedirler. Ancak bu bütünlük ele alınırken olayların sebep ve sonuçları, zaman-mekân ilişkisi içinde irdelenmiştir.

İşte bu gerçekler ışığında Kıbrıs'taki Türk ve Rum toplumlarının madde-mana düzlemi içinde yaşadıkları çatışmayı, çatışma kültüründen çıkartıp, sonuçlarının empati tekniği ile algılanması amaçlanmıştır.

### **1. Kıbrıs'ta Taraflar Arasında Yaşanan Nihâî Hedefler Sendromu:**

Kıbrıs'ta tarafların aktif olarak katılmadığı, sınırlı çevrelerin dile getirdiği 'çözüm politikaları', tabiatı itibarıyla belirsizdirler. Bundan hareketle bu nevi öneriler, bir başlangıç fikri olarak görülmezler. Hatta bu belirsizlik, yani 'çözumsuzlük çözümdür' fikri<sup>1</sup>, her bir taraf için kendi pozisyonunu korumaya

---

<sup>1</sup> 'Türkler için Kıbrıs meselesi 1974 yılında çözümlenmiştir' görüşü, milliyetçi – muhafazakâr çevrelerde yaygın bir görüştür. Bunun için bakınız...

- "1974 yılında bu mesele çözülmüştür" (Tuğ, 2000:287).

- "Bence Kıbrıs'ta çözüm, 1974 yılında olmuştur. Başka da bir çözüm mümkün değildir" (Tuğ, 1999:618).

- "1974'te başlayan sorun, bizim sorunumuz değil, başkalarının sorunudur" (Soysal, 1995:166).

yönelik olarak kullanılmaktadır. Böylece Kıbrıs'ta, her iki tarafın işbirliğiyle bir kısır döngü yaratılmış olur. Aslında taraflar, bunu aşama hevesinde de değildirler. Çünkü Kıbrıs'taki her iki toplumun sosyal ve siyasal yapısı içinde hala daha kendi nihai hedeflerine uygun düşen çözüm için imkânları, arzuları ve 'kışkırtıcı söylemleri' vardır. Zaten siyasî öngörünün yerini, duygusal retorige bıraktığı dönemlerde 'gerçekçi çözüm' büyük zorluklarla karşılaşır. Taraflar, ellerinden gelen her şeyi sonuna kadar yapma konusundaki zımni ittifakları sebebiyle, gelecekte inşa edilmesi düşünülen toplumsal durumu ıskalarlar. Hatta acı deneyimlerden oluşmuş bu hâli, tarihe bırakırlar. Aslında bu durumla ilgili olarak şu soruyu sormak gerekir.

Kıbrıs Türk ve Rum toplumlarındaki derin dalgalanmalar, karşıt saflar yaratan siyasî olaylarla ilgili bütün aktörlerin inanç, çıkar ve beklentilerinin ötesinde, keşfedilmeyi bekleyen pırıl pırıl bir çözüm modeli var mıdır?

Politik kargaşadan uzakta iyi niyet ve akılcılık köprüsünden geçilerek mutabık kalınacak bir model tesis edilebilir mi?

- 
- "Sorun, bizim açımızdan, ancak biz "sorun" dersek sorun olur" (Mümtaz Soysal: "Ayakbağı mı, Dinamo mu?", Hürriyet Gazetesi, 26 Nisan 1994).
  - "Kıbrıs sorunu diye bir sorun yoktur, bu nedenle sorunun çözümü diye de bir konu olamaz" (Seldağ, 2002:32).
  - "Türkiye, mevcut durumu değiştirme gayreti içinde olmamalıdır" (Manisalı, 1992:7).
  - "Biz alacağımızı almışız. Gerisi aldığımız şeyi anlamaya bağlamaktır" (Kırca, 1992:25).
  - "Meselenin özü daha 15 yıl önce çözülmüştür" (Kırca, 1992:14).
  - "Aslında belirsizliğin sürmesi, her iki toplumdaki uzlaşmazcı ["reddeyeci"] kişiler için uygun görülmektedir" (Groom, 1986:129).
  - "Kıbrıs Türk liderliği, Türk Silahlı Kuvvetleri'nin adadaki varlığını sürdürürebilmek, bugünkü statünün geleneksel savunuculuğunu yapmak ve millî menfaatlerin devamı olarak gördü" (Turkey, Greece and NATO, 1980:50).
  - "[Herhangi] bir çözümün kabul edilmemesi halinde, şimdiki statü de bir çözümdür" (İsmaıl, 1998:430).
- Bu görüş bazı Kıbrıslı Rum yazarlarca da desteklenmektedir. Bunun için bkz...:
- "En iyi çözüm şekli çözümsüzlüktür" (Stavros Angelides: "En İyi Çözüm Şekli Çözümsüzlüktür", Fileleftheros Gazetesi, 20 Temmuz 1992).
  - "Kiprianu'nun bütün istediği şimdiki durumun devam ettirilmesidir" (Cyprus Mail: "Gobi'den Yalanlama", Cyprus Mail Gazetesi, 26 Ekim 1995).
  - "Biz Kıbrıslı Rumlar, hükümeti tamamen kontrol ediyoruz. Vetosu olan Türk Cumhurbaşkanı Muavini ve 3 Türk bakan da yoktur. Bütün bakanlar Rum'dur. Hükümetimiz uluslararası alanda tanınan tek hükümettir. Türkleri neden yeniden içimize alalım?" (Stavros Angelides: "Çözümsüzlüğün Acı Hikayesi", Fileleftheros Gazetesi, 20 Eylül 1992).
  - "Kıbrıs'ta öne sürülen çözümün kabul edilemeyeceğini ve çözümsüzlüğün bu durumda daha iyi olacağını vurgulamak zorundayız", (Stalyo Berberakis: "Papazlar Siyaset Yapmasın", Sabah Gazetesi, 12 Ekim 2000).

Özellikle “isteklerin etkisi altında kalmamış bir akılla” (Sabine, 1969:114) adeta gergin haldeki toplumların fark etmediği, ama derinliklerinde taşıdığı o ortak gerçeği dile getirmek iddiasındaki entelektüellerin mihmandarlığında çözüme doğru bir yürüyüş olabilir mi?

Aslında bu hipotez, Kıbrıs'ta çok eleştirilen bir görüştür. Çünkü farklı yerde dursalar, farklı adlandırmalar ve kavramlar kullansalar dahi birçok aydın, bilim adamı ve kanaat önderi, gerçeğin değil, sınırlı ve etnik söylemlerin sözcüsü olarak var olmuşlardır. Gramsci'nin ‘organik aydınından’ (Gramsci, 1971:16-18), Rorty'nin ‘liberal ironi’ diye adlandırdığı duruma, hatta ‘olumsallığa’ (Rorty, 1995:169) kadar birçok değerlendirme, bu manada çakışmaktadır. Bugün tarafsızlık kavramını, nötr bir alanda duran kişinin, tarafları ‘ortak bir aklın’ ve ‘vicdanın’ verileriyle yargılaması değil, daha çok ahlakî bir tavır, tarafların rızalarına yönelik ikna edici bir dil ve nihayet kendi ‘tarafli yerine’ de eleştirel bir bakış olarak anlamak gerekir. Çünkü toplumsal ve siyasî hayatta nötr alanlar hemen hemen yok gibidir. Dolayısıyla sorunun çözümü ile ilgili yaklaşım gücünü, tarafların çıkarlarını uzlaştırabilme ve buna tekabül eden dili ve metaforları üretebilme yeteneğinden almaktadır.

Aslında aydınları, içinde buldukları kesimlerin çıkarlarını rasyonelleştirme işlevleri nedeniyle kınamak yersizdir. Fakat aydının, ‘tarafdardan’ önemli bir farkı, ‘ötekini’ görebilme, anlayabilme ve hesaba katabilme donanımına sahip olmasıdır. Kaldı ki bu, belli bir ideolojik yerde durma ve aynı zamanda eleştirel bir perspektif kazandırma hâlidir. Burada beliren iki farklı konumun, aydın nezdinde bir parçalanma yaratacağı açıktır. Bu çaba, politik mücadelede iyi sonuç vermeyen, ama vicdanî tavrın temeline dayalı bir siyasî empatiyle ve rekabette üstünlük sağlamaya matuf meşrulukları üretmeye adanmış yaratıcılık çabası vardır. Aslında bunların her ikisi de aydının muhakemesinde, tuhaf bir beraberlik halinde bulunurlar. Ancak taşınması zor gibi görülen bu parçalanmışlık, aynı zamanda sorunları çözme yönündeki yaratıcılığı da tahlil eden en önemli motivasyonlardan birisi olarak ortaya çıkar.

Neticede Kıbrıs'ta ‘organik aydın’ olmanın veya bu role soyunmanın, kişiye büyük kolaylıklar ve avantajlar sağlayacağı muhakkaktır. Çünkü tarafı olduğu camianın ruhaniyetini temsil etmekte ve bu temsil, toplumsal düzeyde de ciddi bir karşılık bulmaktadır. Oysa ‘ötekine’<sup>2</sup> olduğu kadar kendi durduğu

<sup>2</sup> Varolan anlayışlar, egemen fobiler, daha entelektüel ve sözde bilimsel yollardan yeniden türetilerek meşrulaştırılan ‘ben’ ve ‘biz’ kavramları, göklere çıkarılmakta, ‘yabancı’ ve ‘öteki’, yani Türkiye ve Kıbrıslı Türkler suçlanmaktadırlar. ‘Biz’, bilimsel bir söyleme dayanarak ‘kahraman’ olurken, onlarda, yani ‘ötekiler’, ‘yüz kızartıcı şeytana’ dönüştürülmektedirler. Bu konuyla ilgili bkz.... (Heraclides, 2002:44).

Yukarıda da görüleceği gibi Yunan-Rum strateji ekolünün en baştaki geleneksel özelliği, aşırı ırk-merkezli oluşudur. Buna göre Yunan-Rum stratejisinde, çevresine

yere de eleştirel bakabilen bir aydının, ‘organik türü’ kadar bir sempatiyi sağlaması veya sesini birilerine ulaştırabilmesi bir hayli zordur. Özellikle ‘var oluşlarının’<sup>3</sup> ifadesiyle söylenecek olursa, gerilim ve çatışma dönemlerinde ‘yaşam’ halindeki insanî değerlere tekabül eden ajitasyon ve kabilevî dinamiklerin egemenliğinde bir dünya tasavvuruna hayatiyet kazandırır. Ancak bu sınırların ötesine düşen ‘aydın’, fildişi kulesinde oturan bir münzevî olarak görülür ve ‘hakikatten yoksun’ değerlendirmelerine kulak verecek pek az kişi bulur.

Görüldüğü gibi bizatihi gerçeğin içinde şekillenen bu farklılaşma, gerçeklik adına ortaya konan verileri tarihî kılar ve zamanla ikna güçlerini kaybetmelerine neden olur. Bir bakıma, gelecekte tarafların lehine daha ‘uygun’ bir projenin şekilleneceği umudunu tahrik eder. Böylece bir gerilim ortamında, Gali Fikirler Dizisi’nde ve Annan Planı’nda olduğu gibi, “hâldeki” proje de baştan yaralı ve zayıf olarak ortaya çıkar. Zaten Kıbrıs’taki tarafların ‘realpolitikten’ elde ettikleri talepler, maalesef umudun tahrik ettiği arzuların bir yansımasıdır. Bu arzular, aslında hem ‘ideal’, hem de ‘kutsaldırlar’. Fakat tarafların bu arzuları, aynı ölçüde belirsiz beklentileri de gündeme getirir. Kıbrıs Türk ve Rum toplumlarının kutsal amaçları, sosyal yapılarındaki ihtiraslarıyla bütün gücü kendileri için seferber ederken, mütevazı ve ruhanî olmaktan çok, akli düzlemde gelişen çözümleri de şiddetle reddederler.

Acaba bütün bu olumsuzluklara rağmen, sorunların çözümünde tek yol, tüm sözlerin söylenmesi, tüm kurşunların atılması veya son damla kana kadar ortaya konan hedefler için vuruşulması mıdır? Yoksa sonuca giden yolda akliselimin öne çıkartılması, analitik muhakemenin yapılması, uzlaşmanın sağlanması, silahlar kadar ahlakî ilkelerin de seferber edilmesi, ‘ötekinin’ önyargılardan bağımsız anlaşılması gibi bir diyalog yok mudur?

Elbette ki vardır! Eğer olmasaydı tarih sadece kanla yazılmış olurdu. Hatta hiçbir dönemde uzlaşmalara tesadüf edilmezdi. Zaten çatışmanın kendisi, yeni bir uzlaşma arayışı<sup>4</sup> değil midir?

---

bağnaz bir biçimde yaklaşan, düşman sayılan ve düşük değerde olan ‘ötekine’ karşı, ‘bizi’ gören, gerçeği çarpıtan ve bilimsel yaklaşımı kısıtlayan, aşırı milliyetçilik egemendir. Bunun için bkz.... Booth, 1979:63; Booth, 1987:81; Theodôropoulos, 1988:334; Sarrês, 1994:222.

<sup>3</sup> Platon’a göre, filozofun aradığı, durup dinlenmeden soruşturduğu şey, nesnelere değil tersine nesnelere özüdür. Bu, özde yaratılıştan gelir. Bkz.... (Theaitetos, 1986:174; Fetscher, 1990:414). Bununla ilgili olarak Platon, “Devlet”in 6. kitabında da Sokrates’e şu sözleri söyler: “*Filozoflar hiç değişmeyen şeye varabilen insanlardır*” (Platon, 1980:171).

<sup>4</sup> Çatışma – Uzlaşma Paradoksu: Çatışma, belli bir süreç sonunda “barış” doğurduğu iddia edilir. Şimdi bu savımızı biraz açalım:

Çatışma demek, aslında 'ortak acı' demektir. Belli bir süre sonra ister istemez 'ortak bir normu' (kural) doğurur. Bu normun geçerli olabilmesi için siyasal veya sosyal bir kurum tarafından tatbik edilmesi gerekir. Bu kurumun uygulayacağı eylemin, beraberinde 'barışı' getireceği düşünülmektedir. Yani: ÇATIŞMA → ORTAK NORM (KURAL) → KURUM → DURUM (BARIŞ) denklemini oluşturmaktadır.

Belli bir süre sonra durum, yani barış, çatışma durumuna gelecektir. Aslında bu bir tez olarak karşımıza çıkmaktadır. Çünkü bunu bir kısır döngü olarak görenler de vardır. Öyleyse durum bu mudur? Tabii ki hayır... Durum 'sarmal düzen' şeklindedir. Yani durum, devamlı çatışmaya girerek, daha üst bir 'barış durumunu' yaratır. Bir başka deyişle durumu, bir 'üst barış konumuna' getirir.

İkinci bir husus, çatışma devamlı barışı doğuruyor ise çatışmayı doğuran barış, aslında ikinci etapta olan bir vakadır. Çünkü ilkin çatışma, çatışmayı doğurur; doğrudan barışı doğurmaz. Zira çatışmanın, çatışmayı doğurduğunda süreçte, ara girdilerin olumlu donelerle desteklenmediği sürece barışa dönüşmesi mümkün değildir. Bu ara girdiler sosyal, kültürel ve ticarî özellikte olabilirler. Yani bu süreç, müspet girdilerle desteklenmelidir. Bu olmaz ise ikinci kademedeki çatışma, daha şiddetli bir çatışmayı dönüştürebilir. Bu da acı demektir. Dolayısıyla her çatışmanın bir süreci vardır ve arkasından mutlaka bir norm çıkar. Tıpkı Kıbrıs'taki 1958, 1963, 1964, 1967 ve 1974 yıllarındaki toplumsal çatışmalarda olduğu gibi... Bu çatışma süreçleri, olumlu yapıdaki ara girdilerle desteklenmediği için, barıştan çok, beraberinde kitle ölümlerini getirmiştir. Hatta denilebilir ki, Kıbrıs'taki tartışmaların çevresinde şekillenen siyasal mücadelenin görünümü, iki kutuplu ve çatışmacı bir yapı sergilemektedir.

Aslında bu konuya, Kıbrıs dışında bir örnek verilerek daha iyi anlaşılması sağlanabilir: Almanya, 1945 yılında müttefikler tarafından işgal edilmiştir. Dört ayrı bölgeye ayrılrsa da 1948 yılında Almanya, Doğu ve Batı olmak üzere ikiye ayrılmıştır.

Batı Almanya, diğer Almanya'yı (doğu) kabul etmemiş veya reddetmişti. Hatta Batı Almanya, bu siyasî yapıyı tanıyanlarla da diplomatik ilişkisini kesmişti. Buna da 'Halistain Doktrini' denmiştir. Fakat Willy Brant, Dışişleri Bakanı olunca, yumuşama (dedante) dönemine girilmiş ve buna da "ostpolitik" dönemi denmiştir. Aslında bu politika, "Doğu ile barışma" sürecidir. Bundan da görüleceği gibi çatışma, ara girdilerle desteklenerek yeni bir çatışmanın doğması engellenmiş ve yeni bir durum olarak barış sürecine girilmiştir.

Çatışma ve uzlaşma teorileri ile örnek vakalar üzerinde daha ayrıntılı bilgi için bkz... (Nicolson, 1954:90; Coser, 1956:72; Claude, 1962:25-62; Bilge, 1966:18-19, 322; Morgenthau, 1970:252-253; Connor, 1972:341-342; Stavriniades, 1975:84-85; Esman, 1980:53-54; Powell, 1982:32, 218-219; Foucault, 1986:222-224; Kapani, 1988:16-21; Clerides, 1991:105; Stavriniades, 1991:37-41; Alkis Kourkoulas: "Türk-Yunan Dostluğu Tüm Çabalara Değer", Hürriyet Gazetesi, 25 Haziran 1992; Coser, 1993:97-114; Dahrendorf, 1993:115-127; Sayın, 1994:49-55; Olgun, 1995:1-2; Tuncer, 1995:64-65, 85; Gibbons, 1997:12-18; Heraclides, 1997:88; Historic Resolutions on The Cyprus Question, 1997:39; Charalambous, 1998:82-83; Dodd, 1998:3; Hasgüler, 1998:23; Heraclides, 1998-1999:41; Sander, 1998:527-534; Yağcı, 1998:181-187; Sönmezoglu, 2000:359-360; "Türk-Yunan Anlaşmazlığına Büyümesin Diye Müdahale Ettik", Hürriyet Gazetesi, 10 Aralık 2000; Klerk, 2001:1-8; Tamçelik, (01.04.2001-Resmi Rapor):11; Gibbons, 2003:13-15).

Gerçekte, Kıbrıs'taki çatışma atmosferinde birbirine paralel iki süreç yaşanmaktadır. Belki de bunlardan birincisine 'nihaî hedefler sendromu' denilebilir. Nihaî hedef için her türlü söz, eylem, değer, teknoloji vb. şeyler seferber edilirken, bunun aksine 'yüksek ahlakî değerlerin' tartışmalı yöntemlerine göz yumulur. İkincisiyse, aklın ışığında gelişen ve gerçekleşmesi mümkün olan politikaların 'aktini', hedef olarak ortaya koyan ve onun ikna edici gerekçelerini üretmekle mesuldür.

Bunun için de 'tarih', başlı başına yardımcı bir unsurdur. Aslında Paul Valery "tarih, bize önceden görme imkânı pek vermez" (Braudel, 1996:8) dese de zihnin bağımsızlığı ile ortak olduğundan, olayları daha iyi görmemize yardımcı olur. Daha ileri gitmek gerekirse, tarihin bilinmesi, geleceği düşünmek için zarurîdir. Geleceğin hayalleri, geçmişe karşı gelmek istedikleri zaman bile, kendi unsurları içinde ve ona bağlı olarak bulunmaktadır.

Şu bir gerçektir ki, tarih üzerine düşünmek, gerçekten de eleştiri zihniyetinin oluşumuna katkıda bulunur ve insanı tanımaya yardım eder. Bu bağlamda tecrübî ilimlerde matematik ne ise beşerî ilimlerde de tarih odur. Diğer bir ifadeyle bu iki ilim, 'doğruluğun' ve 'hakikatin' teminatıdır. Bu teminat, bilgi ve onun birikiminden geçer. Kaldı ki, tüzel bir kişilik olan devletin, bilgi birikimi olması, devamlılığını sağlaması için oldukça önemli bir özelliktir.

Eğer bir devlet, diğer ülkelerin veya toplumların tarihleri konusunda hiçbir şey bilmiyorsa, onları anlaması mümkün değildir. Bir Rum veya Türk olarak tarihî ve kültürel mirasınızın mahiyetini ve size nasıl ulaştığını bilmiyorsanız, kendi şahsî fikirlerinizi, ön yargılarınızı ve hissî tepkilerinizi bile anlamanız imkânsızlaşabilir. Niçin bir Türk, özel bir durum karşısında şu tarzda, bir Rum, başka bir tarzda ve bir Alman, daha başka bir tarzda tepki gösterir? İşte bu farklılık, ancak tarihle öğrenilebilir.

Birçok milletin iyilik ve kötülük için sıkı ve hayatî münasebette buldukları bu çağda, birbirleri hakkındaki büyük cehaletlerinin giderilmesi, karşılıklı tarihî tecrübelerini ve ondan çıkan zihniyeti biraz anlamaya çalışmaları, her zamankinden çok gereklidir. Özellikle diğer halkların veya devletlerin siyasî ve sosyal olaylar karşısında, adada yaşayan Türklerle Rumların, bizzat kendilerinin yaptığı gibi davranmalarını beklemek, ada toplumlarının tedavi edilmez, bir hastalığıdır. Kaldı ki sadece bir tarafın iyi niyeti veya arzuları, hiçbir zaman sonuca götürmez. Çünkü bu tarz bir çaba, 'karşılıklılık ilkesiyle' bağdaşmaz. Eğer her milletin, bugünkü özelliğini kazandırmış olan siyasî ve sosyal şartlarının tarihi bilinseydi, bu durum çok farklı olurdu.

Her şeyden önce bir Rum olarak Türkler hakkında hiçbir şey bilmiyorsanız, Türk halkı ve hükümeti veya hükümetiyle ordusu arasındaki

ilişkileri, toplumsal kültürü, sosyal yapısı ve değerleri hakkında herhangi bir bilgiye sahip değilseniz, Türkleri anlayamazsınız. Bir Türk olarak da Rumları bilmiyorsanız, Rumların sürekli şoklarla toplumsal dayanışmayı ve millî duyguları geliştiren bir toplum olduğundan habersizseniz, onları anlamınız mümkün değildir. Aksi takdirde her iki taraf da “bizim yaptığımız gibi yapın; hayatı bizim düşündüğümüz gibi düşünün” beklentisi içine girerler. Hatta gerçekler, her iki tarafı da doğru yoldan çıkardığı zaman, şaşırmakta ve adeta toplumsal travma yaşamalarına neden olmaktadır. Çünkü her iki taraf da geçmişi yeteri kadar bilmemekte ve değerini anlamamaktadır. Denктаş'ın da dediği gibi gerçek hayatta başarı için değişmeyen bazı kurallar vardır. Bunlardan bir tanesi de “karşı tarafı iyi, hem de çok iyi bilmekten geçer” (Denктаş, 1994:1).

Bu kural, milletler ve devletler için de geçerlidir. Karşı tarafın ne düşündüğünü, neler planladığını bilmek, hayatî derecede önemli bir husustur. Çünkü tarihin, diğer sosyal bilimlerden farkı ‘radyoaktif etkisinin’ (Demir-Akar, 1994:9) olmasıdır. Hiç ummadığınız veya bitti sandığınız bir zamanda etkisini gösterebilir ve sizi o günlere tekrar geri götürebilir. Dolayısıyla her millet, diğer milletlerin yaşama seviyesini ve problemlerini öğrenerek kendininkiler ile karşılaştırmakta ve bu husus karşısında, kendi durum ve problemlerini tanımlamaya çalışmaktadır. Bundan hareketle her millet, belirlediği görüş ve tutumlara göre diğer milletlerle çeşitli münasebetlere girer.

Örneğin Türkiye'nin geleceğini ilgilendiren haber veya olayların bir kısmı, millî sınırlarının dışında kalan bölgelerde zuhur edebilir. Çünkü dünyanın herhangi bir yerinde güvenlik, ekonomik, teknoloji ve ideoloji alanlarda meydana gelen herhangi bir değişiklik veya yeniliğin, herkesin geleceğini etkilediği bir dünyada yaşanılmaktadır. Dolayısıyla Bilge'nin (1996:15) de dediği gibi Türkiye'nin bu meselelere karşı ‘olumlu’ veya ‘olumsuz’ tepki göstermesi, şahsî eğilimlerinin bir sonucu olmaktan çıkmıştır. Bu sonuçların Türkiye'ye yaptığı etkisi sebebiyle, istese de istemese de uluslararası ilişkilere ve tarihe ilgi göstermek, izlemek ve bundan mümkün olduğu kadar yararlanmak zorundadır. Bu haliyle tarih, sürüp giden hayatın bizatihi dokusudur (Freund, 1991:53). Fakat bir husus, göz ardı edilmemelidir. Tarihî olaylar, kendi bağlamından çıkartılıp ele alındığında, açıklayıcı olmaktan uzak, hatta yanıltıcı olabilirler<sup>5</sup>. Örneğin Türk-Yunan veya Kıbrıs Türk ve Rum toplumlarının ilişkileri tarihî perspektiften yoksun olarak değerlendirilirse, her savaşın bir öncekinin tekrarı, her çözüm önerisinin birbirinin aynısı olduğu düşünülebilir.

---

<sup>5</sup> “Tarihî olaylar kendi bağlamından soyutlanıp, ele alındıklarında açıklayıcı olmaktan uzak, hatta yanıltıcı olabileceğine” dair örneklerin olduğu şu tez çalışmasına bakılabilir (Özdemiroğlu, 1996:168).

Gürel'in (1984:96-123) de dediği gibi Kıbrıs meselesinin geçmişini ve bugününü anlamak için bu konuya yalnızca Türkiye ile Yunanistan arasındaki uzlaşmazlık konusu olarak bakmak yeterli değildir. Aslında Kıbrıs sorunu, kendisini birkaç düzeyde gösteren bir konudur. En başta sorun, adanın iki halkı arasındadır. Bu esas göz önünde tutulmadan, soruna sağlıklı yaklaşmak mümkün değildir. Ancak konunun bunu aşan boyutları da vardır. Adanın iki halkının kendilerini 'Türk' ve 'Yunan' (Gürel, 1993:53) kimliği içinde görmeleri, soruna Türkiye ve Yunanistan'ı da ortak etmektedirler. Üstelik bu konu, yalnızca bu iki devletin ilgi alanına da girmez. Bir yandan Kıbrıs'ın sorunlu ve istikrarsız bir bölgede önemli bir coğrafik konuma sahip olması, diğer yandan bölgeyi etkileyen, ama bölge dışı devletlerin de ilgisini çektiği bilinmektedir. Böylece Kıbrıs sorunu, adanın iki halkı arasındaki bir sorun olmanın göreceli ve dar sınırlarını aşmış, bölgesel ve uluslararası bir boyuta ulaşmış olduğu da görülür (Gürel, 1993:53).

Kıbrıs Rum ve Yunan yazarların büyük bir çoğunluğuna göre Kıbrıs sorunu, 1974<sup>6</sup> yılında başlamış ve bu yıldan itibaren önde gelen uluslararası sorunlardan biri olarak hem BM'de, hem de AB'de ele alınmaya başlanmıştır<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Kıbrıs Rum ve Yunan yazarları, Kıbrıs meselesini Türk Silahlı Kuvvetlerinin 1974 yılında adaya yaptığı "işgal" ile başlatırlar. Bu görüşe göre Kıbrıs sorunu, 1974 savaşıyla yaratılan bir sorundur ve Kıbrıslı Rumlar da bu sorunun "masum kurbanları" gibi görünürler. Bunun için bkz.....

"Yıllardan beridir Kıbrıs'ta, Kıbrıs sorununu 1974 savaşıyla yaratılan bir sorun ve Rumların da bunun "masum kurbanları" gibi göstermek isteyen bir siyasî anlayış egemendir" (Rossidou-Iasonos, 1991:1).

"Yunan ve Kıbrıs Rum söyleminde, Türkiye, sorumlu taraf olarak özel bir yere sahiptir" (Loizos, 1998:96-97).

"Sorun, Türkiye'nin 'her zaman Kıbrıs'ın tamamını işgal etmek istemesinde' bulunmaktadır" (Papadakis, 1998:119).

"Kıbrıs meselesi, 1974 müdahalesi ile başladı" (Constantinos Lordos: "Twenty-three Fallow Years", Cyprus Mail, 12 October 1998).

"Rumlar, bu meselenin 1974'te Türkiye'nin adaya müdahale etmesi ile başladığını iddia ediyorlar" (Stephen, 1997:1).

"1974 müdahalesi ile Türkler, Cumhuriyetin yaklaşık üçte birinden fazlasını işgal etmişlerdir", (www.pio.gov.cy).

"KRY lideri Glafkos Klerides'in kızı Keti, Periodiko Dergisi'ne bilinen Rum görüşlerinin tersine, 'Kıbrıs meselesinin 1974'te başlamadığını' ifade etmiştir" ("Keti Hanımın İtirafı", Kıbrıs Mektubu Dergisi, C. XIV, (Mayıs-Haziran 2001), Sayı: 3, s. 8.

"Türkiye 1974'ten beri Kıbrıs'ta işgalci olarak bulunmaktadır" (Farley, 1995:83).

"Rum Yönetimi Başkanı, Rum halkının ırk ayrımının anlamını çok iyi bildiğini, çünkü 1974 'Türk saldırısı' sonucu ırk ayrımının kurbanı olduğunu, bu saldırının, diğer şeyler yanında Kıbrıs nüfusunu ulusal kriterlere dayanarak böldüğünü savundu"



Oysa Kıbrıs sorunu sanıldığı gibi aksine, 1954'ten (Bölükbaşı, 1988:26-28; Acar, 1993:29) bu yana uluslararası<sup>8</sup> alanda ortaya çıkan, hemen hemen tüm

- 
- (“Klerides’in Demeci”, Simerini Gazetesi, 22 Mart 1994; Türk Ajansı Kıbrıs Rum Basın Özetleri, 22 Mart 1994).
- <sup>7</sup> “Düşüncelerimiz”, Mahi Gazetesi, 18 Eylül 1994, No: 4258, s. 5; Türk Ajansı Kıbrıs Rum Basın Bülteni, 18 Eylül 1994, s. 5.
- <sup>8</sup> Kıbrıs meselesi, sadece adadaki iki toplumu ilgilendiren bir mesele olmadığını ve bunun uluslararası bir mesele olma hüviyeti taşıdığına dair görüşler için bkz.....
- “Kıbrıs meselesi, adadaki yalnız iki cemaati veya üç garantör devleti (Türkiye, Yunanistan ve İngiltere) ilgilendiren, siyasi ve hukuki bir mesele değildir” (Tamçelik, 1999:12).
- “Kıbrıs meselesi, uluslararası ilişkilerde çıkarlar meselesidir”, İlker Nevzat (UBP Girne milletvekili) ile 29.11.1999 tarihinde yapılan mülakattan alınmıştır.
- “Gerçek sorun, Kıbrıs Türklerle Rumlar arasında değildir”, Yorgo Papandreu: (Yunan Dışişleri Bakanı) Taksim toplantıları, 3.10.1999.
- “Dr. Küçük: “Kıbrıs işi cemaatler arasında değil, devletler arasında halledilebilecek beynelmül bir mesele olmuştur” (Akkurt, 1999:83).
- “Dr. Küçük: “Kıbrıs meselesi, toplumlararası bir mesele değil, milletlerarası bir meseldir” (“Dr. Küçük: Kıbrıs Meselesi, Toplumlar Arası Bir Mesele Değildir”, Dünya Gazetesi, 24 Mayıs 1958).
- “ABD Dışişleri eski Bakanı Kissinger, TSK'nın 1974 müdahalesi esnasında ABD'nin Dışişleri Bakanı, ‘Kıbrıs meselesini, ilk başta bölgesel bir mesele olarak değerlendirmiştir’, daha sonra yanıldığını anlamıştır” (Isaacson, 1992:557).
- “Yeni Kıbrıs Partisi, Kıbrıs sorununun çözümünü genel dış politika açısından yalnız Türkiye'nin değil, Yunanistan, bölge ve dünya barışının da çıkarına olduğuna inanmaktadır” (Yeni Kıbrıs Partisi Programı,1995:12). (KKTC'de sosyalist görüşü temsil eden bu parti, Türklerin ve Rumların tek çatı altında ve iç içe yaşayabileceğini iddia etmektedir)
- “Kıbrıs artık bir tek devleti ilgilendiren bir sorun olmaktan çıkmıştır. Milletlerarası, bloklar hatta ideolojiler arası, çok yönlü bir dünya olayı haline gelmiştir” (Tarık Zafer Tunaya: “Kıbrıs Meselesi mi, Meseleleri mi?”, Cumhuriyet Gazetesi, 22 Şubat 1964; Tunaya, 1989:68).
- “Zamanla Kıbrıs, sadece Türklerin değil, dünyanın belli başlı sorunlarından birisi oldu” (Çağlayangil, 1990:360).
- “Kıbrıs sorunu, mahiyeti itibariyle ortaya çıktığından beri sadece üzerinde yaşayanları değil, hem içinde bulunduğu bölgeyi hem de uluslararası sistemi ciddi bir şekilde etkilemiştir” (Ünal, 1998:18).
- “Yunan Hükümeti 1954'te BM'ye Kıbrıs'a self-determinasyon hakkının verilmesi ile ilgili yaptığı müracaat, sorunun uluslararası bir boyut kazanmasına neden oldu” (Bölükbaşı, 1988:26-28).
- Agon gazetesi, Rum Yönetimi Sözcüsü Fandis'in özel bir söyleşisini yayınladı. Fandis bu söyleşisinde, “Bugün dünyanın başında pek çok dert vardır. Bosna-Hersek vardır, Afganistan vardır. Somali vardır. Irak vardır... Bütün bunlara rağmen, uluslararası camianın Kıbrıs sorunuyla uğraşması 8'inci harikadır” (“Vasilii'nun 8. Haritası”,

çatışmaların “canlı bir müzesi” (Heraclides, 2002:245) haline gelmiştir. Aslında Kıbrıs’ta sömürgeciliğe karşı bir hareket olmuş, etnik ve irredantist çatışmalar yaşanmış, çoğunlukla azınlıklar arasında siyasal karşıtlık görülmüş, devletlerarası anlaşmazlıklar, uluslararası sorunlar, etnik ve millî toplumlar arasında keskin kavgalar yaşanmış ve hatta taraflar arasında kültürel ve ekonomik uçurumlar dahi gözlemlenmiştir. Buna ilâveten iç ve dış göçler meydana gelmiş ve daha birçok çatışma biçimi, bu müzede yer almıştır. Böylece Kıbrıs sorunu gittikçe giriftleşmiş ve kördüğümüne dönüşmüştür. Zaten bu yönü ile sorun, uluslararası sorunlar grubunda bile, kendine özel bir yer bulur.

Aslında bu yönü ile uluslararası bir sorun olan Kıbrıs sorunu, kendini çevreleyen Ortadoğu ve dünya politikasından<sup>9</sup> bağımsız düşünmek mümkün değildir. Bugün, bu sorunu çözülmez kılan, aslında uluslararası alanda meydana gelen radikal değişimlerdir. Bu yüzdendir ki Kıbrıs anlaşmazlığı, uluslararası

---

Agon Gazetesi, 27 Eylül 1992; Türk Ajansı Kıbrıs Rum Basın Bülteni, 27 Eylül 1992).

“Kıbrıs sorununu uluslararası alana çekme siyasetinin daima doğru olduğuna inanmaktayım. Bir dereceye kadar verimli olmuştur. Daha önce sözünü ettiğim ve önemini belirttiğim Birleşmiş Milletler kararlarının alınmasına yardımcı olmuştur” (“Spiros Kiprianu’nun Önemli Konuşması”, Eleftherotipia Gazetesi, 22 Temmuz 1987; Türk Ajansı Kıbrıs Rum Basın Özetleri Özel Sayı, 22 Temmuz 1987).

“Sorunun uluslararası bir sorun olarak korunması ve Güvenlik Konseyi’nin bu sorunla gerçekten ilgilenmesi çok önemlidir” (“İki Türk Öldürüldü”, Fileleftheros Gazetesi, 3 Haziran 1994; Türk Ajansı Kıbrıs Rum Basın Bülteni, 3 Haziran 1994).

“Yunan Hükümeti Sözcüsü Venizelos, Kıbrıs sorununun bir Türk-Yunan sorunu olmadığını, uluslararası bir sorun olduğunu söyledi”, (“Klerides-Papandreu-Delors Görüşmesi”, Alithia Gazetesi, 10 Haziran 1994; Türk Ajansı Kıbrıs Rum Basın Bülteni, 10 Haziran 1994).

“Kıbrıs Rum liderliği, meseleyi uluslararasılaştırmayı uzun soluklu bir mücadele tarzı olarak görmektedir” (Reddaway, 2001:177).

“1974 müdahalesi ile mesele, uluslararası güçlerin veya dış devletlerin problemi haline geldi” (Joseph, 1997:14).

“Makarios, 1964 krizinden sonra meseleyi sadece BM uluslararası formlarda çözmeyi tercih etmeye başladı. Böylece meseleye daimi olarak uluslararası hüviyet kazandırmış oldu” (Ehrlich, 1974:58-59).

“Yunanistan’ın sorunu uluslararası düzeye çıkartmaya çalışmakla İngiltere ve Türkiye’yi boğucu bir baskıda bulundurmaya çalışıyordu” görüşü muhtelif kaynaklarda bulunmaktadır. Ayrıntılar için bkz... (Macmillan, 1971:663, 668, 669, 670; Bolukbasi, 1988:97; Bahcheli, 1990:124; Firat, (1998-1999):112-113; Stefanidis, 1999:207-228).

<sup>9</sup> “Kıbrıs meselesi ... Doğu – Batı arasındaki en hassas ve en kırılgan meselelerinden birisidir” (Adams-Cottrell, 1968:vii).

ilişkilerde en uzun (Sözen, 2000:89) süren ve çözüme bir türlü ulaşmayan meselelerden birisi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Hupe'nin<sup>10</sup> de dediği gibi "uluslararası ilişkilerde bazı sorunlar hiç çözülmezler; ama onunla birlikte yaşamayı öğrenirsiniz. İşte Kıbrıs da öyledir" (Bostanoğlu, 1999:459). Fakat insanlar birtakım sorunlarla beraber yaşamayı öğrenemezlerse mutsuz olurlar. Her sorunun kesin biçimde çözülmesinde elbette yarar vardır. Ama her zaman bu mümkün olmaz. Kıbrıs sorunu, zaten "karşılıklı yanlışlarla" (Çağlayangil, 1990:376) geçmiş bir sorundur. Zaten böyle olmasaydı, çoktan bir çözüme ulaşılması mümkün olurdu.

## **2. Kıbrıs Meselesinin Batınî Yanı:**

Platon, Theaitetos diyalogunda (Platon, 1986:74) Thales'le ilgili şöyle bir olayı anlatır: Thales, gök olaylarını incelemek için yukarıya bakarken, önündeki bir kuyuya düşer. Thales'in önündeki kuyuya düştüğünü gören zeki ve alaycı bir Trakyalı hizmetçi kız, ona şöyle hitap eder: "*Gökte ne olduğunu anlamak istedi; ama önündekinden ve ayaklarının dibindekenden haberi yok*".

Eski Yunanlılar arasında başlangıçta, belki de muziplik olsun diye anlatılagelen bu olay, Platon'un düşünce evreninden geçerken felsefî bir içerik kazanır. Platon'un, Thales'in başından geçen bu olayı "kendisini tamamıyla felsefeye vermiş olan her insan, etrafında olan bitenlerden haberi yok" şeklinde yorumlanır. Fakat Platon'a göre, olayın bir başka yönü daha vardır. Filozofun aradığı, durup dinlenmeden araştırdığı şey 'nesnelere' değil, tam tersine 'nesnelere özüdür' (Kuzu, 1997:3). Bu bağlamda gerçeği görmek, bir erdem işi olarak karşımıza çıktığı görülür.

Pek tabii ki gerçeği görmek 'tarihî bir oluşturma'. Bununla beraber çabuk değişen ve hiç bir zaman tam manasıyla tekrar etmeyen tarihî olayları veya durumları, doğrudan doğruya mütalaa etmek yerine, bunların siyasî, sosyal, iktisadî kurumlar, fikrî temayüller ve siyasî akımlar üzerindeki etkileri, tarihe bağlı kalarak mütalaa edilmeleri halinde aktüel siyaset için daha büyük fayda sağlayacağı açıktır. Aslında Ranke'nin sözleri, bu düşünceyi daha iyi bir şekilde ifade eder: "*Geçmiş zamanlar hakkında edinilecek her nevi bilgi, noksan kalmağa mahkumdur; halihazır, gerçek surette anlamak ancak geçmiş zamanları bilmekle mümkündür*" (Ritter, 1994:259). Doğaldır ki bu sözler, insanı farklı düşüncelere götürürler.

Geçmişte yaşanan olaylarla, şimdi ya da yarının yaşanması sonucu görülenler arasındaki benzerlikler, kişiyi hayalî açıklamalara sürükleyebilir. Böylece kişi, bilinenlere dayanarak, onlardan esinlenerek ve birtakım

---

<sup>10</sup> Robert Strausz-Hupe, ABD'nin Ankara eski büyükelçilerindendir.

benzerliklerden yararlanarak, bilinmeyen geleceği bilmeye çalışır. İşte geçmişin eksik verileriyle “yarım anlamaya” (Eyüboğlu, 1991:8) yönelmenin temeli budur ve bu, oldukça tehlikelidir.

Bir olayın tekrarlanmasındaki değişmeyen nedenler, benzeri olayların gelecekte de yaşanabileceği kanısını doğurur ki, tarihi oluşturan olayların bütün olduğunu, birbiriyle ilgisiz gibi gösterilmek istenmesinin mümkün olamayacağını belirtmek gerekir.

Bu konuda Arap düşünürü İbn Haldun, şöyle der:

*“Tarih, insanların ve kavimlerin hâllerinin nasıl değişmiş olduğunu, devlet sınırlarının nasıl genişlemiş, kuvvet ve kudretlerinin nasıl artmış olduğunu, ölüm ve yıkılma dönemi gelinceye kadar yeryüzünü nasıl imâr ettiklerini bize anlatır. Bu, tarihin zahirî manasıdır. Tarihin içinde saklanan mana ise incelemek, düşünmek, araştırmak ve varlığın (kainatın) sebep ve arızalarını dikkatle anlamak ve hadiselerin vuku ve cereyanının sebep ve tertibini inceleyip bilmekten ibarettir”* (İbn Haldun, 1986:5).

Bu görüşü Batılı bir düşünür olan Stefan Zweig’in de destekler. Ona göre tarihin bir anlamı olacaksa, bu anlam, yanlışlarımızı anlama yönünde olmalıdır. Dünün tarihi “sonrasız gerileşiminin tarihi idiye, yarının tarihi de sonrasız yükselişimizin tarihi olacaktır” (Zweig, 1991:46) der.

Bütün bunlar bizi, incelenecek konuyu nesnel vakaların özelliklerinden ziyade, ‘özüne’ ulaşmaya sevk etmiştir. Zaten vakalar içinde boğulmamak, temel esaslardan birisidir. Çünkü vakalara boğulan bir araştırma, özden bir hayli uzaklaşır. Kıbrıs meselesinde, vakalarda boğulmamak ve özden uzaklaşmamak için yukarıda ifade edilen görüş ve düşüncelerden sapmamak gerekir. Aksi halde Kıbrıs meselesinin anlaşılması mümkün değildir.

### **3. Araştırmacıların Kıbrıs Meselesi hakkında Yapacakları Araştırmanın Esasları:**

Bütün klâsik sosyologların ve bu arada özellikle Weber’in (San, 1971:147) de belirttiği gibi, bir çalışmanın bilimsel bir nitelik kazanmasının ilk koşulu, değer yargılarından arınmış olmasında yatar. Her ne kadar sosyal bilimlerde hiçbir kuram, yöntem veya araştırmanın epistemolojik eleştiriye karşı sonuna dek direnemeyeceği ve her bilimsel ürünün belirli ölçülerde ideolojik-felsefi bir içeriğe sahip olduğu bugün itibarıyla kabul ediliyorsa da, bunun

tartışmasının dahi yapılmadığı tek alan, 'araştırma konusunun seçimidir' (Tolan, 1979:1). Her bilim adamı veya araştırmacı, üzerinde çalışacağı konuyu seçerken sadece kendi dünya görüşünün, kişisel eğilim veya toplumsal konumunun etkisi altında kalmaz; aynı zamanda içinde yaşadığı toplum, grup ve kültür yapısına özgün koşulların da belirleyici etkisi vardır. Böyle bu çerçeveye içerisinde araştırmalarımızın Kıbrıs konusu üzerinde yoğunlaştırmamızın bir rastlantı olmadığı sonucu ortaya çıkar.

Bir araştırmanın hazırlanması için zarurî 'ilk şart' (Kütükoğlu, 1991:37), konunun doğru olarak tespitidir. Aslında hazırlanacak araştırmanın ilmî veya popüler olmasına göre aranacak özellikler değişir. İlmî bir eserin, orijinal olması, başka bir deyişle, ilme bir katkıda bulunması lâzımdır. Bunun için de konu seçimi üzerinde hassasiyetle durmak icap eder.

Aslından böyle bir araştırmaya girişilmesinin nedenleri çeşitlidir. İlk neden, bugün içinde bulunulan siyasî hayatın yapısını anlayabilmek için dün diyebileceğimiz kadar yakın bir zamanda mevcut olan şartları çok iyi bir şekilde tahlil edilmesidir.

Her şeyden önce konu hakkındaki envanterin bir araya toplanması bile oldukça önemlidir. Çünkü konunun bütün yönleri ile irdelenmesinin güçlüğü, ilgili resmî veya gayri resmi bilgilerin bir elde toplanmamış olmasından kaynaklanmaktadır. Aslında bu bilgilerin bir elde toplanıyor olması bile daha sonra yapılacak çalışmalarda büyük kolaylık sağlayacağı açıktır.

Örneğin Annan Plânı dışında, Kıbrıs meselesinin hâlli için bugüne kadar hazırlanan en kapsamlı plân, 789/1992 sayılı plândır. Adımı, dönemin BM Genel Sekreteri Butros Gali'den alan "Gali Fikirler Dizisi", bugüne kadar hazırlanan "en dengeli plân" olması ile anılır. Böylece bir plânının önemi ortada iken, bu plânın bütün yönlerini analitik değerlendirmeye tâbi tutan bir araştırmanın olmaması, işin ilginç diğer yanıdır. İşte Kıbrıs meselesi ile ilgili yapılacak herhangi bir araştırmanın en önemli tarafı, değerlendirmeyi iki taraf açısından ve bütün yönleriyle yapıyor olmasından geçecektir.

Bundan hareketle BM'nin kalıcı çözüm için oluşturduğu parametrelerin temel felsefesi olan *iki toplumlu, iki bölge, eşit katılımlı ve kurucu ortaklıkla* tesis edilecek federe bir devletin, taraflar için ne getirip, ne götüreceğinin belirtiyor olması, çalışmaya ayrı bir değer katacaktır. Dolayısıyla yeni kurulacak bu yapıda Kıbrıs Türk ve Rum toplumlarının üstleneceği misyonunun ne olacağı açıkça görülecektir. Ancak Kıbrıs meselesi üzerinde yapılacak araştırmalarda birtakım hususlara dikkat edilmelidir.

Her şeyden önce bilimsel amaçların ön planda tutulduğu ve Kıbrıs meselesinin inceleneceği bir araştırmada, iki yöntemden biri seçilebilir: Ya mümkün olduğu kadar çok konu ve kavram üzerinde kısa, özlü, ansiklopedik

bilgiler verilir, ya da daha az sayıda konu üzerinde biraz daha etraflı, biraz daha “derinliğine”, düşünmeyi teşvik edici açıklamalara ve tahlillere gidilir. Bu araştırmada da ikinci yöntemin ağırlık kazandığı görülecektir.

Öte yandan, bu incelemede, sistematik açısından biraz değişik bir yol izlendiği de gözden kaçmayacaktır. Örneğin, modern tarih biliminde yeni gelişmelerin ışığında, yeni araştırma metotlarıyla ortaya konan bilgilerin yanı sıra, eskiden beri üzerinde durulan klâsik veya geleneksel denilebilecek bazı sorunlara da yer verilmiştir. Aslında eski sorunların yer alması, hâlâ daha önemli olmalarından kaynaklanır. Ancak eski sorunların, yeni bir yaklaşımla incelemeye girildiğini de hemen belirtmek gerekir. Buradaki amaç, her şeyden önce, bu alanda hala etkisini sürdüren bazı geleneksel yargıları, bilimsel temelden yoksun bazı kalıplaşmış ‘hükümleri’ veya ‘kaygıları’, gerçekçi bir tahlil süzgecinden geçirerek, yeni değerlendirmelere gitmek, hiç değilse kritik bir bakış açısı getirmek olmuştur. Bu bakış açısının tartışmaya açık olduğu, özellikle de gelenekçilerce veya klâsik görüşlere bağlı olanlarca yadırğanabilecek nitelikte olduğu şimdiden kabul edilmektedir.

Aslında araştırmanın yazılışı bakımında belirtilmesi gereken bir nokta da şudur. Ele alınan konular incelenirken, sosyal bilimler alanında oldukça sık rastlanan bir tutumdan, “bir konu veya fikir, ne kadar güç anlaşılırsa, o kadar derindir” (Kapani, 1988:16) kanısından bilinçli olarak uzak durulmaya çalışılmıştır. ‘Derinlikle’, ‘bulanıklığı’ birbirine karıştıran bu anlayışın, başkalarının kafasını bulandırmaktan başka bir işe yaramadığı bilindiğinden, tam karşıt bir tutumla, en karmaşık konuları bile elden geldiğince sadeleştirme ve açıkça anlaşılabilir hale getirmeye özen gösterilmiştir. Ama bunun her zaman için kolay olduğunu iddia etmek gerçekten zordur. Teknik terimlerin oldukça sık kullanıldığı, bazı önbilgilerin, kapsamlı teorilerin ve görüşlerin özetlenerek açıklanmasında karşılaşılan güçlükler herhalde küçümsenemez.

Aslında sosyal bilimlerde yapılacak araştırmalarda kuramsal katkı esastır. Ampiristlerin çok sevdiği Weber bu konuda şöyle demektedir: “*Her bilim adamı, çalışmalarının on, yirmi ya da elli yıl içinde eskiyeceğini bilir. Bilimin kaderi, hatta bilimsel çalışmanın anlamı da budur. Görevini gerçekleştiren her bilimsel çalışma, yeni sorular ortaya atar ve aşılma isteğini de beraberinde getirerek, günün birinde eskir. Bilime hizmet etmek isteyenler, bu gerçeği kabul etmek zorundadırlar. Dolayısıyla başkalarının bizi aşacaklarını ümit etmeksizin bilimsel çalışma yapmamız mümkün değildir*” (San, 1971:36). Bu gerçekten hareketle Kıbrıs meselesinde yapılacak herhangi bir araştırmanın amaçlarından birisi bu olmalıdır.

Bir diğer sorun da bilim adamlarının, hangi tür araştırmanın bilim ve toplum açısından daha anlamlı, yararlı ve değerli olduğunun algılanmasıdır. Bu algı bozuklukları, onları bizzat değer kargaşasına itmektedir. Sonunda bu tür

araştırmacılar, her iki tip araştırmayı da reddederek nihilist bir tutum içerisine girerler. Demek ki bu alanda 'değer' ve 'yargılar' (Tolan, 1979:256) kargaşasının var olduğundan ve bunların belirsizlik yarattığından söz etmek mümkündür. Tabii ki sosyal bilimlerde bu ortamın oluşmasında bir diğer neden de bir kısım bilim adamının, kuram örtüsü altında, kolayca ideolojik yönelimlerini dışa vurmalarından kaynaklanmaktadır.

Bir başka deyişle bu çalışmaya yönelinmesindeki esas etken de işte budur. Bununla ilgili olarak araştırmayı yapanın aklına bu gerçeği nakşeden iki hadisenin vuku bulduğunu söylemek yerinde olacaktır. Biri Fileleftheros Gazetesi yazarı Stavros Angelides'in yaklaşımıdır. Stavros Angelides, Rum yönetimine seslendiği 11 Ağustos 1991 tarihli makalesinde "*Mandirga ve Piskobu'daki Türk mülküne yerleşmiş ve 17 yıldan beri Türklerin bıraktığı verimli topraklarla haşır neşir olmuş Rum köylüsünü Federasyon kuracaksınız diye Mesarya'nın<sup>11</sup> kurak-çorak arazisine döndürme hakkını nereden buldunuz?*"<sup>12</sup> diye soruyordu.

Bir diğeri ise KKTC Cumhurbaşkanı Rauf Denktaş'la yapılan görüşmelerin birinde "*Kıbrıs meselesinin hâlli için ilmî teşhislere her zamankinden çok ihtiyaç*"<sup>13</sup> duyulduğunun belirtilmesidir.

Dolayısıyla Denktaş'ın vurguladığı düşünceden hareketle, araştırmanın temel amacı 'geçmişî anlaşılır kılarak, bugünkü durumu anlamak ve yarını buna dayalı olarak planlayıp inşa etmektir'<sup>14</sup>.

#### **4. Kıbrıs Meselesinin Özüne İlişkin Olgular:**

Aslında Kıbrıs meselesi, Türk kamuoyu tarafından derinlemesine algılanması ve bilinmesi gereken bir konudur. Ancak, oldukça zor bir konudur ve işin bütün boyutlarının algılanması oldukça güçtür.

Bir kere her şeyden önce gelişmelerin sürekli olarak takibi gerekir. Adanın her iki kesiminin bugün içinde bulunduğu sosyo-politik durum, hadiselerin tarihî boyutunun özellikleri, Türk-Yunan ilişkileri içindeki yeri,

---

<sup>11</sup> Mesarya, 'orta ova' anlamına gelen 1974'ten önce ağırlıklı Rumların oturduğu çorak, kuru ve münbit olmayan bir arazidir. 1974 Barış Harekâtı'ndan sonra Türk yönetiminde kalan bir bölgedir. Lefkoşa'nın doğusunda olan bu bölgede halen kuru tarım yapılmaktadır.

<sup>12</sup> Stavros Angelides: "Federasyon İstemiyoruz", Fileleftheros Gazetesi, 11 Ağustos 1991.

<sup>13</sup> Rauf Denktaş ile 23 Ağustos 1996 tarihinde yapılan mülakattan alınmıştır.

<sup>14</sup> Tamçelik, (9.5.1995-Resmi Rapor):9

BM’de yürütülen görüşmelerin seyri, ABD, AB ve diğer ülkelerin konuya yaklaşımları, Türkiye’de etkili çevrelerin tutum ve değerlendirmeleri, dünyadaki yeni gelişmeler karşısında Kıbrıs uyuşmazlığının aldığı şekil ve en önemlisi Türk tarafının görüşlerinde, geri gidilemeyecek ‘hayatî ilkelerin’ (Erol, 1992:7) neler olduğunun bilinmesi ve üzerinde kafa yorulması gereken konulardır.

Her şeyden önce yıllardan beri Türk kamuoyunu yakından ilgilendiren Kıbrıs sorununun nedenlerini ve sonuçlarını, alışılmış ve tabulaşmış açıklamaların kolaycılığında sakınarak ele almak gerektiği ortadadır. Gelişmiş ülkelerde bile dış politikanın ‘millî güvenlik’ kapsamında nitelenen boyutları, genelde dogmatik açıklamalar ve tabulaşmış varsayımlarla doludur. Başlangıçta ‘kolaycı açıklamaların rahatlığına’ (Bölükbaşı, 2001:11) sığılsa da içgüdüleriyle bu tür açıklamalar, uzun vadede ivme ve mürit kazanarak ‘tartışılmaz doğrular’ ya da ‘tabular’ haline gelirler.

Unutulmaması gerekir ki, uluslararası barış ve güvenliği korunması ve devamı için en büyük hizmet, hadiseleri dış görünüşü ile değerlendirmek değil, uyuşmazlığın gerçek nedenlerine inilmesini gerektirir. Ancak bu şekilde uyuşmazlığın çözümü, kalıcı kriterlere dayanabilir. Bundan harekete, bu araştırma, ‘uluslararası pazarlık’<sup>15</sup> açısından önemli bir yer tutan Kıbrıs’ın özel şartlarının ortaya konulmasını ve kalıcı barışa dair esasların belirlenmesi hedeflenmiştir.

Aslında bu çalışma, esas itibarıyla süreç analizine dayalı bir ‘diplomasi tarihi’ çalışmasıdır. Gerçi giriş kısmında ortaya konulmaya çalışıldığı gibi, Kıbrıs meselesi ile ilgili dış politika analizleri ve ortaya çıkan olguları, bu bakış açısına göre değerlendirmek esas olacaktır.

Aslında Kıbrıs meselesi ile ilgili ne tür araştırma yapılırsa yapılsın, tarafları etkileyen stratejik gelişmeler, planlama disiplini<sup>16</sup>, reel politika ve disiplinler arası etkilerinin izlenmesi temel amaç olmalıdır. Böylece Kıbrıslı Türklerle Rumların, hatta Türkiye ve Yunanistan’ın stratejik geleceğine ne kadar sahip çıktıkları görülebilecektir. Aslında Kıbrıs meselesiyle uğraşan herkesin amacı, kalıcı çözüm sürecine olumlu katkılar sağlamak olduğuna göre, buna özenle dikkat edilmesi şarttır.

Bundan hareketle Kıbrıs meselesini mantıksal düzlem içinde irdelemek ve toplumsal çatışmaları ahlakî boyutta sınıflandırmak esas amaç olmalıdır. Buna göre:

<sup>15</sup> Uluslararası pazarlığın nasıl yapıldığı ve tarafların temel kriterlerinin neler olması gerektiği üzerinde daha ayrıntılı bilgi için bkz... (Koç, 1993:2).

<sup>16</sup> Araştırmalarda planlama disiplini açısından daha ayrıntılı bilgi için bkz... (Gül-Gül, 1995:9).



- Kıbrıs Türk ve Rum toplumlarının ilişkilerini, tarihî perspektif içinde değerlendirmek ve iki taraf arasındaki güncel sorunları açıklamak;
- Siyasetçilerin ve dış politikada karar alıcıların, daha sağlıklı ve daha mantıklı isteklerde bulunarak, herhangi bir çözümün bulmasına mütevazı olsa da katkı sağlamak;
- Kıbrıs Türk ve Rum yönetimlerinin 'en hassas konu' olarak ifade ettikleri konuları tespit etmek ve bunlarla ilgili 'taviz marjlarını' belirlemek;
- Kıbrıs Türk ve Rum toplumlarının Kıbrıs meselesi ile ilgili politik ve sosyal dinamiklerini belirlemek ve toplumsal saplantılarını su yüzüne çıkarmak;
- Taraflar arasında çıkan uzlaşmazlığın, sivil toplumlarca nasıl algılandığını ve bunlarla ilgili yapılan eleştirinin neler olduğunu göstermek;
- Bilinmedik ve tartışılmadık konuları tespit etmek ve bunların ne anlama geldiğini yorumlamak;
- Taraflar arasında ileride çıkması muhtemel sorunları şimdiden belirlemek ve gerekli tedbirlerin alınmasında tavsiyede bulunmaktır.

İşte Kıbrıs meselesi üzerinde yapılacak araştırmaların esasına ilişkin noktalar, bu minval üzerinde odaklaşmalıdır.

Aksi takdirde Gali Fikirler Dizisi ve Annan Planı üzerinde birçok kere basmakalıp fikir çatışmaları ve hatta niyet yargılamaları şeklinde cereyan eden yüksek gerilimli tartışmaların yaşanmasına neden olacaktır. Ayrıca tarafların siyasal algılaması ve davranış modellerinin eleştirel bir gözle ele alınması, her iki toplumun siyasal kültürüne ciddi bir katkı sağlayacağı açıktır.

Bundan hareketle tarihi perspektif içinde yapılacak bir araştırma, 'gelecekle ilgili tasarımın'<sup>17</sup> oluşturulmasına mütevazı bir katkı sağlayacağı kuşkusuzdur. Çünkü tarihî bilgiler, ancak öğrenilerek elde edilebilirler; genetik olarak kuşaktan kuşağa aktarılması mümkün değildirler.

Aslında Kıbrıs meselesi ile ilgili araştırmalarda esas olarak Kıbrıs Türk ve Rum toplumlarının kendi aralarındaki ilişkilerinin ileride nasıl olabileceğinden veya olması gerektiğinden çok, geçmişte ve bugün nasıl olduğu üzerinde durulmalıdır. Kanımızca, iki toplum ilişkilerine yönelik olarak ileriye dönük tahminlerde bulunabilmek, sorunun çözümü açısından hangi tür girişimlerin veya konuların ele alınmasının daha uygun olacağına karar verebilmek ve iki toplum arasındaki ilişkilerin sağlıklı bir zemine oturması için tarafların tutum ve tezlerinde ne gibi değişikliklerin gerektiğinin saptayabilmek, her şeyden önce konunun düşünsel ve olgusal anlamda iyi bilinmesinden geçer.

---

<sup>17</sup> Geleceğin tasarımı ile ilgili daha ayrıntılı bilgi için bkz... (Türel, 2002:10).

Bundan hareketle Kıbrıs meselesi ile ilgili araştırmalarda bazı özel amaçların olması gerekir.

Örneğin birbirinin dış ve hatta çoğu zaman iç politikasında karşılıklı ve önemli bir yer tutan tarafların, (KKTC ile GKRY arasındaki ilişkileri), bazı büyük güçlerin bu ilişkiler üzerindeki etkileri ile birlikte irdelemek ve değerlendirmek gerekir. Buradaki amaç, dış politika açısından “iki tarafın ilişki analizi” şeklinde, basit bir değerlendirmeye tâbi tutulmamasıdır. Bir başka deyişle her iki tarafın dış politikasını, kendi politikalarının genel doğruları üzerinden, çok ciddi ve belirleyici etkileri olan bir “ilişkiler bütünü” şeklinde irdelemek ve değerlendirmektir. Bu yapılırken konunun iki tarafı aşan uluslararası boyutu üzerinde de durmak, elbette ki gereklidir. Türkiye, Yunanistan, İngiltere, ABD, AB ve genel dünya politikası hakkında söz sahibi olan ülkelerin bu konulara ilişkin tutum ve davranışları da ele alınmalıdır.

### 5. Kıbrıs Meselesinde Kavram Karmaşası:

Kıbrıs Türk ve Rum toplumlarının siyasî tercihleri incelenirken, kavramlara ve bunlara kavramlara yükledikleri anlama da bakmak gerekir. Her iki toplumun siyaset geleneğinde, kavramları çok rahat kullanan ve bunların esas anlamını yeterince bilmeden ve değerlendirmeden benimseyen birçok kişi vardır. Hata kavramların çoğunda, kaçamak anlatım tarzının benimsendiği gözlemlenmektedir. Bu anlamlara açıklık kazandırılmadıkça, Kıbrıs'ta ulaşılmak istenen hedeflerin netleştirilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla bu kavramları yeterince tartışmadan her iki toplumun önüne, Cuellar, Gali, Gobi ve Annan planı gibi siyasî tekliflerin konulması oldukça yersizdir. Çünkü bu tarz teklifler, Kıbrıs'taki toplumları uzlaşmadan çok çatışmaya götürür.

Temelde bu çalışma, iki tarafın siyasî ilişkilerine, ahlakî değer yargularının etkisi olmakla birlikte, konuya ilişkin olarak birçok noktada her iki tarafın görüşleri de ele alınmakta ve sergilenmektedir. Aslında bu, bir sosyal bilimci için oldukça zor bir görevdir. Zira inceleme birimi insan/toplum olan sosyal bilimci, bir yandan doğa bilimlerinde söz konusu olan bilimsellik kriterlerine genellikle imrenerek bakmakta, diğer yandan da içerisinde yaşadığı, tüm sosyal ve bilimsel kimliğinin içerisinde yoğrulduğu ‘toplum’, ‘ilke’, ‘kültür’ vb. birimler ile ‘diğerleri’ arasında değerlendirme yaparak, konuya ‘dıştan bakma’ açısından çoğu zaman, farkında olarak veya olmayarak zorlanmaktadır. Hele Kıbrıs gibi uluslararası bir sorunun, ‘taraflarca millî

mesele'<sup>18</sup> olarak algılanması, bu zorlanmayı daha da belirginleştirir. Dolayısıyla bu zorlanma, doğal karşılanmalıdır.

- 
- <sup>18</sup> 'Millî meseleler' diye bilinen görüşler ve anlayışlar pek çok kez Yunan ve Türk dış politikasını etkilemiş ya da bizzat saptamıştır. Millî meselelerin kavram ve teori olarak ne manaya geldiği ve bunların pratikteki uygulamalarının neler olduğuna bkz...
- "Millî konular' sözü hiç de masum bir söz değildir" (Giannouloupoulos, 1999, s. xv).
- "Uluslararası politika literatüründe 'millî çıkar' ya da 'millî çıkarlarla ilgili konular' gibi deyimlere rastlanır" (Evans-Newnham, 1990:258-259).
- "Yunanistan'da yerleşik olan 'millî konular' ifadesi ... iki sonucu ortaya çıkarmaktadır. Birincisi, bu konular iç politikanın da ilgi alanına dahil ve iktidar oyunlarına alet edilmektedir. İkincisi, 'millî' olarak değerlendirildikleri için Yunan halkının tümü için heyecan, stres ve duygusal gerilim kaynağı olmaktadır" (Giannouloupoulos, 1999:xv).
- "Millî konu' diye nitelenerek duygusal bir şartlanmaya, çıkmazlara varmaya, kendi kurduğumuz pusulara düşmeye karşıyız" (Heraclides, 1995:31-33).
- "Birçok etkin kimse 'faşizmin sekiz milyon süngüsünü yenmiş olan bir ülkenin Türkiye'den korkması ayıptır' anlayışına dayanarak Enosis uğruna bir Türk-Yunan savaşını göze almak noktasına gelmişlerdi" (Aberôph-Tositsas, 1982(Vol: II):147).
- "Evangelos Averof'un da (özellikle Kıbrıs'ı düşünerek) yazdığı gibi, 'önemli konularda halkları politik düşünce değil, içten gelen duygular yönlendirir'; eğer böyle bir konu kamuoyu önünde ele alınırsa, er ya da geç 'en güçlü siyasî kriterleri' ezip geçen bir 'çığ' haline gelecektir" (Aberôph-Tositsas, 1982(Vol: I):28-29).
- "Kıbrıs meselesi Türkiye'nin hayatî ve millî meselesi, ulusal çıkarlarımızın ağırlık noktası olmuştur" (Armaoğlu, 1989:783).
- "Dışişlerinde geçirdiğim 40 yıl içinde diplomamızın neredeyse sadece iki belli başlı konuyla uğraştığını gördüm: Biri Kıbrıs, diğeri de AB'dir" (Bleda, 2000:196).
- "Kıbrıs bizim millî bir davamızdır" ("İsmet İnönü: Kıbrıs Bizim Milli Davamızdır", Bayrak Gazetesi, 9 Mayıs 1964).
- "Bir toplum ve bir millet için 'dava', o toplum ve milletin, bütün zamanlarda (dün-bugün-yarın) şuurlaştırdığı, nesilden nesile devrettiği, gelişmesi ve bekası için maddî ve manevî kuvvet ve değerlerini (millî güç unsurlarını) etkin ve verimli şekilde kullandığı ve gerektiğinde uğruna açıklanan unsurları harekete geçirip, seferber ettiği, canını ve kanını ortaya koyduğu somut varlıkları üzerindeki fikirleri, iddiaları, istemleri ve özlemleridir" (Ökte, 2000:2-3).
- "Türkiye'nin çevresindeki istikrarsızlıklar ve cereyan etmekte olan kanlı olaylar ve siyasî mücadeleler sonucunda, komşularımızdan birinde veya birkaçında alevlenecek veya kontrol dışına çıkabilecek çatışmaların bizi de etkilemesi muhtemeldir" (Toruntay, 1994:135).
- "Kıbrıs meselesi Rauf Denктаş meselesi değil ki... Bu, halkın meselesi, Türkiye'nin meselesi[dir]..." (Denктаş, 1998:23).
- "Devletlerin hayatî menfaatleri bahis konusu olduğu zaman dünya halk oyunun ittifakına karşı dahi hareket ettikleri görülmüştür" (Bilge, 1966:77).
- "Hiçbir devlet adamı, yazar ve düşünür şimdiye kadar dış politikanın millî menfaatlere aykırı olarak yöneltilebileceğini ileri sürmemiştir" (Cook-Moor, 1953:28).

Ancak hâl böyle olunca Kıbrıs meselesinin gelecekteki olası çözüm umutları, iki tür yönetim sistemi üzerinde odaklaşacağı ortadadır. Biri ‘tekil/monist devlet’ ve öteki ‘federal devlettir’<sup>19</sup>. Buna karşın kırk yılı aşkın bir zamandır süregelen Kıbrıs meselesi, Yunanistan ve Türkiye kadar uluslararası aktörlerin, özellikle Amerika ve son zamanlarda da Avrupa Birliği’nin dış politikasında önemli bir yer tuttuğu görülmektedir.

Kıbrıs’la ilgili farklı politik, ekonomik ve askerî beklentileri olan bu aktörlerin katılımı, bu meseleyi sadece karmaşık hale getirmedeği, aynı zamanda

---

“Kıbrıs, Türkiye için bir ulusal çıkar sorunu değil, doğrudan bekasını ilgilendiren, ulusal güvenlik ve savunma sorunudur ve Türkiye, Kıbrıs’a böyle bakmak zorundadır” (Atay, 2000:303).

“Kıbrıs, Türkler için millî bir davadır. Herhangi bir adada yaşayan yüz altmış bin Türkün sorunu değildir” (Çağlayangil, 1990:162).

“Türkiye’nin Kıbrıs politikası, hiçbir hükümetin politikası değildir. Bu politika, ortak bir politikadır. Bu politikanın içinde siz de varsınız, bu politikanın tarihsel gelişimi içinde sizler de varsınız. Bu politikadan sapmak, ... bu politikadan milletin kabul edemeyeceği tavizleri vermek, hiçbir hükümetin haddi değildir”, TBMM Tutanak Dergisi, Cilt: 39, 64. Birleşim ve 16.1.1990 Tarihli Konuşması; Atacan, 1999:162).

“Kıbrıs davası, bir Türk-Yunan davasıdır” (Tuğ, 1999:606).

“Kıbrıs davası aynı kanı taşıyanların millî davasıdır” (Denktaş, 1996:iv).

“Ulusal sorun, aslında bir burjuva sorunudur” (Beratlı, 1991:7).

“Kıbrıs sorunu, bütünüyle, Türk halkı için bir kişilik sorunudur” (Soysal, 1995:119).

“Türk yöneticileri ve halkı için Kıbrıs, bir ulusal gurur ve prestij meselesiydi. Kıbrıs’la ilgili kararları birkaç üst yöneticinin, kendi başlarına, üstelik de halkın hisleri ve düşüncelerini göz önünde bulundurmaksızın alması düşünülemezdi” (Vali, 1971:242).

“Ortaya çıkışından günümüze dek ‘Kıbrıs Sorunu’, Türkiye’nin hayatî meselelerinden birisi olmuş, dış politikamız konusunda yönlendirici bir faktör olarak hep karşımıza çıkmıştır”, (Kepoğlu, 1995:i).

“Kıbrıs Sorunu, Türk milletinin bir millî davasıdır” (Kıbrıs’ın Dünü-Bugünü-Yarını, 1995:158).

“Ben Kıbrıs meselesinin sadece Kıbrıslıların meselesi olduğunu düşünmüyorum... Kıbrıs meselesi Türkiye ile Yunanistan arasında bir olaydır. Kıbrıs’ta yaşayan yüz elli bin Türk’ün de meselesi değildir” (Mehmet Gönübol: “Kıbrıs Sadece 150 Bin Kıbrıslının Değil, 60 Milyon Türkiye’nin Meselesidir”, Yeni Hafta Gazetesi, 2 Mayıs 1994).

“Devletlerin uluslararası alanda ulaşmak istedikleri hedefleri anlatmak için genellikle ‘ulusal çıkar’ deyimini kullanılmaktadır. ‘Ulusal çıkar’, halkını toplumsal bilincinde kök salmış tamamen soyut nitelikte olan birçok iyi ve güzel fikirleri içermektedir. Uygulamada ‘ulusal çıkara’ yön ve biçim veren, onu bir senteze ulaştıran politikacılarıdır” (Gönübol, 1993:91).

<sup>19</sup> Kıbrıs sorunu, bir siyasal bütünleşme sorunu olarak tanımlanabilir. Etnik oluşum ve farklılaşmanın kültürel alanda seyrettiği durumlarda, siyasal bütünleşmenin üniter devlet sistemiyle, kültürel alanı terkettiği durumlarda ise federal bir devlet yapısıyla sağlanabileceği söylenebilir.

konuyu çözümsüz, kavramları da anlamsız kıldığı ortadadır. Aslında konu, iki toplumu yeniden hangi politik şartlar altında birleştirebilmek olduğu kadar aralarında geniş ölçüde bir işbirliği sağlayacak şartların oluşturulmasıdır. Böylece tarafları birleştirecek bu sistemlerin Kıbrıs'a uygulanabilirliği analiz edilebilecektir. Ancak bu araştırma, Kıbrıs'ta kendi kaderini kendinin tayin ettiği ve *iki eşit-egemen* toplumun bulunduğu tezinden hareket edilerek kaleme alınmıştır.

Bir diğer önemli husus ise BM tarafından ortaya konulan Gali ve Annan Planlarının özü ve şekli hakkında, konuya birinci derecede taraf olan Kıbrıs Türk ve Rum liderliği ile Türk-Yunan yetkililerinin kavramlara dayalı çelişkili açıklamaları oldukça ilginçtir.

Kıbrıslı Türklerin ve Rumların takip ettiği politikalara dair, Gali Fikirler Dizisi'nin ve Annan Planının içeriği ve bu belgelerin aşağıda sıralanan konulara ilişkin önerilerinin muhtemel sonuçları hakkında karşılaştırmalı tenkit yapılmıştır.

Kıyası tarafların, kendi politikalarına göre, Gali ve Annan Planından kazanımları ile kayıpları ortaya çıkacaktır. Bütün bunların temelinde yatan sorun, Kıbrıs meselesinin hâlli için kurulması düşünülen federasyonun, bazı belirsiz kavramlar üzerinden kurgulanmasıdır.

Aslında konuya ilişkin 'diyakronik' nitelikteki analizlerin yapılması, her iki tarafın görüşlerini, mümkün olduğunca birbirine benzer bir şekilde incelenmesini zorunlu kılar. Bundan hareketle incelenecek konular, gerek Kıbrıslı Rumların, gerekse Türklerin resmî veya gayri resmî görüşlerini ortaya koyacağından, Türk tezlerinin gelecekteki stratejisini belirlemesi açısından faydalı olacaktır.

Kavramlarla ilgili bir diğer konu ise Annan Planı'nın temel konulara ilişkin önerileri, Kıbrıs Türk ve Rum yönetimlerinin politikaları çerçevesinde ve tarafların resmî makamlarının hazırladığı istatistiki dokümanlara dayandırılarak, değerlendirilmeye çalışılmasıdır. Değerlendirme yapılırken, kavramların detayına girilmesi ve daha çok kamuda tartışılan konular üzerinde yoğunlaşılması esas olmalıdır.

Bu düşünceden hareketle kavramlarla ilgili yapılacak araştırmalar, sekiz ayrı unsurdan oluşmalıdır. Her bölüm, ele aldığı konu ile sınırlı olduğundan, amacı da sınırlı olmalıdır. Fakat bu sınırlılık, genel amaçtan uzaklaştırmadığı açıktır. Buna göre Kıbrıs meselesi ile ilgili kavram araştırmaları, metodolojik olarak şu basamaklar takip edilerek yapılabilir.

Birinci basamakta, Kıbrıs gibi sürekli kriz bölgesi olma özelliğini korumuş ve taşıdığı stratejik önemini hiçbir zaman kaybetmemiş olan bölgede, barışın sağlanması yolunda ilk adım olarak nitelendirilen toplumlararası

görüşmelerinin sürecini ve tarafların görüşmelerdeki pazarlığın iç yüzünü aydınlatılması amaçlanmalıdır. Dolayısıyla tarafların müzakere tekniklerinin karşılaştırması ile uluslararası pazarlığın nasıl yapıldığına dair ciddi bir değerlendirme yapılmalıdır.

İkinci basamakta, BM tarafından belirlenen bütünlüklü hedefler ile anlaşmayı sağlayacak yönlendirici ilkeler ele alınmalı ve Kıbrıslı Türklerle Rumların kalıcı çözüm için ortaya koyduğu modelin nasıl olacağı belirlenmelidir.

Üçüncü basamakta, Kıbrıslı Rumlarla Türkler arasında kurulmak istenen federasyonun temel özellikleri, yani federal anayasanın yasama, yürütme ve yargı organlarının nasıl teşkilatlanacağı, bunlarla ilgili taraflar arasında toplumsal, siyasî, ekonomik ve hukukî çatışmaların neler olacağı veya uzlaşmanın hangi konularda olabileceğinin belirlenmesi amaçlanmalıdır.

Dördüncü basamakta, adadaki her iki toplum ile Türkiye ve Yunanistan'ın garantiler ve güvenlik konularını nasıl algıladıklarını, bunlarla ilgili anlaşmalara nasıl değer atfettiklerini, bunlardan ne beklediklerini ve güvenlik ile ilgili diğer konuların, yani askersizleştirme, silahsızlandırma ve çok uluslu gücün getirilmesinin, stratejik öneminin belirtilmesi amaçlanmalıdır.

Beşinci basamakta, Kıbrıslı Türklerle Rumların anlaşmakta zorlandıkları konuların başında gelen toprak düzenlemeleri ele alınmalı, iki bölgeliliğin egemenlik sınırları, Kıbrıs Rum idaresine verilecek arazi miktarı, 1958'den 1974'e kadarki toprak mülkiyeti ve bunlardan doğacak tazminatlar, fonlar, mal-mülk mübadelesi ve bunlarla ilgili haritaların hangi kriterlere göre yapılacağı gösterilmesi hedeflenmelidir.

Altıncı basamakta, toprak düzenlemelerinden etkilenecek kişilerin yer değiştirmeleri, bunların rehabilitasyona tâbi tutulmaları, yapılacak olan işlemin maliyet analizi ve sosyo-ekonomik etkilerinin ele alınması amaçlanmalıdır.

Yedinci basamakta, kurulacak olan federasyonun ekonomik yapısının nasıl olacağı, Merkez Bankası, gümrükler, ticaret, mevduat, kambiyo, koruyucu tedbirlerle, dış yardım ve dış kredilerin hangi kriterlere göre düzenleneceğinin belirtilmesi tasarlanmalıdır.

Sekizinci ve son basamakta ise taraflar arasında imzalanan anlaşma ile federal/konfederal devletin ilânına kadarki geçen dönemin hangi düzenlemelerin yapılacağı, hangi komisyonların kurulacağı ve nasıl bir icra yönteminin takip edileceğinin gösterilmelidir.

Aslında Kıbrıs Türk ve Rum toplumlarının hakimiyet ve siyasî sınırlarının yeniden çizilmesi, garantiler ve güvenlik konusu, federal yetkiler, yasama ve yargı erki gibi hususların belirlenmesi ve bunların, taraflara etkisinin ne olacağının ortaya konulması ile ilgili konular, gerek Gali gerekse Annan

planının dönüm noktasını oluşturmaktadır. Bu yüzden dönüm noktasıyla ilgili bütün kavramlar tek tek ele alınmalı ve Kıbrıs'la ilgili muhtemel gidişatın analizi yapılmalıdır.

Son olarak her basamakla, Kıbrıs Türk ve Rum toplumlarının çatışma alanları ile ilgili somut çözümler ve bunlarla ilgili kavramlar belirlenecektir. İçeriği belirlenen bu kavramlar, romantik, soyut, basmakalıp, dostluk ve kardeşlik önerileri olmamalıdır. Her şeyden önce bunlar üzerinde çok düşünülmüş ve içeriği itibarıyla pragmatik kavramlar olmalıdırlar. En azından toplumları kavram kargaşasından uzak tutarak, ileride somut önerilerin tartışılmasını sağlamalıdır.

## **6. Kıbrıs Meselesi ile İlgili Yeni Varsayımların Geliştirilmesi:**

Sosyal bilimlerde yapılan araştırmalarda, araştırmanın yönünü belirleyecek birtakım temel varsayımların saptanması zorunludur. Tolan'a (1979:6) göre varsayım; bilgi, tecrübe ve sezgi karışımı olarak kuramsal veya yasal nitelik taşıyan bir öneridir. Dâver'e (1972:45) göre ise varsayımlar kesin sonuçlar olmayıp, çok defa doğruluğu saptanması gereken birtakım önermeler (kaziyeler) veya önerme dizilerinden ibarettir.

Buna karşın kesinliği, doğruluğu apaçık olan sonuçlar, 'kanun' adını taşırlar ve kanunlar, olaylar arasındaki sebep-sonuç ilişkilerini açıklayan genel prensipler olarak bilinirler. Aslında bilimsel çalışmaların vardığı bu sonuçlar (kanun, genelleme, eğilim), yaşanan olayları açıklamakta ve olayların gidişini kestirmek için yardımcı olmaktadır.

Esasında yöntem, saptanan varsayımlara ve araştırma konusunun özelliklerine, buna karşın araştırma teknikleri de yöneme ve seçilen konuya göre belirlenir. Dolayısıyla varsayımlar araştırma boyunca gelişebilirler, düzeltilebilirler veya değiştirilebilirler; hatta böyle bir süreç içerisinde değişen varsayımların, araştırmanın genel yönünü bile tayin etmesi olasıdır. Bundan dolayı varsayımlar, genellikle bağımsız olarak tanımlanmış iki veya daha çok olay dizisi arasında kurulması ve irdelenmesi mümkün, sistematik bir öneri olarak tanımlanırlar.

Hâl böyleyken Kıbrıs meselesi ile ilgili temel varsayım, federalist ve anti-federalist kavramların, Kıbrıs Türk ve Rum toplumlarındaki yaygın etkisi ve işlevsel boyutunun belirlenmesidir. Bu genel nitelikli varsayım, araştırma planının genel taslağını gösteren şu düşüncelerle tamamlanmalıdır. Aslında Kıbrıs'ta 'federalizm' ve 'anti-federalizm' kavramlarının çok anlamlı ve temelde felsefî bir yapıya sahip olduğu görülmektedir. Örneğin 'federalizm' kavramı, özellikle Kıbrıs Rum toplumunda millî hisler ve kilise gelenekleri

doğrultusunda sapma olgusunu taşımaktadır<sup>20</sup>. Federalizm ilkesinin temel çerçeveden sapsması, Kıbrıs Rum toplumunun büyük bir kısmının da sapsmasına neden olmuştur. Ancak yine de bazı araştırmacılar, bireysel veya toplumsal düzeydeki sapsmaları, ‘anomi’ ve ‘yabancılaşma’ arasındaki yakın ilişkiye dayandırmaktadırlar<sup>21</sup>. Buradan hareketle federalizmden sapsmanın temelinde, anomie ve yabancılaşma kavramının olmadığı görüşü yanlış bir görüştür. Bu kavram ikilisi, somut olan toplumsal gerçeğe uygulandığında, anomie ve yabancılaşma olgularının çağdaş toplumların tümünde olduğu ve varlığını bir şekilde ortaya çıkardığı görülmektedir.

Bütün bunlardan sonra Kıbrıs meselesinin niteliği ve temel sorunları sistemli bir yaklaşımla, önce tek tek, sonra da hep birlikte ele alınıp incelenmeli ve açıklanmaya çalışılmalıdır. Araştırmanın her yerinde birbirinin karşısı olan fikirler karşılaştırılmalı, birbirine karşıt felsefî görüşlere yer verilmeli, tarihin değişik dönemlerinden örnekler seçilmeli ve böylece çeşitli sorunlarla ilgili seçmeli çözüm yolları gösterilmelidir. Ancak, her sorun basmakalıp veya tek tip bir yöntemle incelenmemelidir. Aksine her sorun, onu açıklayacak en uygun yöntemle izah edilmelidir. Bunun için de araştırmanın bazı bölümleri diyakronik (konuya ilişkin analiz yöntemi), bazı bölümleri de senkronik (zamana ilişkin analiz yöntemi) biçimde düzenlenmelidir.

Aslında bu çalışmanın temel savlarından biri, Kıbrıs Türk ve Rum toplumları arasındaki ayrılığın ve sorunların kısa sürede giderilemeyeceğidir. Böylece, uzlaşma için ‘sihirli formüller’ peşinde koşmak yerine, uzlaştırıcı çabalar için anlamlı ve genel bir çerçevenin oluşturulmasının daha doğru olacağı varsayılmaktadır. Bundan hareketle kalıcı çözümün Annan Planı’na veya Gali Fikirler Dizisi’ne göre değil, toplumları yarına hazırlayıcı temele göre şekillenmesi düşünülmektedir.

Buna Kıbrıs meselesinin siyasî çözümü için ele alınacak araştırmanın temel varsayımları, aşağıdaki gibi belirlenmiştir:

Aslında temel varsayımlar ve esasa ilişkin sorunlar, sekiz başlık altında toplanabilirler.

1. Yurttaşlığın Kapsamı: Dar mı olacak, geniş mi olacak?
2. Devletin Görevleri: Devletin görev alanı sınırlı mı olacak, sınırsız mı olacak?

<sup>20</sup> Bu sapsma, etnik oluşum ve farklılaşmanın siyasal eylem ve düşünceyi etkileyişi ‘doğal’, ‘önceden tasarlanmış’ ya da ‘bizatihi kendiliğinden oluşan’ bir süreçle değil, siyasal sistemin meşruiyet temellerinin sorgulanmasını sağlayan değişimlerle ilgilidir. Bununla ilgili ayrıntılı ilgi için bkz... (Vural, 1996:3).

<sup>21</sup> Denктаş’ın psikolojisinin tahlili için bkz... (İnatçı, 1995: 23-26).



3. Otoritenin Kaynağı: Kıbrıs'taki halklardan mı olacak, yoksa toplumlardan mı olacak?

4. Otoritenin Teşkilatlanması: İktidar baskıcı mı olacak, yoksa liberal mi olacak?

5. Devletin Boyutları ve Dış İlişkiler: Federal hükümetin etkinliği daha fazla mı olacak, yoksa federe devletlerin yetkileri daha fazla mı olacak?

6. Toprak Düzenlemeleri: Kıbrıslı Türklerin egemenliğine verilecek topraklar az mı olacak, yoksa çok mu olacak?

7. Yer Değiştirenler: Kıbrıslı Türklerin egemenlik sahasına yerleştirilecek Rumların sayısı sınırlı mı olacak, yoksa sınırsız mı olacak?

8. Güvenliğin Sağlanması: Garantör devletlerin garanti hakkının devam etmesi gerekli midir, yoksa gereksiz midir?

Aslında görüldüğü gibi çözüm bekleyen konular, büyük ve sanıldığından çok daha fazladır. Zaten bu araştırmaya, yukarıda sayılan sorulara cevap aranmasına yardımcı olacak verileri belirlemek amacı ile başlanmıştır. Kaldı ki cevapları aranan soruların, bir bütünlük içerisinde ele almayı gerektirecek kadar aktüel olduğu da ilk bakıştan bellidir.

Mantık yönünden bu sekiz sorunun sekizi de birbirinden değişiktir. Ayrıca, sorunların her biri, tek bir soruna bağlı olduğu için bunlar ayrı ayrı da çözümlenebilir. Nitekim 'birinci varsayım devletin üyelerinin karşılıklı hak ve ödevleriyle; ikinci varsayım, hükümetin gördüğü işlerin kapsamı ya da alanıyla; üçüncü varsayım, otoritenin kaynağı ve meşruiyetiyle; dördüncü varsayım, iktidarın kuruluş biçimiyle; beşinci varsayım, ülkenin boyutları, dış ilişkiler ve nüfusuyla; altıncı varsayım, devletin egemen sınırlarıyla; yedinci varsayım, yer değiştiren kişilerin mülkiyet, vatandaşlık ve siyasî haklarıyla; sekizinci ve son varsayım da devletin anayasal, toprak ve siyasal düzenin korunmasıyla ilgilidir.

Görüleceği gibi iki olanaktan birini seçebilme, sorunların hepsinde görülen başlıca özelliktir. Bunun anlamı gayet açıktır. Çünkü sorunun özünü, seçme etkeni belirler. Seçme imkânı bulunmasaydı, zaten ortada varsayım diye bir şey olmazdı. Zaten çeşitli varsayımlar altında öne sürülen seçme olanağındaki bu genişlik, birbirine ters düşen bu dizilerde de görülebilir:

Birinci varsayım, eşitlik ile eşitsizlik arasında bir seçmedir.

İkinci varsayım, plüralist devletle monist devlet arasında bir seçmedir.

Üçüncü varsayım, azınlık ile çoğunluk arasında bir seçmedir.

Dördüncü varsayım, kuvvetler ayrılığı ile kuvvetler birliği arasında bir seçmedir.

Beşinci varsayım, devletler topluluğu ile devletler birliği arasında bir seçmedir.

Altıncı varsayım, tek egemenlikle egemenliğin paylaşılması arasında bir seçmedir.

Yedinci varsayım, taşınmaz malların mülkiyeti, şahıs ile toplum arasında bir seçmedir.

Sekizinci varsayım ise, garantörlük hakkının aynen muhafaza edilmesi ile sulandırılması arasında bir seçmedir.

Aslında bir birine zıt olan bu seçmelerin bir amaca yönelik olduğu unutulmamalıdır. Buna göre sonuçları görerek, sebebini bilmek; sebebini bilerek, çaresini bulmak; çaresini bularak, meseleyi çözmek gerekir.

Bu tanıma göre her sorunda iki alternatiften birinin seçileceği görülmektedir. Oysa daha sonra da görüleceği gibi, genellikle ikiden çok ihtimal bulunmaktadır. Çünkü sorunlardan bazıları iki karşıt kutbun ortasında yer alan safhalarda çözülebilmektedir. Böylece hükümetin üstlendiği görevler ve işler az ya da çok olabilir. Devletteki siyasal erk az ya da çok dağıtılabilir. Hürriyet de öyle, az ya da çok olabilir vb.

Onun içindir ki burada, siyasal süreci akla uydurmanın bir yolu vardır. Siyasal süreci anlayabilmek için bu sekiz ana varsayım önemlidir ve hatta bu sekiz varsayımın sekizi de seçme yapmaya elverişlidir.

Gerçi kurulacak devletin özelliği, bu varsayımlara verilecek kararlara göre değişebilir. Kıbrıs meselesi ile ilgili bu kadar çok varsayım bulunduğu ve bunlardan her birinin de en az iki çözümü olduğuna göre, siyasal gerçeğin de birçok değişik görünümleri ve bileşenleri vardır.

Aslında politika sanatının uygulayanlar ve politikayı bir bilgi bütünü halinde sistemleştirenler için onu çekici kılan veya bir çekişme biçimine sokan da işte bu değişikliklerdir. Kıbrıs meselesi ile ilgilenen her kimse veya taraf, bu sekiz veya varsayım ile karşılaşmadan hükümet kuramaz. Gene hiç bir kimse veya taraf, seçeceği devlet tipinde bu sorunların veya varsayımların her biri üzerinde bir karar verme zorunluluğundan kendini alamaz. Çünkü her türlü devlette, bu sekiz sorunla veya varsayımla ilgili önemli problemlerin kurumsal (müessesevi) bir karşılığı mutlaka bulunmaktadır. Önemli sorunların veya varsayımların bulunduğu yerde, siyasal süreç de bulunur. Bundan başka böyle bir çözümleme, siyaset süreçlerinin dinamiğini de anlama bakımından bir değer taşır. Çünkü çözümlerin hiç biri değişmez ya da kesin değildir. Hükümetlerin hepsi, az veya çok bir denemeye dayanırlar. İnsanlar yaptıkları seçmeleri değiştirirler. Bir uçtan öbür uca da gidip gelebilirler. Hatta devletlerin dış yapısını ve iç düzenini, gerektiğinde yeni baştan da kurabilirler.

Dolayısıyla Kıbrıs'taki her iki taraf, bu siyasal süreçten geçmeli ve seçme hakkını en iyi şekilde belirlemelidir. Bir başka deyişle kurmak istedikleri yeni devletin kamusal ve anayasal sistemini, çatışmak için değil, uzlaşmak için yapılandırmalıdır.

### **Sonuç**

Aslında Kıbrıs meselesine dair temel mesele değişkenlerin, bir başka olgunun varlığına bağlı olmasıdır. Yukarıda her varsayımın başlı başına bir sorun olduğu ve bunların ayrı ayrı çözümlenebilecekleri söylenmiştir. Ama uygulamada bu sorunlar, birbirinden büsbütün uzak ve ayrı değildirler. Tersine, bunların birbirleriyle karşılıklı ilişkileri vardır ve birbirlerini etkilemektedirler. Onun için de bir sorunun nerede bitip, ötekinin nerede başladığı kesinlikle söylenemez. Bir başka deyişle sorunların kenarları pürüzsüz değildirler. Tam aksine pürüzlü ve giriftirler. İç yapıları, bir yerde birbiriyle birleşirler. Aslına her birinin değişik çözümleri olan bu siyasal karmaşıklığın sekiz sorun altında toplanması, onları sadeleştirmeye yöneliktir. Ancak mesele, birbirine bağlı bu sekiz kategorinin bir karışımı diye tanımlanırsa, konuyla ilgili bütün kavram ve olgular sadeleştirilmiş, hatta değiştirilmiş olurlar. Aslında bunu, bir saate benzeterek açıklamak mümkündür. Saat kadranının on iki saate ve altmış dakikaya bölündüğünü düşünün. Bu bölmeler gereklidir; çünkü bize belli bir zaman dilimini gösterirler. Ama zamanın kendisi süreklidir ve bölünmez. Zaman durmaz; boyuna akıp gider.

Bu bağlamda millî meseleler de böyledir. Bütün çözümlenmeler bitse bile, yeniden bileşim (sentez) yapmak gerekir. Kıbrıs meselesinin hâlli için araştırmacılar nasıl çalışılırsa, bu sekiz sorun da öyle çalışır; yelkovanla akrebin birlikte yürüdükleri gibi, sorunlar da birlikte yürürler ve birbirlerini etkilerler. Gerçekten, Kıbrıs meselesinin herhangi bir başlık altındaki sorun için ne türlü bir seçme yapılırsa yapılsın, bu sorunun öbür sorunlarla ilgili kararları etkilememesi ender görülen bir durumdur. Böylece bir yerdeki değişme, bir başka yerdeki değişmeye de tetikleyebilecektir. Hatta bu değişme, zincirleme reaksiyona da neden olabilir. Aslında bütün bu çabalar, her iki tarafın önem verdiği sorunlara kalıcı bir çözümün bulmasına yardımcı olmak içindir. Fakat şunu unutmamak gerekir ki, Kıbrıs için kalıcı çözüm arayanların her şeyden önce 'gerçekçi' olmaları şarttır. Çünkü Kıbrıs meselesi, 'tarihî düşmanlık', 'kapitalist baskılar', 'emperyalist oyunlar', 'millî menfaatler' ya da 'büyük güçlerin çatışması' gibi tezlerle açıklanamaz. Etnik ilişkilerin kavranabilmesi için iç siyasal yapının ve toplumsal süreçlerin de sorgulanması gerekir.

Kıbrıs Türk ve Rum toplumları arasındaki anlaşmazlıkların 'çözülmez' ve 'sıfır toplamlı' (zero sum) hale getiren nedenler, sorunların kendileri değil, en başta iki taraf arasında var olduğu kabul edilen 'psikolojik'

uçurumlardır. En büyük engel, millî bellekte yer eden ve karşılıklı kuşkuya yol açan 'ötekinin', her halükarda suçlanmasına neden olan korku ve tehdidin bulunmasıdır. Kaldı ki tarafların birbirini inanılmaz derecede önyargılarla tanınması, bu engelleri daha da güçlendirmektedir.

Aslında Kıbrıs sorununu tek cümle ile tanımlamak gerekirse, etnik oluşum ve farklılaşmanın, kültürel zeminden siyasal zemine doğru dönüşümden başka bir şey değildir.

### Kaynakça

- ADAMS, Thomas W. and Alvin J. COTTRELL, (1968). *Cyprus Between East and West*, The Washington Center of Foreign Policy Research School of Advanced International Studies The Johns Hopkins University, Baltimore; The Johns Hopkins Press.
- AKKURT, Aydın, (1999). *Türk Mukavemet Teşkilâtı 1957-1958 Mücadelesi*, İstanbul; Bayrak Matbaacılık.
- ANGELIDES, Stavros, (11 Ağustos 1991). "Federasyon İstemiyoruz", *Fileleftheros Gazetesi*, Sayı No: 441, s. 14-17.
- ANGELIDES, Stavros, (20 Eylül 1992). "Çözumsuzlüğün Acı Hikayesi", *Fileleftheros Gazetesi*, Sayı No: 98, s. 6-8.
- ANGELIDES, Stavros, (20 Temmuz 1992). "En İyi Çözüm Şekli Çözumsuzlüktür", *Fileleftheros Gazetesi*, Sayı No: 563, s. 7.
- ARMAOĞLU, Fahir, (1989). *20. Yüzyıl Siyasî Tarihi 1914-1980*, 6. Baskı, Ankara; TC İşbankası Yayınları.
- ATAY, Mehmet, (2000). "Uluslararası Jeopolitik Egemenlik Mücadelesinde Kıbrıs'ın Stratejik Konumu ve Akdeniz'de Bölgesel Güvenlik" *Proceedings of The Third International Congress for Cyprus Studies 13-17 November 2000*, Volume: 3, Gazimağusa; Eastern Mediterranean University Congress for Cyprus Studies Publications, s. 291-305.
- BAHCHELI, Tozun, (1990). *Greek-Turkish Relations Since 1955*, Boulder; Westview Press.
- BERATLI, Nazım, (1991). *Kıbrıs'ta Ulusal Sorun*, Lefkoşa; Özdilek Matbaası.
- BERBERAKIS, Stalyo, (12 Ekim 2000). "Papazlar Siyaset Yapmasın", *Sabah Gazetesi*, Sayı No: 22366, s. 23.
- BİLGE, N., (1966). *Hukuk Başlangıcı Dersleri*, 5. Baskı, Ankara; Ayyıldız Basımevi.
- Birleşmiş Milletler Kararlarında Eski Yugoslavya ve Bosna-Hersek*, (1996), Tercüme: Nejat Özdemiroğlu, İstanbul; Dayanışma Vakfı Yayınları.
- BLEDA, Tanguş, (2000). *Maskeli Balo*, İstanbul; Doğan Kitapçılık.
- BOLUKBASI, Suha, (1988). *Superpowers and The Third World: Turkish-American Relations and Cyprus*, New York; University Press of America.

- BOOTH, Ken, (1979). *Strategy and Ethnocentrism*, London; Croom Helm.
- BOOTH, Ken, (1987). "New Challenges and Old Mind-Sets: Ten Rules for Empirical Realists", Carl G. Jacobson (ed.), *The Uncertain Course: New Weapons Strategic and Mind-Sets*, Oxford; Oxford University Press, s. 32-89.
- CHARALAMBOUS, N., (1998). "Ethnicity and Space", *The Cyprus Review*, Vol. X, Nu: 2, s. 79-87.
- CLAUDE, Inis L. Jr., (1962). *Power and International Relations*, New York; Random House.
- CLERIDES, Glafkos, (1991). *Cyprus: My Depositin*, Vol. I-IV., Nicosia; Alithia Publishing Co. Ltd.
- COOK, Thomas I. and Malcolm Moor, (1950). "The American Idea of International Interest", *The American Political Science Review*, New York, s. 21-41.
- COSER, Lewis A., (1956). *The Functions of Social Conflict*, New York; The Free Press.
- COSER, Lewis A., (1993). "Çatışmacı Yapısalcılık I : Yapının Çatışma Aracılığıyla Korunması", Margaret M. Polama (ed.), Çev. Hayriye Erbaş, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, Ankara; Gündoğan Yayınları, s. 97-114.
- ÇAĞLAYANGİL, İhsan Sabri, (1990). *Anılarım*, 3. Baskı, İstanbul; Yılmaz Yayınları.
- DAHRENDORF, Ralf, (1993). "Çatışmacı Yapısalcılık: Toplumsal Yapıyı Açıklamaya Bir Öneri", Margaret M. Polama (ed.), Çev. Hayriye Erbaş, *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*, Ankara; Gündoğan Yayınları, s. 115-127.
- DENKTAŞ, Raif Rauf, (1996). *Rum-Yunan İkilisi: İstenmeyen Cumhuriyet'ten Nereye*, Lefkoşa; Rauf Raif Eğitim Vakfı Yayınları.
- DENKTAŞ, Raif Rauf, (1998). *Kalbimin Sesi*, İstanbul; Raif Denktaş Eğitim Vakfı Yayınları.
- DODD, Clemenet H., (1998). *The Cyprus Imbroglia*, London-Huntingdon; The Eothen Press.
- "Dr. Küçük: Kıbrıs Meselesi, Toplumlar Arası Bir Mesele Değildir", (24 Mayıs 1958). *Dünya Gazetesi*, Sayı No: 4211, s. 1.
- Dünden Bugüne A. Mesut Yılmaz'ın Parlamento Konuşmaları 1984-1998*, (1999). Der. Veysel Atacan, İstanbul.
- "Düşüncelerimiz", (18 Eylül 1994). *Mahi Gazetesi*, Sayı No: 4258, s. 5.
- EHRlich, Thomas, (1974). *Cyprus: 1958- 1967*, London; Oxford University Press.
- ESMAN, Milton, (1980). "Political and Psychological Factors in Ethnic Conflicts", *Conflict and Peacemaking in Multiethnic Societies*, Joseph V. Monthville (ed.), Massachusetts; Lexington Press, s. 48-59.
- EUANGGELOS, Aberôph-Tositsas, (1982). *Historia Tón Khamenôn Eukairiôn (Kypriako 1950-1963)*, Vol. I-II., Athena.
- EVANS, Graham and Jeffrey NEWNHAM, (1995). *The Dictionary of World Politics: A Reference Guide to Concepts, Ideas and Institutions*, New York; Harvester-Wheatsheaf.

- FARLEY, Jonathan, (1995). "Turkey's Foreign Policy", *The Round Table*, Nu: 333, s. 71-92.
- FETSCHER, Iring, (1990). "Tarih Felsefesi", *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, Çev. Doğan Özlem, İstanbul; Ara Yayınları, s. 414.
- FIRAT, Melek, (July 1998-March 1999). "Oi Politikes Tês Toyrkias Sto Kypriako", *Syghrona Themata*, Nu. 68-69-70, Athens, s. 110-121.
- FOUCAULT, Michel, (1986). "The Subject and Power", *Beyond Structuralism and Hermeneutics*, Brighton, s. 219-234.
- GIANNOULOPOULOS, Giannês N., (1999). "Hê Eugenês Mas Typhlôsis...", Ehsôterikê Politihê Kai "Ethniha Themata" *Apo Tên Êtta Tou 1897 Eôs Tê Mhriasiatikê Katastrophê*, Athena; Bibliorama, s. xiv-xix, 15-41.
- GIBBONS, Harry Scott, (1997). *The Genocide Files*, London; Charles Bravos Publishers.
- GIBBONS, Harry Scott, (2003). *Kıbrıs'ta Soykırım*, Çev. Erol Fehim, Near East Publishing, Ankara; Özyurt Matbaası.
- "Gobi'den Yalanlama", (26 Ekim 1995). *Cyprus Mail Gazetesi*, Sayı No: 911, s. 1.
- GÖNLÜBOL, Mehmet, (1993). *Uluslararası Politika İlkeler-Kavramlar-Kurumlar*, 4. Baskı, Ankara; Attila Kitabevi.
- GÖNLÜBOL, Mehmet, (2 Mayıs 1994). "Kıbrıs Sadece 150 Bin Kıbrıslının Değil, 60 Milyon Türkiye'nin Meselesidir", *Yeni Hafta Gazetesi*, Sayı No: 123, s. 10.
- GROOM, A.J., (1986). "Cyprus, Greece and Turkey: A Treadmill for Diplomacy", John T.A. KOUMOULIDES (ed.) *Cyprus in Transition 1960-1985*, London; Trigraph, s. 119-132.
- GÜL, Atakan ve Ayfer Yazgan Gül, (1995). *Avrasya Boru Hatları ve Türkiye*, İstanbul; Bağlam Yayıncılık.
- HASGÜLER, Mehmet, (1998). *Kıbrıs'ta Enosis ve Taksim'in İflası*, Özgür Üniversite Yayınları, Ankara; Öteki Yayınevi.
- HERACLIDES, Alexis, (1 July 1998-March 1999). "Kypriako: He Alytê Dieneksê?", *Syghrona Themata*, Nu. 68-69-70, s. 38-49.
- HERACLIDES, Alexis, (1997). "The Ending of Unending Conflicts: Separatist Wars", *Millennium: Journal of International Studies*, Vol. XXVI, Nu: 3, s. 83-91.
- HERACLIDES, Alexis, (January-March 1995). "Hoi Eikones Tou Ethnikou 'Eautou' Kai Tau 'Allou' Stis Diethneis Skheseis: Hê Periptosê Tês Hellênikês Eksôterikês Politikês", *Syghrona Themata*, s. 31-33.
- HERACLIDES, Alexis, (2002). *Yunanistan ve Doğudan Gelen Tehlike Türkiye Türk-Yunan İlişkilerinde Çıkmazlar ve Çözüm Yolları*, Çev. Mihalis Vasilyadis ve Herkül Millas, İstanbul; İletişim Yayınları.
- Historic Resolutions on The Cyprus Question*, (1997). Nicosia; TRNC Foreign and Defence Ministry Public Relation Office.
- ISAACSON, Walter, (1992). *Kissinger A Biography*, New York; Simon & Schuster.
- "İki Türk Öldürüldü", (3 Haziran 1994). *Fileleftheros Gazetesi*, Sayı No: 4153, s. 7-8.

- İlker Nevzat (UBP Girne milletvekili) ile 29.11.1999 tarihinde yapılan mülakat.
- İNATÇI, Ümit, (1995). *Kıbrıs Sorunu Üzerine: Aldatıcı Sorunlar İkilemi Ya Da Bir Çözüksüzlüğün Anatomisi*, İstanbul; Galeri Kültür Yayınları.
- İSMAİL, Sabahattin, (1998). *150 Sorunda Kıbrıs Sorunu*, İstanbul; Kastaş Yayınları.
- “İsmet İnönü: Kıbrıs Bizim Milli Davamızdır”, (9 Mayıs 1964). *Bayrak Gazetesi*, Sayı No: 579, s. 4.
- JOSEPH, Joseph S., (1997). *Cyprus: Ethnic Conflict and International Politics from Independence to The Threshold of The European Union*, London; Houndsmills-Macmillan.
- KAPANİ, Münci, (1988). *Politika Bilimine Giriş*, 4. Baskı, İstanbul; Bilgi Yayınevi.
- KEPOĞLU, Halil, (1995). *Kıbrıs Sorunu*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Uluslararası İlişkiler Bölümü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.
- “Keti Hanımın İtirafı”, (Mayıs-Haziran 2001). *Kıbrıs Mektubu Dergisi*, C. XIV, Sayı No: 3, s. 8.
- “Klerides’in Demeci”, (22 Mart 1994). *Simerini Gazetesi*, Sayı No: 4084, s. 5.
- “Klerides-Papandreu-Delors Görüşmesi”, (10 Haziran 1994). *Alithia Gazetesi*, Sayı No: 4160, s. 10.
- Kıbrıs'ın Dünü-Bugünü-Yarını*, (1995). İstanbul; Harp Akademileri Komutanlığı Yayınları.
- KIRCA, Coşkun, (1992). “Kıbrıs Uyuşmazlığına Bakış Açımız Ne Olmalı? Doğrular ve Yanlışlar Nelerdir?”, *Kıbrıs Uyuşmazlığı ve Yeni Hükümetten Beklentiler*, İstanbul; Kıbrıs Vakfı Yayınları, s. 24-30.
- KLERK, F. W. De, (Temmuz 2001). “Yeni Binyılda Barışı Tehdit Eden Etmenler”, *TESEV Formu*, s. 1-8.
- KOÇ, Haldun, (1993). *Pazarlık Gücünün Etkileri Yönüyle Camp David Orta Doğu Barış Sürecisine Etkileri*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Uluslararası İlişkiler Bölümü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.
- KOURKOULAS, Alkis, (25 Haziran 1992). “Türk-Yunan Dostluğu Tüm Çabalara Değer”, *Hürriyet Gazetesi*, Sayı No: 11856, s. 21.
- LOIZOS, Peter, (1998). “How Might Turkish and Greek Cypriots See Each Other More Clearly?”, Vangelis Calotychos (ed.), *Cyprus and Its People: Nation, Identity, and Experience in An Unimaginable Community 1955-1997*, Westview, s. 85-102.
- LORDOS, Constantinos, (12 October 1998). “Twenty-three Fallow Years”, *Cyprus Mail*, Nu: 223, s. 8.
- MACMILLAN, Harold, (1971). *Riding The Storm 1956-1959*, London; Macmillan.
- MANİSALI, Erol, (1992). “Kıbrıs Uyuşmazlığında Gerçekler ve Toplantının Ortaya Çıkardığı Sonuçlar”, *Kıbrıs Uyuşmazlığı ve Yeni Hükümetten Beklentiler*, İstanbul; Kıbrıs Vakfı Yayınları, s. 7-9.
- MORGENTHAU, Hans J., (1970). *Uluslararası Politika*, Çev. Baskın Oran ve Ünsal Oskay, Ankara; Siyasî İlimler Derneği Yayınları.

- NICOLSON, Harold, (1954). *The Evolution of Diplomatic Method*, London; Constable and Co. Ltd.
- OLGUN, Ergün, (1995). “Some Lessons That Can Be Drawn from The Bosnian Negotiation Process and The Dayton Peace Agreement”, *Crises in The Balkans and Cyprus – Eastern Mediterranean University*, s. 1-11.
- ÖKTE, Ertuğrul Zekâî, (Nisan 2000). “Türk Milletinin Davası Nedir?”, *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, İstanbul, Sayı No: 37, s. 2-3.
- PAPADAKIS, Yannis, (1998). “Enosis and Turkish Expansionism: Real Myths or Mythic Realities?”, *Cyprus and Its People: Nation, Identity, and Experience in An Unimaginable Community 1955-1997*, Vangelis Calotychos (ed.), Westview, s. 89-121.
- PAPANDREU, Yorgo'nun (Yunan Dışişleri Bakanı) 3.10.1999 tarihinde Taksim toplantılarında yaptığı konuşma, İstanbul.
- PLATON, (1980). *Devlet*, Çev. Sabahattin Eyüboğlu ve M. Ali Cimcoz, 4. Baskı, İstanbul; Remzi Kitabevi Yayınları.
- PLATON, (1986). *Theaitetos*, Çev. Macit Gökberk, İstanbul; Remzi Kitabevi Yayınları.
- POWELL, Jr. G. Bingham, (1982). *Contemporary Democracies: Participation, Stability and Violence*, USA; Harvard University Press.
- Rauf Denктаş ile 23 Ağustos 1996 tarihinde yapılan mülakat.
- REDDAWAY, John, (2001). *Burdened with Cyprus - The British Connection*, Third Edition, Nicosia; Published by Rustem.
- ROSSIDOU, Maria ve Tinos Iasonos, (Temmuz-Ağustos 1991). “İlk Attila Etek Giyiyordu”, *Diefnis Sosyalizmos*, Lefkoşa, Sayı No: 2, s. 1-8.
- SANDER, Oral, (1998). *Siyasi Tarih 1918-1994*, 6. Baskı, Ankara; İmge Kitapevi.
- SARRÊS, Neoklês. D. K. Kônstas KAÎ and P. I. TSAKÔNAS (ed.), (1994). *Hellênikê Eksôterikê Politikê: Êsôterikes Kai Diethneis Parametroi*, Athena; Odysseas.
- SAYIN, Önal, (1994). *Sosyolojiye Giriş*, İzmir; İzmir Üniversitesi Kitabevi.
- SELDAĞ, Muazzez, (Şubat-Mart 2002). “AB Kıbrıs Türk Halkının Kimliğini Tanımlamak Zorundadır”, *Kıbrıs Mektubu Dergisi*, C. XV, Sayı No:2, s. 32-33.
- SOYSAL, Mümtaz, (1995). *Aklını Kıbrıs'la Bozmak*, İstanbul; Bilge Yayınevi.
- SOYSAL, Mümtaz, (26 Nisan 1994). “Ayakbağı mı, Dinamo mu?”, *Hürriyet Gazetesi*, Sayı No: 5562, s. 24.
- SÖNMEZOĞLU, Faruk, (2000). *Türkiye-Yunanistan İlişkileri ve Kıbrıs, Ege ve Diğer Sorunlar*, İstanbul; Der Yayınları.
- “Spiros Kiprianu'nun Önemli Konuşması”, (22 Temmuz 1987). *Eleftherotipia Gazetesi*, Sayı No: 456, s. 1-9.
- STAVRINIDES, Zenon, (1975). *The Cyprus Conflict-National Identity and Statehood*, Nicosia.
- STEFANIDIS, Ioannis, (1999). *Isle of Discord: Nationalism, Imperialism and The Making of The Cyprus Problem*, London; Hurst.



- STEPHEN, Michael, (1997). *The Cyprus Question*, London; The British-Northern Cyprus Published by Parliamentary Group.
- TAMÇELİK, Soyalp, (1.4.2001). "XX. Yüzyılda Türk-Yunan Münasebetlerinin Siyasî Tarih Perspektifi Açısından Değerlendirmesi", *KKTC Cumhurbaşkanlığı'na Sunulan Rapor*, Sayı: 56. (Resmi Rapor).
- TAMÇELİK, Soyalp, (1999). "Kıbrıs Komünist Parti'nin (AKEL) İlhâk Kararı ve S.S.C.B.'nin Kıbrıs Politikası", C. II (Tarih ve Kıbrıs Sorunu), *II. Uluslararası Kıbrıs Araştırmaları Kongresi, 24-27 Kasım 1998*, Gazimağusa; Doğu Akdeniz Üniversitesi Kıbrıs Araştırmaları Merkezi Yayınları: 7, s. 9-56.
- TAMÇELİK, Soyalp, (9.5.1995). "Geleneksel Tarihin Güven Yitirışı", *KKTC Cumhurbaşkanlığı'na Sunulan Rapor*, Sayı: 48. (Resmi Belge).
- TBMM Tutanak Dergisi, Cilt: 39, 64. Birleşim ve 16.1.1990 Tarihli Konuşması.
- THEODÔROPOULOS, Byrôn, (1988). *Hoi Tourkoi Kai Emeis*, Phytakês, Athena.
- TORUNTAY, Necip, (1994). *Org. Toruntay'ın Anıları*, İstanbul; Milliyet Yayınları.
- TUĞ, Aydın, (1999). "Kıbrıs'ta Nasıl Bir Çözüm", *Proceedings of The Second International Congress for Cyprus Studies 24-27 November 1998*, Volume: 2, Gazimağusa; Eastern Mediterranean University Congress for Cyprus Studies Publications, s. 603-618.
- TUĞ, Aydın, (2000). "Jeopolitiğin Değişim Süreçleri ve Kıbrıs", *Proceedings of The Third International Congress for Cyprus Studies 13-17 November 2000*, Volume: 3, Gazimağusa; Eastern Mediterranean University Congress for Cyprus Studies Publications, s. 271-289.
- TUNAYA, Tarık Zafer, (1989). *Medeniyetin Bekleme Odası*, İstanbul; Bağlam Yayınları.
- TUNAYA, Tarık Zafer, (22 Şubat 1964). "Kıbrıs Meselesi mi, Meseleleri mi?", *Cumhuriyet Gazetesi*, Sayı No: 20017, s. 4.
- TUNCER, Hüner, (1995). *Eski ve Yeni Diplomasi*, Ankara; Ümit Yayınları.
- Turkey, Greece and NATO, (1980). *A Staff Report to The Committee on Foreign Relations United States Senate, March 1980*, Washington; US Government Printing Office.
- TÜREL, Oktar, (2002). "Doğu Akdeniz ve Kıbrıs Üzerine Otuz İki Paragraf, Tekmili", *Akdeniz'de Bir Ada KKTC'nin Varoluş Öyküsü*, Der. Oktar Türel (der.), Ankara; İmge Kitapevi, s. 53-77.
- Türk Ajansı Kıbrıs Rum Basın Bülteni*, 10 Haziran 1994, s. 10.
- Türk Ajansı Kıbrıs Rum Basın Bülteni*, 18 Eylül 1994, s. 5.
- Türk Ajansı Kıbrıs Rum Basın Bülteni*, 27 Eylül 1992, s. 4.
- Türk Ajansı Kıbrıs Rum Basın Bülteni*, 3 Haziran 1994, s. 7-8.
- Türk Ajansı Kıbrıs Rum Basın Özetleri Özel Sayı*, 22 Temmuz 1987, s. 1-9.
- Türk Ajansı Kıbrıs Rum Basın Özetleri*, 22 Mart 1994, s. 5.
- "Türk-Yunan Anlaşmazlığına Büyümesin Diye Müdahale Ettik", (10 Aralık 2000), *Hürriyet Gazetesi*, Sayı No: 125, s. 24.

- ÜNAL, Semih, (Ocak 1998). “Kıbrıs Türk Toplumunu Türkiye İlişkileri-2”, *Kıbrıs Mektubu Dergisi*, C. XI, Sayı No: 1, s. 18.
- VALI, Ferenc A., (1971). *Bridge Across The Bosphorus: The Foreign Policy of Turkey*, London; John Hopkins Press.
- “Vasiliu’nun 8. Haritası”, (27 Eylül 1992). *Agon Gazetesi*, Sayı No: 336, s. 4.
- VURAL, Yücel, (1996). *Kıbrıs’ta Etnik İlişkilerin Gelişim ve Siyasal Sisteme Etkileri*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Kamu Yönetimi ve Siyaset Bilimi Anabilim Dalı Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara.
- WALKER, Connor, (1972). “Nation-Building or Nation-Destroying”, *World Politics*, Vol. XXIV, Nu: 3, s. 338-351.
- www.pio.gov.cy [The Official Web of The Republic of Cyprus Press and Information Office (PIO) Lefkosia (Nicosia) Cyprus].
- YAĞCI, Oya, (1998). *Türkiye’de Laiklik Tartışmaları Çerçevesinde Modernist ve Postmodernist Temalar*, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Siyaset ve Sosyal Bilimler Anabilim Dalı Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.
- Yeni Kıbrıs Partisi (YKP) Programı, (1995). Lefkoşa.
- “Zenon Stavrinides: The Cyprus Conflict”, (Şubat-Mart 1991). *Yeni Kıbrıs Dergisi*, C. VIII, Sayı No: 2, s. 37-41.

# SOSYAL ETKİLEŞİM ALANLARI ve SOSYAL BİLİM AÇISINDAN ÇATIŞKI<sup>1</sup> (ANTINOMY) ve İKİLİKLERİN (DICHOTOMY) ÖTESİNDE MODEL ARAYIŞLARI: SOSYO-YAMALAR (Socio-Patches)

Şeref ULUOCAK

## Özet

Bu çalışmada sosyal kültürel gerçekliğin bilgi olanaklarına taşınması süreçleri açısından, çatışki ve zıtlık içeren kavram çiftlerinden hangi temel sayılıtlar üzerinden kaçınılabileceği ve ne türden simgesel modeller temelinde eş ve art zamanlı olarak sosyal süreçlerin nesnel-yapısal modellerinin oluşturulabileceği varsayımı üzerinde durulmaktadır.

Temel çatışki ve birbirlerine karşılıklar içinde konumlanan ikili kavram çiftlerine alternatif bakış açılarının geliştirilmesi, birey-toplum, benlik-öteki, bireysel kimlik-kollektif kimlik, kültür-öteki kültür, sivil toplum-devlet, gündelik dil-sosyal bilimcinin dili gibi daha spesifik alanlara ilişkin imgelemlerimizin de bir “düşünümsellik<sup>2</sup>”in konusu olarak tartışmaya açılması ihtiyacını beraberinde getirmektedir.

Sosyal bilimci açısından, gündelik yaşamlarını nesnelleştirme/içselleştirme ve dışsallaştırma süreçleri üzerinden inşa eden bireylerin öznel-inşacı düzeyinin çözümlenmesi ile bu gündelik gerçekliklerin nesnel-yapısal modellerinin oluşturulması çabasında antinomi ve ikili zıtlıklar içeren ikiliklerin “indirgeyici” etkisinden kaçınılması için önceliğin, epistemik akademik bir “düşünümselliğe” verilmesi önem taşımaktadır.

**Anahtar kelimeler:** İkili zıtlık, çatışki, düşünümsellik, yorumsama dairesi, dikey bulutsu kültür alanları, yatay bulutsu kültür alanları, sosyal kuramlaştırma

## Fields of Social Interaction and Seeking Models Beyond Antinomy and Dichotomy as far as Social Sciences are Concerned: Socio-Patches

### Abstract

This study deals with the assumption that synchronic and dychronic social processes can generate objective and subjective models and which basic

---

<sup>1</sup> Bourdieu, sosyal bilimlerdeki temel kalıcı çatışkılar olarak (antinomie), nesnelci ve öznelci, simgesel ve maddesel, kuramsal ve ampirik bilgi tarzları arasındaki ayrılıklar kadar, özellikle son samanlarda kuramsal sahnede merkezi bir yer tutan diğer iki dikotomiden -bir yanda yapı ile eyleyici (agent), öbür yanda mikro çözümlenme ile makro çözümlenme ayrımları ortadan kaldırmaya yönelik yöntem bilimsel (metodolojik) yaklaşımlar ve kavramlar bütünü oluşturma çabasına girmiştir. (Wacquant 2003: 14).

<sup>2</sup> Bu çalışma boyunca “düşünümsellik”, “öznenin özne üzerine düşünmesi” ya da “egolojik bakış açısı” anlamında değil, Bourdieu (Wacquant 2003: 38)’nin “düşünümsellik” kavramsallaştırması çerçevesinde kullanılmaktadır.

assumptions can help avoid the concept couples containing **antinomy and contradiction (conflict)** in terms of the processes by which social and cultural facts are turned into opportunities to reach knowledge.

The fact that alternative points of views are developed for the concept couples in basic antinomy and contradiction brings with it the need for a possible discussion of whether the **images** of ours regarding more specific fields such as individual-society, **self-other**, individual identity-collective identity, culture-other culture, civil society-state, daily language-the language of social sciences are subjects of **reflexivity**.

To a social scientist, in an effort to build up objective and structural models of these daily facts and to solve the subjective and constructive levels of the individuals basing their dailt lives on the processes of objectification/internalization and externalization, the priority should be given to an epistemologically academic reflexivity to avoid the reductive effect of dichotomy and antinomy.

**Key words:** Dichotomy, antinomy, reflexivity, hermeneutic circle, vertical fuzzy culture areas, horizontal fuzzy culture areas, social theorification

### Giriş

Sosyo-kültürel gerçeklik alanına ilişkin nesne-model kılma çabaları ister teoriye öncelik tanıyan (kuram doğrulayıcı-*theory first*) isterse kuram üretmeye yönelik (*theory after-grounded*)<sup>3</sup> nitelikteki bir araştırma tasarımına dayansın, sosyal bilimci açısından çatışkı ve dikotomilere dayanan bakış açılarına alternatif teşkil eden; ikiz değerli<sup>4</sup> ve müphem kategori ve modellere yönelik olarak sosyolojik imgelem ve sosyo-etik düzeyinde belirli mesafede olmayı gerektiren bir duyarlılığı gerektirmektedir.

Bu anlamda sosyo-kültürel gerçekliğin nesnel-yapısal ve öznel-inşacı boyutlarının çift odaklı bir perspektiften çalışılması yönündeki bir eğilim<sup>5</sup>, salt bir araştırma sayıltısı olarak kaldığı sürece yeterli açılımları sağlamaktan uzak görünmektedir.

<sup>3</sup> Kuram doğrulayıcı (*Theory first*) ve kuram üretmeye (*theory after*) yönelik araştırmalar arasındaki farklılıklar için Punch (2005)'in *Sosyal Araştırmalara Giriş: Nicel ve Nitel Yaklaşımlar* başlıklı çalışmasında 17.sayfa ile 3. ve 10. bölümlere bakılabilir.

<sup>4</sup> Bayart (1999: 204), ikizdeğerliliklere, simgesel üretimler olarak kültürel olanın çok-anlamlılığına işaret etmek amacıyla başvurmuştur. Toplumsal olanın bir arada tutulabilmesi tam da bu çok anlamlılık-ikiz değerlilikler sayesinde mümkün olabilmektedir

<sup>5</sup> Bourdieu'nun, nesnel-yapısal ve öznel inşacı boyutlarıyla toplumun çift odaklı bir perspektiften analizini temel alan "toplumsal praksis bilimi" için . Wacquant (2003:20 ve 13-25) ve Bourdieu & Wacquant (2003).

“Gerçek –buradaki anlamı ile sosyal gerçeklik- toplumsal olarak inşa edilmekte”<sup>6</sup> ancak sosyal temsiller düzeyinde, söylemsellik içinde simgeselleştirilen bu gerçeklik, bir yandan simgeselleştirmelerin ürünü haline gelirken bir yandan da bu simgeselleştirme sürecinin bir ürünü olarak tahrir edilmektedir.

Söz konusu gerçekliğin, gündelik yaşamlarını sürdürmekte olan aktörler tarafından önceden inşa edilmiş bir gerçeklik olarak “nesneleştirilmesi”ne<sup>7</sup> (nesnel gerçeklik algısına dönüştürülmesine) ek olarak, sosyal bilimci tarafından ikincil düzeyde simgesel modellere taşınarak “nesneleştirildiği”<sup>8</sup>; bu anlamda, iki düzeyde hermeneutik<sup>9</sup> bir yapıya sahip olduğu düşünülebilir.

Bu anlamda, çoklu gerçeklikler ve gerçeklik tasarımlarına ilişkin farklı bakış açılarından bahsedilmesi mümkün hale gelmekte; sosyal gerçekliğin kuramsallaştırılması sürecinde rol oynayan çift odaklı bir perspektif<sup>10</sup>; her iki düzeyinde de özneler-arasındalığın işlerlik kazandığı; hem gündelik gerçekliklerini yaşayan bireyler düzeyinde hem de sosyal bilimsel akademik-epistemik bir düşünümselliğin konusu olarak, diyalojik bir söylem ve sosyo-kültürel-tarihsel-politik-ekonomik ve sosyo-bilişsel, sosyal temsiller-arası bir hegemonya mücadelesinin dinamiklerinin etki alanında yürütülen bir çabaya dönüşmektedir.

Sosyal kuramlaştırma sürecinin dinamikleri, bu anlamda sosyolojik bir imgelem düzeyinde antinomi ve ikili karşıtlıklar içeren kavram çiftlerinden kaçınmayı ve bir arada oluşları/müphemlikleri, nesne-model kılmayı sağlayacak, “simgesel temsil” olanaklarını geliştirebilme becerisi ile ilgili hale gelmektedir.

Bu süreç önemlidir; çünkü nesnel ve öznel boyutlarıyla “sosyal gerçekliği”, anlamlandırmaya yönelik metodolojik bir çaba olarak sosyolojik kuramsallaştırma sürecinin kendisi, “isimler” ile değil “süreçler” ile ilgilenmesi gerekiyor olması bakımından, sonsuz bir hermeneutik “düşünümsellik” dairesi içinde yer almaları muhtemel (çoklu gerçeklikler/birbirine eklemlenen ve üst

---

<sup>6</sup> Berger ve Luckman (Wallace ve Wolf 2004).

<sup>7</sup> Berger ve Luckmann’ın “Gerçekliğin Toplumsal İnşası” kuramının esasını, her günkü gerçekliğin toplumsal olarak nasıl kurulduğu ve öznel anlamlar nasıl olup da nesnel gerçekler haline geldiği konusu ile ilgilidir. Bu konu ile ilgili olarak Wallace ve Wolf (2004: 325)’un değerlendirmelerine bakılabilir.

<sup>8</sup> Bourdieu (Wacquant 2003: 17).’nun, toplumsal gerçekliğe ilişkin çift odaklı bir çözümleme merceğinden, ikili bir okuma yapılmasını önerdiği boyutlar bu düzeylere ilişkindir.

<sup>9</sup> Giddens (1993:154)

<sup>10</sup> Wacquant (2003: 20 ve 13-25)

kodlayan kimlikler/yatay ve dikey bulutsu kültür alanları<sup>11</sup>), öznel-arası eleştirel bir diyalojik iletişim alanını temsil etme sorumluluğu ile karşı karşıya kalmaktadır.

“*Düşünümsellik*”, bu noktada -öncelikle sosyal bilim pratiği ve sosyal bilimsel nesne-model kılma/kuramsallaştırma sürecine yönelik bir talep- ve hiçbir zaman tamamlanmayacak bir yorumsama dairesinin etik ilkesi olarak kavramsallaştırılmaktadır.

Sosyo-kültürel gerçekliğin, post-modern iddiaların tersine, kolektif olarak dönüştürülebileceği ve ironist bireylerin katkılarıyla, toplumsal dayanışma alanlarının genişletilebileceği sayılıları da bu türden bir etiğin gündelik gerçeklik içindeki bireyler düzeyindeki karşılıklarını sorgulama konusu haline getirmektedir.

Buradaki kullanım şekli ile “*düşünümsellik*”, ”öznenin özne üzerine düşünmesi” ya da “egolojik bakış açısı” anlamında değil, Bourdieu (Wacquant 2003: 38)’nin “toplumsal araştırmanın pratiği sırasında, düşünülebilir olanı sınırlayan ve düşünüleni önceden belirleyen, düşünülmemiş düşünce kategorilerinin” sistematik bir biçimde araştırılması çabası anlamına gelmektedir.

Bu türden bir “*düşünümsellik*”, Wacquant (2003: 37)’in ifadesi ile “zihinsel/entelektüel bir içebakıştan çok, pratiğin kesintisiz bir sosyolojik çözümlemesini ve kontrolünü” gerektirmektedir.

Nesnenin inşası ediminde sürekli olarak sınanması ve etkisiz hale getirilmesi gereken şey, bilimcinin bilme yetisindeki kategorilerin, sorunların ve kuramların içinde kayıtlı bulunan kollektif bilimsel bilinçdışıdır ki buradan, “*düşünümselliğin*” öznesinin son tahlilde sosyal bilim alanının kendisi olduğu ortaya çıkmaktadır (Wacquant 2003: 38).

“*Düşünümsellik*”in bu anlamda, “kavramların” sembolik şiddetinden, toplumsal gerçekliğe ilişkin temsil modellerinin kurtarılabilmesi çabası olarak yorumlanması mümkündür.

Bir söylem ve sosyal temsiller arası mücadele alanı olarak sosyo-kültürel gerçekliğin, *sosyolojik bir imgelem* çerçevesinde; çatışkı ve ikili zıtlıklar içeren kavram ve kategorilerin ağına takılmadan (sosyal gerçeklik tasarımı dağıtan ve ayıran); “bütüncül” ve “üçüncü hallerin-müphemliklerin olma imkânlarını” da hesaba katan, art ve eş süremlili bir perspektiften *uzlaştırılması* çabası için bu türden bir “*düşünümsellik*” gereklilik kazanmaktadır.

---

<sup>11</sup> Yatay ve dikey bulutsu kültür alanları kavramları için Özönder (2001)’in çalışmasına bakılabilir.

Sosyal bilim ve özde sosyolojik metodoloji açısından, “düşünümselliğin”, -ulaşılması beklenen ancak hiçbir zaman tamamlanmayacak özneler-arası (ve akademik) eleştirel bir diyalogun konusu olarak- sınırlılık ve imkanları hakkında bir model olarak, Lacan’ın, üç farklı düzey ve bağlamda geliştirdiği, “gerçeklik”, “imgesel” ve “simgesel”<sup>12</sup> üçlemesinin, önemli katkılar sağlayabilecek açılımları olduğu düşünülmektedir.

### **Eyleyiciler/Sosyal Bilimciler ve Eleştirel Düşünümsellik**

Berger ve Luckmann, bir bilgi parçasının toplumsal yönden [gerçek] olarak kabul edilmesi süreçleri üzerinde odaklanmışlar ve “gerçekliğin toplumsal olarak inşası”ndan, insanların eylemler ve etkileşimler yoluyla - nesnel olarak olaylara dayanan- ve -öznel olarak da anlamlı olarak deneyimlenen ve paylaşılan- bir gerçeğin devamlı şekilde yaratılmasını kastetmişlerdir. Bir sistem olarak, öznel ve nesnel öğeleri olan, bu gündelik gerçeklikte insanlar, günlük olaylara belirli bir düzen atfetmektedirler (Wallace ve Wolf 2004: 324).

Berger ve Luckmann, öznel gerçeklikten; bireye kişisel olarak anlamlı olan, -bireysel tasarım olarak- “gerçeklik”i kastederek, nesnel olandan ise bireylerin bir insan ürünü olarak kabul ettikleri “toplumsal düzen” ya da “kurumsal dünya”ya (bu dünyaya ilişkin modellerine) ilişkin nesne-model kılınmış/kılınması muhtemel/ yapısal gerçeklik tasarımlarını kastetmektedirler (Wallace ve Wolf 2004: 324)<sup>13</sup>

Bu anlamda söz konusu toplumsal olarak inşa edilen “gerçeklik” modelinde; “öznel” ve “nesnel” boyularıyla “gerçeklik”; sosyal bilimsel bir çabanın konusu olarak; “öznel” ve “nesnel-yapısal” -sosyal bilimcinin bu inşa edilmiş öznel gerçeklikleri anlamlandırmak amacıyla geliştirdiği modellerine karşılık gelen- boyutlarıyla; bir sosyolojik kuramsallaştırma sürecinin, çifte yorumsama/hermeneutik (double hermeneutik)<sup>14</sup> içeren söylemselliği içinde oluşturulmaktadır.

---

<sup>12</sup> Zizek (2004: 184)

<sup>13</sup> Wallace ve Wolf’un değerlendirmelerine ek olarak Berger ve Luckman (1967:182)’in görüşlerine başvurulabilir.

<sup>14</sup> Giddens (1993: 154)’e göre, doğa bilimlerinin tersine sosyoloji, çalışma ‘alanıyla’ olan ilişkisinde, özne-nesne ilişkisinde değil, nesne-nesne ilişkisinde bulunur: sosyoloji, ilgili dünyanın oluşturulmasına ya da üretimine giren aktif özneler tarafından geliştirilen anlamların yer aldığı önceden yorumlanan dünyayla ilgilenir; dolayısıyla da "sosyal kuram" oluşturulması çabası, sosyo-kültürel bilimlerde bir "çifte hermeneutik" içerir

Eyleyiciler düzeyinde hem öznel ve gerçek kılınmış “nesnelleştirmeler” söz konusuysa, bu anlamda, tek tek bireylerin perspektiflerinin ötesine geçme çabasındaki sosyal bilimcinin geliştirdiği ikinci düzey bir nesne/model kılma/anlamlandırma ve sosyal kuramsallaştırma düzeyi söz konusudur.

Sosyal olarak inşa edilen bir gerçeklik olarak sosyo-kültürel gerçekliğe “kendinde şey olarak”, olduğu haliyle bir nesne olarak yaklaşılması bu anlamda olanaksızdır. Bu türden bir “imgesel” gerçeklik tasarımının, antinomi ve ikili zıtlık içeren kavramların ötesinde ve bir aradalıkları içeren bir perspektifte, “simgesel temsil” olanaklarına taşınması süreci; “hermeneutik model oluşturma” (abduction)<sup>15</sup> ve “hipotetik model oluşturma” (retroduction)<sup>16</sup> (akıl yürütme) stratejileri üzerinden geliştirilebilecek “çifte hermeneutik” bir çabaya ve “düşünümSELLİĞE” karşılık gelmektedir.

İlgi alanı insan ve insanın toplumsal olarak inşa ederek içinde yer aldığı, “nesnelleştirme”, “dışsallaştırma” ve “içselleştirme” süreçlerinin üçlü diyalektik etkileşiminin ürünü olarak toplumsal gerçeklik bu anlamda, sosyal bilimci açısından, hem metodolojik hem de sosyo-politik ve etik düzeylerde sorgulanması gereken bir kuramsallaştırma sürecinin konusu haline gelmektedir.

Toplumsal gerçekliğin “bilgisine ulaşma” çabası ile “tahakküm kurma ya da uyum kabiliyeti geliştirme” çabası birbirinden farklı eğilimleri barındırmaktadır. Öznel gerçekliğini inşa eden bireylerin “düşüncelerinin ilgisi”, Deleuze ve Guattari (Goodchild 2005: 333)’ye göre, “bilgi” olarak geçerlilik ya da “eleştirelilik olma kapasitesi” tarafından değil, kişinin içinde

<sup>15</sup> “Abduction” stratejinin mantığı sosyal hayatın katman tanımlarından, sosyal yaşamın sosyal bilimsel teknik tanımlarına doğru ilerleyen bir süreci önermekte olmasına dayanmaktadır. “Abduction” strateji diğer akıl yürütme formlarının uygulanabilmesi için gündelik yaşamın kendi kavramları ile incelenmesini temel alan, bir başlangıç noktası olarak değerlendirilmelidir ve gündelik yaşam içerisindeki anlam ve gündelik kavramlardan hareketle elde edilen tanımların ardında yatan mekanizmaların ortaya çıkarılması için “hipotetik model”ler kurulmasını öneren “retroduction” araştırma stratejilerine zemin teşkil etmektedir (Blaikie 1993: 194).

<sup>16</sup> Peirce “retroduction” ya da hipotez oluşturma sürecini, bir araştırmanın ilk basamağı olarak değerlendirmiştir. Ona göre bu süreç, tecrübe etmeden kilidi açmak için doğru anahtarın asla bulunamamasına benzer bir süreçtir. Hipotez test edilmelidir ki bu Peirce’ye göre hem tümevarımı ve hem de tümdengelimini içerir; bir araştırmanın ikinci önemli aşamasında hipotezlerden sonuçlar çıkarılır ve üçüncü aşamada, bu sonuçlar tümevarım araçları ile test edilirler. Böylelikle Peirce’nin, bilimsel araştırma sürecini sırasıyla kullanılan üç tip akıl yürütme formu içerisinde değerlendirdiği görülmektedir (Blaikie 1993: 165). Hare (Blaikie 1993: 162)’ye göre ise “retroduction” tümevarım ve tümdengelim stratejilerinden farklı olarak, realist yaklaşımlar tarafından kullanılan araştırma stratejisi olarak tanımlanmaktadır.



yaşabileceği, “içkin bir düzlem” oluşturabilme yeteneği tarafından belirlenmektedir.

Sosyal-kültürel gerçekliğin, “kollektif”<sup>17</sup> olarak dönüştürülebilme kapasitesinin olumlanması, Deleuze ve Guattari’nin düşüncesine göre, “bireylerin içinde yaşamalarına imkan veren “senaryolar”ın yırtılıp atılması ya da varolan gelenek, beklenti ya da politik-ekonomik kurumların unutulup, yıkılması sorunu değil”<sup>18</sup>; “senaryolara” alternatif “kodlar” eklenmesi suretiyle ortaya çıkması muhtemel “kollektif ortak yaşam” alanı yaratma imkanı anlamına gelmektedir.

Siyasal ve ekonomik düzeyde, “birey-özne”lere tanınan “özgürlük” ile sosyolojik kuramsallaştırma sürecine kılavuzluk eden metodolojik “temsil” olanakları (bireylerin hangi ölçü ve farklılaşma derecesine sahip olarak modele yansıtılacağı)<sup>19</sup>; “etiksel” sorgulama zeminleri açısından benzerlikler taşımaktadır.

### **Sosyo-Kültürel Gerçeklik(Gerçek)/Sosyolojik İmgelem (İmge)/ Sosyolojik Model (Simge): İkili Kodların Ötesine Geçebilecek Müphemlik<sup>20</sup> İdaresi**

Gündelik gerçekliğin bireyler tarafından inşa edilişi ve yeniden üretilişi dinamikleri, yüzer gezer gösterenler sisteminin, sosyal anlamların ortaya çıkmasına izin verecek bir biçimde belirli gösterenler etrafında sabitlendiği, ideolojik ve hegemonik bir “rıza üretim ve ikna sürecinin”de etkili olduğu sosyal temsiller çerçevesinde işlerlik kazanmaktadır.

Sosyal bilimcinin, sosyal alanın işleyiş ve yeniden üretim mekanizmalarına ilişkin olarak *imgelem* olarak sahip olduğu bütünlüklü sayılılar ve metodolojik duyarlılıklar bütünü, söz konusu gerçekliği nesne-model kılınma çabasında, sahip olduğu “simgeselleştirme” olanakları kadar, sosyo-politik ve sosyo-etik, sosyal temsil pratiklerinin de etkisi altında kalmaktadır.

Richard Rorty (1995), toplumsal yaşamda, antinomik ve kategorik kavram çiftlerinin etkisinden kısmen de olsa arınabilecek; bir aradalıkları, üçüncü hallerin olma imkânlarını gündelik yaşamın gerçekliğinde bireyler

<sup>17</sup> Guattari’nin post-modernizm eleştirisinin kökünde, toplumun kollektif eylem ile dönüştürülebileceği umudu yatmaktadır (Goodchild 2005: 15).

<sup>18</sup> Goodchild (2005: 17)’in Deleuze ve Guattari’nin görüşleri konusunda yaptığı değerlendirmeler hareketle yorumlanmıştır.

<sup>19</sup> Örneklem

<sup>20</sup> Bauman (2003: 9)’in ifadesiyle müphemlik bir nesne ya da olayın birden fazla kategoriye sokulabilmesi demektir ve gerçekte dile özgü bir düzensizliktir.

tarafından dolaşıma sokulan “söz dağarı”<sup>21</sup>larını kurabilecek, bu türden bir ahlaki ilerlemenin (sosyo-etik)<sup>22</sup>, “teorilerden” çok, romanlar, filmler ve gazete haberlerinin “betimlemeleri” üzerinden inşa edilebileceğini ileri sürmektedir. Ona göre bu türden bir ahlaklılık (sosyo-etik), *genel ilkelere dayanan bir ahlak* değil, *anlatılar kuran bir ahlaktır* ve kültürün “rasyonelleştirilmesi”nden çok, “*şiirselleştirilmesi*” vasıtasıyla simgesel temsil olanaklarına kavuşturulabilecek niteliktedir.

Rorty (1995)’nin, sosyal bilimsel teorilerin, sosyal gerçeklikle ilişki kurma biçimini pek tasvip etmiyor görünüyorsa, muhtemelen; **sosyal bilimcilerin (sosyolojik) imgelem düzeyinde sahip olabileceği bu türden bir sosyo-etik ve ikiz değerlilikleri** (hem o hem diğerini aynı anda içeren ve bir aradalıkları gözetken) **içeren yatınlıklar bütünü**; “şiirselliğin” içerdiği alternatif simgesel temsil olanaklarına benzer şekilde simgesel düzeyde temsil edebilecek alternatiflere işlerlik kazandırıp kazandıramayacakları ile ilgili bir konudur.

Bu noktada, gündelik gerçekliğini yaşayan bireylerin; sahip oldukları “söz dağarları”nın kendilerini ne ölçüde kısıtladığının farkında olan “ironist”ler haline geldiği; toplumsal inşa etme biçimleri açısından, “genel” değil “anlatılar” kuran (diyalojik) ve etkileşimsel bir ahlaklılığı benimsedikleri bir durumda gerçekleştirilebilecek bir “toplumsal dayanışma” imkânına işaret eden Rorty (1995)’nin yaklaşımı, sosyo-kültürel gerçekliği, öznel ve nesnel boyutları temelinde bir sosyal kuramsallaştırma mantığına taşıyan ve “epistemolojik” önceliği-kopuşu, nesnel-yapısal olan düzeyde sosyal bilimciye veren Bourdieu’nun görüşleri arasında, benzerlikler taşıyan noktalar göze çarpmaktadır.

Dile ve dilin kullanımına bağlı antinomi ve ikili zıtlıklar içeren kavramsallaştırmaların ötesine geçebilecek bir “sosyo-etik” (ahlaklılık) ve alternatif “simgesel-sosyal temsil biçimleri” geliştirilebilmesi çabası *bir yönüyle*; “toplumsal dayanışma”, “demokrasi”, “sivil toplum”,

<sup>21</sup> Rorty (1995), *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma* başlıklı çalışmasında, dilin dünyayı temsil eden yekpare bir bütün, kendisi dışındaki bir hakikatle (dolaysız bir biçimde) irtibatlanmamızı sağlayan bir araç olduğu yolundaki görüşleri reddeder. Ona göre dilin doğası diye bir şey yoktur, sadece dünyayı, kendimizi ve birbirimizi vs. betimlemekte kullandığımız bir çok olumsal “söz dağarı” vardır. Bu söz dağarlarının birbirlerinden daha doğru olduğu söylenemez, ama bazıları daha “kullanışlı” metaforlar (eğretilmeler) yaratmaktadırlar.

<sup>22</sup> Bu türden, çok değerli, müphemlikleri gözetken ve diyolojik bir sürekliliği içeren ahlaki-etik toplumsal alanın temsil modellerinin de ancak toplumsal olarak inşa edilebileceği gerekçesi ile sosyo-etik kavramsallaştırması ile genel ilkelere referansta bulunan bir ahlaklılıktan ayırt etmek amacıyla makalenin yazarı tarafından kullanılmıştır.

“tahakkümsüzlük olarak özgürlük felsefesine dayanan bir cumhuriyet felsefesi” gibi konular üzerinden sosyo-politik bir alanın konusu iken<sup>23</sup>, *öte yandan*; bir sosyal kuramsallaştırma stratejisi (toplumsal praksis stratejisi<sup>24</sup>) olarak doğrudan doğruya, ontolojik, epistemolojik ve metodolojik boyutlarıyla bir sosyal kuramsallaştırma stratejisinin temel konusu haline gelmektedir<sup>25</sup>.

Gündelik gerçekliğini yaşamakta olan bireyler açısından bu durum, “belirli bir perspektife sahip olma” hali ve bu perspektiflerin ötesine geçebilecek “birey” tasarımları üzerinden *sosyo-politik* açıdan tasvir edilirken, sosyal bilimci açısından bu tek tek perspektiflerin ötesine geçebilecek bir akademik düşünömselliğın ve donanımın varlığı sorgulama konusu haline gelmektedir.

Gerçekliği nesne-model kılma çabası bu anlamda, sosyo-költürel gerçekliğın, nesnel-yapısal düzeyde çalışılması ve akademik anlamda bir “anlama”nın konusu haline getirilerek “diyaloğa” sokulmasına karşılık gelmektedir.

Bu noktada, her iki düzeyde işlerlik taşıyan modelleme eğiliminin (öznel-tek tek bireyler düzeyinde ve yapısal- sosyal bilimcinin nesne-model kılma düzeyinde) bir yönüyle sosyal “anlam”ların ortaya çıkmasına imkân verdiği, öte yandan belirli sabitlikler arama ya da “*müphemlikleri idare etme*” çabasının ürünü olarak yorumlanabileceği düşünölmektedir.

Her iki düzeyde de “gerçek” aynı anda hem simgeselleştirmeye direnen sert, nüfuz edilemez çekirdek hem de kendi içinde hiçbir ontolojik tutarlılığa sahip olmayan saf hayali bir kendilik taşımaktadır.

Lacancı bir okuma ile “gerçek”, “simgesel” düzenden önce gelen ve sonuçta “simgesel”e yakalandığı oranda, onun tarafından yapılanan bir nitelik taşımaktadır. Bu haliyle simgeselleştirme, “*kendinde şey olarak gerçek*”in içeriğini boşaltan, altını oyan bir süreçtir (Zizek 2004: 184).

Lacancı “gerçek”i tanımlayan şey, karşıt hatta çelişkili belirlenimlerin dolaysız örtüşmelerine karşılık gelmektedir (Zizek 2004: 186). Bu anlamıyla çatışkı ve ikili zıtlıkların ağına takılmamış bir perspektifte işlerlik taşıyan ontolojik bir “sosyal gerçeklik” kurgusuna dayanan bir “sosyolojik imgelem”, sosyal kuramsallaştırma metodolojisi aşamasında simgeselleştirme düzeyinde bu “gerçekliği” tahrip etmekte ve temsiller üzerinden söylemselleştirmektedir.

<sup>23</sup> Rorty(1995)’nin yaklaşımında görölebileceği gibi...

<sup>24</sup> Bourdieu (Wacquant 2003:20)’nun yapısalcı bir yaklaşımla, inşacı bir yaklaşımı birleştiren metodolojisine atıfta bulunmaktadır.

<sup>25</sup> Bourdieu’nun yaklaşımında olduğu gibi...

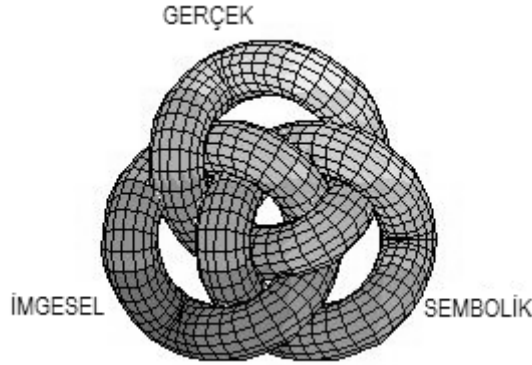
Lacancı perspektiften “gerçek” olarak nesne, son analizde belirli bir sınırdan ibaret olarak yorumlanmaktadır. “Onu sollarabilir, ardımızda bırakabilir, ancak ona ulaşamayız” (Zizek 2004: 187).

Bu haliyle “**gerçeklik**”e, “kendinde şey olarak” ulaşılması hiçbir zaman garanti altına alınamayacak ancak ulaşmak için sürekli çaba gösterilmesi gereken bir nitelik atfedilmiş olmaktadır.

Lacan (Zizek 2004: 186) **imgesel düzeyde** *karşıtlık çiftlerinin* (antinomi ve ikilikler) birbirini tamamladıkları, kendi aralarında uyumlu bir bütünlük oluşturdukları görüşündedir. İmgesel düzeyde karşıtlık çiftlerinin her biri ötekine onda eksik olanı verir-her biri ötekiindeki eksikliği doldurur. Buna karşın **simgesel ilişki**, imgesel ilişkinin tersine, farklılığa dayanmaktadır; uğraklardan her birinin kimliği, karşı uğrakla arasındaki farktan ibarettir. Verili bir unsur ötekiindeki eksikliği doldurmaz, ötekini tanımlamaz, tam tersine ötekiindeki eksikğin yerini alır, ötekinde eksik olanı cisimleştirir.

Bu aynı zamanda simgesel iletişimin de tanımı olabilir: Özneler arasında dolaşan şey, öncelikle bir boşluktur; özneler birbirlerine ortak bir eksikliği iletirler. Örneğin bu perspektifte, kadın erkeğin tamamlayıcısı değildir, erkeğin eksikliğini cisimleştirmektedir (Zizek 2004: 186).

Gerçek karşıt kutupların dolaysız çakışma noktasına karşılık gelmektedir. Her kutup dolaysızca karşıtına geçer; her biri kendi içinde zaten kendi karşıtına karşılık gelmektedir (Zizek 2004: 186).



(Lacan'ın Modelinin Üç Boyutlu Tasviri)(Thwaites 2006)

Müphemliklerin ve ikili karşıtlıkların kendi içlerinde çözümlendiği ancak asla kendisine ulaşamayacak bu “gerçeklik” kavrayışı, sosyolojik bir imgelem düzeyinde bu uzlaşma ve bir aradalıkların farkındalığını yansıtmaya olanağına virtüel olarak sahip olabilmekle birlikte “gerçek”in olduğu haliyle (kendinde şey) kendisine ulaşılmasını sağlayacak simgesel bir alternatif,

sabitlik, kapitone noktası ve kapsayıcı model geliştirilmesi Lacancı bir perspektiften mümkün görünmemektedir.

Simgesel düzeyde müphemlikleri ve ikizdeğerlilikleri gizleyen, çatışkı ve ikili karşıtlıkların ötesine geçebilecek temsili modellerin geliştirilebilmesi, sosyal bilim felsefesi açısından önem taşıdığı kadar, sosyolojik bir imgelem olarak hem öznel-inşacı, hem de nesnel-yapısal boyutlarıyla toplum imgesinin temsil olanaklarının geliştirilebilmesi açısından da önem taşımaktadır.

### **Sosyal Bilimsel Bir Kuramsallaştırma Mantiğı Olarak Öznel-Nesnel Birlikteliği ve Anlam-Bağlam İlişkisi**

Çatışkı ve ikili zıtlıklar üzerinde temellenmiş kavramlarla çalışılması eğilimi, metodolojik açıdan, Bourdiue (Wacquant 2003: 20)'ya göre “modelden gerçekliğe kayma ve onu tahrip etme tehlikesi” taşımaktadır. Modelin gerçekliği tahrip etme tehlikesine karşın; ki bu tehlike her zaman vardır<sup>26</sup>; Lacancı anlamda bir yüce nesnesi olarak “sosyal gerçeklik” için öznel-nesnel düzeylerde işletilecek; ve hiçbir zaman bütününe bilgisine ulaşamayacak olan; “düşünümsel geri dönüşlülükler”<sup>27</sup>den başka geliştirilebilecek bir alternatif bulunmamaktadır.

Bu noktada, Bourdiue (Wacquant 2003:40)'nun “düşünümsel geri dönüşlülükler” konusundaki ısrarlı tutumunun, bilimsel nesnelere farklı biçimlerde inşa etmeye yönelik bir ilke olarak değerlendiriyor olmasından kaynaklandığının hatırlanması önem taşımaktadır.

Çözümlemesi gereken şey, kültürel çalışmalar<sup>28</sup> (Cultural Studies) alanının genelinde ve Berger ve Luckmann'ın ifade ettikleri biçimde, sosyal gerçekliğin bizler<sup>29</sup> tarafından ve bazı durumlarda da bize rağmen nasıl inşa ve temsil edildiğidir. Bu türden bir çözümleme, özellikle “kültürel çalışmalar” alanında, müziklerin, dergilerin ve televizyon programlarının içinde gömülü durumda bulunan anlamlı temsil pratikleri olarak kültürün çalışılması anlamına gelmektedir. Barker (2000: 8)'a göre, sosyal temsiller ve anlamlar, belirli bir sosyal bağlamda, üretilip, yasallaştırılıp, kullanılıp, anlaşılır kılınmaktadır.

---

<sup>26</sup> “Gerçek”lik Lacancı terminolojide hiçbir zaman kendisine ulaşamayacak olan bir “yüce nesnesi”ni içinde barındırır ve gerçeğin her zaman simgeselleştirmeye karşı direnen aşılama katı bir çekirdeği bulunmaktadır.

<sup>27</sup> Wacquant(2003: 40)'a göre Bourdiue'nun düşünümsel geri dönüşün gerekliliği konusundaki saplantıya varan ısrarı, bir tür epistemolojik onur duygusunun değil, bilimsel nesnelere farklı biçimlerde inşa etmeye götüren ilkedir.

<sup>28</sup> Barker (2008)

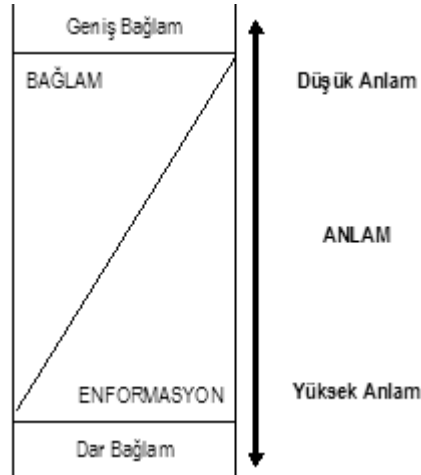
<sup>29</sup> Gerçekliğin gündelik inşası...

Sosyal bilimci açısından, sosyo-kültürel gerçeklik olarak isimlendirdiğimiz bu gerçeklik, ontolojik, epistemolojik ve metodolojik sayılılarla, yüzer-gezer toplumsal gösterenleri belirli gösterenler üzerinden sabitlikler yaratarak “yörüngeye” oturtduğumuz ve “anamlı” kılmaya çabaladığımız, bir “gerçek”liktir. Toplumsal olarak inşa edilen, sosyal temsiller ve söylemler üzerinden iletişim ve diyalog süreçlerine dâhil ettiğimiz bu gerçeklik; sonsuz bir diyalojik öznel-arasındalığı ve yıkıp yeniden yapılandırmayı gerektiren tıpsel modelleri/temsil biçimlerini ve sosyolojik kuramsallaştırma türlerini gerektirmektedir.

Anlamı mümkün kılan “sabitleme” noktalarının (ideolojik ve sosyo-politik düzey) ve anlamı mümkün kılan “kodlama”ların çalışılması bu anlamda inşa edilen sosyal gerçekliğin “söylemsellik”inin çalışılması anlamına gelmektedir.

Bağlam-anlam ilişkileri konusunda Hall (1976)’den Kartarı (2001: 54)’nın yaptığı aktarım ve değerlendirmelerin, bu noktada sosyal bilimcinin, sosyal gerçekliği nesnel-yapısal düzeyde modelleme ve kuramsallaştırma çabası açısından yapılabilecek değerlendirmeler açısından da önemli ipuçları sağlayabileceği düşünülmektedir.

Öznel-inşacı düzeyde gerçekliğin toplumsal inşasında “çoklu gerçeklikler”le karşı karşıya olan sosyal bilimci için tek bir kapsayıcı modelde, eyleyicilerin çoklu gerçekliklerinin temsil edilmesi çabası, bağlamın genişlemesi sebebiyle, bilgi (enformasyon) -çoklu gerçekliklerin her birinin tek tek dar kendi bağlamlarındaki (dar bağlam) temsili anlamlarının- kaybına neden olmaktadır. Buna karşın, tek tek “gerçeklik” tasarımlarının bireyler düzeyindeki bağlamına yaklaştıkça, nesnel-yapısal temsilin söz konusu bağlama ilişkin bilgi(enformasyon)-dar bağlamlı temsili anlamları, modelde temsil etme olasılığında artış meydana gelmektedir. Bu nedenle, kapsayıcı modeller kadar, farklı ölçeklerde “bağlama” ilişkin temsil imkanı sağlayan “modeller”in bir arada kullanılmasının, (her modelleme gerçeği tahrip ediyor olmasına karşın) önem taşıdığı düşünülmektedir.



(Hall'e göre Anlam-Bağlam İlişkisi) (Hall 1976'dan akt. Kartarı 2001: 54)

Sosyo-kültürel gerçekliğin, birey, grup, toplum, devlet, sivil toplum, ulus, uluslar arası ilişkiler ve küresel düzeylerde, salt simgesel karşıtlıklar temelinde değil, bütünlüklü modeller çerçevesinde ele alınabilmesi çabası, salt bir imgelem sorunu olmanın ötesinde, alternatif simgesel temsil olanaklarının, toplumsal ve küresel düzeydeki güç ve iktidar ilişkilerini de göz önünde bulunduran bir perspektifte sorunsallaştırılmasını gerektiren bir duyarlılığı ve “düşünümselliği” gerekli kılmaktadır.

Çağdaş sosyal bilimler felsefesi açısından, ikilik ve zıtlıklar temelinde işleyen bir perspektiften kurtulması yolunda Fay tarafından öne sürülen tezler bu noktada anlam kazanmaktadır.

### **Sosyal Bilimlerde İkilik/Karşıtlık İçeren Kategoriler ve Sosyal Kuramsallaştırma Mantığı Açısından Sosyal Bilimler Felsefesi Alanından Öneriler**

Çatışkı ve ikili karşıtlık içeren kavramsal kategorilerin ötesine geçebilecek bir sosyal kuramsallaştırma mantığının, olanaklarının araştırılmasında, Fay (2001: 305)'in sosyal bilimler felsefesi alanındaki çabalarının önemli katkılar sağlayabileceği görülmektedir.

Ona göre,

"...Sosyal bilimler felsefesinde ikici bir düşünme biçimi egemen. Yani sorular, cevap olarak iki şıktan birinin seçilmesini gerektirecek bir biçimde soruluyor ve sonra da bunlardan biri doğru şık olarak savunuluyor... Bizim analizlerimizden çıkarılacak temel derslerden biri,

bu ikinci düşünme biçimini sorgu alanına çekmektir.” (Fay 2001: 305-306).

Fay, bu türden bir sorgulama sürecini örneklediği *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi* başlıklı çalışmasında, aşağıda örnekeleceğimiz kavram çiftleri ve “adlandırmalar”ın çerçevesinde, çoğu zaman, birbirlerinin alternatifleriymiş gibi sunulan seçeneklerin aslında illa da birbirleri ile zıtlık içermek zorunda olmadıklarını ortaya koyma çabasıdır.

Sosyal bilimler felsefesindeki temel ikicilikler		
Benlik	Vs...	Başkası
Hürecilik	Vs...	Bütüncülük
Bizim kültürümüz	Vs...	Başkasının kültürü
Kimlik/aynılık	Vs...	Farklılık
Aktörlük	Vs...	Toplumsal sistem
Otonomi	Vs...	Gelenek
İçerideki	Vs...	Dışarıdaki
Öz-bilgi	Vs...	Başkalarına dair bilgi
Gözlemci	Vs...	Gözlemlenen
Başkalarını kendi terimlerimizle anlamak	Vs...	Başkalarını onların terimleriyle anlamak
Başkalarını anlamak	Vs...	Başkalarını eleştirmek
Bugün	Vs...	Dün
Anlam/maksat	Vs...	Neden
Görecilik	Vs...	Nesnelcilik
Öznellik	Vs...	Nesnellik
Öykü anlatmak	Vs...	Öykü yaşamak

(Fay 2001: 305)

Fay (2001:306 )’e göre, aynı türdenlik taşımayan ve doğrudan net sınıflandırmalara da sokulamayacak bu ikiliklerden, öncelikle karşıt görünen tarafların birbirini gerektirdiği ve birbirlerine dayanıyor oldukları gerçeğini düşünmemize imkan vermiyor olmaları, dolayısıyla da “ikiliğin” her ikisini de benimseme ve bunları "ya o-ya bu" şeklinde değil de "hem o-hem de bu" şeklinde görme seçeneğini devre dışı bırakıyor olmaları sebebiyle kaçınılması gerekmektedir.

Fay (2001: 307), bu ikiliklerin aşılması çabasında, “diyalektik” bir düşünceyi temel alan bir öneride bulunmaktadır. Fay (2001: 307)’in önerdiği diyalektik düşünme biçiminde, *farklılıklar mutlak olarak düşünülmemekte ve dolayısıyla da farklılıklar arasındaki ilişki tam bir karşıtlık ilişkisi içinde konumlandırılmamaktadır*. Bu türden bir diyalektik düşünme biçiminde, birbirleriyle gerçekten çekişen alternatiflerin, birbirinden tamamen "başka"



olmaları sadece bir görüntü olarak kabul edilmektedir. Amaç, birbirleriyle karşılıklı olarak bağlantılı olan bu ikilikler arasındaki farklılıkların nasıl *anlaşılabilceği* ve söz konusu farklılıkların *nasıl aşılabileceği* ile ilgili olarak bir perspektif elde edilmesinin sağlanmasına yöneliktir.

Bu noktada Fay (2001: 37)'in “*aşma*” kavramsallaştırmasına verdiği anlam önem taşımaktadır. Buradaki anlamıyla diyalektik bir “*aşma*”, farklılıkların yok edilmesi anlamında değil, bunların gerginliklerinin, ortak bir çerçevede sürdürülmesi olanaklarının araştırılması anlamına gelmektedir. Bu suretle, başlangıçta ikisinden birini seçmekten başka bir yol bulunmadığını düşündüren alternatiflerin yerine, bunların orjinal karşılıklılık konumlarını takdir eden ve fakat bunların ötesine geçen daha genel bir bakış açısı geliştirebilmesinin olanakları sorunsallaştırılmaktadır.

Fay (2001)'in önerisi Deleuze ve Guattari (Goodchild 2005: 16)'nin, “keşfedici” rizom modelinin içeriğini desteklemektedir.

“Yaşamın (gündelik gerçekliğin), düşüncenin kategorileri önünde, görünür hale getirilmesi değil, düşüncenin yaşamın kategorileri içine sokulmasıdır”

Sosyal analizler ve gündelik toplumsal gerçekliğin sosyal bilimsel nesne-model halinde kuramsallaştırılması noktasında rol oynayan temel ikiliklerden biri, “hürecilik”-“bütüncülük” ikiliği konusunda Fay (201: 307) şu yaklaşımda bulunmaktadır:

“Toplumsal analizlerin temel unsurlarının bireyler olduğunu vurgulayan hürecilik ile buna karşılık temel unsurların toplum ve kültür olduğunu iddia eden bütüncülük, toplumsal çalışmalarda birbirlerinin antitezi gibi görünmekle birlikte bu görüşlerin her ikisi de, sadece tek-tarafli olmakla kalmayıp, yeterli bir yaklaşım geliştirebilmek için birbirlerine muhtaç olan görüşler teşkil etmektedir”

Hürecilik, Fay (2001: 307)'e göre, haklı olarak, toplumların bireylerden oluştuğunu ve her bireyin de eşsiz bir aktör olduğunu vurgulamaktadır. Ancak aynı hürecilik, (bütüncülüğün vurguladığı) bireylerin kendileri olmak için başkalarına muhtaç oldukları gerçeğini göz ardı gözardı etmektedir. Bütüncülük ise, haklı olarak kültür ve toplumun mümkün kılma ve kısıtlama biçimlerine vurgu yapmakta; ancak bu noktada o kadar ileri gitmektedir ki, eylemliliği yok sayarak; kültür ve toplumu, aslında aktif sahiplenme/uyarlanma süreçleri olan kültürlenme ve sosyalleşme süreçleri olarak düşünmek yerine, onların üyelerini tamamen belirleyen şeyler haline getirmektedir.

Başkalarını kendi terimleriyle anlaşılması gerektiğini iddia eden yorumlamacılık ile (başkalarının sosyal bilimlerin terimleriyle anlaşılması

gerektiğini savlayan) anti-yorumlamacılık arasındaki karşıtlık da yine yanlış bir konumlandırılıştan kaynaklanmaktadır. Fay (2001: 308)'e göre, “yorumlama”, maksatlı fenomenlerin açıklanması için gerekli fakat yeterli değildir. Maksatlı olarak tanımlanan fenomenlerin kimliğinin öğrenilmesi, bunların, kendilerini yaşayan icra eden ya da yaratan insanlar için taşıdıkları anlamın ifşasını gerektirmektedir. Fakat bunun yanında, sosyal bilimlerin, bu anlam-yüklü süreç ve sonuçları doğuran koşulları öğrenmesi ve bunu yapabilmek için de üzerinde çalışılan öznelerin bağlamlarının/terimlerinin ötesine geçen nedensel teoriler geliştirmesi de gereklilik taşımaktadır. Sonuç olarak; sosyal bilimler başkalarını hem bu insanların terimleriyle hem de kendi oluşturdukları terimlerle anlamlandırmaya çalışacaklardır.

Yorumlama, “kendi bağlamımızda yorumlamak” ile “kendi bağlamlarında yorumlamak” olmak üzere bir ikilik çerçevesinde konumlandırıldığında yaşanan gerilimin aşılmasına ilişkin olarak Fay (2001: 311) şu öneride bulunmaktadır:

“Yorumlama, zaten varolan bir anlamı kavramaya yönelik sonlu bir girişim olarak değil de belli düzeneklerdeki belli dinleyiciler için daima yeni anlam-potansiyellerinin gerçekleştiği süregelen bir yorumlama sürecinin sadece bir halkası olarak anlaşıldığı zaman, "kendi bağlamlarında yorumlamak" ile "kendi bağlamımızda yorumlamak" arasındaki çelişki çökmektedir”

“Nesnelcilik” ve “Görecelik” arasındaki ikilik konusunda Fay (2001: 311), birbirine karşıtlık içinde konumlandırılan bu kavram çiftlerini aşabilecek, farklı türden bir bilgi modelini mümkün kılan “Doğrulanamazcılık” adını verdiği bir çözüm önerisinde bulunmaktadır.

Doğrulanamazcılık, hem nesnelciliğin hem de göreceliğin içgörülerinin hakkını veren başka bir nesnellik anlayışını -eleştirel öznelerarasındalık- temelinde inşa edilen bir “nesnellik” türüne karşılık gelmektedir (Fay 2001: 311).

Bu türden bir “nesnellik”, kendi içinde olduğu haliyle gerçekliğe<sup>30</sup> ulaşma iddiası içermeksizin, “doğrulanamazcılık” ilkeleri çerçevesinde, “özneler-arası bir diyalog süreci” olarak, nesne/model kılma/anlamlandırma kipi olarak inşa edilen bir nesnellik türüdür ki görecelik ile nesnelcilik<sup>31</sup> arasındaki karşıtlığı besleyen temelleri ortadan kaldırmaktadır.

Fay (2001: 311), “benlik-öteki”, “yorumlama-nesnellik”, “kültür-öteki kültür” gibi ikilikler içinde yer alan kavramsallaştırmaların, “isimler” olarak değil de “filler”, “sabit varlıklar” olarak değil de “süregiden etkinlikler” olarak ele alındıkları takdirde, karşıtlık içinde konumlandıkları

<sup>30</sup> Kendinde “şey” olarak...

<sup>31</sup> Fay (2001: 311)

kavramla olan bir aradalık ve birlikteliklerinin belirgin kazanabileceği düşüncesindedir.

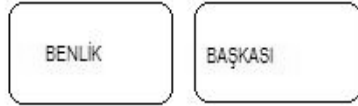
Fay (2001: 312) bu yaklaşımını “etkileşimcilik” olarak adlandırmaktadır. “Etkileşimcilik”, “benlik-başkası”, “bireysel kimlik-kollektif kimlik”, “kültür-öteki kültür”, “gündelik dil-bilim dili”, “yorumsamacılık-nesnelcilik” vb. türden antinomi ve ikiliklerin ötesine geçebilecek bir “imgelemin” geliştirilmesinin temelini oluşturmaktadır.

Gerek sosyal yaşamın gündelik gerçekliğinin sosyo-politik-etik temeldeki “sosyal dayanışmacı” temelleri ve gerekse sosyal bilimsel kuramsallaştırma/modelleme/nesne kılma etkinliğinin, “düşünümsellik” çerçeveleri açısından Fay (2001: 312)’in “etkileşimcilik” adını verdiği bu yaklaşım dikkate değer açılımlar sağlamaktadır.

### **Temel İkiliklere Yönelik Etkileşimci Perspektif: Simgesel Temsiller İçin “Düşünümsel” Öneriler**

Sosyal bilimler felsefesinde ikiciliklerin en kritik olduğu alan, benlik ile başkası arasındaki ilişkiye ve bununla ilintili bir konu olan kimlik ile farklılık arasındaki ilişkiye dair yapılan tartışmalarda belirginlik kazanmaktadır (Fay 2001: 312).

Tekbenciliğin beslediği hürecilik, benlik ile başkası arasındaki ilişkiyi tamamen ayrı şeylerin ilişkisi olarak resmetmektedir. Bu ayrılığın ve karşıt konumlandırmanın, kültürel görecelik ve bütüncülük çerçevesinde, karşıtlığın geliştirilmesi açısından genişletilmesi mümkündür.



(Fay 2001: 312)



(Fay 2001: 312)

“Benlik” ve “Başkası” arasındaki ilişki, “hücreci”, “bütünlükçü” ve “görecelikçi” bir perspektifte karşıtlık içinde konumlandırıldığında, benliğin kendisi, içinde yaşadığı toplum ile kültürel paradigmanın bir fonksiyonu olarak değerlendirildiğinden, “benlik-başkası” ikiliği kültürel olarak farklı dünyalara ait olma karşıtlığı ile pekiştirilmiş olmaktadır.

Ne var ki, Fay (2001:313)’e göre, “tekbencilik”, “hücrecilik”, “bütüncülük” ve “görecilik” yaklaşımlarının hepsi derinden sorunludur. Bunların hepsi de farklılığı abartırken ortaklık ve benzerliği küçümsemekte, grubun gücünü büyütürken, aktörün gücünü küçük göstermekte ve **etkileşim olanaklarını** göz ardı etmektedirler.

Başkalarını anlamak (özellikle de sosyal bilimlerin eleştirel öznelerarası yöntemleri yoluyla anlamak) kendimizi anlamakla derinden ilintilidir. Başkalarını anlayışımızda meydana gelen değişiklikler kendi öz-anlayışımızda değişiklikler yaratarak ve kendi öz-anlayışımızdaki değişiklikler de başkalarına yönelik algımızı değiştirmektedir (Fay 2001: 313).

“Benlik-başkası” ya da “kimlik-başkalık” kategorilerinin her biri, karşılıklı olarak birbirlerini gerektiren, hem epistemolojik hem de ontolojik anlamda aralarında diyalektik bir karşılıklı ilişki barındıran kavramlardır. Epistemolojik olarak bütün anlamalar karşılaştırmalıdır; Başkasını anlamamanın olmadığı bir yerde öz-anlama da yoktur. Kendimizi ve karakteristik özelliklerimizi öğrenebilmemizin tek yolu başkalarıyla etkileşime girmektir (Fay 2001: 314).

“Kimlik” ve “başkalık” arasındaki bu ilişki, sosyal bilimcinin “benlik”i ile üzerinde çalışılan diğer insanların “başkalığı” arasındaki gerilimin aşılması açısından da önem taşımaktadır. “Kimlik” ve “başkalığı” değişmez “sabitlikler” olarak kavrayan bir anlayış, bu anlamda kültürel ve toplumsal farklılıklara duyarlı her türden sosyal kuramsallaştırma çabasının içine işleyecektir.

Fay (2001: 315)’e göre etkileşimci bir perspektiften **sosyal bilimciler**;

- 1.) *Başkalarını anlamaya çalışırken*, bu insanları hem kendi terimleriyle anlamaya çalışmalı hem de inceleme konusu ettikleri insanların kullandıkları terimlerin ötesine geçen kategorilerden faydalanmalıdırlar (Öznel-inşacı ve nesnel-yapısal etkileşimi/bilim dili-gündelik dil etkileşimi)
- 2.) Başkalarını gözlemlemede kullanılan, *katılımlı gözlem ve öteki etnografik tekniklerin, bazı davranış biçimlerine yol açan toplumsal etkileşimler olarak, gözlemlenen insanları bizzat şekillendirdiğini göz önünde bulundurmalıdırlar.* (Öznelerarası özne-öznelerarası nesne etkileşimine dayanan nesne-model kılma ilişkisi)

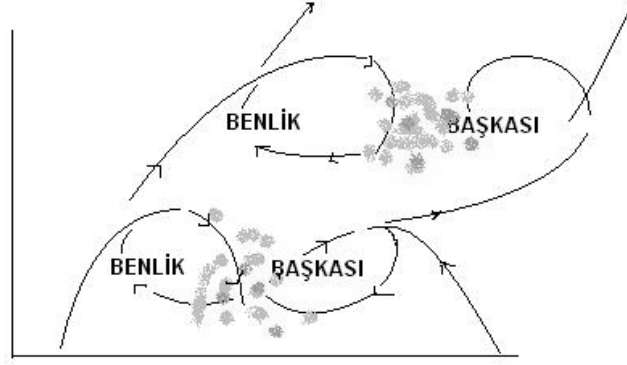
3.) *Yorumlayıcılar olarak sosyal bilimciler, üzerinde çalıştıkları şey çok önceleri olmuş olsa bile bununla fiilen bağlantı kurmaya çalışmalıdırlar (Tarihsel ideal tiplerle, sosyolojik ideal tipleştirme mantığının ilişkilendirilmesi)*

4.) Sosyal bilimciler ile üzerinde çalıştıkları özneler arasındaki ilişkinin yorum bilgisel bir döngü içeren dinamik ve sürekli bir etkileşim ve anlamlandırma süreci olduğu göz önünde bulundurulmalı, başkalarına ilişkin yeni bir anlayışın, *sosyal bilimlerin kavramlarını değiştirdiğini ve bu kavramlarda meydana gelen her değişikliğin de başkalarını yorumlama, biçimlerini değiştirdiğinin farkında olmalıdırlar* (sosyal bilimsel “anlama”nın sonsuz bir hermeneutik daire olarak söylemsel boyutu)

5.) (Kısacası), sosyal bilimler “**düşünümsel**” olmalı, *yani kendilerinin kim ve ne olduklarının, toplumsal analize ne getirdiklerinin, üzerinde çalıştıkları insanlar tarafından nasıl görüldüklerinin, varlıklarının bu insanlarda hangi davranışlara (öz-bilinçlenme dahil) yol açtığının ve dolayısıyla belirli duygu, ilişki ya da etkinlik biçimlerini değiştirdiklerinin, arttırdıklarının ya da azalttıklarının farkında olmalıdırlar.*

Fay (2001: 316)’in sözünü ettiği, özneler-arası eleştirel bir “düşünümsellik”e dayanan ve “doğrulanamazlık” perspektifinde “döngüsel bir yorumlama dairesini” öneren, sosyal kuramsallaştırma mantığı; sosyal bilimciler ile araştırılan insanlar arasında yukarıdaki türden bir “diyalektik” ilişkiye dayanmaktadır.

Benlik, yalıtılmış ve içsel bir öz-yaratım ve öz-yöneltim süreci değil, başkalarıyla girilen ilişkilerin belirleyici olduğu bir etkileşim sürecidir. Benlikler, ancak başkalarıyla olan etkileşimlerde ve başkaları aracılığıyla oluşur. Ve tıpkı bu etkileşimlerin genellikle çatışmalı, belirsiz ya da çoğunlukla anlık olması gibi, benlikler de değişebilen, çok-sesli, müphemliklerle dolu, öz-çatışmalı ve özüne yabancı varlıklardır (Fay 2001: 318).



(Fay 2001: 318).

Bu grafik, benlik ve başkasının özde sürekli diyalojik ve dinamik olan karakterini betimlemeye çalışıyor. Burada benlikler ile başkaları arasındaki etkileşim, onların kimliklerini oluşturan daimi süreçleri şekillendiriyor (Fay 2001: 318).

“Benlik ve Başkası” arasındaki bu diyalektik, etkileşimsel ve süreçsel süreç; ikilikler içeren kavramsallaştırmaların, imgesel düzeyde sahip olduğumuz “hem o hem de diğeri” olma kapasitesini, simgesel düzeyde temsil edebilme çabasının bir örneğini teşkil etmektedir.

Bu noktada, insanların başkalarına nasıl görüldüğünü görmek için aynaya bakmalarının ne denli boş, hatta sahtekarca bir çaba olduğuna işaret eden Bakhtin (Izık 2001: 7)’in, kişilerin ancak başkaları yoluyla kendilerini bir bütün olarak ortaya koyabilecekleri ve öteki tarafından görülebileceklerini bilmenin “benlik”lerini tanımladığı, dolayısıyla da öznenin ancak öznelerarası bir ilişki biçiminde varolabildiği iddiasını hatırlamak yerinde olur. Ona göre;

Hiç kimseye aynada kendimize görüldüğümüz gibi görünemeyiz çünkü aynadaki imge bir başkasına bakmayan, bir başkasının bakışını öngörmek ve yanıtlamak durumunda olmayan bir insanın imgesidir.

Etkileşimcilik, hem insanlık tarihi ve kültürüne yönelik bir bakış açısı hem de çokkültürlü ve kültürlerarası mübadele karşısında belli bir uyum ve tepkiyi tavsiye eden (sosyo)etikdir.

**Bir etik olarak etkileşimcilik**, bizlerin; *kültürel ve toplumsal farklılıkların ötesinde değil, bu farklılıkların içinde yeni kimlikler* aramaya itmektedir. Etkileşimcilik farklılıkların aşılmasını öngören bir yaklaşım değildir (bu yaklaşıma göre farklılıkların aşılması hiçbir suretle mümkün değildir). Fakat

bu yaklaşımda "öz"ün ya da "saflık"ın korunması da öngörülmemekte, bunun yerine, tarafların sürekli olarak değiştiği dinamik bir karışım tasavvur edilmektedir. Buna göre farklılıkların üstesinden gelinmesi ya da buldukları statik durumun devam ettirilmesi gerekmemektedir; "benlikler" ile "başkaları", "benzerlik" ile "farklılıklar" arasındaki karşılaşmalarda söz konusu olan tercih, bunlardan herhangi birini benimsemek değil, bunlar arasındaki dinamik gerilimi yaşatmaktır (Fay 2001: 320).

Deleuze ve Guattari'ye göre "özgürleşme" toplumsal beklentilerden kurtularak "özgürleşme" değil, toplumsal ilişkilere girerek "özgürleşme" anlamına gelmektedir (Goodchild 2005:15).

Toplumsal ilişkiye girerek "özgürleşme", çokkültürlü bir sosyal bilim felsefesinin temelini oluşturmaktadır ve öznel-arası "eleştirel" bir "karşılıklı öğrenme" sürecine vurguda bulunmaktadır.

"Çokkültürlülük"e vurguda bulunan kimi yaklaşımların aksine, bu türden karşılık öğrenmeye yapılan vurgu, çokkültürlü bir perspektifi salt "farklılığa saygı" ve bu saygıyı da "her kültürün farklı pratiklerinin kabulü" olarak tanımlama eğilimine eleştirel bir mesafede yer almaktadır. Fay (2001: 327)'ye göre, bu şekilde tanımlanan bir farklılık saygısı, karşılıklı aktarımı ve öğrenimi kapsayan ya da yücelten bir şey değildir. Saygı, başkalarını da "kendimiz" ve "biz" olarak kabul ettiğimiz "kişiler" için uyguladığımız entelektüel ve ahlaki standartlara tabi tutmayı gerektirmektedir.

Herkesin, ne kadar yanlış ya da temelsiz olursa olsun, kendi istediğini düşünme hakkına sahip olduğu varsayımıyla ya da daha kötüsü -herkesin illa da yüksek standartlarda düşünme ya da yaşanmasının gerekmediği (ya da zaten herkesin bu standartlara erişemeyeceği) varsayımıyla, başka insanları entelektüel dikkatlilik ve dürüstlük ya da ahlaki düşünce ve duyarlılık standartlarının dışında tutmak, o insanlara saygı duymak değil onları küçümsemektir (Fay 2001: 327).

Sonuç olarak Fay (2001: 328)'e göre, **başkalarını onurlandırmak, yanlış olduklarını düşündüğümüzde onlara meydan okumak ve hakkımızdaki eleştirileri üzerinde düşünmemiz** demektir.

**İnsanlık tarihi ve kültürüne bir bakış olarak etkileşimcilik**, "benlik" ile "başkası" arasında diyalektik bir ilişki öngörmektedir ve sonul olarak "benlik" ile "başkası"nın sürekli olarak değiştiklerini ve farklı oldukları kadar benzerlikler de taşıdıklarına yönelik bir duyarlılığı vurgulamaktadır (Fay 2001: 319).

Benzer bir temsilin "**kültür**" ve "**kültürlerarası etkileşim**" **dinamikleri** açısından da kullanmak mümkündür. Entegre ve yalıtılmış bir bütün olarak kendi kendisini biçimlendiren ve başkalarının etkilerine karşı

koyan bir "saf kültür" nosyonu Fay (2001: 317)'in de ifade etmekte olduğu gibi tam bir efsanedir. Ona göre bütün kültürler başka kültürlerle karşılaşma deneyiminden doğmaktadır ve bireysel şeyler olarak değil, “*etkileşimli etkinlik alanları*” olarak düşünülmelidir. Toplumsal yaşamı örgütleyen anlam sistemleri, sabit metinler değil, rakip yorum ve anlayışların daimi bir kültürel formasyon sürecinde çekiştiği ateşli tartışmalara benzeyen<sup>32</sup> yapılardır (Fay 2001: 317).

### **Sosyal-Bulanıklığın (Bulutsuluk<sup>33</sup>) Bilimi Olarak Sosyal Bilimler (Social Fuzziology)**

Antinomi ve ikiliklerin ötesine geçebilecek, “müphemliklerin”, “ikiz değerliliklerin” “Sosyo-kültürel gerçeklik” içindeki bir aradalıklarının farkındalığını yansıtabilecek bir “imgelem”in geliştirilebilmesi açısından “kültür” ve “kültürlerarası etkileşim” kavramlarına yönelik bakış açılarının da gözden geçirilmesi gerekmektedir.

Fuzzy logic (bulanık mantık) günlük yaşantımızda karşılaştığımız belirsizlik içeren olaylara mantıksal değerler atamak için kullanılmaktadır, yani düşüncelerimizdeki kesin doğru ya da yanlışlara değil, arada olma durumlarına ilişkin ihtimallerin değerlendirilebilmesi çabasında önem taşımaktadır.

Çok yönlü rizomatik bir etkileşim dinamiğini temel alan bir model ise “bağlama” göre ihtimallerin hiyerarşisindeki değişimi imgesel olarak ifade edebiliyor olması açısından dikkat çekicidir.

Eriksen (2000: 89) e göre günümüzde, *kimlikleri*, “**benzerlikler**” üzerine değil, “**farklılıklar**” üzerine inşa etmenin daha önemli hale geldiği; “**kültürel ortaklık**” arayışlarından ziyade “**kültür terörizmi**” (Eriksen 2000: 84) olarak adlandırılabilir bir eğilimin, siyasi yaklaşımlarda yaygınlık kazandığı gözlemlenmektedir.

Fay (2001: 30)'in de ifade etmekte olduğu gibi,

Benlik ile başkaları, biz ile onlar, üyeler ile üye-olmayanlar arasındaki farklılıkları abartmak çok kolaydır. Halbuki aynılık ile farklılık birbirini gerektirir. Bizler, başkalarıyla olan ilişkilerimizin sayesinde biz oluyoruz.

Kültürel sınır kavramsallaştırması, kültürel hak taleplerinin sınırlarıyla da ilişkili bir konudur ve Eriksen (2000: 84)'in de ifade etmiş olduğu gibi, *halklar arasındaki sınırlar*, **digital** (1 ya da 0) değil, *tersine analogtur*, her

<sup>32</sup> Söylemsel yapılardır...

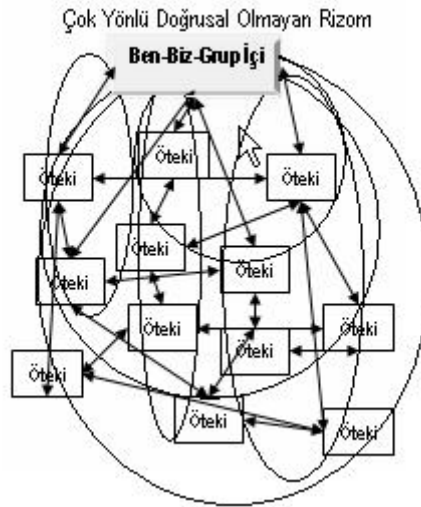
<sup>33</sup> Özönder (2001: 1-2), bulanık mantığın modelinde, kültürler-arası etkileşim ve sınır nosyonunu, “kültür coğrafyaları” temelinde, “bulutsu” olarak adlandırmaktadır.



türden farklı tonu birbirine geçirir, değişik düzeylerdeki üst üste çakışmaların, “gri bölgeler”in, sadakat sorunlarının tümü aynı anda oradadır.

Sınırlar sonuçta, akıp giden zaman içinde, bir insanın neleri sınırlamak istediğiyle ilgili olacaktır, ve Cohen (1999: 134)’in de belirtmiş olduğu gibi sınırlar özünde topluluğun *toplumsal söylem içerisinde ayrıksı anlamlar icat etmelerinden* oluşmaktadır.

Bu her türden farklı tonu, “siyah” ya da “beyaz” değil; “gri”ler, “0” ya da “1” değil; “0-1” arası değerler alabilen algoritmalar; “Var” ya da “Yok” değil; “Varlık” ve “Yokluğun” belli dereceleri, “biz” ya da “öteki” değil; bağlama göre değişen “bizler” üzerinden temsil etmeye yönelik çabaların tümünün temelinde “bulanık mantık” a referansla temsil edilebilecek bir “düşünümsellik” arayışı yer almaktadır.



(Deleuze ve Guattari 1987)<sup>34</sup>

Özönder ( 2001: 1)’in de ifade etmekte olduğu gibi, insan düşüncesinin işleminin arkasında, doğruların, bağlantıların ve çıkarsama kurallarının kesin ve formel olmadığı bir bulutsu (bulanık) mantık (fuzzy logic) bulunmaktadır.

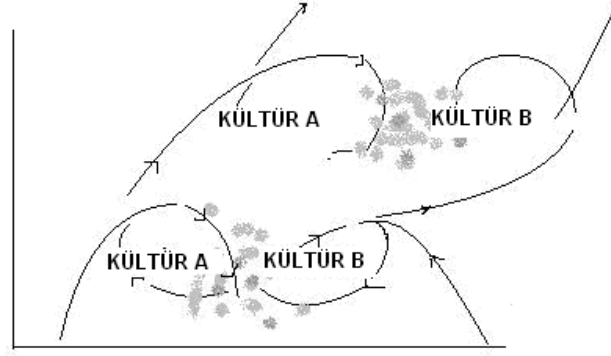
Bu bulanık (bulutsu) mantık, Deleuze ve Guattari (Goodchild 2005: 333)’nin bahsetmiş oldukları, kişilerin “**içinde yaşayabilecekleri için bir düzlem yaratma ihtiyacı**”na ve bağlama göre “biz” ve” öteki”ler arasındaki

<sup>34</sup> Deleuze ve Guattari 1987’den “Çok Yönlü Doğrusal Olmayan Rizom” modelinden yararlanılarak geliştirilmiştir

sınırların değişebilirliğine imkan veren, “üçüncü hallerin imkanlarına” ve “hem o, hem diğeri” olma imkanını tanıyan bir mantıktır.

Özönder (2001), *kültürlerin kendi içlerindeki geçişliliklere karşılık gelen*; kır-kent kültür farklılıklarından ağız-lehçe farklılıklarına, tüketim alışkanlıklarındaki farklılıklardan eğitim alanındaki farklılıklara kadar sosyo-kültürel yapıyı meydana getiren bütün kurumlardaki geçişlilikleri; “**dikey bulutsu kültür alanları**” (vertical fuzzy culture areas) olarak adlandırmaktadır. Farklı kültürler arasındaki muğlak (müphemlikler içeren) kültürel temas noktalarında ise Özönder (2001)’e göre kesin ve keskin sınırlar çizilmesi mümkün olmayan, “**yatay bulutsu kültür alanları**” (horizontal fuzzy culture areas) olarak adlandırabileceğimiz bir “etkileşim modeli” örneklenmektedir. Türkçeye yerleşmiş Farsça ya da Arapça kelimeler; Balkan dillerine yerleşmiş Türkçe kelimeler yatay bulutsu kültür alanlarının hemen tespit edilebilen örneklerini teşkil etmektedir.

Bu anlamda aynı sosyo-kültürel yapı içinde, “dikey bulutsu kültür alanları”, iki farklı Sosyo-kültürel yapı arasındaki temas/temaslar açısından ise “yatay bulutsu kültür alanları” olarak adlandırabileceğimiz, geçişlilik, bir arada olma ve “hem o hem de diğeri olma” ları içeren bulanık (bulutsu) sosyal etkileşim dinamiklerinden bahsedilmesi mümkün olmaktadır.



(Fay 2001: 318’den yararlanılmıştır)

“Kültür” konusu çerçevesinde, düzenlilik ve düzensizlikleri/farklılaşma ve benzeşmeleri/ bağlamsal olarak “hem o hem de diğeri” olma/ yatkinliklerini, imgesel bir düzeyden, simgesele aktarma çabası açısından; *yatay ve dikey bulutsu kültür alanları kavramsallaştırması* oldukça verimli ve ufuk açıcı perspektifler sağlamaktadır.

Öznel-inşacı düzeyde, kolektif kimlik bileşenlerinin kurucu unsurlarının içlerinde barındırdıkları, “biraradalık” ve “ikizdeğerlilikler”de bulanık mantığa dayalı bir model çerçevesinde temsil edilmesi mümkün görünmektedir.

Rizomatik çok yönlü bir etkileşim modeli ve bulanık mantığa dayalı bir “düşünümelliğin konusu” olarak kolektif kimlik bileşenlerinin, sosyo-kültürel gerçeklik içindeki inşa edici unsurlarının tespiti, öncelikle bir tasnif, sınıflandırma ve kategorizasyon sürecine karşılık gelmektedir.

Sınıflandırmak; bölmek ve ayırmak anlamına geldiği kadar, dünyaya bir *yapı atfetmek* anlamına da gelmektedir. Dünyadaki olabirlikleri manipüle etmek; bazı olayları diğerlerinden daha olası kılmak; olaylar *rasgele değilmiş gibi davranmak* ya da *olayların rasgeleliğini sınırlandırmak*, tamamen yok etmek demektir (Bauman 2003: 10).

Bu anlamda, sosyal gerçeklik içinde, anlamı mümkün kılan, sabitlikler ile sosyal bilimsel anlamda bu sabitlikleri inceleme konusu ederken referans alınan sabitliklerin inşası arasında, gündelik dil ile bilimsel dil kullanımından kaynaklanan, söylemler arası temel bir gerilim söz konusudur. Gündelik sosyal etkileşim süreçleri içindeki bireyler ile bunların toplumsallaşma dinamiklerini inceleyen sosyal bilimciler arasındaki bu ilişkisellik, sosyolojik bir kuramlaştırma mantığı açısından, bu iki ayrı kategorilendirme mantığını karşı karşıya getirmektedir.

Sosyal-kültürel gerçekliğe tamamen nüfuz edilebilmesinin belirli bir yolu yoktur, ancak bu gerçekliğe ilişkin, “gerçeklik” imgesinin neden olabileceği bir dizi travmatik etki söz konusu olabilmektedir. Kültürel olana kesin sınırlar atfetmenin, yarattığı bu travmalardan en belirgin olanı, kolektif kimlikler arasına kesin sınırlar çizilmeye çalışılması suretiyle yaratılan dışlayıcı pratiklerin; stereotiplerin; yaratabileceği sonuçlardır ki tarih bunun örnekleriyle doludur.

Kategorizasyonların, başarısı sosyal bilim metodolojisi açısından, sosyal bilimsel anlamda bir öneme sahip olmaları ya da operasyonel kılınmaya imkan verme yatkınlıkları üzerinden değerlendirilebilmektedir.

Bununla birlikte, kategorizasyonların operasyonel kılınabilir olmaları salt “niceliksel ölçümlere” imkan verme kapasiteleri üzerinden değil (ki ölçüme geldiği düşünülen birimler salt tanım gereği ölçülebilir kılınmış olabilir), “sosyo-kültürel gerçeklikteki”; ikizdeğerlilik ve bir aradalıkları temsil edebilme kapasitesine sahip, diyalektik bir etkileşim ve düşünümün konusu kılınabilir olup olmadıkları açısından da değerlendirilmelidir.

Olayların rasgeleliğini tamamen yok saydığımız bir dünya tasarımında Bauman (2003: 14) “bu dünyanın kendisi, büyük ihtimalle bizim

tanımlamalarımızla kendisini tanıyamazdı”, ifadesi ile, yüzer-gezer gösterenlere yönelik, söylemsel, ideolojik ve paradigmatik perspektiflerce, “düzen” ve “kesin sınırlar” arayışına yönelik bir ilginin neden olabileceği bir çarpıtmaya işaret etmektedir.

Bu anlamda, bir kategorinin, diğer bir kategori ile olan ilişkisi, “Ya o, ya bu” /“0” ya da “1” tercihinin zorlayacak bir mantıkla konumlandırılabilmesi gibi, ikizdeğerlilikler ve müphemlikler barındıracak, süreçsel-etkileşimsel-diyalojik ve çok-değerlilik içeren, bulanık bir mantıkla da konumlandırılabilme/temsil edilebilme imkânına sahip görünmektedir.

Sorun, imgesel düzeyde, eş zamanlı olarak “bir aradalık” ve “ikizdeğerlilikler” içerecek bir “gerçeklik” tasarımına yönelik bir duyarlılığın/yatkınlığın, sembolik açıdan temsil olanaklarının ne ölçüde geliştirilmiş/geliştirilebilir olduğudur.

Bu anlamda, bağlamsal bir *rizomatik etkileşimi* temel alan ve *bulanık/bulutsu (fuzzy) bir mantığın* yaratıcı “kararsızlık” potansiyelinin, belirli bir kimlik entegrasyonunun diğer kimliklerle çelişkili olup olmadığı noktasındaki bir analizin ötesine geçebilecek, virtüel bir aradalık ve yan yanlıkları, belirsizlik ve müphemlikleriyle değerlendirme fırsatı sağlayabileceği düşünülmektedir.

Deleuze ve Guattari ye göre,

*Bir rizomun başlangıcı ya da sonu yoktur; her zaman ortadadır, şeylerin arasındadır, ara-oluştur, intermezzodur... rizomun dokusu ‘ve ve ve’ bağlacıdır’* (Kaya 2001).

Sosyo-kültürel gerçekliğin zaman-mekan koordinatları içinde, bir kimlik entegrasyonunun, bileşenlerinin, bir kapitone noktası (unsurları için referans teşkil edebilecek bir “yama”) ya da hegemonik bir söylem yüzeyi oluşturma ihtimali, söz konusu kimlik entegrasyonunun bağlamsal olarak sahip olduğu tarihsel, kültürel, sosyal, ekonomik ve politik örüntülerle yakından ilişkilidir.

Bu imge tam da özgürlüğün toplumsalın içinden kurulduğu, toplumsal senaryolar bütününün göz ardı edilmeksizin, yeni eklemeler ve üst kodlamalarla, dönüştürüldüğü dinamik, çok parçalı ve bulanık bir modele karşılık gelmektedir.

Rizomatik bu modelde, kimlik bileşenlerinin dayanıyor oldukları hangi unsurlar arasında öncelik-sonralık ilişkisi ve hiyerarşik tabakalar yaratacağı konusu, “bağlam”ın etkisi altındadır.

Kendi gündelik gerçekliklerinin inşasında bireyler, bireysel kimlik entegrasyonlarını, salt adlandırmalardan kaynaklanan dışarıda bırakma ve dahil

etme süreçlerinin ötesine geçen bir performansla “idare etmekte”, yeni ekleme ve kodlamalarla, “bağlam”a uygun bir söylem içinde yeniden ve yeniden organize etmektedirler.

İkilikler ve ilişki içinde buldukları diğer unsurlar bu türden bir etkileşim modeli içinde, kolektif eylemi mümkün kılacak bir sosyal etkileşim zeminini mümkün kılmakta ve öznel düzeyde “isimler” bağlamında düşünüldüğünde birbiri ile zıtlıklar içeren fakat “süreçsel” düşünüldüğünde (ya da Zizek<sup>35</sup>'e göre *yamuk bir bakış açısı ile bakıldığında*) geçişlilik ve bir aradalıkları fark etmemize imkan veren bir perspektif sağlamaktadır.

### **Müphem Kategoriler Olarak Kolektif Kimlikler**

Jenkins (2000: 8)'e göre kategorizasyonların sağladığı, “indirgemecilik”, kalıp yargıların (stereotip), kimlikleşme süreçleri açısından “niçin” bu denli önemli olduğunu da gözler önüne sermektedir.

Bununla beraber, kolektif kimlikler açısından, stereotiplerin işleyiş dinamikleri, genellikle düzen ve sistem arayışı içinde olan sosyal bilim anlayışları tarafından yansıtılamamaktadır.

Bireysel kimlik entegrasyonlarının bileşenlerinin kategorilendirilmesi, entegrasyonun kurucu unsurları arasındaki sınırların çizilmesi noktasında, dikotomik kavramsallaştırmalara dayanan kesin sınır arayışları ile üçüncü hale imkân tanıyan müphemlikleri dikkate alan perspektiflerin yaklaşımları arasında önemli bir farklılaşma söz konusudur.

Bireysel kimliğin inşa şebekesi bir örümceğin dokuduğu ağ tasviri altında betimlenecek olursa, Mumby (2004/05: 125)'nin de ifade etmekte olduğu gibi, sadece karmaşık şekilde inşa edilmiş olan güzel bir doğa ürünü değil, aynı zamanda bir mücadele alanı olarak düşünülmelidir .

Benzer şekilde kültür sadece karmaşık bir şekilde dalgalanan bir anlamlar örüntüsü değil, aynı zamanda bu anlamların oluşturulması, birbirine eklenmesi ve bütünlüğe kavuşturulması için toplumsal gruplar arasındaki mücadeleleri ve çatışmaları içeren etkileşim alanları olarak değerlendirilmelidir.

Bundan böyle bir ağın çözümlenmesi sadece onun nasıl inşa edildiği ile değil aynı zamanda bu belirli inşaların kimlerin çıkarına hizmet ettiğiyle de ilgilenilmesini gerektirmektedir

Bu ilginin temel belirleyicileri iletişim, kültür ve anlam arasındaki ilişkiler üzerinde inşa edilmektedir ve iletişim/söylem sadece düşüncelerin, inançların, değerlerin bir kültür içinde yayıldığı araç değil, aynı zamanda bir

---

<sup>35</sup> Zizek (2005)

toplumsal aktörün kültür ve anlam sisteminin kurucudur. Söylem sistemleri aynı zamanda kendi içlerinde temsil edilen kültürel anlam sistemleri yoluyla, var olan egemenlik ilişkilerinin yeniden üretilmesinin de mümkün kılınabilmesine imkan sağlamakta, egemenlik ilişkileri, söylem sistemleri içinde temsil edilen kültürel anlam sistemleri yoluyla yeniden üretilmektedir (Mumby 2004/05: 125)

Kolektif kimlikler, kimlik örüntüleri sistemleri olarak, birbirine karşıtlık sergileyen kategorizasyonlar içeriyor görünmekle beraber, birbirini dışlayan bu kategorizasyonların taşıdıkları belirsizlik (ambiguity) ve müphemlik (kararsızlık) (ambivalence)lerin, bu kolektif kimliklerin taşıyıcısı durumunda olan bireyler tarafından, **bağlama göre**, idare edildiği dinamik bir süreç söz konusudur.

Kolektif kimlikler entegrasyonlarının temel eksenlerini oluşturan “biz-ötekiler” ayrımı; belirli bir bağlamda ve sosyo-kültürel konjonktürel zaman-mekan koordinatlarındaki etkiler karşısında, sınırlarını başka bir bağlamda öteki olanları da içine alabilecek şekilde genişletebilmekte iken, kimi durumlarda ise belirli bağlamda “biz” olanı ayırarak, “biz” içinden “ötekiler” yaratabilecek dinamikler barındırmaktadır.

Kimliğin oluşum süreci, bu anlamda benzerlik ve benzemezliklerden hareket edilmesi suretiyle, söz konusu kimliğe ilişkin özelliklerin ve niteliklerin saptanmasına yönelik, **dinamik** bir tasnif/bir sınıflandırma işlemi haline gelmektedir (Ergun 2000: 11).

Bu noktada kimlik kavramı; bizlerle, ötekiler arasındaki benzerlik ve farklılıkların sınırlarını çizen, hem sosyal hem de bireysel boyutlara sahip olan bir kültürel referans ve temsil biçimi ile ilgili bir konu haline gelmektedir (Barker 2000: 166).

Kimlik kavramına yönelik bakış açılarının iki temel model üzerinde ayrıştırmak mümkündür; kimlik kavramının belirli, sabitlikler içeren, keşfedilen bir niteliğe sahip olduğunu ileri süren “özcü” modeller ve belirli bir zaman ve mekana özgü olarak, bütünüyle kültürel olarak şekillendiğini ileri süren karşı-özcü modeller.

Karşı-özcü modellere göre, kimliğin formları, belirli sosyal ve kültürel koşullara bağlıdır ve değişebilir (plastic) nitelik taşımaktadır. Bu modellerde kullanılan kavramlar, dilin, keşfe değil, yaratmaya yönelik bir doğası bulunduğunu kabul ettiklerinden, evrensel ya da özsel niteliklere sahipmişler gibi ele alınmazlar. Kimlik bir nesne değildir ve ancak dil içinde tanımlanabilir. Kimlikler, bu anlamda, zamana, mekana ve kullanıldıkları bağlamlara göre anlam içerikleri değişikliğe uğrayabilen, söylemsel inşalardır (Barker 2000:1666).

Bir tasnif ve sınıflama işlemi olarak, kimlikleşme dinamikleri öncelikli olarak birey ve ötekiler düzleminden, grup içi ve grup dışı dinamiklere doğru genişlemektedir. Sosyal kimlikleşme süreci, bu süreçlerin ürünü olarak ortaya çıkmaktadır. Bu vurgulamalara bağlı olarak, kimlikleşme süreçleri açısından iki ideal tipisel modelden bahsedilmesi mümkündür; *kişisel ya da grup kimlikleşmesi* (içsel yönelimli) ve *ötekilerin kategorilendirmeleri* (dışsal yönelimli) (Jenkins 2000:8).

Kolektivitelerin, sosyal olarak inşa edilebileceği iki ayrı analitik yol olarak: **grup içi özdeşimler** ve **dışsal sosyal kategoriler** (Jenkins, 1996: 80–89), sosyal etkileşim süreçlerine katılan her düzeydeki aktör için iki ayrı moment üzerinden işlerlik kazanmaktadır.

Kimliklenme açısından insanların bizim hakkımızda ne düşündükleri, bizim kendimiz hakkında düşündüklerimizden daha az önemli değildir. Sosyal kimlik asla tek yönlü değildir. Bireyler, karşılıklı etkileşim düzeni içinde, nasıl fark edilecekleri konusunda belirli bir ölçüde kontrol sahibidirler, ancak diğerleri tarafından yapılan (dışsal) kategorizasyonlar daima tartışmalıdır. Bizler, bireysel olarak, benlik imajı ve kamusal imaj arasındaki içsel-dışsal olan momentlerin diyalektiği içerisinde, kendi kimliğimizi tanımlarız fakat aynı zamanda da bizim dışımızdakileri tanımlar ve onlar tarafından da tanımlanırız (Jenkins 2000: 8).

LaPierre'ye göre “kollektif kimlik” grubun, ortak bir geçmiş, anımsama, anma töreni, yorumlama ve yeniden yorumlama yollarıyla kendisini tanıdığı kollektif bir bellekle ilişkilidir. LaPierre, grupların zaman içinde farklı hale gelmelerine karşın aynı kaldıklarında ısrar etmelerinin bir paradoks içerdiğini ileri sürmekte ve ister bireysel isterse kollektif olsun, belleğin bu noktadaki seçiciliğine işaret etmektedir (Schlesinger 1994: 260).

Tarihin seçmeci yorumunda bu noktada “entelektüeller”e hayati bir rol atfedilmektedir. Kitle toplumlarında ya da kültür endüstrilerinde bu rolün, semboller üreten dolaşıma sokan ve meşruluk temellerini inşa eden aktörleri olarak “sembolik elitler”in etkileri çerçevesinde düşünülmesi, “entelektüel” kavramının çok anlamlılığını daha geniş bir kategoriye atıfla bir nebze daha anlaşılır kılmaktadır.

Dijk (1994)'ın “sembolik elitleri;” bu türden bir seçmeci tutumun bu anlamda kaynağını oluşturmaktadır ve bu elitler; siyasal, kültürel, edebi ve bilimsel ürünler ortaya koyan, televizyon, radyo programları yapan, okuyan, ders veren, küresel ekonominin çeşitli düzeylerinde; araştırma-geliştirme, üretim, pazarlama, finans; faaliyet gösteren ve özellikle de siyaset kurumunun içinde yer alan toplumsal aktörlerden oluşmaktadır.

Bu durum, topluma ilişkin bir disiplin olarak sosyolojik girişimin ya da sosyal dünyayı anlama çabalarının, öncelikli olarak bu farklı söylemler aracılığı birbirine eklenen kimliğin kurucu unsurlarına dayalı kategorilerinin anlaşılmasının gerekliliğine işaret etmektedir. Kategorilerin anlaşılması çabası ise, onların oluşturuluş tarzlarının ve işlerlik taşıdıkları süreçlerin, kısacası toplumsal “bağlam”ı göz önünde bulunduran perspektiflerin geliştirilmesini gerekli kılar.

Sosyo-ekonomik-kültürel-tarihsel ve politik bağlamı göz önünde bulundurarak geliştirilen “anamlı kategoriler”; katılımcı sosyo-politik iletişimsel “ağlar”ın oluşturulabilmesi için gerekli iken; “bağlamdan” kopuk kategorilendirmeler, herhangi bir toplum için “yabancılaşma” ve “iletişim kopukluğu”nu da beraberinde getirebilmektedir. Böylesi bir durumda ise daha önce sözünü etmiş olduğumuz, virtüel bir yakınlık olarak, “askıya alınmış” söylem alanlarının kodlamaları, bireylerin kimlik bileşenlerinin kurucu bir unsuru olarak bir kenarda bekleyebilmekte ve bu kolektif kimlik entegrasyonları kimi zaman anti-hümanist, totaliter, ya da dogmatik bir karakter dahi taşıyabilmektedir.

Aktörlerin, bağlama yönelik olarak gösterdikleri becerikli performansın, kolektif kimlik tasarımları içinde, katı, kesin sınırla ayrılmış bir perspektifte ele alınmasının yaratabileceği, toplumsal ve kültürel sonuçlar, epistemolojik, ontolojik ve metodolojik sayıtlara bağlı olduğu kadar, bu sayıtları sorgulamayı gerekli kılan bir “düşünümsellik”in de konusu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Bu anlamda, toplumsal yaşamın öznelerarası kurallarını oluşturan **anlam çerçeveleri olarak söylem** kavramsallaştırması (Laclau&Mouffe)<sup>36</sup> ve simgesel üretimler olarak **kültürel olanın çok anlamlılığını** (ikiz değerliliği) temel alan ve tam da bu çok anlamlılık nedeniyle toplumsal olanın bir aradallığının sağlanabiliyor olduğu (Bayart 1999: 204) yolundaki düşünceler, sosyo-kültürel alanın müphemliklerinin ele alınabilmesi açısından önemli açılımlar sağlamaktadır.

Mikro sosyal süreçler içinde aktörlerin, post yapısalcı ve yapısalcı bir yaklaşımı birleştiren bir perspektiften, “dışlama” ve “dahil etme” mekanizmalarının **antagonistik** birlikteliğine dayanan, bir kimlik edinme sürecine sahip oldukları vurgusu (Hawart 2000), Jenkins(2000) ‘in grup içi özdeşimler kadar grup dışı tanımsal kategorilere de dayanan aidiyet momentlerine yaptığı vurgu ile bir arada düşünüldüğünde, “dışlama” ve “dahil etme”, “biz” ve “ötekiler” ayrımının dayandığı antagonizmanın kitle toplumlarındaki, zaman-mekan kenetlenmesi olgusu (ulus-devletler kadar,

---

<sup>36</sup> Howarth 2000.



küresel alan için de geçerlidir) çerçevesinde ön plana çıkan, mekandan bağımsız sembol, kavram ve kategorileri dolaşıma sokabilme becerisini elinde bulunduran iktidarların (siyasal ve ekonomik olduğu kadar sembolik) etkisine ne denli açık olabileceği ortaya çıkmaktadır.

Fairclough (Titscher ve Diğerleri 2000: 149)'a göre, dil kullanımı daima eş zamanlı olarak; sosyal kimliklerin, sosyal ilişkilerin ve bilgi-inanç sistemlerinin inşasını içermektedir. Buna göre, dilin düşünce formlarına yönelik fonksiyonu, bilgi sistemlerinin oluşmasında etkili olurken, aynı zamanda dil kullanımının özneler-arasındalık taşıyan doğası, özneli, kimlikleri ya da bunlar arasındaki ilişkilerin yaratılmasına katkıda bulunmaktadır.

Fairclough, bunlara ek olarak, kimliklerin, ilişkilerin ve bilginin, her ne kadar, birinin diğerleri üzerinde üstünlük kurmuş olma ihtimali olabilmesine karşın, daima eşzamanlılık içinde verili olduğu, görüşünü ileri sürmektedir. Kimliklerin, ilişkilerin ve bilginin, rutin (conventional) anlamda inşası, Fairclough'a göre, bu fenomenlerin (görüngülerin) dil içerisinde yeniden üretilmeleri anlamına gelmektedir (Titscher ve Diğerleri 2000: 149).

**Bireysel “kişilik” oluşumunun**, özne düzeyinde bir “*kimlikler entegrasyonu*” olarak, sosyo-kültürel yapıda yer alan “*kimlik örüntüleri entegrasyonları*”nın bir tasnifi olarak *kolektif aidiyet biçimleri* (din, ulus, etnisite, sınıf, toplumsal cinsiyet)nden ayrıştırılabilmesi mümkün görünmemektedir.

Bununla birlikte bu aidiyet biçimlerinin sınırlarının ve işleyiş dinamiklerinin, aynı gerçeklik içindeki unsurlara dayanıyor olmalarına karşın söylemsel düzeyde birbirlerine karşıtlıklar oluşturacak bir şekilde kodlanıp kodlanmadıkları; bu kodlamaların üçüncü hallere imkân tanıyan, müphemlikleri ve geçişlilikleri onaylayan bir çerçevede ele alınıp alınmadıkları önem kazanmaktadır.

<b>ÜST KİMLİK ENTEGRASYONU SÖYLEM YÜZEYLERİ</b> Dışsal Aidiyet Biçimlerini İnşa Eden Kategorilerin Makro Kaynakları	<b>KÜRE</b>		
	<b>MEDENİYET</b>		
	<b>ULUSLAR ARASI DÜZEY</b>		
	<b>ULUS</b>		
	<b>TOPLUM</b>		
	<b>KİTLE</b>		
<b>GRUP</b>			
<b>ÜST KİMLİK ENTEGRASYONLARI DÜZEYİ</b> Örüntüleşmiş Kimlikler Entegrasyonlarının Kodlarını Kendi Söylem Yüzeyine Eklemlen/Eklemlenmesi Beklenen; Bulanık Mantığa ve Bağlamsal Rizom Modeline Dayalı Modeller Kuran ve Müphemlikleri İdare Eden/Etmesi Beklenen (Grounded Düzey)			
<b>ÖRÜNTÜLEŞMİŞ KİMLİK ENTEGRASYONU ÇERÇEVELERİ:</b> Tarihsel, Kültürel, Dilsel, Dinsel, Etnik, Coğrafi, Bölgesel, Kıtasal, Politik Unsurlar			
Kimlik A Örüntüsü	Kimlik B Örüntüsü	Kimlik C Örüntüsü	Kimlik... Örüntüsü
UNSURLAR			
<b>TOPLUMSALLAŞMA TÜRLERİ</b> Kimliğin Kurucu Unsurlarının Yer Aldığı Sosyal Etkileşim Bağlamı GRUP İÇİ VE GRUP DIŞI KATEGORİLENDİRMELER GERÇEKLİĞİN SOSYAL ve SÖYLEMLERE DAYALI İNŞASINDA SOSYALİZASYONUN ÖNEMİ			
UNSURLAR			
Kimlik A	Kimlik B	Kimlik C	Kimlik...
<b>BİREYSEL KİMLİK ENTEGRASYONU DÜZEYİ</b> Örüntüleşmiş Kimlikler Entegrasyonlarının Kodlarını Kendi Söylem Yüzeyine Eklemlen/Eklemlenmesi Beklenen; Bulanık Mantığa ve Bağlamsal Rizom Modeline Dayalı Modeller Kuran ve Müphemlikleri İdare Eden/Etmesi Beklenen (Grounded Düzey)			
<b>Birey KİŞİ</b>			

Bu anlamda, sosyo-kültürel gerçekliğin, söylemsel olarak inşa edilen bir gerçeklik olarak, söz konusu kategorizasyonların “tanımlama iktidarı”na yönelik sürüp gitmekte olan söylemsel bir güç ve hegemonya mücadelesine sahne olması kaçınılmaz hale gelmektedir. Bu güç ve iktidar mücadelesinin, bir ve yalnızca bir iktidarın olduğu birleşik bir gövde olarak değil, kendi özgüllüklerini koruyan farklı iktidarların yan yana gelmesi, bağlanması, eşgüdümü ve aynı zamanda hiyerarşisi olarak düşünülmesi, kolektif kimlik aidiyetlerinin etkilerinin bağlamsal olarak, bireysel kişilikler üzerindeki hiyerarşik konumlanışlarındaki rizomatik değişimin de kaynağını oluşturmaktadır.

Toplum bir bakıma, bir söylemler hiyerarşisidir ve eğer varolan bir hiyerarşi söz konusu ise bu durum doğrudan söylemlerin inşa etmiş olduğu bir hiyerarşiden kaynaklanmaktadır. Söylem ile söylemin ilintili olduğu sosyo-ekonomik, kültürel, siyasal koşulların tam bir neden sonuç ilişkisi içinde olduklarından söz edilmesi mümkün değildir. Söylemin analizi için, bağlamsal olarak farklı zaman ve mekan koordinatlarındaki söylemsel yapıların hiyerarşik konumlarının belirlenip, hangi durumlarda diğer söylem alanlarına eklenildiği hangi durumlarda ise kendi kodları çerçevesinde söylem evrenindeki bileşen, unsur ve entegrasyonları bütünlüklü bir şekilde kendisine dahil ettiğinin belirlenebilmesi gerekmektedir.

Ancak bu koşullara ilişkin belirlemeler/değerlendirmeler, varolan “çarpıtma” ya da “anlamlandırma” kalıplarına ilişkin bir referans noktası teşkil edecek bir hermeneutik düşünömsellik teşkil etmelerinin ötesinde mutlaklık taşımayan, yorumsal çerçeveler elde edilmesine yöneliktir.

Söylem kalıpları ile sosyal temsiller arasındaki geçişlilikler, bir sosyal temsilin, gündelik yaşamlarında bireyler tarafından birlikte inşa edilen, topluluğa ait bir fenomen olduğunu göstermektedir. Belirli bir zaman ve mekanda failleri için doğru kabul edilen bir sosyal gerçekliğin, özneler-arası bir temelde inşa ediliyor olduğu anlamına gelen bu süreç, aynı zamanda, söz konusu söylemsel etkileşimlerden hareketle faillerin, “kelimelerin”, ve “kavramların” anlamlarını da yeniden kuruyor olduklarına ilişkin bir varsayım içermektedir.

Eş merkezliliğin, ideolojik, kültürel ve siyasal bağlama göre hiyerarşilerinin değişebileceği bu türden bir geçişlilik ve eklemlenme mantığı, Diken (1997: 75)’in de ifade etmiş olduğu gibi hem sistemliliğe (nesnel boyut) ve istikrara hem de kaosa ve heterojenliğe odaklanan perspektiflere yaklaşmayı gerektirmektedir.

Ancak, bu durum yine de sistematik teorilere karşı post-modernist ya da dekonstruktivist bir bakışı ve post-modernizmin toplumsal analizde vurguyu tek yanlı olarak heterojenliğe ve kaosa yapan türlerine karşı da post-postmodernist

ya da post-dekonstrüktivist bir tavır almayı da dışlamamak zorundadır. Eklektik bir bütüncül kuram arayışındansa, “bağlamı” ve bağlama yönelik olarak farklı yaklaşımların perspektiflerinin “diyolojik” bir düşünömselliğinin konusu kılınmasının bu noktada “ufuk açıcı” perspektifler sağlayabileceği düşünölmektedir.

### **Müphemlik İdaresi Bakımından Yatkinlıklar İçeren “Kişilik” (Kimlikler Entegrasyonu) Modelleri**

Rorty (1995)’in, “sahip oldukları -söz dağarları-nın kendilerini ne ölçüde kısıtladığının farkında olan “ironist”leri; olumsal bir dünyada kim olmak istediğine ve hangi kolektife ait olmak istediğine kendilerinin karar verdikleri “becerikli bir performans”ın sergileyicileridir. Rorty’nin ortaya koyduğu bu kişilik, “özcülük karşıtı” bir perspektiften, bireysel özerklik düşüncesinin de güçlü bir şekilde onaylanması anlamına gelmektedir (Wagner 1996: 32).

“Ironist” kişilerden oluşan bir toplumsal dayanışma imkanı (Rorty 1995), toplumsal inşa etme biçimleri açısından, “genel” değil “anlatılar” kuran (diyalojik) ve etkileşimsel bir ahlaklılığı benimsedikleri bir durumda gerçekleştirilebilecek türden bir olasılık içermektedir.

Bireyin “özerkliği” düşüncesi tek bir bireye gönderme yapıyormuş gibi kabul edildiği sürece oldukça sorunsuz görünmektedir. Bu durumda modernlik (aydınlanma) özne tekinin kendini gerçekleştirme imkanını (fırsatını ve yeteneğini) ifade eder. Oysa, tözsel bir amaca ve öbür insan varlıklarla girilen toplumsal ilişkilere gönderme yapılmaksızın, bireysel kendi kendini gerçekleştirmeden söz etmenin anlamlı olacağını savunmaya istekli pek az düşünür bulunmaktadır (Wagner 1996: 31).

Deleuze ve Guattari<sup>37</sup>’nin “kolektif dayanışma” imkânını reddediyor olması bakımından post-modern düşüncelere mesafeli tutumları da bu türden bir kaygıdan kaynaklanmaktadır.

Gloria Anzaldua’nın mestizaje [melez] bilinç kavramı bu noktada müphemlikleri idare kapasitesi içeren bir “kişilik”e ilişkin “bilinçlilik” durumunu tasvir etmektedir. Anzaldua’nın tabiriyle, “melez bilinç” sınırlarda - yani farklı kültürlerden insanların ister istemez içiçe yaşadığı, birbirlerine karıştığı ve melezleştiği- yaşayan insanlara özgü bir şeydir (Fay 2001: 326).

Bu bilinç, çelişkiye ve belirsizliğe karşı bir hoşgörü geliştirmek zorunda kalmaktadır ve Meksika kültüründe Hintli ya da Anglo kültürünün perspektifine sahip bir Meksikalı olmayı öğrenmektedir. Kültürlerle oynamayı öğrenen, bu kişi; çoğul bir kişiliğe sahip ve çoğulcu bir biçimde yaşayan; yaşamında iyi,

<sup>37</sup> Bkz. Goodchild (2005: 15)

kötü ya da çirkin hiçbir şey bir kenara atmak zorunda kalmayan bir kişiliktir. O sadece çelişkileriyle yaşamaya devam etmekle kalmayan, müphemlikleri bir etkileşim bağlamı olarak, birbirinin karşıtı olan düşünce ve varolma biçimlerinin muhatap alındığı, uyarlandığı ve tartışıldığı ve bu arada da hem bu düşünce ve varolma biçimlerinin ve hem de bunları uyarlayanların dönüştüğü daimi bir kültürel müzakere sürecinin içine yerleştirmektedir (Fay 2001: 325).

Gerçekliğin toplumsal inşasında, öznel-inşacı düzeyde, “müphemlikleri idare etme” kapasitesine sahip bu örneklerin, Bourdieu’nun sosyal kuramsallaştırma mantığı açısından epistemolojik açıdan öncelik verdiği sosyal bilimci tipolojisi oluşturmaktadır.

Gündelik gerçeklik içinde sözü edilen “kişilikler” bulunmuyor olsalar dahi, bu sosyal gerçekliği araştırma konusu eden sosyal bilimler için, sosyal bilimcilerin sahip olmaları gereken, bir “düşünümsellik” arayışı vazgeçilmezlik taşımaktadır.

“Düşünülebilir olanı sınırlayan ve düşünüleni önceden belirleyen, düşünülmemiş düşünce kategorilerinin” sistematik bir biçimde araştırılmasını gerektiren (Wacquant 2003: 38), bu türden bir “düşünümsellik arayışı, sonuçta sosyal bilimsel çabanın doğrudan doğruya kendisinin sorunsal kılındığı bir çabaya karşılık gelmektedir.

### **Son Söz**

Sosyal bilimsel kuramsallaştırma düzeyi, temsiliyet düzeyi açısından tek tek gerçeklik tasarımlarının kısmi bakış açılarının ötesine geçmeyi çabalayan, bu nedenle de -epistemolojik açıdan öncelik taşıyan- nesnel kopuşun gerçekleştiği düzeydir.

“Kendinde şey” olarak hiçbir zaman bütününe ulaşıldığı iddiası öne sürülemeyecek bir gerçeklik olarak **sosyal gerçeklik**, çifte hermeneutik bir yorumlama içeren süreçler sonucunda temsil imkânlarının araştırıldığı, özneler-arası ve diyalojik bir “söylem alanının” konusu haline gelmektedir.

Bu gerçeklik aynı zamanda, dile ve dilin kullanımına bağlı hegemonya ve güç ilişkileri çerçevesinde yüzer-gezer gösterenlerin, belirli gösterenler etrafında yörengeye oturtularak, “anlamli sosyal temsiller” haline getirilmesinin de mücadele alanında tespit edilmeye çalışılan bir gerçekliktir.

Bu yönüyle, söylemler-arası mücadele alanı olarak sosyal gerçeklik, ikiliklerin, kategorilendirmelerin ve antimomiler üzerinden, simgesel açıdan temsil edilmeye imkan vermeyen, ikizdeğerliliklerin, biraradalıkların ve üçüncü hallerin imkanına olanak tanıyan bir toplumsal praksis içerisinde üretilmekte ve sürdürülmektedir.

Bireyler, bu gerçeklik içinde, kuramsal açıdan çatışkılı görünen, kolektif aidiyet biçimlerini (din, ulus, etnisite, sınıf, toplumsal cinsiyet), öznel düzeyde becerikli bir performansla bağlama göre, yeniden ve yeniden entegre ederek, birbiri üzerine eklenen yeni kodlamalar ve eklemelerle, süreçsel bir kimlikler entegrasyonu olarak, “bireysel kişilik”lerini geliştirmektedirler.

Sosyal gerçeklik içindeki kimliklerin kurucu unsuru olarak değerlendirilen, sosyal örüntülerin belirli bir kimlik entegrasyonuna bağlanması süreci, bir inşa ve yeniden inşa sürecidir.

Belli bir bağlamda, kültürler-arası karşılaşmalarda, *yatay bulutsu kültür alanlarının* sınırları içinde-ki bu sınırlar müphemlik, biraradalık, geçişlilikleri ve üçüncü hallerin olma imkanlarını da barındırmaktadır- “ulusal kimlik” ya da “din” kodlamasının diğer kolektif aidiyet biçimlerini “üst kodlayarak” kendisine eklememesi ihtimali yüksek olmasına karşın, aynı sosyo-kültürel yapı içerisinde bağlama göre, *dikey bulutsu kültür alanları* çerçevesinde, her bir alanın kendi bağlamsal özellikleri içinde yer alan bireyler tarafından kolektif aidiyet biçimlerinin kişilik düzeyindeki tasniflerinde sürekli bir dönüşüm ve yeniden tasnif süreçlerini içerebilmektedir.

Bu anlamda “**gerçekliğin bilgisine ulaşma çabası**” ile “**güç**” ve “**iktidar**” **konumu elde etme çabası** açısından bir farklılaşma yapılması söz konusu süreçlerin, sembolik temsil düzeyindeki “gereçeklendirmeleri” açısından önem taşımaktadır.

Bu türden bir söylemsellik içerisinde, antimoni ve ikiliklerin, statik, isimsel konumlandırma eğilimlerinden kaçınılması ve alternatif temsil olanakları geliştirilmesi en önemli sorun alanlarından birini teşkil etmektedir.

İkilikler ve karşıtlıklar kadar, toplumsal içinde mevcut “senaryo” ve ideolojik eklemeler, yok sayılarak aşılacak türden, statik “gerçeklik” modelleri değil, sürekli bağlamsal olarak kurulan, rizomatik etkileşim yüzeyleri meydana getirmektedirler.

Sosyal gerçeklik içinde, “**düşünceler**, şayet çalışır, çoğalır, diğer düşüncelerle kod parçalarını değiş tokuş eder, rastgele mutasyona uğrar, uygun ortam ve hoşça karşılandıkları bir yer-yurt bulurlarsa” (Deleuze ve Guattari 2005: 330) hayatta kalabilmektedirler.

Bu yer-yurt edinme potansiyeli, “müphemlikleri idare edebilme” ve “üst kodlayabilme”, diğer düşüncelere “kendi kodlarını eklemleyebilme” yatkınlığı ile ilintilidir.

### Kaynakça

- BARKER, Chris, (2000), *Cultural Studies: Theory and Practice*, Sage Publications, London.
- BAUMAN, Zygmunt, (2003), *Modernlik ve Müphemlik*, (Çev. İsmail Türkmen), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- BAYART, Jean-François, (1999), *Kimlik Yanılsaması*, (Çev. Mehmet Morali), Metis Yayınları, İstanbul.
- BERGER, Peter, Thomas Luckman, (1967), *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Anchor Publication, NY.
- BLAIKIE, Norman, (1993), *Approaches to Social Enquiry*, Politiy Pres, UK.
- BOURDIEU, Pierre, Loic J. D. Wacquant, (2003), *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, (Çev. Nazlı Ökten), İletişim Yayınları, İstanbul.
- DELEUZE, Gilles and Felix Guattari, *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*. Trans. By Brain Massumi. Minneapolis: The University of Minnesota Pres, 1987.
- DIJK, Teun, A. Van, (1994) "Söylemin Yapıları ve İktidarın Yapıları", Der. Mehmet Küçük, *Medya, İktidar, İdeoloji*, Ark Yayınları, Ankara, 271-312.
- DİKEN, Bülent, (1997), "Melezlik ve Sosyal Teori", *Toplum ve Bilim*, Sayı: 73, Yaz, s.74-110.
- ERIKSEN, Thomas Hylland,(2000), *Kültür Terörizmi: Kültürel Arınma Düşüncesi Üzerine Bir Deneme*, (Çev.A. Önder Otçu), Avesta Yayıncılık, Diyarbakır.
- FAY, Brian, (2001), *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi*, (Çev. İsmail Türkmen), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- GIDDENS, Anthony (1993), *New Rules of Sociological Methods*, Stanford University Press California.
- GOODCHILD, Philip (2005), *Deleuze ve Guattari: Arzu Politikasına Giriş*, (Çev. Rahmi G. Ögdül), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- HOWARTH, David, (2000), "Discourse", *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research* [On-line Journal], 2000, 3(2).  
[Erişim: <http://www.qualitative-research.net/fqs/fqs-eng.htm>]  
[Erişim Tarihi: 22.04.2008 13:00]
- IRZİK, Sibel, (2001), "Önsöz", Bakhtin, Mikhail , *Karnavalın Romana: Edebiyat Teorisinden Dil Felsefesine Seçme Yazılar (içinde)* (Çev. Sibel Irzık), Ayrıntı Yayınları, İstanbul, s.7-31.
- JENKINS, Richard, (1996), *Social Identity*, Routledge, London.
- JENKINS, Richard, (2000), "Categorization: Identity, Social Process and Epistemology", *Current Sociology*, SAGE Publications London, Thousand Oaks, CA and New Delhi, July 2000, Vol. 48(3): 7-25.

- KAYA, Ayhan,(2001), “Çevirmenin Sunuşu”, *Etnik Guruplar ve Sınırları: Kültürel Farklılığın Toplumsal İnşası* (içinde), Der. Fredrik Barth, (Çev. Ayhan Kaya ve Seda Gürkan), Bağlam Yayıncılık, İstanbul.
- KARTARI, Asker (2001), *Farklılıklarla Yaşamak: Kültürlerarası İletişim*, Ürün Yayınları, Ankara.
- MUMBY, Dennis K., (2004/05), “İdeoloji ve Anlamın Toplumsal İnşası: Bir İletişim Bakış Açısı”, *Doğu Batı: İdeolojiler* 3, Yıl:8, Sayı:30, Kasım, Aralık, Ocak, s.123-141.
- ÖZÖNDER, M. Cihat, (2001), "Küreselleşme Tartışmalarının Terör Boyutu", *KÖK Araştırmalar*, Cilt III, Sayı 2, (Güz 2001), s.1-2.
- PUNCH, Keith F.,(2005), *Sosyal Araştırmalara Giriş: Nicel ve Nitel Yaklaşımlar*, (Çev. Dursun Bayrak, H. Bader Arslan, Zeynep Akyüz), Siyasal Kitabevi, Ankara.
- RORTY, Richard (1995), *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, (Çev. Mehmet Küçük, Alev Türker), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- SCHLESINGER, Philip, (1994) *Medya, Devlet, Ulus: Siyasal Şiddet ve Kollektif Kimlik*, (Çev. Mehmet Küçük), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- THWATIES, Tony (2006), ENGL2420: Critical Theory: Lacan, Derrida and since Resources: Lacan, The University of Queensland, Queensland, Australia 4072.  
[Erişim: <http://www.emsah.uq.edu.au/courses/engl2420/resources/lacan.htm>]  
[Erişim Tarihi: 22.04.200: 13:30]
- TIRSCHER, Stefan, Micheal Meyer, Ruth Wodak, Eva Vetter, (2000), *Methods of Text and Discourse Analysis*, (Translated by Bryan Jenner), Sage Publications, London.
- ULUOCAK, Şeref, (2005), *Sosyo-Bilişsel Ve Politik İletişim Süreçleri Açısından Bir Söylem Evreni Olarak Küreselleşme Ve Kollektif Bir Aidiyet Biçimi Olarak Ulusal Kimlikler Üzerine Eleştirel Bir Söylem Analizi*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara (Yayınlanmamış Doktora Tezi).
- WACQUANT, J.D. (2003), “Sunuş”, Bourdieu, Pierre, Loic J. D. Wacquant, (2003), *Düşünsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar* içinde (Çev. Nazlı Ökten), İletişim Yayınları, İstanbul, s:13-25.
- WALLACE, Ruth A., Alison Wolf (2004), *Çağdaş Sosyoloji Kuramları: Klasik Geleneğin Geliştirilmesi*, (Çev. Leyla Elburuz ve M. Rami Ayas), Punto Yayıncılık Ltd., İzmir.
- WAGNER, Peter,(1996), *Modernliğin Sosyolojisi*, (Çev. Mehmet Küçük), Sarmal Yayınları, İstanbul.
- ZIZEK, Slavoj, (2004), *İdeolojinin Yüce Nesnesi*, (Çev. Tuncal Birkan), Metis Yayıncılık, 2. Baskı, İstanbul.
- ZIZEK, Slavoj, (2005), *Yamuk Bakmak: Popüler Kültürden Jacques Lacan'a Giriş*, (Çev.Tuncay Birkan), Metis Yayınları, İstanbul.



**THE IMPACTS OF GENDER DISCRIMINATION, SOCIO-ECONOMIC  
CAPITAL & UNIVERSITY ENROLLMENT PLANS:  
A Case Study in Ankara Distinct**

*M. Demet ULUSOY*

**Abstract**

Drawing on a sample of 726 non-clinical adolescents (aged 17-18 years) from high schools in Ankara/ Turkey, this study investigated the interacting relationships between Turkish adolescents' university plans and personal capital variables such as gender, school achievement, self-esteem, anxiety/depression, goal setting, course attendance and family atmosphere such as parental supporting, parental monitoring, parental separation and socio-economic capital variables, such as family income, parental education parental occupation, family size, and cultural capital such as parental expectations for university attendance. Findings suggest that gender, school achievement, family size, parental university expectations and preparatory courses are significant predictors for educational demands of adolescents.

**Key words:** Turkish students, university enrolment plans, family structure, social capital, economic capital, cultural capital personal capital

**Cinsiyet Ayrımcılığının Sosyo-Ekonomik Kapital ve Üniversiteye Gitme Planlarına Etkileri: Ankara Bölgesinde Bir Örnek Çalışma**

**Özet**

Bu çalışmada, ANKARA'daki liselerden alınan 726 kişilik klinik olmayan ergen (17-18) örneklemini üzerinden, Türkiyede ergenlerin üniversiteye gitme planları ile toplumsal cinsiyet, okul başarısı, öz benlik saygısı, kaygı/depresyon, amaç edinme, kursa gitme gibi kişisel kapitaleri ve ebeveyn desteği, kontrol, ebeveynin ayrılması gibi aile atmosferi ve ailenin geliri, ebeveynin eğitimi, ebeveynin mesleği, aile büyüklüğü gibi sosyo- ekonomik kapitaleri ve ebeveynin üniversite beklentisi gibi kültürel kapitaleri arasındaki karşılıklı etkileşim araştırılmıştır. Araştırma bulgularına göre toplumsal cinsiyet, okul başarısı, aile büyüklüğü, ebeveynin üniversite beklentisi ve üniversiteye hazırlık kursları gibi değişkenlerin, ergenin eğitim taleplerinin temel belirleyicileri arasında olduğu saptanmıştır.

**Anahtar kelimeler:** Türk öğrenciler, üniversiteye gitme planları, aile yapısı, sosyal kapital, kültürel kapital, kişisel kapital.

## INTRODUCTION

In modern societies, as a function of industrialization necessities for occupying social positions are becoming more complex and require specialization. At first glance, it seems that, this situation decreases the importance of ascribed status determinants such as gender, family, race or nationality. On the other hand, in the context of improving abilities and enriching the knowledge repertoire, it increases the importance of education (Gosling, 1965). Due to the fact that the social mobility is too high in the industrial societies, the young people are obligated to decide on their occupational positions in isolation (Sebald, 1968). Their parents can no longer counsel the youth about occupations because of the extreme specialization and the rapid changes (Shipman 1970). Schooling is a component of specialization and social change. Depending upon their success, schools classify the students. This classification, to a considerable extent, determines the place of the individual in the social scale and his social achievement. Hence, both the youth and the parents believe that university education has increasingly shaped the possibilities and the opportunities for achieving success during adulthood. As discussed by Oguzkan (1985), in Turkey, university attendance is seen as a unique way to have an occupation with high prestige and to find a good job with a high income. In consistent with Bliese and Halvorsen (1996)'s suggestion that organizational practices and structural factors may systematically affect the level of demands. As there is no student counsellor program for early occupation orientation and preparation during high school period and as the status and the grades of vocational- technique high schools are lower than the standard high schools for university attendance in Turkey, most students and parents preferred the standard high school education which was seen as an easier carrier to university. Hence, every student from different types of social categories either from private or state, standard or technique schools wants to go to university (Baymur, 1961; Gokce, 1982).

In this content, in the present study it is intended to discover the essential components of university-going decision in terms of gender and family that are the essential ascribed status variables.

Hence, primarily, one of the focuses of this study is gendered patterns in educational attainments. As discussed by Thompson (2003), while certainly some distinct changes have taken place, gendered patterns are still pervasive in the workplace and in political leadership. Women continue to earn considerably less than men for comparable work and enjoy a lower status than men do. In this content, women are forced to achieve high grades. As a result of this pressure it is seen that in many countries, women graduating from collage often out number of men. From an educational perspective in European countries, and the

USA, the outlook for girls and women appears bright indeed. Taken by themselves, the statistics on girls' and women's education achievement seem to tell a story of progress.

**Table 1** Enrollment ratios by education level and gender

	Female	Male
Primary school	<b>87.04</b>	<b>92.37</b>
Secondary school	<b>38.77</b>	<b>47.29</b>
Tertiary school	<b>11.07</b>	<b>12.58</b>

**State Statistical Institution DIE: 2002**

Despite the girls' attach for educational achievement in Turkey is in the same direction for the developed countries it is found that, unfortunately, gender inequity is still pervasive in the all levels of education (Table-1). High school students face only with two choices when they graduate; either they should go straight into the label market or to university. In reality, in terms of gender, there may occasionally be the obligation for some women to choose the traditional progress to be a wife and a mother (Chodorow, 1978) that is very pervasively seen in Turkey as well as in all other traditional societies.

The placement to university programs in Turkey is made through an exam conducted by OSYM (Student Selection and Placement Centre). Each year, approximately 1.5 million students take this exam and only one third the total get a chance to be educated at university undergraduate, and distance education programs. Furthermore, the probability of gaining the right to be educated at a good university for a young person via this exam is lower than one in ten. This means that, the preparation for this exam necessitates an intense studying from the end of primary school which also necessitates taking specialized courses on test techniques for a very long time. Hence, both the parents and the students have to spend their time, extra energy and economic capital. The results of these exams in previous years have been indicating that girls were more successful than boys by 84.7% to 74.3% (OSYM, 2004). In the recent years, girls have been competing with boys in all fields which require high professionalism.

**Table 2** Female participation ratios in Tertiary students by education fields

Education field	Turkey	Japan	USA
<b>Agriculture</b>	<b>42</b>	<b>40</b>	<b>49</b>
<b>Education</b>	<b>46</b>	<b>76</b>	<b>77</b>
<b>Engineering, manufacturing, construction</b>	<b>24</b>	<b>13</b>	<b>19</b>
<b>Health &amp; Welfare</b>	<b>57</b>	<b>70</b>	<b>80</b>
<b>Humanities &amp; Art</b>	<b>50</b>	<b>71</b>	<b>62</b>
<b>Science</b>	<b>43</b>	<b>25</b>	<b>43</b>
<b>Service</b>	<b>36</b>	<b>79</b>	<b>55</b>
<b>Social Sciences, Business &amp; Law</b>	<b>47</b>	<b>34</b>	<b>55</b>
<b>Global</b>	<b>46</b>	<b>76</b>	<b>77</b>

*Tertiary education organized as Universities in Turkey.*

*Data derived from UNESCO, Institute for Statistics.*

As discussed by Thompson (2003), strikingly, it is the fact that, more women than men graduate from collage or earn master degrees but this does not mean that these women have higher incomes than men, nor does it mean that they enjoy a higher status than men do, for the reason that most of the master degrees that women earn are traditionally feminine and relatively low-paying fields such as education, nursing, and social work. However, in Turkey, interestingly, more women earned achievements in the fields such as engineering, sciences and construction that are still accepted as masculine even in developed countries (Kasapoglu, 2005) (Table-2).

The main approach of the present study based on three theories; Feminist theory-socialization theory, Social/Cultural Capital Theory, and Family attachment theory.

Basic varieties of feminist theory also try to answer the descriptive question; what about the women? Feminist theory is a generalized, wide-ranging system of ideation about social life and human experience that developed from a women-centred perspective. Distinctions within theories answers to the explanatory questions; Why is women' situation as it is?

Gender difference theories believe that in some situations the experiences of women is different from the men's because of their location. According to the institutional and socialization explanations, gender differences, result from the different role that women and men are thought to play or simply come to play within various institutional settings. A major determinant of difference is seen to be the sexual division of labour that links women to the functions of wife, mother and household worker, to the private sphere of the home and family, and thus to a lifelong serious of events and experiences very different from those of men. Socialization theories (Cooley, 1964; Mead, 1962) of gender often seem to suggest that fairly permanent gendered base of behaving or gendered traits of personality may be put in place, particularly during primary socialization. Social-psychological explanations of gender regard the ways those deep structures in the culture. As long as teachers and parents did not treat girls unfairly or missocialize them in consider, they could not succeed in different subjects, socialization theorist argued, girls could meet the same academic standards as boys.

As education has been considered a tool to destroy every kind of hierarchy and to eliminate all artificial inequalities based on race, ethnic origin, gender or social class, since the 18<sup>th</sup> century, it is observed that there have been democratization attempts for education in all modern societies, and in Turkey as well. However, it is recognized that, the legal regulations (the formal restructuration) in isolation are not effective to provide expected changes because of behavioral patterns, traditions, customs, habits, and attitudes of the informal socializing agents such as family. Bourdieu's (1979) cultural capital thesis posits that the "high culture" of a society's dominant socioeconomic classes plays a major role with respect to the reproduction and legitimating of socioeconomic inequality. Cultural capital, like other forms of capital, is unequally distributed within Western capitalist societies (Bourdieu, 1973). The amount of cultural capital that students inherit from their family origin is a function of their socioeconomic status (Bourdieu, 1979). Cultural capital thus functions to support the legitimating belief that educational competition is meritocratic (Bourdieu, 1979) and graduate education is plying also an increasingly significant role with respect to the reproduction of socioeconomic inequality (Bourdieu and Boltanski, 1978). According to Coleman, in a parallel manner with Bourdieu, social capital is conceived of as an intangible social resource, inhering in social relations those individuals can draw upon to

facilitate action and to achieve their ends (Coleman, 1990). The interpretation of the theory in the education context has been drawn as the ways in which students benefit by membership in certain communities or networks which allow them to draw on positive role models, encouragement, support, and advice (White and Glick, 2000). The ability of building stronger communities and networks has been facilitating the development of social capital with subsequent positive effects for these children's outcomes. However, as discussed by Bourdieu and Passeron (1964-1972) educational attainment should not be conceived as mechanically determined due to the resources of the social capital, in other words, social capital does not ensure success. In this content, Clausen's concept of 'planful competence' is very useful. According to Clausen (1991), students who succeeded having goal could make the right choices, and prepared themselves throughout their adolescence. McCarthy and Hagan (2001) accept planful competence as a key dimension of personal capital. As a result the family, as being the primary, earliest and the most basic socialization agent (Cooley, 1964; Mead, 1962) transfers its values, attitudes, behavioural patterns, and statue orientations to their offspring directly or indirectly, consciously or unconsciously, purposively or no purposively (McKinley, 1966; Gecas, 1990; Barber and Erickson, 2001) with using their -in terms of Coleman's (1988) concept- social, human and as well as their economic capital. It is clear that the family characteristics and value orientations about university and future expectations for their offspring can determine the faith of the youth in terms of their decision on how they use their capitals.

However, there are few studies that have been attended to reveal the impact of family structure on the university-going decision. Due to the attachment and family system theories, family atmosphere may also make a difference. Meeus et.al. (2002) suggested that parenting and parental attachment was especially important for school success and occupation; warm and supporting parenting preceded the later development of capability beliefs with respect to school and the grade level attained. But, it was found that parental involvement, encouragement, expectations, and aspirations with respect to school, were more predictive of attained grade level than parental emotional support, and positive parental control. On the other hand, as discussed by Hammen (1996), startling evidence had revealed that children in single-parent households, compared to those raised in mother-father households were at a greater risk for academic difficulties. This increased tendency for academic difficulties was limited by economic capital coupled with stress of poverty that caused less adult support, monitoring, and expectation. Hence, the unfavourable family atmosphere and negative role models reduced the success of the student at school and his or her desire to university attendance.

Under the highlights of those theories, in this study, the variables that were considered as have an impact on university plans of students as follows:

<b>Self- Esteem</b>	Academic achievement and self esteem are positively correlated.	Bankston and Zhou, 2002; Lockett and Harrell, 2003; Ross and Broh, 2000; Schmidt and Padilla, 2003; Verkuyten and Brug, 2002; Wong and Watkins, 2001; Purky, 1970; O'Malley, 1976
<b>Anxiety/Depression</b>	An adequate number of studies have found a significant relationship between academic achievement and anxiety. Generally there is a consensus that a specific degree of anxiety may motivate. However, a high anxiety score may be one of the obstacles to academic achievement	Diaz, Glass, Arnkoff and Tanofsky-Kuff, 2001; Sarason, 1977; Heinrich, 1979;
<b>School Achievement</b>	Individuals with higher ability are more able to reap the benefit from investment in high school education. High school achievement is therefore used as an indicator of ability	Christense et al. 1975; Borus and Capenter 1984; Rouse 1994; Ganderton and Santos 1995; McElroy 1996; Averett and Burton 1996; Hilmer 1998, 2001; Carpenter and Fleishman, 1987; Hause, 1971.
<b>Gender</b>	Other individual characteristic for enrolment to university is being gender. Many of the recent studies which are conducted on human capital and feminist theories suggest that gender is a predictor for educational attitudes.	Borus and Carpenter 1984; Kane 1994; Hilmer 1998,2001; Acker, 1992; Butler, 1997; Connell, 1992; Bennet, 1994; Carter and Strong, 1993; Eccles et al., 1984; Eccles, 1994 63; Farmer, 1995; Lehman, 1936; Ternon and Miles, 1936; Yum 1942
<b>Goal Setting</b>	Goal setting and individual preparation can provide advantage over the life course of individuals Many studies have shown that planning to attend is a	Clausen, 1991; McCarthy and Hagan, 2001; Shanahan, Elder and Miech, 1997; Atanda, 1999; Ekstrom, 1985; Horn, 1998.

	major predictor for actually attending university.	
<b>Family Income</b>	Human capital theory suggests that family background and place has an important role in the decision to go to university and family income has long been to be a significant determinant of the university-going decision.	Christensen et al. 1975; Corman 1992; Kane 1994; Rouse 1994; Evans and Schwab 1995; Kao and Tienda 1995; Vernez and Abrahamse 1996; White and Glick 2000; Richmond 1986; Richmond and Kalbach 1990
<b>Parental Education Level</b>	According to many previous studies, parental education is one of the main significant factors has impact on the decision to go to college	Christensen et al. 1975; Willis and Rosen 1979; Kane 1994; Rouse 1994; Evans and Schwab 1995; Averett and Burton 1996; McElroy 1996; Ellwood and Kane 2000; Vernez and Abrahamse 1996; White and Glick 2000; Kao and Tienda 1995
<b>Parental Occupation</b>	Students whose parents have higher occupational status are therefore more likely to attend university rather than labor market entry	Averett and Burton 1996; Ordozensky 1995; Richmond 1986; Richmond and Kalbach, 1980.
<b>Family Structure/ Parental Separation</b>	A few studies have been attended to reveal to impact of family structure on university going decision. In those studies, findings were not showing a consistency.	Evans and Schwab, 1995; Ellwood and Kane, 2000; Anguiano, 2004.
<b>Number of Siblings/Family Size</b>	Many studies invested that the presence of siblings in the family reduces the probability of enrolling in collage	Rouse 1994; Ganderton and Santos 1995; Averett and Burton 1996
<b>Family monitoring and support</b>	Due to the attachment and family system theories, parental support and monitoring may also make a difference.	Epstein, 1986; Mooney, 1978; Sewell et al., 1980; Guneyusu and Magden, 1987
<b>Parental Expectation</b>	Extensive research has	Kao and Tienda, 1995;



		document the significance of parents' educational values for adolescent academic achievements and choices.	Vernez and Abrahamse, 1996; Whit and Glick, 2000; Zhou 1997; Carpenter and Fleishman, 1987, Eccle, Adler, and Kaczala, 1992; Hossler and Stage, 1992; Parrikakou, 1997; Steinberg, Mounts, Lamborn and Dornbush, 1991, Dangler, 1976.

**Method**

In the current study, 726 Turkish final class students (aged 17-18) in grade 11 were administrated a comprehensive set of questions at assessing two levels of factors; individual (gender, self esteem, anxiety/depression, school achievement, goal setting and course attendance) and family structure (socio-demographic variables such as family income, parental education level, parental occupation and family atmosphere such as parental support, monitoring, separation, and parental expectation). This investigation was completely based on self-reports of students. The questions of subscales were derived from Adolescent Health and Development Questionnaire (AHDQ).

Data collection involved group testing in a classroom setting at each of the participating school. Search team administrated the questionnaire. All of the participants were administrated the questionnaire during one specific time during the school day. Their participation was completely voluntary.

Self-esteem was measured with a single item; “On the whole, how satisfied are you with yourself?” with the answers, a) very satisfied, b) pretty satisfied, c) not too satisfied, d) not satisfied at all.

Depression was assessed using the 21-item Beck Depression Inventory (BDI) (Beck et. al., 1961)

Academic achievement was measured by self reported cumulative achievement average. Their reports of school success were checked by their academic averages which were taken from the school administration.

University plan was measured with a single item; ‘Is it important to you to go to university?’ a) very important, b) important, c) not too important, d) not important at all.

Goal setting was measured with a single item, ‘Are you planning to go to university and if your answer is ‘yes’, what is your occupational choice? The occupational choices of the students were scaled from “0” to “6” in respect of

the required grades to enrol which are determined by OSYM. In that scale, “0” represents the non planners.

Due to the theories, it was accepted that course attendance is another essential indicator of goal setting. Course attendance was measured with a single item; ‘Do your parents provide you to take preparatory course/courses?’ ‘Yes’ answers were coded with one (1) point.

Regarding the aim of the study, the sample group of the final year high school students was derived from Ankara schools and some of the other datum collected from this sample were published in the previous articles. Ankara, as being the capital city of Turkey, has 3.5 million population and 348 high schools with 175,616 students. There are 122 state high schools and 52 private high schools located in 24 districts (MNE, 2003). Schools in the sampling were chosen from the regions representing high, mid and low socio-economic status. The schools representing low income families were: Tuzlucayır High school with 141 respondents, Abidinpaşa High school with 17 respondents. The school representing mid income families was Cankaya High School with 366 respondents and the schools representing high income families were Tevfik Fikret High School (private) with 79 respondents, Fatos Abla High School (private) with 15 respondents, Aykan High school (private) with 30 respondents, Bilim High School (private) with 50 respondents and Köksal Toptan High School (private) with 28 respondents.

Separate questions for father and mother’s education were designed as ‘How far did your father go in school?’ and ‘How far did your mother go in school?’ Parental education combines indicators of mother and father’s education was coded as number of schooling completed and Cronbach alpha for this scale was 0.84.

Separate questions for father and mother occupation were designed as “What kind of job does your father have?” and “What kind of job does your mother have?” The answers were scaled from carrier occupations to non employees from “1” to “11”.

Parental separation was measured by a single item ‘Are your parents living together?’ with the answers a) yes; b) No, they are divorced; c) No, they are separated; d) No, my mother/father is not alive. Whether parents divorced, permanently separated, or is/are not alive were all considered as parental separation and were coded with one (1) point. Family size was also measured with a single item “who are living in the household with you?”

Family Support was derived from 5-item scale. The items were: ‘My parents often tell that they love me’; when you have problems can you talk about them with your parents;’ I have a good relationship with my parents’, Are your parents interested in what you think and how you feel?’ ;’ My family life is happy’’. Each question was coded with one (1) point so ‘yes’ answers for all questions got the highest score. Questions for measuring behaviors of both parents combine indicators of the mother’s and the father’s answers. Higher scores indicated the higher levels of supporting.

Parental monitoring was measured by three items: ‘Do your parents make sure they know whom you are spending your time with?’; ‘Do your parents ask about your school achievements?’; ‘Do they go to your school meetings and talk to your teachers?’. Each question was coded with one (1) point, so ‘yes’ answers for all questions got the highest score (three points). Higher scores indicated the higher levels of monitoring.

Parental expectation was measured with a single item ‘Do you perceive that your mother/father expect you to attend university after high school?’ Parental expectations combine indicators of mother’s and father’s expectation and Cronbach Alpha of this scale was 0.89. ‘No’ answers were coded with zero(0), ‘yes’ answers for a single parent (mother or father) were coded with one (1) point and ‘yes’ answers for the both parents (mother and father) were coded with two (2) points.

For statistical analysis, Statistical Package for Social Sciences (SPSS) was used to produce parametric (regression) and non parametric (chi-square) statistical test results.

## **Results**

The basic demographic, personal and familial characteristics of the sample are presented in Table 3

**Table 3** Descriptive Profile of the Sample

	<i>LOW INCOME FAMILY</i>				<i>MID INCOME FAMILY</i>				<i>HIGH INCOME FAMILY</i>			
	<i>Female</i>		<i>Male</i>		<i>Female</i>		<i>Male</i>		<i>Female</i>		<i>Male</i>	
<i>Self-Esteem (0...1)</i>	0.80 <sup>a</sup>	0.40 <sup>b</sup>	0.80	0.40	0.82	0.38	0.85	0.36	0.85	0.35	0.87	0.34
<i>Anxiety/Depression (0...8)</i>	4.97	1.92	3.97	2.33	5.21	1.91	4.34	2.04	5.05	2.12	3.68	2.05
<i>School Achievement (0...16)</i>	10.75	1.62	9.79	1.49	11.79	1.83	11.33	1.80	11.56	1.79	10.60	2.04
<i>Course Attendance (0...1)</i>	0.29	0.89	0.19	0.39	0.81	0.39	0.78	0.42	0.99	0.09	0.92	0.27
<i>Parental Education (1...8)</i>	2.73	0.86	2.80	1.24	4.52	1.58	4.75	1.57	5.74	1.15	5.83	1.27
<i>Mother Occupation (1...13)</i>	11.08	2.44	10.67	3.25	9.63	4.04	9.26	4.30	7.18	4.80	6.63	4.91
<i>Father Occupation (1...13)</i>	5.97	3.99	5.66	3.77	3.26	3.37	3.57	3.44	2.25	1.99	2.14	2.11
<i>Family Size (2...5)</i>	4.05	0.94	4.07	0.90	3.95	0.89	3.91	0.88	3.21	0.85	3.30	0.84
<i>Parental Separation (0...1)</i>	0.10	0.31	0.09	0.29	0.19	0.39	0.16	0.37	0.14	0.34	0.12	0.33
<i>Family Monitoring (0...4)</i>	3.02	0.93	2.62	1.16	3.15	1.02	3.06	1.02	3.63	0.66	3.19	0.99
<i>Family Support (1...7)</i>	5.01	1.19	4.97	1.35	5.17	1.37	5.06	1.11	5.46	1.09	5.15	1.33
<i>Parental Expectation (0...2)</i>	1.58	0.76	1.54	0.82	1.54	0.80	1.60	0.77	1.21	0.93	1.65	0.71

- (a) Indicates the mean values.
- (b) Indicates the standard deviation of the means

In this study sample, it is found that while self-esteem, depression, course attendance, parental education, mother and father occupation, parental monitoring, and parental support were positively; family size and parental separation were negatively correlated with family income. At the same time, students of the mid income families were found more successful than the other level of income families and parental separation was also seen more frequently in the middle income families. In consistent to the expectations, the ratio of course attendants was low in low income families (30%) and was high in high income families (98%).

**Table 4** The Criteria for Occupation Preference

	<i>Low Income</i>		<i>Mid. Income</i>		<i>High Income</i>	
	<i>Female</i>	<i>Male</i>	<i>Female</i>	<i>Male</i>	<i>Female</i>	<i>Male</i>
<i>Prestige of University</i>	13.1	10.3	11.4	12.1	11.5	16.3
<i>Prestige of Occupation</i>	26.2	38.2	30.8	32.1	36.5	34.9
<i>High Income</i>	10.7	16.2	21.9	17.1	20.2	27.9
<i>High Probability for Job Finding</i>	48.8	33.8	34.8	34.3	30.8	12.8
<i>Perpetuation of Family Occupation</i>	1.2	1.5	1.0	4.3	1.0	8.1

In the study sample, gender emerged statistically significant predictor on school achievement and university plans. In the study sample, it was found that girls were more successful in their lessons than boys. Within this content the ratio of girls (3.7%) who reported that going to university is not important, were lower than boys (11.7%). 0.5% of girls and 0.7% of boys reported that they had no plan to enroll in a university. In this term, also more girls (75.9%) reported course attendance than boys (68.3%) ( $\chi^2:4.862$ , df: 1,  $p<0.027$ ). In the study sample, the cumulative findings demonstrated that girls had higher odds of attending university than did boys. On the other hand, in respect of gender, girls were found more depressive while more successful in their lessons than boys. Not surprisingly, girls also were monitored and supported by their families more than boys. Table: 5 show the valid percentages of occupational

preferences of the students. In short, girls generally preferred the fields such as social science, service and education. However, boys preferred the fields such as engineering and construction and services. In terms of occupational choices, while girls were making their preferences according to the presence of possibility for finding a job and prestige of occupations, the boys were making their preferences according to income and the prestige of occupation (Table:4).

**Table 5** Valid Percentage of Fields Preferences for University Education

	<i>Low Income</i>		<i>Mid. Income</i>		<i>High Income</i>	
	<i>Female</i>	<i>Male</i>	<i>Female</i>	<i>Male</i>	<i>Female</i>	<i>Male</i>
<i>Agriculture</i>	1.2	0.0	1.0	0.0	0.0	1.1
<i>Education</i>	34.9	9.7	10.0	1.4	3.6	0.0
<i>Engineering &amp; Construction</i>	5.8	15.3	15.3	26.9	11.7	28.1
<i>Health &amp; Welfare</i>	11.6	8.3	10.0	4.1	2.7	3.4
<i>Humanities &amp; Art</i>	5.8	12.5	11.0	10.3	12.6	3.4
<i>Science</i>	3.5	1.4	2.9	3.4	1.8	1.1
<i>Services</i>	12.8	18.1	21.5	15.9	32.4	42.7
<i>Social Science &amp; Law</i>	16.3	11.1	15.8	15.2	27.0	7.9
<i>Security &amp; Military</i>	1.2	4.2	1.0	3.4	0.9	0.0
<i>No University Plans</i>	1.2	2.8	0.5	0.7	0.0	0.0
<i>No special preference</i>	3.5	1.4	1.0	2.1	1.8	2.2
<i>Goal Setting for Occupation</i>	37.2	44.4	46.4	46.9	52.3	47.2
<i>Goal Setting for University</i>	32.6	13.9	34.4	35.9	44.1	40.4

Table: 6, reports the Pearson chi-squared test results of the suggested variables on the dependent variable “University plan” of the present study. Hence, at the first step, it was possible to see the impacts of the independent variables on University plan. In this content, non significant variables were excluded from the further statistical research.

**Table 6** Pearson Chi-Squared Tests for the Variables

	$\chi^2$	<i>df</i>	<i>.Sig. *</i>
Gender	15.885	2	0.000
<b>Self-Esteem</b>	<b>3.331</b>	<b>2</b>	<b>0.189</b>
<b>Anxiety/Depression</b>	<b>24.139</b>	<b>18</b>	<b>0.151</b>
School Achievement	61.750	4	0.000
Goal Setting	55.258	14	0.000
Course Attendance	42.771	2	0.000
Family Income	15.447	4	0.004
<b>Parental Education Level</b>	<b>16.560</b>	<b>12</b>	<b>0.167</b>
<b>Mother Occupation</b>	<b>24.863</b>	<b>20</b>	<b>0.207</b>
<b>Father Occupation</b>	<b>29.061</b>	<b>22</b>	<b>0.143</b>
Parental Separation	6.252	2	0.044
Family Size	22.610	6	0.001
Family Monitoring	21.298	8	0.006
Family Support	27.503	12	0.007
Parental Expectation	24.133	4	0.000

In the study sample, self-esteem and anxiety depression were not found in correlation with university planning. However, self-esteem, anxiety/depression and school achievement were found as positively correlated (for self-esteem,  $\chi^2$ :24.540, *df*: 2,  $\rho \leq 0.000$ ; anxiety/depression,  $\chi^2$ :40.014, *df*: 18,  $\rho < 0.002$ ).

In the study sample, parental education and occupation were not significantly correlated with the students' university plans in Ankara sample but it was found that there was a significant relationship between family income and school success. However, parental education and occupation was significantly positively correlated with family income (for mother occupation,  $\chi^2:148.994$ ,  $df: 20$ ,  $p \leq 0.000$ ; father occupation,  $\chi^2:233.449$ ,  $df: 22$ ,  $p \leq 0.000$ ; for parental education,  $\chi^2:325.033$ ,  $df: 12$ ,  $p \leq 0.000$ ) The Students of middle (54.9%) and high income families (52.0%) were seen more successful in their lessons than the students of the low income families (37.3%).

As a second step a linear regression model (Table: 7), with the university planning is the dependent variable, was established on ten significant variables: Gender, school achievement, goal setting and course attendance as personal capital, family income as familial economic capital, parental separation and family size as family structure, parental monitoring and support as family atmosphere and parental expectation as familial cultural capital. Table: 7 shows the results of the linear regression analysis, where the variables were forced-entered in to the model with stepwise addition to predict university plan as a dependent variable.

**Table 7** The Stepwise Forced Regression Analysis

	R <sup>2</sup>	F	B	$\beta$	Sig <sup>a</sup>
<b>Gender</b>	0.011	7.477	-0.123	-0.103	0.006**
<b>School achievement</b>	0.051	18.673	0.112	0.203	0.000***
<b>Goal Setting</b>	0.053	12.786	0.012	0.038	0.315***
<b>Course Attendance</b>	0.105	19.483	0.307	0.235	0.000***
<b>Family Income</b>	0.105	15.566	-0.005	-0.006	0.899***
<b>Parental Separation</b>	0.107	13.142	-0.060	-0.037	0.313***
<b>Family Size</b>	0.115	12.022	-0.050	-0.080	0.044***
<b>Parental monitoring</b>	0.117	10.467	0.011	0.019	0.638***
<b>Parental support</b>	0.121	8.349	-0.005	-0.011	0.814***
<b>Parental expectation</b>	0.153	9.326	0.100	0.139	0.001***
<b>a)</b> Shows the significance of the model. *, $p < 0.05$ , **, $p < 0.01$ , ***, $p < 0.001$					
B; shows unstandardized coefficients, $\beta$ ; shows standardized coefficients.					



School achievement was found as one of the powerful-significant predictor for the university plans of students. In the study sample, it was found that the students who were successful in their lessons and had a high academic average also had more serious university plans.

As this research also explored how social capital was utilized in the family system, the family size was in its consideration. It was found that the family size was a significant predictor with low impact on the university plans of students. In the study sample, it was seen that with the increasing in numbers of family members, the number of university planners were reducing. Family size was also correlated with family income ( $\chi^2:93.611$ , *df*: 6,  $\rho \leq 0.000$ ). While only 2.9% students of single child families reported that they had no university plans, it was seen that this ratio reached 13.5% in crowded families which have five or more family members.

It was also found that taking university preparatory courses was a significant predictor for university plans. While only 4.4% of students among course takers reported to have no university plans, this ratio was seen that it reached 12.2% in non- course takers. It was also revealed that there was a strong relationship between taking course and school success ( $\chi^2:13.716$ , *df*: 2,  $\rho < 0.001$ ), taking course and family income ( $\chi^2:232.240$ , *df*: 2,  $\rho \leq 0.000$ ). Course takers were more successful (54.8%) in their lessons than non-takers (39.9%).

In the study sample, parental university expectations was found as another significant predictor on university plans for students. In Ankara sample, it was found that parents had university expectations more likely for their boys ( $\chi^2: 5.648$ , *df*: 2,  $\rho < 0.005$ ).

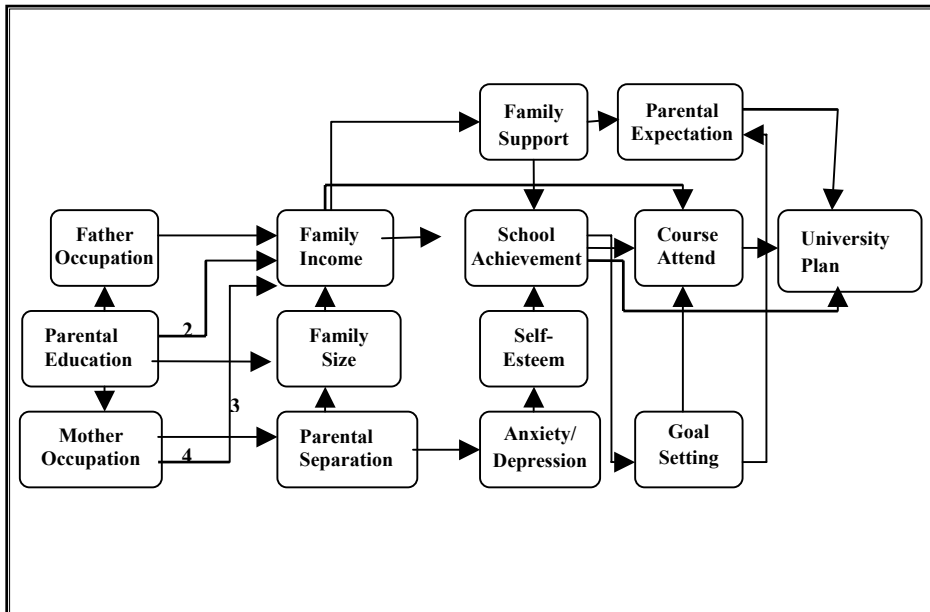
In the present study sample parental separation was not found as a significant predictor for university plans. However, there was a significant relationship between parental separation and university plans. On the other hand, surprisingly, there was no significant relationship between school success and parental separation. More surprisingly, in the study sample, it was found that parental separation and course attendance were positively correlated ( $\chi^2: 5.082$ , *df*: 1,  $\rho < 0.024$ ). Under the highlight of the present study findings, parental separation had two sided impact on the models. At one side, it was revealed that parental separation was negatively correlated with university plans; while 11% students of the single parent families reported that they have no university plans, this ratio reduced 6.4% for students of families included both parents. On the other side, it was found that parental separation was positively correlated with course attendance. While, 18.3% of the students have broken families reported that they did not go to the course, this ratio reached 29.0% of the both parent families' students. At first glance, it seems that the

impact of parental separation was contradictory. However, when the findings of the research were investigated in detail, it was discovered that there was a significant relationship between mother occupation/education and separation ( $\chi^2$ : 27.214, *df.* 10,  $p < 0.002$  /  $\chi^2$ : 14.370, *df.* 4,  $p < 0.006$ ). Because, in broken families, mothers were found as well educated and involved in high statused occupational positions. In addition to this, in consistent with the expectations, in single parent families, the mean of the number of children was lower than intact families. As a consequence, single parent families generally single mothers were able to send their child to the preparatory courses.

In the present study parental support and monitoring were not found significant for university plans. However, there was a positive correlation between parental support and school achievement ( $\chi^2$ : 53.323, *df.* 12,  $p < 0.000$ ).

Overall evaluation of the findings, the suggested model for university plan was drawn in the frame as follows;

**Figure: 1** The Suggested Model for University Plan



## CONCLUSION

In Turkey sample, at first glance, it is revealed that two essential factors have a great impact on university-going decision; school success and course attendance. However, at the back stage, it was seemed that the different components of social capital have different impacts on university-going decision. In order to understand the modelling more correctly those background variables should be taken into consideration. Under the highlight of the scientific studies, and the statistical data related to Turkey in global we can summarize the findings of the study as follows;

In consistent with Bae et al. (2000); Mahaffy (2004); Eccles et.al. (2004)'s findings, gender emerged statistically significant predictor on school achievement and university plans. The present study shows that; with the similar tendency for the many countries in the world, Turkish girls also had academic achievement more than boys. In this term, girls were seemed to be more motivated towards academic achievements than boys. This is the positive impact of the informal gender discrimination.

Gender informal discrimination attitudes in the education field were gradually disappearing with the increasing level of education. Despite of the presence of the obliged primary school enrolment, the gender difference in initial schooling was the essential base of gender difference. In this term, girls who were involving in the education system were more successful and more motivated.

It was important to take account of the gender of a child when examining parent-child interactions. In the study sample, in consistent with Mooney Marini, (1978) and Sewell et.al.(1980)'s findings, parental university expectations was found as another significant predictor on university plans for students. While Marini (1978) reported its affect on girls rather than boys, Sewell (1980) and his friends reported its affect on both of the gender. Conversely to those, in Ankara sample, it was found that parents had university expectations more likely for their boys In Turkey, although girls were more successful in academic performance, interestingly, parents still had college expectations for their sons rather than their daughters. This result shows that patriarchal tendencies are still pervasive. Girls are more successful than boys, because in patriarchal societies they are obliged to show their abilities, performances. Hence, this is the only way that they can change their regressive social statue in the social structure.

In terms of the decisions, for their future academic life, Turkish boys are taking the family and the community values into their considerations more seriously than girls. (Table: 8)( $\chi^2$ : 36.996, *df*: 4,  $p < 0.000$ ).

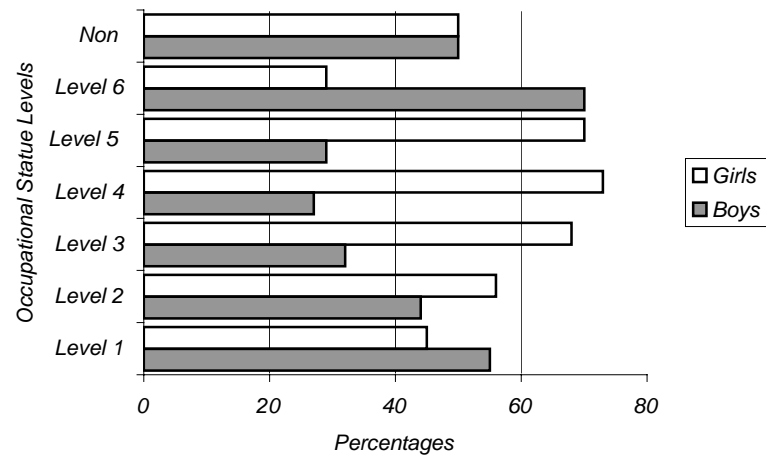
**Table 8** Important Agents for University- Going Decision

	Girls (%)	Boys (%)
No one. My self-decision is important	<b>89.5</b>	<b>71.9</b>
My family's opinion is important	<b>5.1</b>	<b>11.2</b>
My teachers' critics are important	<b>0.8</b>	<b>1.1</b>
Society's judgments are important	<b>2.8</b>	<b>11.2</b>
Others	<b>1.8</b>	<b>4.6</b>

As it is presented in table 4, while boys were making their academic plans for prestige and income, girls were more likely making their preference for finding a job easily. This result can be evaluated as in the following; girls were trying to find an alternative for their primarily important housewife role which was ascribed by the society.

Strikingly, in consistent with the previous findings, there was also gender difference for the occupational career chooses. ( $\chi^2$ : 44.045, *df.* 7,  $\rho < 0.000$ ). As it is seen in figure 2, while boys were focusing either on the high or on the low respected occupations, generally girls were making their preferences neither from the high nor the low respected occupations. (Occupational statue levels were scored according to the lowest passing grades which were determined by the results of state university entrance examination due to the supply and demand of the departments).

**Figure: 2** Genders and Occupational Preference



As it was mentioned above, the desire of the girls for taking their place in the labor market could be the pushing factor of their academic achievement. At the same time, this desire might constitute the base for their high anxiety/depression level. As discussed by El-Anzi, 2005, to some extent, anxiety could provoke the individual for success. Thus, here it is more accurate to mention about two sided interaction. As revealed by Ulusoy (2005), in Turkey sample, it was found that there was a positive correlation between academic achievement and suicidal ideation for girls.

Inconsistent with Rumberger, (1987) and Anguiano, (2004)'s findings, in the study sample parental separation was not found as a significant predictor for university plans however, it was interesting to reveal that parental separation had two different impacts on school success and course attendance; in terms of economic capital, single child of both parents were seen more prone to university-going than intact and relatively crowded families. However, on the other hand, an interesting finding of the present study was in terms of course attendance: the students of the broken family were seemed positively affected by their parental separation. It seems to be in conflict with the previous studies findings. But, broken family model was generally seen in the families of working and well educated mothers and naturally in single parent families, the number of children was low. Hence, despite of the positive correlation between anxiety/depression and parental separation, children of this type of families could take an economic support for their course attendance by their parents. As a result, it should be emphasized that parental separation has two impacts in the reverse side according to family size and family SES.

As discussed previously, it was revealed that expand family size had negative impacts on school success and course attendance, since there was a negative correlation between family size and family income. This result was also showing a consistency with the findings of Guneyisu and Bilir (1988) that was with the increasing number of siblings, university expectations of parents and students were reducing.

Naturally, there was a significant correlation between university plan and school achievement, in consistent with this result, in consistent with Anguiano (2004) there was also, significant relationships between course attendance, university plan and school achievement. Unsurprisingly, it was found that taking university preparatory courses was a significant predictor for university plans.

However, When the results of this study were compared with Eccles et. al. (2004)'s findings as university plans would affect academic performance, it could be interpreted that this study revealed a converse finding: School achievement was also one of the powerful-significant predictor for the university plans of students.

Thus, families were obliged to use their economic capital which was highly correlated with their social capital such as their education level and high prestiged occupations. This result, also explains why university preparatory courses have approximately 35 billion dollar participation in the market.

It is understandable that why the students of the high income, well educated parents were demanding high incomed and high prestiged occupations. It is obvious that in consistent with the role modelling theories high SES parents were playing role models for their offspring as well as using their economic and social capital.

Strikingly, inconsistent with many findings such as Fernandez et.al., (1989); Ozen (1987); Rumberger (1995); St.Germaine (1995), and Velez (1989), parental education and occupation were not significantly correlated with the students' university plans in Ankara sample. However, as a consequence of the social capital, the ratio of non planners for university attendance was increasing with the decreasing level of SES. Non planners were not present at the high SES group. On the other hand, although the enrolment in a university is possible by the university entrance examination, as the scores of the private universities are relatively lower than the state universities, economic capital can run for the advantage of the high SES families' students.

One other finding; family income had been running in progress in negative correlation with school achievement. Students in mid income group had seemed relatively more successful than high income group'. It may be

described as the “struggle” to ensure the equality. Students of mid income group should be more successful to win. While, the others belonging to high income group already have a chance to get university education in a private university.

The difference of the occupational preference for mid and high income groups may give hints about the dynamics of mobility in socio-economical statuses. The students of mid income were not reluctant to prefer the occupations such as engineering, medicine, military, and law which require more academic effort and also hard working conditions in addition to relatively high income and prestige. However, the students of high income were choosing the occupations such as administration and business which require relatively more comfort conditions for education and also in working life. This circumstance seems to be an occasion to achieve higher status and income

Besides, in consistent with many other findings (Mahaffy, 2004; Epstein, 1986), parental support and monitoring were not found significant for university plans.

Briefly, households with higher incomes could access essential resources from educational systems for students to succeed in high school. Households with higher incomes had the financial resources to register their children in famous high schools and university preparatory courses to increase their children’s chance of placement into university. Hence, it was recognized that potential desires and plans were different from current actions and possibilities. This means that generally, the resources of life chance as being the main determinant of SES were being transmitted from family to child directly or indirectly; in Turkey graduating from a university today, is not more independent from SES than in the past. At this point, it can be said that, there is a natural selection in terms of SES or social and economic capital.

It should be noted that there were some limitations of the present study. First, the lack of interviews could be conceived as an important limitation. Another one was the composition of the study sample. The study relied on 11<sup>th</sup> grade students who were preparing themselves for the central university entrance examination carried out by the state. Sample of the study was based on a relatively narrow age (aged 17-18) range which was purposively selected. The last limitation of this investigation was the fact that it was completely based on just self- reports of adolescences without considering parents assessments and without validating external measures and finally several variables in this study were based on single item indices.

## References

- ACKER, J. (1992). Gendered institutions: From sex roles to gendered institutions. *Contemporary Sociology*, 21: 565-568.
- ANGUIANO, R. P. V. (2004). Families and schools. The effect of parental involvement on high school completion. *Journal of Family Issues*, Vol. 25 No.1, pp: 61-85.
- ATANDA, R. (1999). Do Gatekeeper Courses Expand Education Options? Report No. NCES 1999, 303, Washington, DC: National Center for Education Statistics.
- AVERETT S., BURTON, M. (1996). College Attendance and College Wage Premium: Differences by Gender. *Economics of Education Review*, 15, 37-49.
- BAE, Y., CHOY, S., GEDDES, C., SABLE, J., and SNYDER, T. (2000). Trends in Educational Equity of Girls and Women. Washington, DC: National Center for Education Statistics.
- BANKSTON, C. L. and ZHOU, M. (2002). Being well v.s doing well: Self-esteem and school performance among immigrant and non-immigrant racial and ethnic groups. *International Migration Review*, 36, 389-415.
- BARBER, B. K. & ERICKSON, L. D. (2001). Adolescent social initiative: Antecedents in the ecology of social connections. *Journal of Adolescent Research*, 16(4), 326-354.
- BAYMUR, F. (1961). Lise ve dengi okullara devam eden öğrencilerin problemleri. (Problems of high school students). *MEB Araştırmalar Serisi*: 15, Ankara.
- BECK, A.T., WARD, C.H., MENDELSON, M., MOCK, J., and ERBAUGH, J. (1961). An inventory for measuring depression. *Archives of General Psychiatry*, June 4, 561-571.
- BENNET, M. E. (1964). *Strata pies of Vocational Guidance in Groups in Man in a Word at Work*. H. Borew (Ed.) Boston: Houghton Mifflin G.
- BLIESE, P. D., and HALVERSON R. J. (1996). Individual and homothetic models of job stress. *Journal of Applied Social Psychology*, 26, 1171-1189.
- BORUS, M, and CARPENTER, S. (1984). Factors Associated with College Attendance of High School seniors. *Economics of Education Review*, 3, 169-176.
- BOURDIEU, P., and BOLTANSKI L.(1978). *Changes in social structure and changes in the demand for education, In Contemporary Europe: Social Structures and Cultural Patterns* ed. S. Giner and M.S. Archer. London: Routledge and Kegan Paul. [Based on work published in French by Bourdieu and associates between 1971 and 1973 - see Delsaut (1988:17).]
- BOURDIEU, Pierre and Jean-Claude PASSERON .(1979). *The Inheritors. French Students and Their Relation to Culture*. Translated by Richard Nice. Chicago: University of Chicago Press.
- BRIAN, K. B., and LANCE, D. E. (2001). Adolescent social initiative: Antecedents in the ecology of social connections. *Journal of Adolescent Research*, Vol.16 No. 4, pp: 326-354.
- BUTLER, J. (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.



- CARPENTER, P. and FLEISHMAN, J. A. (1987). Linking intentions and behavior: Australian students' college plans and college attendance, *American Educational Research Journal*, 24(1), 79-105.
- CARTER, H. D. and E. K. Jr. Strong (1933). Sex differences in the occupational interests of high school students. *Personnel Guide Journal*, 12: 166-175.
- CHODOROW, N. (1978). *The Reproduction of The Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of the Gender*. Berkeley, University of California Press.
- CHRISTENSEN, S., MELDER, J., and WEISBROD, B. (1975). Factors affecting college attendance. *Human Resources*, 10, 174-188.
- CLAUSEN, J. S. (1991). Adolescent competence and the shaping of the life course, *American Journal of Sociology*, 96, 805-842.
- COLEMAN, J. S. (1988). Social capital in the creation of human capital. *American Journal of Sociology*, 94, 95-120.
- COLEMAN, J. S. (1990). *Foundations of Social Theory*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- CONNELL, R. W. (1992). A very straight gay: Masculinity in the context of the environmental movement. *Gender and Society*, 4: 452-478.
- COOLEY, C. H. (1964). *Human Nature and the Social Order*. New York: Scribner's.
- CORMAN, H. (1982). Postsecondary education enrollment responses by recent high school graduates and older adults, *Human Resources*, 17,247-267.,
- DANGIZER, K. (1976). *Socialization*. London: Penguin Books.
- DIAZ, R. J., Glass, C. R., Amkoff, D. B., and Tanofsky-Kraff, M. (2001). Cognition, anxiety, and prediction of performance in 1<sup>st</sup> year law. *Journal of Educational Psychology*, 93, 420-429.
- ECCLES, J. S. (1994). Understanding women's educational and occupational choices: Applying the Eccles et. al. model of achievement-related choices, *Psychology of Women Quarterly*, 18,585-609.
- ECCLES, J. S., ADLER, T., and KACZALA, C. M. (1982). Socialization of achievement attitudes and beliefs: Parental influences. *Child Development*, 53, 310-321.
- ECCLES, J. S., ADLER, T., and MEECE, J. L. (1984). Sex differences in achievement: A test of alternative theories. *Journal of Personality and Social Psychology*, 46, 26-43.
- ECCLES, J. S., VIDA, M. N., and BARBER, B. (2004). The relation of early adolescents' college plans and both academic ability and task-value beliefs to subsequent college enrollment. *Journal of Early Adolescence*, Vol. 24, No. 1, pp.63-77.
- EL-ANZI, F. O. (2005). Academic achievement and its relationship with anxiety, self-esteem, Optimism, and pessimism in Kuwaiti Students. *Social Behavior and Personality*, 33(1), 95-104.
- ELLWOOD D, KANE T. (2000). Who is Getting a Collage Education? Family Background and the Growing Gaps in Enrollment. In: Danziger S, Waldfogel j.(ed.) *Securing the future*. Russell Sage Foundation, New York.

- EKSTROM, R. (1985). *A Descriptive Study of Public High School Guidance: Report to the Commissions for the Study Pre-Collegiate Guidance and Counseling*, Princeton, NJ: Educational Testing Service.
- EPSTEIN, J. L. (1986). Parent involvement: Implications for limited English- proficient students. In C. Simich-Dudgeon (Ed.), *Issue of Parent Involvement and Literacy*, pp. 187-203. Washington DC: Trinity College.
- EVANS, W. and SCHWAB, R. (1995). Finishing high school and starting college: Do Catholics schools make a difference? *Quarterly Journal of Economics*, 110, 941-974.
- FARMER, H. S. (1985). Model of career and achievement motivation for women and men. *Journal of counseling Psychology*, 32, 363-390.
- FERNANDEZ, R. M., PAULSEN, R., and HIRANO - NAKANISHI, M. (1989). Dropping out among Hispanic youth. *Social Science Research*, 18, pp. 21-52.
- GANDERTON, P., and SANTOS, R. (1995). Hispanic college attendance and completion: Evidence from the high school and beyond surveys. *Economics of Education Review* 14:35-46.
- GECAS, V. (1990). Context of Socialization. In M.Rosenberg and R.H. Turner (Eds.), *Social Psychology: Sociological perspectives*, pp.165-199, New Brunswick, NJ: Transaction.
- GOKÇE, B. (1982). *Orta Öğretim Gençliğinin Başkenti ve Sorunları*. ( Capital city of high school youth and their problems). Milli Eğitim ve Gençlik ve Spor Bakanlığı.Yayımları.
- GOSLIN, David A. (1965). *The School in Contemporary Society*, U.S.A.: Scott Foresman and Company Key Stones of Education Series.
- GUNEYSU, S., and BILIR, S. (1988). Üniversite gençlerinin kendi kabul düzeyine ilişkin algılarında ana baba tutumlarının etkisi (The affect of parental child raring on self acceptance of college youth). *Psikoloji Dergisi*, Cilt: 6, Sayı: 22, 127-133.
- GUNEYSU, S., and MAGDEN, D. (1987). Ana babaların çocuklarına karşı tutumlarını etkileyen etmenler. (The factors affecting on parental child rearing). *Eğitim Bilim Dergisi*, 28-39.
- HAMMEN, W. (1996). Influences of Family Environments on Juvenile Delinquency. *Missouri Western State College*.
- HAUSE, J. C. (1971). Ability and schooling as determinants of lifetime earnings, or if you're smart, why aren't you rich? *American Economic Review*, 61, 289-298.
- HEINRICH, D. L. (1979). The causal influence of anxiety on academic achievement for students of differing intellectual ability. *Applied Psychological Measurement*, 15, 1-11.
- HILMER, M. (1998). Post-Secondary fees and the decision to attend a university or a community college. *Journal of Public Economics*, 67:329-348.
- HILMER, M. (2001). A comparison of alternative specifications of the college attendance equation with an extension to two-stage selectivity-correction models. *Economics of Education Review*, 20:263-278.

- HORN, L. J. (1998). *Confronting the Odds: Students At Risk and Pipeline to Higher Education National Education Longitudinal Study No:98094*, Washington, DC: National Center for Education Statistics.
- HOSSLER D., and STAGE, F. K. (1992). Family and high school experience influences on the post secondary educational plans on ninth grade students. *American Educational Research Journal*, 29, 425-451.
- KANE, T. (1994). College entry by Blacks since 1970: The role of college costs, family back-ground, and the returns to education, *Journal of Political Economy*, 102:878-911.
- KASAPOĞLU, A. (2005). *Değişen Toplumsal Yapıda Karakter* (Character in the Changing Social Structure). Utopya Yayınevi, 115.
- KAO, G. and TIENDA, M. (1995). Optimism and achievement: The educational performance of immigrant youth. *Social Science Quarterly* 76, 1-19.
- LEHMAN, G. C. and WITTY, P. A. (1936). Sex differences in vocational attitudes, *Journal of Applied Psychology*, 20, 576-585.
- LOCKETT, C. T. and HARREL, J. P. (2003). Racial identity, self-esteem, and academic achievement: Too much interpretation, too little supporting data. *Journal of Black Psychology*, 29, 325-336.
- MAHAFFY, K. A. (2004). Girls' low self-esteem. How is it related to later socioeconomic achievements? *Gender & Society*, Vol.18 No. 3, 309-327.
- MCCARTHY, B. and HAGAN, J. (2001) When crime pays: Capital, competence, and criminal success, *Social Forces*, 79,1035-1059.
- Mc. Kinley (1964). *Social Class and Family Life*. U.S.A: Collier McMillian.
- Mc. Elroy, W. (1996). Early childbearing, high school completion, and college enrollment: Evidence from 1980 high school sophomores, *Economics of Education Review*, 15: 303-324.
- MEAD, G. H. (1962). *Mind, Self and Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist*. Chicago: University of Chicago Press.
- MEEUS, W., SILBEREISEN, R. K., and NURMI, J. E. (2002). Personal agency and personality in adolescence: silent voices and findings. *Journal of Adolescence*, 25: 125-131.
- MOONEY MARINI, M. (1978). The transition to adulthood: Sex differences in educational attainment and age at marriage. *American Sociological Review*, 43: 483-507.
- MNE (2003). *Educational Statistics of Ankara*. The Ministry of National Education Publications, Ankara.
- OGUZKAN, T. (1985). Gençlik döneminin öğretim sorunları (Education problems of youth). *Gençlik yılı Konferansları*, 100-119.
- O'MALLEY, P. M. (1976). Self-esteem and educational achievement: A longitudinal analysis. *Educational Resources Information Center (ERIC)*, Number 128, 745.
- ORDOVENSKY J. (1995). Effects of Institutional Attributes on Enrollment Choice: Implications for Postsecondary Vocational Education. *Economics of Education Review* 14: 335-350.

- OSIPOW, S. H. (1968). *Theories of Career Development*. U.S.A. The Meredith Corp.
- ÖZEN, S. (1987). Sosyal hareketlilikte aile ve eğitim ilişkileri (Family and education relationships in social mobility). *Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Dergisi*, 1, pp. 123-138.
- PATRIKAKAO, E.N. (1997). A model of parental attitudes and the achievement of adolescents. *Journal Of Research and Development in Education* , 31, 7-26.
- PURKY, W. (1970). *Self concept and school achievement*. New Jersey: Prentice-Hall.
- RICHMOND, A. H. and KALBACH, W. E. (1980). Factors in The Adjustment of Immigrants and Their Descendants. *Catalogue 99-76 1e*. Ottawa, Minister of Supply and Services Canada.
- RICHMOND, A.H. (1986). Ethnogenational variation in educational achievement. *Canadian Ethnic Studies*, 18, 75-89.
- ROUSE, C. (1994). What to do after high school: The two-year versus four- year college enrollment decision, In: Ehrenberg, R.G. (Ed.), *Choices and Consequences: Contemporary Policy Issues in Education*. II R Press, Ithaca New York.
- ROSS, C. E., and BROH, B. A. (2000). The roles of self-esteem and the sense of personal control in the academic achievement process. *Sociology of Education*, 73, 270-284.
- RUMBERGER, R. W. (1995). Dropping out of middle school: A multilevel analysis of students and schools. *American Educational Research Journal*, 32, pp. 583-625.
- SARASON, I. G. (1957). Test anxiety, general anxiety and intellectual performance, *Journal of Consulting Psychology*, 21, 485-490.
- SCHMIDT, J. A., and PADILLA, B. (2003). Self-esteem and family challenge: An investigation of their effect on achievement. *Journal of Youth and Adolescence*, 32, 37-46.
- SEBALD, H. (1968). *Adolescence Sociological Analysis*. NY: Appleton, Century-Crafts Meredith Cooperation.
- SEWELL, W. H., ROBERT M. H., & WENDY C. W. (1980). Sex, schooling, and occupational status. *American Journal of Sociology*, 86: 551-83.
- SHIPMAN, M. D. (1970). *The Sociology of the School*, London, Longman Group Ltd.
- SMITH, T. E. (1991). Agreement of adolescent educational expectations with perceived maternal and paternal educational goals. *Youth & Society*, 23, 155-174.
- ST. GERMAINE, R. (1995). Dropout Rates among American Indian and Alaska Native Students: Beyond Cultural Discontinuity. Charleston. WV: Appalachia Educational Laboratory. (ERIC Document Reproduction Service No. EDO-RC-96-1).
- SHANAHAN, M. J., ELDER, G. H. and MIECH, R. A. (1997). History and agency in men's lives: Pathways to achievement in cohort perspective, *Sociology of Education*, 70, 54-67.
- STEINBERG, L., MOUNTS, N. S., LAMBORN, S. D., and DORNBUSCH, S. M. (1991). Authoritative parenting and adolescent adjustment across varied ecological niches. *Journal of Research on Adolescence*, 1, 19-36.
- TERMAN, L. M., and MILES, C. C. (1936). *Sex and Personality*. NewYork: Mc GrowHill.

- THOMPSON, A. (2003). Special Series on Girls and Women in Education. *The Ontario Institute for Studies in Education, Curriculum Inquiry*, 33:1, Blackwell Publishers.
- TRUSTY, J. (1998). Family influences on educational expectations of late adolescents. *Journal of Educational Research*, 91, 260-270.
- ULUSOY, M. D. and DEMIR, N. O. (2005). Suicidal Ideation in Turkish Adolescents. (in print) *Social Behavior and Personality*, Vol.33, 6.
- VELEZ, W. (1989). High school attrition among Hispanic and non - Hispanic White youths. *Sociology of Education*, 62, 119-133.
- VERKUYTEN, M., and BRUG, P. (2002). Ethnic identity achievement, self-esteem, and discrimination among Surinamese adolescents in the Netherlands. *Journal of Black Psychology*, 28, 122-141.
- VERNEZ, G. and ABRAHAMSE, A. (1996). *How Immigrants Fare in U.S. Education*. Santa Monica, CA, RAND.
- WHITE, M. J. and GLICK, J. E. (2000). Generation status, social capital, and the routes out of high school, *Sociological Forum*, 15, 671-691.
- WONG, M. S. W., and WATKINS, D. (2001). Self-esteem and ability grouping: A Hong Kong investigation of the big fish little pond effect. *Educational Psychology: An International Journal of Experimental Educational Psychology*, 21, 79-87.
- YUM, K. S. (1942). Student preferences in divisional studies and their preferential activities. *Journal Psychology*, 13: 193-200.
- ZHOU, M. (1997). Growing up American: The challenge confronting immigrant children and children of immigrants, In J. Hagan & K.S. Cook (Eds.), *Annual Review of Sociology*, 23, 63-95.

# TÜRK DÜNYASINDA DEMOKRASİYİ ANLAMAYA GİRİŞ (Kazakistan Merkezli Bir Çözümleme)

*İkbal VURUCU*

## **Özet**

Türk dünyasında bağımsız devletleri olan ülkeler otoriter bir siyasi sistemden çıkmışlardır. Demokratik kurum ve mekanizmalar oluşmamıştır. Bağımsızlık sonrası ise hızla yeni dünya sistemine uyum sağlamak için demokratik yapıyı kabul etmişler uygulama alanına sokmuşlardır. Fakat buradaki uygulamaların özümsemiş bir demokratik kültürden ziyade biçimsel – ritüellerden ibarettir. Yeni bağımsız bu devletlerden demokratik bir devlet uygulaması beklemek yanlıştır. Demokrasinin varolması için zorunlu bazı sosyal ve kültürel şartlar gereklidir. Bunlar sağlanmadan demokrasinin tam olarak yerleşmesi mümkün değildir. Bu çalışmada Kazakistan eksenli olarak Türk dünyasında demokrasinin imkanları tartışılacaktır. Türk dünyası gerekli toplumsal, ekonomik koşulları sağlamak yolundadır ve dolayısıyla bunun zorluklarıyla başbağadır.

**Anahtar kelimeler:** Türk Dünyası, Kazakistan, demokrasi, milliyetçilik,

## **The Entrance into Democracy Comprehension in Turkish World: an Analysis Originating from Kazakhstan**

### **Abstract**

The countries having independent states in the Turkish World had come from an authoritarian political system. Democratic foundation and mechanism hadn't been formed. Nevertheless after winning the independence, they had accepted the democratic structure to provide concordance and had tried to apply it. But the practices here consist of stylistic rituals more than an assimilated democratic culture. To exist of democracy, some social and cultural conditions are required. It is impossible to establish completely of democracy without providing these situations. In this study, the possibility of democracy will be discussed in the Turkish World originating from Kazakhstan. The Turkish World is on the way of providing the necessary social and economic conditions, so it comes face to face with difficulties of that.

**Key words:** Turkish World, democracy, nationalism, Kazakhstan.

### **Kavram ve Metot Hakkında**

Demokrasi, Milliyetçilik, Ulusal Devlet, Sivil Toplum gibi kavramları, olguları ve bunların birbirleriyle olan bağını değerlendirirken, konular hakkında isabetli teşhisler de bulunabilmek için metodolojik hassasiyetler taşımamız gerekir. Sosyoloji, mensubu bulunduğumuz toplumları ve olaylarını inceler. Sosyolojinin Batıda ortaya çıkışı ve gelişme koşulları Batı toplumlarının karşılaştığı sorunlar ve bu sorunlara çözüm bulma amacını güder. Bu sebeple sosyoloji tarihsel ve toplumsal olarak tekil bir nitelik arz eder. Sorunlar ve elbette çözüm teknikleri, ortaya çıktığı zaman ve mekanın koşullarıyla tahdittir. Sosyolojik bilgi ve genel olarak kültür bilimleri her zaman ve uzamda geçerli bilgi ortaya koymazlar. Toplumların ve sorunlarının değişmesine bağlı olarak bilgilerimizin özellikleri ve işlevleri de değişir. Demokrasi ve sivil toplum kavramsallaştırması, bunların ortaya çıktığı toplumların ilişkiler ağındaki konumu, işlevleri, önem ve öncelikleri sadece o toplumda yani batıda bir anlam ifade eder. Mesela ulus devlet, demokrasi, sivil toplum vb. tanımlamalar gerek kavramsal gerekse nesnel olarak batıdaki gerçeklerle örtüşmektedir. Batının devlet, toplum, şehir-köy örgütlenmesi, dünya görüşü, yaşam biçimleri Doğu toplumları ile aynı nesnel karşılıklarda örtüşmez. Devlet ve toplum her iki dünyalarda da farklı iç dinamiklerden neşet eder. Her türlü bilgi unsuru, kavramsallaştırma, sorunların sınıflandırılması ve kullanılacak yöntem, model o bilginin üretildiği toplumun toplumsal ilişkilerinin ortaya çıkardığı sorunlar çerçevesinde inşa edilir. Bu sebeple sivil toplum, demokrasi, devlet, laiklik v.b toplumsal ilişkinin işlevleri sürecinde teşekkül eden olgular bütün içerikleriyle, başka sosyo-kültürel ortama teşmil edilmesi yeni sorunların kaynağı olur. Hiçbir sorun ve çözümü kendi zaman ve mekân bağlamından soyutlanarak başka zaman ve mekânlar uyarlanmamalıdır. Bu sebeple irdelenen kavram ve olgular, Türkiye eksenli ele alınacağına, Türk toplumu ve Türk tarihi, araştırma nesnemizin ana referans kaynağını oluşturmalıdır. Böylece “bilgiden eşyaya değil de eşyadan bilgiye” gidilmiş olacaktır.

### **Giriş**

Demokrasinin tanımı, işlevi, yapısı üzerine yapılan çalışmalar genellikle devlet merkezli bir çözümlenmeye başvururlar. Son yıllarda yapılan demokrasi konulu çalışmalarda ise göze çarpan bir söylem olarak, çok kültürlülüğün demokrasinin olması olmazı olarak nitelendirilmesidir. Bütün farklı demokrasi görüşleri, öznelerin devletle olan ilişkilerinin amaca bağlı olarak kurumsallaşmasını içerir. Demokrasi, devlet iktidarındaki erkin kullanılması, yönlendirilmesiyle ilgili edimler iken bunun önemli bir unsuru olan sivil toplum mekanizması, bu erkin kullanılması, çalıştırılması, etkinleştirilmesi yönündeki araçsallıktır. Bir devlet yönetim tekniği olarak demokrasi, varlığını sağlayan

parlamento, hukuk gibi kurumların yanında; bu kurumların işlevselliği için gereken koşulları yaratan partiler, kuruluşlar, dernekler, vakıflar, sendikalar gibi sivil toplum örgütleridir. Bu sivil toplum örgütlerinin, kendi içindeki güçleri, güçlerini kullandıkları biçimleri, devlet karşısındaki konumları, diğer kurum ve kuruluşlarla ilişkilerindeki özerklik\bağımsızlık dereceleri demokrasinin kurumsallaşmasında ve işlevinde belirleyici rol oynamaktadır.

Türk dünyası büyük ölçüde otoriter bir imparatorluk bakiyesi üzerine var olmuştur. Bireysellik, özgür irade, sivil toplum, demokrasi vb. olgular Sovyet toplumlarında olmayan veya zayıf bir şekilde tebellür eden değerlerdir. Demokrasi toplumsal ve kültürel yapıya içkin bir sistemdir. Bireyselliği kültürel örüntüde bariz olan yapıda işlevli kazanır. Cemaat ilişkilerinin güçlü olduğu toplumlarda nüfuz edememektedir. Bu sebeple Türk topluluklarının cemaatçi nitelikleri göz önüne bulundurulduğunda demokrasi sorunu daha somut görünürlük kazanmaktadır. Demokrasi bir başka sorun olarak da çok-kültürcü karakterinde görünmektedir. Bu iki sorun alanı Türk dünyasında demokrasinin anlaşılmasında başat rol oynamaktadır.

Demokrasinin doğup geliştiği ve çeşitlendiği coğrafya olarak kabul edilen Avrupa ve ABD’de demokrasinin görünürlüğü ile Batı-dışı, modernleşmek için uğraşan, batıcı ideolojik kimliklere sahip ülkelerin demokrasi ve sivil toplum örgütleri ile olan mütakabiliyet ilişkilerinde bariz bir farklılık ve özgünlük mevcuttur. Sağlıklı bir analiz için bu kavramlar ve değerlerin batıda ifade ettiği ilişkiler-işlevler örüntüsünün tezahür ettiği biçimdeki durumun tespiti, diğer ülkelerdeki yapının eleştirel olarak değerlendirilmesini sağlayacaktır. Bu sebeple amacımız demokrasinin ortaya çıktığı tarihsel, sosyo-kültürel ve ekonomik koşulların tespiti; ulusal devlet ve demokrasi arasında olan ve olması gereken ilişkilerin sağlıklı bir tespitinin sağlanabilmesi; bu ekseninde demokrasinin bugüne ışık tutacak dinamiklerini anlamak ve tahlilini gerçekleştirmeyi sağlayacak vasıflarının tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu merkezde de Türk Dünyasında demokrasinin anlaşılması için gerekli anlamlar evreninin ortaya konulması sağlanacaktır. Böylece bu kısa çalışma, demokrasinin Türk Dünyası nokta-i nazarından yapılacak tüm değerlendirmelerde göz önünde bulundurulması gereken nirengi noktalarının ortaya çıkarılması ve vurgulanması gibi bir işlevi yerine getirecektir.

### **1. Demokrasinin Tarihsel ve Sosyo-politik Temeli**

M.Ö. asırda Yunanca’da “demos” halk , “kratos” iktidar anlamına gelmiştir. Halkın yönetime katılmasını ifade eder. Sadece yurttaşlar bu hakkı kullanırdı. Yurttaş ise otuz yaşın üstündeki hür erkeklerdi. Kadınlar, köleler, yabancılar, yurttaş sayılmazdı ve yurttaşlık doğuştan kazanılırdı. Görüldüğü



demokrasi, aslında halkın, çoğunluğun değil, belli bir cinsiyet, soy, statü ve sınıftakilerin idaresidir yani belli bir azınlığın. Tarihsel ve antropolojik çalışmalar göstermektedir ki iktidar olgusunun mevcut olduğu her yer de azınlıklar çoğunlukları yönetmiştir. Bu ilke bugünde geçerliliğini korumaktadır. Çoğunluğun yönetimi kavramı ise bir olgu değil, mevcut nesnel gerçekliğin kavramların efsunliliğine dayanarak zihinlerde meşrulaştırma çabasıdır. Fakat anlam ve karşıladığı durum arasındaki uçurum göz ardı edilerek günümüzün halk – iktidar ilişkisine de teşmil edilmekte ve bu mütekabiliyet ilişkisinden doğan sorunların merkezine konumlandırılmaktadır (“halkın yönetimi”, “çoğunluğun yönetimi” gibi büyüleyici sözlerle idealize edilerek dokunulmazlık zırhı geçirilen demokrasinin reel alanda bir diktatörlük olarak bile gözlemlenebileceği konusunda ilginç bir diyalog için bkz. Dahl, 1993: 285-293).

M.Ö. 4. asırda bu iktidar biçiminin uygulandığı Yunan siteleri Makedon işgaliyle ortadan kalktı. Yüzyıllar sonra Batı Avrupa’da modern devletlerin tecessümüyle birlikte bu kavram tekrar tedavüle girdi. Fakat modern devletin ortaya çıktığı sosyal, kültürel, ekonomik ve siyasi şartlar eski Yunan döneminden bir başkalık arz ediyordu. Dahl’ın “ilk demokratik dönüşüm” olarak adlandırdığı Yunan sitelerinde uygulandığını söylediği “bir çokluk tarafından yönetilme düşünce ve pratiği” (1993: 1) “ikinci demokratik dönüşüm” le demokrasi fikri ulusal devlet formunda tekrar somutlaşmıştı. Ona göre, “bu dönüşüm tümüyle yeni bir siyasal kurumlar kümesine yol açmıştı. Bu kurumlar bütünü olarak anılan demokrasidir” (1993: 2). Demokrasi kavramının karşılık geldiği ilişkiler sisteminin bu denli farklı algılandığı bir durumda iki bin yıl öncesinin kavramının kullanılması modern imgesel anlamlandırma sürecindeki ideolojik / Avrupa – merkezci yaklaşımın ne ölçüde kültürel-zihinsel referanslarda kodlandığını gösterir. Kent-devlet ile ulusal devlet arasındaki iki bin yıllık zaman dilimi Avrupa’nın sadece etnik-dini dönüşüm / yeniden üretimini değil sosyo-politik ve kültürel / ekonomik yaşam alanları / koşullarının tamamen değiştiği bir dönemdir. Dünyayı anlamlandırma koordinatlarının referans kaynağı olan din / Hıristiyanlık da sekülerizasyon sürecinin başladığı aşamada yeni örgütlenme biçimleri ve beraberinde gelen seküler / laik bir “Dünya” anlayışına seküler bir geçmişten tarihsel kültürel kökler yaratmak, kurgulamak antik dönemden modern döneme uzanan, kurulmaya çalışılan zihinsel bütünlüğün bir ifadesidir.

Bu dışlayıcı / sınırlandırıcı ideolojik tutum modern batı medeniyetinin oluşumunda batı-dışı kültürel oluşumların etkisinin yadsınmasıyla da örtüşmektedir. Bunları vurgulamadaki amaç modern toplumsal kültürel şekillenimlerdeki oluşturuca dinamikleri anlamaktır. Bu eksenden hareketle her toplumun kendi özgül, tarihsel / kültürel referansları doğrultusunda toplumsal ilişkiler ağını anlamak, göstermek ve batıdan model almaya çalıştığı kurumların

işlevini, bu işlevlerin işlerliğini sağlayan ana dinamiklerine öykünen ülkelerde ve toplumlarda izlemektir. Böylece aynı / benzer işlevi kendi toplumsal-kültürel yapısında doğuran, işleyen kodların harekete geçirilmesini sağlayabilir.<sup>1</sup>

Kendinden öncekinden ontolojik, epistemolojik ve aksiyolojik olarak tamamen farklı ve ayrı bir durumun yaratıldığı değişim demek olan modernizm (bkz.: Hocoğlu, 1995), somut olarak gözlemlenebilen başat iki olguya dayanır. Bunlar ulusal devlet ve sanayileşmedir ki modern dünyanın asli, birincil önemdeki unsurlarıdır. Diğer kategoriler, demokrasi de bunlardan biridir, tali, ikincil önemdedir. Yani demokrasi bu rahim / zeminde tecessüm etmiştir. Demokrasinin hâsıl olabilmesi için gerekli olan şart sanayileşmedir, toplumun millet olarak örgütlenmesidir, ulusal devlet mekanizmasıdır.

Modern toplum, mevcut sosyo-kültürel yapıdaki sosyal, kültürel, ekonomik, toplumsal açıdan büyük bir dönüşüm neticesinde hâsıl olmuştur. Bu büyük dönüşümün motoru ise sanayileşme olmuştur. Çünkü, “Demokratik toplumlar aynı zamanda sanayi toplumlarıdır... Sanayileşmenin belirli bir eşik değere ulaşması durumunda, demokrasi, geniş kitlelerde önüne geçilmez bir eğilim hâsıl etmektedir. Bu şartın sağlanmaması durumunda, demokrasi, en fazlasından şekli bir davranış olmaktadır” (Hocoğlu, 1995: 38). Sanayileşmenin zorunlu sonuçlarından olan ve kentleşme ve kentleşmenin beraberinde getirdiği bireyselleşme, eğitim, rasyonelleşme gibi nitelikler toplumsal ve kültürel yeniden üretimin dışsal etkileşim faktörleridir.

Pre-modern dönemde Avrupa’da devletsizlik söz konusudur. Devletin varlığının ulusal devletin teşekkülüyle başlatılması genel olarak kabul edilen modern bir görüştür. Modern devletten önceki iktidar tiplerinde bireyle iktidar arasında mütekabiliyet ilişkisi söz konusu değildir. Birey, mensubu bulunduğu cemaatin sahip olduğu kimlik içinde varlık / anlam kazanmaktadır. Şahsiyetinin bilincinde olmayan bireyin yer aldığı cemaatte birincil ilişkiler geçerlidir. Akrabalık ilişkilerinin ve dini\manevi değerlerin belirleyici olduğu, dayanışmacı toplum tipi olan pre-modern toplumda erki elinde bulunduranlar feodallerdir. Halk-tebaa feodalın malıdır, köle statusündedir. Ortaçağ feodal toplum yapısında devlet olmadığı için doğal olarak halk yönetiminden de söz edilemez. Modern devletin teşekkülünün ilk aşaması olarak addedebileceğimiz monarşiler ise güç ve meşruiyetlerini Tanrı’dan alan mutlak güç sahipleri olan krallardır.

---

<sup>1</sup> Yani bizde Batı tarzı örgütlenen, örgütlenmekle kalmayıp aynı ideolojik fikri yapıyı da devşiren siyasi partilerin “acaba neden bizim partilerimiz Avrupa’da ki partilerin sosyal-politik işlevi gibi çalışmadığı” yönündeki şikâyetlerin, bu partilerin doğduğu sosyo-kültürel ve ekonomik ihtiyaç alanının, bizdeki benzeri toplum dinamiklerimiz ve ihtiyaçlarımızın doğrultusunda ortaya çıkmadıkları gerçeğinde arayabiliriz.

Demokrasi, halkın kendi iradesini yönetimde yansıtan, siyasi yönetime katılan, yönetimdekileri etkileyen karar verme mekanizmasına siyasi parti, sendika, sivil toplum örgütleri, vs katılan ve katılınmasını sağlayan bir yönetim tekniğidir. Siyasi katılıma psikolojik, siyasi ve sosyal motifler belirleyici olmaktadır. Ayrıca toplumun sosyal norm ve kültürel değerleri, tarihsel dünya görüşleri, dinleri siyasi katılıma çok boyutlu olarak etki göstermektedir (geniş bilgi için bkz.: Tatar, 2001: 93–160). Modern paradigma çerçevesinde genel olarak kabul gören görüş, demokrasinin işlevsel bir yapı olarak bu işlevselliğini sürdürebilmesi için ulusal devlet formuna bağlı, birey yurttaşlardan oluşmuş millet temelli bir türdeşliğe ihtiyaç duyduğudur.

Milli bütünleşmenin demokrasinin ön şartı olduğunu belirten Gözler, aksi halde demokrasinin mümkün olmadığına vurgu yapar. Ona göre, “bütünleşmek demek bir bakıma demokratikleşmek” demektir (Gözler, 1998: 30). Sosyo-politik bütünsellik temelinde demokrasi ile milli devlet, millet ve milliyetçilik olguları arasında içsel bir mütakabiliyet bağıntısı mevcuttur. Milliyetçilikle demokrasi ikiz kardeştir biri ötekini zorunlu olarak ortaya çıkarır, diyen Türköne milliyetçiliğin vazgeçilemez düsturu olan “milli hâkimiyet” söyleminin önemini şöyle serimler “milli hâkimiyet tezi özünde hem milliyetçi hem de demokratik bir tezdur. Yani halk iradesini, birbirinden farklı, birbirine düşman, farklı kutuplarda yaşayan, farklı uçlarda yaşayan insanlar değil, homojen bir topluluğa, bir ortak iradeye, bir ortak irade sergileyebilecek insan topluluğuna dayandırılırsa o zaman milliyetçilik demokrasiyi gerektirir” (1997: 236). Hocaoglu ise, “modern milliyetçilik, ulus devletin özünü oluşturan Devlet ile Toplum arasındaki bağı kompakt şekilde Milli Asabiye üzerine inşa eden bir siyasi davranış tipidir” demektedir (1996: 18). Milliyetçilik tarihsel, öznel bir olgudur. Toplumların özgün kültürel gelişim dinamikleri, modernleşme süreçleri ve bu süreçlerde karşılaştıkları sorunlar, milliyetçiliğin özgünlüğünü, tekilliğini, tarihselliğini oluşturur. Demokrasi ile milliyetçilik arasındaki münasebet ve etkileşimin sıklığı / yoğunluğu mesabesinde de milliyetçilik demokrasiye bu özgünlük rengini katar.

Milliyetçilik ve demokrasinin birbirlerine karşıt, düşman olduklarına dair yaygın bir kanı vardır, oysa Ghia Nodia “Milliyetçilik ve Demokrasi” isimli çalışmasında “milliyetçilik fikrinin Demokrasi fikri olmadan var olmasının imkânsız olduğunu ve demokrasinin millet olmadan hiçbir zaman varolamayacağını” aksiyomundan hareketle “bu ikisinin adeta anlaşılması güç bir evlilikte olduğu gibi birbirlerinden ayrı yapamayan, fakat neredeyse aralarında sürekli bir gerilim olan bir çift gibi birbirlerine bağlanmışlardır” benzetmesinde bulunur (1998: 103). Demokrasinin özünde, meşruluğunu yönettiği kişilerin rızasından alan “halk egemenliği” olduğu, bu genel prensibinde halkın gerçekte neler istediğini sağlayan mekanizmalar olan demokratik yöntemlerden ayırt edilmesi gerektiği üzerinde durur (1998: 104).

Milliyetçilik ile demokrasi arasında gerekli ve olumlu bir bağlantı olduğunu ileri süren Nodio, “hoşumuza gitsin veya gitmesin, demokratik yönetim biçiminin siyasi birimlerini temin etmiş olan tarihsel güç milliyetçiliktir.” diyerek, “millet kararının “biz vatandaşlar” kavramının bir diğer adı olduğunu” belirtir (1998: 105). “Demokrasi için gerekli olan siyasi insicam, millet olarak kabul edilen insanlar varolmadıkça gerçekleştirilemeyeceği” gerçeğine rağmen milliyetçiliğin önemini, varlığını inkâr ederek olumsuzlama çalışmalarının sebebini “rasyonelliğe ideal bir örnek olduğu farz edilen demokratik teşebbüsün, kaçınılmaz bir biçimde rasyonel olmayan bir temele oturduğunu itiraf etmek istememekten kaynaklanmaktadır” (1998: 106) tespitinde bulunur.

“ Demokrasinin kendi içinde yeşeren ama tedricen kendisini ortadan kaldırmayı hedefleyen yönelimlere karşı tavrı” noktasında demokrasinin halkın çoğunluğunun yönetimi olduğu yönündeki tanımı tartışma konusudur. Yayla, kuramsal ve kâğıt üzerinde çok çekici görünen bu yaklaşımın “sağlıklı bir demokrasinin kurulmasına yeterli olmayacak kadar eksik ve fazla abartıldığında bizzat demokrasiyi tahrip edecek kadar yanılıcı” olduğunu vurgular (2001: 32). Demokrasinin sosyolojik zemini olarak millet olgusunu kabul etmeyen Yayla, bireyi önceleyen klasik liberal tavrı takınır. Ona göre: “Halk –millet adıyla anılan sosyal bütünler, bireyler ve aileler kadar somut varlıklar değildir. Birey ve aileden halka ve millete doğru uzandıkça soyutluk derecesi artar. Bundan dolayı halkın –milletin iradesinin – eğer böyle bir şey varsa – teşhis etmek açığa çıkarmak kolay değildir. Halk- millet dediğimiz varlık, aynı şeyleri düşünen aynı şeylere inanan aynı şeyleri tercih eden monolitik bir bütün teşkil etmez. Aslında halk-millet dediğimizde, pratik olarak, o bütünleri değil, bütünü belirli parçalarını kastederiz. Demokrasilerde halk-millet iradesi olduğu söylenen şey, mecburen, belli bir anda ve belli bir konuda, halkın-milletin muayyen bir istikamette düşünmekte olan çoğunluğunun iradesidir. Hatta bu irade, halkın çoğunluğunun da değil, seçmenlerin, çoğu zaman sadece seçimlere katılan seçmenlerin çoğunluğunun iradesidir. Bundan dolayı, demokrasilerde egemen olan halkın iradesi değil, halkın belli bir kesiminin iradesidir. Buna birde, yönetim dediğimiz şeyin, doğası gereği, azınlığın çoğunluğa şu veya bu ölçüde hükmetmesi olduğunu eklersek demokrasinin bir çoğunluk yönetimi olmadığı açıkça ortaya çıkar” (2001: 32-33).

Yukarıda belirttiğimiz gibi, demokrasinin bütün yönetim biçimleri gibi azınlığın çoğunluğu yönetmesi olarak sabitleyen Yayla, demokrasiyi, hak ve özgürlükleri kurumlaştıran ve bu kurumlaştırma vasıtasıyla halkın yönetim katları üzerinde etkili olmasını ve onu denetlemesini sağlayan bir siyasi yönetim biçimi (2001: 33) olarak tanımlamaktadır.

Popper ise kim yönetmeli sorusu yerine “siyasal kurumları nasıl örgütleyelim ki kötü ya da yeteneksiz yöneticilerin çok fazla zarar vermeleri önlenebilsin” diye sorgulayın, der (Popper, 1994.cilt 1, 123). Ona göre,

demokratik siyaset gerçekte sadece, tiranlığın engellenmesine yönelik mekanizmaların kurumsallaştırılması anlamına gelmekte ve “çoğunluğun yönetmesinin gerekliliği” şeklindeki düşüncelerin hayata geçmesinin neredeyse imkânsız olduğunu belirtir. “Demokrasi teorisi çoğunluk yönetmeli ilkesine dayanmaz; genel seçimler ve temsili hükümet gibi demokratik denetimin türlü eşitlikçi yöntemleri, daha çok tiranlığa karşı yaygın geleneksel güvensizlik karşısında, tiranlığı önleme bakımından hayli etkili ve iyice denenmiş, her zaman düzeltilmeye açık olan ve hatta kendi düzeltmeleri için metotlar gösteren, garantilerden başka bir şey sayılmaması gerekir” (Popper, 1994. cilt 1, 27).

Demokrasi doğduğu, yeşerdiği ve gerçek anlamda bir “halk idaresi” nin vukuu bulduğu kurumlar kümesi ve “kurumlaşmış iktidar tipi” olan “ulusal devlet” formunda bir anlam kazanmıştır. Ulusal devlet, ulus ve milliyetçilik demokrasinin içinde anlam kazanıp işlevselleştiği varlık evreni, ontolojik ve epistemolojik evrenidir. Güçlü bir demokrasi fikrinin nemalandığı bu üç olgu hâlihazır da demokrasi için en uygun üç bağlamdır. “Ulusal devletlerin doğuşunun bir sonucu olarak on yedinci yüzyıldan itibaren demokrasi fikrinin, mekânı kent devletinden ulusal devlete aktarılmamış olsaydı, uygulamada herhangi bir geleceği olamazdı” (Dahl, 1993: 272). Ulusal devletin demokrasi ile olan bağlantısı karşılıklı zorunluluk ilişkisi niteliğindedir. Demokrasinin gelecekteki durumu hakkındaki bir değerlendirmesinde J.Habermas şu görüşleri dile getirmektedir: “Milli devlet kendi işlevlerini ve hareket alanını kaybettikçe ve milletler üstü alanda bu işlevlerin muadilleri tesis edilmedikçe (bir ülke içindeki vatandaşlara siyasi sisteme ve içtimai hayat şartlarına nüfuz etme imkânı sağlayan ) demokratik kurum ve prosedürlerin içi boşalmakta bunlar işlemez hale gelmektedir” (Habermas, 2002: 32).

Ulusal devletlerin meşruiyet kaynakları ilahi değil dünyevidir. Bu da “millet” tir. Ulusal devletin meşruiyetini sağlayan milleti oluşturan bütün birey-yurttaşların temsil mekanizmalarıyla öz iradelerini kullanmaları sonucu gerçekleşir. Modern ulusal devletin diğer devlet modellerinden ayırt edici vasıflarından biri olarak demokrasinin ana sorunsalını yöneten-yönetilen ilişkisi oluşturur. Tarih boyunca bütün siyasi sistemlerde bu düalite mevcudiyetini göstermiştir. Yönetilen her zaman geniş toplum yani halk olmakla birlikte yönetici kimi zaman bir kişi kimi zamanda bir grup olmuştur. Ulusal devlet ile birlikte siyasi erkin kurumları, meşruiyet kaynağı, ideolojisi, otorite-iktidar tabanı köklü bir dönüşüm geçirmiştir. Ulusal devletin birey – yurttaşlığı temelinde herkesin birbiriyle soyut bir hukuki –siyasi eşitliğe sahip olduğu yani türdeş bir toplumda “demokrasi” işlerlik kazanmaktadır.

“ 20.yüzyılda demokratikleşen milli devlete paralel olarak medeni ve milli bir kimlik oluştu. Bu kimlik demokratik devletin hem gereği hem de sonucuydu. Demokratik anayasal devletin meşruiyeti temin eden gücü siyasi

topluluğun kolektif bir kimliğini gerektirir. Hür bir siyasi sistem vatandaşların aidiyet bilincine muhtaçtır. Demokratik kaideler ve çoğunluk süreçleri ancak kolektif bir kimlik mevcut olduğunda yaratıcı bir biçimde şekillendirilebilir” (Koçdemir, 2004: 333).

Konuyla bağlantılı olarak “çok kültürcülük” yaklaşımları da demokrasinin toplumsal zemininde farklı bir yapı öngörmektedir. Genel olarak temel argüman, çok kültürlülüğün demokrasinin var olması için bir zorunluluk taşıdığı iddiasıdır. Post-modernist ve küreselleşmeci söylemler, ulusal devletin öldüğünü, artık çok kültürlü bir toplum modelinin tek kültürlü toplumun yerini aldığını belirtmektedirler ve buna bağlı olarak ta ulus üstü olarak yeniden formatlanan bir devlet modeli, her alanda ve platformda her soruna çözüm yolu olarak “çok amaçlı” dile getirilir olmuştur. Çok kültürcülük kısaca şu argümana dayanır: Küreselleşmenin sebep olduğu büyük değişimlerin sonucunda farklılıklar kamusal alanda görünürlük talep etmektedirler. Yani farklı yaşam biçimine sahip kişiler, etnik, dini, kültürel, cinsel grupların artık büyük grup aidiyetleri zayıflamış, kendi farklılık \ kimliklerini özgür bir biçimde oluşturmak, yaşatmak, geliştirmek, yaymak talepleriyle ortaya çıkmışlardır. Toplum, hak ve sorumlulukların eşit-birey yurttaşlar statüsüne bağlı olarak değil, grup aidiyeti temelinde dağıtılmış olduğu bir ekseninde yeniden örgütlenmelidir. İdeal bir demokrasinin, meşruiyet kaynağı ve toplumsal dayanağı da çok kültürcü bir yapılanmadır.

“ Ulus devletler bitiyor mu yoksa yeni mi başlıyor?” adlı yazısında konuya değinen Hocaoglu şu noktayı vurgulamaktadır: “Demokrasi bir siyaset tekniği olarak yönetilenler ile yönetenler arasındaki bir problem olmak durumundadır. Bu durumda, yönetilenlerin, yani ‘büyük kitlenin’, mümkün olduğu nisbette homojen bir kitle olması icap etmektedir; zira aksi takdirde, yani Büyük Kitle’nin heterojen olması durumunda siyaset, ‘halk’ ile ‘yönetenler’ arasındaki bir problem olmaktan çıkmakta, parçalanmış toplumun kendi içinde bir hükümlanlık mücadelesine dönüşmektedir. Daha açık bir ifadeyle, demokrasi, mahiyeti gereği, ‘homojen bir halk’ ile ‘yöneticiler’ arasındaki problemler örgüsünün çözüm tekniğidir; şayet ülkede ‘birden fazla halk’ varsa, problem, halklar arasındaki üstünlük mücadelesine dönüşmektedir ki bu da demokrasinin halledebileceği bir problem olmaktan çıkmaktadır” (2002: 280–1; güçlü argümanlarla desteklenen bir başka görüş için bkz: Dahl, 1993: 322–335).

Toplum ve sorunları adına, ama toplumun tarihsel ve durumsal boyutundan uzak kavramlaştırmalarla sorun tespiti ve çözüm teklifi yapmak rasyonel \bilimsel bir tutum değildir. Toplumun demokrasi sorunlarını çok-kültürcülük ekseninde ele almak ve etnik, dini, mezhepsel, cinsel düzeye

indirgemek, somut-olgusal olarak gözlem dışı olan bir kavramlaştırma çalışması ve anakronik bir tutumdur.\*

## 2. Türk Dünyası'nda Demokrasiyi Anlamaya Giriş

Sosyo-kültürel yapısının çoğulcu bir karakter göstermesi, ekonomik açıdan diğer Türk Cumhuriyetlerine göre ileri bir seviyede olması, siyasi açıdan istikrarlı bir özellik sergilemesi gibi nedenlerle konumunuzu Kazakistan örneğinde değerlendireceğiz. Böylece Türk dünyasının temel sorun alanlarıyla demokrasinin varlık koşulları arasında örtüşen ve örtüşmeyen çizgileri tespit ederek, Türk dünyasında demokrasi konusunun anlaşılmasında araçsal bir rol oynayacaktır.

Türk dünyasının mütebariz toplumsal ve kültürel yapısı çok kültürlülük zemininde tecessüm etmektedir. Bağımsız Kazakistan'la birlikte siyasi nitelikli fakat toplumsal ve kültürel yansıması açısından çok önemli simgesel anlamı bulunan iki uygulama gerçekleştirilmiştir. Bunlar devletin ismi ve devletin bağımsızlık sembolü olan bayraktır. SSCB'nin dağılmasına bağlı olarak uluslararası arenada tanınarak bağımsızlığını kazanan Kazak Cumhuriyeti'nin bağımsızlığını ilan etmesiyle birlikte ilim dünyasında pek dikkat edilmeyen bir isim değiştirme işlemi gerçekleştirilmiştir. Bu sembolik anlamı çok mühim olan değiştirilme Devlet'in adıdır. Sovyet Cumhuriyetleri içinde adı "Kazak Cumhuriyeti" olan bu siyasi yapı bağımsızlıkla birlikte bir paradoks olarak da algılanabilecek şekilde adını "Kazakistan Cumhuriyeti" olarak değiştirmiştir. Paradokstur çünkü Sovyet politikaları neticesinde zorlamalı ve yapay bir şekilde kurgulanan ve dönemin Kazak elitince de büyük destek gören ulus devletleşme sürecine uygun olarak istimal edilen "Kazak" adı nihayetinde bu adlandırılmaya uygun bir ortam bulduğunda, bilinçli bir şekilde tercih edilen değişimle önemli kimlik politikalarına göz kırpyordu. Yani Kazak kimliği zeminin de kurulan

---

\* "Etnik\kültürel azınlıkların haklarının insan haklarını korumaya yönelik düzenleme ve önlemlerle çözümlenebileceği görüşü hiçbir biçimde ikna edici değildir. Çünkü bireysel insan haklarının ardında bulunan anlayış, tüm insanların ortak gereksinimlere sahip olduğudur. Oysa kültürel\etnik topluluklar {azınlıklar} söz konusu olduğunda, daha geniş topluluğun {çoğunluk üyelerinin} üzerinde hemfikir olabileceği ortak gereksinimler bulmak güçleşmekte, hatta kimi zaman azınlık temsilcilerinin kendi aralarında bile ortak gereksinimler konusunda bir anlaşmaya varmaları mümkün olmamaktadır. Dolayısıyla çağdaş demokrasiler bireysel hakların yanı sıra, topluluk haklarının geliştirilmesi ve güçlendirilmesi yönünde çabada bulunurken, bunun bir etnik tuzağa dönüşmesi sakıncasına, başka bir anlatımla modern toplumun cemaatleşmesi tehlikesine karşı da duyarlı olmalıdır (Üstel, 1999: 32-33).

Cumhuriyet bağımsızlık sonrası tahavvülatı coğrafi bir zeminde gerçekleşmiştir. Böylece bağımsızlığın şevk ve heyecanıyla sosyolojik gerçekliğe aykırı hareket ederek yılların sömürge politikalarının bir nevi intikamının (!) alınmasının koşulları oluşmuşsa da bu ilk politik kararlar itidalin işareti verilmiştir. Çok kültürlü mevcut yapıyla bir devlet ideolojisi ve toplumsal ilişkiler örüntüsün oluşturulması yeğlenmiştir. Bu bilinçli politikanın bir diğer önemli anlamı ise genel olarak ulusal devletlerde görülen ve özellikle yeni kurulan ulus devletlerin belirleyici vasfı olarak tebarüz eden homojen bir toplum ve kültür yaratma tasavvurundan uzak durulmuş olması ve bu çeşitlilik ekseninde bir ulus devletin yapılandırılacağına karar verilmiş olmasıdır. Yani salt etnik kaynaklı bir devlet yapılanmasına karşı teritoryal merkezli bir yapılanma ilk aşamada tercih edilmiştir.

Bugün Kazakistan'da resmi olarak 130'un üzerinde etno-kültürel kümenin varlığı kabul edilmiştir ve her etnik küme kendi ana dilinde şartlar sağlandığı ölçüde eğitim alabilmektedir. Bu şartlardan kastedilen demografik uygunluktur. Ülkede 80 Özbek, 14 Uygur, 3 Tacik okulu eğitim vermekte ve bu okullarda on binden fazla öğrenci bulunmaktadır (Akanbay, 2005). Bazı aydın grupları tarafından bu okullar bireyler toplumsal ve siyasal süreçlere katılımın önünde olumsuz bir işlev gördükleri gerekçesiyle eleştiriye uğramaktadır. Eleştiri bizzat ana dilde eğitim yapılmasına değil fakat ana okul döneminde ana dilde ondan sonraki süreçte ise Kazak dilinde olması talep edilmektedir. Böylece Kazak dilinin devlet dili olarak kullanım alanı ve işlevselliği genişlemiş olacak; bu bireyler devlet dilini kullanamamaktan kaynaklanacak toplumsal ve siyasal mobilizasyon önünde bir engel olmayacaktır.

Etnik dağılımın oranına ters olarak Rusçanın kullanımı Kazaklarda dâhil bütün etnik kümeler arasında çok yüksektir. Rusçanın Sovyetlerden beri resmi dil olgusunun dışında halklar arasındaki anlaşma ve iletişim dili statüsünü gayri resmi olarak sürdürmüş bağımsızlıkla birlikte resmi statü kazanmıştır. Kazakçanın kendi ülkesindeki bu tali konumu siyasi, bilimsel, kültürel işlevini edilgen kılmıştır. Bu durum Rusçanın kullanım alanının geniş olmasına neden olmuştur. Dolayısıyla Kazakistan'da çıkarılan 1400'den fazla gazetenin 580'i Rus, 514'ü Rus-Kazak, 80'den fazlası Rus, Kazak ve başka dillerde çıkarılmaktadır. 300'den fazla olan dergilerin 140'ı Rus, 64'ü Rus-Kazak ve diğer dillerde çıkmaktadır. 82 televizyon ve radyonun 4'ü Rus, 55 i Rus-Kazak, 21 i diğer dillerde çıkmaktadır (Künkocayev, 2004). Bu rakamlar değişmekle birlikte değişmeyen gerçek kitle iletişim araçlarında Rusça yoğun bir kullanım işlevine sahiptir. Hükümetler devlet dili olarak Kazak dilinin gelişmesi ve genişlemesi için özel kanunlarla televizyon ve radyolarda zorunlu Kazak dili kullanımını belli bir süre zorunlu kılmışsa da izlenme ve dinleme vakitlerinin az olduğu vakitlerde bu kanuni zorunluluk uygulanmaktadır.



Kazakistan’da çok kültürlülük olgusu bütün resmi ve özel kurum ve kuruluşlarca kabul edilmekle birlikte çok kültürlülük kavramının kavranmasında terminolojik sorunlar sık olarak tartışma gündemi oluşturmaktadır. Yaygın olarak “köp ultiplik-çok milletlilik” kavramı çeşitli alanlarda kullanılmakla birlikte milli bir devlet olarak kurulan Kazakistan’ın batı ülkelerindeki muadilleriyle kıyaslanarak çok milletli bir milli devletin olamayacağı üzerinde durulmaktadır. “Millet” kavramının sosyolojik içeriği göz önünde bulundurularak Kazakistan’da ki kültürel kümelerin millet değil etnik azınlık-grup olduğu belirtilerek kavram sorunu tartışılmaktadır. Bu eksende etnik olarak % 58’nin Kazak, dini açıdan da % 80’nin Müslüman olduğu bir ülkede tek çoğunluk Kazaklardır. Diğer halklar önceki rejimler tarafından zorla göç ettirilmiş gruplar olmakla birlikte bu toplumsal gruplar artık “bizim gerçeğimizdir” ve bu gerçekler üzerinde politikalarının belirlendiği vurgulanmaktadır. Devletin barındırdığı nüfusun sadece yarından biraz fazlasını teşkil eden Kazakların bir milli devlet olarak Kazakistan’a kültürel rengini vermiş olması tarihsel referanslarla desteklenmektedir. Yüzlerce yıllık Kazak memleketi olan bu topraklar üzerinde sadece Kazakların bir milli devlet kurabileceği meşruiyet temelidir (böyle bir tartışma için bkz.: Nısanbayev, 2002: 42–75). Bu hak vericilik üzerinden Kazakların diğer azınlıklara Sovyetler döneminde verilmemiş kültürel hak ve özgürlüklerin verilmiş olması demokratik-hukuk devleti olmanın bir yansıması olarak övünç vesilesi olmaktadır. Milli bir devlet olarak Kazakistan’ın etnik-merkezli yapısından dil-merkezli bir siyasi-ideolojik yapının yerleşmesi türdeş bir toplum olunması için teklif edilmektedir (bu iddiayı sürekli gündeme getiren bir entelektüel olan Azimbay Gali’nin fikirleri için bkz: Gali, 2004).

Kazakistan’ın etnik ilişkiler bağlamında çok-kültürcülük politikasının toplumsal planda somutlaşması “dil” vasıtasıyla tahakkuk etmektedir. Çok kültürlülüğün öznelere olarak farklılıkların kendi iç grup bütünlüklerinin önemli ölçüde belirleyicisi dil olarak tezahür etmektedir. Çünkü bu grupların toplumsal yaşam içinde oluşturulmuş ortak simgesel kodların tamamı Sovyetlerden sirayet eden ilişki ve etkileşim kalıplarıdır. Bu sebeple etnik ilişkilerin ülkenin sosyo-kültürel varlığına bağlı istikrarlı bir süreklilik sağlanması devletin bütün etnik unsurlarının onanması noktasında dile gösterilen özgürlük alanı olarak yansımaktadır. Bağımsızlıkla birlikte modern bir ulus devletin kurulması ve buna bağlı bir ulusal kimliğin inşası Kazak dili ve Rusçanın işlevselliği ile sosyal konumu arasındaki gizil mücadeleye dayanmaktadır. Kazak ulusal devleti doğal bir süreç olarak Kazakçanın ulusal ve devlet dili olması gerçeğine vurgu yaparken ülkedeki sosyal, kültürel, etnik, dini, ekonomik, sınıfsal farklılıkları aşarak bir sosyal etkileşim ve iletişim dili olan Rusçanın da varlığı ve etkisi göz ardı edilememektedir. Kazakistan’ın mevcut dil politikasının merkezinde Kazakçanın gerek devletin bütün kurum ve kuruluşlarında gerekse toplumsal yaşamdaki kullanım alanının genişletilmesi ve itibarının kazanılması için savaşım vardır. Bununla birlikte Rusça da anayasal alanda etnik gruplar arası iletişim dili

ve Kazakçayla birlikte eş değerde bir statü kazanmıştır. Diğer dillerde bu iki merkez dilin toplumsal ağırlığı ve gizil hegemonik mücadele unsuru olmadığı gibi, eğitim dili olma, öğrenme, öğretme, kitle iletişim araçlarında kullanımı gibi geniş bir serbestiyet alanı çizilmiştir. Bugün gelinen noktada dil mücadelesi Kazakça lehine bir değişim / gelişme göstermektedir. Bunda özellikle Rus ve diğer gayri Kazak nüfusun önemli derecede ülkeyi terk etmeleri, bürokrasinin Kazaklaştırılmasına bağlı olarak Kazakçanın kullanım alanının, işlevselliğinin artması, Kazakça eğitim veren okulların sayısındaki artışın etkisini görebiliriz. Ayrıca Nazarbayev her etnik gruptan önce Kazakların ana dilini öğrenmeleri ve saygı duymalarını sürekli dile getirerek bugünden ziyade uzun vadede bir hedef olarak konuyu ele almaktadır.

Bireysellik cemaat yapıları karşısında ikincil bir değerdedir. Milli iradeye göre “Ru” ve “cüz” bilinci ve aidiyeti hala toplumsal ilişkilerin belirlenmesinde etkinliğini sürdürmektedir. Siyasi mobilizasyonda da bireysel kabiliyet ve eğitimden ziyade bu yerel dayanışma odakları belirleyicidir. Bu yerel dayanışma ilişkilerindeki canlılığın kaynaklarını Stalin döneminde izlenen sosyal ve demografik politikalarda bulabiliriz. Kazakların büyük bir bölümü Stalin döneminde 1930’lu yıllarda devlet gücüyle zorla yerleşik hayata geçirilmişlerdir. Yabancı oldukları ve tarihsel kültürel kodlarında olumsuz bir yer almış olan yerleşik yaşam biçimine geçirilmiş olmaları bu kültüre ve yaşam biçimine ait sosyal ve kültürel karakterin korunmasını da beraberinde getirmişti. Toplumsal yapıdaki ekonomik üretim etkinliği, karşılıklı ilişki örüntüsü, kurumlar biçimsel açıdan değişse de göçebeliliğin zihinsel bilinç durumu ve buna bağlı kültürel anlamlar evreni güçlü bir şekilde varlığını korumuştur. Yani günlük yaşama pratiklerinde göçebelikten kalma toplumsal ve kültürel örüntünün, düşünüş ve davranış kodlarının çok güçlü bir şekilde korunduğu görülecektir. Bir örnekle somutlaştıracak olursak Ru ve Cüz dayanışmasının vermiş olduğu normlar hala evlilik kurumunun ve toplumsal statünün belirlenmesinde belirleyici etkisini bütün canlılığıyla sürdürmektedir. Kazakistan’ın büyük şehirlerine rağmen göçebe niteliklerinin korunması, Kazakların çok önemli bir oranının kırsal alanda yaşamını sürdürmesinden kaynaklanmaktadır. Sovyetler döneminde Kazaklar hayvancılık ve çiftçiliğin dışındaki ekonomik etkinliklerde seyrek olarak yer almışlardır. Kentleşme ise Rus ve diğer topluluklar tekelinde olmuştur. Buda Kazakların sosyal ve kültürel mobilizasyonunu olumsuz yönde etkileyen bir faktör olmuştur.

Bugün demokrasinin önemli unsurlarından bir olarak görülen sivil toplumun ve örgütlerinin varlığı demokrasinin yeşerdiği tarihsel, kültürel ve sosyal koşullar göz önünde bulundurulduğunda –yukarıda ele alınmıştır– olmazsa olmaz bir koşulu değil fakat demokratik kurumların işlerlik kazanmasında önemli bir etkidir. Çünkü sivil toplum sadece özgürlüklerin tecessüm ettiği bir alan değil bununla birlikte özgürlüklerin kısıtlandığı bir

eylem alanı niteliği de sergiler.<sup>2</sup> Sivillik Demokrasinin bir rüknü değildir, ancak, kemale ermesi için mutlaka elzem bir şarttır, diyen Hocaoğlu, Demokrasinin temel hassalarını şu şekilde özetler: A- iktidarın, siyasetin bir tek meşruiyet ve güç kaynağı vardır ve bu da bizzat toplumdur. İktidara toplumun haricinde, üstünde veya yanında altında ona amir ve\veya başka hiçbir güç ve merci yoktur. B- Devlet ile toplumun arasındaki etkileşimin yönü yukarıdan aşağıya yani Devletten topluma doğru değil toplumdan Devlete doğrudur. Yani toplumsal değişim-dönüşümlerde Devlet pasif Toplum aktiftir. Devlet Toplumu değiştirmez ve yönlendirmez, Toplum Devleti değiştirir ve yönlendirir. C- bir ülkenin demokrat olabilmesi için “bir dil” “bir halk” olması gerekir ki buda kısaca “ulus-devlet” demektir. Demokrasi ulus-devlet için caridir. D- siyasi erk bu monoblok kitle yani Toplum tarafından tayin edilir. Siyasetin “asil” aktörü bizzat Toplumdur yani halk’tır. Siyasetçi halk’ın vekilidir. E- kendilerine vekâleten siyasi erk verilmiş olanlar, bu vekâleti veren asillere karşı sorumludur. Bu sorumluluk soyut değil somut, gerçek, müeyyidesi olan bir sorumluluktur. Bunun içinde siyaset mekanizmasının işleyişi toplum tarafından kontrol ve murakabe edilir. Bu ameliye siyasilerin halka karşı sorumluluğunun gerçek sorumluluk olmasının teminatıdır. Hocaoğlu, sivillik Demokrasinin için bir şart olduğunu Demokrasinin olgunlaşması için en gerekli kurum olduğunu vurgular. Olgunlaşmadan kastedilen doğrudan-demokrasidir. Sivillik, Demokrasinin kemale ermesi için kesin bir şart olan, toplumsal demokratik bilinçlenmenin sosyal örgütlenme tarzıdır. Sivillik devlet gücünü eline tutan, kendisini devletle özdeşleştirerek Devlet adına hükmeden sistem kurum-kurumlar ile hesaplaşmak zorunda olmayı gerektirir. Bir toplumun gerçek anlamda demokrat olması demek olan sivilleşme, en kâmil formuna, ancak bütün alt yapısı ile birlikte tahakkuk etmiş bir sanayi toplumunda ulaşabilmektedir (Hocaoğlu, 1997).

SSCB sosyalist bir devlet olarak, devleti birey hak ve hukukuna önceleyen bir mekanizma geliştirmiştir. Bireyin ve toplumun bütün etkinlik alanlarında devlet erkinin mutlak tahakkümü söz konusudur. Bunun meşruiyeti de devletin güçlü ideolojik aygıtları vasıtasıyla temin edilmiştir. Bu açıdan SSCB’de ki sivil toplum örgütlerinin bütün işlevi devletin varlığı ve sürekliliğinin sağlanması noktasında bir işlev üstlenmiştir. Yani SSCB’de ki sivil toplum örgütleri ile modern batılı bağlamındaki sivil toplum örgütleri gerek biçim gerekse anlam içeriği örtüşmeyen bir özgüllüğe mütealliktir. Bağımsız bir örgütlenme, amaç, gönüllük hukuki olarak tasavvur edilmişse de özde devletin ideolojik örüntüsüne, siyasi hedef ve ilkelerine sıkıca bağımlı bir

<sup>2</sup> Hırvatistan somut örneğinden yola çıkarak, demokrasiye geçiş sürecindeki ülkelerde, bazı koşullar altında sivil toplumun nasıl reform ve demokratikleşme karşıtı bir çehre kazanabileceğinin gösterildiği önemli bir çalışma için bkz.: Erözden, 2005.

denetim düzeneği oluşturulmuştur. Bizim açımızdan bu noktada önemli olan sivil toplumun varlığının en önemli göstergesi olarak işlevselliğini işler kılan unsurlar olarak sivil toplum örgütlerinin siyasi erkten bağımsız değil onunla özdeş ve tahakkümünün sürekli kılan bir varlığa sahip olmasıdır. Devletin ideolojisini ve tahakküm alanını bireyler seviyesine kadar bağımlı kılmak gibi bir işlev yerine getirmiştir. Devlette hukukun değil yöneticilerin üstünlüğü, inisiyatifi ve dinsel bir mahiyet kazanan beşeri ideolojisi esas olmuştur (Özbekistan Yazarlar Birliği bağlamında bir örnek için bkz: Salih, 2002).

Kazakistan da bağımsızlık öncesinden kurulmaya başlayan etno-kültürel nitelikli sivil toplum örgütleri farklı sosyal grupların kültürel kimliklerini ve bağılıklarını korumak, geliştirmek gibi amaçları önelemişlerdir. Bağımsızlıkla birlikte çok kültürlü bir toplum olmanın belgisi olarak bu sivil toplum örgütleri devletin kurumsal açıdan ve ideolojik netlik açısından tebarüz etmesine bağlı olarak farklılıklar temelinde takip edeceği politikasının belirlenmesinde etkin rol oynadı. Buna bağlı olarak her bir farklılık kümesinin sadece kendi sınırlı imkânları dâhilinde bu faaliyetlerini sürdürmeleri mümkün değildi. Anayasada da belirtildiği gibi devlet ülkede ki her bir etnik kümenin kendi kültürünü koruma ve daha önemlisi geliştirme için gerekli olan imkân ve şartları sağlayacağını taahhüt etmişti. Nazarbayev, “Kazakistan’da çoğunluğu oluşturan Kazak ve Rusların hak ve hukukları yazılıp çizilirde, niye diğer yüzde yirmiyi oluşturmakta olan milletler göz ardı edilir? İşte Kazakistan Halkları Asamblesi bu eksiklikleri telafi etmek üzere kurulmuştur” demektedir (Tokul-Şakuzadulı, 2000: 244–245). Devlet politikası sivil toplum örgütleri nezdinde yansımaları bulan mevcut bu yapılanmaların, devletle ve diğer muadilleriyle olan ilişki ve iletişiminin daha sağlıklı bir zemine oturtulabilmesi için, 1995 yılında çıkan bir kanunla bu sivil toplum örgütlerinin bir çatı altında kurumlaşması çalışmaları başladı. Bunun sonucunda Kazakistan Halkları Asamblesi kuruldu ve Cumhurbaşkanlığına bağlandı. Başkanı cumhurbaşkanı N.S.Nazarbayevdir. 2002 yılında devlet başkanının buyruğuyla asamblenin amacı, işlevi, statüsü, stratejisi belirlendi. Bu kurum devlet başkanının ve hükümetin ülkedeki etnik kümeler konusundaki politikalarının ortaya konulmasında, sorunların belirlenmesi, çözümlenmesi ve yöntemleri konusunda danışmanlık işlevi görmeye başlamıştır. Yani Kazakistan’ın çok-kültürcülük uygulamalarının gerçekleştirilmesinde önemli bir işlev üstlenmiştir (Vurucu, 2008).

Kazakistan Halkları Asamblesi yasasında, amacı, devlet dili ve Kazak kültürünün ana bütünleştirici rolünü pekiştirerek, Kazakistan etnisitelerini Kazakistan vatanseverliği, vatandaşlık ve ruhi-kültürel birlik temelinde birleştirerek “Kazakistanlılığı” yerleştirmek olarak ifade edilmektedir. 2002 yılında Cumhurbaşkanının buyruğuyla “Halklar” adı “Halkı” olarak, “Halkları asamblesi” , “halklarının asamblesi” adları da “halkı asamblesi” , “halkının asamblesi” olarak dönüştürüldü. Bu sadece morfolojik bir değişim olarak

algılanmamalıdır, bu aynı zamanda farklılıkları bütünleştirmeyi hedefleyen süreçlerin, toplumsal değişim alanındaki somut tezahürleridir. 2011 yılının hedeflendiği orta vadeli stratejide de, amaçlar açısından önemli dönüşümler öngörülmektedir. Bunların en önemlileri konumuz açısından, “Kazakistanlılık” kimliğinde bir oйдаşma, yani, Kazakistan vatanseverliğini ve Kazakistanlıların manevi-ruhani ortaklıklarını güçlendirmek; Kazakistan vatanseverliği temelinde bir eğitim sistemi kurmaktır. Bunla birlikte, Kazakistan etnisitelerini devlet dili ile Kazak kültür çevresinde bütünleştirmek, her bir etnisitenin kültürlerini ve dillerini daha da geliştirmek; devlet dilini, Kazakistan’daki her bir etnisitenin mensubu bireylerin, kendi kültürünün ayrılmaz bir parçası haline getirmek. Etnisiteler arasında devlet dilini anlaşma dili haline getirmek bununla birlikte çeşitli perspektiflere sahip çok dilliliği oluşturmak (söz konusu yasaların metinleri için bkz: [www.akorda.kz](http://www.akorda.kz)).

### Sonuç

Demokrasi, yöneten –yönetilen ilişkisinde tebarüz eden en iyi yönetim biçimi değildir. Sadece şimdilik en iyi yönetim biçimidir. Demokrasi, fonksiyonlarının ve işlerliğinin zaman ve mekâna bağlı olarak değiştiği “sürekliliğe” haiz bir sistemdir. Tözü halkın yönetimidir. Sosyolojik olarak ulusal devlet, millet, milliyetçilik zemininde gelişmekte ve işlevsellik kazanmaktadır. Demokrasinin tecessüm etmesini sağlayan araçlar ise sürekli biçim, işlev ve nitelik değiştirmektedir. Ne eski Yunan sitelerindeki demokrasiyi gerçekleştiren araçlar, yani demokrasinin form ve kurumları, nede on dokuzuncu yüzyıldaki demokrasinin somut görünürlük kazandığı yapı aynıdır. Yirminci yüzyıldaki demokrasinin işlev ve kurumsal yapısı, edimcileri de değişmekte; yirmi birinci yüzyıla girdiğimiz bu zaman diliminde demokrasi tartışmaları da farklı bir platformda sürdürülmektedir. Yirmi birinci yüzyıla kadar, doğrudan temsili, yarı temsili demokrasi geçerliyken bugün katılımcı demokrasi ideal demokrasiye bir adım daha yaklaşan modeldir. Katılımcı demokrasinin temel edimcileri olarak sivil toplum örgütleri merkezi bir konumdadır. Sivil toplum örgütleri millet egemenliğinin tezahür ettiği “varolma” iradelerinin yansıdığı yapısal birimlerdir. Sivil toplum örgütlerinin toplum içindeki işlevselliğinin artması, etkinliğinin güçlenmesi demokrasinin mükemmeliyeti için elzemdir.

Türk dünyasında, Demokrasinin varoluşsal koşullarını sağlayan felsefi ve sosyolojik zemin göz önünde bulundurularak demokratik kurumlar ve ilkeler oluşturulmalıdır. Bu da milleti iradesinin en güçlü ve özgür bir biçimde yansıtılacağı kurum ve mekanizmaların geliştirilmeleriyle mümkündür. Türk dünyası açısından bu sosyolojik ve felsefi zemin göz önünde bulundurularak kendi tarihsel ve toplumsal yapılarına mündemiç bir demokrasi pratiği yaşama

geçirilebilir. Burada önemli olan milletin özgür iradesinin yansıtıldığı koşulların oluşturulabilmesidir. Türk dünyasında demokrasi doğrudan bugünkü bir takım güncel olay ve gelişmeler ışığında demokratik-anti-demokratik gibi yüzeysel değerlendirmelerden ziyade mevcut zeminin millet iradesinin yansıtılmasında ne ölçüde başarılı olup olmadığı ve demokratik kurumların içselleştirilip içselleştirilmediği açısından değerlendirilmelidir. Mesela, Türkmenistan’da “Halk Maslahatı”nın toplumsal ve siyasi işlevi demokratik mekanizmaların işlerliğinde belirleyici bir rol oynamaktadır. Çünkü Türkmenistan beş büyük ve önemli boydan oluşmaktadır. Kazakistan’da ki “Cüz”, “Ru” gibi güçlü dayanışma odaklarıdır. Bu beş boyun bir araya gelerek devlet idaresinde iradelerinin tecelli etmesi bu Halk Maslahatı aracılığıyla olur. Yani Türkistan’ın bu güçlü cemaat yapısına sahip toplulukları özgür iradelerini yansıtılabildikleri bir mekanizma geliştirmişlerdir ve bu sistem demokrasinin özsel yapısına mündemictir. Batıdaki demokrasi modellerinden ve yaklaşımlarından farklı bir özgün demokrasi tecrübesidir.

### **Kaynakça**

- ARSLANTÜRK, Z. – AMMAN, M. T, (2000). *Sosyoloji*, İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- AKANBAY, E. (2005). “Cüregi Bir, Tilegi Ortak Bavurlarımızğa”, *Ömir*, Nu: 5, b. 12-17.
- BERİŞ, H. E. (2006). “Teoride Ve Pratikte Demokrasi: Tarihsel Ve Siyasal Gelişim”, *Feodaliteden Küreselleşmeye*, (Editör: Tefvik Erdem), Ankara, Lotus.
- DAHL, R. A. (1993). *Demokrasi Ve Eleştirileri*, (Çeviren: Levent Köker), Ankara, Türk Siyasal İlimler Derneği- Türk Demokrasi Vakfı.
- ÖZLEM, D. (2003). *Bilim Felsefesi (Ders Notları)*, İstanbul, İnkılâp Yayınları.
- ĞALİ, A. (2004). “Tarih Köşi Toktamaydı”, *Ömir*, Nu: 4, b. 12–13.
- GÖZLER, K. (1998). “Cumhuriyet Ve Monarşi”, *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 53, Kasım-Aralık 1998.
- HABERMAS, J. (2005). *Öteki Olmak Ötekiyle Yaşamak*, (Çeviren: İlknur Aka), İstanbul, YKY.
- HABERMAS, J. (2002). *Küreselleşme Ve Milli Devletlerin Akibeti*, (Çeviren: Medeni Beyaztaş), İstanbul, Bakış Yayınları.
- HALLOWELL, J. H. (1994). *Demokrasinin Ahlaki Temeller*, (Çeviren: Tefvik Bigat-Sami Denker), Konya, Selçuk Üniversitesi Yayınları.
- HOCAOĞLU, D. (1995). *Laisizmden Milli Sekülerizme*, Ankara, Selçuk Yayınları.
- HOCAOĞLU, D. (1996). “Ulus-Devlet, Millet Ve Milliyetçilik Üzerine Bir Tahlil”, *Türk Yurdu*, Sayı: 109, Eylül 1996.
- HOCAOĞLU, D. (2002). *Devletçilik Bumerangi*, İstanbul, Ufuk Yayınları.
- HOCAOĞLU, D. (1997). “Sivillik ve Demokrasi”, *Yeni Türkiye*, Yıl, 3, Sayı: 18, Kasım-Aralık 1997, Ankara, s. 106-112.

- KOÇDEMİR, K, (2004). *Milli Devlet Ve Küreselleşme*, İstanbul, Ötüken.
- KÜNKOCAYEV, N, (2004). “Ultralık Katınas: Sayasi Turaktılıktın Kepili” , *Ömir*, Nu: 1(2), b. 10-12.
- NODİA, G. (1998), “Milliyetçilik Ve Demokrasi” , *Türkiye Günlüğü*. Sayı: 50, (Mart-Nisan).
- NİSANBAYEV, A, (2002). “Cahandanu Cane Kazakstannın Ornıktı Damuvı” , Almatı, Bilim.
- POPPER, K, (1994). *Açık Toplum Ve Düşmanları*, 1. Cild, İstanbul, Remzi Kitapevi.
- SALİH, M, (2002). *Yolname: Özgürlük Mücadelesi*, (Aktaran: Mahmut Özbek), İstanbul, Ötüken Neşriyat.
- SARTORİ, G, (1993). *Demokrasi Teorisine Geri Dönüş*, (Çeviren: T. Karamustafaoğlu-M. Turhan), Ankara, Yetkin Yayınları.
- TOKUL, A.-Şakuzadaulı, N, (2000). *Kutup Yıldızı*, Almatı, Otrrar Kitapevi.
- TATAR, T, (2001), *Siyaset Sosyolojisi*, İstanbul, Turan.
- TOKER Kılınç, N, (2005). “Demokrasinin Varlık Koşulu Olarak Çoğulculuk: Durağanlığa Karşı Dinamizm” , *Sivil Toplum*, 3(9).
- TORUN, Y, (2005). “Tercih Edilebilir Bir Siyasal Sisteme Doğru: Demokrasi Mi, Cumhuriyet Mi” , *Sivil Toplum*. 3(9).
- TOSUN, G. E, (2005). “Birleştirici Demokrasi Devlet – Sivil Toplum İlişkisinin Yeniden Yapılandırılması İçin Bir Analiz” , *Sivil Toplum*. 3 (9) .
- TÜRKÖNE, M, (1997). “Globalleşme, Milliyetçilik, Demokrasi” , *Milli Kültürler Ve Küreselleşme*, Konya, Türk Ocağı Yayınları.
- ÜSTEL, F, (1999). *Yurttaşlık Ve Demokrasi*, Ankara, Dost.
- YAYLA, A, (2001). *Demokrasiyi Koruma Kılavuzu*, Ankara, Liberte.
- VURUCU, İ, (2008). “Sivil Toplum ve Devletin İdeolojik Bir Aygıtı Olarak Kazakistan Halkları Asamblesi” , II. Türk Dünyası Sosyologlar Birliği Kurultayı, Kazakistan, Almatı, Yayınlanmamış Bildiri.
- [http://www.akorda.kz/www/akorda\\_kz.nsf/sections-main?OpenForm&ids=58&id\\_doc=313E69AFDA7735D462572340019E5D5&lang=kz&L1=L1&L2=L1-12](http://www.akorda.kz/www/akorda_kz.nsf/sections-main?OpenForm&ids=58&id_doc=313E69AFDA7735D462572340019E5D5&lang=kz&L1=L1&L2=L1-12)

## TÜRKİYE'DE TERÖRÜ ORTAYA ÇIKARAN İÇ VE DIŞ DİNAMİKLER, STRATEJİLER VE TAKTİKLER

*Mehmet ATAY*

Türkiye, asırlardır nüfuz mücadelelerine sahne olan bir coğrafyada olması sebebiyle daima saldırıların odağında bulunmuştur. Anadolu coğrafyası, jeopolitik ve jeostratejik öneminden dolayı, dünya hâkimiyetini ele geçirmek isteyen ulusların tarih boyu mücadele/çatışma arenasına olagelmıştır.

Türk Devletleri düşman güçlerinin istilası ile değil, düşmanla işbirliği yapan yerli hainler yüzünden parçalanarak yıkılmışlardır.

Bu çerçevede;

- 1) Yüzyıllardır batı devletlerinin Anadolu topraklarında hedeflerine ulaşmada en büyük silahlarından biri misyoner faaliyetleri olmuştur.
- 2) Diğer başka bir taktik, tarihi gerçekler ile bağdaşmayan Şark Meselesidir.
- 3) Aynı kaderi paylaşan Anadolu toplumunu hasım gruplar haline getirmek için büyük ve sistematik psikolojik harekate girişmişlerdir.

Türkiye, Anadolu coğrafyasının sağladığı eşsiz kolaylıklar sayesinde, Ege ve Karadeniz ile bu denizlerin havzalarının kontrolünü elinde tutmuş, Ortadoğu – Kafkaslar ve Balkanları kontrol edebilecek bir duruma kavuşmuştur.

Anadolu'nun Türkler tarafından elde edilmesi ve kontrolü dünya tarihinin önemli dönüm noktalarından biri olmuştur. Yeni ve yakın çağlar tarihi, bir bakıma; Anadolu'nun Türklerden kurtarılması veya arındırılması için yapılan savaşlar, ittifaklar, politik ve ekonomik entrikalar tarihidir.

Türk boğazları Akdeniz ve Ortadoğu'nun tarih boyunca sahip olduğu ve jeopolitik/jeostratejik önemi; İngiltere, Fransa, Almanya, Avusturya ve Çarlık Rusyası gibi ülkelerin Osmanlı Türkiyesi'ne karşı politika ve çıkarları doğrultusunda zaman zaman kendi güçlerini kullanma, birbirlerini destekleme, Rum, Ermeni gibi azınlıkları ve diğer iç unsurları kışkırtma şeklinde uygulanmıştır. Ayrıca, her iki dünya savaşının hazırlıkları, süresi ve sonuçları incelendiğinde, Batılı Devletlerin Türkiye ile ilgili gizli ve açık tutum ve davranışları açıkça görülmektedir.

Günümüzde ise Türkiye üzerinde kendi milli menfaat ve hedeflerine uygun emelleri olan ülkeler, dünya ve bölgesel politik, sosyo-ekonomik gelişmeler doğrultusunda, Türkiye'nin de içinde bulunduğu politik, ekonomik ve sosyal koşulları da hesaba katan bir politika izlemektedirler. Bu politika zaman zaman Türkiye'nin yanında veya karşısında olma şeklindedir.



Ayrıca, Türkiye'ye komşu ülkelerin açık ve gizli milli menfaat ve hedefleri de bu tarihi süreç içinde şekillenmiş ve Anadolu'nun tamamı veya bir kısmına sahip olmak veya Türk ulusunu bu topraklara sahip olamayacak güçsüzlüğe düşürmek şeklinde gelişmiştir.

Türkiye jeopolitik ve jeostratejik konumu itibariyle;

- 1) Asya-Avrupa ve Afrika'nın düğüm noktasında olup, her üç kıtaya harekate imkan verir.
- 2) Türkiye, Asya ve Avrupa'yı birbirine bağlayan bir köprü konumundadır.
- 3) Karadeniz'i Akdeniz'e bağlayan tek deniz yolu Boğazlara sahiptir.
- 4) Türkiye, Ortadoğu petrol bölgelerine çok yakın olup, bu bölgeyi kontrol edebilecek bir konumdadır.
- 5) Türkiye, Doğu Akdeniz'i, Süveyş Kanalı ve Basra Körfezini kontrol edebilir.
- 6) Türkiye, Kafkaslar ve Balkanlar'a yapılacak hareket için uygun bir üs konumundadır.

Türkiye, dünya güç merkezlerinin tüm operasyonlarında kullanacakları mihrerler Türkiye'den geçtiğinden, bu merkezler için mutlak kontrol ve elde edilmesi gerekli bir hedef niteliği kazanmaktadır.

Dış güçlerin Osmanlı İmparatorluğu'nu sistematik faaliyetlerle çökertme aşamasına getirmesi sonucu, II. Abdülhamit 1880'lerden itibaren, 1816 tarihli Viyana Kongresi kararları doğrultusunda çıkartılan, uzunca bir dönem isyanların bastırılması ve ordu güçlerinin takviyesi amacıyla Doğu Anadolu'da yaşayan Müslüman halkı süratle silahlandırmaya başlamıştır.

1891 yılında çıkarılan bir Nizamnameyle kurulmasına başlanılan Hamidiye Hafif Süvari Alayları'nın sayıları kısa bir sürede 50'yi bulmuştur.

IV. Ordu komutanı Müşir Zeki Paşa'nın çabalarıyla; bu günkü durum itibariyle Kars'dan Gaziantep'e, Kerkük'ten Malatya'ya kadar uzanan geniş bir alanı kapsayan bölgede kurulan ve sayıları 60'ı geçen Hamidiye Hafif Süvari Alayları'nın ismi, II. Meşrutiyet'ten sonra Aşiret Alayları şeklinde değiştirilmiştir.

Bu dönemde Doğu Bölgesindeki teba (halk) üzerinde İmparatorluğun varlığını hissettirebildiği iki önemli gücü vardı. Birincisi askere alma, ikincisi de vergi toplamadır.

İmparatorluk kendiliğinden bu iki haktan birincisinden büyük ölçüde, ikincisinden de tümüyle vazgeçince, alaylara tanınan imtiyazlar da eklenince,

alay kuran aşiretlerin yarı bağımsız bir hüviyet kazandıkları gerçeği ortaya çıkmıştır.

Bu şekildeki geniş imtiyazlar, aşiretlerin daha çok milliyetçilik görüşüne kanalize olmalarına ve özellikle de bağımsızlık şuuru kazanmalarına imkan vermiştir.

Böylece alay kurma izni alan her aşiret, giderek küçük çaplı federe bir devletçik durumuna gelmiştir.

1806 yılından Cumhuriyetin ilanı olan 1923’e kadar geçen sürede (13) bölücü isyanın meydana geldiği görülmüştür.

Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesinin sosyo-ekonomik koşul ve problemleri için uzun vadeli milli politikaların yürütülmemesi, Osmanlı İmparatorluğu dönemindeki isyanların bastırılmasından doğan infiallerin dış güçler tarafından istismarı, I. Dünya Savaşı’ndan sonra, milletlerin kendi kendilerini idare etme fikrinin gelişip yaygınlaşması, ayrı bir devlet kurulması telkin edilen bölgenin yer altı zenginlikleri ile dolu bulunması ve bu nedenle bazı devletlerin bu bölgeyi ele geçirme girişimleri, dünyadaki çeşitli fikir cereyanlarının bölgeye girmesi gibi nedenlerle bölgede yaşayan halk arasında özgürlük özlemlerinin dile getirilmesini sağladığı söylenebilir.

19. yüzyılda İngilizlerin, Fransızların ve Çarlık Rusya’sının Osmanlıları Avrupa’dan, Balkanlardan, Kuzey Afrika’dan ve tüm Ortadoğu’dan söküp atarak daha sonra da Türk varlığına tamamen son vermek için çaba sarf ettikleri bu yüzyıl boyunca, kürt aşiretlerinin kürdistan ve kürtlük iddiasındaki isyanları bitmek dinmek bilmemiştir.

1804 yılında başlayan aşiret isyanları aralıksız 1886’ya kadar devam etmiştir. Bu güçler, tüm güçlerini seferber ederek işi çok ciddi boyutlarda ve profesyonel bir biçimde yürüterek “kürdoloji enstitüleri ve araştırma merkezleri” kurmuşlardı. Kendi varlıkları ve çıkarlarını korumak için dünyanın her yerinde örtülü faaliyetlere tarih boyu destek olma metodolojisini uygulamışlardır.

20. yüzyılda da kürt aşiret ayaklanmaları batı destekli olarak devam ettirilmeye devam etmiş, 1925’te Musul-Kerkük sorunu ile görüşmelerin tıkanması üzerine Şeyh Sait Ayaklanması patlamış, 25’e yakın bir dizi kürt isyanı çıkarılmış ve bu uzun yıllar sürmüştür.

Araya İkinci Dünya Savaşı’nın yarattığı zaafiyet ve ardından da Sovyet-Komünist tehdidinin batıda daha ağırlıklı algılanması sonucu 1938-1960 arası dönem isyanların hız kestiği dönemdir. 1960 sonrasında Irak’ta Barzani hareketinin güçlenmesi sol örgütlerle birlikte 1970’den sonra kürtçü örgütlerin Türkiye’de tekrar örgütlenme ve eylemlere geçmelerine yol açmıştır.

Osmanlı İmparatorluğu'nun bıraktığı siyasal ve sosyo-ekonomik realite üzerine Cumhuriyet Döneminde de aynı şekilde isyanlar görülmektedir.

Cumhuriyet Türkiye'sinde II: Dünya Savaşı başlangıcına kadar Doğu ve Güneydoğu Anadolu'da meydana gelen 25 civarındaki isyanların başlıca çıkış nedenleri şu şekilde sıralanabilir;

- 1) Bölücü unsurların, bağımsız devlet kurmak amacıyla yörede yaptıkları kışkırtma ve destekler,
- 2) Bazı yabancı devletlerin, tahrik, teşvik ve yardım sağlamak suretiyle isyancıları korumaları (SSCB, İran, Irak ve Suriye gibi),
- 3) Yörede, bozguncu ve gerici propagandalardan çok çabuk etkilenen, şeyh, Ağa ve Seyit gibi liderlerine sadık cahil bir kitlenin mevcudiyeti,
- 4) SSCB, İngiltere ve ABD'nin Irak petrollerinden yararlanma ve bu petrol bölgesini ele geçirme politikaları,
- 5) Cumhuriyetin ilanından sonra, çıkarları büyük ölçüde zedelenen yerel liderlerin, getirilen yenilikleri hazmedemeyerek, idari hataları istismarla aşiretlerini, devlet düzenine karşı kışkırtmaları,
- 6) Önceki ayaklanmalarda ölen yakınlarının intikamını alma duyguları,
- 7) Bazı asilerin, yeterli derecede cezalandırılmamış olmalarının verdiği cesaret,
- 8) Çapulculuk yoluyla geçim sağlama alışkanlığı,
- 9) Devlet otoritesi etkisinin yeterli olmayışı,
- 10) Bazı yerel liderlerin, Batı Anadolu illerine nakledilmelerinden endişe duymaları,
- 11) Yöre arazisinin, kaçıp saklanmaya uygun oluşu,
- 12) Bölge halkından bazı unsurların, çeşitli kişisel sebeplerle asilere yardımcı olmaları.

1960'lı yıllardan sonra dünya konjonktürünün de etkisi ile gelişen nisbi demokratik ortam içinde sol ideolojik faaliyetler iktidarı Türkiye'de ele geçirmek için ihtilalci ve terörist yöntemlere başvurunca toplumda çatışma ortamına girilmiştir. 1965 sonrası aşırı sol akımların izledikleri stratejiler şu şekilde gruplanırken;

- 1) Legal Yol Stratejileri
- 2) Seçimle Devrim Stratejisi

- 3) İhtilalci Şiddet Stratejisi
- 4) Ulusal Kurtuluş (Savaşı) Stratejisi

Yaygınlaşan terörün sebepleri arasında da aşağıdaki hususlar öne çıkmıştır;

- 1) Etnik farklılık ve ihtilaflar,
- 2) Dini farklılık ve ihtilaflar,
- 3) Ekonomik farklılık ve ihtilaflar,
- 4) İdeolojik farklılık ve ihtilaflar,
- 5) Tarihi farklılık ve ihtilaflar,
- 6) Sosyo-kültürel farklılık ve ihtilaflar,
- 7) Şiddet kültürlü geçmiş, toplumsal fay hatları ve bunların travma etkileri şiddeti beslemektedir.
- 8) Bazı hukuki ve toplumsal eşitsizlik ve haksızlıklar,
- 9) Baskı Yönetimi algılaması,
- 10) Toprak ihtilafları.

Böylece ülkedeki toplumsal fay hatları ile bunların travma etkilerinin şiddeti beslemekte olduğu sonucuna varılabilir.

1970 sonrası dönemde Türkiye’de sayıları 50’yi bulan sol ve kürçü-bölücü faaliyet içinde en dikkate değer yapılanma PKK’nın ortaya çıkışı ve eylemleri olmuştur. Bu dönemde PKK terör örgütü;

- 1) İlk fikir ve ilk yapılanma = 1973 – 1989
- 2) Toparlanma 1974 – 1978
- 3) PKK Kuruluşu = 1978 -1979
- 4) Hazırlık Süreci 1980 – 1984
- 5) 1. Konferans (Temmuz 1981)  
2. Kongre (Ağustos 1982)
- 6) Eylemlerin Başlangıcı (1984 – 1987)  
Eruh – Şemdinli (Ağustos 1984)
- 7) Profesyonelleşme (1987 – 1988)

şeklindeki örgütlenme safhalarından geçmiştir.

PKK'nın eylem biçimleri pusu, baskın, sabotaj, suikast, mayınlama şeklinde olurken finansman kaynakları ağırlıklı olarak şu kaynaklara dayanmıştır;

- 1) Uyuşturucu
- 2) Bağışlar – Haraçlar
- 3) Silah Ticareti
- 4) Dış Ülke Yardımları

PKK Kasım 1978'de gizli bir örgüt olarak kurulmuş olup, amacı, Türkiye, Irak, İran ve Suriye sınırları içinde "Birleşik Büyük Kürdistan Devleti"ni kurmaktır.

PKK Terör Örgütü;

- 1) Türk Devletinin otoritesini sarsmak,
- 2) Halkı devletten uzaklaştırmak,
- 3) Alternatif otorite oluşturmak,

amacıyla "silahlı propaganda" yöntemini benimsemiştir.

PKK 15 Ağustos 1984'ten itibaren yaygın terör eylemlerine girişmiştir.

Böylece;

- Uzun süreli halk savaşma stratejisinin 1. aşamasına "stratejik savunma" denilmişse de bu aslında sempati yaratma amaçlıdır. Gerçekte uygulanan "silahlı propaganda"dır.

- A. Öcalan'ın yakalandığı tarih 15 Şubat 1999'dur. (15) yıl içinde yaygın terör eylemleri silahlı propaganda aşamasında kalmıştır.

1990'lı yıllarda I. Körfez Savaşı'nın getirdiği "Çekiç Güç" uygulaması sonucu PKK güçlenmiş, sonuçta "kürt ulus bilinci" yaratmak amacına yönelik çalışmalarla teröre paralel olarak yürütülen siyasallaşma faaliyetleriyle bu yolda mesafe alınmıştır.

Bunun sonucunda da "kürt kimliğine" dayalı bir siyasallaşma yaşandığı ve Güneydoğu'da bir "siyasal coğrafya" oluştuğu söylenebilir.

Türkiye'deki tüm Marksist-Leninist – etnik ve bölücü terör örgütlerinin temel amacı; mevcut Anayasal Cumhuriyet rejiminin yıkılarak yerine M/L bir rejim kurmayı hedeflemiştir. Ancak, burada birkaç farklı yaklaşım ortaya çıkmıştır.

1965'lerden sonra M/L kesimde iki ayrı strateji yaklaşımı, etnik bölücü unsurlarla birlikte 3 ayrı strateji yaklaşımı gözlenmektedir.

1. Strateji = Mevcut düzenin sağladığı bütün imkanlardan yararlanarak demokratik yollarla iktidara hakim olmak, daha sonra bir dizi faaliyetlerle M/L düzeni kurmak,

Bu grupta ise siyasi parti kimliğine sahip, yasal görünümdeki kuruluşlar bulunmaktadır.

2. Strateji = Mevcut düzeni silahlı ayaklanma ile yıkarak devlete hakim olmak ve mevcut rejimi yıkarak M/L iktidarı getirmek şeklindedir.

Tüm yasadışı M/L legal ve illegal örgütler ikinci grupta yer almışlardır.

Birinci gruptaki kuruluşların da tavırları her ne kadar ilk bakışta demokratik bir görüntü arz etse de, bu kuruluşların zaman zaman silahlı eylem gruplarına destek oldukları, az da olsa kendilerinin de silahlı eylemlere yöneldikleri görülmüştür.

Bu çerçevede;

- İşçilere ve çalışanlara sosyal haklar sağlamak,
- Ezilen zümreleri kurtarmak,
- Gelir dağılımındaki adaletsizliği gidermek,
- Herkese eşit eğitim imkanı sağlamak, (eğitimde fırsat eşitliği)
- Herkese iş imkanı sağlamak,
- Ülkeyi tam bağımsızlığa kavuşturmak,

gibi sloganlarla, örgütlerin nihai amaçlarını gizlemeyi ve yandaş teminine yönelik propaganda klişelerinden ibaret olduğunu görmek gerekir.

3. Strateji = Etnik bölücü unsurlar, Türkiye Cumhuriyeti Devletini parçalamak Doğu ve Güneydoğu Anadolu’da kendilerince belirlenmiş olan bölgelerde bağımsız bir devlet kurulmasını amaçlamaktadırlar.

Bu 3. üncü stratejiyi benimseyen PKK, mücadele ve stratejisini kurulduğunda şöyle açıklamıştır;

“Devrimci direnişimiz halkın devrimci direnişi, silahlı mücadele temelinde olacaktır. Bu silahlı mücadele halk ayaklanması şeklinde olmayacaktır. Çünkü düşman (Türkiye Cumhuriyeti Devleti) askeri açıdan güçlü ve örgütlüdür. Kürdistan üzerinde (Doğu ve G.Doğu Anadolu) egemendir. Buna karşılık halk askeri olarak örgütlenmemiş, siyasi olarak zayıf bir örgütlenmeye gitmiştir. Bu nedenle siyasi çalışmaların en yüksek aşaması olan silahlı ayaklanmaya varması, önce kentleri ele geçirmesi oradan da kırları zaptetmesi imkansızdır. Kürdistan şartları içinde siyasal çalışmaların ancak silahlı mücadele içinde ve desteklediği ölçüde yapılacağı, temel olarak kırlarda

yürütülecek silahlı mücadelenin kentlerde de siyasal çalışma ortamı hazırlayacağı ve devrim güçlerinin ancak kırsal alanda üslenerek mücadeleyi buradan yapacağı” esası getirilmiştir.

PKK sözde ulusal kurtuluş savaşını bir direnme savaşı olarak tanımlamakta, bütün halkın çeşitli biçimlerde örgütlenerek seferber edildiği bir halk savaşını hedeflemektedir.

PKK mücadelenin üç temelini de, bütün Marksist-Leninist modelle kurtuluş mücadelesi veren örgütlerde olduğu gibi halk savaşının üç unsuru olan; parti-cephe ve ordu olduğunu açıklamakta ve bu temel üzerinde halk savaşının başarılacağını ifade etmektedir.

PKK amaçlarının ancak uzun süreli halk savaşı ile gerçekleşeceğini kabul ederek, bu halk savaşının siyasi aşamalarını strateji şeklinde ortaya koymaktadır. Bunlar;

- 1) Stratejik savunma, (silahlı propaganda)
- 2) Stratejik denge, (alan hakimiyeti)
- 3) Stratejik saldırı, safhalarıdır.

20 Ağustos 1982 tarihli PKK ikinci kongre kararlarında silahlı mücadelenin taktiği hakkında “mücadelenin başlangıçta taktiği, silahlı propagandadır. Silahlı propaganda, hem parti ideolojisinin, siyasetinin kitlelere ulaştırılmasında, hem ulusal kurtuluş cephesinin örgütlenmesinde ve hem de halk ordusunun kuruluşu geliştirilmesinde temel halka olacaktır” denilmektedir.

Başlangıçta silahlı eylemi siyasi düşünceye tercih eden PKK’nın strateji ve taktiği incelendiğinde, ilk dikkat çeken nokta, örgütün halkın desteğine sahip olmadığı bilincinde olmasıdır. Stratejik bağlamda ikinci husus kitlelerin ayaklanması hedefine ulaşılmasında, kırsaldan kente yönelmenin kabul edilmesidir.

Halk savaşı öncülüğünden parti-cephe-ordu üçlüsüne geçiş öngörülmüştür. PKK taktik temelinde silahlı propagandayı benimsemiştir. Silahlı propaganda, kitlelere ulaşmak için masum insanların öldürülmesini, kitle üzerinde baskı kurularak, itaatın sağlanmasını amaçlayan terörizmdir.

- 1) Stratejik savunma safhasında ajitasyon ve propaganda ile;
  1. halkın ekonomik ve ulusal taleplerinin dile getirilerek ilinçlendirilmesi,
  2. Ajan ve muhbirlerin ortadan kaldırılması,
  3. Silahlı propaganda birliklerinin çoğaltılarak kurulacak halk ordusunun çekirdeğinin oluşturulması,

4. İlegal partinin her alanda inşa edilerek bu faaliyetleri başarıya ulaştığında gerilla aşamasına geçilmesi,
5. 3-5-7-11 kişilik silahlı propaganda birliklerinin sayısının 50-60 militana çıkarılması amaçlanmıştır.

Yani stratejik savunma aşamasında, ideolojik oluşumdan başlanarak;

- 1) deolojik mücadele
- 2) arti inşası
- 3) artinin silahlı propaganda temelinde gelişmesi
- 4) alka kavratılması
- 5) ephe ve ordunun inşası
- 6) erilla mücadelesi ile ordu ve cephenin sağlamlaştırılması hedeflenmektedir.

2) Stratejik Denge safhasında ise devletin kırsal alandaki güçlerine saldırarak, kırsal alandan çekilmeye zorlanmasına ve buralarda kurtarılmış mevziler oluşturulmasına çalışılacaktır. Bu dönemde devletin askeri açıdan güçlü olması nedeni ile dönem içinde devletle dengeye gelmesi hedeflenmiştir.

Stratejik savunma safhasından stratejik denge safhasına geçebilmek için, halkın desteği veya en azından tarafsızlığının sağlanması ve devlet/vatandaş dengesinin bozularak devlet otoritesinin yıkılması gerekmektedir.

PKK 1987 yılından itibaren stratejik denge safhasına geçmeye yönelik silahlı eylemlere başlamıştır. Amacı, silahlı propaganda taktiği ile stratejik denge safhasına geçmektir. Sembolik terörist eylemin hedefi ise 1986 kongresi ile belirlenen geçici köy korucuları olmuştur. Böylece halk ve köylü üzerinde korku yaratılması, öncü güçlerin etkinliğinin artırılması ve halkın ya örgütü desteklemesi ya da destekler konumda tutulması öngörülmüştür.

Tarafsız kalan kitlenin, korkudan doğan otoriteye duyulacak psikolojik sempati ile kazanılacağı düşünülüyordu. 1990 Haziranına kadar öldürülen Geçici Köy Korucusu sayısı 78 iken, öldürülen yaşlı, kadın, çocuk sayısının 640 olması asıl hedefin kitlenin tamamı olduğunu ortaya çıkarmaktadır.

Öte yandan Geçici Köy Korucuları devletle özdeşleştirilerek, öldürülen yaşlı, kadın ve çocukların göz ardı edilmesine ve bu terör eylemlerinin meşru gösterilmesine çalışılmıştır.

Stratejik saldırı safhasında da düzenli orduya geçiş çalışmalarının ardından ordu militanlarının genel halk ayaklanması için son saldırıyı yapması



ve Milli Demokratik Halk İktidarının kurulmasının sağlanması ve bağımsız ve birleşik kürdistan için seferber olunması hedeflenmiştir.

PKK, Türk Devletine karşı mücadele stratejisi olarak halk savaşı stratejisini;

- 1) Öncelikle (taktik) ideolojik oluşum,
- 2) İdeolojik mücadele (asgari kadro yaratma),
- 3) Siyasi yol gösterici olarak parti inşası (araç),
- 4) Partinin silahlı propaganda temelinde gelişmesi ve halka kavratılması,
- 5) Cephe ve ordunun inşası,
- 6) Gerilla mücadelesi ile ordunun ve cephenin sağlamlaştırılması,
- 7) Stratejik savunma döneminden stratejik denge aşamasına geçilmesi,
- 8) Hareketli savaş ile gerilla savaşını beraber tatbik ederek kurtarılmış ve yarı kurtarılmış bölgeler kurulması,
- 9) Stratejik saldırı dönemine geçilmesi,
- 10) Düzenli orduya geçiş mücadelesi,
- 11) İsyancı ordu ve gerillanın genel halk ayaklanması için son saldırıyı yapması,
- 12) Milli Demokratik Halk (kürt) iktidarının kurulması,
- 13) Bağımsız Birleşik Demokratik Kürdistan için seferber olunmasını hedeflemiştir.

PKK aslında bir terör örgütü olduğu kadar bir parti olarak da örgütlenmiştir. Klasik bir teşkilat şeması vardır. Bu organlar;

- 1) Kongre,
- 2) Genel Sekreter,
- 3) Merkez Yürütme Kurulu,
- 4) Merkez komite,
- 5) Eyalet Komiteleri,
- 6) Bölge Komiteleri,
- 7) Yerel Komiteler,

8) Hücrelerden oluşmaktadır.

Diğer stratejik örgüt kavramı; 1) parti, 2) Ordu, 3) cephe üçlüsü olup, a) Parti = PKK,

b) Ordu = (ARGK) 3. Kongre kararı ile 1986’da kurulmuştur. c) Cephe = (ERNK) (1985’te kurulmuştur) olarak ifade edilmiştir.

1990 Cizre – Nusaybin – Silopi gibi yerlerdeki eylemleri cephe faaliyetleri olarak nitelenmiştir.

PKK’nın siyasal hedefine varmak için seçtiği yöntem “Uzun Süreli Halk Savaşı”dır. Örgüt belgelerinde şöyle denilmektedir: “Baskı ve sömürgeye karşı görevlerimizi yerine getirmek, ancak bilimsel sosyalizmin rehberliğinde bir politik örgüt bu politik örgütün önderliğinde bir ulusal kurtuluş cephesi ve bu cepheye bağlı savaştan güçlü bir halk ordusu kurulmalıdır.”

1990 sonrası dönemde PKK ülke içindeki gruplarını, dokuz eyalet şeklinde örgütlemeye başlamış olup bunlar; 1) Botan eyaleti, 2) Mardin eyaleti, 3) GAP eyaleti, 4) Güney Batı eyaleti, 5) Amed eyaleti, 6) Garzan eyaleti, 7) Dersim eyaleti, 8) Orta eyalet, 9) Serhat eyaleti, şeklindedir.

Örgüt lideri A. Öcalan’ın yakalanmasından sonra terör örgütünde strateji değişikliği gözlenmektedir.

Bu “Bağımsız kürd Devletinden – Demokratik Cumhuriyet Tezine” strateji değişikliğidir.

Bağımsız, birleşik ve sosyalist bir kürdistan hedefi, pratik olmayışı sebebiyle A. Öcalan’ın yakalanmasından sonra terk edilmiştir.

Öcalan; yeni koşullarda; “bağımsız birleşik kürdistan” yerine bölge ülkelerinde ve Türkiye’de “demokratik” yapılanma talep edilmekte bağımsızlık yerine “kürt Kimliği ve Kültürel haklar” talebini öne çıkarmaktadır.

PKK, 1990’lı yılların sonlarına kadar bağımsız kürdistanı hedeflediğini ve bu hedefe ulaşmaya kadar geçecek süreci ve bu süreçteki faaliyetlerini de “Ulusal Kurtuluş” mücadelesi şeklinde takdim etmeye devam etmiştir.

A. Öcalan’ın yakalanışı ve Türkiye’ye getirilişi olan 16 Şubat 1999 (Kenya-Nairobi=15/2/1999) tarihinden sonra PKK’nın Silahlı Gücü ve Silahlı propaganda imkanları zayıflayınca bu kürd devleti hedefi yerine “Demokratik Cumhuriyet” tezi ile strateji değişikliğine gidilmiş, “bağımsız kürdistan, bağımsız birleşik kürdistan ve büyük kürdistan” hedefi yerine yeni strateji tezi konulmuştur.

Öcalan, Avrupa İnsan hakları mahkemesine verdiği savunmasında “Sümer Rahip Devletinden Halk Cumhuriyetine Doğru” ifadesini kullanmıştır.

Öcalan bu savunmasında “Federasyonu” çözüm olarak görmediklerini ifade ile “Demokratik Çözüm” adını verdiği yaklaşımda; “kürt kimliği kültürel haklar” ekseninde talepler gündeme getirmeye başlamıştır.

Öcalan; “ Bu yaklaşımda kürtçe resmi dil olsun ardından federasyon gelsin tehlikesi de yoktur” demekte ve demokrasilerin gücüne vurgu yapmaktadır.

Bu yeni strateji için Öcalan; belki bazı kürt milliyetçi odaklarının rahatsız olabileceğini ifade ile şöyle devam ediyor; “Buna yüzyıllık kürt davasına ihanet de diyebilirler. Tıpkı hakim ulus şoven (Türk) milliyetçiliği gibi, bu milliyetçilik de (kürt milliyetçiliği) çözüm yerine hep düşmanlık, ayrılıkçılık, acı ve kandan, maddi ve manevi kayıplardan başka bir değer üretmemiştir” diyerek şu somut talepleri sıralamakta;

“1- Bu asgari koşullarda demokratik çözümün önu açılınca, değişik koalisyonlarla sorunun anayasal ve yasal boyutları da süreç içinde zamanla çözüm yoluna girer.

2- Anayasa ve yasalarda yer alma, bir zaman ve demokratik mücadele sorunudur.

3- Er geç bunların ürünü alınır.

4- Bölgeye uygun sosyo-ekonomik yapılanma ve teşkilatlar kurulabilir.

5- Kültürel ve sanatsal etkinlikler, kendi diliyle basın-yayın, ana dilde eğitim süreç içinde hazırlıklarla çözüm bulacak hususlardır.

6- Demokratik bir yaşam kültürü haline geldikçe, tüm bu sorunların çözümlenmemesi düşünülemez.

7- Kürt sorununun bu mütevazî çözümünün Türkiye’nin bütünlüğü kadar devletin birliğine de gerçek bir güçlenmeyi vereceği açıktır. Avrupa Birliğine üyelikten Ortadoğu, Kafkaslar, Orta Asya, Balkanlar ve çok sayıda ülkeyle ilişkilerine kadar çok alanda olumlu katkı sunacağı ve saygınlık kazandıracağı açıktır” demektedir.

Öcalan; “Türkiye’nin ulusal kurtuluş savaşını Türk ve kürt halkları birlikte verdiler, ... sonra kurucu halktan biri yok sayıldı” diyerek “Türkiye’de halkın milliyetçi sloganlar kadar çatışmacı yaklaşımları da benimsemediği” yolundaki tesbitini yapıyor.

Yeni strateji değişikliğinde ulus yaklaşımı da vardır. Öcalan “Türk Ulusu” veya “kürt ulusu” yerine ülke adı esas alınarak “Türkiye Ulusu” denilmesini önermektedir.

Öcalan’ın yakalanmasından sonra iyice belirginleştirilen strateji değişikliğinin Türkiye için önerileri, Ortadoğu ülkeleri içinde yaygınlaştırılmış ve “ Demokratik ülke, özgür Anayurt”, “Demokratik Ortadoğu, Birleşik Anayurt” sloganlarına dönüştürülmüştür.

Öcalan “ Ortadoğu’da mevcut siyasi sınırların veri kabul edilerek, bu ülkelerin demokratikleşmesi ve “Avrupa Birliği” gibi bir birlik oluşturmaları gerektiğini” savunmaktadır.

Öcalan’ın, savunmasında geliştirdiği strateji değişikliği, milliyetçiliği de reddeden bir nitelik taşımaktadır.

PKK ve yarattığı şiddetle, “kürt kimliği, kürt milliyetçiliği, millet bilinci” yaratmayı hedefleyen stratejiden, Öcalan’ın yakalanmasından sonra, milliyetçiliği eleştiren, hatta mahkum eden bir söyleme geçilmiştir.

PKK, Öcalan’ın yakalanmasından hemen sonra Mart 1999’da yaptığı 6. kongre’de sert ve tehdit dolu kararlar açıklamışsa da, 2-23 Ocak 2000 tarihli 7. Kongrede, Öcalan’ın çerçevesini çizdiği strateji değişikliği aynen benimsenmiş ve “ Demokratik Cumhuriyet” tezi kayda geçirilmiştir.

Öcalan’ın çizdiği yeni stratejiye uygun olarak 4-10 Nisan 2002’deki PKK’nın 8. Kongresi, örgütün adını PKK yerine KADEK = (Kürdistan Özgürlük ve Demokrasi Kongresi) olarak değiştirdiği görülmüştür.

KADEK, uluslararası alandan PKK ve Öcalan’ın meşruiyet kazanması amacıyla kurulmuştur.

2.5.2002’de AB Daimi Temsilciliği PKK’yı terör listesine alırken, KADEK liste dışında tutulmuştur.

Ne var ki Öcalan ve PKK strateji değişikliğine gittiğini açıklamasına rağmen Ağustos 2004 tarihli tesbite göre; “PKK terör örgütü silahlı terör gruplarını yurt dışına çıkardığını açıklasa da, silahlı gruplar varlık ve etkinliklerini devam ettirmekte, legalleşme ve siyasallaşma kapsamında yürüttüğü faaliyetlerinde bir tehdit unsuru olarak kullanılmaktadır.

Son yıllardaki gelişmeler ışığında PKK’nın sözde “ büyük kürdistanı Kurma” talebinden gerçekte vazgeçmediği, içinde bulunduğu şartların gereği olarak ara verdiği görülecektir.

Siyasallaşma adıyla başlatılan eylemlerin şiddetle özdeş olduğu görülmüştür yani temelde itaatsizliğe dayalı isyan hedefine yönelik şiddetten vazgeçilmediği ortadadır. Yeni strateji bir gizleme taktiğidir.

Türkiye’de HEP, DEP, HADEP, DEHAP gibi partilerle siyasallaşma sürecinde kapatılan her partinin yerine yenisi kurularak meşruiyet zemini aranırken son durak “DTP” olmuştur. Nisan 2002’de KADEK’e dönüşen PKK, 11 Eylül 2001’den sonra ABD KADEK’i de terör listesine alınca 26 Ekim – 6 Kasım 2003’te Kandil Dağında toplanan 2. KADEK Kongresinde Kongra-GEL’in (Kürdistan Halk Kongresi) kurulduğu ilan edilmiştir.

Bu da istenilen sonucu vermemiş AB Daimi Temsilciler Komitesi 2 Nisan 2004’te PKK, KADEK yanı sıra Kongra – GEL’i de terör örgütleri listesine almıştır.

Tipik bir soğuk savaş dönemi örgütü olarak PKK’nın önemli bir dış destekle gelişip güçlendiği bir gerçektir.

Terör örgütünün kuruluşundan 1998 sonuna kadar en büyük desteği Suriye'den gördüğü açıktır. Suriye kontrolündeki Bekaa Vadisinde ve Şam'da barındığı bilinen bir gerçektir.

Yunanistan ve Kıbrıs Rum yönetiminin de desteği ortadadır. PKK'ya kamufle edilmiş bir biçimde çoğunlukla hükümet dışı örgütler (NGO) eliyle olsa da, Avrupa'dan ve Amerika'dan destek verildiği bilinmektedir.

PKK terör örgütü, 1984 yılından itibaren geçen 22 yıl içinde, çevre ülkelerin tamamı ile Avrupa ülkelerinin çoğunda örgütlenmiş, o ülkelerin açık ve gizli kuruluşlarından desteklenmişlerdir.

Bu ülkeler; Suriye, Lübnan, Irak, İran, İsrail, Ermenistan, Rusya, Romanya, Bulgaristan, Yunanistan, Kıbrıs Rum Yönetimi ile Libya, Avrupa'da ise Almanya, Fransa, Belçika başta olmak üzere Danimarka, Hollanda dahil bir çok ülkeden ve ABD'nin bazı unsurlarından her türlü yardım ve desteği görmüştür.

PKK'ya destek sağlayan ülkelerin katkıları ya eğitim olanağı sağlamak, ya da para ve silah temin etmek şeklinde olmuştur.

Suriye Öcalan'a Şam'da villa tahsis etmiş ve örgüte ayrıca Şam'da eğitim tesisleri açmıştır. K. Irak'ta da eğitim kampları verilmiştir. İran'ın Urumiye kentinde PKK'nın hastanesi, Yunanistan'da Lavrion'da eğitim kampları bulunuyordu. Böylece, Avrupa'nın pek çok ülkesi PKK'ya siyasi destek sağlamıştır.

PKK'nın Yunanistan sorumlusu Mahir kod adlı Fethi Demir şunları söylemektedir: “Yunanistan'da faaliyet gösterdiğim sırada K. Irak'ta helikoptere karşı kullanılan İnga (igna) tipi füzelerin alınmasında gereken para Yunanlı zengin işadamlarından sağlanmış, finansörleri Yunan hükümeti tesbit etmiştir. Bu füzeler Yugoslavya'dan alınmıştır. Bu silahların eğitimleri de Sırbistan'da Sırp subaylar tarafından verilmiştir. Eğitim gören militanlar Türkiye'den Yunanistan'a gelip siyasi eğitim aldıktan sonra Sırbistan'a geçmişler eğitim sonucu uçakla Şam'a gönderilmiş, silahlar ise deniz yoluyla Beyrut'a oradan da kara yoluyla K. Irak'a sevk edilmiştir.”

Yunanistan, PKK'ya eğitim ve lojistik destek veren ülkelerin başında gelmiştir. Yunanistan'ın PKK ile ilişkileri az çok Suriye'nin PKK ile ilişkilerine benzemekte olup, bu ilişkiler 1988'de kurulmuş ve 1994'te Yunanistan'da PKK kampları açılmıştır. Yunanistan Lavrion kampı siyasi eğitim verirken Dimitri Elen kampında silahlı eğitim verilmiştir. Para yardımları Yunan sivil kurumları ile kiliseler tarafından yapılmıştır. Yunanistan'daki PKK militanlarını organize eden bizim dost tabir ettiğimiz Yunan istihbaratının yardımı olmuştur. Yunanistan'ın PKK ile işbirliği yapmasındaki amacı PKK'yı Türkiye'ye karşı kullanmaktır. Esasen Yunanistan'da eğitilen PKK militanlarını da Türkiye üzerine yöneltmek için çaba harcamışlardır.

PKK’nın kuruluşu öncesinde Türkiye, Kıbrıs sorununun gündemde olduğu ve ABD ile çatıştığı yıllarda ASALA – Ermeni terör örgütü ile muhatap olmuştur. 1973 yılında ASALA Türk diplomatlarına dünyanın değişik bölgelerinde suikastler düzenlemiştir. Dolayısıyla dış destekler açısından PKK, ASALA’nın devamı niteliğindedir.

PKK’nın eylemlerine başlamasından sonra ASALA’nın ortadan kalktığı görülecektir. Bu suikastlerde 30’dan fazla Türk diplomat öldürülmüştür.

Irak, Suriye ve İran’ın topraklarında PKK kamp imkanı sağlaması, aslında onların Türkiye üzerindeki uzun vadeli çıkarlarına dayanmaktadır.

Suriye ve İran, Türkiye’nin laik demokratik yönetim biçimiyle başarılı olmasından, bunun da kendi toplumlarına örnek oluşturmasından korkuyorlardı. Türkiye’nin gelişip büyümesinden korkuyorlardı. İşte PKK’ya verilen desteğin temelinde bu temel gerekçe bulunmaktadır.

PKK’dan kaçan Bedran kod adlı Yıldırım Kaya ile Hayri kod adlı İmdat Doğan’ın ifadesi ile “Türkiye’den İran’a geçen PKK militanlar İran askeri yetkilileri tarafından karşılanıyor ve Zeli kampına kadar İran Ordusuna ait araçlarla götürülüyorlardı.”

1997’de K. Irak’taki Türkiye operasyonlarından kaçan militanlar İran’a geçmişler ve İran askerleri yardımcı olmuşlardır. Yaralı PKK mensupları Urumiye’deki devlet hastanesinde tedavi edilmişlerdir.

Öcalan’da İran’ın PKK’ya desteği konusunda şunları söylüyor. “Urumiye’de bir PKK hastanesi vardır. İran’da esasen kamp kurmaya ihtiyaç yoktur. Zira K. Irak’ta geniş alanlar mevcuttur. Şahidan, Makü, Zagros, Jerine kampları İran-İrak sınırında İran topraklarında kalan kamplardır. Bunun yanı sıra Suriye’de iken Beni İttilat isimli İran Gizli Servisinin Seyit isimli elemanı zaman zaman ziyaret ederdi.”(Öcalan’ın DGM’de alınan ilk ifadesi)

PKK’ya dış destekler açısından bir örnek vermek gerekirse; bölgedeki istihbarat faaliyetlerine değinmek gerekecektir. Amerikan CIA Ajanı Graham Fuller, Ortadoğu ve Türkiye Masası Şefliğinden ayrılmasının ardından, Fuller, Türkiye’ye yönelik yeni tezgahlar/faaliyetler içine girmişti. 1989’dan itibaren Türkiye’deki faaliyetlerini artırmıştı. Faaliyet gösterdiği bölgeler ise Doğu ve Güneydoğu’daki illerdi.

Fuller, buralardaki PKK’lılarla ve irticai çevrelerle temas halindeydi. Fuller görüştüğü kişilere Türkiye’nin Atatürk’ün ortaya koyduğu düşünce ve uygulamaları terk etmesi gerektiğini söylüyordu. Laik, demokratik yapı yerine şeriata dayalı bir yapılanmanın yararlı olacağından söz ediyordu.

Fuller “Türkiye’de tek millet egemenliğine dayalı devlet anlayışının terk edilmesi, yerine federasyonlardan oluşan bir yapılanmaya gidilmesi gerekir. PKK’nın Türkiye tarafından tanınması yararlı olacaktır. K. Irak’ta bir kürt devleti kurulması kaçınılmazdır” diyordu.

Fuller, Türkiye'nin Doğu ve Güneydoğu bölgesinde irticacı ve bölücü kişi ve kuruluş temsilcileri ile yakın bir çalışma içine girmişti. Bu örgütlerin çeşitli faaliyetlerine katılmaktan da çekinmiyordu. Bunlar arasında bölge belediyeleri de vardı ve adeta arkasında Amerika'nın desteği varmış gibi davranıyordu.

Türkiye'deki terör faaliyetlerini çevre ülkelerle birlikte bir çok dünya ülkesi her açıdan desteklerken terör ekonomisinden yararlanan bazı iç ve dış çevrelerin olduğunu da bilmek gerekmektedir.

Çok sayıda ülke tarafından PKK aşamasından Kongra-GEL noktasına kadar terör örgütüne verilen dış desteğin niteliği ve boyutları şu başlıklar altında;

- 1) Örgüte politika belirlemek ve strateji vermek,
- 2) Üst düzey örgüt liderlerine barınma imkanı sağlamak,
- 3) Lojistik destek – silah ve mühimmat temin etmek,
- 4) Kamp yeri tahsis etmek,
- 5) Finansman temin etmek,
- 6) Sahte kimlik – pasaport vermek,
- 7) Örgüt evi tahsis etmek,
- 8) Havayolu ile geçişlerine kolaylık sağlamak,
- 9) Tedavi imkanı sağlamak,
- 10) Uyuşturucu ve insan kaçakçılığını desteklemek,
- 11) Türkiye'de eylem yapıp kaçan teröristlere sınır karakolları vasıtasıyla destek sağlamak,
- 12) İstihbarat kuruluşlarınca eylem yapacak örgüt mensuplarına bilgi temin etmek,
- 13) Örgütün kendi tarafına çektiği gençleri kendi toprakları üzerinden örgüt kamplarına göndermek,
- 14) Uluslararası ve bölgesel yayın kuruluşlarına beyanat verme ve yazılı propaganda yapma faaliyetlerine imkan sağlamak,
- 15) Terör örgütü mensuplarına mobil telefon, telsiz, faks ve teleks ile haberleşme yapma kolaylığı sağlamak,
- 16) Terör örgütünün diğer terör örgütleri ile olan işbirliği ve ortak eğitim faaliyetleri ile uluslar arası kuruluşlarla ve bazı batı ülke milletvekilleri ile temaslarına, toplantı ve görüşmelerine imkan sağlamak,
- 17) Terör örgütü mensuplarına serbest dolaşım ve üçüncü ülkelere gidiş-gelişlerine imkan sağlamak,
- 18) Terör örgütüne silah, malzeme ile doküman temini ve bu malzemelerin terörist gruplara ulaştırılmasında kolaylık sağlamak, şeklinde sıralanabilir.

# DEĞİŞİM, BİLGİ VE İNANÇ

*Zafer CİRHİNLİOĞLU*

## Giriş

Hiç şüphe yok ki, ülkemiz çok hızlı bir değişim süreci içerisinde. Etrafımızda olup bitenlere, önemli/önemsiz bulduğumuz olaylara baktığımızda her şeyin hızla değiştiğini görmemiz ya da hissetmemiz mümkündür. Düşüncelerimiz, alışkanlıklarımız, kullandığımız eşyalar, giysilerimiz, yiyeceklerimiz, evlerimiz, arabalarımız, müziğimiz, edebiyatımız kısaca her şeyimiz çok hızlı bir şekilde değişmektedir. Bugün önem verdiğimiz, değerli bulduğunuz konular hemen yarın en istemediğimiz ya da en beğenmediğimiz konular arasına girivermektedir. Üzüntülerimiz, sevinçlerimiz çabukça eskimekte, bireysel ve toplumsal gündemimiz yıldırım hızı ile farklılaşmakta ve bizler buna ayak uydurmaya çalışarak varlığımızı sürdürme gayret etmekteyiz. Hayatımızda her şey saman alevi gibi; bir anda büyüyor ve küçülüyor. Hızlı değişim karşısında bocalayabiliyoruz; nasıl bir tutum takınacağımıza karar veremiyoruz. Etrafımızda olup bitenlerle mücadele edip etmemeye ya da mücadeleye değil değmeyeceğini kestiremiyoruz. Hızlı değişim, bilgi sistemlerimizi olduğu kadar inanç sistemlerimizi de derinden etkilemeye devam etmektedir.

## Değişimin Boyutu

Kendimiz değişirken çevremizde olup biten her şey de değişmektedir.

Kendi değişimlerimizi takip ederken çevremizi izleyemez oluyoruz ya da çevremizde neler olup bittiğini kavramaya çalışsak kendimizi ihmal edebiliyoruz. Hızlı değişim her yerde her zaman bizimle birlikte, bizi sıkıştırıyor ve kendisine uymamızı istiyor. Değişime ayak uydurmak isterken, ondan kopmamaya çalışırken yoruluyoruz, enerjimizi tüketiyoruz. Neye sarılacağımıza, neye güveneceğimize şaşırır bir duruma iteklenebiliyoruz.

Oluşmasında hiçbir katkımızın olmadığı birçok toplumsal olay, kendi içimizde olup biten psikolojik süreçlerden çok daha fazla rol oynamaktadır hayatımızda. Alınan ekonomik kararlar kadar ülkemiz dışında vuku bulan siyasal gelişmeler de bizim bireysel gidişatımızda/bireysel kaderimizde ciddi roller oynamaktadır.

Teknolojik gelişmeleri bir kenara bırakacak olsak bile siyasal olaylar o kadar baş döndürücü hızla gelişmelerini sürdürmektedir ki, neredeyse bir insan



ömrü içinde birkaç kez insan hayatı radikal bir şekilde değişmektedir. Bir anda çıkar birlikteliklerinin ya da çıkar çatışmalarının ortasında kendimizi buluveriyoruz. Örneğin, AB'ye düğün dernek havasında kabul edileceğimizi düşünürken bir iki yıl geçmeden neredeyse tüm AB ülkelerini düşmanımız olarak görebiliyoruz. Bir an AB ülkelerinin bize tarih boyunca ne kadar yakın olduklarını, teknolojiyi, bilimi, siyaseti onlardan aldığımızı hatırlayarak övgüler düzerken hemen ertesinde, “çağdaş uygarlık”tan kesinlikle Avrupa memleketlerinin anlaşılmasında gerektiğini, bunun herhangi bir yerde yazılı olarak bulunmadığını iddia edebiliyor, AB’nden hızla uzaklaşmaya çalışıyoruz. Buna karşı çıkanları ya da daha suhuletle davranılmasını salık verenleri dahi neredeyse “vatan haini” ilan edebiliyoruz. Yüzümüze gülenlere çabuk kanıyor, eleştirenleri “düşman” ilan edebiliyoruz. Daha da ilginç bu yaklaşımların hızlı değişime nasıl uyacağımız ya da uyamadığımızdan kaynaklandığının bilincine erişemiyoruz. Değişen koşullara düşüncemizi, bakış açılarımızı uydurmaya çalışıyoruz. Oysa düşüncemiz fikirlerimiz ve tutumlarımız ile koşulları değiştirmeye çalışmamız gerekirken, onları değişen koşullarla uyandırmaya çalışıyoruz. Hızlı ama düşündüğümüzden çok daha hızlı değişim süreçlerinden geçtiğimizi fark etmiyoruz, belki de kabullenmek/görmek istemiyoruz. Hissi düzeyde bunu algılasak bile algılarımızı bilinçle birleştiremiyoruz.

Teknolojik gelişmelere uyum sağlamaya, dünyanın geri kalan kısmından kopmamaya büyük özen gösteriyoruz. Bilimsel teknolojik buluş yapmada geri kalışımızı ya da gevşek davranışımızı hiç değilse bu yolla kapatmaya çalışıyoruz. Örneğin cep telefonlarının keşfinde ya da geliştirilmesinde çok katkımız olmadığı halde Avrupa’nın en hızlı cep telefonlaşan ülkesi olabiliyoruz. Büyüğümüz küçüğümüz, zenginimiz fakirimiz sağlığa zararlı olabileceği söylenen ve zaman zaman ödememiz gereken ağır fatura yüklerine ses çıkarmadan kuzulaşıveriyoruz. Kısacası uyum sağlamayı işimize geldiği alanlarda hızla gösterebiliyoruz.

Yaklaşık yüz yıllık tarihi olan Cumhuriyetimizin de bu hızlı değişim sürecinden geçtiğini, onun nimetlerinden yararlandığını ve külfetlerine de katlandığını ileri sürebiliriz. Örneğin, Cumhuriyetimizin ilk yıllarında sanayimiz hemen hemen hiç yokken günümüzde birçok Avrupa ülkesine sanayi mamulü satabilmekteyiz. Okuryazar sayısı çok sınırlıyken, üniversite bitirmişlerimize iş bulmada zorlanıyoruz. Parti kurmada ve geliştirmede türlü türlü sorunlarımız varken günümüzde onlarca partiden yüzlerce farklı görüşten söz etmek mümkün olabilmektedir. İletişim ve ulaşım olanaklarını kullanarak ülkemizde mobilize olmak her maddi olanağa sahip kimse için mümkün olsa bile, uçakla ucuz ulaşım ayrı bir önem atfediyoruz. Kısacası toplumsal olarak çok hızlı bir değişim yaşıyoruz ve değişim, düşünebileceğimiz her alana derinlemesine sinmiş bir durumda bulunmaktadır.

Belki de en derinden yaşadığımız değişim ve dönüşüm hareketleri kültürel alanda cereyan etmektedir. Kültürel alandan anlayacağımız çok çeşitli yaşam alanlarıdır; giyim kuşam geleneğimiz olduğu kadar Türkçemiz, sanatımız, tüketim kalıplarımız inanç sistemlerimiz hep kültürel alanı oluşturmaktadır. Gerçekten de kültürümüz de hızla değişmekte ve bizler bunu çoğu zaman fark etmekte gecikmiş bir halde kalmaktayız. Çünkü günlük hayatımız bizi o kadar meşgul ediyor ki, kültürel öğelerdeki değişimi gözlemleyecek zamanımız olmamaktadır. Ne zaman durup etrafımıza bakacak olsak ve bunu da samimiyet ile yapsak, işte o zaman yıllar içerisinde nasıl da her şeyin farklılaştığını kavrayıveriyoruz.

Değişimden kültürel hayatımızın önemli bir parçasını oluşturan inanç sistemlerimiz de nasibine düşeni almaktadır. Her ne kadar inanç sistemleri özlerinde “dogmalar” yani değişmeyen kuralları barındırırsa da inançları algılayışlarımız ve uygulamaya aktarış tarzlarımız radikal şekilde değişmektedir. Örneğin en azından giyim tarzlarındaki değişimlere uyarak bireylerin inançsal temeldeki giyim tarzları da değişmektedir. Mimarideki tarzlar değiştikçe ibadethanelerin de tarzları değişmektedir. Baskı teknikleri değiştikçe okuduğumuz kitapların da nitelikleri değişmektedir. Kısacası her şeyin değişmekte olduğu bir dönemde inanç alanlarımız da değişmektedir. Toplumsal yaşamımızda bir dönemde inanç sistemleri çok rol oynamazken diğer bir dönemde hâkim bir rol üstlenebilmektedir. Ülkemiz özellikle böyle bir dönemi 1980 yılının öncesi ve sonrasında yaşamış bulunmaktadır.

Hatırlanacağı gibi, 1980 öncesinde toplumumuzu derinden sarsan bir siyasi kriz dönemi yaşanmıştı. Siyaset neredeyse kilitlenmiş, seçilmesi anayasal zorunluluk olan Cumhurbaşkanı seçilememiş, hükümetlerin biri gelmiş diğeri gitmiştir. Şehirlerde kurtarılmış bölgeler ilan edilmiş, devletin gücü kırılmak istenmiştir. Siyasi parti liderleri resmi törenlerde dahi birbirleri ile konuşmaz olmuşlar, kıyasıya siyasi rekabetin sonu alınamamıştır. Ülkemizin ekonomik durumu da bundan farksızdı. Kuyruklar caddeler boyu uzar, milli takımları yurt dışına gönderecek döviz hazinede dahi bulunamazdı. Yağ, tıp, petrol karaborsada satılır, tüm malların fiyatı neredeyse günlük olarak değişirdi.

İdeolojik olarak ülkemiz neredeyse darmadağın bir haldeydi. Marksist-Leninist örgütler sokaktaki siyasete hakim olmak isterlerken, bunlara karşı devleti koruduklarını düşünen sağ eğilimli aşırı uçlar birbirlerini sokaklarda öldürürlerdi. Diğer yanda da bazı grupların da insan öldürdüğünü kabul etmeyen ve bunu itiraf etmeyeceğini söyleyen siyasi büyükler vardı. Merkez grupta yer alan siyasilerle aşırı uçlardakiler birbirlerine karışmış, hâkimiyet mücadelesine girişmişlerdi. Marksist ideoloji, sosyal demokrasi ile sınırlarını aleni olarak çizmeye çalışırken, aşırı sağ aşırı milliyetçi duyguları ile merkez sağdan kendisine ayrı bir yol açmaya çalışıyordu. Bu siyasi yelpazede ise dini yönelimleri siyasi arenaya aktarmaya çalışan gruplar da yok değildi.

Ancak çok türünden söz edilebilecek olan dinsel-siyasal eğilimler sokak hâkimiyeti mücadelesinin çok fazlaca içerisinde olmadığından gündem oluşturmakta güçlük çekerlerdi. Yine de iktidarın şurasından burasından yakalamayı zaman zaman başarabilirlerdi. Halkın ise bu tür siyasallaşmaya çok rağbet ettiği görülmezdi. Dinsel yaklaşımlar, çok inançsal düzeyin dışına çıkmadan toplumsal bir mesele gibi algılanmazdı. Daha çok halledilmiş bir konu konumunda kalmış gibi görünürdü. Örneğin “çok hukuklu bir şekilde yaşayalım” gibi bir konu ne akla gelir ne de entelektüel alanın ana tartışma konularından birisini oluştururdu. Din, bireysel bir alanda kalır toplumsal anlamı pek sorgulanmazdı. Kimin nasıl giyineceği, hangi giysinin daha uygun olacağı gibi konular toplumsal gündemimizde hiç yer almazdı. Okullarda/üniversitelerde başı örtük ya da açık kız öğrenciler olsa bile bunun bir tartışma konusu olabileceği ya da olması gerektiği gibi bir konu kimsenin aklına gelmezdi. Başı örtük kız öğrenciler hemen hemen kimsenin dikkatini çekmez kimse de bir söz söylemezdi. Kısacası bu konu halkın ya da kamuoyunun gündeminde hiç yoktu. Belki de hiç kimsenin bu konuları konuşabilecek enerjisi yoktu. Çünkü ülkemiz öyle bir kan gölü haline gelmeye başlamıştı ki günde on beş genç ölüyor, üniversiteler bir ay açıksa diğer birkaç ay kapanmak ya da tatil edilmek zorunda kalıyordu. İdeolojik tartışmalar, genel olarak Marksist ideolojinin pozitif ya da negatif yönlerinin tartışılması şeklinde sürüp gidiyordu.

Bütün bu olumsuz siyasal, ekonomik ve kültürel koşullara 12 Eylül 1980 tarihi ile birlikte bir son verilmek istendi. Türk ordusu emir komuta zinciri içerisinde yönetime el koydu. Siyasiler ülkenin sürüklendiği olumsuz koşullardan sorumlu tutularak idareden uzaklaştırıldılar ve bir kısmı gözetim altında tutuldu. Takiben, uzun yıllar siyasetten uzaklaştırıldılar. Ülkemizin ekonomik siyasal ve kültürel olarak yeniden rayına oturabilmesi için çeşitli tedbirler alınmaya başlandı. Demokrasi yeniden tanımlandı, kurumsal değişikliklere gidilerek devletin etki alanı yeniden düzenlendi. Özellikle yabancı ideolojilerin Türk gençleri üzerindeki etkisi fark edilmiş olduğundan bu etki kırılmaya çalışıldı. Ancak bunun nasıl yapılabileceği hususunda net bir karar olmadığından biraz da el yordamıyla neticeye ulaşılacak istenmişti. Bu tür uygulamaların başında Atatürk ilke ve inkılâplarının yeniden ve daha etkili bir biçimde tanıtılması için çeşitli aktif propaganda teknikleri kullanıldı. Bunlardan bazıları direkt, bazıları endirekt propaganda türleriydi. Bu tür ideolojik yenilenmeye karşın yine de eksik kalan bir nokta vardı. Özellikle Marksist Leninist düşüncenin inançsal sistemlere ilişkin ileriye sürdüklerinin de gençler üzerindeki etkisinin kırılması gerekiyordu. Bu konu propagandalarda eksik kalıyordu. İnanç sistemlerinin bireysel yaşam bakımından önemi göz önüne alındığında muhakkak suretle inanç sistemine yönelik bir program yapılandığı takdirde yeni neslin kültürel kayıplara açık olacağı düşünülürdü. O halde halkın zaten içtenlikle bağlı olduğu ve kendi içinde tarihsel anlamını kuvvetle

muhafaza ettiği İslam dinine yeniden vurgu yapılmasında, hatta boyutunun genişletilmesinde yeni idareciler tarafından bir sakınca görülmemiştir. Bir anlamda “inanç sisteminin” hatırlanacağı yeni bir döneme girildiğinden söz etmek mümkündür. Örneğin o güne kadar ilk ve ortaokullarda seçmeli olarak programda olan din dersleri artık her öğrencinin okuması zorunlu olan dersler arasında giriverdi. Siyasi liderler siyasi tezlerini savunabilmek için dinsel göndermelerde bulundular. Söylev ve demeçlerinde Kuran’dan alıntılarla siyasal söylemlerini kuvvetlendirmeye çalıştılar hatta bu yolla halkın daha fazlaca güvenini kazanmaya çalıştılar. Böylece önümüze yeni açılan bu tarihsel dönemde din ve inanç sistemi başvuru merkezi haline gelmeye başlamış ve Cumhuriyet tarihimizde ilk defa toplumsal gidişatımızda tersine bir seyir izleyerek toplumumuzu yeniden kurmada gelenekselliği vurgulamak için kullanılmış oldu.

Hiç şüphe yok ki, inanç sistemleri toplumsal hayatın çok önemli bir yanını oluşturmaktadır. Cumhuriyetimizin ilk yıllarında da bunun farkında olan yöneticiler inanç sistemlerinin pozitif gelişmeye katkısını talep etmişler ve uygulamada bunun faydasını görmüşlerdir. Ancak bu dönemdeki farklılık, toplumsal hayatımızın modernleşmesine katkı yapacak yaklaşımların yerini inanç tartışmalarının almış olmasıdır. Örneğin Türkiye’nin laik yapısı hemen hemen her dönemde entelektüel ortamlarda tartışma zemini bulmuş olmasına karşın 1980 sonrası dönemde olduğu gibi çok geniş kesimlerce hiçbir zaman tartışmaya açılmamıştı. Vurgulamak gerekirse, ülkemizde din konusunun geniş kesimlerce her boyutuyla tartışmaya açılmasında 1980 sonrası cereyan eden siyasi gelişmelerin katkısı büyük olmuştur. Tabi bunda ülkemiz dışındaki olayların da katkısı şüphesiz azımsanamayacak ölçüdedir.

Yine hatırlanacağı gibi, 1980’li yılların sonuna doğru Doğu Blok’u ya da Demir Perde ülkeleri denilen, genellikle Sovyetler Birliği içinde yer alan ve bu birliğe paktlar aracılığı ile bağlı olan Sosyalizm ile yönetilen ülkelerde büyük siyasi çalkalanmalar olmuştu. Örneğin Polonya’nın Gdansk bölgesinde sonradan bu ülkeye Cumhurbaşkanı olacak olan Leh Valessa adlı sendika liderinin başlattığı, önceleri işçi hakları temelinde protesto gibi başlayan ancak sonraları bir tür hükümete ve rejime karşı ayaklanmaya dönüşen gösterilerle Doğu Bloğu sallanmaya başlamıştı. Bu ülkedeki karışıklıkları Doğu Almanya’daki gençlik hareketleri izledi. Bu hareket iki Almanyanın yapay bir şekilde parçalandığını ileri sürüyor ve yeniden birleşmeyi arzuluyordu. O zamanki Sovyetler Birliği yöneticileri Yumuşama ve Açıklık politikaları ile bu tür “kimlik ve kişilik bulma” arayışlarını cevaplamak istemiş olsa bile bunda başarılı olamamışlardı ve Sovyetler Bloğu nihayetinde çöktü. Çöküşü takiben bir tür imparatorluğu andıran bu ülkeden içinde Türk Cumhuriyetlerinin de bulunduğu çok sayıda bağımsız ülke çıktı. Daha da ilginç kendiliğinden ya da olağan tarihsel bir gerçekleşme olarak düşünülen bu dağılma sürecinin aslında

Batı ülkelerinin istediği bir gelişme olmasıydı. Dolayısıyla, Batı ülkelerinin bu dağılmada hiç de rolleri olmadığı iddia edilemez. Hiç de edilmemiştir. Tam aksine Sovyetler Birliğinin çöküşü Batı kapitalizminin bir zaferi olarak lanse edilmiştir.

Doğu Bloğu ülkeleri ideolojileri gereği dinsel açılımlara pek yer vermezlerdi. Oysa kapitalist Avrupa, ilerde daha çok açıklayacağımız gibi, sermaye gelişimlerini büyük ölçüde inanç sistemlerini dışlamadan başarabilmişlerdi. Bu bakımdan da sosyalist bloğu oluşturan ister Hıristiyan ister Müslüman olsun, ister küçük ister büyük olsun, her devlete dini inanışlarını hatırlatmaktan geri durmadılar. Ünlü “yeşil kuşak” projesini geliştirip hayata aktararak düşman ilan ettikleri söz konusu ideolojiyi çember altına almayı başardılar. Daha yakın oldukları Hıristiyan gelenekleri kullanarak Sovyetlerdeki Kilisenin yeniden canlanmasını sağladılar. Bunu da halka, dinlerini ve dinsel kurumları yeniden hatırlatarak yaptılar.

Özellikle Sovyet Blok yıkılınca ortaya çıkan ideolojik boşluk hiç şüphe yok ki yıkılışında önemli rol oynayan inanç sistemlerince dolduruldu. Siyasette ve kültür hayatında hiçbir zaman bir vakumdan söz edilemeyeceğinden dolayı inanç sistemlerinin toplumsal hayattaki vazgeçilemez yerini kazanması hiç de zor olmadı. Sovyetlerde Kilise kolayca güçlendi, Müslüman ülkelerde ibadet tarihsel anlamını yeniden kazandı. Din toplumsal hayatın içerisine yeniden ve bekliden de daha aktif olarak girmiş oldu.

Ülkemiz de bu gelişmelerin dışında değildi. Sovyetler Birliğinin yıkılması ve sözünü ettiğimiz dinsel uyanış zorunlu olarak ülkemizde de etkisini gösterdi. Bu, umulandan çok daha kolay oldu. Çünkü uluslararası uyanış öyle bir zamanda vuku bulmuştu ki ülkemiz tam da 1980 sonrası yeniden yapılanma sürecinde dinin oynayabileceği roller hususunda belli bir mutabakata varmış durumdaydı. Böylece hem içerdeki hem de dışarıdaki koşullar toplumsal hayatımızda dinin etkinliğini artıracak gelişmelerin hız kazanmasını sağlamış oldu. Gerçekten de günümüzdeki toplumsal gelişmeler göz önünde tutulduğunda dinsel tartışmaların entelektüel arenada hızla hâkimiyet kazanmasının tesadüfi olmadığını tam da burada sözünü ettiğimiz iç ve dış dinamiklerle ilgili olduğunu fark edebileceğiz.

O halde toplumsal olaylarla bu kadar içli dışlı olan inanç sistemlerindeki bu dönüşümler sosyal bilimlerin de dikkatini çekmek durumundadır. Çünkü inançların bireysel boyutu olduğu gibi toplumsal boyutu da bilimsel araştırmaların konu alanındadır. Bu çalışmanın birinci bölümünde çoğunlukla birey ile inançlar ya da din arasındaki ilişkiler irdelenmeye çalışılmıştır. Bu bölümde de gittikçe toplumsal hayatımızda etkinliğini artırdığını düşündüğümüz inanç sisteminin toplumsal boyutu irdelenmeye çalışılacaktır. Bu irdilemedeki amaç dinin yapısını anlamadan çok,

toplumumuzun yapısını anlamaya yönelik olacaktır. Birinci konu takdir edileceği gibi daha çok teoloji alanı ve teologların çalışma alanı ile ilgili durmaktadır. Hâlbuki toplumun yapısını anlamak ve buna etki eden faktörleri ortaya çıkarmak daha ziyade sosyolojinin ve toplum bilimlerin vazifesidir. Bu ayrımı göz önünde bulundurarak ve hiç unutmuyarak ülkemizin gelişim ve kalkınma süreci ile yakından ilgili olduğunu düşündüğümüz inanç sistemlerinin toplumsal kökenlerini ele almak ve bunları ele alan Batılı kurumları sunmak ve bunlar üzerinde düşünmek bu bölümün konusu olacaktır.

### **Bilgi, İnanç ve Değer**

Sadece toplumumuzda yaşayan eğitilmiş eğitimli bireyler değil üniversite öğrencilerimiz dahi çoğu zaman bu üç kavram arasındaki ince ayrımları birbirine karıştırmaktadır. Oysa kavramları doğru olarak kullanmadığımız takdirde söylemek istediklerimizi net bir biçimde dile getiriyor değilizdir. Birbirimizi yeteri kadar ve doğru bir şekilde anlayabilmemizin yolu düşündüklerimizi doğru kavramlarla dile getirmenin çeşitli şekillerini keşfetmemizden geçmektedir. Bu bakımdan kısaca bu üç kavramın temel olarak neyi anlattığına değinmekte fayda vardır. Böylece nasıl bir alanla uğraştığımızı da daha iyi kavramamız mümkün olabilecektir.

Bilgi aslında hemen hemen her alanın kavramıdır. Çünkü birçok alanda bilgiden söz edebiliriz. Her bilgiden söz edişimizde bir bağlantıdan, bir bağdan da söz ediyoruz. Farkında oluruz ya da olmayız ama bilgi söz konusu ise her zaman bir bağ vardır. Bu bağ özne dediğimiz bilgi etkinliğinde bulunan kimse ile nesne dediğimiz, hakkında bilgi ürettiğimiz varlıklar arasındadır. O halde bilginin olabilmesi için her şeyden önce bir “bilen’in-öznenin” bir de bilinen’in-nesnenin” olması gerekmektedir, diyebiliriz. Bilinen daima bir kişidir. Bu durumda bilgi sadece insana mahsusudur. Örneğin “masa kahverengidir” dediğimizde bunu ancak masaya bakarak söyleyebiliyoruz. Dolayısıyla masa ile bir bağlantı içerisindeyiz. Bağlantı kurmak demek bu anlamda sürekli olarak nesnenin bir özelliğini dile getirmek demektir. Kahverengi olmak masanın bir özelliğidir ve bunu dile getiren bir kişi yani bilen bir kişi vardır. O halde bilen bir kişi ve bilinen biri olduğunda ve bir bağ ( ya da bir özellik) dile getirildiğinde bilgi ortaya çıkmıştır demektir. Hemen hemen bütün bilgilerimiz bu özelliği içlerinde barındırmak zorundadır, aksi takdirde bilgi olmazlar. Bilgiler aynı zamanda doğru ya da yanlış olabilirler. Örneğin başka birisi de aynı masaya bakarak diyebilir ki “bu masa kahverengi değil, siyahtır”. Bu bilgiyi de test edebiliriz, belki de her iki bilen yeniden test ederek doğru bilgiye yani masanın asıl rengine ulaşmayı deneyebilir. Bu durumda acaba insanlar toplam olarak kaç alanda bilgi üretmektedirler; bir genellemeye gidilebilir mi diye sormak mümkündür. Geçekten bilgiler tür itibarıyla çok çeşitli değillerdir.

Çok genelleyecek olursa üç tür bilgiden söz etmek mümkündür, bunlar; bilimsel bilgi, felsefi bilgi ve sanatsal bilgidir.

Bilimsel bilgi en çok bildiğimiz ve belki de günlük hayatımızda en çok kullandığımız bilgi türüdür. “Su 100 derecede kaynar” dediğimizde bu bir bilimsel bilgidir. Çünkü evrenseldir, denetlenebilir, tekrarı yapılabilir, laboratuvar gözlemlerine dayanmaktadır. Bir başka anlatımla bilimsel alanda ve bilimsel metodoloji ile üretilmiş her bilgi bilimsel bilgidir.

Felsefi bilgi ise bilimsel bilgiden farklı olarak laboratuvarında üretilmez. Daha çok filozofların kitaplarında vücut bulur; akılsal ilkelere bağlı kalarak insana, kültürüne ve yaşamına ilişkin bilgiler sunar. Örneğin, “insan aklının yapısını”, “insanın doğasının ne olduğunu” sorar; “insan-tarih-doğa” etkileşimine ilişkin kuramlar geliştirilir ve bizlere bu yolla sunulan bilgiler felsefi bilgilerdir. Bunları tecrübe edebiliriz, test edebiliriz, kabul ya da ret edebiliriz. Bir başka deyişle felsefe bütünüyle tartışmaya açık bilgiler sunar bizlere.

Sanatsal bilgi de diğer bilgi türleri gibi insana ve özellikle tarihte neler olup bittiğine dair bilgiler sunar bizlere. Örneğin, Orta Çağda neler olup bittiğini bizler aslında bu çağda yapılan resimlerden ya da bu dönemde yazılmış romanlardan ya da bu dönemin mimarisinden anlarız, öğreniriz. 19.yy’da Osmanlı’da neler olup bittiğine ilişkin bilgilenmenin bir yolu da bu dönemdeki sanat faaliyetlerine bakmak ve bu yolla bilgi toplamaktır. Geçmişimiz ancak sanatsal bilgilerle aydınlığa kavuşmaktadır. Sanatsal faaliyetleri en iyi şekilde yürüten toplumlar gelecek kuşakları ile en iyi bağları oluşturabilmektedirler.

O halde denebilir ki bu üç tür bilgi aracılığıyla bizler somut hayatımızı kurarız. Bilimsel hayatımızı bilimsel bilgi ile, düşünsel hayatımızı felsefi bilgi ile, duygusal hayatımızı ise sanatsal bilgi ile doldururuz. Bu üç tür bilginin en önemli ortak özelliği ise bilgilerin tartışmaya açık olmasıdır. Yani bizler bilim alanında, felsefe alanında ve sanat alanında söylenen, ileri sürülen her şeyi istediğimiz kadar tartışabilir, eleştirebilir, reddedebilir ya da kabul edebiliriz. Bilgilerin doğruluğunu kanıtlamaya çalışır ya da tamamen terk edebiliriz. Bilgiler somut, naturel, tamamen insan yapımı, değişken ve deneyseldirler. Aklımızla kavrar deneyle/tecrübe ile gösterebiliriz.

Buna karşın inançlar bilgilerden en temel noktalarda ayrılmaktadırlar. Her ne kadar inançlar da bilgiler kadar insana özgü ve tarihsel olsalar da yapıları bakımından farklıdırlar. İlk inançlar kendilerini insanlara bir kültür çerçevesinde gösterirler ve kabul ettirirler. İnançların en büyük özelliği tartışılmaz olmaları ve sadece kabul edilebilir olmalarıdır. Örneğin, bir kimse “ben buna inanıyorum” derse buna karşın akılsal bir şey söylemek mümkün olabilir mi? Yani niçin inanıyorsun sorusu insan hakları ile ne ölçüde uyuşabilir? İnançlar hayatın bir parçasıdır ancak özellikle bilimsel düzeyde

tartışılmaz bir parçasıdır. Örneğin, herhangi bir Hindu'ya neden ineklere inandığı sorulabilir mi? Biraz daha ileri gidilerek bundan vazgeçmesini istemek ve bunu da bilgisel ortamda tartışmak mümkün olabilir mi? Her inanç kendi içinde duygusal bütünlüğünü oluşturmuş olmalıdır ki insanlar bunlara inanabilsinler. Ancak her inanç sisteminin diğer bir inanç sistemine göre “garip” gelecek yanları da mevcut olabilir. Bunların tartışılması mümkün görünmemektedir. İnançlara sadece inanılır. Adı üzerinde inanç olduklarından fikir jimnastiği yapmaya müsait değildirler. İnançlar kendi başlarına birey yaşamında özel bir alana sahiptirler. Tartışılabilir, bilimsel bilgi gibi, yeniden yeniden üretilebilir değildirler. Bir kimse ben şuna şuna inanıyorum dedikten sonra söylenecek söz bitmiş gibidir.

Değer kavramı ise daha ziyade felsefe alanında açıklamasını bulmaktadır. Filozofların birçoğu kendisini değer kavramı ile uğraşarak bulmuştur. Bu uğraşta amaçları insan davranışlarının belli bir sınıflamasına erişmektir. Hangi davranışların doğru, hangi davranışların yanlış olduğunu anlamamızın yolu bunun bir ölçüsünü bulmaktan geçmektedir. Değerler bizlere işte böyle ölçütler yaratma imkânı sağlamaktadır. Değerli bulduğumuz davranışlara göre iyi ya da kötü davranışları sıralarız. Örneğin, kör birini karşından karşıya geçirmemizin değerli bir davranış olduğuna karar vermiş isek diğer davranışlarımızı buna göre değerlendirme fırsatını yakalamışızdır demektir. Değerli davranışlarda korumaya çalıştığımız özellikler değerlerdir; dürüst olma, saygılı olma, sevme-sevilme, hoşgörülü olma gibi özellikler değerlerimizi oluşturmaktadır. Değerlerimizi de tartışabiliriz. Örneğin dürüst olmanın neden iyi olduğunu tartışmak asırlarca sürebilmiştir. Bu alanda da kabullenme yoktur. Bilgi üretme vardır. Bu bilgi alanına etik denmektedir. Etik bilindiği gibi felsefenin asırlardır tartışılan konularını içerisinde barındırmaktadır.

Bizler bilgilerimizi, değerlerimizi oluştururken tartışabilir ve bunları yeniden yeniden üretebiliriz. İnançlar ise daha ziyade kişisel bir platformda değerlendirilmesi gereken kavramlarımızdandır ve bu tür tartışmayı gerektirmezler. İnançlar, bilgiler ve değerlerle karıştırılarak kullanıldığında kavram kargaşası dediğimiz ve Türkçemizde on yıllardır silip atamadığımız ve düşünmemizi ve ortak bir dil geliştirmemizi engelleyen bir durumla karşı karşıya kalmaktayız.

### **Din Olgusuna Sosyolojiyle Yaklaşmak**

Hiç şüphe yok ki, din olgusunun bireysel eğilimlerle ilgisi olduğu kadar, kutsal olanla da ilgisi var; kutsal olanla ilgisi olduğu kadar sosyal olanla da ilgisi var; sosyal olanla ilgisi olduğu kadar tarihle de ilgisi var. Bir başka deyişle dini akademik bir disiplin içerisinde incelemek çok yönlü bir yaklaşımı



zorunlu kılmaktadır. Birçok sosyal olay/olgu gibi dini de sadece bir perspektiften ele almak mümkün görünmemektedir.

Din, içerik ve özü bakımından her şeyden önce bir ilahiyat (teoloji) araştırmasını gündeme getirmektedir. Bunun için sadece ülkemizde değil Batı ülkelerinde de birçok ilahiyat fakültesi bulunmaktadır. İlahiyat fakültelerinde, Din'in tarihi, düşünsel yanı, psikoloji ile olan ilişkisi ve sosyolojik yanı derinlemesine incelenmektedir. Böylece birçok boyutu ile ele almak, araştırmak mümkün olabilmektedir. Dinin buyruklarının anlamı, dinsel metinlerin içerikleri, getirdikleri, önerdikleri düzenin özellikleri, birey ve kültür açısından taşıdıklarının önemi, akademik disiplin içerisinde incelenebilmektedir. Günümüzde disiplinize olmuş akademik gelenek bu tür araştırma sürecinde tek tür de değildir. Bilindiği gibi hem ülkemizde hem de diğer ülkelerde tarih boyunca dinin içeriği ve dinsel uygulamalar birçok çevrelerce ve bireysel merak ve ilgi çerçevesinde derinlemesine incelenmiş ve bu konularda oldukça ciddi bir bilgi birikimi vücuda gelmiştir. Ancak din ile sosyal olan arasındaki ilişkilerin incelenmesi bu ölçüde eski değildir.

Bilindiği gibi sosyoloji bir bilim olarak 19.yy'da ortaya çıktı. Çıkış kaynağı ilk zamanlarda Fransa oldu. Zamanla da tüm Avrupa ülkelerine yayıldı. Diğer Avrupa ülkelerine yayılırken Osmanlı aydınlarınca keşfedildi ve birçok konuya hiç de benzemeyen bir şekilde hemen hemen Avrupa ile eş zamanlı olarak Osmanlı düşünsel hayatında yerini aldı. Osmanlı aydınları Fransız aydınlarının yaptığına benzer bir şekilde ekonomi ve siyasi açıdan her geçen gün daha da kötüye giden Osmanlı devletini çöküşten kurtarabilmek için Comte, Le Play, Durkheim, Bergson gibi düşünürlerin görüşlerini aldılar ve bir sonuç çıkarmaya çalıştılar. Fransızlar da sanayi devriminin Fransız toplumu üzerindeki olumsuz ve parçalayıcı etkisini ortadan kaldırabilmek için sosyoloji bilgilerini geliştirmeye ve kullanmaya çalışmışlardı. Genel olarak sosyoloji, özellikle 19.yy'da toplumları çöküşten ve yok olmaktan kurtarmak için kullanılırken, toplumu her boyutu ile incelemeyi zorunlu kılmıştı. Düşünürler/sosyologlar toplumu oluşturan yapıyı incelemeye çalışırken, muhakkak ki bireyleri ve davranışlarını derinden etkileyen dinsel inanç ve tutumları da incelemek durumunda hissettiler kendilerini. Acaba din toplumların kurulmasında, gelişmesinde, devam etmesinde ve de çöküşünde bir rol oynamakta mıydı? Soru tersinden sorulacak olursa, gelişmiş ya da gelişmemiş toplumlarda dinin etki boyutu nedir? Dinsel inanışlar ile toplum tiplerine göre farklılık gösteriyor mu, gösteriyorsa bu farklılıkların özü, önemi ve anlamı neydi? Gerçekten de 19.yy'da bu tür soruları sorarak kuramcılar önemli bilgilere erişmişlerdi. Toplum sınıflamalarında o toplumun sahip olduğu inanç sisteminin de özelliklerini göz önünde bulundurarak çeşitli kestirimlerde bulunmayı mümkün hale getiriyorlardı. Örneğin ilkel adı verilen Afrika ve

özelikle Avustralya yerlilerine yönelik araştırmalar, inanç sistemlerinin özelliklerinden hareket ederek o toplumların farklı yanlarını sergilemek istiyor yani onları kategorize edebiliyorlardı. Ya da kendi toplumlarına yönelik de aynı metodolojiyi kullanabiliyorlardı. Örneğin Fransa'nın tarihine bakarak dinin bu toplumu tarihte hangi yönlerde etkilediğini anlayarak bir yüz yıl sonra nasıl bir toplumun hedeflenebileceği yolunda kestirimlerde bulunulabiliyordu. İlerde değineceğimiz Come'un kestirimleri buna en iyi örnek teşkil etmektedir. Kısaca din, kuruluşundan beri toplum kuramcılarının üzerinde durdukları bireysel ve toplumsal yaşamın en önemli parçalarından biri olagelmıştır.

Dinin sosyoloji gibi pozitif metodoloji ile çalışan disiplinlerin araştırma konuları arasına girmesinde en azından teoloji açısından bir sakınca olabilir mi? Ya da bu iki alan din ile hangi bakımlardan ilgilenmektedir, araştırma konuları birbirleri ile çakışabilir mi? Gerçekten de akademik hayatta disiplinlerin sınırları sorunu en çok rastladığımız ve mesai sarf ettiğimiz konulardan biridir. Pratik hayatta hiçbir akademisyen ya da araştırmacı kendi alanına başka disiplinlerce nüfuz edilmesini hoş karşılamaz. Ancak, araştırma konusu ettiğimiz din olgusu o kadar çok boyutlu ki neredeyse her alanla ilgili olan bir yanı var. Örneğin, bir toplumun ekonomisi ile de ilgili, siyaseti ile de. O halde konuların sınırları yeteri kadar belli bir şekilde çizildiğinde alanlar arası atlama, geçiş söz konusu olmayacaktır. Bu noktalar göz önünde bulundurarak denilebilir ki, teoloji, dinin daha çok özü ve içeriği ile ilgilenirken, sosyoloji ya da din sosyolojisi din olgusunu sosyal bir atmosferde ele almaya çalışmaktadır. Sosyoloji, dinin toplumsal boyutunu, onu, toplumsal değer sistemi ile, sınıflar ile, değişme ile, parçalanma-bütünleşme ile, göç ile, toplumsal hareketlerle, ekonomik değişimlerle ilişkilendirerek ele almak istemektedir. Dolayısıyla aslında ilahiyat konularıyla her hangi bir şekilde yolunun kesişmesi çok mümkün değildir. Sosyoloji dinin içeriğine bir yorum getirmeden olup biteni anlamaya, ancak toplumsal yapıdaki din etkisi ile değişimlere bir yorum getirerek toplumu analiz etmeye çalışmaktadır. Sosyoloji için asıl uğraş dinin doğru anlaşılması doğru uygulanması ve yansıtılması değil, toplumsal olan ile din arasındaki tarihsel bağların ortaya çıkarılmasıdır. Bu vesileyle, dinin toplum ve dolayısıyla birey üzerindeki etkilerini kavramaya çalışmaktır. Bu bakımdan sosyoloji dinlerin kökenleri ile ilgilenmiş, bir toplumdaki toplumsal hayatta dinin yerini keşfetmeye çalışmış ve bu yerin ne ölçüde toplumun gelişmesine katkı yaptığını anlamaya uğraşmıştır. Bir başka anlatımla sosyoloji din olgusuna kuramsal olarak bakarken dahi, aslında somut ilerlemeleri ve değişimleri göz önüne almak istemektedir. Sosyoloji dini bir "kurum" olarak görüp toplum içindeki anlamını rolünü ve yerini anlamaya çalışmaktadır. Bu bakış açısıyla da diğer disiplinlerden ayrılarak normatiflikten uzaklaşarak daha çok günümüzde bilimsel diye adlandırdığımız bir perspektif geliştirmeye çalışmaktadır.

**Sonuç**

Ülkemizin içinden geçmekte olduğu hızlı değişim sürecinde kavramlar anlamlarını sık değiştirmekte özellikle siyasi bakış açılarımızdan etkilenmektedirler. Kavramlar insanlar arası iletişimin sağlıklı olması için vardır. Kavram kargaşası içerisinde bireylerin birbirleri ile anlaşabilmesi mümkün olmamaktadır. Bilgi, inanç ve değerler arasında yapılacak ayırım böyle bir anlaşmaya yardımcı olmaktadır. Örneğin sosyoloji bir bilim olarak hiç şüphe yok ki bilimsel bir alandır. İleriye sürdüğü bilgiler tarih boyunca tartışılmaya açıktır. Oysa inanç sistemleri ülkemizde olduğu gibi diğer ülkelerde de teoloji (ilahiyat) alanı ile örtüşmektedir. Bu alanı oluşturan önerme dizgeleri inançlardan oluşmaktadır ve temelde tartışılmaz, değiştirilemez türdendir. Din ile sosyoloji de ilgilenmektedir. Ancak bunu ilahiyattan farklı olarak tarihle ilişkilendirerek, bilimsel bilgiler çerçevesinde yapmaktadır. Dolayısıyla bu tür çalışmalar, bilimsel alanlarımızı genişlettiği kadar inanç dünyasının da daha iyi anlaşılmasına yardımcı olabilmektedir. Hızlı toplumsal değişim içinde bilimsel ve inançsal alanların nasıl değişime uğradığını ancak bilimsel terimler vasıtasıyla objektif olarak anlamamız mümkün olacaktır.

## KOSOVA VE DÜNYA TÜRK GENÇLİK KURULTAYI GÖZLEMLERİ

*Yaşar KALAFAT*

*“ Kaderler üstünde  
Bir kader vardır  
Göklerden gelen  
Bir karar vardır”*

5–12 Ağustos 2007 tarihleri arasında Ohri’ de yapılan 13.Dünya Türk Gençlik Kurultayına “Geçmişten Günümüze Balkanlarda Türk Kültür Stratejileri” konulu bildiri ile katılıyorum. Bununla 4. Makedonya’da ve 3. kez de Ohri’de oluyorum. Kurultaylardan ise ikisine katılıyorum. Amaçlarım arasında becerebilsem Arnavutluk ve Kosova’ya da geçmek ve Türk kültürlü katılımcı kesimlerden daha evvel derleme imkânı bulamadığım Yakutlar, Sibiry Kazakları, Tuvalar, Altaylar gibi toplumların halk inançlarını derlemek de var. Bildirimizde anlatmaya çalıştığımız Balkanlardaki kültür mirasımızdan ve bu coğrafyadaki Türk kültürlü halkların halk kültürü potansiyelinden hareketle bir kültürel zemin oluşturmak ve bu zemin üzerine siyasi, iktisadi ve kültürel bir dünya oturtup birlikte hareket edilebilir bir alan yapılandırmanın şartlarını incelemektir. Kafkasya için Azerbaycan’dan başlayarak geliştirmeğe çalıştığımız projenin Balkanlar için yapılabilirliğini de irdelemek istiyoruz. Bu münasebetle. Makedonya’da Manastır, Kosova’da Prizren, Priştine, Mamuşa ve I. Murat’ın türbesinin bulunduğu yere gitmek kısmet oluyor. Kurultay’a İlk kayıtlara göre Dağıstan-Nogay’dan 5, Güney Azerbaycan’dan 7, Ahıska’dan 3, Özbekistan’dan 2, Kazakistan’dan 8, Kırım Derneği’nden 3, Romanya Tatar’larından 4, Başkurdistan’dan 9, Türkmenistan’dan 3, Tataristan’dan 8, Kıbrıs’tan 5, Bulgaristan’dan 5, Şor’lardan 2, Türkmeneli’nden 6, Karaçay’dan 3, Balkar’dan 2, Gagauzeli’nden 2, Kırgızistan’dan 3, Türk Ata Derneği’nden 1, Hakasya’dan 2, Azerbaycan’dan 7, Türkiye’den 44, Makedonya’dan 20, Türkmenistan’dan 1, Doğu Türkistan’dan 1, Çuvaşistan’dan 6, Türk Ocaklarından 6 kişi katılmıştı. Ayrıca Mahum diye bilinen bir toplumdaki 2 kişi katılmıştı. Bunlar Fin-Ugur halklarından olup Türklerle aynı dil grubuna mensup olduklarından bahisle birlikte çalışmalar yapılmasını öneriyorlardı Batı Trakya’dan 4 katılımcı vardı ve fakat içlerinde halk bilimci olmadığı için yararlanamadık. Altay’dan Ekaterina Tydykova, Ayana Kurmanova ve Aduchy Tudukov, Omsk Kazak’larından Altunay Zhunusova, Ayna Zhunusova, Dinara Alimbaeva, Yakutistan’dan Makroshupuva Sargılana Alekseevna, Tuva’dan Choygana Mongush ve Omak Darjak katılmışlardı kendilerinden alanımızla ilgili geniş bilgi aldık. Ohri’de bu defa Metropol Otel’de kaldık Makedonya

ciddi şekilde kalkmıyor ve önemli miktarda turist alıyor Kosova'ya Organizasyonun desteği ile Salih Sallah'ın yardımıyla girip dolaşip bilgi derledik Aileden Elvan Sallah hanıma ve Necat Sallah beye özel olarak teşekkür ediyoruz. Kurultay'ın başlama tarihinde Prof. Dr. Cihat Özönder'in henüz kırkı çıkmamıştı. Rahmetli hocamız dünya Türklüğü için ciddi bir kayıptı. Balkan Türklüğünün kaybı daha büyüktü. O aynı zamanda bir Balkanolog'du. Dünya Türklüğüne ilgi duyan basın haberden duyduğu üzüntüyü sütunlarına yansıtmıştı. Tesellimiz dava takipçilerinin faniliği yanında, davanın kalıcı olduğunun bilincinde olanların bulunmasındadır. Kendisini tekrar rahmet ve saygı ile anıyoruz.

Kurultay resmi açılış konuşmalarından sonra usulden olduğu üzere ülkelerin bazı temsilcileri milli sazları ile kurultay katılımcılarını şiirler okuyarak selamladılar Sanatçılar hepsi şahane idiler Feryal Başel ve Seher Çağatay her zaman olduğu gibi katılımcıları mest ettiler. Hocaları Ali Özyayın tedavi olmakta olduğu hastaneden çıkıp gelmişti. Kaya Kuzucu başka güzellikler kattılar

Yazımızda, üzerinde çalışmakta olduğumuz halk kültürü mili kimlik bağlamında kültür stratejisi oluşturmak maksadıyla, bildirimize yer vereceğiz, bildirimizi gözlemlerimizle pekiştireceğiz, kültür stratejisi içerikli tespitlerimize değineceğiz ve daha ziyade temas ettiğimiz kimselerden derlediğimiz halk inançlarını irdeleyerek yansıtmaya çalışacağız.

#### **Yakut/Hasa Türk Halk İnançları**

Yakutistan halk inançları konusunda bilgileri Sargılana Mokrosupova'dan aldık. Bize tercüme için Kırgızistan'ın Özbek Türklerinden Mahpurat Resulova yaptı. Yakut/Saha halk inançlarını daha evvel yayınlardan takip etmeğe çalışmıştık. Kuzey Türkleri ile ilgili çalışmamıza KÖKSAV ve merhum başkanı hocam Özönder'i minnetle anarak başlıyorum Bu bizim Saha/Yakut halk inançları konusunda kaynaktan alınmış ilk derlememiz olacak. Sargılana Mokrosupova birkaç cümle ile ülkesini tanıttı. O bilgileri aktararak konuya girmek istiyoruz.

Nüfusu 1 milyon olan Yakutistan'da Yakutlar %40, Ruslar % 50, Kazaklar, Kırgızlar, Başkurtlar, Tatarlar, Altaylılar nispetinde yaşamaktadırlar. Yakutlarda **Gök Tengri** inancı hâkimdir Ateş, Su, Dağ, Orman gibi kültür inanç sistemini oluştururlar. Ülkede Yakutça eğitim yapılabilen, Televizyon yayını olmakta, gazete çıkarılabilmekte ve kitap basılabilmektedir. Pasaportlar Rus adına verilmekte ve ayrıca milli kimlik belirtilmemektedir. RF un Güney Sibiryaya bölgesinde yer alan Yakutistan Federe bir cumhuriyettir. Yakutistan Parlamentosu'nda yakut milletvekilleri kendi kimlikleri ile halklarını temsil ederler. Yakutistan'daki diğer Türk kökenli halklar genel Türk kökenliliğün bir parçası olduğunun şuurundadırlar. Yakutistan'daki Türk toplumlarından her

birisinin kendi milli dernekleri vardır ve bu dernek çatısı altında kültürel ve benzeri etkinlikler gösterirler.

Yakut/Saha Türklerinde çocuğa verilecek isim konusunda fazla hassasiyet gösterilmezdi geçmişte Rusçadan alınmış insan isimleri de çocuklara verilirdi. Şimdilerde daha ziyade yakut milli isimlerine bir yönelme vardır.

Yakut/Saha Türklerinde Tengricilik inançlı toplumda din adamına mahsus bir özel isim yoktur. Din adamı şamana benzer ancak adı şaman değildir. Bunlar ruhlarla temas kurarak insanlara yardımcı olurlar. Din adamları bu inançtan olan toplumdan veya yönetimden bir ücret alarak değil de kendi kazançları ile geçimlerini sağlarlar. Din bilgisi, dini kültür ve dini müfredat Yakut medeniyeti ile birleşip bir bütün oluşturmuştur. Din bilgini denilebilecek kimse Yakut medeniyetini bilen kimsedir. Yakutlarda da Hakasya'da olduğu gibi Hakas dini, tarihi, edebiyatı ve felsefesi Hakas inanç ve düşünce dünyasını oluşturmuştur.

Yakut kişi ruhi sıkıntısını veya dine sığınarak ihtiyacını karşılayacağı zaman ateşe, gökyüzüne, suya havaya başvurur. Talepler olunca mesela ateşe başvurulunca bir takım saçılar yapar. Bu saç çok kere yemek olabilir.

Yakut/Sahalarda çocuk dünyaya gelince, eve ilk getirilişinde balanın anlina kötü ruhlardan korunması için külden ben yapılır. **Külden** yapılan ben od/ateş kültü ile ilgili olmalı. Batı Türklüğünde Azerbaycan, Anadolu, Suriye ve Irak Türklerinde de yenedünyaya yeni gelene kömürden ben yapılarak nazar almasının önlenilmesi istenir. Bu ben çok kere alına yapılır. **Kömür** parçası atılarak yeni sağılmış sütün de nazar almasının önlenilmesi istenir. Kömür ve kül ateşle ilgili olduğu gibi güzelliği örterek perdelemek suretiyle de korumuş olur. Bu bir nevi yapay çirkinleştirmedir ve çeşitli uygulama biçimleri vardır. Mesela bebeklere geçici çirkin isimler konulur. Çocuklara geçici çirkin isimlerin konulması suretiyle onların korunabilecekleri inancı Yakut Türklerinde de vardır.

Yakut/Saha Türklerinde 40 gün bebek kimseye gösterilmez ve bebeğin annesi 40 gün yıkanmaz. Onları sadece yakınları görebilir. Yakın çevrelerinden nazar değmemesi için de korunurlar. Kutlama yapılabilmesi için de 40 günün çıkması beklenilir. 40 gün çıkmadan kutlama yapılmaz.

Yakut Türklerinde bebeğin saçını doğumunun üzerinden 40 gün geçtikten sonra kesilir. Kesilen bu saçlar saklanırlar. **Saçların** saklanılma işi anne tarafından yapılır.

Yakut/Saha Türklerinde bebeğin kötü ruhların zararından korunmaları için bebeğin yatağının yanına ayı pençesi koyulur. **Ayıya** ait olan bu pençenin koruyuculuğuna inanılır. Ayrıca ayı yağı tedavi için birçok hastalık için kullanılır. Yakut Türklerinde ayı genellikle öldürülmez. Ayının öldürüldüğüne

daha ziyade kuzey Yakutistan'da rastlanır. Güneyde ayının öldürülmesi dinen yasaklanmıştır. Kuzeyde avlanıp güneye gönderilen ayı eti sadece tadılır çok serttir. Yakut Türklerinde genelde inek ve koyun eti yenir. Bir kimsenin rüyasında ayı görmesi hayıra yorumlanır. Ayı Yakutlarda iyi makbul hayvandır. Yolculuk esnasında ayı görmüş olmanın bir yorumu yoktur. Biz evvelce yaptığımız Türk kültürlü diğer halk kesimleri ile ilgili çalışmalarda beşiğin yanına kurda ve kartal'a dair bazı aksamın konulduğunu tespit etmiştik.

Ayının ismi ulu orta ve açıkça söylenilmez. Ayı demek yerine **tiataağı** denir bunun yani tiataağının anlamı sayın veya muhterem ayı, ayı hazretleri demektir. Ayıdan bahsedilirken ulu orta değil saygıyla bahsedilir. Bu inanç ve uygulama tamamen kutsiyet kapsamına da girmemektedir. Prof. Dr. Cihat Özönder'in Anadolu'dan yapmış olduğu ayı ile ilgili inançlar münasebeti ile belirttiği gibi, bazı yörelerimizde ayının ismi kodlanarak iri ayak ve benzeri gibi ondan çekinilerek ona saygı duyularak anılır. Bu tespitler eski Türk inançlarının izleridir.

Yakut/Saha Türklerinde hanımlar saçlarını döküp saçmaz, toplayıp saklarlar. Saçlar adeta kutsaldırlar. Saçını çöpe atanın hastalanacağına inanılır. Bu itibarla saçlar saklanılır veya yakılırlar. Anadolu ve batı Türklüğünün birçok yerinde saklanır saklanılır ancak çok kere yakılmaz saç ve tırnağın canlı olduğuna vücudun bu tür parçalarının korunması gerektiğine inanılır. Yakut Türklerinde saçların insanın kimliğini belirlediğinin iç dünyasını, zihniyetini, ruhiyatını da yansıttığına inanılır. Saçlar sadece o şahsa aittirler inancı vardır.

Yakut Türklerinde çıkan ilk **diş** için yapıldığı bilinen inanç içerikli bir uygulama yoktur.

Yakut/Saha Türklerinde de boş beşik sallanılmaz. **Beşik boş** iken sallanılan beşiğin sahibi olan çocuğun hastalanacağı inancı vardır. Biz bu konuda daha evvel yaptığımız tespit ve irdelemelerden boş iken sallanılan beşiğin kara iyeler tarafından sahiplenmiş olunacağını ve hastalığa bu güçlerin yol açtığını belirlemeğe çalışmıştık.

Yakut/Saha Türklerinde kesilen **tırnak** da gelişi güzel atılmaz. Tırnak dada sahibi ile ilgili birtakım 'özel enformasyon' un olduğu inancı vardır. Tırnaklar da çok kere bir kâğıda sarılıp uygun yerlere sokulurlar.

Yakut/Saha Türklerinde bebeği olmayan anne adayı ve bebeği yayamayan anneler milli tabiiler olarak da isimlendirilebilecek olan, şaman fonksiyonunu üstlenen ve şaman olarak da tanınmayan kimselere giderler. Onlar bir takım otlar, sular ve dualarla bebeklerin yaşamalarını veya ailelerin bebek sahibi olmalarını sağlarlar.

Yakut/Saha Türklerinde ölen din adamı/şaman diğer ölümler gibi onlarla birlikte aynı mezarlığa defnedilirler. Bizim daha evvel yaptığımız tespitlerde bir

kısım yörelerde şamanlar bilhassa ünlü şamanlar yüksek dağların sapa yerlerine yalnız defnediliyor veya ağaçların yüksek dalları üzerinde yok edilmeye terk ediliyorlardı. Onların buldukları yerlerin yakınında dahi geçmek geçenler için fevkalade sakıncalı bulunuyorlardı.

Yakut/Saha Türklerinde şaman statüsündeki din adamları erkek de kadın da olabilirler. Şamanlık diyebileceğimiz bu statü aileden gelir. Ailenin evlatlarından sadece birisi bu pozisyonu edinebilir. Bu yetenek veya vergi, namzet erginlik çağına gelince belli olur. Bu yetenek muhakkak ilk kuşağa geçmemiş de olabilir. Bir veya iki nesil atlayarak da tezahür edebilir.

Yakut/Saha Türklerinde erkek evlat daha itibarlı olarak bilinir. Onun ailedeki yeri, konumu daha farklı algılanır, daha itibarlıdır. Yakut Türklerinde bilhassa günümüz itibarıyla çocuklara verilecek isimlerden hareketle gayıp âlemine mesaj vererek artık evlat istemiyorum, artık erkek evlat istiyorum veya çocuklarım ölmeyip yaşasınlar şeklinde dileklerde bulunmak pek yoktur.

Yakut/Saha Türklerinde geçmişte çok çocuklu aileler yaygındı. Geçmişte 8–10 çocuk olurken şimdilerde her ailede 3–4 çocuk olmaktadır. Evlilik yaşı 20 den sonra olmaktadır. Eskiye nazaran günümüzde daha geç yıllarda evlenilmektedir. Kız çocuklarının evlenmelerinde eş seçimi kararını gençler verirler. Yakut Türklerinde Ruslarla evlilik olmaktadır. Gençler kararlarını verirler aile büyükleri kanaatlerini bildirmekle yetinirler.. Yakut aile büyükleri eşlerin kendi milletlerinden olmasını isterler. Yakut Türklerinde doğurganlık Ruslardan daha fazladır.

21–22 Haziran'a bağlayan gece '**Yaz Güneşi Dönümü**' olarak bilinir. O gün **İhi ak Bayramı=Saha Bayramı=Yakut Bayramı** kutlanır. Gösteriler yapılır. O Gün Şaman diyebileceğimiz din görevlileri beyaz giysilerle çıkarlar. Çoranlar diye bilinen kaplara kıymız konur, bu kıymız kaşıkla yere din görevlisi tarafından yere saçılır, kutlamaya katılanlar yerden/yer iyesinden toplu halde dilekte bulunurlar. Yakut Türklerinde ateşe, **ateş iyesine** de kıymız saçısı yapılır. Bu iyeeye kaymaklı ekmeğe verilir ve ondan sağlık mutluluk istenir. Keza aynı şekilde gökyüzüne göyün iyesine saçılar yapılır. Bu saçı **Ürün Ayı Tan** ara'ya yapılır. **Ürün Ayı Tanara, Gök Tanrı** olarak bilinir. Açıklandığına göre Gögün, Ormanın, Tabiatın, Ateşin, Toprağın, Suyun, Havanın ruhları eşit derece güçtedirler.

İhi ak bayramında önde şaman arkasında 7 bekâr kız onların arkasında 9 bekâr erkek güneşi karşılar. Ondan güç alırlar. Onları seyreden halk aynı uygulamayı tekrarlarlar. Bu bayramda sportif faaliyetler, çeşitli oyunlar, milli danslar, yarışlar yapılır, şarkılar söylerler. Bu bayramda **Asohay** dansı yapılır. Bu dans güneşe bakılarak, güneş istikametinde grup halinde dönülerek yapılır. 24 saat süren bu bayramda birisi şarkı söyler diğerleri toplu halde o şarkıyı



tekrarlarlar. Yakut/Saha Türklerinde bayram yemeği adı altında özel yemekler yapılmaz. Bu günler için haşlanmış pirinç ve üzüm ikram edilir.

Yakut/Saha Türklerinde bereketi celp etmek için ruhlara saçı yapılır ve bereket ruhlardan istenilir. Avcı ava çıkmadan evvel ormanın ruhundan avının bol olması için yardım ister. Keza balık avlamaya giden balıkçı balık avının bereketi için suyun iyisine saçı yapılır. Bu saçılarda yapılan dualar bereket için yapılırlar. Yolculuğa çıkan Yakut/Hakas Türkü yolculuğunun iyi geçmesi salimen gidilip dönülebilmesi için od/ateşe saçı yapılır. Kutsal ağaçlara yapılacak saçı için kasabanın sınırındaki ağaçlar seçilir. Bunlara para bırakılır ve **çaput/saçı** bezi bağlanır. Sınırın geçilmesi ağacın izni ile olur.

Yakut/Saha Türklerinde **yağmur duası** veya **güneş duası** denilebilecek uygulamalar da vardır. Çok sıcak olan uzun dönemlerde yağış için ve çok yağışlı olan uzun dönemlerde de güneş için toplu olmayan fertler bazında duaya çıkılır. Ayrıca 3 ayaklı sandalye ile **sehpa falı** bakılarak gelecekte haber alınmak istenir.

Türk Kültürlü halklarda **sınır kutsallığı** kavramı vardır. Derinliklerinde bize göre yer-sup vardır. Otağın giderek ocağın eşiği kutsaldır. Misafir eşikte veya kasabanın girişinde tuz ekmekle karşılanır. **Eşik** içeriye girilince düşmanlık bitmiştir. Eşiğin altında evin koruyucu iyisi vardır. Yakut Türklerindeki kasabanın sınırındaki kutsal ağaçların mistik hudut sayılması bu inanç bütünü bir parçası olmalı

**Oba/Obo/Ovo/Ova** inanç ve uygulaması Yakut/Saha Türklerinin inanç kültüründe yoktur.

Yakut/Saha Türklerinde ölümün 9'u 40'ı, senesi, 2. senesi ve senesi yapılır. Bu günlerde yabancılar da toplanır ölüyü hatıraları ile anarlar. Ölenin sevdiği elbiseleri, eşyaları kendisi ile birlikte gömülür. Diğer eşyalarını ise aile yakınları kullanırlar. Yaslarda televizyon gibi neşe muhtevalı cihazlar 3 gün açılmazlar. **Aynaların** üzeri kapatılır. Ölü 3 gün evinde saklanır sonra gömülür.

Yakutlarda ölmüş birisinin rüyada görülmesi istenilmez. O kimsenin tekrar rüyaya girmemesi için ona hakaret edilip o kovulur. Türk kültür coğrafyasında Türk kültürlü halklarda ister. Muhammedi veya isterse İsevi olsun rüyasında bir yakının gören kimse onun ruhu için bir hayır işler. Müslümanlarda Kur'an okunur veya okutulur ruhu için sadaka verilir. Hıristiyanlarda ise ruhu için kilisede mum yakılır veya köpeğe kediye bir şeyler yedirilir. Yakutlardaki bu yaklaşıma bir izah getiremedik.

Genelde eski Türk inançlı toplumlarda ataların ruhundan yardım talep edildiği kanaati vardır. Yakut/Saha Türklerinde atalar ruhundan talepte bulunulmaz. Şaman konumunda olan kimselerin de onlar öldükten sonra ruhlarından yardım istenilmez. Bunlardan yardım onlar hayatta iken istenilir.

İbadetlerini herkes kendisi yapar ve Şamanın yaptırdığı merasimlerde onun giysilerini **ters** giymesi gibi bir uygulama yoktur.

Yakut/Saha Türklerinde ölü evinde aynaların kapatılmış olmaları diğer Türk kültürlü halklarda da görülen bir uygulamadır. Bu durum ölünün o günlerde evi terk etmemiş oluşu görüntüsünün aynaya yansması halinde korkuya yol açabileceği şeklinde izah edilmektedir.

Yakut/Saha Türklerinde de diğer Türk Kültürlü halklarda olduğu gibi **kırık ayna** kullanılmaz, kırık aynaya bakılmaz o hemen çöpe atılır. Misafirlige giden yakut orada bir aynanın kırıldığına şahit olur ise kötü bir olay çıkabileceğine yorumlanır. Türk kültür coğrafyasının diğer halklarında olduğu gibi Yakut Türklerinde de gece yarısından sonra aynaya bakılması çok sakıncalı bulunmuştur.

### **Omsk/Sibir Kazaklarında Halk İnançları:**

Omsk Kazakları konulu bilgileri Julusova Altunay'dan aldık. Bilgileri Anadolu Türkçesine bizim için Alimbeyava Dinara ve Kırgızistan'dan Şahnuza Burhanidinova aktardılar.

Omsk'un bütün nüfusu 2 milyondur. Omsk şehrinde sırasıyla Ruslar, Ukraynalar Kazak Türkleri Almanlar ve Yahudiler yaşamaktadırlar. Omsk'da 81. 000 Kazak Türkü, 50.000 Tatar Türkü yaşamaktadır. Ayrıca az miktarda Azerbaycan, Çuvaşistan, Başkurdistan Türkleri de yaşamaktadır.. Omsk'un Çuvaş Türkleri Hıristiyan inançlılardır.

Omsk'ta Kazakça eğitim yapılabilmektedir. Omsk'daki 50 Kazak köyünden 17 sinde kazakça eğitim veren okul vardır. Omsk Türklerinin televizyon yayınları, kendi dillerinden çıkan gazeteleri yoktur. Kazakça eğitim 11 yılda tamamlanabilmektedir.

Omsk Kazaklarında Ruslarla evlenme hiç görülmez kazak aileler buna mani olurlar. Eş seçiminde Kazak gençleri son sözü söylerler, aileler çocuklarına eş seçimleri konusunda baskı yapmazlar.

Kazak Türklerinde doğun Ruslardan daha fazladır. Doğum yoğunluğu kırsal kesimde hala devam etmekle beraber geçmiş yıllara nazaran bir düşüş olmuştur. Gençler geçmişte 15–16 yaşlarında evlenirlerken şimdi evlilik yaşı yukarıya çekilmiştir.

Omsk Kazaklarında kız kaçırma yöntemi ile evlilik vardır, ancak kan davası yoktur. Geçmişte kız kaçırılmalar daha cebren olurdu şimdi gençler anlaşarak kaçmak yöntemi ile evlenmektedirler. Kaçma kaçırma ile yapılmış evlenmelerde aileler anlaşılırlarsa düğün yapılır anlaşmazlarsa evlilik düğünsüz olur.

Omsk kazaklarında balaya ismini büyük anne veya büyükbaba verirler. Ailenin diğer fertlerinin de kanaatleri alınarak isim belirlenir. İsimler Kazak tarihinden, Kur'an-ı kerim'den ailenin geçmiş büyüklerinin isimlerinden seçilir. Çocuklara Rus ismi konulması kesinlikle tasvip edilmez muhakkak Kazak ismi konulur. Kazaklarda konulan isimlerle bazı mesajlar verilmek istenir. Mesela Arman; dilek, arzu anlamına gelir uzun süre çocuğu olmayan veya hep kızı olan aile çocuklarına Arman ismini koyarlar. Ugulbolsun/oğulbolsun ismi oğlan çocuklarının olması isteniyorsa konulur. Yıldız; Yıldız ismi ailede kız çocuğunun olması isteniyorsa konulur. Tokta; Tursun, ölmesin yaşasın anlamında çocukları sürekli ölen aileler tarafından yaşaması arzusunu anlatmak için konulur. Kızı yaşayıp ve fakat oğlu yaşamayan aileler erkek çocukları olunca ona kız ismi koymak suretiyle erkek çocuklarının yaşayacağına inanırlar. Bu yöntem kara iyeleri bir tür aldatma yoludur. İnanca göre böylece denilmiş olur ki, bu çocuk erkek değil kızdır en erkek çocukları istiyorsun buna dokunma. Altun, Muhabbet/Muhabbet bu türden erkeklere de konulan kız isimleri idi. Aynı amaçla yaşamayan erkek çocuğa kız elbisesi de giydirilirdi.

Omsk Kazaklarında çocukları kötü gözlerden korumak için onların şapkalarına nazar boncuğu takılır. Nazarlık olarak boncuk, **kurt diş**, **Burgut tırnağı** kullanılır bunlar çok kere çocukların boyunlarına asılır. Kurtla ilgili diğer bir inanç koruyuculuğuna inanıldığı için evlere kurt postu asılır. Ayrıca rüyada **kurt** görmek iyiye hayıra yorulur. Nazardan korunması istenilen bebek ve annesi ise onları 40 gün kimsenin görmemesi sağlanır. Ayrıca Kur'an'ın genel koruyuculuğuna inanılır. Kem gözden korunmak için tütsüleme yapılır ve Alastan olarak bilinir.

Omsk kazaklarında buğu, duman alastan; yeni bir ev alınca o eve girmeden evvel yapılır. Bununla amaç o evin ilk sahipleri veya daha evvel kullanmış olan kimselerin o evde gözlerinin kalabileceği inancından hareketle nazarlarından korunmak içindir. Evlerde hasta olunca da alastan yapılır bununla amaç hastalığa yol açan gücün kötü tesirinden kurtulmaktır. Alastan'ın tütsüsü için daha ziyade **Akkayın kabuğu** ve bazı kökler kullanılır. Tütsüleme yapılırken;

Alas alas

Pale/bela jolalardan tohta/sakla gibi ifadeler kullanılır.

Omsk Kazaklarında bebek dünyaya gelince kırkının çıkması beklenilir ve ilk saç tıraş elidir, kesilen saçlar atılmayıp saklanırlar.

Bebek dünyaya geldiği zaman doğum toyu yapılır buna şilde hana denir. İkranda bulunulur. Yakınlar davet edilip aralarında eğlence yapılır. Anne kutlanır hayır duası yapılır.

### Tuva Türk Halk İnançları

Tuva Türk halk inançlarını Kırgızistan Manas Üniversitesi fen Edebiyat Fakültesi öğrencisi Choygana Mongush'dan derledik. Tuva'nın toplam nüfusu 300.000 den fazla iken bu miktarın 208 000'i Tuvalıdır. Tuva Cumhuriyetinde; Tuvalılar, Ruslar ve Kırkız Kazak, Türkmen gibi diğer Türk dilli halklar yaşamaktadırlar.

Tuva'da öncelikli hâkim yaygın din Budizm'in yanı sıra Şamanizm'dir. Tuva Türklerinden başlangıçtan itibaren şaman inancında oldular. Tuva Türk inanç dünyasına **Budizm** Cengiz Han'ın bölgeyi işgali dönemi ile başlamıştır. Halen de Tuva Şamanizm'i Budist izler taşır. Aynı zamanda Tuva Budizm'i de canlı Şaman izleri taşır. Tuva Türklerinde resmi dil Tuva'cadır. Rusça ikinci derecede önemli dildir. Günlük yaygın konuşma dili Tuvaca resmi dil ise Rusçadır.

Tuva Cumhuriyetinde Tuvaca eğitim veren okullar vardır. Bütün köy okullarında orta dereceli öğrenim Tuvaca yüksek öğrenim ise Rusçadır. Başkent Kızıl'daki 15 okuldan 2 si Rusça diğerleri Tuvaca eğitim vermektedir. Ayrıca Tuva Üniversitesinde Tuva Dili ve Edebiyatı Fakültesi vardır. Burada Tuvaca-İngilizce, Tuvaca-Almanca, Tuvaca-Rusça bölümleri vardır. Görsel yayın olarak Rusça yayın yapan televizyon ve radyo kanallarında belirli saatlerde Tuvaca da yayın yapılır. Tuva Cumhuriyetinde Tuvaca yayın yapabilen matbuat da vardır. Tuva Türkçesi ile gazete ve dergi çıkarılmakta kitap basılabilmektedir.

Tuva Türklerinde Rus ailelerle evlilik çok doğal karşlanır, Ruslardan kız alınıp onlara kızlarını verirler. Eş seçiminde gençler milliyet gözetmeksizin aralarında anlaşır ailelerinden tensip alırlar. Tercihleri gençler yapar büyükler onaylamış olurlar. Tuva ailelerde geçmişte kız kaçırma yöntemi ile evlik var iken şimdilerde bu tarz evlenmeye pek rastlanılmamaktadır. Kan davasına gelince Tuvalılar arasında veya Tuvalılarda kan davası görülmez.

Tuva Türklerinde balanın saç 3 yaşına gelince kesilir ve bu kesimde bir tören yapılır ikramda bulunulur. Buna Türk kültürlü halkların genelinde görülen **Saç Toyu** da denilebilir. Bu toy **Ças Kırgır Toy = Çocuk Saç Kesme Töreni** olarak bilinir. Tuva Türklerinde balanın saçının büyükbaba keser. Kesilen balaya ait saçlar bir yerde saklanırlar. Tuva Türklerindeki bu törene bütün hısım akraba davet edilir. Balaya çeşitli hediyeler getirilir hayır dualar edilir ve öğütler verilir. Mesela "Oğlun büyüsün sağlıklı olsun varlıklı ve mutlu olsun" gibi sözler söylenir.

Bu merasimde şaman veya ailenin büyüğü ateşe yemek saç ı yapar. **Yemek saç ısında** her yemekten az az alınarak ateşe saçılır. Yere de saç ı yapılır, böylece yerin iyesi, yerin ruhu, ruhları memnun edilmiş olunur. **Yer saç ısı** doğu

yönünden başlanılarak dağlara ve gökyüzüne doğru saçılarak yapılır. Saçılmanın içerisinde en makbul saç türü süttten yapılan saçtır. **Süt saçına** çay konulduğu da olur.

Saçının saçılmasında **Tos-karak** kullanılır. Yani saç Tos-karak ile yapılır. Tos-karak'ın kelime anlamı 9 delikli demektir. Tos-karak şekil olarak eskinin çamaşır tokacına benzer, ancak daha incedir. 20 cm kadar eni ve 50–60 cm kadar uzunluğu olan üzerinde 3 sıra halinde 3 erden dokuz deliğin bulunduğu 50–60 cm kadar uzunluğunda tahtadan bir sapı bulunan kenarları süslü bir araçtır. Sapının ucunda **kadak** diye bilinen birisi **mavi** ve diğeri **beyaz** olan kurdelemsi saçağı andıran bezleri bulunur. Tos-karak'ın deliklerinden kaşıkla su gibi şeylerin saçısı yapılır. Kadaklardan mavi olan kutsal gökyüzü ve ak ise, aydınlık geleceği temenni eder ve simgeler.

**Dokuz gözlü** demek olan Tos-karak güneşin dönüş istikametinde dönülerek saç yapılır. Saçı yapan kişi kendi etrafında dönerken aynı manada bir merkez etrafında daire de çizer gibidir. Bu dönme işlemi 1 veya defa yapılır. Tuva Türk halk inanç kültüründe 3 ve 9 sayıları kutsal mevki tutmaktadırlar. Dualar dâhil birçok yerde bu sayılar saygı ifade eder ve tekrarlanırlar. Mesela, **“9 dağlarım beni koruyun, bizlere bereket verin”** denir.

Tuva Türklerinin saç esnasında dönüş yönleri ve yöntemleri bana bazı semaları hatırlattı. Alevi inançlı Müslüman Türk kesimin bir kısım semahları ile Şaman kökenli inançları olan Tuvaların bu merasimleri arasında ortaklıklar buldum

Tuva Türklerinin inançlarında **“Su Kutlama”** uygulaması da vardır. Su kutlaması da dini bir merasimdir. Bu merasim su ruhları için yapılır. Yapılan saç bu ruhlara bir ikramdır. Su kaynaklarında ve daha ziyade yeni su kaynakları başında yapılır. Suya yapılan saç ateşe yapılanda olduğu gibi suyun çıktığı yerde yemek saçısı olarak suya değil suyun yakın etrafına saçılarak yapılır.

Azerbaycan Türk halk kültüründen yaptığımız **“suyun piri”** içerikli inançlar ve bunların sözlü edebiyata olan yansımaları düşününce Türk halk inançlarındaki katmanlaşmayı takip edebilmek mümkün olmaktadır.

Tuva Türklerinde kadınlar göllere ve akarsulara onların kutsallıkları nedeniyle girmezler. Şimdilerde genç kızlar bu kuralı çiğnemekte ve onlar da bütün sulara girmektedirler. Kadınları suya girmeleri suyun havasını ruhunu rahatsız etmek gibi algılanır bunun için bu uygulamadan kaçınılır. Erkek olmayanlar çocuk yaşta da olsa bu türden sulara belirtilen sakınca nedeniyle giremezler.

Bizim evvelce yaptığımız kuzey Türklüğü merkezli halk inançlarında bazı dağ merasimlerine kadınların alınmadığı, belirli bir yaş döneminden sonra sadece yaşlı kadınların katılabildiği merasimlerin olduğunu tespit etmiştik. Batı

Türklüğünde kadınlara özel durumları nedeniyle inanç içerikli farklı muamele yapıldığını da biliyor ve bunları vesile düştükçe belirtmeye çalışıyoruz. Günümüzdeki Türk halk inançları, kadınlarla ilgili uygulamalardan hareketle geçmişteki inançlarla bağlantılaşabilir.

Tuva Türklerinde ayrıca dağlara çıkılarak dağlar da kutsanır bu amaçla merasimler yapılır. Dağlara da saç yapılmak suretiyle yemek ikram edilir. Bu dini uygulama için dağların tepelerine çıkılmaz dini törenler dağların eteklerinde yapılırlar. Dağlar için yapılan merasimlere kadınlar farklı katılır ve onlar da dağlara saç yaparlar. Ancak kadınlar dağları kutsamak için dağlara çıkmazlar

Sıvı saçları yapmak için kullanılan araca kadak denildiği gibi ağaçlara bağlanan ve batı Türklüğünde **adak bezi** olarak bilinen bezlere de Tuva Türklerinde **Kadak** denir. Kadak her ağaca bağlanmaz ancak sadece kutsanacak yerlerin ağaçlarına bağlanır. Kadak'ı kadınlar da erkekler de bağlarlar.

Batı Türklüğünde daha ziyade kutsal mekânların mesela türbelerin veya ziyaretlerin bulunduğu yerlerin ağaçlarına adak bezi veya kadak bağlanır. Ağaç bulunmadığı hallerde çalı çırpıya veya kutsal olduğu kabul görmüş mekânın parmaklıkları gibi yerlere bağlanır. Kuzey Afganistan Türk kültür bölgesi gibi birçok yerde mezarlara bu amaçla adak gönderi dikerler. Adak bezi veya kadar buraya bağlanır veya çivilenir. Bütün bu ve benzeri uygulamalardan bu tür mekânlardaki ağaçlardan değil kutsiyetin orada yapmakta olandan veya oranın kutsiyet veren başka bir unsurundan geldiğini söyleyebiliriz. Ayrıca kutsal bilinen belirli ağaç türleri vardır ki, bunların adak bezi veya kadar bağlamak için seçilmiş olmaları bizzat o ağaçta bir hikmetin arasından ileri gelmektedir. Ne var ki her iki kutsal unsur zamanla birbirine karışmıştır.

Kadak'ın rengi de bazı özellikler arz eder ve Türk renk tefekkürüne dair fikirler verebilir. Her insan kendi iç dünyasına ruh haline uygun kadak bağlar. İlkbahar'da dünyaya gelenler kadak olarak **yeşil** rengi ve sonbahar da doğanlar ise **sarı** rengi seçerler. Biz evvelce Kuzey Afganistan Türk mezarlarına bağlanan renk renk saçaklı bezlerin renklerini mezar sahibinin şehit, bekâr veya başka bir özellik taşıdığına dair tespitler yapabilmıştık.

Tuva Türklerinde kadınlar saçlarını kesince diğer Türk kültürlü halklar gibi tarak artığı saçlarını ulu orta dağıtıp saçmazlar, saklı yerlerde muhafaza ederler mesela onlar için uygun bir yerde çukur eşerler, ayak basmayacak bir yere gömerler. Tuva inancına göre insan vücudundan o kişiye ait bir parçanın dağılması uygun değildir. Tırnaklar ve saçların kötü ruhların eline geçmesi istenilmez. Aksi halde sahibinin hayırına olmayacağına inanılır. Tırnak da kesilince toplanır insan ayağının basmayacağı yere gömülür ve gömülürken de, "Tırnak ben seni ineğe söylemeyeceğim sen de beni şeytana söyleme" denir. Bir yere gömülmeyecek ise döşemenin tahta arasına gömer.

Biz Anadolu halk inançları kültüründe, tırnakların hazmedilmediklerinin ulu orta atılmaları halinde bunları otlayan veya denlenen hayvanların yiyebilecekleri ve onların hastalanmalarına yol açabileceklerini tespit etmiştik. Ayrıca **tırnakların** ve **saçlarının** muhafazaları da Tuva ve Anadolu halk kültüründe tamamen aynıdır.

Tuva Türklerinde çocuğa ismini büyükleri verir. İsimler çocukların karakterlerinden, fiziki yapılarından, sülalelerinin bilinen özelliklerinden veya geçmişlerindeki belirli olaylardan seçilir. Tuvalarda çocuklara bazen şamanın da isim koyduğu olur. Şaman “ ben bu çocuğa bu ismi verdim” der ve verdiği isme göre bazı açıklamalar yapar bilgiler verir. Çocuğun o isme uygun bir kimse olması için dua eder daha sonra ad verme merasimi de denilebilecek uygulamada ağaçlara, sulara, ateşe, toprağa dağa ve göye saçlar yapılır. Muhtemelen bunlar şükür ve korunma mahiyetli ve amaçlı dualardır.

Ova’lar Tuva Türklerinde yüksek dağlardaki ve bu dağlardan geçen yolların kenarındaki kutsal taş yığınlarıdır. Yol kenarlarındaki ovalarda yolcular arabalarını ve atlarını durdururlar bazen ateş yaktıkları da olur ve ovalara saç yaparlar. Ovalara 1, 3 veya 9 taş bulunup konulur. Buralarda dilekler dilenir. Ovanın etrafında güneşin dönüş istikametinde dönülür.

Bazı lehçelerde ova, ovo veya benzeri gibi olarak da geçerler. Biz Doğu kara denizde bu inancın yaşadığını tespit edip neşrettik. Değerlendirmemize göre yol iyisi veya yolun ruhu olarak alınabilir. Yapılan saçlar daha ziyade yolculuğun iyi geçmesi amaçlı olabilir. Bu inancın Türk kültür coğrafyasında yaşamakta olan ve yolda kalanların imdadına yetişen **Boz Atlı Hızır** ile bağlantılı olabileceği üzerinde de durulmuştur.

Tuva Türklerinde ölen bir kimsenin etrafında **tavaf** edercesine güneşin dönüş istikametinde dönülür. Bununla amaç ölünün ruhunun **iyi dünyaya/cennete** gitmesini dilemek ve sağlamaktır. Bu dönüş muhakkak yaya olur atla yapılmaz. Ölen kimse toprağa gömülmeden evvel ölen şahsın bağrının üzerinde birleştirilmiş ellerinin üzerine ellerini bastırıp geçerler. Ölen şahıs gömüldükten sonra da onun etrafında tekrar üç defa dönülür ve öteki âlemde ruhunun iyi yerlere gitmesi için dua edilir. Mezarının üzerine **buğday** serpilir. Orada mezarın üzerinde çay veya süt bırakılır. Bu saçığı şaman veya yaşlı bir kimse dönme işleminden sonra yapar.

Anadolu Türk kültür coğrafyasında batı Toroslar da Alevi inançlı bazı Türk İslam kesimlerin mezara definden sonra yemek bıraktıklarını, keza doğu Anadolu’da Varto yöresinde “**mezar kaldırma**” olarak bilinen ve yılda bir defa mezarların onarılmasını da içeren yemekli ziyaretlerde mezarlara yemek bırakılarak oradan ayrılır.

Tavaf da denilebilecek ve etrafında veya başında dönmek veya döndürme olayı dini kültürel katmanlaşma itibarıyla de adeta bir kültür oluşturmaktadır. Bu dönüşler ve döndürülüşlerin **sema** ve **semah** ile ilgili boyutları giderek irtibatlandırılabilir. Günümüzden geçmişe inanç tüneline yapılacak bir seyahatte bu konuda ışık tutabilecek türdendir. Ancak bazı konuya dair eser vermiş batılı kaynaklar Türklerin han ve büyük komutanları ölünce onların mezarları etrafında silahlı donanımlı olarak atları ile hızla dönüp savaş naraları attıklarını belirtmektedirler

Buğday mezar bağlantısına gelince batı Türklüğünde Dağıstan ve yakın çevresinde de bunun örneklerini görebiliyoruz. Bu yöreden yapılmış bir tespitte aşkı için fedakârlıkta bulunan bir kimsenin mezarı türbe olmuş ve ziyaretçileri onun mezarına sacı olarak buğday sermektedirler.

Tuva Türklerinde ölünün tüm yakınları hanımlar dâhil cenazenin cemaatine katılıp mezarlığa giderler. Ancak aileden çocuklar genel olarak mezarlığa gitmezler. Ölen kimse evden çıkarılırken aileden olan çocuğun sol ayağı ölenin böğrüne bastırılır. Böylece ölenin çocuğu ve çocuğun da ölen yakınının özlemesinin önlenildiğine inanılır.

Tuva Türklerinde ölünün sandukasının içerisine bir şeyin konulması yasaklanmıştır. Sevdiği şeyler sandukanın veya mezarının üzerine konulabilir. Ölü, ölümünün 3. gününden sonra mezara götürülür. 7. günden sonra şaman ölünün ruhunu çağırır. Ölü akrabaların ne istiyor ise onları ve akrabaları ölüden ne istiyorsa da onları da taraflara söyler. Ölü bazen bir eşyasını isteyebilir bu tür eşyalar **ateşe** verilir. Bunlar ateşte koku çıkarırlar bu koku ölünün ruhuna ulaşır ve böylece ölü eşyalarına ulaşmış olur.

Günümüzde batı Türklüğünde Sünni inançlı kesimde tabutun içerisine herhangi bir şeyin konulması mekruh sayılmış engellenmiştir. Diğer taraftan koku çıkarılmak suretiyle ölmüş kimselerin ruhuna ulaşılması konusunda da bu tespitle bir konuya açıklık getirebilme imkânı elde edilebilmiştir. Ölülerin ruhuna, 7, 20 ve 40 ında, arife günlerinde, Cuma akşamları **helva** kavrulup gönderilmesinin eski inançlarla bağlantısı açıklanabilmektedir. Helva ve pişi gibi yiyecekler hazırlanınca koku çıkarıcı taamlardır.

Tuva Türk halk inançlarına göre ölü yakınlarından birinin özelliklerine belirterek onu tarif eder. “O insana gitmek istiyorum” der. Bu hali ölünün o insanı istediği anlamına gelir. Ona gitmek isteğinin belirtilmesi **ters** anlamda onu istiyorum olarak anlaşılır. İstenilen o kimseyi ölümden kurtarmak için, bir merasim yapılır. Bazen istenilen kimse istenilenin kendisi olduğunu anlar, merasim yapar veya yaptırır bazen de anlamaz ve ölüp gidebilir.

Tuva Türklerinde ölen birisini rüyasında gören şahıs şamana merasim yaptırır. Bu merasim 49. gün içinde olmalıdır. Bunun için bir şem yakılır. **49.**



**gün** her gün için yeniden yemek yapılmalıdır. Bu yemeklerin beherinin üzerinden minik lokma gibi parçalar alınır ve bunlar bir tabakta toplanırlar. Bunlar masanın üzerindeki ateşin yanına konurlar. Ölünün her gün gelip ondan yediğine inanılır. Ateş, mum ise ölünün bu dünyadan öteki dünyaya gidişinde yolunu aydınlattığına inanılır.

Bu uygulamada eğer ışık/ateş sönerse, '**yol ışığı**' kesilen ruh geri dönebilir yahut da ölünün ruhu rahatsız olur. Ölen bir kimsenin ruhunun mutlaka öteki dünyaya geçmesi gerektiğine inanılır. Aksi halde neticesi kötü olur inancı vardır. Ruhun öteki âleme geçmesi için merasim yapılır ve şaman onu yerine gönderir.

Tuva Türklerinde ölüyü rüyasında öylesine görür ise bir kimse bunun pek anlamı yoktur ancak ölüden bir şey alır veya ölüye bir şey verir ise, ölü o kişinin ruhunu almak istiyor demektir. Böyle hallerde şaman rüya sahibi kişiye yardımcı olmalıdır. Aksi halde o kişi ölebilir.

Anadolu Türk halk inançlarında ölmüş birisinin rüyaya girerek yaşayan bir kimseyi alıp kendisi ile götürmesi yaşayanın da öleceği olarak yorumlanır. Ölmüş birisinin yaşayanlardan birisini hayatta iken çok sevdiğinden bahsedilecekse ölen için "toprağını sevsin" denir. Türk kültürlü halkların halk inançlarında bir ters motifi ve aldığı talimatı tersinden algılayan bir kara iye vardır. Mesela **kara kura** olarak bilinen bu kara iye geceleri insanları bunaltınca ona git denilerek gitmesi sağlanamaz, gitmesi isteniyor ise ona gitme kal denilmesi gerektiğine inanılır.

Tuva Türklerinde ölünün ardından 49'u yapılır. Bu merasim ölen ile kalan arasında son vedalaşmadır. Bu merasim 7. gün merasimi gibidir. Yapılan **49. gün** merasiminde şaman ölünün nerede olduğunu ve ne yapmakta olduğunu yaşayan yakınlarına anlatır. Bu merasimden sonra ölen kimse yaşayanlar birisini artık yanına isteyemez.

Batı Türklüğünde de 7, yarı kırk ve kır yapılır., Ölünün bulunduğu yere mum konularak ruhunun o gece dolaşmasının kolaylaştırılmak istendiği gibi inançlar Türk kültürlü batı toplumlarında da vardır. Keza ulu zatların türbelerine havlu ve abdest ibriği konularak namaz kılmasında ona hizmet edildiğine inanılır

### **Altay Türk Halk İnançları**

Altay Türklerinin halk inançlarına dair evvelce bazı çalışmalarımız olmuştu. Bu defa Altay Türklerinden Ayana Kurmanova ve Ekaterina Tydykova Altay halk inançlarını derlemeye çalışıyoruz. Bize Anadolu Türkçesine aktarma işleminde Mahpurat Resulova yardımcı oldular.

Altay Türklerinde bebek 6 aylık oluncaya veya yerel ifade ile canlanmaya başlayınca kadar aynaya baktırılmaz. Zira bu dönemde bebek aynaya bakınca aynada kendisini değil **Körmez** olarak bilinen şeytanı görür.

Türk kültür coğrafyasının Anadolu ve yakın çevresinde bu yaşlardaki bebeklerin melek oldukları meleklerle konuşup gülüştükleri inancı vardır. Türk kültürünün bu kesiminde de bebek aynaya ve bilhassa gece baktırılmaz. Diğer Türk kültürü halklar gibi Altay Türklerinde de kırık ayna kullanılmaz, kırık aynanın uğursuzluk getirdiğine inanılır. “Kırık küskü/güzgü uğursuzluktur hemen atılmalı” denir.

Altay Ukok Prensesi buzullar altında bulununca çantalı bir aynasının olduğu da görülmüştür ki bu Altay Türklerinde aynanın ne derece eski dönemlere uzanan bir tarihinin olduğunu göstermesi bakımından önemlidir. **Ukok Prensesi**'nin Aynasını bulunması, ona öldükten sonra diğer eşyaları ile birlikte aynasının da hizmet etmesi gerektiği şeklinde izah edilmektedir. Elbiseleri yemek tabakları ve daha birçok gerek bulunuyordu. Ayrıca **koriandır** diye bilinen güzel kokulu bir ot bulundurularak ölümden sonra çıkması muhtemel kötü kokuyu önlüyordu. Bunların arasında üzerine bıçak saplanmış et bile vardı. İken lüzum gördüğü her şey olurdu. Ölen kişi eğer asilzadeden bir kimse ise eşi ve hizmetçileri de kendisi ile birlikte defnediliyordu. Bu eşyalar arasında kişinin hayatta Bu eşyalar arasında Altay kişide savaş halinde iken ölen kimselerin yanlarında aynı gerekçe ile aynalarının bulunduğu tespit edilmiştir.

Biz Ukok Prensesinin başlığının kopyasını Ekaterina Tudukova'nın başında tespit edip resimledik. Ukok, prensin buzlar içinde bulunduğu bölgenin ismidir. Altayların Ukok bölgesinde 8–10 yıl evvel yapılan bir kazıda bulunmuştur. Dondduğu için bozulmamış şekliyle çıkarılan prenses 2 500 yıl evveline tarihlendirilmektedir. Bulduğu zaman prensesin cildi ve giysileri hiç bozulmamıştı. Teknoloji yetersizliğinden sühnet farkı cildinin büzüşerek bozulmasına yol açmıştır.

Ukok Prensesi'nin tacının en alt sırasında bir dağ keçisi heykelciği vardır. Tacın aslında 15 geyik heykelciği varken kopyasında 3+3+1 tarzında sıralanmış 7 geyik heykeli vardır. En altında ise bir teke heykelciği vardır. **Ann** tekenin dişisine ve **siğın** da erkeğine denilmektedir. Prenseslerin taçları sıradan sade insanların taçlarından çok daha kısa olur. Taç yükseldikçe sahibinin itibarının fazlalığını göstermiş olur.

Mezara ölen şahısla birlikte insanları da öldürüp koymak bir anlamda insan kurbanı veya insandan kurban anlamına geliyordu ki bize göre Türkler insandan kurban yapmıyorlardı. Münferit tespitler daha ziyade cin inanç kültüründen geçmiş olabilirler (Yaşar Kalafat, Kurban, İnsandan Kurban ve Türklerde Kurban İnancı”, Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi 2007, Abdülkerim Abdulkadiroğlu Özel Sayısı, Sf. 179–196)

Altay Türklerinde mezarın etrafında tavaf edercesine dönme uygulaması yoktu. Bu farklılığın muhakkak bir izahı olmalı.

Altay Türklerinde alkış yapılacağı zaman ardıç ağacı yakılır ve onun dumanı çıkarılır. Ailenin büyükleri aileden birisi uzun yola çıkacak ise onun yolunu uğuru için **Ardıç**ın tütsüsünü alas alas diye onun etrafında ve evin içerisinde dolandırır. Altay Türklerinde ayrıca yolcunun ardından evin çöpü temizlenmez ta ki o yolcu gitmiş olduğu uzun yoldan dönüp gelinceye kadar. Buna riayet edilmeyip ardından temizlik yapıp dışarı atılır ise onunla ilgili her şey ve burada bazı koruyucular da dışarı altmış, silinmiş olur.

Bu tespitle Batı Türk kültür coğrafyasında yolcunun ardından evin süpürülmeyeceği ve o evine dönünceye kadar çöpün eşikten dışarı atılmayışının inanç köklerinin izahı yapılmış olmaktadır.

Altay Türklerinde yola çıkan kimsenin başı gövdesi kol ve bacakları etrafında **tuz** dolandırılır ve atılır. Bu esnada;

Yolun yahşi bolsun  
Yolun açık bolsun

Yolunda kötü şeylere rastlamayasın gibi temennilerde bulunulur. Ayrıca uğursuzluğa uğrayan kimsenin etrafında veya başının çevresinde güneşin dönüş istikametinde tuz dolandırılır. Ayrıca uğursuzluğa uğradığına inanılan kişi güneşin dönüş istikametinde döndürülür. Böylece musibetlerin def edildiğine inanılır.

Türk kültür coğrafyasının Anadolu kesiminde nazara karşı korunmak ve nazardan, büyüden kurtulmak için tuz dolandırılıp fakire verilir. Kaza geçiren kimsenin de keza başında tuz dolandırılır. Böylece İslamiyet'e rağmen devam eden bu inancın da ilk çıkış yerine dair bilgi verebilecek bulgular edinmiş oluyoruz.

Altay Türklerinde akşam olup güneş battıktan sonra evin dışından eve su getirilmez. Güneş battıktan sonra kötü ruhların suyu sahiplenebilmiş olma ihtimaline inanılır.

Güneşin batışı saati ve o saatten sonrası için Anadolu ve Azerbaycan Türklüğünde şer vakti denir. Bu saatten sonra birçok iş yapılmaz ertesi güne bırakılır. Akşamın hayrındansa sabahın şerri denir. Mesela defin yapılmaz, fide ekilmez, dışarıya sıcak su dökülmez, sofraya bezi silkelenmez.

Altay Türk düğünlerinde oğlanın annesi ve babası kızın anne ve babası ile birlikte bütün akrabalarına hediyeler almalıdır. Kendisine alınan hediye yeterli bulmayan akrabaya beğenebileceği yeni hediye alınır. İlk tanışmada kurut, tolhan, kuşak itibarlı hediyeler olarak kabul edilir.

Muhtemelen bu uygulama ailelerinden gidecek olan kızları üzerindeki haklarını karşılamak bir nevi haklaştırmak helâlaştırmaktır. Bunun farklı uygulamalarını batıda yaşayan Türk kültürlü halklarda da görmekteyiz.

Altay Türk kültür coğrafyasında yeni alınan veya yaptırılan eve içinde yaşayacak olan insanlar yerleşmek üzere girmeden evvel bir kedi sokarlar. **Kedi** evi dolandır ve evin en iyi ve en güvenli yerinde yatar. Evde kalacak olanlar karavat/karyolarını buraya koyarlar

Yeni eve sahiplerince yerleşilmeden evvel onda kedi dolaştırma inancı Türk kültürlü halklardan Başkurtlar da ve hem Müslüman ve hem de Hıristiyan tatarlarda da vardır. Oğuz Türklerinde kedinin tekin olmadığı onda bazı özel güçlerin olduğuna inanılır ve “kara pişik tekin değildir” denir. Onun etrafında bir takım inançlar oluşmuştur. Mesela bazı kara kedilerin dilinin mühürlü olduğu gibi.

Altay Türklerinde kurt kutsal kabul edilir. **Kurt** olarak değil, **Göktengri** olarak da alınır. Yeni doğan bebeğin beşiğine kurdun dişi ve pençesi nazara ve kötü ruhlara karşı korunmak için asılır. Ayrıca kurtların pençesi haneye uğur getirmesi için evin kapısına asılır.

Altay Türk halk kültüründe yerikleme cerik veya cerikleme olarak bilinir ve bu durum toksi koz olarak anılır. Bu tespitle de **Aşerme** veya **Yerikleme** olarak Türk kültürlü halklarda yaygın bir biçimde bilinen inancın Ural Altay boyutu, geçmişi belirlenmiş olmaktadır ki, halk inançları kültürü de bir köprüdür teşhisimiz tekrar doğrulanmış oluyor.

Altay Türklerinde de Türk kültür coğrafyasının diğer kesimlerinde de olduğu gibi dünyaya gelecek olan bebeğin cinsiyetine dair bazı tahminler yapılır. Bunlar büyük ölçüde benzer yöntemlerdir. Mesela gelinin beli sivri olursa doğacak bebeğin erkek olduğuna ihtimal verilir, yuvarlak olması ise kız şeklinde yorumlanır. Hamile hanımın karnı yukarıya doğru ise bebeğin erkek aşağıya doğru ise kız olacağı tahmini yapılır. Rüyalarda gelin veya ilgili yakını **bıçak** veya **silah** görürse bebeğin erkek ve küpe veya benzeri bir takı görür ise kız olacağına ihtimal verilir.

Altay Türklerinde de saç mekânı olarak bilinen kutsal taş yığını ova/oba inancı vardır. Altaylar da bu yerlere yemek saçısı yaparlar. Bu taşların etrafında 3 defa dönülür dua edilir. Ağaç türünden yerlere bağlanılan ve camalak olarak bilinen adak bezleri Altay inanç kültüründe de vardır. **Camalaklar** mavi, beyaz ve sarı olmaktadırlar Altaylarda her uruğun boyun ayrı bir rengi vardır. Ovalara taş koyan ve camalak bağlayan alkış/dua söyler iyi yol olmasını diler. Ayrıca sair zamanlarda kim neyi diliyor ise niyetinde ne var ise onu diler. Bu tür kutsal mekânlar **Arjan Su** olarak bilinirler. Buralara her türlü

dilek için gidilir. Dağların yüksek tepeleri iyi ruhların mekânları olarak bilinirler.

Ulu ruhların dağ tepelerinde olması inancı üzerinde durulmalıdır. Anadolu ve çevresi Türk kültür coğrafyasında dağların yüksek tepelerine ulu zatlar defnedilirken, **Göktengrinin** gökyüzünde düşünülmüş olmasının payı aranır. Gerçi Altay halk inançlarındaki teşhis de pek farklı mahiyette değildir. Böylece yüksek dağ tepelerinde ulu ruhlar bulunduğu inancından hareketle, ulu olduklarına inanılan kimseler bu türden yerlere defnedilirlerken, bu kimseler defnedildikleri yerlere varlıkları ile ulûhiyet kazandırmış olabilirler.

Altay Türklerinde bebeği nazardan ve görünmeyen kara iyelerden korumak için 6 ay kadar onun yabancı bir kimse tarafından görünmemesine dikkat edilir. Bu süre zarfında bebeği sadece yakınları görebilir.

Altay Türklerindeki bir anlatıya göre, torunu, dedesi ölünce onu rüyasında görmüş ve ağlayarak uyanmış. Bunun üzerine çocuğun annesi çocuğuna “o seni yanına almak istiyor” demiş. Bir diğer anlatıda da hayatta iken çok sigara içen yaşlı bir dede torununun rüyasına girerek ondan ağızlığını istemiş. Ağızlığı arayıp bir türlü bulamamışlar dedesi rüyalara girerek ağızlığı konusunda ısrar ediyormuş. Giderek dede rüyada ağızlığın yerini söylemiş ağızlık meğerse hiç kimsenin bilmediği dedenin ilişkili olduğu bir hanımın evinde imiş. Ağızlık bulunup dedenin mezarı üzerine konulunca dede rüyalara girerek ağızlık istemekten vazgeçmiş.

Altay Türklerinde ölülerin yaşayanları rüyasına girmede ısrarlı olması halinde şamana gidilir. Şaman ölmüş kişinin mesela dedenin ruhu ile temasa geçer onunla konuşur, onun ne istediği öğrenir ve rahatlamasını sağlar.

### **Mamuşa Türk Halk İnançları**

Mamuşa halk inançları konusuna geçmeden konu ile doğrudan bağlantılı olduğu için bir gözlemimizi ve ona bağlı olarak da bir önerimi açıklamak istiyoruz. Mamuşa-Peizen ve Piriştine Balkan Türklüğü için Kosova Türklüğü itibariyle çok önemli bir üçgen. Prizen görebildiğim kadar ile Tito coğrafyasında varlığını muhafaza edebilmiş belki de en önemli kültür merkezi. Türk kültür taşıyıcılığı ve koruyuculuğunda Türk Silahlı Kuvvetleri TİKA ve bazı sivil toplum kuruluşları da bunun farkındalar. Mamuşa diğer birçok yerde olduğu gibi devletin bu iki kuruluşu bazen Diyanet İşleri Başkanlığını gibi kurumları da takıma alarak lüzumlu, kalıcı ve saygın eserlere imza atmaya devam ediyor. Bu arada Prizendeki Namazlık konusuna değinmek gerekir. Tamamen toprağın altında kalmış topraklaşmış bu tarihi ve mesajı fevkalade önemli olan ecdat yadigârı bulunup çıkarılıp yeniden yaptırılıp şehrin en güzel yerinde bir de parka kavuşturulmuş. Ancak bu konuda incelememizle ilgili iki önemli husus var. Maalesef işçilik bilhassa kullanılan malzeme yüz kızartıcı ve

eser yapılmadan yıkılmaya başlanmış. İkincisi ise, birinciye bağlı olarak parkı bakımsızlıktan bitki örtüsü vahşileştirmiş. Türkiye dâhil, Türk kültür coğrafyasında çağdaş imkânlar ve modern teknoloji olanakları ile yapıldığı söylenen onarım, yenilenme gibi hizmetler ecdadın 500–700 yıllık yapıları yanında bir utanç abidesi gibi duruyor. Kosova’da bu türden bozulmuş kültürel havaya kültür savaşının sinsî boyutu da ekleniyor. Kültür hayatına yansıyan zihniyet çarpıtılıyor. Bu çarpıklık bazen İslami kültüre karşı olmak şeklinde yansıtılmakta ve bazen de İslam toplumları arasında geçmiş ile günümüz arasında ihtilaf unsuru yapılabilmektedir. Mesela Türkler döneminde yapılmış tarihi dini eserler, Arnavutlar tarafından Arnavut kültürüne rakip eser veya Türkler vesile oldukları için Müslüman olan Arnavutların bu din edinimi ile tarihten gelen bir kayba uğradıkları tezi geliştiriliyor. Bunun sonucu olarak da Türkiye tarafından bir şekilde kazanılmalarına çalışılan kültür eserleri, demografik üstünlüğü ve buna bağlı olarak da yönetimdeki üstünlüğü elinde tutan Arnavutluk gizli- açık karşı tavrına yol açabilmektedir.

Özetle Türk kültür milliyetçiliği, tarihi İslami kültürün önemini Türklere anlatmada çektiği zorlukla kalmamıştır. Bir taraftan Hıristiyan misyonerliği ve buna bağlı olarak Türk-İslam kültürüne karşı olmak, bir taraftan Vahabilerin Türk İslam’ının bidat içerdiği iddialarına karşı olmak, bir tarafta bu eserleri geçmişte birlikte yaptığımız Arnavutların yeni nesillerine İslam’a girmelerine vesile oluşumuzun hesabını vermek, bir tarafta “ılımlı İslam yanlısı post moderitenin temsilcisi süper güç yanlısı oldun” ithamı ile sivil okullaşmaya karşı olmakla sıkıştırılmak isteniyor. Bu durum Balkanlar Türk-İslam kültür stratejilerinde devamlılığı, yeniden güç kazanıp var olmayı önlüyor. Her şeye rağmen devletin silahlı yapılanması ile iktisadi kültürel yapılanmasının birlikte etkinliği büyük bir mili kültürel şuur ve bu güce okullar zincirleri gibi demokratik sivil kitle örgütlerinin dayanışma göstermesi önemli ve zaruridir.

Bu noktada bölgede yokluğunu gözlediğim ve olmasını hayati bulduğum, ikmalî zor olmayan bir eksiklik gördüm. Bu, müze eksikliğidir. Bilhassa etnografya müze eksikliğidir. Böylesi bir müzede sergilenecek Osmanlı Türk fermanları veya bunların altındaki mühürler yer üstündeki camiler ve hamamlar gibi maddî kültür unsurlarını taçlandırarak ve ruhlandıracaktır. Bu ruh ihtilaf giderici olur. Bu ruhun sırrının anlaşılması Balkan halklarına birlikteliklerinin rotasını, yol haritasını verir. Bu noktadan sonra kalıcılık saygınlık güç kazanmış olur. Şehrin müze gibi hayati bir kültür tacına kavuşturulması en içten pazarlıklı hasımları bile ikna etmede ve olumsuz etkilerini engellemede müessir olur kanaatindeyiz.

Prizen’de Altay Suroy, üzerinde durulacak ciddi bir objedir. Sosyal bilimlerin her dalında profesyonel bir araştırmacı olan Altay Suroy aynı zamanda Türk İslam kültürünün bölgesel dilinin de tercümanıdır. Tarih, edebiyat, halkbilimi gibi alanlarda yüzlerce çalışması olan etkin bir isimdir.

Altay Suroy'ın asıl önemi ise, alanı ile ilgili elinde bir müzeyi rahatlıkla oluşturabilecek çok kıymetli materyallerin olmasındadır. Her fani gibi Altay Suroy da âlem değiştirecek ve birçok örneğinde olduğu gibi, ömrünü vererek derleyip topladığı materyaller doğal olarak zamanla yağmaya tabi olacaktır. Bu itibarla bu dökmenler bir etnografya müzesinin ilk nüvesini oluşturmalıdır. Bu konuda biraz daha ileri gitmek istiyoruz. Bu müzenin yeri belirteceğimiz nedenlerle Altay Suroy'ın evinin bitiğindeki satışa çıkarılması düşünülen bina olmalıdır. Zira bu bina sergileyeceği eserler ve mimarisi ile uygun olduğu gibi, Altay Suroy'ın elindeki malzemeleri ile O araştırmacı hayatını sürdürdüğü için haklı olarak bir kalemde çıkarmak istemeyebilir. Ayrıca bu müze ile yerleşim yeri ve sevk- idare bakımından da organik bağı da sağlanabilmelidir. Bu kıymetli hazinenin devredilmesi sürecinde Altay Suroy'un ailesinden yüksek tahsilli bir genç bu hizmet için yönlendirilebilir. Böylesine bir hizmeti Kosova Türk-İslam kültürü hak etmektedir. Altay Suroy' Recepoğlu'nun sadece bize armağan etmiş olduğu, "Kosova'da Türk Olmak", "Kosova'da Türkçe veya Kimlik Mücadelesi", "Canlı Kitabeyiz Kosova'da", "Kosova Toplumunun ve Üyelerinin Hakları", "Prizren Sofizmi'nin 500.yılı (Bildiriler, bilgiler belgeler), "Prizren Çeşmeleri", "Kosova'nın Türk Dernekleri ve kuruluşları (1951–2006), "Masal Gibi Bir Hayat Şiirler" gibi 15 civarında eseri vardır.

Mamuşa, Mahmut paşa isminden bozma evladı Fatihan'dan Kosova-Prizren'den 18–20 km mesafede bir Osmanlı kasabasıdır. Yakın çevresine birkaç Türk köyü daha var. Kamber camii ile ün salmış. Halen Mamuşa'da 400'ü aşkın Türk öğrenci eğitim görürken, lise ihtiyacının karşılanmasına çalışılıyor. Üsküp'ten Kosova sınırı 20 km ve sınırdan Prizren ise, 80 km civarındadır. Kosova'nın büyük çoğunluğu İslam ve onların da büyük çoğunluğu Arnavut'turlar.. Müslüman halk arasında Türkbaşlar/Torbeşler, Türkler, Cengeri olarak da anılan Çingeneler var. Arnavutlardan az bir kısmı da Katolik inançlı.

Yörenin kültürü ve bu arada halk inançları kültürü hakkında çalışmalara da yer veren dergilerden birisi de Hikmet Dergisi'dir. Derginin 7 sayısında "Makedonya Türklerinde Nevruz ve Hıdrellez Kutlamaları İle İlgili Adet ve Uygulamalar" ve 6. sayısında "Türkbaşlar", "Makedonya Türk Çocuk Oyunlarında Sayışmalar" gibi yazılar, çalışmalarımızla paralellikler içerdi için bizi bir hayli heyecanlandırdı.

Kosova Çingeneleri Rae/Rai Grubu olarak bilinip bu isim altında etkinlik göstermektedirler. Bu kısaltmadan R, Romlar A, Aşgali ve E ise Eycip olarak bilinmektedirler Romlar, Roman Çingene dili ve kültürü temsilcileri Hindistan kökenli olup, Kosova Milli Meclisi'nde bunların kontenjandan 1 milletvekilleri vardır. Aşgaliler Persiya olarak bilinirler veya kendilerini öyle hissederler. Bunları Milli Mecliste 1 kontenjan milletvekilleri vardır. Eycipler'in ise Mısırlı oldukları ifade edilir. Bunların da bir 1 seçilmiş ve 1 de

atanmış milletvekilleri vardır. Bilgilerin kaynağı Ercan Şpat ile Altay Suray Recepoglu ile yaptığımız görüşmelerde, kurultay basın masasında yayınlarda, Türkbaşlar ve Cenkeri'ler içerikli hatıralarda hep rahmetli hocam Özönder vardı. Osmanlı kültür stratejilerinde bir bütün olarak ele alınan ve Osmanlılığın İslam kesiminin bir parçası olarak yer alan Çingenelik Kosova'da parçalara ayrılmıştır. (Yaşar Kalafat, Balkanlardan **Uluğ Türkistan'a Türk Halk İnançları**, CIX-X Ankara 2007 S.65-82 )

Kosova'da resmi yönetimin açtığı Türk okulları var. Prizen'de 5 okulda 2+2+2 şeklinde 6 sınıf Türkçe eğitime ayrılmıştır. Türkçe gazete çıkarılabiliyor, Türkler, radyo ve televizyon yayınlarından Türkçe yayınlarda yararlanabiliyorlar. Ayrıca Arnavut televizyon kanalları her gün 1 saat Türkçe yayın yapıyorlar.

Kosova Türk bölgelerinden biz Priştine, Prizren, Mamuşa ve I. Murat'ın türbesinin bulunduğu başkentte 40 km mesafedeki çevresinde Türklerin de meskûn bulunduğu kasabaya gittik. Derleyebildiğimiz halk inançları ve yapabildiğimiz görüşmeleri sınırlı zaman zarfında Salih Sallah'ın yardımı ile bu bölgeden yapabildik. Yazımıza Mamuşa halk inançları adını koyuşumuz semboliktir.

Mamuşa'da Türkler tek eşli evlilik yapmaktadırlar. Kız kaçırma bu yörede **Kız Kavrama** olarak biliniyor. Uzun süre kızların yüksek tahsil yapmaları Mamuşa merkezde ahlaksızlık olarak algılanırken, şimdilerde bu taassup kasabada da yıkılmıştır. Başlık parası alınmaz ancak bir defaya mahsus olmak üzere **gelinlik parası** olarak bir ödeme yapılır. **Kan davası** Türk köylerinde nadiren de olsa görülebilirken daha ziyade Arnavutlar arasında rastlanılmaktadır. Geçmişte Türk ailelerde 3-4 çocuk olabilirken şimdilerde bu miktar 2 ye düşmüştür. Kosova'nın Arnavut aileleri daha doğurgan olmaktadır. Evlenen Türk aile kutlanırken, "Allah muhabbetlerini uydursun bir yastıktan ayrılmasınlar" denilir. (Kaynak kişi, Necat Salah, 50 yaşlarında, Prizenli, yüksek tahsilli, halen ticaret yapmaktadır.)

Kosova Çingeneleri bir dönemki isimleri ile Cenkerileri tamamen Müslüman'dırlar. Kendilerine mahsus Çingenece diye bilinen bir dilleri vardır. Halk kültürü yaşamları Türklerinkinden farklılık göstermezken bu toplum ile Türk aileler arasında kız alıp verme pek olmamaktadır.

Kosova Torbeşleri/Türkbaşları da sınıf sınıftırlar. Genelde Torbeşler Boşnak olarak bilinirler. Dilleri Boşnakçadan pek farklılık arz etmez. Evvelce Boşnakçanın Sırpça olarak nitelendirildiği de olurdu. Türklerle Arnavut ve Boşnaklar arasında evlilik olabilmektedir. Genelde evlilik yaşı 25 çivarındadır.

Kosova'nın Bağımsız Cumhuriyet olması bu ülkede yaşayan bütün halkların hayrına olacağı ifade edilmektedir. Diğer tarafta azalmış olsa da



Kosova'dan Türkiye'ye göç devam etmektedir. Kosova'dan Türkiye'ye göçün durdurulması ihtimali şimdiki şartlarda pek mümkün görülmemektedir. Türkiye'de yüksek tahsil yapmış gençlerin Kosova'da iş bulma şansları yoktur. Bu gençler çoğunlukla bir yolunu bulup Türkiye'de kalmayı düşlemektedirler. Bu türden göçler ailelerinin bin bir zorlukla edindikleri tasarrufların ve daha ziyade taşınmazların Bulgaristan örneğinde olduğu gibi ellerin elinde kalması gibi bir kuşkuya da yol açabilmektedir. Kosova'da göçün yön değiştirmesi ve bu ülkenin yeni ekonomik projelerle Türkiye'den göç alması göçün ters döndürülmesi de mümkündür.

Öğretmenler Derneğinden aldığımız bilgiye göre Kosova'dan 700 çivarında öğrenci Türkiye'de yüksek öğrenim görmektedir. Kosova'da 200 çivarındaki öğretmen ile 3.700 öğrenci ana sınıftan fakülteye kadar eğitim almaktadır. 2 fakülteden Türk Dili ve Edebiyatı Fakültesi Priştine'de Eğitim Fakültesi ise Prizren'dedir. Ayrıca ilk orta ve lise eğitimi veren Prizren'deki özel Türk okullarının kız ve erkek liselerinin 2 ayrı yurtları var. Tekkelerde halka yönelik verilen dini eğitim ise, kendi vasatında sürdürülmektedir.

Halk inançlarına gelince, Mamuşa'da çocuğa adını anne ve babası bazen da daha büyükler koyar ve ad konulurken çocuğun kulağına ezan okunur. Çocuklar için isimler genellikle duvar takvimlerinden seçilirler. Kuran'dan veya doğum gününün özelliğinden seçilen isimler de vardır. Hayırlı olsun gelenler çocuğa dua ederlerken, “ömürlü olsun”, “nafakalı bereketli olsun”, “anası babası ile hayırlı uğurlu olsun” derler

Mamuşa da çocuk dünyaya gelince doğum toyu yapılır ve bu toy **Fabina** ile kutlanır. Doğumdan sonra geceleri dışarıya çıkarılmaz. Muhakkak çıkacak ise kadın başına bir şey almalı başını örtmelidir. “Loğusanın mezarı 40 gün açıktır korunması gerekir” diye Anadolu Türk halk kültüründe de bilinen bir söz vardır. Bebeğin korunması için de yastığının altına 40 gün Kur'an-ı Kerim ve bıçak türünden bir silah konur.

Altay Suroy'un evinde gördüğüm bacı resimleri arasında bacanın etrafına geçirilmiş özel halkamsı mimari ilaveler olduğunu gördük bunlar bize ocağın koruyucuları olarak anlatıldı. Halk inançlarında ocağın bizzat kendinin koruyucu olduğu inancı vardır. Gördüğümüz resimlerin arasında Elbasan dağlarına ait resimler de vardı. Elbasan, bize ülke basan anlamında halk inançlarındaki basmak ve basılmak inancı ile bağlantı görüldü. Aybastı, Aydar kelimelerinde olduğu gibi, Elbasan da adeta sahipli anlamı saklı idi.

Yaşamayan erkek çocuklarının yaşamaları için kulaklarına küpe takıldığı olur bu küpeler kız süsü verilmiş erkek çocuklarının kulaklarında 15 yaşına kadar kalabilir. Böylece o çocukların yaşayacaklarına inanılır. Eskiden köylerde bir tencere suya kahve dökülür belirli günlerde ikramı sağlanır ve bu tür kimselere **kahveci** denirdi.

Türk kültür coğrafyasında başı bağlı olmak başını bir şeyle bağlamış olmak sahipli olma anlamına gelir. Sahipli kimsenin sahibi tarafından korunduğu inancı vardır. Gece bağlı başı ile dışarıya çıkan loğusa kadın muhtemelen kara iyelere sahipsiz olmadığını sahiplenilemeyeceği mesajını vermiş olur.

Gençleri başları bağlanırken yakın akrabalar arasında mesela hala dayı amca teyze çocukları arasında hatta mümkün ise akrabalar arsında evliliğin olmamasına dikkat edilir. Torbeşler, Arnavutlar ile Türkler arasında evlilikler olabilirken, Müslüman olsalar da Çingenelerden kız alıp onlara kız verilmemektedir.

Mamuşa ve genel Kosova Türklerinde sık ziyaret edilen mekânlar arasında **Sultan 1. Murat**'ın türbesi, **Karabaş Baba Türbesi** gibi olanlar vardır.

Karabaş Baba, türbesi etrafında tavaf edercesine dönülen yöredeki yegâne türbedir. Prizen'deki bu türbede her yıl 5 Mayıs'ta çok geniş kapsamlı **Pilav Günü** yapılır. Katılanlar bütün günlerini orada geçirirler. Türbe ziyaret edilir dileklerde bulunulur, türbeye çaput/adak bezi bağlanır, türbeye para atılır, türbenin suyu içilir. Oraya dışardan su götürülüp orada bir müddet tutularak aynı gün daha sonra içilir. Havlu ve benzeri eşya götürüp koyanlar olur. Burası kısmet açılması, çocuk edinme ve benzeri birçok gereksimin için ziyaret edilir.

Türbenin tavafı sağdan başlanılarak sola doğru bir turda tamamlanarak yapılır. İhtiyaçlı çocuk götürülmüş ise o kucakta taşınır. Oraya götürülmüş ise kurban türü hayvanlar **tavaf** esnasında o hayvan dolandırılmaz.

Karabaş Baba ziyaretleri münasebeti ile ilginç olan tespit, dışarıdan türbeye su getirilip adeta oradan hikmet alması sağlandıktan sonra kullanılmasıdır. Biz daha evvel Hakkâri'de türbede bir süre bekletilerek giyilip duruşmada yardımcı olacağına inanılan gülmek inancını ve Makedonya'da kısmet açılması için belirli gecelerde genç kızların yazmalarını türbeye bırakıp sonra kullanmak üzere aldıklarını tespit etmiştik. Karabaş Baba örneğinden ise türbelerde suyun hikmetinin suyun bizzat kendisinden değil türbeden geldiğini öğrenmiş oluyoruz. Böylece, kendisinde hikmet aranılan su ile hikmetli olduğuna inanılan türbenin suyu farklı mahiyettedirler, denilebilir. Bunlardan birisinde suyun iyesinden gelen güç diğeri ise suyu da vasıta kılabilen türbedeki pirden gelen güç söz konusudur.

Prizen'de **Ümmi Sinan Baba Tekkesi**'ne gidi Şeyh Hüseyin Şişko ile tanıştık. Sağ olsunlar bizi kabul ettiler. İlginç bulduğum bir teşhis karşılıştım Tekkenin **Ehlibeyt Tekkesi** oldu söyleniyordu ve Ehlibeyt'i simgeleyen remizler de vardı. Bol resim çektik. Ehlibeyt'i herhangi bir tarikat veya mezheple ödeştirmek bize göre anlamsız olur. Ancak Çorum yöresinde Alevi

inançlı köyler için ehlibeyt deniliğini hatırlıyorum. Şeyh Hüseyin Efendi çevrede 10-11 tarikatın olduğunu **Sahadi/Şeyh Adi, Halveti,, Rufai, Kadiri, Bektaşî** gibi tarikatların da Ehlibeyt olduklarını söylüyordu. Bu konuda sağlıklı bilgi alamadık vakitte dardı tekrar da ziyaretlerine gidemedik. Tespitlerimizi ihtiyatla da olsa aktarmak durumundaydık. **Halveti Tekkesinin** faal olduğunu 2-3 Kadiri tekkesinin olduğunu ifade ettiler burası Jakova'ya 36 km mesafededir. Bu arada Sırbistan'da Preşeva şehrini Rahavişe köyünde yeni bir **Sinani Tekkesi** inşa edilmektedir. Tekkeler etrafında âşıklar, ışıklar, dervişler yetiştirilmek dervişlerden başlanılarak el alınmaktadır. Halife Rabit Ahmeti bunlardan birisidir. Halen Sinan Baba Tekkesi'nde âşık ve derviş yoktur. Derviş bir süre hizmet edip âşık olmakta ve el alıp derviş olmaktadır. Derviş olabilmek için **el almak** gerekir. Tekkede **semahane/zikir hane** ve **sohbet hane'yi** görme imkânımız oldu. Şeyh Hüseyin Efendi halkın tekkeye her türlü dilek temenni ve sıkıntısı için geldiğini ve bunun çok doğal olduğunu anlatmaktadır. Her dilek sahibi ihtiyacı için ilgili duayı okur ancak iş **nefestedir**. Allah'ın vermesindedir, veren Allah'tır dualarda “Allah sensin bunun şifasını veren biz duasını yaptık” demektir. “Türebeler, gizli ilim merkezleridirler, türebelerde hikmet vardır” inancı vardır. Dua ederken mesela “Ey Kutup Musa Sen bizim elimizden tut Allah'a götür” denir. Bunlar, buraları Müslüman yapmışlar. Allah'ın onlara vermiş olduğu bir güç var. Şeyhin mezarı etrafında dönülebilir Şeyh âlem değişince gücünü yitirmiş olmaz şeyhlikte evladiye babadan oğula kalan erbabiye de erbabından erbabına kalandır. El alan derviş, müridine söz veren şeyhinden bazı hikmetler dinen derviş veya benzeri kimsedir. Nefes'te nefes sahibi Allah'ın ismi ile nefes eder, muska gibi yazdığı çizdiği üflediği her şeyde Allah'ın ismi vardır. Demektedir.

Şeyh Hüseyin Taç hakkında bilgi verirken, “tacın içi sır, dışı nurdur” ve hırkayı da anlatırken “ ya şükür, ya sabır Ya Mürşit” demektir.

Adeta halk inançları derlerken şahit olduğumuz geçmişe dair bilgi verilirken denildiği gibi hayatın her safhasında tekke vardır tespiti buralarda yeniden canlanmaktadır. Bu arada Prizendeki **Rufai Tekkesi** faaldir.

Balkanlarda halk seviyesindeki dini hayat farklı bir atmosfer yansıtıyor. Kolonizatör Türk dervişleri bu topraklara girerlerken sosyal yapıyı çok iyi incelemiş olmalılar. Balkan Bektaşiliğini hazmetmeden Balkanlardaki İslami anlamak mümkün olmadığı gibi, balkan Bektaşiliğini yerinde görmeden de Balkan halk dini hayatını anlamak da mümkün değildir. Harabati Tekkesi'ndeki Arnavut Bektaşî ailenin sergilediği etkinlik, bize Makedonya, Kosova ve Arnavutlukta Arnavutçuluğun her vasatta gayret içinde olduğunu göstermişti. Manastırda Atatürk Müzesinin karşı duvarında, Büyük Arnavutluk haritası, Arnavutluk kamalı haç ve sloganlarının bulunması Arnavutluk hareketini izlemek isteyenler için başka bir gösterge idi. Belki de Arnavutlara yapacakları başka bir şey bırakılmamış veya kendilerince en geçerli yolu izliyorlardı. Bizim

üzerinde durmak istediğimiz husus haliyle bu olamazdı. Geçen yılki Ohri seyahatimizde, Yahya kemal Lisesi öğretmenleri ile görüşmüş, karşı amaç adına güzel etkinlikler yapılabildiğini öğrenmiştik. Bu defa Kosova’da Türk lisesine kısa bir süre için uğradık ancak bu türden sohbetler için imkân bulamadık. Daha evvelki seyahatlerden teşekkür borcumuz olan hocalarımızı da göremedik. Ancak kitabımıza minnet duygularımızı yansıttık. Özetle Balkan Bektaşiliği konusunda, batının Deliorman Aleviliğine neden bu derece önem verdiği, Alemdar Yalçın hocanın Arnavutluk Bektaşiliği ile bu derece yakından ilgilenmekle ne derece haklı olduğunu anlıyoruz.

Şurası muhakkak ki Türkiye Cumhuriyeti’nin bir Tekkeler Tarikatlar politikası ve bu ananda stratejileri olmalıdır. Biz ihtiyacı 15 yıl evvel Erbil ve Süleymaniye’deki tetkiklerimizde de görüp belirtmiştir. Bu ifademizle tekkeleşmek veya tarikatlaşmaktan veya onlara karşı olmaktan bahsetmiyoruz. İlgiilenilmek durumunda bulunduğunuz coğrafyanın halkının bazı meyilleri var ise bu sosyal yapıda bazı kurumlaşmalar geliyor ise bu gelişmelere gözünüzü kulağınızı kapatamazsınız. Bu potansiyel sahipsiz kalmaz ve doğasında size ait olmak bulunan bir gücü size karşı kullananlar çıkabilirler.

Mamuşa’da bir uygulamaya şahit olduk. Burada gelin ve sünnetli çocuk kasaba içerisinde dolandırılırlarken aynı yoldan ikinci defa geçmemeye özen göstermektedirler. Bu kurala uyulmadığı hallerde gelinin çocuğunun olmayacağına inanılır Anadolu’da cenazenin mezarlığa götürüldüğü yoldan cemaat dönmemeğe çalışır. Hatta bazı yörelerde çıkılırken kapıdan çıkılmış iken dönülünce evlere pencereden girildiği oluşmuş ve bunun izahı ölüye veya kötü ruha evin yolunu öğretmemekmiş şeklinde de bir izah dinlemiştik. Mamuşa’da **Gelin Alayı**’nın farklı yollardan dolaştırılması, gelinin zırt pırt baba evine gelmesini önlemek ve cenazesinin farklı yoldan götürülmesi de hortlamasını önlemek için şeklinde izah edilmektedir.

Mamuşa Müslüman Türk halkta çocuk **sünnet** yapıldığında onu dayısı veya amcası tutar **kirvelik** kurumu pek yoktur. Sünnette Sünnet Düğünü veya Sünnet Zevki diye bilinen bir şenlik yapılır. Bu toyda yemek ikram edilir ziyafet verilir. Bu şenlik akşam 20.00 den gece 02.00–03.00 e kadar devam eder. Ayrıca sünnet evvel ve sonra mevlit okutulur ve şenlik daha sonra yapılır. Sünnet olan çocuğun sünnet parçası çocuğun annesine verilir. Annesi o parçayı bir dönem saklar.

Eskiden dünyaya gelen çocuğu büyükleri bir ellerinde orak olmak üzere yola çıkarırlar. Yoldan ilk geçecek olan kimse onun göbeğini keserdi buna, **göbek kesme** işine **“kumbara”** denirdi. Ayağı basmayan çocuğun ayağının basması için Cuma günü camiye giden bir kimsenin cebine onun haberi olmadan çocuğun çorabı konurdu. İlk çıkan **diş** ekmeğe sarılır ve kayalığa veya çatıya atılır ve **“karga karga bu diş bana altın diş ver”** denir. Anadolu Türk kültür coğrafyasında diş bu şekilde kargalara atılırken ekmeğe sarmak yoktur.

Çıkan diş münasebeti ile bir saç yapılacak ise, karganın işine yarayabilecek ekme türünden bir şeylere sarmak daha makul görünüyor.

Kosova'daki bir mevzuata göre ülkedeki bütün etnikler Kosova bayrağının yanı sıra kendi milli bayraklarını da asabiliyorlar. İş yerlerinde okullarda düğün ve sünnet alaylarında bulunan kasabının etnik yapısına göre Arnavut ve Türk bayraklarını görmek mümkündür. Sünnet düğünlerinde sünnetli çocukların Türk bayrağı eşliğinde dolaştırıldıklarını rahatlıkla görebilirsiniz. Biz Mamuşa'da erkek kardeşini evlendiren ve çocuğunu sünnet ettiren bir Türk aileye misafir olduk. Böyle bir çifte düğüne de yıllarca evvel Aşkabat-Türkmenistan'da torununu sünnet ettiren ve oğlunu evlendiren bir ailesinin misafiri olmuştuk.

Mamuşa halk inançlarında çocuğun çıkan ilk dişinde pilavlı şenlik yapılır. Dişin patladığını ilk gören çocuğa bir hediye almaya mecburdur. Bu şenlik Türk kültür coğrafyasında **Diş Toyu** olarak bilinen uygulamanın Kosova Türklerindeki tezahür şeklidir. İlk dişin patlamasında **kaçamak** olarak bilinen haşlanmış mısırdan bir ikram hazırlanır. Patlayan diş ilk gören çocuğa bir hediye alır.(Kaynak kişi, Elvan Sallah, Prizenli 45 yaşında lise öğretmeni)

Koyunlar ilk kuzuladıklarında **haşlama** yapılır ve yakın çevreye dağıtılır. Bununla amaç kuzulamanın bereketli olmasıdır. Gerek kaçamak ve gerekse haşlama saç türleridirler. Bu tür uygulamalar Türk kültür coğrafyasında çok yaygındır.

Bu yörede de **Yağmur duasına** ve çok yağın yağmuru durdurma duasına çok nadir de olsa çıkılır. Eskiden yağmur duasına boş arazilerde yapılırdı. Sahipli yerde yağmur duasına çıkılacak ise sahibinden izin alınması gerekirdi. Zira sahibinin hakkı geçmemeli idi. İş yeri ve evler sağ elle açılır ve buralara sağ ayakla girilir, çıkılırken de sağ ayakla çıkılır. İş yerleri kapatılırken Allah bereket versin ve Allah korusun, denir. (Kaynak kişi, Elvan Salah)

Mamuşa ve çevresinde geçmişte askere giden genç için şenlikler yapılırdı. Bu şenliklerin kuralları vardı ve uzun süre söylenirdi. Şimdi Kosova'da askerlik kalkınca bu şenliklerde kalmadı.

Mamuşa'da ilk tırnağın kesimi ile ilgili bir tespitimiz olmadı. Ancak eskiden kesilen tırnaklar basılır toprağa gömülürdü. **Tırnak** odanın içerisinde kesilmezlerdi. Haftanın muayyen ünleri tırnak kesmenin daha uygun olduğuna inanılırdı. Çocuğun ilk tırnağı kestirilirken ileride seçmesi istenilen meslek de belirlenmek istenir. Hangi meslekten olması isteniyorsa çocuğun tırnakları o meslekten birisine kestirilir. Bu yörede aynı gün çocuğun hem el ve hem de ayak tırnaklarının kesilmemesi gerektiği inancı vardır.(Kaynak kişi, Rahman Mazrak, milletvekili 40 yaşında Mamuşa'lı) Bu inanca uyulmadığı takdirde çocuğun öleceğine inanılır. Bu uygulamayı biz ilk defa görmüş oluyoruz. Bizin tespitlerimizde çocuğun önüne, kalem, silah ve benzeri gibi bir şeyler konur o, onlardan hangisine uzanır ise ileride o mesleği seçeceğine inanılır. Bazen da çocuğun **göbek parçasının** gömüleceği yerden hareketle ilerideki mesleği

tahmin edilmek istenilir. Mesela cami duvarının dibine gömülerek din bilgini olmasının istenilmesi gibi.

Mamuşa'da gece aynaya bakılmaz. Geçmişte gece aynaya bakanın cinlerle konuşacağına inanılır ve doğru bulunmazdı. Cinlerle konuşma veya karşılaşma izah edilirken, cinlerin gece aynaya baktıklarından hareketle bu izah yapılabilmektedir.

Mamuşa'da ölünün ardından 40 unda mevlit okutulur. 7 sinde, 6. ayında ve yılında mevlit okutanlar da olur. 52. gecesinde **52 taş** okutulur. Okunan bu taşlar okundukça saklanılır ve 52. gün gelince ölen kimsenin mezarına konurdu. 7 gün ölünün kabri başında yasin okunur. Her Cuma günü ölünün yakınları mevtayı ziyaret ederler. Eskiden ölümler sala verilerek duyurulurdu. Bu yörede Cuma salası okunmamaktadır. (Kaynak kişi, Elvan Salla)

Türk kültür coğrafyasında 52 nin yapıldığı bilinmektedir. Diğer taraftan yağmur dileği ile 52 taşa 52 İhlâs süresi olunarak yapılan uygulamaları da hatırlıyoruz. Ancak ölün için 52 taş okunduğunu yanılmıyorsak ilk defa rastlamış oluyoruz.

Yörede ölü için yapılan **helva** dışarıca dağıtılmaz taziye için eve gelenlere ikram edilir, 4 Cuma tekrarlanır. Daha ziyade arife ve kandillerde helva yapıldığı olur.

Mamuşa'da Cuma hutbeleri semtin cemaatine göre Arnavutça, Boşnakça ve Türkçe okunmaktadır. Bunlardan **Sinan Paşa** ve **Emin Paşa** Camilerinde hutbe Türkçe okunur. Birkaç dilden birden hutbe okunan camiler de vardır.

Yörede Muharremlik tabiri yerine Nevruz tanımı da yapılmaktadır ve **Muharremlik** tekkelerde çok canlı geçmektedir. Muharremlik ile **Nevruz**'un eş anlamda kullanıldığını biz Suriye'de Bayır-Bucak Türkmenlerinde de gözlemiştik. Bu merasimlerde dervişler şahadet çeker, kızgın demir dişler şiş sokarlar. Vücuda şiş sokulmasına "deşmek" denir. Pirizen'de **Sinani** ve **Hasani** tarikatları daha aktiftirler. Tekkelerde matem hayatı gerektiği gibi yaşanır. Muharremlikte 10 gün oruç tutulur bu sürede saf su içilmez, ayran gibi şeyler içilir. İftar yemeklerinde et yenilmez yenilecek et yağsız olmalıdır. Etsiz olan bu yemeğe **posna** denir. Muharremlikten çıkınca şenlik Nevruzla başlar. Türk İslam kültürlü coğrafyanın sair bölgelerinde olduğu gibi, Muharremlikte doğal olarak ertelenen düğünler bu aydan sonra yapılmaya başlanır. Eskiden Muharrem ayında çamaşır da yıkanmaz ve süslenilmezdi. (Kaynak kişi, Elvan Salah)

Kosova Türklerinde hanımlar bayram gezmesine gitmez, evlerinde misafir beklerler. Bayram dolaşmasını erkekler yaparlar. Bu çevrede bayramdan bayrama görüşebilen akraba hanımlar vardır. (Nalân Kasımvar, Prizenli İstanbul'da yüksek tahsil öğrencisi olan 20 yaşlarında bir Türk kıızı)

Mamuşa'daki türbeler arasında Karadağ'dan geldiği ifade edilen **Molla Fazlı** vardır. Türbesi köyün mezarlığındadır. Mezar taşına eskiden para bırakılır ve orada mum yakılırdı (Kaynak şahıs, Mustafa Kürze, Mamuşalı 45 yaşında)

Çamaşır yıkanmaması sadece süslenme ile ilgili olmamalı. Bazı yörelerde bebeğin ilk 40 gün çamaşırını yıkanmaz. Bu uygulama da koku faktörü de aranabilir. Kokuyu korumak veya kokuyu değiştirmek suretiyle kara iyelerden korunulmuş olunabilir.

Yöre Türklerinde **aşure** ayında aşure yapılır. Aşureyi her aile kendisi için yapar ve tüketir. Çevreye dağıtma uygulaması yoktur. Evvelce geçmiş yıllarda komşulara da aşure dağıtma inanç ve uygulaması vardır. Uzun süre yörede yoksulluk yaşanmıştır. Aşure tabağı geri gönderilirken yıkanmış olur. Aşureyi getiren çocuğa hediye veya haçlık verilir. Aşure gönderen eve, aşureyi alan aile de aşure yapmışsa gönderir.

Bu kültür çevresinde gelin baba evinden çıkmadan evvel son bir daha **aynaya** bakar, bu esnada evlenmek isteyen kız arkadaşlarının isimlerini söyleyerek onları çağırır. Onlar da gelinin ardı sıra aynaya bakarlar. Orada olmayan kısmetinin açılması istenilen kızların sadece isimlerini söyler. Bu uygulamada yaşlı kızlara öncelik verilir. Böylece tez zamanda kısmetlerinin açılacağına inanılır.

Mamuşa ve Kosova'nın diğer Türk kültürlü kesimlerinde gece aynaya bakılmaz ve bu kurala uymayanların çarpılacaklarına yüz felci geçireceklerine inanılır. Kırık ayna evde tutulmaz kullanılmaz kırılır kırılmaz atılır. Esasen kırık hiçbir şeyin mesela bardak, tabak ve benzerlerinin çatlamış olsalar dahi kullanılmaları cihetine gidilmez "iyi değildir" denir ve bunlar atılırlar. Kırık aynaya bakılmasının sakıncalı bulunması izah edilirken, kırık ayna insanı çift gösterir ki bu da bakanın korkmasına yol açabilir denilmektedir. (Kaynak kişi, Arif Mazrek, inşaat ustası, 40 yaşında, Mamuşalı)

Bu çevrede doğumdan sonra loğusa hanım kırık gün aynaya bakmaz, baktırılmaz, yüzünü görmesi istenilmez Bu inanç ve uygulamalar Türk kültür coğrafyasının diğer yörelerinde de aynıdır. Bu yörede de Türk kültür coğrafyasının sair yerlerinde olduğu gibi Kur'an-ı kerim okunan yerde açık ayna tutulmaz ya üstü örtülür veya asılmakta olduğu yerden indirilir.

Türk kültür coğrafyasında yolcunun arkasından yolu açık olsun dileği ile su dökülürken ayna da tutulur. Kosova Türk kültür coğrafyasında yolcunun arkasından su dökülür ve fakat **ayna** tutulmaz

Bu çevrede gelin almaya gidilince birisi **Kur'an**'ı tutar ve onun üzerine bir **gevrek/simit** konur. Bir fincan da **bal** bulundurulur. Gelin yeni evinin eşliğinden içeri girmeden parmakları bala batırılır ve ballı parmaklarının kapıya sürmeleri sağlanır. Sonra eve alınıp oturtulur. Bir dizine bir erkek çocuk oturtulur. Bu çocuk gelinin çorabını çıkarak içindeki parayı alır. Diğer dizi ve çorabı için de aynı şey yapılır. Böylece gelin balla tatlılığı ve para ile de

bereketi ile gelmiş olur inancı vardır. Daha sonra gelin yatmadan evvel onun yatağında bir erkek çocuğun yuvarlanması sağlanır, bununla amaç yeni evlilerin ilk çocuklarının erkek olmalarının sağlanmasıdır. Kur'an yeni evlilerin odalarına asılır. Simidi gelin ve damat birlikte yerler bununla anlatılmak istenilen ömür boyunca birlikte yaşayarak birlikte paylaşmalarını dilemiş olmaktadır. (Kaynak kişi, Elvan Salah)

Güvey gerdekten çıkınca, gelinin annesi **şiganisa** ile gelinin odasına gider. Bu yemeği gelin ve damada yedirir ve artanını misafirlere ikram eder. Şiganisa Sırpça bir kelime olup süt, yumurta, un, kabartma tozunun yağda kızartılması ile yapılır

Mamuşa'da ve Kosova'nın diğer Türk bölgelerinde evlenmelerde **kına gecesi** daha ziyade eskiden yapıldı. Şimdilerde köylerde bu uygulama devam etmektedir. Şehir merkezlerinde bu isim altında eğlence yapılmakta ancak kına yakılmamaktadır. Kına geleneği sadece kız kınası olarak devam etmektedir. Yöre evliliklerinde mevlit geleneği yoktur

Bu çevrede ölüye kına yakılmaktadır. Kına bilhassa bayramlarda yaşlı kadınlarca yakılır. Yaygın bir inanca göre kına yakılan yer cehennemde yanmazmış. (Elvan Sallah)

Mamuşa ve Kosova'nın diğer Türk bölgelerinde **gelin hamamı** geleneği yoktur. Geçmişten de böyle bir uygulama hatırlanmamaktadır.

Bu yörede hamile kadının canının çektiği şeyin ona verilmesi sağlanması gerektiği inancı vardır. Bu isteğe uyulmaması halinde bebeğin düşebileceğine inanılır. Hamile hanımın canının ekşi veya tatlı isteğine göre bebeğinin erkek veya kız olacağına inanılır. Sürekli koşturan erkeye yerikliyormusun anlamında, “ Bu ısrarın niye, düşüreceksin” denilirken, **yerileme/aşerme** kastedilir.

Bebeğin cinsiyetinin belirlenmesinde çeşitli yöntemler vardır. Mesela dik yürüyen hamile hanımın kızı saklı yürüyenin ise kızı olduğuna inanılır. Türk kültürünün bu coğrafyasında da **sütkardeşliği** vardır ve sütkardeşler evlenmezler. Ayrıca **sütanne** de vardır. Ancak **süt hakkı** bilinmemektedir. (Kaynak Kişi, Elvan Sallah)

Çevrenin dinlerinde mezarlıklar farklıdır. Her halk kendi mezarlığına ölüsünü gömer. Karışık mezarlıklara rastlanılmaz.

Mamuşa ve çevre Türk kültürlü halklarında cenazenin ilk günü cenaze evinde yemek yapılır ve bu yemek genellikle etli fasulye olur. Diğer günler akrabalar cenaze evine yemek getirirler. Bu yörede ölmüş bir yakını rüyasında gören kimse Kur'an okur veya okutur. Bu derece önemsenen bir diğer hayır işleme şekli de dulların ve yetimlerin evlendirilmeleri işlemidir.

Bu çevrede ölüm günü hanımlar kabristana gitmezler. Daha sonra 7 gün devamlı her sabah giderler. Mezarlıktan kesinlikle evlere bir şey getirilmez.



Sadece özel haller için toprak alınır. Ölen kimsenin yakını ölen kimseye hastalık derecesinde tutkun ise, bu **toprak** onun haberi olmadan onun cebine konularak 3 gün kadar kalması sağlanır, bu tutkusunun soğuması amaçlanır.

Mamuşa ve çevresi Türk halk inanç kültüründe **gök kuşağı** ile ilgili ilginç bir tespitimiz oldu. Burada Gök kuşağının bir yerden bir yere su taşıyıcı olduğuna inanılıyor. Gök Kuşağı yere veya denize doğru eğik ucu ile su alıp oradan bu suyu başka bir yere taşıdığına inanılmaktadır. Bu tespit ile bu konudaki bilgiler zenginleşmişlerdir.

Bu yörede gök gürleyince şimşek çakınca halk bildiği ayetlerden bir şeyler okumaktadır. Okuma esnasında Allah'a sığınılır, korku yaşanır ve kapı pencere gibi yerler kapatılır.

Priştine'den Üsküp hava alanına gidiyoruz. Yolda Ohri'de kurultaya katılanlarla birlikte kutladığımız kadir gecesini anıyoruz. Gençlerden birisi güzel sesi ile Kur'an okumuş Orhan hoca duasını yapmış ve hazırlanan helvayı paylaşmıştık. Sınıra gelirken ortak bölgeden geçiyoruz.. Burada bir kısmı atıl fabrikalar var. Bunlardan bir kısmını Türkiye'den işadamları çalıştırıyorlar ve hem maddeleri Türkiye'den geliyor. Yol boyunca gençler beni güncel ideolojik konularda konuşturuyorlar. Ülkücünün Fethullahçıyı ve Fethullahçı'nın ülkücüyü anlamak istemediği, devletin ise çok kere başını kuma sokmuş deve kuşunu andırıyor. Taraflarda birbirlerini anlama gayreti yok. Ülkenin gençliğinin, aydınının bölünmesi konusunda hala bir deneyim edinmemiş bir milletiz. Taraflarla diyalog kurmaya kalkıp itham ve töhmete muhatap olmamak mümkün değil.

### **Geçmişten Günümüze Balkanlarda Türk Kültür Stratejileri**

Bu yazı metnimde konuyu ele alırken 'Türk Kültür Coğrafyası' ve 'Türk Kültürlü Halklar' tanımlamaları üzerinde de durmaya çalışacağız. Bu tanımlarla ilgili arayışı süper gücün Orta Doğu ve Kafkasya'da izlediği Türklüğü ve Türkiye'yi dışlayıcı politikaları üzerine başlatmıştık. Batıda AB nin Fransa tarafından ayrı ve Almanya tarafından da ayrı formatla geliştirilen Türk ve Türklük karşıtı tutumları Türkiye'yi iyiden iyiye yeni ve ciddi arayışlara itmıştır. Bu itibarla Balkanlara geçilmeden evvel kısa bir genellemenin yapılması gerekecektir. Konuşmamın birinci bölümünde ABD ve AB karşısında Türkiye ve Türklük üzerinde duracağız. Zira Balkanlarda var olabilmek öncelikle bu iki gücün çok iyi izlenebilmesi ile mümkündür.

Türk Kültür coğrafyası ve Türk Kültürlü Halklar tanımlarına geçmeden, bu geçişi kolaylaştıracağı için ve bu izahlara bir altlık olacağı için üçer beşer cümle ile Türk kültür milliyetçiliğinin dönemlerinden veya kültür milliyetçiliğimizin tezahür safhalarından söz etmeğe çalışacağız. Böylece Avrupa'ya bakış da kolaylaşacaktır. Mesela Cumhuriyet arifesindeki

Türkçülükten veya İslamcılıktan değil de Osmanlılıktan bir iki satır söz edeceğiz. Bunu Osmanlılık savunuculuğu adına değil de, konu Balkanlar olduğu için Osmanlılığın genel esaslarının hatırlanılması gerektiğine inandığımız için yapmaya çalışacağız. Osmanlıyı ve ön Türklüğü bilmeden Balkanlarda Türk Stratejisi oluşturulamaz kanaatindeyiz. Ayrıca aynı amaçla Türkiye Cumhuriyeti'nin başlangıç döneminden bir süre sonra baş gösteren genel politika ve dönemindeki Türkçü, İslamcı ve solcu hareketlerden de bahsetmek gerekebilecektir. Bununla muradımız. Mutat dış politikanın günümüzün dünya konjoktürü itibariyle çözüm üretici olmadığını, Türk milliyetçiliği adına siyasi kadrolarca yapılmakta olan girişimlerin bekleneni verebilecek kapasite ve kalitede olmayışını anlatmak içindir. Stratejik bir vasat olabilecek olan sebeplerden birisi de, Türk solunun dünya genelinde tükenen sol ile birlikte tükenmiş oluşu ve İslamî diyebileceğimiz hareketin ise kazandığı önemin vurgulanmasıdır.

Yakın geçmişe şöyle bir bakınca kaderini nerdeyse % 100 varan bir bağımlılıkla ABD ye bağlayan Türkiye, bir gün ABD ile menfaatlerinin çelişebileceğini, bu ihtilafın hayatı noktalara varabileceğini düşünmemiştir. Ta ki, Beyaz Saray'ın Evanjalist dünya hâkimiyet politikasında ortağı İsrail'in de vaat edilmiş toprakların bölgedeki sözcüsü olduğunu, bu toprakların üzerinde Türkiye'nin de kurulu bulunduğunu anlayınca kadar

Bu noktada Türkiye'yi 2 şey bekliyordu. Bunlardan birisi, İsrail ABD ittifakının yanında yer alarak İsrail'in bölgedeki engel kabul ettiği ülkelerle birlikte hareket etmesidir ki, bunun anlamı Türkiye nin dindaşı, ortak tarihi arka planı olan, etnik akrabalık dâhil kültür değerlerinde müşterekler bulunan ülkelerle çok ciddi ihtilaflara girmesi demektir. Bu, Türkiye'nin kendisine de sıra gelinceye kadar yalnızlığa itilmesi idi. İkincisi ise, tarihi kültürel ve ekonomik bağları bulunan bölge halkları ile birlikte hareket etmesi demektir.. Belirtilen tabloda, Türkiye her iki halde de gözden çıkarılmış durumda idi. Evanjalizmin önündeki Fars ve Arap engeline şans tanınmaz iken, Türk engeline toleranslı davranılması beklenilemezdi.

AB'nde, bu arada Balkan ülkelerinde, Kürt meselesinin nasıl algılandığının net olarak görülebilmesi gerekir. Buradan hareketle denilebilir ki, İsrail ABD ittifakının Kürt kartı oluşturması teskere olayı ile bağlantılı olmayıp çok daha evvel tezgâha konulmuş bir doküman idi. Yine buradan hareketle PKK-Barzani-Talabani dayanışmasının sağlanması ve PKK'nın dokunulmazlığının temin edilmesi, son olaylarla izah edilebilecek bir konu değildir. Evanjalizm Fars, Arap ve Türk olmayan geçici ve sorun yaratamayacak bir araç aramış ve onu geliştirmiştir. Basına yansıyan açıklamalara göre bölgede kayıp olduğu resmen teyit edilmiş Amerikan silahlarından sade kalaşnikofların sayısı 185 000 dir. Ayrıca 100.000'i aşkın ABD kalaşnikof silahının Irak'a kaçak olarak sokulduğu da İtalyan Savcılığınca tespit edilmiştir. Bölgede ABD ve AB'ni Kürt etnik ayrımcılığının destekleyiciliğini yaptığı tespitinin asgari 30-40 yıllık izahı yapılabilir. Batıda stratejik arayışlara giren Türkiye doğusundaki

gelişmeleri ve bu gelişmeleri şekillendiren gücü görmezden gelemeyiz. Mesele doğuda da batıda da kimlik meselesidir ve kültür kimliği belirleyen asli unsurdur. Türk kültür coğrafyası şüphesiz Türkiye Cumhuriyeti sınırları ile sınırlanmamıştır.

Türkiye Irak'ta yıkılan tarihi eserlerle, yakılan kütüphanelerle, yağmalanan müzelerle Türk kültür tarihinin de darbe yemekte olduğunu, bölgeye getirilmek istenilen kültür adına, öldürülen her Iraklı'nın dili, dini, ırkı ne olursa olsun yok edilen kültürel kimliğin mimarlarından birisinin de kendisini olduğu anlayıp tepkisini gösterememiştir. Sürekli ABD'nin ağzının içine bakmakla yetinmiştir. Bu teşhis Balkanlar ve Balkanlardaki Boşnaklar gibi Türk kültürlü halklar için de geçerlidir.

Bu tespitin 30-40 yıllık izahı yapılabilir. Talabani ve Barzani nin barıştırılmaları, Ankara sürecinden sonra Türkmenler ve Türkiye'nin devreden çıkarılmaları, Irak Türkmen bölgesi planlı bir şekilde ikiye bölünürken Kürtlerin yapay 36 paralelle güven içine alınmaları perşembenin gelişini çarşambadan tahmin ettiren hususlardı. Türk stratejisti bunu görüp karşı tavır sergileyememiştir.

Bir kısım aydınımızın maalesef milletlerin çok sayıda etnik grup içerebileceğini kavrayamamış olmaları, etnik milliyetçiliğin karşısında dar anlamda Türklüğü çıkarmalarına yol açabilmiştir. Hala etnisiteye baskının milletleşmeyi kamçıladığını, milletlere baskının da milli şuuru yükselttiğini içerde ve dışarıdaki birileri anlayamamıştır. Bir kısım aydınımızın anlamakta zorluk çektiği husus, Balkanlardaki Türk kültürlüğü günümüze getiren faktörün aynı etno kültürün parçası olduğumuz, dil ve din farkı olabilmesi halinde dahi, aynı düşünce biçimini halk seviyesinde benimsemiş olmasıdır. Geçen zaman ötekileştirmeye muhakkak ki çok şey katmıştır. Biz dönüşüm için yeterli mirasa sahip olduğumuz kanaatini taşıyoruz. Ötekileştirmede halk kültürünün yerini ve önemini bilemesek, dönüşüm için ne derece şanslı olduğumuz gerçeğini kavrayamayız. Arayışı içerisinde bulunduğumuz yapılanma ile yeniden bir telkinden yola çıkmayıp, "kendi olabilme" olgusunu canlı tutacağız. Buradaki "kendi" etnik kesimlerden sadece birinden birisine ait olan değildir. Bu evrensel modelleme de birlikte yaşaya gelmiş halkların ortak ürünleri vardır. Ötekileştirme süreci AB ve ABD tarafından her türlü silahlı müdahale dâhil ama gerçekten her türlü müdahale ihmal edilmez iken, size yani bayrağı taşıma durumunda olan Türkiye'ye sadece, sadece kendisine hatırlatılana batıp gitmesi iken, doğunun yapmış olduğu batı ile senteze girerek yol alabilmektir. Balkanlardaki kültürümüzle bütünleşme sürecinde şuursuz davranıp ötekileşmenin bizim elimizle yapılmasına izin vermeyelim. Dönem, kültürel kodların bozulması sürecini durdurma ve slogancılığı bırakma dönemidir. Yitirilmesi istenilen ruhu, Balkanların Türk kültürlü halkları, Anadolu Türk kültürlülüğünden daha sağlıklı kavramaktadır. Bunun izahı ise, bize göre oryantalizm Balkan Türklüğü için uygulamasının başka bir safhasında oluşu ile

yapılabilir. Neden Anadolu Türklüğünün bir Cengiz Aytmatov'u yok veya neden bizim Aytmatov penceremiz yok.

Böylece denilebilecektir ki, Türkiye'nin Ortadoğu'da olduğu gibi Balkanlarda da kendisini anlatabileceği, paylaştığı ortak değerleri olan bir alana ihtiyacı vardır. Bu alan nasıl oluşturulabilir, geçmişten günümüze gelen bu ihtiyaca uygun bir vasat var mıdır? Geçmişte Ortadoğu veya Balkan ülkeleri hatta Kafkasya ile birlikte üretilmiş ve kabul görmüş Türklüğe ait bir algılama şekli var mıdır? Bu olgu günümüze uyarlanabilir mi? Bu arayışta Ortak payda ne olmalı? AB ve ABD tarafından sıkıştırılan Türkiye ve Türklük konularında muhtemel kimlik anlayışı ne olmalı?

12 Eylül gelinceye kadar Türkiye'de sağ ve sol aktivistler bir şekilde kılıflandırılmış, maşalarla duyarlı kadrolar aynı kefeye konulmuştur. Çeşitli Kürtçü görüşler aralarındaki karşılıklı kontrol edici kuruluşlara rağmen bir çatı altında toplanılmıştır. Ulusal Kurtuluş Strateji çatısında yapılandırılan tek örgüt PKK'nın emrine havale edilmiş ve PKK da Irak Kürtçü potansiyelle birlikte Evanjalist yapılanmanın emrine verilmiştir. Türkiye'nin Balkan ülkelerini de kapsayan coğrafyada başarıyla anlatabildiği bir Kürt konusu izahı yoktur. Bunun diğer açıklaması Türkiye, Kürdü de kapsayan Türklüğünü açıklayamamasıdır.

Evanjalizmin, Protestan Yahudi görüş harmanlamasının bir sentezi oluşu bir yana, konumuzla ilgilisi kadarı ile mahiyeti, Allah'ın birinci sınıf kullarına ikinci sınıf kullarının köleliğinin Allah'ın emri olduğuna inanılmasıdır. Konumuz itibarıyla demiştik, bu anlamda deyinmek istediğimiz husus, Nizami Âlem'dir. Evanjalizm münasebeti ile andığımız Nizami Âlem Allah'ın kullarına hiçbir dil, din, ırk farklılığı gözetmeksizin, onun emriyle, onun kulları oldukları için eşit idare ederek hizmet etmektir. Bu uygulama doğaldır ki, Afrika, Ortadoğu ve Kafkasya'da olduğu gibi Balkanlarda da aynı idi. Bir gerçeği bilmek ile onu savunmak farklı şeylerdir.

Türk stratejisinin en büyük zaafı, hasmın ürettiği stratejilerle ne yapmak istediğini ve bu stratejilerin Türklüğe ve Türklere hangi noktada ne şekilde etki yapacağını hesaplayamamış olmasındadır. Daha önemlisi ecdat hangi haller karşısında hangi stratejileri üretti, günümüz itibarıyla bunun anlamı nedir? Konusu gündemine almamış olmasındadır. Balkanlarda Türk stratejilerinin belirlenilmesi, Balkanlarda; ABD ve İsrail öncelikli olmak üzere AB, RF, Arap stratejilerinin bilinmesi ile mümkündür.

Ortadoğu'dan sonra, Türklük-Süper güç ilişkilerini daha geniş bir alanda görebilmek adına Kafkasya'ya bakılabilir. Süper Güç Kafkasya'da, Azerbaycan topraklarının Ermeniler tarafından işgal edilmiş olduğu, Birleşmiş Milletlerce defalarca açıklanmasına rağmen, Ermenistan'a yaptırım uygulamamıştır. Ermenistan'a demokrasiye en fazla hizmet eden ülke unvanını verirken, Azerbaycan'ı terörist ülke ilan etmiştir. Milli Meclisini basan Ermenistan'a değil, uzun bir süre Azerbaycan'a ekonomik ambargo

uygulamıştır. Azerbaycan'ın ¼ nispetinde nüfusa sahip olmasına rağmen 9 katı yardım alabilen Ermenistan, Amerika direkt ve dolaylı yollardan da askeri yardım almıştır. Her vesile ile ABD Parlamentosu Tehcir konusunu oylarken, işgal edilen Azerbaycan topraklarını gündeme getirmeye dahi düşünmemiştir. Balkanlara geçmeden ABD'nin orta doğu ve Kafkaslarda Türk ve Türkiye'den değil Ermeni, Kürt ve Yahudi'den yana olduğu söylenebilecektir. AB ve bu arada Balkanlarda durum devletler bazında ele alınınca farklı değildir.

Bu bölümü özetleyerek diyebiliriz ki, orta doğuda Kafkasya'da ulus devlet karşıtı etnisite yanlı strateji izleyen süper güç, her iki bölgede de Türkiye ve Türklük yanlı strateji izlememiştir izlememektedir. Bu günden geleceği okuma gerektiğinde süper güç yanımızda değildir. Diğer taraftan İran boyutu farklı bir önem arz etmektedir. Sonuca giderken koyacağımız teşhis İran-Türk-Süper güç ilişkilerini de içerici olacaktır.

Bize göre Türkiye Balkanlarda ilk stratejik hatayı bölgedeki Türklüğün iki yakasından birisi olan Bulgar Türklerini yok sayıp Evladı Fatihan'a yoğunlaşmakla yapmıştır. İkinci ciddi hatayı ise, Balkan Türklüğünün belini kırma pahasına Evladı Fatihan'a Anadolu kapılarını açmakla yapmıştır. Bu siyasi süreç Türkleri Avrupa'ya misafir olarak gidip ev sahibi istemeyince geldikleri yere geri dönen durumuna düşürmüştür. Oryantalizmin Anadolu Türklüğü için düşündüğü de bundan farklı değildir. Asgari yüz yıl evvelinden siyasi kültürel ve ekonomik kimliği belirlenen batının muhayyel Avrupa sı için uyguladığı stratejiyi Türk stratejisti okuyamamış, iç siyasi parti çekişmelerinde ucuz hamaset konusu yapmıştır. Bu aynı zamanda Atatürk'ün tarih tezini anlayamamaktır. Bu konuda Türklüğe yönelik stratejileri coğrafyaya veya muhatap ülkeye göre alamazsınız. Türklük bir bütündür, onun menfaatleri ve sorunları da bir bütündür. Bunun içindir ki Balkan Türklüğü Orta Doğu veya Kafkasya Türklüğünden bağımsız değildir. Siz farkında olmasanız da hasım bunun böyle olduğunu bilir ve uygulamasını buna göre yapar. Balkan Türklüğü, AB Türklüğü ile birlikte, ulus devlet bazında değil de, yani muhatap olarak bölgenin ulus devletlerini alarak eğil de, Balkan Türklüğü ile tanımlanabilir. Balkan Türklüğü bu ülkelerden otaktan Türk kültürlü halkların ve Türkiye Cumhuriyeti döneminde bir şekilde bu coğrafyaya gitmiş olan Türklerle tanımlanabilir.

Balkanlarda Türk Stratejileri konusuna geçmeden evvel veya geçerken, yukarıda bahsettiğimiz geçmişten günümüze gelen birlikte üretilmiş bir kimlik var mıdır türünden konulara gelmek istiyoruz. Bu münasebetle Türk strateji gündemine iki konunun alınması üzerinde durmak istiyoruz. Bunlardan birisi Türklüğün bir stratejik obje olduğu gerçeğinde anlaşmaktır. Diğer ise kültürün bir stratejik unsur olduğu gerçeğinde buluşabilmektir. Türklüğün bir stratejik obje olduğu konusu Türklüğün tanımını gerektirir ki, Türklük bir ırk veya kavim olmadan evvel ve sonra bir kültürel üründür. Bu özelliği Türklüğe ana dili ve doğma dini sınırlamasını getirmeyen bir kültür toplumu özelliğini kazandırır. Türk kültürlü halklarla bir anlamda Türkleri anlatmış oluyoruz. Türk

kültür coğrafyası ile bu halkların paylaştıkları ortak tarihi geçmişi olan coğrafyayı kastediyoruz. Balkanlardaki Boşnaklar gibi Türk kültürlü halkların AB ülkeleri bu arada bölgenin gayri Müslim kesimi tarafından dışlanmaları, Türkiye nin Balkan stratejisi için bir şans olmuştur denilebilir.

Kültürün stratejik bir unsur olarak kabul edilmesi yetmeyecektir. Dünya Türklüğünü bir bütün olarak algılayan bu bütünlük içerisinde kültür merkezli bir Türklük stratejik obje olabilir. Bu noktada Türk kültür coğrafyası ki Uluğ Türkistan Kafkasya Orta doğu Balkanları kapsayan coğrafya bir bütün olarak ele alınacak ve devlet politikası olarak bir bütün olarak izlenilecek, bu coğrafyaya yönelik farklı uluslara ait stratejileri izleyebilecek konuma getirilebilecektir. Maalesef böylesi bir arayış için, Mısır diğer Ortadoğu ve kuzey Afrika ülkeleri için geç kalınmıştır. Arap İslami ile Türk İslam'ının teorik muhteva farklılığı Nizami Alem'dedir.

Bu hareket klasik Türkçü hareketle tamamen örtüşen bir hareket değildir. Bu algılama biçiminde akraba toplumlar Türklüğün kültürel ortakları da vardır ki bizce bunlar Türklüğün bir parçası asli unsurlarıdır. Bu formatta 'Dili dilimden dini dinimden' ölçüsü dışlanmamakla beraber şart olarak da getirilmemiştir. Ortak millî dilin ve Türklük için İslam'ın önemi malumdur. Bu stratejik yapılanma Türkiye'ye etno kültürel yapıdan hareketle yönlendirilmek istenilen tehdidi güvenlik faktörü olarak geliştirilmesini sağlamakla kalmaz, Türkiye merkezli kültürel anlamda Türklüğün dış açılımını da sağlayabilir.

Bu hareketin Osmanlı Türk stratejik alanından birinci farkı, Osmanlı coğrafyasının dışında kalmış olan Uluğ Türkistan gibi kesimleri de, mesela Kırgızistan'ı da kapsamasıdır. Diğer Husus Kültür coğrafyamızın geçmişte bir parçası olmuş iken, bu gün itibarıyla farklı bir kültürel yapılanma içerisinde olan Yunanistan gibi ülkeleri kapsamamış olmasıdır. Oryantalizm için Yunanistan doğu olmadığı için farklı bir anlam içerir

Bir diğer husus, fikir, ideoloji, misyon, misyoner bağlantısıdır. Strateji, sadece bürokratların masalarında mesai saatleri ile sınırlı zaman dilimlerinde üretilip uygulamaya geçirilen bir olgu değildir. Türkiye hala oryantalizmi onun misyonerlik ve emperyalizm bağlantısını sezip çözebilmiş değildir. Oryantalizm öteki durumuna soktuğu Türkiye gibi ülkeleri yönlendirmeyi artık sadece kendi elemanları tarafından değil, yetiştirip yerleştirdiği ülkenin yerli elemanları vasıtasıyla da yapmaktadır. Misyonerlik sanıldığı gibi sadece ve muhakkak din alanında etkinlik gösteren bir hareket değildir. Bütün kurumlarındaki millî olmayan yapısal değişikliklerde misyonerliğin bağlantılarını arayabilirsiniz, aramalısınız.

Türkiye'nin Türkiye dışındaki menfaatlerini, kültür stratejisi geliştirip uygulama durumunda olan bir takım resmi kurumlar, bize göre yeterince bu donanımda değildir. Her şey bitarafa sivil, yarı sivil, çok kere gönüllü kuruluşlarca desteklenemeyen hiçbir yapılanma başarılı olamaz. Özellikle Balkanlardaki yapılanma için fazla ayrıntılı ve iddialı olamıyoruz. Ancak Türk

kültür coğrafyasının bilhassa Asya coğrafyasında stratejisizlik, sürekli yabancı stratejilere hizmetimiz şeklinde gelişmelere sebep olmaktadır.

Oryantalizm Türkiye'ye o derece hulul etmiştir ki, Türk İslam misyonunu Balkanlar dâhil Türkiye dışında temsil eden kurumlar bir Başbakan tarafında göklere çıkarılabilirken diğer Başbakan ve Cumhurbaşkanı tarafından suç örgütü konumunda değerlendirilebilmiştir.

Bize göre bu hal Türk milliyetçiliğinin henüz yeterince kendi normlarını geliştirememiş olması ile izah edilebilir. Türkiye'de aydının bölünmeye tabi kılınmasında ve karşılıklı ithamında adeta milli olmayan merkezler karar sahibi olabilmektedir. En yakın ve en bariz örneklerden birisi, zaman zaman faaliyetleri akamete uğratılabilen Türk Ocakları gibi Türk milliyetçiliğinde saygın bir yeri bulunan kuruluşun durumudur. Sizin strateji tarihinizde stratejik bir şablon olarak dilde işte fikirde birlik geliştirilmiş ise, Türk okulları zincirine teşhis koyarken kendi araştırmanızı yapmak zorundasınız. Bu açıklama diğerlerinde olduğu gibi bir fikriyata veya yapılanmaya sözcülük yapmak için değildir. 13.sü Kutlanan Dünya Türk Gençlik Kurultayı'na da, randımanlı olması beklenen her kuruluş gibi özeleştirici getirebilmelidir. İlk adı konulması gereken olan husus bize göre şudur. Kurultay katılımcıları Dünya Türklüğü ile ilgili fikir üretip uygulamaya geçirilmesi için öneride mi bulunur? Uygulayıcının gerçekleştirdiği önerilmiş fikirlerin alanda tatbikatına mı yardımcı olur? Yapılsın için ürettiği ortak Türkçe gibi önerilerin yaygın uygulayıcılığını mı üstlenir? Ekonomik, siyasi, kültürel ve sair alanlarda birliği için uğraş verilen dünya Türklüğünde şüphesiz bu ve benzeri kuruluşların da ölçülebilir etkinliklerinin olması beklenilmelidir. Her kurultayda tekrarlanan ortak Türkçe gibi yerinde ve önemli bir karara rağmen, bırakın kurumları ve kitleleri harekete geçirmeği delegeler kendi sahalarında bu konuda bir tekâmül gösteremiyorlar ise, bu hale yol açan sebep araştırılabilir. Dünya Türklüğünün bir güç oluşturması istenilip beklenirken, geçen zaman içerisinde, zamanın lehe mi aleyhe mi işlediği hesap edilebilmelidir. RF Türk Kolejlerini Türkçülük yapıyor diye kapatabiliyor, Özbekistan bu okullarda Türkiye Türkçülüğü yapıyor teşhisini koyabiliyor ise, Bir kısım Türk milliyetçiliği bu okulları Süper gücün emelleri ile özdeşleştiriyor ise, bir yerde izaha muhtaç bireyler var demektir. Bunun izahını beklemek ise çok doğaldır.

Birkaç cümle ile bu yapılanma 500 ayrı merkezde 1000 in üzerinde Türkçe öğretim merkezi ve bunlara paralel olarak farklı seviyede okullaşmaya sahiptir. Bulunduğu ülkenin dilinin yanı sıra Türkçe de yayın yapabilen gazete çıkarmakta ve bu hizmetin mali cephesi için iş adamlarını seferber edebilmektedir. Görünen yüzü ile işte dilde ve fikirde ortak var olmanın çağdaş veya kendi zeminindeki tezahürüdür. Bu yapılanma için Osmanlının siyasi sınırları içinde yapmaya çalıştığını, siyasi sınırları taşarak yapabilmek veya Nizami Âlemi kendi formatında uygulamaya koyabilmek denilebilir.

Bütün bu uygulamalardan sağlıklı seçim yapabilmek veya Balkanlar dâhil sağlıklı taktik ve stratejiler seçememiş olmak teorisisizliğin acı sonuçlarıdır.

Ana dili farklı da olabilen Balkanların Pomak, Boşnak, Torbeş, Çingene, çok kere Arnavut gibi Müslüman veya değil halkları Balkanların Türk soylu diğer halkları ile birlikte saygın etkinlikler sergileyebilmektedirler. Bu etkinliği Osmanlının teorik mirasına borçluyuz. Bizim Türk kültürlü halklar ve Türk kültür coğrafyası algılayışımız Balkan Türk coğrafyasında bu Sosyo kültürel yapıya az-çok da olsa Müslüman olmayan bir kısım halkları da almaktadır.

Uluğ Türkistan'dan, Kafkasya, Balkanlar, Ortadoğu Türk soyluluk merkezli bir arayışta aynı dil grubuna girdiği için Fin-Ugur'lardan Mahun'lara kadar kapınızı açtığınız bir kurultayda bu coğrafyanın musikisini sizinle paylaşan vatandaşlarınızı ana dili farklılığı nedeniyle farklı yere koymalı mısınız? "Ben sizi dışlamıyorum gel ancak bütün değerlerinden sıyrılarak onları yok sayarak yani kendini inkâr ederek gel" demek bizim deyiş tarzımız mı olmalı?

Türkçüler veya bir kısım Türkçüler hareketin merkezine soy ve anadilden yola çıkarak doğma kimlik olarak Türklüğü belirliyorlar. Ana dili farklılığından yola çıkıp "farklı muamele yapmıyoruz ki" demek "farklı muamelenin mahiyetinin açıklamasını gerektirmez mi? Farklı muamele nedir. Farklı muamele istemek modern veya çağdaş veya reel anlamda Türkçülüğün hayrına mıdır?

Türkçüler olarak diyoruz ki, "Gel sen de gel ne olursan ol yine gel" ancak benim kalbimle, benim beynimle benim giysilerimle gel." Bu noktada ne olursan ol yine gel demiş olmuyoruz benleşerek gel demiş oluyoruz. Böylesi bir çağrı adil mi, gerçekçi mi, yapıcı mı?

Senden ben olmanı isterken, biraz da senin benliğinden çıkıp ortak bende, ikimizde, bizde sen ve ben de buluşmamız gerekmez mi?

Sen demiş oluyorsun ki, ilahi olan, semai olan, değişmez olan yenilenmez olan, şekillenmez olan, özverisiz olan 'ben' e gel. Senin dile getirdiğin ben'i ilkin 'mutlak' kılalım. Sen de ben de o ortak 'ben' de buluşalım. O 'ben'e uymada ortak mesuliyetler taşıyalım. Senin de ben karşısında mesuliyetlerin olsun. Hep sen, muhakkak sen, tamamen sen olmak adil, kalıcı ve gerçekçi bir birliktelik içermez. Balkanlarda veya bir başka yerde, bu tefekkürün temsilcileri tutunabilirlerken 'ben'lerini göksel paydada vazetmişlerdir. Balkan halklarını farklı olan dinlerine, dilerine ve vs. ne bakarak yok saymamış ve kendi 'ben'lerini yalın halde vaaz etmemişlerdir. Mevcudatı, İlahi benin veya benin ilahi boyutunun kapsamına alabilmişlerdir.

Almanya ve Fransa'nın AB ülkeleri temsilen 'ben' merkezli yaptığımız açıklamalar, ABD nin evanjalist tutumu ile 'ben' ini anlatırken açıklamaya çalışıldığı noktada, Türk 'ben' i bir kısım 'Türkçülerin' açıkladığı gibi mi olmalı? Bir Türkçü olarak benim buna cevabım hayırdır. Almanya'nın bana olan tutumuna tavır alırken, benim birlikte yaşadığım halklara aynı tavrı almam kendimi inkâr anlamına gelir.



İnanmak, tam inanmak gerçekten inanmak, ilahi gelişmeye gayret ederek sabırla kanaat getirmek, daima hesaplanması mümkün olmayacak kadar çok sürpriz getirir. Anadolu'da binlerce yılın yarattığı ortak kimlik, müşterek 'ben' araya kan davası sokularak, bir dönem iki kimlilik haline getirilmek istenildi. İki taraftan akan kanlar, anaların birlikte ağladıkları yeni bir etnosu doğurdu. Bu, bir aslına dönüş olgusu idi. Avrupa'da Türklüğün dışında farklı Türkiyeli kimliğinin aranılması, Tunceli veya Adıyamanlının da Avrupa seçimlerinde dışlanmasına mani olamadı. Ortak kimliğin yapay etnolara bölünemeyeceği Tuncelili ile Trabzonlu veya Trakyalının Avrupalı nazarında öteki olduğu gerçeğini ortaya koymuş oldu. Bu bizim olan ben'in yok edilemeyeceğinin göstergesi idi. Bizim davetini yaptığımız ben, benlikten çıkmış biz olmuş bir bendir. Bizim davetimiz birlikte yaşayan halklardan az sayılı olan halkın, çok sayılı halkın beni içerisinde yok sayılması değildir. Bizim bize yaptığımız davet birlikte oluşturulmuş yapıyı güçlendirme adınadır. Balkanlarda müzikide, el sanatlarında halk tababetinde, halk mutfağında, etnografyanın her alanında, halk oyunlarında 6 asır boyunca birlikte yaşayan insanlar olarak bu yapılmıştır. Bu mirasın parçalanmak istenildiğinin bilinmesi ihtiyaç duyulacak stratejinin belirlenmesini sağlayacaktır.

Balkanlarda Türk stratejileri konusunda özelde söylemek istediklerime geçmeden birkaç kısa özellikli açıklama da AB'den yapmak istiyorum. Fransa'nın Fransız - Ermeni tarihi kader birliğinden doğan ayrılmazlıkları ve bunun Fransız millî stratejisine yansımından sonra, Almanya'nın Almanya'daki Türkler için uyguladığı faşizme varan ve sadece Türkleri kapsayan şoven tutumundan sonra Türk stratejisti, Türkiye için AB kapılarının kapatılmışlığını artık anlayabilmelidir. Türk aydını bunu böyle okumalı ve okuduğunu, karşı oyunların bozulabilmesi adına açık etmeden takip edebilmelidir. Esasen Bulgaristan'dan her 10 yılda bir 1 milyon Müslüman Türk halkı planlı bir şekilde Anadolu'ya ihraç eden Hıristiyan Avrupa kulübü, Almanya'daki iktisadi ve kültürel hayata intibak itibarıyla de bir potansiyel oluşturmuş 3-4 milyon Türk'e katlanamazdı. 100 yıl evvel Antep ve Antalya'da Ermenilerle kader birliği yapmış ve onların memleketlerini terk etmelerine sebep olmuş Fransızların farklı bir strateji izlemeleri beklenemezdi. Bize göre sorun Almanlar veya Fransızlarda değil, Türkiye'de resmi devlet politikası olarak uygulanı gelinen stratejilerin sivil kuruluşlarla ihata edilmemiş olmasındadır. Türkiye'de sivil kuruluşların çatısı altında yapılan milliyetçilik büyük bölümü ile yozlaştırılmıştır. Bu kurumlar ve mensupları getirim vasatı ve getirim peşinde olanların faaliyet alanı olmuştur. Milliyetçilik, isim yapabilme, para kazanabilme, siyaset yapabilme, tatmin olabilme ile özdeşleşmiştir. Kurumlar çok kere mütegalibe yuvasına dönüşmüştür. Şahsi çıkarlar milli çıkarların üzerinde tutulmaya başlanılmış fikir üretme, araştırma yapmak, inceleme için özveride bulunmak adeta unutulmuştur. Bu gelişmeğe şüphesiz siyasi örgütlerin milliyetçiliği araç olarak kullanmaları ile başlanmıştır. Slogan düzeyinde bırakılan ciddiyetten ve takipten yoksun birçok fikir, karşı hasmane

hareketlerin doğup gelişmesine ve faturanın ise milliyetçilere çıkarılmasına yol açmıştır.

Biz çözümü Milliyetçi bilim adamının organize cehtinde buluyoruz. Yukarıda tanımladığımız anlamda bir Türklük anlayışı etrafında geniş anlamda Türkoloji bu ihtiyacın karşılanabilme merkezi olabilir. Türkoloji'nin Türk dili ve edebiyatı sınırlılığından çıkarılıp sosyal bilimlerin ilgili diğer dalları ile donatılması ilgili konuların doğal takipçisi kadroların yetişip hizmete dâhil edilmelerini sağlayabilecektir.

Balkanlarda Osmanlı, Balkan Türk kültürülüğü diye, ortak 'ben' adına bir miras bırakmış mıdır? Ayrıntıya girmeden sahamla ilgili bir iki misal vermekle yetineceğim,

1832 yılında Makedonya Kalkandelen'de Alaca Camii yapılır Caminin iç tezyinatında Allah'ın ismi ile başlatılan sürecin altında Hz. Âdem'den başlayıp Hz. İsa'yı da kapsayan süreç Hz Muhammed ile hitam bulmaktadır. Bu örnek Osmanlı'nın temsilciliğini yaptığı İslam'ın Muhammedî olmayan Balkan halklarını da kapsadığını gösteriyordu. Bu isimler Kuran-ı Kerim'de isimleri geçen peygamberlerdi. Caminin iç duvarına yansıtılmakla o peygamber, onlara gelen kitaplar ve onlara inanan halkın da kabul gördüğünü göstermiş oluyordu Bu gerçeği 2006 yılında Ohri'de dile getiren bir bilim adamı 'Allah bütün dilleri anlar' diyordu.

Anadolu'da olduğu gibi Balkanlarda da birçok 'Üryan Baba' vardı. 'Üryan geldik üryan gideriz' inancın bir sonucu olan bu anlayış, Üryan babaların mezarlarını ziyaret haline getirmiştir. Keza Anadolu'da olduğu gibi Balkanların birçok yerindeki farklı 'Kesik baş' türbeleri halkın nazarında ulu kimselerdirler Balkanlarda Sarı Saltuk, Gül Baba örneklerinde olduğu gibi hem Hıristiyan ve hem de Müslüman halk tarafından ziyaret edilen ulu kabirler vardır. İncelik getirilen teorik çerçevenin evrenselliğindedir. Bu inceliği dünya strateji tefekkürü Türklüğe borçludur.

Konusunda birleşince Muhammedî ulu ile İsevî ulu adeta hizmette birleşmiş oluyor. Cemaat İsevi de olsa, Muhammedi de İmamın akaidindeki müştereklik, birleşmeğe yol açabiliyordu.

Balkanlardaki Türk kültür stratejileri itibariyle denilebilir ki, Ecdadın Balkan stratejisindeki teorik tavrı, genel teorik tavrının Balkanlardaki tezahür şekli idi. Bu arayışın merkezinde Allah adına hareket etmiş olmak vardı. Bu arayış geniş coğrafyalarda kabul görmesini, uzun ömürlü olmasını ve günümüze miras bırakabilmiş olmasını bu teorik muhtevaya borçludur. Bu muhtevada adalet vardır ve dünyanın günümüzde en fazla ihtiyacını şey adalettir.

Ecdattan Balkanlarda günümüze kalan teorik mirasın kalıntıları Balkan Türk kültürlü potansiyelin olduğu kadar, Anadolu ve genel Türklüğün de yok sayamayacağı bir gerçektir. Bu teorik çerçevenin Balkanlardaki bu konuda yeteri kadar şuurudurlar

Yeni stratejik açılımlar tamamen bu rota üzerine oturtulmayabilirler. Ancak bu miras yok sayılamayacağı gibi, dışlayıcı Evanjalizm ve Türk kültürlü halklara karşı ondan daha farklı davranmayan batı Hristiyan yapılanmasının karşısında, çok sayıda karşı alternatifimiz de yoktur.

Balkanlarda Türkiye tarafından yapılan ve yaptırılan her eser mükemmel olmak durumundadır. Bu eserlerin kusursuzluğu Osmanlı-Türk mimarisine devamlılık kazandırabilir.

Balkanlarda Türkiye tarafından yapılacak her eser imkân nispetinde Türklüğün Balkanlardaki Kültür Akrabaları ile birlikte yapılabilir. Bu halkların kültürüne rakip ve düşman olarak yaptırılmasına imkân verilmemelidir.

Balkanlardaki geçmişin Türk kültür eserleri Türk kültürlü halklardan Boşnaklar tarafından ortak varis kimliği ile sahiplenirken, bir kısım Arnavutlara, Türklerle veraset ortaklığı bulunmasına rağmen rakip kültür olarak gösterilmekte, bu hal Cumhuriyet döneminde Balkanlarda yapılan Türk eserlerine muarız olunmasına olabilmektedir. Bu sorun çözülebilmelidir.

Osmanlı Balkan asarı Türk ve Arap İslam algılayışından hareketle bazı Arap ülkelerinin de rekabetine muhatap olabilmektedir. Balkanlardaki Osmanlı asarının Araplarla birlikte Allah rızası amaçlı olduğu Araplara ve taassup içinde olmayan gayri Müslim kesime anlatılabilmelidir.

Balkanlardaki Türk kültür stratejileri ekonomik kültür ağırlıklı projelerle yer değiştirerek göçün yön değiştirmesini sağlamaya muhtaçtırlar.

Bunların bilincinde olmak, karşı stratejileri anlayarak strateji üretebilme imkânını sağlar. Varsın Süper güç iki yıldır aralıksız her gün 50–60 Irak'ının ölümüne sebep olmayı sürdürürken, Türkiye-İran dayanışması konusunda Ermenilerle ilgili aslı olmayan iddialarla Türkiye'yi tehdide devam etsin. Balkanlardan Türk göçünü durduramamış olsak da, Din farklılığından doğan taassubu aşmada zorluk geçiliyor olsa da, Balkan İslam-Türk kültür mirası etrafında varisler arasında inkârcılığa kadar varan ciddi ihtilaflar sürüyor olsa da, büyük Türk şairi Sabir'in dediği gibi, "İran özümündür, İran'ı viran özümündür". Ne var ki biz "Ağlamasını bilmeyen ölüsün tünbetün salar"/ Ağlamasını bilmediği için yasa gelenlerin ölüye üzülmelerini değil, ölümü ile iyi olduğunu dedirtir/, durumuna düşmeyelim.

# TERÖR: ŞEHİT VE GAZİ YAKINLARININ TERÖR HAKKINDAKİ GÖRÜŞLERİ

*Cevdet ÖZDEMİR*

## **Özet**

Günümüzde sosyolojinin en önemli problemlerinden biri terörizmdir. Terörizm evrensel bir sosyal problemdir. Terör ve terörist eylemler evrensel bir suçtur. Pek çok ülkede terör problemleri vardır. Bana göre, terörün hiçbir akılcı ve insani gerekçesi yoktur. Çünkü terör toplumda bir tümördür ve herkes ona karşı katı bir şekilde mücadele etmelidir. Türkiye yüksek düzeyde terörizmi yaşamaktadır.

Terörizmi analiz çerçevesi geliştirmek için uygulamalı çalışmalar gerçekleştirilmelidir. Bu makale genelde terör ve terörizm kavramına, özelde gazi ve şehit yakınlarının terör, terörizm ve PKK hakkındaki görüşlerine odaklanır. Örneklem büyüklüğü (Aydın'da) 10 kişidir. Araştırma 2008 yılında gerçekleştirilmiştir. Veri toplama aracı olarak görüşmelerden yararlanılmıştır. Saha çalışmasına ilave olarak kamera çekimleri de yapılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** terör, terörizm, şehit, gazi, PKK

## **Terror : The Opinions of Martyr and Gahzi's Relatives About Terror**

### **Abstract**

In nowadays, one of the most important problems of sociology is terrorism. Terrorism is a universal social problem. Terror and terrorist actions are universal crime. So there are terror problems at many countries. I accept that There is no any reasonable and humanistic cause to terrorism. For Terrorism is a tummor of society that everybody must hardly struggle against it. Türkiye exprinces high levels of terrorism.

To develop a framework for the analysis of terrorism, emprical studies must be made. This paper focus on generally the concept of terror and terrorism, particularly the wiews of relatives of martyr and gahzi about terror, causes of terrorism and PKK. The research was carried out 2008. The size of sample consists of 10 participants in Aydın. Interviews were mainly used for collecting data. In addition, during the fieldwork we have made some video recordings.

**Key words:** terror, terrorism, martyr, yapzi, PKK

### Sosyolojik Açıdan Terör

Sosyolojinin konusu genelde toplumsal ilişki biçimleri, toplumsal kurumlar, toplumsal değişmeler ve toplumsal süreçlerdir. Sosyoloji bir bilim disiplini olarak on dokuzuncu yüzyılın ürünüdür ve Aydınlanma sürecinde ortaya çıkan toplumsal sorunlar karşısında toplumsal düzeni yeniden kurma niyetinin sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Toplumsal düzen araştırmaları da ister istemez toplumda sapma konusunu da beraberinde getirir.

Toplumsal sapma izafi bir kavramdır. Hangi davranışların ya da ilişki biçimlerinin toplumsal sapma sınıflaması içinde değerlendirilmesi gerektiği bir toplumdan diğerine, bir çağdan bir çağa değişebilmektedir. Hangi toplumdan söz edilirse edilsin o toplumda şu ya da bu şekilde insanların büyük çoğunluğunu bir arada tutan ortak değerler ve bağlı oldukları ortak idealler ya da fikir sistemleri vardır. Bir toplumda genel kabul görmüş davranış biçimlerinden, toplumdaki ortak değer sistemlerinden farklı ve onlara aykırı tutum ve davranışlar sapma veya bir diğer ifadeyle anomi olarak adlandırılır. Toplumsal sapma içinde yer alan davranışlar kınamada hukuki yaptırım uygulamasına kadar uzanan bir süreklilik çerçevesinde çeşitli tepkilerle engellenirler. Bu bağlamda terör olgusu da açıkça bir toplumsal sapma ya da anomi halidir.

### Terör Nedir?

Terör hareketleri kendisini oluşturan ortam ve koşullardan bağımsız anlaşılabilir. Terör birden fazla değişkenle bağlantılıdır. Bunlardan bazılarını sıralamak gerekirse dini inançlar, teknoloji, politik partiler, medya (Rapoport, 1990; Leventhal ve Alexander 1986; Vilkinson 1994; Veinberg 1992; Martin 1993'ten aktaran Volgy, 1997:208, 209), etnik tarihi öğretiler ya da mitler söylenebilir. Terör siyasi, hukuki, ekonomik ve sosyal boyutlarıyla çok karmaşık bir olgudur. Daha önce de belirttiğimiz gibi, terör toplumsal sapma türlerinden biridir. Bu durum terörün tanımı konusunda güçlük yaratmaktadır. Terörü tanımlamada karşılaşılan güçlük sosyoloji için de geçerli bir durumdur. Gerçekten de terörün tanımı ve anlamı konusunda sosyoloji çevrelerinde bir uzlaşmanın olduğu söylenemez (Oberschall, 2004: 26). Hukuki açıdan bakıldığında da durum farklı değildir. Her ülkenin yasal düzeni bağlamından terörü hukuki çerçevede tanımlama şekli değişebilmektedir. Türkiye'de bu konudaki terör tanımı 3713 sayılı Terörle Mücadele Kanunu'nda yer almaktadır. Bu kanuna göre, "Terör, cebir ve şiddet kullanarak; baskı, korkutma, yıldırma, sindirme veya tehdit yöntemlerinden biriyle Anayasa'da belirtilen Cumhuriyetin temel niteliklerini, siyasi hukuki, sosyal, laik, ekonomik düzeni değiştirmek, Devletin ülkesi ve milletiyle bölünmez bütünlüğünü bozmak, Türk devletinin ve Cumhuriyetin varlığını tehlikeye düşürmek, Devletin otoritesini zaafa uğratmak

veya yıkmak veya ele geçirmek, temel hak ve hürriyetleri yok etmek, Devletin iç ve dış güvenliğini, kamu güvenliğini veya kamu düzenini veya sağlığı bozmak amacıyla bir örgüte mensup kişi veya kişiler tarafından girişilecek her türlü suç teşkil eden eylemlerdir.”

(<http://www.egm.gov.tr/temuh/terorgrup1.html>).

Bir tanıma göre, terör, politik bağlamdaki davranışa psikolojik etkide bulunmak için gerçekleştirilen planlı şiddettir (Hutchinson, 1971'den aktaran Price, 1977: 52). Bir bakıma terörist şiddet politik bir mesaj taşır. Aslında terör eylemleri kendine düşman gördüğü hedefin maddi kaynaklarına zarar vermekten öte bir amaç taşır. Terörün hedefi olan nesnelere veya mağdurları terör grupları bakımından en düşük değere sahiptirler (Crenshaw, 1981: 379). Terör, insanlara veya insan olmayan nesnelere karşı gerçekleştirilen meşruiyeti olmayan şiddet eylemleridir. Terör hareketleri bir yandan taraftar kazanmak diğer taraftan da muhaliflerini korkutma ve sindirmek amacı taşırlar (Price, 2003:345). Terör hareketleri;

1. Sözde bir amacı korumak veya gerçekleştirmek için en azından belli bir bölgede veya nüfus içerisinde etkisini gösterir.

2. Eylemleri gizli, sinsi olduğu gibi üyeleri de kendilerini gizler, saklar ve gelecekte yerlerini açık etmezler.

3. Belli bir bölgede sürekli savunma yapmayı düşünmez.

4. Kendi kimliklerini, gelecekteki amaçlarını, tehditlerini, sosyal hareketlerini gizleme gereği duyduklarından klasik savaş tipi çatışmalara girmezler, üyeleri böylesi çatışmalara isteksizdirler (Gibbs, 1989: 330).

Bazı solcu sosyal bilimcilere göre, terör, politik baskının artmasını sağlayarak siyasi devrim koşullarının temelini oluşturur. Bu haliyle terör devrim için bir stratejidir. Yine soldaki bazı sosyal bilimcilere göre, terör reform için ılımlı bir politik iklime vesile olur, böylece devrimci bir değişim olmaksızın barış getirir. Her ne kadar terörün sonuçları konusunda farklı yorumlar getirseler de onların buldukları ortak nokta, terörün nedenlerinin baskıcı ve eşitsiz sosyal koşullar olduğudur. Bir grup sosyal bilimci ise terörü baskıcı ve aşağılık bir silah olarak değerlendirirler. Terörizm işe yaramaz seçkinlerin, öğrencilerin ve yazarçizer takımının işidir. (Moss, 1972, Clutterbuck, 1975; Laquer, 1977'den aktaran Hamilton ve Hamilton, 1983: 40). Bana göre son görüş herkesin taraf olması gereken bir yaklaşımdır.

Amerika'nın dünyadaki en güçlü devlet olarak terör saldırılarının hedefi haline gelmesi terörün algılanmasında da önemli bir dönüm noktasını oluşturur. 2001'deki 11 Eylül saldırılarına kadar terör olgusu daha çok uluslararası ilişkiler ve politik bilimler alanında konulştırıldı. Ancak bundan sonradır ki sosyoloji daha çok çatışma, devrimler ya da sosyal hareketler gibi

kavramlarla ilgili olarak terör konusuna yönelmeye başlamıştır (Roche, 2004: 1). Bugün için terör konusundaki sosyolojik çalışmaların yeterli olduğu söylenemez (Bergesen ve Lizardo, 2004: 38). Terörle en çok ilgi kurulan ülke Amerika olmasına rağmen Amerika'daki terörle ilgili niteliksel uygulamalı araştırmalar hâlâ yetersizdir. Terörle ilgili çalışmalar daha çok tanımlar ve tipolojiler bağlamında sürdürülmektedir (Hamilton ve Hamilton, 1983:39). Bunun değişik nedenleri vardır. Sosyal değişmeye uzun dönemli etkilerinin yok denecek kadar az olması nedeniyle sosyologların çok fazla ilgisini çekmemesi, gizli örgütlerce yapılması ve tesadüfi aralıklarla terör hadiselerinin olması, sistematik veri toplanamaması veya araştırma yapılamaması bunlardan bazılarıdır (Bergesen ve Lizardo, 2004: 30). Elbette terör konusunda yürütülen araştırmaların yetersizliği Türkiye için de geçerlidir. Türkiye açısından bakıldığında pek çok yazarın, akademisyenin terör saldırılarında hayatını kaybetmesi, siyasi baskılara maruz kalması akademisyenlerin teröre olan ilgilerinde engelleyici bir faktör oluşturmaktadır. Terörle ilgili yapılan çalışmalardan kimileri ise sadece medyatik kaygılarla gerçekleştirilmiş çalışmalar olmaktan öte bir anlam taşımamaktadır. Bu konuda yazılan çeşitli kitaplar da olay anlatımlardan ve uluslararası ilişkilere ilişkin çeşitli kurmacalardan (spekülyasyonlar) ibaret görünmektedir.

11 Eylül saldırıları açıkça göstermiştir ki terör ve terörizm küresel bir olgu ve sorundur. Bu bağlamda Bergesen ve Lizardo (2004: 30,39,45, 47) 11 Eylül terör saldırılarının daha değişik bir boyut taşıdığını ve konunun dünya sistemi dinamikleri çerçevesinde açıklanması gerektiğini belirterek, bu yönde bir kavramsal çerçeve geliştirmeye çalışırlar. Onlar, Durkheim'in toplumsal sorunlar yine toplumsal olgularla açıklanmalıdır ilkesini küresel sorunlar küresel olgularla açıklanmalıdır yaklaşımını benimserler. Bu noktada terörü hızla yaygınlaşan küreselleşme olgusuna karşı, çeşitli bağlamlarda verilen bir tepki biçimi olarak gören bilimcilerin (Hoffman 2002; Barber 2001; Tilly 1978) görüşlerine atıfta bulunurlar. Eğer küreselleşme ve terörizm bugün birbirine paralel gelişmeler gösteriyorsa bu durum küreselleşmenin başladığı ilk dönemlere, 1880 ve 1914'lü yıllarda da birlikte ortaya çıkmış olmalıdır. Bu çerçevede, eylemle propaganda İtalyan, İspanyol, Fransız, Amerikalı, Sırbistanlı, Makedonyalı teröristler eliyle Rusya ve Osmanlı İmparatorluğu'ndan doğuya, Avusturya ve Batı Avrupa üzerinden Amerika'ya batıya doğru bombalama ve suikastlar şeklinde ortaya çıkmıştır. Bu yaklaşıma göre on dokuzuncu yüzyıllardaki anarşist hareketlerle günümüz küresel terörizmi arasında benzerlikler vardır. Bergesen ve Lizardo ortak uluslararası koşulları şöyle belirler; (1) üstünlüğün çöküşü; (2) küreselleşme; (3) Sömürü/sömürgeleştirme rekabeti ve (4) dünya sistemi bölgelerinde otoriter yönetimlerin bulunduğu çevrelerin terör üretmesi.

Ancak terör ve terörizmi sadece küresel süreçlerle sınırlandırmak yanıltıcı olur. Terör hareketleri, coğrafi alan ve devletlerin siyasi sınırları dikkate alınarak düşünüldüğünde yerel ve uluslararası terör olarak ikiye ayrılabilir. Sorun hem küresel hem de yerel boyutları bakımından çok yönlü analizi gerektirmektedir. Yerel terör hareketleri ulusal ölçekli bir toplumsal ve siyasal sorun olarak algılanır ve değerlendirilir. Örneğin Türkiye’de PKK, İspanya’da ETA terör örgütleri böyledir. Ancak yerel ve uluslararası terör örgütleri gerek strateji bakımından gerekse ortak terör eylemleri geliştirme konusunda işbirliği içinde olabilmektedirler. Diğer taraftan Uluslararası terör hareketleri dünya ölçeğinde belli bir devletin sınırları içinde kalmayan ve her ülkede terör eylemleri geliştirebilen terör oluşumlarıdır. Örneğin El Kaide, Hizbullah gibi örgütler böyledir. O halde terör hem ulusal hem de uluslararası düzeyde değerlendirilmesi gereken bir sorundur ve gittikçe daha çok azgınlaşmaktadır. Terörün sosyal bilimlerde ve uluslararası politik kuruluşların gündeminde yer alması daha çok uluslararası terör hareketlerindeki artış yüzündendir. 1968-1980 arası uluslar arası terör eylemlerinde beş kat artış gözlenmiştir. Sadece 1980 yılından itibaren uluslar arası düzeyde terör saldırılarından dolayı 20 000’den fazla insan ölmüş ya da yaralanmıştır. (Volgy vd., 1997: 208). Volgy1997: 208) durumun vahametine rağmen terörle ilgili kavramsal ve teorik parçalanmışlığa dikkat çeker.

Teröristler kendi insanlık dışı eylemlerini gerçekleştirmek için her türlü yol ve aracı kullanmaktan çekinmezler. Çünkü teröristlerin vicdanları körleşmiş ya da körleştirilmiştir. Teröristlerin vicdanlarının körleşmesi kadar, terörü destekleyen bir başka faktör de bilim ve siyaset çevrelerinde terörü meşrulaştıran, mazur gösteren söylemlerin yer bulmasıdır. Sosyal bilimlerde ya da güncel yaşamda politik ve normatif amaçlara hizmet etmesi için hayranlıkla kullanılan bazı renkli kavramlar sosyal olayları betimlemede ve açıklamada engelleyici olmalarına rağmen çok popüler olabilmektedir. İsyan, ayaklanma ve sivil toplum bunlardan bazılarıdır ki terör, terörizm ve teröristler de bu kavramlar içinde gösterilmektedir. Oysa bu kavramlar politik olarak çok çekici fakat sosyal olayların analizinde bir o kadar yetersizdirler (Moore 1979; Vermunt ve Steensma 1991; Cohen ve Aroto 1992; Brass 1996; Herzog 1998; Plotz 2000; Edwards, Foley ve Diani 2001, Feere vd.2002’den aktaran Tilly, 2004: 5) ve teröristlere akli ve moral destek verirler. Medyada teröristlerin gerilla, direnişçi veya isyancı gibi sıfatlarla anılması teröristleri birer kahraman gibi göstermekte, genç kuşaklarda terör özentisi duyguların yeşermesine neden olmaktadır. O halde, yazılı ve görsel medyada olsun, akademik çevrelerde olsun hangi kavramın nerede nasıl ve hangi bağlam çerçevesinde kullanılması gerektiği noktasında özellikle kalemi güçlü olan kişilerin daha bir sorumlu hareket etmeleri gerekliliği herkes için açık olmalıdır.



Bariş, efitlik, insanlık, özgürlük gibi kavramlar saf halde her insanın savunması gereken değerlerdir. Ancak, bu kavramlar, teröre gerekçe oluşturacak bağlamlarda kullanıldıklarında masum insanları öldüren terörist bombalarından hiçbir farkı kalmamaktadır. Mayıs 2007’de Anafartalar Çarşısı önünde yapılan intihar saldırısını yapan terörist kim bilir kaç kez bariş, efitlik, insanlık, özgürlük için mücadele ettiğini söylemiştir. Oysa o, bu terörist saldırısıyla 7 kişinin ölümüne onlarca kişinin yaralanmasına neden olmuştur. Elbette o saldırı bölgesinde bulunanların, olaya tanık olanların yaşadıkları psikolojik yıkımlar da buna dâhil edilmelidir. Yine terör örgütü PKK taraftarlarının çeşitli vesilelerle yaptıkları gösterilerde sık sık bariş sözcüğünü kullanmaları bunun en açık örneğini oluşturur. Acaba Ocak 2008’de 2’si öğrenci 5 kişinin ölümüne neden olan Diyarbakır’daki uzaktan kumandalı bombalı saldırıyı gerçekleştiren terörist, aynı şekilde, acaba kaç kez bu sözcükleri söylemiştir?

Terörizm zenginleşmeye paralel bir olgu değildir. Terör açık toplumlarda daha fazla zemin bulur. Sınırlanmamış seyahat olanakları hedeflere ulaşmayı kolaylaştırır, organizasyon sorunlarını ve silah edinmeyi basitleştirir. Teröristler yüksek cezalar karşısında daha düşük risklere sahiptirler. Bu şekilde düşünen sosyal bilimciler için terör toplumda reform benzeri olumlu uygulamalara veya değişimler oluştırmada başarısızdır. Çünkü reform süreci daha az çalışırken şiddet ortamı daha da artar. Böyle bir ortamda terörist grupların hedeflediği olası sosyal değişmeleri gerçekleştirmek daha da zorlaşır (Hamilton ve Hamilton, 1983: 40). Türkiye’de teröristlere yönelik af ya da af benzeri uygulamalar buna dâhil edilebilir.

### **Terör Tipolojileri**

Şiddetin politik bağlamda kullanılması tarihsel ve yaygın bir olgudur. Tarihte ideolojik bir öğreti olarak şiddeti olumlayan yaklaşımlar her zaman olmuştur. Bunlardan bazı örnekler vermek gerekirse şunlar sırlanabilir, “Yumurtaları kırmadan omlet yapamazsınız” (Lenin), “siyasal iktidar bir silahın namlusunda büyür” (Mao), “yeni bir topluma gebe her toplumun ebesi şiddettir” (Marx) (Keane, 1996: 18). Devletler, uluslararası organizasyonlar, çeşitli vatandaş grupları, topluluklar gibi çeşitli sosyal unsurlar politik amaçlar için şiddete başvurabilirler ve bunlar şiddet ya da misilleme araçları olmaksızın kıymetli bir gerekçe olarak gördükleri amaçlarını gerçekleştiremeyecekleri yönünde öz savunma geliştirirler. Bir görüşe göre, ayrıca bir terörizm teorisi geliştirmeye de gerek yoktur. Çünkü terör asilerle devletler, elitlerle onlara meydan okuyanlar arasındaki mücadelelerden sadece biridir. Bu nedenle terörizm kolektif eylem teorisi içinde açıklanabilecek bir olgudur (Oberschall, 2004: 26). Walter (1964: 248) terör kavramının bildik anlamıyla insanlarda

koru yaratmak amacı taşıyan planlanmış şiddet eylemleri olduğunu söylerken nedenlerine inmeksizin terör kavramının bu haliyle kullanımının belirsizliğine işaret eder. O, daha çok terör ortamına yönelik korku, direnme gibi psikolojik faktörlerin rolüne dikkat çeker.

Terör kavramıyla ilgili farklı sınıflandırmalar vardır. Bunlardan biri Pape (2003:345) tarafından yapılmıştır. Pape göre terörün üç kategoride değerlendirir; (1) Gösterisel terör, (2) Tahrip Edici terör ve (3) İntihar terörizmi. Birincisi daha çok kamuoyunun dikkatini çekmek, karşı taraftın katı olmayan üyelerine yakınmalarını duyurmak ve karşı tarafa baskı uygulayabilecek partilerin dikkatini çekmek gibi amaçlar için uçak kaçırma, rehin alam ve bombalama gibi eylemler yelpazesi içinde cereyan eder. İkincisi karşı taraftakileri baskı altına almak ve kendi amaçlarını gerçekleştirecek dinamikleri harekete geçirmek için daha saldırgan ve keskin şiddet eylemlerini kapsar. Tahrip edici teröristler kendi amaçlarına sempatiyi kaybetme riski bulunan kitleye yönelik gerçekten zarar verici (can ve mal kayıplarına yol açan) terör eylemleri gerçekleştirirler. Üçüncüsü ise en yıkıcı terör eylemlerini kapsar. İntihar terörizmi baskı gücünü en yüksek düzeye çıkarsa bile bu terörist amaca destek olan temelde en büyük kayıp göze alınarak yapılır. İntihar saldırıları, her ne kadar radikal unsurlar için çekici bir destek görse de, terörist topluluğun ılımlı taraftarları arasında bir tartışma yaratır ve desteğini kaybederken öldürülen muhaliflerin sayısını en yükseğe çıkarmak terörün amaçlarına sempati duyabilecek kitleyi terör gruplarından uzaklaştırır. Bir başka sınıflandırma Thornton'a (1964) aittir. O'na göre iki çeşit terör vardır. (1) İtaate zorlayıcı (Enforcement) terör; siyasi sistemdeki kurulu otorite tarafından kullanılan zorlayıcı terördür. (2) Tahrikçi (Agitational) terör; mevcut sistemi yıkmak için devrimcilerin kullandığı terör (Thornton, 1964'ten aktaran . Price, 1977: 52). Ayrıca terör popüler bir şekilde çıkan ayaklanmalardan ve bunun diğer ucundaki önceden politik stratejisi olan iyi yapılanmış grupların terör eylemlerine kadar uzanan bir süreklilik içinde cereyan edebilir. Terör grupları politik iktidarı doğrudan yıkabilecek üstün silahlı güce sahip değildir. Yine gerilla savaşı ve terör arasındaki farkı da görmek gerekir. Her ikisi de büyük silahlı güce karşı zayıfın silahlı eylemlerini kapsar. Ancak gerilla savaşı küçük izole grupların büyük silahlı güçlere karşı küçük zaferler kazanabildiği silahlı şiddet hareketleri olarak gerçekleşirken terör üstün güce karşı gizli ve hilekâr silahlı eylemlerde bulunur. Çünkü terörist üstün silahlı güçle karşılaşabilecek konumda değildir ve bu nedenle hedefleri sivillerdir (Crozier. 1960'tan aktaran Price, 1977: 53). Askeri operasyon, savaş, gerilla savaşı gibi kavramların da herkes tarafından kabul edilmiş tanımlamaları hâlihazırda mevcut değildir. Ancak gerilla tabirinin empatik biçimde kullanılmasına itirazlar da söz konusudur (Gibbs, 1989: 332). Buna karşılık son zamanlarda terörizmin dinamiklerini bir paradigma olarak inceleyen çalışmalar da vardır ki bu terör saldırılarını uluslararası boyutta değerlendirmeye dönük akademik

çalışmalardır. Buna göre terörist saldırılar bir bulaşıcı hastalık gibi terörün taklit edilmesine veya yayılmasına yol açarlar. Bu konuda Heyman ve Mickolus'un (1981) geliştirdiği model güncel terör konusunda kavramsal bir çerçeve sunar ve matematiksel bağlamda terörü açıklamaya çalışır (Hamilton ve Hamilton, 1983: 41). Volgy (1997:209) ise terörle ilgili teorik yaklaşımlar üç ana başlıkta toplar: Birinci grupta yer alan yaklaşımlar iç ve dış koşullarda gömülü temel nedenleri varsayar ve teorik çerçevesini buna göre oluşturur. İkinci grupta yer alanlar ise terörü daha çok politik aktivite olarak görür ve terör açıklamalarını niyetleri, yetenekleri, eylemecilerin yönelimlerine ve hedeflerin mahiyetine göre gerçekleştirmek isterler. Üçüncü grupta yer alanlar ise terörü sisteme bir anlayışla analize yönelirler.

### **Terör örgütlerinde Örgütlenme, Strateji ve Eylem**

Terör örgütlerinin çalışma sistemleri ve eylem şekilleri de geniş bir yelpazede görülmelidir. Bu bağlamda terör örgütlerinin eylem ve stratejileri bir ülkeden diğerine, terör örgütlerinin amaçlarına, sahip oldukları kaynaklara göre farklılık gösterir. Küreselleşmenin sonuçlarından biri de terörle ilgilidir. Terör örgütleri birbirlerinin eylemlerini ve bu eylemlerin sonuçlarını değerlendirmekte, kendi eylemlerini, örgütlenme tarzlarını ve stratejilerini bu değerlendirmelere göre yeniden yapılandırmaktadırlar. Çarpıcı bir örnek vermek gerekirse Türkiye 12 Eylül 1980 öncesi yaygın şekilde yaşadığı terör ortamında intihar bombacılarına rastlanmaz. Ne zaman ki El Kaide bağlantılı intihar bombacıları terör eylemleri yaptılar, bundan sonra da benzer terör eylemleri görülmeye başlandı.

Türkiye'deki terör hareketlerine bakıldığında, bunların izinli ya da izinsiz mitingler, parti binalarına yönelik saldırılar, devletin askeri görevlilerini veya resmi personelini tehdit, yaralama, öldürme, bankalara ve bankamatiklere yönelik soygun ya da silahlı, bombalı saldırılar, sivil ya da askeri hedeflere yönelik intihar saldırıları şeklinde olabildiği görülür. Terör örgütleri, en insani değerlerden en vahşi davranış biçimlerine kadar pek çok unsuru kendi amaçlarına ulaşmada araçsallaştırabilirler. Her türlü olayı kendi lehlerinde propaganda malzemesi yapmaya her türden çeşitli psikolojik sorunları olan insanları militan yapmaya isteklidirler. En yüce değer olarak insanlık onuruna işaret ederken en temel insan hakkı olan yaşama hakkını tanımayan bir cinayet makinesi haline getirirler. Bu noktada hedefin kim ve kimler olacağı önemli değildir. Hedef insanın, insani değerlerin yaşatılması ve yüceltilmesi değil, terörün yaşatılmasıdır. Terör ve terörist unsurlar pek çok kaynaktan beslenirler. Cinsel sorunları olan bir adam bir örgüt lideri olarak ortaya çıkıp kadınlara ya da erkeklere hükmederek cinsel sorunlarını bilinçaltında tatmin edebilir. Bir başka şekilde toplumda kabul edilen meşru yol ve araçlarla kendine saygın bir

yer edinemeyen kişi terör hareketleri içinde yer alarak yaşadığı bu eksikliği ikame etmek isteyebilir.

Bu noktada işbirlikçiler kavramını açmak gerekir. İşbirlikçiler yalnızca terör örgütüne lojistik destek sağlayan kişi, firma ya da gruplarla sınırlı değildir. Burada kuruluş amaçları farklı çeşitli dernek veya sivil toplum kuruluşları da bu kategoride yer almaktadır. Günümüzde hukuk devleti kavramı içinde mahkeme kararı olmaksızın hiçbir kimse ya da kuruluş suçlu ilan edilemez. Ancak bazı kişi ya da grupların açık ya da örtük şekilde ortaya koydukları söz ve davranışlar, bu tip çevrelerin kamuoyu tarafından terörü destekleyen bir aktör olarak algılanmasına yol açmaktadır. Herkes bu gerçeği bilmekle birlikte, demagojik taktiklerin arakasına saklanan kişi ya da gruplara demokrasi ve hukuk kuralları çerçevesinde bir şey yapılamamaktadır. Bu durum terörü besleyen kısır bir döngü yaratmaktadır. Teröre hayır gösterilerinde binlerce kişinin “Mecliste PKK İstemiyoruz” şeklindeki haykırıları bunun en somut örneğidir.

Terör örgütleri nasıl organize olurlar? Hangi yöntemlerle taraftar toplamaktadırlar? Bu gibi soruların cevapları son derece önemlidir. Burada kısaca terör örgütlerinin yapılanması hakkında bazı tespitlerde bulunmak yararlı olacaktır.

**Saf gönüllüler:** Bu grupta yer alan kişiler saf hayalcilerdir, insan hakları, eşitlik, özgürlük gibi kavramaların çekiciliği kullanılarak en ön saflarda yer alırlar. Bunlar kitap fuarları, çeşitli dernekler, üniversite çevrelerinde yer alan genç insanlardır. Onlar sadece kendilerine anlatılan iyilik masallarını dinlerle ve anlatırlar. Bu gibi kişiler genellikle parçalanmış ailelerden ya da aileden sevgi ve şefkat görmemiş psikolojik sorunları olan insanlardır. Bunlardan uygun olanlar seçilerek daha aktif görevlere yönlendirilirler. Örgütlerin propaganda elemanları bu gençlere yönelik özel çalışmalar yürütürler. Onlara örgütün kendilerine güven duyduğunu ifade edecek ortamlar organize ederler. Böylece kişi kendini önemli bir birey olarak görmeye başlar. Bu süreç hapisaneye, cinayetlere kadar giden bir sürecin ilk aşamalarıdır.

**İntikamcılar:** Bu gibi kişiler genellikle devletin herhangi bir kurumuyla ilgili yaşadığı sorunlardan hesap soracak bir güdüyle hareket ederler. Başka yollarla gideremediği eziklik duygusunu ancak bir terör örgütü bünyesinde devlete karşı eylemlerde bulunarak tatmin etmek ister. Bu grupta özellikle terör nedeniyle ceza almış ya da ölüm yaşamış ailelerden yetişen insanlardan gelmişlerdir. Bu gibi insanlar kemikleşmiş bir düşünce yapısına sahiptirler ve her konuda örgütün çıkarlarını ve eylemlerini savunurlar. Her türlü eylemi ve kötülüğü yapmaya gönüllüdürler.

**Propagandacılar:** Örgütlerin propaganda elemanları örgütlerin ideolojik kimliğini ve amaçlarını tanıtmak ve yaşatmak için faaliyet gösterirler. Bunların

tek amacı örgüt lehine kamuoyu yaratmaktır. Örgütlerin hatalarını ve yetersizliklerini örtmeye, amaçlarını ve eylemlerini yüceltmeye yönelik bütün taktik ve becerilere sahip olmaları yönünde eğitilirler.

**Organizatörler:** Bu grupta yer alan insanlar örgütün katılacağı etkinlikleri, eylem şekillerini, eylemlerde kullanılacak araçların neler olacağını, eylemin temel hedeflerine uygun bir organizasyonun nasıl olması gerektiği konusunda görev alırlar. Kullanılacak pankartlar, kullanılacak taş ve sopalar, Molotof kokteylleri, atılacak sloganlar ve diğer gösteri unsurları bu grupta yer alanların işidir.

**Siyasi partilerle ilişkiler Elemanları:** Örgütsel faaliyetlere destek olabilecek siyasi kişi ve kurumları örgüt lehinde hareket etmeye yönelik girişimlerde bulunurlar. Bu yöndeki faaliyetlerin sürdürülmesini ve yönetilmesini sağlarlar. Örgütün amaçlarına yönelik olarak mevcut ortamı değerlendirerek mevcut siyasi partileri örgüt lehine karar ve uygulamalarda bulunmaya ikna etmeye çalışırlar. Varsa kendilerini destekleyen partiyle terör örgütü arasında bağlantı sağlarlar.

**Medya elemanları:** Medyayı örgüt lehine yönlendirme ve örgüt amaçları doğrultusunda kamuoyu yaratmak için görevlendirilirler. Özellikle açlık grevleri gibi olaylarda öne çıkarlar, ulusal ve uluslar arası alanlarda etkin çeşitli kurum temsilcileri vasıtasıyla devlet üzerinde siyasi baskı yaratmaya çalışırlar. Demagoji, yalan, bilgi çarpıtması vs. gibi konularda oldukça eğitimlidirler.

**Uluslararası ilişkiler elemanları:** Dünya özellikle Avrupa'da örgüt lehine uluslar arası destek sağlamak için görevlendirilirler. Bu gibi kişilerin eğitilmiş olması, yabancı dil bilmesi, sosyal ilişkiler kurmada becerikli olması gibi özelliklere sahip olmaları beklenir. Bu gibilerin dünya siyasetinde ve sosyal bilimler alanındaki söylem tarzlarından haberdar olması özellikle beklenir.

**İstihbarat elemanları:** Örgüt kendi eylem stratejisini belirlemek için belli ölçülerde kamuoyunun yaptıkları eylemleri nasıl değerlendirdiklerini bilmek ister. Bu amaçla örgü için çalışan elemanları değişik sosyal ortamlar için salarak buralarda terör örgütünün ilgilendiği olaylarla ilgili bilgi toplamları istenir. Bu gibi kişiler kendilerini hiçbir zaman örgüt sempatisini gibi göstermezler aksine örgüt aleyhinde konuşmaları rahatlıkla yaparlar. Bunlar kimi zaman seyyar satıcıdır, kimi zaman öğretmendir vs.

**Askeri faaliyet elemanları:** Bunlar terör örgütünün dayandığı esas çekirdek kadrolardan biridir. Örgütün her türlü silahlı hareketleri bu gruplar tarafından idare edilir ve gerçekleştirilir. Örgütün askeri kolu kendi başlarına hareket etmezler. Kendilerine örgütün siyasi kanadından gelecek emirler

doğrultusunda hareket ederler. Normal bir vatandaş gibi iş ararlar, ev kiralarlar, nişanlanırlar. Ama bunların hepsi kendilerin saklamak için bir kılıftır.

Mali kaynak elemanları: Örgütün ihtiyaç duyduğu para hareketlerini yönetirler. Kermesler, çeşitli fuar etkinlikleri, yardım kampanyaları, gazete ve dergi satışları, silah ve uyuşturucu ticareti gibi faaliyetlerden elde edilen paralar örgütün ihtiyaç duyduğu alanlarda kullanılır.

Yasa dışı işlerle ilgili elemanlar: Bu gibi kişiler yasadışı her türlü işi organize ederler. Uyuşturucu ticareti, kaçakçılık, kadın pazarlama, insan kaçakçılığı gibi her türlü yasadışı iş bu kişilerce organize edilir.

### **Türkiye’de Terör**

Türkiye’de terörle mücadelenin askeri boyutu esas olarak Türk Emniyet Teşkilatı ve Türk Silahlı Kuvvetleri birim ve organları eliyle yürütülmekle birlikte terör örgütünün kimliği, eylem stratejileri, büyüklüğü gibi konulara bağlı olarak belli bir işbölümü ve koordinasyon temelinde hangi kurumun hangi örgütlere yönelik çalışmalarda bulunacağı belirlenir. Örneğin, PKK her iki kurumun birlikte mücadele ettiği bir örgüttür, diğer taraftan Hizbullah ise Emniyet güçlerinin ilgi alanında kalır. Bu çalışmanın kapsamı bakımından sadece Emniyet Müdürlüğü bünyesinde teröre karşı mücadelenin başlangıcını sunmakla yetineceğiz.

Türk Emniyet teşkilatında terörle mücadele “Terörle Mücadele ve Harekât Dairesi Başkanlığı” tarafından yürütülmektedir. Bu birimin kökeni 1924 yılında Emniyet Umumiye Müdür Muavinliğine bağlı olarak devletin genel güvenliğine yönelen her türlü tehdit ve yıkıcı faaliyetlerle mücadeleyi yürütmek üzere kurulmuş olan 1.Şube ile başlar. Birinci Şube, 04.06.1937 tarihinde yürürlüğe giren 3201 Sayılı Emniyet Teşkilatı Kanunu'nun 9'uncu maddesiyle Güvenlik Dairesi Başkanlığı bünyesinde Yıkıcı Faaliyetler Şubesine dönüştürülür. Ağır bir terör ortamını takiben bu birim 26.08.1986'da "Terörle Mücadele ve Harekat Dairesi Başkanlığı" adıyla yeni bir yapıya kavuşturulur. Bu yeni yapıdaki alt birimler şöyledir: Araştırma ve Değerlendirme Şube Müdürlüğü, İnsan Hakları Şube Müdürlüğü, Bölücü Terörle Mücadele Şube Müdürlüğü, Sağ Terörle Mücadele Şube Müdürlüğü, Sol Terörle Mücadele Şube Müdürlüğü, Psikolojik Harekât Şube Müdürlüğü. Daha önce “Merkez Özel Harekat Şube Müdürlüğü” adıyla aynı yapıda yer alan birim daha sonra yapılan bir düzenlemeyle (17/02/1994) “Özel Harekat Daire Başkanlığı” olarak ayrı bir birim olarak yapılandırılmıştır.

Terörle Mücadele ve Harekat Dairesi Başkanlığı'nın görev yetkileri 05/11/2001 tarihinde yürürlüğe giren Terörle Mücadele ve Harekat Dairesi Başkanlığı Kuruluş ve Çalışma Yönetmeliği ile yeniden düzenlenmiştir. Genel

olarak çalışmaları her türlü teröre karşı önleyici ve caydırıcı tedbirleri alarak, Türkiye'nin huzur ve güvenliğini sağlamaktır (<http://www.egm.gov.tr/daire.temuh.asp>). Her ne kadar Türkiye'deki terör örgütlerinin ideolojileri, örgütsel yapılanmaları, kuruluşları ve eylemleri itibarıyla bakıldığında bunların kökenleri yakın tarihlerde gibi görünse de gerçekte daha eskilerde olduğu görülür. Türk Emniyet teşkilatının Türkiye'deki terör örgütleri listesi (<http://www.egm.gov.tr/temuh/terorgrup1.html>) şöyledir:

1. Türkiye Devrimci Halk Kurtuluş Partisi/Cephesi (THKP/C)
2. MKP (Maoist Komünist Parti)
3. TKP/ML-KONFERANS
4. Marksist Leninist Komünist Parti (MLKP)
5. PKK/KONGRE-GEL (Kürdistan Halk Kongresi)
6. Kürdistan Devrim Partisi (PŞK)
7. Kürdistan Demokrat Partisi-Bakur (PDK/BAKUR)
8. Hizbullah
9. Hilafet Partisi (HP)
10. İslami Büyük Doğu Akıncılar Cephesi (İBDA-C)
11. Tehvid Selam (Kudüs Ordusu)
12. El Kaide Terör Örgütü Türkiye Yapılanması

### **Bir Terör Örgütü Olarak PKK**

PKK Kürt halkının çıkarlarını temsil etme iddiasıyla kurulmuş bir terör örgütüdür. Türkiye, Kürt sorununu Osmanlı İmparatorluğundan devralmıştır. Kürtlerin ayrılıkçılık yönündeki eğilimleri bir takım faktörlerin etkisi altında şekillenmiştir. On dokuzuncu yüzyılda Avrupa'yı saran milliyetçilik dalgası, İngiltere, Rusya, İran, Irak, Suriye gibi devletlerin bölgesel çıkarları, Marksist ideolojinin araçsallaştırılması, bölgedeki diğer Kürt gruplar, Örgüt liderliğini Abdullah Öcalan'ın yaptığı 120-160 kişilik bir grup tarafından 1978'de Diyarbakır, Fisköy'de kuruldu (Akinan'ın Özcan ile röportajından, 2007:16-21).

### **Yöntem**

Türkiye son on yıllardır ne yazık ki, çok değişik niyetlere sahip terör örgütlenmelerinin ve terör örgütlerinin mekânı ve hedefi haline gelmiş ya da getirilmiştir. Türkiye'nin kalkınma ve ilerleme hamleleri sürekli olarak terör engeline takılmaktadır. İçinde bulunduğumuz 2008 yılı Şubat (21) ayında Türk Silahlı Kuvvetleri terör kaynaklarını vurmak ve imha etmek için bir kara

harekâtı düzenlemiş bulunmaktadır. Yani konu sıcak ve Türkiye açısından olduğu kadar bölge açısından da son derece kritik bir aşamada bulunmaktadır. Üç günlük süre içinde 7 şehit verilmiş, 79 terörist öldürülmüştür.

Türk insanı için vatani için ölmek şahadet şerbetini içmek demektir, vatani için sakat kalmak, yaralanmak gibi durumlar ise gazi kavramıyla ifade edilir ve kutsal bir anlam atfedilir. Türkiye farklı terör örgütlerinin saldırılarında binlerce insanını kaybetmiş binlercesi de yaralanmış ya da sakat kalmıştır. Ne acıdır ki Türkiye terörle mücadelesinde iki büyük çıkmazla karşı karşıya kalmıştır. Terör örgütü hukuki olarak kanıtlanmamış olsa bile kamuoyu nezdinde T.B.M.M. bünyesinde siyasi bir parti olarak temsil ediliyor görüşündedir<sup>1</sup>. Türkiye terör örgütlenmeleriyle mücadele ederken dünya özellikle ABD'den en düzey yetkililer<sup>2</sup> Türkiye'yi PKK ile masaya oturmaya davet etmektedirler. Sanki kendileri terörist diye gördükleri ülke ya da gruplarla görüşerek sorunu çözmek istemişler gibi. Irak ve Afganistan'da Amerikan işgali hâlâ devam etmektedir. Bu ülkelerde binlerce masum insanın öldürülmesinden kim sorumludur acaba? Ayrıca bunlardan kaç teröristtir? Bu satırların yazıldığı gün gazetelere şu haber düştü "*Başkan George W. Bush'un sözcüsü Perino, gazetecilere açıklamasında, "Biz, ABD, Türkiye ve Irak arasında diyalogu ve koordinasyonu cesaretlendirdik. Ancak, PKK ile hiçbir zaman müzakere etmedik ve görüşme yapmadık ve yapmamaya devam edeceğiz. Türkiye'den de bunu yapmasını beklemiyoruz"*" dedi."(6 Mart 2008, Hürriyet). Fakat bu açıklama ruhlarda yatan teröristlerle görüşün yaklaşımını ne kadar silebilir.

Bu makale Aydın Şehit Aileleri ve Gaziler Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği<sup>3</sup>'nin bazı üyeleriyle (10 kişi) gerçekleştirilen görüşmelerden elde edilen verilerin değerlendirilmesini içerir. Bu çalışmada temelci teoriden yararlanarak görüşmelerden elde edilen veriler değerlendirilmeye çalışılmıştır. Türkiye'de çok fazla tanınmamasına rağmen temelci teori uluslararası sosyal bilim çevrelerinde çok etkili ve geniş bir uygulama zeminine sahip bir metottur. Bu metot yalnızca sosyoloji alanında değil, sağlık, eğitim, sosyal hizmetler, yönetim gibi pek çok alanda yaygın bir şekilde araştırmacılar tarafından kullanılmaktadır (Strauss ve Corbin, 1997: vii). Temelci Teori Enstitüsü (Grounded Theory Instution) adıyla akademik bir organizasyona sahiptir ve internet üzerinden erişimi vardır (<http://www.groundedtheory.com/bio.html>). Bu bağlamda organizasyonların işlevsellikleri, sosyal hareketler, kültürel olaylar uluslar arasındaki etkileşimler kadar kişilerin yaşamları, yaşam tecrübeleri, davranışları, duyguları, hisleri araştırmaya konu edilebilirler (Strauss ve Corbin, 1998:11).

<sup>1</sup> Bakınız Oktay Ekşi'nin Hürriyet'teki köşesinde 23 Şubat 2008 tarihli " Sadece PKK değil" adlı makalesi

<sup>2</sup> Ayrıntılar için 6 Mart 2008 tarihli gazetelere bakılabilir.

<sup>3</sup> Dernek 2000 yılında resmi olarak açılmıştır. Kuruluş aşamasında 30-40 üyesi olan derneğin bugün 190 üyesi bulunmaktadır. Bu derneğin üyeleri şehit yakınları, şehit anne-babaları, şehit eşleri, şehit çocuklarıdır.



### Araştırma Verilerinin Değerlendirilmesi

Görüşmelerde bulunduğumuz 10 kişinin yarısı erkek yarısı kadındır. Bunlardan 5'i şehit babası (68 yaşındalar), 2'si şehit kardeşi (18,36), 1'i gazi (56), 3'ü şehit eşidir (47,39,39). Gözlemlerimize göre şehit yakınları ve gazilerin ortak bilinç geliştirme, etkili kulis faaliyetleri geliştirme yönünde ciddi girişimlere ihtiyacı vardır. Belli konularda siyasi ve ekonomik konularda etkili bir sivil toplum kuruluşu rolünü oynayabilecek bir kolektif aktör olabilmelidir.

Aydın Şehit Aileleri ve Gaziler Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği, Aydın ili merkezinde Zafer Meydanı'nı İzmir Çevre Yoluna bağlayan cadde üzerinde bulunur. Daha önce Güzelhisar Mahallesi'nde faaliyet gösteren dernek 2007 yılında şimdiki yerine taşınmıştır. Dernek binası tek katlıdır, idari bölüm dışında kalan üç cephesi camdır. Binanın kapalı olan kısmı batı yönündedir. Binanın önü Doğu yönüne bakmaktadır. İdari kısmın caddeye bakan tarafı şehit resimlerinin asıldığı bir fon haline getirilmiştir. Duvarlarda asılan şehit resimleri onların gözünde bu vatan için canını vermiş bir vatan evladı, dahası bu vatanın değişik yerlerinde vatani süsleyen çiçeklerdir. Yüreklerinde hissettikleri acı onların gururu olmuştur.

“18 Mart Şehitler Haftası” etkinlikleri çerçevesinde 15 Mart 2008'de sabahleyin Aydın Şehit Aileleri ve Gaziler Yardımlaşma ve Dayanışma Derneği önünde hayır için lokma döktürüldü. Çoluk çocuk, yaşlı genç onlarca insan Derneğin bu etkinlikte bir araya geldi. Derneğin bir parkın içinde olması nedeniyle dışarıda güneşli havada insanlar sevabına ikram edilen lokmaları yediler, sohbet ettiler. Derneğe girenler çıkanlar etkinliğin ruhunu yansıtan bir atmosferde birbirleriyle kucaklaştılar. Derneğin faaliyetlerine destek veren gönüllüler de hizmet ediyorlardı. Burada Şehit yakınları, acılı anneler, babalar, kardeşler ve Gaziler de birbirleriyle dertleşiyorlar. Dernek aynı zamanda çeşitli siyasi partilerin ve siyasi kişiliklerin de ilgi alanı içinde kalıyor. Şimdi burada bu buluşmanın sosyolojik açıdan manasını analize girişmek gerekir. Her bir şehit yakını kalben ve fikren kendi şehit fotoğrafına yakındır. Ancak konuşmalarda aralarında bir fark gözetilmediği de üstüne basarak vurgulanır. Her şehit fotoğrafı sıra numarası ile duvarda yerini almaktadır. Onların yakınları ve resimler arasında canlı bir etkileşim söz konusudur. Hatıralar, rüyalar, mezar ziyaretleri ve anma günleri toplum gerçekliği içinde canlı bir şekilde varlığını sürdürmektedir. Bu mekan tam da Giddensçi (2005:23) anlamda mahalleri oluşturmaktadır, yani zaman ve mekan insanın öznel beninde anlam kazanmaktadır. Mahal Aydın'daki bir Dernek binasından şehitlerin kanlarının toprağa karıştığı bozkırlara, yalçın kayalıkların sarp yamaçlarına, dağların zirvelerine kadar genişleyen bir anlamlaştırma süreci boyunca Vatan toprağının sınırlarını belirler. Bu harita gerçek bir vatan haritasıdır.

Derneğin temel işlevi şehit yakınları ve gaziler arasında dayanışma duygusunu güçlendirmek ve canlı tutmaktır. Gözlemlerimize göre, dernek

üyeleri rahatça derneğe uğramakta oturup sohbet etmekte ve birbirlerine güç vermektedirler. Gelip gidenler orta ve alt sınıf üyesi olarak nitelendirilebilirler. Genel olarak giyim kuşamları, davranışları, hal ve hareketleri onları üst sınıftan insanlar olarak görmemize engel olmaktadır. Her ne kadar yaşadıkları acılar çok derin de olsa, acılarını sarmasını ve yaşama tutunmasını başarmış insanlar olarak görünmektedirler. Konuşmalarında söylemlerinde vatan ve millet için canlarını ve kanlarını ortaya koymuş insanlar olduklarını daima karşısındakine hissettirmektedirler. Bu durum sosyolojik anlamda nasıl ifade edilebilir? İlk akla gelen kavram toplumsal dayanışma olmakla birlikte, bu durumu ifade etmede yetersiz kalmaktadır. Toplumsal dayanışma kavramı her türlü işbirliği ve yardımlaşma durumu için kullanılacak çok genel bir kavramdır ve ancak analitik amaçlar için yararlı olabilir. İncelediğimiz konu açısından bu durumu ifade etmek için “toplumsal onarım/yama” kavramını öneriyorum. Bu kavram terörden dolayı bir yakını kaybetmiş şehit yakınlarının ve gazilerin yaşadıkları sosyal ortamda yaşama tutunmalarını sağlayan bir onarım/yama işlevi görmektedir. Kendi aralarında yaşadıkları etkileşimlerde benzer acıları ve sorunları yaşamış kişiler olarak birbirleriyle empati kurarak terörün ortaya çıkardığı bireysel ve toplumsal düzeydeki yaraları tamir etmeye ve ortaya çıkan boşluğu yamamaya çalışmaktadırlar. O halde sosyal onarım/yama bir toplumsal soruna bağlı olarak ortaya çıkan acı ya da kederin, boşluğun yeni toplumsal ilişkilerle tamamlanması durumunu ifade eder.

Şehit ve gazi yakınları yaşadıkları acıyla karşılaşmaları bazı etkenlerle birlikte değerlendirilmelidir. Böyle bir kara haberin aile bireyleri üzerinde yaratacağı yıkım elbette onlar için hiç de kolay olmamaktadır. Toplumun konuyla ilgili bireysel kolektif aktörleri yaşanan toplumsal sorunun farkındadırlar. Şehit veya gazi yakınlarının sosyal sistemde ayakta kalabilmeleri ve yaşamlarını sürdürebilmeleri toplumun varlığını devam ettirebilmesi açısından da son derece önemlidir. Bu nedenle kimi zaman kontrollü kimi zaman kontrolsüz koruyucu çeşitli mekanizmalar ailelere destek sağlamak amacıyla işlevsel hale getirilir. Gelenek, dini ritüeller, inançlar, rüyalar, çeşitli hatıratlar, atasözleri, tıbbi materyaller bu destek mekanizmaları ve süreçleri içinde yer alır. Toplumsal yaşamda Görüşmelerimizden edindiğimiz izlenimler doğrultusunda şehit haberini alan ailelerin bu sürece katılmaları beş aşamada gerçekleşmektedir. Bu aşamalar sırasıyla şöyledir:

1. Kaygı dönemi: Bu dönemde riskli bölgede görev alan kişinin yakınları terör nedeniyle tedirginlik içine düşmektedirler. Riskli bölgede bulunan kişi öğretmen, polis ya da asker olabilmektedir. Fakat bu kaygı genellikle askeri personel ve emniyet mensupları içindir. Aileler orada bulunan oğlu, kocası ya da kardeşiyle ilgili gelebilecek olası bir kötü haberle tedirginlik içinde bulunurlar. Radyolar, televizyonlar, gazeteler böyle bir haberle karşılaşmamak duasıyla izlenir.

2. Acı habere hazırlık dönemi: Şehit yakınları veya gazi yakınlarına ölüm haberi doğrudan ve ani bir şekilde duyurulmaz. Bu konuda izlenen taktik aile

bireylerine psikolojik ve tıbbi en uygun desteğin sağlandığı bir ortamda acı haberi vermek şeklinde olmaktadır. Örneğin köyde yaşayan bir aileye oğlunun şehitlik haberi iletilecekse önce evde kimin ya da kimlerin olduğu şüphe uyandırmayacak bir kişi tarafından öğrenilir. Eve yapılan bu ziyaret sıradan bir hatır sorma ya da bahaneden bir şey sorma şeklinde olur. Ziyareti yapan kişi ya ailenin iyi bir komşusu, muhtar veya bu statüde biri olabilir. Bu esnada haberi verecek askeri görevliler ve cankurtaran yan sokakta hazır beklemektedir. Evde baba yoksa en uygun şekilde çağırılır ve aileye başsağlığı dilenir. Bu esnada psikolojik yıkım içinde bulunan fertleri teskin için sakinleştirici iğne yapılır. Burada iğne yapılmasındaki amaç acının kontrol altında tutulmasıdır, ancak bu durum genelleştirildiğinde toplumun refleksine yapılan bir kontrol olarak da düşünülmelidir.

3. Acıyı paylaşma dönemi: Şehitlik haberi bu andan sonra çok hızlı bir şekilde en uzaktaki yakınlarla kadar ulaşır. Aile bireyleri, akrabalar, konu komşu şehit ailesinin acısını paylaşmak üzere eve taziye ziyaretinde bulunurlar. Burada belirleyici ölçü “yakınlık” olmaktadır. Aileye en yakın olanların cenazenin alınmasından defnine kadar olan süreçteki rolü öncelikli olmaktadır. Evler ağrıların, ağlamaların ve acıların paylaşıldığı mekânlar olur. Acıyı paylaşma sürecinde mevlit okutmak, hayır dağıtmak, fotoğraflara bakmak, onlarla konuşmak, ölenin sevdikleri ve arkadaşlarıyla geçmişte yaşanan hatıraları konuşmak gibi pek çok sosyal değişken devreye girer. Haberin alındığı ilk günden itibaren aileye en yakın bireyler evde yatıya kalarak ev işlerinin yapılmasında ve aile bireylerine psikolojik destek sağlanmasında yardımcı olurlar. Cenaze evine başsağlığı için gelenler taziyeye gelenlere ikram edilmek üzere çeşitli gıda maddeleri getirirler. Evde yemek yapacak ortam olmadığından ilk birkaç hafta komşular cenaze kendi evlerinde yaptıkları yemeklerden getirirler. Zaman ilerledikçe uzaktan gelenler kendi evlerine dönmüş olurlar, konu komşudan da ziyaretler de gittikçe seyrekleşir. Aile yavaş yavaş gündelik yaşamın gairesi içinde eski yaşamını sürdürmeye hazır hale getirilir. Elbet yine acı devam etmektedir, ancak şehit haberinin alındığı ilk günlerdeki depresyon dönemi artık yoğun bir acı paylaşımı sonucunda daha hafifler.

4. Acıya alışma dönemi: Günler haftalar geçer aile şehit ve gazisi için yaşadığı acıyı unutmaz, ama hayatın devam ettiğini kabul eder. Akrabalarla, konu komşuyla geçmişte paylaşılan anılar tazelenir, fotoğraflara bakılır, mektuplar okunur, nihayetinde kutsal bir dava uğruna evladın, eşin veya kardeşin şehit ya da gazi olduğu fikri zihinlere işlenir. Fiziksel yokluk moral duygularla, dini değerlerle telafi edilir. Böylece aile bireylerinin duyduğu acı manevi değerlerle dengelenerek bireylerin yaşama tutunmaları sağlanır. Bu süreçte önemli bir sosyal unsur da ailenin süreklilik gösteren acısına süreklilik gösteren törenlerin veya anma günlerinin gerçekleştirilmesidir. Artık o da bir şehit yakını veya gazi olarak her şeye rağmen sürekli hatırlanmayı, onurla anılmayı toplum tarafından maddi ve manevi ödüllendirmeyi hak etmiş biridir. Böylece toplum ve acılı aile karşılıklı alışveriş sürecinde toplumsal ve psikolojik bir dayanışma içindedirler.

5. Acıyı şoklama dönemi: Şehit olan aile bireyi aileyi tamamen terk etmiş olmaktadır. Aile her ne kadar bu acıya kendini alıştırmaya çalışsa da yokluğun sürekliliği karşısından zaman zaman psikolojik yıkım ve keder nükseder. Bu gelgitli duygusal gerginlikler kontrol edilemezse bireyler akıl sağlığını bütünüyle kaybeder ve yaşam direncini kaybeder. Bu tehlikeli psikolojik yıkımdan kaçınabilmek için şehit veya gazi yakınları kendi iç dünyalarında duydukları acıyı kabul edilebilir sınırlar içine çekerler. Bu şehit veya gazilerle ilgili olarak nelerin konuşulup konuşulmayacağını belirlenmesi, kimin evde neleri açığa çıkartamayacağı veya bu acı olay gündeme geldiğinde kimin nasıl tepki vereceği gibi konularda aile bireyleri arasında bir zamana bağlı ve kendiliğinden doğan bir uzlaşma sağlanır. Bu acının şoklanmasıdır. Artık aile bireyleri şehitlik haberini aldığı ilk günde verdiği tepkileri vermez, feryat figan ağlamaz, bunun yerine yıllar sonra bir iç çeker, derin nefes alır, kafasını sağa sola sallar.

İlk görüşmemizi<sup>4</sup> gerçekleştirdiğimiz kişi bir şehit eşidir. Kendisi görüşmenin başlarında yaşadığı sorunları ifade etmeye şu sözlerle başladı: “xxxx önce kendini tanıtır. Sonra 24 yaşında bir oğlu olduğunu söyler. “Bunları şu maksatla anlatıyorum kırk yedi yaşında olmama rağmen, oğlum üniversiteyi bitirmiş olmasına rağmen oğlum babasız büyüyen bir çocuk. Terörün en büyük sorunlarından bir tanesi ailelerin yıkılması, manevi açıdan ve kendi açımızdan söylüyorum. Çocuklarını kaybeden anne babalar, eşlerini kaybeden çocuklar, her şeyden önemlisi babalarını hiç tanımayan çocuklar, tanıyamayacak çocukların olması. Benim açımdan en büyük sorun bu. Çünkü çocuğum yirmi iki aylıktı babasını kaybettiğinde ve şu anda 24 yaşında, mühendis çıktı ve başarısını babasıyla kutlayamadı. ....” Eşini kaybetmiş olmanın kendisine vermiş olduğu en büyük sıkıntı veya keder oğlunun babasız büyümek zorunda kalmasıdır. Glasser ve Strauss temelci teori çerçevesinde sevgi, ölüm, depresyon gibi kavramları incelerken bu gibi durumları sosyolojik anlamda ifade etmek için “sosyal kayıp” (social loss) kavramlaştırması yoluna giderler (Glaser ve Strauss, 1967’den aktaran Larossa, 2005: 841). Bir şehit eşi olarak onun “..oğlum babasız büyüdü..” sözleri Temelci Teoriye göre nasıl değerlendirilebilir? Burada eşin ölümü sadece “sosyal kayıp” olarak nitelendirilebilir mi? Kanımca bu sorunun cevabı hayır. Çünkü burada eşin ölümü sonrasında ortaya çıkan durum yeniden ve Türkiye sosyal yapısında yaşanan terör sorunu bağlamında değerlendirilmelidir. Glasser ve Strauss’un “sosyal kayıp” kavramlaştırması örneğimizdeki durumu kavramlaştırmak için hem yetersiz hem de uygun değildir. Benim bu durumu açıklamak için önereceğim kavram “sosyal boşluk/engel”dir.

Sosyal boşluk/engel kavramlaştırmasını şöyle ifade etmek mümkündür. Kavram boşluk ve engel sözcüklerine sosyal nitelemesi getirilerek oluşturulmuştur. Boşluk, kaybedilen eşin aile çevresinde bulunamayışından doğan ve yeri hiçbir şekilde doldurulamayacak olan bir manevi boşluk

<sup>4</sup> Görüşme Tarihi: 8 Mart 2008, Saat: 11.00

yaratmaktadır. Bu boşluk aile bireyleri için psikolojik yıkımları ve üzüntüleri yaşamın her anına taşıyan bir etki alanı yaratmaktadır. Aile bireyleri bu boşluğu buldukları her ortamda yaşamakta ve yaşatmaktadır. Bu durum hem aile hem de toplum açısından bir boşluk yaratmaktadır. Bunu bir tür hava boşluğuna benzetebiliriz. Uçağın atmosferde uçarken hava boşluğuna yakalanması nasıl uçakta bir sarsıntı yaratıyorsa, sosyal alanda da eşin kaybedilmiş olması aile bireylerinde ve toplumda benzer etkiye yol açmaktadır. Bir uçağın hava boşluğuna yakalanması belli ölçülerde rastlantılara bağlıdır. Oysa ailenin yaşadığı boşluk sosyal etkileşimler süresince şu ya da bu şekilde onların benliklerinde taşınır ve onun ne zaman sarsıntı yaratacağı bir tür durumsallık gösterir. Sosyal boşluk daha çok acıyı yaşayan özne bireylerin dış dünyadaki sosyal gerçekliği yaşama biçimlerine karşı kendini göstererek somutlaşır. Bunlar kimi zaman ağlama, gözyaşı, yakınma, nefret gibi davranış veya duygularda kendini gösterir. İkili kavramın diğeri engeldir. Burada engel, terörün tarafı olarak görülen guruba ve temsil ettiği terör örgütün amaçlarına karşı duygusal, duyuşsal ve davranışsal engel yaratmayı ifade eder. Çünkü aile bireyleri yaşadıkları acının sorumlusu olarak gördükleri guruba ve terör örgütüne karşı her türlü cephede mücadele etmeyi yaşamlarının temel ilkesi ve amacı haline getirmiştir. Böylece ailenin yaşamış olduğu acı tarihsel ve güncel pratikte düşman guruba ve terör örgüte karşı sosyal bir engel haline gelmektedir.

Eğer toplumsal sorunların çözümünde bir özne olarak insana ve onun görüşlerini önemsemek gerektiğini kabul ediyorsak bir terör mağdurunun terör hakkındaki tanımını da önemsemek zorundayız. Görüştüğümüz şehit eşi, terörü tanımlarken küreselleşmeci eğilimlerin silah satışına vurguda bulunması ve terörü gelişmiş ülkelerin geliştirmekte olan ülkeleri ezmesi olarak görmesi önemlidir. O terörü şu sözlerle tanımlamaktadır. “Bana göre terör ekonomisi güçlü, silah satışı çok, ekonomisi gelişmiş ülkelerin ekonomisi güçsüz, ekonomisi geri kalmış ülkelere silah satışı yaparak, onları ezerek kendi güçlülüğünü kanıtlamasından başka bir şey değildir. Zaten Amerika’da böyle yapmaktadır.” Bu tanımda Amerika’nın terörle ilişkilendirilmesi son derece önemlidir. Bu tespit Türkiye kamuoyunda pek çok kesim tarafından paylaşılan bir görüştür. Esin PKK hakkında da çok anlamlı tespitlerde bulunmaktadır. Eğer terör bir insanlık suçu ise ki öyledir. O halde sistematik, sürekli ve ısrarlı bir şekilde terör hareketleri içinde yer alanlar ve bunlara destek verenler temel insani duygulardan ve özelliklerden uzak olmalıdır. Bu gerekçeye dayanarak teröristleri medeni dünyanın kabul ettiği insanlık değerlerinin dışında ya da uzağında görmek yanlış bir yaklaşım olmayacaktır. Onun PKK hakkındaki değerlendirmeleri bu gerçeği ifade etmesi bakımından son derece önemlidir. Ona göre, “PKK bir örgüt; çok kötü bir örgüt, can yakmayı seven acımasız, kesinlikle insanı insan olarak değil de hayvan olarak gören bir örgüt. Çünkü kendileri de öyle.”

Terör örgütünün aldığı canlar, sakat bıraktığı insanlar terör eylemlerini ve teröristleri insanlık açısından gayri insani bir noktaya ötelemektedirler. Terör

ve terörist insanlık dışı bir noktada aşağılık ve değersiz bir pozisyonda değerlendirilmektedir. Bu durum nasıl açıklanabilir? Bir şehit annesi terörü şöyle ifade etti “insanları öldüren pislik bir madde” bu sözler terörü nitelendirmede çok önemli ipuçları taşımaktadır ve üzerinde ciddiyetle durmayı gerektirir. Bana göre bu bir tür insanlıkla ilgili değer ve eylemlerin rafine edilmesidir, bir ayıklamadır. Bir başka deyişle sosyal arındırma. Sosyal dünyada olması olağan olan ile sosyal dünyada yeri olmayanın belirlenmesi sürecidir. İnsan zihni ve duygularında terör lanetlenmekte ve her türlü insani değerinin dışında görülmektedir. Görüştüğümüz şehit yakınlarının söyledikleri Simmelci toplumsallaşma sürecinde olduğu gibi zaman ve mekânda, içinde bulunduğumuz çağ insanlaşma sürecinin en dramatik dönemlerinden birine tanıklık etmektedir. İnsanlaşma sürecinde insani olmayan, insanlık dışı eylem ve hareketler bu sosyal arındırma sürecinde medeniyetin dışına atılmaktadır. Bu sosyal arındırma sürecinde bütün dünya devletlerinde olduğu gibi terör mağduru insanların terör karşıtlığı medeni olan ve olmayan arasındaki sınır çizgilerinin tespit edilmesi açısından son derece anlamlıdır. Terör karşıtı tavır alış noktasında dünya insanların ortak bir zihniyette buluşması etkileşimler silsilesi neticesinde elbette bir netice verecektir. Umulan medeni dünyada terör ve teröristlerin bütünüyle saf dışı edildiği bir toplumsal yaşamın inşasıdır.

Görüştüğümüz kişiler PKK'nın bir terör örgütü olduğu konusunda hemfikirlerdir. Bu terör örgütünün amacı bulunduğu bölgede ayrı bir yönetim kurmak, başkalarının maşası olarak Türkiye'yi bölmek, Türkiye'ye düşmanlık etmek şeklinde ifade edilmektedir. Hiçbir görüşmeci PKK'yı siyasi bir örgüt veya Kürtleri temsil eden bir örgüt olarak görmemektedir. Bazı görüşmeciler Türkiye'nin stratejik önemine göndermede bulunan ve bölgede çıkarları olan devletlerin konuya müdahil olduklarını ifade etmişlerdir. PKK hakkında kullanılan sıfatlar ya da nitelermeler şöyledir; terör örgütü, Ermeni terör örgütü, dış güçlerin kuklası, çapulcu topluluğu, emperyalist güçler tarafından desteklenen bir terör örgütü, eli kanlı bir terör örgütü, bölücü bir örgüt.

Terör nedir? Sorusuna verilen cevaplara bakıldığında görüştüğümüz kişiler terörü Türkiye'ye yönelik düşmanca bir askeri eylem olarak algılamaktadırlar. Bu oyunda bölgede çıkarları olan dış güçlerin eğitimsiz ve cahil kişileri kandırmaları esas önemli etkidir. “Terörü ortaya çıkaran nedenler nelerdir?” sorusuna verilen cevaplara bakıldığında, terörü ortaya çıkaran nedenler olarak, teröristlere ceza verilmemesi, idari yetersizlik, kanunların yeterli olmaması, işsizlik, cahillik, dış güçlerin müdahalesi, gelir dağılımındaki eşitsizlikler, hukuksuzluk, ekonominin zayıf olması görüşülen kişilerce ifade edildiğini görüyoruz. “Terörü önlemenin yol ve yöntemleri nelerdir?” sorusuna verilen cevaplara baktığımızda daha çok şu hususlar öne çıkmaktadır; eğitime önem verilmesi, işsizliğin önlenmesi, ekonominin düzeltilmesi, caydırıcı cezalar verilmesi, etkili ve tarafsız yönetim, soruna siyaset üstü bir yaklaşım geliştirilmesi, kalkınmanın sağlanması, devletin güçlü olması, dış güçlerin teröre desteğini kesmek ve içeride teröre destek verenlerin mali kaynaklarını

kısıtlamak, vatandaşlık bilincinin geliştirilmesi, milli duyguların güçlendirilmesi.

Bir şehit babasının şu sözleri üzerinde durulmayı gerektiriyor. “Benim oğlum o hale gelinceye kadar bir av tüfeği bile kullanmadı. O bir tim komutanı olabilir mi?...Şimdiki durumlar iyi”. Bu noktada terörle mücadelede profesyonel bir askeri mücadele yapılmamış olmasından duyulan bir serzenişte vardır. Bu durum TSK tarafından da bir eksiklik olarak kabul edilmiş geçtiğimiz yıl terörle mücadelede sadece uzman askeri personelin görevlendirileceği yönünde karar alınmıştır. Şehit babasının anlattığına göre, oğlu çatışma esnasında arkadaşına siper al diye seslendiğinden, pusudaki teröristin sesin geldiği yöne doğru ateş açması sonucunda şehit düşmüştür. Bu durum oğlunun çatışma koşullarında heyecanlanarak doğru askeri davranışı gösterememesidir. Yine aynı baba, operasyona gidilirken derenin içinden gidildiğini, oysa teröristlerin etrafta dağlarda olduğunu bu şekilde dereden operasyona gitmenin yanlış olduğunu bir başka örnek olarak anlattı. Teröristlerin siyasi yaşamın içinde yer bulmalarına şaşırtığını ifade eden baba, çocuğunun acısının ölesiye kadar bitmeyeceğini ifade etmiştir. Bu şehit babasının konuşmalarında her söz gırtlakta düğümlerinden çözülerek çıkmakta, her sözü yüreğindeki acı ve özlemi yansıtan bir tını ile çıkmaktadır. “...yara aynı yara, üstü müfre (kabuk bağlamış) olmuş, tuttuğun zaman aynı yara duruyor, bitmez” şeklindeki sözlerle acının sürekliliğini ifade etmiştir. Ona göre, PKK başkalarının maşasıdır, PKK tek başına bu işleri yapamaz. Türkiye PKK’ya karşı bir operasyona kalkıştığında Türkiye’nin bir taburu kadar olmayan Kuzey Irak sen bunu yapamazsın diyebiliyor. Bu gücü nerden alıyor? Şehit babasının bir konuda da itirazı var. “...Devletimize, Cumhuriyetimize bağlıyız. Bir düşman varsa bugün dahi ben de savaşa giderim. Fakat bir taraf ağlarken bir tarafın gülmesi olmuyor”. Ona göre, gülenler zengin tabaka insanlarıdır. Çünkü onların evlatlarından şehit olan yok. ...Oraya sürülenler köyden kentten köy çocukları.” Konuşmasını sonlandırırken derin bir iç çekmesi itirazının şiddetini anlatması açısından son derece anlamlı olmuştur.

Bir başka görüştüğümüz kişi 70’li yaşlarda ak sakallı yaşlı bir babadır. Kendisi Malatyalı ve Kürt’tür. Aramızda geçen konuşmalar şöyledir:

C.Ö. Terör nedir?

Şehit Babası: Terör bir düşmandır.

C.Ö: Kimin düşmanı?

Şehit Babası: Türkiye’nin düşmanı.

C.Ö: Terörü önlemenin yolu nedir?

Şehit Babası: Devlet tarafından cezası verilecek, affedilmeyecek”

C.Ö: Terör niye ortaya çıkıyor?

Şehit Babası: Türkiye’yi bölmek için.

C.Ö:PKK bir terör örgütü müdür? Yoksa Kürtleri temsil eden siyasi bir örgüt müdür?

Şehit Babası: Hayır, bir Ermeni örgütüdür. Kürtleri temsil etmiyor.

C.Ö: Kuzey Irak'taki operasyonları nasıl değerlendiriyorsun?

Şehit Babası: Çok iyi değerlendiriyorum, başarılı oldu. Gerekirse tekrar girebiliriz.

C.Ö: İşsizlik terör örgütünün ortaya çıkmasında bir neden midir?

Şehit Babası: Hayır, işsizlikle PKK olmaz. PKK demek Türkiye'nin düşmanı demek. Ben buraya geldiğimde bir ekmek alacak param yoktu. Allaha şükür, ben şu durumda çoluk çocuğumu everdim, şu Aydın'da iş sahibi yaptım.

C.Ö. Şehit haberini aldığı anda neler yaşadın?

Şehit Babası: Tabi evlat acısı... Ateş düştüğü yeri yakar. Ama şu durumda, devlet için bayrağım için, millet için, Türkiye için oğlum şehit olmuş... memnunum (kafasını sağa doğru hırsıyla çevirir ve tekrar konuşmaya devam eder)...memnunum... pis yoldan ölmedi de (yumruğunu sıkarak yukarıdan aşağıya doğru sallayarak vurguda bulunur) bayrağım için öldü...

İçler acısı bir durumda yine bir şehit annesiyle görüştüğümüzde ortaya çıktı. Oğlunun ne zaman öldüğünü, üzerinden kaç yıl olduğunu söyleyemeyecek kadar akıl sağlığı tahrip olmuş. Sorduğumuz sorulara ben bilmem, ben onu diyemem şeklinde cevaplandırdı, daha doğrusu cevaplandıramadı. Söylediğine göre oğlu şehit olmadan önce köylüleri onu pek zeki ve yetenekli bir kadın olarak bilirlermiş. Bu acılı şehit annesiyle görüşmemizi sürdürmedik, başsağlığı dileyerek teşekkür ettik.

Giden canlar, kaybedilen uzuvlar dışında Şehit yakınları ve Gaziler ne gibi sorunlar yaşamaktadır? Bu noktada bazı can sıkıcı olaylar, Şehitlerin ruhunu sızlatacak cinstendir. Bana anlattıklarına göre, kolay yoldan para kazanmak isteyen bazı kişiler derneğin adını kullanarak çeşitli organizasyonlar gerçekleştirmek istemektedirler. Bazı şehit yakınları yaşadıkları acıyı çıkara dönüştürmek için en basit alışverişlerde bile "ben şehit yakınıyım" diyerek indirim isteyebilmektedir. Bazı gaziler de terör gazisi olmamalarına rağmen, terör gazilerine yönelik yardım kampanyalarından yararlanmak için başvuru yolları aramakta, bu yardımlardan yararlandırılmamalarını kendilerine yapılmış bir haksızlık olarak değerlendirmektedirler. Bu gibi olaylar inanıyoruz ki yaygın değildir. Fakat bu olaylar şehitlik kavramının bizzat şehit yakınları tarafından suiistimal ediliyor olması bu konudaki bilinçsizliği göstermesi açısından son derece önemlidir. Suiistimalin çok daha acı bir örneği TBMM'den gelmiş olması ise bir başka düşündürücü noktadır. 27 Şubat 2008 tarihli Hürriyet Gazetesi'nde çıkan şu haber, vicdanlarda nasıl yer bulur acaba? "*Önce emekli maaşlarını 6 bin YTL'ye çıkartmak için bir madde koydular. Bu ortaya çıkınca vazgeçtiler. Sonra bir korsan maddeyle daha ayrıcalık sağlamak istediler.*"



*Olmadı. Bu defa daha büyük bir rezalete imza attılar. TBMM Komisyonu'nda görüşülen Sosyal Güvenlik Reformu'na gizlice bir madde ekleyerek sağlık masraflarında yalnızca gazilere sağlanan katkı payını ödememe olanağı sağladılar. Bu defa Plan ve Bütçe Alt Komisyonu Başkanı Zekai Özcan imzaladı. Bu yeni düzenleme bu şekilde geçerse milletvekilleri de gaziler gibi katkı payı ödemeyecekler”*

Şehit ve Gaziler devletin kendilerine sağladıkları olanaklardan yana bir sorun bildirmemişlerdir. Görevlendirilen askeri personel şehit yakınlarının yapması gereken bürokratik işleri onlar adına takip etmekte ve sonuçlandırmaktadır. Bu durum acılı aileleri bir nebze olsun rahatlatmakta, onlara güç vermektedir.

Şehit yakınlarının yaşadıkları sıkıntıların bir başka boyutu daha vardır. Şehit yakınları toplumun ağır baskı ve denetimi altında yaşamak zorunda kalmaktadırlar. Onlar kendi acılarına ne kadar ağlasalar, yansalar da toplum nezdinde birer şehit yakını olarak gülmek ve eğlenmesi yasak kişiler olarak görülmektedir. Aradan kaç yıl geçmiş olursa olsun bir şehit yakını gittiği düğünde oyuna kalksa çevresi tarafından kınanmakta, eleştirilmektedir. Bu durumu gördüğümüz bir şehit eşi şöyle ifade etti “ağlarken ağlama, gülerken gülmek biz de ne yapacağımızı şaşırıyoruz.” Şehit yakınları ve gazilerinin en büyük sıkıntısı moral destek, aranıp sorulmak istiyorlar. Bu hem devletten hem de toplumun değişik kesimlerinden kişi ve kuruluşlarından beklenen bir destek niteliği taşımaktadır.

### **Sonuç**

Gerçekten de insan kanı üzerinden binlerce yıllık kültürel ve medeni değerleri yok etmek için sergilenen her türlü adi ve vicdansız terörist hareketler, açıkça insanlık ve medeniyet düşmanı girişimler olarak değerlendirilmelidir. Hiçbir terör hareketinin akılcı, meşru ve haklı gerekçesi olamaz (Tamer, 2007:45). Terörü meşrulaştıranlar, teröristleri şirin gösterenler, teröristlere kol kanat gerenler, binlerce insanın ölümünden sorumlu insanları yüceltenler bilmelidirler ki tarih bu cenahta yer alanları tıpkı Naziler örneğinde olduğu gibi lanetle anacaktır. Kendinde insani bir özellik gören herkes terör hareketlerine yüreğinden ve açıkça karşı çıkmadıkça terör ve terörist hareketlerin dünyada sonu gelmeyecektir. Kadın, çocuk, yaşlı genç demeden insanları öldürmeye programlanmış caniler, dağdaki gençler gibi sempati uyandıran sözlerle ödüllendirildikçe terörizm de daima sıcak kalacaktır. Nasıl ki insan kanıyla dolu bir kadehi keyif olsun diye içemezsek aynı şekilde masum insan kanları üzerinden hiçbir meşru talep gerçekleştirilemez. Organizmacı dilde söylersek kanser insana ait bir hastalıktır. Tıp dünyası anbean bu ölümcül hastalığı önleyici ve tedavi edici yöntemleri geliştirmeye çalışmaktadır. Hiç kimse aman bu hastalık insanda olan bir hastalıktır, o kutsal bir kutsal bir hastalık dememektedir. Hangi fikri temele dayanırsa dayansın bu ister Marksizm olsun

isterse başka dini ya da etnik kökene dayanırsa dayansın “terörizm toplumun kuduzudur”. Nasıl ki bir kanserli hastaya değişik tedaviler uygulanır, o hastayı hayata döndürmek istenir, aynı şekilde terörle de toplum mücadele etmelidir. Tedavi bazen ilaçla bazen de ameliyatla yapılır. Bu durumu teröre uyarlamak gerekirse teröre karşı her türlü önleyici uyarı, yönlendirme, yaptırım uygulanır ancak sonuç alınmazsa askeri müdahale zorunlu hale gelir. Siyasi çözüm diye dillendirilen şehit kanları üzerinde teröristlerin heykellerinin dikileceği meydanlar yaratmaksa kimse buna bek bağlamasın, yoksa herkes için sonuç ancak ve ancak derin bir hayal kırıklığı olur. Bir devletin meşruiyeti kendi siyasi iradesi altında yaşayan insanların mal ve can güvenliklerini sağlamaktan geçer. Vatandaşlarının mal ve can güvenliklerini tehdit her türlü kötülükle mücadele etmek terk edilemez ve devredilemezcesine devletin asli sorumluluğudur. Tarafların şiddete son vermesi gibi sözler hem devletin meşru güvenlik güçleriyle teröristleri aynı kefeye koyma amacı taşıyan çarpık ve çapsiz bir söylemi ifade eder hem de teröristleri cesaretlendirir. Bireysel, kurumsal, ulusal ve uluslar arası düzeyde vicdanlarda terörü lanetleyen, terörü bir insanlık suçu olarak gören zihniyet değişimi yaşanmadıkça dünyada terörün bitmesini beklemek boşuna bir bekleyiş olacaktır. Evet ateş düştüğü yeri yakar ama dünya bilmelidir ki iş terör olunca ateş yalnızca düştüğü yerde kalmamakta bütün dünyayı sarmaktadır.

Türkiye terörün yarattığı acıları en çok yaşayan ülkelerden biri olmasına rağmen şehit yakınları ve gaziler vatan sevgisi ve millet bilincinden bir şey kaybetmiş değillerdir. Şehit fotoğraflarını “onlar bu memleketin süsleri, çiçekleri” diye seven insanlar, terörün en ağır günlerinde bile yüzlerce gencini otogarlarda<sup>5</sup> davullu zurnalı askere gönderen ana babalar teröre verilen en iyi cevap olmaktadır.

#### Kaynakça

- BERGESEN, Albert, J. and LIZARDO, Omar, (2004). “Intrnational Terrorism and the Wolrd-System, Sociological Theory”, Vol.22, No.1, *Theories of Terrorsism: A symposioum*: American Sociological Association.
- GIDDENS, Anthony, (2005). *Ulus Devlet ve Şiddet*, İstanbul; Devın Yayıncılık.
- CRENSHAW, Martha, (1981). “The Causes of Terrorism”, *Comparitive Politics*, Vol. 13, No.4. (Jul.,1981), pp.379-399.
- STRAUSS, Anselm and CORBIN, Juliet, (1997). *Grounded Theory in Practice*, London; SAGE Publication

<sup>5</sup> Ekim 2007’de PKK’nın Dağlıca saldırısı sonrası Kasım ayında askere gidecek gençleri uğrulamaya yüzlerce insan Aydın otogarına gelmişti. En az 50 takım davul zurna ekibi yerel ezgiler çalarak ortama kendine özgü bir ruh ve heyecan katıyordu. 1994’ten bu yana yaşadığım Aydın’da otogarda böyle bir görüntüye asla rastlamadım. “İğne atsan yere düşmeyecek” sözü tam o gün için söylenmişti sanki. İnsanlar otogarda birbirini bulamıyor, cep telefonlarıyla buldukları yerleri tarif ediyorlardı.

- STRAUSS, Anselm and CORBIN, Juliet, (1998). *Basics of Qualitative Research Techniques and Procedures for Developing Grounded Theory*, London, New Delhi; SAGE Publication
- OBERSCHALL, Anthony, (2004). "Explaining terrorism: The Contributain of Kollektive Action Theory, Sociological Theory", Vol.22, No. 1, *Theories of Terrorism: A Symposium*. American Sociological Association.
- TILLY, Charles, (2004). "Terror, Terrorism, Terrorists, Sociological Theory", Vol.22, No.1, *Theories of Terrorism: A Symposium*. (mar., 2004). American Sociological Association.
- WALTER, E.V., (1964). "Violence and Process of Terror", *American Sociological Review*, Vol.29, No.2.: American Sociological Association
- H. Edward PRICE, (1977). "The Strategy and Tactics of Revolutionary Terrorism", *Comparative Studies in Society and History*, Vol.19, No.1, pp.52-66, Cambridge University Press.
- GIBS, Jack P., (1989). "Conceptualization of Terrorism", *American Sociological Review*, Vol. 54, No.3. pp.329-340.
- KEANE, John, (1996). *Şiddetin Uzun Yüzyılı* (çev. Bülent Peker), Ankara; Dost Kitabevi
- LAROSSA, John. (2005). "Grounded Theory Methods and Qualitative Family Research", *Journal of Marriage and Family* 67, ( November 2005): 837-857.
- VOLGY, J. Thomas, IMWALLE, Lawrence E. and CORNTASSEL, Jeff J., (1997). "Structural Determinants of International Terrorism: Effects of Hegemony And Polarity on terrorist Activity", *Inernational Interactions Emprical and Theoretical Research in International Relations*, Vol.23, No. 2, pp.207-231, India
- HAMILTON, Lawrance C. and HAMILTON, James D., (1983). "Dynamics of Terrorism", *International Studies Quartely*, Vol.27, No.1, pp.39-54.
- PAPE, Robert A., (2003). "The Strategic Logic of Suicide Terrorism", *The American Political Science Review*, Vol. 97, No.3 pp.343-361, American Political Science Association.
- ROCHE, Senechal de La Roberta, (2004). "Toward a Scientific Theory of Terrorism, Sociological Theory", Vol.22, No. 1, *Theories of Terrorism: A Symposium*. (Mar.,2004), pp.1-4., American Sociological Association.
- AKİNAN, Serdar, (2007). *Kan Uykusu*, İstanbul; KaraKutu Yayınları.
- TAMER, Vecdi, (2007). *Türkiye'nin Terörizme Karşı Savaşı*, İstanbul; Truva Yayınları  
<http://www.egm.gov.tr/temuh/terorgrup1.html>  
<http://www.egm.gov.tr/daire.temuh.asp>  
<http://www.groundedtheory.com/bio.html>
- Hürriyet Gazetesi, 6 Mart 2008,23, 27 Şubat 2008.

# TÜRKİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

## Amaç ve Kapsam

*Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 2004 Güz döneminde HÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsünün yayın organı olarak yayın hayatına başlamıştır. Dergi, Bahar ve Güz olmak üzere yılda iki kez Mayıs ve Kasım aylarında yayımlanır. Dergi, Türk kültürü alanında, disiplinler arası anlayış çerçevesinde, sosyal, kültürel, ekonomik, politik, uluslararası ilişkiler, teori, uygulama ve metodolojileri konularında eleştirel bir bakış açısını özümsemiş, çağdaş ve tarihî konularda özgün, yorumlamalı, çözümlemeli araştırma ve incelemelere yer verir.

## Yazarların Dikkat Etmesi Gereken Hususlar

1. Yazarlar, her tür haberleşmeyi aşağıdaki adresle yapmalıdır.

Hacettepe Üniversitesi  
Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü  
Beytepe Yerleşkesi 06532, Ankara.  
Tel: + 90.312.2976771-2  
Belgeç: + 90.312.2976771  
E-posta: [turkiyat@hacettepe.edu.tr](mailto:turkiyat@hacettepe.edu.tr)

2. Yazarlar, yazılarını üç kopya hâlinde göndermelidir.

3. Yazıların 10.000 kelimeyi geçmemesine özen gösterilmelidir.

4. Yazılar, Türkçe ve İngilizce olarak hazırlanmış 200 kelimeyi aşmayan bir özet ve beş anahtar kelimeyle beraber gönderilmelidir.

5. Yayın Kurulu, yayımlanması kabul edilmiş yazıların, son hâliyle bilgisayar disketine kaydedilmiş bir nüshasını da talep eder.

6. Yazar, Dergi'de yayımlanmış yazısının telif hakkını HÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsüne devretmiş olduğunu kabul eder.

7. Yayımcı, her makalenin 20 adet ayrı basımını ücretsiz olarak yazarına verir.

## Yazı Düzeni

1. Yazı nüshaları Times New Roman yazı tipinde, A4 boyutunda kâğıtların tek yüzüne 1,5 satır aralıkla ve 11 punto yazılmalıdır. Sayfa kenarlarında en az 2,5 cm. boşluk bırakılmalıdır.

2. Açıklamalar için yapılan dipnotlar, metin içerisinde üst yazı (superscript) şekillerle gösterilmeli ve sayfa altına verilmelidir.

3. Tablo ve şekiller, yazının sonuna ayrı sayfalar hâlinde eklenmeli ve yerleri metin içinde belirtilmelidir.

4. Alıntılar ve atıflar için kaynak verme, dipnot şeklinde değil, metin içinde kısa atıf sistemi kullanılarak, yani “Özönder 2000: 68; Sağlam 1999a, 1999b, Yılmaz 2001” şeklinde gösterilmeli ve kaynaklar, yazı sonunda, aşağıdaki gibi alfabetik düzende tam künye hâlinde sıralanmalıdır.

**Kaynaklar** dizininde aşağıdaki düzene uyulmalıdır.

Kitaplar için :

Yazar SOYADI, Adı/Adları, (yıl). *Kitap adı*, Basıldığı yer, Yayınevi.

Derleme Kitaplar için :

Derleyen SOYADI, Adı/Adları, (yıl). *Derleme kitabın adı*, Basıldığı yer, Yayınevi.

Makaleler için :

Yazar SOYADI, Adı/Adları, (yıl). “Makalenin başlığı”, *Sürelî yayının tam adı*, Cilt numarası, (Sayı numarası), sayfa numarası

Derleme kitaplardaki makaleler için :

Yazar SOYADI, Adı/Adları, (yıl). “Makalenin başlığı”, *Derleme kitabın adı*, Derleyen / derleyenlerin adı/ adları, Basıldığı yer, Yayınevi, sayfa numarası.

Bildiriler için:

Yazar SOYADI, Adı/Adları, (yıl). “Bildirinin başlığı”, *Sempozyum veya kongrenin adı*, Düzenlenen yerin adı, tarihi, Derleyen/derleyenlerin adı/adları, Basıldığı yer, Yayınevi, sayfa numarası.

Tezler için:

Yazar SOYADI, Adı, (yıl). *Tezin adı*, Üniversitenin adı, Enstitünün adı, Arşiv numarası (var ise), Doktora/Master/Lisans Tezi, (yayımlanıp yayımlanmadığı).

Web siteleri için:

<http://www.site adı> (uzantıları ile verilmeli ve sitenin yazar tarafından ulaşıldığı tarih; gün, ay, yıl ve saat olarak belirtilmelidir.)

**Dil ve Yazım**

HÜ Türkiyat Araştırmaları dergisinin dili Türkiye Türkçesi'dir, fakat Yayın Kurulu uygun gördüğü takdirde derginin üçte biri oranında İngilizce, Fransızca, Almanca ve Rusça yazılara da yer verebilir. Türkiye Türkçesi'yle yazılan makalelerin, yazım kuralları bakımından T.C. Başbakanlık, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Türk Dil Kurumunun yürürlükteki Yazım Kılavuzu'na uygun olması gerekir.

**Değerlendirme**

Dergiye gönderilen yazılardan Yayın Kurulu'nca incelenerek hakemlere gönderilmesi uygun bulunanlar, iki alan uzmanının "yayımlanabilir" onayından sonra, Yayın Kurulu'nun son kararı ile yayımlanır. Yazarlar, hakem ve Yayın Kurulu'nun eleştiri, değerlendirme ve düzeltmelerini dikkate almak zorundadırlar. Katılmadığı hususlar olması durumunda, yazar bunları gerekçeleri ile ayrı bir sayfada bildirme hakkına sahiptir. Dergiye gönderilen yazılar yayımlansın veya yayımlanmasın iade edilmez. Yayımlanan yazılardaki görüşlerin sorumluluğu yazarlarına aittir.

**Telif Hakkı**

HÜ Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 2004. Her türlü hakkı saklıdır; bu yayımın hiçbir kısmı elektronik, mekanik, fotokopi, kayıt vb. yolla hiçbir şekilde yayıncıların izni olmaksızın bastırılmaz, çoğaltılamaz. Dergide yer alan yazılar, resim ve şekiller, üçüncü şahıslar tarafından ancak, kaynak gösterilmek suretiyle alıntılanabilir.

