

## TÜKETİM TOPLUMUNUN TOPLUMSAL DEĞERLER ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

Ashhan AKKOÇ<sup>1</sup>

### ÖZ

Kapitalist ve endüstriyel üretim biçiminin ortaya çıkışından beri tüketim, ekonomik yapının önemli bir parçasını oluşturmaktadır. 20. yüzyılın başından itibaren üretim biçiminin ve tüketim biçiminin değiştiği görülür. Tüketim, ABD ve Avrupa başta olmak üzere dünya genelinde giderek yaygınlaşmıştır. İnsanlar eski dönemlere kıyasla her alanda daha fazla tüketmeye başlamışlardır. Bununla birlikte, tüketim bağlamında insan ilişkilerinin ve insani değerlerin yerine farklı değerlerin ortaya çıktığı görülür. İnsani değer sisteminin yerini maddi ilişkilerin belirleyici olduğu bir yeni değer sistemi almaya başlamaktadır. Bu nedenle çalışmanın sorunsalı, tüketim bağlamında insanların değer sistemindeki değişimdir. Sonuç olarak, tüketim toplumunda insani ilişkiler derinden etkilenmektedir.

**Anahtar Kelimeler:** Sosyoloji, Tüketim, Tüketim Toplumu, İnsani İlişkiler, İnsani Değerler

---

<sup>1</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Afyon Kocatepe Üniversitesi Fen – Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü

---

## CONSUMPTION SOCIETY'S EFFECT ON SOCIAL VALUES

### ABSTRACT

Since the emergence of capitalistic and industrial production methods, consumption has constituted a notable of part the economic structure. It has seen change production and consumption method since the beginning of the 20<sup>th</sup> century. Consumption became widespread first the United States and Europe and then spread globally. In every field, people began to consume more material goods than in previous times. That, in the context of consumption, it is seem a different values began to replace human relations and the humanitarian value system. It has begun to replaced the humanitarian value system with the material relation which is lead a new value system. Hence the problem addressed in this work is the transformation of people's value system in the context of consumption. Thus, the consumption society has deeply affected humanitarian relations.

**Keywords:** Sociology, Consumption, Consumption Society, Humanitarian Relations, Humanitarian Values

## 1. GİRİŞ

Tarihsel manada bakıldığında, toplumlar üretim aracılığıyla maddi ilişkiler sistemini ve kurumlarını geliştirmiş olmakla birlikte, insana has olan kültürel, manevi, duygusal ilişkiler sistemini yani toplumsal-insani değer sistemini de ortaya çıkararak toplumsal yaşamlarını sürdürmüşlerdir. Toplumsal-insani değer sistemi olarak nitelenen değerler; toplumsal bir varlık olan insana özgü bir şekilde, kişinin kendisini önemsemenin yanında içinde yaşadığı toplumdaki diğer kişileri de önemsemesi, düşünmesi ve toplumdaki diğer kişilerin sorunlarına duyarlı davranabilmesini beraberinde getiren toplumsal duygu, düşünce ve davranışlar olarak ifade edilebilir.

Üretimin ve tüketimin kapitalist ve endüstriyel ilişkiler içinde, özellikle de 20.yy'da biçim değiştirmesi, birçok toplumsal alanda önemli dönüşümlere neden olmuştur. Bu toplumsal dönüşümlerin başında, insani ilişkiler sistemi ve insani değer sisteminin toplumdaki yerinin yok olmaya başlaması ve onun yerinin farklı bir değer sistemi ile doldurulması gelmektedir. Tüketim toplumunda, yeni değer sistemi, toplumsal onaylanmaya, sahip olmaya dayalı hem maddi hem de maddi olmayan ayrıcalık, toplumsal önem, toplumsal başarı, prestij gibi toplumsal ilginin tepe noktasıdır. Yeni toplumsal normların -yeni değerlerin- toplumdaki bireyler tarafından sorgulanmadan yerine getirilmesi gereken davranışlar olduğu düşüncesi giderek yaygınlık kazanmaktadır. Maddi unsurlar üzerinden ortaya çıkan değerler, ağırlıklı olarak niceliksel oldukları için hiyerarşik bir özelliğe sahiptir ve bireysel içeriklidir. Herkesi kapsamaz yani toplumsal özellikte değildir, bireysel değerler olarak ortaya çıkmaktadır.

Bu çalışmanın konusu, toplu tüketim biçiminin 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren insanlarda ve toplumda yarattığı değişimdir. Özellikle de insanların değer sistemindeki değişimdir. Toplumlarının değer sistemi; insani, duygusal, kültürel, manevi bir birikim yapısı oluşturmakta iken, toplu tüketimin yaygınlaşmasıyla birlikte özellikle maddi ilişkiler sisteminin bir değerler sistemine dönüşmüş olması sorunsalının çalışmada ortaya konması amaçlanmaktadır. Yani tüketim aracılığıyla toplumda başarılı bulunma, ayrıcalıklı olma gibi beklentiler toplumda yaygınlaşmaktadır. Dolayısıyla toplumsal, insani, kültürel ve manevi değer sisteminin yerini maddi, hiyerarşik ve sadece bireye odaklanan bir değer sisteminin aldığı görülür.

20. yüzyılın ikinci yarısında tüketim yapısının değişimi, maddi ürünlerin yoğun tüketimini beraberinde getirmektedir. Bu süreçte maddi tüketimi insanların nasıl anlamlandırıldığı da önem taşımaktadır. İnsanlar hayatlarında önem sıralamasında en başa maddi unsurları yerleştirmektedirler. Bu çalışma, tüketim bağlamında, toplumsal-insani ilişkiler sistemi ve insani değer sisteminin toplumdaki etkisinin azalmasını ele almayı amaçlamaktadır.

## **2. KAPİTALİST, ENDÜSTRİYEL ÜRETİM VE TÜKETİM İLİŞKİLERİNİN TARİHİ GELİŞİMİNDE ÖNEMLİ NOKTALAR**

Kapitalizmin ortaya çıkışı 16. yüzyıla kadar dayanmakla birlikte endüstriyel kapitalizm daha sonra ortaya çıkmıştır. Tarihsel olarak endüstriyel üretim biçiminin 18. yüzyılın sonunda yavaş yavaş İngiltere’de ortaya çıkışı, ilerleyen yüzyıllarda üretimin teknik, iktisadi ve toplumsal olmak üzere her aşamasını büyük bir değişime uğratmıştır (Hobsbawm, 2008; Hobsbawm, 2009). Endüstriyel ve kapitalist ekonomi, iktisadi liberalizmin etkisiyle gelişimi sırasında üretim sürecinde iş gücünün yapısını, dünya genelinde pazarların yapısını, sermaye sahiplerinin iktisadi, toplumsal ve siyasal yapısını büyük ölçüde değiştirmiştir (Wallerstein, 2014; Moore, 2012: 29-201; Hobsbawm, 2008; Hobsbawm, 2009). Ayrıca ürünlerin tüketimle ilişkili bir şekilde pazarlanma süreçlerini de değiştirmiştir. Kapitalist ve endüstriyel üretim tarzı, ürünlerin üretilebilmesi için ham madde sağlayan doğanın kaynaklarının kullanımı üzerinde nasıl büyük değişimler yarattıysa, endüstriyel üretim süreciyle doğrudan bağlantılı bir süreç olan tüketimde de tarihsel olarak önemli değişimler söz konusu olmuştur. Çünkü doğanın kaynaklarının üzerindeki hâkimiyetin ve denetimin artışı ile endüstriyel üretim artışının hız kazanması, üretilen ürünlerin satılması mecburiyetini daha da arttırmaktadır. Dolayısıyla tüketim, kapitalist endüstriyel üretim biçiminin vazgeçilmez bir parçasıdır.

Kapitalist ve endüstriyel üretim biçiminin ortaya çıkışından itibaren her dönemde tüketim ve pazar önemli olmuştur. Tüketim biçimi, endüstriyel üretim biçiminin özellikleriyle yakından bağlantılıdır. Kapitalist işletmelerde üretilen ürünler satılmadığı sürece kâr elde etmeye elverişli değildir. Bu nedenle endüstriyel işletmelerin ürettiği ürünlerin satılması yani tüketicinin satın alma işlevi önem taşımaktadır. Endüstriyel anlamda üretilen ürünler satılmadığı sürece bir anlamı yoktur. Marx’ın (2012:

152-173) para ve meta ilişkisini sermaye bağlamında ele alışında; sermaye üretim süreci sonunda yeni bir metaya dönüşür, bu metalar paraya dönüşmediği takdirde “... ikinci evre, yani satın almayı tamamlayan ve kendisini sona erdiren satış evresi eksik kaldığı için süreç kesilmiş ve henüz tamamlanmamış olarak kalır” (Marx, 2012: 154) ancak satış ile paraya dönüştüğü anda kâr söz konusu olur. Küçük bir üretim kapasitesine kıyasla, endüstriyel üretim, büyük miktarlarda ham maddenin, büyük bir emek gücünün, teknolojinin, altyapı olanaklarının, büyük miktarda enerjinin dolayısıyla büyük ölçekte sermayenin sarf edilmesiyle üretilen endüstriyel ürünlerin satılmaması, maliyetlerin toplamda büyük olması ölçüsünde risklerinin de büyük olmasını beraberinde getirmektedir. Bu nedenlerden ötürü, endüstriyel üretimde pazar, satış gücü, yani tüketim süreci, üretim ölçüsünde önemsenen bir konudur. Dolayısıyla tüketim ilişkileri, endüstriyel üretimin ortaya çıkışından itibaren önemli konuların başında gelmektedir.

Tüketim, kapitalizmin her aşamasında onu geliştiren önemli unsurlardan biridir. Bocoock (2014: 24), 18. yüzyılın ilk altmış yılında gerçekleşen bir tüketim devriminden söz etmektedir. İngiltere’de hem aristokratlar hem de kentli orta sınıfların tüketiminin artması pazarın büyümesini sağlamaktadır. Porter (1990 aktaran Bocoock, 2014: 23-24), 1760’lara kadar üretimin küçük atölyelerde ve evlerde sürdüğünü belirtir. Porter’ın, 18. yüzyılın sonundan itibaren gelişen geniş ölçekli endüstriyel üretimin ortaya çıkışının esas nedenini tüketimin genişlemesine bağladığı görülür (Porter, 1990 aktaran Bocoock, 2014: 23-24). Ayrıca 18. yüzyılın son yirmi yılı Avrupa’nın çoğu yerinde ekonomik genişleme anlamına gelmektedir (Hobsbawm, 2008: 41). Bununla birlikte, Hobsbawm’a göre “...her ülkede endüstriyel büyümenin önderliğini tüketim malları imalatçıları yapmaktaydı...” (Hobsbawm, 2008: 42). 18. yüzyılın sonunda üretim tarzındaki büyük değişimin, tüketimin hız kazanmasıyla büyük oranda ilişkili olduğu anlaşılmaktadır.

Bunların yanı sıra Simmel, (2017) modern dönemde kapitalist ilişkiler dolayısıyla paranın anlamında değişimin ortaya çıkmasıyla iktisadi ilişkilerin en somutlaşan hali olarak paranın öneminin arttığını vurgulamaktadır. Simmel’e göre para artık tüketim için -yani ihtiyaçlar için- değil, üretim için önemli hale gelmiştir (2017: 203-205). Yani para, kapital hale gelmiş durumdadır. Simmel’e (2017) göre

paranın taşınabilir bir formda olması, istenilen forma geçebilmesi, mübadele edilebilmesi mülkiyetin eski taşınmazlığına karşı artık kişisel hareketliliği arttırmıştır. Bu etki, aynı zamanda insanları birleştirici bağlardan da uzaklaştırmaktadır (Simmel, 2017: 327-335).

Endüstriyel ekonominin, başka bir özelliğinden de bahsetmek gerekmektedir. Kapitalist endüstriyel ekonominin halen süren temel dinamiklerini anlamak açısından Fromm'un (2016) bahsettiği, ekonomik anlayışta ortaya çıkan değişim önemli gözükmemektedir. Her ne kadar ekonomi, toplumsal yapının bir parçası yani insani ilişkilerin bir ürünü olmakla birlikte, ekonomik yapıda insani olandan uzaklaşmanın, değer sisteminden uzaklaşmanın aşağıda belirtildiği üzere başladığı görülmektedir. Günümüzde üretim, verimlilik artışı ile insan geleceğinin (yaşam koşulları vb.) niteliği arasındaki ilişkiyi açıklayacak olan bam teli tam da bu nokta olmaktadır. İnsani faaliyetlerin bir parçası olarak –insandan soyutlanamayacak olan- ekonomi (iktisat); kapitalist manada toplumsal-insani ilişkiler sisteminden ve ahlaki değer sisteminden soyut, uzak tanımlanmış ve günümüze kadar bu modele göre işletilmiştir.

“...ekonomik davranış, insan davranışlarının bir bölümü olarak değerlendirilmeye böylece hümaniter ahlakın değer yargıları ile kurallarına bağlı kalmaya devam etmiştir. On sekizinci yüzyıl kapitalizminin ise, bu konuda çok önemli bir değişmeye yol açtığını görüyoruz: Artık ekonomik davranış, ahlaktan ve genel değer sisteminden ayrılıyor. Ekonomi insanların istek ve ihtiyaçlarından bağımsız, kendi başına ve kendi kuralları içinde işleyen otonom bir bütünlük olarak anlaşılmaya başlıyordu... Ekonomik sistemin gelişmesini belirleyen «İnsan için iyi olan nedir?» sorusu, yerini «Sistemin gelişmesi için iyi olan nedir?» sorusuna bırakıyordu” (Fromm, 2016: 26).

Kapitalist ekonominin gelişiminde iktisadi bakış açısında olan bu değişimlerin yanı sıra 19. yüzyılda Avrupa'da ve ABD'de toplumsal, siyasal, coğrafi, kültürel ve kentsel pek çok değişimin gerçekleştiği görülmektedir (Hobsbawm, 2009). Bunlardan en önemlilerinden biri olarak; toplumsal değişim dikkat çekicidir. Endüstri toplumunun hızla gelişimiyle 19. yüzyıldan itibaren ortaya çıkan yeni toplumsal-ekonomik koşullar insan ilişkilerinde büyük değişimleri beraberinde getirmiştir. İnsanlar “...aynı mekânda yıllarca yaşamakta olmanın kazandırdığı arkadaşlık bağlarını, yer ve yurt sevgi ve

sadakatlarını, dayanışmalarını, hemşehrilik duygularını bile yitirmeye başlamışlardır.” (Oskay, 2016: 350-351). Endüstri toplumunun ortaya çıkardığı yeni yaşam tarzı insanları belli toplumsal davranışlara sürüklemiştir. İnsanlar:

“...doğduğu yerde büyümek, iş kurmak, evlenmek, ihtiyarlamak ve ölmek gibi aynı mekânda hayat sürmek yerine; hayat boyu okumak için işten işe geçmek, terfi etmek için durmadan mekân değiştirmeye başlamıştır. Bu durum sürekli ve köklü beşeri ilişkileri zorlaştırmıştır; anlık, kısa süreli, araçsallaştırılmış, yüzeysel/biçimsel ilişkileri arttırmış, insanların yalnızlık içinde yaşamasına neden olmuştur” (Oskay, 2016: 351).

Yeni üretim biçimi Batı’da insani ilişkileri zedelemeye başlamıştır. Oskay’ın ifadesiyle, *sürekli ve köklü beşerî ilişkileri zorlaştırmıştır*. Endüstriyel gelişmeler, üretim aşamasında ve bununla beraber tüketim aşamasında toplumsal yaşamın insani, beşerî ilişkilerini ve süreçlerini değiştirmeye başlamıştır.

Endüstriyel yeni üretim biçiminin ve farklılaşan iş bölümünün toplumsal yaşamın üzerinde özellikle de *dayanışma* konusunda yarattığı değişimi Durkheim (2018) vurgulamaktadır. Durkheim’a (2018) göre iktisadi ilişkilerin yoğunlaşmasına bağlı bir şekilde birey ve nesne arasındaki ilişkilerin toplumsal ve hukuksal düzeyde düzenlenmesi ihtiyacının ortaya çıkışının toplumsal yaşamda belli değişimleri beraberinde getirdiği görülmektedir. İş birliğinin var olmayışından aynî hakların (mülkiyet hukuku) oluşturulması ihtiyacı söz konusudur. Aynî hakların korunması *negatif dayanışmayı* ortaya çıkarmıştır (Durkheim, 2018:147-152). Negatif dayanışma, “...eşyayı kişiye bağlayan ilişkiler...” (Durkheim, 2018: 147) yaratmaktadır. Durkheim’a göre bu nedenle, negatif dayanışma toplumsal iş birliği ve yardımlaşma ortaya çıkarmamaktadır. Birey ve nesne arasındaki ilişkilerin gelişiminin yani aynî hakların ortaya çıkmasının tek başına pozitif bir toplumsal bağ oluşturmadığını vurgulamaktadır. Dolayısıyla negatif dayanışma, toplumsal bir bütünleşme yaratamamaktadır (Durkheim, 2018: 149-161). Durkheim endüstri geliştikçe dayanışmanın azalmadığını belirtmektedir. Ancak Durkheim’a göre, işleyişi sağlayan düzenlemelerin endüstri toplumunda henüz oluşmamış olmasından yani *kuralsızlıktan* kaynaklanan sorunlar vardır (Durkheim, 2018: 421-423). Aslında kuralsızlık olarak söz ettiği toplumsal dayanışmanın azalmasıdır. Bununla birlikte, kuralsızlığı aşmak için ahlakın oluşturulmasını ileri

sürecedir (Durkheim, 2018: 463-465). Durkheim'a (2018) göre, her toplumsal yapı kendi ahlaki yapısını ve bütünlüğünü yaratır (2018: 269). "...ahlaklılık bir topluluk içinde dayanışma durumunda bulunmaktan oluşur..." (Durkheim, 2018:454). Ancak modern endüstrinin geliştiği organik dayanışmanın görüldüğü yerlerde toplumsal yaşam kendine has ahlaki<sup>2</sup> yapısını henüz oluşturamamıştır (Durkheim, 2018: 269). Yani, yeni toplumsal düzende toplumsal dayanışmanın oluşmadığını Durkheim'ın anlatmaya çalıştığı görülmektedir.

Simmel, (2017) parasal ilişkilerin yoğunlaşmasıyla, başta ekonomi alanında olmak üzere toplumsal yaşamın çeşitli alanlarında duygusal, insani olan karar ve süreçlerden uzaklaştığını değerlendirmektedir. Ayrıca üretilen ürünlerin somut ifadelerinin de insandan ve *ruhsal/zihinsel* etkilerden uzak kaldığını vurgulamaktadır (Simmel, 2017: 446). "...ürünün anlamı ne bir özneliğin yansımasında ne de yaratıcı bir ruhun/zihnin yansımasında aranmakta, ancak öznenen uzaklaştıran nesnel başarıda bulunmaktadır" (Simmel, 2017: 446). Simmel (2017), parasal ilişkilerin gelişmesiyle toplumsal yaşamın süreçlerinin de rasyonelleştiğini, araçsallaştığını yani duygusal süreçler ve kararların tasfiye edilerek hesaplanabilir, planlanabilir toplumsal süreçler ortaya çıkardığını dile getirmektedir (Simmel, 2017:420-421). Dolayısıyla toplumsal yaşam giderek rasyonelleşmektedir. Modern endüstriyel üretim biçiminin, ekonomik hayatın rasyonelleşmesini beraberinde getirdiği bilinmektedir. Toplumsal yaşamın rasyonelleşmesi sadece ekonomi alanında olmamıştır. Aynı zamanda toplumsal yaşamın kültürel, insani vs. gibi farklı alanlarının da giderek rasyonelleşme eğiliminde olduğu anlaşılmaktadır.

Özellikle tüketim biçiminin, toplumsal yaşamı değiştirip, dönüştürmesi ise 20.yy'da gerçekleşecektir. Endüstriyel üretim ve onun bir parçasını oluşturan tüketim, özellikle de 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren insanların tüketim alışkanlıkları üzerinde çok büyük değişikliklere neden olmuştur. Henry

---

<sup>2</sup> Durkheim'a (2018) göre "Örgütlü toplumun ahlakını oluşturan kurallar, özgür düşünceyi boğan zorlayıcı bir güce sahip değildir..." (2018: 463). Yani Durkheim'a göre toplumsal yaşamda özgür düşünce ve ahlak birbirine karşıt konumda değildir.



Ford'un seri üretim yoluyla yaptığı otomobiller ve onların pazarlanması, ABD'de toplu üretim ve toplu tüketimin ortaya çıkışı olarak nitelendirilmektedir (Bocock, 2014: 29). Bocock'a (2014: 30) göre, toplu tüketim ABD'de 1950'lerden daha erken başlamış, Avrupa'da ise, 20. yüzyılın ikinci yarısında başlayabilmiştir. Kitlesele tüketim artık temel gereksinimleri için çalışan insanları da tüketici haline getirmiştir (Bocock, 2014: 30-31). Kitlesele üretim ve tüketimin ortaya çıkışını Harvey (2010) şöyle açıklamaktadır.

“ABD’de orada burada kullanılmaya başlayan montaj hattında kitle üretimi teknolojisi, 1930’lu yılların ortasından önce Avrupa’da çok az gelişmişti... ..II. Dünya Savaşı’ndan önce Avrupa otomobil sanayii büyük bölümüyle seçkin tüketiciler için yüksek kalite arabalar üreten, yüksek vasıflı işçilere dayanan bir zanaat sanayii olarak kalmış, daha ucuz modellerin kitlesele üretimine yönelik montaj hattı yöntemlerinden pek az nasibini almıştı. Fordizmin, Avrupa’ya yayılmasını olanaklı kılmak için, sınıf ilişkilerinde, 1930’lu yıllarda başlayan ama sonuçları ancak 1950’li yıllarda olgunlaşan büyük bir devrimi beklemek gerekecekti” (Harvey, 2010: 151).

Aslında, I. Dünya Savaşı’ndan sonraki yıllarda mülkiyete olan bağlılık azalmıştı. “*Eski güzeldir.*” sloganı söz konusuydu. Sahip olunamı koruma ve kullanabildiği kadar kullanma düşüncesi hâkimdi. Ancak daha sonra “*Yeni olan güzeldir.*” anlayışının ortaya çıkışıyla kazanma, elde etme, kullanma fikirleri yaygınlaştı (Fromm, 2016: 98). Harvey (2010: 163), Fordist sistemin 1973’e kadar sürdürüldüğünü, bu sayede kitle üretimi ve tüketimi ile uzun bir ekonomik canlılık döneminin yaşandığını vurgulamaktadır. Harvey, ayrıca ileri kapitalist ülkelerde maddi yaşam düzeyinin yükseldiğini de ifade etmektedir. Bu bağlamda endüstrileşme ilerledikçe maddesel bolluğun sonsuz mutluluk sağlayacağı düşünülmektedir (Fromm, 2016: 20). Aksine endüstrinin ilerlemesiyle mutluluğun azaldığı ortaya çıkmaktadır (Durkheim, 2018: 291). Bir anlamda, tüketim en büyük ayrımcılığın bir düzelticisi gibi gösterilmektedir (Baudrillard, 2016: 65). Baudrillard’a (2016: 53-58) göre, tüketim; verimlilik, büyüme ve bolluk kavramlarıyla ilişkilendirilmiş bu açıdan insana fayda sağlayacak bir faaliyet olarak açıklanmıştır. Fakat Baudrillard; (2016: 53-58) bolluk, büyüme gibi kavramların yeniden dağıtım ve herkes için ürünlere erişilebilirlik şeklinde rakamsal anlamda anlaşılamayacağını belirterek,

aksine dengesizlik ve yoksulluk sorununu vurgulamaktadır. Büyümeyle esasen, eşitsizliğin bir işlevi olarak tanımladığı görülür.

Türkiye’de ise, tüketimin yaygınlaşmasının II. Dünya Savaşı’ndan sonra Amerika’nın ekonomik yayılma politikasının bir parçası olarak ve piyasa ekonomisini güçlendirmek amacıyla oluştuğunu Aydoğan (2009: 210) belirtmektedir. 1980’lerde ekonomi politikası olarak, ithal ikame politikasından vazgeçilmiştir. İthal ürünler rahatlıkla ülkeye girmeye başlamıştır. Eskiye oranla 1980’lerde her türlü ürüne ulaşmak kolaylaşmıştır. 1980’lerde Türkiye’de sadece ekonomik yapının değişimi ortaya çıkmakla kalmamıştır; bununla birlikte ürünlerin kolay elde edilmesiyle, tüketimin yaygınlaşmasıyla toplumsal özelliklerde de değişim söz konusu olmaya başlamıştır. Toplumun değer sistemindeki değişiminin ilk izlerini görmek mümkündür. Toplumsal-insani değer sisteminin yerine maddi unsurları esas alan, bencil ve sahip olmacı bir değer sistemi gelişmeye başlamaktadır.

“Türkiye’de 1980’li yılların ikinci yarısında başlayan tutumluluk uygarlığından tüketim uygarlığına geçiş ile görünürde değişmeye başlayan ekonomik yapı, toplumun tüm değerlerini değiştirmiştir. Tüketmeye çabuk alışan Türk toplumu için tüketmek değil; tükettiğini gösterebilmek önem kazanmıştır. Tüketebilmenin bir ayrıcalık olduğunu öğrenen toplum 'üretebilen sorumlu birey'lerden değil, 'bencil ben'lerden oluşmaya başlamıştır. 1970’li yılların gösterişi ayıp sayan, komşularıyla ve arkadaşlarıyla sıcak ilişkiler yaşayan birey için komşular ve arkadaşlar tüketim için yarışılan rakipler haline gelmişlerdir. Dergiler, televizyonlar, filmler kısaca medya yaptığı yayınlarda bireye tüketmesi ve bencil olması fikrini yaymaya başlamıştır” (Aydoğan, 2009: 211).

Türkiye’de 1990’larda ve özellikle de 2000’lerde alışveriş merkezlerinin giderek yaygınlaşması ve kredi kartlarının kullanımının toplumun her kesimine ulaşmasıyla, alışveriş nakit parası olmayanlar için dahi yapılabilir bir etkinlik haline gelmiştir. Bu anlamda, kredi kartları ve uzun vadeli krediler ile henüz kazanılmamış olan paranın bile harcanmasını sağlayarak, tüketimi çok daha hızlandırmıştır.

Ayrıca bu süreçte, markalaşma ve reklamcılık faaliyetlerinin etkisi de vurgulanmalıdır.

“Reklamcılık, insanın toplumsal ilişkisi açısından sahip olduğu arzuyu alıp, yeniden algılatarak, yeniden kavramsallaştırır ve bunu meta dünyasıyla bağlantılandırır... ..Buradaki ironi, reklamcılığın bunu yaparken gerçekliğin bizi doyuma ulaştırmak için sahip olduğu kapasiteden (anlamli insani ilişki ve ilişkiler) uzaklaştırarak, olmayacak şeylere (maddi şeyler) doğru yaklaştırmasıdır” (Aydoğan, 2005:54).

Bunun yanında 2000’lerde gelişen sosyal medya alanları tüketim sürecinin daha da hızlanmasında önemli bir dinamik olmuştur.

Kapitalist, endüstriyel üretim biçiminin bir parçası olarak, tüketimin dünya genelinde 20. yüzyılın ikinci yarısında geldiği aşama Marx’ın açıklamalarındaki bir kavram ile ilişkili bir biçimde ele alınabilir. *Meta fetişizmi* kavramı bu konuda açıklayıcı olmaktadır. Marx (2012) endüstriyel üretim yapısıyla ortaya çıkan meta üretim sürecinde emeğin, toplumsal karakterinin görünmediğini vurgulamaktadır. Marx’a göre, emek toplumsal bir özelliğe sahiptir. Ancak meta, emek süreciyle ortaya çıkınca farklı bir karakter kazanmaktadır. Aslen *fetiş karakter*, emeğin toplumsal özelliklerinden kaynaklanmaktadır. Üreticilere - yani tüketici haline gelen kişilere- metalar artık maddi ürünler sisteminin ilişkilerinden ibaretmiş gibi görünmektedir (Marx, 2012: 82-92). Yani, insanın kendi emeğiyle ürettiği maddi ürünlerin, sanki insandan bağımsız, kendi başına süren bir düzenden ortaya çıkan ve devam eden maddi ürünler sisteminin bir parçasıymış gibi algılanması olarak açıklamaktadır. Marx’a göre, insan üretim süreciyle kendi emeğine yabancılaşırken, bunun yanında insan, tüketici konumunda ise karşısına çıkan maddi ürünlerin, insanın kendi emeğinin –insanın fiziksel, düşünsel çabasının- maddi görünümü haline gelişini ayırt edemeyişi olarak meta fetişizminden söz etmiştir. Meta fetişizmi kavramında özellikle vurgulanan, endüstriyel olarak insan faaliyetiyle üretilen maddi ürünlerin tüketim aşamasında insan ile olan yakınlığının, insan faaliyetleriyle olan bağının kopuşudur. Bu kopuşu ortaya koyması ve vurgulaması anlamında kavramın işaret ettiği konu önem taşımaktadır.

Tüketim, kapitalist endüstriyel üretim biçiminin başlangıcından itibaren önem taşımakla birlikte 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren yaygınlaşmıştır. Dünya genelinde, ekonomi politikalarıyla, pazarlama ve reklamcılık faaliyetleriyle, tüketmenin bolluk olduğu inancını yayarak ve medya aracılığıyla

tüketimin geliştirildiği görülmektedir. Bu süreçte, toplumların insani ilişkilerinde, değer sistemlerinde, görgü ve anlayışlarında çok büyük değişimler söz konusu olmuştur. Tüketimin hızla gelişmesi sadece parasal gelir artışı, verimlilik, teknolojik imkânların artması gibi ekonomi alanını ve teknoloji alanını değişime tabi tutmamıştır. Tüketim bağlamında, toplumsal yaşam açısından en önemli değişim, toplumsal-insani değer sisteminin yerine maddi unsurları esas alan, sadece bireye odaklanan bir değer sisteminin toplumda giderek yaygınlaşmasıdır.

### **3. TÜKETİM DAVRANIŞININ TOPLUMSAL-İNSANİ DEĞERLERİ DÖNÜŞTÜRMEİ**

İnsan toplumları tarihsel olarak öncelikle, yaşamsal, biyolojik varlıklarını hayatta tutabilmeye dönük bir biçimde maddi ihtiyaçlara dolayısıyla üretime önem verdiler. Ancak toplumda insanlar maddi olarak yaşamsal ihtiyaçlar, bunların üretimi ve tüketimini gerçekleştirebilmek için yaşamlarına insani, ahlaki, toplumsal, duygusal, sanatsal boyutlar katarak bunu gerçekleştirdiler. Çünkü üretebilmek için diğer insanlarla dayanışma içinde olmak, paylaşmak ve diğer insanlara güven duymak, birlikte hareket etmek gerekiyordu. Dolayısıyla, yaşayabilmek ve üretebilmek için insanlar yaşamlarına insana has olan özellikler ve boyutlar katarak, toplumsal yaşamlarını zenginleştirdiler. İnsanlar, toplumsal yaşamda, maddi olanlar kadar, hatta daha fazlasıyla insani boyutu göz önüne alarak düşündüler ve davrandılar. Toplumsal yaşam; insanların hem maddi yaşamının (üretim), hem de insani, kültürel ve duygusal boyutunun iç içe geçtiği bir bütün haline geldi. Tüketim toplumunda ise, yaygın tüketimin bir sonucu olarak toplumsal-insani değerlerin iç yapısı ve içeriğinin hayatın maddi unsurları tarafından hiyerarşik bir şekilde biçimlendirildiği anlaşılıyor. İnsanların önceliklerinde, tercihlerinde, toplumsal-insani olandan maddi olana doğru bir değişim söz konusudur.

Toplumsal-insani değerleri vurgulamak gerekirse; toplumda, bireyin kendisi dışındaki insanları da düşünmesi, önemsemesi, insanlara değer vermesi, toplumdaki insanların sorunlarına odaklanabilmesini içeren insani, kültürel, duygusal değerler olarak açıklamak mümkündür. Bireyin kendisini öncelerken, toplumu da düşünebilen davranışlar ve değerler sergilemesidir. 20. yüzyılın sonunda ve 21. yüzyılda tüketimin yaygınlaşmasıyla, insanların toplumda güven duygusuna sahip olamayışlarının, yalnızlık

duygusu içinde olmalarının ve sıklıkla psikolojik sorunlar yaşamalarının nedenlerinden biri olarak toplumsal-insani değerlerin azalışı ifade edilebilir. Durkheim (2018) da modern dönemde iş bölümünün artan gelişimine rağmen insan mutluluğunun azaldığını dile getirmektedir (2018: 291). Tüketim toplumunda, toplumsal-insani değerlerin yerine sadece bireyi önemseyen dolayısıyla diğer insanlar karşısında tüketim ile bireyi bir hiyerarşiye yerleştiren, maddi bir değer sisteminin ortaya çıktığı ifade edilebilir.

Tüketim faaliyeti, tüketim toplumu öncesinde de toplumsal yaşamda, değer sisteminin bir parçasıydı. Tüketim toplumu öncesi, ihtiyaç maddeleri anlamında tüketim davranışı, toplumsal yaşamın önemli bir parçası ve insan ilişkilerinin bir ürünü olarak toplumsal, insani ve ahlaki değer sisteminin bir parçasıydı. Tüketim toplumunda insani, duygusal ve ahlaki değer sisteminin içeriğinin, maddi değer sisteminin unsurlarına göre biçimlenmesi söz konusu oldu.

Baudrillard tüketim toplumunu bir değer sistemi olarak tanımlamaktadır (Baudrillard, 2016: 93-95). Ancak Baudrillard'ın tüketim toplumunda değer sistemi olarak nitelediği ise önceki değer sisteminden farklı olarak, tüketimin toplumsal bir anlam içeren, dolayısıyla üretilen ürünlerle insani bağın artık kurulamadığı, ihtiyaçların birbirinin yerine geçebildiği, toplumsal davranış biçimi ve toplumsal denetim işlevidir (Baudrillard, 2016: 90-95). Yani, tüketmek toplum içinde önemsenmek, toplumsal açıdan onaylanmak, toplumsal hiyerarşide daha üstte yer almak anlamıyla toplumsal bir işleve sahip olduğunu Baudrillard vurgulamaktadır. Tüketim toplumunun değer sistemi, hiyerarşik, farklılıkların altını çizen, elde etmeye dayalı, maddi, insanlar arası sıcak ve samimi ilişkileri zayıflatan bir yapıya sahiptir. Vurgulamak gerekirse, tüketim toplumunun değerleri, toplumsal bir işlev görmek bakımından kaybolan değerlerin yerine geçmiştir. Oysa toplumsal-insani değer sistemi, bireyin kendisiyle birlikte toplumdaki diğer insanları önemsemesiyle ilgili toplumsal değerlerdir.

Bunların yanında, tüketimin yaygınlaşması giderek insanların anlam dünyalarını da değiştirmiştir. Özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren tüketimin yaygınlaşmasıyla, toplumda maddi unsurların önem kazanması ve insani ilişkilerin, maddi ilişkiler sistemine dönüşmesi sorunu karşımıza çıkmaktadır.

İnsan, ne kadar tükettiği üzerinden kendini toplumsal yaşamda tanımlamaktadır. İnsanlar kim oldukları sorusunu (Bocock, 2014: 113) tükettikleri ölçüsünde değerlendirmeyi tercih etmektedirler. Bireyler, kendilerini anlamlandırırken, sahip oldukları maddi ürünlere ve o ürünlerin işaret ettiği maddi değerler sistemine ve markalarına göre kendilerini anlamlandırmayı tercih etmektedirler. Fromm'un tüketicileri seslendirdiği şu cümle önemlidir. "Ben, sahip olduğum ve tükettiğim şeyler dışında bir hiçim" (Fromm, 2016: 49). Buradaki sorun, maddi tüketim ürünlerine ulaşılabildiği ölçüde insanın kendini değerli görmesi sorunudur. Toplumsal yaşama, kültürel ve toplumsal-insani açıdan ne ölçüde katkı sağladığınız, bu anlamda ne ölçüde ürettiğiniz önemi olmaksızın, tükettiğiniz ölçüde toplumda ayrıcalıklı bir konuma yükselirsiniz. Dolayısıyla, toplumların değer yapısı, görgü ve anlayışı tüketim toplumuyla insani unsurlara göre biçimlenmemeye, maddi tüketim unsurlarına göre biçimlenmeye başlar hale gelmiştir.

"Kadınların ve erkeklerin giyimlerinin ve tükettikleri malların birer iletişim vasıtası, "sınıf statüsünün simgeleri" olarak görülebilmesi (Goffman, 1951), giysinin kuşanıcısı/kullanıcısının uygun davranışlarını, hal ve tavırlarını gerektirir..." (Goffman,1951 aktaran Featherstone, 2013: 61).

Artık toplumsal yaşamın anlamı, tüketilen ürünlere uyan davranış ve tavırların sürdürüldüğü kişiler arası bir ilişki biçiminden oluşmaya başlamıştır. Giderek artan bir biçimde insanların tüketim ile ilişkisinin nasıl olduğu, ne kadar tükettiği, hangi marka ürünler tükettiği vs. gibi unsurlarla toplumda insanların karşısındaki kişileri değerlendirdiği görülmektedir. İnsanlar, tüketim süreçlerinden çeşitli biçimlerde yararlanarak kendilerini toplumda tanımlamaktadırlar. İnsanları, az ya da çok sahip oldukları tüketim ürünleriyle, markalarıyla yukarıdan aşağıya sıralayan bir yaklaşım ortaya çıkmıştır. Tüketim toplumuyla maddi, hiyerarşik bir değer sistemi toplumsal yaşamda ortaya çıkmaya başlamıştır. İnsanların giderek, insani-duygusal boyuttan, samimi ilişkilerden, güven duygusundan, dayanışmadan, insana değer verme anlayışından uzaklaşarak yaşamaya başladıkları gözlenmektedir. Bireysel özellikler, sahip olunan yetiler, özgün kişisel özellikler ve duygusal özellikler ile kendini toplumda ifade etme çabası görülmemektedir. İnsani süreçlerin yerine maddi ilişkiler sisteminin geçtiği görülür. "Tüketim kültürü, toplu değerleri örseler ve toplumdaki gerçek konuların ciddiye alınmasını önler." (Odabaşı, 2017: 46).

Toplumsal-insani değerlerden birkaçını sıralarsak, arkadaşlık ve her türlü insan ilişkisinde yardımlaşmak, paylaşmak, vefa, tevazu, sabır, merhamet, hoşgörü, tok gözlü olmak, sözüne sadık olmak... gibi özelliklerin öneme haiz olmaktan giderek uzaklaşması gözlenmektedir. Toplumda bizim dışımızdaki insanların da önemsenmesini sağlayan bu değerlerin yerine yalnızca bireysel değerler toplumda önemsenmektedir. Bu açıdan, toplumsal değerler değil, sadece bireysel değerler önemsenir hale gelmiştir. Giderek, bireysel değerler öncelik taşımaya başlamıştır. Bu durum bireyselliğin gelişiminden farklılık taşımaktadır. Bireyselliğin gelişimi her bireye imkân tanırken, bireysel değerler ile bencilliğin gelişimi söz konusu olmuştur. Dolayısıyla, bireyselliğin gelişimi herkese kendini geliştirme imkânı tanırken, bireysel değerler olarak sahip olma güdüsünün artması ise, sahip olmayanları dışarıda bırakan herkes için gelişim imkanını azaltan özellikler gösterir. *Sahip olma* konusunda Bauman sahip olmanın insanlar arasındaki ilişkiyi asimetric hale getirdiğini vurgulamaktadır (Bauman, 2014: 143). Bireysel değerler, bireysel sahip olma güdüsünü ortaya çıkarmaktadır. Fromm (2016) da çalışması boyunca sahip olmacı tavrı eleştirmektedir (Fromm, 2016). Sonuç olarak, bireysel değerler ile bireyselliğin gelişimi aynı anlama gelmemektedir.

Bireysel değerlerin toplumda gitgide yaygınlaşması söz konusu olmaktadır. Hayatın toplumsal-insani boyutlarının önemi maalesef ki azalmıştır. Bauman'ın da vurguladığı gibi "Artık 'sorumluluk' büsbütün *kendine karşı sorumluluk* anlamına..." gelmektedir (Bauman, 2010: 49). Pek çok farklı alanda da bireysel değerlerin geliştiği görülür.

Odabaşı (2017), kaybolan toplumsal-insani değerleri çalışmasında vurgulamıştır. "Geleneksel başarı ölçütleri olan kimlik, dürüstlük, çalışma, paylaşım, tutumluluk, sabır, dayanışma gibi değerler önemlerini kaybedip kaybolmayla karşı karşıya kalmaktadır." (Odabaşı, 2017: 212).

Yoğun tüketim ile birlikte toplumda ortaya çıktığı vurgulanan toplumsal değerlerdeki değişime pek çok farklı örnek eklemek mümkündür. İnsanın karakter yapısındaki değişimden, hayatta neyi önemli gördüğüne, hayata nasıl anlam verdiğine kadar uzayan toplumun değer sistemindeki değişim dikkat çekicidir. Odabaşı'nın (2017) verdiği örnek değer sisteminin, insani değer sisteminden, maddi değer

sistemine doğru değiştiğinin en yalın ifadesidir. “Yaşamdaki en değerli şeyin ne olduğuyla ilgili soruya verilen yanıtlar ise, 1980’lerde ‘sevgi’ iken, bunun yerini ‘para’ almış” (Odabaşı, 2017:141). Maddi değer sistemine doğru olan eğilimi vurgulayan bir diğer araştırmayı da Durning (1998) ifade etmiştir.

“...1976-1990 yılları arasında kendileriyle anket yapılan lise son sınıf öğrencilerinde 'yaşamda bir amaç ve anlam bulma'ya karşı azalan bir istek ve tüketim toplumunun eserlerine karşı artan bir iştah görülmüştür: 'Çok paraya sahip olma'nın 'çok önemli' olduğunu belirtenlerin oranı 1977’de yarıdan azken, 1986’da neredeyse üçte ikiye yükselerek, bunu yaşamdaki amaçlar listesinin ilk sırasına yerleştirmiştir. Daha ayrıntılı anket soruları da tüketiciliğin hakimiyetini onaylamıştır. İkinci arabalara, eğlence araçlarına, tatil evlerine, çeşitli ev aletlerine, günün modasına ve son model otomobillere duyulan arzular çarpıcı şekilde artmıştır” (Eileen M. Crimmins ve diğ., 1991 ve Richard A. Easterlin ve Eileen M. Crimmins, 1991 aktaran Durning, 1998:19).

Toplumsal değerler yani toplumdaki diğer insanları düşünmeyi, önemsemeyi sağlayacak değerlerden, bireysel değerlere yani bireyin sadece kendini öncelemesine, düşünmesine doğru bir gelişim olduğu söylenmelidir. Dolayısıyla, toplumsal değerlerin yerini bencillik, elde etme güdüsü, keskin bir rekabet, övünme gibi bireysel değerler almaktadır. Örneğin, övünme Türk toplumunda görgü açısından ve geleneksel anlayış açısından hoş karşılanmayacak bir davranışken, tüketimin yaygınlaşmasıyla Türk toplumunda övünme toplumsal yaşamın normal bir tavrı haline gelmiştir.

Toplumsal-insani değerlerdeki azalma insanı ve pek çok toplumsal ilişki biçimini olumsuz etkilemektedir. Aileyle, akrabalarla ve tanıdıklarla sürdürülen sıcak, samimi insani ilişkilerin zarar görmesi bu sorunların başında gelmektedir.

#### **4. AİLEVİ DEĞERLERİN VE YAKINLARLA SÜRDÜRÜLEN SICAK, SAMİMİ İNSANİ İLİŞKİLERİN YOĞUN TÜKETİMDEN ETKİLENMESİ**

Tüketim toplumunun yaygınlaşmasıyla, değerlerin değişimi toplumdaki diğer insanlarla sürdürülen ilişkileri de dönüştürmüştür. İnsanın kendi dışındaki insanları önemsemesinde ortaya çıkan değişim çeşitli toplumsal alanları derinden etkilemektedir. Bu toplumsal alanların başında da; aile gelmektedir.



Buna ek olarak, akrabalar ve yakınlarla sürdürülen sıcak, samimi insani ilişkilerin de süreçten etkilendiği görülür. Tüketimin, ihtiyaç anlamından uzaklaşmasından beri tüketim; bollukla tüketmek anlamına gelmektedir. Fakat ürün bolluğu insanların ailevi, insani ve duygusal ihtiyaçlarını karşılamaya ve sorunlarını aşmaya yetememektedir. Ailevi ve insani ilişkilerde ihtiyaç duyulan güven, destek olma, samimiyet gibi ihtiyaçları giderebilecek bir tüketim ürünü söz konusu değildir. Toplumdaki diğer insanları düşünme ve önemseme davranışları olarak toplumsal-insani değerler azaldığında psiko-sosyal insan ihtiyaçlarını karşılayabilecek imkânlar da azalmaktadır. Dolayısıyla, tüketim toplumunda insanlar giderek yalnızlaşmaktadırlar.

İnsani ve manevi boyutu zenginleştirecek olan toplumsal davranışların tüketim ile ilişkili bir biçimde azalışından Durning (1998) söz etmektedir. Bolluk öncesi evrede; hayatı sürdürebilmek için toplumsal ilişkilerin ve bağlılıkların daha fazla olduğunu, bugün ise, aksine tüketicilerin *kişisel bağımsızlık* yaşadıklarını dile getirir. “Yüzyılın ortalarından beri ABD’de komşular ve arkadaşlar arasındaki teklifsiz ziyaretler, aile sohbetleri ve aile yemeklerinde geçirilen zamanlar azalmıştır” (John S. Robinson, 1991 ve Scitovsky, 1976 aktaran Durning, 1998: 29). Samimi, sıcak ve yakın insani ilişkiler, tüketim toplumunun bireye ve bireysel değerlere yaptığı vurgu dolayısıyla gerilemektedir. Baudrillard (2016: 101), tüketimin insanı yalnızlaştıracağını, yalnızlaştırmazsa, insanlar arası farklılıkları vurgulayarak, insanları birbirinden farklılaştıracağını vurgulamaktadır. Tüketim, Baudrillard’a göre, dayanışma kırıcı, tarih dışılaştırıcıdır.

İnsani ilişkilerin ve ailevi değerlerin yok oluşuna dair meselenin altında tüketimin olduğunu Bauman açıkça vurgulamaktadır.

“Her kim ciddi yara almış 'aile değerlerinin' yeniden canlandırma çağrısında bulunursa, ayrıca bu tür çağrıların neleri gerektirdiği konusunda samimiyse, aynı anda hem iş yerindeki sosyal dayanışmanın canlılığını yitirmesinin hem de aileyle yaşanan evdeki koruyup kollama ve paylaşma dürtüsünün zayıflamasının, tüketimde yatan temelleri üzerine kafa yorarak işe başlaması gerekir” (Bauman, 2010: 56).

Ritzer de tüketimle birlikte, insani ilişkilerde olumsuz koşulların ortaya çıkışının altını çizmektedir. Ritzer (2016: 131-152), üretici ve tüketici açısından verimliliğin artırılması, hesaplanabilirlik, standartlaşma, öngörülebilirlik, insanın yerine insansız teknolojinin geçmesi ve denetimin artması gibi akılcılaştırmalara rağmen *akıl dışılıktan* bahsetmektedir. Ritzer, tüketimde akılcılaştırmanın görece olumlu etkilerine rağmen insan adına olumsuz olanları vurgulamak adına *akıl dışılık* kavramını kullandığı görülür. Olumsuz etkilenen alanları; aile, sağlık, çevre, tüketimdeki denetimimizin kaybolması ve yaşamlarımızın denetlenmesi olarak ele almaktadır. Örneğin, evde yemek yapmanın ve bir masanın etrafında toplanarak yemek yemenin yerini hazır yemek yeme kültürü ve alışkanlığının aldığını ifade etmektedir (Ritzer, 2016: 152). Ailevi, sıcak, samimi ve insani ilişkiler bu süreçten zarar görmektedir. “Uzmanlaşma temelinde özne ile ürünleri arasındaki artan yabancılaşmaya yol açan kültürün nesnelleşmesi süreci, sonunda günlük hayatımızın daha mahrem yönlerini bile istila eder” (Simmel, 2017: 451). Tüketimde denetimimizin kaybolmasına, insan iradesinin kaybolmasına ve sadece maddi değerlere önem vermeye neden olmaktadır. Simmel’e (2017) göre bu süreç *insanın kendisine yabancılaşma sürecidir*.

“Böylece insan kendisine yabancılaşmış hale gelir; araçların merkezine, bütünleşen amaçlar noktasına sahip olmuştur ve nihai amaçlar da bunlardan çıkar. Böylece insan kendisine yabancılaşmış hale gelir; insan ile onun en ayırt edici ve esas varlığı arasına medya, teknik icatlar, yetenekler ve hazlardan oluşan aşılmaz bir engel dikilmiştir” (Simmel, 2017: 478).

Tüketim toplumu özgül bir toplumsallaşma tarzıdır (Baudrillard, 2016: 95). Tüketim Baudrillard’a göre bir haz işlevi değil, toplumsal bir işleve sahiptir. Bu toplumsal işlevi iki türlü ifade etmek mümkündür. Birincisi, kapitalist üretim ilişkilerini tamamlayıcı bir aşamaya sahip olması bakımından tüketim toplumsal bir işleve sahiptir. İkinci olarak ise, tüketim bir değer sistemi olarak farklılıkları, ayrıcalıkları vurgulamak amaçlı bir iletişim sistemi olarak toplumsal bir işleve sahiptir (Baudrillard, 2016: 87-93). “Ekonomik işleyiş mekanizması içinde insanlar tüketim eylemini gerçekleştirerek ekonomik sermayeyi 'siyasal', 'toplumsal', 'kültürel', ya da 'sembolik' sermayeye dönüştürerek yeni değerlerin oluşmasını sağlamaktadırlar” (Karakas, 2001: 18).

Özellikle 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren tüketim davranışı toplumda; prestijin, topluma kendini kabul ettirmenin, toplumda başarılı kabul edilmenin temel unsurlarını oluşturmaktadır. Toplumsal yaşamda insanlar kendi varoluşlarını, tükettikleri ürünler üzerinden tanımlamaktadırlar. İnsanların kendilerini; kişisel, psikolojik, insani özellikleriyle, yaşanmışlıklarıyla toplum içinde var etme çabası görülmemektedir. Kişisel özellikleriyle, özgünlükleriyle, düşünceleriyle değil, standartlaşmış tüketim ürünleri aracılığıyla insanlar kendilerini toplumda var etme çabasındadırlar. Dolayısıyla kişisel zenginlikler, karakter vs. gibi özelliklerin toplumsal önemini yitirmesine bağlı olarak bireyler de bu özelliklere önem vermez hale gelmektedirler. Tüketim, yaşamsal ihtiyaç anlamının dışına çıkarak, toplumsal boyutta bireylerin ihtiyacı olan onaylanma, başarılı kabul edilme, itibar gibi toplumsal içerikte olan ihtiyaçlarını karşılama anlamıyla yaşanmaktadır.

Ailenizle, yakınlarınızla ya da zaman ayırmak istediklerinizle vakit geçirmeye ya da kendinize, kendi kişisel yetilerinizi geliştirmeye, insan olarak sahip olduğunuz diğer zenginlikleri geliştirmeye zaman ayırmak, tüketim toplumundaki insanlar açısından zaman bağlamında güçlüklerle dolu. Belki de bu gibi insani yanları geliştirecek uğraşılara zaman ayıramamak, kişide diğer insanlardan farklı olma, ayrıcalıklı olma, dikkat çekme isteğini uyandırmaktadır. Kişisel ve duygusal özelliklerle farklı, önemli, dikkat çekici ve bu anlamda ayrıcalıklı olamayınca ya da bu kişisel ve duygusal özellikler toplum tarafından önem ve değer anlamında karşılığını bulamayınca, maddi olarak sahip olunan ürünlerle farklı, önemli ve dikkat çekici olmaya çalışıldığı düşünülebilir. Simmel'in de farklı ifadelerle aynı sorunu dile getirdiği görülmektedir.

Simmel'e (2017) göre, "Para ekonomisinin... yeni edimlerle bağlantılı tatmin duygusunun hemen onların ötesinde geliştiği, hayatın özünün ve anlamının kişinin elinden kayıp gittiğine dair çok modern bir duyguyla ödenmesi gerekiyorsa, bu durum şeylere yeni bir önem, daha derin bir anlam, kendi başına bir değer verme yönünde derin bir özlemi doğrular (2017:390).

Yani tüketimin değerlerinin, toplumsal-insani değerlerin yitirilişinde bir neden olmaktan çok yitirilen değerlerin yerine geçerek, toplumsal işlev gören bir boyuta sahip olduğu söylenebilir.

Tüketimin yaygınlaşması, toplumsal-insani davranışları, insan ilişkilerini ve insani değer sistemini değiştirip, dönüştürmüştür. Bunun yerine, maddi, hiyerarşik ve bireye yönelik değerler insan ilişkilerinde belirleyici olmaya başlamıştır. Bu süreçten, insanların en yakın toplumsal ilişkilerini sürdürdüğü toplumsal alanların etkilendiği görülmektedir. Aile, akraba ve yakınlarla sürdürülen ilişkiler, özellikle de toplumsal güven duygusunu geliştiren ilişkiler giderek zarar görmektedir.

## 5. SONUÇ

Bu çalışmada vurgulanan temel nokta, tüketim toplumunun, toplumsal ve insani boyutta ortaya çıkardığı değişimdir. İnsan için tüketim ihtiyacı her zaman söz konusu olmakla birlikte, tüketimin anlamı tarihsel süreçte değişim göstermiştir. Özellikle kapitalist ve endüstriyel üretim sürecinin ortaya çıkışından itibaren tüketim, işletme sahibi açısından kâr ile sermayeyi büyüten sürecin önemli bir aşamasıdır. Üretim ilişkilerinde önemli bir değişim 20.yy'da ortaya çıkmıştır. Bu durumla etkileşimli bir biçimde, tüketim biçimindeki değişim yani; yaygın ve yoğun bir tüketime doğru geçiş dünya genelinde 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren olmuştur. 20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren başlayan tüketim davranışının yaygınlaşmasıyla tüketim, yaşamsal ihtiyaç anlamından çıkarak, toplumsal anlamda ayrıcalıklı olma, başarılı olma gibi toplumsal anlamlar ile yüklü olmaya başlamıştır. Bunun yanında, tüketmek, üretimde verimlilik artışı, toplumda ise bolluk ve zenginlik olarak görülmeye başlanmıştır.

Türkiye'de tüketim yavaş yavaş 1950'lerden sonra, yaygın bir şekilde ise, 1980'lerde ve 1990'larda yaygınlaşmıştır. 20.yy'da ortaya çıkan toplumsal koşullar ve yoğun tüketimin yaygınlaşmasıyla maddi tüketim unsurları hayatın insani, toplumsal, kültürel, duygusal ve maddi tüm yapısını değiştirmiş görünmektedir. Toplumsal hayatın kültürel, duygusal boyutları ve değerleri dahî rasyonelleşmiş özellikler göstermektedir. İnsani-duygusal değerler, insanların karakter özellikleri toplumsal hayatta önemli olmaktan uzaklaşmıştır. Giderek maddi tüketim unsurlarının yansıttığı değerlerin, markaların, hiyerarşilerin toplumsal yaşamda insanların sürdürdükleri ilişkilerin, kişisel önceliklerin ve insani değerlerin yerini almaları söz konusudur. Toplumsal-insani değerlerin yitirilmesi sonrası ortaya çıkan boşluğu dolduran tüketim, bu açıdan toplumsal bir işlev görmektedir. Bu nedenle maddi değerler önemsendir hale gelmiştir. Toplumsal-insani değerlerden maddi değerlere doğru olan bu değişimde pek çok toplumsal etmen etkili olmakla birlikte, bu etmenlerden önemli bir tanesi de tüketimdir.

Tüketim bir özgürlük gibi sunulmuştur. Fakat tüketim ile insanlar daha özgür ve daha mutlu hale gelememişlerdir. Modern kentlerde, insanların yalnızlık ve güven sorunu yaşamalarında ve gitgide daha mutsuz hale gelmelerinde pek çok toplumsal nedenin yanında tüketimin de etkili olduğu belirtilmelidir.

Ayrıca bu sorunların artmasında toplumun insani alanlarının ve değer sistemlerinin de giderek rasyonelleşmesinin etkili olabileceği değerlendirilmelidir.

Tüketim toplumunda, insanların eski görgü ve alışkanlıkları, insani, duygusal ve ailevi değer sistemleri, yakınlarla sürdürülen sıcak ve samimi insani ilişkileri ve hatta insani kapasiteleri önemsiz hale gelmiştir. Bunların yerine savurganlık düzeyinde yoğun tüketim nedeniyle maddi, hiyerarşik bir bakış açısı toplumda ön plana geçmiştir. Toplumsal yaşamda; başarılı olma, dikkat çekici olma, bollukla tüketilmeye indirgenmiştir. Bu süreç, insani ilişkileri zayıflattığı gibi insan kapasitesini, sadece maddi tüketim ürünlerinin tüketilmesine ve bu tüketimin diğer insanlara gösterilmesine indirgemıştır. Toplumsal yaşamın geçmişten günümüze kadar ortaya koyduğu farklı birikim alanlarının zenginliğine rağmen tüketim toplumunda insanlar tüketimin öngördüğü maddi ve hiyerarşik değer sisteminin farklılıkları ve ayrıcalıkları ile yetinmektedirler. Toplumsal-insani değerlerin yerini bireysel ve maddi değerlere bırakmış olmasından kültürel, insani, duygusal alanların bile rasyonelleşme eğiliminde olduğu anlaşılmaktadır.

## 6. SUMMARY

Before the emergence of the consumption society, consumption itself was assumed merely to fulfil needs. Since development of capitalist production, the social meaning of consumption has changed. Consumption is a notable subject on every stage of capitalist relations. It has also been begun to change social relations as a result of changing forms of production and consumption. Beginning with a changing in the quality of humanitarian relationships since late 19<sup>th</sup> century. After World War II, methods of production transformed the West into a Fordist mode. Consumption became widespread first the United States and Europe and then spread globally. In every field, people began to consume more material goods than in previous times. In the 20<sup>th</sup> century meaning of consumption has become wealth and abundance. Thus, consumption transformed humanitarian values. Indeed, extensive consumption has changed all social, cultural, humanitarian, emotional and material structures of life. It is seen that material values and brands have replaced humanitarian values. Individual values are considered more important than social values. Therefore, in this study it is aimed to explain this change in the value system in consumption society.

## **7.KAYNAKÇA**

- Aydoğan, F. (2005). *Medya ve Tüketim Kültürü Üzerine Eleştirel Bir Analiz*. İstanbul: Türkmen Kitabevi.
- Aydoğan, F. (2009). Tüketim Kültürünün Gölgesinde Kentler. *Marmara Üniversitesi İİBF Dergisi*, 27 (2). 203-215.
- Baudrillard, J. (2016). *Tüketim Toplumu: Söylenceleri Yapıları*. H. Deliceçaylı & F. Keskin (Çev.). 8. Basım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2010). *Etiğin Tüketiciler Dünyasında Bir Şansı Var mı?*. F. Çoban & İ. Katırcı (Çev.). Ankara: De Ki Basım Yayım.
- Bauman, Z. (2014). *Sosyolojik Düşünmek*. A. Yılmaz (Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bocock, R. (2014). *Tüketim*. İ. Kutluk (Çev.). Ankara: Dost Yayınları.
- Durkheim, E. (2018). *Toplumsal İş Bölümü*. Ö. Ozankaya (Çev.). 3. Basım. İzmir: Cem Yayınevi.
- Durning, A. (1998). *Ne Kadarı Yeterli? Tüketim Toplumu ve Dünyanın Geleceği*. S. Çağlayan (Çev.). 2. Basım. Ankara: TÜBİTAK-TEMA Vakfı Yayınları.
- Featherstone, M. (2013). *Post Modernizm ve Tüketim Kültürü*. M. Küçük (Çev.). 3. Basım. İstanbul: Ayrıntı Kitabevi.
- Fromm, E. (2016). *Sahip Olmak ya da Olmak: İki Varoluş Biçimi Üzerine Bir İnceleme*. A. Arıtan (Çev.). 5. Baskı. İstanbul: Say Yayınları.
- Harvey, D. (2010). *Postmodernliğin Durumu: Kültürel Değişimin Kökenleri*. S. Savran (Çev.). 5. Basım. İstanbul: Metis Yayınları.
- Hobsbawm, E. (2008). *Devrim Çağı: Avrupa 1789-1848*. B. Sina Şenel (Çev.). 5. Baskı. Ankara: Dost Yayınları.
- Hobsbawm, E. (2009). *Sermaye Çağı: 1848-1875*. B. Sina Şenel (Çev.). 4. Baskı. Ankara: Dost Yayınları.
- Karakaş, M. (2001). Tüketim Kültürü ya da Tüketimin Yeniden Üretimi. *Afyon Kocatepe Üniversitesi İ.İ.B.F. Dergisi*, 3 (1). 11-27.
- Marx, K. (2012). *Kapital: Ekonomi Politikinin Eleştirisi. 1. Cilt*. M. Selik ve N. Satlıgan (Çev.). 3. Basım. İstanbul: Yordam Kitap.



- Moore, B. Jr. (2012). *Diktatörlüğün ve Demokrasinin Toplumsal Kökenleri*. Ş. Tekeli ve A. Şenel (Çev.). 3. Basım. Ankara: İmge Kitabevi.
- Odabaşı, Y. (2017). *Tüketim Kültürü: Yetinen Toplumdan Tüketen Topluma*. 5. Basım. İstanbul: Aura Kitapları.
- Oskay, Ü. (2016). Kent ve Kentlilik Üzerine, *Yıkanmak İstemeyen Çocuklar Olalım* içinde (s. 341- 356). 2. Baskı. İstanbul: İnkılap Yayınevi.
- Ritzer, G. (2016). *Büyüsü Bozulmuş Dünyayı Büyülemek*. F. Payzın (Çev.). 4. Basım. İstanbul: Ayrıntı Basımevi.
- Simmel, G. (2017). *Paranın Felsefesi*. Y. Alogan ve Ö. D. Aydın (Çev.). 2. Baskı. İstanbul: İthaki Yayınları.
- Wallerstein, I. (2014). *Dünya-Sistem Analizi: Bir Giriş. 1. Cilt*. E. Abadoğlu & N. Ersoy (Çev.). 3. Basım. İstanbul: Bgst Yayınları

## **MEDYADA SINIFSAI TEMSİL MÜCADELESİ: SURIYELİ MÜLTECİLER ‘YARDIMA MUHTAÇ’ MI ‘UCUZ EMEK’ Mİ?**

**Feray ARTAR<sup>1</sup>**

### **ÖZ**

Farklı siyasal görüşlere yakınlığı ile bilinen 17 ulusal gazetedeeki Suriyeli mülteci temsillerini inceleyen bu içerik analizinde, medyada öne çıkan ‘yardıma muhtaç’ ve ‘ucuz emek’ temsilleri arasındaki sınıfsal farklar ortaya konur. Birisi tüketim diğeri üretim aşamasına ilişkin olan temsiller farklı eşitsizlik kaynakları ve sınıfsal ilişkiler önerir. Yardıma muhtaç temsili ‘zengin’ ve ‘fakirler’ olarak görünen sınıflar arasında barışçıl bir yardım ilişkisi kurarken ucuz emek temsilinde ‘işçi’ ve ‘burjuva’ sınıfları çatışan çıkarlar ve mücadele içinde görünür. Medyanın, yeterli sayıdaki tekrarlarla genel geçer klişeler yarattığı ve temsil mücadelesinin bir anlamda “normal” olanı belirleme mücadelesi olduğu kabul edildiğinde sınıfsal temsil farklarının sınıfsal bölünmeler ve ilişkiler üzerine farklı klişe ve normlar önererek mücadele ettiği düşünülmelidir.

**Anahtar Kelimeler:** Medya, İdeoloji, Sınıfsal Temsil, Suriyeli Mülteciler

---

<sup>1</sup> Arş. Gör. Dr., Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Sosyoloji Bölümü

## THE STRUGGLE OF CLASS REPRESENTATION IN MEDIA: ARE SYRIAN REFUGEES ‘IN NEED OF AID’ OR ‘CHEAP LABOUR’?

### ABSTRACT

This content analysis examines the representation of Syrian refugees in 17 national newspapers known for their affiliation to different political views, revealing the class differences between the ‘in need of aid’ and ‘cheap labour’ representations in the media. The representations, one related to consumption and the other to the production phase, propose different sources of inequality and class relations. In the representation of cheap labour, the ‘worker’ and ‘bourgeois’ classes appear in conflicting interests and struggle while establishing a peaceful charitable relationship between the classes that appear as ‘rich’ and ‘poor’ in representation of in need of aid. When it is accepted that the media creates general valid stereotypes with sufficient number of repetitions and the struggle for representation is a struggle to determine what is “normal”, it should be considered that class representation differences struggle by proposing different stereotypes and norms on class divisions and relationships.

**Keywords:** Media, Ideology, Class Representation, Syrian Refugees

## 1. GİRİŞ

Ortadoğu’da çığ gibi büyüyen “Arap Baharı”, Suriye halkı ile yönetimini karşı karşıya getirerek Nisan 2011’de başlayan zorunlu göç hareketine sebebiyet verdi. Yerlerinden edilen milyonlarca Suriyelinin en fazla sığındığı ülkenin Türkiye olması, konunun medyada geniş bir yer tutmasına neden oldu. 2019 yılında A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Ana Bilim Dalı’nda tamamlanan *Suriyeli Mültecilerin Medyadaki Sınıfsal Temsili* isimli doktora tezine dayanan bu makale, Türkiye mediasındaki mülteci temsillerinin sınıfsal yönlerini inceler.

Medyanın, anlamın sosyal inşasında üstlendiği ideolojik rolü kabul eden geniş bir alanyazın vardır. Bu rolün ortaya çıkartılmasına yönelik çabalar medya çalışmaları alanında güçlü olan dilbilimsel/gösterge bilimsel kanattan ziyade sosyolojik kanadın bakış açısını beslemiştir. Medyadaki yeterli sayıda tekrar ile genel geçer klişeler yaratılabileceği düşünülür. Bu çalışmada, medyanın, toplumsal/kolektif anlamların oluşumundaki etkin rolü kabul edilir ve Suriyeli mülteci temsillerindeki sınıfsal klişelerin bir analizi yapılır.

Türkiye mediasında üretilen Suriyeli mülteci temsillerini eleştirel söylem analizine tâbi tutan birçok çalışma vardır. Bunların her zaman bir ideoloji analizi niteliğinde olduğu söylenemez. Söz konusu çalışmaların yaygın bir bulgusu, mülteci temsilde hükümet politikalarına yönelik tavrın etkili olduğudur. Gazetelerin, hükümet politikalarına yönelik pozisyon alırken bir yandan da ne tür klişelerin (yeniden) üretilmesine katkı sağladıkları, ne gibi toplumsal/kolektif anlamların oluşumuna katıldıkları, mesajların altında yatan başka ne gibi ideolojik kabullerin tekrarlanarak normalleştirildiği soruları bu çalışmanın asıl yanıtlamaya çalıştıklarıdır. Bu araştırma özelinde aranan klişe ve anlamlar sınıfsal olanlardır. Bunlardan önce, medya ve temsil çalışmalarının gelişimi ile farkların ve eşitsizliklerin medyadaki temsili üzerine yapılan araştırmalardan söz edilecek ve ‘sınıfsal temsil’ kavramı detaylandırılacaktır.

### **1.1. Medya ve Temsil Çalışmaları**

Medyanın sosyal yaşam ile olan ilişkisi özellikle teknolojik sıçramanın ardından akademik çalışmalara çokça konu olmuştur. İletişim çalışmaları alanının bu anlamda üç düşünsel akımın rekabetine sahne olduğu bilinir. Söz konusu farklı bakış açılarını odaklandıkları yön bakımından (1) medya endüstrisini değerlendirme, (2) mesaj içeriğine önem atfetme ve (3) okuyucu/dinleyici/izleyicinin “sahneye çıkması” şeklinde özetleyebiliriz. Kısaca, birincisinde mesaj kaynağı ve üretim süreci değerlendirilirken ikincisinde mesajın kendisinin, üçüncüsünde ise “mesajın alıcısı” konumundaki kişinin öne çıktığı söylenebilir (Bkz. Croteau, Hoynes & Milan, 2012).

Üretime ya da izlerkitleye odaklanan medya çalışmalarının dışında *metne* tek başına önem atfeden bir bakış açısı da alanda yaygınlık kazanmıştır. Metne nasıl yaklaşılacağı konusunda metnin kendisine ya da bağlamına yönelme farkları (Turner, 2016, s. 42) bulunsa da bu kanaldan ilerleyen tartışmalar ideoloji kavramındaki benzer gelişmeler ile bir araya gelerek *temsil* kavramının kabul ve kullanım alanını geliştirmiştir.

Marksistlere göre ideoloji, önceleri, çarpıtılmış ve gerçek dünyayı yanlış temsil ederek davranışları meşrulaştırmaya yardım eden inanç sistemleriydi (Croteau, Hoynes & Milan, 2012, s. 153). Ancak bu bakış açısı, “gerçek dünya” kavramsallaştırmasının kendisi ideolojik bulunarak eleştirilmiştir (s. 154). Zamanla ideoloji kavramı bu katı halinden uzaklaşarak sosyolojik bir konu haline gelmiştir (Hall, 2002, s. 97). Çünkü kavram, bir taraftan simgesel ve dilsel anlamı yönünden gelişirken diğer yandan ampirik ve teorik bir ilgi alanı olmuştur (s. 86). Eagleton (1991) da ideoloji tanımlarını iki ana gelenek etrafında toplayarak birincisinin yanlış bilme ile ilgili iken ikincisinin sosyolojik olduğunu söylemiştir.

Medyanın bir ideolojik pozisyon içinde olduğu anlaşılmaz çünkü çoğu zaman genel geçer gördüğümüz bakış açılarını -kalıp yargıları ve klişeleri- yansıtır (Croteau, Hoynes & Milan, 2012, s. 154). Hall (2005, s. 98) de ideolojinin derin yapısının nadiren bariz hale geldiğini, bir miktar bilinç dışı kaldığını söylemiştir. Gömülü mantık fark edilmediği sürece söz konusu ifade hem söyleyen hem de dinleyen için bir “hakikat” değeri kazanır. Medya, yeterli sayıdaki tekrarlarla genel geçer klişeler yaratır ve

medyadaki temsil mücadelesi bir anlamda “normal” olanın belirlenmesi üzerine girilen mücadeledir (Croteau, Hoynes & Milan, 2012). Bu nedenle medyanın, eşitsizliklerin normalleşmesi ve meşrulaşmasına büyük katkısı olduğuna inanılır (Golding & Murdock, 2008, s. 53).

Stuart Hall, İngiliz Kültürel Çalışmaları ekolü içinden gelerek bir anlamda bu tartışma alanlarının bir sentezini sunmuştur. Eleştirel kurama yöneltilen eleştirileri ideoloji kavramındaki değişim ile yanıtlayan yazar, metnin toplumsal olarak nasıl oluşturulduğunu başarılı bir şekilde izah ederek kendi temsil kavramını tek taraflı olmayan bir iletişim anlayışına oturtur (Hall, 2017a). Özneye, yorumlayarak anlama aktif katılma gücü vererek (Hall, 2017b) alanyazına katkı sağlamıştır. Onun temsil kavramı, anlamın kolektif inşasını öne çıkartması bakımından önemli ve ilişkiseldir.

## **1.2. Toplumsal Farkların ve Eşitsizliklerin Medyada Temsili**

Farklılıkların bir dönemde nasıl temsil edildiğine Hamilton (2017), egemen temsil paradigması demiştir. Bu paradigmanın oluşmasında klişeleştirme önemli bir teknik olarak işlev görür. “Siyahların temel özellikleri sonsuza kadar doğada sabitlemişti” diyen Hall (2017c, s. 314), siyah temsiline büyük oranda belli klişelere dayandığını farklı dönemlerden (kölelik, sömürgecilik ve göç) örneklerle ortaya koymuştur. Hall (2017c, s. 319), birkaç temel özelliğe indirgemeyi ve anlamı birkaç basitleştirilmiş özellikle sabitlemeyi ifade eden (s. 319) klişeleştirme ile nasıl bir ırksal temsil rejimi yaratıldığını anlatır. Burada ‘farkın’ büyük oranda kültürel ve kimliksel farkları ifade ettiği görülür. Toplumsal eşitsizliklere ilişkin temsil çalışmaları da sınıfsal olanlardan ziyade kültürel ve kimliksel farklara odaklanma eğiliminde olmuştur.

Toplumsal eşitsizliklerin medyadaki temsili kitle iletişimi araştırmaları için önemli bir ilgi alanıdır (Croteau, Hoynes & Milan, 2012, s. 185). Özellikle etnik farklılıkların ve göçmen toplulukların temsili çokça çalışılmış, kadınların temsili, toplumsal cinsiyetçi bakış açılarını ortaya koymakta verimli bir konu olmuştur. Toplumsal cinsiyet ve medya temsillerine ilişkin araştırmalar birtakım toplumsal cinsiyet kalıp yargılarının pekiştirildiğini (Croteau, Hoynes, & Milan, 2012, s. 156), eril kamusal alan

ile duygusal kadını özel alan arasındaki bölünmenin örtük bir şekilde yeniden üretildiğini tespit etmiştir (Stevenson, 2008, s. 54-55).

İrk ve etnisite de, kültürel ve ideolojik inşalar olarak medya çalışmaları alanında ilgi çeken konulardandır (Croteau, Hoynes & Milan, 2012, s. 190). Van Dijk’ın (1991) etnik ideolojik çerçeveleri ortaya çıkartan çalışması, medya metinlerinin ayrımcılığı pekiştiren ve onlara meşruluk kazandıran rolüne yönelik araştırmacılara ilham verir. Sinema filmleri üzerine yapılan çalışmalar, medyanın, siyahlar hakkında olumsuz mesajlar içererek çeşitli ideolojik yaklaşımları pekiştirdiği sonucuna ulaşmıştır (Croteau, Hoynes & Milan, 2012, s. 155). Hall ve arkadaşları (akt. Back vd., 2012) İngiliz medyasının 1970’lerde ‘kapkaç krizine’ yönelik artan saplantısını araştırmış ve haberlerinin ırksal korkuları doğallaştırmaya hizmet ettiği, şehir suçuna ilişkin ahlaki bir panik yarattığı sonucuna ulaşmışlardır (Back vd., 2012).

Sınıf konusunda ise, cinsiyet, yabancılik, göçmenlik, ırk ve etnisite konularında olduğu kadar medya analizi yapılmadığı düşünülür (Croteau, Hoynes & Milan, 2012, s. 205). Sınıfla ilişkili çalışmalar daha çok medya endüstrisi tartışmaları içinde gerçekleşmiştir (s. 206). Croteau, Hoynes ve Milan (2012) tarafından sunulan bazı örneklere göre; Amerikan toplumunun medyada daha varlıklı sunulduğu (s. 207), haberlerin genelde üst ve orta sınıf okuyucuların endişelerini yansıttığı (s. 209), iş dünyasına ilişkin haberler çokken emeğin durumu ve ihtiyaçlarının medyada pek görünmediği (s. 210), gerçek dünyadan farklı olarak medyadaki yoksul temsillerinin büyük çoğunluğunun siyah olduğu (s. 211 – 212) gibi sınıfsal tespitlerde bulunan temsil çalışmaları vardır. Bunlardan birisinde örneğin, eşitsizliğin kolektif anlamlandırmasında medyanın büyük rolü olduğunu tespit eden Kendal’a (akt. Croteau, Hoynes & Milan, 2012, s. 212) göre orta ve üst sınıfların medyada giyim, konuşma ve diğer alanlardaki tarzlar yönünden üstün gösterilmesi yoksulluğun yoksulların bir hatası olarak kodlanmasına neden olur. Bir başka çalışma, burjuva çıkarlarının tehdit altında olduğu dönemlerde medya haberlerinin başlıklarında yer alan ekonomik ifadelerin arttığını bulgulamış; yöneticiler ve iş dünyasının sesinin %40, sendikalarının %2 oranında başlıklara taşındığını ortaya koymuştur (s. 165). Yine Glasgow

Üniversitesi Medya Grubu'nun, *Bad News* inceleme serisiyle, işçi-işveren anlaşmazlıklarına ilişkin haberlerde işçilerin aleyhine sistematik bir sınıfsal yanlılık tespit ettiği çalışma (Stevenson, 2008, s. 52-53), medya analizleri alanyazını açısından oldukça önemlidir. Wagner (2015, s. 122), toplumsal hiyerarşilerin ve onların kamusal müzakerelerinin dikkat çekici oranda duygusal boyuta sahip olduğunu bulmuştur. Zevkler, ahlaki ve duygusal meseleler üzerinden bilinç dışı bir sınıf mücadelesinin izlerini ortaya koyan yazar, sınıf temsilinde, yoksulları haksız/sorumlu gösteren yönleri ortaya çıkartan önemli bir çalışmaya imza atmıştır.

Bu gibi çalışmalar farklı grupların temsilinde karşılaşılan yaygın klişeleri ortaya koymuş, medyadaki temsil mücadelesine ilişkin veriler sunmuştur. Herhangi bir insan ya da grubun hangi *sosyo-ekonomik ilişkiler* içinde temsil edildiğine odaklanan bir çalışmadan söz etmek ise biraz güç. O nedenle bu makalede, bir toplumsal grubun temsilindeki sınıfsal unsurlara önem atfeden ‘sınıfsal temsil’ kavramı kullanılacaktır.

### **1.3. Sınıfsal Temsil Kavramı**

Sınıf tartışmaları, farklı sınıf tanımları ve analizlerinin çekişmesi ile devam eder. Bunlar bir de doğrudan ekonomik temelli olmayan diğer eşitsizlik, dezavantajlılık, dışlanma ve ezilme analizleri ile bir araya geldiğinde geniş bir toplumsal adaletsizlik alanyazını ile karşılaşılır. Düşünürler, ekonomik eşitsizlikleri ve onların diğer eşitsizlik biçimleri karşısındaki görece üstünlüğünü anlatmak için toplumsal sınıf kavramını savunur. Farklı düşünürlerce sınıf, üretim araçları, çalışma ilişkileri, sömürü, yapı, gelir, meslek, eğitim, statü, güç, otorite, yaşam fırsatları, mülkiyet, rant, ezilme, tahakküm, eşitsizlik, etnisite, kimlik, kültür, ortak çıkar, bilinç, deneyim ve sınıf mücadelesi ile tanımlanmıştır. Sınıf tartışmaları, tüm bu kavramları içeren bir eksen üzerinde salınır ve sınıf kategorisinin geçersiz olduğu düşüncesini de içeren geniş bir literatür sunar. Kimi sınıf analizleri eleştirilirken; eşitsizliğin diğer veçhelerinden daha önemli olmadığı, onlarla rekabet ettiği, eğitim ve bilginin etkin rolünü yeterince yansıtamadığı, yurttaşlık ve demokrasinin toplumsal eşitlenmeye katkı sağlaması nedeniyle sınıfların önemini yitirdiği, toplumsal cinsiyet ve etnik eşitsizliklerin daha etkin bir hal aldığı gibi argümanlar üretilmiştir (Pakulski,



2014, s. 210). Suriyeli mülteciler, rekabet eden tüm eşitsizlik yorumlarının temsil şansı bulabileceği bir örnek grubu oluşturmaları açısından önemlidir.

Toplumsal farkların ve eşitsizliklerin medya temsiline karşılaşılan yaygın klişeleri ortaya koyan çalışmaların bir kısmının sınıfsal farklara ilişkin olduğundan söz etmiştik. Bunlar çoğu zaman bir sınıfsal grubun medyatik olarak nasıl temsil edildiği üzerineydi. Bu çalışmalarda işçiler, patronlar ya da orta sınıflar olarak seçilen sınıfsal grupların medyada nasıl temsil edildiğine bakılmıştı. Bu makalede ortaya atılan ‘sınıfsal temsil’ kavramı ise herhangi bir kişi ya da grubun temsiline *sınıfsal unsurların ne oranda ve ne şekilde kullanıldığı* ile ilgilidir. Farklı yayın organlarının farklı sınıf kavrayışlarına sahip olması ve herhangi bir grubun -örneğin Suriyeli mültecilerin- temsiline bu kavrayışın ortaya çıkması beklenebilir. Bu çalışmada, *bir kişi ya da grubun ne tür sosyo-ekonomik eşitsizlik, ilişki ve mevkiler içinde temsil edildiğini* anlatmak için ‘sınıfsal temsil’ kavramı kullanılmıştır. Makalenin dayandığı doktora tezi, konunun sınıf teorisi ile ilişkisini kuran detaylara sahiptir ancak burada kullanılan ‘sınıfsal temsil’ ifadesinin hiçbir sınıf tanımına dayanmadığını söylemek gerekir. Şimdilik yalnızca Wright’ın (2014) tüm yaklaşımları karşılaştırarak en nihayetinde sınıfın ekonomik bir şey olduğunu söylemesi ile yetinilecektir.

Çünkü bu makalede ihtiyaç duyulan, sınıflar değil sınıf imgesidir. O nedenle, Wayne’ın (2015, s. 23) belirttiği gibi sınıfın, bir ideologem -kendisini metin içinde anlatı olarak gösteren türden bir kavram- olduğu ve her tür metinde bulunabileceği kabul edilecektir. Medya üzerine çalışan Wayne (2015, s. 21), sınıf kavrayışını “anında, kendiliğinden, neredeyse bilincinde olmadan anlaşılabilir bir kod” olarak medyada görebileceğimizi ifade etmiştir. Burada da Suriyeli mültecilerin ne tür sınıfsal eşitsizlik, ilişki ve mevkiler içinde sunulduğundan -sınıfsal temsilden- gazetelerin farklı sınıf kavrayışları hakkında bilgi sahibi olmak hedeflendi. Bu kavrayışların sınıf bölünmeleri ve sınıfsal ilişkilerle ilgili olarak ne gibi norm ve klişeler önerdiği ilerleyen bölümlerde görülecektir.

## **2. METODOLOJİ**

Geçerli bir nedensel açıklama fenomenler arası düzenli ilişkilerin ve bunları birbirine bağlayan mekanizmaların keşfini gerektirir. Bir olayın nedenini ortaya koyuyorsak bir koşullar seti ve faktörler dizisi sunuyor olmalıyız. Burada teorilerin rolü ortaya çıkar ki onlar, altta yatan yapı ve mekanizmalara işaret etmelidir (Keat & Urry, 1994, s. 36-41). Bu yaklaşımı geliştiren Bhaskar’ın (2015, s. 23) eleştirel realizmine göre sosyal dünyayı anlamak için söylemleri üreten iş başındaki yapılara odaklanmak gerekir. Bu çalışmada, gündelik siyasete ilişkin temsillerin yapısal siyasal arka planlarını ortaya çıkarmanın eleştirel realist bir yöntemsel yaklaşımla mümkün olduğu kabul edilmiştir.

### **2.1. Araştırma Tekniği**

Kümbetoğlu’nun (2008) niteliksel özellikleri öne çıkartan yaklaşımına göre nitel veriler kodlar ve kategorilerle okunabilir, bu nicel bir çalışmada verilerin sayılara dönüştürülmesi ile benzerlik taşır (s. 155). Oluşan kodlar, kategoriler ve ilişkiler içinde verinin hem nicel hem de nitel görünümünü sunan bir çalışma için içerik analizi kullanışlı bir tekniktir. Özenli ve sabırlı bir çalışma gerektiren içerik analizi, “ilk başta göze çarpan ve görünen yanları aşmayı sağlayan daha verimli ve anlamlı” ikinci derece bir okuma olmalıdır (Bilgin, 2014, s. 8). Önceleri içerik analizinin “sayma” eylemine dayanan nicel bir teknik olduğu kabul edildi. Ancak bu sorun zamanla aşıldı, frekans analizi, içerik analizi içindeki tekniklerden yalnızca biri olarak kabul gördü (Koçak & Arun, 2006, s. 23). Buna göre çalışmada;

- Açık ve örtük anlamlar aranacak,
- Metin içindeki sembollerin taşıdığı mesajlar ortaya konulacak,
- Frekans analizi ve
- Nitel yorumlamalar yapılacaktır (Koçak & Arun, 2006, s. 23-24).

Van Djik’in (akt. Bal, 2016) iki seviyeli eleştirel söylem analizi tekniği de metin incelemesindeki nicel ve nitel yaklaşımları bir araya getirir niteliktedir. İçerik ve söylem analizi tekniklerinin yeni yaklaşımlarla birbirlerine yaklaştıklarını söyleyebiliriz. Aralarındaki temel fark, gerçekliğin varlığı ve

inşası yönünden ayrışan ontolojik kökenlere sahip olmalarıdır. Bu yöntemsel tartışma makalenin kapsamı dışında bırakılmıştır.

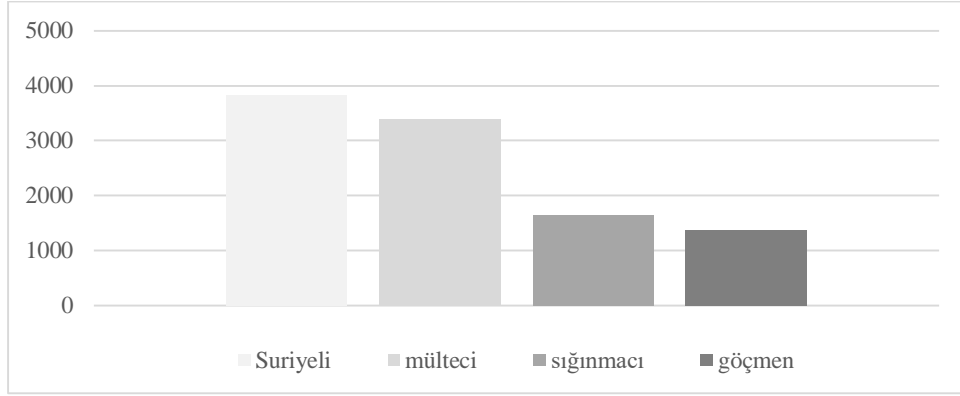
## **2.2. Örneklem**

Erdoğan (2015), Suriyelilerin tarihi göçünün, ilk dört yılda, kamuoyu ve medyadan hak ettiği ilgiyi göremediğini ifade etmiştir. Konuya daha yakın duran yerel medyanın ilgisi haber-olay odaklı olurken, ulusal medyanın tavrında hükümete yönelik tutum belirleyici olmuştur. Bu çalışma, hükümete yönelik tutumun belirleyici olduğu haberlerdeki sınıfsal ideolojik kabulleri aradığı için ulusal gazetelere yönelmiştir. Yerel gazeteler ve ulusal gazetelerin yerel ekleri kapsam dışı bırakılmıştır.

Örnekleme, farklı siyasal yaklaşımlara sahip 17 ulusal gazetede, 2017 yılı ilkbahar ve sonbahar aylarında (altı ay) yayınlanan ve Suriyeli mültecilerle ilgili olan ekonomik içerikli haberler oluşturur. 2017, Suriyelilerin hem mültecilik yaşam şartlarının sürdüğü hem de yeni yaşamlarına görece alıştıkları bir yıl olması nedeniyle hem sosyal yardım hem de çalışma ilişkileri içindeki temsillere imkân verir. Yani mülteciler hem hala ‘yardıma muhtaç’tır hem de iş gücü piyasasında ucuz emek olarak görünür hale gelmeye başlamıştır.

### **2.2.1. Anahtar kelimeler: Suriyeli, mülteci, sığınmacı, göçmen**

Haber metinleri bir medya takip merkezinden alınan hizmet ile elde edilmiş, dört anahtar kelime üzerinden tarama yapılmıştır: mülteci, sığınmacı, göçmen ve Suriyeli. 17 gazetenin söz konusu nüfusu ifade etmek için hangi kavramı tercih ettiğine bakıldığında, Suriyeli ve mülteci ifadelerinin öncelikli kullanıldığı Grafik 1’de görülecektir. Ancak Suriyeli kelimesinin en yüksek kullanım oranına sahip olması mülteci, sığınmacı ve göçmen ifadeleri ile bir arada kullanılıyor olmasından kaynaklanır.



**Grafik 1. Suriyeli, Mülteci, Sığınmacı ve Göçmen İfadelerinin Tercih Edilme Oranları**

Türkiye’ye Suriye’deki iç savaştan kaçarak sığınmış olan kitlelerin nasıl isimlendirileceği ile ilgili tartışmalar vardır. Kelime sınırlaması nedeniyle bu tartışmaya burada girilmeyecektir. Makalede, medyada kullanım sıklığına uygun olarak mülteci ve Suriyeli kelimeleri bir arada kullanılır.

### **2.2.2. Yayın Grupları: İslamcı, Milliyetçi, Liberal, Ulusalçı ve Solcu**

17 gazete, beş yayın grubu (YG) olarak ele alındı<sup>2</sup>. Ancak gerekli hallerde aynı gruptan gazeteler arasındaki farklar da ortaya konduğu için yayın grupları ayrımı çalışmanın nihai analizini etkilemez; yalnızca sunuş kolaylığı sağlar. Yayın gruplarına kullanım kolaylığı açısından kısa isimler verildi: İslamcı, Milliyetçi, Liberal/Merkez Sağ, Ulusalçı, Solcu<sup>3</sup>. Bu isimler tek başına grupta yer alan gazeteleri tanımlamaya yetmez. İsimlerin, gruptaki gazetelerin ortak bir yönünü ifade ettiği düşünülmelidir. Bu isme en çok uyan gazeteler değil de bir noktada birleşip diğer yönlerden ayrılabilen, birbirlerinin tekrarı olmayan gazetelerin seçilmesine özen gösterildi. Grupların içerdiği düşünce ve gazeteler Tablo 11’de sunulmuştur<sup>4</sup>.

<sup>2</sup> Yayın organlarının siyasal eğilim yönünden beş gruba ayrılması için titiz bir çalışma yürütüldü. Bu konuda çok fazla çalışmaya ulaşılamadığı için internette rastlanan yorumlara bakıldı ve akademik gruplardan fikir alındı. Bunun detaylı bir sunuşu tezde mevcuttur.

<sup>3</sup> Dikkat çekmesi için, bu isimlerin metin içinde büyük harf ile başlamaları tercih edildi. Çünkü örneğin “Solcu gazetelere göre...” derken aslında tüm solcu gazeteler değil bu çalışmanın örnekleminde yer alan Solcu YG üyesi gazeteler kastedilir.

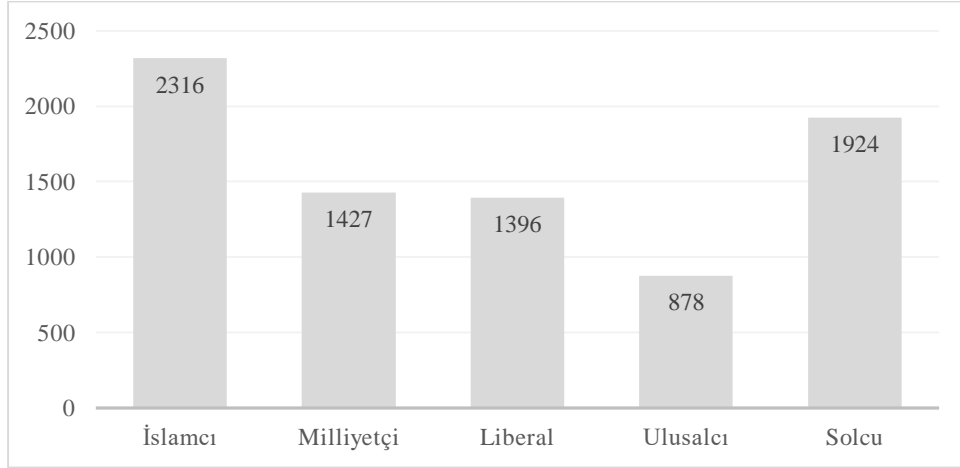
<sup>4</sup> Kelime sınırlaması nedeniyle bu gazetelerin yayıncı kuruluşları, tirajları ve hükümet politikalarına yönelik pozisyon alışlarına burada yer verilemeyecektir.

Tablo 1. Yayın Grupları Tablosu

Yayın grubunun kısa adı	İçerdiği düşünceler	İçerdiği gazeteler
İslamcı Yayın Grubu	Radikal ve ılımlı İslamcı, sağ görüşten gazeteler	Yeni Akit, Türkiye Gazetesi, Diriliş Postası, Yeni Şafak
Milliyetçi Yayın Grubu	Sağ görüşten merkezîyetçi ve milliyetçi gazeteler	Vatan, Ortadoğu, Yeniçağ
Liberal ve Merkez Sağ Yayın Grubu <sup>5</sup>	Ekonomik liberal, toplumsal merkezîyetçi, muhafazakâr olup merkez sağda yer alan gazeteler	Habertürk, Hürriyet, Sabah
Ulusalçı Yayın Grubu	Ulusalçı, Kemalist, seküler olup sol eğilimlere sahip gazeteler	Sözcü, Yurt Gazetesi, Aydınlık Gazetesi
Solcu Yayın Grubu	Sol, sosyalist, sosyal demokrat ve özgürlükçü gazeteler.	Cumhuriyet, Evrensel, BirGün, Özgürlükçü Demokrasi

2017 yılı baharlarında 17 gazeteden Suriyeli, mülteci, sığınmacı ve göçmen anahtar kelimeleri ile edindiğimiz haber sayılarının yayın gruplarına göre dağılımı Grafik 2’te sunulmuştur. Buna göre, gazete sayılarının daha fazla olması nedeniyle merkeze daha uzak yayın gruplarından elde edilen haber sayılarının yüksek olduğu dikkati çeker.

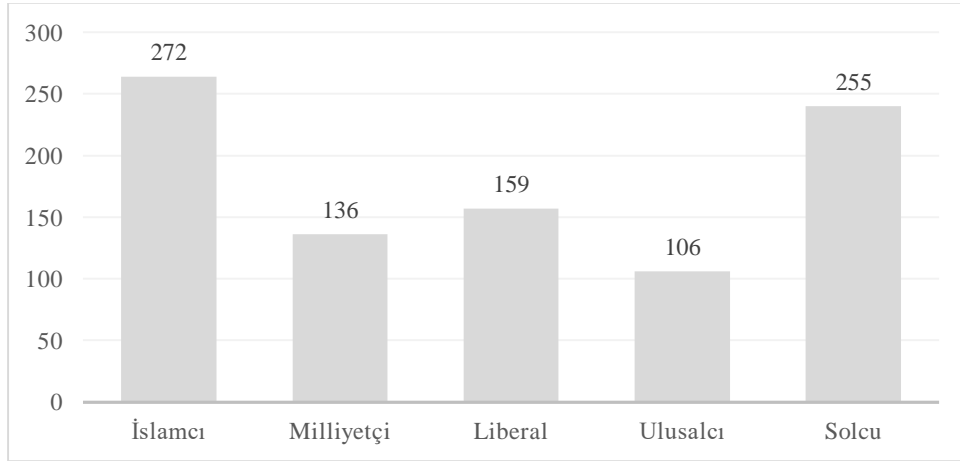
<sup>5</sup> Metin içinde kolaylık olması için bazen sadece “Liberal” şeklinde geçer.



**Grafik 2. Seçilen 17 Gazetede 6 Aylık Periyot İçinde Üretilen Suriyeli Mülteci Haber Sayısı**

### 2.2.3. Ekonomik içerikli haberler

Suriyeli mültecilerle ilgili ekonomik içerikli haberlere ulaşmak için uzun bir masabaşı çalışması yapıldı. Haberlerin seçilmesi sırasında öncelikle başlıklarında ekonomik ifadeler arandı, başlığından ekonomik bir içeriğe sahip olup olmadığı anlaşılabilen haberlerin metinleri incelenerek ekonomik ifade, yorum ve vurgulara rastlanması halinde örnekleme dâhil edildi. İçeriğin ekonomik kabul edilmesi çok geniş bir bakış açısı ile gerçekleştirilmiştir.



**Grafik 3. Analize Tabi Tutulacak Ekonomik İçerikli Haberlerin Yayın Gruplarına Göre Dağılımı**

Ekonomik içerikli olması nedeniyle seçilerek çalışmanın örneklemini oluşturan haber sayılarını Grafik 3’te görmek mümkündür. Son tahlilde 2017 yılında 17 gazeteden elde edilerek analize tabi tutulan haber sayısı 903 olmuştur.

### 3. DEĞERLENDİRME

Gerçekliği yansıtmak kadar onu yapmak gibi bir işleve de sahip olması nedeniyle temsil, gerçekliğin tam kendisi değildir. O nedenle “gerçeklik” ve medya temsili arasındaki boşluk her zaman ilgi çekmiştir ve temsiller, onun bir yönünü öne çıkartıp diğerlerini ihmal eden bir seçme sürecinin sonucu olarak tanımlanır (Croteau, Hoynes & Milan, 2012, s. 186). Mültecilerin temel ihtiyaçları ya da emek piyasasındaki durumu yönünden sunulması böyle bir seçme sürecinin ürünüdür. İslamcı gazetelerde mültecilerin çalışma yaşamları ve şartları ile ilgili haberlere çok az yer verilirken, Solcu gazetelerde onları yardım ve sosyal hizmet faaliyetlerinin konusu olarak fazla görmememiz farklı temsil tercihlerine iyi bir örnek oluşturur. Konu çalışma yaşamı yerine mültecilerin Türkiye emek piyasasına entegrasyonu olduğunda İslamcı gazeteler haber sayısını arttırır ancak örnekleme en fazla haber sayısı ile katılmasına rağmen, yine de, Solcu gazetelerin gerisinde kalır (Bkz. Tablo 2). Grafik 3’te yer alan toplam haber sayılarına bakıldığında Tablo 2’deki niceliksel farkların anlamlı olduğu görülür.

**Tablo 2. Yardım, Sosyal Hizmet, Çalışma Yaşamı ve İstihdam Konulu Haber Sayılarının Yayın Gruplarına Göre Dağılımı**

Haber konuları	İslamcı	Milliyetçi	Liberal / Merkez Sağ	Ulusalçı	Solcu
Sivil Toplum Yardımları	93	21	28	8	9
Sosyal Hizmetler ve Devlet Harcamaları	67	14	24	6	23
Çalışma Yaşamı ve Şartları	13	17	8	17	118
Suriyeli Mülteci Emeği ve Türkiye Piyasasına Entegrasyon	32	22	20	27	59

Çağlar ve Özkır (2015) her ne kadar medyayı aşırı siyasallaşmış gördüklerini belirtmiş olsalar da bulgularını “içerik ve söylemlerinin belli bir ideolojik-siyasi konumdan değil çok daha yüzeysel bir hükümet karşıtı pozisyondan üretildiği” şeklinde değerlendirmişlerdir. Tablo 2’deki sayıların da ilk elden hükümet politikalarına yönelik pozisyon alıştan etkilendiğini söylemek kolay ve doğrudur. Ancak bu, ideolojilerin ortadan kalktığı anlamına gelmez. Televizyon haberlerinde mülteci temsili izleyen Boztepe (2017), kullanılan söylem yapılarının toplum tarafından paylaşılan egemen söyleme dönüştüğü, mültecilerin hem iç siyasal tartışmaların aracı haline geldiği hem de yayın organlarının ideolojilerinden etkilenecek temsil edildiği sonuçlarına ulaşmıştır.

Gazetelerin, hükümet politikalarına yönelik pozisyon alırken bir yandan da ne tür klişelerin (yeniden) üretilmesine katkı sağladıkları, ne gibi toplumsal/kolektif anlamların oluşumuna katıldıkları, mesajların altında yatan başka ne gibi ideolojik kabullerin tekrarlanarak normalleştirildiği soruları bu çalışmanın asıl yanıtlamaya çalıştıklarıdır. Bir temsil, ideoloji ya da söylem analizinin temel hedefi de bu olmalıdır. Bu araştırma özelinde aranan klişe ve anlamlar *sınıfsal* olanlardır.

Şenol Cantek ve Soykan’ın (2018) mültecilerin Türkiye mediasındaki temsiliinde politika dönemlerine göre de değişimler yaşandığını ortaya koymuştur. Yazarlara göre göçmenler, “bazen himayeci bir tavırla ve kardeşlik söylemi içinde sahipleniliyor, bazen de yük olarak görüldükleri dile getiriliyor, hatta kriminalize ediliyorlardı... politikanın seyrine göre bazen mağdur ve mazlum, bazen kardeş, bazen de zoraki misafir” olarak işaretleniyordu. Tablo 2’deki sayılar ise tek bir politika döneminde üretilen temsillerin, aynı gerçekliğin farklı yönlerine ışık tutarak ideolojik bir işlev gördüklerinin işaretini veriyor. Tablonun içerdiği konu başlıkları, medyada ciddi şekilde öne çıkan ‘yardıma muhtaç’ ve ‘ucuz emek’ temsillerinin üretim yerleri olması nedeniyle sunuldu.

### **3.1. Suriyeli Mültecilerin ‘Yardıma Muhtaç’ Temsili**

Göker ve Keskin (2015, s. 251), çalışmalarında, gazetelerin ideolojik uzlaşma noktalarından birinin mültecilerin muhtaç ve edilgen temsili olduğunu belirtmiştir. Pandır, Efe ve Paksoy’un (2015) medyada tespit ettikleri temsil kalıplarının başında da yardıma muhtaç ve kurban görünümü gelmektedir. Bu



makale özelinde, Suriyeli mültecilerin yardıma muhtaç temsili, ihtiyaç sahibi, yardım yapılan, mağdur dul ve yetimler, sahip olduklarımızı paylaşmamız gereken mazlumlar, yardımsever Türkiye halkı ve cömert Türkiye hükümetinin yardımı esirgemediği kişiler olarak karşımıza çıkmalarını ifade eder. Yani mülteciler burada yardım ilişkisinin bir tarafını temsil eder. Bu nedenle ‘ihtiyaç sahibi’ ile ‘yoksul’ arasında bir fark vardır. Yoksulluk daha çok Türkiye’deki yaşam şartları ve geçim sıkıntıları içinde tanımlanırken ‘ihtiyaç sahibi’ olarak kodladığımız temsiller, bir yardım ilişkisinin parçası olmaları bakımından ‘yoksul’ temsilinden ayrıldı.

Suriyeli mültecilerin yardıma muhtaç temsilleri -doğal ve- yoğun olarak insani yardım ve sosyal hizmetlerle ilgili haberlerde üretildi. Bu haberler sivil toplum yardımları, devlet harcamaları, Avrupa’dan beklenen sorumluluk paylaşımı gibi konuları içeriyordu. Toplam haber sayıları nispetinde sağ ideolojiden yayın gruplarında bu tür haberlerin daha çok yapıldığı, eleştirel değerlendirmelere yer veren haberlerin ise Ulusalçı ve Solcu gazetelerde artış gösterdiği dikkati çekmiştir (Bkz. Tablo 3).

**Tablo 3. İnsani Yardım ve Sosyal Hizmetlerle İlgili Konu Başlıklarındaki Haber Sayılarının  
Yayın Gruplarına Göre Dağılımı**

Konu başlıkları	İslamcı	Milliyetçi	Liberal / Merkez Sağ	Ulusalçı	Solcu
Sivil Toplum Yardımları	93	21	28	8	9
Sosyal Hizmetler ve Devlet Harcamaları	67	14	24	6	23
Avrupa ile İlişkiler ve Sorumluluk Paylaşımı	21	10	18	3	15
Yardım ve Hizmet Harcamalarına Yönelik Eleştiri ve Şikâyetler	5	10	11	16	30

Sivil toplumun yardım faaliyetleri örneklemede geniş bir yer tutar. Bunların büyük uluslararası iş birliklerinden bireysel hayırseverliğe kadar değişik düzeylerde yardım haberleri olduğu görülür. Bu haberlerde yardımı kimin, kime, nerede yaptığı, ne tür bir yardımın gerçekleştiği bilgileri yer alır ve

sığınmacıların temsilinden çok, yardım yapanların ve yardım ilişkisinin temsili dikkat çeker. Bu durumda Suriye’den gelen sığınmacılar haberin merkezi konusu iken temsil anlamında tali kalabilmiştir. Çünkü yardıma muhtaç temsili, yardım haberlerinin dolaylı bir unsurudur.

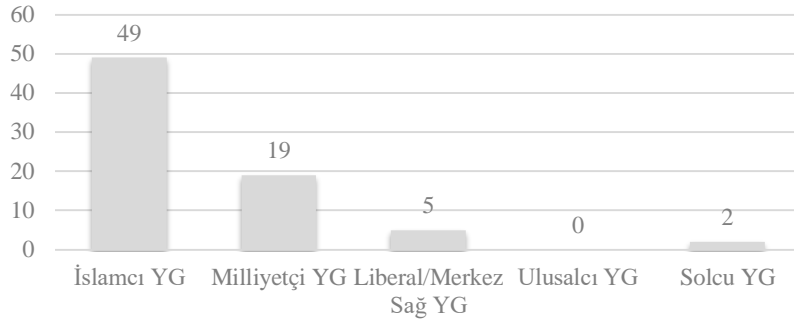
“Dünyada en fazla sığınmacıya ev sahipliği yapan Türkiye’de, ... sığınmacıların fiziksel, sosyal ve psikolojik ihtiyaçları karşılanıyor.” (*Türkiye Gazetesi, Mart 2017*)

Bu haberlerde sığınmacılar kimi zaman sosyo-ekonomik statüsü belirsiz ihtiyaç sahipleridir. Yardım aldıkları için yardıma ihtiyaç duyduklarını biliriz, ancak bunun bir ölçüsü ve öyküsünden söz edilmez. Onun yerine yardımın büyüklüğünün bir ölçüsü olarak yardım yapılan kişi sayısı ya da yardımın mali değeri habere yansır. Doğanay ve Çoban Keneş (2016) benzer bir tespitte bulunarak medyadaki söylem türlerinden bir tanesinin, meselenin insani boyutu göz önüne alınmaksızın, harcanan paralar, yapılan yardımların miktarı ve mültecilerin sayısına yapılan vurgularla “nesnelleştirilmek” olduğunu söylemiştir.

“1 milyon 300 bin Suriyelinin kayıt altına alındığını belirterek, ‘... kişi başı 100 lira yardım yapıyoruz’ dedi.” (*Habertürk, Mayıs 2017*)

“Kilis'teki ihtiyaç sahibi Suriyeli 300 aileye kıyafet yardımında bulunuldu.” (*Vatan, Kasım 2017*)

İhtiyaç sahipliği, mültecilerin temsilinde çok karşılaştığımız ve Suriyeliler ile Türkiyelileri ortaklaştıran bir kategoridir. Bu, her şeyden önce, tüketim alanına ilişkin bir temsil biçimi olarak ‘ucuz emek’ten ayrılır. Dağılıma baktığımızda “ihtiyaç sahibi” ifadesinin 75 kere kullanıldığını görürüz. Bunun 49’u İslamcı, 19’u Milliyetçi, 5’i Liberal/Merkez Sağ, 2’si ise Solcu YG içindeki gazete haberlerindedir (Bkz. Grafik4).



**Grafik 4. ‘İhtiyaç Sahibi’ İfadesinin Kullanım Sıklığının Yayın Gruplarına Göre Dağılımı**

Bu sonuçlara göre, Solcu YG içinde, haber sayısının yüksek olmasına rağmen iki kere kullanılan ve Ulusalçı YG içinde, haber sayısının az olması nedeniyle hiç rastlanmayan ifadenin, sağ siyasal ideolojiler için daha anlamlı bir sınıfsal temsil aracı olduğunu söylemek mümkündür. Paralel olarak ama daha az kullanılan “yardıma muhtaç” ifadesi de benzer şekilde dağılır.

Yardım hedefinin nasıl isimlendirildiği ve hangi sıfatlarla nitelendiği yardım yapanın ve yardım ilişkisinin temsili ile iç içe geçer. İnsani yardım ve sosyal hizmet haberlerinde mültecilerin sınıfsal temsiline ilişkin bazı sık kullanılan nitelemelerden söz edebiliriz. Bunlardan bazıları ekonomik bir jargona ait iken (ihtiyaç sahibi, yardıma muhtaç gibi) bazıları değildir (kardeş, misafir, ülkelerinden kopmuş olan, kadın, çocuk, yetim, Müslüman gibi) ancak hepsi ekonomik bir yardım ilişkisinin unsurları olarak karşımıza çıkarlar. Bu sayede ‘zengin’ ve ‘fakir’ olarak görünen sınıflar bir mücadele değil dayanışma içinde sunulur. Bu tür temsiller belli ilişkileri pekiştirerek sosyal, kültürel ve dini özellikleri ‘zengin’ ve ‘fakir’ olarak görünen sınıflar arasındaki ekonomik ilişkinin bir yönü haline getirir. Onlarla bir insani yardım ilişkisi kurarız çünkü onlar “Allah’ın emaneti muhacirler” ve “misafirperver olmamız gereken kardeşlerimiz”dirler.

"Suriyeli muhacirlerimiz, Allah'ın bir emaneti olarak bize sığındılar." (*Türkiye Gazetesi, Kasım 2017*)

“Kardeşlerimize karşı misafirperver olmalıyız.” (*Yeni Akit, Eylül 2017*)

Suriyeli mültecilerin yardıma muhtaç temsiline kadın ve çocuk olmak önemli bir vurgudur. Çoğunlukla İslamcı gazetelerde rastlanan bu vurgu, onların yardıma muhtaç kişiler olarak görülmesini pekiştirir. Bu nedenle yapılan yardımları ve sağlanan imkânları eleştiren haberlerde, kadın/dul, çocuk/yetim ve bu nedenle yardıma muhtaç olarak temsil edilen Suriyeli mültecilerin yerini genç, erkek olan ve yoksul olmayan kimseler alır.

“Türkiye’de misafir edilen 3 milyon mültecinin çoğunluğunun kadın ve çocuklardan oluştuğuna vurgu yaparak...” (*Yeni Akit, Mart 2017*)

“Suriye’deki iç savaşta babalarını kaybeden çocukların... ihtiyaçlarını karşılayan İHH, 4 bin 264 yetim çocuğa kıyafet yardımı yaptı.” (*Yeni Akit, Eylül 2017*)

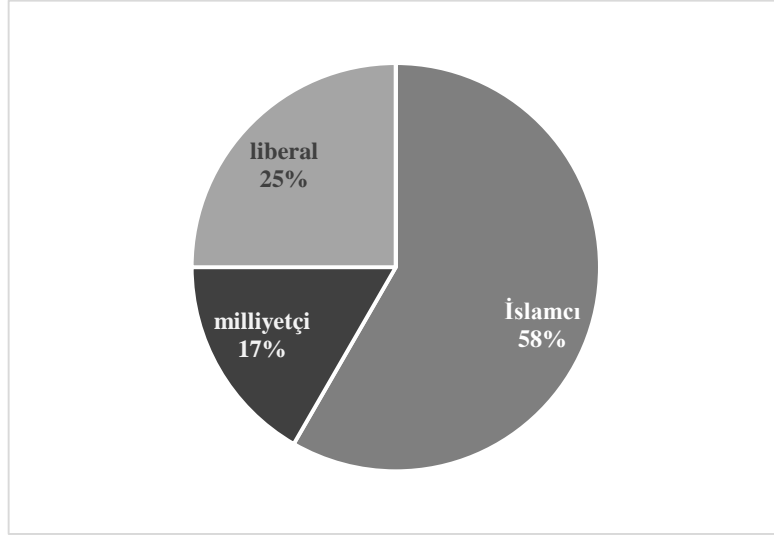
“Yaşlı, kadın ve çocukları anlıyoruz ama... Gelenlerin çoğu da paralı ve genç...” (*Ortadoğu, Eylül 2017*)

“Çoğunluğu genç bu keyif sürüsünün vatan savunmasını bırakıp kaçıp gelmeleri...” (*Ortadoğu, Eylül 2017*)

Mültecilerin yardıma muhtaç temsillerinde Türkiye’nin temsili önemli yer tutar. Türkiye devletinin insani yardım anlamındaki cömert temsili özellikle başka ülkelere yapılan yardımlarla ilgili haberlerde dikkati çeker. Bu konudaki haberler örnekleme dâhil edilmedi ancak Türkiye’nin insani yardım anlamındaki uluslararası rolüne Türkiye’deki mültecilerle ilgili haberlerde de rastlamak mümkündür. Türkiye halkı ve devleti “yardıma muhtaç misafirler”e karşılık “yardımsever ev sahipleri” olarak belirir. Hükümet dilinde de kabul gördüğü üzere Türkiye mültecileri “ağırlamakta”dır ve Suriyelilere hem sivil toplum hem de devlet tarafından yapılan şeyin adı “yardım”dır.

“Onları en iyi şekilde ağırlıyoruz... Sadece devlet yardım yapmıyor. Sivil toplum da bu konuda ciddi yardımlarda, çalışmalarda bulunuyor.” (*Ortadoğu, Mart 2017*)

Türkiye'nin yardımsever temsili insani yardım ve sosyal hizmet haberlerinde yoğun olarak karşımıza çıktı. Dahası sağ ideolojilere yakınlığı ile bilinen gazeteler konuyla ilgili övgü ifadelerine de sık sık yer verdi ve Batı'ya karşı olumlu bir Türkiye temsili sundu (Bkz. Grafik5).



**Grafik 5. Sosyal Hizmet ve Devlet Harcamaları ile İlgili Haberlerde Türkiye'ye Yönelik Övgü ve Teşekkür İfadelerinin Yayın Gruplarına Göre Dağılımı**

Üçüncü şahısların (mülteciler, yetkililer, uluslararası liderler gibi) Türkiye devleti tarafından yapılan harcamalara yönelik olumlu ifadeleri yardımseverlik, cömertlik gibi kavramlara uluslararası ilişkilerde yer açıyordu. Aşağıdaki gibi örnekler, Türkiye temsiline yanında dünyaya Batı-dışı bir toplumsal ilişki biçimi de öneriyordu: (insani) yardım ilişkisi.

“Türkiye, bir toplumun ne kadar cömert olabileceği konusunda dünyaya örnek oldu’... ifadelerini kullandı.” (*Diriliş Postası, Mayıs 2017*)

“İnsani yardımlarda ulaştığı seviye ile dünyaya örnek olan Türkiye, Suriye krizinin 7. yılında, sığınmacılara umut olmaya devam ediyor.” (*Türkiye Gazetesi, Mart 2017*)

“mülteci krizinin ortaya koyduğu yükün Türkiye tarafından ne kadar büyük bir fedakârlıkla karşılandığını... ifade etti.” (*Sabah, Vatan, Kasım 2017*)

“Türkiye insani konularda olağanüstü cömert bir ülke” (*Diriliş Postası, Eylül 2017*)

Bu yaklaşım, insani yardımları ve uluslararası korumayı bir hak yerine cömertlik olarak sunmaktadır. Suriyeli mültecilere ne kadar yardım edildiği ve sosyal hizmet sağlandığının anlatıldığı bu haberlerde Avrupa'nın bu yönden Türkiye'nin gerisinde kaldığı, kültürel olarak aşağıda olduğu vurgulandı. Yani eleştiriler Avrupa hükümetleri ve toplumlarına yöneliyordu. Ulusalçı ve Solcu gazetelerde görece yüksek olan eleştirel değerlendirmeler ise yardım faaliyetlerinin ve yardım ilişkisinin kendisine yönelikti. Bu tür bir ilişkinin, Türkiye vatandaşlarının hak ve imkânlarını engellediğinden başlayarak Suriyelilerin mültecilikten kaynaklanan haklarını geri planda bıraktığı noktasına uzanan eleştiriler vardı. Yani, yardım ve hizmetleri sıkça haberleştiren ve bunun üzerinden ‘yardımsever Türkiye’ temsili üreten gazeteler Batı’yı eleştirerek yardım ilişkisini savunur/önerirken mevcut yardım ve hizmetleri eleştirenler bir yandan yardım ilişkisini eleştiriyordu.

"Biz canını kurtarmak isteyen, bunun için yollara düşen bu insanlara sahip çıktık, ekmeğimizi bölüştük, evimizi açtık, onlara her türlü sıcak ilgi ve alakayı sağladık. Bu, bizim kültürümüzde olan bir şey. Bu, bizim geçmişimizde olan bir şey. Ancak Türkiye, bütün bunları yaparken... Maalesef Avrupa Birliği ülkeleri başta olmak üzere bütün dünya, bu gelişmeleri izlemekle yetindi." (*Diriliş Postası, Ekim 2017*)

“Karşılığında minnet bekleyerek sunulan hayırseverlik uygulamalarının yerine hak temelli ve insanlık onurunu gözeten uygulamaların topluma yerleşmesi gerektiği... geçicilik hali hem devlet ve belediyeler hem de sivil toplum kuruluşları tarafından yapılan yardımlarla kolaylaştırılan ayrıcalıklı bir ziyaret hali.” (*Evrensel, Mayıs 2017*)

Hayırseverlik, yardımseverlik devleti ile birlikte Türkiye toplumunun bir özelliği olarak ortaya çıkar. Hayırseverlik hem kişisel/kültürel bir özelliktir hem de ekonomik imkânlar gerektirir. Hayırsever kişi, yoksula yardım eden, yoksul olmayan kişidir; üretim ilişkilerindeki yerini bilmeyiz. Haberlerde, “hayırseverlerin bağışta bulunduğu adak kurbanların kesimi düzenli bir şekilde yapılarak, yoksul ve yardıma muhtaçlar ile ülkeye sığınan mültecilere (Ortadoğu, Nisan 2017)” dağıtılır ve Türkiye toplumu sık sık Suriyeli mültecilerle yardımlaşmaya davet edilir.

"Kurban, kardeşlerimize uzattığımız bir hayır ve yardım elidir. ...sevginin, vefanın, sadakatin, fedakârlığın simgesidir. ...ülkemize sığınan kardeşlerimize bayram sevincini yaşatmalıyız."  
(*Ortadoğu, Eylül 2017*)

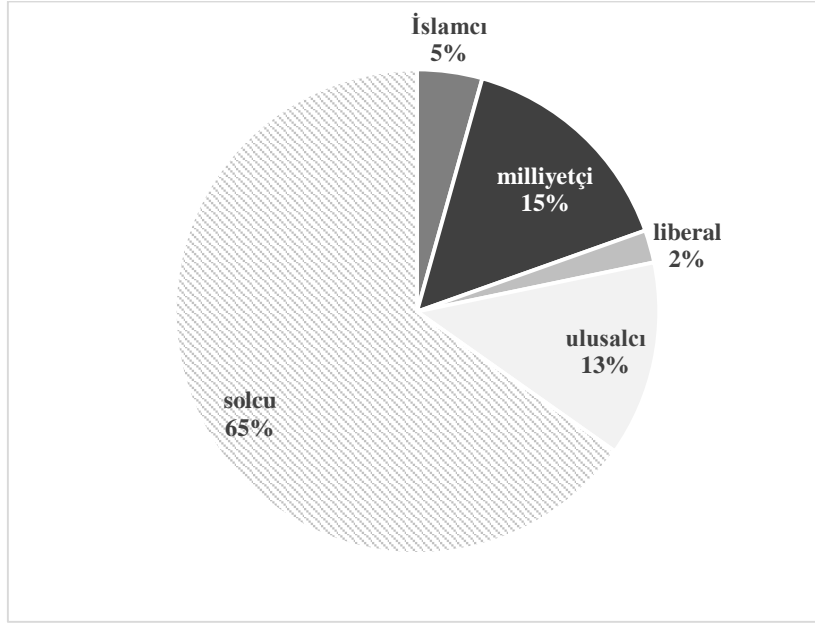
“Başta savaş mağdurları olmak üzere, ... başka ülkelere sığınma talebinde bulunan kardeşlerimize karşı her daim misafirperver olmalıyız.” (*Yeni Akit, Eylül 2017*)

“‘Bu Ramazan Sofranızda Kardeşlik Olsun’ sloganından yola çıkarak ülkemizde bulunan mülteci kardeşlerimizi Ramazan sofralarımızda misafir etmeliyiz.” (*Diriliş Postası, Mayıs 2017*)

Yardım ilişkisinin sınıflar arasında bir dayanışma barındırıyor olması önemlidir. Böyle bir temsil biçiminde sömürü ilişkilerinin yeri yoktur; temel eşitsizliklerin kaynağı olan tahakküm ilişkisi “zenginler” ve “fakirler” şeklinde görünen sınıflar arasında değildir. Tersine, “zalimlere” karşı mücadelede bu sınıflar dayanışma halindedir (Artar, 2019). Özellikle mültecilerin yardıma muhtaç ve ihtiyaç sahibi durumlarının nedenleri Türkiye’deki koşullarla ilişkilendirilmez; sorunun kaynağı, onları iç savaş mağduru yapan uluslararası konjonktür olarak görünür. Yani ‘zalimler’ Türkiye sınırlarının dışındadır. Bu şekilde ülke içindeki sınıfsal bölünme, doğal ve işlevsel hale gelir. Çünkü sınıflar arasında verimli bir yardım ilişkisi ve dini-kültürel bağlar vardır.

### **3.2. Suriyeli Mültecilerin ‘Ucuz Emek’ Temsili**

Mültecilerin ucuz emek olarak temsiline en çok çalışma yaşamı ve istihdam politikaları ile ilgili haberlerde rastlarız. Çalışma yaşamı haberlerinde Suriyeli mülteci emeğinin ucuz olması, çalışma şartlarının olumsuzluğu, iş kazaları ve işçi ölümleri, işçi eylemleri, çocuk emeği ve istismarı, kadın emeği, profesyonellerin durumu gibi konular yer aldı. Türkiye’de yaşayan mültecilerin hem çalışma yaşamına ilişkin haberlere hem de ucuz emek temsiline Solcu gazetelerde rastladık. Onları Milliyetçi ve Ulusalçı gazeteler takip etti. Mültecilerin yardım ilişkisi içindeki temsiline daha çok yer veren gazetelerde ise onları ‘çalışan kimseler’ olarak az gördük, ucuz emek olarak ise neredeyse hiç görmedik (Bkz. Grafik 6).



**Grafik 6. Suriyeli Mültecilerin Ucuz Emek Olarak Temsilinin Yayın Gruplarına Göre Dağılımı**

İslamcı YG içinde Suriyeli mültecileri ucuz emek olarak nitelendiren iki habere rastlandı. Türkiye Gazetesi, Türkiyeli bir işçinin mektubunu aktarması nedeniyle ucuz iş gücü olan mültecilerin tercih edildiğini ifade eden bir haber yapmış oldu. Diğer haberde ise Suriyeli Girişimcilerin Türk Ekonomisine Katkısı isimli bir raporun verileri aktarılırken sunulan istatistiklerin arasında ucuz mülteci emeği geçiyordu.

Ucuz emek konusundaki haberler; istatistikler sundu, devletin ucuz emeği desteklediğini söyledi, Suriyeli mültecilerin ucuza çalışmak zorunda kaldığını, bazen ücret dahi alamadığını ya da aynı işe yerli işçiden düşük ücret aldığını ifade etti. Ucuz iş gücü olarak sermayenin hizmetine sunulduklarını ve işverenler tarafından koz, tehdit, fırsat aracı olarak kullanıldığını vurgulayanlar oldu. Daha eleştirel bir perspektiften, ucuz olmalarının tercih edilme yönünden avantaj sağladığını, ücretleri düşürdüklerini, yardım aldıkları için ucuza çalışabildiklerini ifade edenler de oldu. Bu vurguların yayın gruplarına göre dağılımı Tablo 4’teki gibidir (Artar, 2019).



Tablo 4. “Ucuz Emek” Kodlamasına Sahip Haberlerin İçerik Özeti.

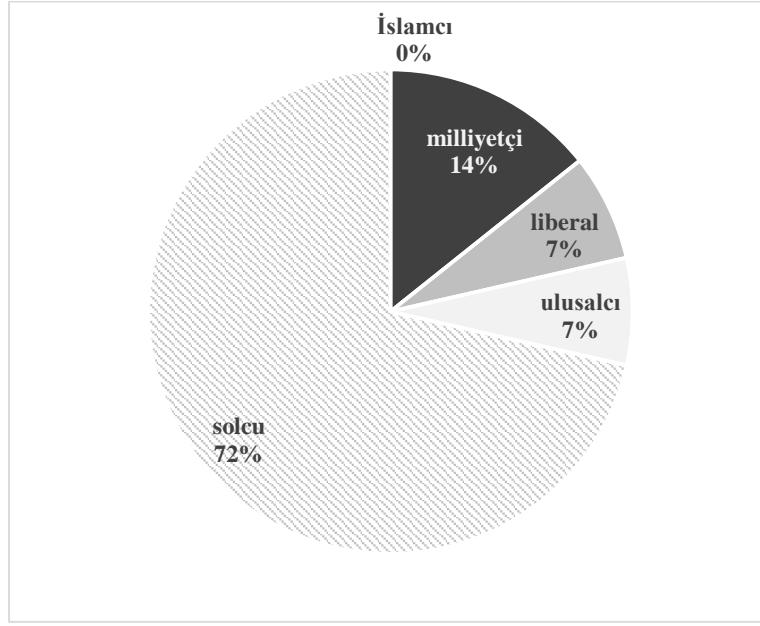
İçerik	İslamcı	Milliyetçi	Liberal/ Merkez Sağ	Ulusalçı	Solcu
Koz, Tehdit, Fırsat Aracı Olarak Kullanılıyorlar	1				5
Ücretleri Düşürüyorlar		1		2	5
İstatistikler	1				1
Devlet Destekliyor		1		1	3
Ucuza Çalışmak Zorunda Kalıyorlar			1		8
Ucuz Olduğu İçin Tercih Ediliyorlar	1	6		2	3
Yardım Aldıkları İçin Ucuza Çalışabiliyorlar	1				1
Bazen Ücret Alamıyorlar			1		3
Ucuz İş Gücü Olarak Sermayenin Hizmetine Sunuluyorlar				2	4
Aynı İşe Yerliden Düşük Ücret				1	4

Suriyeli ucuz mülteci emeği konulu haberlerde daha makro okumalar, sermaye sınıfı açısından konuyu değerlendiren yorumlar da vardı. Bunlar Suriyeli işçilerin ucuz iş gücü olarak sermayenin hizmetine sunulduğunu ifade ederek öncekinden farklı bir Türkiye temsili üretiyordu.

“Evi yakılmış, ocağı sönmüş milyonlarca mülteci ucuz iş gücü olarak sermayenin hizmetine sunuluyor.” (*BirGün, Mayıs 2017*)

“Türkiye’de toplam 700-800 milyon avroluk, ucuz işçi çalıştırmaktan dolayı işverenlerin elde etmiş olduğu bir avantaj var.” (*Aydınlık Gazetesi, Eylül 2017*)

Türkiye’nin bir mülteci işçi pazarı olarak sunulduğu çok sayıda haber vardır. Bu tür bir bakış açısını büyük oranda Solcu gazetelerde görürken İslamcı gazetelerde örneğine rastlamadık (Bkz. Grafik 7).



**Grafik 7. Türkiye'nin Bir Mülteci İşçi Pazarı Olduğuyla İlgili Haberlerin Yayın Gruplarına Göre Dağılımı**

Mülteci işçi pazarı söylemine örneklem döneminde çokça rastlanmasına neden olan, uluslararası büyük tekstil firmalarının Türkiye'deki taşeronlarında gerçekleşen kayıt dışı mülteci emeği sömürüsüne sessiz kalması ve bu sorunun Londra'daki bir insan hakları merkezinin raporunda dile getirilmesidir.

“Giyim tekelleri mülteci sömürüsüyle kârını katlıyor.” (*Evrensel, Kasım 2017*)

“Avrupa'nın önde gelen giyim markalarının Türkiye'deki fabrikalarda çalışan Suriyeli mültecilerin sömürülmesinin önüne geçemediğini öne sürdü.” (*Sözcü, Kasım 2017*)

Ucuz emek temsili hem Suriyelileri içeren hem de dışlayan haberlerde kullanıldı. Özellikle Milliyetçi ve Ulusalcı gazetelerde ucuz emek temsili, karın tokluğuna çalışan, masrafsız ırgat, bizim ekmeğimize ortak olan, sosyal yardımlar için oy verecek potansiyel vatandaş gibi eleştirel şekiller aldı. Her iki türlü de tüketim değil üretim aşamasına ilişkin olma bakımından yardıma muhtaç temsilden ayrılan ucuz emek temsili antagonizmanın kuruluşu, sınıf mücadelesi ve dayanışması yönünden parçalı bir görünüme sahipti. Bu makale özelinde söz konusu parçalanmanın tartışmasına yer verilmeyecek; ucuz emek temsili tıpkı yardıma muhtaç temsili gibi Suriyelileri içeren yönleri ile sınırlandırılacaktır. Olumlu ucuz

emek temsilcileri mültecilik şartları nedeniyle ucuza çalışmak zorunda kalmalarına odaklanarak Suriyelileri ağır sömürü koşulları altında gösterdi.

“30 TL yevmiye yerine 15 TL'ye çalışabiliyorlar. Ne yapsın, aç olduğu için çalışmak zorunda.”

(*Özgürlükçü Demokrasi, Mart 2017*)

“Şerif, iş sahiplerinin, normal işçilere verdiği yevmiyenin çok altında bir ücretle çalıştırdıklarını ve birçoğunun da paralarını vermediğini belirtti.” (*Özgürlükçü Demokrasi, Evrensel, Mart 2017*)

Burada, ucuza çalışmaya mecbur olan, ağır çalışma ve sömürü koşulları altında, daha düşük ücretlerle daha fazla iş yaparak hayatta kalmaya çalışan ve emeğinin karşılığını alamayan mülteci temsilini açık bir şekilde görüyoruz. Onlar artık hem üretim ve çalışma ilişkilerinin içinde hem de en dibindedirler. Bu tür temsiller Suriyeli mültecileri dışlamayan ve Türkiyeli işçileri onlarla dayanışmaya çağıran yorumlarla bir arada yer aldı. Bu yaklaşımı en çok Solcu gazetelerde ve işçi eylemlerini konu alan haberlerde gördük. İslamcı ve Liberal gazeteler konularda herhangi bir haber üretmedi. Grev ve işçi bayramı konulu haberlerde Suriyelileri içeren ifadeler genel olarak işçi sınıfı dayanışmasına önem atfeden, Suriyeli işçilerle Türkiyelilerin yan yana hareket ederek sağladıkları ya da sağlayacakları kazanımlara dikkati çeken temsiller üretti.

“Türkiyeli ve Suriyeli işçilerin sınıf talepleri etrafında birleşmeleri, birlikte yaşama olanaklarını genişletebilmenin de başlıca güvencesi.” (*Evrensel, Ekim 2017*)

“Anladık ki sorun Suriyeliler değilmiş... 'birlikte hareket ederek kazanacağımızı gördük' ifadelerini kullandı.” (*Evrensel, Eylül 2017*)

“Mülteci işçinin ilk 1 Mayıs'ı” (*Evrensel, Mayıs 2017*)

Sığınmacıların ucuza çalışmak zorunda olmasının patronlar tarafından bir fırsata çevrildiği, bu sayede hem kârlılıklarını arttırdıkları hem de mevcut ücretleri düşürmek için bir imkân sağladıkları da medya

metinlerinde rastlanan ifadelerdir. Bu ifadeler sınıfsal bölünmeyi en önemli eşitsizlik kaynağı olarak sunan bir sınıfsal kavrayıştan beslenir ve tekrar ederek toplumsal/kolektif sınıf kavrayışına etki eder.

Suriyeli mülteci işçilerin ucuz emek olarak Türkiyeli işçilerin hak ve kazanımlarını geriletmediği ifadelerine karşılık, burjuvanın, yabancı işçileri kullanarak ücretleri aşağı çektiğini söylemek yerli ve yabancı işçiler arasında yaratılmaya çalışılan “çelişkiyi” engellemeye hizmet eder.

“İnce ayrıca, Suriyelileri ucuz iş gücü olarak gören patronların bunu fırsata çevirdiklerini söylüyor.” (*Evensel, Nisan 2017*)

“Özellikle Suriyeli çocuklar ücretleri düşürmek için koz olarak kullanılıyor.” (*Özgürlükçü Demokrasi, Eylül 2017*)

“Suriyeli işçi arkadaşlarımız geldiğinde işverenler bunu kullandı piyasayı düşürmek için.” (*Evensel, Eylül 2017*)

Kimi haberlerde yalnızca ücretlerin değil diğer işçi kazanımlarının gasp edilmesi için de mülteci işçilerin kullanıldığı ifadelerine yer verildi. İşçilerin taleplerinin bastırılması, kazanılmış hakların geriye çekilmesi ve direnişi kırmak için kullanıldıklarıyla ilgili ifadeler mülteciler ile yerli işçiler arasındaki rekabetin sorumluluğunu işverene teslim eder; Suriyeli ve Türkiyeli işçiler arasında rekabet oluşturan temsillerle rekabet eder.

“Suriyeli işçileri hak gaspı aracı olarak kullanan patronlar... Suriyeli kaçak ve ucuz işçi çalıştırmanın yanında işçilerin talepleri de Suriyeli işçilerin bir tehdit aracı olarak kullanılması ile bastırılıyor.” (*Evensel, Mayıs 2017*)

“İşten çıkardığı sendika üyesi işçilerin yerine göçmen işçileri getirerek direniş kırıcı tavrını sürdürmektedir.” (*Aydınlık Gazetesi, Eylül 2017*)

Suriyeli mültecilerin ağır sömürü koşulları altında olduğunu gösteren temsiller üretmek, farklı uluslardan işçiler arasındaki rekabetin yerine dayanışmayı koyan ifadelere yer vermek, yardıma muhtaç temsilinden farklı bir sınıf kavrayışını ifade eder. Buna göre asıl çelişki işçi ve burjuva sınıfları

arasındadır; eşitsizliğin kaynağı tahakküm değil sömürü ilişkileridir. Mülteci işçi, ucuz emek temsillerinde, dışlanma, ezilme ve sömürülme (Wright, 2014) koşullarının tamamının altındadır.

#### 4. SONUÇ

Bu çalışmada görüldüğü üzere, bir insanın temsiline bir unsur/nitelik eklemek daha çok o insanın söz konusu özellik ile yer aldığı olaylara haber değeri vermekle ilgilidir. Örneğin İslamcı gazetelerde mültecileri ucuz emek olarak görmememiz çalışma yaşamından haberlere yer verilmemesiyle ilgiliydi. Solcu gazetelerde ise onları yardıma alan kişiler olarak fazla görmedik çünkü yardım haberlerine yer verilmedi. Tekrar eden temsiller, tekrar eden bağlamlar, ideolojiler, sınıf kavrayışları olarak karşımıza çıktı. Yani ‘yardıma muhtaç’ ve ‘ucuz emek’ temsilleri farklı ideoloji ve sınıf kavrayışları arasındaki mücadelenin bir göstergesi olarak okunabilir.

Medyanın, yeterli sayıdaki tekrarlarla genel geçer klişeler yarattığı, medyadaki temsil mücadelesinin bir anlamda “normal”in belirlenmesi üzerine girilen bir mücadele olduğu kabul edildiğinde, ‘yardıma muhtaç’ ve ‘ucuz emek’ temsillerinin iç siyasal kutuplaşmaların dışında yapısal farklar da önerdiği görüldü. Bunlar, sınıflar arasındaki ilişki, toplumsal eşitsizlik ve çelişkinin kaynağı konularında farklı yaklaşımlara dayanıyordu.

Yardıma muhtaç temsillerinin iki sınıfsal mesajı vardı. Buna göre; (1) sınıflar arasında barışçıl bir yardımlaşma ilişkisi vardır, (2) asıl çelişki ve mücadele “zalimler” ve “mazlumlar” arasındadır. Böyle bir temsil modelinde sömürü ilişkilerinin yeri yoktur; temel eşitsizliklerin kaynağı olan tahakküm ilişkisi “zenginler” ve “fakirler” şeklinde görünen sınıflar arasında değildir. Tersine “zalimlere” karşı mücadelede bu sınıflar dayanışma halindedir; zengin fakire yardım eder, fakir de yardım yapana müteşekkir olur, dua eder. Bu şekilde sınıflar doğallaşır, sınıfsallığın (sınıfsal bölünmenin) dışlandığı bir temsil biçimi yaratılır.

Ucuz emek temsilinin Suriyeli mültecileri dışlamayan biçimleri altında da bazı sınıfsal kabuller vardı: (1) farklı etnik kökenden ve ulus-devlet vatandaşı kimseler arasında düşmanlık yoktur, (2) asıl çelişki ve mücadele “işçi” ve “burjuva” sınıfları arasındadır. Çünkü ağır çalışma koşulları kadar, linç ve rekabet içindeki temsilleri de onların işçi sınıfının bir parçası olduğunu anlatmanın yolu olarak kullanıldı. Mülteciler ilişkisel bir sınıf kavrayışı içinde sunuldu; işçi ve burjuva sınıfları karşıt çıkarları

çerçevesinde temsil edildi. Irkçılığa, etnisite ve ulus-devlet vatandaşlığı üzerinden yapılan ayrımcılıklara yer verildi ancak bunlarla mücadelenin yolu sınıf mücadelesi olarak gösterildi; Türkiyeli ve Suriyeli işçiler sınıfsal dayanışmaya davet edildi.

Suriyeli mültecilerin ‘yardıma muhtaç’ ve ‘ucuz emek’ temsilleri Türkiye’nin uluslararası rolüne ilişkin de rekabet eden yaklaşımlara sahipti. Yardıma muhtaç temsiliinde mülteciler büyük bir yardım ilişkisinin parçası olarak kaldı. Türkiye’nin “cömert” temsili, yine Batı’ya önerilen farklı bir sınıfsal ilişkiyi besliyordu: yardım ilişkisi. Ucuz emek temsiliinde ise Türkiye, mülteci işçi pazarı olarak temsil edildi ve uluslararası kapitalist sistemdeki rolü eleştirildi. Makalenin dayandığı doktora tezi, rekabet eden bu temsil biçimlerinin sınıf teorisi ile ilişkisini de kurar.

İki temsil biçiminin mücadelesine, dolaylı olarak, sınıflar arasındaki ilişkinin yardımlaşmaya mı yoksa mücadeleye mi dayanması gerektiği, sınıfların üretimde mi yoksa tüketimde mi aranacağı, toplumsal eşitsizliklerin öncelikle tahakküm ilişkilerinden mi yoksa sömürü ilişkilerinden mi kaynaklandığı, çelişkinin kültürel coğrafyalar mı yoksa sınıflar arasında mı olduğu mücadeleleri de katılır. Kolektif anlamların oluşumunda medya temsillerinin etkili olduğu kabul edildiğinde, farklı sınıfsal temsil biçimleri de sınıfın toplumsal/kolektif anlamının oluşmasında etkili olacaktır. ‘Yardıma muhtaç’ ve ‘ucuz emek’ temsilleri, Suriyeli mültecilerle ilişkilerimiz kadar sınıf kavrayışlarımız açısından da etkili ve belirleyicidir.

## 5. SUMMARY

This study focuses on the class aspects of Syrian refugee representations portrayed by 17 national newspapers known for their affiliations with different ideological views. Newspapers were categorized into groups, and news with no economic content was eliminated. The study sample consisted of 903 pieces of news.

The policies of media organs determine what is newsworthy and what is not. During the open coding of the data, we were able to identify that representation was not only a sum of news elements but also the value of the news. For example, Islamist newspapers had a few representations of “working refugees” while leftist newspapers had no representations of “refugees receiving aid”.

The representation of Syrian refugees as "those in need of aid", refers to the representations of refugees as widows and orphans who need and are provided with material benefits, oppressed people with whom we are supposed to share what we have, those who benefit from the helping hand of Turkish people and the generosity of the Turkish government. On the other hand, representation as “cheap labour” includes representations of refugees as those who work under exploitative conditions and create a competitive environment by working for cheaper wages than that of the local labour force, putting the capital owners at more advantageous positions in different ways.

Struggle between two of the representative preferences of 17 national newspapers advocating different political views can be deemed normatively determinant about socio-economic inequality, relations, positions (class representation) and Turkey's international role. In representation of Syrian refugees as "those in need of aid", capitalist economic relations are normalised and a beneficiary relation based on the responsibility of the rich to help the poor is affirmed. Here, Turkey is represented with generosity and selflessness, rather than with fulfillment of an international responsibility. In "representation as cheap labour", capitalist relations of production and distribution are targeted; and Turkey's international role is criticised through the construction of a representation of the country as a cheap labour market.



Under the two forms of representation of Syrians, different ideological approaches to relations between people and between countries are proposed.

When it is accepted that media representations are effective in the formation of collective meanings, it will be accepted that different forms of class representation will be effective in forming the collective meaning of “social class”. In need of aid and cheap labor, the representations are effective and decisive in terms of our understanding of class.

## **TEŞEKKÜR**

Başta danışmanım Prof. Dr. Aytül Kasapoğlu olmak üzere doktora tezimi izleyerek önemli katkılar sağlayan Prof. Dr. Sibel Kalaycıoğlu ve Prof. Dr. Nilay Kaya'ya, görüşleri ile çalışmamı geliştirmeme yardımcı olan Prof. Dr. Birsen Şahin Kütük ve Prof. Dr. Feryal Turan'a, makaleyi okuyarak bilimsel değerlendirmede bulunan hakemlere ve Prof. Dr. Funda Şenol Cantek'e, 2211-A burs programı kapsamında doktora eğitimime mali destek sağlayan TÜBİTAK'a teşekkürler.

## 6. KAYNAKÇA

- Artar, F. (2019). *Suriyeli Mültecilerin Türkiye Medyasındaki Sınıfsal Temsili*. (Yayınlanmamış Doktora tezi). Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Bölümü.
- Back, L., Bennett, A., Edles, L. D., Gibson, M., Inglis, D., Jacobs, R., Woodward, I. (2012). *Cultural Sociology: An Introduction*. USA: Wiley-Blackwell.
- Bal, H. (2016). *Nitel Araştırma Yöntem ve Teknikleri*. Bursa: Sentez.
- Bhaskar, R. (2015). *Gerçekliği Geri Kazanmak*. B. S. Aydaş (Çev.) Ankara: Nota Bene.
- Bilgin, N. (2014). *Sosyal Bilimlerde İçerik Analizi*. Ankara: Siyasal.
- Boztepe, V. (2017). Televizyon Haberlerinde Suriyeli Mültecilerin Temsili. *ilef dergisi*, 4(1), 91-122.
- Croteau, D., Hoynes, W., Milan, S. (2012). *Media / Society: Industries, Images, and Audiences*. London: SAGE.
- Çağlar, İ., Özkır, Y. (2015). Suriyeli Mültecilerin Türkiye Basınında Temsili. K. İnât & M. Ataman (Ed.) *Ortadoğu Yıllığı* içinde (s. 485-501). İstanbul: Açılım Kitap.
- Doğanay, Ü., Çoban Keneş, H. (2016). Yazılı Basında Suriyeli ‘Mülteciler’: Ayrımcı Söylemlerin Rasyonel ve Duygusal Gereçeklerinin İnşası. *Mülkiye Dergisi*, 40(1): 143 – 184.
- Eagleton, T. (1991). *Ideology: An Introduction*. London: Verso.
- Erdoğan, M. M. (2015). Türkiye’ye Kitlemel Göçlerde Son ve Dev Dalga: Suriyeliler. M. Erdoğan & A. Kaya (Der.) *Türkiye’nin Göç Tarihi: 14. Yüzyıldan 21. Yüzyıla Türkiye’ye Göçler* içinde (s. 315-347). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Golding, P., Murdock, G. (2008). İdeoloji ve Kitle İletişim Araçları: Belirlenim Sorunu. L. Yaylağül & N. Korkmaz (Der.) *Medya, Popüler Kültür ve İdeoloji* içinde (s. 23-58). Ankara: Dipnot.
- Göker, G., Keskin, S. (2015). Haber Medyası ve Mülteciler: Suriyeli Mültecilerin Türk Yazılı Basınındaki Temsili. *Gazi Üniversitesi İletişim Fakültesi İletişim Kuram ve Araştırma Dergisi* 41 (Güz), 230-256.
- Hall, S. (2002). İdeoloji ve İletişim Kuramı. S. İrvan (Der.) *Medya Kültür Siyaset* içinde (ss. 79-96). A. Gürata (Çev.), Ankara: Pharmakon Kitap.

- Hall, S. (2017a). *Temsil: Kültürel Temsiller ve Anlamlandırma Uygulamaları*. İ. Dündar (Çev.). İstanbul: Pinhan.
- Hall, S. (2017b). Temsil İşi. S. Hall (Ed.). *Temsil: Kültürel Temsiller ve Anlamlandırma Uygulamaları* (s.21-84) içinde. İ. Dündar (Çev.), İstanbul: Pinhan.
- Hall, S. (2017c). Başkası'nın Gösterisi. S. Hall (Ed.). *Temsil: Kültürel Temsiller ve Anlamlandırma Uygulamaları* (s. 291-361) içinde. İ. Dündar (Çev.), İstanbul: Pinhan.
- Hamilton, P. (2017). Sosyal Olanı Temsil Etmek: Savaş Sonrası Hümanist Fotoğrafçılıkta Fransa ve Fransızlık. S. Hall (Ed.). *Temsil: Kültürel Temsiller ve Anlamlandırma Uygulamaları* içinde (s. 99-185). İ. Dündar (Çev.), İstanbul: Pinhan.
- Keat, R. & Urry, J. (1994). *Bilim Olarak Sosyal Teori*. N. Çelebi (Çev.) Ankara: İmge.
- Koçak, A., Arun, Ö. (2006). İçerik Analizi Çalışmalarında Örneklem Sorunu. *Selçuk Üniversitesi İletişim Dergisi* 4 (3) (s. 21-28).  
<http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:PPspZ4o0w3EJ:dergipark.gov.tr/download/article-file/177956+&cd=2&hl=en&ct=clnk&gl=tr> (Erişim Tarihi: 23.08.2018).
- Kümbetoğlu, B. (2008). *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*. İstanbul: Bağlam.
- Pakulski, J. (2014). Bir Sınıf Sonrası Analizin Esasları. E. O. Wright (Ed.) *Sınıf Analizine Yaklaşımlar* içinde (s. 197-232). V. S. Öğütle (Çev.) Ankara: Notabene.
- Pandır, M., Efe, İ., Paksoy, A. F. (2015). Türk Basınında Suriyeli Sığınmacı Temsili Üzerine Bir İçerik Analizi. *Marmara İletişim Dergisi*, 24, 1-26.
- Stevenson, N. (2008). *Medya Kültürleri*. G. Orhon & B. E. Aksoy (Çev.) Ankara: Ütopya.
- Şenol Cantek, F., Soykan, C. (2018). *AKP Döneminde Medyada Mülteci Temsili (Rapor)*.  
<https://halagazeteciyyiz.net/2018/12/25/akp-doneminde-medyada-multeci-temsili/> (Erişim Tarihi: 15.04.2019).
- Turner, G. (2016). *İngiliz Kültürel Çalışmaları*. D. Özçetin & B. Özçetin (Çev.). Ankara: Heretik.
- Van Dijk, T. (1991). *Racism and the Press*. Newyork: Routledge.
- Wagner, B. (2015). *People Like Us? People Like Them? Contemporary Media Representations of Social Class*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Department of Social Care and Social Work, Manchester Metropolitan University. <https://e->

space.mmu.ac.uk/595495/1/Bernhard%20Wagner%20Thesis%20Final%20Post%20Viva.pdf  
(Erişim Tarihi: 23.01.2019).

Wayne, M. (2015). *Marksiizm ve Medya Araştırmaları: Anahtar Kavramlar, Çağdaş Eğilimler*. B. Cezar (Çev.), Ankara: Yordam.

Wright, E. O. (2014). *Sınıf Analizine Yaklaşımlar*. Vefa Saygın Öğütü (Çev. Ed.). Ankara: Notabene.

## **COMBATTING VIOLENCE AGAINST WOMEN IN TURKEY: “LEGISLATION AND INSTANCES OF IMPLEMENTATION”**

**Safa KOÇOĞLU<sup>1</sup>**

### **ABSTRACT**

As a common form of violence, violence against women constitutes a violation of women’s fundamental rights and freedoms. Albeit all the progress achieved both at the national and international level, it continues to be a wide-spread problem witnessed in all cultures around the world without distinction based on geography, economic development or level of education.

Turkey has achieved numerous gains in the legal field when it comes to combatting violence against women based on women empowerment. Various institutional mechanisms have been established and relevant institutions have put in place specific programs, action plans, strategy documents and practices in order to reflect existing legislation via real life implementation.

This study will focus on the legal regulations adopted within the scope of the Convention on Preventing and Combating Violence against Women and Domestic Violence, also known as the Istanbul Convention due to being signed in Istanbul, as well as amendments to relevant legislation within this context. The study will also elaborate on examples of implementation developed within the scope of combatting violence against women.

**Key Words:** Violence Against Women, Istanbul Convention, Policies, VPMC and WSMA

---

<sup>1</sup> Dr., Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı, Bakan Danışmanı, Avukat

## TÜRKİYE’DE KADINA YÖNELİK ŞİDDETLE MÜCADELEDE: “YASALAR VE UYGULAMA ÖRNEKLERİ”

### ÖZ

Şiddetin yaygın biçimlerinden biri olan kadına yönelik şiddet, kadınların haklarının ve temel özgürlüklerinin ihlalini oluşturmaktadır. Kadına yönelik şiddet, ulusal ve uluslararası tüm gelişmelere rağmen, coğrafi sınır, ekonomik gelişmişlik ve öğretim düzeyine bakılmaksızın tüm dünyada ve kültürlerde yaygın olarak görülen evrensel bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kadınların güçlenmesi temelinde kadına yönelik şiddetle mücadele konusunda Türkiye’de yasal alanda pek çok kazanım elde edilmiş; çeşitli kurumsal mekanizmalar oluşturulmuş; mevzuatın uygulamaya yansımaları için ilgili kurumlarca program, proje, eylem planları, strateji belgeleri ve uygulama örnekleri hayata geçirilmiştir.

Bu çalışmada, İstanbul’da imzalanmış olmasından dolayı İstanbul Sözleşmesi olarak da anılan dünyada kadını şiddetten korumayla ilgili tek uluslararası sözleşme olma özelliği olan “Kadınlara Yönelik Şiddet ve Aile İçi Şiddetin Önlenmesi ve Bunlarla Mücadeleye İlişkin Avrupa Konseyi Sözleşmesi” başta olmak üzere diğer mevzuat değişiklikleri çerçevesinde kadına yönelik şiddetin durdurulması ve son verilmesine yönelik hayata geçirilen yasal düzenlemeler ve şiddetle mücadele kapsamında geliştirilen uygulama örnekleri ele alınacaktır.

**Kelimeler:** Kadına Yönelik Şiddet, İstanbul Sözleşmesi, Politikalar, ŞÖNİM ve KADES

## 1. INTRODUCTION

Violence against women is a social problem which deprives women of their most fundamental human rights. The World Health Organization (WHO) defines violence as the injury, death or psychological damage occurred or potentially occurred by the victim due to the use of physical force or authority as an intentional threat or reality on another<sup>2</sup>. Similarly, the WHO has defined violence against women as the injury of women as a result of any form of physical, sexual and psychological intervention to her corporal integrity for the sole reason that she is a female and the arbitrary limitation of her freedoms in her community or private life by use of pressure<sup>3</sup>. Certain studies provide that violence against women is a human rights violation at a global level and is a consequence of non-egalitarian power relations between man and woman<sup>4</sup>. Whatever form it may take, violence is an important impediment to the free exercise of women’s fundamental rights and freedoms.

Currently, violence against women and domestic violence continue to be one of the most widespread social problems and human rights violations. In every corner of the world, regardless of race, language, religion or ethnic identity, the most common form of violence observed in society is that exercised by man against woman and child within the family. In fact, according to studies conducted in numerous countries, violence against women within the family is particularly widespread<sup>5</sup>. Various sources indicate that the frequency of violence against women around the world varies between %10 and %69. In Turkey this figure varies between 25% and %30<sup>6</sup>.

The Report published by the WHO in 2013 reveals the global dimensions of violence against women. Studies conducted in order to determine the prevalence of this phenomenon provide data confirming this

---

<sup>2</sup> Arın, 1996; Subaşı ve Akın, 2003: 233; Ediz ve Altan, 2017: 399; WHO Department of gender, women and health, family and community health. Addressing violence against women and achieving the millennium goals, Geneva: World Health Organization; 2005.

<sup>3</sup> International Conference on Population and Development(ICPD), 1994.

<sup>4</sup> Aile İçinde ve Toplumsal Alanda Şiddet, 1998.

<sup>5</sup> Korur, 2003; Yurdakul, 1996.

<sup>6</sup> HÜNEE, 2009.



fact. According to the 2013 Report, globally, %35 of women had been subject to physical and / or sexual violence from their spouse or their live-in partner or are subject to such violence from a third person. Moreover, it has been determined that %38 of women homicides have been performed by the spouse or live-in partner of the victim<sup>7</sup>.

When European Union (EU) countries are examined, similarly, violence against women appears to be pervasive. According to an important Report of the EU Fundamental Rights Agency (FRA) which is based on a study conducted face to face with 42.000 women in 28 EU member states, starting from the age of 15, one woman in three has been victim to physical or sexual violence. In the last 12 months this rate was determined to be %8. Moreover, according to the same Report, while abuse of woman was wide-spread, only a small proportion of such incidents were actually registered; that is, only %14 of domestic violence incidents and %13 of other types of violence were registered. In addition, the report observed that woman who terminated their relations continued to remain under risk. Two out of five women (%43) have experienced psychological violence from their current or former partners. In addition, starting from age 5, %18 of women have been subject to stalking. Unfortunately, around %12 of women have been subject to sexual abuse from an adult before the age 15. %42 of women who have been subject to violence from their spouse or partner have also indicated that violence continued even during pregnancy<sup>8</sup>.

In Turkey, violence against women became part of public debate thanks to the reinforcement of the struggle fought by the women’s movement in the late 1980’s<sup>9</sup>. According to the results of the Domestic Violence against Woman Study conducted in 2014 by the Hacettepe University Institute of Population Studies (HUIPS), the rate of women who declared that they had been subject to physical violence was

---

<sup>7</sup> World Health Organization, 2013.

<sup>8</sup> European Union Agency for Fundamental Rights, 2014 Violence against women: an EU-wide survey Main results, *see*: [https://fra.europa.eu/sites/default/files/fra\\_uploads/fra-2014-vaw-survey-main-results-apr14\\_en.pdf](https://fra.europa.eu/sites/default/files/fra_uploads/fra-2014-vaw-survey-main-results-apr14_en.pdf) [22. 05. 2019].

<sup>9</sup> Çalışkan ve Çevik, 2018:219; Ediz ve Altan, 2017:401.

%36. For the last 12 months this rate was %8. In other words, about four out of every ten women had been subject to physical violence from their male spouse or partner. 12% of married women stated that they had been subject to sexual violence in their life and %5 stated to had suffered such an act within the last 12 months. Moreover, %44 of women have suffered psychological violence in their life and %26 have suffered such violence within the last 12 months. The percentage of women who have been exposed to forms of economic violence is %30, and 15% have suffered such violence within the last 12 months. Preventing the victim to work or forcing her to quit her job were the two most indicated forms of economic violence experienced. One out of four women have suffered economic violence during their life, while this rate is one out of ten women within the last 12 months. Moreover, in Turkey, three out of ten women have been subject to stalking. The forms in which such behavior manifests can be summarized as persistent calling (19%), sending of SMS, mail or e-mail (%8), social media stalking (%6) and disturbing the victim by turning up at her workplace (%6)<sup>10</sup>.

As it can be observed from the statistics, violence against women manifests as a violation of fundamental human rights and freedoms in all corners of the world and is the result of unequal power relations between men and women. Unfortunately, most women who are exposed to such violence do not or cannot share such a negative experience with anyone else. Sometimes they are completely unaware of who or where to apply. As a result, they rarely seek help from health institutions, law enforcement agencies and other support services.

---

<sup>10</sup> HUIPS, 2014.

Different theories explain why even when once subject to violence a woman continues to live in such dire circumstances. The most well-known amongst these theories are “Learned Helplessness” and the “Stockholm Syndrome”<sup>11</sup>. Women are usually left alone with the violence which they experience. Lack of information and supportive means to defend their own rights prevents them from revealing the violence which they have been subject to. Thus, not knowing the possibility of a way out, the victim experiences a feeling of helplessness. These feelings teach the women that she has no control over events and that she cannot change whatever she is going through.

For these reasons, many women believe that the violence they experience is their own fault and they have done something to deserve such an outcome. Consequently, over time, they internalize the circumstances. Moreover, existing social value judgments cause violence to remain a secret and hinder access to much needed support and protection. Especially in less developed and developing societies where social control is more prevalent, we are faced with the persistence of violence due to reasons such as non-tolerance towards open debate on violence, social pressure on the victim so that violence is endured in order not to disrupt the family union which usually includes children, the misevaluation of the effect of violence experienced by the victim, lack of an extended family which would take care of the victim and economic limitations which prevents the victim from distancing herself and her children from the violent environment<sup>12</sup>.

Having examined the concept of violence with reference to certain statistics, this study will touch upon the legal regulations in this field. In addition, the study will identify those programs, projects, action

---

<sup>11</sup> The theory of learned helplessness is based on the feeling of vulnerability that is felt by the female victim of violence. This feeling manifests in various forms such as a denial of the violent experience or self-guilt and is based on the belief that the victim cannot find a way to escape from being subject to violence. The Stockholm Syndrome is based on the dependence of the victim to the perpetrator. The victim of violence is dominated by the thought that she cannot escape from violence. The victim does not communicate with others and is bound to the initiative of the perpetrator. And in time, the victim normalizes the negative circumstances and her own situation. See, Anadolu Üniversitesi, 2011: 128-129.

<sup>12</sup> Rittersberger Tiliç, 1998.

plans and strategy documents, as well as examples of implementation put in place by the relevant institutions so as to reflect the implementation of the legal framework.

## **2. LEGAL REGULATIONS AND FUNDAMENTAL POLICIES**

### **2.1. Legal Developments**

In Turkey, beginning with the Constitution, numerous laws have been amended so that equal opportunities are guaranteed for men and women. Moreover, it is important to note that in recent years and in line with social progress, numerous laws concerning equality between men and women have been subject to amendment.

Constitutional amendments are the most important manifestation of change in policy towards women. Within this context, equality of men and women was reinforced at the constitutional level with the amendments adopted to articles 41 and 66 in 2001, to articles 10 and 90 in 2004, and again to article 10 in 2010.

In 2004 the sentence “*Men and women have equal rights. The State has the obligation to ensure that this equality exists in practice*” was added to article 10 of the Constitution. In 2010 the sentence “*Measures taken for this purpose shall not be interpreted as contrary to the principle of equality*” was added to the end of the second paragraph. As a result, in addition to the obligation to not discriminate based on gender, the state has also assumed the obligation to regulate and take necessary measures to ensure equal rights and opportunities for men and women in all spheres of life; thus, laying the constitutional basis for the implementation of positive discrimination. Moreover, the sentence “*and based on the equality between spouses*” was added after the phrase “*Family is the foundation of the Turkish society*”. In addition, the phrase “*In the case of a conflict between international agreements, duly put into effect, concerning fundamental rights and freedoms and the laws due to differences in provisions on the same matter, the provisions of international agreements shall prevail*” was added to article 90. In this context, international treaties targeting the protection of fundamental rights and freedoms, including the Istanbul Convention and the United Nations Convention on the Elimination of

All Forms of Discrimination against Women (CEDAW), were given priority in case of conflict with national legislation. Finally, on the 7th of May 2010 the Law on Amending Certain Articles of the Constitution (Law No. 5982) was adopted, adding the following phrase to article 148: “*Everyone may apply to the Constitutional Court on the grounds that one of the fundamental rights and freedoms within the scope of the European Convention on Human Rights which are guaranteed by the Constitution has been violated by public authorities*”. As a result of this regulation, the possibility to apply to the Turkish Constitutional Court was provided in case of gender discrimination<sup>13</sup>.

In addition to the Constitution, adoption of egalitarian reforms via amendments to fundamental laws such as the Turkish Civil Code, the Labor Law and the Turkish Criminal Code has provided the Turkish legal system with a structure upholding the principle of equality between men and women and recognizing zero tolerance towards violence against women.

The **Turkish Civil Code** (Law No. 4721) entered into force on the 1st of January 2002. As a result of work carried out during the drafting of the law, equal rights were granted to men and women in the representation of the marriage union. Moreover, joint custody was recognized with regards to custody rights over common children and the existing regulation which required permission from the spouse with regards to the choice of profession or work was abolished. In addition, with the aim of protecting women’s labor in marriage, the participation in acquired property regime was established as the applicable property regime in marriage if the parties had not explicitly determined otherwise.

Following the entry into force of the new Turkish Civil Code, the Law on the Establishment, Duties and Trial Procedure of Family Courts (Law No. 4787) was adopted on the 9th of January 2003. According to this law, in addition to the obligation to resolve disputes concerning family law, family courts were held responsible for the implementation of the Law on the Protection of the Family and Prevention of

---

<sup>13</sup> For relevant jurisprudence see Turkish Constitutional Court judgment: Anayasa Mahkemesi T. 04.04.2019, E. 2016/2100, K. 2016/2100 sayılı kararı, <https://www.corpus.com.tr/#!/AnayasaMahkemesi> [21.06.2019].

Violence against Women (Law No. 6285) and were provided with the competence to adopt protective and / or preventive decisions accordingly; thus, attaining specialization of courts in this field.

Legal reform has not been limited to civil law, specific amendments have also been adopted in the field of criminal law. The **Turkish Criminal Code** (Law No. 5237), which entered into force on the 1st of June 2005, contained more than thirty important amendments to ensure equality of men and women and the legal protection of the physical and sexual rights of women and children. Many crimes against women were excluded from the scope of crimes against society and their penalties were aggravated by being enumerated as crimes against individuals. Moreover, within the framework of these amendments it has been foreseen that perpetrators of “custom” killings are to be punished with life imprisonment, the most severe penalty prescribed by the Code. In addition, the Prime Ministry Circular No. 2006/17 on “Measures to be taken for the Prevention of Violence against Children and Women as well as Prevention of Custom and Honor Killings” is in force since the 4th of July 2006.

In 2014, sexual crimes were reevaluated with the amendment of the Turkish Criminal Code, and a draft expanding the scope of these crimes and increasing their penalties was adopted. With this Law, penalties for the crime of sexual assault were aggravated. Furthermore, sexual violence related crimes were redefined, and their scopes were extended. Thus, women were protected against sexual harassment at work, as well as rape and sexual assault in marriage. Also, concerning the regulation on marriage with the rapist, the clause foreseeing postponement of the sentence was abolished. In the same year, Article 122 on discrimination was rearranged under the title “hatred and discrimination”. Thus, denial of a person to benefit from public goods or services or to prevent economic activity due to language, race, nationality, color, gender, disability, political thought, philosophical belief, religion or sectarian difference was established as a crime, sanctionable with one to three years of imprisonment.

Significant progress has been achieved towards ensuring equality of men and women in the field of work with the amendment to the **Labor Law** in 2003. As a result, starting from the beginning of an employment contract until its termination, conduct which violate gender equality is non-permissible in

business life. Moreover, for the first-time, provisions regarding sexual harassment and partial work in the workplace were adopted. In addition, with the new Labor Law (Law No. 4857), some flexible working methods have been granted a legal basis.

Under the Law on Municipalities (Law No. 5393), which entered into force in 2005, metropolitan municipalities and municipalities with a population of more than 50,000 were granted the right to open protection homes for women and children. With the amendment to the Law in 2012, metropolitan municipalities and municipalities with a population of more than 100,000 are obliged to provide guesthouses for women and children.

The Law on the Establishment and Broadcasting of Radio and Television (Law No. 3984) contains various provisions on gender equality and the abuse of women via media. The Law has regulated publication principles to be observed by all radio, television and data publications. According to these principles, publications which instigate violence, terrorism or ethnic discrimination in society or provoke hatred and enmity in the people based on language, race, color, gender, political thought or create feelings of hate in the general population are not to be allowed. Moreover, people should not be condemned or humiliated in any manner due to their language, race, color, gender, political thought, philosophical belief, sect or similar reasons. In addition, private life should be respected, and all the elements of programs must be respectful to human dignity and fundamental human rights. Finally, violence and discrimination against women, children and the weak should not be encouraged.

The Law on the Protection of the Family (Law No. 4320), which came into force on the 1st of March 2008, protects individuals who have experienced physical, verbal, sexual and psychological violence within the family. The Law allows for enforcement action to be taken by a family court against a violent family member. In accordance with the Law, if one of the spouses, children or other live-in family members or a spouse who was the legal right to live separately or who has a court decision on separation or *de facto* lives separately has been subject to domestic violence, once this has been reported individually or by the chief public prosecutor’s office, the family court judge will take the circumstances

of the case into account. The judge may *ex officio* decide on numerous measures, which may include but are not limited to the following: The faulty spouse or other family member is to abstain from communications and acts containing violence or which aim to spread fear; is to be removed from the common house which in return is to be allocated to other family members; is to refrain from approaching the house or workplace in which they live together or separately; is to abstain from damaging the property of family members; is to refrain from disturbing family members through means of communication; if in possession of weapons or similar articles, is to deliver them to the police; is to refrain from arriving at the house or workplace of the victim of violence having used any form of alcohol or drugs; and is to apply to a health institution for examination and treatment. These measures may be adopted individually or together.

The most important international legal text aimed at preventing violence against women is the *Counsel of Europe Convention on the Preventing and Combatting Violence against Women and Domestic Violence*, also referred to as the Istanbul Convention due to being signed in Istanbul during the Presidency of Turkey to the Council of Europe. As one of the first to sign the Convention, Turkey adopted the Law on the Protection of Family and Prevention of Violence against Women (Law No. 6284) in order to abide by the obligations deriving from the Convention.

The entry into force of the Law No. 6284 in accordance with the provisions of the Istanbul Convention is the most important indicator that the legal infrastructure on combatting violence against women has been strengthened and that the fight has been taken to a new level.

With the adoption of Law No. 6284 all women, children, other family members and victims of stalking have been included into the scope of the law without distinction and the concepts of “violence”, “domestic violence” and “violence against women” have been defined as to cover physical, verbal, sexual, economic and psychological violence. Protective and preventive measures have been regulated in detail for both protected individuals and individuals who apply or may apply violence. Apart from the family court judge, the civil authority and chief of law enforcement have been granted competence



to adopt those measures enumerated under the Law. This way it is possible to take certain provisional measures outside of working hours and during weekends and holidays. Moreover, to increase the effectiveness and deterrence of the law, it is foreseen that in case of violation of such measures the perpetrator is sanctioned with three to ten days of forced confinement, with fifteen to thirty days of forced confinement for each additional repetition. The Law also establishes and regulates the services to be rendered by Violence Prevention and Monitoring Centers (VPM Centers) which have been set up to prevent violence and provide assistance and monitoring services for the effective implementation of preventive and protective measures.

## **2.2. Basic Policy Documents**

Basic policy documents, programs and practices are being implemented with the encouragement of international conventions and legal regulations, especially inspired by the Istanbul Convention. Since problems experienced by women are multifaceted, the subject must be considered under a holistic approach. It is very important to work in cooperation with all institutions and organizations responsible for the empowerment of women so that the concept of equality of men and women is included in all the main plans and programs in our country and work is carried out so that the understanding of equality between men and women is reflected in policies and practices.

In this direction, measures aiming to ensure the empowerment of women in our country are being included in development plans, government programs and strategic plans. The work to be conducted by numerous institutions for the empowerment of women are compiled in special systematic documents. These works carried out separately lead to the emergence of a superior policy document. In this context, strategy documents and national action plans, development plans and government programs are considered to be one of the most important tools in inserting women's equality of opportunity in main plans and policies.

In order to present a framework for the steps to be taken in combatting violence against women and to guide relevant institutions on the subject matter action plans are prepared by the Ministry of Family,

Labor and Social Services<sup>14</sup>. In this context, the “*National Plan of Action for Combatting Violence against Women*” is prepared to cover a three-year period. The implementation of the actions foreseen under the plan are monitored through periodic meetings.

The first **Plan of Action for Combatting Violence Against Women** was prepared in 2007<sup>15</sup>. The second plan, which was the “*National Plan of Action for Combatting Violence Against Women (2012-2015)*”, entered into force in 2012 and work was conducted for the Implementation and Evaluation of the Action Plan<sup>16</sup>. With the termination of the term of application of the 2012-2015 period National Action Plan, work was carried out for the update and preparation for the 2016-2020 period. Within the scope of this work, the Istanbul Convention and other relevant applicable international conventions and national laws and reports were examined, including the “*Monitoring and Evaluation Reports of the National Action Plan for Combatting Violence Against Women 2012-2015*”, the results of the “*Effect Analysis of the Law No. 6284*”<sup>17</sup> and the “*Report of the Parliamentary Inquiry Commission for the Determination of the Reasons of Violence Against Women and Measures to be Taken*”<sup>18</sup> prepared by the Turkish Parliament. In line with emerging social needs and developments, the aims, strategies and activities of the new Action Plan were determined with the active contribution and participation of relevant public institutions and organization, NGO’s and university research centers<sup>19</sup>.

The “*National Action Plan for Combatting Violence against Women 2016-2020*” entered into force in December 2016 and was distributed to relevant institutions and organization. It aims to bring further improvements in five main areas: Legal regulations; awareness-raising and mentality transformation;

---

<sup>14</sup> See: <https://ailevecalisma.gov.tr/ksgm/ulusal-eylem-planlari/kadina-yonelik-siddetle-mucadele-ulusal-eylem-planlari/> [01.06.2019].

<sup>15</sup> See: [http://www.ktu.edu.tr/dosyalar/kadinarastirmalari\\_b5652.pdf](http://www.ktu.edu.tr/dosyalar/kadinarastirmalari_b5652.pdf) [01.06.2019].

<sup>16</sup> See: <https://ailevecalisma.gov.tr/ksgm/ulusal-eylem-planlari/kadina-yonelik-siddetle-mucadele-ulusal-eylem-planlari/> [01.06.2019].

<sup>17</sup> See: <https://ailevecalisma.gov.tr/ksgm/yayinlar/> [01.06.2019].

<sup>18</sup> See: <https://www.tbmm.gov.tr/sirasayi/donem24/yil01/ss.717-bolum-1.pdf>, <https://www.tbmm.gov.tr/sirasayi/donem24/yil01/ss717-bolum-2.pdf>, [01.06.2019].

<sup>19</sup> See: <https://ailevecalisma.gov.tr/ksgm/yayinlar/> [01.06.2019].

empowerment of victims of violence and the rendering of protective and preventive services; regulation and implementation of health services and cooperation among institutions and organizations; and policy development.

Another action plan covering the years 2018-2023 is the “*Strategy Document and Action Plan for Combating Early Age and Forced Marriages*”<sup>20</sup>. This plan was prepared by the Ministry of Family, Labor and Social Services in order to solve problems related to early and forced marriages in light of applicable international conventions and national legislation and with the contribution and participation of relevant public institutions and organizations, university research centers for women studies, NGO’s and international and regional organization. The Action Plan includes activities covering every section of society under the headings of “legislation development”, “empowerment of female children”, “raising awareness” and “inter-institutional cooperation”. It aims to provide for children access to health, education and social rights and prevent their childhood from being stolen due to early age and forced marriages.

Early age and forced marriage are important forms of human rights violations and violence against women. They are social phenomenon more frequently witnessed in the poorest traditional societies which are usually devoid of educational opportunities and have spread to other parts of the Globe due to forced or voluntary migration. Developed countries, on the other hand, struggle with specific forms of early marriages or early pregnancies. Early marriages can be caused by reasons such as economic poverty, lack of information, stereotypes, lack of education, domestic violence and community pressure<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> See: [http://www.sp.gov.tr/upload/xSPTemelBelge/files/RySPo+KADININ\\_GUCLENMESI\\_STRATEJI\\_BELGES\\_I\\_VE\\_E\\_YLEM\\_PLANI\\_2018-2023\\_.pdf](http://www.sp.gov.tr/upload/xSPTemelBelge/files/RySPo+KADININ_GUCLENMESI_STRATEJI_BELGES_I_VE_E_YLEM_PLANI_2018-2023_.pdf) [01.062019].

<sup>21</sup> See: Kadına Yönelik Aile İçi Şiddeti Önleme Projesi, 2013, [https://vatandas.jandarma.gov.tr/KYSOP/uzaktan\\_egitim/Documents/2%20KYAIS.pdf](https://vatandas.jandarma.gov.tr/KYSOP/uzaktan_egitim/Documents/2%20KYAIS.pdf), [ 21.06.2019].

The Universal Declaration of Human Rights, the Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination against Women, the Convention on the Rights of the Child, the Istanbul Convention, and other international conventions to which our country is party, include provisions on early and forced marriages, and oblige states party to take necessary legislative, administrative and other measures.

In examining the prevalence of early marriages in our country, one can observe that in time this form of marriage has declined for both sexes. According to the marriage statistics of the Turkish Statistics Institute, while in 2013 the rate of official marriage in girls between the age of 16-17 was 6.2%, by 2017 it had decreased to 4.2%<sup>22</sup>.

In order to prepare these action plans various **researches** and **projects** are carried out by governmental and NGO's. The first large scale “*Study on Domestic Violence Against Women in Turkey*” was conducted by the Ministry of Family, Labor and Social Services in 2008 in order to provide a nation-wide answer to the question “What are the sources and types of violence against women?” so that effective indicators could be extracted for monitoring and combatting domestic violence against women. The follow up study was conducted in 2014<sup>23</sup>.

The “*Effect Analysis Study on the Implementation of Law No. 6287*” initiated in 2014 with respect to the Law on the Protection of Family and Prevention of Violence against Women (Law No. 6287) has been concluded<sup>24</sup>. The study aimed to evaluate the real-life effect of the Law on woman victim of violence, perpetrators of violence and the children and relatives of these individuals. In this context, it aimed to see whether the Law was effective in the prevention of domestic violence and violence against women and the protection of victims of violence.

---

<sup>22</sup> See: <http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri>. do? id = 275 96 [01.06.2019].

<sup>23</sup> See, <https://ailevecalisma.gov.tr/ksgm/yayinlar/> [01.06.2019].

<sup>24</sup> See, <http://www.hips.hacettepe.edu.tr/KKSATRAnaRaporKitap26Mart.pdf>. [01.06.2019].

In addition to these studies, between the years 2014 and 2016, the Ministry of Family, Labor and Social Services conducted the “*Combatting Domestic Violence Project*” in 26 provinces. The Project aimed the establishment and development of support services for women subject to violence<sup>25</sup>.

As a hurtful problem existing all over the world, considerations on the issue have not been limited to the ministerial level. The Equal Opportunities for Men and Women Parliamentary Commission has also included to its agenda domestic violence against women. In 2009, a Sub-Commission was formed in order to study the subject. The Sub-Commission gathered its findings in the “*Report on the Prevention of Violence against Women and the Determination of Deficiencies in Practice, If Any*”. During its working period, the Sub-Commission received information from relevant public institution representatives, members of the judiciary, experts from relevant NGO’s and organized three study visits to three guesthouses in the province of Ankara<sup>26</sup>.

Another commission of the Turkish Parliament aimed to investigate the subject from a different angle. In 2011 the Turkish Parliament’s Human Rights Inquiry Commission established a Sub-Commission to examine the social, economic and legal structure of violence against women and family members and to follow the development and implementation of national and international regulations on the subject. The Sub Commission’s findings were gathered in the “*Report on the Examination of Violence against Women and Family Members*”<sup>27</sup>.

In 2019, the “*Effective Implementation and Monitoring of the Istanbul Convention*” Sub-Commission was established within the body of the Turkish Parliament’s Equal Opportunities for Men and Women Commission. The Sub-Commission’s work is continuing.

---

<sup>25</sup> See, <https://ailevecalisma.gov.tr/ksgm/faaliyetler/projelerimiz/> [01.06.2019].

<sup>26</sup> See, [https://www.tbmm.gov.tr/komisyon/kefe/docs/online\\_rapor2.doc](https://www.tbmm.gov.tr/komisyon/kefe/docs/online_rapor2.doc) [01.06.2019].

<sup>27</sup> See, [https://www.tbmm.gov.tr/komisyon/insanhaklari/docs/2012/reports/29\\_05\\_2012.pdf](https://www.tbmm.gov.tr/komisyon/insanhaklari/docs/2012/reports/29_05_2012.pdf) [25.05.2019].

It is very important to have integration between services that serve the same purpose but are carried out by different institutions. As a result, the issue of establishing a common database between institutions in order to effectively monitor data on violence against women was raised under the 3<sup>rd</sup> National Action Plan for Combatting Violence against Women<sup>28</sup>. The first example of a common database was developed with the “**6284 Decision Monitoring System**” which aimed to contribute to the supervision and monitoring of measures adopted by virtue of Law No. 6248. As a result, decisions on protective and preventive measure adopted by virtue of Law No. 6248 are transferred electronically to the provincial directorates of the Ministry of Family, Labor and Social Services and to VPM Centers, which in effect has decreased significantly the time necessary to reach victims of violence.

To ensure that data integration decreases the time necessary for reaching victims and increases the effectivity of protective measures, the “Domestic Violence and Violence against Women Incident Registration Form under Law No. 6284” and data with regards to measures adopted by virtue of Law No. 6284 are being shared with relevant institutions. However, in relation to sharing electronically with relevant institutions and organization decisions of “confidentiality” adopted for victims of violence by virtue of the relevant provision of Law No. 6284, work on data integration is in progress.

In combatting violence against women, it is important to improve inter-agency coordination and cooperation and focus on awareness activities. Data integration should not be seen enough, since it is especially important to provide various trainings to people working on the same topic in different institutions. In this context, training programs, seminars, conferences and similar

---

<sup>28</sup> See: [http://bianet.org/files/doc\\_files/000/000/643/original/kadina\\_yonelik\\_siddet\\_uep12-15.pdf](http://bianet.org/files/doc_files/000/000/643/original/kadina_yonelik_siddet_uep12-15.pdf) [25.05.2019].

activities are being held with relevant stakeholders and different section of society in order to raise awareness and sensitivity in Turkey about equality of opportunity between men and women and combatting violence against women. In relation to spreading awareness and information on combatting violence against women, the Ministry of Family, Labor and Social Services has held “*Training Seminars on Combatting Violence Against Women*” in 81 provinces, mainly for civil servants and for the personnel working in relevant institutions and organization<sup>29</sup>.

On the other hand, it is important that such activities are not only limited to the public sphere and that regular workshops and meetings are conducted simultaneously with NGO’s and university research centers which work in the field of combatting violence against women so that relevant parties may share information and experience and also have the opportunity to share experienced difficulties and solution proposals.

### **3. PRACTICES DEVELOPED IN THE COMBAT AGAINST VIOLENCE**

The existence of assistance services and institutional structures available for victims is of great importance in combating domestic violence against women. The Ministry of Family, Labor and Social Services, the Ministry of Interior, the Ministry of Health, the Ministry of Justice and other relevant ministries, municipalities, bar associations and NGO’s provide institutional services in combatting violence against women. Within this context, we shall provide in detail examples of existing institutional services.

---

<sup>29</sup> See: <https://ailevecalisma.gov.tr/ksgm/faaliyetler/egitimler/> [01.06.2019].

### **3.1. Women Guesthouses**

The General Directorate for the Status of Women (GDSW), an affiliate to the Ministry of Family, Labor and Social Services, conducts collaborative studies, especially legal work and carries out projects and campaigns, organizes meetings, conferences and seminars and contributes to the work carried out by other institutions in order to prevent and eliminate all forms of violence, harassment and abuse against women.

After being affiliated to the Directorate, Guesthouses have taken on the duty of executing and coordinating protective, preventive, educative and progressive social service activities and provide guidance and rehabilitation services. Thus, they have become executive institutions in possession of a provincial organization. **Women guesthouses** are overnight social service institutions so that women who have been victim to physical, emotional, sexual, economic or verbal abuse or violence may temporarily stay with their children, if any, in order to protect themselves from violence, resolve their psycho-social and economic problems and empower themselves during this period<sup>30</sup>. The purpose of this institution is to enable admitted women to cope with the trauma they have experienced in a non-violent environment so that with support they may once again sustain healthy relations, conduct professional work and thus, they may leave the guesthouse and live their own lives in line with their own demands.

The first public women guesthouses were opened in 1990 in Izmir and Ankara under the Social Services and Child Welfare Agency. Currently, 144 guesthouses function all around the country with a capacity of 3454. 110 of these are directly affiliated to the Ministry of Family, Labor and Social Services, 1 to the Ministry of Interior General Directorate of Migration Management, 1 to NGO's and 32 to municipalities<sup>31</sup>.

---

<sup>30</sup> Küçükali, 2016:45.

<sup>31</sup> See: <https://ailevecalisma.gov.tr/basin-aciklamalari/137-siginma-evi-yetmiyor-baslikli-haberle-%C4%B0litepress-description/> [01.06.2019].



Women guesthouses provide professional support in order to determine the state of applying women and their accompanying children and to satisfy their need for shelter. The guesthouses include additional services such as security, counselling, psychological, legal, medical and educational aid, material assistance, allowance aid, nursery services, professional training courses, group works, scholarships for children and social and artistic activities<sup>32</sup>.

### **3.2. Violence Prevention and Monitoring Center**

VPM Centers began to provide services with the adoption of Law No. 6284. As foreseen under the Law, these Centers provide housing, temporary financial assistance, guidance and counselling services for the victims of violence. If a threat to life exists, these centers also provide essential services such as pursuit and monitoring, childcare, legal and medical aid, scholarship for the education of children and support for employment.

As of November 2018, **VPM Centers** are serving in 79 provinces and a total of 353,268 individuals, including 271,058 women, 23,374 men and 58,836 women have benefited from the services provided by these centers<sup>33</sup>.

### **3.3. ALO 183 Social Assistance Hotline**

The “**ALO-183 Social Support Hotline**” functions under the Ministry of Family, Labor and Social Services. It works as a psychological, legal and economic advisory hotline for women and children who have suffered or are at risk of being subjected to violence and who need support and assistance. The hotline provides such individuals information concerning their rights and where they could apply. In addition, the hotline receives notifications concerning cases of negligence, abuse and violence and warning calls for the prevention of custom and honor killings. Taking into consideration the urgency of

---

<sup>32</sup> See: <https://ailevecalisma.gov.tr/sss/woman-statusu-general-mudurlugu/> [20.05.2019].

<sup>33</sup> See, Directorate for the Status of Women: <https://ailevecalisma.gov.tr/sss/kadinin-statusu-genel-mudurlugu/> [20.05.2019].

a situation, the responsible emergency intervention team and / or law enforcement agency of the province in question are notified so that intervention takes place as soon as possible. The hotline is available 24/7 and is free of charge. It also serves in Arabic and Kurdish languages, has the feature of communication via SMS and has a 3G feature for hearing impaired individuals<sup>34</sup>.

### **3.4. Electronic Bracelet Application**

For the prevention of the gravest forms of violence against women, namely murder, it is important to carry out risk assessment at every stage and by adopting special measures, protect victims who are under high risk. In this context, the communication and technology infrastructure facilities developed in cooperation with the relevant institutions are used for the effective protection of victims of violence.

Following the entry into force of Law No. 6284, the Ministry of Family, Labor and Social Services conducted activities for the implementation of electronic monitoring and support systems in cooperation with the Directorate General on the Status of Women and the General Directorate of Security. In this context, the **Electronic Support System Pilot Application** was carried out in the provinces of Adana and Bursa between October 2012 and December 2015. In order to combat violence against women more effectively and as a result of the experience gained from the implementation of the panic button, in 2015, the **Protocol for the Pilot Implementation Cooperation for the Use of Tracking Systems by Technical Methods for Combatting Violence against Women** was signed between the Ministry of Family, Labor and Social Services and the Ministry of Justice<sup>35</sup>.

Under the Protocol, the electronic monitoring system infrastructure and electronic clamp devices set up within the framework of the Ministry of Justice General Directorate of Prisons and Detention Houses Department of Probation are used. The victim of violence is provided with the “victim unit” and the perpetrator of violence is applied an “electronic bracelet”. Monitoring is conducted by the Electronic

---

<sup>34</sup> See, <https://alo183.ailevecalisma.gov.tr/> [01.06.2019].

<sup>35</sup> See, Ministry of Justice: <http://www.cte.adalet.gov.tr/menudekiler/mevzuat/protokol/P52.pdf> [23.05.2019].

Monitoring Centre on a 7/24 basis; in case of a violation, the protection of the victim is ensured by the intervention of the competent law enforcement agency.

During the first period of 2015-2016 the electronic bracelet pilot application was executed in Ankara and İzmir within areas under police jurisdiction. During the second period of 2016-2017 the application was executed in areas under police and gendarmerie jurisdiction. In 2017, the practice was extended for a period of two years within areas under police and gendarmerie jurisdiction in the provinces of Ankara, İzmir, Istanbul, Bursa, Gaziantep and Antalya.

Under Law No. 6284, it is within the discretion of the judge to determine whether a victim of violence benefits from the implementation of the electronic bracelet application as a protective measure<sup>36</sup>. If the judge of the family court so decides, based on the time period again determined by the judge, the decision is notified to the VPM Center and the relevant enforcement agency in the province which under the coordination of the VPM Center contacts the Probation Directorate. Thus, the use of electronic bracelets on the perpetrator of violence is ensured and the victims is informed and provided with a victim’s unit. Technical tracking practices are applied as a priority in cases where there is high risk to life, where the victim is under risk or in cases of frequent violation of previous measures. In addition, considering that this system cannot be considered by itself as sufficient in terms of ensuring the security of the person, if necessary, different security measures may be applied in conjunction with technical tracking.

### **3.5. Women Support Mobile Application**

Women Support Mobile Application (WSMA) is an official application, offered to users in order to prevent harmful acts such as violence and harassment which women and children may be subject to<sup>37</sup>.

---

<sup>36</sup> Koç, 2013: 186.

<sup>37</sup> See, Ministry of Interior: <https://www.icisleri.gov.tr/kadin-destek-apple-games> [22.05.2019].

It was prepared by the General Directorate of Security and is the first emergency response application to come to mind in emergency situations.

Considering the increase of violence against women in recent years, the Application was developed with the aim of helping women and avoiding such occurrences. Women who are subject to or under the risk of violence from their spouse or a third person may promptly reach the Women Emergency Support Notification System by use of their smart phones.

A woman who uses a smart phone may download the Application, free of charge, from either Google Play Store or Apple Store. After entering her Republic of Turkey Identity number, the application will become active once the activation code provided by the Directorate of Security is entered. In emergency situations, by activating location services, women who are victim of domestic violence or violence against women may reach the 155 Police Emergency Hotline and intervention from the nearest stationary or patrolling law enforcement unit to the location of the call is ensured. This application which is only available for women and can only be used with a Republic of Turkey Identity Number ensures further effective protection for women.

The implementation of the Application aims to prevent situations that may pose a risk and threat to women and to shorten response times in emergency situations.

### **3.6. Red-Light Application**

The “Red-Light” application created by Vodafone Turkey under the “Women First” program which aims to combat the increase of cases of violence against women, supports the struggle with violence against women<sup>38</sup>. This application has already been downloaded by more than three hundred thousand users. The “Red-Light” application is free of charge and during an act of violence, with the press of a

---

<sup>38</sup>See, Vodafone: <http://www.vodafone.com.tr/Servisler/hayatimizi-kolaylastiran-servisler/kirmizi-isik-uygulama-si.php> [01.06.2019].

button, it allows women to call three individuals whom may help. It also allows the sending of an SMS by shaking the phone

*Moreover, with the use of the Application* women are informed about their legal rights and the services provided by VPM Centers.

### **3.7. Domestic Violence Hotline**

In 2003 the Hürriyet newspaper launched the Domestic Violence Hotline in order to draw attention to domestic violence and to support victims. Since 2014 the emergency hotline is being managed by the Turkey Women's Associations Federation (TAAF)<sup>39</sup>. This hotline is accessible 24/7 and supports both Kurdish and Arabic languages. Anyone subject or witness to violence or harassment may call either 0549 656 96 96 or 0212 656 96 96, free of charge.

Once the hotline is called, psychologists will ask for personal information such as age, marital status and whether the caller has children. Then they will inform the person on their rights and possible courses of action. Information can be obtained on various procedures such as how to obtain a medical report in case of physical attacks, how to obtain a restraining order, how to hire a lawyer, how to benefit from legal support provided by the bar association in case of lack of necessary finances, how to move into a guesthouse etc.

### **3.8. Ankara Bar Poppy Center**

The Poppy Project is a project implemented by the Ankara Bar Association on the 2<sup>nd</sup> of April 2011<sup>40</sup>. The project consists of 45 guiding lawyers and 221 voluntary lawyers who have received special training on the violence suffered by children and women subject to physical, psychological, economic and sexual

---

<sup>39</sup> See, Hürriyet Newspaper: <http://www.hurriyetkurumsal.com/tr/NSosyal-Sorumluluk/Sayfalar/NAile-Ici-Siddete-Son.aspx> [01.06.2019].

<sup>40</sup> See, <http://www.gelincikprojesi.org.tr/sayfa.php?x=proje-hakkinda> [25.05.2019].

violence. The Center also provides, if necessary, assistance from psychologists and social workers and it is reachable 24/7.

In the Poppy Center an interview is conducted with a guiding lawyer after which, depending on the incident experienced by the victim, the relevant legal recourse is determined. If the victim does not have access to accommodation, the Center takes the necessary initiative to establish contact with the relevant institution for the allocation of victim and her children, if any.

Within the context of the legal process, if the circumstances of the case allow it, divorce, alimony, compensation and custody actions are filled and pursued on behalf of the victim. As required by Law No. 6284, measures such as removal from the domicile, removal of weapons, interdiction of harassment via communication etc. are adopted in order to protect the victims life and property from the perpetrator or potential perpetrator of violence and criminal complaints are brought against those who violate such measures. Moreover, it is ensured that a report from the Forensic Medicine Institute is received and depending on the existence of a complaint, a criminal complaint is filed with the Public Prosecutor’s Office. In addition, enforcement proceedings are initiated in relation to unpaid alimonies.

#### **4. CONCLUSION**

Combatting violence against women requires a multi-faceted holistic approach and a common and determined struggle inclusive of all segments of society. Therefore, it is of great importance that studies are carried out with an interdisciplinary approach and that all concerned parties take part in the prevention, protection, punishment and policy processes. Studies around the world reveal that while a large proportion of those who are exposed to domestic violence are women, males also experience physical and verbal violence within the family. Moreover, children and the elderly are also common targets of domestic violence. As it can be understood from the research cited in this study, violence is not only a problem experienced in Turkey. Violence is a global problem.

All countries are displaying great effort to deal with violence against women. Similarly, our country has adopted legal and administrative measures in all domains and has begun an absolute struggle by including all relevant institutions into the process in order to prevent violence against women which takes the life of many women, mutilates many others, leads to the disintegration of families, wastes social resources and constitutes the basis of many social problems.

When violence take place within a home, the issue is usually considered a private family matter, it is transformed into a natural part of life and consequently becomes ordinary. Violence which becomes accepted receives implicit approval from various social strata, and in time, it is internalized. Whereas, the idea that “one should not meddle between husband and wife” must be explicitly denied and in cases of violence support from friends and relatives should be sought.

Just like when one witnesses a theft and intervenes so that institutions function properly, in cases of violence complaint mechanisms should be effectively used because everyone has a responsibility towards others since they live within the same society, premises, neighborhood or apartment.

Establishing the relationship between violence against women and gender roles is important in terms of regulations adopted for the prevention of this form of violence. No matter what form it takes, violence is a significant obstacle to the exercise of women's fundamental rights and freedoms. This situation leads

to gender discrimination in many societies. Women remain alone with the violence they experience and, unfortunately, do not possess enough information, means and awareness to defend their own rights. Therefore, while empowerment of women is of great importance, the priority steps to take are the implementation of the laws, which is one of the most effective means to solve this problem, as well as achieving change in mentality and providing education at an early age.

Even if national parliaments adopt the most perfect laws protecting women and family members from violence, the end of violence is directly related to a change in mentality. This in return is not only a matter of legislation, but also involves the shattering of certain social prejudices and sustained education to this effect. No matter the quality of the legal framework, a law’s aim and purposes cannot be fulfilled in lack of proper implementers. Therefore, in this context, how legal regulations are harmonized with society carries weight. It is very pleasing to witness practices in our country which enable women to convey in full confidence any form of violence that they may face.



## **ÖZET**

Bu çalışmada öncelikle şiddetin tanımı, ulusal ve uluslararası istatistikler ışığında yapılmış olup sonrasında kadına yönelik şiddetle mücadele kapsamında düzenlenen yasalar silsile halinde aktarılmıştır.Yasal düzenlemelerin yanı sıra kadına yönelik şiddetin durdurulması ve son verilmesine yönelik hayata geçirilen uygulama örnekleri ayrı ayrı başlıklarda ele alınmıştır.

## BIBLIOGRAPHY

- 6284 sayılı Kanun’un Uygulanmasına Yönelik Etki Analizi Araştırması (2014). <http://www.hips.hacettepe.edu.tr/KKSA-TRAnaRaporKitap26Mart.pdf>. (Erişim Tarihi: 01.06.2019).
- Adnan, K. (2016). Kadın Konukevi Müdürlüklerinden Hizmet Alan Kadınların Genel Profili ve Kurumlardan Aldıkları Hizmetlerin Verimliliği: Erzurum, Erzincan ve Bayburt Örneği, *Süleyman Demirel Üniversitesi Vizyoner Dergisi*, Cilt: 7, Sayı: 14, s. 43-57.
- Aile İçi Şiddetle Mücadele Projesi. <https://ailevecalisma.gov.tr/ksgm/faaliyetler/projelerimiz/> (Erişim Tarihi: 01.06.2019).
- Anadolu Üniversitesi Açık Öğretim Fakültesi, (2011). *Toplumsal Cinsiyet Çalışmaları*.1. Baskı. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Arın, C. (1996). Kadına Yönelik Şiddet, *Cogito*; 6(7), ss.305- 312.
- Çalışkan, H., Çevik, E. İ.(2018). Kadına Yönelik Şiddetin Belirleyicileri: Türkiye Örneği, *BJSS Balkan Journal of Social Sciences / Balkan Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt:7, Sayı 14, ss.218-233.
- Ediz, A., Altan, Ş. (2017). Türkiye’de Kadına Yönelik Şiddet Üzerine Bir Alan Araştırması, *TBB Dergisi* (Özel Sayı), ss.397-410.
- Erken Yaşta ve Zorla Evliliklerle Mücadele Strateji Belgesi ve Eylem Planı [http://www.sp.gov.tr/upload/xSPTemelBelge/files/RySPo+KADININ\\_GUCLENMESI\\_STRATEJI\\_BELGESI\\_VE\\_EYLEM\\_PLANI\\_2018-2023\\_.pdf](http://www.sp.gov.tr/upload/xSPTemelBelge/files/RySPo+KADININ_GUCLENMESI_STRATEJI_BELGESI_VE_EYLEM_PLANI_2018-2023_.pdf). (Erişim Tarihi: 01.06.2019).
- European Union Agency for Fundamental Rights, (2014). *Violence against Women: An EU-Wide Survey Main Results*, [https://fra.europa.eu/sites/default/files/fra\\_uploads/fra-2014-vaw-survey-main-results-apr14\\_en.pdf](https://fra.europa.eu/sites/default/files/fra_uploads/fra-2014-vaw-survey-main-results-apr14_en.pdf). (Erişim tarihi 22.05.2019).
- Gelincik Projesi, <http://www.gelincikprojesi.org.tr/sayfa.php?x=proje-hakkinda>. (Erişim Tarihi: 25.05.2019).
- Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü (HÜNEE-HUIPS), (2009). *Türkiye’de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Araştırması*, Özet Rapor, Ankara.
- Hacettepe Üniversitesi Nüfus Etütleri Enstitüsü (HÜNEE-HUIPS), (2014) . *Türkiye’de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Araştırması*, ASPB, Ankara.

<http://www.hurriyetkurumsal.com/tr/NSosyal-Sorumluluk/Sayfalar/NAile-Ici-Siddete-Son.aspx>.

(Erişim Tarihi: 01.06.2019).

<http://www.vodafone.com.tr/Servisler/hayatinizi-kolaylastiran-servisler/kirmizi-isik-uygulama-masi.php>.

(Erişim Tarihi: 01.06.2019).

<https://ailevecalisma.gov.tr/basin-aciklamalari/137-siginma-evi-yetmiyor-baslikli-haberle-%C4%B0lgili-basin-aciklamasi/>. (Erişim Tarihi: 01.06.2019).

<https://ailevecalisma.gov.tr/ksgm/faaliyetler/egitimler/>. (Erişim Tarihi: 01.06.2019).

<https://ailevecalisma.gov.tr/ksgm/ulusal-eylem-planlari/kadina-yonelik-siddetle-mucadele-ulusal-eylem-planlari/>. (Erişim Tarihi: 01.06.2019).

<https://ailevecalisma.gov.tr/ksgm/yayinlar/>. (Erişim Tarihi: 01.06.2019).

<https://ailevecalisma.gov.tr/sss/kadinin-statusu-genel-mudurlugu/>. (Erişim Tarihi: 20.05.2019).

<https://ailevecalisma.gov.tr/sss/kadinin-statusu-genel-mudurlugu/> (Erişim Tarihi: 20.05.2019).

<https://alo183.ailevecalisma.gov.tr/> (Erişim Tarihi: 01.06.2019).

<https://www.icisleri.gov.tr/kadin-destek-uygulamasi-kades> (Erişim Tarihi: 22.05.2019).

ICPD (International Conference on Population and Development) (Uluslararası Nüfus ve Kalkınma Konferansı). Programme of Action of the International Conference on Population and Development, Cairo, 5-13 September 1994.

Kadına Yönelik Aile İçi Şiddetin Önlenmesi Projesi,  
[https://vatandas.jandarma.gov.tr/KYSOP/uzaktan\\_egitim/Documents/2%20KYAIS.pdf](https://vatandas.jandarma.gov.tr/KYSOP/uzaktan_egitim/Documents/2%20KYAIS.pdf)

Kadına Yönelik Şiddetle Mücadele 3. Ulusal Eylem Planı, [http://bianet.org/files/doc\\_files/000/000/643/original/kadina\\_yonelik\\_siddet\\_uep12-15.pdf](http://bianet.org/files/doc_files/000/000/643/original/kadina_yonelik_siddet_uep12-15.pdf) (Erişim Tarihi: 25.05.2019).

Kadına Yönelik Şiddetle Mücadele Eylem Planı, 2008, [http://www.ktu.edu.tr/dosyalar/kadin\\_arastirmalari\\_b5652.pdf](http://www.ktu.edu.tr/dosyalar/kadin_arastirmalari_b5652.pdf). (Erişim Tarihi: 01.06.2019).

Kadına Yönelik Şiddetle Mücadele Kapsamında Teknik Yöntemlerle Takip Sistemlerinin Kullanılmasına Yönelik Pilot Uygulama İşbirliği Protokolü. <http://www.cte.adalet.gov.tr/menudekiler/mevzuat/protokol/P52.pdf>, (Erişim Tarihi: 23.05.2019).

- Kadına Yönelik Şiddetle Mücadele Ulusal Eylem Planı (2012-2015).  
<https://ailevecalisma.gov.tr/ksgm/ulusal-eylem-planlari/kadina-yonelik-siddetle-mucadele-ulusal-eylem-planlari/> (Erişim Tarihi: 01.06.2019).
- Koç, Z. (2013). Elektronik İzleme ile Hapis Cezasının Konutta Çektirilmesi. *Ankara Barosu Dergisi*, Sayı 2, s.172-220.
- Korur, S. (2003). Kadına Yönelik Şiddete Adli Tıp Açısından Yaklaşım, *Kadına Yönelik Şiddet ve Hekim Sempozyumu*, s.85-94.
- Subaşı, N., Akın, A. (2003). Kadına Yönelik Şiddet; Nedenleri ve Sonuçları, *Toplumsal Cinsiyet, Sağlık ve Kadın*, (s. 231-247). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.
- Rittersberger-Tılıç, H. (1998). Aile İçi Şiddet: Bir Sosyolojik Yaklaşım. *20. Yüzyılın Sonunda Kadınlar ve Gelecek Konferansı*, (s. 119-130). Ankara: Türkiye ve Ortadoğu Amme İdaresi Enstitüsü Yayınları.
- T.C. Başbakanlık Kadın Statüsü ve Sorunları Genel Müdürlüğü. (1998). *Aile İçinde ve Toplumsal Alanda Şiddet*, Ankara.
- TBMM. *Kadına Yönelik Şiddetin Sebeplerinin Araştırılarak Alınması Gereken Önlemlerin Belirlenmesi Amacıyla Kurulan Meclis Araştırması Komisyonu Raporu*.  
<https://www.tbmm.gov.tr/sirasayi/donem24/yil01/ss.717-bolum-1.pdf>.  
<https://www.tbmm.gov.tr/sirasayi/donem24/yil01/ss717-bolum-2.pdf>. (Erişim Tarihi: 01.06.2019).
- TBMM. *Kadına ve Aile Bireyelerine Yönelik Şiddet İnceleme Raporu*  
[https://www.tbmm.gov.tr/komisyon/insanhaklari/docs/2012/raporlar/29\\_05\\_2012.pdf](https://www.tbmm.gov.tr/komisyon/insanhaklari/docs/2012/raporlar/29_05_2012.pdf). (Erişim Tarihi: 25.05.2019).
- TBMM. *Kadına Yönelik Şiddetin Önlenmesi Varsa Uygulamadaki Noksanlıkların Tespitine İlişkin Rapor*. [https://www.tbmm.gov.tr/komisyon/kefe/docs/komisyon\\_rapor2.doc](https://www.tbmm.gov.tr/komisyon/kefe/docs/komisyon_rapor2.doc). (Erişim Tarihi: 01.06.2019).
- TÜİK. <http://www.tuik.gov.tr/PreHaberBultenleri.do?id=27596>. (Erişim Tarihi: 01.06.2019).
- Türkiye’de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Araştırması. (2008). <https://ailevecalisma.gov.tr/ksgm/yayinlar/> (Erişim Tarihi: 01.06.2019).

Türkiye’de Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet Araştırması, *6284 sayılı Kanun’un Etki Analizi Sonuçları*  
<https://ailevecalisma.gov.tr/ksgm/yayinlar/> (Erişim Tarihi: 01.06.2019).

World Health Organization (WHO) Department of Gender, Women and Health, Family and Community  
Health. (2005). *Adressing Violence against Women and Achieving the Milennium Goals*.  
Geneva: World Health Organization.

World Health Organization (WHO), (2013). *Global and Regional Estimates of Violence against  
Women: Prevalence and Health Effects of Intimate Partner Violence and Non-Partner Sexual  
Violence*.  
[https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/85241/WHO\\_RHR\\_HRP\\_13.06\\_%20eng.pdf;  
jsessionid=9FBD2AA4DF6154011E84423EC46B186B?sequence=1](https://apps.who.int/iris/bitstream/handle/10665/85241/WHO_RHR_HRP_13.06_%20eng.pdf;jsessionid=9FBD2AA4DF6154011E84423EC46B186B?sequence=1). (Erişim tarihi:  
22.05.2019).

Yurdakul, M. (1996). Kadın İstismarı, Şiddet ve Hemşirelik. *Hacettepe Üniversitesi Hemşirelik Yüksek  
Okulu Dergisi*; 3(1), s.52-60.

## TÜRKİYE’DE “YENİ DİN SOSYOLOJİLERİ” KİMLİĞİ ÜZERİNE METODOLOJİK BİR TARTIşMA<sup>1</sup>

Adem SAĞIR<sup>2</sup>

### ÖZET

Din sosyolojisi, Türkiye’de akademi tarihi boyunca sosyolojiyi araçsallaştıran metodolojik bir yaklaşım kullanmıştır. Bu kullanım biçimi, günümüzde yeni üniversitelerde sosyoloji bölümleri kurulmasıyla daha da belirginleşmiştir. İddianın çerçevesini, din sosyoloğunun “*pozitivist ve sistematik bir metodolojik perspektifte düşünmek için*” sosyolojik yöntemlere başvurduğu varsayımı çizmektedir. Burada metodolojik kriz üzerinden yaşanan bir kimlik sorunsalı söz konusudur. Krizin kaynağı teoloji eğitimi üzerine din sosyolojisi doktorası yapan kişilerde “toplumsal alanın bütün olarak görülmesinden ziyade toplumsal hayatın parçalandığı bir görüntünün” ortaya çıkmasının söz konusu olmasıdır. Bu çalışma Türkiye’de 2006 sonrası kurulan üniversitelerde sosyoloji bölümlerinde kendisine yer bulan akademisyenlerin kurmaya çalıştığı perspektifler ve bu perspektiflerde baskın izler taşıyan din sosyolojisi eğitilmiş akademisyenler üzerine bir tartışma yürütmeyi planlamıştır. Çalışmanın ana sorunsalı, metodolojik perspektiften araçsallık üretme çabaları ve bunun giderek pragmatist bir çabaya dönüşümün yol izleğine ulaşmaktır. Çalışmada, içerik analizi tekniği kullanılmıştır. Çalışmanın bütünü “din sosyolojisinin metodu ne olmamalıdır?” sorusuna yanıt verme kaygısından hareketle oluşturulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Kimlik, Üniversite, Sosyoloji, Din Sosyolojisi, Türk Sosyolojisi.

---

<sup>1</sup> Bu çalışma; Uluslararası Din Sosyoloji Sempozyumu’nda sunulmuş metnin, gözden geçirilmiş, genişletilmiş ve odağı bütünüyle değiştirilmiş halinden oluşmaktadır.

<sup>2</sup> Doç. Dr., Karabük Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü

## METHODOLOGICAL DISCUSSION ON “NEW SOCIOLOGY OF RELIGION” IDENTIFICATION IN TURKEY

### ABSTRACT

This study planned to execute a debate on the perspectives of the individuals who received training on “sociology of religion” which has been included in sociology departments at universities in Turkey for a long time. Its concern was since establishing a discipline of sociology of religion based on theology would prove to be more difficult than creating sociology of religion based on sociology. The main problem of the study was to produce instrumentality from methodological perspective and to figure out that this followed a new path of transforming into an increasingly pragmatist effort. Here, it was also aimed at articulating the integrated view of social engineering effort with the purpose of “*creating an ideal society*” in the view of the fact that the Turkish sociology appears to have a general identity. The anxiety to provide response to the question “what the method of sociology of religion should be?” constituted the whole of the study.

**Key words:** Identification, University, Sociology, Sociology of Religion, Turkish Sociology

## 1. GİRİŞ

Din sosyolojisi, Türkiye’de akademi tarihi boyunca sosyolojiyi araçsallaştıran metodolojik bir yaklaşım kullanmakla birlikte bu kullanımın, günümüzde yerellikle birleşip daha belirginleştiği görülmektedir. Aslında iddianın çerçevesini din sosyoloğunun *pozitivist ve sistematik bir metodolojik perspektifte düşünmek için* sosyolojik yöntemlere başvurduğu varsayımı çizmektedir. Burada metodolojik kriz üzerinden yaşanan bir kimlik sorunsalı söz konusudur. Krizin kaynağı ilahiyat eğitimi üzerine din sosyolojisi lisansüstü eğitimi aldıktan sonra geliştirilen yaklaşımda, toplumsal alanın bütün olarak görülmesinden ziyade toplumsal hayatın parçalandığı bir görüntünün ortaya çıkması söz konusudur. Bu yaklaşımda parçalar, dinin doğruları ya da yanlışlarıyla ilişkiliyse kullanılmaktadır. Bu bağlamdan hareketle günümüz din sosyolojisi çalışmalarında toplum, doğru ve yanlışın arandığı, betimlendiği, meşruiyetin sorgulandığı ve “din”e göre doğru olanın dayatıldığı alan olarak görülür.

Sosyolojiye yerli bir kimlik kazandırma çabasının “*din*” eksenli kurgulanabileceği varsayımının (Topçu, 2010), tıpkı “*milliyetçi*” (Güngör, 2011) ya da “*Marksist*” (Boran, 1945) argümanlarla desteklenen diğer çabalarda olduğu gibi, Türkiye’de yaygın bir kabul gördüğünün de altını çizmek gerekir. Kuşkusuz burada din-toplum ilişkilerini ortaya koyan çalışmaların niteliği bakımından bir ayrışmayı temsil eden İstanbul ve Ankara sosyoloji ekolleri akla gelir. *İstanbul ekolü, milliyetçi ve muhafazakâr argümanlarla* Türk sosyolojisinde yerli sosyoloji yapmanın iddiasını taşıırken; Ankara Dil Tarih Coğrafya Fakültesi ekibinin temsil ettiği *Ankara ekolünün ise Marksist çerçevede sosyoloji yapmış* olduğu (Kaçmazoğlu, 2018:39) yorumlanır.

Bu çalışma iki farklı noktadan hareketle aynı bağlamda birleşmiştir. İlk olarak Türkiye’de uzun süredir üniversiteler bünyesinde yer alan sosyoloji bölümlerinde kendisine yer bulan *din sosyolojisi* doktoralı bireylerin inşa etmeye çalıştığı akademik kimlik üzerine bir tartışmaya parantez açma çabası gütmüştür. Diğeri ise sosyoloji bölümleri dışında istihdam edilen din sosyolojisi alanındaki akademisyenlerin mevcut sosyolojinin kimliğini dönüştürme misyonu üzerine tartışmalara başlangıç noktası tayin etme çabasıdır. Araştırmanın kaygısı, ilahiyat eğitimi referanslı bir din sosyolojisi disiplini kurmanın, sosyolojiden yola çıkarak bir din sosyolojisi oluşturmaya göre daha zor olduğu gerçekliğinin



temellendirilmesidir. Çalışmanın ana sorunsalı metodolojik perspektiften araçsallık üretme çabaları ve bunun giderek pragmatist bir çabaya dönüşümün yol izleğine ulaşmaktır. Türk sosyolojisinin genel bir kimlik görünümü olması bakımından toplum mühendisliği çabasının *ideal bir toplum oluşturma* amacıyla bütünleşik görünümünün burada da tartışmaya eklenmesi amaçlanmıştır.

### 1.1. İç İç Geçişler: Araştırmanın Yol İzleği

Çalışmada içerik çözümlemesi tekniği kullanılmıştır. İçerik çözümlemesi kimi yazarlara göre niceliksel bir teknikken, kimileri de onu niteliksel yöntemler içerisinde açıklar. Janis (1943: 425)’e göre içerik çözümlemesi dört aşamanın bir araya getirilmesinden oluşmaktadır. İlki işaretlerin sınıflanması, diğer ikisi bu işaretlerin hangi yargıları içerdiğini ortaya koymayı ve bunları ortaya koyarken de belli formüle edilmiş kuralların kullanılmasını içerir. Sonucusu ise araştırmacının ortaya koyduğu yargıların bilimsel nitelikte raporlanmasını sağlamaktır. Krippendorff’a göre (1980: 25) ise içerik çözümlemesinde temel olarak düşüncel bir alanın niceliğe dökülmesi hedeflenir. Böylece içerik çözümlemesi verilerden hareketle onun içeriğine ilişkin tekrarlanabilir ve genellenebilir sonuçlar elde edebilmek için kullanılan bir araştırma tekniğidir. Bir başka betimlemeye göre içerik çözümlemesi metinle kurulan öznel ilişkinin nesnelleştirilmesi sürecini ifade etmektedir. Buna göre metinden çıkarılan geçerli yorumların bir dizi süreçten sonra niceliksel olarak sınıflandırılması tekniğidir. Araştırmacının elde ettiği yorumlar, mesajın göndereni, mesajın kendisi ve mesajın alıcısı hakkındadır (Weber, 1989: 5).

Bu bağlamdan hareketle hazırlanmış olan bu çalışmada iki tür veri seti kullanılmıştır. İlk olarak Türkiye’de sosyoloji bölümlerinin akademik kadroları taranmış ve din sosyolojisi alanında doktora yapmış akademisyenler tespit edilmiştir. Bu akademisyenlerin yöneticilik yapıp yapmadıkları, istihdam edildikleri ana bilim dalları, doktora aldıkları üniversiteler ve YÖKSİS veri tabanında yer alan çalışma konuları taranarak araştırmanın sınırları belirlenmiştir. Doktora yaptıkları üniversitelerin tespiti sonrası Türkiye’de uzun süredir alanda eğitim veren 4 temel din sosyolojisi ana bilim dalına ulaşılmıştır.

**Tablo 1. Akademisyenlerle İlişkili Sayısal Dağılım**

Seçenekler	Sayı
İncelenen Bölüm (Sosyoloji Bölümü)	7
İncelenen Ana Bilim Dalı (Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı)	4
<b>Toplam</b>	<b>11</b>
Bölüm İçi İncelenen akademisyen sayısı (Sosyoloji)	8
Ana Bilim Dalı İncelenen Akademisyen Sayısı (İlahiyat Fakültesi)	16
<b>Toplam</b>	<b>24</b>
<b>İncelenen Makale Sayısı</b>	<b>231</b>

Bu bağlamda araştırmanın veri setinde yer alan 11 devlet üniversitesinin 4’ü Türkiye’de en eski din sosyolojisi ana bilim dallarına sahip üniversitelerden seçilmiştir. Geri kalan 7 devlet üniversitesi ise bünyesinde çalıştırdığı ilahiyat kökenli akademisyenler olması sebebiyle tercih edilmiştir. Bu 7 üniversitenin ortak özelliği 2006 sonrasında kurulmuş olmalarıdır. Çalışmada ölçüt (kriter) örneklem kullanılmıştır. Buna göre veri seti içerisindeki 24 akademisyen için ortak ölçüt olarak, ilahiyat lisanslı ve din sosyolojisi doktoralı olmaları kullanılmıştır. Ayrıca uzmanlık alanlarından birisi mutlaka “*din sosyolojisi*” olan sosyoloji bölümü akademisyenleri, ilahiyat fakültesindeki din sosyolojisi ana bilim dalı uygulamalarından farklı olarak sıklıkla Fen-Edebiyat/Edebiyat Fakültelerinde kurumlar sosyolojisi ana bilim dalında istihdam edilmişlerdir.

İçerik çözümlemesinin uygulandığı veri seti için örnekleme yer alan akademisyenlerin makaleleri içerik çözümlemesine tabi tutulmuştur. Veri toplamada “*Google Akademik*” kullanılmış ve burada 8 anahtar kelimenin taraması yanlarına seçilmiş akademisyen isimleri yazılarak 2010-2017 tarih aralığını kapsayacak şekilde aranmıştır. Aranan kelimeler “*Aile*”, “*Kültür*”, “*Sosyalleşme*”, “*Değer*”, “*Ölüm*”, “*Kimlik*”, “*Topluluk*”, “*Sosyal Medya*” olarak seçilmiştir. Bu kavramların doğrudan makalenin başlığında ya da makale özetinde yer alan anahtar kavramlar içerisinde olmasına dikkat edilmiştir.

**Tablo 2. İncelenen Makalelerin Dağılımı**

Seçenek	Makale Sayısı	Tarih Aralığı
Sosyoloji Bölümü	82	2010-2017
Din Sosyolojisi Ana Bilim Dalı	149	2010-2017

Seçilen makalelerde örnekleme yer alan akademisyenlerin doğrudan isimlerinin yer almasına ya da dolaylı yoldan makaleye katkıda bulunmuş olması da özellikle aranan bir seçenek olmuştur. Dolaylı yoldan katkıdan kasıt, adı geçen akademisyen tez danışmanı olması, makaleye önemli bir katkı sunduğunun aktarılması, kitaplarının ya da başka herhangi bir çalışmasının değerlendirilmesi, makaledeki atıfların en az %50’sinin kendisine ait olması şeklinde anlaşılmıştır. Kavramların tercih edilmesinde iki genel kategorik etiketleme yapılmıştır. Genel kategori olarak “*Kültür, Kimlik, Topluluk, Sosyalleşme*” kavramları etiketlenmiştir. Genellikle kastedilen bağlam, bu kavramların sosyolojide en sık çalışılan ya da atıf yapılan olguların başında yer almasıdır. Özel kategorisinde sunulan kavramlar ise “*Aile, Değer, Ölüm, Sosyal Medya*” olarak seçilmiştir. Özel başlığıyla kategorileştirilen kavramlardan ikisi “*Değer*” ve “*Sosyal medya*” sosyolojide son dönemlerde popüler olan iki konu olduğu için seçilmişken, diğerlerinden “*Aile*” ve “*Ölüm*” ise çalışmanın metodolojik izleğinin gidebileceği alan olarak kabul edilmiştir. Google Akademik 2010-2017 yılları arasında yayınlanmış seçilmiş kavramlarla ilişkili 231 makaleye odaklanılmıştır. Bu makalelerin kategorik dağılımı şu şekildedir.

**Tablo 3. Anahtar Kavramların Dağılımı**

<b>Kavramlar</b>	<b>Sayı</b>	<b>Yüzde</b>
Kültür	42	% 18,1
Kimlik	22	% 9,5
Topluluk	37	% 16,2
Sosyalleşme	26	% 11,2
Aile	35	% 15,1
Değer	33	% 14,3
Ölüm	15	% 6,5
Sosyal Medya	21	% 9,1
<b>Toplam</b>	<b>231</b>	<b>100</b>

Çalışmada ilk olarak sosyolojinin temel tartışma alanı olarak kurucu metodolojik referans çerçevesi tartışılmıştır. Burada Batı’nın doğu kaynaklarının bütünselliğini yansıtmaması bakımından sosyolojinin doğuşu ve dini araştırma biçimleri betimlenmiştir. Çalışmanın nihai aşamasında verilerin araştırmanın temel bağlamı ekseninde tartışılması ve metodolojik sorunsalların kategorileştirilmesi yapılmıştır.

## 1.2. Araştırmanın Etik Sorunsalı: Güvenirlilik ve Sınırlılık

Bu araştırma 2011 yılından itibaren araştırmacının içerisinde yer aldığı konumlandırılmadan hareketle uzun bir zaman aralığına yayılarak yürütülmüştür. Araştırmacı, temel hareket noktası olan “din sosyolojisi kimliği tartışmalarında” doğrudan sorunsalın merkezinde yer aldığından bir bölümüyle etnografik bir gözlem, bir yönüyle de alan notlarından oluşmuş sosyolojik bir tartışma metni üretmiştir. Araştırmacının konumu, nitel araştırmada reflexivity (yansıtıcılık) ile yakından ilişkilidir. “Refleksivite, araştırmacıların kendi geçmişlerini bir çalışmadaki bilgiyi nasıl yorumladıklarını ve çalışmadan ne kazandıklarını ifade etmeleri anlamına gelmektedir” (Creswell, 2016:47). Konum, aynı zamanda araştırmanın etik boyutu gündeme geldiğinde yönetilmesi zor alanlardan birisine dönüşmektedir. Bu bağlamda araştırmanın en temel etik problemi olarak görülebilecek akademisyenlerin kimliklerini ve makalelerini açıklayıcı bilgilerin kullanılmaması, Creswell’in (2016:56) “açığa çıkabilecek olumsuz sonuç doğuracak meselelerin değerlendirmesi”nin pragmatize edilişi olarak çalışmaya yansıtılmış ve bağlam etik tartışmaların kapsamı dışında tutulmuştur.

Çalışma “din sosyolojisi kimliği” tartışmalarına sosyolojik bir referans çerçevesi geliştirmek için üretilen argümanlarına, çeşitli kriterlere göre sonradan seçilen veri setlerinin eklenmesiyle kurgulanmıştır. Araştırma belli bir zihniyet ve akademik tutum eleştirisi üzerine kurulduğundan doğrudan akademisyenlerin akademik kimliklerini ilgilendirmektedir. Bu nedenle izin prosedürlerinin işletilmemiş olması, verilerin toplanacağı kişilerin bilgilendirilmesi ve rızaların alınması tercih edilmediğinden (Patton, 2002) araştırmada demografik bilgileri ve kimlikleri deşifre edici bilgiler kullanılmamıştır.

Çalışmayı sınırlandıran temel bağlamlardan birisi 2010 sonrası dönemde özellikle yeni üniversitelerin kurumsallaşma çabalarıyla akademide hızlı geçişlerin yaşandığı şeffaf duvarların oluşmaya başlamasıdır. Hızlıca kurulan bölümlerde ihtiyaç duyulan sayıda akademisyen alınması geçişlerin ilk basamağı olmuştur. Bu süreçte yeni kurulan sosyoloji bölümlerine sosyal bilimlerin her alanında doktoralı istihdam sağlanmıştır (iletişim, siyaset bilimi, ilahiyat, antropoloji, felsefe, coğrafya...vb.). Doçentlik sürecinden sonra daha kurumsal üniversitelere geçiş ise sürecin diğer basamağını

oluşturmaktadır. Akademik geçirgenliğin yüksek olduğu bir süreçte “din sosyolojisi kimliğinin sorunsallığını” tartışan bu çalışma için başat sınırlayıcı bağlamlardan birisi bu geçişler olmuştur. Geçişler aynı zamanda örneklem olarak tercih edilmiş akademisyenlerin buldukları sosyoloji bölümlerinde kaç yıldır çalıştıkları bilgisinin de netleştirilmesini güçleştirmiştir. Ayrıca YÖKSİS’te ve fakülte internet sayfalarının verilere ulaşma açısından yetersiz olması çalışmayı sınırlandıran bir başka gerçeklik olmuştur.

## 2. DİN SOSYOLOJİSİNİ KONUMLANDIRMA SORUNU

Sosyolojinin bir bilim disiplini olarak doğduğu 18. yüzyılda diğer disiplinlerde olduğu gibi alanın itici gücü, pozitivist paradigmanın etkisi altındaydı. Pozitivizm, insanın doğaya bakışını şekillendirdiği gibi, özelde toplumsal ilişkilerin ve kolektifliğin açıklanmasında kullanılan temel argümanları veriyordu. Kuşkusuz bir disiplin olarak sosyolojinin hem görsel hem de kuramsal olarak bu duruşunu, modern paradigma güçlendirmiş ve Avrupa’nın bir *Batı* olarak doğuşunun da kaynaklarını sağlamıştır. Batı’nın doğuş hikayesinde modernitenin durduğu yer, bir değişim, bir hareket ve dönüşümü içeriyor olmasıdır. Geleneksel dünya, toplumsal ilişkilerden çalışma ilişkilerine, doğanın yorumlanmasından kültürün işleme biçimlerine kadar pek çok alanın basit ve metafizik unsurlarla kurgusunu öne çıkartıyordu. Bu nedenle geleneksel olanın çözümlenme biçimlerinde “*toplum felsefe*”leri ve teoloji, aydının icra ettiği dünyayı açıklama misyonuydu. Sıklıkla “*Kutsal*”ı referans göstererek yapılan kurgulamalar metodolojik açıdan bir yöntem gerektirmiyordu. Kutsal, görünen alanla görünmeyen alanının ilişkilendirilmesinde toplumun kurucu gerçekliği idi ve bu gerçeklik dinin sosyolojik analizlerinde sıklıkla kullanılan bir bağlamdı.

Toplumun kurucu bir unsuru olarak din ve dinimsi yapılar, sosyolojinin başlangıçtan bugüne üzerine en fazla yazılıp çizildiği alanları oluşturur. Comte ve Durkheim’in sosyal düzeni inşa eden pragmatist din çözümlenmeleri, Weber’in “*Protestan Ahlakı*” ve Marx’ın İngiliz ekonomi politliğini eleştirirken kullandığı din analizleri klasik kuramların dinin sosyolojisinin mümkünlülüğünü göstermesi bağlamında dikkate değerdir. Ancak hem din-toplum arasındaki hem de insan-din arasındaki sınırlara ve içe içe geçişlere metodolojik olarak çerçeve çizmenin zorluğu, din sosyolojisini sosyolojinin bir alt

disiplini olarak tanımlamayı güçleştirmektedir. Metodolojik çerçeveden kasıt araştırmacı(lar)nın dini, sosyolojinin inceleme konusu haline getirirken toplumdan mı dinden mi yola çıkılması gerekliliğinin sorunsallaştırılmasıdır. Daha önce bahsi geçtiği üzere din merkezli çerçeve, toplumun doğru ve yanlışın arandığı, betimlendiği, meşruiyetin sorgulandığı ve “din”e göre doğru olanın dayatıldığı alan olarak tanımlanmasını gündeme getirmektedir.

Sosyolojide klasik gelenekten itibaren dinin varlığının ya da yokluğunun toplumda açıkça hissedildiği düşüncesi hâkim olmuştur. Burada asıl bağlam dinin bütünleştirici ve işlevsel etkisine yapılan sosyolojik vurguların sürekli ön planda olduğu yargısıdır. Comte (2015) ile başlayan gelenek, Weber (2011) ile sistematik hale getirilmiştir. Dinin toplumsal fenomenliği, Comte’dan itibaren yapılan toplum sınıflamalarında kendini açığa çıkarmıştır. Modernist gelenek içerisinde ilkel-modern sınıflaması bu bakımından ilk dikkat çeken noktadır. İkelin tanımlanmasında doğanın insanı ve topluluğu yönettiği bir aksiyonellik kullanılır. Gündelik olaylar doğüstü güçlere atfedilir ve görünmeyen alanın görünen alana üstünlüğü vardır. Burada dinin totemsi yapılar ve farklı inanmalarla karşımıza çıktığı görülür. Aslında antropolojik çalışmalar, bahsi geçen inanmaları ve dinimsi yapıları<sup>3</sup> inceleyerek din sosyolojisini besleyen ilk kaynaklar olma özelliğini taşımaktadır. Modernin ilkel sınıflamasının evrimci bir gelenekte geldiği ve dayandığı üst sınır Aydınlanma Çağı’nın başlattığı Batı sanayi ve kapitalist çağıdır. Burada kilisenin ekseninde kurumsallaşmış bir din söz konusudur. Hristiyanlık karşısında sosyal bilimcilerin rolü, ilkele ait varsayımları totemsi ve dinimsi yapıların değiştiğine vurgu yapma, arkasından kilisenin baskısını eleştirmektir. Eleştiri aynı zamanda Aydınlanma Çağı’nın vaaz ettiği seküler ve laik ilkeler etrafında gerçekleşmektedir. Katı bir bilimsellik metaforu, doğayı insanın kontrolü altına alabileceği bir inancı güçlendirmiştir. Bu dönemde pozitivism temel metodolojik paradigma olmuştur.

---

<sup>3</sup> Kavram, Ertit (2017)’den alıntılanmıştır.

Gözlem ve birtakım nesnel teknikler üzerinden toplumun anlaşılabilirliği üzerine kurulu olan pozitivism, din ile ilgili çalışmalarda da temel yaklaşım biçimi olmuştur. Bu dönemde din, Waardenburg (2004: 281)’ın aktarımına göre objektif hale getirilmeye çalışılmış, rasyonel ve tecrübi bir şekilde kavranmaya çalışılmıştır. Bu anlamda Comte’un *metafizik, teolojik ve pozitivist çağ sınıflaması* (Aron, 2011:61) dine yaklaşım biçiminde çığır açıcı olmuştur. *Dinin tarihsel süreç içerisinde ilkelden moderne evrimini tanımlayan Comte, pozitivist çağda aslolan başvuru kaynağının bilim olması gerektiğini* ifade etmiştir. Benzer bir sınıflama olmamakla birlikte Durkheim’in (2011) din üzerine yaptığı çalışma pozitivist çağa ulaşan bir başka yol izleğiyle karşılaşılır. Dini, toplumun temel yapı taşı olarak tanımlayan Durkheim için din, aynı zamanda toplumsallıkların anlamlandırılmasında birincil kaynaklardan biridir. Her iki düşünürde de dine yaklaşım biçimi sosyolojik yöntemin perspektifi içerisinde yer almaktadır. Dolayısıyla sosyolojiye hâkim paradigma olarak pozitivism, din sosyolojisi çalışmalarının da çerçevesini çizmiştir. Wach’ın önerdiği fenomenolojik yaklaşım ise bu nesnellüğün ne olması gerektiğine dair belli bir çerçeve sağlamıştır. Wach’a göre tarafsızlık ve bilimsel açıklık sadece inandığı dinin araştırılmasıyla sınırlanmamış olmayı ifade etmektedir. Bu aynı zamanda tanımlayıcı ve yorumlayıcı bir yöntemdir (Akyüz ve Çapcıoğlu, 2012:92).

Aslında din sosyolojisinin metodu ne olmalıdır sorusu, din ve sosyoloji kavramlarının nasıl konumlandırıldığı ile ilişkilidir. Bu konumlanış, aynı zamanda tartışmalarının içeriğini belirler ve tartışmalara yön verir. Klasik tanımlarda din sosyolojisi, din ile toplum arasındaki ilişkilerin açıklanması olarak konumlandırılır. Ancak burada din ile toplum ilişkilerine nasıl bakıldığı daha önemli bir sorunsaldır. Burada kastedilen bağlam bir zihniyet paradigmasını deşifre kaygısıdır. Bu soru aynı zamanda din-toplum ilişkisinin nasıl tanımlandığı ya da bu ilişkilerin nasıl oluştuğundan öncelikli bir sorudur. Peki din ile toplum ilişkilerine nasıl bakıldığı sorusunu hangi çerçevede açıklamak gerekir? Bu sorunun yanıtlanmasında üç temel bakış açısının kullanılabilir olduğu görülmektedir.

- Din toplumu biçimlendirir. Bu bakış açısı dini merkeze koyar ve dinin doğrularını okuyuculara kabul ettirmek ister.

- Toplumun dinin üzerinde bir yere konumlandırılmak ve dini topluma göre tanımlamak bir diğer bakış açısidir. Her şey topluluk olma halinden türer.
- Ortada bir yaklaşım ise din ile toplum ilişkilerini bir üstünlük mücadelesinden ziyade olanı aktarma biçiminde kendisini kurar. Wach’ın din sosyolojisi tanımındaki detay bu yaklaşıma uygundur. Din sosyolojisinin temel görevi “*dinle toplumun karşılıklı bağlantısını araştırmaktır*” (Wach, 1990).

Din sosyolojisi tanımlarında bahsi geçen üçüncü perspektifin izlerini sürmek, bu çalışmada bahsi geçen tutarsızlık tartışmalarının çerçevesini çizmek bağlamında kullanılmıştır. Üçüncü yol, olması gerekeni değil, olanı araştıran bir din sosyoloğunun tarafsızlığını ve nesnellliğini akla getirdiğinden çalışmanın metodolojik tutarsızlık üzerinden yürütülen saha çalışmasının da besleyici bağlamı olmuştur. Saha taramasında çalışmanın kullandığı araştırma varsayımlarından biri *din sosyolojisindeki nesnellik probleminin din sosyolojisinin kendisini ilahiyat eğitimi merkezli konumlandırmış olması* kabul edilmiştir. Kuşkusuz bu araştırmanın merkezinde din sosyolojisinin ne olduğu ya da araştırma konularının ne olması gerektiğini tartışmak değil, din sosyolojisinin metodolojik niteliğinin tartışılmaya açılma iddiası vardır. Tartışmanın çıkış noktası, Türk sosyolojisinin tarihsel birikiminde içkindir. İddianın başladığı temel postulat, Türkiye’de sosyoloji literatürünün din sosyolojisine entegre edilme biçimleridir. Bu bağlama göre Türk sosyolojisindeki öncü isimlerin çalışmalarında din sosyolojisi yaptıklarına dair güçlü iddialar mevcuttur. Kuşkusuz bu durumun oluşmasında Batı sosyolojisinde dini nasıl sosyolojik araştırma nesnesi haline getirdiği besleyici bir etkileşimdir. Türkiye’de modernleşme ve değişme sürecinin bir alt okuması olarak kurulan din analizleri, dinin sistematik bir şekilde incelenmesinden ziyade etkileşimin yüzeyselliğini göstergeleştirmektedir. Ayrıca din sosyolojisinin Türkiye’de sistematik olmadığı iddiasını temellendirmek için mevcut literatür üzerine kurulan bir din sosyolojisi inşa etme geleneğinin olduğu kullanışlı durmaktadır. Bu inşayı destekleyen iddiaların çerçevesi, Mehmet İzzet ve Ziya Gökalp başta olmak üzere birçok kurucu ismin din sosyolojisi araştırmalarında öncü olduğuna vurgu yapmaktadır. Gökalp’in “*Dini İçtimaiyat*” dersleri, Nurettin Şazi Kösemihal’in “*Durkheim Sosyolojisi*” başlıklı çalışması ve Hilmi Ziya Ülken’in “*Dini İçtimaiyat*”



başlıklı makalesi bunlardan sadece birkaçıdır (Çapcıoğlu, 2009). Çalışmanın bütünsel olarak Türkiye’de din sosyolojisinin metodolojik tutarsızlığının eleştirisi olması, Türkiye’de din sosyolojisinin ortaya çıkış sürecini tasnifleyen kurumsallaşma öncesi (1908-1949) ve sonrası (1949-?) (Çapcıoğlu ve Kenevir, 2017) başlıklarının da kullanışlı olmadığı iddiasını da içerisinde bir alt varsayım olarak barındırmaktadır.

### **3. METODOLOJİK SORUNSALLARA DAİR**

Türk sosyolojisinin genel metodolojik şablonunun günümüz din sosyolojisine uygun bir araçsallık sunduğu görülmektedir. Batıdaki sosyolojinin temel niteliği refleksifken,<sup>4</sup> Türk sosyolojisinin aksiyonel olduğu görülür, sosyolojide öncü metinler devleti kurtarma ve yeni bir topluluk hali inşasına dayanan toplum mühendisliği projesi olarak belirlemiştir. Buradaki aksiyonellik Prens Sabahattin’in “*Türkiye Nasıl Kurtarılabilir?*” sorusuna yanıt ararken Gökalp’in “*Türkleşmek, İslamlaşmak ve Muassırlaşmak*”a evrilen politik söylemi toplumu inşa edici olarak kullanan sosyolojik bir söyleme gönderme yapmaktadır (Sağır, 2014).

Ayrışmaların kaynağı da devletin ve vatandaşı oluşturacak ilkelerin hangi bağlamsal dünyaya ait olduğuna dairdir. Kimi zaman dünya görüşlerinin kimi zamansa ideolojik tanımlamaların eşlik ettiği ayrışmalar, sosyoloji kimliğinin de temel karakteridir. Ekoller, metodolojik ayrışmalardan ziyade “*dünyanın nasıl anlamlandırıldığına dair*” kamplaşmalar üzerine yükselmektedir. Her ekol, diğer bir ekolün ötekisidir. Ortak noktaları ise sistematik bir şekilde topluluğun nasıl olması gerektiğine dair ileri sürdükleri postulatlarıdır. Türk sosyolojisinin buyurgan doğası, bu bağlamdan bakıldığında tüm zamanlara nüfuz etmiştir. Günümüz din sosyolojisinin yerleşmeye başladığını da ileri sürmek mümkündür ancak burada asıl problem, teoloji eğitimi almış din sosyologların perspektiflerindeki metodolojik tutarsızlıklardır. Tutarsızlıkları şu şekilde sıralamak mümkündür:

---

<sup>4</sup> Buradaki refleksiflik betimlemesi Batı’nın tarihsel geçmişiyle yüzleşmesini ve kendisini sosyolojinin bir araştırma öznesi haline getirmesini ifade etmektedir.

1. Sosyoloji disiplini içerisinde yerlilik iddiasıyla epistemik bir cemaat oluşturulmuştur.
2. Bu cemaatin paradigması, yerleştirilmiş bilginin iktidarını inşa etme üzerinedir.
3. İlk kuşak din sosyologlarıyla üçüncü kuşak din sosyologları arasında bilimsel yaklaşım bakımından belli bir yerleşme görülmektedir.
4. Cemaatin kodları “iyi bir topluluk nasıl olmalı” sorusunun önceden cevaplandırıldığı bir araştırma pratiğine sahiptir.
5. Pozitivizmin inkârı üzerine kurulu metodolojik ön kabuller, araştırma pratiğinde pozitivist tekniklerden beslenmektedir.

Bu sıralamalar, günümüz din sosyolojisine hâkim olan temel eğilimlerin dışsal okumasından üretilmiştir. Başlıkların içerikleriyle ilgili iddiaları verilerle ilişkilendirilerek detaylandırmak mümkündür.

### 3.1. Yerlilik İddiası

Yerlilik iddiası, Türk sosyolojisinin temel kurucu ilkelerinden birisidir. Yüzyıl boyunca sosyolojideki ekolleşmelerde itici güç olmuştur. Temel iddiasını “*niçin yerli bir sosyolojimiz yok?*” sorusu üzerinden hareketle kurar. Dünya görüşü ne olursa olsun, sosyolojinin kendi toprakları içerisinde doğması gerektiğini ve kendi yerli kavramlarını üretmesi zorunluğundan dem vurur. Kavramları yeniden tanımlar, tarihsel kaynakları yeniden yorumlar ve sosyolojinin olması gerektiği yerin çevresini inşa eder. Tarih, önemli bir besleyici kaynaktır. Tarihin okunabileceği edebiyat da bu bağlamda önemli bir besleyici kaynaktır. Din burada nerede duruyor sorusu sorulduğunda, dinin yerlilik söyleminin temel kurucu öznesi olduğu ve bu söylemin çerçevesini çizdiği görülmektedir. Bir din sosyolojisi disiplininden ziyade din, “yerli” ve “milli” duruşun öz kaynağıdır. Bütün topluluğa hakimdir ve onun dışarıda bırakıldığı sosyolojik bir açıklama mümkün görülmez. Kuşkusuz bu açıklama biçimlerinde tercih edilen yöntemler, ekoller arasındaki ayrışmaların baskın bir kaynağıdır.

**Tablo 4. Yerlilik Söylemiyle İlişkilendirilen Makalelerde İçerik Dağılımı**

Anahtar Kavram	İlişkisellik	Sayı	Yüzde
<b>Kültür</b>	İslam medeniyetinin tekilliğine yapılan vurgu	13	%30,9
	Batı’nın kuramsal eleştirisi ve reddi	9	%21,4
	Osmanlı ile kurulan kültürel devamlılık düşüncesi	5	%12
	İslam dininin evrenselliğine vurgu	11	%26,2
	Geleneklerin kurucu doğası	4	%9,5
<b>Kimlik</b>	Müslüman olmaya yapılan vurgu	8	%36,3
	Osmanlı kimliğiyle ilişkili üst kimlik kuruluşu	5	%23
	Batı’nın reddi olarak Doğu’ya ait olmak	6	%27,2
	Türkiye’nin özgünlüğünde Müslüman-Türk olmak	3	%13,5
<b>Topluluk</b>	Kolektif bilinç dinden doğar	18	%48,6
	Dini törenler biriciktir.	11	%29,7
	Toplumsal farklılıklar evrenseldir.	5	%13,5
	Topluluk dışsal göstergelerle tanımlanabilir.	3	%8,2

Tabloya bakıldığında üç anahtar kavramın yer aldığı makaleler, içeriklerine göre kategorileştirilerek çalışmanın “yerlilik iddiası” olgusuyla ilişkilendirilmiştir. Batı’nın reddedilmesi ve Batı’ya ait kuramsal literatürün eleştirilmesi doğrudan yerlilik fikrini besleyen ana damar olarak düşünülmüştür. Burada Batı’nın kavramsal gerçekliğinin eleştirilmesi aynı zamanda her toplumun kendine özgü açıklama biçimlerinin olması gerçekliğine gönderme yapmaktadır. Dini, merkeze koyarak topluluk fikrinin ondan neşet ettiği iddiasını ileri sürenler, sosyolojik açıklamalarında da her kapının o yola çıkmasını sağlarlar. Tabloya bakıldığında dini törenlerin biricikliğine yapılan vurgu, Müslüman olmanın altının çizilmesi, İslam medeniyetinin tekilliğine ve İslam’ın evrenselliğine yapılan vurgular bu bağlamda dikkat çekici bulunmuştur. Burada sosyolojik açıklamaların kapısı dinin fonksiyonel yönüne çıkar. Osmanlı ile kurulan tarihsel süreklilik, Osmanlı’nın bir üst kimlik olarak tanımlanması ve Türkiye’nin kendine özgü Müslümanlık göstergeleri de yerlilik bağlamının farklı görünümüleri olarak düşünülmüştür.

### 3.2. Yerlileştirilmiş Bilginin İktidarı

Kutsallaştırılmış bilim imgesi, Aydınlanma Çağı’nda karşımıza çıkar. Akıl ve deneyin kuşattığı bir insan benliğinin doğayı kontrol altına alma gücünün kaynağına dönüşen bilim olgusu, aynı zamanda modernleşmenin de itici gücü olmuştur. Deney ve gözlemin belirleyici olduğu yöntemsel yaklaşım olarak da pozitivistimin kullanıldığı görülmektedir. Burada dinin yorumlanma biçimi de kuşkusuz bilimsel ilkeler etrafında gerçekleşmektedir. Comte’un Pozitivist çağı, görünmeyen alanın dışarıda

birakıldığı bir dönem olmakla birlikte o güne kadar üretilmiş bütün dinsel ve dinimsi yapıların da yeniden gözden geçirilmesini öngörmüştür. Bu aynı zamanda dinin sosyolojisini yapmanın pozitivist biçimlerinin metodolojik taşlarını döşemiştir. Durkheim ve Weber sonrası oluşan gelenekler de benzer şekilde dinin ve dinimsi yapıların araştırılabilirliğinin nasıllığını sorgulamış ve metodolojik ilkeler sıralamışlardır. Türkiye’de “*Türkiye Nasıl Kurtarılabılır?*” sorusuna içkin bir şekilde karşımıza çıkan sosyolojik gelenek, dinin araştırılması ve toplumla ilişkilerinin sorgulanmasında da benzer kaygılardan beslenmiştir. Türk sosyoloji geleneğinde din, ya *çözülmenin ve bozulmanın başat faktörü olarak görülerek modernleşememenin nedeni* olarak yorumlanmış (Berkes, 2012) ya da *Batı karşısında kendi aksiyonelliğini ve yenileşme yaklaşımını kuracak paradigma arayışlarının besleyici kaynağı* (Aktay, 1999) olmuştur. İkincil tutumlar, bir önceki alt başlıkta vurgulandığı gibi sosyolojiyi yerleştirme çabalarının temsiline gönderme yapmaktadır. Bu tutum, birçok defa Türkiye’de devlet politikası olarak da desteklenmiş ve kabul görmüştür. Bu bağlamdan hareketle dinin incelenmesi, yorumlanması, açıklanması ve toplumla ilişkilerinin analiz edilmesi sürecinde politik kaygıların gölgelediği bir araştırma yazını karşımıza çıkmıştır. Burada dini alanın kontrol edilmesi ya da yönlendirilmesinden ziyade sosyologların paradigmaları kapsamında yapacakları ya da yaptıkları çalışmaların desteklenmesi söz konusudur. Süreç karşılıklı paylaşım ve iletişim üzerine kuruludur. Bu bakımdan ilk dönem din sosyologları, toplumsal alanda karşılık gelen disiplin alanlarını bütüncül bir bakışla incelemiştir.

### **3.3. Yerlileştirilen Bilgiden Yerelleştirilmiş Bilgiye**

Kuşaklararası değişiminde “epistemolojik kopuş” olarak değerlendirilmesi gereken temel noktalardan birisi din sosyolojisinin bugün mikrolaştırılması ve yerelleştirilmiş olmasıdır.

**Tablo 5. Kuşaklararası Farklılıklarla Yerlilikten Yerelleşmeye<sup>5</sup>**

<b>Birinci Kuşakta Söylemin İzi</b>	<b>Yeni Kuşaklarda Söylemin İzi</b>
Toplumsal alanı makro bağlamda inceler.	Toplumsal alanı mikro bağlamda inceler
Yöntem evrenseldir.	Yöntem eğilip bükülebilir.
Araştırma verilerinden kuram oluşturma	Araştırma verilerini pragmatize etme
İlahiyat fakültelerinde çalışıyor olma	Sosyoloji bölümleri ağırlıklı çalışma
Lisansüstü eğitime odaklanma	Lisans eğitime odaklanma
Kitap yazmak	Makale yayını yapmak

Yerlilikten yerelleşme, din sosyolojisindeki dönüşümün vurucu iddialarından birisini içerir. Tablo, din sosyolojisinin Türkiye’deki akademik gelişim sürecinin tarihsel seyrini takip ettikten sonra incelenen 7 sosyoloji bölümü ve 4 din sosyolojisi ana bilim dalı örneğinde hazırlanmıştır. Ayrıca din sosyolojisiyle ilişkili incelenen 35 akademik personel ilanında yer alan uzmanlık alanları da destekleyici olarak kullanılmıştır. Bu bağlamda tabloda betimlenen başlıklar süreç, bağlam, metot ve gelecek biçiminde dört sürecin yansımaları olarak okunmalıdır. Süreç, din sosyolojisinin incelediği alanın ve bu alandan elde ettiği verileri kullanma biçiminin değişmesini ifade eder. Toplumun makro ya da mikro bağlamlarda incelenmesinin tercih edilmesi ve araştırmalarda elde edilen verileri sosyolojik kuramlarla ilişkilendirme ya da yeni kuramsal bilgiler oluşturma başlıkları süreç kategorisini yansıtır. Bağlam kategorisi ise araştırma verilerinin pragmatize edilmesiyle ilişkilendirilmiştir. Buradan kasıt, ideal toplumu kurma bağlamında politik söylemle paralel ilerleyen bir araştırma sahasının inşasıdır. Metot ise ilk kuşak din sosyologlarının Batı’nın metodolojik ilkelerinden hareket ederken, yeni kuşak din sosyologlarının yöntemi çalışmalarda gerçekliği yeniden tanımlama bağlamında eğip bükmesidir. Gelecek kategorisinde iki temel başlık vardır. İlki ilk kuşak din sosyologlarının lisansüstü eğitime önem vermesi ve akademisyen yetiştirme bağlamında üstlendikleri misyondur. İnceleme alanlarından kitap yazmak da gelecek kategorisinin önemli bir ayağını oluşturur. Oysa yeni kuşaklarda kitaptan ziyade makale yayını ön plana çıkmaktadır. Lisans eğitimi de yeni kuşak din sosyologlarının farklılıklarından birisi olarak düşünülmüştür. Aradaki farklılıkların oluşmasında kuşkusuz üniversite sayılarının artması

<sup>5</sup> Bu tablo, YÖKSİS veri tabanından örnekleme yer alan bölüm ve ana bilim dallarında yer alan akademisyenlerin uzmanlık alanları ve çalışma konularının taranması sonrası oluşturulmuştur.

ve yetişmiş akademisyen açığının yüksek oluşu önemli bir baskı aracıdır. Böylece yeni kuşak din sosyologları hem yeni üniversitelerde istihdam edilmeye başlanmış hem de buradaki sosyoloji bölümlerinin kurulmasında öncü elemanlar olarak kullanılmıştır.

Yerleşme olgusunun izlerini iki şekilde sürmek gerekir. Birincisi disiplinin önceki kurucularıyla kıyaslandığında araştırma konularının gittikçe daraldığının görülmesidir. Din-toplum ilişkilerinin incelendiği bağlamın, ağırlıklı olarak İslam-toplum ilişkilerine indirgenmiş olmasıdır. İkincisi ise disiplinin metodolojik olarak kendi içerisinde yaşadığı tutarsızlıktır. Tutarsızlığın kökleri, Türk sosyolojisinin devleti kurtarma ve vatandaş inşa etme misyonuna kadar uzanır. Bu misyon aynı zamanda modernleşme tartışmalarının bir tarihsel seyri olan sosyolojik paradigmasıyla da örtüşür. Tutarsızlığı açıklayan bir başka durum, bugün din sosyolojisinin politik bir söylemin uzantısı olarak kimliğini konumlandırmış olmasıdır. Özellikle yeni kurulan sosyoloji bölümlerinde mevcut kurumsal sosyolojilere alternatif olarak muhafazakâr görünümlü akademik bir kimlik üretiminin merkezine din sosyologları konumlandırılmıştır. Marksist ve sol eğilimli sosyolojik yaklaşımlara alternatif olarak kendisini tanımlayan yeni sosyolojiler, sosyolojiye din sosyolojisi üzerinden yeni bir soluk getirme iddiasını da bizce tartışmaya açmıştır. Kuşkusuz yöntem ve teknik olarak sosyolojinin kendisinden beslenen din sosyolojisi yaklaşımı, araştırmacıların zihinsel kabullerinin meşrulaştırılma çabası olarak karşımıza çıkmaya başlamıştır. Bu aynı zamanda değer yüklü bir sosyolojik anlayışın Türkiye’deki siyasi dönüşümün de paralelinde yaygınlaştırılması kaygısını yansıtmaktadır. Yaygınlaştırıcı etki, aynı zamanda bilginin ötekileştirilmesini de akla getirmektedir. Ötekileştirme, merkezde yer alan güçlü paradigmanın baskılaması süreciyle mevcut toplumsal bütünle uyuşmadığı iddia edilen bilginin reddedilmesidir. Bahsi geçen paradigma, politik değişimlere paralel yaşanan kurumsal dönüşümlerle merkeze taşınmıştır. Yükseköğretimdeki kurumsal dönüşümler bu bağlamda önemli bir taşıyıcı olmuştur. Fen-Edebiyat ve Edebiyat Fakülteleri bünyesinde yer alan sosyoloji bölümlerinde akademik ilanlara çıkılma süreçleri, fakülte yönetimlerinin bölüm başkanlığı atamalarında kullandıkları tercihler ve akademik yayın süreçlerinde proje desteklerinden akademik teşviklere kadar birçok alanda verilen desteklerin benzer merkeziliği destekleyici araçlar olarak kullanıldığı görülmektedir.

### 3.4. Topluluk Halinin Güncellenmesi

Topluluk hali, geçmişten bugüne en güçlü sosyolojik davranış tiyolojilerinden birisidir. Topluluk içerisinde yaşıyor olmak, sosyolojik kuramlarda bugüne kadar birey-toplum etkileşimlerinin üzerine kurulu tartışmaları sürekli canlı tutmuştur. Ancak “*ideal bir toplum nasıl olmalı?*” sorusu da çoğu zaman bu tartışmalarda karşımıza çıkan merkezi bağlamı oluşturmuştur. Soruya verilen yanıtlarda mutlaka belli bir devlet ve siyasi iktidar betimlemesi de yapılmıştır. Devlet, topluluk hayatı için temel şarttır. Siyasi iktidar ise gerekli hallerde topluluk haline müdahale edici bir misyonda tanımlanmıştır. Böylece aslında Durkheim’in “*toplum insana baskı yapar*” postulatı, bir adım daha ötesine taşınarak topluluğa da müdahale edebilecek kapasitede bir iktidar kavramından bahsedilmiştir.

Çalışmanın bu kısmında iddiayı güçlendirmek için sahada yapılan içerik taramasında üç anahtar kavramla ilgili makaleler taranmış, makalelerin içerik betimlemeleri dikkate alınmıştır. Makaleleri, din sosyolojisi çalışan ve o alanda uzmanlaşan akademisyenlerin yapmış olmasına dikkat edilmiştir. Aile ve değerler eğitimi iktidar-toplum ilişkiselliğini serimleyen anahtar kavramlar olarak kullanılmıştır. Aile ile ilgili makalelerde içerik dağılımı şu şekildedir:

**Tablo 6. Aile ile İlişkili Makalelerin İçerik Dağılımı**

Makale İçeriği	Sayı	Yüzde
Aile toplumun temel yapı taşıdır.	8	%22,9
Manevi eğitim ailenin temel kurtarıcı aracıdır.	13	%37,2
Dini sosyalleşme ailenin temel görevidir.	11	%31,4
Çocuk eğitimi toplumun sürekliliğinde önemli bir gerçekliktir.	3	%8,5
<b>Toplam</b>	<b>35</b>	<b>100</b>

İncelenen makalelerde aile toplumun temel yapı taşı bir olgusal gerçeklik olarak kullanılmaktadır. Aile konusunda kurumlar sosyolojisi ana bilim dalında istihdam edilen akademisyenlerin sıklıkla çalışma yaptığı tespit edilmiştir. Aile, muhafazakâr savunularda önemli bir olgudur. Çalışmalarda ailenin toplumu ürettiği, değerleri koruduğu, geleceğe aktardığı ve kuşaklararası bağlantıları sağladığı iddiaları savunulur. Teorik çerçevelerde bu vurgulamaların önemli olduğu görülmektedir. Dolayısıyla ailenin merkeze koyulduğu bir metodolojik çerçeve çizilmiştir. Ancak asıl problem, nasıl bir aile sorusuna satır aralarında verilen yanıtlar olmuştur. Örneğin boşanma temelli makalelerde bu soruya verilen yanıt

netleşir. Boşanmaların engellenmesi için manevi eğitim öngörülür ve eksikliğin ailenin dinle kurduğu ilişkinin eksikliğinden kaynakladığı iddia edilir. Bir sonraki adımda aile danışmanlığı hizmetlerinin alt yapısı hazırlanır. Aile danışmanlığında ise Diyanet İşleri Başkanlığı’nın sunduğu hizmetler bir model olarak sunulur ve din adamlarının, halkı aile konusunda eğitici çalışmalar yapmasına vurgular yapılır. Çalışmanın bütününde ailedeki sorunların dini referanslar çerçevesinde iyileştirilmesi öngörülür. Aileden yola çıkarak toplumun da sağlıklı olacağı iddiası desteklenir. Böylece dinin araçsallaştırılarak ideal bir topluma ulaşmanın yol izleği ortaya çıkmaktadır.

Türkiye’de sosyolojinin mirasına bakıldığında kuramsal tartışmalarda iktidar olgusuna topluma çerçeve çizme misyonu yüklendiği görülmektedir (Sağır, 2014). Türk modernleşmesinin tepeden inmece tavrı, sosyolojik tartışmalarda yapılanların doğruluğu ya da yalnışlığından ziyade *hangisi yapılırsa daha iyi olurdu* sorusuna yanıt aramıştır. Milliyetçi-muhafakazar kimlikli ekoller ile sol eğilimli ekollerin benzer metodolojik izleği takip ettiklerini ileri sürmek yanıltıcı olmasa gerektir. Din sosyolojisinde benzer eğilimlerden etkilendiği görülmekle birlikte sosyoloji yazınından bağımsız bir alanda ilerlediğini söylemek zordur.

**Tablo 7. Değerler Eğitimi ile İlişkili Makalelerin İçerik Dağılımı**

Makale İçeriği	Sayı	Yüzde
Değer, toplumun kurucu temel unsurlarından birisidir.	8	%24,2
Değer, bireylerin sosyalleşmesinde temel belirleyicidir.	4	%12,1
Değerler, eğitim sisteminin merkezinde yer almalıdır.	9	%27,3
Değer olgusu dinden türer.	12	%36,4
<b>Toplam</b>	<b>33</b>	<b>100</b>

Değer kavramı, Türkiye’de uzun süredir tartışılan bir gerçekliktir. Değerlerin merkeze yerleştirildiği bir eğitim sisteminin kurulması düşüncesi, birçok sivil toplum kuruluşunun da desteğiyle birçok toplumsal pratiğe dökülmüştür. Değerler eğitimi dersinden değerlerle ilişkili projelerin çeşitli platformlarca desteklenmesine kadar pek çok alanda bu pratikliği görmek mümkündür. Çalışmada bir anahtar kavram olarak “değer”in önemsinmesi, dinle ilişkilendirilen bir alanın sosyolojinin özelde ise din sosyolojisinin araştırılma konusu kapsamına alınmasıyla ve popüler olmasıyla ilişkilendirilmiştir. Tabloya



bakıldığında yapılan taramada “değer” ile ilgili 33 makale tespit edilmiştir. Bu makalelerin %36,4’ü değerler ile din ilişkisini doğrudan kuran ve süreci manevi bir eğitim olarak yorumlayanlar en yüksek orana sahiptir. Değerin toplumun kurucu unsuru olduğunu ve eğitim sisteminin merkezinde yer alması gerektiğine vurgu yapan çalışmaların toplam oranı da %51,3’tür. Burada çalışmayla ilişkili olması bakımından dikkat edilmesi gereken nokta, yapılan çalışmaların buyurgan bir doğayla ideal toplumun kodlarını vermiş olmasıdır. Bu bağlamdan hareketle bütün tartışmaların genel çerçevesinin bir önceki kısımda ileri sürülen “ideal bir toplum nasıl olmalı” sorusundan bağımsız gerçekleşmediğini ileri sürmek mümkündür. Böylece eylem planını bu sorunun yanıtlanması üzerine kurulu akademik bir kimlik inşasının yapıldığı ve bunun metodolojik olarak da bütün söyleme hâkim olduğu görülmektedir.

### 3.5. Yöntem ve Tekniklerin Belirliliği

Din sosyolojisi, konusunu metafizik bir alanla ilişkilendirmekle birlikte kullandığı yöntem bakımından pozitivist gelenekten beslendiği görülmektedir. Din, dinimsi yapılar ve inançlarla ilgili ilk çalışmaların kaynağı olan antropolojik kaynaklar, geleneğin ilk ayağıdır. İkinci ayağını ise Comte ile başlayan klasik sosyolojik kuramlar oluşturmaktadır. Kuşkusuz burada din sosyolojisinin bir disiplin olarak kurumsallaşmasında pozitivist geleneğin etkisinin önemli olduğu görülmektedir. Weber ile başlayan hermeneutik gelenek ise alternatif bir metodolojik izlek oluşturma gayesini beslemiştir. Din-toplum etkileşiminin pozitivist tekniklerle araştırılmasının alt söylemi din-toplum ilişkilerini olduğu gibi aktarmak üzerine kuruludur. Burada toplumun fotoğrafını herhangi bir müdahalede bulunmadan çekmek birincil kaygıdır. Pozitivizmin değerden bağımsız bilim iddiası da aynı kaygıyı besleyen somut göstergelerden birisidir. Anket, gözlem ve deney tekniklerinin kullanılması, somutun aktarılmasını kolaylaştırması bakımından sıkça tercih edilen yöntem olmuştur.

Bu bağlamı güçlendirmek kaygısıyla veri toplama sırasında tercih edilen üç anahtar kavram buraya eklenmiştir. Bu anahtar kavramlar, “sosyalleşme”, “ölüm” ve “sosyal medya” olmuştur. Sosyalleşme, bu üç kavram dışında kullanılmış anahtar kavramları bütünsel bir mantıkta içeriyor olduğu varsayımından hareketle tercih edilmiştir. Örneğin kültür ve topluluğun kesiştiği noktada beliren kimlik, aynı zamanda sosyalleşme süreçlerinin bir özetidir. Böylece sosyalleşme üst bir şemsiye olgu olarak

kabul edilmiştir. Ölüm kavramı ise Türkiye’de araştırma konusu olarak hangi disiplinler tarafından incelendiği sorusundan hareketle tercih edilmiştir. Ayrıca *ölüm ve ölme süreçlerinin araştırılması ölümün mahremiyeti, ölümle ilgili tutumlar, yas içeren süreçlerin toplamı olması ve dini söylemle örülmüş bir sosyal çerçeveye sahip olması gibi sebeplerden ötürü güç bir araştırma* (Sağır, 2017) alanıdır. Din sosyolojisi çalışmalarındaki nesnellik problemiyle ilişkilendirilen tarafı ise dini söylemle örülü bir alan olması nedeniyle ölüm araştırmalarının din sosyolojisi içerisinde metodolojik problemler taşımasıdır. Sosyal medya ise son dönemlerde popüler bir alan olması nedeniyle hemen bütün sosyal bilimcilerin ilgisini çekmektedir. Bu bağlamda din sosyolojisi alanında çalışan akademisyenlerin de sosyal medyayla ilişkili çeşitli çalışmalar yaptıkları görülmektedir.

**Tablo 8. Üç Kavramsal Bileşenden Metodolojik Problemleri Tanımlama**

Anahtar Kavram	İlişkiselik	Sayı	Yüzde
Sosyalleşme	Kültür-kimlik birleşimi olarak tanımlama	7	%27
	Dinin içselleştirilmesi süreci olarak temellendirme	11	%42,3
	İslam Medeniyetinin farkındalığına erişme	3	%11,5
	Aile ile sosyalleşme ilişkisinde sosyalleşmeyi değerler eğitimi bağlamıyla tanımlama	5	%19,2
Ölüm	Türbelerin sosyolojik çözümlemesi	8	%53,3
	Ölümle ilgili bireysel tutumların ölçülmesi	2	%13,4
	Ölümle ilgili batıl inançların tespiti	4	%26,6
	Ölüm-din ilişkisinin betimlenmesi	1	%6,7
Sosyal Medya	Sosyal medya ve sosyalleşme ilişkisinin ölçülmesi	7	%33,4
	Sosyal medyanın din üzerinde etkisinin tespiti	9	%42,8
	Sosyal medya ve gençlik ilişkilendirmeleri	3	%14,3
	Sosyal medya ve değerler eğitimi	2	%9,5

Burada metodolojik problemden kastedilen bağlam, araştırma konularının içeriği ya da makalelerin niteliğinden ziyade incelenen çalışmalarda akademisyenlerin kullandığı yaklaşımın betimlenmesidir. Bu bağlamda iki farklı tablo oluşturulmuştur. İlki anahtar kavramların yer aldığı makalelerde içerik çözümlemesiyle elde edilen verilerin niceliksel sunumudur. Tabloya bakıldığında dinin önemli bir referans çerçevesi olduğu gerçeği her üç kavramda oldukça belirgindir. Sosyalleşmenin dinin

içselleştirilme süreci olarak tanımlanması; türbelerle ve halk inançlarıyla yapılan çalışmalarda söylemin dinin referans kaynaklarından hareketle kurulması; sosyal medya ile ilgili çalışmalarda ise dinin sosyal medyada kullanılma biçimleri ile manevi değerler üzerinde sosyal medyanın olumsuz etkisinin tespit edilmesi altı çizilesi bağlamları oluşturmuştur. Burada yöntem ve tekniklerin belirliliğiyle ilgili aşağıdaki tablo ile çalışmaya çerçeve çizilmiştir.

**Tablo 9. Yaklaşımlardaki Söylemin Niceliksel Dağılımı**

<b>Metodolojik Tespitler</b>	<b>Seçenekler</b>	<b>Sayı</b>	<b>Yüzde</b>
<b>Yöntemde Modelleme Tercihleri</b>	Yorumsamacı Model (Nitel çalışmalar)	18	%29,1
	Pozitivist Model (Nicel çalışmalar)	25	%40,3
	Betimleyici Model (Teorik ve kuramsal)	19	%30,6
<b>Yaklaşımda Nesnellik Problemi</b>	Varsayımların çokluğu	16	%25,9
	Ölçeklerde sınırlayıcı çerçeve	13	%21
	Tek din yaklaşımı	10	%16,1
	Kavramsal baskı	14	%22,5
	Tek doğru yaklaşımı	9	%14,5
<b>Kuşaklararası Dönüşüm</b>	Mikro çıkarımlara evrilme	37	%59,6
	Nesnellikten öznelliğe	21	%33,8
	Kuramsal köksüzlük	4	%6,6

Burada tabloda kullanılan “yöntemde modelleme tercihleri”, “yaklaşımda nesnellik problemi” ve “kuşaklararası dönüşüm” başlıklı üç kategori yukarıdaki tabloda kullanılmış 62 makalede yapılan içerik taramasından oluşturulmuştur. Bu makalelerin “giriş” bölümlerinden hareketle amaç, araştırma soruları, hipotez, varsayım ve yöntem incelemelerinden hareketle kurulmuştur. Yöntemde modelleme tercihleri başlığında çalışmalarda kullanılan yaklaşımların niceliksel ve niteliksel kategorizeleştirilmesi yapılmıştır. Buna göre çalışmalarda en sık kullanılan yöntemler nicel araştırma yöntemleridir. Burada genelde anket tekniği tercih edilmiş ve sahadan veri toplama gerçekleştirilmiştir. Yaklaşımda nesnellik problemi ayrıca önemsenmiştir. Çünkü yeni kuşak din sosyologlarında tanımlanan problemlerin başında olaylara öznel ve değer yüklü yaklaşımları görülmüştür. Buna göre taranan çalışmalarda varsayımlar sıklıkla kullanılmıştır. Varsayımlar, çalışma öncesi yapılan ön kabullerdir ve bu kabuller çalışma

boyunca varolan gerçeğe ön bir çerçeveye çizer. Aynı zamanda bu kabullerin çalışmada araştırılmasına gerek duyulmadığından çalışmanın nesnelliği tartışmaya açılır. Taranan makalelerde en yüksek oran %25,9 ile varsayımların çokluğu çıkmıştır. Kavramsal baskı kategorisi ise taranan makalelerde araştırılan alanı belli tanımlamalara sıkıştırmayı ifade eder. Örneğin aile tanımlanırken toplumun temel yapı taşı olarak görülür ve temel bileşeni olarak değer aktarımı görülür. Sosyal medya değerlerin olumsuz etkilenmesinde temel bir araç olarak tanımlanır ve bağımlılık yaratıcı bir çerçevede yansıtılır. Ölüm ise öte dünyayla ilişkilendirilir ve öte dünyadan önce yaşamın din çerçevesinde kurulması gerekliliğine vurgu yapılır. Bu yaklaşımlar aynı zamanda tek doğru yaklaşımı (%14,5) kategorisiyle doğrudan ilişkilendirilmiştir. Kuşaklararası dönüşümde kuramsal köksüzlük kategorisi, sosyolojik kuramların pragmatize edilmesiyle ilişkilidir. Burada söz konusu olan bağlam, kuramlarda varsayımları ve ölçeği güçlendirici ya da doğrulayıcı kısımlarının kullanılması kastedilmektedir. Mikro çıkarımlara evrilme, çalışmanın daha önceki bölümlerinde ortaya koyulan yerleşme (Tablo 3 ve Tablo 4) ile aynı bağlamın yeniden gündeme gelmesidir. Burada kuşaklararası dönüşüm özellikle önemsenmiştir. Dönüşüm günümüz din sosyolojisinin yaklaşım çerçevesinin tanımlanması ile doğrudan ilişkilidir.

Bu bağlama göre günümüzde aynı yöntemlerin kullanılmaya devam ettiği ancak pozitivist geleneğin “*değer yüksüz bilim*” algısının terkedildiği görülmektedir. Bilim değer yüküldür ve bu değer dinden kaynaklanır. Araştırma pratiği de dinin çerçevelediği bir metodolojik yaklaşımla yürütülür. Geçmişe kıyasla bugün, yeni kuşak din sosyologlarında yaygın eğilim kendisini bu şekilde dışa gösterir. Yöntemler de bu eğilimi destekler şekilde inşa edilir. Soruların çerçevesi ve ulaşılan verilerin masajlaması bu eğilim ekseninde yapılır. Burada veri masajlamasından kastedilen anlam, elde edilen verilerin dinin zihinsel pratiğiyle uyuşmayan yerlerinin kırılması, elde edilen yüzdelerde dinin doğrularıyla bağdaşmayan kısımların yumuşatılması ya da araştırmanın bir bütün olarak tamamen zihinsel doğrular ve kabuller ekseninde inşa edilmesi şeklinde yürütülmesi kastedilmektedir. Böylece aslolan şey, gerçeğin istenildiği gibi eğilip bükülebileceği varsayımdır ki bu, çalışmanın içerisinde zaman zaman dile getirilen iddianın da içeriğini doldurmaktadır.

#### 4. SONUÇ

Bugün tartışmaların merkezinde yer alan temel olgusal gerçeklik kuşkusuz bilginin konumu ve niteliğidir. Bilginin ne olduğundan ziyade bilgiye sahipliğin ön plana çıktığı ve güce dönüştüğü bir çağda yaşıyoruz. Yeni dönemde krizin temel sorgulayıcı disiplini geçmişte olduğu gibi sosyolojidir. Kuşkusuz dünyanın 2000’ler sonrası karşılaştığı krizlerin artışı, gelecek dönemde de devam edeceğini öngören toplumsal ve çevresel şartlar, sosyolojinin gelecekte gözde bir disiplin olmaya devam edeceği iddiasını meşrulaştırmaktadır.

Türkiye’de sosyolojik düşüncenin temel dinamiğini de aynı nitelik, yani, “*kriz bilimi*” oluşturmuştur. Türk sosyolojisini Batı sosyolojik düşüncesinden farklı kılan temel özellik bir kriz bilimi olarak toplumsal krizden değil “*siyasi kriz*”den beslenişidir. Oysa Batı’nın sosyolojik düşüncesi ise, toplumsal bir varoluş sorununun tartışması olarak başlamaktadır ve ekonomik değişmelerle ortaya çıkan toplumsal krizleri çözüme iddiasını içermektedir. Osmanlı Devleti’nin yaşadığı siyasi kriz, Türk sosyolojisinde Gökalp ve Prens Sabahattin ile başlayan siyasetin gölgesinde bir sosyoloji disiplininin oluşmasında etkili kaynaklar olmuştur. Süreç, İstanbul ve Ankara sosyoloji ekolleri olarak adlandırılmak suretiyle iki koldan devam eden bir sosyoloji geleneği içinde kendine alan bulmuştur. Türk siyasi hayatının kendine özgü formları bu farklılığı sürekli beslemiştir. Sanayi Devrimi sonrası Batı’nın yaşadığı toplumsal kriz, sosyolojinin kuramsal yazınında bütünsel bir paradigma ortaya koymuştur. Yani krizler birbirine içkin bir şekilde ekonomi, kültür, din, siyaset, aile, eğitim gibi bütün alanları kapsayıcı bir şekilde tartışılmıştır. Oysa Türk sosyolojisi geleneğinde bu kriz alanları birbirinden soyutlanmıştır. Krizin kaynağını ekonomide arayanlar, din kültür konularına yabancı kalırken, kimlik ve din konularını araştıranlar ise toplumun maddi kaynaklarını ötekileştirmiştir. Ekoller arası farklılaşmalar, belli bir disiplin icrasından ziyade sahip oldukları bilginin diğerlerini ötekileştirmesi üzerine kurulmuştur. Ancak dünyadaki gelişmeler sosyolojinin yeni dönemdeki itici gücünün, siyasi ve ideolojik duruşlardan çok yeni bir habitus oluşturma kaygılarıyla şekillenmesi gerekliliğini dayatmaktadır. Çünkü dünyanın değişme hızına bağlı olarak da gerçeklikler sürekli değişmektedir. Dolayısıyla metodolojik araştırma pratiğini yöneten sabit doğruların da değişmesi gerekliliği ortaya çıkmaktadır. Artık sabit doğrular,

insana yarar sağlamakdan ziyade zarar veriyor ve “öteki” ilan ettiğine karşı eleştirelliği dogmaya ve baskıya dönüştürüyor. Sabit doğrular, farklı gerçekliklerin olduğu iddiasını en başından çürütmekte ve eleştirel sorgulamayı bir “düşmanlık” haline dönüştürmektedir.

Bu durumun yorumlanma biçimi, “hiçbir yere ait olmamak” değil, aksine “bilim” idesinin modern Avrupa’da halen geçerli olan doğasına metodolojik kaygılarla uyum sağlamaktır. Bu, içerisinde eleştirel duruşu da beraberinde getirir, ancak bu eleştirelilik “analitik düşünme” ile doğrudan ilişkili değildir. Aksine geçmiş dönemde sosyolojiye hâkim olan “kategorilerle düşünme” geleneğini sorgulama biçimleri ve bu biçimlerin yeni dünya düzeninde reddidir. Kuşkusuz kategorilerle düşünme, daha önce de ifade edildiği üzere zihinde keskin alanların yaratılmasına ve bu alanların ideolojik kaygılarla da şekillenerek sosyolojinin içerisinde kalıp yargılara dönüşmesine neden olmaktadır. Bu kalıp yargılar, aynı zamanda sorgulanması gereken sabit doğruların da kendisidir. Sabit doğrular, yeni gerçeklik alanlarının görülmesini engellediği gibi sosyolojinin merkezine kendi kuramsal bakış açısını yerleştirir ve diğerine içeri girecek alan bırakmaz. Düşüncenin sorgulanamaz oluşu, alanda merkezi bakış açısını oluşturduğu iddiası ve sosyolojik bilgiyi elinde tuttuğu kabulüne duyduğu inanç, kendi alanı içerisinde sıkışmasına neden olabilmektedir.

Bu çalışma Türkiye’de uzun süredir Fen-Edebiyat ve Edebiyat Fakülteleri bünyesindeki sosyoloji bölümünde kendisine yer açan din sosyolojisi doktoralı akademisyenlerin açtığı alanın üzerine bir tartışma yürütmüştür. Tartışma Türk sosyolojisinin genel görünümüyle paralel gitmiş ve din sosyolojisinin kimliği bu görünümden bağımsız düşünülmemiştir. Kaygısı, teolojiden yola çıkarak bir din sosyolojisi disiplini kurmanın, sosyolojiden yola çıkarak bir din sosyolojisi oluşturmaya göre daha zor olduğu gerçekliğinin temellendirilmesidir. Çalışmanın ana sorunsalı ise metodolojik perspektiften araçsallık üretme çabaları ve bunun giderek pragmatist bir çabaya dönüşünün yol izlegine ulaşmaktır. Türk sosyolojisinin genel bir kimlik görünümü olması bakımından toplum mühendisliği çabasının “ideal bir toplum oluşturma” amacıyla bütünleşik görünümü de tartışmalara eklenmiştir.

Bugün metodolojik kriz üzerinden yaşanan kimlik sorunsalının tartışılması gereken bağlamı mikro bir alana sıkıştırılıp yerelleştirilen bilgi üzerinedir. Buna göre ilahiyat eğitiminin din sosyolojisi yapmak için yeterli olduğuna kanaat eden günümüz akademisyeni, toplumsal alanın bütün olarak görülmesinden ziyade gündelik parçalandığı bir görüntünün aktarımını bize sunar. Aktarımın içeriğini de belirleyen şey, alınan eğitimin düşünsel alan üzerine kurduğu metodolojik baskıdır. Yani gündelik hayatın parçaları dinin doğrularıyla ilişkili ise kullanır. Doğruların dışına çıkıyorsa ötekileştirilir ve araştırmanın içeriğinden çıkartılır ya da asimile edilir. Asimile etmek, metodolojik bağlamda gerçeğin bükülmesini ifade etmek için kullanılmıştır. Gerçek, din etrafında yeniden inşa edilir ya da topluluk bilinci o yönde pasifize edilir. Ancak tersi bir durumda sosyoloji eğitiminin din sosyolojisi yaparken daha kullanışlı olduğu iddiasının ortaya koyulmasıdır. Böylece mevcut tutarsızlığın ortadan kalkması sağlanmış olacaktır. Dinin doğrularını ya da yanlışlarını bilmeden bir sosyolojik perspektif, toplumun parçalarla bütün arasındaki ilişkilerini ortaya koyması bakımından tutarlıdır. Doğru ya da yanlışların varlığı sabitken yapılan çalışmalarda toplumsal alan doğruların ve yanlışların alanı olarak görülür. Sosyolojiye yerli ve milli bir kimlik kazandırma çabasının “din” eksenli kurgulanabileceği varsayımı tıpkı milliyetçi argümanlarla desteklenen diğer çabalarda olduğu gibi Türkiye’de yaygın bir kabul görmediği daha önceki tecrübelerle sabittir. Batı sosyolojisi materyalist ya da pozitivist bulunuyorsa ona dinin doğrularını söyleterek bir bilim disiplininin oluşturulabileceğini öngörmek mümkün değildir. Çalışma temel iddiasını beş alt başlıkla şekillendirmiş ve bu başlıkları Türk sosyolojisinin genel eğilimleriyle paralel ilişkilendirmiştir. Kuşkusuz çalışmanın öznesi olarak din sosyoloğu, geçmişin değil bugün içerisinde tanımlanmıştır. Çalışmanın kendisini yasladığı bağlam, kuşaklararası farklılaşmayla gelenen noktada bugünün din sosyologlarının yerleşmesi ve kendi içerisinde tutarsızlaşması olmuştur. Bu yeni kuşağın sosyoloji disiplini içerisinde “yerlilik” iddiasıyla epistemik bir cemaat oluşturmayı denedikleri ileri sürülmüştür. Ancak ilk kuşak din sosyologlarıyla kıyaslandıklarında yeni kuşak din sosyologlarının bilimsel yaklaşım bakımından yerleşmeye başladıkları iddiası çerçevelenmiştir. Yeni cemaatin kodları “iyi bir topluluk nasıl olmalı” sorusunun önceden cevaplandırıldığı bir araştırma pratiğiyle ve politik söyleme entegre bir şekilde ilerlediği tezi ileri sürülmüştür.

Din sosyolojisinin gelecek projeksiyonunda bu çalışmanın gizil iddiası, sosyolojik düşüncenin “*kutsal*”dan arındırılması, toplumsal gerçeklik içerisinde yeni alanlarla birlikte kendini yeniden tanımlamasıdır. Tanımlayıcı kaynaklar olarak da ilk kuşak din sosyologlarının metodolojik yaklaşım biçimleri ve tutumları besleyici bir güç olarak kullanılmalıdır. Aslında bu çalışma din sosyolojisi ekseninde dar bir alana sıkışmış Türk sosyolojisinin geçmişten bugüne temel sorunlarının bir “*anarşist*” okumasıdır. Doğru bilginin zaten varolduğu iddiasını besleyen epistemik cemaatlerin de reddedilmesi kaygısını taşır. Mevcut bilgiyi kurumsallaştıran belli bir epistemik cemaat içerisinde bilimsel bilginin gelişmesi mümkün görünmemektedir. Son olarak sosyoloji doktoralı akademisyenlerin bir kısmının da muhafazakar siyasi söylemin kullandığı dilin referans çerçevelerini yakalayabilmek için “din sosyolojisi” çalışmaya ve uzmanlık alanlarını bu şekilde tanımlamaya başladıkları görülmektedir. Yeni türedi “din sosyologları”nın akademik kimlikleri ve nosyonları ise ayrıca bir tartışma konusudur.



## SUMMARY

In the tradition of academy in Turkey, while sociology of religion has been used as a methodological approach that instrumentalizes sociology, this usage is seen to be more notable today. The assumption that the religious sociologist applied sociological methods “to think in a positivist and systematic methodological perspective” draws the framework of the argument. An identification problem arises from methodological crisis being experienced in the field. The source of the crisis is the emergence of “a view that the social field is not seen but rather the social life is being fragmented” in the approach developed after receiving training on sociology of religion in addition to theological education. However, in the contrary case, the practice of sociology of religion by someone who received education in sociology is more accurate in the context of eliminating contradiction and the consistency of the methodological identification. The assumption that attempts to attach local and national identity to sociology to be constructed by “religion” axis will bring up the fact which was proven by previous experiences that they did not receive wider acceptance in Turkey as in other efforts supported by “nationalist” or “Marxist” arguments. This study planned to execute a debate on the perspectives of the individuals who received training on “sociology of religion” which has been included in sociology departments at universities in Turkey for a long time. Its concern was since establishing a discipline of sociology of religion based on theology would prove to be more difficult than creating sociology of religion based on sociology. The main problem of the study was to produce instrumentality from methodological perspective and to figure out that this followed a new path of transforming into an increasingly pragmatist effort. Here, it was also aimed at articulating the integrated view of social engineering effort with the purpose of “*creating an ideal society*” in the view of the fact that the Turkish sociology appears to have a general identity. The anxiety to provide response to the question “what the method of sociology of religion should be?” constituted the whole of the study.

## KAYNAKÇA

- Aktay, Y. (1999). *Türk Dininin Sosyolojik İmkânı*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Akyüz, N., Çapcıoğlu, İ. (2012). *Din Sosyolojisi El Kitabı (Giriş)*. Ankara: Grafiker Yayınları.
- Aron, R. (2011). *Sosyolojik Düşüncenin Evreleri*. K. Alemdar (Çev.). İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Berkes, N. (2012). *Türkiye’de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Boran, B. (1945). *Toplumsal Yapı Araştırmaları (Ankara Üniversitesi DTCF Felsefe Enstitüsü Sosyoloji Serisi)*. Ankara: TTK Basımevi.
- Comte, A. (2015). *Pozitif Felsefe Dersleri ve Pozitif Anlayış Üzerine Konuşma*. E. Ataçay (Çev.). Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Çapcıoğlu, İ. (2009). Türkiye’de Din Sosyolojisi: Tarihsel Arkaplan ve Yeni Gelişmeler. *Türk Bilimsel Derlemeler Dergisi 2 (1)*, s.219-233.
- Çapcıoğlu, İ., Kenevir, F. (2017). Türkiye’de Din Sosyolojisinin Kurumsallaşması Sürecinde Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. *İslami İlimler Dergisi, Yıl:12, Cilt:12, Sayı:1*, s.43-72.
- Creswell, J. W. (2016). *Araştırma Deseni: Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları*. S. B. Demir (Çev. Ed.). Ankara: Eğitim Kitap.
- Durkheim, E. (2011). *Dini Hayatın İkel Biçimleri*. F. Aydın (Çev.). Ankara: Eskiyeeni Yayınları.
- Ertit, V. (2017). Din (İslam) Merkezli Sekülerleşme Kavramı Yerine Metafizik Merkezli Sekülerleşme Kavramı. *Mütefekkir – Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, 4 (2)*, s.297-312.
- Güngör, E. (2011). *Sosyal Meseleler ve Aydınlar*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Janis, I. L. (1943). Meaning and the Study of Symbolic Behavior. *Psychiatry: Journal of the Biology and the Pathology of Interpersonal Relations*, Vol. 6, pp. 425–439
- Kaçmazoğlu, H. B. (2018). *Türk Sosyoloji Tarihi Üzerine Araştırmalar*. İstanbul: Doğu Kitabevi.
- Krippendorff, K. (1980). *Content Analysis: An Introduction to is Methodology*. Beverly Hills: Sage Publications.
- Patton, M. Q. (2002). *Qualitative Research & Evaluation Methods*. California: Sage Publications.
- Sağır, A. (2014). *Uygulamalı Sosyolojik Çalışmalar*. Ankara: Siyasal Kitabevi.

Sağır, A. (2017). *Ölüm Sosyolojisi*. Ankara: Phoenix Yayınevi.

Topçu, N. (2010). *Sosyoloji*. İstanbul: Dergah Yayınları.

Waardenburg, J. (2004). Din Bilimleri Tarihçesi. R. Adıbelli (Çev.). *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1 (16), s.281-295.

Wach, J. (1990). *Din Sosyolojisi*. Ü. Günay (Çev.). Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları.

Weber, M. (2011). *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*. M. Köktürk (Çev.). Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

Weber, R. P. (1989). *Basic Content Analysis*. London : Sage Publications.

## POSTMODERN ZAMANLARDA ATALAR KÜLTÜ: SOSYAL MEDYADAKİ SOYAĞACI PAYLAŞIMLARI ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME<sup>1</sup>

Kadir ŞAHİN<sup>2</sup>

### ÖZ

Modernite öncesindeki geleneksel toplumlarda hayatı inşa eden stratejiler geçmişin üzerine kurgulanmaktaydı. Bu yüzden atalar, soy, şecere ya da soyağacı gibi kavramlar bireyler için çok daha önemliydi. Ayrıca bu tarz kavramlar, ölümlü bireylere kendilerini aşkın bir gerçekliğin parçası olma imkanını sağladığı için, onları ölümsüzlüğü olan stratejilere entegre etmekteydi. Bireyleri toplumsal ortaklıklarda “iz bırakmak” üzere aktifleşmeye davet eden bu türden yapılar, hayata dair de anlamlı istikrar anlatıları sunmaktaydı. Fakat geç modern (postmodern) bireylerin içinde bulunduğu birliktelikler giderek “özerk stratejilerin” belirginleştiği hayatlar haline geldi. Böylesi hayatlar geleceğin belirsizliğinde kurgulandığı için, geleneksellik (geçmiş) ya da kalıcı anlatı biçimleri bu evredeki “gelenek ötesi bireyler” için anlamını yitirmektedirler. Bu çalışmanın amacı; bir atalarla karşılama biçimi olarak, sosyal medyadaki “soyağacı gündemi” üzerinden postmodern bireylerin hayatındaki geçmiş ve gelecek ilişkisi kurma biçimlerini anlamlandırılabilir hale getirmektir. Bu sayede gündemin neden parodik içerikler kazandığına dair cevaplar üretebilmek de mümkün hale gelebilmektedir. Yakın zaman öncesinde Türkiye’de, “e-Devlet” üzerinden erişime açılan soyağacı hizmetine toplumun önemli bir kesimi yoğun ilgi göstermişti ve sosyal medya üzerinden büyük bir gündem üretilmişti. Çalışma, yaşanan gündemi “nitel” boyutlarda sürdürülen bir “vaka incelemesi” olarak irdelemeye çalışmış ve ortaya çıkan toplumsal davranış biçimini geç modern zamanlardaki “belirsizlikler ve ölüm korkusunun” dışavurumu olarak anlamlandırmaya çalışmıştır.

**Anahtar Kavramlar:** Premodern Hayat, Modern Hayat, Postmodern (Geç Modern) Hayat, Atalar Kültü, Ölümsüzlük Stratejisi, Belirsizlikler ve Ölüm Korkusu, Soyağacı Paylaşımları.

<sup>1</sup> Bu çalışma 4-5 Mayıs 2018 tarihlerinde Adana’da düzenlenen II. Multidisipliner Çalışmaları Kongresi’nde sunulan bildirinin genişletilmiş halidir.

<sup>2</sup> Dr. Öğr. Üyesi, Karabük Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü

## THE CULT OF ANCESTORS IN POSTMODERN TIMES: AN EVALUATION ON GENEALOGY SHARES ON SOCIAL MEDIA

### ABSTRACT

In traditional societies of pre-modern era, the strategies constituting life used to be built on the past. Besides, since such concepts allow mortal individuals to become a part of a reality beyond them, they used to integrate mortal individuals into immortal strategies. Such entities which invite individuals to act up so as to 'leave a mark' in the societal commonalities also presented meaningful narratives about life. However, the associations of late modern (postmodern) individuals have gradually become lives in which 'individualistic strategies' are prominent. Since such a way of life is built on the uncertainties of the future, no form of traditionalism (the past) or permanent narrative styles is meaningful for the 'post traditional individuals' in that phase. The purpose of this study, as a way encounter with ancestors is to be able to make sense of the relationship between past and future in the life of postmodern individuals through the family tree agenda in social media. In this way, it is possible to produce answers to why the agenda has gained parodic content. Before recently in Turkey a significant portion of the society has shown great interest to access services over the e-Government opened pedigree and was produced a huge agenda through the social media. The study has tried to examine the agenda as a 'case study', and interpret the emergent public behaviour as an expression of the 'uncertainties and fear of death' in the late modern era.

**Key Words:** Premodern Life, "Modern Life", "Postmodern (Late Modern) Life", Ancestry Cult, Immortality Strategy, Uncertainties, Family Tree Sharing.

## 1. GİRİŞ

Warner Bros. yapımı 'Forever' (Sonsuza Kadar) adlı bir dizi 2015 tarihinde Amerika'da gösterime girmişti.<sup>3</sup> Dizinin başrol karakterini oynayan Dr. Hanry Morgan (Ioan Gruffudd) 200 yaşında ama gayet genç görünen (her zaman 33 yaşında) ve her öldüğünde aynı görünümüyle suyun içinde canlanan bir karakteri oynamaktaydı. Dizi Amerika'da ve dünyada iyi bir izleyici kitlesine erişti. Şüphesiz dizinin ilgi çekici teması ve senaristlerin sürüklemek istedikleri kurgunun içerisindeki ana odak nokta 'ölümsüzlük' vurgusu olmaktaydı. Böyle bir kurgunun ilgi çekici olması, içinde yaşadığımız dünyanın sahip olduğu (aslında buna sahip olmadığı demek daha yerinde bir tabir olacaktır) gerçekliklerden kaynaklıdır. Dizinin 15. bölümünün girişinde (02' 40" - 03' 00") kısa bir sahnede Dr. Hanry Morgan'ın sesinden, 'iç ses' biçiminde bir konuşma verilmektedir:

Neden kendi atalarımızı bulmak zorunda hissederiz? Soyağacımızdaki isimler yalnızca isimden ibarettir. Buna rağmen onlara karşı hissettiğimiz yakınlık çok güçlüdür. Çünkü kadim (köklü) bir geçmiş bizi kendimize daha mı güvende hissettirir? Ya soyağaçlarımız! Asmalar misali çağlar boyu amaçsızca sarmalanmışsa? (Forever 15. bölüm: 02' 40" - 03' 00").

Dizide bir ölümsüzü oynayan karakterin ağzından böyle bir pasajın veriliyor olması şüphesiz seyircinin kendisine dair hissettikleriyle ilgili bir vurgulama biçimidir. Çünkü ölümsüz bir karakterin izleyiciye ifade ettiği şey, içinde bulunulan dünyadan hiç gitmiyor olmasıdır ya da başka bir ifadeyle bu dünyayı hiç terk etmiyor olmasıdır. Ayrıca ölümsüz birinin hayatını kurgulayan temeldeki şeylerden birisi onun sahip olduğu uzunca geçmiştir. Dizide, Hanry Morgan'ın hayatına dair taşımakta olduğu 'büyük hafızası', onun yaşadığı şimdiki hayatının merkezi noktasını her defasında kendi geçmişinin izleri içinden çıkarmasına imkan sağlamaktadır. Çünkü Hanry Morgan'ın hayatının merkezinde geçmişi vardır ve gelecek onun

---

<sup>3</sup> Miller, M. (2015). Forever (15. Bölüm: 02'40' - 03'00'), California: Warner Bros..

ölümsüzlüğünden ötürü hiçbir kaygı ya da belirsizlik faktörü üretememektedir. Nitekim dizinin şimdiki zaman kurgusunda, Hanry Morgan'ın hafızasında (ya da yaşamında) sürekli geçmişe gidiliyor olması da aslında bunun sonucundaki neden olmaktadır. Onun kaygıları hep geçmiştedir. Fakat böylesi bir karakterin ağzından "biz" diyerek dökülen cümleler temelde 'biz ölümlüler' için sarf edilmiş ve aslında onun kendisini merkeze koymayan cümleler niteliğindedir. Çünkü Hanry Morgan sıradan olanın aksine 'özeldir' ve rastlanması imkansız olan bir istisnayı canlandırmaktadır. Bir bakıma Olimpos Tanrılarının yeryüzüne teşrif etmiş halleri gibidir: 'İnsan görünümlü' (zaten insan), 'insani doğaya sahip' (anthropophyeis) fakat - Arendt'in tabiriyle söylersek (2013) bu dünyayı hiç terk etmeyecek olmasından ötürü 'ölümsüz' biridir. Onun burada "biz" diyerek başladığı cümleler aslında dizinin izleyicisi olan kitleler içindir: Yani buradaki 'biz' olanlar kendisinin zıttı olan 'ölümlülerdir'.

Hanry Morgan'ın dizi boyunca vurgusunu yaptığı şeyler aynı zamanda geç modern (postmodern) bireylerin, çoğunlukla bilinç düzeyinde yüzleşmek zorunda kaldığı duygulardır. Çünkü Spellman'ın (2017, s.14) tabiriyle söylersek "herkes ölür biliyoruz". Bu bakımdan 'soy' ya da 'soyağacı' (şecere) bireyler için sadece bir isim yığını ya da amaçsız bir gösterge değildir. Bireyi insani duyguları açısından aşkın gerçekliklere ve hatta toplumsallıklara bağlamaktadır. Böylesi araçlar bireyin dünyada sıklıkla hissettiği geçiciliğe karşılık, kalıcılık hissi yükleyen duygu biçimleri olmaktadır. Bu sayede yaşanan hayat bireyler için ömürlerini aşkın bir bağlama erişerek, onların geçiciliklerini (faniliklerini) anlamlı hale getiren bir sürece dönüşmektedir. Soyağacı üzerine bireylerin hissettiği tarihsel yakınlık (atalarına olan yakınlık) onlara köklü bir geçmişin parçası olmak açısından 'güvenlik' -ontolojik güvenlik demek daha yerinde olur- duygusu vermektedir. Nitekim geçmişin ürünü bir gelenek de bu yüzden bireylerin hayatında oldukça değerli bir araçtır.

Gelenek rutindir. Ancak yalnızca öylesine sürdürülen boş bir alışkanlık olmasından çok, aslı olarak anlamlı olan bir rutindir... Özetle gelenek, güveni; geçmiş, şimdi ve geleceğin sürekliliğinde

sürdürdüğü ve bu tür bir güveni rutinleşmiş toplumsal uygulamalara bağladığı sürece, ontolojik güvenliğe temel bir biçimde katkıda bulunur (Giddens, 2004, s.106).

### **1.1. Sosyal Medyadaki Görünürlüğü Açısından “Soyağacı Gündemi” ve Araştırmanın Yöntemsel Açısından Kurgulanma Biçimi**

Türkiye, 2018’in Şubat ayı ile birlikte, 'soyağacı' gündemini oldukça yoğun bir tartışma konusu haline getirmişti. Bu tartışma bir 'e-devlet' hizmeti olan 'soyağacıyla' ilgili yapılan sosyal medya paylaşımlardan kaynaklıydı. Şubat ve Mart aylarının büyük bir kısmında gündemden düşmeyen şekilleriyle, hatta başlangıcında belli bir dönem interneti kilitleyecek bir yoğunlukla birlikte, bir sosyal medya furçasına dönüşmüştü. Öyle ki sosyal medyadaki paylaşımlarda, başlarda güvenliğe hiç uymayan şekillerde, bireylerin tüm özel bilgilerinin kendileri tarafından (TC kimlik numarası ve anne kızlık soyadı gibi) kamusal ilan edildiği de görülmekteydi. Fakat gündem kısa bir süre içinde, çok büyük ilgi görme biçimine karşılık, giderek parodik içerikler kazanmıştı. Çünkü paylaşımlar, 'postmodern' bireylerin 'kendi soyağaçlarındaki ataları' üzerinden güldürü üretmelerine neden olan paylaşım biçimlerine dönüşmüştü. Gündemin önemli görülme biçiminin aksine, sosyal medyadaki mevcut duruma rağmen, böylesi parodik bir dile erişmesinin kendi içindeki sergilediği tutarlık onu 'özel bir niteliğe taşıyarak' derinlemesine tahlile açık bir 'örnek olay/vaka' haline getirmekteydi. Bir bakıma yaşananlar geç modern bireylerin "gelenek ötesi" (Giddens, 2004) olan hayatlarındaki 'geçmiş', 'gelenek', 'atalar kültürü' ve 'ölümsüzlük stratejisi' açısından çok önemli detaylar taşımaktaydı. Çünkü söz konusu gündem onların ölümü deneyimle (ya da ölümsüzlüğü yapısöküme uğratma) biçimini, yaşadıkları 'belirsizlikler ve korkular' açısından açık eden niteliklerdeydi. Bu nedenle de gerçekleşme şekli ve içeriği açısından anlamlandırılması gereken önemli içeriklere sahip olmaktadır.

Öncelikle belirtilmesi gereken önemli bir nokta, çalışmanın amacı 'soyağacının' ne olduğuna dair bir açıklama getirmek değildir. Çalışma boyunca irdeleme çabasında olunan temel nokta; hayatın 'ölümle ilişkisi' bağlamında yaşadığı dönüşümü 'soyağacı gündemi' ve içerisinde barındırdığı 'atalar kültürü' özelinde



'nitel boyutlarıyla' tartışabilmek ve bu sayede de gündeme içkin olarak ortaya çıkan durumu derinlemesine anlamlandırabilmektir. Çünkü tartışma tarafımızca, yaşananların temelde 'ölüm ve ölümsüzlük' bağlamında; geç modern evrede ortaya çıkan 'korku ve belirsizlik' temasının dışında bir çıktı olmadığı üzerine kurgulanmıştır. Nitekim bir nitel sorgulama biçimi olarak ele alınan 'vaka analizi'; araştırmacının kendi öznel kurgusunu yansıtmaktadır (Merriam, 2013; Yin, 2017) ve bu türden çalışmaların da öncelikli amacı yaşananların nelere tekabül ettiği anlamlandırılması olmaktadır (Davey, 2009). Bu bakımdan 'soyağacı tartışması' bizler için, tarihselliği çok daha geniş olan 'ölüm korkusunun' ve bunun ürünü olan 'atalar kültürüne' dair günümüzdeki geline noktanın toplumsal izdüşümlerini anlayabilmek için önemli içerikler barındırmaktaydı. Görünürlük kazanan olay, postmodern zamanlara özgü gündelik hayata dair yansımalar niteliğindedir. Bu açıdan ortaya konulmak istenen detaylandırmalar için soy ağacı gündemi bir 'örnek olay' (vaka analizi) anlamı taşımakta ve bu yönde kurgulanmaktaydı. Nitekim çalışma boyunca 'soyağacı' ve 'soyağacı gündemi' bağlamında ele alınan konu, 'geçmişin yitirilmesi bağlamındaki belirsizliği', insan tarihinin 'ölümsüzlük stratejileri' bağlamında yaşadığı dönüşümleri es geçmeden yapmaktadır. Buradan hareketle de çalışmanın temel kaygısını; ortaya çıkan 'vakanın' tarihselliğine uygun teorik açıklama zeminini inşa edebilmek ve bu sayede yaşananların olgusallığına dair bir düşünsel arka plan üretebilmek olmaktadır. Nitekim Merriam'ın (2013) da dediği gibi "bir vaka çalışmasının içinde örtük olan bir teori inşa edilebilir ya da bir vaka çalışmasının verileri eleştirel teori perspektifiyle analiz edilebilir" (s.42). Bu bakımdan "vaka çalışmasında... bir olgunun geçmişi anlatılmakta ya da ayrıntılarıyla incelenmektedir... Sınırlı bir sistem ya da vaka, belirli bir sürecin, konunun ya da kaygının bir kesiti olduğu için seçilebilir" (Merriam, 2013, s.39-41). Bu bakımdan çalışmanın, tarihsel perspektifi dikkate alınarak, teorik bir zeminin inşa edilme çabasında olunacağını da şimdiden dile getirmek yerinde olacaktır. Bu nedenle okuyucunun düşünsel olarak içine çekilmek istendiği noktadan hareketle, ilerleyen kısımlarda 'araştırmanın bulguları ve yorumlanması' şeklinde bir başlık ortaya konulmayacaktır. Fakat olgusallığa dair üretilmek istenen perspektif boyunca ortaya konulacak teorik tartışmanın her aşamasında 'soyağacı

gündemine' gönderme yapılacak ve özellikle de "*Postmodern Toplumlardaki 'Özerk Stratejiler', 'Ölümsüzlüğün Evcilleşmesi' ve Parodikleşen Soyağacı Gündemi*" başlığında (2.3.'te) ortaya konulan teorik tartışmaya, gündeme dair örnekler de sunularak tartışma somutlaştırılmaya ve de içinde barındırdıkları yönüyle anlamlandırılmaya çalışılacaktır.

Burada tartışma açısından vurgulanması gereken bir başka önemli nokta: Oluşan yoğun gündem çerçevesindeki sosyal medya paylaşımlarında tek boyutlu bir görünürlüğün (paylaşım tipinin) söz konusu olmamasıydı. Bu çalışma kapsamında dikkate alınan türden 'paylaşımların' dışında da soyağaçları kitlelerce gündemleştirilmekteydiler. Tüm 'sosyal medya paylaşımları' dikkate alındığında, görünürlük biçimleri açısından kabaca üç temel başlık altında toplanabilecek paylaşım tipi dikkati çekmekteydi. Fakat paylaşımların en yoğun görünürlük biçimi ise bu çalışmanın kapsamında tartışılmaya çalışılan şekliydi. Bu tarz paylaşımlar, bireylerin kendi geçmişiyle kurduğu ilişkinin, tarihsel beklentilerin dışındaki gayri ciddi (alaya alınan) biçimde gerçekleşen haliydi. Diğer iki tip paylaşım türü ise daha çok siyasi şekillerde (seçim gündemi ve resmi devlet söylemiyle ilişkilendirilerek) ifade edilen paylaşım tipleriydi. Fakat çalışmanın bağlamına uygun olarak, en çok gündeme gelen şekli; yani parodik olarak görünürlük kazanan atalarla (geçmişle) karşılaşma hali, tarafımızca irdelenmek üzere çalışma kapsamında sınırlandırılan ve tartışmaya açılan 'özel örnekleme' biçimleri olmaktadır. Çünkü 'vaka analizi' kapsamında irdelenmek istenen olay belirli bir amaca dönük 'özel veri grubunu' inşa etmeyi gerektirmekteydi (Maxwell, 2005). Nitekim bu tarz paylaşımların 'tarihsel bağlama' özgü yorumlanabilirliğine dair sahip olduğu arka plan, bir 'vaka/durum çalışması' olarak tarafımızca değerli görülmelerine ve bu nedenle de başlı başına dikkate alınmalarına neden olmaktadır. Böylesi bir seçicilik ve sınırlandırmayla paylaşım biçimlerinden 'amaçlı örnekleme grubu' inşa etmekte çalışma açısından herhangi bir sakınca görülmemiştir. Çünkü "durum (*vaka*) çalışması araştırması özel bir durumun belirlenmesiyle başlar... doğru bilgiyi toplayabilmek için, sürmekte olan güncel, gerçek yaşam durumları üzerinde çalışırlar" (Creswell, 2016b, s.98). Ayrıca "bir vaka çalışmasında... araştırmacı, araştırma esnasında çabasının büyük bir kısmında kendi içgüdülerine ve yeteneklerine güvenmek

zorundadır" (Merriam, 2013, s.50-52) ve verilerini de bu yönde inşa etmek durumundadır. Nitekim Yin'in (2017) de vurguladığı gibi "olay ve gerçek yaşam arasındaki bağ açık olmadığından, aralarında nedensel bağ olduğu düşünülen (varsayılan) olayları tutarlı bir zeminde açıklayabilmek" şeklinde bir kaygımız vardı. Bu nedenle de yaşanan gündemin bir 'durum/vaka çalışmasına' (ya da örnek olay incelemesine) özgü şekillerde kurgulanmasında herhangi bir sakınca görülmemiştir. Bu nedenle tartışma -daha önce de ifade edilen şekliyle- "neden parodikleştirdi?" noktasında mevcut gündeme dayalı olarak kurgulanmış ve tarihsel bağlamını dikkate alan bir şekilde sorunsallaştırılmıştır.

Çalışmada 'giriş' bölümü dışında ortaya konulan diğer bölüm (ikinci bölüm) üç temel alt başlık etrafında kurgulanmıştır. Bu üç alt başlığın tartışmayı inşa eden perspektifi, 'geçmiş' ve 'atalar kültürü' bağlamında toplumların 'ölüm ve ölümsüzlük' ilişkisi kurma biçimini merkeze koymaktadır. Söz konusu tartışmanın ilk alt bölümünde (2.1.'de) söz konusu bağlamı modern öncesi (premodern) toplumlardaki görünürlüğü üzerinden tartışırken, ikinci alt başlıkta (2.2.) tartışmanın modern toplumlardaki görülme şekli ortaya konulmaktadır. Üçüncü alt başlık ise (2.3.) yaşananların günümüz bağlamındaki iz düşümlerini postmodern zamanlardaki çıktılarını olarak tartışmaktadır. Bu bölümde postmodern bireyin geçmişle, gelecekle ve bunun ürünü olarak da atalarla ilişkiseliliği 'soy ağacı' gündeminde elde edilen sosyal medya paylaşımları etrafında detaylandırılmaktadır. Bu sayede de söz konusu gündemde ortaya çıkan 'parodik temelli' paylaşımların nedenleri ve görünenin ardındaki detaylar ortaya konularak anlamlandırılmaya çalışılmaktadır.

## **1.2. Araştırmaya Dair Veri Toplama Tekniği**

Çalışma boyunca dikkate alınan veri grubu, yukarıda Creswell'den hareketle ifade edilen şekliyle; yaşanan gündemin "özel bir durum" olmasına karar verilmesinin ardından, "sürmekte olan güncel ve gerçek bir yaşam durumu üzerinden veri derlemesine girilerek" gerçekleştirilmekteydi. Bu nedenle de 'araştırmaya konu özel örnekleme' yeteneği olanlar, söz konusu tarihlerdeki (olayın akış anındaki) sosyal medya ortamında yapılan paylaşımlar üzerinden 15 Şubat ve 5 Mart 2018 tarihleri arasında derlendiler. İrdelemeye

konu olan paylaşımlar Twitter, Facebook, Instagram gibi sosyal medya ortamlarında karşılaşılanlar üzerinden elde edilmişlerdir. Bu tarz paylaşımlar veri amaçlı toplanırken, çalışmanın 'özel hayatın gizliliği ilkesini' ihlal etmemesi açısından, 'herkese açık' şekilde yapılan paylaşımlardan derlenmesine ayrıca dikkat edilmiştir. Ayrıca olayın gerçekleşme tarihlerinde bahsi geçen sosyal medya ortamlarındaki "herkese açık" şekilde yapılan paylaşım tiplerini belli 'anahtar kavramlar' ('soyağacı', 'soy ağacı', 'e devlet' vb.) vasıtasıyla aramak ve kendilerine erişmek ilgili sosyal medya ortamlarında zaten mümkün olabilmekteydi. Gündemin yoğunluğuna bağlı olarak sayıları binleri bulan paylaşımların tamamının çalışma kapsamında görselleştirilerek kullanılması mümkün olmadığı için, içeriklerinden ilgili bağlama özgü temaları yansıtılmaları kaydıyla, kesitsel göndermeler sunmaya imkan verebilecek nitelikte olanları seçilerek tartışma boyunca görselleştirilmişlerdir. Her ne kadar 'özel örnekleme tekniği' kapsamında derlenen örnekler, herkese açık paylaşımlar şeklinde olsalar bile, kişisel verilerin güvenliğine aykırı kullanımlar olmamasına da tarafımızca ayrıca dikkat edilmiştir. Bu tarz bir filtrelemeye rağmen kullanıcı hesaplarının ifşa edilmemesi için, çalışma boyunca kolajlar şeklinde kullanılan görsellerdeki isimler ve adresler karartılarak görünürlüklerinin engellenmesi gereklilik olarak görülmüş ve paylaşımların okuyucuya bu şekilde sunulmasına ayrıca özen gösterilmiştir.

## **2. GELENEKSEL TOPLUMLARDAN POSTMODERN TOPLUMLARA “ÖLÜMLÜLÜK” VE “ÖLÜMSÜZLÜK” DENKLEMİNDE GEÇMİŞ VE GELECEK**

İnsanlar kadimsellik, süreklilik, aşkınlık gibi konulara her zaman ziyadesiyle ilgi göstermişlerdir. Ayrıca insanlık tarih boyunca ölümsüzlük meselesiyle de oldukça fazla ilgilenmiştir. Tarihsel gerçeklikler dikkate alındığında, ölümlülük ya da ölümsüzlüğün çoğunlukla atalar kültü ve geleneklerle ilişkili bir açıklama zemini olduğu dikkati çekmektedir. Çünkü her bireyin dünyaya dair yaşadığı hayatın en büyük problemlerinden birisi ölüm ya da ölümlülüğün kendisi olmuştur.

Ölüm; geri döndürülemez olandır... Ama ölümlle birlikte neye açılıyor; yokluğa mı, yoksa bilinmeyene mi?... Ölüm yanıt yokluğudur... Sadece bir varlığın bitmesi, yok olması, aynı zamanda gösterge değeri taşıyan bütün hareketlerin durması vardır... Yine de ölümün kesinlik demek olduğu kesin değildir ve ölümün yok olma anlamına gelmesi de kesin değildir (Levinas, 2014, s.11-13).

İnsanlık, ölüme endeksli yaşadığı hayatlarda, doğaya sınırsız düzeyde müdahalelerde bulunmayı kendisine bir hak olarak görmüştür. Geçtiğimiz yüzyılda uzaya araç yollamanın ve organizma üretebilmenin insana yüklediği kozmik/semavi yetenek algısı, giderek onun 'insanlık durumundan' kurtulmasını mümkün kılacak 'yaratıcılık' hislerini güçlendirmiştir. Bu yüzden 'insanlık' dünyayı yok etmedeki inancını artık yaratıcılık konusunda da gösterir hale gelmiştir (Arendt, 2013, s.27-30). İnsanlığı son derece önemli olan bu eşik değere taşıyan en önemli nokta, onun kendisine dair yaptığı bu büyük keşiften kaynaklıydı. İnsanın kendi doğasına dair anladığı ve diğer canlıların farkına varamadığı bu önemli keşfini anlamlı kılan çıkış noktası, onun farkına vardığı bir başka çok önemli buluşunun sonucudur: O da 'ölümlülüktür' (Heidegger, 2011). Bu keşif (ölüm korkusu) aslında onun kendisine dair var olan 'tarihsel huzursuzluğunun' da nedenidir. Yaşananlar bir bakıma bu büyük keşfi boşa çıkaran nitelikteydi (Arendt, 2013) ama 'ölüm' evrensel, kaçınılmaz ve herkesi bekleyen yegane olgudur. İnsan, geçiciliğinin farkında olan ve ondan kaçılmayacağını bilen de tek canlıdır. Onun sonsuzluğu hayal edebilmesini sağlayan şey ölüme dair bu türden farkındalığıdır (Heidegger, 2011).

İnsanın ölüme dair bu farkındalığı ve kaçınılmazlığı aynı zamanda onun sonsuzluğu hayal edebilmesini sağlayan itici gücüdür (Kierkegaard, 2004). Çünkü "ölüm... her türlü imkanı mümkün kılan bir imkandır" (Levinas, 2014, s.58). Kültür ise bireylere bu yöndeki açıklayıcı ve çoğu zaman da avutucu cevapları veren olmazsa olmaz bir gerçekliktir. "Aslında ölümsüzlük sadece elden geldiğince uzaklaştırılmış bir ölüm olur" (Feuerbach, 2015, s.183). Kültürün bu noktadaki yaptığı şey ise 'ölümün gölgesinde' (ölüm korkusuyla) yaşanan hayata dair bazı stratejiler verebiliyor olmasıdır (Bauman, 2012a, s.40-42). Ölüm ne her şeyin sonu

ne de sonsuz yaşam içindeki basit bir öyküdür. İnsan; sonsuzluk ile sonlunun, geçicilik ile kalıcılığın, özgürlük ile zorunluluğun bir sentezidir. Kısaca 'insan olmanın kendisi bir sentezdir'. Bu açıdan insanı, ölüm ve ölümsüzlük bağlamındaki denklemde ilişki kılınan şey yaşamın kendisidir. 'İnsanî bir hayat' bireyi, aşkın olan gerçekliklere açık hale getirmektedir. Bu yüzden ölüm bir son değil, insanı büyük bir sonsuzluğun parçası yapması muhtemel bir eşiktir (Kierkegaard, 2004, s.19-24). Ölümlü (fani) bireylerin hayatı bir bakıma sonsuzluk imgelerini içinde barındırdığı için bir anlama sahiptir. Bu yüzden "ölüme, basitçe hayatın sonlanması olarak yaklaşan kültür neredeyse yok denecek kadar azdır" (Spellman, 2017, s.16). Bireyler de bu türlü vurgulara dair referanslar üretebilmek adına geçmişlerine ve de atalarına tarih boyunca yoğun bağlılıklar geliştirmişlerdir. "Aristoteles, "Beşeri meseleler ele alınırken, insan olduğu gibi görülmemeli, ölümlü olana bakılmamalıdır, tersine onları ölümsüzlük açısından taşıdıkları potansiyele göre düşünmek gerekir", sözlerini yeri geldikçe tekrarlar" (Arendt, 2013, s.100). Bu bakımdan soyağaçları gibisinden atalarla (geçmişle) ilişki kurmayı sağlayan araçlar, bireylere ölümlü hayat içindeki sonlu ömürleri aşkın zamansallıklar vaat etmesi açısından önemli bir strateji (hatta ölümsüzlük stratejisi) sunabilen niteliktedir.

Hayat değerini ölüme borçludur... sırf ölümlü olduğumuz için günleri sayarız ve günler sayılıdır... biz insanlar ölümlülüğümüzün farkında olduğumuz için hayat değer taşır ve günlerin ağırlığı vardır. Ölmemiz gerektiğini ve hayatımızın, Martin Heidegger'den alıntıyla, 'ölüme kadar yaşamak anlamına geldiğini' biliriz... Eğer hayatın kırılabilirliğine ya da sonluluğuna ilişkin bilgiye kalıcılık ve sonsuzluk karşısında üstün değer verilmiş olmasaydı, ölümün kaçınılmaz olduğunu fark etmek hayatı kolayca değerden yoksun bırakabilirdi (Bauman, 2011, s.288).

İnsanlık tarihsel süreç içinde uzunca bir dönem, kendisini ve varlığını geçmişiyile/atalarıyla ve ölümlü kurduğu kadim ilişkiler üzerinden anlamlandırmaktaydı. Geçmişteki toplulukların atalarıyla kurduğu köklü ilişkilerin boyutu her zaman saygı, güvenlik ve kutsallıkla birlikte karşılık bulan bir bağlama sahipti

(Kerrigan, 2018, s.116-123). Hatta geçmişteki geleneksel (premodern)<sup>4</sup> toplumlarda, atalara tapmak sıkça rastlanan sıradan bir davranıştı (Frazer, 2017; Coulanges, 2011). Bu bakımdan soy ve soyağaçları; bireylerin kendilerini sosyal açıdan ifade etme aracı olduğu kadar, kendilerine ontolojik güvenlik mekanizmaları da sunan nitelikteydi. Bir bakıma 'geleneksel (premodern) topluluklar', hayatlarının istikrarını atalarına bağlılıkları çerçevesinde kurgulamaktaydı.

İçinde bulunulan 'postmodern zamanlar' dikkate alınınca, aslında yukarıdaki vurgular için, "geçmişte güvenlik verirdi" diyerek yaklaşmak daha yerinde olacaktır. Bu nedenle çalışma kapsamında sorunsallaştırılmaya çalışılan nokta; atalarıyla (geçmişleriyle) kadim ilişkilerini yitiren günümüzdeki postmodern bireylerin, söz konusu soyağacı gündemi dahilinde verdiği tepki ve geçmişle kurduğu ilişki biçiminin niteliğini sorgulayabilmek olmaktadır. Çünkü postmodern bireyler söz konusu gündem dahilinde atalarıyla (geçmişleriyle) ilgili bir bilgi ya da referansa (soyağacına hizmetine) erişirken -Hobsbawn'ın (2001) ifade ettiğinin aksine-<sup>5</sup> onlara tarihsel bağlılıklar ilan etmek ya da saygı kriterini işletmektense, onları daha çok parodik şekillerde gündemleştirmişlerdir.

Yaşanan gündemi böylesi bir kurguyla anlamlandırabilmek tarihsel dönüşümü dikkate alan tahlillere de ihtiyaç duymaktadır. Bunu yapabilmek adına karşımıza çıkan gündemi/gerçekliği Husserl'in tabiriyle (2010) eylemsel olanı bir kesinlik olarak algılamayı 'askıya alarak'- görünenin ötesindeki iz düşümlerde aramak bir gereklilik olarak görülmüştür. Çünkü söz konusu gündem, tarihsel temeldeki beklentilerin dışında görünürlük kazanınca, ortaya çıkan toplumsal davranış biçiminin, tarihsel süreci de merkeze koyan

---

<sup>4</sup> Metin boyunca kullanılan premodern tabiri, modernite öncesindeki İbrahimi kurguların ürünü olan kamusal alanları ve de onun ürünü hayatı karşılamak adına kullanılmaktadır. Aynı evreye metin boyunca 'geleneksel evre' demekten de sakınılmamıştır. Buradaki vurgulama Antik dönem kamusalını kapsayan bir kavramlaştırma biçimi değildir.

<sup>5</sup> Hobsbawn geçmişin; gerek 'gelenek' olarak gerekse 'atalar-kültü' (geçmiş ya da ölmüşler) bağlamında 'bugün' üzerinde güçlü bir etkisi olduğunu ve bunu soyağacı oluşturma çabalarında görmenin de mümkün olduğunu ifade etmektedir ve ölmüşlerle olan bağlarımızı ortaya koyan soyağaçlarının okuyazar toplumlar için ayrıca önemli olduğunu dile getirir (s.33-36).

teorik temeldeki anlamlandırılması önemli hâle gelmekteydi. Tartışma boyunca 'gelenek ötesileşme' sürecinin merkeze konulma nedeni de 'soyağacı' perspektifindeki tartışmanın, 'geçmişin hükümsüzleşmesini' açık eden niteliklerde olmasından kaynaklıydı. Çünkü geleneksel ve modern evrede gündelik hayatın merkezinde 'geçmiş referanslar' (ve dolayısıyla atalar) bulunmaktaydı ve bu nedenle geçmiş çok önemli olmaktadır. Fakat gelenek ötesi olan geç modern toplumlarda, bugünün merkezini belirleyen şey gelecektir (Beck, 2011). Bu nedenle atalar kültürü, soy ve şecere mukabilinden gerçeklikler burada, önceki dönemde sahip oldukları anlamlarını yitiren kültürel araçlar niteliğine bürünmüş durumdadırlar. Bu yüzden eski işlevi, misyonu ve anlamından çok uzakta gerçeklikler niteliğinde görünürlükler kazanmaktadır. Nitekim yaşanan gündemi, bir 'vakâ çalışması' olarak değerlendirilmeye açık hale getiren önemli nokta, modernleşmenin şiddetlenmesiyle birlikte hayatımıza dahil olan bu türden gerçekliklerdir. Çünkü "modernliğin sonucunda ortaya çıkan yaşam tarzları bizi geleneksel toplumsal düzen türlerinin tamamından eşi görülmedik bir biçimde söküp çıkarmıştır" (Giddens, 2004, s.13-14). Geçmişe dair yaşanan tarihsel kırılmanın eşik değeri modernleşmededir. Fakat onun şiddetlenmiş (postmodern) hâli 'geçmiş hükümsüzleştirdiği' için tartışmanın odak noktasını daha radikal boyutlara (Beck, 2011) taşımış durumdadır. Bu açıdan 'ölüm, ölümsüzlük ve ölüm korkusu' bağlamında tarihsel süreçte anlamı büyük olan soyağacının; geleneksel, modern ve postmodern bağlamdaki hayata dair stratejik dönüşümlerini kavrayabilmek önemlidir. Bu açıdan yaşananlar, ölümün imgeselliği ve korkusuna dair alt metinler barındıran nitelikte dışavurumlar hükmündeydi. Bu nedenle çalışmanın bundan sonraki kısmı, yaşananları tarihsel temelli dönüşümler üzerinden anlamlandırma çabasında olacaktır. Bir bakıma gündelik bir olay olarak görünürlük kazanan soyağacı gündemi, taşıdığı tarihsel anlam açısından detaylandırılabilir olacaktır.



## 2.1. Geleneksel (Premodern) Toplular ve Bir “Ölümsüzlük Stratejisi” Olarak Sunduğu “Yaderk Stratejiler”: “Ölümün Evcilliğinden” “Ölümsüzlüğün Vahşiliğine”

İnsanlık tarihi dikkate alındığında, hayata dair ontolojik içerimleri açısından kültürel anlamda sunulan en belirgin strateji türü -Bauman'ın ifade ettiği gibi- daha çok geleneksel toplumlarda karşımıza çıkan 'yaderk (heteronomous) strateji' olmaktadır. Bu hayat stratejisi gelip geçici olan dünyayı sonsuzluğun içinde bir kesit haline getirmektedir. İnsana dünyada geçirdiği zamanı, 'sonsuz hayata dahil olan geçicilik' (bir yolculuktaki bir gecelik han konaklaması) misalinde sunmaktadır. 'Yaderk stratejilerde' asıl olan nokta; geçici olan hayatın sonunda, geçici olmayan bir hayat beklentisinin bireyleri karşıladığıdır. Buradaki yaşanan mutluluğun bedeli öteki hayattaki sonsuz ızdırap olabileceği gibi, yaşanan acının da bedeli sonsuz mutluluk olabilir. Bu yüzden geleneksel evrede bireyin yapması gereken şey kendisine verilen hükümlere sorgulamaksızın uymasındır. Nitekim 'yaderk stratejiler' sorgulanmak istese de genelde sorgulanabilmesinin ya da sınılanabilmesinin mümkün olmadığı aşkın bir strateji niteliğindedir. Burada anlamak önemli değil; önemli olan uymaktır (Bauman, 2012a, s.42).

Acı ilacın acısını alır bu strateji: Ölüm, ölen kişinin kabahati değildir, tıpkı doğumun onun erdemi olmadığı gibi. Kişi ne başlangıç ne de son karşısında kişisel sorumluluk taşımaz. Bu yüzden de bunları ihmal etti diye kendisine eziyet etmesi gerekmez... Yaderk çözüm, tanımı gereği bütün testlere ve deneylere kapalı olduğu için, yanlış ya da yanıltıcı olduğunun kanıtlanması mümkün değildir. Bu yüzden de verdiği emirler onu daha yakından inceleme yönündeki her türlü girişimin gözünü baştan korkutur. İleride duyulabilecek gönül bulandırıcı şüpheleri savuşturur ve insanı boş şeylere güvenmiş olmanın getirebileceği suçluluk duygusundan muaf tutar (Bauman, 2012a, s.42-43).

Geleneksel (premodern) evredeki bu gerçeklik, ölümün kültürel anlamına dayalı olarak onun “evcilleştirilmesini” beraberinde getirmekteydi. Dünyanın her yerindeki tüm geleneksel açıklamalarda

ölüm türleri aynı anlamdaydı. Çünkü tüm bu kültürlerde ölüm teması çok daha büyük bir düzenle ilişkilendirilmiş 'insani arzu' niteliğine sahiptir. Tüm kültürler ölümü insan ömrünü aşkın bağlamda açıklamışlardır (Spellman, 2017, s.16-18). Bu evrede yaşam tekdüzeydi ve bozulması da en nihayetinde tanrı vergisiydi. Tanrı vergisi olan şeyden kaçınılması ya da onun bir yazgı olarak değiştirilebilmesi mümkün değildi. Hatta tanrısal bir tasarruf olan bu 'kaçınılmaz sonun' ne zaman ve ne şekilde olacağı çok dert edilmez bir şeydi. Çünkü bu yazgıya karşı çıkabilmenin imkansızlığı onu hiçbir fani eylemselliğe açık hale getirmemekteydi. Bu durum gerçekliği insani açıdan uysallaştırıyor ve sonucunda 'ölümü evcilleştirmiş' oluyordu.

Hepsi sessizce (kelime yazar tarafından vurgulanmıştır) ölümü kabul ediyordu. Hesaplaşma anını geciktirmedikleri gibi, aksine yavaş yavaş onun için hazırlanıyorlardı... Sanki sadece ev değiştirmeleri gerekiyormuş gibi, bir tür dinginlikle tüketiyorlardı... Yüzyıllar ve bin yıllar boyunca böyle ölüyor. Değişmenin tabii olduğu dünyada, ölüm karşısındaki geleneksel tavır, bir durgunluk ve süreklilik abidesi olarak ortaya çıkıyor. Ölümün bildik, yakın ve yumuşatılmış, önemsiz olduğu eski tavır, ölümün adını bile söylemeye cesaret edemeyeceğimiz kadar korku yarattığı bizim çağımızın<sup>6</sup> tavrıyla fazlasıyla ters düşüyor. Bu nedenle burada, bu bildik ölümü ehlileştirilmiş (evcil) ölüm olarak adlandıracağım. Ölümün daha önceden vahşi olduğunu söylemek istemiyorum, çünkü ölüm vahşi olmayı bırakmıştı. Tam tersine ölümün bugün (modern evrede) vahşi hale geldiğini söylemek istiyorum (Aries, 2015, s.37-38).

Nitekim ölümün geleneksel toplumlarda böylesi bir evcilleşme yaşamasının bir başka anlamı 'ölümsüzlüğün vahşileşiyor' olmasındandı. Bu nedenle 'ölümsüzlük' bireye özgü bir gerçeklik olmadığı için, onlar tarafından kovalanan ya da arzu edilen bir şey de olmamaktaydı. Çünkü "ölüme dair uhrevi

---

<sup>6</sup> Aries burada "bizim çağımızın" derken "modern evreyi" kastetmektedir.

açıklamalar onu insanların zihnine hep sabit bir şekilde işlerdi" (Hauzinger, 1997, s.198). Bu açıdan geçici olan hayatın nasıl kalıcı hale getirileceğinin bilgisi çok önemlidir. Sonlu hayatın sonsuzluk köprülerinin nasıl inşa edildiği çok önemli konulardır. İnsani kültür ölümlü hayatla ölümsüz hayatı birbirine bağlayan köprüleri mantığın tavsiyelerine uyararak yapmamaktadır. Hatta onlara rağmen bunu inşa etmektedir. Kültür, bireye içinde bulunduğu hayata dair istikrarlı ve kalıcı olanı vaat eder. Ölümden sonraki hayat da onun bu türden başarısıdır (Bauman, 2011, s.289-300). Bunun getirisi, 'yaderk stratejilerin' hayata dair kalıcı bir istikrar anlatısına dönüşebilmesi olmaktadır. Ayrıca ölümün bu türden açıklanıyor olması, geleneksel bireyin gündelik hayat kurgusunu kendini aşkın gerçeklere ve doğal olarak da diğerlerine bağlayan bir yapıya erişmesini mümkün hale getirmekteydi. Çünkü böylesi bir hayatın geçiciliği, bireyleri geçici olmayan ölümsüzlük temalarındaki ilişkilere açık hale getirmekteydi. Bu açıdan 'yaderk stratejiler' bir bakıma içerisinde ölümsüzlük stratejilerini barındırmaktaydı ve ölümsüz olabilmek için dünyadan gidişi insansı bir gereklilik haline getirmekteydi. Bunu da geçmişle ilişkiselliği mümkün kılan 'soyağaçları' gibisinden ortaya koyduğu göstergeler ve sembollerle gerçekleştirmekteydi. Çünkü 'soyağaçları' bireyi, bireyin hayatını aşkın zamanlara açık hale getirmekteydi. Bu nedenle birey, yaşamı boyunca elde etmek istediği ölümsüzlük stratejisi açısından atalarına saygı ve kutsallık esaslı bir bağlılık göstermek zorundaydı. Bu bir zorunluluktu, çünkü terk ettiği dünyada isminin ve izlerinin benzer bir saygınlıkla devam etmesi için kendisinin de yaşamı boyunca benzer rolleri sürdürmesi gerekmektedir. Bir bakıma geleneksel evredeki '*insanı insana bağlayan yaderkliklerin*' verdiği tarihsellik ve gelenek biçimi, geleneksel bireylerin ölümsüzlüklerinin anlatımını yapan türden şeylerdi.

O zamana dek, Aries'in ünlü deyişiyle, ölüm "evcil"di; ama bütün günlük felaketleri, salgın hastalıkları, savaşları ve selleriyle dünya da genel anlamda aynı durumdaydı... Bütün bunlar insanın yazgısına özgüydü ve yazgıyı değiştirmek insanların işi değildi: Değiştirilemeyen şeyden pişmanlık duyulabilir ya da hayıflanılabilir, ama sonunda yine o şeyle birlikte yaşanması zorunludur (Bauman, 2012b, s.166).

Zorunluluk burada bir bakıma insani olan hayatın zorunluluğuydu (Arendt, 2013). Öyle ki "insan yaşamın güzelliğine karşılık ölümü genel olarak katı, sevimsiz ama birçok kötülüğe karşılık dost bir zorunluluk olarak duyumsar" (Feuerbach, 2015, s.182). "Bu fenomenleri iyi anlamak için, bu geleneksel yakınlığın, kolektif bir kader anlayışını içerdiğini hiç unutmamak lazım... Ölümüne duyulan aşinalık, doğanın düzenini bir kabul ediş şekliydi... İnsan ölümünde, türünün en büyük yasalarından birine boyun eğiyordu ve ne bundan kaçmayı ne de bunu yüceltmeyi aklından geçiriyordu" (Aries, 2015, s.46). Bu yönüyle 'yaderk stratejilerin' aktif olduğu geleneksel (premodern) toplumlarda, bireylerin kendilerini kurguladığı tüm kodlar, kaynağını geçmişin inşa ettiği referanslardan almaktaydı. Tüm bu kodlar onları hiç sorgulamadıkları 'soy ilişkilerinin' merkezine çektiği içindir ki, bireyler 'soyun devamlılığına' (soyağacına) katkıda bulunarak kalıcılıklara ve ölümsüzlüklere açık hale gelmekteydi.

Soylar, aynı silsile içinde yer alan ve tekçizgili bir zincirle, bir ve aynı şecereye bağlanan insanlara dayanır... Bunlar, her üyenin paylaştığı ortak sembollere sahiptir, belli bazı pratikleri dayatırlar ve farklılaşmış birer birlik olarak benzerlerinden ayrışırlar... Bu türden toplumlarda, siyasal konumları belirleyen temel yasa esasen soykültürel yapıdır... Bireylerin toplum içindeki yerini belirlemeye ve ataya referansla nesebi teşkil etmeye yarayan soyzinciri gruplarıdır (Balandier, 2010, s.53-57).

Geleneksel toplumlarda 'bugün', ölümden sonraki hayata uhrevi şekillerde bağlanmaktaydı ve böyle olduğu için geçmişin/ataların/geleneklerin verdiği referansları sorgulamaksızın kabul etmek bir gerekliliğe dönüşmekteydi. Bu türden anlatılarda 'sorgulamak', bireylerin hayati hatalar yapmamaları adına engellenmekteydi. Nitekim fanilik, bireyin kendisini aşkın birlikteliklere bağlanınca, onun kişisel hayatına dair bir ölümsüzlük anlatısı haline gelebilmekteydi. Soyağaçları bu konuda önemli vaatler sunan bir araç niteliğindedir. Çünkü atalar/geçmiş bireyin kendisine bir vaat olarak sunulan bir yaşam stratejisiydi. Burada hayatın anlamı ve ölümsüzlüğün gerekçesi/koşulu geçmişe bağlılıkların ilan edilmesinden geçmekteydi. Bu kurgu soy ya da soyağacı merkezli anlatıları bireylerin gündelik hayatları için değerli hale

getirmektedir. Geçmiş bir ontolojik güvenlik söylemi görerek kutsayan, atalara tapınmayı bir erdem haline getiren toplumsal anlatı biçimleri, işte bu yüzden yaşayanlarla ölüleri (geçmiş/tarihi/geleneği) birbirine sıkı sıkıya bağlayan bir hale gelebilmektedir. Premodern evrede ölüm, bireyleri yaşadıkları fani bir hayat bağlamında ölümsüzlüğe bağlayan bir aşama olduğu için 'evcilleşmiş' bir gerçekliğe dönüştürülmektedir. Bunu en çok da soyağaçları gibisinden araçların gölgesinde başarabilmektedir. Nitekim soyağaçları, bireylerin hayatına büyük anlamlar katan önemli bir araca dönüştürülmüştü. Daha ileri giderek; soyağaçları, bireylerin yaşadığı fani hayatı değerli/anamlı kılan önemli bir referans değeri taşımaktaydı. Bu bakımdan soyağaçları yaşanan sonlu hayatın gölgesindeki önemli bir araçtı. Çünkü sonlu hayatlar yaşadığının bilincindeki dünyevi canlılar için bir ölümsüzlük vaadi niteliğindedir. Modern evre ise bu tarihsel koşulları ve imkanları ortadan kaldıran ilk kırılma eşiği olarak onun kurgusal niteliğini aşındıran bir süreç oldu.

## **2.2. Modern Toplumlardaki “Yaderk-Özerk Stratejiler” ve “Ölümün Vahşileşmesi”**

Modern evredeki dönüşümlerle birlikte, yaşama dair 'yaderk-özerk' (heteronomous-autonomous) stratejilerin yükseldiğine tanık olundu. Bu strateji, modernliğin ortaya çıkardığı hayat tarzı karşısında, premodern (geleneksel) evreye özgü 'yaderk stratejinin' verdiği garantilerin giderek çözülmesiyle yükselişe geçmişti. 'Yaderk-özerk' stratejide, önceki stratejinin eleştiri kabul etmeyen hükümlerine, yaratılış mitolojilerine ve vahyin tek seferlik inayetine başvurabilmek artık ikna edici olmaktan çıkmıştı. Çünkü böyle bir hayat modern bireylere atıl, tekdüze bir hayat tarzı gibi gelmekteydi ve buradan hareketle geçmişle arasında mesafe koymanın getirdiği bir değişimi hayatın merkezine çekmekteydi. Bunu yaparken de daha çok dünyadaki geleceğe dönük yollar ve vaatler sunan bir tarzda davranmaktaydı. Artık bu evrede miras alınan ya da öğrenilen kurallar (gelenek/geçmiş mukabilinden şeyler) ve araçlar yeterli olmaktan uzaklaşan kurallar haline gelmişlerdi. Vahyedilmiş bilgelik ve kendi seçimleriyle ilerleyen dünya arasındaki mesafe gitgide açıldı. Bu noktada bireylerin dünyevi olan (uhrevi olmayan) kendi eylemsellikleri üzerine kurulan hayat stratejileri artık daha makul bir davranış kategorisine bürünmekteydi (Bauman, 2012a, s.43). Çünkü

tüm anlamlılık kategorileri dünyanın sınırları içine çekilen şeyler olmuştu. Öyle ki ölüm dahi uhrevi anlamından arınmış, giderek kişisel bir suça ve 'kurgulanan' modern hayat tarzının üzerinde bir baskı aracına dönüşmekteydi. Ölümü uhrevi anlamalarının dışına çıkaran bu türden yeni koşullar, onu tamamen 'teknik' koşulların ürünü olan bir gerçekliğe indirgemekteydi (Aries, 2015). Modern evredeki 'tibbleşen (teknikleşen) ölüm' biçimleri, bu nedenle giderek kişiselleşen sağlık ve beden algılarını geçmişle (atalarla) ilişki kurarak açıklayan geleneksel anlatı biçimlerinin dışına çıkarmaktaydı. Kellehear'ın aşağıdaki alıntısı modern evrenin ölüme bakışını özetleyen iyi bir örnek niteliğindedir.

Biyolojik olarak konuşacak olursak ölmek (uhrevi anlamının çok dışında) sadece birkaç değerli saniye ya da ender olarak birkaç dakika alır. Ölümün fiziksel süreciyse genellikle vücudun gerektiği gibi çalışmayan bir organında başlar ve vücudun her bir odasından çıkarken ışığı dikkatle kapatarak yayılır. Doku ve hücrelerin kapanması her şeyi pelteye, sonra gaza ve daha sonra da toza dönüştürür. Sonra "bizim" tozumuz geniş bir mikro parçacık kardeşliğine katılır (Kellehear, 2012, s.10).

Modern çağ 'dünyaya dair' inşa ettiği 'anlamli gelecek projeleri' nedeniyle ucunda ibresi bulunan bir evreydi. Bu ibre onun, zamanı tamamen dünyanın sınırları içine çekebiyen anlatılar inşa edebilme yeteneğinden kaynaklıydı. Bu ibrenin yönü, ortaya koyduğu 'proje vaatleri' nedeniyle, dünyadaki geleceği gösteren bir ok misaliydi. Onu böylesi bir tarife açık hale getiren şey sonunda (gelecekte) varılması anlamında vaat ettiği noktalar (hatta gelecekler) olmaktaydı. Bu yüzden modern evrenin bu dünyaya dair idealleri ya da devrimci anlatıları vardı. Bunlar geleneksel masallardan farklı anlatılardır. Çünkü dünyanın, ülkenin, kabilenin başlangıcına dair 'sıfır noktasını' neden-bilimsel mitlerden farklı şekillerde anlatmaktaydılar. Modern öncesi zamanlarda yapılmaya çalışılan şey, varlıkları daha çok doğumlarıyla (ve dahil olacakları soy zinciriyle) açıklamaktı ve böyle bir temelde 'yasallaştırmaktı'. Bu yüzden en önemli an doğumun olduğu zamandı ve diğer zamanlar değersiz görülmekteydi. Çünkü geleneksel bireyin doğumu onun bütün hayatını,

soy zincirini ve hatta öldükten sonraki hayatının da niteliğini veren başlangıç anı olmaktadır. Modern projelerde (milliyetçiliklerde ve ideolojilerde) durum böyle değildir. 'Bu üst anlatılar' daha çok geleneksel anlatı biçimlerinin ve de araçlarının 'yasallığını' iptal etmek ya da saçma olduklarını ilan etmek için söz konusuydular. Projenin adı da zaten bu yüzden 'modern' olmaktadır. Böyle anlatılar başlangıçta 'yasal' projeler değillerdi. Ama her birinin gelecekle ilgili bir vaatleri vardı ve gelecekte bir yerde ya da bir günde vaat ettiği ideanın gerçekleşeceği vaadinde bulunmaktaydılar. Bu nedenle her biri bir gün yasal hale geleceklerini ifade etmekteydiler. Modern bireyden beklentileri de sadece bu dünyaya dair performansları olmaktadır. Burada asıl olan şey, soy zincirine mukabil ölmek değil, projeye katkı sağlayan dünyevi performanslar olmaktadır.

Böyle üst-anlatılarla oluşturulan zaman hapsolüp kalmaz, tersine hız kazanır. Bütün rekabet halindeki anlatılar kendilerini geleceğin henüz yazılmamış tarih kaydında test etmeye, kendilerini yarının başarıları arasında kanıtlamaya çağırılır. Doğum belgeleri ve özenle hazırlanmış soyağacı şemaları saçıp savurarak geçmişe bakmanın artık hiçbir anlamı yoktur. Bitiş çizgisi görüşü, varsayımı (mit değildir; çünkü çizgiye henüz ulaşılmamıştır, görüntüsü ne gerçektir ne de sahte, hâlâ kanıtlanması gerekmektedir) başlangıç mitlerinin yerini almıştır (Bauman, 2012b, s.200).

Modernitede çok fazla proje vardı ama hepsinde zaman şimdiyle sonrası (gelecek) arasında uzayıp gitmektedir. Bu anlatı biçimi aslında şimdiyi kendi başına değersiz gören ama geleceği mümkün kılması açısından değerli gören bir anlatıydı. Şimdiki zamanın değeri ancak bireyin kendi mutluluğunu erteleyerek geleceğe sağlanabilecek katkısında görülebilirdi. Bu açıdan modernite 'doğal yollarla' üstesinden gelinemeyen 'ölümlülüğü' kendi anlatı dünyasında 'yapısöküme uğratmıştır' ve onu dünyadaki kurgulanan geleceğe eklemeyerek üstesinden gelinebilecek bir hastalığa dönüştürmüştür. Fakat bunu yaparken 'ölümün vahşileşmesi' denilen gerçeklik ortaya çıkmaktaydı. Çünkü ideal bir zamanda (gelecekte) vaat edileni yaşamak için, tasarlanan geleceğe erişmek bireyin kendi kontrolündeydi ya da sorumluluğundaydı.

Bu nedenle modernite vaatlerden uzaklaşmamayı bireyin eylemlerine bağladığı kadar, yaşamsal (bedensel) anlamdaki varoluşsal koşulları da -bir bakıma dünyada olmayı ve ölmeyi- bireyin kendi omuzlarına yüklemekteydi. *Tüm bunlar ölümü vahşileştirerek kişisel bir suç haline büründürmekteydi.* Ölüm bu şekliyle uhrevi anlamından arındırılarak, kişisel sorumlulukların ve bireysel eylemlerin ürünü (ölümün tıbbileşmesi mukabilinde olduğu gibi) bir gerçekliğe indirgenmişti (Bauman, 2012b, s.200-201). Fakat burada seçilmemiş kader hâlâ bireyin 'anlamsız' olması muhtemel hayatını; millet, ideoloji ve aile gibi 'gerçeklikler' bağlamında iptal edip onu sonsuzluğa bağlayabilir bir keredeydi. Bir bakıma ölümlü hayatı daha "hayali birliktelikler" üzerinden anlamlı hale getiriyordu. Fakat bu kez ortada soyağacı/soyuzinciri benzerinden çok daha somut araçlar ve göstergeler yoktu. Buradaki araçlar Anderson'un (2017) da vurguladığı gibi daha çok 'hayali' nitelikteydi. Fakat bunun için bireylerin öncelikle mevcut durumu kabul etmesi şarttı ve bu nedenle modern bireyin yolu 'iradi bir yol' olmuş oluyordu. Bu açıdan totalitenin (ulus, milliyetçilik, ideoloji gibi) sürdürülebilirliği umarsız bir kaderin cilvesi olmaktan çıkmaktaydı ve bireylerin yapıp ettiklerinin (eylemlerinin) ürünü bir gerçekliğe dönüşmekteydi. Artık mesele ölümden sonraki ödüllendirme ya da cezalandırma şeklinde işletilmiyordu. Buradaki 'anlamlı aşkınlık' daha çok hedeflenen projelere uygun rasyonel (ussallaştırılmış) kurgular açısından doyurucu bir hayat üzerinde şekillenmekteydi (Bauman, 2012a, s.43-44).

Geleneksel (premodern) evredeki 'ölümsüzlük için ölmek bir zorunluluk' olduğundan, geleneksel bireyler için ölümün anlamı 'evcilleşmekteydi'. Ölüm bu evredeki haliyle bireylerin hayatını soyağacına dahil edebilen ve onları ölümsüzlük stratejisine her an eklemleyebilen araçlar niteliğinde olmaktaydı. Fakat modern evrede ölüm, vaat edilen zamanlar gelmediği sürece olmaması gereken bir gerçeklikti ve şimdiki zaman için ölümün anlamı 'vahşi' (istenmeyen) niteliklerdeydi. Çünkü modern projelerde vaat edilen mutluluğa kişilerin yakın zamanda erişebilmeleri pek olası değildir. Bu açıdan mutluluk ertelenerek yarın sahip olunabilecek bir dizgeye dönüşmüş olmaktaydı ve şimdi (bugün) gelecekteki vaat edilen zaman (ya da devrim) için lanetlenmiş olmaktaydı. Bu yüzden şimdiki zaman kendini dünyadaki geleceğe adanmadığı



sürece anlamsızlaşmaktaydı. Ölümün lanetlenme nedeni de bundan ötürüydü (Aries, 2015). Çünkü vaat edilen projelere erişmeksizin ölmek bireyi ancak 'meçhul asker' simgeselliğindeki gerçekliklere bağlar ki (Bauman, 2015, s.94), bunun da anlamı bireyin ölümünün onu soyağacı mukabilinden net göstergelere açık bir kalıcılığa kavuşturmayacağına anlatımıdır. Burada ölümsüzlük, ölümün bireysel olmasının aksine, kolektif bir ölümsüzlüktür ve bireyin mevcudiyetini (dünyevi varoluşunu/ismini) net/somut bir tarihselliğe (aşkınlığa/kalıcılığa) açık hale getirmektedir. Modernite bunu yaparken, bireylerin bu tür anlatıları ve vaatleri kabul etmeleri için onlara çok zorba davranmadı (Bauman, 2012b, s.200-202). 'Önceki premodern anlatıların (zorba tanrıların) aksine çok katı söylemler geliştirmemekteydi' (Bauman, 2014). 'Artık bireylerin gelenek olarak anladığı türden tarih (geçmiş ve atalar) diye bir şey artık söz konusu değildi'. O sadece tasarlanmış geleceğe hizmet edebilmek adına anlamlı bir kurgu biçimiydi.

Modernite ölümün yapısını sökerek onu bir çuval hoş olmayan ama iyi edilebilir hastalığa dönüştürdüyse, böylece bunu izleyen hastalıkla savaşa karmaşası içinde ölümlülük unutulabiliyorsa ve endişe yaratmıyorsa... (bunun nedeni) görkemli, ama uzak ölümsüz mutluluktur... (Modernitede) Hem tarih hem de bireysel yaşam önlerindeki bir hedefe (geleceğe) doğru koşuyordu... Projeler yalnızca o âna değil, aynı zamanda geçmişe de yön (anlam) veriyorlardı (Bauman, 2012b, s.202).

Bir şeyi unutmamak gerekir ki modern evrede hâlâ işlemeye devam eden önemli iki totalite biçimi vardı: Bunlar 'millet' ve 'aileydi' (Bauman, 2015, s.291-292). Yarı yaderk yarı özerk olmaya neden olan karışım da buradan kaynaklanmaktaydı. Özellikle 'millet imgesi'; 'zorunlulukla seçimi', 'var olmakla yapmayı' (eylemeyi), 'ölümsüzlükle ölümlü hayatı', 'kalıcılık ile geçiciliği' birbirine tam olarak uydurmaktaydı. Bu haliyle geçicilik ve kalıcılık 'milliyetçilik söyleminde' iç içe geçmekteydi. Çünkü 'bireysel ölümlülüğün saçmalığı', bütün ölümlü hayatların katkıda bulunduğu 'milletin ölümsüzlüğü' sayesinde başa bela olmaktan uzaklaştırılmaktaydı. Bu türden 'ölümsüzlük' biçimi hâlâ ölümlü bir hayatı anlamlı hale getirmeye yardımcı

olabilmekteydi (Bauman, 2015, s.295-296). Hatta bu ölümsüzleşme durumu, bireylerin kendi eylemlerine (yapıp ettiklerine) bir aşkınlık kisvesiyle bağımlı hale getirilmekteydi. Burada bireyden istenen şey, kendi hayatını milletin hayatta kalmasına ve refahına adanması olmaktadır. 'Yaderk-özerk' strateji tam da bu gerçekliklerinden ötürü, bölgesel (ulus-devlet) temelli ve doğrudan ulaşılabilen cemaati (ve gelenekleri) eritip bölgeler üstü ve 'hayali (ulusal)' hale getirmişti. Böyle olması ise işlevini yitiren 'yaderk stratejinin' yerine 'yeni role' uygun bir stratejinin geçmesi gerekliliğinden kaynaklanmaktaydı. Çünkü daha geniş yığınlara hitap edebilecek bir 'hayali anlatı' biçimi modern evrede fazladan işlev üstlenebilecek durumdaydı. Burada artık yüz yüze ve kişisel deneyimlere ihtiyaç duyulmamaktaydı. Fakat bu ortaya çıkan durum da artık kalıcılık stratejilerinde soyağacı gibisinden önemli somutlukları bahsedebilen türde değildi.

Millet -yoluyla- ölümsüzlük; kahramanların ya da diğer sıra dışı, herkesten farklı ve herkesten yüce şahsiyetlerin değil sıradan halkın boyuna göre kesilmiş bir kumaştı. Bu ilacın etkili olabilmesi için cüretkarlık değil uyumluluk; standartları yıkmak değil itaat etmek; yeni yollar açmak değil sınırlara riayet etmek gerekiyordu... Aynı avantaj, modern yaderk-özerk stratejinin odak noktasındaki bir diğer totaliteye, aileye de ayrıcalık tanıyordu (Bauman, 2012a, s.45-46).

Modern evrede 'aile', bireysel ölümsüzlük ile kolektif ölümsüzlük arasındaki modern diyalektiği 'milletin' ortaya koyduğundan çok daha net bir biçimde sergiler. Fakat buradaki aile artık geleneklerden ve soyağacı zincirlerinden arınmış 'çekirdek' ailedir. Burada 'ölümlülük ve ölümsüzlük', 'yaratma ve yaratılma' yönleri en çok ailede karşı karşıya geliyordu. Modern evrede herkes bir ailede doğar ve aile yaratmaya çağrılmaktaydı. Modern bireylerin doğduğu ve yaratacağı aile 'çok uzun' bir akrabalık/yakınlık (millete/ulusa katkı) bağındaki noktalar olmaktadır ve devamı için her bireyin katkısına ihtiyaç duyulmaktaydı. Ailedeki ölümlülerin yapıp ettikleriyle ortaya konulan ölümsüzlük tiyatrosu, herkesin izlemesi ve oyunda yer almasıyla sahneye konulur (Bauman, 2012a, s.45-47). Bu durum modernleşmenin gelişiyile birlikte, ailenin bireyin hayatındaki merkezi önemini herkes için geçerli olan bir hale getirmişti.

Buradaki ölümsüzlük stratejisinin hayali tarzda işleyen hali bireylerin de ölüm sonrasındaki izlerini hayali tarzlara büründürmekteydi. Bu nedenle ölüm yerine dünyada kalış bu evrede giderek daha değerli olmaya başlamıştı. Bu noktada soyağacı kayıtları (her ne kadar aristokratik özentisi olan bazı burjuvalar buna aykırı davranmaya çalışsalar da) bir toplumsal statü aracı olmaktan uzaklaşmaya başlamışlardı. Çünkü ne ortaklıklar ne de 'biz' (ya da toplum) artık bireyin algılayabileceği somutluklarda bir geçmişle ya da atalar kültürüyle açıklanabilir araçlara sahipti. Atalar modern evrede bir ulusa geçmiş inşa edebilen kurgular olabilirdi ama şahıslar bağlamında belirsizlikler/meçhullükler inşa ederek bunları yapmaktaydı. Nitekim somut bir geçmiş ya da atalar bağlamındaki soyağaçları giderek anlamını yitirmekteydiler.

Yaderk-özerk strateji kişinin kendi ölümlülüğünün farkında olmasının getirebileceği yıkıcı etkileri, hayatın anlamını ölümsüz olduğu umulan kolektivitelere kaydırarak ve bireylerin ölümlü hayatlarını kolektif ölümsüzlük üretimi işine dahil ederek savuşturuyordu. Birey, yapısı gereği yaralanmaya açık ölüme-doğru-yaşamının saçmalığıyla başa çıkmaya çalışmanın getirdiği şiddetli ıstıraptan korunmuş oluyordu. Onmaz biçimde kırılğan, emniyetsiz kişisel varoluşun ürkütücü hakikati, yadsınmasa da karartılmış; bunun neden olabileceği zarar ise telafi edici bir meşguliyetle, yani grubun emniyetiyle meşgul olmakla, ortadan kaldırılmış olmasa da sınırlandırılmış oluyordu. Kişinin öleceğinin farkında olmasının yarattığı korkular, en azından kısmen kendisinden daha büyük totalitelerin varoluşsal emniyeti için duyulan kaygılara yönlendiriliyordu: ne kadar kısa ve kırılğan olursa olsun bireysel hayatın anlamı, ölümlü bireylerin tersine, gerçekten ölümü yenme gibi bir şansı olan bu totalitelerden çıkarılıyordu (Bauman, 2012a, s.47-48).

Tüm bu anlamlarıyla birlikte soyağaçları ya da şecere mukabilinden söylemler modern toplumlar için giderek anlamını yitiren şeyler oldular. Çünkü hayat gelecekte vaat edilen bir zaman dilimindeki ideallere adandığı için, dünyada vaat edilen zamana erişmek kaygısını taşıyan bir sürece dönüşmüştü. Bu yüzden bugünün ertelenmesine neden olan hayat stratejisi, 'şimdiyi' gelecekteki ideallerin (vaatlerin) bir parçası

haline dönüştürmekteydi. Böyle bir hayatta ortaklıklar artık çok geniş yığınlara (ulus, millet gibi kavramlara) karşılık geldikçe, böyle bir birliktelik daha çok 'hayali kurgular' üzerinden işlemekteydi. Hayali olan birliktelik eskisi gibi daha küçük parçaların üzerinden işletilen soyağaçlarını ortadan kaldırmakta ve hatta bu yönlü simgesellikleri farklı gerçeklikler vasıtasıyla işletilebilir hale getirmekteydi. Burada ölümsüz olmanın tek bir yolu olabilirdi ki tek yaderk gerçeklik etkinliğini orada ortaya koyabilirdi; o da ailenin devamlılığına yapılan biyolojik katkının ulusun/milletin devamlılığa katkı sağlamayı mümkün kılmasıydı. Fakat bu durum dahi bireysel bir yükümlülük olan 'ölümü evcilleştirmeye' yetmiyordu. Çünkü proje baştan dünyeviymi ve ölüm ötesi hayat için bireye bir vaatte bulunmuyordu. Artık yaşamak tüm bu nedenlerle ölmekten daha elzem bir gerçekliğe karşılık geliyordu. Çünkü vaat edilen zaman (projede vaat edilen son) gelmedikçe ölmemesi gereken bireyin ölümü zamansız bir ölüm olduğu için artık istenmeyen bir şeydi. Bu yüzden modern evrede ölüm 'savaşılması gereken' bir gerçekliğe dönüşerek, istenmeyen (vahşi) bir gerçeklik haline gelmişti. Artık 'hayali' bir nitelik kazanan 'geçmişin' soyağaçlarında karşılık bulmamasının anlamı da buradan kaynaklanmaktaydı.

Daha önceden tavsiye edilen şey artık yasaktır... Ölümün nasıl bir tabu haline geldiğini ve XX. yüzyılda temel yasak olarak nasıl cinselliğin yerini aldığı gösterdi... Toplum, cinsellik üzerindeki muhafazakar baskıları gevşettikçe, ölümle ilgili olayları da o kadar reddediyor... Ölüm karşısındaki modern tavır (bu yüzden), mutluluğu korumak amacıyla ölümün yasaklanması oldu (Aries, 2015, s.84-86).

Nitekim modern evrede geçmiş hâlâ kadimselliği ve anlamı olan bir gelenekselliği. Hatta tarih olarak büyük bir anlatı olma niteliğini -her ne kadar farklı şekillere büründürse de- devam ettirmekteydi. Fakat artık atalar, bir soyağacı çizgisinde aranan şahsiyetler olmaktan uzaklaşmışlardı. İçinde 'meçhullüğü' barındıran hayali şahsiyetlere dönüşmüş durumdaydılar. Bunun da en temeldeki nedeni hayatın dünyadaki bir zaman dilimine adanması beklentisindendi.

### 2.3. Postmodern Toplumlardaki “Özerk Stratejiler”, “Ölümsüzlüğün Evcilleşmesi” ve Parodikleşen Soyağacı Gündemi

İçinde bulunduğumuz geç modern (postmodern) evrede artık bireylere sunulan hayat stratejisi “yaderk-özerk” stratejinin ötesine geçerek tamamen ‘özerk’ hale gelmiştir. Ancak ‘özerk stratejinin’ etkin olduğu bu evrede ölümlülüğü aşmak şöyle dursun, önceki dönemde emniyetli olan ve yaderklik vaat eden kurumlar da (aile ve millet gibi) giderek çözülmektedirler. Giddens’in vurguladığı gibi ‘gelenek ötesi’ (post traditional) hâle gelen bu evre, her türden geleneksel anlatının giderek aşıldığı bir evre niteliğindedir (Giddens, 2004; 2010). 'Gelenekselliğin aşınması' süreci, bir bakıma gündelik hayata dair istikrar vaadinde bulunan her türden söylemin ya da pratiğin giderek işlevsizleşmesi anlamına gelmektedir. Bu bakımdan 'geç modern' evre, modern evrede ortaya çıkan ve istikrar vaadinde bulunan gelenekselliklerin aşınması anlamına gelmektedir. Bu yüzden postmodern evrede, modern hayata istikrar yükleyen anlatı biçimleri büyük oranda değersizleşerek ortadan kalkmaya yüz tutan şeyler oldular (Bauman, 2012a, s.48). Soyağacının modern evredeki aşınmasına benzer şekilde, ulus ve millet gibi geçmişle ilgili referanslar postmodern evrede işlevsizleşmeye başladılar. Nitekim soy kurgusu ya da ölümsüzlük stratejilerinin kadim anlamını yitirmesi bu sürecin önemli çıktılarındandır.

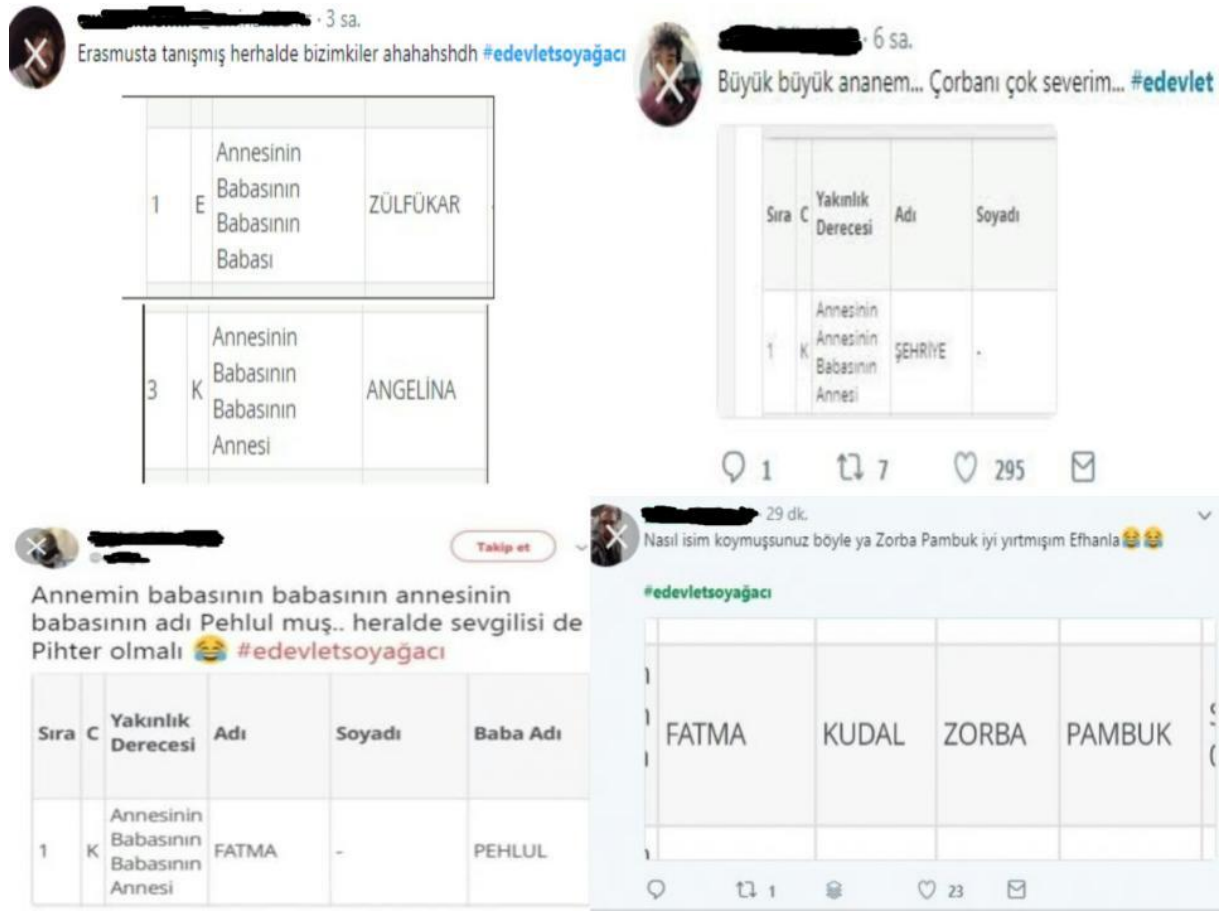
Postmodern evrede yaşananlar, modernitenin ‘eritici güçlerinin’ yeniden dizayn edilmesiyle ortaya çıkan yeni bir eritme evresidir. Modern evrede bireylere seçenek veren, istikrar vaat eden ve onları sınırlayan bir ev (aile) vardı. Bunu bozmak çok mümkün değildi. Çünkü her şey karşısında hâlâ sonsuza kadar sürebilecek bir kalıcılıktaydı. Fakat 'gelenek ötesileşmenin' yaşandığı günümüzde (yani postmodern evrede) bireyin gönüllü olarak uyabileceği, güvenilir olarak addedebileceği kurallar ve örüntüler gittikçe artan bir hızda azalmaktadır. Artık referanslar, ayağı yere basan istikrar söylemlerinin aksine evrenseldir. Bireylerin kendini kurma stratejisi de istikrarını yitiren anlatılar nedeniyle giderek belirsizleşmektedir. Yaşanan hızlı değişimler ve onların ortaya çıkardığı istikrarsızlıklar (kalıcılık ve geleneksellik vaat edememek) bu dünyanın genel niteliğidir. Bundan ötürü içinde yaşanan ‘postmodern evre’ bireyselleştirilmiş ve

özelleştirilmiş (dolayısıyla tamamen özerkleştirilmiş) bir modernitedir. Artık erimeye başlayan şeyler bireyleri birbirine bağlayan şeylerin kendisi olmaya başladı (Bauman, 2017, s.30-33). Bunun anlamı, bireyi daha geniş komünitelere bağlaması muhtemel araçların, özerkleşen gündelik hayat stratejileri karşısında işlevsizleşmesidir. Tüm bunlar yaşanırken, modernitede anlamlı bir enstrüman olan 'toplumun' da (hayali cemaatin/geçmiş kurgusunun) giderek bir araya getirici, ortak kader algıları (ya da ortaklıklar) inşa edebilme işlevi hızla ortadan kalkmaktadır (Bauman, 2016).

'Proje odaklı (devrime ya da anti emperyalist mücadeleye endeksli) modern dünyada' gündelik hayat, o duruma neden olan tarihe (geçmişe ve atalara) endeksli yaşanmazdı ama bugünü var eden geçmiş bilinci - soyağacı niteliğindeki kadar somut olmasa da- vardı ve bugünü mümkün kılan şey hâlâ geçmişin kendisiydi. Fakat postmodern dünyada ise 'eşzamanlılık' (ya da âna endeksli olmak) anlamın inşacısı olarak tarihin yerini almıştır (Baudrillard, 2012; 2015; Lyotard, 2014; Deleuze ve Guattari, 2017). Önemli olan şimdi ve burada olmandır. Postmodern dünyada (modern dünyadakinin aksine) gelecek şimdije bağlıdır ama şimdi geçmişe bağlı değildir. Hayat artık kendi kendini var eden kararlılıkların ve istikrarlı anlatıların (ya da ibrelerin) iptal edilmesinden başka bir şey değildir. Bireylerin şimdiki âni, kendi kişisel geleceklerinin geçmişidir ve istikrarsızlıklar üzerine kurgulandığı için er ya da geç boş ve anlamsız hale gelmektedir (Bauman, 2012b, s.207-208).

Postmodern evrede gelecek temalı yaşamlar artmasına rağmen, gelecek artık bir belirsizlik yumağı hâline gelmiştir (Bauman, 2017; Beck, 2011). "Gelecek dünyadan eminliğini yitiren (geç) modern insan bu dünyaya değil, kendisine (doğru) atıldı; (birey) dünyanın potansiyel manada ölümsüz olabileceğine inancından uzaklaşınca (artık) onun gerçek olduğundan bile emin olamazdı" (Arendt, 2013, s.453). Çünkü hayat içinde bulunulan kısa epizotlara bölündükçe istikrarsızlaşma büyümekte ve bu yüzden gelecek, bireyler için belirsizlikten başka bir anlam taşıyamaz hâle gelmektedir (Sennett, 2011b; 2012). Sonuç olarak geleceğe inanan bireyler geçmişi de yitirdikleri için onların yapabileceği tek akılcı şey, içinde buldukları

âna sarılmak olmaktadır (Bourdieu, 1998). Postmodernitenin gelenek ötesi bireylerine göre her şey kalıcılığını ve istikrarını yitirdiği için, şu anda yapılanların ilerideki deneyimlenmeyen sonuçları üzerine kafa yormak gereksizleşmektedir. Bu nedenle bugünün merkezinde gelecek olsa da (Beck, 2011) her yapılan şey sadece içinde bulunulan ânı (kısa sürelilikleri) karşılamak için yapılmaktadır. Hal böyle olunca buradaki her davranış daha başlarken istikrarsızlık adına başlamaktadır (Bauman, 2017). Postmodern evrede "şimdiki zaman ne sunuyorsa, şimdi -stok tükenene kadar- sunuyordur... Öyleyse hiçbir şey sonsuza dek yapılamaz... (Artık) "Ölüm bizi ayırincaya dek" kimse benim ortağım değildir" (Bauman, 2012b, s.208-209). Hal böyle olunca da sembolik değeri olan göstergelere (soyağacı gibisinden araçlara) artık bir gereklilik ya da ihtiyaç bağlamında yaklaşabilmek mümkün değildir. Çünkü ibresi kırılmış hayatlarda bu türden göstergeler artık işe yaramamaktadır. Nitekim aşağıdaki örneklerde görüldüğü gibi, kendi soy kurgularındaki geçmişleriyle (bir bakıma atalarıyla) karşılaşan bilişim çağındaki postmodern bireylerin verdiği parodik tepkiler aslında bu koşulların ürünü çıktılar niteliğinde olmaktadır. Çünkü kendilerinin internet ortamında karşılaştığı geçmiş (soyağaçları), onların kısa epizotlara bölünen ve geleneksel olanla bağını anlamsız hale getiren hayatları için herhangi bir anlam ifade edebilen gerçeklikler değildir. Hayatları gibi kesitsel olan ilişki türleri de uzun süreli birlikteliklere açık olmadığı için, saygı ya da sembolik değer yüklenen niteliklerde tepkiler vermemekteydiler.



### Kolaj 1: Soyağacı Gündeminde Öne Çıkan Parodi Biçimi Karşılaşılan Atalara Saygı ve Bağlılık Ortaya Koyan Şekillerde Değildi.

Modernleşmenin hikâyesi, en açık ifadeyle bireyselleşmenin hikâyesidir. Fakat modernleşme şiddetlendikçe (postmodernleştikçe) bireyselleşmenin boyutu daha da radikal hale gelmiştir. Artık bireyselleşme, bireye doğuştan verilen bir şey değil; o bir süreç ve oluşturma. Bu yüzden durmaksızın elde edilmesi gereken bir şeydir. Çünkü insanlar artık doğduğu pozisyonu ilelebet koruyamıyorlar. Bu yüzden bireyin kim ve ne olduğu bir soy kurgusunun ürünü olmaktan ötede artık kendi öz yönetiminin ürünüdür. Bu durum modernizmin başından beri vardı: Sınıf, kimlik, yurttaş da böyle bir şeydir. Fakat bu türden bireysellikler (kimlikler) bireyi başkalarına bağlayan cinstendi ama artık postmodern evrede sorunlar ve

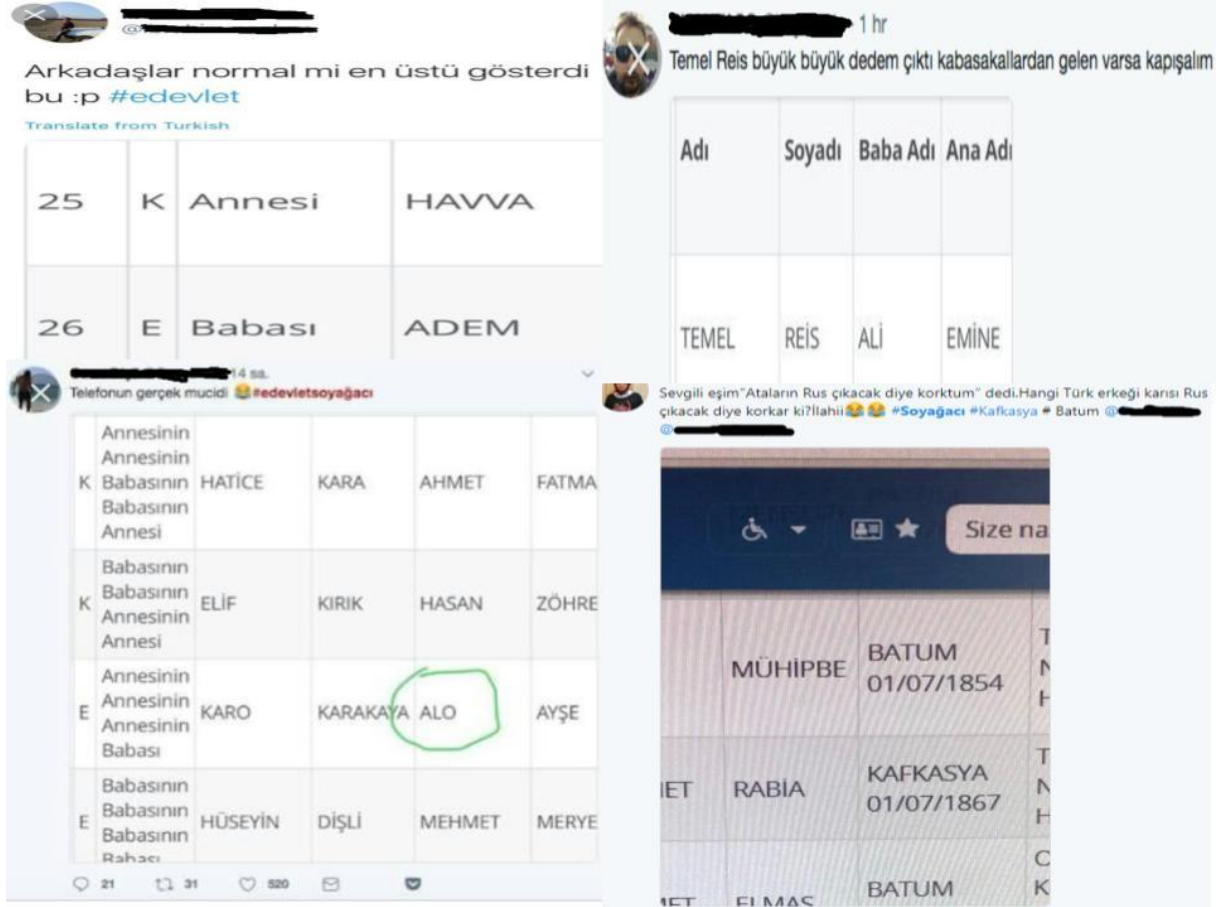


gündelik hayatı sürdürme biçimleri bireyleri bir araya getiren şekillerde değildir. Çünkü artık sorun olarak görülenler ve çözümleri tamamen bireysel hale gelmektedir. Böyle bir ortamda ise özgürleşmenin adı, tercihin önemsiz ve yüksüz hâle gelmesi olmuştur. Bu nedenle özgürlük çaresizliğin ve bir yere varmayan gündelik hayat akışlarının kanıksanmasından başka bir şey değildir (Bauman, 2017, s.59-67). Kimliklerin parçalı hâle gelişi ve ortalığın bir kimlik mezarlığına (Bauman, 2012a, s.30-32) dönüşmesinin nedeni budur. Bireyi başkalarına bağlayan kimlik ve soy kurgularının anlamsızlaşması, içinde yaşanılan zamanlarda stratejik herhangi bir değerinin kalmamasıyla yakından alakalıdır. Nitekim soyağacı gündeminde kalıcı bir kimlik ya da geçmiş duyarlılığı olmayan paylaşımlar bunun dışı vurumu niteliğindedir.

Modernliğin başlarında ‘isnat’ toplumundan ‘başarı’ toplumuna (yani insanların kimlikleri içerisinde ‘doğdukları’ bir toplumdan, kimlik oluşumunun insanların görevi ve sorumluluğu olduğu bir topluma) geçişten bu yana, “kimlik” önemli bir mesele ve ilgi çekici bir iş olarak kalmasına rağmen artık başka yaşam donanımlarının kaderini paylaşıyor: Belirlenmiş bir yönden kesinlikle mahrum; artık arkasında katı ve yok edilmez izler bırakmayan kimliğin bundan böyle kolayca çözülmesi ve farklı şekillerdeki kalıplara girmeye uygun olması bekleniyor ve tercih ediliyor. Vaktiyle “yaşamın bütününe” dair bir proje olan kimlik, ânın bir özelliğine dönüşmüştür artık. Vaktiyle tasarlanan kimlik, artık “sonsuz dek devam etmek üzere inşa edilmez”, aksine sürekli olarak bir araya getirilmesi ve parçalara ayrılması gerekir (Bauman, 2013, s.25).

Aşağıdaki paylaşımlar da soy zinciriyle karşılaşan ama onun ne anlam ifade ettiğine dair hayatındaki izdüşümlerini görememiş bireylerin gündelik kurgularına özgü parodik tepki biçimleridir. Çünkü karşılaştıkları soy zincirindeki isimler ve mekanlar kendi postmodern hayatlarındaki isimler ve mekansal aidiyetler bağlamında bir anlam üretmediği için onlar da bu tarz imgeleri ânın akışı içinde bir bağlama kavuşturarak dışı vurmaktadırlar. Çünkü postmodern zamanlarda soy da soya dair mekansallıklar da kalıcılık içeren saygı ya da kutsallık içeren mitlerle karşılık bulamamaktadır. Bu tarz şeyler âna endeksli

anlamlar üretmekten uzakta oldukları için bireylerce derinlik ve kalıcılık inşa edebilecek çıktılara dönüştürülememektedirler.



## Kolaj 2: Kimlik Kişisel Bir Mesele Haline Geline Komünal Değeri Olan Göstergeler (Soyağaçları)

### Gündelik Hayatlar İçin Anlamsız Hale Gelmektedir.

Tüm bu gerekçelerle eşit ve birbirine herhangi bir üstünlüğü olmayan anlardan oluşan postmodern evredeki özerk yaşamlarda 'yönlere', 'projelere' ve 'başarıları' söz etmek artık anlamsızlaşmaktadır. Her an, en az öteki anlar kadar anlık ve geçici olduğu için, her bir an potansiyel olarak sonsuzluğa açılan bir kapıdır. Bu nedenle 'dünyevi olanla dünyevi olmayan', 'geçici ile kalıcı', 'ölümlü ile ölümsüz' arasındaki ayrım (Feuerbach'ın vurguladığının aksine) hemen hemen silinmiştir. Bu nedenle de gündelik hayat hem

ölümlülüğün hem de ölümsüzlüğün süreklilik arz eden bir parçası haline gelmiş durumdadır. "Sonsuzluğun gelip geçici anlardan oluşan bir rastlantısal harekete dağılması sonucu artık hiçbir şey ölümlü de değildir" (Bauman, 2012b, s.209). *Premodern hayat bireyler için 'ölümü evcilleştirmişti' ve bunu öte dünyayı vaat ederek yapmıştı. Modern hayat ise 'ölümü vahşileştirmişti' ve bunu da geleceği (ideal zamanları) vaat ederek yapmıştı. Ama şimdiki modernite (postmodernite) 'ölümsüzlüğü yapısöküme uğratarak onu evcilleştirdi' ve bireylere vaat ettiği şey ise sadece şimdiki anlardan ibaret bir akış olmaktadır.* Bu nedenle artık bireylerden kendilerini kurban etmeyi, yakmayı, sakınmayı isteyen zorba bir Tanrı yoktur ortada (Bauman, 2012b, s. 207). Hatta gelecekteki ideallere erişmek için bugünü ertelemek isteyen seküler/modern anlatılar da artık söz konusu değildir. Bu nedenle postmodern evrede yaşananlar, sadece âni karşılamaya çalışan 'radikal bireyselleşmelerin' ortaya çıkışı olmaktadır. Burada "insanlar... kendi tekil deneyimlerinin öznelliğine hapsolmuşlardır; aynı deneyim sayısız kere yinelenmiş olsa bile yine de tekil olmaktan kurtulamayacaklardır... sadece bir tek perspektiften sunmasına izin verildiğinde, müşterek dünyanın da sonu gelmiş demektir" (Arendt, 2013, s.102-103). Bunun anlamı geniş komünitelere bağlanma stratejileri vaat eden anlatıların ve araçların bireyin yaşamı adına değersizleşmesi olmaktadır. Sonucu da hem soy zinciri hem de millet gibisinden geçmiş kurgularının ve anlatıların giderek aşınmasıdır. Nitekim soyağacı gündemini parodik hale getiren trajikomik içerik, ölümün eski tarz görünürlüğü ve anlamını yitirmesine neden olan 'ölümsüzlüğün evcilleşmesi' sürecinin çıktıkları niteliğindedir.

Gelip geçicilik ve kısa ömürlülüğün günlük uygulamaya yeniden zorla sokulması, yüceltilmesi ve törenlerle kutlanmasıyla birlikte, hayatta kalma stratejisi tam bir döngü oluşturmuştur. Şimdi yıkılan ölümlülük değil, ölümsüzlüktür; ama öyle bir biçimde yıkılır ki, kalıcılığın gelip geçici olaylar dizisinden başka bir şey olmadığı, zamanın sonucu olmayan bölümlerin art arda gelmesinden başka bir şey olmadığı, ölümsüzlüğün ölümlü varlıkların birinin gidip birinin gelmesinden başka bir şey olmadığı açığa çıkarılır. Yıkılmasıyla birlikte ölümsüzlük tek sırrı olan

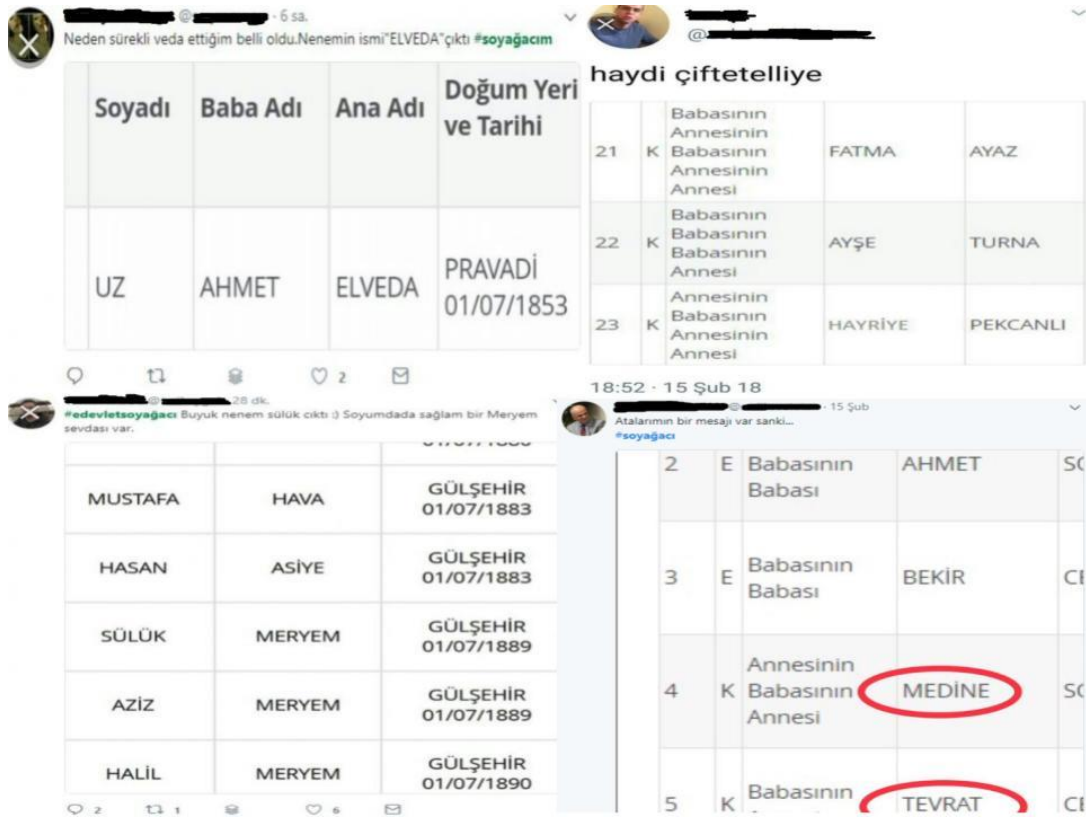
ölümlülüğü açığa vurur. Ölümlülüğün yıkılmasına gerek yoktur. Yaşanması gerekir... Artık her şey insanın elindedir. Ama “her şey”in anlamı beklenen anlam değildir (Bauman, 2012b, s.233).

Modernite ortaya çıkarken ölümü aşkın (ve yaderk) anlamından mahrum bıraktığı için onu 'yapısöküme uğratmıştı'. Postmodern evredeyse ‘ölümsüzlük evcilleştirildikçe’, ölümün komünal anlamı (doğal olarak ortak kader algıları) giderek aşınmaya başladı. ‘Özerk olan bu stratejide’ cemaat (birliktelikler) artık Tanrıyı oynayamayacak kadar zayıf durumdadır. Artık ortaklıkların kendisi yaralanmaya açık olunca, ölümsüz (bireyleri aşkın) diye kimseyi ikna etmesi mümkün olmamaktadır. Bu nedenle ölüm önceki anlamından çok uzaklaştı ve bugünlerde sadece bireysel hayatın sonu ve kendisini hiçbir geçmiş kurgusuna eklememeyen gidiş/ayrılış/veda hükmünde bir gerçekliğe karşılık gelmeye başladı. Çünkü fanilik ve sonsuzluk arasında kurulan köprüler (soyağaçları, uhrevi söylemler ya da hayali kurgular) işlemez olduğu için birey kendi varoluşsal emniyetsizliğiyle baş başa kalmıştır. Bu yüzden kendisinden ilgili sorunu her defasında yalnız başına ve hiçbir komüniteye bağlanmaksızın çözmesi istenmektedir. Artık parçalar bütünden büyük görünüyor ve bu yüzden ortaklıklardan medet umulamıyor. Bu evrede totaliteler de bireylerin hayatları gibi ölümlü görünmektedirler. Çünkü gelecek adına hiçbir güven telkin etmemektedirler ve bu nedenle bireylere sonsuzluk hissi vermekten çok uzaktadırlar. Tüm bu yaşananlar bireyleri, kaçınılması mümkün olmayan yok oluş korkularıyla baş başa bırakmaktadır. Bu durumdan kurtulmak sadece bireylere ait bir yüke dönüşmüş durumdadır (Bauman, 2012a, s.48-51). Böyle bir hayatta hiçbir komünite etkinliğini koruyamadığı gibi, soyağacı ya da şecere mukabilinden göstergeler de geçmiş, atalar ya da gelenek olarak hiçbir anlam ifade edememektedir. Çünkü bireylerin kendisini merkeze koyduğu kısa epizotların ürünü hayatlar, onların hiçbir kalıcılık stratejisine bağlanmasını mümkün kılmamaktadır.

Bu nedenle aşağıdaki kolajda sunulan örneklerde olduğu gibi, hayatını kesitsel yaşayan postmodern bireylerin soy kurgularında karşılaştığı uzun erimli zamansallıklar, onlar için anlamsız şeyler haline gelmekteydi. Fakat bu durum aynı zamanda onların kendi hayatlarında böylesi gerçekliklere ne derecede

yabancılaştığının da anlatısı niteliğindeki örneklerdir. Bireylerinin bu türden verdiği parodik tepkiler, onların anlamlı bir bütünlüğün parçası olma halini ne kadar değersiz gördüklerinin dışı vurumudur. Çünkü yaşadıkları hayata dair geçmiş hükümsüz bir gerçekliğe dönüşünce, 'ataların' (geçmişin) ya da 'soyağaçlarının' kendilerine sunacağı kalıcı bir anlatı biçimi olma ihtimali ortadan kalkmaktadır. Bu nedenle kendilerine geçmişlerini izah eden soy kurgularına bakanlar, onlardan yaşadıkları hayatlara dair anlamlar ya da duygusal yüklenimler üretememişlerdir. Bu yüzden de gördükleri manzara, kendilerine son derece anlamsızlaşan örneklere dönüşmekteydi. Bu açıdan büyük büyük 'Ahmet Dedenin' annesi büyük büyük 'Elveda Nine', torunu için kendi gündelik ilişkilerindeki kısa süreli koşullar adına ona "neden sürekli elveda edip durduğunu" anlatan sadece parodik bir göstergeye dönüşebilmekteydi. Fakat paylaşım sahibinin "sürekli elveda edip gitmesi" aslında onun kalıcı şeylere bağlanmaktan ne kadar uzakta bir hayat yaşadığının anlatısı niteliğindedir. Çünkü kalıcı bir hayat ancak terk etmeksizin yaşanabilecek bağlanmalar üzerine inşa edilebilir bir durumdur. Bu bakımdan postmodern koşullara özgü olarak onun her defasında 'ettiği elveda', neden istikrarsız bir hayat yaşadığının ve dolayısıyla da neden büyük komünitelere bağlanmayı anlamsız gördüğünün dışı vurumudur. Bu nedenle böylesi bir paylaşım, 'geçmiştekilerin' postmodern zamanlarda yaşayan torunlarının hayatına dair neden bir kalıcı anlatıya dönüşemiyor olduklarının ispatı olmaktadır. Bilakis belirgin bir anlatıya dönüşememe halinden ötürü de sadece bir 'gösterge' değeri kazanarak sosyal medya ortamına aktarılabilen parodik nesnelere dönüşmüş olmaktaydılar. Buradaki manzara artık 'ataların' zamanları aşkın kalıcı bir anlatı olmaktan ziyade, nasıl tüketim göstergesine dönüşebilir olduklarının anlatımı gibidir. Bu nedenle onlar da tıpkı diğer her şey gibi göründüler ve kısa bir süre sonra yitip gittiler. Benzer şeyleri bir rastlantısallığın ürünü olan bir kombinasyon niteliğindeki büyük büyük 'Fatma, Ayşe ve Hayriye Nineler' için de 'Medine Nine ve Tevrat Dedeler' için de söylemek mümkündür. Kesitsel yaşama özgü niteliklerde ortaya çıkan bu durumun asıl belirleyicisi olan şey, postmodern hayatın belirsizliklerden kaynaklı anlamsızlık halinin kalıcılık kazanıyor olmasıdır. Bu da hayata büyük bir istikrarsızlık halini aşlamaktadır.

Nitekim "soyunda Meryem sevdasını" görüp de benzer yönlü tepkiler vermek de aynı türden çıktılardır. Bir soy kurgusu eğer içerisinde hayata dair bir anlam taşıyabilir hale gelirse, bunun en önemli nedenlerinden birisi geçmişe bağlanmayı mümkün kılabilmesidir. Çünkü geçmişe bağlanma hali, bireylerin dünyadaki hayatlarına dair kalıcılık ve istikrar kaynağı sunabilen araçlar edinmelerini mümkün kılmaktadır. Geçmişe bağlanmanın anlamlı bir gerçeklik olduğunu anlatabilen en belirgin noktalardan birisi, onun bireylerin bugünlerine ne derecede etkisinin olduğuyla anlaşılabilir. Nitekim bunun en temeldeki göstergelerinden birisi de soy kurgusundaki kuşakların benzer isimlerle bir bütünlüğün devamıymışçasına istikrarlı bir görünürlük kazanmalarından geçmektedir. Bu nedenle 'Meryem Nineden' sonra bir başka 'Meryem Nine' ve yine bir başka 'Meryem Nine'nin olması, geleneksel toplumlardaki bireylerin nasıl ölümlü hayatı aşkın stratejilerle birbirine bağlanmış olduklarını göstermektedir. Fakat postmodern zamanlarda hayatlar kısa epizotlara bölünürken bu bütünlüğün parçası olma hali de ortadan kalkmaktadır. Nitekim hal böyle olunca da isimler, geçmişteki sürekliliğin devamı isimler olmaktan sıyrıldılar ve zamanın ruhuna özgü olarak güncelliğin ya da koşullara özgü popülerliklerin ürünü oldular. Bu nedenle 'Meryem Ninelerinin' isimleriyle karşılaşan postmodern zamanların torunu' yaşadığı böylesi koşullara dair yabancılaşmasını, kendi kesitsel kurgularından biçimlenen hayatında anlamlı bir yere oturtamayınca o da diğerleri gibi parodik çıktılarla bunu dışa vurmaktaydı. Aslında onun karşısında farklı kuşaklardan olsa bile birbirine sıkıcı bağlanmış bir geleneksellik vardı ve postmodern torunun anlamadığı şey de onların bu türden stratejilerle ölümlü hayatı aşkın bir stratejinin parçası olma çabasında olduklarıydı.

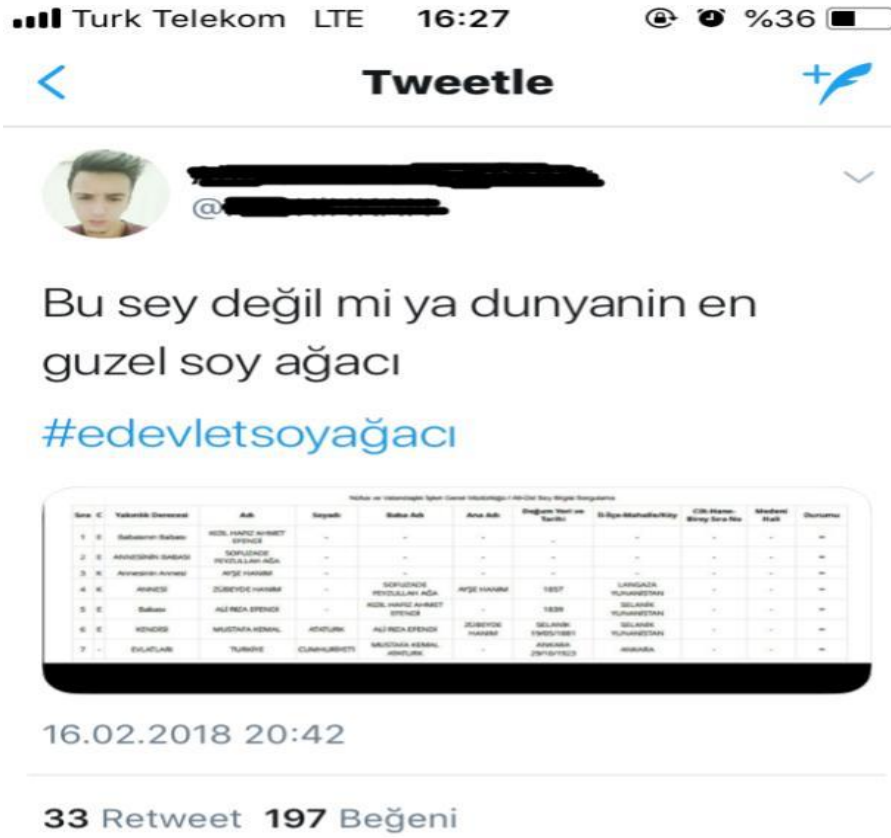


### Kolaj 3: Soyağacı Parodisi Kısa Epizotlara Bölünen Hayatların Dışa Vurumu Niteliğindedirler

Geç modern (ya da postmodern) bireyler bir bakıma gönüllü yalnızlıklar hatta "kitlesel yalnızlık fenomeni" (Arendt, 2013, s.105) yaşamaktadırlar. Fakat bu durum onların bireysel memnuniyetlerinden uzun sürecek herhangi bir şeyden nefret ettikleri anlamına gelmemektedir. Onların böylesi çabalarını bu yönde inandırıcı kılabacak hiçbir uzun soluklu durum yoktur. Çünkü güvenli sığınaklar bir bir işlevini yitirmiş durumdadır. Önce dindarlık, sonra vatanseverlik ve aile babalığı kullanılmaz oldu (Bauman, 2012a; 49-50). Bu durum 'gelenek ötesi bireylerin' geçmişe, milliyetçi söyleme ya da soyağaçlarına neden ilgisiz olduklarını anlatan temel noktalardan birisidir. Fakat bu durumun bir anlamı da bireylerin yaşadığı hayatlara kadimsel anlamlar yükleyen algıların körelmesiyle de alakalıdır. Nitekim Türkiye'deki soyağacı hizmetinin başlangıçta büyük bir ilgiyle karşılanması; 'gelenek ötesileşerek' geçmişi yitirmiş bireyler için, bir kalıcılık ve kadimsellik göstergesine erişme vaadi sunması ihtimaliyle (hatta ümidiyle) yakından alakalıydı. Bu açıdan kitleleri

itkisel olarak harekete geçiren ve interneti kilitlemeye neden olan asıl etken de burada gizlenmekteydi. Nitekim gündemin temelde parodik bir görünürlük kazanması, ilk etapta 'sosyal medya' gerçekliğinin ürünü olarak algılanabilir. Fakat kutsallar ve çok değerli olan toplumsal karakterler adına (örneğin Atatürk'ün soy zincirine verilen tepkiler gibi) henüz kitlesel bir parodi üretmeyen sosyal medya gerçekliği, e-devlet hizmetindeki karşılaşılan kişisel soyağaçlarında benzer bağlamda çıktılar üretmemekteydi. Soyağaçları tarihsel misyonlarına uygun şekillerde algılanmış olsalardı parodikleşen şekillerde kamusallaşma ihtimalleri ortadan kalkabilirdi. Nitekim tarihsel koşullara özgü beklentilerin dışındaki parodik paylaşım tipleri bu nedenle postmodern kırılmanın anlatıcısı niteliğindediler. Çünkü "başlatması kadar bitirilmesi, kurması kadar yıkması kolay olan ailenin ve bağlarının, onu meydana getirenlerden daha uzun süreceğine güvenilmiyor artık" (Bauman, 2012a, s.50). Hal böyle olunca soyağaçları, geleneksel evredeki benzer şekillerde, bireylerin ömürlerini aşabilecek niteliklerdeki etkiyi üretmekten uzakta göstergeler niteliğinde oldular. Çünkü ortada postmodern koşullara özgü yaşam tarzını benimsemiş postmodern hayatlar söz konusuydu.

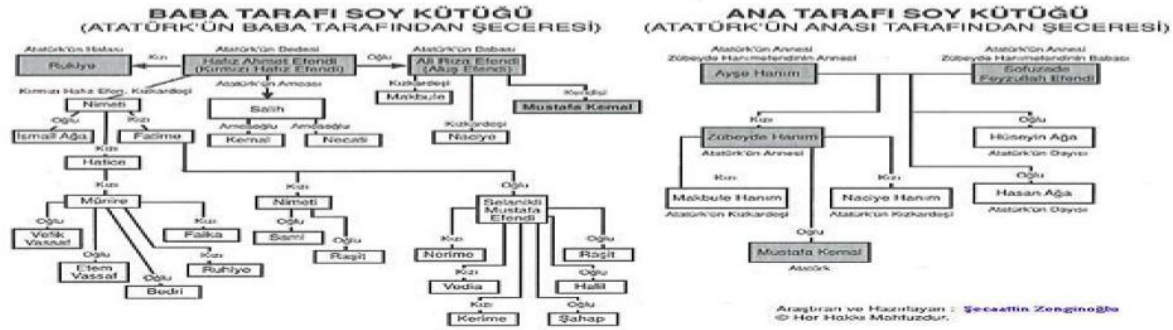




Resim 2: Atatürk'ün Soyağacına Verilen Tepkiye Dair Örnek Bir Paylaşım



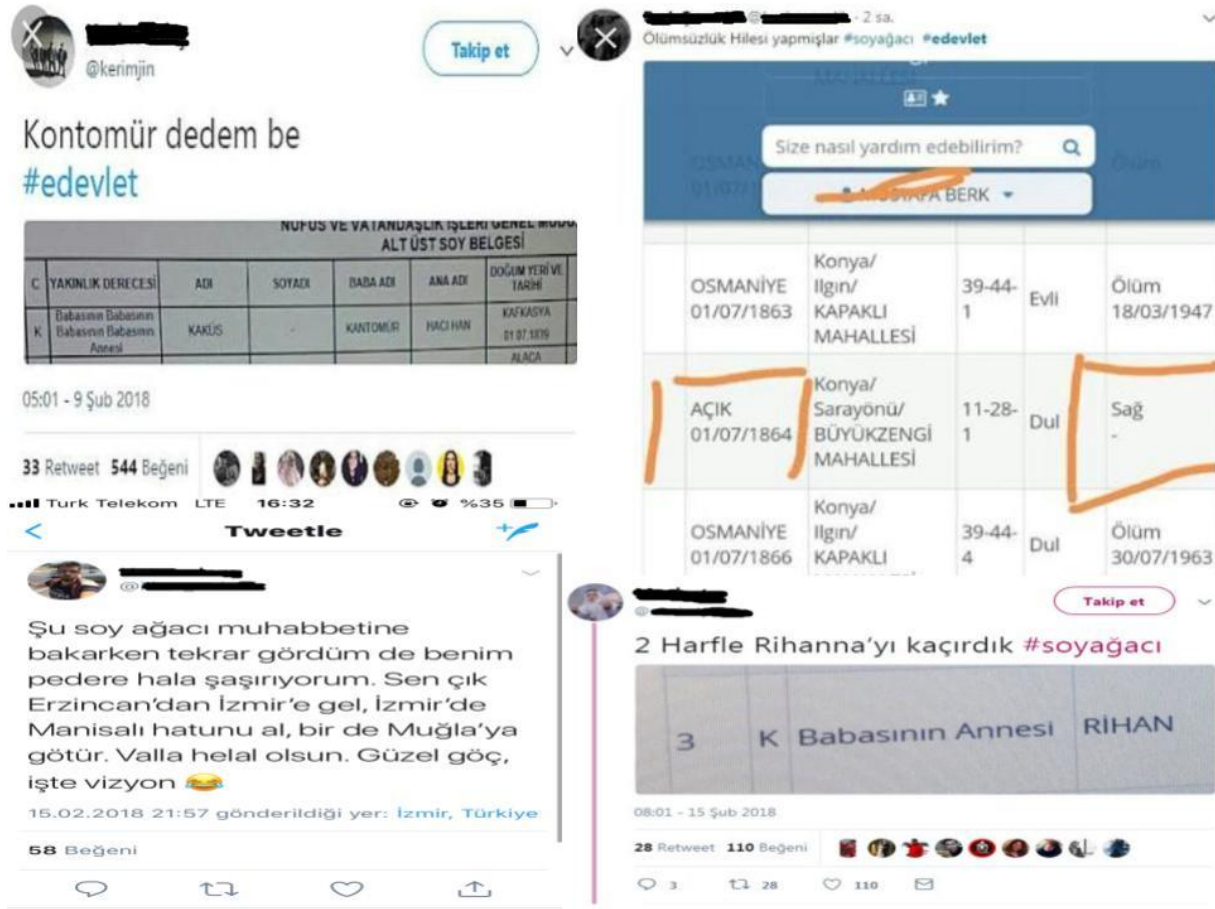
### ULUÖNDER ATATÜRK'ÜN SECERESİ



#### Kolaj 4: Atatürk'ün Soyağacının Medyadaki Görünürlüğüne Dair Birkaç Örnek

Postmodern evrede yaşananlar, savaş alanlarında sadece tüketimsel tatmin biçimlerinin peşinde koşmayı motive eden yalnız egoların kaldığını gösteren cinstendir (Bauman, 1999). Nitekim burada 'özerk' olan şey, kendini merkeze koymak anlamındadır. Bu nedenle geç modern evrede artık toplumsal ortaklıklar şeklindeki bağlarla (yaderkliklerle) kalıcılıklar ya da ölümsüzlükler inşa etmek mümkün değildir (Bauman, 2016). Yaşananlar bireylerin hayatında yapısal emniyetsizlikler üretmekte ve gündelik hayat sadece bireysel tavır alma biçimleriyle şekillenmektedir. Artık ortaya çıkan yeni ölümsüzlük çabası, tek seferlik bireysel edimlerin (istikrarsızlıkların) peşinden koşmayı merkeze koymaktadır. Postmodern bireyler böyle davranmaktadır, çünkü ölümün kaçınılmazlığını bir şekilde hayatlarından çıkarmak istemektedirler. Beden

merkezli ve tüketim çığırkanı yaşam politikalarının giderek yükselmesinin nedeni de buradan kaynaklanmaktadır. Bu yüzden içinde bulunulan zaman dilimlerinde ‘kilo almak’ mukabilinden bedensel dertler, en önemli dertler grubunda olmaktadır. Burada yapılan şey bastırılması artık mümkün olmayan ‘büyük korkuyu’ daha küçük parçalara bölerek baş edilebilir hale getirmek çabasıdır. Bedene odaklanma biçiminin yeni tarz görünürlüğü olan şişmanlık ve kilo şeklinde açığa çıkan problemler sadece kafayı meşgul eden türde kaygılardır. Temelde yaşanan şey ise varoluşsal anlamdaki önemli kaygı faktörü olan ‘bedenin ölümlü olduğu’ gerçeğini bastırmaya çalışmanın kendisidir. Çünkü yaşanan korku temelde ölümün korkusudur. Görünenler ise onun parçalanıp dört bir yana dağılmış hali olmaktadır (Bauman, 2012a, s.50-55). Ortada görünen şey Baudrillard'ın tabiriyle söylesek (2012) "cümbüş misali hayatın" var olmasıdır. Böylesi bir hayatta her şeyin altından çıkan parodi temelde bu türden bastırma kültürünün sadece gündelik görünürlüğüdür. Nitekim soyağaçlarıyla karşılaşanlar, bir bakıma insani hayata içkin geleneksel ölümsüzlük stratejisiyle karşılaştıkları kadar, onu mümkün kılan insani hayatın ölümlü haliyle de karşılaşmış oluyorlardı. Bu nedenle soyağaçlarının görünürlüğü, bireylere ölümlü bir hayatın varlığını hatırlatır nitelikteki örneklerdir. Atalara saygının bir nedeni de içerisinde insani ölüme saygıyı barındırmasından ötürüdür. Fakat kesitsel yaşam içindeki ölüm korkusunu bastırma hali, ölümün görünürlüğünü de bastırmayı gerektirmektedir. Çünkü ölümsüzlük postmodern zamanlarda yapısöküme uğratılırken ölüm de giderek uhrevi anlamından sıyrılmış olmaktadır. Bu nedenle her şeyi cümbüşe dönüştüren postmodern bireyler, soyağaçlarında karşılaştıkları ölmüşlerini (atalarını) ve de insani ölüm şeklini bir parodik duruma karşılık getirmek durumunda kalmaktaydılar. Çünkü ölümün bu türden görünürlüğü doğal haliyle kaldığında gündelik hayata içkin ölüm korkusunu bastıran cümbüş durumunun bozulma ihtimali söz konusuydu. Nitekim aşağıdaki paylaşımlar da ölüm imgesiyle karşılaşan postmodern bireylerin, ölüme dair gerçekliği baskılamak adına ürettikleri cümbüşe eşlik eden türden parodikleştiriminin örnekleridir.



### Kolaj 5: Postmodernitede Cümbüşü Bozan Kaygılar Bastırılarak Cümbüşe Eklemlenirler. Soyağacı Paylaşımlarının Parodikleşmesi De Buna Katkı Yapan Cinstendi

Soyağaçları ortaya çıktılar/saçıldılar ve bu nedenle de bir anlamlılık kategorisi inşa etmeksizin postmoderniteye özgü şekilde yok olup gittiler. Nitekim soy kurgusu da sadece bu gerçekliğe uygun bir çıktıyla gündemleşmiş oldu. Çünkü geç modern bireylerin hayatı, 'ölümsüzlüğün evcilleşmesine' özgü bir akış halinde sürdüğü için, ölümle ilgili hiçbir deneyimlemeye açık değildir. Atalar kültü bir ölüm geleneği olarak, bireyin ölümü deneyimleme sürecine açık bir temayı içinde barındırması nedeniyle (cümbüşü bozması nedeniyle) itici hale getirilmişti. Bu nedenle geç modern bireyler ölüm korkusunun ciddiyetini gündelik şenliğe içkin parodiyle bastırarak, gündelik akışın iz bırakmayan ritmine dahil etmiş oldular.



Başka bir ifadeyle de yaşananlar trajik olanın baskılanması ya da trajik olanın parodikleşmesi anlamına gelmektedir. Bir bakıma ifade ediliş şekli yer değiştirerek ve hedef saptırarak (tıpkı kilo ve şişmanlık özelinde olduğu gibi) dışa vurulmaktaydılar. Her halükarda yaşanan süreç, özelleştirilmiş korkuların dışa vurumundan başka bir şey değildi ve yaşananlar maske takan haliyle karşımıza çıkmışlardı. Anlamsızlığı açık eden söylemler de bu türden dışa vurum biçimleri niteliğindediler.

Kişisel emniyetle ilgili bütün saplantılı kaygıların temelinde yatan varoluşsal korkuyu bedenün ölümlülüğü, amansız ve durdurulamaz bir biçimde hiçliğe batması besler... Asıl tehlike nihai ölüm... Gelgelelim çapanoğlu şuradadır ki ikame ya da yer değiştirmiş hedefleri vurmak olsa olsa geçici bir rahatlama getirir. Bunların hiçbiri korkunun asıl nedeninin büyüklüğüne erişemez... Korkuların özelleştirilmesi kendi kendini idare ettirici bir kapasiteye sahiptir. Özelleştirilmiş korkulardan ortak davalara giden... hiçbir yol yoktur... Bu tür askılar arasında... Özelleşmiş güvensizlik bir çok maske takar, ama tıpkı Medusa'nın yüzü gibi, ancak felç olma tehlikesi göze alınarak bakılabilecek gerçek yüzünü göstermez (Bauman, 2012a, s.54-57).

Soyağacı gündemi özelinde yaşananlar 'özerk stratejinin' bireylere sunduğu hayatın çıktıları niteliğindediler. Bu nedenle soyağacı gündemini üreten göstergeler başlangıçta, 'ölümün korkutuculuğunu' geçmişte bastıran yitirilmişlikleri geri çağırması ihtimalinden ötürü değerli görülmüşlerdi. Çünkü soyağaçlarının; geçicilikler üzerine kurgulanmış hayatın ortasında geçmişi, kadimselliği ve ölümsüzlüğü sunması muhtemel bir araç olma ihtimali vardı. Fakat geç modern bireylerin karşılıklarına çıkan soy kurgusu, çok geçmeden kendi hayatları adına bir kalıcılık stratejisi sunmayınca anlamsız şeyler olarak görünür hale geldiler. Aslında anlamsız olan karşılıklarına çıkan göstergeler değildi. Anlamsız olan şey, göstergelerin kendi gündelik hayatları adına işletilemeyecek niteliklerde araçlar olmasıydı. Bir bakıma



karşılıklarına kalıcılık hissi sunabilecek bir soy zinciri çıkmıştı ama 'gelenek ötesi bireyler' özerk hayatlar yaşamalarının ürünü olarak, onlara karşı hiçbir kalıcı bağlanma stratejileri üretememişlerdi. Aslında soyağacını değerli ve güvenlik vaat edebilen bir araç haline getiren şey -Henry Morgan'ın da başta dediği gibi- oradaki "isimlerin amaçsızca sallanması" değildi. İsimler zaten amaçsızca sallanan şeylerdir. Fakat bizlere güvenlik (ve belirlenmişlikler) vaat eden ise bizlerin ona duygusal anlamdaki bağlanma stratejileridir. Geç modern (postmodern) bireylerin söz konusu gündemde hesaba katamadığı şey, bulduklarının kadimsel değeri değildi. Aslında kendi hayatlarında yitirdikleri geçmişin, geleneğin ve bağlanma stratejilerinin kendisiydi. Nitekim aşağıdaki paylaşımlarda olduğu gibi pek çok paylaşım türü, soyağaçlarındaki isimleri amaçsızca yapılan salınımlar olarak yorumlayıp, kendi hayatları adına bir güvenlik vaadi olarak görmediklerinin anlatısıdır. Hatta bunun da ötesinde bilakis isimlerin kendisindeki amaçsızlığı kendi hayatlarındaki amaçsızlığa karşılık gelebilecek hale dönüştürerek, isimlerin garipliğine vurgularla bunu dışa vurmaktaydılar. Fakat nasıl ki geçmişle olan bağ kopunca, yukarıdaki örnekte olduğu gibi "Meryem" olmaktan vazgeçildiyse, garip olan isimlerin garipliği sadece onların geçmişte kalmasıyla ilgili bir durumdu. İsimler çok değişik", "kökümüz harbi ağaçmış", "isimleri hayranlıkla izliyorum", isimleri "kabul etmiyorum" türünden paylaşımlar da bu türden tepkilerin anlatısı niteliğindedir. Böylesi paylaşımlar bu nedenle içerisinde geçmişle bağın kopuşunu anlatan detaylar barındırmaktadır. Aşağıdaki paylaşım tipleri de aslında geçmişin bugünü neden belirlemekten koptuğunu, geçmişle aradaki bağın kopuş şeklini de ortaya koyarak bizlere izah edebilen türden örneklerdir. Muhtemel ki "%100 Doğal, Gerçek Antakyalı" paylaşımı da aslında soyağacında bu türden bir şeyle karşılaşmıştı. Fakat pek çoklarının karşılaştığını, kamusal sürmek tercihinde bulunmayı tercih etmemekteydi. Nitekim kendisine dair özel bir faktör olarak sadece "%100 doğal Antakyalı" olmasını belli ki kendi kişisel hikaye kurgusuna daha yakın görmüş durumdadır. Fakat kendisinin kadimsellik anlatısı olarak istikrarlı mekan kurgusunu seçtiği yerde dahi, tercihi içkin olan bir atalarla kopuşu da açık etmiş olmaktadır. Bir bakıma bağlılık şekli dahi içerisinde kopuşu barındırır niteliktedir.



  9 dk.  
Kabul etmiyorum. #edevletsoyağacı #edevlet

Soyağacımda çok değişik isimler var Cüldüz Devamhan İstanbulhan Ururbek. Bu arada İstanbulhan olan büyük ninem 1896'da Kafkasya'da doğmuş. Madem bu kadar İstanbul aşkını vardı oraya göç etseydiniz. Şöyle boğaz manzaralı bi yalı fena mı olurdu 🌊 #soyağacı





4	K	Babasının Annesinin Annesinin Babasının Annesi	KARAKIZ	TOPRAK	OSMAN
5	E	Annesinin Annesinin Babasının Babasının Babası	MOLLA HASAN	-	MÜSTECAP
6	E	Annesinin Annesinin Annesinin Babası	KARA SÜLÜK	-	AHMET

  9 dk.  
Atalarım mitolojik tanrı ve tanrıçalardan oluşuyor heralde isimlere bak buram buram kafkasya kokuyor 🌊 #edevletsoyağacı

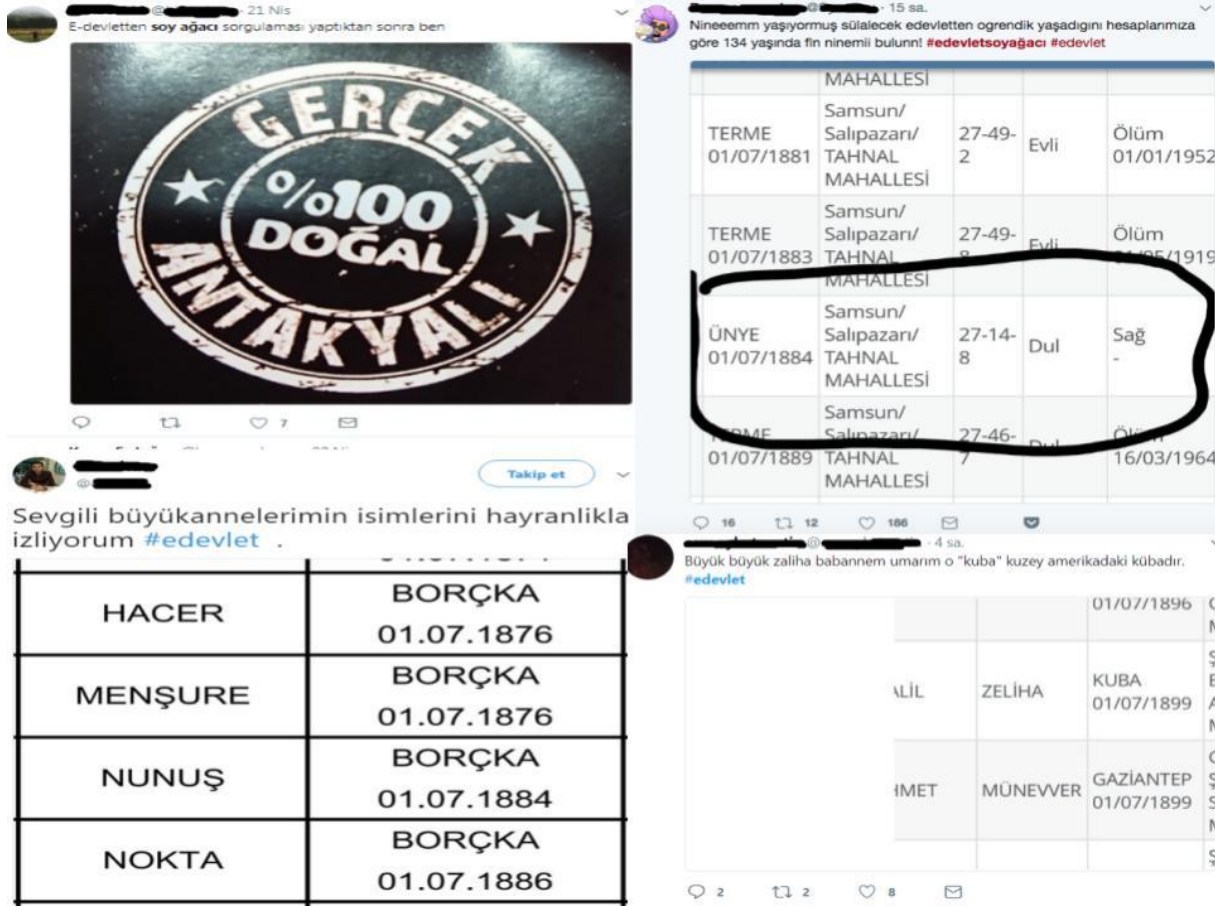
#soyağacı  
Kökümüz harbi ağaçmış.  
Hakiki soyağacı bizim büyük dedeymiş

Yakınlık Derecesi	Adı	Soyadı	Baba Adı	Ana Adı	Tarihi
Annesinin Annesinin Babasının Annesi	EMİNE	ÇAYLAK	BAMBU	EŞE	GERDEKMAĞAR, 01/07/1834

1	E	Annesinin Annesinin Babasının Babası	ÇAŞARBEBEY	-	İCİ	KAKA	KAFKA	01/07/
2	E	Annesinin Babasının Annesinin Babası	BEYMİRZA	KANAMAT	ARFÜRT	KIÇIV	KAFKA	
3	K	Annesinin Babasının Annesinin Annesi	KALEGUŞE	KANAMAT				

2 Retweet 5 Beğeni    

**Kolaj 6: Soyağacı Paylaşımları Postmodern Bireylerin Kalıcı Bağlanma Stratejilerini İşletemediğini Açık Eden Cinstendi.**



### Kolaj 7: Soyağaçlarından Beklenen Özelleşen Kaygılara Cevap Vermesiydi.

Postmodern evredeki bireylerin bu türden hayatlarında 'ölümlü hale gelen şey artık ölümsüzlüğün kendisidir'. Bunun anlamı artık ölümün bir kerelik yaşanan ve onarılmaz bir eylem olmaktan çıkmasıdır. Sonlu olmanın zehri (korkusu), ölümlü ve ölümsüz her şeyin içinden çekilip alınmaktadır. Artık her şeyin çok çabuk yitip gittiği bir yaşam söz konusudur. Her gün defalarca kere sınanan bu durumun anlamı, ölümlü olmanın kendisinin ölümsüzlüğe dönüşmüş olduğunu anlatan cinstendir. Çünkü postmodern evrede hiçbir şey tamamen yok olmuyor, sadece doğrusal zaman denklemini yitirdiği ve artık döngüsel zamanda aktığı için sadece gözden kayboluyor (Bauman, 2012b, s.213-214). Postmodern dünyada aynı anda pek çok oyun oynanır ve hepsinde de kalıcılık bir sonraki duyuruya kadardır. Burada oyuncunun yapamayacağı şey,



oyunun tamamen dışında kalmaktır ve oyunlardaki oyuncular birbirlerine hep sonsuz geri dönüş sözü verirler. Böyle bir vaat bireyleri zamanın ve ölümün doğrusallığından kurtarır. Bu da bir kez daha potansiyel bir ölümsüzlüğün (daha doğrusu ölümsüz gibi olmanın) altını çizer. Bu açıdan içinde bulunduğumuz zamanlarda kalıcı olmak yönüyle hiçbir şey ayrıcalıklı bir anlam kazanamaz (Bauman, 2017). Çünkü oyunun kalıcılığı hamlelerin geçicilikleri üzerine kurulur ve dünyada olanların kalıcılık bahşetmesi bu yüzden mümkün değildir (Baudrillard, 2012; 2015). Soyağaçlarının kadim bir geçmiş olarak kalıcılık timsaline dönüşüp, yaşanan postmodern hayatlara dair kalıcı anlatılar bahşetmekten uzak olması bu durumla yakından alakalıdır.


Sonsuzluk artık 'gelenek ötesi hale gelen bireyler' için ne geçmiş ne de gelecekte bir referans istemektedir. O artık sadece kısa süreli olanları sonsuza kadar sürdürmemizle alakalıdır; bu nedenle âna endeksli bir gerçekliktir. Hal böyle olunca da soyağaçları kalıcı bir duygusal bağlanmayı gerektirdiği için bu türden kısa sürelilikleri engelleme ihtimali olan bir gerçekliğe karşılık gelmektedir. Çünkü kalıcılıklar ödev ve sorumluluk yükler (Bauman, 2014; Sennett, 2012). Nitekim soyağacı gündemi özelinde yaşanan çok büyük yükselmelerin yerini iz bırakmayan gidişlere bırakması kısa süreliliklere endeksli hayatın klasik bir görünürlüğüydü. Bu nedenle postmodernitenin kişiselleşen/özerkleşen hayatlara özgü tarihselliklere aykırı bir gerçeklik niteliğinde değildi. Çünkü gelenek ötesi hale gelen postmodern bireylerin kendi ölümlerini kurgulamaktan uzaktaki hayatları, geçmişin ölümü karşılama şekillerini kendi yaşadıkları hayatın pratiklerine entegre edebilmelerinin de önüne geçmekteydi. Bu nedenle soyağacı gündeminde yaşananlar, hayatını 'ölümsüzlüğü yapısöküme uğratarak' kuran geç modern bireylerin, gündelik hayatlarını 'ölüm imgesiyle' dikey kesen bir soy kurgusuyla karşılaşmış olmaları anlamına gelmekteydi. Nitekim bu imge aslında kendi kurgusal hayatlarının akışını bozan cinstendi. Çünkü yaşananlar, kısa süreli gerçekliklere kilitlenmiş hayatın akışlarında kalıcılıkların ne kadar zor ve işlemez göstergeler haline geldiğinin altını çizmekteydi. Bir bakıma gerçekliği parodik görünümde özelinde itiraf ettiren nokta buradan kaynaklanmaktaydı. Bu yüzden dışı vurum şekilleri de "expaction and reality" (beklenti ve gerçeklik)

türünden olmaktadır. Bu açıdan pek çok paylaşım temelde bir 'beklenti ve gerçeklik' krizini yaşamaktadır. Fakat bu durum temelde karşılıklarına çıkan gerçekliğin niteliğinden kaynaklı değildir. Arendt'in de vurguladığı gibi (2013) dünya böylesi bireyler için ölümsüzlük inancını yitirdiği için gerçekliğini de yitirmiş niteliktedir. Ortada var olan ölüm (atalar) gerçeklikle karşılaşma biçimini bir krize dönüştüren bireylerin de tepkisi olmaktadır.

(Postmodern zamanda) Ortadan kaybolmuş olmakla birlikte bir türlü tamamen ortadan kalkmış gibi görünmeyen bir şeyleri sonsuza dek sürdürebiliriz. Oysa (buradaki) asıl maharet ölmeden önce ve ölmek yerine ortadan kaybolmayı başarabilmektir... (Postmodern) Özne (artık) dağınık, belirsiz ve tözden yoksun bir öznellik yararına ortadan kaybolmuştur... Ortadan kaybolmanın en büyük boyutlusu yalnızca şeylerin sanal düzeyden öteye geçmeyen bir töz değişikliğine uğraması, gerçekliğin iç içe geçmiş görünümünden ibaret bir şeye benzemesi değil aynı zamanda öznenin sınırsız bir bölünmeye uğramasıdır... Öte yandan şiddet, tehdit, hastalık ya da ölümün olumlu anlamda ortadan kaybolmuş oldukları ileri sürülebilir. Oysa bilinçaltında tutulan her şeyin bu şekilde bertaraf edilmesi bulaşıcı bir habis görünüme bürünerek toplumsal ve bireysel yaşamın içine sızmalarına neden olmaktadır (Baudrillard, 2012, s.14-18).

Bu nedenle aşağıdaki paylaşımlar aslında postmodern bireylerin kendi öznelliklerinin gerçeklikten kaynaklı bir çıktı olmadığının anlatıcısıdır. Hatta onların kendi bireysel kurguları geçmişten arınık yaşantıların ispatıdır. Bu paylaşımların sahiplerinin parodiye dönüşen şaşkınlıkları, içerisinde geçmişle bağını kopardığı kadar gerçeklikle de bağını koparmış bir durumun anlatımını barındırmaktadır. Çünkü onların soyağaçlarında gördükleri geçmişe verdikleri tepki, kendi öznelliklerinden müteşekkil gerçeklik halinin bozuma uğratılması olmaktadır. Biz bakıma soyağaçlarındaki atalar onlarla karşılaşan bireylerde,

yaşadıkları gerçeklik krizini açık eden niteliklerdedi. Aşağıdaki paylaşım tipleri de bunun örnekleri niteliğindedir.




Soy ağacı sorgulama expectation vs reality

MAMO F

17:28 - 15 Şub 2018


4 Retweet 23 Beğeni



Sonunda soy ağacımı gördüm. Bir yerden göçmemiş olmamızın hayal kırıklığını yaşıyorum. Ayrıca bizim ataları arka planda açık unutmuşuz galiba 😊 #edevletsoyağacı

BAFRA	Alaçam/	42-4-4	Dul	Sağ
01/07/1824	PELİTBÜKÜ			
	MAHALLESİ			
BAFRA	Samsun/	42-38-1	Evli	Sağ
01/07/1843	Alaçam/			
	PELİTBÜKÜ			
	MAHALLESİ			
BAFRA	Samsun/	42-38-5	Evli	Sağ
01/07/1844	Alaçam/			
	PELİTBÜKÜ			
	MAHALLESİ			
BAFRA	Samsun/	42-36-7	Evli	Sağ
01/07/1844	Alaçam/			
	PELİTBÜKÜ			

10 7 224



Arkadaşlar ben de isterdim havalı bir yerin göçmeni olayım %1000 Adanalıyım. Nasıl bir kararlılık bu? #soyağacı

15:15 - 8 Şub 2018

5 Beğeni

MUHİ CİKİ	HACI CİKİ	ADİYAMAN
		01.07.1874

27 62 734

### Kolay 8: Ölümün Bir Gerçeklik Hissi Taşımadığı Yerde Soy Kurgusu Da Bir Gerçeklik Krizine

#### Dönüşmüştü

Tüm bu nedenlerle de postmodern evrede karşımıza çıkan 'soyağacı gündemi' bireylerin hayatları adına kalıcı anlam ifade etmekten çok uzakta bir gösterge biçimiydi. Çünkü postmodern bireyler bugünü, geleceğin belirsizliği bağlamında yaşayan bireylerdir. Bu nedenle de onların bugünlerinin merkezinde geleceklere vardır. Fakat şimdiler geleceğe bağlı hale gelirken, bugün geçmişe bağlı bir gerçeklik olmaktan uzaklaşmış durumdadır. Bourdieu'nun (1998) da dediği gibi, geleceğin belirsizliğinde şekillenen şimdiler,

kısa süreli hayat tarzlarını gelip geçicilikler şeklinde bir bağlama eriştirdikçe, bireyin her türden kalıcılık kurgusu arayışı anlamsız hale gelmektedir. Bu nedenle 'belirsizliklerin' kalıcılığı bizi sorumluluklar taşımaya ve ödevler yüklemeye sevk edecek ortaklıklara açık hale getirmemektedir. Hal böyle olunca postmodern evredeki 'gelenek ötesi' (post traditional) bireylerin; atalarına, soyağaçlarına, geleneklere, geçmişe ya da tarihe bağlılıklar ilan edip bu türden söylemlere karşı sorumluluklar beslemeleri de mümkün görülmemektedir. Çünkü onlar adına bunların her biri artık anlamsız şeylerden ibaret gerçeklikler niteliğindedir. Bu nedenle de üretebileceği tek elle tutulur gösterge biçimi hazza endeksli tüketimsel göstergeler üretebilmesiydi. Şimdinin güvenilmez süreksizliğindeki tüketimsel davranışların haz ilkesinde karşılık bulmasının da nedeni benzer bir çıktıdır (Taşkaya, 2013). Çünkü geç modern hayata özgü kalıcı bağlanmaların, ödevlerin ve sorumlulukların olmayacağı tek katkı biçimi bu türden olmaktadır. Nitekim 'özerk' bireyin hayatında her şeyin hazza endeksli tüketimsel göstergelerde karşılık bulması da bu durumun çıktısı niteliğindedir. Aşağıdaki sosyal medya paylaşımı da postmodern zamanlar için oldukça uzun denebilecek bu soyağacı gündeminin son kertede tüketimsel koşullara özgü bir şekilde nasıl yitip gittiğinin anlatımını yapan cinstendir. Çünkü gündemden geriye kalan göstergelerin haz ilkesine hizmet edebilen şekillere dönüşebilmesi ve böylesi tüketimsel bağlamlarda karşılık bulması postmodern bir gereklilik niteliğindedir. Ancak tarihsel bağlamı açısından oldukça değerli olan 'atalar kültü' dahi, son kertede postmodern zamanların ruhuna özgü olarak bir tüketimsel bağlama karşılık gelerek ortadan kalkmıştır. Onun varlığı, geçmişte ne kadar önemli bir araç olduğuna dikkat etmeksizin, diğer her şey gibi kalıcı bir anlatı biçimi ya da bir bağlanma üretmeksizin sadece tüketimsel bir nesnesinin parçası ilan edilmekten öteye geçememişti. Bu nedenle Türkiye'deki 2018'in Şubat ve Mart aylarında yaşanan soyağacı gündemi bireylerin atalar kültüne dair yaşadığı postmodern gerçeklikleri detaylandıran önemli bir 'örnek olay niteliğindedir.



Resim 3: 'Uzun' Soyağacı Gündeminden Geriye Kalan Göstergeler Bağlanmalar, Sorumluluklar Ve Ödevler Üretmek Yerine, Diğer Her Şey Gibi Hazza Endeksli Tüketim Nesnelere Dönüşmüşlerdir. İz Bırakmayan Hayatın Ânlarla Endeksli Akışını İtiraf Edercesine.

#### 4. SONUÇ YERİNE

Ölüm, modern öncesi zamanlarda uhrevi bir nitelikteydi ve bireyin kendisini aşkın gerçekliklere eklenebilmesinin yegane aracıydı. Bir bakıma birey büyük bir soy kurgusunun 'soyağacındaki' parçası olarak, kendisini ölümsüzlük stratejilerine bağlayan gerçekliğe açık hâle getirmekteydi. Ayrıca yaşanan fani dünyadaki hayat ancak ölümlerle birlikte son bulduğunda bireyin uhrevi bir sonsuzluğa eklenmesi mümkün oluyordu. Bu yönüyle geleneksel (premodern) evrede 'ölüm evcildi' ve uhrevi misyonu olduğu için geçmiş bireylerin hayatlarında değerli hale getirmekteydi. Premodern bireyler bu açıdan atalarına, geleneklere, tarihe, geçmişe ve dolayısıyla 'soyağaçlarına' büyük anlamlar yükleyebilmekteydiler.

Modern evrede ise 'ölüm yapışöküme uğratarak vahşileşmişti'. Çünkü ölüm bireyleri uhrevi bir geçmişe eklemiyor, aksine onların kendi yapıp ettiklerinin sonucunda yaşanan bir süreç olarak görülüyordu. Ayrıca modern zamanlar için 'gelecek' -milliyetçiliklerde ve ideolojilerde olduğu gibi- dünyevi bir proje haline getirilmişti ve bireylere ideal zamanlar olarak sunuldu. Bireyden istenilen şey ise -tıpkı premodern evrede olduğu gibi- bugünü ertelemesiydi. Fakat kendisinden ayrıca istenen şey vaat edilen zamandaki 'dünyevi idealler' için bir katkı yapmasıydı. Artık vaat edilen zaman, yeni projeler bağlamında (devrimlerde ve antiemperyalist mücadelelerde olduğu gibi) bu dünyanın sınırları içine çekilince önemli olan şey ona erişilebilirlik olmuştu. Bu nedenle ölüm modern evrede yapışöküme uğratan haliyle, tüm uhrevi anlamından arındırıldığı için kişisel yükümlülük alanına hatta 'suça' dönüştürülmüştü. Çünkü vaat edilen gelecek (ya da mutluluk) dünyevi bir projeydi ve ona erişilebilirlik adına bu dünyada mümkün olabildiğince kalabilmek gerekiyordu. Fakat bu türden projeler, geleneksel evredeki dar birliktelikleri (soy, klan, akraba vb.) aşkın projelerdi. Bireyleri içine çeken totaliteler daha çok 'hayali kurgulara' karşılık gelebilen ulus, millet ve ideoloji gibi geniş birliktelik biçimleri oluyordu. Modern kurgunun içinde geçmiş/tarih hâlâ etkin bir araçtı ve hâlâ gerekli bir söylem kategorisi niteliğindedi. Fakat premodern evredeki gibi net, somut gösterge ve semboller (soyağaçları mukabilinden) üzerinden işlememekteydi. Bu evredeki en yaderk yer aileydi ama o da her türden gelenekten (geçmişten) arındırılmış ve inşa edilen projeye katkı sunması

gereken ama soyağacı gibisinden kurgulara bağlanmayan 'çekirdek' bir nitelikteydi. Ailenin çekirdek hali onu hayali kurgulara bağlayabiliyordu ama gelenek mukabilinden şeylere asla bağlayamıyordu.

Modern evre ayrıca geleceğe ait temalar üretti ama gelecekleri mümkün kılan şeyleri ise bugüne endekslemekteydi. Fakat modern dünyadaki projelerde ibre geleceği gösterse de bugüne bağlı olan vaatlerin geçmişle bağı hâlâ sürmekteydi. Gelecekte vaat edilen ideal zamanlar için bugün çok değerliydi fakat bugünü mümkün kılan kodlar geçmişin referanslarında anlamlı hale gelebilmekteydi. Ama modernitenin yüzü hep geleceğe dönüktü ve zaman gelecekteki ideal evreye göre tavizsiz bir şekilde tasarlanmaktaydı. Bu yüzden modernitede zaman çizgisel şekilde tasarlanıyordu. Hedefleri (ibresi) vardı ve bu hedefler boşluk kabul etmez nitelikteydi. Fakat postmodern evreye gelindiğinde öncelikle 'ölümsüzlük yapışöküme' uğradı. Bu da postmodern bireyler için 'ölümsüzlüğü evcilleştirmiş' oldu. Çünkü postmodern evrede hayat artık ne uhrevi bağlama sahipti ne de ibresi olan geleceğe. Bu evrede zaman eşit anlardan oluşan kısa süreliliklerin (vadesizliklerin) ve belirsizliklerin ürünü olan bir akış haline geldi. Bu yüzden burada 'projelerden', belirlenmiş ve hedeflenen net bir gelecekte bahsetmek mümkün değildir. Her an birbirine herhangi bir üstünlüğü olmayan diğer anlar kadar değerlidir.

Postmodern (geç modern) evrede zamanı kısa parçalara bölen anların her biri klasik bir ölüm ya da sona açık hale gelememektedir. Ölümün gerçek anlamından arındırılmış son yaşayan hayatlar 'potansiyel bir sonsuzluk' hissi üretmektedirler. Bunun anlamı, özerkleşerek hem gelecekte hem de geçmişten arındırılan hayatların âna endekslenen koşulları yaşamak zorunda kalmasıdır. Bu nedenle yaşam, ölümler son bulmayan kısa süreliliklerin kalıcılığında (miadını doldurmak anlamındaki ölümü deneyimleyemediği için) yalancı bir ölümsüzlük hissini bireye yüklemiştir. Öyle ki postmodern evrede ölüm, yok olmak anlamında değil, gözden kaybolmak (yitip gitmek) anlamına büründü. Hatta bunu yaparken ölümsüzlüğü de içine çekmiş oldu. Fakat ölümsüzlük postmodern bireylerce ne yok edilen ne de erişilebilen bir şeydir. Böyle bir hayatta hiçbir kalıcı kimlik biçimi değer yüklü gerçeklik haline gelemeyince, kimliklerin birlikteliğinde anlamlı



hale gelen ortaklıklar anlamsız şeyler haline geldiler. Bu nedenle hayat totalitelerin yüklediği her türden sorumluluğu değersiz ve anlamsız gördüğü için; geçmiş, gelenek, tarih ve doğal olarak da 'soyağacı' anlatıları tamamen değersiz hatta anlamsız şeyler haline geldiler.

Gelenek ötesi özelliklere sahip postmodern bireyler ölümlülüğün hayaletini kendi gündelik hayatlarından kovdular ama bunu yaparken hayatın gerçekliğini ve gerçeklik deneyimlerini de yok etmiş oldular. Artık hayat ciddiye alınması mümkün olmayan 'kısa süreliliklerin' (sorumluluk yüklenmeyen gelip geçiciliklerin) çatışmasına dönüştü. Başka bir ifadeyle bireyi diğerlerine bağlayan kalıcılık ve istikrarın (geçmiş ve geleceğin) yok olduğu bir düzlem edildi. Bu nedenle sorumluluk ve ödevler gerektiren atalar ya da soyağaçları, yaşanan hayatlara dair nitelikli göstergeler olmaktan uzaklaştılar. Çünkü postmodern hayatlarda gündelik ritim zaten bir cümbüş niteliğindedir ve kalıcılıklar ise aksine ciddiyet, sorumluluk ve ödevler ister. Bu nedenle de cümbüşe açık hayatta geçmişe ve atalara bağlanmak postmodern bireylerin kaldırabileceği türden sosyal yükler değildir.

Bu bağlamıyla 2018'in Şubat ve Mart aylarında yaşadığımız 'soyağacı gündemi' bireylerin gündelik hayatı kurma stratejilerine dair yaşadığı büyük değişimin anlatıcısı niteliğindedir. Çünkü postmodern hayatların ne gibi gerçekliklere karşılık geldiğini anlatabilen bir gündemdi. Postmodern bireyler her türden totaliteye, geçmişe ve geleceğe karşı duyarsız bir hale geldiler. 'Radikal bireyselleşme' onlar için artık kalıcı bir hayat tarzı oldu. Postmodern hayat, ortaklıkların (ve soyağacı kurgularının) işlevsizleşmesi nedeniyle, bireylerin yalnızlıkları etrafında şekillenen bir duygusal yitim sürecine dönüştü. Bu nedenle 'soyağacı' gündemi ilk ortaya çıktığında, 'ontolojik güvenlik' bağlamında yitirilmiş olanların elde edilebilmesi ümidine dayalı olarak bireylerce büyük ilgi görmüştü. Bu büyük ilginin nedeni; kısa sürelilikleri aşamayıp belirsizlikler, istikrarsızlıklar ve güvensizlikler içinde savrulan hayatlara istikrar ve kalıcılık vaadi sunabilme umudundan kaynaklanmaktaydı. İlk tepkinin bu kadar büyük olmasının nedeni, yaşanan 'radikal bireyselleşmenin' ürünü olan anlamsızlıkların üstesinden gelinmesine yardımcı kadim bir araç olma ihtimaliydi. Çünkü



karşılaşılanların, postmodern hayattaki baskılanan ölüm korkusuna dair önemli referanslar üretebilmek ümidi söz konusuydu. Çok geçmeden söz konusu paylaşımlar, ânâ endekslenen şimdiler etrafında kurgulanan hayatlar için, herhangi bir anlamının olmadığı anlaşılabilir semboller haline dönüştüler. Bu açıdan bireylerin yaşadığı duygusal yitimler nedeniyle soyağaçlarına (atalara) karşı, göstermeleri gereken ciddiyet koşulu tarihselliğe uygun koşullarda oluşmadı. Çünkü bugünü anlamlı kılan geçmişin verdiği kadimselliğe özgü ontolojik güvenlik hissi ve duygusal bağlanma becerileri yitirildiği için bireyler bu duygulara aşına olma yeteneklerini köreltmişlerdir. Bu açıdan postmodern bireylerin atalarıyla (soyağaçlarıyla) böylesi bir şekildeki karşılama biçimi, kendi geçmişlerine dair var olan büyük bir yabancılaşma şeklini görünür hale getirmiştir.

Bu bakımdan sosyal medya bağlamında parodikleşen 'soyağacı gündemi', toplumsal hayatın kalıcılık ve istikrar vaadi sunan ortaklıklarına dair düşünülünce bir 'trajediye' karşılık gelmekteydi. Söz konusu gündeme dair yaşananlar her türden kalıcılık, istikrar ve ortak bir kader algısı olarak birlikteliklerin, postmodern hayatların anlam kurgusunda ne kadar değersiz şeyler haline geldiğinin anlatımını yapabilen cinstendi. Bu durumun daha derin anlamı ise; hayata dair tüm kalıcılık stratejilerinin, geleneklerin ya da anlatılarının ne şekillerde işlevsizleştiğinin daha açık hale gelmesidir. Bir bakıma 'ölümsüzlük hissini' her gün deneyimleyen bireylerin özerkleşen hayatlarında her türden 'ölümsüzlük stratejisini' ne kadar değersiz hale getirdiklerinin dışı vurumuydu. Ölümü gerçek anlamında deneyimlemekten uzaklaştıkları için 'ölümsüzlük hissi' yaşayanlar, bu yüzden ölmüşlerin sunduğu 'soyağacı' gibi sembolere kalıcı hayat stratejileri bağlamında bakamamışlardır. Çünkü kendi hayatları kısa epizotlara endeksli anlar etrafında kurgulanmaktadır. Bu nedenle postmodern bireylerin hayatında tarih, gelenek, atalar, soy ya da şecere anlamlı gerçeklikler olmaktan uzaklaşmışlardır. Nitekim postmodern zamanları yaşayan radikal bireyler bu bağlama uygun olarak 'soyağaçlarına' karşı büyük bir yükselme yaşadılar ve çok geçmeden onu kendi hayatları adına anlamsız görerek 'gözden yitip gitmesine' müsaade ettiler. Bu yönüyle gündem yaşanırken görüntüsü parodik olan durum, sosyolojik derinliği açısından kalıcı birliktelik biçimlerinin anlamını

yitirmesi olarak ele alınabilecek 'trajik' bir gerçekliğe karşı gelmekteydi. Çünkü yaşananlar yalnızlaşan egoların ürünü olan, savaş meydanlarındaki 'radikal bireyselleşmelerin' dışı vurumuydu. Bu açıdan 2018'in Şubat ve Mart aylarında yaşananlar -sosyal medyanın genel görünürlüğünün aksine- aslında bir komedi türü olmaktan ötedeydi. Yaşananlar bir bakıma her türden toplumsal ortaklık biçiminin sonunun ne boyutlarda yaşandığına dair 'trajikomik' bir anlatımın gündelik hayattaki görünürlüğüne dair örnek bir vaka niteliğindediydi. Parodik olanlar ise sadece onun görünürlüğüydi.

## **SUMMARY**

In traditional societies of pre-modern era, the strategies constituting life used to be built on the past; thus, concepts like ancestry, lineage, genealogy or family tree used to be much more significant. Moreover, since such concepts allow mortal individuals to become a part of a reality beyond them, they used to integrate mortal individuals into immortal strategies. Such entities which invite individuals to act up so as to 'leave a mark' in the societal commonalities also presented meaningful stability narratives about life. However, the associations of late modern (postmodern) individuals have gradually become lives in which 'individualistic strategies' are prominent. Since such a way of life is built on the uncertainties of the future, no form of traditionalism (the past) or permanent narrative styles is meaningful for the 'post traditional individuals' in that phase. The more what is experienced to this end is indexed to the efforts of coping with the uncertainties of the future, the less they have trivialized the knowledge and references respecting the past overtime. The lives that cut ties with their past experience estrangement from their pasts by atrophying their expectations of 'archaism' and 'transcendency'. The society has shown deep interest to the family tree service which has been made accessible not long ago through 'e-Government' in Turkey, and a huge agenda has been generated through social media. The study has tried to examine the agenda as a 'case study', and interpret the emergent public behaviour as an expression of the 'uncertainties and fear of death' in the late modern era. Therefore, this study has tried to make a theoretically grounded examination of death and the past (the culture of ancestors) in terms of 'uncertainties and fear of death' in the light of the current agenda of recent times. The setup of the research has been maintained with a qualitative method with a concern of building theoretical foundations to a 'case study'. Online posts regarding the aforesaid agenda have been collected with 'purposeful sampling' technique, and by getting suitable data set they have been tried to be examined phenomenologically with regards to their reasons.

## **KAYNAKÇA**

- Aires, P. (2015). *Batı'da Ölümün Tarihi/* İstanbul: Everest Yayınları.
- Anderson, B. (2017). *Hayali Cemaatler.* İstanbul: Metis Yayınları.
- Arendt, H. (2013). *İnsanlık Durumu (Seçme Eserler 1).* İstanbul: İletişim Yayınları.
- Balandier, G. (2010). *Siyasal Antropoloji.* İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.
- Baudrillard, J. (2012). *Neden Her Şey Hâlâ Yok Olup Gitmedi?.* İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Baudrillard, J. (2015). *Şeytana Satılan Ruh ya da Kötülüğün Egemenliği.* Ankara: DoğuBatı Yayınları.
- Bauman, Z. (1999). *Çalışma Tüketecilik ve Yeni Yoksullar.* İstanbul: Sarmal Yayınevi.
- Bauman, Z. (2011). *Postmodern Etik.* Alev Türker (Çev:), 2. Baskı, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2012a). *Siyaset Arayışı.* İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2012b). *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri.* İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2013). *Yaşam Sanatı.* İstanbul: Versus Kitap.
- Bauman, Z. (2014). *Parçalanmış Hayat: Postmodern Ahlak Denemeler.* İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2015). *Bireyselleşmiş Toplum.* İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2016). *Cemaatler: Güvenli Olmayan Bir Dünyada Güvenlik Arayışı.* İstanbul: Say Yayınları.
- Bauman, Z. (2017). *Akışkan Modernite.* İstanbul: Can Sanat Yayınları.
- Beck, U. (2011). *Risk Toplumu: Başka Bir Modernliğe Doğru.* İstanbul: İthaki Yayınları.
- Bourdieu, P. (1998). *Acts of Resistance.* Cambridge: Cambridge Polity Press.
- Coulanges, F. De. (2011). *Antik Site.* Ankara: Epos Yayınları.
- Creswell, J. W. (2016b). *Araştırma Deseni: Nitel, Nicel ve Karma Yöntem Yaklaşımları.* Ankara: Eğiten Kitap.
- Davey, L. (2009). *The Applicaion of Case Study Evaluations.* Elementary Education Online.

- Deleuze, G., Guattari, F. (2017). *Anti Odipus: Kapitalizm ve Şizofreni 1*. Balıkesir: Bilim ve Sosyalizm Yayınları.
- Feuerbach, L. (2015). *Tanrıların Doğuşu*. İstanbul: Say Yayınları.
- Frazer, J. G. (2017). *The Belief in Immortality and the Worship of the Dead*. Vol. 1, New Jersey: Pinnecl Press.
- Giddens, A. (2004). *Modernliğin Sonuçları*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Giddens, A. (2010). *Modernite ve Bireysel Kimlik: Geç Modern Çağda Benlik ve Toplum*. İstanbul: Say Yayınları.
- Heidegger, M. (2011). *Varlık ve Zaman*. Çev. Kaan H. Ökten. (2. Baskı). İstanbul: Agora Kitabevi.
- Hauzinger, J. (1997). *Ortaçağın Günbatımı*. Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Husserl, E. (2010). *Fenomenoloji Üzerine Beş Ders*. Ankara, Bigesu Yayınları.
- Hobsbawn, E. (2001). *Tarih Üzerine*. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları
- Kellehear, A. (2012). *Ölümün Toplumsal Tarihi*. Ankara: Phoenix Yayınları.
- Kerrigan, M. (2018). *Ölümün Tarihi*. Ankara: Paris Yayınları.
- Kierkegaard, S. (2004). *Ölümcül Hastalık Umutsuzluk*. Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Levinas, E. (2014). *Ölüm ve Zaman*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Liotard, J. F. (2014). *Postmodern Durum*. Ankara: Bilgesu Yayıncılık.
- Maxvell, J. A. (2005). *Qualitative Research Design: An Interactive Approach*. Sage Publication, London.
- Merriam, S. B. (2013). *Nitel Araştırma: Desen ve Uygulama*. Ankara: Nobel Yayıncılık.
- Miller, M. (Yönetmen). (2014). The King of Columbus Circle [Televizyon Dizisi]. *Forever* içinde. Bölüm: 15. ABC.
- Sennett, R. (2011b). *Yeni kapitalizm kültürü*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Sennett, R. (2012). *Karakter Aşınması: Yeni Kapitalizmde İşin Kişilik Üzerindeki Etkileri*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Spellman, W. M. (2017). *Ölümün Kısa Bir Tarihi*. İstanbul: Can Sanat Yayınları.

Taşkaya, M. (2013). Reklamda Nostaljik Unsurlar: Kimlik Vaadi ve Anlamın Yitimi, *Ethos*, 6(1), 1-37.

Yin, R. (2017). *Durum Çalışması Araştırması Uygulamaları*. Nobel Yayın Dağıtım, Ankara.

### **Kullanılan Materyallerin Listesi**

**Resim 1:** Atatürk'ün soyağacına dair örnek bir paylaşım.

**Resim 2:** Soyağacı yükselmelerinden geriye kalan göstergeler sorumluluklar ve ödevler üretmek yerine çok geçmeden diğer her şey gibi hazza endeksli tüketim nesnelere dönüştüler. İz bırakmayan hayatın anlara endeksli akışını itiraf edercesine.

**Kolaj 1:** Soyağacı gündeminde öne çıkan parodiye dair birkaç örnek

**Kolaj 2:** Kimlik kişisel bir mesele haline gelince komünal değeri olan göstergeler (soyağaçları) gündelik hayatlar için anlamsız hale gelmektedir.

**Kolaj 3:** Soyağacı parodisi kısa epizotlara bölünen hayatların dışı vurumu niteliğindeydi

**Kolaj 4:** Atatürk'ün soyağacının medyadaki görünürlüğüne dair bir kaç örnek.

**Kolaj 5:** Postmodernitede cümbüşü bozan kaygılar bastırılarak cümbüşe eklenirler. Soyağacı paylaşımları da buna katkı yapan cinstendi.

**Kolaj 6:** Soyağacı postmodern bireylerin kalıcı bağlanma stratejilerini işletemediğini açık eden cinstendi.

**Kolaj 7:** Soyağaçlarından beklenen özelleşen kaygılara cevap vermesiydi.

**Kolaj 8:** Ölümün bir gerçeklik hissi taşımadığı yerde soy kurgusu da bir gerçeklik krizine dönüşmüştü.