

KORKU MEKANLARI: TERÖR KORKUSUNUN MEKANSAL BOYUTU VE KAÇINMA DAVRANIŞI^{1,2,3}

Tuba GÜN ÇINGİ⁴

ÖZ

Terör korkusu, son yıllarda dünya çapında gerçekteşen ve büyük oranda sivil halkı hedef alan terör saldırılarının ortaya çıkardığı önemli bir sorundur. Bu korku pek çok unsur tarafından tetiklenebilmektedir. Araştırmanın temel amacı, terör korkusu ile mekan ilişkisini ortaya koymak ve korkunun belirli mekanlarda yoğunlaşıp yoğunlaşmadığını saptamaktır. Araştırmanın teorik çerçevesini, suç korkusunu mekanın fiziksel ve sosyal özellikleri bağlamında ele alan kentsel organizasyonsuzluk teorilerden düzensizlik, sosyal kontrol ve altkültürel çeşitlilik teorileri oluşturmaktadır. Dünya risk toplumu teorisi, araştırma kapsamında faydalanılan bir diğer teorik bağlamdır. Araştırma verileri, 2018 yılında Ankara'da gerçekteştirilen 400 anket ve 20 görüşmenin sonuçlarına dayanmaktadır.

Araştırma sonuçları, terör korkusunun belirli mekanlarda diğerlerine göre daha çok hissedildiğini ortaya koymaktadır. Ayrıca düzensizlik ve sosyal kontrol teorileri gibi suç korkusu teorilerinin, terör korkusunu açıklayamadığı, altkültürel çeşitlilik teorisinin ise korkunun mekansal yoğunlaşması üzerinde nispeten açıklayıcı olduğu ortaya konulmuştur. Araştırma, Türkiye'de terör korkusunun mekansal yoğunluğunu ve bunu tetikleyen faktörleri ortaya koymasından literatür için önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Terör Korkusu, Mekân, Kaçınma Davranışı, Ankara

¹ Çalışma, Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde kabul edilen ve yayımlanmamış doktora tezinden türetilmiştir.

² Çalışma, Anadolu Üniversitesi BAP Komisyonunca kabul edilen 1601E012 no.lu proje kapsamında desteklenmiştir.

³ Bu çalışmanın özet metni, 19- 21 Eylül 2019 tarihleri arasında Ankara'da gerçekteştirilen 9. Ulusal Sosyoloji Kongresi'nde sözlü olarak sunulmuştur.

⁴Arř. Gör. Dr., Adıyaman Üniversitesi Fen – Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü

SPACES OF FEAR: SPATIAL DIMENSION OF FEAR OF TERROR AND AVOIDANCE BEHAVIOR

ABSTRACT

Fear of terrorism is an important problem caused by terrorist attacks that have been carried out across the world in recent years, targeting mostly civilian people. This fear can be triggered by many elements. The main purpose of this study is to reveal the relationship between the fear of terrorism and space and to determine whether fear is intensified in certain places. The theoretical framework of the research consists of theories of disorder, social concern/control and subcultural diversity which are the theories of social disorganization that address the fear of crime in the context of the physical and social characteristics of space. Theory of world risk society is another theoretical context within the scope of the research. The research data is based on the results of 400 surveys and 20 interviews conducted in Ankara in 2018.

The results of the research show that the fear of terror is felt more in certain places than the others. Also, theories of fear of crime such as disorder and social control theories cannot explain the fear of terrorism, but the theory of subcultural diversity is relatively explanatory on the spatial concentration of fear. Research is important for literature because it reveals the spatial intensity of the fear of terrorism in Turkey and the factors that trigger it.

Keywords: Fear of Terror, Space, Avoidance Behavior, Ankara

1. GİRİŞ

Suç, toplumun yerleşik normlarından sapmış ve kanun koyucu tarafından cezai yaptırım uygulanan davranışlardır. Bu nedenle de genel olarak, çözüme ulaştırılması gereken sosyal bir problemdir (Dönmezer, 1994: 23, 47). Suç, tarihteki ilk toplumlardan bu yana varlık göstermektedir. Ancak sanayileşme ve yoğun kentleşme suçun daha çok kentsel mekânla ilişkilendirilmesinin önünü açmıştır ve suç, önemli bir kent sorunu haline gelmiştir. Suçu kent bağlamında değerlendiren ilk çalışmalar Chicago Okulu'na dayanmaktadır. Okulun takipçilerinden Shaw ve McKay, suç olaylarının temelinde, kentsel mekanın fiziki ve sosyal çevresel düzensizlikleri olduğunu savunan sosyal düzensizlik teorisini ortaya koymuşlardır (Hunter, 1978: 1; Dolu, 2015: 224- 227). Okulun önemli bir diğer temsilcisi Wirth'ün tanımladığı; kentleşme ile ortaya çıkan ikincil ilişkilere dayalı, parçalı, sosyal dayanışma ve kontrolün çözüldüğü kentli yaşam biçimleri (2002: 85) de suçun genel olarak kentlerle özdeşleştirilmesine yol açmıştır. Dolayısıyla suçun mekanı olan kent, aynı zamanda güvensizliğin, kaygının ve korkunun da mekânı haline gelmiştir. Bu durum, suçun yanı sıra, suç korkusunu da bir 'sosyal problem' olarak büyük ölçüde bir kent sorunu olarak karşımıza çıkarmaktadır.

Terör mağduru olma korkusu, özellikle 11 Eylül 2001 saldırıları sonrası uluslararası boyutta çok büyük ölçüde artış gösteren bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Terör korkusuna ve risk algısına ilişkin uluslararası boyutta azımsanmayacak bir literatürden bahsedilebilir (Beck, 2002a; 2002b; Sanadjian, 2006; Semmerling, 2008; Aly ve Green, 2010; Ahmed, 2015; Khruakham ve Lee, 2014; Nellis ve Savage, 2012; Durodie, 2007; Pain ve Smith, 2008; Pain, 2010). Türkiye'de ise, ilgili literatürde oldukça az sayıda çalışmaya rastlanmaktadır (Irmak ve Kâhya, 2014; Mühürçüoğlu, 2010, Demirçivi, 2015). Beck, 11 Eylül'den sonra terör kavramının anlamının değiştiğini ifade etmiş (2002a: 39) ve bu terör eylemlerinin değiştirdiği yeni dünya için de "terroristic world risk society" (terörize edilmiş dünya risk toplumu) (Beck, 2002b: 9) ifadesini kullanmıştır. Nitekim 11 Eylül'le başlayan bombalı intihar saldırıları ve çeşitli terör eylemleri, son yıllarda Avrupa ve Asya başta olmak üzere dünyanın diğer bölgelerinde de sıklıkla gerçekleşir durumdadır. Türkiye'de yalnızca son bir kaç yılda Suruç (2015), Ankara Garı (2015), Kızılay (2015), İstiklal Caddesi (2016), Sultan Ahmet (2016), Atatürk Havalimanı

(2016) ve Reina (2017) başlıcaları olmak üzere geneli sivilleri hedef alan çok sayıda terör saldırısı düzenlenmiştir. Bu saldırıların, özellikle halkın yoğun olarak bulunduğu kalabalık kamusal alanlarda gerçekleştirilmesi, genel bir korku ve endişeye yol açmıştır. Bu durum, mümkün olduğunca kalabalık alanlara girilmemesini ve günlük aktivitelerin sınırlandırılmasını beraberinde getirmiştir. Bu anlamda, terör suçu mağduru olma korkusu büyük ölçüde, herhangi bir statü, konum veya fiziki ve sosyal düzensizlikle sınırlandırılmayacak bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Düzensizlik teorisinin temel tezlerinden farklı olarak, terör suçu ve dolayısıyla da terör korkusu fiziki ve sosyal açıdan oldukça düzenli mekânlarda ortaya çıkmaktadır. Bu amaçla, araştırmanın, Türkiye’deki terör korkusu ve mekan ilişkisini daha spesifik olan suç korkusu ve daha genel olan dünya risk toplumu teorileri temelinde ele alması ve terör korkusu bağlamında mekanların nasıl kodlandığının tespit edilmesi açısından belirli bir boşluğu dolduracağı düşünülmektedir.

2. TEORİK ÇERÇEVE

Bu çalışmanın teorik arkaplanında, suç korkusu teorilerinden ve dünya risk toplumu teorisinden faydalanılmıştır. Suç korkusu literatüründe korkuya neden olan faktörlerin açıklanmasında birden fazla modele gönderme yapılmaktadır. Ancak bu çalışma kapsamında, suç korkusu teorilerinden yalnızca sosyal organizasyonsuzluk bağlamında değerlendirilen ve korkuyu mekanın fiziki ve toplumsal dokusu ile ilişkilendiren düzensizlik, sosyal kontrol/ kaygı ve altkültürel çeşitlilik teorilerine yer verilecektir.

2.1. Suç Korkusunu Açıklayan Teorik Yaklaşımlar

Düzensizlik teorisi, suç korkusunu, çevrenin fiziki ve sosyal dokusuyla ilişki içerisinde ele almaktadır. Bu teoriye göre, “[k]entsel ortamda korku, her şeyden önce bireyi tehdit eden bir toplumsal düzensizlik korkusudur” (Hale, 1996: 37). Hunter’in (1978) “düzensizlik (incivility)”, Wilson ve Kelling’in (1982) “kırık camlar teorisi” olarak adlandırdıkları bu teori, kentsel yapıda ve yakın çevrede suç korkusuna yol açacak birtakım fiziki ve sosyal tehlike işaretlerinin varlığından bahseder. Buna göre, boş ve köhne ev ve arsalar, kırık camlar, pansiyon daireler, terk edilmiş arabalar, yere saçılmış çöpler ve döküntüler ve grafiti gibi unsurlar fiziksel ipuçlarıdır. Buna karşın, sokak serserileri, sokak kavgaları, sokak köşelerinde biriken gençler, sarhoşlar, gürültülü komşular, dilenciler ve fahişeler ise sosyal

düzensizliğin ipuçlarıdır (Hunter, 1978: 7; Wilson ve Kelling, 1982: 3; Skogan, 1986: 212; Box, Hale ve Andrews, 1988: 341; Covington ve Taylor, 1991: 232). Bunlara ek olarak karanlık, yaya trafiğinin olmaması ve bilindik çevrede bilinmeyen yüzlerin varlığı (Warr, 1990: 893- 894) da kaygı ve korku yaratıcı unsurlar olarak görülmüştür.

Sosyal kaygı/ kontrol teorisi, genellikle sosyal düzensizlik teorisinin içinde ve onun bir parçası olarak ele alınmaktadır (Hartnagel, 1979; Wilson ve Kelling, 1982; Hale, 1996; McGarrel, Giacomazzi ve Thurman, 1997). Bu model, düzensizlik teorisinin bütün hipotezlerini içermekle birlikte, ondan farklı olarak, korku üzerinde esas belirleyici faktörün yakın çevrenin toplumsal bağlamı olduğunu savunmaktadır (Taylor ve Hale, 1986: 156- 164; Covington ve Taylor, 1991: 232). Bu teoriye göre, suç korkusu algılanan toplumsal çözülmenin sonucudur ve kentsel topluluğun ve yerel toplumsal kurumların çözülmeye mücadele edebilecek kapasitesinin varlığı korku seviyesini düşürecektir (Lewis, Salem ve Szoc, 1980: 2).

Altkültürel çeşitlilik yaklaşımı ise, etnik ve kültürel heterojenliğin suç korkusuna yol açtığı yaklaşımını benimsemektedir. Bu yaklaşıma göre, etnik ve kültürel olarak heterojen toplumlarda sosyal bütünleşme ve entegrasyonun görece zayıf olması güvensizlik ve korkuyu arttırmaktadır (Covington ve Taylor, 1991: 232; Liska, Lawrence ve Sanchirico, 1982: 762). Toplumsal değişimin ve farklı toplumsal grupların birlikteliğinin toplumsal bütünleşmeyi engellemesi, toplumsal kontrol mekanizmasını da işlevsiz kılmaktadır. Özellikle de fiziki ve toplumsal düzensizliklerin var olduğu durumlarda, farklı olan gruplar çoğunlukla tehlike ve tehdit olarak algılanmakta ve kaygı ve korkuyu tetiklemektedir.

2.2. Dünya Risk Toplumu ve Yeni Terörizm

Gerek Giddens (2000: 37; 2004: 16- 19) gerek Beck (2014: 25) günümüzdeki manasıyla riski, modernliğin ve küreselleşmenin bir sonucu olarak görmektedirler. Küreselleşme ile birlikte günümüz dünyasını “dünya risk toplumu” olarak tanımlayan Beck’e (2014: 357) göre, ekolojik krizler, küresel ekonomik krizler ve ulusötesi terörist ağlar bu dünya risk toplumunun temel öğeleridir (2002b: 4; 2002a: 39- 40). Dünya risk toplumu teorisine göre, yeni riskler; neden ve sonuçları bakımından belirli bir

coğrafi alan veya mekânla sınırlandırılmaz, sonuçları tam olarak öngörülemez, dolayısıyla da telafi edilemez ve sigortalanamaz risklerdir (Beck, 2006: 333- 334; 2014: 357- 358; 2005: 42, 51). Bu radikal belirsizlik ortamı ise, güvensizlik ve bireyselleşmeyi artırmaktadır (Beck, 2006: 336). Dünya risk toplumu teorisine göre, riskler bazı insanları daha fazla etkilemekle birlikte risk konumları sınıfsal konumlar değildir ve bütün toplumsal konum ve sınıflar riskten payını almaktadır (2014: 28- 51).

Ulus ötesi terörist ağlar, dünya risk toplumunun göstergelerinden biridir (Beck, 2002b: 4; 2002a: 39-40). Bilgi ve iletişim teknolojilerindeki gelişmeler ve küreselleşme ile terörün mevcut yapısı da değişmiş ve yeni bir terörizm anlayışı ortaya çıkmıştır. Özellikle son yıllarda IŞİD tarafından gerçekleştirilen intihar saldırıları gibi planlı, sistemli ve örgütlü terör eylemlerinin yanı sıra kendiliğinden, gelişigüzel ve çok daha küçük çaplı terör eylemlerine de rastlanmaktadır. Bu eylemler zorunlu olarak her zaman belli bir siyasal ideolojik arka planın tezahürleri de değildirler. Ekim 2017’de Las Vegas’taki müzik festivaline, Kasım 2017’de ise Texas’ta bir kiliseye yönelik gerçekleştirilen, çok sayıda kişinin ölmesine ve yaralanmasına yol açan silahlı saldırılar bunun örnekleri arasındadır. Son zamanlarda İngiltere’nin çeşitli bölgelerinde yayaların üzerine araç sürülmesi gibi toplumda korku yaratan tekil eylemlere de rastlanmaktadır. Bu da bizi “yeni terörizm” (Laqueur, 2000) kavramına götürmektedir. Mümkün olduğu kadar daha fazla ölü sayısının hedeflendiği (Garrison, 2004: 268; Mythen ve Walklate, 2006: 382) bu terörizm anlayışında artık “seçiciliğin sonu”na (Garrison, 2004: 268) gelinmiştir. Beck, özellikle 11 Eylül saldırılarından sonra, bu terör eylemlerinin değiştirdiği yeni dünya için “terroristic world risk society” (terörize edilmiş dünya risk toplumu) (Beck, 2002b: 9) ifadesini kullanmaktadır.

Risk toplumundaki terör eylemleriyle birlikte korku ve güvensizlik de küreselleşmiştir (Mythen ve Walklate, 2008: 223). Özellikle de 11 Eylül olaylarının farklı toplumlarda yarattığı etkiler, “korkunun küreselleşmesi”ni (Ahmed, 2015: 547) işaret etmektedir. “Terörizm olmaksızın terörizm tehdidi” (Howie, 2005: 4) altında hissetme, korkunun küreselleştiğinin en bariz göstergesidir.

Ancak, riskin ve korkunun da küreselleştiği yaklaşımından farklı olarak, korkunun her zaman belirli yerlerde diğerlerinden daha fazla açığa çıktığını ifade eden ve bu görüşünü “korkuyu mekânsallaştırma”

(placing fear) (Pain ve Smith, 2008: 20) ve “mekânsallaştırılmış korku” (spatialising fear) (Pain, 2010: 238) gibi kavramlarla ortaya koyan bir yaklaşım da söz konusudur. Bu bakış açısına göre, “Korkunun jeopolitiği gündelik yaşamdır” (Pain ve Smith, 2008), yani korku, kendini daha ziyade sosyal ve mekânsal bir gündelik yaşamda ortaya koymaktadır.

3. YÖNTEM

Çalışma, Ankara’da yaşayan bireylerin terör suçuna maruz kalma korkusunun mekân ile ilişkisini ortaya koymayı amaçlamaktadır. Bu amaçla, terörün ve dolayısıyla da terör korkusunun hangi mekânlarda daha fazla görünür olduğu ve hangi mekânlarla doğrudan ilişkilendirildiği ortaya konulmaya çalışılmaktadır.

Araştırma, Ankara’nın en merkezi noktaları olan Kızılay ve Ulus gibi nüfus açısından yoğun ve heterojen alanlarda; yaşayan, çalışan, vakit geçiren veyahut bu alanları bir geçiş noktası olarak kullanan; Ankaralı olan veya olmayan, 18 yaş üstü vatandaşları kapsamaktadır. Kızılay ve Ulus’un örneklem olarak seçilmesinde esas belirleyici ise, bu alanların daha önce bir bombalı terör saldırısını deneyimlemiş olmalarıdır. 10 Ekim 2015’te Ankara Gar kavşağında meydana gelen terör saldırısı, Ankara Sıhhiye Meydanı’nda düzenlenen Emek, Barış ve Demokrasi Mitingi’ni hedef alan ve 109 kişinin ölümüne neden olan bir terör eylemidir. 13 Mart 2016’da Kızılay Meydanı’ndaki Güvenpark yanında meydana gelen terör saldırısı ise, otobüs duraklarının yanından geçen bomba yüklü bir aracın infilak ettirilmesiyle gerçekleştirilen ve 37 kişinin ölümüne neden olan saldırıdır. Karma araştırma metodunun benimsendiği araştırmanın nicel boyutu, Mart 2018’de 400 anket ile tamamlanmıştır.

Araştırmanın nitel boyutu ise, kartopu örnekleme tekniği kullanılarak gerçekleştirilen 20 görüşmeden oluşmaktadır. Görüşmeler, Nisan 2018’de gerçekleştirilmiştir. Görüşme yapılacak kişilerin ankete katılanlardan farklı olarak Ankara Gar ve Güvenpark’ta yaşanan patlamaları uzaktan veya yakından deneyimlemiş olmaları gerekmektedir. Patlamaları doğrudan deneyimlemiş olmaktan kasıt doğrudan patlamanın olmuş olduğu alanda bulunup patlamayı görmek iken, uzaktan deneyimlemiş olmakla patlamanın sesini duyarak alandan kaçanları görmek, çığlıklarını duymak, o gün yaşanan panik

ortamının yol açtığı durumları deneyimlemek kastedilmektedir. Görüşmeler ortalama olarak 45- 50 dakika sürmüştür.

Anketlerden elde edilen veriler SPSS programı aracılığıyla çözümlenmiştir. Açık uçlu cevaplar ise, belirli kodlar çıkartılarak daha genel kavramlar ve temalar altında sınıflandırılmıştır. Görüşmeler sonucu elde edilen veriler ise, içerik analizine tabi tutulmuştur. Elde edilen veriler alt kodlara ayrılmış, kodlar arası ilişkiler aracılığıyla çeşitli kategori ve temalar oluşturularak veriler analiz edilmiştir.

4. BULGULAR VE YORUM

4.1. Örneklemin Sosyodemografik Özellikleri

Anket gerçekleştirilen örneklem grubu 400 kişiden oluşmaktadır. Bu grubun % 37'sini kadınlar, % 63'ünü ise erkekler oluşturmaktadır. Katılımcıların % 36,3'ü 18- 24, % 36,3'ü 25- 35 yaş aralığındayken % 12,4'ü 36-45, % 9,5'i 46- 55, % 5,4'ü ise 56 yaş ve üzerindedir. Öğrenim durumları bakımından örneklemin % 2,2'si okuryazar, % 6,5'i ilköğretim (ilk ve ortaokul), % 28'2'si ortaöğretim, % 12,2'si yüksekokul, % 38,5'i lisans ve % 12,2'si ise lisansüstü derecesine sahiptir. Gelir dağılımına bakıldığında, örneklemin % 38'i 0- 1400 TL, % 24,1'i 1401- 2500 TL, % 20,5'i 2501- 4000TL ve % 17,5'i ise 4000TL ve üzeri gelir grubunda yer aldığını belirtmiştir. Örneklemin % 65,8'i Ankara'da yaşarken % 34,2'si ise Ankara dışında yaşamaktadır. Ankara'da ikamet edenlerin % 92,1'i merkez ilçelerde % 7,9'u ise kırsal ilçelerde yaşamaktadır.

Araştırma kapsamında ayrıca, 6'sı kadın 14'ü erkek olmak üzere 20 kişi ile görüşme gerçekleştirilmiştir. Görüşülenlerin 1'i 18- 24, 10'u 25- 35, 6'sı 36- 45 ve 3'ü ise 46- 55 yaş gruplarında yer almaktadır. Eğitim durumları açısından; 2 tanesi ortaöğretim mezunu, 12'si lisans ve 6'sı yüksek lisans derecelerine sahiptir. Gelir dağılımları göz önünde bulundurulduğunda, görüşme gerçekleştirilen katılımcıların 6'sının 0- 1400TL, 4'ünün 1401- 2500TL, 6'sının 2501- 4000TL gelir aralığında olduğu ve 4'ünün 4000TL'nin üzerinde gelir sahibi olduğu görülmektedir.

4.2. Korku Mekânları

Genel bir çerçeve sunmak açısından, öncelikle anket gerçekleştirilen örneklemin büyük kentlere ilişkin risk algıları tespit edilmeye çalışılmıştır. Buna göre, katılımcıların %74'ü büyük kentleri giderek daha riskli gördüklerini ifade etmişlerdir. Açık uçlu olarak yöneltilen soruda, bu riskin kaynağını açıklarken teröre doğrudan vurgu yapanların oranı yalnızca % 28,2'dir. Ancak söz konusu terör olduğu zaman katılımcıların yüzde 87.2'sinin kendisini risk altında hissettiği, yüzde 60.6'sının ise bir terör saldırısına kurban gitmekten korktuğu görülmektedir (Tablo 1).

Bu araştırmada terör korkusuna etki eden unsurlardan biri olarak mekâna odaklanılmaktadır. Araştırma bulguları, teröre ilişkin korkunun belirli mekânlarla daha çok ilişkilendirildiğini ve belirli mekânlarda daha çok açığa çıktığını ortaya koymaktadır. Bu anlamda elde edilen veriler çeşitli kategoriler altında sınıflandırılmıştır.

Tablo 1. Terör Korkusu ve Mekân İlişkisi

	Hiç Katılmıyorum	Katılmıyorum	Kısmen katılıyorum	Katılıyorum	Tamamen Katılıyorum	f %
Yakın gelecekte bir terör saldırısına kurban gitmekten korkuyorum	78 19,7	78 19,7	92 23,2	70 17,7	78 19,7	396 100
Kalabalık yerlerde terör saldırılarına maruz kalmaktan korkuyorum	58 14,6	50 12,6	105 26,4	81 20,4	104 26,1	398 100
AVM'lerde terör saldırılarına maruz kalmaktan korkuyorum	68 17,1	64 16,1	104 26,2	74 18,6	87 21,9	397 100
Toplu taşıma araçlarında terör saldırılarına maruz kalmaktan korkuyorum	65 16,4	78 19,7	94 23,7	77 19,4	82 20,7	396 100

4.2.1. Bir Mekân Olarak Kalabalık

Terör eylemlerinin birincil amacı çok sayıda insan öldürmek değil, dehşet yaymak suretiyle bir korku toplumu oluşturmaktır. Bu durum, terör saldırılarının, gündelik yaşamın akışı içinde en yoğun kullanılan kamusal alanlara yönelmesini beraberinde getirmiştir. Türkiye ve dünyada yeni dönemde, şehir meydanı, tren garı, stadyum, konser, miting ve düğün gibi mekân ve etkinliklerin bombalanması, eğlence mekânlarının silahla taranması, kalabalık merkezi caddelerde halkın üzerine araç sürülmesi gibi terör eylemleri, hedefin fiziksel değil sosyal niteliğinin göz önünde bulundurulduğunu ortaya koymaktadır. Hedef, ister konser, düğün, spor müsabakası gibi eğlence temelli aktiviteler, ister miting, eylem gibi ideolojik toplantılar isterse toplu taşıma ve geçiş güzergâhları olsun esas amaç korkutmak, yıldırma ve sindirmektir ve bu noktaları hedef kılan şey çoğunlukla, bu alanların işlevi değil sayısal yoğunluğu, yani kalabalık olmasıdır. Nitekim Pain ve Smith (2008)'in de ifade etmiş olduğu gibi, korku, kendini sosyal ve mekânsal bir gündelik yaşamda ortaya koymaktadır, dolayısıyla da “korkunun jeopolitiğinin gündelik yaşam”dır. Araştırmanın nicel sonuçları, örneklemin % 46,5'inin kalabalık yerlerde terör mağduru olmaktan korktuğunu, % 26,4'ünün bu korkuya kısmen sahip olduğunu ve % 27,2'sinin ise böyle bir korku taşımadığını ortaya koymaktadır. Kalabalık olma halinin korkuya etkisi kendisini aynı zamanda alışveriş merkezlerinin ve toplu taşıma araçlarının kullanımında da göstermektedir. Nicel araştırma verileri, örneklemin % 40'tan fazlasının alışveriş merkezlerinde ve toplu taşıma araçlarında teröre maruz kalma korkusu yaşadığını ortaya koymaktadır. AVM ve toplu taşıma gibi kalabalık alanlarda terör mağduru olmaya ilişkin herhangi bir korku yaşamayanların oranı ise sırasıyla % 33,2 ve % 36,1'dir. Örneklemin geri kalanı ise bu alanlarda terör korkusu yaşadıklarına ilişkin net bir tavır ortaya koymamış ve “kısmen” korktuklarını ifade etmişlerdir.

“Kalabalık”, terör saldırılarının yarattığı korkunun mekânla ilişkisi bağlamında görüşmelerde de karşılaşılan önemli bir unsurdur:

Spesifik mekândan ziyade, kalabalık yani insan kalabalığının oranıyla ilgili kaygılarım oluyor genelde. Bunlara örnek verecek olursak yine alışveriş güzergâhı olan Kızılay gibi Taksim gibi yerler, alışveriş merkezleri beni tedirgin ediyor. Çünkü çok fazla söylenti dolaşmıştı. Bundan

sonraki patlama Ankara’da bir AVM’de olacaktı, istihbarat geldi gibi. (...) Konserler beni tedirgin ediyor. Evet, konser gibi insanların yoğun bir şekilde toplandığı mekânlar, evet diyorum burda patlayabilir. (Kadın, 33, Güvenpark)

Daha çok kalabalığın olduğu yerlerde bu tarz eylemlerin olma olasılığı daha yüksek. Çünkü amaç daha fazla insanın ölmesi, amaç kaosun, terörün daha fazla topluma bi şekilde korkuyla şey yapılması. (Erkek, 29, Gar)

4.2.2. Etiketlenmiş / Mimlenmiş Mekânlar

Bellek, bireyin kendisinin, ait olduğu toplumun veya şahit olduğu diğer toplumların deneyimlerinden hareketle olaylar arasında ilişkiler geliştirebilme ve eşleştirebilme potansiyeline sahiptir. Dünyada ve Türkiye’de daha önce yaşanmış olan terör olayları, yaşanma biçimi, yaşandığı coğrafya ve mekânla ilişkili olarak hafızada yer etmekte ve sonraki muhtemel benzer olaylar aynı çağrışımı yeniden devreye sokmaktadır. Nitekim Connerton’ın (2009) da ifadesiyle aşına olunan bazı mekânlar diğerlerinden daha güçlü bir şekilde belli duygu ve deneyimleri çağrıştırmakta, daha önce mekânın deneyimlediği olaylar bir kod olarak o mekâna kazınabilmektedir. Bu anlamda katılımcılara terörle ilişkilendirdikleri belirli alanlar olup olmadığı sorulduğunda bu soruya, sahip oldukları bireysel ve toplumsal hafızalarından veya belleklerinde olay ve durumlar arası kurdukları ilişki biçimlerinden hareketle çok çeşitli cevaplar vermişlerdir.

Katılımcılar arasında terör denildiği zaman dünya genelinde bir mekan algısıyla mekân olarak Ortadoğu’yu, Türkiye’nin yaklaşık 50 yıllık terör deneyiminden hareketle ülkenin doğusunu zikredenler bulunmaktadır. Bunların yanı sıra, yakın zamanda deneyimledikleri terör saldırılarından hareketle bu saldırıların gerçekleştiği mekânları veya bunlarla benzerlik içeren başka mekânları ve daha önce gerçekleştirilen ve gerçekleştirilecek muhtemel bir saldırıyla özdeşleştirilen radikal grupların yoğun olarak yaşandığı mekânları terörle özdeşleştirme söz konusudur.

Dünya geneli için düşünecek olursam **Ortadoğu**, ... devlet terörü falan da tarih boyunca Ortadoğu için söylenebilir, yani Saddam Hüseyin falan. Afganistan’da parti olan Taliban. (...)

Türkiye için söyleyecek olursam da, daha böyle **Doğu**, orda nedeni de orda terör dolayısıyla bi çok operasyonların yapılması. (...) Ankara'da **Ulus** diyebilirim. **Hacı Bayram Veli Camisi etrafında**. (...) **Ankara'da Ulus** diyeyim, **İstanbul'da Fatih** diyeyim. (Erkek, 24, Güvenpark)

Şöyle bir algımız var maalesef; **katliamın sanki coğrafyası bizim doğumuz gibi**. (Kadın, 33, Gar ve Güvenpark)

Türkiye'deki en büyük terör şu anda dini terör örgütler, dinin kullandığı yerler. (...) Bu yüzden **Hacı Bayram ve çevresi** beni rahatsız ediyö. (Erkek, 43, Gar)

Ankara genelinde terörle özdeşleştirilen mekânların başında hem daha önce Ankara Gar'ında yaşanan terör saldırısı hem de "karışık" olarak ifade edilen toplumsal yapısı dolayısıyla Ulus ve Gar sıkça tekrarlanan cevaplardandır. Ayrıca yine Ulus'ta yer alan Hacı Bayram Veli Camisi ve çevresi son dönemde etkin terör eylemleri gerçekleştiren İŞİD ile ilişkilendirilen ve katılımcılar tarafından cübbeli, sarıklı ve şalvarlı olarak tanımlanan İslamcı grupların etkin olarak kullandığı bir mekân olarak görüldüğü için Ankara çapında terörle özdeşleştirilen başlıca mekânlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Ankara'da Ulus'un, Hacı Bayram Veli Camiinin, yine yukarıda örneklendiği üzere İstanbul'da Fatih'in terör mekânları olarak görülmesinde *benzemezlikten* kaynaklanan bir korkunun da etkili olduğu ifade edilebilir. Bireyler yapısı ve niteliği bakımından kendilerini ait hissetmedikleri ortamlara ve mekânlara ilişkin bir tedirginlik ve korku taşıyabilmektedirler:

..., radikal İslamcı görüntüsü diyeceğim tırnak içinde, bu tür bir insan gördüğümde tedirgin oluyorum. İnançlı bir insan olduğum halde. Şalvar, sarık, cübbe tarzı kıyafetler giymiş insanların bana zarar verebileceğinden korkuyorum, yani tesettürlü olmadığım için. Belki beni kendince kâfir ilan edip bana zarar verebileceğini düşünüyorum. (Kadın, 33, Güvenpark)

Katılımcılardan bazıları, daha önce terör saldırılarının gerçekleşmiş olduğu alanların yanı sıra sosyal ve fiziksel olarak bu alanlarla benzerlik gösteren yerleri de terörle özdeşleştirdiklerini ve bu alanlardan korktuklarını belirtmişlerdir:

İstanbul için **havaalanı**. (...) Ankara hakeza, havalalanı olabilir, Güvenpark kesinlikle, Kızılay meydanı kesinlike. Yani özellikle **bu Kızılay binası, Güvenpark o üçgen** diyeyim, Sakarya da buna dâhil hatta, sevmiyorum yani oraları, tehlike altında görüyorum. (Kadın, 31, Güvenpark)

4.2.3. Beklenmeyen Mekân - Ankara

Belirli mekânlara ilişkin geçmiş yaşam deneyimleri, bu mekanların bulunduğu coğrafya ve toplumsal hafızada karşılık geldiği konum, bu mekânların risk ve mağduriyetler açısından olumlu veya olumsuz olarak kodlanmasına ve etiketlenmesine yol açar. Bu durum, belirli mekânların terör ve korku ile özdeşleştirilmesine yol açarken başka bazı mekânları da bu eşleşmenin dışında tutmakta ve bu yöndeki beklentiyi en aza indirmektedir.

Katılımcılardan bazılarının bölgede gerçekleşen çatışmalar dolayısıyla terörü zihinlerinde “Doğu” ile eşleştirdiği ifade edilmişti. Bu durum, terörün zihinde belirli ve sınırlı bir coğrafya ile eşleştirilmesini ve bu sınırların ötesinde bir terör beklentisinin olmamasını beraberinde getirmiştir. Bu anlamda görüşülenlerden bazıları, terörü, mekânsal olarak Ankara’dan bağımsız değerlendirdiklerini ve ülkenin batısında, özellikle de başkentte terör riski algılamadıklarını ve bir korku yaşamadıklarını belirtmişlerdir:

Ankara’da kimsenin aklına gelmezdi sonuçta, genelkurmay Türkiye’nin hani beyni dedikleri, en önemli yer dedikleri yerdı yani sonuçta, orda oldu. Güvenpark dediğin hani sivil insanların kalabalık olduğu yerde oldu, Garda hani toplanmış sadece sivillerin olduğu, hiçbir şeyin olmadığı, öyle barış istemeye gelen insanların içinde oldu. (Erkek, 47, Gar ve Güvenpark)

Ya biz önceden mesela Ankara’nın çok, 10 Ekim’e gelmeden önce Ankara’nın güvenli olduğunu sanıyoduk, başta en güvensiz yerlerden bir Ankara, İstanbul yani. (Erkek, 29, Gar)

4.2.4. Mekân Olarak İdeoloji

Terör korkusu ve mekan ilişkisinde ortaya çıkan bir diğer unsur ideolojidir. Görüşülenlerden bir kısmı, terör eylemlerinin bilinçli olarak belirli düşünce ve talepleri olan bazı muhalif grupları hedef aldığını düşünmektedirler. Dolayısıyla da bu grupların bir araya geldikleri, toplandıkları mekanları terör ve terör

korkusu ile özdeşleştirmektedirler. İdeolojik faaliyetlerin gerçekleştirildiği mekânlar ile korkunun eşleştirilmesi, mağduriyeti açıklayan teoriler arasında yer alan yaşam tarzı ve rutin aktiviteler teorileri ile açıklanabilir. Bu teorilere göre, bireylerin yaşam tarzlarıyla mağduriyetleri arasında bir ilişki söz konusudur (Bunch, Clay- Warner ve Lei, 2015: 1183). Yaşam biçimi, boş zaman etkinlikleri ve mesleki faaliyetler gibi günlük rutin aktiviteler sebebiyle farklı demografik gruplar arasında farklı mağduriyet biçimleri yaşanabilmektedir (McNeeley, 2015: 33; Policastro, 2013: 47- 48). Hindelang ve arkadaşları (1978), yaşam tarzının mağduriyetle ilişkisinde, birincisi dışarıda harcanan zamandan kaynaklanan mağduriyet riski, ikincisi ise, sosyal ilişki ve etkileşimler sonucu ortaya çıkan dolaylı mağduriyet olmak üzere iki temel unsurun varlığına işaret ederler. Bu ikinci unsur, özellikle azınlık üyesi olan gruplarda bulunma veya bunlarla ilişki içinde olmanın mağduriyet riskini arttırmasına vurgu yapmaktadır (Corkin vd., 2015: 407- 424). Dolayısıyla özellikle Ankara Gar önünde, bulunduğu siyasi ve toplumsal koşullar göz önünde bulundurulduğu zaman, belirli politik ve ideolojik angajmanları olan kuruluşlar tarafından gerçekleştirilen bir eylemde terör mağduriyeti yaşanması ve mağdurların korkuyu bu ideolojik yaklaşımların olduğu mekanlarla ilişkilendirmesi yaşam tarzı teorisi ile açıklanmaya oldukça elverişlidir:

Yani kitlesel eylemlerin olduğu her yerde bu tür saldırılar yaşanabilir. Önümüzde 1 Mayıs var. (...) Geçmişte Nevroz vardı, çok şükür bişey olmadı gibi. Yani bu tür şeylerde önlem almak lazım. (Erkek, 38, Gar)

Kalabalıklarda, özellikle miting alanlarında falan ya da bi basın açıklaması gibi durumlarda bulunurken bi tedirginlik hissettim her zaman. (Erkek, 30, Gar, Güvenpark ve İstiklal)

4.2.5. Terörü İmleyen Mekânlar Olarak Güvenlik Bölgeleri

Daha önce belirtildiği üzere, korkuya ilişkin imgelemler belirli mekânlarla ile eşleştirilir ve bu süreçte, korku maddesel hale büründükçe mekânsallaştırılmış korku (spatialized fear) ortaya çıkar (Pain ve Smith, 2008: 12). Görüşülen örneklem tarafından korkunun mekânsallaştırıldığı diğer yerler; polis karakollarının bulunduğu kamusal alanlar, terörle mücadele şubesi ve özel güvenlik bölgeleri gibi riskin algılandığı ve korku yaratacak imgelerin atfedildiği mekânlardır. Polis karakolları ve polisin yoğun

olarak bulunduğu alanlar, emniyet güçlerine yönelebilecek olası bir terör eylemi ile ilişkilendirilerek güvensiz addedilmektedir. Özellikle, Ankara Yüksel Caddesi gibi oldukça kalabalık bir kentsel mekâna polis karakolunun kurulmuş olması, polise yönelik bir saldırıda geniş bir kitleyi etkileyebileceği düşüncesiyle korkutucu bulunmakta ve terörü imleyen bu mekândan uzak durulmaya çalışılmaktadır:

Şu an mesela Yüksel’de bir karakol var, yani ben geçmekten tedirgin oluyorum. Üst taraflardan dolanıyorum, o da korkutan bişey. Sonuçta korku dediğiniz şey korktuğunuz şey için bi önlem almanızı gerektirir, bizim önlemimiz de sadece yolu değiştirmek. (...) Yani sonuçta o sokağa her gün gitmek zorunda, her gün alışveriş yapmak zorunda, benim müşterilerim de hergün oralardan geçiyo geliyor. (Erkek, 47, Gar ve Güvenpark)

O yüzden biz mesela polisin yoğun olduğu yerden de geçmiyoduk. Mesela İstanbul’da Beşiktaş maçı sonrası patlayan, saldırı mesela direkt polisin olduğu yerde patlatıyolar. Çünkü maç çıkışı, polis arabalarla bekliyo. Sonra yine Beşiktaş’ın yukarısında bi park var, Maçka parkı, Maçka parkındaki patlamada da mesela saldırgan kendini infilak ederken 4 tane polis etrafında, yine polisi hedef alan bi saldırıydı. O yüzden polislerin yanında daha az güvende hissettiğimiz oluyodu. (Erkek, 24, Güvenpark)

4.2.6. Her An Her Yerde Olabilirlik

Korku her ne kadar küresel ve yerel düzlemde belirli mekânlarla ilişkilendirilse de, riskin küreselleşmesi ve yeni terörizmin her yerde ortaya çıkabilme kapasitesi, coğrafi sınırları aşan yapısı güvensizlik ve korkuyu da küreselleştirmiş (Mythen ve Walklate, 2008: 223; Ahmed, 2015: 547) ve Beck’in (2014) ifadesiyle dünya, bir “dünya risk toplumu” halini almıştır. Beck, özellikle 9/11 sonrası ortaya çıkan süreci terörize edilmiş dünya risk toplumu (terroristic world risk society) (Beck, 2002b: 9) olarak kavramsallaştırmış ve riskin öngörülemez ve hesaplanamaz olmasına (Beck, 2014) vurgu yapmıştır. Bu durum, bazı katılımcılar tarafından terörün ve dolayısıyla teröre ilişkin korkunun herhangi belirli bir mekânla özdeşleştirmenin zor olduğu, terörün her an her yerde ortaya çıkabileceğini ve hiçbir yerin terör açısından güvenli olmadığı şeklindeki ifadelerde yer bulmuştur:

Aslında her yer. Çünkü barda bile katliam oldu. Reina'da. O yüzden şey, her yer artık sanki. **Önceden şey, çok spesifik şeyler söyleyebiliyoduk,** işte polis karakollarının olduğu bölgeler, işte bakanlıkların olduğu bölgeler, eylem alanları, miting alanları bilmem ne bilmem ne diyoduk, ama şimdi metroda da tehdit var, ora da bir terör alanına dönüşebilir veya işte başka bi yer de. (Kadın, 33, Gar ve Güvenpark)

Her an her yerde ölüme tesadüf etme potansiyeli, korkunun belirli mekân veya durumlardan bağımsız olarak hissedilmesi, Güvenpark ve Ankara Gar terörünü deneyimleyenlerde “sınırdaki bulunma” durumuyla pekişmiştir denilebilir. Görüşme gerçekleştirilen bireylerden bir kısmı, o gün hayatta kalmasına sebep olan tesadüflerden bahsederek her an başlarına bir şey gelebilme potansiyelini zihinlerinde gerçekleştirmişlerdir. Bu durum onların gündelik yaşantılarında tesadüfen gelişen olayları bir “kurtulma” veya “yakalanma” paradoksu içerisinde algılamalarına yol açmıştır. Tesadüfen gelişen bir olayın kendilerini olası bir terör eyleminden koruduğu mu yoksa mağduriyetlerine mi sebep olacağı düşüncesi önemli bir ikilem olarak karşımıza çıkmaktadır:

Güvenpark katliamından da böyle bir kenarından geçince, 2 dakikayla falan ordan da hayatta kalınca şöyle bir his doğdu. Yani özellikle ordan, binmiş olduğum bi otobüsle ölmüş olma ihtimalimi düşünüyorum artık, kaçırmış olduğum bir otobüsle hayatta kalmış olma ihtimalimi düşünüyorum. otobüs kaçırdığımda istemsiz bi şekilde şurdan bişey bana diyo ki kaçırdığın otobüsle hayatta kalmış olabilirsin. Bindiğimde de bu otobüse böyle salakça yetiştin yani, binmiş olduğun otobüsle ölmüş olabilirsin. Ya böyle bir şey böyle yapıştı kaldı. (Kadın, 33, Gar ve Güvenpark)

Ya hani o gün ölmemem için hiç bi sebep yoktu, Kızılaydaydım, bombanın patladığı saatte ordaydım, bombanın patladığı tam mevkiiden belki 2- 3 defa geçtim, yani bombanın ölüm çemberinde bulundum. (...) Sonra da o ölüm çemberinden bi sebep oldu işte çıktık. (Erkek, 24, Güvenpark)

4.2.7. Terör Korkusunun Başka Mekânlara Aktarılması

Korku ve mekan ilişkisine odaklanan Pain'e (2010: 231) göre, korku, genellikle terör eylemlerinin gerçekleştiği yerlere yakın bölgelerde daha fazla görülmektedir. Korkunun her zaman ve herkesi kapsıyormuş gibi merkeze alındığı "korkunun küreselleşmesi" söylemini bir metaanlatı olarak görmektedir (2009: 468). Ancak, Avustralya gibi yakın geçmişte bir terör saldırısına maruz kalmayan bölgelerdeki korku ve risk algısı (Aly ve Green, 2010), "terörizm olmaksızın terörizm tehdidi" altında hissetme (Howie, 2005: 4) durumu korkunun sadece onun şartlarını ortaya çıkaran coğrafyalarda görülmediğini ortaya koymaktadır. Yeni terörizmin, özellikle iletişim teknolojileri aracılığıyla her an her yerde eylem gerçekleştirebilme, eylemleri destekleme veyahut teşvik edebilme kapasitesi, terör korkusunun, terörü deneyimlememiş, mekân, kent, ülke veya kıtalarda da ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Korkunun başka mekanlarda ortaya çıkmasında yeni dönemdeki terörist eylemlerin erişim kapasitesinin dışında etkili olan başka faktörler de söz konusudur. Terör ve terör korkusu sadece bir deneyime, hafızayı oluşturacak olaylar bütününe bağlı olarak belirli mekânlarla özdeşleştirilmemiştir. Daha önceden herhangi bir terör saldırısı deneyimlememiş olan, toplumsal hafızada terörle birlikte yer almamış olan bazı mekânlar da daha önce terörü deneyimleyen mekânlara gösterdiği benzerlikler bakımından terör mekânları olarak kodlanabilmekte ve terör eylemleri ve korkusu benzer fiziki ve sosyolojik özellikleri olan daha geniş coğrafyalara, kentlere ve mekânlara aktarılmaktadır. Bu durum bizim örneklemimiz bağlamında Ankara'da terör eylemlerinin gerçekleştirildiği Kızılay ve Gar gibi mekânlarla ve yine Türkiye'deki diğer saldırıların gerçekleştirildiği havaalanı ve turistik mekânlarla insan yoğunluğu açısından benzerlik gösteren diğer mekânlar ve başka şehirlerde bu mekânlarla benzerlik gösteren mekânlar olarak karşımıza çıkmaktadır:

Bu olayların yaşandığı dönemlerde Espark'a (*Eskişehir merkezinde bir AVM*) gitmek istemiyordum. (...) Çünkü Eskişehir denilince akla en kalabalık, en işlek Espark, direkt akla gelir yani. Dolayısıyla nişanlıma trenden indiği zaman, mesela geleceği zaman, evim Espark'ın çok yakınındaydı, Espark'ın yanından geçme, içinden geçme, taksiye bin dolaşsın vesaire. (...) Mesela, yılbaşında mekâna gittik, Hilton oteline, normalde şey güvenli otel, üst kattayız falan

ama mesela özel günlerde, bu Reina olayından sonra ben yılbaşında tedirgin oldum açıkçası. Eskişehir bile olsa böyle mekânlarda potansiyel bir saldırı şeyi olabileceğini düşünüyorum. (Kadın, 31, Güvenpark)

4.3. Terör Korkusu ve Mekanların Kullanımına İlişkin Tutumlar

Terörün ve dolayısıyla da terör korkusunun belirli mekanlarla ilişkilendirilmesi, hatta bazen özdeşleştirilmesi bu mekanların kullanımına ilişkin belirli tutumların da ortaya çıkmasını beraberinde getirmektedir. Bu tutum, genellikle terörü çağrıştıran, terör korkusunu imleyen mekanlardan uzak durma, kaçınma davranışı şeklinde ortaya çıkmaktadır. Ancak az sayıda da olsa, bu kaçınma tutumunun benimsenmediği durumların varlığı da ortaya konulmuştur.

Tablo 2. Terör Korkusu ve Mekanların Kullanımına İlişkin Tutumlar

	Hiç Katılmıyorum	Katılmıyorum	Kısmen Katılıyorum	Katılıyorum	Tamamen Katılıyorum	f %
Terör korkusu nedeniyle kalabalık yerlerden uzak durmaya çalışıyorum	74 19,2	73 19,0	81 21,0	79 20,5	78 20,3	385 100
Terör korkusu nedeniyle alışveriş merkezlerinden uzak durmaya çalışıyorum	89 23,1	100 26,0	84 21,8	64 16,6	48 12,5	385 100
Terör korkusu nedeniyle toplu taşıma araçlarını kullanmaktan kaçınıyorum	103 26,8	111 28,9	92 24,0	36 9,4	42 10,9	384 100
Daha önce terör eylemlerinin gerçekleştiği alanlardan uzak durmaya çalışıyorum	77 20,2	81 21,3	92 24,1	65 17,1	66 17,3	381 100

4.3.1. Kalabalık Mekânlardan Kaçınma

Kalabalık mekânlar, terör korkusunun en çok gözlemlendiği alanlardandır, dolayısıyla bu durum kaçınma davranışına da yansımaktadır. Buna göre terör korkusu nedeniyle kalabalık yerlerden uzak durmaya çalışanların oranı toplamda % 61,8'dir (Tablo 2). Kalabalık mekanlardan kaçınma davranışının bir diğer yansıması alışveriş merkezlerinden ve toplu taşıma ağlarından kaçınma şeklinde ortaya çıkmaktadır. Buna göre, örneklemin % 50,9'u terör korkusu nedeniyle alışveriş merkezlerinden uzak

durmaya çalıştığını ifade etmiştir. Benzer sonuçları bulgulayan başka çalışmalar da söz konusudur. Örneğin, 2005 Londra terör eylemleri sonrasında gerçekleştirilen bir araştırma, örnekleminin % 17'sinin Londra merkezinde daha az alışveriş yapmaya çalıştığını, % 31'inin boş zaman aktivitelerinde, % 3'ünün özel eğlence faaliyetlerinde azalma meydana geldiğini, % 4'ünde ise diğer davranışsal değişiklikler gözlemlendiğini bulgulamıştır (Rubin vd., 2007). Toplu taşıma kullanımından kaçınma da terör korkusu nedeniyle rastlanılan bir davranış biçimidir. Terör korkusu ile toplu taşıma araçlarını kullanmaktan kaçınanların oranı yaklaşık % 45'tir.

Görüşmelerden elde edilen sonuçlar; kalabalık alanlardan, alışveriş merkezlerinden ve toplu taşıma araçlarından kaçınma davranışı aynı saiklerle tetiklendiği için birlikte ele alınmıştır. Ancak yüzdeler değeri göz önünde bulundurulduğunda kalabalık alanlardan kaçınma davranışının en yüksek toplu taşımadan kaçınma davranışının ise en düşük yüzdelerle sahip olduğu görülmektedir. Toplu taşımadan kaçınma davranışının diğer iki mekândan farklı olarak daha az gözlemlenmesinde özel araca sahip olmama ve toplu taşımanın daha ucuz olması gibi ekonomik sebepler etkilidir. Ayrıca, bu alanlardan kaçınma davranışının, terör eylemlerinin yoğun olarak gerçekleştiği dönemin üzerinden geçen zamanla paralel bir şekilde azalma göstermekle beraber, hala tam olarak ortadan kalkmış olduğu söylenemez:

Uzun bir süre bi çoğumuz koşarak yürüdük bütün caddeleri. Yani o kadar hızlı yürüdük ki sanki arkamızda böyle şey gibi, yeraltı canavarı gibi yani, uzun bi süre koşarak yürüdük. Ya diyoruz ki koşuyoruz sürekli sanki böyle şurda patlayacaktı da atlattım, hep atlattım hissiyle. Uzun bi süre böyle geçti gerçekten. (Kadın, 33, Gar ve Güvenpark)

Daha çok Kızılay'da dolaşmamaya başladım. Tedirginlikle dolaşmak beni psikolojik olarak rahatsız etti. O dönemlerde AVM'lere de çok gitmek istemedim. (Erkek, 30, Gar, Güvenpark, İstiklal)

Servise binmeye bile imtina ettim yani, servis bile kullanmamaya başladık, kendi aracımızla gidip gelmeye başladık. (Kadın, 44, Güvenpark ve Merasim Sk.)

Benim için çok travmatik bişeydi. ... çok etkilendim ben bir süre Sincan garını kullandım. Erken indim o gara (Ankara Gar) gitmemek için. (...) Dolmuşla geçtim merkeze. (Kadın, 31, Güvenpark)

4.3.2. Terörü Deneyimleyen Alanlardan Kaçınma

Örneklemin kaçınma davranışı sergilediği bir durum ise daha önce terör eyleminin deneyimlenmiş olduğu mekân veya alanlara ilişkindir. Örneklemin toplamda % 58,5'i daha önce bir terör eyleminin gerçekleştirilmiş olduğu alanlardan uzak durmaya çalıştığını ifade etmiştir. Bu sonuçları literatürle de desteklemek mümkündür. 9/11 saldırısından 18 ay sonra gerçekleştirilen bir çalışma, bir yıllık bir zaman diliminde milyonlarca Amerikalı'nın havayolu seyahatlerini azalttığını ortaya koymuştur (Gigerenzer, 2006: 348- 250). Terör korkusu sebebiyle ABD'de havayolunun kullanımındaki düşüşleri ortaya koyan başka çalışmalar da mevcuttur (Ito ve Lee, 2005). Aynı şekilde 2004 Madrid banliyö treninde gerçekleştirilen ve yaklaşık 200 kişinin hayatını kaybettiği bombalı saldırı, demiryolu seyahatlerinde bir düşüşü beraberinde getirmiştir (Gigerenzer, 2006: 350). Dolayısıyla toplu taşıma ağlarından örnekler olmakla birlikte bu örnekler terör saldırısının gerçekleştirildiği mecalarda bulunma yönündeki bir kaçınma davranışını somut olarak ortaya koymaktadır.

Ancak katılımcılardan elde edilen veriler, terörü deneyimlemiş olan mekanlardan kaçınma davranışına ilişkin çok yaygın rastlanılmamakla birlikte farklı bir tutumun benimsendiğini de ortaya koymaktadır. Bu tutum, daha önce terörize edilmiş bir alanın ikinci kez aynı amaçla kullanılmayacağı düşüncesinden hareketle, bu alanları kullanmaktan korkmama ve kaçınmama şeklinde ortaya çıkmıştır. Görüşülenler tarafından bu durum, sıklıkla "aynı yere iki defa yıldırım düşmez" veciziyle ifade edilmiştir:

Yani eylemin daha önce gerçekleştiği yerde aslında belki daha güvende oluruz çünkü **aynı yerde iki kere patlatmaz diye düşünüyorum** ama. Çünkü matematiksel düşününce şansı düşer heralde. Ama kalabalık olan bi yerde bulunmamaya özen gösterdim. (Erkek, 24, Gar)

Ama burda o kadar yoğun olmadı (kaçınma). **Çünkü bir yere bir daha saldırı olmaz diye düşündüm**, keza da olmadı. (Erkek, 30, Gar)

Ama mesela nişanım bunu (kaçınma davranışını) yersiz buldu. **Aynı yere ateş iki defa düşmez** mi, öyle bi laf var ya duymuşsunuzdur belki. (...) Ya hani aynı yer iki kere mağdur olmaz tarzı bişey var, ... onu söyleyip duruyodu yani. (Kadın, 31, Güvenpark)

Kalabalık alanlardan, alışveriş merkezlerinden, toplu taşıma araçlarından ve eylemin daha önce deneyimlendiği alanlardan kaçınma davranışları birbirlerinden kesin sınırlarla ayrılacak davranışlar değildir ve kaçınma tavrı genellikle bir bütün olarak karşımıza çıkmaktadır. Genel olarak bu alanlardan birinden kaçınma davranışı diğerlerinden kaçınma davranışı ile aynı güdü tarafından tetiklenmektedir. Esasen kalabalıklardan kaçınma davranışının diğer mekanlardan kaçınma davranışının temel belirleyicisi olduğu söylenebilir. Nitekim terör ve korkunun eşleştirildiği mekânlar arasında, terör örgütlerince daha fazla ses getirmek amacıyla hedef olabileceği düşüncesiyle “kalabalık” önemli bir mekân olarak karşımıza çıkmıştır. Paris’te 2005’te meydana gelen terör saldırıları sonrası Paris’in merkezi meydanlarındaki bireylerle saldırıdan 1 hafta, bir ay ve iki ay olmak üzere üç süreçte yapılan anket çalışmaları, katılımcılarda önemli davranış değişiklikleri bulgulamışlardır. Buna göre, 1 hafta sonra elde edilen verilere göre, örneklemin % 65,40 kaçınma davranışı belirtirken bu oran 1 ay sonra % 81,50 düzeyine yükselmiş ve 2 ay sonra ise % 76,80 düzeyine gerilemiştir. Kaçınma davranışının sergilendiği mekân ve durumlar ise; tren istasyonları, Eyfel Tur, alışveriş merkezleri, La Défense ve Châtelet semtleri, gösteriler ve Charlie Hebdo mağdurları şerefine halka açık toplantılar, vb şeklinde bulgulanmıştır (Pelletier ve Drozda-Senkowska, 2016).

4.3.3. Kaçınma Davranışında İyileşme

Terör korkusu ile kalabalık mekanlardan ve belirli bazı alanlardan kaçınma davranışında zaman içerisinde önemli ölçüde azalma meydana gelmiştir. Bunun temel nedenlerinden biri, zaman faktörünün kendisi, diğeri ise zamanla da bağlantılı olarak sürekli bir korkma ve kaçınma halinde yaşanamayacağına idraki ve bunun oluşturduğu kabullenme duygusudur.

Görüşülenlerden bazıları, başlangıç itibariyle kalabalık mekânlara, terörü deneyimlemiş alanlara girmekten kaçındığını ifade etse de zamanla bunun bir sınırının olmadığını idrak edildiği noktada insanların normal yaşantısına geri döndüğünü, “adımlarının yavaşladığını” ifade etmiştir:

AVM'ye zaten gitmezdim, o dönemler AVM'ye hiç gitmez oldum. (...) Metrodan gerildim, metro kullanamaz hale geldim. (...) Ama böyle bişey de üstüne gelince ... yani şey yok, yapabileceğin hiç bişey yok. Sonra, bundan sonra zaten insanlar normal hayatına döndü. Dediler ki nereye kadar neyden kaçacağız. Otobüse eninde sonunda binmek zorundasın, metroya binmek zorundayım. Gideceksem, bi işim varsa AVM'ye gitmek zorundayım. Ya **bunla yaşanmaz hele gelirsin düşüncesi hâkim olduğunda normal seyre döndük, sokaktaki adımlarımız yavaşladı.** (Bu ne kadar bir süre aldı sizin için?) Bence bi 6- 7 ayımızı aldı. Yani hatırladığım kadarıyla, belki daha fazladır. Bazen fark edemiyosun çünkü. Bazen an an geliyor, bazen sürekli bazen an an, kesintili. (Kadın, 33, Gar ve Güvenpark)

Yukarıdaki ifadede yer alan “**adım hızı**”, algılanan riskin ve korkunun şiddetini ve etki derecesini gösteren önemli bir ifadedir. Aynı kişi, terör saldırılarını takip eden kısa zaman dilimi içindeki kalabalık mekanları tüketim pratiğini anlatırken “uzun bir süre bi çoğumuz koşarak yürüdük bütün caddeleri” ifadesini kullanmıştır. Ancak gerek terör saldırılarının üzerinden geçen zaman süresi, ki bu süre görüşülenlerin büyük kısmı için ülkede gerçekleşen son terör saldırılarından sonraki 4 ila 6 ay sonrasını işaret etmektedir, gerekse bu durumdan hiçbir şekilde kaçış olamayacağı, bireysel tedbirlerin sınırlı olduğu düşüncesi bu adımların yavaşlamasına yol açmıştır. Adımların yavaşlaması, algılanan riskin ve korkunun şiddetinin azaldığını gösterirken aynı zamanda bir kabullenışı de ifade etmektedir. Suç korkusu bağlamında bakıldığında adım hızı özellikle kadınlar için karanlıkta ve تنها sokaklarda önemli bir gösteren durumundayken, terör söz konusu olduğunda adım hızını belirleyen kalabalık, düzenli mekânlar olduğu anlaşılmaktadır.

Araştırmanın yapıldığı zaman diliminde, Ankara'da yaşanan son terör saldırısından 24 ay, Türkiye'de yaşanan son terör saldırısından 14 ay geçmesine rağmen algılanan riskin ve korkunun kaydadeğer bir düzeyde olduğu görülmektedir. Araştırmamız zamansal bir araştırma olmadığı için aradan geçen zaman dilimin korku üzerinde nasıl bir etki yarattığını doğrudan ortaya koymak mümkün olmamıştır. Ancak yine de hem anket hem de görüşmeler esnasında bireyler tarafından zaman mevzuuna vurgu yapılmış ve zaman içerisinde endişelerinin nispeten azaldığı ifade edilmiştir. Nitekim geçmiş yıllarda yapılan

birtakım araştırmalar (<http://www.gallup.com/poll/4909/terrorism-UnitedStates.aspx#1>; <https://www.nielsen.com/tr/tr/press-room/2017/q2-consumerconfidence.html>) ve literatürde yer alan bazı çalışmalar (Nacos, Bloch- Elkon ve Shapiro, 2007: 114-115; Rubin vd., 2007) da teröre ilişkin risk algısı ve korkuda aradan geçen zamanın önemli bir değişken olduğunu ortaya koymuşlardır.

Bu durum görüşmelerden elde edilen verilerle de desteklenmektedir. Görüşme gerçekleştirilen bireylerin neredeyse tamamı, kendi terör korkularında zamana bağlı olarak gözle görölür bir azalma olduğunu ve bunun davranışlarına yansıdağını belirtmişlerdir:

Çok korktuğum zamanlar vardı. Dedim ya Kızılay'a gitmekten korkuyoduk, hatta gittiğimizde hadi ölecez abi falan gidelim diye. (...) Sonra, ama şimdi o kadar korktuğumu söyleyemem. Çünkü öncesinde mesela kalabalık görünce çok az bi kalabalık olsa da girmekten imtina ediyodum, girmesem mi, yolumu mu değiştirsem falan filan ama şimdi heralde aştım, ya da işte unuttuk. Üzerinden zaman geçti. (Erkek, 24, Güvenpark)

SONUÇ

Chicago Okulu, hızlı kentleşme, nüfus artışı ve hetorejenleşmeyle ilişkili olarak suçu kırdan ziyade kentle birlikte değerlendirmiş ve suçu daha ziyade kentsel mekânda konumlandırmıştır. Daha önce de ifade edildiği gibi Shaw ve McKay tarafından geliştirilen düzensizlik teorisinde ise, suç, fiziki ve sosyal manada düzensizlik gösteren belirli kentsel mekânlarla ilişkisi içerisinde ele alınmıştır. Bu düzensiz mekânların toplumsal denetimi zayıflattığı ve bu durumun suç davranışını tetiklediği ifade edilmiştir (Hunter, 1978: 1; Dolu, 2015: 224- 227; Kızmaz, 2005: 152). Bu tartışma bağlamında terör göz önünde bulundurulduğunda, geleneksel anlamda terörün daha çok kırsal kesimde ve doğrudan militer güçler arasında gerçekleştiği görülmektedir. Türkiye özelinde bakılacak olursa terörist eylemlerin uzun yıllar Türkiye'nin belirli bir bölgesinde, özellikle sınıra yakın kırsal alanlarda ve askeri güçlere yönelik olarak gerçekleştirildiği bilinmektedir. Ancak son yıllarda Türkiye'de ve dünyada ortaya çıkan yeni terörizm dalgası bu eylemlerin gerçekleştirilme biçiminde de önemli dönüşümler ortaya çıkarmıştır. Terör artık devletlerin askeri güçlerine değil sivil halka yöneltilmeye başlanmış, eylemlerin kendisinden çok sonucunda ortaya çıkaracağı korkunun şiddeti ve kapsamı önemli hale gelmiştir. Ses getirebilme potansiyelinin terör için amaç haline gelmiş olması bu eylemlerin daha çok kayıpla sonuçlanmasıyla sağlanabileceği için bu eylemler çok büyük ölçüde büyük kentlerin kalabalık alanlarında gerçekleştirilmeye başlanmıştır. Bu durum terörün düzensizlik teorisi tarafından ortaya atılan perspektifle uyum sağlamadığını göstermektedir. Terör, diğer suçlardan farklı olarak (yankesicilik, kapkaç gibi belirli suçlar bu kapsam dışında bırakılabilir), fiziki ve sosyal olarak düzensiz olan mekânlarda değil tam da kentin en düzenli olan, en yoğun kullanılan, en heterojen mekânlarında gerçekleştirilmektedir. Düzensizlik teorisinde fiziki ve sosyal açıdan düzensiz mekânların denetimden yoksun olmasının suçun denetimini engellediği ifade edilmektedir. Ancak böylesi düzenli kentsel mekânlar da (terör eylemlerinin gerçekleştirilme biçimiyle ilişkili olarak) denetimi zorlaştırmaktadır. Suç korkusu literatürü göz önünde bulundurulduğunda “karanlık” suç eylemine maruz kalma korkusunun önemli bir tetikleyicisi olarak karşımıza çıkmaktayken, söz konusu terör olduğunda bu kavramın yerini “kalabalık”ın aldığını söyleyebiliriz. Karanlık, suç eylemini gerçekleştirenler açısından gizlenebilme, mağdur açısından ise savunmasız kalma ihtimalini arttırmaktadır. Terör eylemi açısından

ise, kalabalık, hem eylemi gerçekleştirenin görünmez olabilmesine imkân tanımakta hem de bireylerin gündelik yaşam pratikleri içerisinde en beklenmedik şekilde mağdur olabilmelerine yol açmaktadır. Bu anlamda karanlık ve kalabalık farklı mağduriyetlere yol açan, fakat ikisi de korkuyu tetikleyen kavramlardır.

Bombalı terör eylemlerinin gerçekleştirilme biçimi düzensizlik teorisini olduğu gibi sosyal kontrol teorisini de korku ve mekan ilişkisi bağlamında işlevsiz kılmaktadır. Nitekim terör eylemine maruz kalınacak mekanlarda yakın çevrenin toplumsal açıdan bağlılık ve bütünlük göstermesi bir önem arzetmediği gibi olay öncesi müdahalede mekanizmalarını çalıştırmak suretiyle güven sağlaması da pek mümkün değildir. Ancak yakın çevrenin nüfus yapısı, sosyal dokusu, altkültürel çeşitlilik teorisi ile ilişkilendirildiğinde terör korkusu üzerinde nispeten etkili olmaktadır denilebilir. Nitekim görüşme verilerinde, bireyler kendilerinden kültürel, etnik, dini veyahut ideolojik olarak farklılık gösteren grupların yoğun olarak yaşadığı veyahut daha fazla heterojen olarak gördükleri belirli mekanlara ilişkin korku ve çekincelerini dile getirmişlerdir. Özellikle son yıllarda tüm dünyada din temelinde gerçekleştiren terör eylemleri dolayısıyla bu türden bir belleği canlandırarak grupların bulunduğu bölgeler/ mekanlar doğrudan korku yaratmakta ve etiketlenmektedir. Benzemezliğin yarattığı bu korku, yalnızca bu azınlık gruplardan gelecek tehlikelere veya bu grupların bulunduğu mekanlara ilişkin değildir. Bu benzemezlik kişilerin kendilerini ve düşüncelerini hedef alacak terör mağduru olma korkusunu da beraberinde getirmektedir. Bu korkuyu, esasında suç korkusu değil mağduriyet teorileri olan yaşam tarzı ve rutin aktiviteler teorileriyle açıklamak mümkündür. Bu teorilere göre, yaşam tarzı farklılıkları, demografik farklılıklar (McNeeley, 2015: 33; Corkin vd., 2015: 406- 42), *motive olmuş suçlular*, *uygun hedefler* ve hedefi suçludan koruyacak *koruyucuların* yokluğu gibi unsurlar mağduriyet yaratan faktörlerdir (Cohen ve Felson, 1979: 589; Felson, 1997: 209). Görüşmeler sonucu elde edilen veriler, bazı bireylerin yaşam tarzlarından, ideolojik angajmanlarından kaynaklı farklılıkları ve bu farklılıkların ortaya çıkardığı sosyal ilişki biçimlerinin kendilerini hedef haline getirdiğini ifade etmişlerdir. Düşünce ve yaşam tarzı benzerliği sonucu ortaya çıkan organizasyonel ilişkiler ve bu ilişkilerin belirli zaman ve mekanlardaki görünürlüğü ve erişilebilirliği bu gruplar içerisinde bulunan

bireylerin terör korkularını ve korkularının mekanla ilişkisini bu ideolojik etkinliklerle açıklamaları sonucunu doğurmuştur. İdeolojik eylemler ve bu eylemlerin gerçekleştirildiği mekanlar temelinde ortaya çıkan bu korkuyu arttıran bir diğer faktör ise, kendilerini bilinçli veya bilinçsiz olarak koruyacak unsurların olmadığına ilişkin inançtır. Bu durum terör eylemlerini doğrudan deneyimlemiş olan katılımcılarımızın önemli bir kısmının mağduriyet korkusunu açıklayacak önemli bir unsur olarak yaşam tazı teorisini önemli kılmaktadır.

Terör korkusu mekan ilişkisinde ortaya çıkan bir diğer husus belirli bir mekandan bağımsız olarak her yerde bu korkunun hissedildiğine ilişkin görüşlerdir. Araştırma verileri, örneklemin bir kısmının riskin küreselleşmesi teziyle uyumlu olarak her an ve her yerde teröre maruz kalabileceğini ve dolayısıyla korkularının belirli bir mekanla sınırlı olmadığını ifade ettiklerini göstermektedir.. Risk toplumunda yaşıyor olmanın sonucu olarak bireyler, hayatta kalmalarının bir tesadüf olduğunu ve her an terör mağduru olmanın sınırında yaşadıklarını ifade etmişlerdir. Dünya risk toplumu teziyle ilişkilendirilebilecek bir diğer bulgu ise, katılımcıların teröre ilişkin korkularını terör deneyimi yaşamadıkları veyahut bu deneyimin hiç yaşanmadığı mekanlara aktarmalarıdır. Mekanların çeşitli özellikleri arasında kurulan bağlar, bu mekanları olası terör mekanları arasına sokmakta ve bu durumu tüm ülke hatta dünyaya genelledebilmektedir.

Ancak bulgular genel itibariyle göstermektedir ki, bireyler, belirli mekânları diğerlerinden daha çok terörle özdeşleştirerek bu mekânlarda daha fazla korku duymakta ve daha fazla kaçınma davranışı sergilemektedirler. Alışveriş merkezleri, toplu taşıma ağları ve diğer kalabalık mekanlar, ideolojik eylemlerle ilişkilendirilen mekanlar, güvenlik güçlerinin yoğun olarak yer aldığı mekanlar, daha önce bir terör saldırısını deneyimlemiş olan mekanlar korkunun “her yer”den daha fazla hissedildiği mekanlardır.

Ancak bu bulgular, bize bir yerde gerçekleşen terör olaylarının çok uzak coğrafyalarda aynı korku ve tepkiye yol açacağını göstermediği gibi, korkunun yalnızca onu ortaya çıkaran coğrafi mekânla sınırlı kaldığını da göstermez. Korkunun belirli bir mekanla veya alanla özdeşleştirilmesinde temel faktör

geçmiş terör deneyimleridir. Bu deneyimler, terörün nerede konumlandığını, ortaya çıktığı alanın fiziksel ve demografik yapısını, aktörlerinin etnik, dini, ideolojik arkaplanlarını, hedef gruplarını kodlayarak bireysel ve toplumsal bir hafıza yaratmaktadır. Nitekim, geçmiş deneyimleri büyükşehirlerin terör manasında “beklenmeyen” mekanı iken sonraki deneyimler bu mekanları terörün en çok beklendiği mekanlar olarak hafızalara kodlamıştır. Dolayısıyla belirli mekanlar korkunun daha fazla görünür olduğu mekanlar olarak karşımıza çıkmaktadır.

SUMMARY

Crime and fear of crime is a significant problem that is experienced more frequently in cities, especially as a result of industrialization and rapid urbanization. Terrorism is another problem that has come to the forefront as an urban problem in almost every part of the world in recent years. In recent years, terrorist attacks have been carried out, especially in certain urban spaces, as they allow the creation of a society of fear. This situation leads to the emergence of fear of terrorism as another problem as significant as terrorism. In this study, the relationship between the fear of terrorism and space is discussed in terms of theories of fear of crime, and it has been tried to determine whether there are places where fear of terrorism is felt more.

The theoretical framework of the research consists of theories of disorder, social concern/control and subcultural diversity which are the theories of social disorganization that address the fear of crime in the context of the physical and social characteristics of space. The theory of disorder treats the presence of signs of physical and social danger related to disorder in the environment as elements of fear of crime. Social concern/ control theory considers the disintegration in the social structure of the environment, and subcultural diversity theory considers ethnic and cultural heterogeneity as elements of crime fear. Theory of world risk society is another theoretical context within the scope of the research. According to this theory, in the age of globalization, risks create an impact beyond space and time and enclose everyone.

For the last few years, several terror attacks were carried out targeting civilians in some urban areas in Turkey. Suruç (2015), Ankara Train Station (2015), Kızılay (2015), İstiklal Street (2016), Sultan Ahmet (2016), Atatürk Airport (2016), and Reina (2017) are some of these areas. To determine whether these attacks caused fear of terror on a spatial basis, 400 surveys were conducted in Ulus and Kızılay, where terrorist attacks had previously taken place. Besides, 20 interviews were conducted with individuals who had experienced at least one of these attacks directly.

The results of the research reveal that the fear of terror is more exposed in crowded places, shopping malls, public transport hubs, in places where they had experience of terrorism, in places associated with certain ideology and religion, and in places where security forces are located. Unlike the theories of disorder and social concern/control, the research results show that the fear of terror does not occur physically and socially in disorder places and darkness, but rather in the most organized places and crowds of the city. The theory of subcultural diversity, which is one of the theories explaining the fear of crime, is relatively confirmed by the conclusion that fear of terror is felt more in the areas where radical religious groups live. In spite of some statements that terrorism can take place anywhere and any time, the fact that certain places are more related to fear does not make the world risk society theory completely useful. In short, the research results show that the fear of terror is more felt in certain urban spaces due to the social memory created by past experiences and leads to more avoidance behavior.

KAYNAKÇA

- Ahmed, S. (2015). The Emotionalization of the “War on Terror”: Counterterrorism, Fear, Risk, Insecurity and Helplessness. *Criminology & Criminal Justice*, 15(5), 545–560.
- Aly, A., Green, L. (2010). Fear, Anxiety and the State of Terror. *Studies in Conflict & Terroris*, 33: 268–281.
- Beck, U. (2014). *Risk Toplumu Başka Bir Modernliğe Doğru*. (Çev. K. Özdoğan ve B. Doğan). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Beck, U. (2006). Living in the World Risk Society: A Hobhouse Memorial Public Lecture Given on Wednesday 15 February 2006 at the London School of Economics. *Economy and Society*, 35(3), 329-345.
- Beck, U. (2005). *Siyasallığın İcadı*. (Çev. N. Ünler). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Beck, U. (2002a). The Terrorist Threat: World Risk Society Revisited. *Theory, Culture & Society*, 19(4), 39-55.
- Beck, U. (2002b). The Silence of Words and Political Dynamics in the World Risk Society. *Logos*, 1(4), 1-18.
- Box, S., Hale, C., Andrews, G. (1988). Explaining Fear of Crime. *The British Journal of Criminology*, 28 (3), 340-356.
- Bunch, J., Clay-Warner, J., Lei, M. K. (2015). Demographic Characteristics and Victimization Risk: Testing the Mediating Effects of Routine Activities. *Crime & Delinquency*, 61(9), 1181-1205.
- Cohen, L. E. and Felson, M. (1979). Social Change and Crime Rate Trends: A Routine Activity Approach. *American Sociological Review*, 588-608.
- Connerton, P. (2009). *How Modernity Forgets*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Corkin, D., Wiesner, M., Reyna, R. S., Shukla, K. (2015). The Role of Deviant Lifestyles on Violent Victimization in Multiple Contexts. *Deviant Behavior*, 36(5), 405-428.
- Covington, J. and Taylor, R. B. (1991). Fear of Crime in Urban Residential Neighborhoods. *The Sociological Quarterly*, 32(2), 231-249.
- Demirçivi, E. R. (2015). *Metropollerde Terörizm Algısı: Ankara’da Bir Uygulama*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara: Kara Harp Okulu Savunma Bilimleri Enstitüsü.

- Dolu, O. (2015). *Suç Teorileri*. Ankara: Global Politika ve Strateji Yayınları.
- Dönmezer, S. (1994). *Kriminoloji*. İstanbul: Beta Basım Yayım Dağıtım.
- Durodie, B. (2007). Fear and Terror in a Post-Political Age. *Government and Opposition*, 42(3), 427–450.
- Felson, R. B. (1997). Routine Activities and Involvement in Violence as Actor, Witness, or Target. *Violence and Victims*, 12(3), 209-221.
- Garrison, A. H. (2004). Defining Terrorism: Philosophy of the Bomb, Propaganda by Deed and Change through Fear and Violence. *Criminal Justice Studies*, 17(3), 259-279.
- Giddens, A. (2004). *Modernliğin Sonuçları*. (Çev. E. Kuşdil). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Giddens, A. (2000). *Elimizden Kaçıp Giden Dünya*. (Çev. O. Akınhay). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Gigerenzer, G. (2006). Out of the Frying Pan into the Fire: Behavioral Reactions to Terrorist Attacks. *Risk Analysis: An International Journal*, 26(2), 347-351.
- Hale, C. (1996). Fear of Crime: A Review of the Literature. *International Review Of Victimology*, 4:79-150.
- Hartnagel, T. F. (1979). The Perception and Fear of Crime: Implications for Neighborhood Cohesion, Socialactivity, and Community Affect. *Social Forces*, 58(1), 176-193.
- Hindelang, M. J., Garofalo, J., Gottfredson, M. R. (1978). *Victims of Personal Crime: An Empirical Foundation for a Theory of Personal Victimization*. Cambridge: Ballinger Publications.
- Howie, L. (2005). There is Nothing to Fear but Fear Itself (and Terrorists): Public Perception, Terrorism and the Workplace. *Paper Presented to the Social Change in the 21st Century Conference*. Centre for Social Change Research Queensland University of Technology.
- Hunter, A. (1978). *Symbols of Incivility: Social Disorder and Fear of Crime in Urban Neighborhoods*. <https://www.ncjrs.gov/pdffiles1/nij/82421.pdf>. (Erişim Tarihi: 02.03.2017).
- Irmak, F. ve Kahya, Y. (2014). Amerika Birleşik Devletleri'nde Terörizm ve Terörizm Korkusu: 11 Eylül Terör Saldırıların Öncesi ve Sonrasına İlişkin Bir Analiz. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 7(33), 315- 324.
- Ito, H., Lee, D. (2005). Assessing the Impact of the September 11 Terrorist Attacks on US Airline Demand. *Journal of Economics and Business*, 57(1), 75-95.

- Khruakham, S., Lee, J. (2014). Terrorism and Other Determinants of Fear of Crime in the Philippines. *International Journal of Police Science & Management*, 16(1), 1-15.
- Kızmaz, Z. (2005). Sosyolojik Suç Kuramlarının Suç Olgusunu Açıklama Potansiyelleri Üzerine Bir Değerlendirme. *CÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 29(2), 149-174.
- Laqueur, W. (2000). *The New Terrorism: Fanaticism and the Arms of Mass Destruction*. USA: Oxford University Press.
- Lewis, D. A., Salem, G., Szoc, R. (1980). Crime and Urban Community: Towards a Theory of Neighborhood Security. *Reactions to Crime Project*, Center for Urban Affairs, Northwestern University.
- Liska, A. E., Lawrence, J. J., Sanchirico A. (1982). Fear of Crime as a Social Fact. *Social Forces*, 60(3), 760-770.
- McGarrell, E. F., Giacomazzi, A. L., Thurman, Q. C. (1997). Neighborhood Disorder, Integration, and the Fear of Crime. *Justice Quarterly*, 14(3), 479-500.
- McNeeley, S. (2015). Lifestyle-Routine Activities and Crime Events. *Journal of Contemporary Criminal Justice*, 31(1), 30-52.
- Mühürçüoğlu, E. (2010). *Bombalı İntihar Saldırısı Sonucu Oluşan Suç Korkusu Üzerine Bir Vaka İncelemesi: Ulus-Anafartalar Çarşısı Örneği*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Ankara. Hacettepe Üniversitesi.
- Mythen, G., Walklate, S. (2008). Terrorism, Risk and International Security: The Perils of Asking 'What if?'. *Security Dialogue*, 39(2-3), 221-242.
- Mythen, G., Walklate, S. (2006). Criminology and Terrorism: Which Thesis? Risk Society or Governmentality?. *British Journal of Criminology*, 46(3), 379-398.
- Nacos, B. L., Bloch-Elkon, Y., Shapiro, R. Y. (2007). Post-9/11 Terrorism Threats, News Coverage, and Public Perceptions in the United States. *International Journal of Conflict and Violence (IJCV)*, 1(2), 105-126.
- Nellis, A. M., Savage, J. (2012). Does Watching the News Affect Fear of Terrorism? The Importance of Media Exposure on Terrorism Fear. *Crime & Delinquency*, 58(5), 748-768.
- Pain, R., Smith, S. J. (2008). Fear: Critical Geopolitics and Everyday Life. In *Fear: Critical Geopolitics and Everyday Life*, 1- 24. Aldershot: Ashgate.

- Pain, R. (2009). Globalized Fear? Towards an Emotional Geopolitics. *Progress in Human Geography*, 33(4), 466-486.
- Pain, R.H. (2010). The New Geopolitics of Fear. *Geography Compass*, 4 (3), 226-240.
- Pelletier, P., Drozda-Senkowska, E. (2016). The Charlie Hebdo Terror Attack in Paris: Follow-up of French Citizens' Terrorist Threat Perception and Its Aftermath. *International Review of Social Psychology*, 29(1).
- Policastro, C. (2013). *Victimization of the Elderly: An Application of Lifestyles/Routine Activities Theory*. Georgia State University. http://scholarworks.gsu.edu/cj_diss/1 (Erişim Tarihi: 01.05.2017).
- Rubin, G. J., Brewin, C. R., Greenberg, N., Hughes, J. H., Simpson, J., and Wessely, S. (2007). Enduring Consequences of Terrorism: 7-Month Follow-up Survey of Reactions to the Bombings in London on 7 July 2005. *The British Journal of Psychiatry*, 190(4), 350-356.
- Sanadjian, M. (2006). Fear, Terror and the New Global Economy of Salvation – Global Excess and 'Suicide' Bombing in London. *Social Identities*, 12(6), 701-725.
- Semmerling, T. J. (2008). Those "Evil" Muslims! Orientalist Fears in the Narratives of the War on Terror. *Journal of Muslim Minority Affairs*, 28(2), 207-223.
- Skogan, W. (1986). Fear of Crime and Neighborhood Change. *Crime and Justice*, 8, 203-229.
- Taylor, R. B., Hale, M. (1986). Testing Alternative Models of Fear of Crime. *Journal of Criminal Law and Criminology*, 77(1), 151- 189.
- Warr, M. (1990). Dengerous Situations: Social Context and Fear of Victimization, *Social Forces*, 68, 891-907.
- Wilson, J. Q., Kelling, G. L. (1982). *Broken Windows*. (p.1-10). https://www.manhattan-institute.org/pdf/atlantic_monthly-broken_windows.pdf (Erişim Tarihi: 28.04.2017).
- Wirth, L. (2002). Bir Yaşam Biçimi Olarak Kentlileşme. (Çev: B. Duru ve A. Alkan). B. Duru ve A. Alkan (Ed.), *20. Yüzyıl Kenti* içinde (s.77- 106). Ankara: İmge Kitabevi.

MAX WEBER VE ANTONIO GRAMSCI'NİN KARŞILAŞTIRMALI OKUMASI: KLASİK SOSYOLOJİNİN GELECEĞİNİN SÜREKLİLİĞİNİ SİYASAL ÖN YARGILARIN ÖTESİNDE ANLAMLANDIRMAK

Efe Can GÜRCAN¹

ÖZ

Mevcut makale; sınıf oluşumu, meşruiyet/hegemonya, liderlik/aydınlar ve karizma/bürokrasi kavramları üzerinden Max Weber ve Antonio Gramsci'nin düşüncelerinin karşılaştırmalı bir incelemesini sunmaktadır. Amaç, sosyoloji geleneğinin sürekliliğini ortaya koyarak, günümüzde hala etkisini sürdüren kimi temel Soğuk Savaş ön yargılarının aşılmasına katkı sağlamaktır. Bu siyasal ön yargılar, Marksizmin “kaba” maddeciliğıyle Weberci sosyolojinin sözde idealizmi arasında yapay bir ikilik dayatarak sosyolojik düşünce geleneğinin kuramsal açıklayıcılığına sekte vurmaktadır. Aynı zamanda makale, Gramsci'nin düşüncesinde yaygınca görmezden gelinen Weber etkilerini ve her iki ismin paylaştığı kavramsal temeli ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Makalede ileri sürülen temel sav odur ki Weber ve Gramsci, süreklilik arz eden köklü bir düşünce geleneğine mensuplardır. Her iki isim de, toplumsal değişimin dinamikleri üzerine kafa yormuşlardır. Bu dinamiklerin güçlü bir politik-ekonomik ve sınıfsal bir temel üzerinde yükseldiğini vurgulamışlardır. Bununla birlikte, toplumsal değişimin politik ekonomiye indirgenmesini reddetmişler ve öznel değişkenlerin rolünü anlamaya çaba göstermişlerdir. Kapitalist toplumun derinlikli bir eleştirisini sağlayarak geleceğın siyasal sosyolojisinin kapsamlı bir kuramsal haritasını oluşturmuşlardır.

Anahtar Kelimeler: Bürokrasi; Hakimiyet; Hegemonya; Karizma; Liderlik; Toplumsal Sınıflar

¹ Dr. Öğr. Üyesi, İstinye Üniversitesi İktisadi, İdari ve Sosyal Bilimler Fakültesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü, Uluslararası İlişkiler Bölümü

A COMPARATIVE READING OF MAX WEBER AND ANTONIO GRAMSCI: MAKING SENSE OF THE CONTINUITY OF THE CLASSICAL SOCIOLOGICAL TRADITION BEYOND POLITICAL BIASES

ABSTRACT

This article offers a comparative reading of Weber and Gramsci's work with the aim of revealing the intellectual continuity of the sociological tradition beyond Cold War biases deeply ingrained in sociological theory. These biases severely impede the explanatory power of sociological thinking by imposing an artificial dichotomy between Marxism's alleged crude materialism and Weberian sociology's so-called idealism. The present article thus examines the much-overlooked Weberian influences on Gramsci's Marxist theory as well as Weber and Gramsci's shared conceptual foundations to argue that both names are part of a single intellectual tradition. They were preoccupied with the dynamics of social change premised on a strong political-economic and social-class background. Meanwhile, Weber and Gramsci strongly rejected economic reductionism and devoted their efforts to understanding the subjective determinants of social change. They provided a comprehensive conceptual map for the future development of political sociology based on a profound critique of capitalist society.

Keywords: Bureaucracy; Charisma; Domination; Hegemony; Leadership; Social Classes

1. GİRİŞ

Sosyolojik düşünce geleneğinin tarihsel gelişimiyle ilgili hâkim kanılar, Soğuk Savaş'tan devralınan birtakım ana akım ön yargıların etkisinde gelişmiştir (Zeitlin, 1981; Löwy, 1996). Yapısal İşlevselcilik okulunun en önemli temsilcilerinden Talcott Parsons ise söz konusu ön yargıları en keskin şekilde ifade eden sosyologlar arasında yer alır. Şüphesiz, Parsons'un Amerikan sosyolojisine son derece önemli katkıları olmuştur. Parsons, Max Weber'in (1864-1920) eserlerini İngilizce'ye kazandırmış ve klasik sosyolojinin kurucu babalarından Weber ile Émile Durkheim'in (1858-1917) eserlerinin çağdaş yorumlamalarını gerçekleştirmiştir. Ancak günümüz sosyolojisinde hala izleri hissedilen bu yorumlamalar, aynı zamanda Parsons'un siyasal ön yargılarının esiri olmuştur (Parsons, 2005; Turner, 1996; Löwy, 1996). Parsons'un etkisiyle, klasik sosyolojinin tarihi, Karl Marx'ın (1818-1883) temsil ettiği “kaba maddeci” ve “ekonomik indirgemeci” sosyolojik düşünce geleneği ile Weber-Durkheim ikilisinin sözde iradeci, kültürcü idealizmi arasında uzlaşmaz bir mücadeleye indirgenmiştir (Parsons, 2005; Turner, 1996; Zeitlin, 1981; Antonio ve Glassman, 1985). Ancak bu yorum, Durkheim'in sosyolojisinin sosyalist Saint-Simon etkili radikal siyasal arka planını görmezden geledursun (Pearce, 2001; Gane, 2002), Weber'in sosyolojisinin ana unsurlarını teşkil eden ekonomi temelli ve yapısal bakışını hasıraltı etmeye yaramıştır (Cohen, Hazelrigg ve Pope, 1975; Antonio ve Glassman, 1985). Aynı doğrultuda, Marx'ın düşüncesinin sözde kaba materyalizme dayandığı ve siyasal-kültürel etkenleri görmezden geldiği ön yargısı, yanlışlanmaya oldukça açıktır. Weber'e benzer bir şekilde Marx ve Engels'in, ekonomist ve sınıf indirgemeci yaklaşımları açık bir şekilde reddettikleri bilinmektedir (Marx ve Engels, 1976, c. 49, s. 34; c. 50, s. 265). Hatta onların, sınıfların yanında milletleri de önemli bir analiz birimi olarak aldıkları bilinir. Onlar, küçük milletlerin asimilasyonunu ve Almanya gibi ülkelerin milli-demokratik kaynaşmasını, kapitalizmin olumsuzluklarının aşılması yolunda önemli bir gelişme olarak değerlendirmişlerdir (Cogniot, 1968; Seymour, 1976; Yeliseyeva, 1975; Marx ve Engels, 1976, c. 8, s.230-235, 238; c. 16, s. 254; c. 20, s. 156). “Alman onuru” (Marx ve Engels, 1976, c. 6, s. 544) gibi göndermelerde bulunarak Alman bütünleşmesini savundukları için çağdaşları tarafından açık bir şekilde şovenizmle suçlanmışlardır (Seymour, 1976). Tıpkı Weber gibi; Calvin ve Luther'in siyasal ve

kültürel tutumlarının, bir başka deyişle dinin kapitalizmin gelişimine etkisini değerlendirmişlerdir (Marx ve Engels, 1976, c. 26, s. 395-396; c. 35, s. 588). Bugünkü adıyla “devletin görelî özerkliği”ni göz önünde bulundurarak, Louis Bonaparte ve Otto von Bismarck gibi liderlerin kapitalizmin ve sınıfların siyasal dengesinin gelişimindeki rolünü incelemişlerdir (Marx ve Engels, 1976, c. 11, s. 22; c. 26, s. 475-476; Draper, 2011; Séguin 1990). Marx; Weber'den önce, bürokrasinin toplumsal tahakkümünün derinlikli bir eleştirisini sağlamış ve bürokrasiyi “kimsenin kaçamayacağı bir çember” olarak nitelmiştir (Marx ve Engels, 1976, c. 3, s. 46).

Tabii, klasik sosyolojiye ait söz konusu ön yargılar Amerikan sosyolojisiyle sınırlı olmamıştır. Sovyet kaynaklarında Max Weber'in nasıl değerlendirildiği ile ilgili olarak, sınırlı sayıda İngilizce'ye çevrilmiş resmi sosyoloji kitaplarına başvurulabilir. Örneğin, G. Osipov tarafından kaleme alınan *Sosyoloji: Kuramsal ve Yöntemsel Sorunlar* başlıklı eser, sosyolojinin temel kavramlarını ve tanınmış isimlerini ele almasına karşın Weber'in eserlerine tek bir atıf içermemektedir. Osipov, Sovyet sosyolojisini “Batı sosyolojisi” diye adlandırılan kategoriden ayrı tasavvur eder. Dahası aynı yazar, tıpkı Amerikan Soğuk Savaş düşüncesine benzer ve kültür-ekonomi ikiliği üzerine kurulu ön yargı kalıplarına yaslanır: “Batılı sosyologlar, toplumsal yaşantıya kendi kendine gelişen bir tinsel öz şeklinde bakarlar. Dolayısıyla sosyolojiyi, sözde toplumsal olmayan etkenlerden, özellikle de toplumsal etkileşim üzerinde etkisiz olarak addettikleri ekonomik etkenlerden arındırmayı arzularlar (Osipov, 1969, s. 71).” Benzer şekilde, *Klasik Sosyolojinin Tarihi* adlı Sovyet eseri, burjuvazinin savunucusu olarak Weber'in kuramsal yaklaşımını “ikircikli” olarak kötüler (Haidenko, 1989, s. 304). Johannes Weiss (1985), dönemin Doğu Avrupa kaynaklarını inceleyerek yukarıdakine benzer bir tablo sunmuştur. Ona göre Weber, Doğu Avrupa'nın temel sosyoloji eserlerinde pek az atıf almıştır. Çünkü hâkim Sovyet paradigması çerçevesinde, Weber'in sosyolojisi “reaksiyoner” ve “kapitalizm yanlısı” bir idealizm felsefesine dayandırılmıştır (Weiss, 1985, 117). İlginçtir ki, Gramsci de Sovyet yazınında benzer bir kaderi paylaşmıştır. Örneğin, Stalin döneminde Gramsci'nin “revizyonist” olarak yaftalandığı bilinir (Dimitrakos, 2002, s. 85).

Yukarıda da tartışıldığı üzere sosyoloji kuramı literatürü, Soğuk Savaş döneminin ön yargılarıyla şekillenen Amerikan ve Sovyet ana akım sosyoloji anlatısının eleştirisine yabancı değildir. Ancak mevcut makale, bu önemli tartışmaya Marx-Weber kutuplaşmasından daha geniş bir boyut getirerek katkı sağlamayı amaçlamaktadır. Max Weber ve Antonio Gramsci'nin (1891-1937) düşüncelerinin karşılaştırmalı bir incelemesi aracılığıyla makale, Marksizmin “kaba” olarak damgalanan ekonomik maddeciliğiyle Weberci sosyolojinin sözde iradeci idealizmi arasında kurulan ikiliğin yapaylığını somutlamaktadır. Gramsci'nin Marksist düşüncesinde Weber'in sosyolojisinin etkisi yaygınca görmezden gelinmiştir. Gerçekten de, bugüne kadar Weber ve Gramsci ilişkisine atıf yapan literatür son derece kısıtlıdır. Bir kısım araştırmacı, iki düşünür arasındaki benzerlik ve farklılıklara yoğunlaşmıştır (Levy, 1986; Sen, 1985; Shafir, 1985). Diğerleri, neo-Weberci bir Marksizm önermesinde bulunmuştur (Löwy, 1996).

Tabii, Marksizm üzerindeki Weber etkisi Gramsci ile sınırlı kalmamıştır. Bu noktada, çağdaş Marksizmin bir kanalının Weber'den nasıl etkilendiğini anlamak için Michael Löwy'nin çalışmalarına başvurulabilir. Löwy, Ernst Block ve György Lukács'ın 1912-1914 yılları arasında Max Weber çevresinin müdavimleri olarak her pazar ünlü sosyoloğun evini ziyaret ettiklerinden bahseder (Löwy, 2018, s. 116, 137). Weber etkisi altında Lukács, şeyleşme kavramını oluştururken Marx'ın meta fetişizmini Weberci rasyonalite kavramıyla harmanlamıştır (Löwy, 2018, s. 138-139). Bloch ve Walter Benjamin, doğrudan Weber etkileriyle “din olarak kapitalizm” tezine yaslanarak salt Protestanlığın kapitalizmin oluşumunu nasıl kolaylaştırdığını değil, aynı zamanda belli bir süre sonra kapitalizmin kendisinin nasıl başlı başına bir dine dönüştüğünü ele alırlar (Löwy, 2018, s. 116-125). Yine Löwy, Erich Fromm'un kapitalizmin dini dinamiklerini incelerken Weber etkisi altında ödevlere dayalı iş ahlakının toplumda nasıl yer ettiğini açıklamaya giriştiğini anlatır (Löwy, 2018, s. 133-134). Son olarak Löwy, Frankfurt Okulu'nun Weber etkilerinden bahsederken birçok örnek arasında Herbert Marcuse'ninkini gösterir. Marcuse, Weber'e atıfla teknolojik rasyonalite altında bürokrasinin gayrişahsi karakterini açıklamaya girişmiştir (Löwy, 2018, s. 148). Yukarıda tasvir edilen içeriğe dayanarak

mevcut makale ise, sözü edilen düşünsel dirsek temaslarının da ötesine geçerek Weber ve Gramsci arasındaki benzerliklerin, farklılıkların ve etkilenim yönünün yanı sıra her iki düşünürün birbirini tamamlayıcı taraflarına vurgu yapmaktadır. Bu tamamlayıcılığın sosyolojik düşünce geleneğini sağlamlaştırıcı yönüne işaret etmektedir. Ayrıca, Gramsci'nin uluslararası ölçekte pek ilgi görmemiş ve Türkçe'ye ilk kez çevrilen birçok kesiti makaleye dahil edilmiştir.

Mevcut çalışmada ileri sürülen temel sav odur ki Gramsci, klasik sosyolojik düşüncenin ortak mirasının önemli bir temsilcisidir ve bu miras ile çağdaş sosyoloji arasında güçlü bir köprü kurmuştur. Buna bağlı olarak Gramsci'nin eserinin dikkatli bir şekilde incelenmesi, her türlü siyasal ayrışma ve ön yargıdan yalıtılmış olarak Marx ve Weber'in düşüncelerinin birbirini tamamlayıcı yönünü ortaya çıkaracaktır. Weber ile çarpıcı benzerliklerinin yanı sıra; Gramsci'nin Marx ve Weber etkisi altındaki düşüncesi, politik-ekonomik bir sınıfsal arka planda gelişen kültürel ve diğer öznel etkenlerin toplumsal değişimdeki rolünü anlama çabası etrafında gelişmiştir (Akkaya, 2014; Dural, 2007; Erdem ve Erdem, 2016; Halifeoğlu ve Yetiş, 2013; Yetiş, 2009; Yetiş, 2002). Bu çaba, bugün dahi siyasal sosyoloji tartışmalarının ana eksenlerinden bir tanesini teşkil etmektedir.

Mevcut makale kapsamında öne sürülen bu savlar, bağlamcılık (*contextualism*) ve kavramsal analiz (*conceptual analysis*) diye bilinen yöntemsel yaklaşımlar dahilinde ele alınmaktadır. Bağlamcılık okuluna göre siyasal ve toplumsal düşüncenin gelişimini anlamada, verili metinlerin yaratılmasındaki ekonomik, siyasal ve düşünsel arka planın analizi önemli rol oynar. Örneğin Thomas Hobbes'un *Leviathan* başlıklı eseri, salt yurttaşlık hak ve görevleri üzerine bir metin olarak değerlendirildiğinde tam olarak anlanamaz (Blau, 2017). Hobbes'un *Leviathan*'daki düşüncelerinin oluşumu, ancak ve ancak bu eserin yazılma döneminde yaşanan İngiliz sivil savaşının etkileri ve Hobbes'un Aristo karşısında konumlanan düşünsel birikimi hesaba katıldığında anamlanacaktır. Dolayısıyla bağlamcılık, inceleme altındaki düşünürlerin kuramlarının ardında yatan anlam ve gerekçelendirmeleri, bunların oluşumunu etkileyen tarihsel koşullar ışığında ele alır (Blau, 2017).

Kavramsal analiz yöntemine gelindiğinde ise söz konusu tarihsel koşulların verili kuramlara etkilerini anlamada, analiz birimi olarak kavramlara yoğunlaşmak faydalı olacaktır. Çünkü kavramlar, kuramların temel yapı taşıdır. İşte bu noktadan yola çıkan kavramsal analiz, karmaşık kuramları basit bileşenlerine ayırmaya yarar. Karşılaştırmalı bir kavram analizinde, ilk olarak anahtar kavramsal tanımlamaların benzerlik ve farklılıkları araştırılır. Daha sonrasında ise öne çıkan kavramlar arasındaki ilişkinin kuramsal düşüncedeki yeri incelenir. Bu sayede kavramsal belirsizliklerin ve yanlış anlamaların giderilmesi beklenir (Olsthoorn, 2017).

Bağlamcı bir çerçevede kavramsal analiz yöntemini uygulayan mevcut çalışma, Weber ve Gramsci'nin düşüncesini şekillendiren tarihsel koşulları ve siyasal arka planı betimlemektedir. Bismarck ve Mussolini döneminin Weber ve Gramsci'nin düşüncelerine etkisine kısaca değinilmektedir. Ayrıca, her iki ismin düşüncesinde paylaşılan kültür vurgusu ile aydın ve liderlik/otorite eleştirisine yoğunlaşmaktadır. Bağlamcı yöntemin işaret ettiği siyasal düzlemde; Weber'in bu konularda vurgusunun, daha çok, kaba olarak nitelendiği Marksist maddecilik anlayışının eleştirisine dayandığı söylenebilir. Gramsci'nin vurgusunun ardında ise, İtalyan komünizmi içerisinde, özellikle de Amadeo Bordiga ile yürüttüğü tartışmalar yatmaktadır (Erdem, 2015; Erdem ve Erdem, 2016). Nasıl ki Weber, Marx'ı sözde kaba yaklaşımdan dolayı eleştirmişse; Gramsci de Bordiga'yı mekanik, tepeden inmece ve ekonomist bir Marksizm yorumuna sahip olmakla itham etmiştir. Bordiga'nın liderlik karizması, dışa kapalı, aşırı bürokratik bir parti savunusu ve ekonomik koşulların devrimi kendiliğinden bir şekilde kolaylaştıracağına inancı Gramsci'nin eleştiri oklarının hedefi olmuştur (Sassoon, 1987). Bütün bunları göz önünde bulundurarak karizmatik liderlik, bürokrasi, Weberci meşruiyet (*legitimacy*) ve Gramscici hegemonya karşılaştırması ile aydınların önderlik rolü, burada uygulanan kavramsal analizin ana eksenini oluşturmaktadır.

Makalenin ilk kısmı, sosyolojinin doğuşunu hazırlayan tarihsel koşullara ve Gramsci'nin üzerindeki Weber etkisinin düşünsel temellerine ayrılmıştır. İkinci kısım, sınıf oluşumu, meşruiyet ve hegemonya kavramları üzerinden Weber ve Gramsci'nin karşılaştırmalı incelemesine girişmektedir. Weber'de yer

alan siyasal olgunluk, meşruiyet, kültürel birlik ve prestij vurgusu, Gramsci'nin hegemonyasıyla karşılaştırılmaktadır. Toplumsal değişimi anlamada sınıfsal oluşum süreçlerinin anlama gereğinin hem Weber'in hem de Gramsci'nin düşüncesini nasıl şekillendirdiği tartışılmaktadır. Üçüncü kısım, bu karşılaştırmalı analizi aydınların toplumsal değişimdeki rolüne doğru genişletmektedir. Karizma ve bürokrasi de, üçüncü kısmı şekillendiren başlıca kavramlar arasında yer almaktadır.

2. KLASİK SOSYOLOJİNİN ORTAYA ÇIKIŞININ TARİHSEL KOŞULLARI VE GRAMSCI'DE WEBER ETKİLERİNİN DÜŞÜNSEL TEMELLERİ

Klasik sosyoloji, sını kapitalizmin toplumda yarattığı derin sancılara yönelik düşünsel bir tepki olarak gelişmiştir (Kon, 1989, s. 14-15). Sosyo-ekonomik koşulların bireyi insanlıktan uzaklaştırıcı etkisi ve yabancılaşma fenomeni, Marx'tan Durkheim ve Weber'e kadar klasik sosyolojinin kurucu babalarında paylaşılan bir endişedir. Bunlar kadar önemli bir diğer etken de, modern işçi sınıfının tarih sahnesine çıkması ve bu gelişmenin yarattığı siyasal çalkantılardır (Callinicos, 1999, s. 124-25). Her ne kadar sosyolojinin kurucu babaları, birtakım ortak endişeler paylaşmış olsalar da; kullandıkları analiz yöntemleri ve toplumu iyileştirmek için ileri sürdükleri çözüm önerileri konusunda ayrışma yaşamışlardır (Haidenko, 1989; Kon, 1989, s. 15). Karl Marx, işçi sınıfının yanında yer almış ve sını kapitalizmin yarattığı toplumsal hastalıkların ancak ve ancak devrimci yöntemlerle çözülebileceğine inanmıştır. Marx'tan sonra gelen sosyoloji kuramı, neredeyse olduğu gibi onun eserleri ile girişilen bir siyasal polemik biçimine bürünmüştür. Max Weber'e gelindiğinde; o da, kendi siyasal konumunu açık bir şekilde dile getirmekten geri durmamıştır: “Ben, burjuva (*burgerlich*) sınıflarının bir mensubuyum. Kendimi burjuva gibi hissediyorum ve bu sınıfın görüş ve ideallerini paylaşacak şekilde büyütüldüm” (Weber, 1994, s. 23).

Marx ve Weber'in birbirine zıt siyasal konumlanışlarına karşın, bu iki düşünürün getirdiği kuramsal katkıların zorunlu olarak birbirini karşılıklı dışarlayan ve uzlaşmaz bir niteliğe sahip olduğu söylenemez. Tersine, iradeden bağımsız bir şekilde, Marx ve Weber'in birçok katkısının birbirini tamamlayıcı yönde geliştiğini savlamak mümkündür. Ne var ki Marx'ı Weber'in karşısına koyup yarışırma geleneği,

ağırlıklı olarak dünyayı Weber ve Durkheim ile tanıştıran Amerikan Soğuk Savaş akademisinin ön yargılarla dolu müdahalesine dayanmaktadır. Aynı zamanda Weber de, Marx'ın kendisine ön yargılı yaklaşmış ve Marx'ı eleştirirken onun eserlerine doğrudan atıfta bulunmak yerine ekonomik belirlemci yorumlara sahip Marksistlerin eserlerine gönderme yaparak tarihsel maddecilik üzerine dolaylı ve yüzeysel çıkarımlarda bulunmuştur (Antonio, 1985; Appelrouth ve Edles, 2008). Tabii, Soğuk Savaş dönemi ve sonrasında Marx yanlısı akademisyenleri ise gösterdikleri tek yanlı tepkiyle sosyolojide siyasal ön yargı geleneğinin kemikleşmesine katkıda bulunmuşlardır (Zeitlin, 1981).

Her ne kadar az bilirse ve birçokları tarafından şaşırtıcı bulunsa da; Antonio Gramsci'nin başka birçok düşünürle birlikte Weber'den esinlenen kuramsal yaklaşımı, Marx ve Weber'in sosyolojik düşünce okulunun birbirini tamamlayıcı niteliğine somut bir örnek teşkil eder. Gerçekten de Gramsci; Marx'ın düşüncesinin olanaklarını genişletme niyetiyle, hem Weber'in kendisinden de esinlenen hem de Weber'in kuramsal yaklaşımını andıran açılımlarda bulunmuştur. İlginçtir ki genel olarak Marksizm, Weber etkisine pek de yabancı olmamıştır. Örneğin Michael Löwy, "Weber'i ilk ciddiye alan ve ondan ilk esinlenen" (Löwy, 1996, s. 432) Marksist olarak Georg Lukács'ı (1855–1928) göstermiştir, ancak Lukács'a yoğunlaşırken Gramsci üzerine derinlemesine eğilmemiştir.

Esasında Gramsci'nin; Weber'in eserlerine, özellikle de *Yeniden İnşa Edilen Almanya'da Parlamento ve Hükümet* (1918) adlı eserine aşına olduğu pek de sır değildir. Hatta Gramsci, karizmatik liderleri eleştirisini Weber'den almış ve Weber'in üç meşruiyet modeline dayandırmıştır (Bellamy ve Schechter, 1993, s. 189, dipnot 62; Levy, 1986, s. 388). Gramsci'nin, Weber'in ismini ilk olarak Piero Gobetti ve Guido Dorso gibi liberal isimlerin eserlerinden duyduğu bilinmektedir. Dahası, Gramsci'nin *Hapishane Defterleri*'nin Weber'e atıflar içerdiği malumdur, ancak birçok sosyoloğun dikkatinden kaçmıştır (Levy, 1986, s. 383). Gramsci, burada Weber'in üç farklı eserine atıfta bulunmuştur: *Yeniden İnşa Edilen Almanya'da Parlamento ve Hükümet; Ekonomi ve Toplum; Protestan Etiği ve Kapitalizmin Ruhu* (Levy, 1986, s. 389). Hatta Gramsci, Weber'in öğrencisi Robert Michels'in siyasal partiler üzerine savlarına doğrudan değinmiştir. Weber'in bürokrasi üzerine kötümserliğini paylaşan Michels, "oligarşinin demir

kanunu” önermesini ortaya atıp şu bilindik özdeyişi literatüre kazandırmıştır: “Örgüt diyen, aynı zamanda oligarşi der! (Michels, 1949, s. 401)” Gramsci, Michels’in kötümserliğini reddetmiş ve örgütsel yapıların oluşumunun başta tarihsel, ideolojik ve kültürel olmak üzere birçok etkene bağlı olduğunu vurgulamıştır. Başka bir deyişle Gramsci, örgütlerin demokrasiden vazgeçerek doğası itibarıyla oligarşik bir yapıya evrilmek zorunda olduğu savını doğru bulmamıştır. Örgütleri anlamak için örgütün iç dinamiklerini incelemenin önemine ve demokratik-katılımcı mücadelenin gereğine vurgu yapmıştır (Gramsci, 2012b, s. 150-151, 204, 430). Gramsci'nin, Michels eleştirisi bir yana; ilerleyen kısımlarda ayrıntılı bir şekilde inceleneceği üzere bürokrasi tehlikesine olan vurgusu, doğrudan Weber ve Michels esintili bir vurgudur (Levy, 1986; Schwarzmantel, 2015). Dolayısıyla Weber ve Gramsci, kapitalizm altında yaşanan benzer toplumsal sorunlara farklı bir yöntemsel düzlemde, ancak benzer bir kuramsal çerçevede yaklaşan düşünürler olarak değerlendirilebilirler (Shafir, 1985).

3. WEBER VE GRAMSCI'DE TOPLUMSAL SINIF, MUŞRUIYET VE HEGEMONYA

İlk olarak hatırlanmalıdır ki, toplumsal sınıf kavramı Weber'in sosyolojisinde ayrıcalıklı bir yer kaplamaktadır (Weber, 1994, s. 21). Weber, bazı yerlerde sınıfsal kuvveti “siyasal olgunluk” (*political maturity*) kavramı ile açıklamayı önermiştir. Ona göre siyasal olgunluk, verili bir sınıfın dar çıkarlarının toplumun bütününe genel çıkarları şeklinde yansıtılabilme yetisine tekabül etmektedir. Bu anlamda siyasal olgunluk, Gramsci'nin hegemonya önermesiyle büyük ölçüde benzeşmektedir (Weber, 1994, s. 20-21):

Ekonomik milliyetçiler olarak bizler; millete liderlik eden ya da etmeyi arzulayan sınıfları, egemen olarak adlandırdığımız tek bir siyasal ölçüte dayanarak değerlendiririz. Bizi ilgilendiren, onların siyasal olgunluğu, yani milletin baki ekonomik ve siyasal gücüne yönelik çıkarlarını idrak etme ve bu çıkarları her ne koşulda olursa olsun her şeyin üzerinde tutma yetisidir. Verili bir sınıf; kendi çıkarları saf bir şekilde milli gücü sağlamaya yönelik baki

çıklarlarla örtüşecek şekilde genel çıkarlarla özdeşleştiğinde, aynı zamanda kader tarafından ödüllendirilmiş demektir (Weber, 1994, s. 20-21).

Yine Gramsci'nin hegemonyasını andıran bir şekilde, Weber'in hakimiyet (*domination*) ve gönüllü rıza (*voluntary compliance*) tanımları bu bağlamda bahse değerlidir. Weber'in "kendi iradesini diğer insanlar üzerinde uygulama olasılığı" (Weber, 1978, s. 942) olarak tanımladığı hakimiyet kavramı, en genel haliyle "güç" (*power*) anlamını karşılamaktadır. Ancak Weber'e göre hakimiyet, salt kaba kuvvetle sağlanamaz. Tersine, bir önceki kısımda bahsi geçen üç meşruiyet biçiminden birine ya da bunların farklı derecelerdeki bileşimine dayanır. Meşruiyet, "meşru bir düzenin varlığına inancın" (Weber, 1978, s. 31) siyasal ve kültürel düzlemdeki yaygınlığına bağlıdır. Weber'e göre geleneksel, karizmatik veya rasyonel-legal otorite altında toplum mensuplarının gücün meşruiyetine ikna olması hâkimiyetin ön koşuludur (Weber, 1978, s. 213, 15, 953-54): "... dolayısıyla, her sahici hakimiyet biçimi asgari düzeyde bir gönüllü rıza, yani (art niyet ya da sahici kabullenmeye dayalı bir) itaat etme merakı içerir (Weber, 1978, s. 212)."

Üç meşruiyet biçiminden bir tanesi olarak geleneksel otorite; patrimoniyal, teokratik ve benzeri yönetimlerin kişi, gelenek ve din merkezli meşruiyetine dayanır. İkinci olarak karizmatik otorite ise siyasal hakimiyetin liderlerin istisnai kişisel niteliklerine göre meşrulaşmasını betimler. Weber, karizmayı "bireysel olarak bir şahsı sıradan insanlardan ayıran ve onun doğa üstü ya da en azından bazı özel istisnai güçlere ya da niteliklere sahip sayılmasına yol açan belli bir nitelik" şeklinde tanımlamıştır (Weber, 1964, s. 358; Weber, 1978, s. 241). Üçüncü olarak rasyonel-legal otorite, hukukun üstünlüğüne ve bürokrasinin gücüne inanç üzerine kuruludur (Weber, 1978). Bu otorite biçiminde, yazılı kurallara tabi disiplin ve hesaplama esastır (Weber, 1958, s. 253-54, 294-95). Yönetim, liyakat ve ehliyete dayalı bir hiyerarşik düzen içerisinde işler. Geleneksel otoritede egemen olan gelenek ve görenekler, kayırmacılık ve duygusal dayanışma güdülerinin rasyonel-legal otoritede yeri yoktur (Weber, 1964, s. 330-34; Weber, 1965, s. 3; Weber, 1978, s. 213).

Weber'in düşüncesinde yer alan siyasal olgunluk ve meşruiyet kavramları, Gramsci'de karşılığını hegemonya kavramında bulur. Gramsci, hegemonyayı "hegemonya altına alınmış toplulukların etkin ve pratik katılımı"na dayalı bir "kültürel, ahlaki ve ideolojik liderlik" şeklinde tanımlar (Gramsci, 2000, s. 423-24). Hatta, Weber'deki genel çıkar vurgusu Gramsci'de de yer alır: ". . . hegemonya, hegemonya altına alınacak toplulukların çıkar ve eğilimlerinin hesaba katılmasını ve belli bir denge tavizinin verilmesini varsayar . . ." (Gramsci, 2012b, s. 161).

Hegemonyada, zor kullanımından ziyade rızanın kendiliğindenliği esastır (Ataay ve Kalfa, 2008; Halifeoğlu ve Yetiş, 2013; Yetiş, 2009; Dural, 2007). Gramsci'ye göre ancak ve ancak rıza sayesinde "sosyokültürel bir birlik" (*cultural-social unity*) anlayışı oluşturulabilir: "Kitlelerin çoğunluğu tarafından, esas olarak hâkim topluluk tarafından dayatılan yaşam biçimi lehine verilen rıza: bu rıza; tarihsel olarak, üretimdeki konumu ve işlevi sayesinde hâkim olan topluluğun prestijinden (ve bundan doğan güvenden) kaynaklanır (Gramsci, 2012b, s. 12)."

Tıpkı meşruiyet ve hegemonya benzerliğinde olduğu gibi kültürel birlik ve prestij kavramları da, hem Gramsci hem de Weber'de öne çıkan bir kavramdır. Weber, kültürel birlik ve prestijin "doğrudan ekonomik çıkarlar"dan farkını vurgular:

Siyasal yapıların gücü, belirli bir iç dinamiğe sahiptir. Bu güce dayanarak, (bir örgütün) üyeleri özel bir prestij iddiasında bulunabilir ve onların bu iddiaları güç yapılarının dıştaki gidişatını etkileyebilir... siyasal gücün kullanımından geçimini sağlayan katmanların arasında doğal varlığını sürdüren ekonomik çıkarlara ek olarak ve bunların ötesinde; prestij mücadelesi, bütün güç yapılarıyla ve dolayısıyla bütün siyasal yapılarla alakalıdır (Weber, 1958, s. 159-60; Weber, 1978, s. 910-11).

Weber, prestij kavramını millet oluşumuyla ve emperyalist emellerle bağdaştırmıştır. Ancak aşağıdaki kesitte, Weber'in "dolaylı" ve "kısmen ideolojik" olarak adlandırdığı çıkarlar, Gramsci'nin kültürel hegemonya tanımıyla örtüşmektedir:

... Doğrudan maddi ve emperyalist çıkarlara ek olarak, bir de; verili bir yönetimde birçok şekilde entelektüel olarak ve tabii varoluşu gereği ayrıcalıklı konumdaki katmanların kısmen doğrudan ve maddi ve kısmen ideolojik çıkarları bulunmaktadır. Bunlar, özellikle, kendilerini verili yönetimin mensupları arasında yaygın belirli bir kültürün belirli hissedarları olarak gören kişileri kapsamaktadır. Bu çevrelerin etkisi altında, gücün çıplak prestiji, engel olunamaz bir şekilde başka prestij biçimlerine ve özellikle bir millet fikrine dönüşür (Weber, 1958, s. 172; Weber, 1978, s. 922).

Weber, Parsons ve benzerlerinin yansıttığının aksine katıksız bir felsefi idealist sosyolog olmaktan uzaktır. Tersine Weber'in düşüncesi, Marx'inkini andıran bir felsefi maddeciliğe de eğilimlidir. Nitekim Weber'in yukarıda tartışılan kesitlerinde, prestij sahibi katmanların doğaları gereği ekonomik bir güce sahip olduğu düşüncesi hakimdir. Aşağıdaki kesit ise Weber'in ekonomi merkezli bakış açısının bir başka teyidini sağlamaktadır. Dolayısıyla Weber ile Gramsci'nin düşüncelerinin çeşitli bakımlardan birbiriyle uyduğu ve birbirini tamamlayabildiği savlanabilir:

Tarih boyunca, herhangi bir sınıfın siyasal liderliğe aday olduğuna inancını uyandıran, ekonomik güce sahip olmak olmuştur. Ekonomik olarak gerileyen bir sınıfın siyasal yönetimi milletin çıkarları açısından tehlikelidir ve bu çıkarlarla uyumsuzdur. Ancak, bundan daha tehlikeli olan bir şey vardır ki o, ekonomik gücü elde etmekte olan bir sınıfın devletin yönetimini alacak düzeyde bir siyasal olgunluğa erişmemiş olmasıdır (Weber, 1994, s. 21).

Bu sınıf merkezli ve maddeci olan, ancak ekonomik belirlenimcilikten uzak bakış açısı, Gramsci'nin Marksizmiyle benzeşmektedir. Aradaki en önemli fark; Weber'in sınıf analizinde kendisiyle özdeşleştirdiği burjuvaziye konu etmesi ve Gramsci'nin ise kendisiyle özdeşleştirdiği işçi sınıfına yoğunlaşmasıdır. Weber'e koştur şekilde Gramsci, işçi sınıfının siyasal yükselişinin hem etik-siyasal hem de ekonomik olması gerektiğini vurgular: "... Hegemonya, etik-siyasal olduğu gibi, aynı zamanda da ekonomik olmalıdır; ekonomik etkinliğin belirleyici çekirdeğinde liderlik eden topluluk tarafından belirleyici işleve dayanmalıdır (Gramsci, 2000, s. 211).

En son tahlilde, Weber ve Gramsci'nin sınıf merkezli yaklaşımlarında hem ekonomik hem de kültürel ve siyasal gücün önemini tanımları, Marx'ın sınıf oluşumu kuramını akıllara getirmektedir. Marx'ın düşüncesinde, tıpkı Weber'de olduğu gibi sınıflar önceden verili topluluklar değildir. Tersine sınıflar, ekonomik bir temel üzerinden çeşitli siyasal ve kültürel etkenlerin aracılığıyla meydana gelirler. Marx, bu durumu, kavramsal olarak “kendi içinde sınıf” ve “kendi için sınıf” ayrımını yaptığı *Felsefenin Sefaleti* adlı eserinde betimlemiştir, ki bu betimleme Gramsci'de daha da derinleştirilmiş ve kültürel düzleme aktarılmıştır:

Ekonomik koşullar ülkenin halk yığınlarını ilkin işçi haline getirir... Bu yığın, böylece, daha şimdiden sermaye karşısında bir sınıftır, ama henüz kendisi için değil. Ancak birkaç evresini belirtmiş bulunduğumuz bu savaşım içinde bu yığın birleşir ve kendisini kendisi için bir sınıf olarak oluşturur. Savunduğu çıkarlar, sınıf çıkarları olur. Ama sınıfın sınıfa karşı savaşımı, politik bir savaşımdır (Marx ve Engels, 1976, c. 6, s. 211).

Marx'ın betimlemesine benzer bir şekilde, Weber de, “sınıf birliğinin oldukça görece ve değişken” (Weber, 1964, s. 424-25) bir niteliğe sahip olduğunu belirtmiştir. Weber'e göre, sınıfı mensupları arasındaki ekonomik bağ, kendiliğinden bir şekilde topluluk bağlarına dönüşmez: “Sınıflar, birer topluluk değildir. Sadece, toplumsal eylem için olası ve olağan bir temel teşkil eder (Weber, 1978, s. 927).” Bir başka deyişle, “sınıfı toplulukla bağdaştırmak kavramsal olarak bir çarpıtmadır” (Weber, 1978, s. 930). Tabii, Weber burada esasında Marx'ı ekonomik belirlenimcilikle ve sınıfı toplulukla eşitlemekle suçlamaktadır. Ancak gerçekte Marx da, tıpkı Weber gibi sınıfların yaygın ama potansiyel bir toplumsal eylem kaynağı olduğuna inanmıştır.

Weber için sınıf temelli toplumsal eylem “genel kültürel koşullara” (*general cultural conditions*), özellikle de “entelektüel biçimdeki” (*general cultural conditions*) koşullara bağlıdır (Weber, 1978, s. 929). Weber, bu koşulları “statü durumları” (*status situations*) olarak adlandırır. Statü, “kimi toplulukların olumlu ya da olumsuz toplumsal onur kazanması olasılığıyla” ilgilidir (Weber, 1958, s.

193, 300; Weber, 1978, s. 306). Tabii paylaşılan yaşam standartları, tüketim biçimleri ve eğitim seviyesi; toplumsal onuru etkileyen başlıca özelliklerdir.

Gramsci'nin sınıf oluşumu tanımı, Weber'in kültürel sınıf oluşumu betimlemelerine şaşırtıcı bir şekilde benzer. Gramsci'ye göre, sınıf oluşumu, “çözülme ve yeniden birleşme, ayrılma ve yeniden yapılanma”dan (Gramsci, 1978, s. 33) oluşan siyasal ve kültürel bir süreçtir. Bu anlamda Gramsci, Weber'in sınıfları değişken bir oluşum olarak nitelemesiyle hemfikirdir. Gramsci, sınıf oluşumunun salt ekonomik bir içeriğe sahip olmadığını ve kültürel-egitimsel bir dönüşüme bağlı olduğunu açıkça belirtir:

Ekonomik bir olgu olarak sınıf, kendisini bireysel istençten ayrı olarak güçlendirir... Ancak, ekonomik bir olgu olarak ve nesnel bir nedenin etkisi olarak ele alındığında, sınıf gücü siyasal bir değere sahip değildir. Sınıfsal bir değer haline gelmesi için, bu gücün belirli bir siyasal amaç uğruna örgütlenmesi ve disiplin altına girmesi gerekir. . . . Gülnüş varsayımlara sahip olmaksızın ve de korkakça görevden kaçınmaksızın, sınıfı tinsel olarak daha iyi örgütleyelim ve daha iyi eğitelim (Gramsci, 1975, s. 63). . . . Siyasal etkinliği belirleyen ekonomik yapıdan ziyade bu yapının ve bu yapıyı idare eden kanunların nasıl yorumlandığıdır (Gramsci, 2000, s. 46).

Bu anlamda Gramsci, devrimleri kültürel “değerleri yenileme” (*replacing values*) (Gramsci, 1975, s. 37) eylemi olarak betimler. Devrimler, “entelektüel ve ahlaki yenilenme” amacını “ekonomik bir reform programı”na bağlamalıdır (Gramsci, 2000, s. 243): “Devrim, salt bir iktidar sorunu değildir. Aynı zamanda, insanların davranışında, yani ahlaki bir devrim yaratması gerekir” (Gramsci, 1994, s. 31). Dolayısıyla, devrimler “müşterek yaşam için yeni kurallar geliştirme, yeni girişimler başlatma, insanları sorumluluğa, ön yargısızlığa ve kişisel çıkar beklemeksizin inisiyatif geliştirme fikrine alıştırmaya” amacını gütmelidir (Gramsci, 1975, s. 62).

4. WEBER VE GRAMSCI'DE AYDINLAR İLE LİDERLİK ELEŞTİRİSİ

Hem Weber hem de Gramsci'yi ortak noktada buluşturan bir diğer özellik, onların sosyokültürel değişimde aydınlar ve liderlik etkenine bağladıkları önemdir. Her iki isim de, Marksizmin mekanik yorumlarından duydukları rahatsızlık sonucu bu etkenlere yoğun ilgi göstermeye başlamıştır. Weber'in bilindik Marx eleştirisinin yanı sıra, Gramsci'nin İtalyan komünist hareketi dahilinde yürüttüğü tartışmalar burada bahsi edilmeye değerdir, ki bu tartışmalar Weber'in ekonomizm, bürokrasi ve karizma eleştirileriyle de yakın bir şekilde örtüşmektedir. 1920'lerin ilk yarısına kadar İtalyan Komünist Partisi'nin önde gelen liderlerinden olan Bordiga ile girdiği tartışmalar, Gramsci'nin kuramsal çalışmalarına önemli ölçüde yön vermiştir (Erdem, 2015; Erdem ve Erdem, 2016). Aşırı sol görüşleriyle tanınan Bordiga, yüksek karizmasıyla; kalemi kuvvetli ancak dış görünüş ve hitabet bakımından zayıf Gramsci'ye karşı parti içerisinde önemli bir muhalefet unsuru teşkil etmiştir. Dahası Bordiga, dış unsurlara kapalı, dar kadrolara dayalı, aşırı merkezîyetçi ve saf bir parti örgütlenmesini savunmuştur. Ekonomik koşulların en nihayetinde kötüleşerek devrimci bir durum yaratacağına inandığından, partinin geniş kitlesel açılımına da karşı çıkmıştır. Gramsci ise Bordiga'nın bürokratik ve tepeden inmece, inisiyatif yoksunu, kitlelerden kopuk ve ekonomik indirgemeci örgütlenme anlayışına karşı çıkmıştır. Ekonomik koşulların kötüleşmesini beklemeksizin uzun vadeli bir hegemonya mücadelesinin önemini vurgulamış ve bu mücadelede aydınların rolünün büyük olduğunda ısrar etmiştir (Akkaya, 2014; Drake, 2003; Sassoon, 1987; Yetiş, 2002; Yetiş, 2009; Dural, 2007).

Tıpkı Gramsci'de olduğu gibi Weber, hakimiyet kurmak için rızanın kazanılmasında aydınlara birincil bir rol atfeder. Aydın ve lider kavramlarını sık sık birlikte kullanan Weber, Kalvinizmin ve Lüterciliğin yükselişinde aydın liderlerin önemini altını çizmiştir (Weber, 1978, s. 500-01). Weber, aydınları, "özellikleri itibariyle 'kültürel değerler' olarak değerlendirilen birtakım edinimlere özel erişime sahip olan ve bu sayede bir 'kültür camiası'nda liderliği ele geçiren insanlar topluluğu" (Weber, 1958, s. 176) şeklinde tanımlamıştır. Bu tanım, şaşkıncu bir şekilde Gramsci'nin "toplumsal hegemonya ve devlet hakimiyetinin örgütçüleri" (Gramsci, 2012b, s. 12-13) olarak nitelediği organik aydınlar tanımını

andırır. Gramsci'ye göre, “aydınlar, toplumsal hegemonya ve siyasal hükûmetin madun işlevlerini yerine getiren egemen topluluk ‘vekilleri’dir (Gramsci, 2012b, s. 12).”

Weber, otoriteye yansıyan meşruiyetin üç biçiminin liderliği ilerletici etkisine ek olarak, topallaştırıcı etkisine de değinmiştir. Örneğin Weber, karizmatik liderliği Sezarcı (*Caesarist*) bir yönetim biçimiyle bağdaştırmış ve bu yönetim biçimini rasyonelliğe karşı potansiyel bir tehdit olarak nitelemiştir (Weber, 1958, s. 202, 45-47, 50; Weber, 1978, s. 244, 46). Weber'e göre karizmatik liderlik ya da Sezarcılık; kişisel fedakârlık, mahremiyet ve kahramanlık gibi değerleri öne çıkarır (Weber, 1965, s. 3). O nedenle bu liderlik biçimi doğası gereği bir istikrarsızlık unsuru teşkil eder. En nihayetinde karizma, “ya gelenekselleşir veya rasyonelleşir ya da ikisinin bileşimi halini alır” (Weber, 1978, s. 246). Legal-rasyonel liderlik de, potansiyel olarak aşırı bürokratikleşme eğilimine sahiptir. Bu eğilim, yönetimde atama ilkesini hâkim kılarak seçilmişlerin gücünü kısıtlayabilir (Weber, 1964, s. 335).

Weber, legal-rasyonel ve karizmatik liderliğin eleştirisinde, Almanya'yı birleştiren lider Bismarck'ın döneminden (21 Mart 1871-20 Mart 1890) etkilenmiştir. Weber, bir milliyetçi olarak modern Almanya'nın birleşmesi açısından Bismarck'ın tarihsel rolünü sezmiş ve entelektüel derinliği ile taktik becerilerine hayranlık duymuştur. Ancak, özellikle 1890'lara doğru Bismarck, artan otoriter yaklaşımıyla Weber'in sert eleştirilerinin hedefi olmuştur (Baehr, 1988, s. 150-151, 154-155). Weber'e göre Bismarck'ın karizmatik liderliği altında sürdürülen otoriter pratikler, örneğin işçilerin radikalleşmesiyle sonuçlanan baskıcı 1878 Anti-Sosyalist Kanunlar, uzun vadede Almanya'ya pahalıya mal olmuştur. Bağımsız siyasal irade ve kültürlerin oluşumu engellenmiştir (Weber, 1978, s. 190-92). Dahası, 1890 yılında Bismarck'ın istifası, yine Weber'e göre Alman bürokrasisini eskisinden çok daha güçlü konuma getirmiştir (Weber, 1978, s. 1404-05, 53). Bu gelişmelere karşı Weber; “bürokrasinin her yere nüfuz eden gücüne karşı bir güç” (Weber, 1978, s. 1392, 406) olarak hizmet verecek demokratik bir meclis ve siyasi parti sisteminden yana tavrını ortaya koymuştur. Weber'in düşüncesinde, ancak böyle bir sistem, liderlerin hesap verebilirliği ve meclisin bürokrasiyi denetim altına tutabilme kabiliyeti üzerinden siyasal düzenin meşruiyetini kalıcı bir şekilde sağlayabilirdi (Weber, 1978, s. 1408).

Esasında, Gramsci'nin bürokratik ve karizmatik liderlik pratiklerini eleştirisi de Weber'inkine oldukça benzer bir mantık üzerine kuruludur. Gramsci, özellikle sendikalar ve komünist partisi içerisinde bürokratikleşme eğilimlerini tehlikeli bulmuştur: “Ne kadar korkunç bir yanılsamadır! Sendika liderleri hiçbir zaman sınai becerileri sayesinde değil, ancak yasal, bürokratik ve topluluk içerisinde konuşma kabiliyetleri sayesinde seçilmişlerdir” (Gramsci'nin sendikacılık üzerine savlarının tamamı için bakınız: Gramsci, 1978, s. 75-76, Gramsci, 1994, s. 123). Sendika reformizmi ve oportünizmi, Gramsci'nin gözünde sendika liderlerinin dar bürokratik çıkarların peşinden koşmasından kaynaklanmaktadır ve bu durum, işçi sınıfı içerisinde talepleri “günlük geçim” taleplerinin ötesine geçmeyen bir işçi aristokrasisi yaratmaktadır (Gramsci, 1992, s. 189; Gramsci, 1994, s. 127).

Dahası, komünistler arasında “bürokratik merkeziyetçi” siyasal çizginin güç kazanması, komünist hareket içerisinde tartışma kültürünü ortadan kaldırmakta ve stratejik hatalara açık tek yanlı yürütme mekanizmalarının etkisini güçlendirmektedir (Gramsci, 1959, s. 153). Gramsci, bunun sonucunda komünist hareketin “siyasal toyluğa” (*political immaturity*) itildiğini ve “tabanda inisiyatif ve sorumluluğun yok olduğunu” (Gramsci, 1992, s. 189) belirtmekten geri durmamıştır. Aslında bu endişeler, Weber ve onun öğrencisi Michels'in bürokrasiye atfettiği tehlikelerle birebir örtüşmektedir:

Bürokrasi, gelmiş geçmiş en tehlikeli ifadeye sahip bir geri kafalılık ve tutucu güçtür. Eğer bürokrasi kendi ayakları üzerinde duran ve kitle üyelerinden bağımsız bir hisse sahip yekpare bir biçim kazanırsa, o zaman parti de çağdışılaşmış bir hal alıp çıkar ve ani kriz anlarında toplumsal içeriğini kaybederek havada asılı bir şekilde durmaya terkedilir (Gramsci, 1992, s. 211).

Mussolini döneminin de acısını birinci elden çekmiş olan Gramsci (Erdem, 2015; Erdem ve Erdem, 2016), tıpkı Bismarck'ı eleştiren Weber gibi karizmatik liderleri “kader insanları” (*men of destiny*) diye küçümser (Gramsci, 1971, s. 210). Oldukça ilginç bir şekilde, bu eleştirisini sürdürürken de, tıpkı Weber gibi “Sezarcılık” terimini kullanır ve karizmatik liderliği tarihte “büyük ve kahraman kişilikler” olarak değerlendirilen Sezar, 1. Napolyon, 3. Napolyon ve Cromwell gibi liderlerle bağdaştırır (Gramsci, 2000,

s. 269). Bürokraside olduğu gibi, karizmatik liderlik altında da, “tutku ve fanatizm” (*passion and fanaticism*); kişiye tapınma ve otoriter pratiklerle birleşerek eleştirel düşüncüyü ve siyasal davaya “manevi inancı” (*inner conviction*) bastırır (Gramsci, 1971, s. 129; Gramsci, 2000, s. 158; Gramsci, 2012a, s. 22). Dahası, siyasal inancın yitimi örgüt içi ilişki ve tartışmaların kişiselleşmesine ve safların bölünmesine yol açar (Gramsci, 2012a, s. 22).

Gramsci, karizmatik ve bürokratik liderlik biçimlerinin örgütleri esir almasını önlemek için “sabit oranlar teoremi”ni geliştirmiştir (Gramsci, 2012b). Bu teoreme göre, aynı anda hem etkin hem de demokratik liderlik mekanizmalarının oluşumu, üç ana unsurun birbiriyle uyumu ve eşgüdümüne bağlıdır. İlk olarak kitle unsurları, meşgul tutulmalı ve demokratik katılıma özendirilmelidir. İkinci olarak ise örgütler, kendi içinde tutarlı ve kararlı bir üst liderlik unsuru oluşturmalıdır. Ancak örgütün sağlıklı işleyişi, kitle ile üst liderlik arasındaki iletişim ile eşgüdümü sağlayacak ve Gramsci'nin ara unsur olarak adlandırdığı örgütleyici bir üçüncü unsurun varlığına dayanır (Gramsci, 2012b). Bu üç unsur arasındaki organik bağ, üst liderliği dışa tamamıyla kapalı bir işleyişe sahip olmaktan çıkarıp değişken dış koşullara uyum sağlayacak esnekliğe kavuşturacak ve üst liderliğin kitle nezdindeki hesap verebilirliğini artıracaktır (Filippini, 2017).

Son olarak kitle siyasetiyle ilgili, Gramsci'nin özyönetim vurgusu dikkate değerdir. Gramsci, 1919-1920 yılları arasında İtalya'da yaşanan fabrika işgallerine bizzat katılmıştır. O dönemdeki yazılarında, dar bir siyasal parti örgütlenmesinin kapitalist toplumun sorunlarını çözmede yetersiz olduğunu belirtmiş ve kitle inisiyatifinde gelişen özyönetim deneyimlerinin, geleceğin eşitlikçi toplumunun tohumlarını kendi içerisinde barındırdığını vurgulamıştır. Gramsci'ye göre özyönetim, işçi sınıfının siyasal ve kültürel eğitimini kendi kendine sürdürmesine olanak tanıyacaktır (Gramsci, 1978; 1994). Tabii özyönetim düşüncesi, Gramsci'nin ilerleyen yıllarda geliştireceği hegemonya kavramının ve bürokratik, karizmatik liderlik biçimlerinin eleştirisinin habercisi olmuştur. İşgallerin sona ermesiyle Gramsci, İtalyan sosyalistlerini ve sendikaları özyönetime gereken desteği vermemekle eleştirmiştir (Schwarzmantel, 2015).

SONUÇ

Batıda toplumsal düşünce; Marx ve Weber karşıtlığı konusunda kültür-ekonomi ikiliği üzerine kurulu Soğuk Savaş ön yargılarından tam olarak kurtulamamış olsa da, gözlerden kaçmayan bir “sosyolojik detant” eğilimine maruz kalmıştır. Tabii “detant” atmosferinin belirgin bir hal almasından da önce, eleştirel sosyoloji alanında Weber'in bürokrasi ve güç kavramlarını Marx ile buluşturan C. Wright Mills'in iktidar seçkinleri kuramı burada anılmalıdır. Mills (1959), Amerikan toplumunun birbirleriyle ilintili olmasına karşın birbirinden bağımsız varoluşa sahip üç farklı zümre tarafından yönetildiğini savlar: askeri, siyasal ve ekonomik seçkinler. Benzer şekilde, Ralf Dahrendorf, Marx ve yapısal işlevselcilik arasında daha esaslı bir bağlantı kurarak sınıf oluşumunda gelir etkeniyle birlikte otorite dinamiklerini bir arada değerlendirmiştir. Buna ek olarak, Marx'ın düşüncesine belirli bir ölçüde sempati besleyen ve bundan etkilenen Anthony Giddens, Marx ve Weber'in düşüncelerinin taban tabana bir zıtlığa sahip olmadığını kabul etmiştir. Ancak, bu iki düşünce arasında “esaslı” ve uzlaştırılabilir bir bağlantı kurulamayacağına direktmiştir (Giddens, 1970, s. 290, 302; Giddens, 2010, s. 373; Schroeter, 1985, s. 8-9; Callinicos, 1985). Giddens'teki Marx-Weber ikiliğinin ötesine geçebilen Pierre Bourdieu'nün çığır açıcı çalışmaları, toplumsal sınıflar arasındaki eşitsizlik dinamiklerinin kültürel düzlemde sanat ve eğitim gibi alanlarda nasıl yeniden üretildiğine ilişkin önemli katkılarda bulunmuştur. Bu katkılar, sosyolojide Marx ve Weber sentezinin güçlü ve açıklayıcı potansiyelini gözler önüne serer (Bourdieu ve Passeron, 1990). Son olarak bu bağlamda Marksist sosyolojinin önemli isimlerinden Erik Olin Wright'tan bahsetmek uygun olacaktır. Wright, Weber'in düşüncesinin çağdaş Marksist sosyolojinin oluşumundaki etkisini başlı başına gözler önüne sermektedir. Ona göre, toplumsal sınıfları tam olarak kavrayabilmek için üç farklı düzleme yaslanmak gerekir: a) vasıf, eğitim ve motivasyon gibi ekonomik imkânları belirleyen bireysel etkenler, b) toplumda bu imkânlara belli zümrelerin sahip olmasını sağlayan dışlayıcı imtiyaz mekanizmaları ve c) Marx'ın tasvir ettiği yönde gerçekleşen doğrudan sömürü ve baskı mekanizmaları (Wright, 2015).

Mevcut makale ise, sosyolojide Marx ve Weber arasındaki benzerlik ve geçişlilikten de gücünü alarak, Gramsci ve Weber arasında genel olarak gözlerden uzak kalmış olan ilişkiye yoğunlaşmıştır. Gramsci ve Weber, aynı anda hem birer düşünür hem de birer eylem adamıydılar. Akademik kökenli bir düşünür olan Weber, kendisini Alman Demokratik Partisi'ne mensup liberal-milliyetçi bir siyasetçi haline dönüştürmüştü. Gramsci ise İtalyan komünist hareketinin önemli kuramcı ve önderlerinden biri olarak biliniyordu. Her ne kadar farklı siyasal geleneklere mensup olsalar da, benzer alanlarda çalışmış ve benzer çıkarımlar geliştirmişlerdi. Hatta bu benzerlik; tesadüfi olmaktan öte, Gramsci'nin, literatürde pek az bahsedildiği üzere doğrudan Weber'in düşüncelerinden esinlenmesiyle meydana gelmiştir. İlk olarak her iki isim, toplumsal değişimin dinamikleri üzerine kafa yormuştur. Dahası, Amerika merkezli ana akım Soğuk Savaş sosyoloji geleneğinin yansıttığının aksine, bu dinamiklerin güçlü bir politik-ekonomik ve sınıfsal bir temel üzerinde yükseldiğini vurgulamışlardır. Bununla birlikte, toplumsal değişimin politik-ekonomiye indirgenmesini güçlü bir şekilde reddetmişler ve öznel değişkenlerin rolünü anlamaya çaba göstermişlerdir. Sınıf oluşumu, meşruiyet/hegemonya, liderlik/aydınlar ve karizma/bürokrasi gibi temel kavramlar üzerinden kapitalist toplumun derinlikli bir eleştirisini sağlayarak çağdaş sosyolojisinin önünü açmışlardır. Özellikle siyasal değişimi anlamada, politik-ekonomi ve sınıf analizi geleneğini kültürel sosyolojiyle buluşturarak kapsamlı bir toplum kuramının taşlarını döşemişlerdir.

Bu makalede; bağlamcı bir kavramsal analiz yöntemi kullanılarak, hala etkisi sürmekte olan Soğuk Savaş kökenli siyasal ön yargıların ötesinde, eleştirel sosyolojik düşünce geleneğinin bütünlüklü ve sürekli arz eden niteliği masaya yatırılmıştır. Yöntemsel olarak, söz konusu düşünürlerin eserlerini şekillendiren siyasal arka plan dahilinde temel kavramsal çözümlerinin birbiriyle ilişkisine yoğunlaşmıştır. Bu çerçevede, Weber'in dar sınıf çıkarlarıyla genel çıkarların örtüştürülmesi ve gönüllü rıza anlayışının Gramsci'nin çok bilindik hegemonya önermesiyle koşutluğu hemen göze çarpmaktadır. Sınıfsal ilişkilerde, Weber'in, doğrudan ekonomik çıkarların ötesinde, toplumsal prestij üzerinden kültürel üstünlüğün sağlanmasına ilişkin savlarıyla Gramsci'nin sınıf oluşumunun siyasal ve

kültürel anlamda değişkenliğine yönelik saptamaları örtüşmektedir. Her iki düşünür de, sınıfsal hâkimiyet ilişkilerinde aydınların birincil rolünü anlamının önemli olduğuna inanmıştır. Benzer ve kimi zaman birbiriyle tıpatıp aynı kavramlar kullanarak; Sezarcılık olarak niteledikleri karizmatik liderlik biçimlerinin ve aşırı bürokratik mekanizmaların bireysel inisiyatifi, demokratik katılımcılığı ve siyasal olgunluğu geriletip oligarşik yapıları ilerletici etkilerine parmak basmışlardır.

SUMMARY

This article opens up with a critical overview of the Cold War legacy of pitting Max Weber against Karl Marx in sociological thinking. It is argued that this intellectual tradition imposes a dichotomous relationship between Weber's so-called idealism and Marx's "crude" materialism. The introductory section thus proposes a comparative reading of Weber and Gramsci's work in order to transcend this false dichotomy deeply ingrained in sociological theory. It then closes with the outline and the methodological framework of this article. The methodological framework used in this article draws on contextualism and conceptual analysis. Therefore, the comparative analysis of Weber and Gramsci's work is carried out by reference to the economic, political and intellectual background necessary to understand the development of both figures' thought. An important issue of interest here concerns the influence of the era of Otto von Bismarck on Weber's thought and that of Benito Mussolini on Gramsci's thought. Equally important is also Weber's intellectual engagement with crude forms of Marxism and Gramsci's critique of the top-down leadership model that was popular among the Italian communists of his time. From the perspective of conceptual analysis, furthermore, central concepts in Weber and Gramsci's thought are treated as the main unit of analysis. Special attention is then devoted to a comparative analysis that elicits conceptual connections between different concepts such as class formation, legitimacy and hegemony, leadership, intellectuals, charisma, and bureaucracy. The first section following the introduction opens with a description of some of the most significant historical conditions that paved the way for the birth of sociology and explores the intellectual underpinnings of Weber's influence on Gramsci's thought. Particularly, this section refers to Gramsci's use of Weberian texts (*Parliament and Government*, *Economy and Society*, and *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*) as well as his critical engagement with the work of Robert Michels, one of Weber's prominent disciples. In turn, the second section embarks on a comparative study of Weber and Gramsci's thought by reference to the concepts of class formation, legitimacy, and hegemony. The third and final section extends this comparative analysis to the role of intellectuals in social change along with the concepts of charisma and bureaucracy, as were addressed by both Weber and Gramsci.

KAYNAKÇA

- Antonio, J. ve Glassman, R. (1985). Introduction. R. Antonio ve R. Glassman. (Ed.), *A Weber- Marx Dialogue* (s. xi-xx). Lawrence, Kansas: University Press of Kansas.
- Antonio, R.J. (1985). Values, History and Science: the Metatheoretic Foundations of the Weber–Marx Dialogue. R.J. Antonio and R.M. Glassman (Ed.), *A Weber–Marx Dialogue* (s. 255-311). Lawrence KA: University Press of Kansas.
- Akkaya, A. Y. (2014). Antonio Gramsci'de Entelektüelin Bir Eleştirisi Olarak Praksis Düşüncesi. *Yönetim ve Ekonomi*, 21 (1), 35-46.
- Appelrouth, S. ve Edles, L. D. (2008). *Classical and Contemporary Sociological Theory*. United States of America. Pine Forge Press.
- Ataay, F. ve Kalfa, C. (2008). Modern Prens'ten 'Post-Modern Prens'e: Gramsci'nin Siyasal Parti Kuramı Üzerine. *Akdeniz İ.İ.B.F. Dergisi*, 15 (1), 26-49.
- Baehr, P. (1988). Max Weber as A Critic of Bismarck. *European Journal of Sociology*, 29 (1), 149-164.
- Bellamy, R. ve Schecter, D. (1993). *Gramsci and the Italian State*. Manchester: Manchester University Press.
- Blau, A. (2017). Interpreting Texts. A. Blau. (Ed.), *Methods in Analytical Political Theory* (s. 243-269). Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. ve Passeron, J. (1990). *Reproduction in Education, Society and Culture*. London: Sage.
- Callinicos, A. (1985). Anthony Giddens: A Contemporary Critique. *Theory and Society*, 14 (2), 133-166.
- Callinicos, A. (1999). *Social Theory: A Historical Introduction*. Cambridge: Polity Press.
- Cogniot, G. (1968). *Karl Marx: Notre Contemporain*. Paris: Éditions Sociales.
- Cohen, J, Hazelrigg, L. E. ve Pope, W. (1975). De-Parsonizing Weber: A Critique of Parsons' Interpretation of Weber's Sociology. *American Sociological Review*, 40 (2), 229-241.
- Dimitrakos, D. P. (2002). Gramsci and the Contemporary Debate on Marxism. J. Martin. (Ed.), *Antonio Gramsci* (s. 85-114). New York: Routledge.

- Dural, A. B. (2007). A. Gramsci Düşüncesinde Tarihsel Blok/Hegemonya/Aydınlar ve Bunalım Süreçleri Kavramı. *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 9 (2), 55-68.
- Drake, R. (2003). *Apostles and Agitators: Italy's Marxist Revolutionary Tradition*. Cambridge: Harvard University Press.
- Draper, H. (2011). *Karl Marx's Theory of Revolution: State and Bureaucracy*. Aakar: Delhi.
- Erdem, D. F. ve Erdem, Ç. (2016). İtalya'da Faşizmin Yükselişi ve Antonio Gramsci'nin Faşizm Karşıtı Strateji ve Taktikleri. *Gazi Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 18 (1), 103-127.
- Erdem, D. F. (2015). Antonio Gramsci'nin Kuramında Faşizm Çözümlemeleri. *Akademik Bakış*, 9 (17), 295-314.
- Filippini, M. (2017). *Using Gramsci: A New Approach*. London: Pluto Press.
- Gane, M. (Ed.). (2002). *The Radical Sociology of Durkheim and Mauss*. London: Routledge.
- Giddens, A. (1970). Marx, Weber, and the Development of Capitalism. *Sociology*, 4 (3), 289-310.
- Giddens, A. (2010). *Kapitalizm ve Modern Sosyal Teori*. İstanbul: İletişim.
- Gramsci, A. (1959). *The Modern Prince and Other Writings*. New York: International Publishers.
- Gramsci, A. (1971). *Selections from the Prison Notebooks*. London: Lawrence and Wishart.
- Gramsci, A. (1975). *History, Philosophy and Culture in the Young Gramsci*. Saint Louis: Telos Press.
- Gramsci, A. (1978). *Selections from Political Writings (1921-1926)*. London: Lawrence and Wishart.
- Gramsci, A. (1992). *Selections from the Prison Notebooks*. New York: International Publishers.
- Gramsci, A. (1994). *Pre-Prison Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gramsci, A. (2000). *The Gramsci Reader: Selected Writings 1916-1935*. London: Lawrence and Wishart.
- Gramsci, A. (2012a). *Selections from Cultural Writings*. Chicago, Illinois: Haymarket Books.
- Gramsci, A. (2012b). *Selections from the Prison Notebooks*. New York: International Publishers.

- Haidenko, P. (1989). The Sociology of Max Weber. I. Kon. (Ed.), *A History of Classical Sociology* (s. 255-311). Moscow: Progress Publishers.
- Halifeoğlu, B. ve Yetiş, M. (2013). Gramsci, Sivil Toplum-Devlet İkililiği ve Kuramsal Kökenler. *Mülkiye Dergisi*, 37 (1), 163-188.
- Kon, I. (1989). From Social Philosophy to Sociology. I. Kon. (Ed.), *A History of Classical Sociology* (s. 22-42). Moscow: Progress Publishers.
- Levy, M. (1986). Max Weber and Antonio Gramsci. W. J. Mommsen ve J. Osterhammel (Ed.), *Max Weber and His Contemporaries* (s. 382-402). Boston & London: Allen & Unwin.
- Löwy, M. (1996). Figures of Weberian Marxism. *Theory and Society*, 25(3), 431-46.
- Löwy, M. (2018). *Demir Kafes*. İstanbul: Ayrıntı.
- Marx, K. and Engels, F. (1976). *Collected Works* (50 Cilt). New York: International Publishers.
- Michels, R. (1949). *Political Parties*. New York: Free Press.
- Mills, C. W. (1959). *The Power Elite*. New York: Oxford University Press.
- Olsthoorn, J. (2017). Conceptual Analysis. A. Blau. (Ed.), *Methods in Analytical Political Theory* (s. 153-191). Cambridge: Cambridge University Press.
- Osipov, G. (1969). *Sociology*. Moscow: Progress Publishers.
- Parsons, T. (2005). *The Social System*. New York: Routledge.
- Pearce, F. (2001). *The Radical Durkheim*. Toronto: Canadian Scholars' Press.
- Sassoon, A. S. (1987) *Gramsci's Politics*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Schroeter, G. (1985). Dialogue, Debate, or Dissent? The Difficulties of Assessing Max Weber's Relation to Marx. (Ed.), *A Weber- Marx Dialogue* (s. 1-19). Lawrence, Kansas: University Press of Kansas.
- Schwarzmantel, J. (2015). *The Routledge Guidebook to Gramsci's Prison Notebooks*. New York & London: Routledge.
- Séguin, P. (1990). *Louis Napoléon le Grand*. Paris: Gasset.

- Sen, A. (1985). Weber, Gramsci and Capitalism. *Social Scientist*, 13(1), 3-22.
- Seymour, J. (1976). The National Question in the Marxist Movement: 1848-1914. *Workers Vanguard*; 123/125, 1-60.
- Shafir, G. (1985). Interpretative Sociology and the Philosophy of Praxis: Comparing Max Weber and Antonio Gramsci. *PRAXIS International*; 1(1), 63-74.
- Turner, B. S. (1996). *For Weber*. London: Sage.
- Weber, M. (1958). *From Max Weber: Essays in Sociology*. New York: Oxford University Press.
- Weber, M. (1964). *Max Weber: The Theory of Social and Economic Organization*. New York: The Free Press.
- Weber, M. (1965). *Politics as Vocation*. Philadelphia: Fortress Press.
- Weber, M. (1978). *Economy and Society*. Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press.
- Weber, M. (1994). *Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Weiss, J. (1985). On the Marxist Reception and Critique of Max Weber in Eastern Europe. R. Antonio ve R. Glassman. (Ed.), *A Weber- Marx Dialogue* (s. 117-133). Lawrence, Kansas: University Press of Kansas.
- Wright, E. O. (2015). *Understanding Class*. London: Verso Books.
- Yeliseyeva, N. V. (1975). *Yakın Çağlar Tarihi – İngiliz Burjuva Devriminden Sovyet Devrimine*. İstanbul: Konuk.
- Yetiş, M. (2009). Gramsci ve Devletin İki Görünümü. *Mülkiye Dergisi*, 33 (264), 129-153.
- Yetiş, M. (2002). Gramsci ve Aydınlar. *Mülkiye Dergisi*, 26 (236), 217-245.
- Zeitlin, I. M. (1981). *Ideology and the Development of Sociological Theory*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

SAMSUN'DA ÖĞRENCİLEŞTİRME SORUSU VE TOPLUMSAL

ETKİLERİ¹

Meriç KIRMIZI²

Neval GÜROL³

Havvanur YILDIZ⁴

ÖZ

Bu çalışmada “öğrencileştirme” kavramıyla Samsun Atakum'daki Körfez Mahallesi'nin değişimi incelenmiştir. Kentin üniversite bölgesi olan Körfez Mahallesi'nde Ekim 2018-Mayıs 2019 arasında, küçük dairelerde kalan dokuz öğrenci, üç emlakçı, iki esnaf ve bir muhtarı kapsayan, toplam 15 kişiyle görüşülmüştür. Mahalle buradaki tütün tarlalarının el değiştirip, yapılaşmaya açılması ve bu tarlalarda çalışanların yerinden edilmesiyle değişmeye başlamıştır. Bu kentleşmenin sonucunda mahalle nüfusu öğrenciler, genç profesyoneller, sayıca az da olsa, aileler ve kırsal kökenli, eski yaşayanlar olarak ayrışmıştır. Körfez Mahallesi'nde eski ve yeni yerleşim yeri olarak ikili bir yapılaşma görülmektedir; deniz kıyısına yakın, yeni yerleşimler öğrencilere yönelik konut alanlarıdır. Mahallede üretilen konut türleri öğrenci beklentilerine göre zamanla değişmiş ve küçülmüştür. Üretilen konutların değerlenmesi burada bir “rant farkı”nın olduğunu göstermektedir. Konut alanındaki gelişme “yeni yapı yoluyla soylulaştırma”yla ilişkilendirilebilirken, mahalledeki ticari olanaklar aynı hızda gelişmemiştir. Çalışma Körfez Mahallesi'nin bugünkü fiziksel ve toplumsal yapısını öğrencilerin etkisiyle yaşanan değişim bağlamında özömlenmesi nedeniyle önemlidir.

Anahtar Sözcükler: Soylulaştırma, Öğrencileştirme, Samsun, Mahalle Değişimi, Mikro Konut

¹Ondokuz Mayıs Üniversitesi (OMÜ), Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü'nün 2018-2019 Akademik Yılı Sosyolojik Araştırma I-II dersleri kapsamında Dr. Öğr. Üyesi Meriç Kırmızı danışmanlığında yürütölen saha çalışmasına dayanmaktadır. Yazar sınırlaması nedeniyle yazar olarak adları geçemese de, çalışma ekibinde yer almış, 2019 yılı OMÜ Sosyoloji mezunlarından Ayşenur Ok, Hilal Gümüş, Leyla Egri ve Ümmüğülsüm Kaya'nın emeklerine iten teşekkürler.

² Dr. Öğr. Üyesi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü

³ Lisans Mezunu

⁴ Lisans Mezunu

THE STUDENTIFICATION QUESTION AND ITS SOCIAL EFFECTS IN SAMSUN

ABSTRACT

In this study, the change of Körfez neighbourhood in Atakum, Samsun is examined in the light of “studentification” concept. Altogether 15 people, including nine students, residing in micro-apartments, three real estate agents, two local shopkeepers, and one official neighbourhood representative were interviewed between October 2018 and May 2019. The neighbourhood has begun to change when the tobacco fields there started to change hands, and they were opened to construction, and their farmers were displaced. As a result of this urbanization, the neighbourhood population was divided into: students, young professionals, and some families on the one hand, and old inhabitants with a rural background on the other. A dual development as old and new residential areas was observed in the Körfez neighbourhood. The new settlements near the seaside were mostly purpose built student accommodation. Housing types, built in the neighbourhood have become smaller in time according to students’ expectations. Value appreciation of the new housing indicates that a “rent gap” had formed in here. While the development in housing can be associated with “new-build gentrification”, the commercial facilities in the neighbourhood have not developed as rapidly. The study is important because it analyzes the Körfez neighbourhood’s current physical and social structure in the context of student-led change.

Keywords: Gentrification, Studentification, Samsun, Neighbourhood Change, Micro Housing

1. GİRİŞ

Üniversitelerin başlıca işlevleri eğitim-öğretim ve araştırma olmasına karşın, üniversiteler buldukları yerlere farklı açılardan da, örneğin kentlerin demografik yapısına, aynı zamanda ekonomik, mekânsal, sosyal ve kültürel yapısına etkide bulunurlar. Üniversitelerin olduğu kentlerde özellikle üniversiteye yakın bölgelerin bu durumdan en çok etkilendikleri varsayılabilir. Öğrencilerin yerleştikleri bölgelerde *soylulaştırma* olgusu görülebilir. Soylulaştırma köken olarak toprağı olan, ama aristokrat olmayan, üst-orta sınıf anlamındaki “*gentry*” sözcüğünden türemiştir. Soylulaştırma en genel tanımıyla gerilemiş olan eski, kent içi mekânlardaki yeni bir sınıfsal ve mekânsal ayrışma demektir.

Öğrenci soylulaştırması kavramı bu araştırmanın temelini oluşturmaktadır. Öğrenci soylulaştırması ya da *öğrencileştirme* gerçekleştiği yerler üzerinde geleneksel soylulaştırmanınkini andıran etkiler yaratır. Öğrencilerin yerleştiği bölgelerdeki konut fiyatları artabilir ve bölgenin sosyo-kültürel yapısı öğrencilerin gereksinimleri doğrultusunda biçimlenir. Bu araştırmanın konusu Ondokuz Mayıs Üniversitesi'nde lisans ve lisansüstü eğitimini sürdüren, Samsun'a dışarıdan gelmiş öğrencilerin kentin yoğun olarak yaşadıkları bir mahallesine olan etkisidir. Çalışmada Samsun'un Atakum İlçesi'ndeki Körfez Mahallesi'nin güncel durumu Batı kaynaklı soylulaştırma yazınındaki öğrencileştirme kavramı ile açıklanabilir mi sorusu araştırılmaktadır.

2. SOYLULAŞTIRMA

Soylulaştırma kavramı ilk kez *London: Aspects of Change* başlıklı derleme kitabında Londra'daki işçi mahallelerinin orta sınıflarca kuşatılmasını nitelemek için kullanılmıştır (Glass, 1964). Soylulaştırma Batılı, gelişmiş ülkelerde 1970'lerde ortaya çıkan bir olgu olsa da, 1990'larda az gelişmiş ya da gelişmekte olan ülkelerde de görülmeye başlamıştır. 2000'li yıllardan sonra ise, artık dünyanın her yerinde aynı süreçler gözlemlenmektedir. Devlet, özel kurumlar, yabancı sermaye sahipleri, öğrenciler, LGBTİ, süper zenginler soylulaştırmanın başlıca aktörleri arasında sayılabilir. Şen'e (2013) göre soylulaştırıcı yeni orta sınıf, genç, eğitim düzeyi yüksek, yabancı dil bilen, yüksek gelirli işlerde çalışan ve genellikle, geleneklerden uzak duran bir kesimden oluşmaktadır. Bu kesimin soylulaştırmanın

gerçekleşmesinde önemli bir rolü vardır. Kent merkezlerinin kültür-sanat gibi konularda canlı olması yeni orta sınıfın buralarda yaşamak istemelerine neden olmaktadır (Şen, 2013, s. 296).

Soylulaştırmanın geleneksel soylulaştırma, ticari soylulaştırma, devlet eliyle soylulaştırma, yeniden soylulaştırma, yeni yapı yoluyla soylulaştırma, öğrenci soylulaştırması, turizm soylulaştırması, sosyal konut soylulaştırması, yeşil soylulaştırma, kırsal soylulaştırma gibi birçok alt türü vardır (Lees, 2018, s. 1). Geleneksel soylulaştırma, yeni orta sınıfın daire ve ev alıp, belli alanlara yerleşmesiyle burada yaşam kalitesinin yükselmesine neden olur. Öte yandan, fiyat artışının etkisiyle mahallenin eski yaşayanlarının bu yerlerdeki yeni yaşama ayak uyduramayıp, mahalleden ayrılması etkisi de yaratabilir. Ticari soylulaştırma, devletin girişimi ya da bireysel olarak, bir yerin konut alanının dışında, lokanta, kahve, butik dükkân gibi yerlere dönüştürülmesi ile ortaya çıkar. Daha sonrasında ise, çoğunlukla küçük işletmelerin yerini büyük işletmelere bırakıp, buradan ayrılması ile sonuçlanır (Sönmez, 2014, s. 45).

Devlet eliyle soylulaştırma merkezi ve yerel yönetimlerin eliyle soylulaştırmanın gerçekleşmesidir; bu durumda doğrudan devlet soylulaştırmayı başlatabilir. Yeni yapı yoluyla soylulaştırma Türkiye'deki Toplu Konut İdaresi (TOKİ) gibi kurumların büyük ölçekli yapı projeleri üretmesiyle oluşan soylulaştırma çeşididir. Burada söz konusu olan ya daha önceki işlevini yitirmiş ve kent merkezinde boş kalmış alanlardaki yapılaşma ya da kentin değerli bölgelerinde bulunan, düşük kira bedelli konut stoku görevi gören alanlardaki yapılaşmadır (Sönmez, 2014, s. 45). Soylulaştırma kavramının süper soylulaştırma, öğrencileştirme gibi farklı türlerine ilişkin süreçlerin kentlerin toplumsal ve demografik yapıları üzerindeki etkileri yakın zamanlarda daha yaygın olarak incelenmeye başlamıştır (Kayasü ve Yetişkul, 2013, s. 149-150).

Soylulaştırmanın nedenleri arasında, kentlerin giderek büyümesi ve değişimi sonucu yerleşim yeri ve konut seçimlerinin de değişmesi, demografik yapıdaki değişimler, yaşam biçimleri ve bireysel seçimlerin değişimi, pahalılığa (enflasyona) bağlı olarak konut fiyatlarındaki değişim, büyük kentlerdeki iş ve meslek yapısının değişimi gösterilebilir (Sam, 2010). Ancak uluslararası yazında soylulaştırmanın açıklamasına ilişkin başlıca iki yaklaşım öne çıkmaktadır. Bunlar talep yönlü ve arz

yönlü yaklaşımlardır. İlkinde kent merkezine geri dönenlerin demografik özellikleri ve kültürel seçimleri belirleyicidir (Ley, 1994). Arz yönlü yaklaşımı ise, Neil Smith'in *rant farkı* kuramı temsil eder. Kentsel bir alanın gerçek ve potansiyel arsa bedeli arasındaki rant farkı yatırımcıları kentin bu bölgesine çekerek soylulaştırmayı tetikler (Smith, 1987, s. 464).

Soylulaştırmanın sonuçlarına baktığımızda, olumlu sonuçlar arasında artan vergiler aracılığıyla ekonomik gelişme, kentlerde kültürel sermayenin yükselmesi, yeni işletmelerin açılması ve bunun yarattığı iş olanakları sayılabilir. Olumsuz sonuçlarından biri farklı insanların aynı mekânı paylaşmasıyla toplumsal çatışmaların ortaya çıkmasıdır. Hatta “mahalleye yeni yerleşen varlıklı sınıf mahallelerin maddi yönden değerlendirilmesine yol açacağı için mahallenin eski yerlilerinin yer değiştirmesine sebep verecektir” (Belge ve Çeker, 2015, s. 80). Böylece soylulaştırma eski kent içi alanlarda yoksul sınıfları yerinden ederken, bir yandan da kentsel getiri (rant) yaratımı yoluyla belli sınıfların ayrıcalıklı bir konum edinmesine neden olur (Sam, 2010, s.147).

3. ÖĞRENCİLEŞTİRME

Üniversitelerin kuruldukları kentlerde öğrenci nüfusunun hızla artması sonucunda öğrencilerin yerleştikleri kent, öğrenci kimliğine ve beklentilerine uygun olarak dönüşmesine öncülük etmesiyle yeni bir soylulaştırma biçimi olarak öğrencileştirme olgusu ortaya çıkmıştır. Hubbard'a (2008) göre öğrencileştirme öğrencilerin belirli mahallelerde egemenliğini dile getirmektedir. Kentsel dönüşüm konusu içinde öğrencinin bir aktör olarak yerleşim coğrafyalarını ve mekânsal dağılımı nasıl etkilediğini anlama çabası öğrencileştirme yazını yaratmıştır (Smith ve Holt, 2007; Fincher ve Shaw, 2009). Tuncer ve İslam'a (2017) göre, öğrencilerin konaklama gereksinimlerinin karşılanması için konut arzının oluşturulması ve konutların öğrenci isteğine göre yeniden biçimlendirilmesi öğrencileştirme bağlamında bir kentsel dönüşüme neden olmuştur.

Üniversite bulunduğu kente yoğun öğrenci nüfusu getirerek, kentte konut gereksiniminin artmasına neden olur. Bunun sonucunda, “Yükseköğrenime başlayan üniversite öğrencilerinin çözmesi gereken önemli sorunlardan biri de şüphesiz barınma yeridir,” (Uysal, Güngör ve Meydan, 2017, s. 19).

Öğrencilerin konaklama seçimleri ekonomik olanaklarına göre belirlenmektedir (Arlı, 2013; Uysal vd., 2017). Öğrencilerin barınma gereksiniminin karşılandığı yerlerden biri de devlet yurtlarıdır. Devlet yurtları kız öğrencilere erkek öğrencilere oranla her zaman daha çok sayı (kontenjan) ayırdığı için erkeklerin özel yurda ya da eve çıkma oranı daha yüksektir. Öğrenciler kendilerine eve çıkma nedenleri sorulduğunda ev ortamında daha rahat ettiklerini söylemişlerdir. Bu da kentlerdeki 1+1 ve 2+1 gibi mikro konutların⁵ artmasına neden olmuştur (Çalışkan ve Sarış, 2008).

Bu nedenle kentler öncelikle, barınma ve konut odaklı olarak öğrencileştirilmektedir. Bu da gerçekte belli semtlerin öğrencilerce soylulaştırılmasına ön ayak olmuştur, çünkü bu yerlere yoğun öğrenci göçü buralarda özellikle, kiralık ev sayısının ve öğrenci yurtlarının artmasına neden olmuş ve bölgedeki konut piyasası fiyatlarının yükselmesine yol açmıştır. Konut stoku açısından, “kentın konut arzı öğrenci zevk ve beklentilerini karşılayacak özelliklere dönüşmektedir” (Yılmaz, 2011, s. 12). Bu durum da yeni, “amaca yönelik öğrenci konutları”nın yapılmasına zemin hazırlamıştır (Sage, Smith ve Hubbard, 2013).

Öğrencilerin hangi mahalleleri yeğledikleri de mekânsal dağılım açısından önemlidir, çünkü “Bu durum kentteki konut kiralarının mahalleler düzeyinde farklılaşmasında önemli bir faktördür,” (Taş ve Türkan, 2016, s. 405). Ancak öğrencilerin konut seçimleri yalnızca maddi olanaklarıyla sınırlı değil, çok boyutludur. Öğrencinin bulunduğu kentteki konut ve binaların yeterliliği, ulaşım ve toplumsal olanaklar, öğrencinin aile geçmişi, aile yardımı alıp almadığı, yani kuşaklar arası finansal aktarım da öğrencilerin konut seçimlerinde önemlidir (Filiz ve Çemrek, 2007; Hochstenbach ve Boterman, 2017). Bütün bu etmenlerle birlikte öğrenci bir dönüştürücü ya da soylulaştırıcı ve kültürel bir taşıyıcı olarak, kentsel mekânı fiziksel, kültürel ve ekonomik açıdan kendi seçimlerine uygun olarak dönüştürür.

Öğrencileştirmenin kentlere konutun yanında bir başka etkisi de hizmet alanında görülmüştür. Alışveriş ve tüketime dayanan hizmet sektörü öğrenci isteklerine göre biçimlendirilmeye başlayarak, eğlence,

⁵ Mikro konut yeni çalışılan bir araştırma konusu olup, bu konuda henüz sınırlı sayıda akademik araştırma olduğu gözlemlenmiştir (örn. Lau ve Wei, 2018; Barnas ve Barnas, 2015).

yeme içme, ulaşım gibi pek çok işkolu da öğrencileştirilmiştir. Böylece örneğin, “kente açılan kafeterya ve internet kafe sayısı hızla çoğalmaktadır” ve “(...) kentin eski sokakları öğrenciye hizmet eden işletmelerle dolmakta ve bu mekânlar hızla öğrencileşmektedir,” (Yılmaz, 2011, s. 12). Buradan hareketle öğrencileştirme olgusunun kent ekonomisini doğrudan etkilediği söylenebilir.

Farklı olmakla ilgili bir Türkiye araştırmasında üniversitelerle ilgili şu saptamada bulunmaktadır: “Üniversiteler, tanımları gereği buldukları kentin dışından da öğrenci alan ve her türlü aykırı düşüncenin, kimliğin ve yaşam tarzının var olabilmesine olanak tanıyan yapılardır,” (Toprak, Bozan, Morgül ve Şener, 2008, s. 20). Kentin diğer yaşayanları ve öğrenciler arasındaki etkileşim “öğrenci kültürü” olarak kavramsallaşan ve kentte yaşayanların öğrencileri aykırı olarak değerlendirdikleri bir düşünce yapısı ile biçimlenmiştir (Yılmaz, 2011). Yılmaz’ın (2011) çalışmasına göre, kentte yaşayanların %74’ü üniversite ile gurur duyarken, %57’si kent ile üniversite arasında yeterince bütünleşme olmadığını düşünmektedir. Kentte yaşayanlar üniversiteyi ve öğrencileştirmeyi olumsuz olarak değerlendirmiştir, çünkü öğrencilerin ayrı saatlerde sosyalleşme pratikleri onları rahatsız etmektedir. Yılmaz’a göre kentte yaşayanların gözündeki öğrenci imajı da bu durumda oldukça etkilidir.

Çoğu değişme süreci gibi öğrencileştirme de içinde pek çok çatışma barındırır. Öğrencilerin kentin normlarına ve değerlerine yabancı olması, kentin yaşayanlarının ise, tutucu olmaları bu çatışmayı yoğunlaştırır. Bu çatışmayı niteleyen sosyolojik bir kavram olarak, “ahlaki panik” (Cohen, 2002) öğrencileştirmeyle ilgili yazında da kullanılmıştır (örn. Long, 2016). Kentin kimi yaşayanlarına göre, öğrenciler kent değerlerine, kentin yaşam biçimine yönelik bir tehlike oluşturur. Özetle, öğrenci kimliğinin ve yaşam tarzının farklılığı nedeniyle öğrencileştirme süreci kentlerde toplumsal, kültürel çatışmalar ve topluluk uyumuyla ilgili sorunlara yol açabilmektedir (Hubbard, 2008; Tuncer ve İslam, 2017).

Ancak öğrencileştirme bütünüyle olumsuz bir olgu olarak değerlendirilmez, çünkü üniversitelerle birlikte öğrenciler kente sosyo-kültürel ve ekonomik açıdan katkıda bulunurlar (Akçakanat, Çarıkcı ve Dulupçu, 2010). Bu bağlamda öğrenci harcamaları ekonomik uyarıcı işlevi görüp, kent ekonomisi için

önemli bir gelir kaynağı olabilmektedir (Çalışkan, 2010). Sosyo-kültürel açıdan ise, eğitime katılım, sağlık, iletişim, taşımacılık ve varlık (refah) düzeyinin artması, dış göçlerin azalması üniversitelerin ve öğrencilerin kente yönelik diğer katkılarından (Akçakanat vd., 2010). Öğrenci istekleriyle hizmet, taşınmaz, ulaşım gibi işkolları da gelişir.

Sonuç olarak, üniversiteler ve öğrencileştirme süreci öğrenciler ve kentlerin diğer yaşayanları arasında ekonomik ve sosyo-kültürel ilişkiler kurulmasını sağlamıştır. Böylece üniversiteler ve öğrenciler toplumsal değişimin etkin araçları ve özneleri olmuştur. Türkiye’de üniversiteleşme süreci 1950’lerde başlamış ve merkezi kentlere üniversiteler açılmıştır. 1990’lı yılların sonunda Anadolu’da ve özellikle, Karadeniz’de üniversiteler kurulmuş, 2000’lerden sonra ise, Türkiye’de üniversitesiz kent kalmamıştır. Bu çalışmada ise, üniversitesi 1975’te kurulmuş olan Samsun’un öğrenci yoğun bir mahallesi ele alınmaktadır.

4. ARAŞTIRMA YÖNTEMİ

Mahalle seçiminde öncelikle, Sahibinden.com gibi internet siteleri üzerinden Samsun, Atakum’dan seçilen (Cumhuriyet, Denizevleri, Körfez, Mimar Sinan, Yenimahalle gibi) mahallelerin kira düzeyleri ve bundaki değişimlere ve TÜİK Nüfus İstatistiklerinden⁶ bu mahallelerin yıllara göre nüfus artışına ve nüfus yapısının değişimine ilişkin veriler toplanmıştır. Bu ön incelemeler sonucunda araştırma sahası olarak, içinde üniversitenin de bulunduğu ve Samsun’un öğrenci konut bölgesi algısının güçlü olduğu Körfez Mahallesi seçilmiştir. Bu seçimde Körfez’in öğrenci mahallesi görüntüsünün yanında, burada yaşayan bekâr oranı ve 20-24 yaş grubundaki nüfusun oranı etkili olmuştur. Aynı zamanda, burada Ocak 2015-Ocak 2018 tarihleri arasında kiralık metre kare fiyatındaki yaklaşık %80 artış⁷ da önemli

⁶ TÜİK’ten bilgi isteği ile edinilen veriler şunlardır: “Samsun iline bağlı Atakum ilçesinin mahalle düzeyinde 5490 Sayılı Nüfus Hizmetleri Kanunu çerçevesinde yapılan 2012-2017 dönemi Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemi (ADNKS) sonuçlarına göre hane halkı sayısı, 2008-2017 dönemi ADNKS’ye göre medeni durum ve cinsiyete göre nüfus, 2007-2017 ADNKS’ye göre mahalle nüfusu, yaş grubu ayırımında belediye mahallelerinin nüfusu ile 2008-2017 dönemi eğitim durumuna ait bilgiler” (TÜİK, Bilgi Dağıtım ve İletişim Daire Başkanlığı, elektronik yazışma, 12 Kasım 2018).

⁷ 12 Şubat 2019 Sahibinden.com verilerine göre Körfez’de Ocak 2015’te 5TL olan kiralık metre kare fiyatı Ocak 2018’de 9TL olmuştur.

görülmüştür. Araştırma Ekim-Kasım 2018 tarihinde planlanma ve ilgili yazının taranmasıyla başlamış, verilerin toplanması, çözümlenmesi ve raporun hazırlanmasının ardından Mayıs 2019 tarihinde bitmiştir.

Ondokuz Mayıs Üniversitesi'nde lisans ve lisansüstü eğitimini sürdürmek için kente dışarıdan gelmiş öğrenciler araştırmanın evrenini oluşturmaktadır. Bu öğrenciler arasından rastgele seçilen dokuzunun yanında, mahallede ticari işletme sahibi olan iki kişi, üç emlakçı ve bir muhtar olmak üzere toplamda 15 kişi ile görüşme yapılmıştır. Görüşme verileri araştırmanın amacı ve konusu dikkate alınarak, görüşmeciler kategorilerine (öğrenci, emlakçı, esnaf ve muhtar) göre düzenlenmiş, yarı yapılandırılmış görüşme soruları ile toplanmıştır.

Öğrenci görüşmecilere yaşam tarzlarını, konutla ilgili beklentilerini, nasıl konut edindiklerini ve yaşadıkları semt ile olumlu-olumsuz ilişkilerini anlamaya yönelik sorular sorulmuştur. Esnaf ve emlakçılar için olan soru formunda farklı işkolları açısından mahallenin potansiyeli, mahalle içindeki ticari olanakların (dükkân sayısının ve çeşitliliğinin) ve konut türlerinin değişimi gibi sorular yer almıştır. Muhtar görüşmeci formu ise, mahalle yaşayanları, mahalle içi ilişkiler, mahallenin (yaşayanlar, konut, dükkân, vb. açısından) değişimiyle ilgili sorulardan oluşmuştur. Sosyo-ekonomik statüye ilişkin, ortak bir soruyu yanıtlamanın dışında, bütün görüşmecilerden mahalleyi olumlu-olumsuz değerlendirmeleri ve kentin diğer mahalleleriyle karşılaştırmaları istenmiştir.

5. KÖRFEZ MAHALLESİ'NİN YAPISAL GELİŞİMİ

Tarihsel olarak, Körfez Mahallesi'nde önceleri deniz kıyısında tütün tarımı yapılırken, zamanla tarımın bitmesi mahallede yaşayanların deniz kıyısındaki arazilerini satıp, yukarı bölgelerdeki köylere taşınmasına neden olmuştur. Satılan tütün arazilerinin parsellerinin küçük olması buralara 1+1 ve 2+1 tipi daireler içeren, küçük konutların yapılmasına ancak yetmiştir. Bunun sonucunda, günümüzde mahallenin üst bölümlerinde daha çok tarımsal kökenli aileler yaşarken, alt bölümlerinde üniversitede okuyup, tek başına ve özgürce yaşamak isteyen öğrenci topluluğu yaşamaktadır. Bu anlamda Körfez'de iki yönlü bir değişimin gerçekleştiği görülmektedir. Yerel yönetim eliyle soylulaştırma diye

nitelenebilecek biçimde yakın dönemdeki Atakum'a sahil yolu ve Körfez'e marina yapma girişimleriyle birlikte, Körfez gitgide önem kazanmaya başlamıştır. Bu gelişmede merkez mahallelerin belli bir doyuma ulaşmış olmasının ve böylece, kentin Körfez yönüne kaymasının da etkili olduğu söylenebilir. Diğer etmenlerle birlikte, üniversite, mahallenin yaşayan profilini, konut türlerini ve tüketim alışkanlıklarını etkilemeye başlamıştır.

Samsun'un merkez mahallelerindeki yapılaşma doyuma ulaştığı için, Körfez'in yeni yapılaşmanın odağı olmasını emlakçılık yapan bir görüşmeci şöyle açıklamıştır: "...Bundan iki yıl önce 2015'in Kasım ayında, kışın başlangıcında sonbahar yağmurlarında bu yolda araba batıyordu, insan gelemiyordu. O günden bugüne birçok konut yapıldı, kiralar otomatik arttı; insanlara çeşitli yaşam alanları sağlandı..." (B, 26, lisans öğrencisi ve emlakçı). Aynı konuda mahallenin eski esnaflarından biri de şunları belirtmiştir: "Yani bu taraf gelişmeye daha müsait şu anda... Bir miktar daha gelişme imkânı var. Şehir merkezi zaten belirli bir doyuma ulaştı artık. Yeni yerleşimlerle birlikte şehir bu tarafa kaydı." (D, 55, restoran işletmecisi) Burada bir banliyöleşme sürecinden söz edilebilir.

Körfez Mahallesi kıyıdaki yeni yerleşim alanında bir parça da olsa öğrencileri daha kolay benimsemeye başlamıştır. Bu durum mahallenin eski ve yeniyi ayırıştırılmış da olsa, içinde bir arada barındırmasıyla ve deniz kıyısında ailelerin çok oturmamasıyla açıklanabilir. Körfez'de yaşayan bir mahalle esnafı Körfez'in yerleşim yapısını ve yaşayan profilini şöyle açıklamıştır: "Şimdi hep *apart* ve öğrenci olduğu için, aile olarak çok yok. Yani, eski yerleşimler⁸ aile burada... Gerisi hep yukarı tarafları tercih ediyor. O yüzden geçici oluyor yani. Buradaki oturanlar geçici..." (E, 38, market işletmecisi) Özetle, Körfez Mahallesi'nde yaşayan halk burayı eski ve yeni yerleşim olarak ikiye ayırmaktadır. Mahallenin deniz kıyısındaki bölgenin öğrenci gibi yalnız yaşayanlara yönelik konut türleri ağırlıklı yapılaşması bu aşağı bölümün öğrenci konut alanı gibi görülmesine neden olmuştur.

⁸ Konut anlamında kullanıyor.

6. MAHALLEDE YENİ KONUT ÜRETİMİ

Körfez'de oluşan yeni yerleşimi ağırlıklı olarak üniversiteye gelenler oluşturmuştur. Körfez Mahallesi öğrencilerin, üniversiteye ve tramvay gibi kent içi ulaşım araçlarına yakınlığı nedeniyle yeğledikleri bir yer olmuştur. Görüşme yapılan mahalle esnafı ve emlakçılar da mahallenin ulaşımının kolaylığını vurgulamışlardır. Bu görüş birliğini esnaf ve emlakçıların üniversite kaynaklı bir hedef kitle oluşturmadaki başarıları açıklayabilir. Öğrenciler Körfez Mahallesi'ni yaşanabilir bir yer olarak görürken, emlakçılar Körfez'i emlak sektörü için yeni bir pazar olarak değerlendirmişlerdir. Bu bakımdan Körfez'deki öğrencileştirmede soylulaştırmaya hem talep yönlü, hem de arz yönlü yaklaşımlar geçerlidir.

Konut ticaretinin üniversite kaynaklı olarak artış kazanmasıyla birlikte mahallede hızlı bir yapılaşma olmuştur. Üniversitenin biçimlendirdiği mahalle nüfusunun yarattığı istem (talep) ile mahalle içinde bir emlak hareketliliği ortaya çıkmıştır. Sunu (arz) ve istem ilişkisine dayalı bu emlak hareketliliği mahalle içinde konut çeşitliliğine ve 1+1 ağırlıklı bir mikro konut yapılaşmasına neden olmuştur. Devlet-eliyle soylulaştırma kavramını andıran bir biçimde belediyenin de bu yönde bir tutum izlemesi Körfez'deki bu tür bir konut yapılaşmasını daha da artırmıştır. Körfez'de emlakçılık yapan bir görüşmeci bu durumu şöyle dile getirmektedir:

...Belediyenin verdiği katsayı imar planı var. Ağırlıklı olarak hepsi 1+1'dir; hepsi üniversiteye yöneliktir. Ortalama bir kişi, maksimum iki kişi yaşayabilecek düzeyde yapılan, salonları 20-25 metre kare civarında, yatak odaları 18-20 metre kare civarında olan mini dairelerdir. Yüksek kâr getirisi olan, bir katta 5 daire *konseptine* sahip dairelerdir. (...) Şöyle ki dışarıdan biri geldi, "Ben kafamı dinlemek için bir ev istiyorum," bizde böyle bir *konsept* yok. (...) Öğrenci %60-%70'in altına hiç düşmemiştir. Buranın asıl yapım amacı da odur. (B, 26, lisans öğrencisi ve emlakçı)

Yeni yapılan daireler genellikle eşyalı ve yaklaşık elli ya da altmış metrekaredir. Bu daireler diğerlerine oranla daha lüks ve pahalıdır. Dairelerin küçük, eşyalı olması ve emlakçıların normalde kiracıların

kendilerinin uğraştığı zaman alıcı işlerle onların yerine uğraşması bu dairelerin çekiciliğini arttırmıştır. Öğrencilerin 1+1 daireleri seçme gerekçeleri en başta tek başına ve özgürce yaşamak istemeleridir. Bunun yanında, özel yurt giderlerinin neredeyse ev kiralalarıyla aynı olması tek yaşamayı seven öğrencilerin 1+1'de yaşamayı yeğlemesini sağlayan başka bir etmendir. Öğrencilere oturdukları daireleri hangi yolla bulduklarını sorulduğunda, sokakları gezerek, emlakçılara danışarak, tanıdıkların yardımıyla ve Sahibinden.com gibi internet siteleri aracılığı ile bulduklarını söylemişlerdir.

7. FARKLI BOYUTLARIYLA MAHALLENİN DEĞİŞİMİ

Körfez Mahallesi geçmişe göre birçok yönden değişmiş ve bugün hâlâ değişmekte olan bir mahalledir. Özellikle, önceleri tarla olan alanların sahil yolu yapılması ve mahallenin çok yakınına üniversite kurulmuş olması bu bölgeyi değişime iten başlıca nedenlerdir; bunlar soylulaştırma yazınında hem kırsal soylulaştırma, hem öğrencileştirmeye karşılık gelebilecek gelişmelerdir. Körfez'deki değişimin diğer bir nedeni yoğunlaşan nüfustur. Görüşmecilerimizden biri bu durumu şöyle özetlemiştir:

Daha önce burada fazla bir işletme yoktu. Sahilin yolunun da yapılmasıyla yeni işletmeler açıldı. Tabii ki gençler orayı daha çok tercih etmeye başladı. Daha ziyade kafe tarzı oralar... Yemek, restoran cinsi yerler de var, ama ağırlıklı olarak kafe... Karadeniz denince de akla sahil geldiği için, belli bir yaş grubu, daha da hareketli olduğu için, oraları tercih ediyor diye düşünüyorum.
(D, 55, restoran işletmecisi)

İşte, bu yeni gelen nüfusa bağlı olarak, mahallenin demografik yapısı ve toplumsal koşulları da değişmiştir. Mahallede yerli halktan çok, dışarıdan gelen, seçkin insanların ağırlık kazandığı düşünülmektedir. Örneğin, bir esnaf mahalle nüfusundaki değişimle ilgili şunu söylemiştir: “Dışarıdan gelen insanlar var. Yerlisi daha ziyade yüksek kesimlerde, köy gibi yukarılarda ya da şehir merkezinde, buranın eski yerlileri... Genelde el değiştirdi, arsalar satıldı falan derken dışarıdan gelen insanlar ağırlık kazandı.” (D, 55, restoran işletmecisi) Görüşmelerdeki mahallede değişen insan profili söylemi Körfez Mahallesi'nde soylulaştırma ve soylulaştırmayla birlikte yerinden edilme olgusunun olup, olmadığı sorusunu anımsatmaktadır. Kendi de eski bir yaşayan olan Körfez Mahallesi muhtarı mahallenin bugün

kozmpolit bir mahalle olduğunu ve bu durumun da insanlar arasında anlaşmazlığa yol açtığını dile getirmiştir:

Mahalledeki insanlar karışık aslında... Yani, memurlar, üniversite hocaları, öğrenciler, yerli halk var. Mahalle yaşayanlarında zaman içerisinde göç alımıyla değişim oldu. İnşaatla çalışmak için gelenler var, köylerden gelenler var. Mesela, sahilde ev aldım diyorsun, yan tarafta inek besleyenler var... Köyle kentleşmenin uyumunun sorununu yaşıyoruz. (...) Toplumun birleşmesinin ve kaynaşmanın sorununu yaşıyoruz. (F, 45, muhtar)

Artan nüfusa bağlı olarak, konut sayısında bir artış yaşanırken, konut türlerinde ve dükkânlardaki değişimi de bir görüşmeci şöyle açıklamıştır:

Daha önce 4+1, 3+1 imalatlar vardı. Piyasadaki yeniliklerle birlikte 2+1, 1+1 evler devreye girdi, yeni oteller açıldı. Dükkân açısından da, ağırlıkta da, yeme-içme yerleri var. Küçük mağazacılık, bakkal tarzı yerler aradan çıktı. Yerini ŞOK, A 101 gibi büyük marketlere bıraktı. Çok iç kesimlere girdiğinizde mahalle bakkalı şeklinde yerler var. (D, 55, lokanta işletmecisi)

Yoğunlaşan ve çeşitlenen nüfusla birlikte yalnızca konutlarda değil, yeni gelenlerin gereksinimlerine yönelik farklı işkollarında da artış görülmüştür. Örneğin, mahallede marketlerin yanında, taşınmaz işinin de çoğaldığını hem muhtar, hem de emlakçılık yapan bir görüşmeci belirtmişlerdir. Bir market işletmecisi buna artan araç trafiğini de eklemiştir:

İkisinde de, dükkân ve konut olarak da artış var. Şöyle, araç sayısında bile artış var. Bu da konuttan dolayı olduğunu gösteriyor. Ben ilk açarken, günde atıyorum, 500 araç geçiyorken, şimdi 2500 araç geçiyor yani. (...) Gelişime açık bir bölge ve gün geçtikçe de geliyor. Burada (yol) yetmiyor zaten. Bilmiyorum bu tarafta mısın? Ama sabah ve akşam trafiği sıkışıyor, burada. (E, 38, market işletmecisi)

Özetle, yeni gelen nüfus mahalle yapısını ve özelliklerini kendi isteğine göre değiştirmiştir. Genç profesyonellerin, öğrencilerin ve bekârların yoğun olarak bu bölgeye gelmesiyle konut sayısında artış

ve konut türlerinde 1+1 evlere doğru bir dönüşüm olmuştur. Bunun ardından, emlakçı, market, araç sayılarında artış olmuştur. Komşuluk ilişkileri açısından, mahallede yaşayanlar ve esnafla olan ilişkilerde de bir değişim ve uzaklaşma yaşanmıştır. Bu dönüşümlerin yaşandığı ilk yıllarda, aynı zamanda bir kır-kent çatışması da söz konusudur.

8. KÖRFEZ MAHALLESİ'NDE RANT

Bölgeye yeni gelen nüfusun özelliklerine bağlı olarak, gelişen mahallede yeni binaların yapılması ve eski binaların onarımı ile mahallenin getiri düzeyinde bir farklılaşma ortaya çıkmıştır. Getiride bir yükselme biçimindeki bu değişim orta sınıf alıcılar, mal sahipleri ve gayrimenkul yatırımcıları aracılığıyla gerçekleşmektedir. Bir görüşmeci mahallede doğrudan öğrenciye yönelik konuta yatırım yapanlara dikkat çeken bir yorumunda, “Bireysel olarak bir daire, iki daire almaya başlayan kişiler daha sonra birikim yapıp, 4-5 daire alarak, yatırımcıya dönüşebiliyor,” demiştir (B, 26, emlakçı). Buna göre, kimi daire sahipleri Körfez'i kendileri yaşamak için değil, yalnızca buradan para kazanmak için seçmektedirler. Öğrencileştirme süreci ile koşut olarak, Körfez yatırım amacıyla ev satın alınan bir yere dönüşmüştür. Bu Smith'in (1987) soylulaştırmaya “rant farkı” açıklamasını doğrular nitelikte bir gelişmedir.

İnşaat alanında konut türü ve değerindeki değişimle ilgili olarak, bir görüşmeci şu gözlemlerde bulunmuştur: “Piyasadaki yeniliklerle birlikte 2+1, 1+1 evler devreye girdi; yeni oteller açıldı.” (D, 55, lokanta işletmecisi) Konut türlerini belirleyen genç profesyonellerin, öğrencilerin, bekâr ya da çift gelirlili ve çocuksuz çiftlerin Körfez Mahallesi'ne olan ilgileri buradaki konutların ve dükkânların değerini arttırmış ve daha önce burada yaşayanların kentin başka alanlarına ötelenmesi sonucunu doğurmuştur. Başka bir görüşmeci dükkân ve konutların değerindeki değişimle ilgili gözlemini şöyle açıklamıştır: “Boş bir dükkândı burası. Şu an değeriyle çok farklı; yani, yüzde yüz artma var.” (E, 38, market işletmecisi) Bir emlakçı dükkân çeşitliliğini ve değerini en başta dükkân büyüklüklerinin belirlediğini şöyle açıklamıştır: “Rakam olarak dükkân kiralarnı belirleyen budur: İçinde ne yapılabilir, nasıl

yapılabilir? Başta yapılan dükkânlar daha küçüktür. Ancak yeni yapılan binalarda dükkân kısımları daha geniştir.” (B, 26, emlakçı) Dükkân alanları büyüdükçe, daha büyük işletmeleri kendine çekmektedir.

Mahalle getirisinin en iyi göstergesi ise, bir görüşmecinin iş alanı olarak neden Körfez Mahallesi’ni seçtiği sorusuna verdiği yanıtta yer almaktadır:

Bir gayrimenkul alıyorsunuz, 300-350 bin liraya bir daire alıyorsunuz, aldığınız dairenin kira getirisi 800 lira... Onun yerine burada bir sistem var: 120 bin liraya daire alıyorsunuz, 850-900 lira kira getirisi... İnsanlara bunu anlatmaya çalışıyorsunuz. Bunun için benim için en uygun olan bölge sadece Körfez Mahallesi... Diğer taraflarda ben kiracı bulamıyorum; evler tramvaya çok uzak, benim hitap ettiğim kesim %80 oranında öğrenci ya da öğretim görevlisi...” (B, 26, emlakçı)

Bir başka görüşmeci ise, aynı konuyu kendi oturduğu ev üzerinden örneklendirmiştir:

İlk başta kirada tuttum, (...) sonra evi satın aldım, yani ev sahibi oldum. (...) Yaklaşık dört yıl kalacağımı düşündüm, 800 lira kiram vardı ve gitgide de artıyor. Zaten ortalama 50 bin lira kira parası olacaktı, dört sene sonra. Evi satın alma fiyatı da 100 bin liraydı. Hem gelecek için yatırım oldu, hem de kiracı(lık) sıkıntısı çekmemiş oldum. (G, 23, öğrenci)

Körfez Mahallesi’ndeki gelişmeye bağlı oluşan “rant farkı” konusuna farklı yaklaşan görüşmeciler de oldu. Örneğin, bir görüşmeci özellikle işyeri kiralarındaki değişimle ilgili şunları söyledi: “Körfez Mahallesi kendini çok fazla geliştiremedi. Çok gelişmediği için de, fiyatlarda çok bir rakam değişmedi, artış olmadı.” (A, 39, emlakçı) Başka bir görüşmeci de getirinin artmasından ya da değişmemesinden çok, düşüş yaşadığını şu sözlerle belirtmiştir: “Krizlerle birlikte bu değerlerde bir düşüş ve artış yaşanıyor. Şu an mesela, yaşadığımız krizden dolayı, mutlaka bir düşüş var. Ama geçici olduğunu ümit ediyor ve çalışmaya devam ediyoruz.” (D, 55, restoran işletmecisi)

Körfez’de değişen nüfus, mahalle yapısını, özelliklerini ve mahalledeki konut yapısını da değiştirmiştir. Öte yandan, konut ve dükkân değerlerinin değişimi konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Kimi

getiri alanlarının henüz bütünüyle oluşmadığını ve olası (potansiyel) getiri ile var olan getiri arasında anlamlı, büyük bir farkın oluşmadığını söylerken, dükkân ve konutların değerinde günümüz koşullarına ve yaşanan krizlere bağlı bir düşüş olduğunu söyleyenler de olmuştur. Yine de, bu konudaki yaygın kanı arsa ve konut getirisinin büyüdüğü ve taşınmaz fiyatlarının arttığı yönündedir.

9. MAHALLE İLİŞKİLERİ

Öğrencilerin mahallede ağırlık kazanması mahalle içi ilişkileri üzerinde durulması gereken önemli bir konu yapmaktadır. Mahallenin öğrenci konutu ağırlıklı yeni yerleşimlerinde aileler çok bulunmamakta, buralarda öğrenci dışında, yalnız yaşayan, orta yaşlı insanlar yaşamaktadır. Bir öğrenci bu durumu şöyle açıklamıştır: “Körfez Mahallesi yeni gelişen bir yer... Herkes benim gibi öğrenci ya da akademisyen... (...) Öyle aile düzeni pek yok. (...) Herkes kendi halinde, kimse kimseye dokunmuyor diyelim.” (G, 23, lisans öğrencisi) Komşular arasında doğrudan, yüz yüze iletişimin yerine, daha çok aracılarla gerçekleştirilen bir iletişim söz konusudur. Bu durum mahalle içinde iletişimsizliğe ve güvensizliğe yol açmaktadır. Mahalle içinde insanların birbirinden kopuk yaşantıları nedeniyle çoğunlukla incelikten yoksun ve karşılıklı yakınmaya dayalı bir iletişim egemen olmuştur. Körfez’de farklı toplumsal sınıflardan insanların bir arada yaşaması da mahalle içinde daha önceki öğrencileştirme çalışmalarını doğrular nitelikteki çatışmalara yol açabilmektedir.

Öğrenciler genelde komşularıyla etkileşimleri olmadığını belirtmişlerdir. Öğrencilerin arasında evde besledikleri hayvanlara, örneğin, kedilerine karşı çevrede olumsuz bir bakışın olduğunu belirtenler de olmuştur. Öte yandan, kimi öğrenciler de bunun tersini savunarak, komşularıyla karşılıklı yardımlaşma içinde olduklarını belirtmiştir. Bu ikinci durumu Körfez’e dışarıdan gelenlerin yalnızca öğrencilerle sınırlı olmamasıyla açıklamak olanaklıdır. Bir öğrenci ise, kendisinin diğer öğrencilerden yakınan kişi olduğu bir olaydan söz etmiştir: “Konutla ilgili hiçbir sıkıntım yok, ama apartmanla ilgili... Çoğunluk öğrenci olduğu için, toplu yaşam kurallarına aykırı davranıyorlar; gece gündüz kavramı yok. Çok gürültü oluyor; üç kere uyardıktan sonra, bir kere de hatta polis çağırdım, çok fazla ses olduğu için.” (O, 37, doktora öğrencisi) Öğrenci kültürü yaşama alanlarında tepki çekebilmektedir.

Öğrenciler ve öğrenci dışındaki diğer yaşayanlar arasındaki çatışmaları mahalle içindeki iletişimsizlikle, Körfez'de "oturmuş bir mahalle" kültürü olmamasıyla ve genel olarak, kentin eski yaşayanlarının öğrenciye, hatta bekâra karşı olumsuz algısıyla açıklamak olanaklıdır. Bu durum mahalle yaşayanlarının birbirlerine duyarsız, uzak ve zorunda kalmadıkça, iletişim kurmayan bir tutum sergilemelerine neden olmuştur. Bir emlakçı Körfez'de yerleşik bir mahalle kültürünün olmadığını şu sözlerle aktarmıştır: "... Burası mahalle kültüründen biraz daha geri kalmış bir yer, genelinin öğrencinin olduğu bir yer... Öyle olduğu için de sistem olarak bir mahalleleşme, bir mahalle kültürü yok..." (B, 26, emlakçı). Aynı konuda Körfez'de yaşayan bir öğrenci ise, şunları belirtmiştir: "Aslında (...) (üniversiteler) sürekli para bırakan yerlerdir, ama halk bunun bilincinde değil. Eski yaşayanlar öğrencilerinin mahallenin yapısını değiştirdiğini düşünüyorlar ve dolayısıyla, öğrencileri pek sevmiyorlar." (K, 26, lisans öğrencisi) İlgili yazında da öğrencilerin bir kentin ya da mahallenin toplumsal ve ekonomik yapısını dönüştürdüklerine ilişkin birçok örnek bulmak olanaklıdır.

Ticari açıdan, mahalle içinde ŞOK, BİM ve A101 gibi kurumsal firmaların dışında çok sayıda mahalle esnafı olmadığı için, öğrenciler mahalleyle çok yakın ilişki kuramamıştır. Yine de, öğrenciler ve geri kalan mahalleli arasında daha çok ekonomik bir ilişki kurulmuştur. Kimi öğrenciler kendilerine yakın olan market, bakkal gibi kimi mahalle esnafıyla gündelik ilişkiler kurduklarını belirtmişlerse de, bu iletişim selamlaşma ve veresiyeyle sınırlı kalmıştır. Buna karşın, bu sınırlı ilişkiler üzerinden esnafı kendisine bir güvence olarak gören öğrenciler de vardır. Esnaf da genelde müşteri profili öğrenci ağırlıklı olduğu için, mahallede yaşayan öğrencilere karşı olumsuz bir düşünce geliştirmemiş, tersine, öğrencilere karşı anlayışlı bir tutum sergilemiştir.

9.1. İnsan Çeşitliliği ve Çatışma

Öncesinde daha çok yerli halkın yaşadığı Körfez Mahallesi, zamanla yaşanan göç ve başka değişimlerle kozmopolit diyebileceğimiz bir yapıya bürünmüştür. Göçün yarattığı demografik değişimler ile farklı kültür ve yaşam tarzı olan insanlar bir arada yaşamaya başlar ve bu yeni yapı içerisinde bireyler kimi zaman karşılıklı uyum sorunu yaşarlar. Bu uyum sorunundan toplumsal çatışmalar doğar. Bu çalışmada

da görüşmeciler Körfez'de farklı insanlar arasında duygudaşlık (empati) olamamasından kaynaklanan sorunlardan söz etmişlerdir.

Bir görüşmeciye göre: "... Apartman görevlisi, Vezirköprü'den inşaatta çalışmak için gelen (biri)... Bir şekilde göç alıyoruz ve onların da bir uyum süreci oluyor, sıkıntıları oluyor." (F, 45, muhtar) Aynı görüşmeci mahalledeki artan insan çeşitliliğini ise, şu sözlerle dile getirmektedir: "Bulduğum mahalle, benim çocukluğumdan da bildiğim mahalle... Tabii, artık kozmopolit bir yer, yani yerli halk çok fazla kalmadı. (...) Üniversite de bizde; yani, memurlar, üniversite hocaları, öğrenciler (ve) yerli halk var." (F, 45, muhtar)

Göçün yanında, mahalledeki mikro konut üretimine yönelik yapılaşma da yeni apartmanlarda yaşayanlar arasında birtakım sorunlara yol açmıştır. 1+1 apartmanlarda ailelerin yaşadığı apartmanlara göre daha düzensiz bir yaşamın oluşu, apartmana giriş ve çıkış saatlerinin belirsizliği ve gürültü sorunu çatışma gerekçelerinden birkaçıdır. Bu durumu görüşmecilerimizden biri şöyle dile getirmiştir: "Apartmanda herkes öğrenci olduğu için, düzenli bir aile yaşamı yok yani; herkes geç saatlerde girip, çıkıyor. Sürekli bir ses havası (...)" (G, 23, lisans öğrencisi) Kısacası, Körfez Mahallesi'nde farklılıklarıyla bir araya gelmiş insanlar arasındaki uyum gücünün bazen karşılıklı anlaşmazlıklara ve çatışmalara neden olmaktadır.

10. MAHALLENİN OLANAKLARININ KULLANIMI

Bilgi toplumu ile artık üniversiteler kentin kalkınmasına etkisi olan alanlar olarak görülse de, Körfez Mahallesi'nde üniversitenin mahalleye yakınlığını mahalle olanaklarının gelişmesi için bir etken olamamaktadır. Bu yetersiz ya da olumsuz etkiyi muhtar, "... Üniversite bizde, ama bu bizim için bir artı değil. Mesela, PTT şubesi için beş yıldır uğraşıyorum, ama üniversitede PTT olması bana engel oluyor. (...) Yani bir şeyler için ya üniversiteye çıkacağız ya da Atakent'e gideceğiz. Fatura ödeyeceksek, Atakent'e gitmek zorundayız," diye açıklamıştır (F, 45, muhtar). Buna göre, üniversitenin kente katkılarının yanında, kimi olumsuzluklara da neden olduğu görülmektedir.

Bu olumsuzluklar mahalledeki insanların üniversiteyi mahalleden yalıtılmış bir mekân olarak görmelerine neden olmaktadır. Bir görüşmecinin mahalle derneklerinin olup olmadığıyla ilgili bir soruya ilişkin şu sözleri örnek gösterilebilir: “Maalesef yok. (...) Üniversite ayrı bir yer. Onun vardır tabii, ama o farklı, artık kendi kapsamında... Bizim mahallemizde, ama farklı.” (F, 45, muhtar, kadın) Üniversitenin yalnızca ekonomik anlamda değil, sosyo-kültürel anlamda da ayrı bir alan olarak değerlendirildiği görülmektedir.

Göçle birlikte bir nüfus artışı yaşansa da, mahallede hâlâ kamusal alanlar ve toplumsallaşma mekânları açısından eksiklikler olduğu bir görüşmecinin sözlerinden anlaşılmaktadır: “... Park eksiklerimiz var, imar planlarına göre bize park yeri bırakılmamış. Geliştikçe bunlar yapılacak tabii. Kültürel faaliyetimiz hiç yok; yani, kamu binası oluşturabilecek bir kamu alanımız yok. (...) Kadınlar, gençler, çocuklar için kültür merkezimiz yok.” (F, 45, muhtar) Aynı zamanda, Körfez Mahallesi’nde toplumsal değişimlerle birlikte kısıtlı da olsa, yeni ortak mekânlar oluşsa da, bu yerlerin orada birbirinden kopuk bir biçimde yaşayan kişilerce yeteri kadar kullanılmadığı görülmektedir.

Körfez Mahallesi’nde ticari soylulaştırmanın izinde marketler giderek artarken, küçük dükkânların giderek azaldığı görülmektedir. Ek olarak, mahallede yapılaşmanın artması ile inşaat malzemeleri satan yerler, taşınmaz işiyle uğraşanlar da giderek artmaktadır. Bu hızlı gelişmeye karşın, mahallede alışveriş merkezlerinin (AVM’lerin) ya da giyim mağazalarının bulunmadığı görülmektedir. Muhtar ticari olanakların azlığına ilişkin şunları söylemiştir:“... AVM’lerimiz yok, giyim mağazamız yok. Çilingirimiz bile yok. Küçük esnafın olabileceği bir arastamız da yok. Evlerin altlarında genellikle büyük dükkânlar var. (...) Bol bol emlakçımız var, gayrimenkulcümüz var.” (F, 45, muhtar, kadın) Özetle, Körfez Mahallesi’nde son yıllardaki hızlı gelişme buradaki konut olanaklarını arttırdıysa da, mahalle hizmetlerinde ve ticaret olanaklarındaki gelişme konuttaki artışın gerisinde kalmıştır.

Bu çalışmada öğrencilerin, yaşadıkları mahalleyi daha çok konut amaçlı kullandıkları görülmüştür. Diğer bir deyişle, mahalle içerisinde oldukları zamanı çoğunlukla evde geçiren öğrenciler ara sıra da evlerinde arkadaşlarını ağırlamaktadırlar. Ev dışında ise, deniz kıyısında yürüyüş yapma, bisiklete

binme, arabayla gezme gibi etkinliklerde bulunmaktadır. Bir görüşmeci Samsun'da boş zamanında yaptıklarıyla ilgili olarak şunları söylemiştir: “Sınıfta yedi kişilik arkadaş grubum var. Onlarla sahildeki kafelere gideriz. Daha çok kitap-kafeleri tercih ediyorum. Pasta yemeyi sevdiğim için de genelde Salih Usta'ya gidiyorum. Starbucks da tercih ettiğim mekânlardan... Buraya açıldığı için, Starbucks, daha çok gider oldum.” (H, 20, İngilizce öğretmeni) Körfez Mahallesi'nde ticari mekânlar çok sayıda olmadığından öğrenciler tüketim için genellikle diğer mahallelere gittiklerini, ama mahalleye Starbucks açıldığından beri buraya da sık sık gittiklerini söylemişlerdir. Ticari olanakların yetersizliği araba bağımlı bir yaşam yaratmakta, bu da arabası olan daha varlıklı kişilerin burada yerleşmesine yol açmaktadır.

11. MAHALLE HALKININ MAHALLEYİ DEĞERLENDİRMESİ

Görüşmecilerin mahallenin gündelik yaşamına ve toplumsal yapısına ilişkin görüşlerinde ortak bir payda olarak mahallenin sessiz ve olaysız olması dikkat çekmektedir. Ek olarak, mahalle muhtarı mahallenin kalabalık olmayan, temiz ve güvenilir bir çevresi olduğunu belirtmiştir. Bu durumu mahallenin bir iç denetim mekanizması olmasıyla açıklayabiliriz. Eskiden beri mahallenin yaşayanlarından olan bir görüşmeci bu konudaki görüşlerini şöyle dile getirmiştir: “Ahlaki değerlerde sıkıntılar oluyor. Onları da biz mahalle sakinleri olarak dışlıyoruz. Çok içimize giremiyorlar, gidiyorlar. Gönderiyoruz onları yani.” (F, 45, muhtar) Burada Cohen'in (2002) ahlaki panik kavramının devreye girdiğini görüyoruz.

Görüşmecilerin çoğu mahallenin sessiz olduğunu düşünürken, öğrenci görüşmecilerden biri farklı bir görüş bildirmiştir. Bu görüşmeci muhtarın ve diğer görüşmecilerin tersine, Körfez Mahallesi'nde kendini güvensiz hissetmektedir: “Güvenlik açısından çok güvenli değil, dediğim gibi, akşamları çok sessiz oluyor ve tek başıma yaşıyorum. (...) bu tarafta öğrenci kalıyor belki, ama öğrencinin kalması da tehlikeli aslında, çünkü bilmiyorsun, tanımiyorsun, ne oluyor, ne bitiyor.” (M, 22, lisans öğrencisi)

Eskiden köy yerleşimi olan ve tarlaların ağırlıkta olduğu Körfez'in son yıllardaki gelişmelerle birlikte bir değişim yaşadığı görülmektedir. Ancak gelen nüfusa koşut olarak Körfez'deki altyapı çalışmalarının

yavaş kalması mahalle içinde birtakım olumsuzluklara yol açmıştır. Mahalle gelen öğrenci nüfusunun istekleri için yetersiz kalmıştır. Öğrenciler mahallede lokanta, pazar gibi tüketim mekânlarının az olduğunu belirtmişlerdir. Yalnızca öğrenciler değil, mahalle esnafı, muhtar gibi mahallede yaşayan diğer insanlar da mahallenin sosyal ve kültürel olanaklarının yetersiz olduğunu düşünmektedirler. Mahalle olanaklarının yetersizliği konusunda öğrencilerle esnaf ve muhtarın ortak bir görüşte bulunduğu görülmektedir.

Eski ve yeni yaşayanların vurguladığı bir diğer ortak nokta ise, mahallenin bütünüyle gelişmemiş olmasıdır. Körfez’in inşaat ağırlıklı, yeni yapılan bir bölge olmasının, yani yeni-yapı yoluyla soylulaştırmanın buna neden olduğunu söyleyebiliriz. Görüşmecilerin mahalleyle ilgili başlıca olumsuz değerlendirmesi mahalle içerisinde çok sayıda inşaat olması nedeniyle havanın çok tozlu olmasıdır. Ayrıca yolların bozuk olduğunu söyleyerek, inşaatların mahalle yapısını bozmasının yanında, Körfez içerisinde yaşanan altyapı yetersizliklerine de dikkat çekmişlerdir. Bu tepkilere şu görüşmecinin sözleri örnek gösterilebilir: “Körfez’de her yer çamur... Ara sokaklarda asfalt yok, hep çamur.” (İ, 23, lisans öğrencisi)

Yapılaşmanın artmasının neden olduğu çevre kirliliği insanların yaşamını etkilemektedir. Bir görüşmeci bu durumu şu sözlerle dile getirmiştir: “Çok fazla inşaat var. Bunlardan kaynaklı sorunlar da var. Yani, yollar çamurlu oluyor, mesela.” (F, 45, muhtar) Aynı görüşmeci yeni yapılan alanların bitirilmemiş olmasını da bir başka sorun olarak görmektedir: “Hızla göç alan bir mahalleyiz. İnşaatları en yoğun olan mahalleyiz. Dolayısıyla bitmemiş dere ıslahları, açılmamış yollarımız var. (...) Sahilde marınamız var, turizm için açıldı, ama temizliği sağlanamadı.” (F, 45, muhtar) Bu marina yapılmış, ama kullanıma açılmamıştır.

Körfez Mahallesi’nde yaşayan öğrenci görüşmecilerden biri “Gelecekte bu mahallede yaşamınızı sürdürmeyi düşünüyor musunuz?” sorusunu olumsuz yanıtlamıştır: “Hayır, çünkü sosyal olarak geri düzeyde kalan bir yer... Yeni yeni şehirleşme gidiyor, bu taraflara. Yani, öğrenci olarak yaşamayı düşünmüyorum, ama akademisyen ya da çalışan olursam, daha iyi bir apartmanda ve evde kalmayı

düşünebilirim.” (L, 23, lisans öğrencisi) Şimdilik Körfez Mahallesi’nde yaşamayı sürdürmek istemenin yaygın gerekçesi ise, üniversiteye yakın olmasıdır.

Şu anda öğrenci ağırlıklı olan mahallede yaşayan öğrencilerden kimileri burayı gelecekte aileleriyle yaşayabilecekleri bir mahalle olarak görmemektedir. Örneğin, görüşmecilerden birinin gelecekte Körfez Mahallesi’nde yaşamak istememe nedeni olarak, kendisinin de bir üyesi olduğu öğrenci topluluğunun göstermesi ilginçtir: “Tek başıma yaşıyorsam tercih ederim. Ancak evliysen, yaşamam, çünkü kapı komşum öğrenci şortla bile dışarıya çıkabilir. Evde hanımım varken, böyle bir ortam istemem.” (K, 26, lisans öğrencisi) Öğrencilerin bile Körfez’i ailelerin yaşadığı bir yer olarak görmemeleri buradaki öğrencileştirmenin önemli bir göstergesidir. Ayrıca, bu yanıt buradaki öğrencileştirmenin bir tutuculaşma ögesini de içerdiğini göstermektedir, ama aynı zamanda Körfez tutuculaşmanın mekânsallaşmasının şimdilik ertelendiği, görece daha özgür bir geçiş bölgesi oluşturmaktadır.

SONUÇ

Samsun'un Körfez Mahallesi üniversitelerin neden olduğu ekonomik, demografik ve mekânsal değişime iyi bir örnek oluşturmaktadır. Körfez Mahallesi üniversiteye yakınlığı nedeniyle hem öğrencilerin, hem de çoğunlukla üniversite personeli olan yalnız yaşayan profesyonellerin yaşamayı seçtiği bir yer olmuştur. Özellikle, inşaat sektörünün Körfez'de ivme kazanmasıyla birlikte, burası kentin hızla göç alan ve gelişen bir çekim merkezine dönüşmüştür. Bu gelişmede üniversitenin toplumsal ve ekonomik kalkınmaya aracılık edeceği beklentisi de etkilidir.

Gerçekte, üniversite konumu bakımından Körfez Mahallesi'ni pek çok anlamda etkilemiştir. Üniversite için kente gelen öğrenciler ve yeni orta sınıf kendi istek ve gereksinimleri doğrultusunda burayı değiştirmiştir. Bu değişim ağırlıklı olarak yerleşim yeri ve nüfus yapısında gerçekleşmiştir. Artık mahallede yerli halktan çok, öğrenci ağırlıklı bir nüfus küçülen konut türlerinde yaşamaktadır. Çalışmada, Körfez Mahallesi'nde ticari dönüşümün ise, yeterince hızlı gerçekleşmediği anlaşılmıştır. Bu bulgu Körfez'de ticari soylulaştırmadan daha hızlı bir geleneksel soylulaştırmanın varlığını göstermektedir. Özellikle, burada konut türlerindeki değişme ve konut kiralardaki artış karşısında ticari mekân sayısının görece yavaş artması bunun göstergesidir.

Bununla birlikte, üniversitenin 1975'te kurulmuş olması ve Körfez'in son birkaç yıldır yaşadığı hızlı dönüşüm bu mahallenin değişiminde üniversitenin tek başına bir etken olmadığını gösterir. Samsun'da merkeze yakın alanların artık doyuma ulaşması Körfez'e olan konut isteğini, yani banliyöleşmeyi arttırmış ve buradaki dönüşümü tetiklemiştir. Bu gelişmenin sonucunda buradaki konut türleri de değişmeye başlamıştır. Bu bakımdan Körfez'deki değişim bir yandan da, kentsel büyümenin bir uzantısı olarak gerçekleşmiştir.

Çoğu görüşmeci Körfez'deki mekânsal dağılımın ikili bir yapısı olduğunu ve deniz kıyısındaki bölgenin yeni yapılaşmaya başladığını söylemiştir. Bu da mahallenin "oturmamış mahalle" olarak görülüp, olumlu yanlarının yanında, olumsuz yanlarının da bulunmasına ve Körfez'de yaşama seçiminin sorgulanabilir ve geçici olmasına neden olmuştur. Özetle, Körfez hem öğrenci kaynaklı bir konut

soylulaştırmasının yaşandığı, hem de kent kapasitesinin aşılmasıyla burada yapılan yeni konut yatırımları nedeniyle hızlı kentleşmenin -kırsal soylulaştırmanın- ve bununla bağlantılı sorunların görüldüğü bir mahalledir.

SUMMARY

Universities become agents of physical, social and economic transformation and development in the cities where they are built. As students are the main actors of this process, the concept of “studentification” is often used in the Western gentrification literature and other studies, related to university-city relationship. Studies which deal with studentification gained significance in Turkey with the growing number of Turkish universities after the 1990s and the high value, attached to the universities in the Anatolian cities. Students’ housing needs, lifestyles, socialization, and consumption forms transform the cities and places they live. This transformation is multi-dimensional, including physical, economic, and cultural dimensions. Many sectors, such as real estate, transport, food, and entertainment sectors change in the concerned areas based on student demands. Therefore, understanding the studentification process helps to understand the larger process of urban change in university towns.

In this study, the recent change of Körfez neighbourhood in Atakum, Samsun, especially with the influence of its university neighbour, is examined in the light of studentification concept. The research field is the Körfez neighbourhood which is regarded as the students’ residential area in Samsun, and where the university is also located. Altogether 15 people, including nine students who resided in micro-apartments, three real estate agents, two local shopkeepers, and one official neighbourhood representative were interviewed between October 2018 and May 2019. Respondents were selected by random sampling and in-depth interviews were made with them by using semi-structured interview guides that were designed particularly for their interviewee groups. Furthermore, observations were made during the field study in the neighbourhood.

The neighbourhood has begun to change when the tobacco fields there started to change hands and they were opened to construction, and their farmers were displaced. As a result of this urbanization process, the neighbourhood population was divided into: students, young professionals, and some families on the one hand, and old inhabitants with a rural background on the other. Even though the Körfez

neighbourhood is supposed to be used to students, mutual adaptation problems between these two different groups in the neighbourhood can sometimes cause social conflicts.

A dual development as old and new residential areas was observed in the Körfez neighbourhood. The new settlements near the seaside were mostly purpose built student accommodation. Housing types, built in the neighbourhood have become smaller in time according to students' expectations. Value appreciation of the new housing indicates that a "rent gap" had formed in here. While the development in housing can be associated with "new-build gentrification", the commercial facilities in the neighbourhood have not developed as rapidly.

The study is important because it analyses Samsun's Körfez neighbourhood's current physical and social structure in the context of student-led change.

KAYNAKÇA

- Akçakanat, T., Çarıkcı, İ. ve Dulupçu, M. A. (2010). Üniversite Öğrencilerinin Buldukları İl Merkezine Ekonomik Katkıları ve Harcama Eğilimleri: Isparta 2003–2009 Yılları Örneği. *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 0(22), 165-178.
- Arlı, E. (2013). Barınma Yerinin Üniversite Öğrencilerinin Kişisel ve Sosyal Gelişim ve Akademik Başarı Üzerindeki Etkilerinin Odak Grup Görüşmesi ile İncelenmesi. *Yükseköğretim ve Bilim Dergisi/Journal of Higher Education and Science*, 3(2), 173-178.
- Barnas, J. ve Barnas, K. (2015). Micro Houses/Micro Spaces. The Answer or The Symptom? SGEM 2015, Book 4: *Arts, Performing Arts, Architecture and Design* (s. 513-518) içinde. Albena, Bulgaristan: 2nd International Multidisciplinary Scientific Conference on Social Sciences and Arts.
- Belge, R. ve Çeker, A. (2015). İstanbul'da Kentsel Dönüşüm Kapsamında Gerçekleşen Bir Olgü: Soylulaştırma. *Türk Coğrafya Dergisi*, 0(65), 77-86.
- Cohen, S. (2002). *Folk Devils and Moral Panics: Creation of Mods and Rockers* (3. bs.). NY: Routledge.
- Çalışkan, Ş. (2010). Üniversite Öğrencilerinin Harcamalarının Kent Ekonomisine Katkısı: Uşak Üniversitesi Örneği. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 9(31) 169-179.
- Çalışkan, V. ve Sarış, F. (2008). Çanakkale Şehrinde Üniversite ve Konut İlişkisi. *Doğu Coğrafya Dergisi*, 0(20), 215-237.
- Filiz, Z ve Çemrek, F. (2007). Üniversite Öğrencilerinin Barınma Sorunlarının Uygunluk Analizi ile İncelenmesi. *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 8(2),207- 223.
- Fincher, R. ve Shaw, K. (2009). The Unintended Segregation of Transnational Students in Central Melbourne. *Environment and Planning A*, 41(8), 1884-1902. Doi: 10.1068/a41126
- Glass, R. (Ed.). (1964). *London: Aspects of Change*. Londra: MacGibbon & Kee.
- Hochstenbach, C. ve Boterman, W. R. (2017). Intergenerational Support Shaping Residential Trajectories: Young People Leaving Home in A Gentrifying City. *Urban Studies*, 54(2), 399–420. Doi: 10.1177/0042098015613254
- Hubbard, P. (2008). Regulating The Social Impacts of Studentification: A Loughborough Case Study. *Environment and Planning A*, 40(2), 323-341. Doi: 10.1068/a396

- Kayasü, S. ve Yetişkul, E. (2013). Bir Araştırma Çerçevesi: Soylulaştırma. *Planlama*, 23(3), 147-152.
Doi: 10.5505/planlama.2013.43531
- Lau, M. H. M.ve Wei, X. J. (2018). Housing Size and Housing Market Dynamics: The Case of Micro-Flats in Hong Kong. *Land Use Policy*, 78, 278-286. Doi: 10.1016/j.landusepol.2018.06.039.
- Lees, L. (2018). Introduction: Towards a C21st Global Gentrification Studies. Loretta Lees ve Martin Phillips (Ed.), *Handbook of Gentrification Studies* (s. 1-10) içinde. İngiltere: Edward Elgar Publishing Limited.
- Ley, D. (1994). Gentrification and The Politics of The New Middle-Class. *Environment and Planning D-Society & Space*, 12(1), 53-74. Doi: 10.1068/d120053.
- Long, J. (2016). Living with The Consequences of Policy Decisions: Reactions to Student Lifestyles in The Neighbourhood. *Journal of Policy Research in Tourism, Leisure and Events*, 8(2), 176-195.
Doi: 10.1080/19407963.2016.115759
- Sage, J., Smith, D. ve Hubbard, P. (2013). New-Build Studentification: A Panacea for Balanced Communities? *Urban Studies*, 50(13), 2623–2641. Doi: 10.1177/0042098013477694
- Sam, N. (2010). Soylulaştırma Süreçlerine Ekonomik bir Yaklaşım: Rant Farkı. *Marmara Üniversitesi, İ.İ.B.F. Dergisi*, 29(2), 133-151.
- Smith, D. P. ve Holt, L. (2007). Studentification and `Apprentice' Gentrifiers within Britain's Provincial Towns and Cities: Extending The Meaning of Gentrification. *Environment and Planning A* 2007, 39(1), 142-161. Doi: 10.1068/a38476
- Smith, N. (1987). Gentrification and the Rent Gap. *Annals of the Association of American Geographers*, 77(3), 462-465. Erişim adresi: www.jstor.org/stable/2563279
- Sönmez, B. (2014). Soylulaştırmanın Yeni Biçimleriyle Yerinden Edilmeyi Yeniden Düşünmek. *Planlama*, 24(1), 42-53.
- Şen, B. (2013). Kentsel Dönüşüm. Fatime Güneş (Ed.), *Kent Sosyolojisi* (s. 284-311) içinde. Eskişehir: Açıköğretim Fakültesi.
- Taş, B. ve Türkan, O. (2016). Üniversite Öğrencilerin İkametgâh Durumu ve Şehir İlişkileri: Çankırı Örneği. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 9(47), 403-410.

- Toprak, B., Bozan, İ., Morgül, T. ve Şener, N. (2008). *Türkiye 'de Farklı Olmak: Din ve Muhafazakârlık Ekseninde Ötekileştirilenler*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Matbaası.
- Tuncer, T. ve İslam, T. (2017). Yeni Bir Soylulaştırma Formu Olarak Öğrencileştirme (Studentification): Bosna- Hersek Mahallesi'nde (Konya) Değişen Mahalle İçi Dinamikler. *Planlama*. 2(3), 303-313. Doi: 10.14744/planlama.2017.77698
- Uysal, A., Güngör, Ş. ve Meydan, A. (2017). Üniversite Öğrencileri ve İkametgâh İlişkisi/Bir Mekânın Eve Dönüştürülmesi: Nevşehir Örneği. *Doğu Coğrafya Dergisi*,22(38), 15-38. Doi: 10.17295/ataunidcd.316850
- Yılmaz, C. (2011). Anadolu Kentlerinin Öğrencileşmesi: Başka Bir Kentleşme Deneyimi. *Ege Üniversitesi, Sosyoloji Dergisi*, 0(25), 1-17.

EK I – GÖRÜŞMECİ LİSTESİ

Görüşmeci	Yaş	Eğitim Düzeyi	İş	Doğum yeri	Cinsiyet
A	39	Lise Mezunu	Emlakçı	Ordu	Kadın
B	26	Üniversite Öğrencisi	Emlakçı	Çorum	Erkek
C	22	Önlisans Mezunu	Emlakçı	Samsun	Erkek
D	55	Lise Mezunu	Restoran İşletmecisi	Samsun	Erkek
E	38	Lise Mezunu	Market İşletmecisi	Samsun	Erkek
F	45	Üniversite Mezunu	Muhtar	Samsun	Kadın
G	23	Lisans Öğrencisi	Öğrenci	Ankara	Erkek
H	20	Lisans Öğrencisi	Öğrenci	Rize	Kadın
İ	23	Lisans Öğrencisi	Öğrenci	İstanbul	Erkek
J	20	Lisans Öğrencisi	Öğrenci	Rize	Kadın
K	26	Lisans Öğrencisi	Öğrenci	Çorum	Erkek
L	23	Lisans Öğrencisi	Öğrenci	Azerbaycan	Erkek
M	22	Lisans Öğrencisi	Öğrenci	Çorum	Kadın
N	23	Lisans Öğrencisi	Anketör	Adana	Kadın
O	37	Doktora Öğrencisi	Öğrenci	Trabzon	Kadın

EK II – KÖRFEZ MAHALLESİ



Körfez Mahallesi (Kaynak: Google Haritalar)



Tramvay Hattı üzerinde Körfez Mahallesi'nin Konumu (Kaynak: Demiryolu.net)

EK III – KÖRFEZ MAHALLESİ'NDEN GÖRÜNÜM



Deniz kıyısında açılan Starbucks (Kaynak: Havvanur Yıldız)



Körfez Mahallesi'nde Apartmanlaşma (Kaynak: Anonim)

EK IV – ANADOLU ÜNİVERSİTELERİ VE SOYLULAŞTIRMA İLİŞKİSİ



Behiç Ak'ın Kim Kime Dum Duma Köşesindeki Öğrencileştirme Konulu Karikatürü (Kaynak: Cumhuriyet Portal, 13 Aralık 2018)

MARX, DURKHEİM VE WEBER’DE BİLİM, ETİK VE SİYASET GERİLİMİ VE SOSYOLOJİK BİREYÇİLİK: KLASİK SOSYOLOJİK GELENEKTE BİR DİYALOG GİRİŞİMİ

Ömer KÜÇÜK¹

ÖZ

Klasik sosyolojiden bir miras olarak kalan değer bağımsızlığı aksiyomu, sosyolojinin gelişimi boyunca fazlasıyla daraltılmış bir şekilde algılanmış; bu da sosyolojinin saf bir bilim olmak uğruna etik, antropolojik ve siyasal içęörölere karşı körleşmesine yol açmıştır. Bu makalede Marx, Durkheim ve Weber’in eserlerinde değer bağımsız sosyoloji tasarısının etik, antropolojik ve siyasal düşünömlerden vazgeçmeye götürmediğini ortaya koymayı deniyorum. Marx’ta bilimsel tasarı, normatif boyutlar taşıyan “eleştiri” kavrayışından ayrılamaz. Durkheim, kariyerinin başında olgu ve değerleri ayırmasına karşın, daha sonra olgu ve değerleri, kavramlar ve idealleri ve nihai olarak doğa ve toplumu “spekülatif natüralizm” adı verilebilecek yaratıcı bir felsefi kavrayışta sentezlemeye girişir. Olgu-değer ayrımını en sert şekilde savunan Weber bile, araçsal rasyonalite ile değer rasyonelliği arasındaki kopuşun üzerinden gelmeye çalışır. Makalemin diğer bir merkezi iddiası, üç öncünün üçünün de etik vizyonlarının “sosyolojik bireycilik” adı verilebilecek bir bireycilik olduğudur. Sosyolojik bireycilik, birey ile toplumu karşılaştırmak yerine birleştirmeye çalışan, insanı akılsal ve duygusal boyutlarıyla bir bütün olarak gören bir bireyciliktir.

Anahtar Sözcükler: Marx, Durkheim, Weber, Olgu-Değer Ayrımı, Sosyolojik Bireycilik.

¹ Araç. Gör. Dr., Balıkesir Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü

TENSIONS BETWEEN SCIENCE, ETHICS AND POLITICS IN MARX, DURKHEIM AND WEBER AND SOCIOLOGICAL INDIVIDUALISM: A DIALOGUE IN THE CLASSICAL SOCIOLOGICAL TRADITION

ABSTRACT

The axiom of value neutrality which inherited from classical sociologists has been understood in a very narrow way in the development of sociology as a scientific discipline and this rendered sociology blind to ethical, anthropological and political insights. In this article I assert that in the works of Marx, Durkheim and Weber the project of value neutral sociology does not lead abandoning the ethical, anthropological and political reflections. In Marx, the “scientific” project couldn’t be separated from “critique”. Although Durkheim has separated facts and values at the beginning of his career, later he tried to synthesize them in a philosophical attempt that could be named as “speculative naturalism”. Even Weber, who defended fact-value separation most rigorously, tried to overcome the rupture between instrumental rationality and value rationality. Another central claim of this article is that the ethical visions of the three pioneers of sociology is a kind of individualism that could be called as “sociological individualism”. Sociological individualism tries to associate individual and society instead of seeing them polar opposites and treat human beings as a totality of reason and emotion.

Keywords: Marx, Durkheim, Weber, Fact-Value Separation, Sociological Individualism.

1. GİRİŞ: MODERN ETİK/AHLAK KRİZİ VE SOSYOLOJİK GELENEĞİN KRİZ KARŞISINDAKİ TUTUMU

Uzun zamandır, etik ve siyasi problemlerin çözümüne ilişkin düşüncelerin, ilkece “değer bağımsız” olması gereken bilimsel soruşturmanın dışında bırakıldığı metafizik sonrası bir çağda yaşıyoruz. Habermas, filozofların asırlardır, “bana biçilen hayat süresini nasıl kullanmalıyım?” sorusuna verilecek uygun bir cevaba sahip olduklarını, oysa değer bağımsız nesnel bilimlerin hakim olduğu günümüzde, “kişisel ve hatta kolektif hayat idamesine ilişkin sorulara bağlayıcı bir cevap vermeye artık cesaret edileme[diğini]” belirtir (Habermas, 2001/2003, s. 1-2). Bilim, ahlak, etik ve siyaset alanlarının birbirinden ayrılarak özerkleşmesi, modern döneme özgü bir durumdur. Antik Çağ felsefesinde, “doğru hayat” sorusunu konu edinen etik, “en iyi siyasal ve sosyal düzen”i soruşturan siyaset ve varlığın yapısını tarafsız bir gözle inceleyen teori, ayrılmaz bir bütündür. Habermas bir başka yazısında, Antik Çağ’da teorik girişim ile etik arasındaki bütünlüğü şu şekilde ifade eder:

“Eğer filozof ölümsüz düzene bakarsa, kendini kozmosun ölçüsüyle benzeştirmeden, kendinde onun kopyasını çıkarmadan geri duramaz. Doğanın devinimlerinde ve müziğin armonik akışında gördüğü orantıları kendinde serimler: kendini Mimesis yoluyla oluşturur. Teori, ruhun kendini kozmosun düzenli devinimine benzeştirmesi yoluyla yaşam praksisine girer – teori yaşama damgasını vurur, kendini disiplini altına girenlerin tutumunda, *Ethos*’ta yansır” (Habermas, 1968/2007, s. 96).²

Teori ile etik ve siyaset arasında, doğanın nesnel bilgisi ile bireysel ve kolektif yaşam idamesi arasında, daha modern bir tabirle *olgular* ile *değerler* arasında var olan bu sıkı bağ, günümüzde bütünüyle kopmuş görünmektedir. Değer bağımsız sosyal bilimlerimiz, olguların nesnel bir betimlemesini gerçekleştirilebilmek adına, etik ve siyasi problemlerin çözümü konusunda sessiz kalmaktadır.

² Aksi belirtilmedikçe metin boyunca alıntılardaki köşeli parantez haricindeki italik, yuvarlak parantez ve tek tırnak gibi tüm işaretler metnin orijinalindedir.

Modern dönemi niteleyen temel hususlardan biri, “ahlak krizi”, “kültürel kriz” ya da “anlam krizi” gibi şekillerde ifade edilen olgudur (Seidman, 2017; Berger & Luckmann, 1995/2015). Bilim ile etik/ahlak³ ve siyasetin arasına kalın bir duvarın girmesi, modern “ahlak krizi”nin hem bir sonucu, hem de dönüşlü olarak onu körükleyen nedenlerden biridir. Bu noktaya nasıl gelindiğini ve sosyal bilimlerin bu durum karşısında nasıl bir konum aldığını, yine sosyal bilimlerin teşhislerine başvurarak kısaca özetleyelim; zira Seidman’ın belirttiği gibi, sosyolojik gelenek, paradoksal biçimde, bir ölçüde bu ahlaki ve kültürel krize bir yanıt olarak ve ahlaki bir arayış olarak ortaya çıkmıştır (Seidman, 2017, s. 358).

Ahlak krizi ya da anlam krizi, modernlik öncesi dönemde var olan ve toplumun her bireyini eşit ölçüde sarmalayan yekpare normlar ve değerler bütünüünün yıkılması sonucunda patlak vermiştir. İlk Çağ ve Orta Çağ boyunca, ahlaki değerler “nesnel gerçeklikler olarak evrenin nüfuzunun ayrılmaz bir parçası”ydı; ahlak yasası Tanrı’dan tüerdi (Cevizci, 2015, s. 35-37). Modern dönemde ahlakın bu metafiziksel temeli yıkılmıştır. Karl Mannheim bu süreci, Yeni Çağ boyunca bilgi üzerindeki ruhban tekelinin yıkılması ve serbest bir entelektüel sınıfın alternatif bir dünya görüşü üretmek üzere doğuşuyla ilişkilendirir (Mannheim, 1979). Bu süreçte baş gösteren dünya görüşüyle ilgili çoğulculuk ve görelilik, Tanrı’nın yerini alacak yeni bir metafiziksel dayanak arayışına götürmü; kurucu Özne’yi temele koyan yeni Kartezyen felsefe ve psikoloji bilimi bu şekilde oluşmuştur. Ancak öznenin temellendirici olmaktan ziyade temellendirilmesi gereken bir varlık olduğunun anlaşılmaya başlamasıyla birlikte, özne bilimleri yerini sosyal bilimlere bırakacaktır (Mannheim, 1979, s. 12-30).

Dünya görüşsel çoğulculukla ilişkili olan modern ahlak krizi, on dokuzuncu yüzyılda sanayi toplumunun başka dinamikleri ve alt üst oluşlarıyla da ilişkili bir biçimde şiddetlenen “sosyal sorun”un asli bir parçası olarak, klasik sosyolojinin temel problemlerinden biri haline gelmiştir. Söz gelimi Tönnies’in

³ Etik ve ahlak kavramlarını sosyolojik bir gözle birbirinden ayırt etmek zordur. Etik bilinçli olarak düşünülmüş ya da seçilmiş bireysel yaşam düsturlarına; ahlaksa uyulması gereken kurallara dair sosyal norm ve değerlere gönderme yapmaktadır (Cevizci, 2015, s. 12-13). Fakat sosyal olandan bütünüyle ayrı bireysel bir yaşam düşünülemediği fikri, bu makalede ortaya koymaya çalışacağım *sosyolojik bireycilik* düşüncesinden çıkan sonuçlardan biridir. Dolayısıyla kimi yerlerde ahlak ve etiği bir arada yazmayı tercih ettim.

Cemaat ve Toplum’da modernlikle birlikte “gerçek ve organik hayat”ın çerçevesi olan “cemaat”ten, bağımsız bireylerin “yapay ve mekanik topları” olan “toplum”a geçişi kavramsallaştırma biçimi, etik/ahlaki kaygıyı açığa vurur (Freund, 2010, s. 181). Durkheim, *Toplumsal İşbölümü*’nde, modernlikle birlikte mekanik iş bölümünden organik iş bölümüne geçişi, değer ve normların artık toplumun bütün üyeleri için bağlayıcı olmaktan çıktığı “anomi” (kelime anlamıyla; normsuzluk) riskiyle niteler. Ona göre modern sanayi toplumu bir “ahlaki çöküş”le karşı karşıyadır ve “çok derin kargaşalara yol açılmadan bu ölçüde düzenlemesiz kalamayacağı açıktır” (Durkheim, 1893/2006, s. 24).

Marx’ın eleştirel kapitalizm çözümlemesi de, diğer sosyal bilimcilerin düşüncelerine benzer şekilde, gerek yaslandığı “yabancılaşma” ve “şeyleşme” gibi normatif tınılar içeren felsefi kavramlar, gerekse de öngördüğü komünist devrim açısından, etik ve siyasal boyutlardan ayrı düşünülemez. Ayrıntılı olarak göstermeye çalışacağım üzere, Marx yalnızca kapitalist düzenin yüzey görüngülerine, söz gelimi ücret eşitsizliği ve sömürüye karşı değildi; o kapitalist iş bölümünde insani varoluş biçimini, “bütüncül insan” etik tahayyülü temelinde topyekûn reddetmekteydi (Fromm, 1961/2014, s. 79-80). Bu açıdan, Gouldner’ın belirttiği gibi, bütün Batı sosyolojisi, burjuva sınıfının taşıyıcılığını üstlendiği ve varoluşa derin bir şekilde sinen “faydacı ahlak”a köklü bir tepki olarak okunabilir (Gouldner, 1970/2015, s. 91).

Weber’e gelirse; sosyal bilimlerde değer bağımsızlığının yılmaz bir savunucusu olan Weber, bize yalnızca bütün kurumlarıyla Batı uygarlığının karşılaştırmalı tarihsel bir çözümlemesini değil; etik, ahlak ve siyaset üzerine teorik gerilimlerle dolu bir miras da bırakmıştır. Onun Batı uygarlığında araçsal-rasyonalitenin hakimiyeti eleştirisinin ve “bürokrasinin demir kafesi” tehdidi karşısındaki endişesinin temelinde, etik öznenin özerkliğinin tehlike altında oluşu bulunmaktaydı. Weber’in siyasi düzlemde karizmatik otoriteden ve lider demokrasısından medet ummasının altında da, araçsal-rasyonalitenin tahakkümünden ve şeyleşmeden duyulan dehşet yatmaktaydı. Weber’in sosyal bilimlerde değer bağımsızlığı, rasyonalite ve etik gibi konulardaki analizleri birbiriyle ilişkilidir. Bu makalede, Hennis (2006) ve Schluchter’le (1996) birlikte, etiğin Weber için ne derece merkezi olduğunu ve onun teorisinin merkezi problematiğinin, “sosyal yaşam düzenleri” ile “kişilik yapıları”nın karşılıklı ilişkisi olduğunu;

dolayısıyla onun bir sosyal bilimci olduğu kadar bir etik ve siyaset düşünürü de olduğunu ortaya koymayı deneyeceğim.

Özetle, klasik sosyologlar modern ahlak kriziyle derin bir biçimde iştiğal ettiler; gerek teşhis bazında, gerekse de ahlaki-siyasi çözüm önerileri bazında. Onların eserlerinin hümanist zenginliğini oluşturan şey tam da budur. Hatta denebilir ki, Marx, Durkheim ve Weber gibi üç klasik sosyolog da, sosyolog olmalarının yanı sıra kelimenin klasik anlamında birer etik, ahlak ve siyaset düşünürüydüler. Onların yazılarında değer bağımsız çözümleme momenti, normatif ve antropolojik öğelerle iç içe bulunmaktadır. İlginç olan nokta, klasik sosyologların bütün bu etik ve siyasi düşünce mirasını değer bağımsız bir disiplin olarak sosyolojiyi –özellikle Durkheim ve Weber özelinde– kıyasıya savunurken bırakmış olmalarıdır. Öyleyse, klasik sosyolojiden bize miras kalan değer bağımsızlığı fikrinin günümüzde fazlasıyla basite indirgenerek yanlış anlaşıldığını ileri sürebiliriz. Corcuff’un (2009) belirttiği gibi;

“Sosyologlar, sosyolojik aletlerin bilimsel kesinliğini artırmak gibi meşru bir hedefle, Max Weber’le birlikte anılan ‘aksiyolojik tarafsızlık’ (toplum bilimlerinin değer yargıları bakımından tarafsızlığı) ilkesini –yazık ki çoğu zaman basitleştirici bir biçimde– bayrakları yaptılar. Kesinlik bakımından gayet gerçek kimi kazanımlar sağladı sağlamasına, ama bu tarafsızlık kavramı aynı zamanda sosyoloji disiplinini dünyayla ilgili bakış açılarını besleyen normatif öğelere karşı belli bir körleşmeye itti” (s. 16-17).

Makaledeki temel savlarımdan biri, yalnızca klasik sosyoloji geleneğinin değer bağımsızlık fikrinin değil, klasik sosyologların etik ve siyasi vizyonlarının da aşırı biçimde basitleştirilerek yanlış anlaşıldığı; onların asli etik vizyonlarının bu tedrisi basitleştirilme sürecinde törpülenerek yok edildiğidir. Değer bağımsızlığı ve bilimsel saflık meselesi, Marx, Durkheim ve Weber’in her birinde oldukça özgül bir teorik sorunsal içerisinde yer almaktadır ve karmaşık, yer yer çelişkili çözümlenmelere konu olmaktadır. Bunun başlıca sebebi, girişte belirttiğim nedenlerle, metafizik sonrası bir çağda klasik sosyal bilim düşünürlerinin yansızlık ve nesnellik ideali ile pratik ahlaki ve siyasi öneriler arasında bir ayırım yapma

baskısı altında kalmış olmalarıdır. Onların her birinin bu baskıyı karmaşık bir teorik girişimle çözmeye ve alanların her birini kucaklamaya çalıştığını ortaya koymayı deneyeceğim.

Althusser’le bir diyalog ve tartışma üzerinden göstermeye çalışacağım üzere, Marx’ta “eleştiri” ve “bilim” uğrakları birbirinden yalıtılamaz bir halde bulunmaktadır. Aynı şekilde *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*’nda bilimi pratik ve ideolojik öğretilerden sıkı sıkıya ayırt eden Durkheim’in, daha sonraki yazılarında olgularla değerleri, kavramlarla idealleri ve nihai olarak doğayla toplumu “spekülatif natüralizm” adı verilebilecek ilginç bir felsefi kavrayış içerisinde yeniden bütünleştirmeye çalıştığını ileri süreceğim. Değer yansızlığı fikrini kıyasıya savunan ve bilimle ahlakı/siyaseti birbirinden kesin olarak ayıran Weber’in bile, sosyal bilimlere değer sorunlarının çözülmesi görevine koşan bir yöntem geliştirdiğini; Weber’de başlangıçta birbirlerinden ayırt edilen araçsal-biçimsel rasyonalite ile değer rasyonalitesinin karmaşık bir şekilde yeniden bütünleştirilmeye çalışıldığını göstermeyi deneyeceğim.

Son olarak, makalede söz konusu sosyologların etik vizyonlarının içeriğini tartışmaya açacağım. Bu konu bağlamındaki temel savım ise, üç büyük klasik sosyologun üçünün de etik vizyonlarının derinlemesine bir şekilde bireyci olduğudur. Klasik sosyolojinin öncülerinin etik vizyonunun bireyci olduğunu vurgulamak önemlidir; çünkü göreceğimiz üzere, Marx’ın komünizm ideali, Durkheim’in korporatizm önerisi ve Weber’in milliyetçiliğe, karizmatik otoriteye ve lider demokrasisine meyleden görüşleri, taşıdığı kolektivist çağrışımlar nedeniyle, onların etik vizyonlarının bireyci çekirdeğinin üzerini örtmüştür.

Üç öncünün etik bireyciliklerini doğru şekilde anlayabilmek için, “sosyolojik bireycilik” kavramını öneriyorum. “Sosyolojik bireycilik”le neyi kast ettiğimi kısaca açarak, olası bazı yanlış anlamaların önüne geçmek elzemdir; zira “bireycilik” çok geniş kapsamlı bir kavramdır ve ilgili literatürde

birbirinden farklı bireycilik türlerinden söz edilir.⁴ Sosyolojik bireyciliği, en temel olarak, liberal toplum ve siyaset teorisiyle ilişkili olan “faydacı bireycilik”ten, “iktisadi bireycilik”ten ve “siyasal bireycilik”ten ayırt edebiliriz. Bu bireycilik türlerinde, bireyler kendi çıkarları peşinde koşan, rasyonel hesap yapan “yalıtık atom”lar olarak görülür (Öğütler, 2013, s. 39-43). İktisadi/sosyal düzenin, bu yalıtık atomların kendi çıkarlarını gözetken eylemlerinin niyet edilmemiş bir sonucu olduğu düşünülür. Dolayısıyla siyasal düzen, bu yalıtık bireylerin öz-çıkara dayalı eylemlerine izin verecek şekilde oluşturulmalıdır. “Sosyolojik bireycilik”, liberal düşüncenin özünde asosyal olan “atom_olarak birey” fikrine karşı, en geniş anlamıyla bireyin sosyal bir doğaya sahip olduğu yönündeki temel fikri ifade etmektedir.⁵ Bireyin sosyal bir doğaya sahip olması, bireysel/etik kendini gerçekleştirmenin de ancak hakiki toplumsal bağlamlar ve sosyal ilişkiler içerisinde ortaya çıkabileceği anlamına gelecektir.

Faydacı, bencil, soyut ve yalıtık bir bireycilikten sosyolojik bireyciliğe geçiş, üç klasik öncüde de bireyle kolektivitinin ahenkli bir şekilde nasıl birleştirilebileceği sorunlarını gündeme getirir. Marx’ta “tam insan” etik idealinin özgür ve çeşitlilik kazanmış sosyal faaliyetlere izin veren bir komünist toplumda gerçekleşebileceği fikri; Durkheim’de bireyin farklı topluluklara, “meslek birliklerine” ve kolektif bilince içsel katılım yoluyla kendini gerçekleştirebileceği fikri; Weber’de bireyin “yaşam düzenleri” ya da “değer alanları”na tutkusal ve rasyonel bir adanmayla şahsiyet kazanabileceği fikri, sosyolojik bireycilik tiplerinin farklı örnekleri olarak ele alınacaktır. Üç öncü de, bireysel özerkliğin kolektiviteyle ahenkli ilişkiler içerisinde nasıl geliştirilebileceği meselesini etiko-politik olarak merkeze alır.

Sonuç olarak, klasik sosyolojinin öncüleri, liberalist anlamda bir “siyasal bireycilik” önermezler – siyasal açıdan liberalizme en yakın olan Weber’in etik vizyonu bile liberalizmi aşar– zira bireyin doğası konusundaki ön kabulleri liberal teorilerden kökten farklıdır. Fakat önerdikleri siyasal çözümler hiçbir

⁴ Farklı bireycilik türleri konusundaki iyi bir derleme olarak Lukes’un *Bireycilik* (2006) adlı kitabına bakılabilir. Burada yalnızca “sosyolojik bireycilik”i tanıtmak için karşılaştırma yapmanın gerekli olduğunu düşündüğüm “faydacı bireycilik”, “iktisadi bireycilik” ve “siyasal bireycilik”i kısaca tanımlayacağım.

⁵ Horton (1964), farklı açılardan karşılaştırdığı Marx ve Durkheim’in, “insanın sosyolojik ve kolektivist bir tanımı” temelinde iktisadi bireyciliğe ve öz-çıkara peşinde koşan insan imajına köklü bir şekilde muhalefet etmekte ortak olduklarını ileri sürer (s. 287-88).

şekilde bireyin kolektivite karşısında baskılanmasını getirmez. Ayrıca onlar liberal düşüncenin bireyi rasyonel bir varlığa indirgemesine karşı insanı akıl, beden ve tutkularıyla bir bütün olarak ele alırlar. Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda, düşünceleri birbirinden çok farklı kanallarda akan sosyolojinin üç öncüsünün etik ve siyasal vizyonları arasında eşsiz bir diyalog olanağı belirmektedir.

2. MARX: BİLİM-ELEŞTİRİ GERİLİMİ VE “TAM İNSAN” ETİK İDEALİ

Marx hakkındaki temel tartışma konularından biri şudur: Marx’ın eserleri bize toplumu ve tarihi açıklamaya dönük değer bağımsız sosyal bilimsel bir girişim mi bırakmıştır; yoksa etik/ahlaki içerimleri de olan siyasi bir proje mi? Daha da hararetle bir tartışma konusu şu soru etrafında döner: Eğer Marx’ın eserleri bize bu iki mirası birden bıraktıysa –ki kuşkusuz Marx’ta bilim ve siyaset eşit derecede önemlidir– bu ikisinin, yani bilimsel tasarıyla normatif tahayyülün (ahlaka, siyasete, insan doğasına ilişkin değer yargısı ve önvarsayımların) birbirlerinden kesin ve net bir şekilde ayırt edilmesi mümkün müdür?

Marx’ın sosyal bilimsel tasarısının etiğe ve siyasete indirgenmesine karşı en büyük muhalefet, Althusser’den gelmiştir. Althusser’e göre, Marksist sosyal bilim, kendisinden önceki bütün hümanizm, insan doğası ve etik anlayışlarından kesin bir kopuşla nitelenir ve Marx’ın sosyal bilimini etiğe ve siyasete indirgeme ya da onunla karıştırma girişimleri affedilemez bir ideolojik sapma olarak görülmelidir (Althusser, 1965/2015; Althusser, Balibar, Establet vd., 1965/2017). Kuşkusuz bilimsel çözümleme düzlemiyle ahlaki ve siyasi tartışma düzleminin görece olarak özerk tartışma düzlemleri olarak ele alınabileceği teslim edilebilir. Bununla birlikte, Marx’ın sosyal bilimsel tasarısının insan doğasına ve etiğe ilişkin bütün antropolojik varsayım ve önvarsayımlardan arınık olduğu ileri sürülebilir mi? Bu durumda, Marxçı sosyal bilimle siyasi komünizm ideali arasında da hiçbir irtibat kurulamazdı. Bu bölümde, Althusser’in bilimselci ve yapısalcı yorumuyla bir tartışma üzerinden, Marx’ta bilimsel, felsefi, ahlaki ve siyasi düzlemlerin birbirlerine indirgenemez, bununla birlikte birbirinden bütünüyle yalıtılamaz düzlemler olduğunu göstermeyi deneyeceğim.

Alvin Gouldner, “İki Marksizm” adlı yazısında, Marksist geleneğin iki karşıt kampa ayrıldığını ifade eder: Bilimsel Marksizm ve eleştirel Marksizm. Gouldner’a göre, bu ikilik bizzat Marx’ın eserine içkin bir gerilimden kaynaklanır: Marx kendisini bazen bir bilim adamı olarak, bazen de bir eleştirmen olarak takdim eder. Eserini de bazen bilimsel bir eser, bazen bir eleştiri olarak takdim eder (Gouldner, 1973, s. 427). Peki eleştiri nedir ve bilimden ne ölçüde ayırt edilebilir? “Eleştiri”nin, eleştirdiği şeye karşı eleştirel olabilmek için, bazı değer yargılarına ya da felsefi kategorilere yaslanması gerektiği bariz bir biçimde hissediliyor. O halde, Marx’ta bilimsel tasarı ile normatif tahayyülün ayırımına ilişkin soru, bu yeni kavramda düğümlenmektedir. Eleştiri nedir sorusuna Gouldner makul bir yanıt verir:

“Eleştiri, verili bir inanç sistemini, teoriyi, ideolojiyi, hatta bilimin kendisini –ya da herhangi bir kültürel ‘nesnelleşmeyi’– problematik olarak ele alır. Onu şeyleşmeden kurtarmaya, gizemden arındırmaya, onun nesnelci yanlış bilincini ortadan kaldırmaya çalışır... Eleştirinin amacı, basitçe bir teorinin biçimsel ya da empirik olarak hatalı olduğunu göstermek değildir; çünkü mesele yalnızca teorinin savlarının güvenilirliği değildir. Bir teorinin ‘hakikati’, teorinin güvenilirliğine indirgenemez; aynı zamanda dünyaya ilişkin seçici bakış açısının doğasını da kapsar. Eleştiri bu seçici kavrayışın anlamıyla ilgilenir; bir teoriyi, onu belirli bakış açılarına odaklanmaya ve diğerlerini bastırmaya ya da reddetmeye götüren sosyal güçler temelinde inceler. Yapısalcıların diyebileceği gibi, eleştiri bir teorinin keskin biçimde vurguladıkları kadar, ‘sessizlikleriyle’ de ilgilenir. Öyleyse, eleştiri bir hermenötiktir. Bir teorinin ya da bir inanç sisteminin anlamını, onu içinde yaşadığı toplumla ya da kültürle bağlantılandırarak yorumlamayı hedefler –teorinin yalnızca zihnin ürünü olmadığını göstermek için– ve böylece yalnız bilincin altını oymaya çalışır” (Gouldner, 1973, s. 427-428).

Bu uzun fakat toparlayıcı alıntı, Marxçı “eleştiri” kavramının dayandığı kapsamlı felsefi kategorileri işaret etmektedir: *Şeyleşme*, *yanlış bilinç* ve (alıntıda örtük olarak bulunan) *bütünlük* (bir teoriyi bağlantılandıracağımız toplumsal ya da kültürel bütünlük) kategorileri ya da temalarıdır bunlar. Bu kapsamlı felsefi kategorilerin, dünyayı anlamının anahtarları olarak işlediği ve yeni bir dünya tasarımı

sunduğu ölçüde, sıradan etik ve siyasi değer yargılarının eriminden taşıdığı doğrudur; fakat teorileri eleştirel olarak değerlendirmenin araçlarını sağladıkları ölçüde, bu felsefi kateogiler etik ve siyasi bir erime sahip olurlar.⁶ Şurası kesin ki, Althusser dahil hiç kimse, Marx'ın sosyal biliminin bu felsefi kategorilerden (özellikle, göreceğimiz üzere, bütünlük kategorisinden) bağımsız olduğunu ileri sürmemiştir. Marxçı eleştiri, öyleyse, bir teoriyi o teorinin kendi düzleminde kalarak bilimsel yanlışlama prosedürlerine tabi tutmak anlamına gelmez; incelenen teoriyi daha geniş, daha “bütüncül” bir sosyal ve tarihsel bağlama yerleştirerek onun örtük yanlışlıklarını ifşa etmeye yönelir. Marx'ın *Kapital*'de (1867/2011) (ki “Ekonomi Politğin Eleştirisi” alt başlığını taşır) siyasal iktisadı eleştirme tarzı, eleştiriye harikulade bir şekilde örnekler:

“Ekonomi politik, değeri ve değer büyüklüğünü eksikli şekilde de olsa analiz etmiş ve bu biçimlerde saklı bulunan içeriği keşfetmiştir. Bununla beraber, bu içeriğin niye o biçimi aldığını; dolayısıyla, emeğin kendisini niye değerle ve emeğin zaman cinsinden ölçüsünün kendisini niye emek ürününün değer büyüklüğüyle ortaya koyduğunu bir kez bile sormamıştır. Üretim sürecinin insanlara egemen olduğu, insanın henüz üretim sürecine egemen olmadığı bir toplum biçimine ait oldukları alınlarında yazılı olan formüller, ekonomi politğin burjuva bilinci için, üretici emeğin kendisi kadar apaçık doğal zorunluluklardır” (s. 89-90).

Marx, Ricardo ve Smith'in siyasal iktisadını, iktisadi gerçekliği ait olduğu bütünle, yani tarihsel bir toplumsal oluşumla (kapitalist üretim tarzı) ilişkilendirmediği ve verili üretim tarzını tarihselliğinden kopararak ebedileştirdiği, yalıtık kavramlar içinde dondurduğu ve “şeyleştirdiği” için eleştirir. Dolayısıyla siyasal iktisat, değerın üreticisi olarak emek kavramını keşfine karşın, emeğin niçin ve nasıl

⁶ Şeyleşme temasının Alman felsefesinde ve sosyal bilimlerinde Marx'tan Weber'e, Simmel'den Frankfurt Okulu'na ve Habermas'a merkezi yerini ve uzun soluklu seyrini inceleyen bir çalışma için bkz.: Vandenberghe, 2016, *Alman Sosyolojisinin Felsefi Tarihi* (1. Baskı, Çev. V. S. Öğütle), İstanbul: Ayrıntı Yayınları. Benzer bir çabayı Lukács'tan Habermas'a Marksist gelenekte “bütünlük” (*totality*) teması için sergileyen bir çalışma için bkz.: Jay, 1984, *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept From Lukács to Habermas*, Cambridge: Polity Press.

değerle ölçüldüğünü sormayarak kapitalist ekonominin “hakikatini” sadece kısmi bir bakış açısından – burjuva sınıfının bakış açısından– ortaya koyabilmiştir (Swingewood, 1998, s. 100-104).

İki Marksizmin hikayesine dönersek; “eleştirel Marksizm” ya da “Batı Marksizmi” –Gouldner bu gruba Korsch, Lukács, Gramsci, Sartre, Lucien Goldmann ve Frankfurt Okulu üyelerini dahil eder– ağırlıklı olarak “şeyleşme” ve “yabancılaşma” temaları temelinde kapitalist toplumun etik, siyasi ve felsefi bir eleştirisine girişir. Gouldner, eleştirel Marksizmin toplumu ve tarihi, insan eyleminin ve potansiyelinin bir ürünü olarak göstermeyi hedeflediğini belirtir (Gouldner, 1973, s. 430).⁷ Bilimsel Marksizmin önce gelen temsilcisi Althusser ise, tarihte insan eylemliliğini vurgulamaya çalışan felsefeleri, hümanist ideolojik sapmalar olarak görür; bunun yerine güçlü bir yapısal etkiyi koyar ve Marksizmi etiğe ya da siyasete indirgemeye çalışan eğilimleri mahkum eder (Althusser, 1965/2015, s. 271-96). Fakat Marx’ın bu bilimsel tasarısı nedir, temel kavram ve bileşenleri hangileridir ve antropolojik öğelerden ya da felsefi temalardan Althusser’in iddia ettiği gibi bütünüyle arınık mıdır?

Althusser’e göre Marx, 1845’ten itibaren, tarihi ve toplumu “insanın özü” üzerine inşa eden her teoriden köklü biçimde kopan bilimsel bir devrim başlatmıştır ve Marx’ın sosyal bilimi, “kökten yeni kavramlar” üzerinde temellenir: “Toplumsal oluşum, üretici güçler, üretim ilişkileri, üstyapı, ideolojiler, ekonominin son kertede belirleyiciliği, diğer düzeylerin özgül belirlenimi vs. kavramları”dır bunlar (Althusser, 1965/2015, s. 278). Bu tasarı aynı zamanda, mücadele verdiği eski felsefelerle ilişki içerisinde, tüm felsefi hümanizmin teorik savlarının kökten eleştirisini içermekte ve hümanizmi ideoloji olarak, yanlış bilincin parçası olarak tanımlamaktaydı. Marx buna bağlı olarak yeni bir yöntem kurar;

⁷ Burada bir parantez açarak, bilimsel Marksizm ve eleştirel Marksizm arasında yapılan bu ayrımın bir yönüyle kaba bir ayrım olduğunu belirtmek gerekiyor. Bu ayrım sadece teorileri belirli bir düşünsel haritaya yerleştirmek için pratik açıdan yararlı olabilir; fakat her bir teorinin incelik ve ayrıntılarını vermez. Söz gelimi, bu sınıflandırma, eleştirel Marksizmin temsilcisi olan Frankfurt Okulu’nun “bilim karşıtı” olduğu anlamına gelmez. Özellikle onların pozitivist bilimciliğe olan karşıtlıkları bu tür bir yanlış anlamaya meyil verir. Frankfurt Okulu’nun pozitivism karşıtlığının topyekün bir bilim karşıtlığı anlamına gelmediğini incelikli bir şekilde vurgulayan bir çalışma için bkz.: Balkız, 2004, Frankfurt Okulu ve Eleştirel Teori: Sosyolojik Pozitivizmin Eleştirisi. *Sosyoloji Dergisi* (12-13), 135-158.

bu yöntemin ilkesi, insanlara dair herhangi bir şeyin, ancak felsefi insan mitinin öldürülmesi koşuluyla bilinebileceğidir (Althusser, 1965/2015, s. 281).

Althusser’in Marx’ın sosyal biliminin etiğe ve siyasete indirgenmemesi gerektiğine yönelik ikazına katılmamak mümkün değil. Ayrıca Marx’ın sosyolojik realizmi, metodolojik açıdan Hobbes tarzındaki atomcu-bireyci yaklaşımların toplumu insan doğasına ya da bireysel saiklere dair varsayımlardan yola çıkarak açıklama türlerine de kesin bir karşı çıkış oluşturur (Keat & Urry, 2010, s. 70-86). İnsan doğası, bundan böyle, açıklayan değil, toplumsal ilişkiler tarafından açıklanandır. Yine de, Althusser’in söz ettiği Marksist bilimin kavramlarının içerisinde sızmış halde bulunan belirli bir insan doğası kavrayışının olduğunu ileri sürmek, bilimle etiği ya da siyaseti birbirine indirgemekten farklı bir şeydir. Norman Geras, Marx’ın biliminin bu yeni kavramlarının içeriklerini oluşturmaya ya da onları basitçe tanımlamaya kalktığımızda, “bunların, hem insanlara dair münasebetlerle ilintili olduğunu, hem de insanların ne tür yaratıklar olduklarını belirtmek zorunluluğuyla herhangi bir yerde karşıla[şağımızı]” ileri sürer (Geras, 2011, s. 117). Söz gelimi, “üretken ve toplumsal bir varlık olarak insan” kavramı olmaksızın, “üretici güçler” ve “üretim ilişkileri” gibi kavramlar mantıksal olarak oluşturulamaz.⁸

Daha da önemli bir başka nokta, Althusser’in Marx’ın sosyal biliminin merkezi ögesi ve yeniliği olarak özgül bir “bütün” kavramının keşfini vurgulamasıdır. Althusser’e göre Marx’la birlikte düşünce ve bilim tarihinde yepyeni bir “bütün” kavramı ortaya çıkar:

“Marksist bütünü Hegelci bütünden hiç karışıklığa yer vermeyecek şekilde ayrıldığını biliyoruz: Bu öyle bir bütündür ki birliği, Leibniz ve Hegel’in bütünü ifade edici ya da ‘tinsel’ birliği olmak olmak şöyle dursun, belli bir *karmaşıklık* türü tarafından oluşturulmuştur, ‘nispeten özerk’ ve ayrı düzey ya da merciler olarak adlandırılabilen şeyler içeren *yapılanmış*

⁸ Althusser, Marx dışındaki bilimlere, söz gelimi klasik iktisada benzer bir eleştiriyi uygular ve siyasal iktisadın kavramlarının arkasında *homo economicus*’u keşfeder (Althusser, Balibar, Establet vd., 1965/2017, s. 398). Fakat bir teorinin ya da bilimin kavramlarının örtük antropolojik içerimlerini sorgulayan bu tür bir eleştiri modeli niçin Marx’ın kavramlarına da uygulanmasın?

bir bütün’ün birliğidir; bu düzey ve merciler bu karmaşık yapısal birlik içinde birlikte varolurlar ve nihai kertede ekonominin düzeyi ya da mercii tarafından belirlenmiş, özgül belirlenim kiplerine göre birbirine eklenirler” (Althusser, Balibar, Establet vd., 1965/2017, s. 306).

Bu can alıcı alıntıda, Althusser kendi yapısal ve bilimselci Marksizminin “yapı” (son kertede ekonomik düzeyin belirlediği görece özerk düzeyler toplamı; yapılanmış bir bütün olarak toplum) kavrayışının nasıl Marksist bütün kavramından çıkarıldığını açıkça ortaya koyuyor. Althusser, “tarihsel zaman”, “yapısal nedensellik”, “üstbelirlenim” gibi kendi düşüncesinin tüm merkezi kavramlarını da söz konusu yeni bütün kavramı temelinde oluşturmaktadır (Althusser, 1965/2015, s. 113-146; Althusser, Balibar, Establet vd., 1965/2017, s. 432-36). Özetle, yeni bütüne ilişkin felsefi kavrayış olmaksızın, “bilimsel Marksizm”den söz edilemezdi. Ama Marx’ın eleştiri anlayışının da aynı bütün kavramına (ve onun bağliılığı olan şeyleşme ve yabancılaşma temalarına) bağli olduğunu gördük. Dolayısıyla, Marksist bilim de Marksist eleştiri de aynı felsefi kavrayışlar ve temalar etrafında şekillenmiştir ve birbirinden bütünüyle yalıtılamazlar.

Marx’ın bilimiyle etik, siyasi ve felsefi vizyonu birbirinden yalıtılamaz; ancak bu, söz konusu düzlemler arasındaki farklılığı da, Marx’ın gençlik dönemiyle olgunluk dönemi arasındaki değişimi de bütünüyle yok saymak anlamına gelmez. Vandenberghe (2016), Feuerbach’ın özcü antropolojisinden kopuşla nitelenen Marx’ın düşüncesindeki gelişimi, “antropolojik bir ‘içkin yabancılaşma’ teorisinden, sömürüyle ya da emek gücünün ve emek ürünlerinin temellüküyle ilişkili daha sosyolojik bir ‘dışsal yabancılaşma’ teorisine geçiş” olarak niteler söz gelimi (s. 62). Marx’ın “eleştiri”den “bilim”e doğru ilerleyişi boyunca etik-siyasal vizyonun sürekliliğini vurgulayan bu kavrayış, yabancılaşma kavramını, “bertaraf edilemeyecek ve Marksizmin belirlenimci ve indirgemeci bir toplum teorisine

indirgenemeyeceği anlamına gelen bir gerilimi, belirlenimcilik ve iradecilik gerilimini” dışa vurduğu için alıkoyar (Vandenbergh, 2016, s. 64).⁹

Olgun ve bilimsel döneminde Marx özcu bir antropolojiden koparak insan doğasını tarihüstü, soyut bir şey olarak görmekten uzaklaşsa ve onu sosyal ilişkilerin şekillendirdiği sosyal bir ürün olarak görmeye doğru ilerlese de, gençlik döneminde benimsediği insan doğası kavrayışı ve etik vizyon, onun bilimsel kavramlarının altında örtük biçimde varlığını sürdürmeye devam etmiştir. Yorumcuların belirttiği üzere, Marx için insan; evrensel, özgür, bilinçli ve üretken bir etkinlik kapasitesine sahip ve kendini emeği aracılığıyla gerçekleştiren sosyal, duyuşsal ve estetik bir varlıktır (Cevizci, 2015, s. 319; Vandenbergh, 2016, s. 68-69). Marx’ın “gerçek hedef”i, “insanın kendisi”dir; insanın bütünlüğü içerisinde kendisini gerçekleştirebilmesine yönelik etik bir hedeftir bu (Fromm, 1961/2014, s. 94). Corcuff, insanın kapitalist ticaret evrenindeki yabancılaşmasını ve ufalanmışlığını, “sonsuz insani potansiyeller”¹⁰ baskılandığı için eleştiren Marx’ın felsefi antropolojisinin merkezinde, “tam insan” (*homme total*) idealinin yattığını belirtir:

“İnsan, potansiyelleri gereği, tek bir ölçünün –ister ticari olsun, ister devlet-bürokratik, ister başka– eylemleri üzerindeki hegemonyasından kurtulabilmeli ve yeteneklerinin değerlendirileceği farklı alanlar (ekonomi, ama aynı zamanda politika, sanat, eğitim, aile, sosyal sorumluluk, aşk vb.) bulabilmelidir. Bu çerçevede bireyler, [...] değer kazanma mekanlarından birine indirgenmedikleri ve yeni olanaklara açık oldukları ölçüde bireysel tekillikler olarak ortak-ölçsüz kalacaklardır” (Corcuff, 2009, s. 23-24).

⁹ Marx’ın teorisinde belirlenimcilik ile iradecilik arasındaki gerilim en iyi ifadesini, *Louis Bonaparte’ın 18 Brumaire’i*’nin girişindeki şu meşhur satırlarda bulur: “İnsanlar kendi tarihlerini kendileri yaparlar, ama kendi keyiflerine göre, kendi seçtikleri koşullar içinde yapmazlar, doğrudan veri olan ve geçmişten kalan koşullar içinde yaparlar” (Marx, 1852/1976, s. 13). Yine (ilk basımı 1847 olan) *Felsefenin Sefaleti*’nde Marx, insanların gerçek tarihini yazmanın ancak “insanları kendi dramlarının hem yazarları ve hem de oyuncularını olarak sunmak”la mümkün olduğunu ifade eder (alıntının geçtiği seçki için bkz.: Marx & Engels, 1999, s. 104).

¹⁰ Köklerini Romantik düşünsel gelenekten alan “sonsuz insani potansiyeller” nosyonu, Marx’ta en baskın biçimde erken dönem eseri *1844 El Yazmaları*’nda (2013) gündeme gelir. Marx burada, “insani potansiyelleri” insanın maddi ve duyuşsal varlığıyla ilişki içinde ele alır. Beş duyunun oluşmasının, şimdiye kadarki dünya tarihinin sonucu olduğunu ileri sürer. Ancak kapitalist mülkiyet ilişkileri, onları basit gereksinimlerle sınırlandırarak duyuların körelmesine yol açar. Marx kapitalizmin aşılmasını, “tüm insan duyularının ve yüklemelerinin tam *kurtuluşu*”nun ön koşulu olarak görür (Marx, 2013, s. 116-18).

Faaliyet çeşitliliği ve “faaliyet değişikliği”, Marx’ın etiği için temeldir; çünkü insan sonsuz potansiyellerini ve farklı yeteneklerini ancak “vücudunun ve zihninin yaşamsal güçlerinin serbest çalışması” içerisinde geliştirip açındırabilir (Marx’tan aktaran Geras, 2011, s. 91). İnsan bu potansiyellerini ancak farklı sosyal etkileşim bağlamlarında faaliyette bulunarak dışa vurabilir. Komünist toplum hedefinin ardındaki yaratıcı etik yaşam ideali budur. Corcuff, Marx’ın bireyciliğini etik-siyasi düzlemde “ortaklaşa bireycilik” olarak yorumlar; burada “ortaklaşa-kolektif çerçevede bireysel gerçekleşmenin zorunlu bir koşulu olarak işler” (Corcuff, 2009, s. 27). Artık sosyal olan ile bireysel olan Hobbesvari bir şekilde birbirine karşıt olarak görülmemektedir; bireyin hakiki gelişimi bundan böyle özgür sosyal alanlara dahil olmakta aranmaktadır. Sosyalleşerek bireyselleşmeye dair bu sosyolojik bireyci fikrin Durkheim ve Weber’de nasıl gelişip serpilmeye devam ettiğini görelim şimdi de.

3. DURKHEİM: OLGU-DEĞER AYRIMI, SPEKÜLATİF NATÜRALİZM VE ALIMLAYICI BİREYCİLİK

Durkheim, modern sosyolojinin bir bilim disiplini olarak kuruluşunda gerek teorik ve metodolojik açıdan gerekse de dergiler ve kürsüler yoluyla disiplinin kurumsallaşması açısından en büyük katkıyı sağlayan figürdür (Ünsaldı & Geçgin, 2015, s. 114-130). Durkheim’in teorik alandaki en temel hamlesi, sosyolojinin değer bağımsız nesnel bir bilim dalı olduğunu savunmak ve sosyoloji için bilimsel bir metodoloji geliştirmek olmuştur.

Ünlü *Sosyolojik Yöntemin Kuralları*’nda Durkheim sosyolojiyi “pratik öğretiler”den ve siyasal ideolojilerden net bir biçimde ayırmaya çalışır: “Pratik öğretiler karşısında [...] yöntemimiz [...] bağımsızlığa izin verir ve onu buyurur” (Durkheim, 1895/2010, s. 130). Durkheim sosyolojinin “nesnel” karakterinin altını çizmek için sosyal olguları “şeyler gibi” düşünmeyi bir düstur haline getirir. Fakat Durkheim bir yandan sosyolojinin ideoloji ve siyaset üstü olması gerektiğine inanırken, bir yandan da pratik sorunlara cevap vermeyen bir bilimin beyhude olacağını düşünür ve bir satır sonra şöyle ekler: “Yine de bu, [sosyolojinin] pratik sorunlara ilgisiz kalması gerektiği anlamına gelmez. Tersine, sürekli uğraşımızın, onu pratik açıdan sonuçlar verebilecek biçimde yönlendirmek olduğu görüldü. Araştırmalarının sonunda, sosyoloji, bu sorunlarla zorunlu olarak karşılaşır” (Durkheim, 1895/2010, s.

130-31). Dolayısıyla Durkheim için sosyolojinin “pratik öğretilerden” farkı, önerilerini bilimsel bir temelde ve ancak empirik “araştırmalarının sonunda” ortaya koymasıdır.

Fakat Durkheim, *Kurallar*’daki haliyle, bilimin değer bağımsızlığı fikriyle pratiğe dönüklük çabası arasında henüz tam olarak çözülememiş teorik bir gerilim olduğunun farkındadır¹¹ ve kariyeri boyunca bu teorik ikiliği çözenin yollarını arayacaktır. Daha sonraki yazılarından birinde, *Değer Yargıları ve Gerçeklik Yargıları*’nda, sorunun teorik çözümünü, şeylerin ya da doğanın olgusal bilgisini veren kavramlarla, pratik değer yargılarına yön veren *ideallerin*, her ikisinin de toplumun ürünü olmak bakımından ortak bir kökenden türediğini ileri sürer. İdealleri yaratan toplumdur ve toplum, bir gerçeklik biçimidir (Durkheim, 1911/2015, s. 110). Fakat bu dolambaçtan sonra, olgu-değer ya da gerçeklik-ideal ayrımı bu kez de toplum-gerçeklik ikiliğinde kilitlenmektedir. Durkheim bu ikiliği aşma yönündeki son hamlesini, *Dini Hayatın İlk Biçimleri*’ndeki bilgi teorisinde, toplumun ürünü olan kavramsal bilgi kategorilerinin nasıl olup da doğanın nesnel gerçekliğini doğru şekilde ifade edebileceğini sorunsallaştırdığı zaman yapacaktır. Durkheim bu kez de sosyolojik bilgi teorisinin bir tür rölativizme götürmemesi için, toplum ile doğanın kökensel özdeşliğini savunacaktır: “[T]oplum, [...] doğanın bir parçası ve onun en yüce bir ifadesidir” (Durkheim, 1912/2011, s. 33). “[T]oplum, kendi gelişiminin en yüksek noktasına ulaşmış, tüm enerjisini adeta kendini aşmak için yoğunlaştırmış doğadır” (Durkheim, 1911/2015, s. 114). Durkheim’in, olgu-değer, kavram-ideal ve nihai olarak gerçeklik (doğa)-toplum arasındaki düaliteyi aşmak için gerçekleştirdiği ve Hegel’in spekülâtif birlik teorisini andıran bu felsefi hamleyi, “spekülâtif natüralizm” olarak adlandırmak mümkündür.

Etikopolitik bir boyutun henüz Durkheim’in “toplum” kavramının tanımında belirmediğini de not edebiliriz: Toplum, Durkheim için bir “gerçeklik” biçimidir; ancak o, tamamıyla verili bir gerçeklik değil, idealleri de içeren bir gerçekliktir. Öğütle’nin (2019) belirttiği gibi, “[t]oplum, teknik araçsal aklın

¹¹*Kurallar*’ın 3. bölümünde Durkheim’in “patolojik” ve “normal” sosyal biçimleri birbirinden ayırırken büyük bir zorluk yaşaması bu gerilimi açığa vurmaktadır.

bir talebi değil, bir ahlaki imperatifin gereğidir; verili değildir, *başarılması gereken* bir birlikteliktir. Durkheim’in vizyonu bu noktada radikalleşerek eleştirel ve ütopyik bir karakter kazanır” (s. 98). Toplumun, insanların kendisine “katılarak” bireyselleşebileceği bir “ideal gerçeklik” olduğunu göreceğiz.

Öncelikle olgu-değer ayrımı meselesini nihayetlendirelim. Durkheim’in değer bağımsız bilim tasarısının hiç de basitçe değer meselelerini ve etik ya da siyasi sorunları dışarıda bırakan bir tasarı olmadığı söylenebilir. Durkheim, pozitivist sosyolojisinin değerlere karşı kayıtsız olduğu ithamına karşı çıkar:

“Pozitif sosyoloji olguya saplantılı olması ve ideale sistematik bir ilgisizlik duyması nedeniyle suçlanmıştır. Böylesi bir suçlamanın adaletsizliğini şimdi görebiliyoruz. Başlıca toplumsal fenomenler olan din, ahlak, kanun, ekonomi ve estetik bir değerler ve dolayısıyla idealler sisteminden başka bir şey değildirler. [...] [Sosyoloji] İdealleri oluşturmaya kalkışmaz; ancak tersine onları verilmiş olgular, çalışma konuları olarak kabul eder ve onları analiz etmeye ve açıklamaya çalışır” (Durkheim, 1911/2015, s. 113).

Durkheim, kişisel hayatında ideolog mertebesine düşmemek için gündelik siyasetten uzak kalmış olsa da, teorik görüşleriyle uyum içinde, empirik araştırmalarıyla temellendirdiği bir sosyal ve siyasal reform önerisinde bulunmuştur. Orta Çağ’daki loncaların modern bir karşılığı olan korporasyonların (meslek birlikleri) yeniden canlandırılmasına dönük bu öneri, “muhafazakar Durkheim” imajına katkıda bulunduğu için (Nisbet, 2011; Nisbet, 1966/2013) kısaca tartışılmayı hak eder. Durkheim, aracı kurumları tahkim etmeyi önermekle, bireyi grubun otoritesine tabi hale getirmeyi ve Mussolini faşizminde olduğu gibi korporasyonları totaliter devlet aygıtının parçalarına dönüştürmeyi hedeflemez; tam aksine, korporasyonların çağın yükselen sorunu olan ekonomik çatışmayı ılımlılaştırabileceğini ve giderek merkezileşen devlet egemenliği karşısında bireyi koruyacak bir yapı oluşturabileceğini düşünür

(Müller, 2005, s. 98-102). Durkheim korporasyonların, sendikaların çözmekte yetersiz kaldığı sınıflar arası entegrasyon sorunlarını çözebileceğine inanır (Budak, 2018, s. 84).¹²

Durkheim siyasal olarak kolektivitenin haklarını bireyin haklarının önüne koyan bir muhafazakar değildir; keza etik olarak da, bireyle toplumun ahenkli bir şekilde birbirini desteklemesini hedefleyen bir “ahlaki bireyci”dir (Giddens, 2011, s. 166-67). Durkheim, bireyin ve toplumun çıkarlarını birbiriyle karşılaştıran faydacı felsefeye ve toplumsal sözleşme teorilerine karşı, “İnsan Doğasının Düalizmi ve İnsan Doğasının Toplumsal Koşulları” yazısında, iki katlı bir insan doğası kavrayışı (*homo duplex*) geliştirir (Durkheim, 2016, s. 161-176). Bu kavrayışta, bireyin kendisini diğer insanlarla ve toplumla karşılaştıracak şekilde kendi bencil arzularının tatminine bıraktığı moment, insanın yalnızca “organizma” yönüne denk düşer. Bu momentte, Hobbesçu “insan insanın kurdudur” ilkesi geçerlidir. Oysa insanın organizma yönünün üzerinde, ahlaki ve tinsel bir katman vardır. Durkheim’e göre insanın gerçek özgürlüğü ve bireyin hakiki gelişimi, ahlaki ve tinsel idealler toplumsal yaratımlar olduğu ölçüde, sosyal bir katman olan bu ikinci yönü zenginleştirmekte yatar. Durkheim, “1789 Prensipleri ve Sosyoloji” ve “Bireycilik ve Entelektüeller” gibi yazılarında, kökenini Kant ve Rousseau gibi düşünürlerden alan, insanın kendisini (organizma yönünü) ancak sosyal hayata ve ideallere “katılım” yoluyla “aşabileceği” fikrine dayanan ahlaki bireyciliğe bağlılığını ifade eder (Durkheim, 2016, s. 39-64).

Durkheim’in sosyolojik bireyciliğinde, toplum artık faydacılığın kaba materyalizminde olduğu gibi bireyin karşılaştığı “dışsal sınırlar ve kısıtlamalar” olarak kavranmaz. Durkheim için özgürlük, liberalizmin özgürlük anlayışındaki gibi (sosyal ve siyasal) “müdahale ve engellerin yokluğu” olarak negatif biçimde düşünülmez (Ceri, 2005, s. 148). Bu özgürlük kavrayışı yeterli değildir; çünkü toplum, dışımızda olduğu kadar içimizdedir de: Zihinsel ve tinsel yönümüz, kökenini toplumda bulan ahlaki ve kültürel ideallerden oluşur. Dolayısıyla bireyle-toplumun ilişkisi, artık negatif terimlerle değil pozitif terimlerle düşünölmeye başlar: Organizmadan taşan yönümüzü ancak kolektif olarak yaratılmış

¹² Budak (2018), Durkheim’in Fransız solu ve cumhuriyetçiliği ile yakın ve karşılıklı ilişkilerini de ortaya koyar.

ideallere katılıp bunları ilerlettikçe tatmin ederiz; kendimizi aştığımızı –çünkü kendi ötemizde bulunan bir varlığa, toplumsal varlığa katılmaktayızdır– ancak bu şekilde hissederiz.¹³

“Sosyalleşmek”, Durkheim’de yeni bir anlam kazanmıştır: Birey olarak dar çeperlerimizi aşarak yeni idealler benimsemek, tinsel yönümüzü zenginleştirmek ve farklılaştırmak.¹⁴ Durkheim, Marx’ın çeşitlilikçi sosyallikler perspektifini andırır bir şekilde, bireyin “çoklu topluluklara” katılım yoluyla zenginleşebileceğini ileri sürer bu nedenle. Onun sosyolojisi, bu açıdan bir bireyleşme teorisi olarak yorumlanır (Ceri, 2005, s. 149-150). Toplumsal ideallere içeriden bir katılım fikrine dayanan bu bireyciliğe, “duygulanımsal ve alımlayıcı bireycilik” adı verilebilir. Bu bireyciliğin “duygulanımsal” yönünü biraz daha açalım.

Durkheim’in toplum-birey diyalektiğinin ve sosyal bireyleşme anlayışının merkezinde, “kolektif temsiller” kavramı vardır. Kolektif temsiller, kolektif yaşamı temsil eden imaj ve sembollerdir. Bunlar bireysel temsillerden doğaları itibarıyla farklıdır, fakat bireysel irade üzerinde etkili olurlar; ancak dışsal bir belirlenim değil, “içeriden bir etki”dir bu. Dolayısıyla kolektif temsiller bireysel iradeler üzerinde kendi başlarına etkili olamazlar, onlar ancak bireyde tutkular doğuran kolektif duygular aracılığıyla bireylere içselleşebilirler (Ceri, 2005, s. 156). Durkheim *Dini Hayatın İlk Biçimleri*’nde kolektif temsiller kavramını “kolektif coşkunluk” anları kavramıyla birlikte ele alır (Durkheim, 1912/2011, s. 295-306). Bireylerde tutkular doğuran kolektif temsillere en başta biçim ve içerik kazandıran, kolektif coşkunluk anlarıdır. Bireysel olarak bir ideali benimseyerek kolektif yaşama katılmak demek, idealleri

¹³ Horton (1964) gibi bazı yorumcular, Durkheim’in insanın sosyal doğası kavrayışına bağlı olarak faydacı bireycilikten kesin bir şekilde ayrıldığını saptamalarına karşın, Durkheim’deki katılımcı bireyleşme teorisini görmezden gelmeye devam ederek sosyal düzenin bireyler tarafından yalnızca bir “kısıtlama” olarak deneyimleneceğini düşünmeyi sürdürürler (s. 290). Oysa toplum-birey ilişkisini içsel bir “katılım” olarak değil yalnızca dışsal bir “kısıtlama” olarak düşünmek, tam da Durkheim’in taban tabana karşıt olduğunu belirttikleri faydacı bireyciliğe has bir görüştür. Durkheim şöyle der: “Kurumlar kendilerini bize dayatırlar, ancak biz onlara sıkıca sarılırız; onlar bizi zorlar ve biz onları severiz” (Durkheim’den aktaran Turner, Beeghley, & Powers, 2013, s. 367). Durkheim’in yalnızca “kısıtlama” fikrine indirgenemeyecek içsel, olumlu, katılımcı ve duygulanımsal bireyleşme teorisi, göreceğimiz üzere “kolektif coşkunluk anları” gibi kavramlarda iyice belirginleşecektir.

¹⁴Durkheim toplum ve bireyi bütünleştirme konusunda da Hegel’i andırır. Hegel’in *Tinin Fenomenolojisi* eseri de, tikel bireyin nesnel Tin’in tarihsel seyrini içselleştirerek gelişip serpildiği zihinsel bir serüveni betimler. Peter Knapp, dil, hukuk, ahlak, akrabalık, din, siyaset, iş bölümü ve bilim gibi nesnel, bireyüstü kültürel ve normatif süreçlerin insan düşüncesini ve eylemini biçimlendirdiği, insanın ancak bu süreçler içinde yer alarak insan haline geldiği gibi konularda Hegel ve Durkheim’in ortak olduğunu belirtir (Knapp, 1986/2017, s. 120).

üreten kökensel kolektif coşkunluk anını yeniden yaşamak demektir. Bu momentte, kolektif bilinç birey tarafından bir “kısıtlama” olarak deneyimlenmez. Durkheim’in sosyolojik bireyciliğinin merkezinde olan kolektif temsiller, kolektif duygular ve kolektif coşkunluk anları gibi kavramlar, rasyonel ve bilişsel inşalar değildir (Ceri, 2005, s. 157). Durkheim’in düşüncesi, pozitivist kabuğunun altında, rasyonalist ve dışsalcı olmaktan uzak duygulanımsal, coşkusul ve içselci bir çekirdek taşır ve onun bireyleşme teorisi bu tür bir çerçevede yer alır.

4. WEBER: YAŞAM DÜZENLERİ VE KİŞİLİK YAPILARI, AKIL VE TUTKUYU SENTEZLEMeye DÖNÜK ETİK İDEAL

Weber, değer bağımsız bir sosyal bilim fikrinin en büyük savunucusu oldu. On dokuzuncu yüzyıl sonunda Alman mandarinlerin bilim karşıtlığını aşmak için teorik bir savaş verdi; ancak Alman beşeri ve kültürel bilimler geleneğine karşı gerisin geri pozitivistliğe düşmek de istemiyordu. Böylece, tin bilimlerinin anlama ve yorumlama kavrayışını pozitivist olmayan bir nedensellik anlayışıyla birleştirerek girift fakat makul görünen sosyal bilimsel bir sentez oluşturdu.¹⁵ Weber’in nesnel bir sosyal bilim oluşturma girişiminin en merkezi teorik öğelerinden biri, sosyal bilimlerin değer bağımsızlığını savunmaktı. Bu amaçla Weber, “Sosyoloji ve İktisatta ‘Etik Tarafsızlık’ın Anlamı” ve “Sosyal Bilimlerde ve Sosyal Politikada ‘Nesnellik’” (Weber, 1903-1917/2012) gibi ünlü metodolojik makalelerinde, olgularla değerlerin birbirinden bütünüyle ayrı argüman tipleri içerisinde ifade edildiğini, aralarında aşılmaz bir analitik ayrım olduğunu iddia etti. Dahası Weber, Durkheim’den de ileri giderek olgulardan değerlere uzanan hiçbir yol olmadığını ileri sürdü: “Verilen bir gerçekliğin nedensel açıklama araçları ile *tam olarak* ‘ampirik’ bir çözümlemesinin yapılması ile değer-yargılarımızın ‘geçerliliği’nin doğrulanması ya da yalanlanması arasındaki boşluğu kapatabilecek hiçbir köprü yoktur” (Weber’den aktaran Callinicos, 2015, s. 240).

¹⁵ Weber’in kültür bilimleri ile sosyal bilimleri birleştirme girişiminin ayrıntılı bir analizi için bkz.: Ringer, 2006, *Weber’in Metodolojisi. Kültür Bilimleri ile Sosyal Bilimlerin Birleşimi* (2. Baskı, Çev. M. Küçük), Ankara: Doğu Batı Yayınları.

Böylece Weber, bilim ile etik ve siyaset arasında, biçimsel/araçsal rasyonalite ile değer rasyonalitesi/tözel rasyonalite arasında aşılması imkansız görünen bir uçurum açmış oluyordu. Bilimsel akıl bundan böyle etik ve siyasi değer konumlarını temellendirmede payanda rolü üstlenemeyecekti. Weber bu teorik hamlesi yüzünden büyük eleştirilere maruz kalmıştır. Leo Strauss ve Lukács, Weber’i değer tartışmalarında aklın rolünü yadsıdığı için rölativizme ve irrasyonalizme sapmakla suçlamıştır (Strauss, 1950/2011, s. 64; Lukács, 1954/2006, s. 211-17). Halbuki mesele bundan çok daha karmaşıktır. Weber, gerçekten de değer yargılarının *bütünüyle ve yalnızca* olgusal çözümlenmelerden çıkarsanamayacağını, bunlar arasında analitik bir ayırımın baki kalacağını ileri sürmüştür; ancak bu, aktörlerin değer yargılarını oluştururken bazı olgulardan hiçbir şekilde yararlanmadıkları ya da yararlanamayacakları ve akılcı tercihin bütünüyle imkansız olduğu anlamına gelmez. Weber’in olgu-değer ayrımı daha çok, değer yargılarımızı belirli olgulara dayandırdığımızı düşündüğümüz durumlarda bile, bu olguların yanı sıra, halen açık kılammamış olduğumuz bazı başka değer yargılarına da dayanıyor olabileceğimiz ihtimalini göz ardı etmemeyi ve bu tür bir eleştiriye açık olmayı gerektirir (Hammersley, 2017, s. 4-5). Schluchter’in belirttiği gibi, Weber’e göre değerler akıl tarafından eleştirilebilir, fakat meşrulaştırılmazlar (Schluchter, 1996, s. 93). Eğer değerler bütünüyle olgusal ve rasyonel bir şekilde temellendirilebiliyor olsaydı, değer tartışmalarına hiçbir yer kalmazdı. Oysa Weber, ideallerin ancak diğer ideallerle mücadele içinde kendilerini kanıtlayabileceklerini; onların güçlerini ve değerlerini ispat etmek için değer tartışmalarının göreceleştirici etkilerinden sağ çıkmaları gerektiğini sürekli vurgulamıştır (Schluchter, 1996, s. 92).

Diğer yandan Weber, önerdiği sosyal bilimsel değer analizi yöntemiyle, bilimsel aklın değer seçimleri konusunda nihai bir otorite olarak değilse de bir yol gösterici olarak önemli bir yeri olduğunu ortaya koyuyordu: Verili bir değer konumu ve amaç hususunda bilimsel analiz, bu amaca ulaşmanın olası yollarını, bu yollar kullanıldığında doğabilecek olası sonuçları ve ortaya çıkabilecek çatışmaları “aşıkarak” aktörleri aydınlatabilir ve bilinçli tercihte bulunmalarına katkı sağlayabilir (Weber, 1903-1917/2012, s. 52). Weber’in “sorumluluk etiği” adını verdiği etik tutum, eylemlerin rasyonel tarzda öngörülebilir olası sonuçlarını hesaba katmayı gerektirir. Bütün bunlar göz önünde bulundurulduğunda,

Weber’in konumunun rölativizmi ya da irrasyonelizmi desteklemek olmadığı teslim edilebilir. O, değer meselelerinde temelciliğe de onun karşı kutbu olan rölativizme de düşmeyen, ikisinin de ötesinde duran üçüncü bir yol açmaya çalışmıştır (Schluchter, 1996, s. 101).

Weber’in modern Batı uygarlığının durumuna ilişkin “kötümser teşhisi”, formel araçsal rasyonalitenin bütün yaşam düzenlerine nüfuz ederek özgürlük yitimine yol açmakta olduğudur (Vandenberghe, 2016, s. 156). Bu nedenle Weber, bilimsel aklın etik ve siyasi tartışmaların önünü kapatacak nihai bir otorite haline gelmesinden ve bunun kültürel hayatta yaratacağı şeyleşmeden endişe duymuştur. Onun teorik aklın rolüne Kant’ı andıran bir sınır getirmek istemesinin ardında yatan amaç, pozitivist bir teknokratizmin önüne geçmek ve bireyin etik özerkliğini garanti altına almak istemesidir. Weber’in siyasal fikirleri bile araçsal rasyonalitenin yayılışının yaratacağı “bürokrasinin demir kafesi”nden duyduğu dehşet temelinde oluşmuştur; siyasal alanda bu demir kafesi kırabilecek yaratıcı bir güç olarak karizmatik otoriteden medet ummuştur. Yine ekonomi alanında, özel sektör ve kamu sektörü ayrılığının bürokratik cansızlaşmayı hafifletebilecek bir dinamizm yaratabileceği umuduyla kapitalist ekonomiye sempati duymuştur (Callinicos, 2015, s. 264). Fakat Weber son tahlilde temelcilik karşıtı tutumunu siyasal düzlemde de korumuş ve “etik ve bilimsel iddiaların gayrimeşru bir karışımı”na dayanan siyasal ideolojilerin yalnızca birer “kilise”den ibaret olduğunu ve bu kiliselere katılmayacağını belirtmiştir (Giddens, 1999, s. 38).

Weber’in araçsal rasyonalitenin yayılışıyla etik özerkliğin ve değer rasyonalitesinin tehlike altına girişine ilişkin çözümlemesini daha iyi anlamak ve sosyolojik çözümlemeleriyle etik vizyonunun karşılıklı ilişkisini daha iyi vurgulayabilmek için, onun düşüncesinde giderek merkezi bir rol oynamaya başlayan “yaşam düzenleri” ya da “değer alanları” kavramına odaklanmak gerekmektedir. Weber “Dünyayı Reddeden Dinler ve Bunların Yönelişleri” adlı yazısında; dinsel, ekonomik, siyasal, estetik, erotik ve entelektüel alanları, her biri kendi değer yönelimlerine, yasa benzeri bir iç düzenliliğe ve iç-

mantığa sahip görece özerk “yaşam düzenleri” olarak kavramlaştırır.¹⁶ Yaşam düzenleri ya da değer alanları, kendi iç mantıklarını takip ederek saflaşır, farklılaşır ve rasyonelleşir; bu süreç içerisinde de giderek birbirleriyle çatışma içine girerler. Yaşam düzenleri, nihai değer alanları olarak, kendilerine dahil olan bireylere hem alanın formel-rasyonel kurallarına uyumu, hem de belirli etik yükümlülükleri dayatırlar. Böylece sosyal olarak kurulmuş yaşam düzenleri, bireyin bütüncül karakterini (*Gesamthabitus*) şekillendiren asli yapılar olarak belirir (Hennis, 2006, s. 58).

Hennis, Weber’in bütün düşüncesinin asli temasının, yaşam düzenleri ile bireyin kişiliği arasındaki ilişki ve gerilim olduğunu; dolayısıyla Weber’in, “en iyi sosyal ve siyasal düzen”e ilişkin soruyla “düzgün yaşam idaresinin nasıl olması gerektiği”ne ilişkin soruyu birlikte ele alan klasik siyasal bilimin ve ahlaki bilimlerin kaybolan geleneğinin son temsilcisi olduğunu ileri sürer (Hennis, 2006, s. 54-72). Weber’in asli etik kaygısı, yaşam düzenlerinin araçsal biçimde rasyonelleştikçe gayrişahsi hale geleceği, böylece kendilerine katılanlara sadece formel kuralları dayatarak etik yaşam olanağını ortadan kaldıracığıdır; “demir kafes” içinde yaşam yönetimi için hiçbir yer kalmayacaktır (Hennis, 2006, s. 69).

Dolayısıyla “yaşam düzenleri” ya da “değer alanları” kavramı, Weber’in sosyolojik bireyciliğini açığa çıkarmak için gerekli kavramsal çerçeveyi sağlamaktadır: Bireyler, yaşam düzenleri ya da değer alanlarında (örneğin bilimde, sanatta, dinde ya da siyasette), sosyal etkileşime girerek kendilerini gerçekleştirebilecekleri kolektif ve anlamlı bir çerçeve bulurlar. Bununla birlikte, Weber’in araştırma yazılarında karşımıza çıkan “yaşam düzenleri” kavramının, metodoloji yazılarında ortaya koyduğu “metodolojik bireycilik”le ve “ontolojik nominalizm”le çeliştiğini de belirtmek gerekiyor. Metodolojik bireyciliğe göre, toplumsal olgular bireylerden ve bireylerin eylemlerinden yola çıkarak araştırılmalı ve açıklanmalıdır. Bunu tamamlayan ontolojik nominalizme göre ise, gerçekten var olan tek şey bireylerdir ve toplumsal yapıların gerçek bir varlığı bulunmamaktadır.

¹⁶ Weber’in “yaşam düzenleri” kavramını tanıttığı bu ünlü yazı, Gerth ve Mills’in hazırladığı Weber seçkisinde (Weber, 1946, s. 323-359) yer almaktadır; fakat kitabın Türkçe çevirisinde (Weber, 2008) ne yazık ki yazının son dört bölümü eksiktir.

Kimi yorumcular, Weber’in metodolojik bireyciliği ve ontolojik nominalizminin bir etik vizyon da içerimlediğini ileri sürmüştür. Söz gelimi Vandenberghe’ye göre (1999), Weber’in ontolojik nominalizmi, etik alanda rasyonel olarak temellendirilebilecek nesnel değerlerin bulunmadığını ileri süren bir “etik nominalizm”le ilişkilidir (s. 71-72). Vandenberghe bu görüşünü desteklemek için Weber’in “dünyanın büyüünün bozulması” nosyonunu radikalleştirir: Modern dünyayı, artık Tanrı, Varlık, Tarih ya da Akıl gibi eylemlerimizi haklılaştırabileceğimiz meşru dayanaklar ve ölçütler sunan temellerin bütünüyle çözüldüğü bir “nihilizm” aşaması olarak yorumlar. Böyle bir dünyada, Nietzsche’nin üst-insanına özgü kahramanca –ve yalnız – bir kararlılıktan başka bir etik duruş olanağı yoktur (Vandenberghe, 1999, s. 66-67). Yaşam düzenler kavramı, Weber’e ilişkin Lukács ve Leo Strauss’tan da aşına olduğumuz bu tür karanlık yorumların önünü almada yardımcı olabilir.¹⁷ Büyüsü bozulmuş bir dünyada yaşam düzenleri, değer alanları olarak, bireylere mutlak bir temel olmasa da eylemi yönlendiren anlamlı kolektif çerçeveler sağlayarak etik bir olanak sunar.¹⁸

Weber, yazılarının satır aralarında, bireylerin etik değerlere adanması gerektiğinin altını çizer. Ancak Weber bireyin kendisini adaması gereken değer ve ideallerin içeriği konusunda “sessiz kaldığı” için, onun etiğinin “formalist” bir etik olduğu ileri sürülmüştür (Brubaker, 2017, s. 138). Yine de etik idealler nihai olarak yaşam düzenleri tarafından sağlandığı için (söz gelimi bilimsel alan, değer yansız olarak hakikate ulaşmayı; din, dünyaya bir anlam vermeyi ve bu anlama bağlanmayı bir ideal olarak sunar) Weber’in de Durkheim gibi bireylerin ancak sosyal hayatın sağladığı değerlere tutkuyla adanarak kendilerini yaratıcı bir şekilde gerçekleştirebileceklerini düşündüğü belirtilebilir. Ayrıca formalist

¹⁷ Weber’in bağımsız araştırmalarında metodolojik ilkelerine ters düşen yapısal bir veçhenin ortaya çıktığına Vandenberghe (1999) de değinir, ancak bunu derinleştirmez (s. 73). Peki, Weber için araştırmalarında ortaya çıkan “yaşam düzenleri” türündeki kavramların yapısal ve ontolojik statülerini teslim etmekten kaçınarak metodolojik bireycilikte ve ontolojik nominalizmde diretmış olabilir? Bu soruyu burada derinleştirmek mümkün değil, ancak Weber’in zamanındaki teorik olasılıklar uzamında, sosyal yapılara kendine has bir varoluş atfeden tek bütüncü düşünsel geleneğin Alman organizmacılığı olduğunu ve Weber’in bu düşünsel geleneğin irrasyonalist vurgularından hoşlanmadığını biliyoruz (Ringer, 2006, s. 16-51). Dolayısıyla Weber kendi “yaşam düzenleri” kavramının epistemolojik içerimlerini derinleştirme fırsatı bulamamıştır.

¹⁸ Bu açıdan Weber’in “yaşam düzenleri”, teorik olarak Durkheim’in “meslek birlikleri” fikrinin dengi bir rol üstlenir: Bireyle kolektivite arasında ahenkli ve anlamlı ilişkilerin tesis edilmesine aracılık etmek. Bu karşılaştırmayı burada daha fazla derinleştirme olanağım yok, ancak Weber’in de mesleğe disiplinli bir bağlılık fikrini Batı rasyonalitesi için ne kadar merkezi bir unsur olarak gördüğünü ve bunun köklerini Protestanlığın gelişimine dek sürdüğünü hatırlayabiliriz (Weber, 1905/2011).

buyruk (“hangi ideal olduğu ve ne şekilde adandığın önemli değil, yeter ki bir ideale bağlan!”) Weber’in etik konusundaki son sözü değildir. Weber’in nihai etik konumu, yine Durkheim’e benzer şekilde, akıl ve tutkuyu sentezleyen bir “sorumluluk etiği”dir. Bunu biraz açmaya çalışalım.

Weber, kimi zaman “sorumluluk etiği”ni “inanç etiği” ile karşı kutuplar gibi sunduğu için, ikisi arasında kutupsal bir karşıtlık olduğu izlenimine yol açar. Sorumluluk etiği, kişinin eylemlerinin başarı değerini ve öngörülebilir sonuçlarını hesaba katarak eylemde bulunması anlamına gelir ve bu açıdan araçsal rasyonaliteye çağrıda bulunur. İnanç etiği ise, eylemin sonuçlarını ve başarı değerini göz önünde bulundurmaksızın benimsenen değerlerin salt içsel değerine göre eylemde bulunmak anlamına gelir ve değer rasyonalitesine göndermede bulunur (Weber, 1946, s. 120-26). Fakat Schluchter’in belirttiği gibi, herhangi bir ideale yönelik bir bağlılık olmaksızın etik bir eylemden söz edilemeyeceği için, sorumluluk etiğini istencin saflığı yerine eylemin sonuçlarını ve başarı olasılığını geçiren bir etik olarak düşünmek hatalıdır; sorumluluk etiği daha ziyade, istencin saflığına ek olarak ve onunla birlikte eylemin sonuçlarını da hesaba katmayı gerektiren bir etik tutumdur (Schluchter, 1996, s. 61). Sorumluluk etiği, tıpkı saf inanç etiği gibi, bir ahlaki inançtan kaynaklanır; fakat ona ek ikinci bir koşul olarak, etik olarak irrasyonel bir dünyada kötünün iyiden de doğabileceği içgörüsünü dikkate alır ve kendisini yalnızca ahlaki niyetleriyle değil, eyleminin öngörülebilir sonuçları açısından da meşrulaştırmaya çalışır (Schluchter, 1996, s. 87). Başka bir Weber yorumcusu olan Bruun, Weber’in etiğine bu nedenle “sorumlu inanç etiği” adını verir (Bruun, 2007, s. 49).

Weber akıl ve inanç arasında başlangıçta açtığı gediği –ya da modern toplumun açtığı gediği– etik vizyonuyla gidermeye çalışır. Weber’in sorumluluk etiğinin buyruğu şöyledir: “Ödevine ilişkin en yüksek inancın doğrultusunda eylemde bulun; ama bunun ötesinde, en ileri bilgin doğrultusunda eyleminin öngörülebilir sonuçlarının hesabını verebilecek şekilde eylemde bulun” (Schluchter, 1996, s. 88). Ayrıca Weber’de, akıl ve tutkuyu sentezleyecek etik kişiliğe ilişkin olarak, formalist bir etiğin ötesine giden bazı belirlenimler de vardır: Açıklık; oran ve uygunluk sezgisi; kişilere ve şeylere karşı içsel bir mesafe; tutku ve sorumluluk duygusu. Schluchter, bu kişilik özelliklerinde hem bilişsel hem de

duygusal niteliklerin kapsandığını belirtir. Açıklık ve uygunluk sezgisi, bilişsel alana aittir; tutku ve sorumluluk duygusu, duygusal alana. Kişilere, şeylere ve kendine karşı mesafe ise, bütün bu nitelikleri birleştiren zihnin genel bir tutumudur (Schluchter, 1996, s. 97). Weber’in inançla aklı birleştiren etik vizyonu nihai olarak, bağlılık duyulan bireyüstü ideale kendini bütünüyle yitirmeden adanmayı şart koşar. Adanma mesafeyi gerektirir; çünkü akılla sınanmış bir seçimden türemelidir. Bu etik vizyon, rasyonel olmakla tutkulu olmayı birleştirir: “Rasyonel bir insanın yaşam deneyimi, tutkudur” (Dieter Henrich’ten aktaran Schluchter, 1996, s. 97).

Weber’in tutkuyu akılla terbiye etmeye ve aklı tutkuyla ateşlemeye yönelik sentetik etik vizyonu, kırılğan ve karmaşık da olsa halen hatırlanmayı hak ediyor. Akıl ve tutku öğelerinden birini diğeri lehine ihmal eden bir etik girişimin tehlikelerine örnek olarak, Badiou’nün *Etik* (2006) adlı kitabında geliştirdiği “hakikatler etiği”ne göz atmak yeterlidir. Badiou, insan-hayvanı –Durkheimci bir tabirle *homo duplex*’in ikinci katı olan– Ölümsüz’e yükseltecek bir hakikat deneyiminin, bireyleşme için merkezi önemde olduğunu ileri sürer (Badiou, 2006, s. 31). İnsan-hayvanı hakikat deneyimine ve bireyleşmeye götüreceği dört alan sayar: Siyaset, aşk, sanat ve bilim. Bu alanların, Weber’in “yaşam düzenleri” adını verdiği sosyal alanlar olduğu bariz bir biçimde hissediliyor; fakat ne yazık ki Badiou hakikat deneyiminin psişik derinliklerini vurgulamak adına, sosyal boyutu görmezden gelir. Badiou’ye göre, bir hakikat deneyimi bizi “ele geçirip” Ölümsüz’e yükseltirken yapabileceğimiz tek şey, bu tekil ve iletilemez Olay’a “sadık” kalmak ve bütün yaşama tarzımızı buna göre yeniden şekillendirmektir; çünkü bu tekil Olay, gerçek bir “kopuş”tur: Hem eski yaşamımızdan, hem de sosyal varoluştan (Badiou, 2006, s. 51-52). Aslında Badiou’nün hakikatler etiğinin, Weberci terimlerle saf –ve sorumsuz!– bir “inanç etiği” olduğu açıktır. Nitekim Badiou, kendi hakikatler etiğini hem faydacı/araçsal etikle, ama hem de rasyonel “iletişim etiği” ile karşılaştırır (Badiou, 2006, s. 60-66). Badiou’nün hakikatler etiğine verdiği örnekler; gözü birbirinden başkasını görmeyen aşıklar, dünyanın geri kalanından yalıtılmış militanlar, bilim adamına ilişkin “yalnız deha” gibi yüceltilmiş mitlerdir. Eylem düsturları yalnızca inançlarının ve “hakikatlerinin” saflığı olan ve davalarının alevli tahayyülünde kendilerini Weber’in asla tasvip etmeyeceği bir şekilde bütünüyle yitiren bu sosyal tiplerin –ve bizatihi Badiou’nün hakikatler

etiğinin– bakış açısından, ötekilere karşı “sorumluluk” fikri, olsa olsa “kendi Olay’ına ve hakikatine ihanet” olarak anlaşılabilir. Badiou’nün hakikatler etiği, bir hakikat tarafından yakalanmış kişinin yaşadığı “eşi görülmedik varoluş yoğunluğunu” ve bu tür güçlü “hakikat duygulanımlarını” betimleme konusunda ustadır; ama zaten Durkheim ve Weber’de de bu tutkusal öğenin eksik olmadığını gördük. Fakat onlar, bu yoğun bireysel deneyimin sosyal arka planını açığa sermekte ve onu toplumsal rasyonellikle ilişkilendirmekte de ustaydılar. Bireysel deneyimin sosyal boyutlarının üzerini örten bu aşırı asosyal ve anti-sosyolojik hakikatler etiği, sosyolojiyi yok sayan bir etik girişiminin ne kadar naif ve sakıncalı olabileceği konusunda bize bir uyarı niteliğinde olmalı.

SONUÇ

Değer bağımsızlığı aksiyomu sosyolojinin bilimsel bir disiplin olarak gelişimi boyunca fazlasıyla dar bir biçimde anlaşılmış ve adeta sosyal bilimciye vurulmuş bir pranga gibi işleyerek çalışmaların antropolojik, etik ve siyasal ufkunu törpülemeye hizmet etmiştir. Bugün “saf bir bilim” olarak sosyoloji projesinin peşine düşen teorik metodoloji kitaplarının sığılığı karşısında, sosyolojinin üç büyük öncüsü olan Marx, Durkheim ve Weber’in düşüncelerinin beşeri zenginliğini oluşturan şeyin, değer bağımsız bir bilim fikrini savunmakla birlikte insan doğası, etik ve siyaset üzerine düşünmeyi bırakmamış olmaları olduğu iyice açıklık kazanmaktadır.

Bu makalede, her bir öncüde değer bağımsızlığı fikrinin kendine özgü bir teorik sorunsal içerisinde yer aldığını ortaya koymayı denedim ve onların bilimsel tasarılarıyla açık ve örtük etik ve siyasal varsayımlarını özgül eklemlenmiş tarzları içerisinde serimlemeye çalıştım. Marx’ta “bilim” ve (etik ve siyasal) “eleştiri” ayrımı mutlak bir ikilik teşkil etmemektedir ve onun bilimsel tasarısından insan doğasına ve etiğe yönelik varsayımlar bütünüyle yalıtılamaz. Marx’ın hem eleştirisi hem de bilimi, “bütünlük”, “şeyleşme” ve “yabancılaşma” gibi kimi merkezi felsefi kategorilere dayanmaktadır. Marx’ta insanı nesne olarak alan bilimsel ve belirlenimci moment, insanı hedef ve özne olarak alan iradeci ve etik/siyasal momentle gerilim içerisinde yer almaktadır ve bu gerilimli özgül teorik sorunsal, yaratıcılığa teşvik etmektedir. Durkheim’de olgu-değer ayrımı ve bilimle etik/siyaset ayrımı yine aynı şekilde mutlak ve metafiziksel bir ikilik değildir. Durkheim, düşünsel kariyerinin başında nesnel bir sosyal bilim tasarısını savunmak için oluşturduğu bir ikiliği kariyerinin ilerleyen dönemlerinde sorgulamış; olgu-değer, kavram-ideal ve nihai olarak da gerçeklik (doğa)-toplum ikiliklerini aşmaya dönük “spekülatif bir natüralizm” geliştirmiştir. Olgu-değer ayrımını en şiddetli şekilde savunan Weber bile, araçsal rasyonalite ile tözel rasyonalite arasında bir sentez aramıştır. Onun “sorumluluk etiği” adını verdiği etik tutum, bu kompleks sentez arayışının bir ürünüdür.

Makalemin bir diğer merkezi iddiası, sosyolojinin üç büyük öncüsünün üçünün de etikopolitik vizyonlarının “sosyolojik bireycilik” olarak adlandırılabilir bir etik ideali yansıttığı idi. Sosyolojik

bireycilik; bireyin çıkarını toplumsal çıkarla karşılaştıran, bireyi bencil arzularının güdümünde gören faydacı burjuva bireyciliklerinin aksine, gerçek bireysel kendini gerçekleştirmenin ancak özgür sosyal alanlara ve sosyal olarak oluşturulmuş ideallere özgür katılımı mümkün olacağını savunan, bireyle kolektivitinin ahenkli bir birliğini hedefleyen sosyolojik bir etik teorisi olarak da okunabilir. Marx’ın “tam insan” idealine dayalı etik-siyasal vizyonu, bireylerin “sonsuz potansiyellerini” sosyal faaliyetlerin çeşitliliği ve değişimi içerisinde açığa çıkarabilecekleri komünist bir toplumda özetlenir. Durkheim’in etik vizyonu da Marx’ınkinden benzer şekilde çoklu sosyal alanlara ve sosyal ideallere katılım aracılığıyla gerçekleştirilen “alımlayıcı ve duygulanımsal bir bireycilik” olarak betimlenebilir. Weber’in etik vizyonu, hakiki bir yaşam idamesi için ikisi de vazgeçilmez olan aklıyla tutkularını sentezlemeyi başaran, akılla sınılanmış bir etik seçimle sosyal yaşam düzenlerinin sağladığı ideallere adanan bir birey portresi ortaya koymaktadır.

Değer bağımsız bir sosyoloji oluşturmak uğruna sosyolojinin etik ve siyasetle bütün bağlantılarını koparmanın yaratacağı sorunlara ve bunun sosyolojiyi bürokratik bir girişim haline getirme tehlikesine literatürde değinilmiştir (Mills, 2016, s. 135-158). Fakat değer bağımsızlığı aksiyomunu bütünüyle bir kenara bırakmanın da sosyolojiyi gerisin geri siyasete indirgemek olacağı açıktır. Sosyolojinin öncülerinin bu konuda hala esin kaynağı olması gereken tutumları, girift ve paradoksal teorik gerilimler inşa etmek pahasına, disiplinler ayrımlara saygı duymakla birlikte beşeri disiplinleri bütünlüğü içinde kucaklamaya çalışan kahramansı bir girişimde bulunmuş olmalarıdır. Bugün de hiç değilse sosyal teorilerin etik, antropolojik ve siyasal içerimlerine karşı daha hassas olmak; aynı zamanda disiplinler ve teorik ayrımların çıkardığı bütün engellere karşın etik ve siyasal düşüncülerimizi bilimsel akıl yürütme süreçleriyle ilişkilendirmeye çalışmak, bu disiplinlerin tümü için daha verimli sonuçlara yol açacaktır.

SUMMARY

In the development of sociology as a scientific discipline, the axiom of value neutrality which inherited basically from the pioneers of sociological thought has been understood in a very narrow and defective manner and this rendered sociology blind to ethical, anthropological and political insights. In my article I investigate the works of the pioneers of sociological thought, Marx, Durkheim, Weber and assert that although they accept and defend a scientific and value neutral social science they did not eliminate ethical, anthropological and political reflections from their works. This holistic attitude constitutes the humanist richness of their works which we have long lost in sociology today.

In my article I analyze the specific theoretical articulation of science, philosophy, ethics and politics in each pioneer of sociology. In Marx, I claim that the “scientific” project could not be completely separated from “critique” which has normative ethical and political dimensions. In the writings of Marx, scientific moment which sees human beings as the object of explanation and critical moment which sees human beings as the ethical and political “goal” and active agent of socio-historical process could not be isolated from each other. Durkheim is another specific case: Although he has made a distinction between facts and values at the beginning of his career, later he realised that this distinction prevents sociology totally from making any social policy suggestions. So Durkheim developed a creative philosophical stance later in his career that could be named as “speculative naturalism” which synthesizes facts and values, concepts and ideals and ultimately, society and nature (reality). Even Weber, who defends fact and value separation most rigorously, tries to overcome this dichotomy by mediating instrumental rationality and value rationality in his “ethics of responsibility”.

Another central claim of my article is about the characteristics of the ethical visions of the three pioneers of sociology. I claim that their ethical visions are individualist at the core; but this individualism does not contrast individual interests to social interests as in the utilitarian individualism. Depending on the insight that the true self-realization of the individual is possible only in the free participation in genuine social relations and social fields, their individualisms rather try to establish harmonious relationships

between individual and society. So I claim that their individualisms could be named as “sociological individualism”. I think that it is important to emphasize the individualist core of their ethical visions, because the ethical and political visions of the pioneers of sociology widely misinterpreted in the sociological tradition like their axiom of value neutrality.

In Marx, the essential ethical and political goal is the self development of the “infinite potentials” of individuals and this can only be achieved in a communist society where the free participation in different social activities is possible for all the individuals of society. Also Marx grasps human beings in their totality as both rational and emotional creatures. Durkheim also sees the true self development of the individual in the rational and emotional participation to the multiple societies, so his sociological individualism is a receptive and participant one too. Weber, like other pioneers, claims that the individual could only gain a “personality” through the commitment to the ideals that provided by social life orders. But in this commitment, the individual must balance the reason and the passion as suggested by Weber’s “ethics of responsibility.”

KAYNAKÇA

- Althusser, L. (1965/2015). *Marx İçin* (1. b.). I. Ergüden (Çev.) İstanbul: İthaki Yayınları.
- Althusser, L., Balibar, É., & vd., R. E. (1965/2017). *Kapital'i Okumak* (1. b.). I. Ergüden (Çev.) İstanbul: Nora Kitap.
- Badiou, A. (2006). *Etik. Kötülük Kavrayışı Üzerine Bir Deneme* (2. Bs. b.). T. Birkan (Çev.) İstanbul: Metis Yayınları.
- Balkız, B. (2004). Frankfurt Okulu ve Eleştirel Teori: Sosyolojik Pozitivizmin Eleştirisi. *Sosyoloji Dergisi* (12-13), 135-158.
- Berger, P. L., Luckmann, T. (1995/2015). *Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi. Modern İnsanın Yönelimi* (1. Bs. b.). M. D. Dereli (Çev.) Ankara: Heretik Yayınları.
- Bottomore, T. B., & Rubel, M. (2006). *Marx'ın Sosyolojisi* (1. Bs. b.). Z. Bilgin (Çev.) İstanbul: Chiviyazıları Yayınevi.
- Brubaker, R. (2017). *Rasyonalitenin Sınırları. Max Weber'in Sosyal ve Ahlaki Düşüncesi Üzerine Bir Deneme*. B. Taniyan, G. Çeğin (Çev.) Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Bruun, H. H. (2007). *Science, Values and Politics in Max Weber's Methodology*. Hampshire: Ashgate.
- Budak, Ö. (2018). Durkheim ve 3. Cumhuriyet Bir Bağlamlandırma Denemesi. Ü. T. Öğütle (Dü.) içinde, *Émile Durkheim'i Yeniden Okumak* (s. 73-96). Ankara: Phoenix Yayınevi.
- Callinicos, A. (2015). *Toplum Kuramı. Tarihsel Bir Bakış* (7. b.). Y. Tezgiden (Çev.) İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ceri, P. (2005). Durkheim on Social Action. S. P. Turner (Dü.) içinde, *Emile Durkheim. Sociologist and Moralist* (s. 135-162). Londra & New York: Routledge.
- Cevizci, A. (2015). *Etik-Ahlak Felsefesi* (2. Bs. b.). İstanbul: Say Yayınları.
- Corcuff, P. (2009). *Bireycilik Sorunu. Stirner, Marx, Durkheim, Proudhon*. A. U. Kılıç (Çev.) İstanbul: Versus Kitap.
- Durkheim, É. (1893/2006). *Toplumsal İşbölümü* (1. b.). Ö. Ozankaya (Çev.) İstanbul: Cem Yayınevi.
- Durkheim, É. (1895/2010). *Sosyolojik Yöntemin Kuralları* (2. b.). C. B. Akal (Çev.) Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

- Durkheim, É. (1911/2015). *Sosyoloji ve Felsefe* (1. b.). M. Elma (Çev.) İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Durkheim, É. (1912/2011). *Dini Hayatın İlk Biçimleri* (2. b.). F. Aydın (Çev.) Ankara: Eskiyei Yayınları.
- Durkheim, É. (2016). *Ahlak ve Toplum* (1. b.). D. Çenesiz (Çev.) İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Freund, J. (2010). Max Weber Zamanında Alman Sosyolojisi. *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi*. K. Tuncer (Çev.) 2. b., s. 175-212. içinde İstanbul: Kırmızı Yayınları.
- Fromm, E. (1961/2014). *Marx'ın İnsan Anlayışı* (3. Bs. b.). K. H. Ökten (Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- Geras, N. (2011). *Marx ve İnsan Doğası. Bir Efsanenin Reddi* (2. b.). İ. Akça, & M. G. Doğan (Çev.) İstanbul: Birikim Yayınları.
- Giddens, A. (2011). *Sosyolojinin Savunusu* (1. Bs. b.). İ. Kaya (Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- Gouldner, A. W. (1970/2015). *Batı Sosyolojisinin Yaklaşan Krizi* (1. b.). M. Şenol (Çev.) Sakarya: Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları.
- Gouldner, A. W. (1973). *For Sociology. Renewal and Critique in Sociology Today*. New York: Basic Books.
- Habermas, J. (1968/2007). *'İdeoloji' Olarak Teknik ve Bilim* (6. b.). M. Tüzel (Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Habermas, J. (2001/2003). *İnsan Doğasının Geleceği*. K. H. Ökten (Çev.) İstanbul: Everest Yayınları.
- Hammersley, M. (2017, February 1). On the Role of Values in Social Research: Weber Vindicated? *Sociological Research Online*, 22(1), 1-12.
- Hennis, W. (2006). Personality and Life Orders: Max Weber's Theme. S. Whimster, & S. Lash (Dü) içinde, *Max Weber, Rationality and Modernity*. K. Tribe (Çev.) s. 52-74. Londra: Routledge.
- Horton, J. (1964). The Dehumanization of Anomie and Alienation: A Problem in the Ideology of Sociology. *The British Journal of Sociology*, 15(4), 283-300.
- Jay, M. (1984). *Marxism and Totality*. University of California Press.
- Jay, M. (1984). *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept From Lukács to Habermas*. Cambridge: Polity Press.

- Keat, R., Urry, J. (2010). *Social Theory as Science*. Londra ve Boston: Routledge.
- Knapp, P. (1986/2017). Marx, Durkheim ve Weber'de Hegel'in Evrenseli: Sosyolojinin Kökeninde Hegelci Fikirlerin Rolü. Ü. T. Bekir Balkız (Dü.) içinde, *Emile Durkheim'in Sosyolojisi ve Felsefi Düşüncesi*. Ü. Tatlıcan (Çev.) s. 111-132. İstanbul: İslık Yayınları.
- Küçük, Ö. (2020 [Yayımlanacak]). Max Weber'in Metodolojisinin Etik ve Siyasal İçerimleri: Metafizik Şeyleşme Dehşeti. *MSGÜ Sosyal Bilimler Dergisi*, 4.(20), -.
- Lukács, G. (2006). *Akılın Yıkımı* (1. b., Cilt II). A. Tekşen (Çev.) İstanbul: Payel Yayınevi.
- Lukes, S. (2006). *Bireycilik* (2. b.). İ. Serin (Çev.) Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Mannheim, K. (1979). *Ideology and Utopia. An Introduction to the Sociology of Knowledge*. L. Wirth, & E. Shils (Çev.) Londra ve Henley: Routledge & Kegan Paul.
- Marx, K. (1852/1976). *Louis Bonaparte'ın 18 Brumaire'i*. Ankara: Sol Yayınları.
- Marx, K. (1867/2011). *Kapital. Ekonomi Politikin Eleştirisi. I. Cilt: Sermayenin Üretim Süreci*. M. Selik, & N. Satlıgan (Çev.) İstanbul: Yordam Kitap.
- Marx, K. (2013). *1844 El Yazmaları* (8 b.). M. Belge (Çev.) İstanbul: Birikim Yayınları.
- Marx, K., & Engels, F. (1999). *Felsefe Metinleri*. K. Somer, A. Kardam, & S. B. vd. (Çev.) Ankara: Sol Yayınları.
- Mills, C. W. (2016). *Sosyolojik Tahayyül* (1. Bs. b.). Ö. Küçük (Çev.) İstanbul: Hil Yayıncı.
- Müller, H.-P. (2005). Durkheim's Political Sociology. S. P. Turner (Dü.) içinde, *Emile Durkheim. Sociologist and Moralist* (s. 93-107). Londra & New York: Routledge.
- Nisbet, R. (1966/2013). *Sosyolojik Düşünce Geleneği* (1. Bs. b.). Y. Kaplan (Çev.) İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Nisbet, R. (2011). *Muhafazakarlık. Düş ve Gerçek* (2. b.). K. Bülbül, & M. F. Serenli (Çev.) Ankara: Kadim Yayınları.
- Öğütte, V. S. (2013). *Metodolojik Bireyciliğin Eleştirisi. Sosyal Bilimlerin Nesnesine Dair Realist Bir Girişim*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Öğütte, V. S. (2019). *Kurumların Sosyal Gerçekliği. İlişkisel Realist Bir Yaklaşım*. Ankara: Phoenix Yayınevi.

- Ringer, F. (2006). *Weber'in Metodolojisi. Kültür Bilimleri ile Sosyal Bilimlerin Birleşimi* (2. b.). M. Küçük (Çev.) Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Schluchter, W. (1996). *Paradoxes of Modernity. Culture and Conduct in the Theory of Max Weber*. N. Solomon (Çev.) California: Stanford University Press.
- Seidman, S. (2017). Modernite ve Anlam Problemi: Durkheimci Gelenek. B. Balkız, & Ü. Tatlıcan (Dü) içinde, *Émile Durkheim'in Sosyolojisi ve Felsefi Düşüncesi* (s. 357-370). İstanbul: İslık Yayınları.
- Swingewood, A. (1998). *Sosyolojik Düşüncenin Kısa Tarihi* (1. Bs. b.). O. Akınhay (Çev.) Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Turner, J. H., Beeghley, L., & Powers, C. H. (2013). *Sosyolojik Teorinin Oluşumu* (4. b.). Ü. Tatlıcan (Çev.) Ankara: Sentez Yayıncılık.
- Ünsaldı, L., Geçgin, E. (2015). *Sosyoloji Tarihi. Dünya'da ve Türkiye'de* (4. b.). Ankara: Heretik Yayınları.
- Vandenberghe, F. (1999). Simmel and Weber as Ideal-typical Founders of Sociology. *Philosophy & Social Criticism*, 25(4), 57-80.
- Vandenberghe, F. (2016). *Alman Sosyolojisinin Felsefi Tarihi* (1. b.). V. S. Öğütle (Çev.) İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Weber, M. (1903-1917/2012). *Sosyal Bilimlerin Metodolojisi* (1. b.). V. S. Öğütle (Çev.) İstanbul: Küre Yayınları.
- Weber, M. (1905/2011). *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*. M. Köktürk (Çev.) Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Weber, M. (1946). *From Max Weber: Essays in Sociology*. H. H. Gerth, C. W. Mills (Çev.) New York: Oxford University Press.
- Weber, M. (2008). *Sosyoloji Yazıları* (Cilt 12). T. Parla (Çev.) İstanbul: Deniz Yayınları.

SOSYAL VE KÜLTÜREL ANTROPOLOJİDE ÖZDÜŞÜNÜMSELLİK: SAHADAN ÖRNEKLER

Yağmur NUHRAT¹

ÖZ

Bu yazı 1970’lerde temellenen ve 1980’lerde belirgin biçimde vurgulanan “özdüşünümsellik” (*self-reflexivity*) sorunsalına odaklanıyor. Özdüşünümselliği, antropoloji bilimini tanımlayan özelliklerden biri olan devamlı kendini eleştirme ve sorgulama pratikleri çerçevesinde ele alıyorum. Yirminci yüzyılın başında saha çalışması, kültürel görelilik, dil öğrenme gibi konuları vurgulayan sosyal ve kültürel antropoloji, yüzyılın ortasından sonra doğrudan bilgi toplama ve üretme süreçlerindeki temsil ve iktidar meselesini ele almış, hem sömürgecilikle el ele giden tarihini hem de sonrasında gelen “nesnel gözlemci” varsayımların ortaya koyduğu etnografik yöntem ve kuramlarını yeniden düşünmüştür. Özdüşünümsellik, yani antropoloğun bir nesnellik hedef ya da kaygısı gütmekten ziyade, kendi öznelliğinin ve onun getirdiği sorumluluğun farkında olması, bu sayede de kendi kendisinin verisi olma bileşenlerini okuyucuya aktarma hali, bugün antropolojinin süregelen öz eleştirisinin önemli bir aracıdır. Futbol ve trafik üzerine olan iki saha çalışmamdan yola çıkarak, kendi cinsiyet ve sınıf öznelliğimin sorunsal kurma, araştırma sorusu üretme, veri toplama ve bulgu incelemesi aşamalarındaki etkinliğini tahlil ediyorum.

Anahtar Kelimeler: Özdüşünümsellik, Etnografik Yöntemler, Yöntembilim, Yerli Etnograf, Antropoloji ve İktidar, Saha Çalışması

¹ Dr. Öğr. Üyesi, İstanbul Bilgi Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi, Sosyoloji Bölümü

SELF-REFLEXIVITY IN SOCIAL AND CULTURAL ANTHROPOLOGY: NOTES FROM THE FIELD

ABSTRACT

This article focuses on self-reflexivity in anthropology, occupying agendas since the 1970s and gaining more prominence since the 1980s. I dwell on self-reflexivity within the framework of anthropology's continual and ongoing self-critique. I trace this self-critique back to early 20th century concerns regarding fieldwork, cultural relativism and language learning to later direct interrogation of representation and power in processes of knowledge production vis-à-vis colonialism or supposed "objectivity." Self-reflexivity refers to the notion of accountability in relation to one's subjective positioning in the field and thus constitutes a key tool with which to critically engage with power relations implied in ethnography. Here, I reference two of my fieldwork projects on football and on traffic to show how key features of my subjectivity, gender and class, have figured into forming my problematics and research questions as well as processes of data collection and finding analysis.

Keywords: Self-Reflexivity, Ethnographic Methods, Methodology, Native Ethnography, Anthropology and Power, Fieldwork

1. GİRİŞ

Clifford Geertz (1973) “yoğun betimleme” üzerine yazdığı ünlü çalışmasında, kültürel tahlilin tamamlanmamışlığının antropoloji bilimine içkin bir özellik olduğunu anlatır. Betimleme yoğunlaştıkça tahlilin tamamlanmamışlığının öne çıktığını ekler. Geertz’e göre antropolojik veri insanların neyi nasıl yaptıkları üzerine olan kurguları üzerine antropologların inşa ettiği kurgulardır. Bu katman katman anlamlandırma süreci ve tamamlanmamışlık aslında antropolojiyi tanımlar. Geertz bilime ilişkin şöyle der: “Antropolojinin ilerlediğinin göstergesi... mükemmel bir mutabakat değil, gittikçe incelen bir münazaradır. [Gün geçtikçe] gelişen birbirimizi kızdırıp bunaltmaktaki isabetimizdir” (s. 32).

Sosyal ve kültürel antropolojinin kendisiyle çatışması aslında 19. yüzyıla dayanan karanlık tarihiyle ilgilidir çünkü disiplin doğuşunda toplumsal Darwinizm prensipleri ve sömürgecilikle iç içe geçer; el ele gider. Bir bakıma, sömürgecinin sömürdüğünü “bilme” ve raporlama ihtiyacı sayesinde ilerler. Dolayısıyla antropolojinin “bilme” arzusunun bu tarihsel orijininde doğrudan ve yadsınamaz bir iktidar ilişkisi vardır. Bu aşamada antropologlar saha çalışması yapmaz; “masa başı antropolojisi” (*armchair anthropology*) icra ederler. Yani, örneğin misyonerler ya da tüccarlardan gelen verileri toplar ve “uzak kültür”lerle ilgili çıkarımlarını raporlarlar.

Yirminci yüzyılın başında ise, Atlas Okyanusu’nun bir tarafında Bronislaw Malinowski’nin işlevselcilik, diğer tarafında Franz Boas’ın tarihsel özgüçlük yaklaşımları antropoloji için belirleyici olur. Bu antropologlar, dil öğrenmenin, saha çalışmasının önemini vurgular ve kültürel görelilik mefhumundan hareketle “biz” ve “onlar” arasında normatif ilişkinin sorgulanmasına öncülük ederler. Yirminci yüzyılın ortalarında ise, Marksist, feminist, sömürgecilik karşıtı mücadelelerin tezahürleri olarak, erken eleştirilerin atladığı başka konulara dikkat çekilir. Toplumun bir laboratuvar gibi nesnel biçimde incelenemeyeceği, araştırmacının mutlaka veri toplama sürecine dahil olduğu ve hesapverebilirliğinin gerekliliği, toplumların çatışma, mücadele ve iktidar ilişkileriyle yoğrulduğu ve örneğin işlevselciliğin öngördüğü gibi işlevlerini yerine getirerek birbirini tamamlayan, uyumlu bir organlar silsilesi olmadığı gittikçe yüksek sesle vurgulanır. İşte Geertz’in öncülerinden olduğu “yorumlayıcı antropoloji” de 1960 sonrası gelişen bu eleştiri ve açılımların bir ayağıdır. Öte yandan,

Geertz'in söz ettiği kendi içinde tartışma ve kendini eleştirerek yenileme geleneği antropolojide yirminci yüzyılın başlarından beri vardır (Bartu Candan ve Özbay, 2018).

Yukarıda söz edilen gelişmelerle birlikte ve özellikle de “temsil” konusunun, yani kimin hangi konumda kimlerden bilgi topladığı ve kimler sayesinde, kimler için bilgi ürettiğinin ya da “konuştuğunun” mesele edilmesiyle birlikte antropoloji, yine hem yöntemsel hem de kuramsal bir sınav vermek zorunda kalmıştır (bkz. Asad, 1973). Disiplinin temelinde yatan etnografi ve etnografik yöntemler bir grup insanla yakınlık kurmayı (*rapport*), senelerce süren içli dışlı yaşamı ve buradan hareketle toplumsal tahlil yapmayı içerir. Antropoloji temelinde bilgi toplayan ve kullanan bir disiplindir. Bu süreç, sömürgecilik bağlamından kopmuş olsa bile çetrefilli ve iktidar ilişkileriyle biçimlenen bir süreçtir. Bunu kabul etmenin ve araştırmaya yedirmenin bir yolu araştırmacının sahasında nasıl konumlandığı konusunda açık ve şeffaf olmasından, dahası kendisinin kendisi için veri oluşturduğunun farkında olmasından ve bu veriyi işleyerek araştırmasına devam etmesinden geçer. Kendi öznelliğimizi veriye dahil etmek, sahayla ve aracılarımızla (*interlocutor*) kurduğumuz iktidar ilişkisini dengelemede önemli bir adımdır. Çünkü bu pratik aslında, antropolojinin on yıllardır söylediği, sahanın dışarıdan çalışılabilecek nesnel bir laboratuvar olmadığını, aksine araştırmacının öznelliğiyle şekillenen, veriyi de buradan hareketle oluşturan bir yapısı olduğunun pratiğidir.

Bu yazıda 1970'lerde temellenen ve 1980'lerde daha belirgin biçimde teşhis edilebilen “düşünümsel dönüş”ün (*reflexive turn*) vurgusu “özdüşünümsellik” (*self-reflexivity*) meselesine odaklanacağım (bkz. Faubion ve Marcus, 2009). Özdüşünümsellik, tüm savunucularının her konuda aynı fikirde olmamasına ve eleştirileri de olmasına rağmen bence, antropolojinin bilgi toplama ve kullanmasına içkin hiyerarşik durumun hesabını vermek için elimizdeki en etkili araçlardan birisi. Başka araçlar arasında antropoloji ve saha etiği çerçevesinde konuşulan uygulamalı/angaje/aktivist yöntem ve çıkarımlar var (bkz. Scheper-Hughes, 1995; Moskowitz, 2015).

Türkiye antropolojisinde özdüşünümsellik, Rabia Harmanşah ve Nilüfer Nahya'nın (2016) derlediği *Etnografik Hikâyeler* kitabında son derece kapsamlı biçimde ele alındı. Cinsiyet, milliyet, etnisite ve

sınıf gibi öznellik boyutlarının çeşitli Türkiye antropoloji ve antropologlarını hangi biçimlerde şekillendirdiğini sunan bu derleme, kendi ifadesiyle de belirttiği gibi “...Türkiye’de deneyimle ilgili çalışma ve yayınların artmasına ve yöntem meselesini teorik ve eleştirel bir gözle ele alan bir yaklaşımın gelişmesine katkı [sağlıyor]” (s. 31). Benim de bu yazıda amaçladığım, benzer bir biçimde, 12 yıl içinde yürüttüğüm etnografik araştırmalar üzerine “düşünüm” ortaya koyarak, özdüşünümselliğin ne anlama geldiğini ve önemini tartışmak. Temel iki örneğim etik ve hakkaniyet konularına farklı açılardan baktığım 2010-2011 tarihli Türkiye futbolu araştırmam ve 2014-2015 tarihli İstanbul trafiği odaklı saha çalışmam. Bunlara ek olarak 2007 yılında İstanbul’da göç algısı üzerine yoğunlaştığım çalışmam da yer vereceğim. Benim için sahada var olma ve veri toplama eylemi her zaman düşünümsel bir çaba içerdi; bu bilgiyi toplayanın öznelliğimin her boyutuyla “ben” olduğu göz ardı edemeyeceğim, başka bir veriydi. Öte yandan, buradaki yazı sahadan sonra saha aşamasına, bulgu tahlili sonrasında da tahlil aşamasına tekrar odaklandığım katmanlı bir geriye dönük çözümlenin de ürünüdür.

2. ÖZDÜŞÜNÜMSELLİK: SAHADA ÖZNELLİĞİN KONUMLANDIRILMASI VE KENDİ KENDİNİN VERİSİ OLMAK

Bir söylem olarak “bilim” ve “bilimselliğin” yapı taşlarından biri nesnelliktir. Doğa bilimlerinin bu ölçütü bugün bir norm olarak toplumsallığın birçok alanında karşımıza çıkar; çoğu zaman yüceltilir. Antropoloji de bir dönem nesnel bir çalışma alanı olduğunu öne sürmüştür ama bugün nesnellik kaygısı taşımaz. Nesnel yani çalışma konu ve sahasını kendinden bağımsız birer olgu olarak incelemesi, antropoloji için ne söz konusudur ne de hedeftir. İki antropolog “aynı” sahada çalışsalar bile çalışma araçlarından en temeli kendileri olduğu için, başkalaşan tahliller üreteceklerdir. Dolayısıyla amaçlanan, araştırmacının öznelliğinin araştırma içindeki rolünün hesabının verilmesi yani tahlile katılmasıdır. Antropologdan kendisi ve kendisinin sahada konumlanmasıyla ilgili düşünsel çaba sarf etmesi, bunu da etnografik üretime yansıtması beklenir.

Yukarıda da söz ettiğim gibi özdüşünümsellik, 1960’lar sonrası eleştirel bakışların getirdiği bir kavramdır. Erken örnekleri arasında Paul Rabinow (1978) ve James Clifford ve George Marcus’un (1986) eserleri gösterilir. Bu “aynaya bakma” halini teşvik eden bir taraftan da feminist antropologlar

olmuştur çünkü toplumsallığın farklı boyutlarına erişimde kadın ve erkek özneliğinin farklı biçimlerde konumlandığını vurgulamışlardır (Behar ve Gordon, 1995). Örneğin Laura Ahearn (2001), birlikte çalıştığı köylülerin kendisini ve kendi eylemselliğini nasıl anladığını konu etmiş, burada cinsiyet kırılımına dikkat çekmiştir. Ruth Behar (1990) ise antropoloğun otoriter bir dış ses olarak değil, bir hikayeci gibi yazması gerektiğini öne sürer ve bu noktada aslında Clifford ve Marcus ile fikir ayrılığına düşer (Anthrotheory, 2019; ayrıca bkz. Ruby, 1982).

Özdüşünümsellik bunu icra edenler dahil olmak üzere birkaç yönden eleştirilir. Örneğin Laura Ahearn (2001) şöyle yazar:

Birçok etnografin fark ettiği gibi, saha araştırması öznelarası bir süreçtir. Dolayısıyla etnografi sorulan sorunun öznesi olanla araştırmacının arasındaki ilişkiyi de betimlemelidir. Öte yandan, ben burada üzerine yazdığım insanlar açısından kendimin nasıl konumlandığıma odaklanırken biraz duraksıyorum. Çünkü eski etnografilerde etnografin noksanlığını eleştiren önemli duruşlar bugün sadece özdüşünümsel değil aynı zamanda benmerkezci etnografilere yol açtı (s.27).

Dolayısıyla özdüşünümselliğinin eleştirildiği noktalardan biri antropoloğun kendi hikayesine ve konumuna gereğinden fazla yer vermesi, birlikte çalıştığı insanları ve onların pratiklerini anlamlandırmaktansa biyografik bir ürün ortaya koymasıdır.

İkinci bir eleştiri etnografin kendi eylemselliğini, konumunu ve özneliğinin ilgili her bileşenini tam ya da yeterli biçimde hesaba katmasının, birlikte çalışılan her bir insan ya da grubun etnografi nasıl konumlandığını fark etmesinin ve iletmesinin mümkün olmadığını öne sürer. Bu açıdan özdüşünümselliği fazla iddialı hatta küstah bulan eleştiriler vardır (Salzman, 2002). Son ve buna paralel olarak da özdüşünümselliğinin başardığını ortaya koyduğu hedefin gerçekçi olmadığını, yani hakkıyla icra edilse bile antropolojinin mesele ettiği bilen ve bilinen arasındaki iktidar ilişkisini dengelemede bir adım atmaya yaramadığını söyleyenler vardır (Anthrotheory, 2019).

Tüm bu eleştirileri akılda tutarak ve bunlara rağmen, ben antropolojik çalışmada özdüşünümselliği kıymetli ve gerekli buluyorum. Öznellik, bulgu ya da varılan sonuçlara gelene kadar sorunsal

kurgulama biçimimizi ve sorduğumuz soruların hangileri olduğunu etkiliyor. Buradaki sürecin nasıl olduğuna ilişkin düşünmek bence verimli bir entelektüel çaba. Örneğin, Kinshasa’da dilenme anlatıları üzerine yazan Clara Devlieger (2018) şöyle der:

Bazı kadınlar benden para aldıkları varsayımıyla ‘bağışçı’ların kendilerine para vermeyeceğinden korktu. Aksine, bir grup adam beni tüm esnafa karşı maskot gibi sergiledi. Şakayla karışık, ayaklarını denk almalarını, kendilerine iyi davranmalarını öğütledi ve araştırmacı olarak benim onlarla ilgili olumsuz şeyler yazabileceğimi söyledi. Benim orada olmamın bu insanların performansını etkilediği açıktı. Ama beni kapsama ve dışlama pratikleri kendi içinde aydınlatıcı oldu (s. 458).

Devlieger’nin bu çalışmasındaki savı “dilenme”nin çerçevelenmesi ve “bağış” kurgusu üzerinden okunabilmesiyle ilgili. Bu anlamda aracılardan anlatı kurma ve biçimlendirme pratikleri savı ortaya koymak için önemli. Tam da o savın bir parçası olan anlatı kurmada araştırmacı, kendi öznelliğinin nasıl merkezi bir rol oynadığını anlatıyor. Bu da bize hem yöntemsel hem de kuramsal içgörü sağlıyor. Etnografik araştırmanın veri formlarından biri olan “anlatı”nın (*narrative*) düşünümsellik üzerinden nasıl zenginleştiğini sergiliyor.

Bu bölümün ilerleyen iki alt bölümünde ben, bu konunun neden ve nasıl önemli olduğunu kendi saha araştırmalarım üzerinden anlatacağım. Öznelğin çok belirleyici bileşenleri olan cinsiyet ve sınıf boyutlarına eğileceğim. Önce hâlâ eril ve erkeklikle tanımlanan bir alan olan futbolu bir kadın etnograf olarak çalışmak üzerine düşüneceğim. Ardından da trafik araştırmamda sorunsallaştırdığım sınıfa ilişkin sorunun kendi sınıf ve kent aidiyeti konumumla nasıl ilişkilendiğini araştıracağım.

2.1. Cinsiyet

Mekansal, kavramsal ve tarihi olarak, bazı istisnalar olsa da (Andrews, vd., 1997; Henry ve Comeaux 1999), futbol bir erkeklik alanı ve hâkim erkekliğin (Connell, 1987) tesis edildiği yerlerden biri (Meân, 2001; Scraton vd.,1999). Sporcular, yöneticiler, teknik ekipler, taraftarlar düşünüldüğünde bu geçerli; sokakta, bahçede, okulda top oynayan çocuklar söz konusu olduğunda da resim değişmiyor. Bunun

kadınlar açısından ne anlama geldiğini literatür ayrıntılandırıyor; benim araştırma bulgularım da literatürü destekliyor: Futbol alanındaki kadınlar makbul ve normatif kadınlık sergilemedikleri, kadınlık performansını “doğru” yapmadıkları için (Butler, 1990), kadınlıkları sorguluyor. Normatif kadınlık kendi içinde bir heteroseksüellik varsayımı barındırdığı için ve eril kadınlıkla eşcinsel kadınlık çoğu zaman birbirine karıştırıldığı için, bu kadınların heteroseksüelliği de sorguluyor ve cinselliği bu sorgu ışığında yargılanıyor (Caudwell, 1999). Ek olarak atletik yetenekleri ve fiziksel yeterlilikleri her zaman bir tartışma konusu ve asla nihai olarak kanıtlanamıyor. Yönetici, sporcu ya da hakem pozisyonlarında yetkinlikleri şüpheli. Taraftar konumunda buna ek olarak öznelliklerinin otantikliği ve gerçekliğine inanılmıyor. Kullandığımız dilin (yani “kadın hakem, kadın futbolu, kadın dünya kupası gibi ifadelerin) de gösterdiği üzere, futbol alanında kadın “işaretlenmiş” (*marked*), adam “işaretlenmemiş” (*unmarked*) konumunda var olmaya devam ediyor (bkz. Tannen, 1993).

Dünyanın genelinde durum böyle; Türkiye’de de çok farklı değil (Öztürk, 2017; Öztürk ve Koca, 2015) John McManus’un (2018) yazdığına göre Türkiye’de kadın taraftar oranı yüzde yirminin altında. Futbol ve sözde eril özellikler olan agresyon, sertlik, rekabet, kontrol, öfke, şiddet el ele gidiyor ve futbol üzerinden kadınlar ötekileştiriliyor. Kadınların; sporcu, yönetici, gazeteci ya da taraftar olarak, oyunun/alanın dışında oldukları ve olmaları gerektiği kabul ediliyor (Erhart, 2013; Orta, 2014; Pfister ve Hacısoftaoğlu 2016).

Futbolun bu derece eril ve erkeklikle örülü bir alan olmasının nedeni elbette büyük ölçüde sosyalizasyon. Sokakta top oynayarak, futbolla, taraftarlıkla, stadyumlarda sosyalleşen oğlan çocukları büyüdüklerinde de bu alan üzerinde hak iddia etmeye devam ediyorlar. Onların aksine, özellikle ergenlikten sonra kadınlar, futbolun kendilerine göre olmadığı mesajlarıyla büyüyorlar ve öznellikleri bu şekilde biçimleniyor. Bu anlattıklarım dünyada ve Türkiye’de bir miktar dönüşmekte. Bu dönüşümü tetikleyen, hızlandıran çeşitli etkenler var. Bir taraftan, futbolun “temizlenme,” “arınma” süreci stadyumları, erişim rotalarını etkiledi ve “kadınlı” (buradan hareketle de) “aileli” futbolu övdü, hatta tepeden inme biçimde dayattı (Armstrong ve Young, 1997; Nuhrat, 2017). Bir taraftan dördüncü dalga feminizm olarak da tabir edilen ve *queer* hareketin de etkisiyle cinsiyet geçişkenliği, beden

olumlama ve normdışı cinsellik ve cinsiyetler daha yaygın biçimde konuşulur, görülür oldu (futboldaki örnekler için bkz. Caudwell, 2007; Aktan, 2018).

Bu gelişmelere rağmen futbol son derece yoğun biçimde bir eril erkeklik alanı olmaya devam ediyor; benim saha araştırmamı yaptığım 2010-2011 yıllarında da bunu gözlemlemek mümkündür. Dolayısıyla, araştırma sorum doğrudan cinsiyete odaklanmamış olsa da, bu alan içinde kadın bir etnograf olarak çalışmak benim öznelliğimin en belirleyici özelliklerinden biriydi. Yukarıda da anlatmaya başladığım gibi, öznelliğimizin araştırma projemiz içinde belirleyici olması aslında yüzeysel bir “şekillendirme” meselesi değil. Öznellikten hareketle konumlanmamız (*positionality*) ve bu konumlanmanın boyutları odaklandığımız sorunsalları, araştırma sorularımızı ve sahada aracılarımıza sorduğumuz soruları doğrudan etkiliyor. Benim kadın olmamın ve bir kadın olarak bu araştırmayı yapmamın etkilediği çok sayıda seçim ve sonuç oldu. Bu bölümde somut olarak bir konu üzerinde duracağım: Taraftarlık ve kadın taraftarlık öznelliğinin “kendini kanıtlama” boyutu (kadın araştırmacı olarak futbol çalışmak konusunda özdüşünümsel bir örnek için ayrıca bkz. Erhart, 2013).

Futbol taraftarlığının bir özelliği otantikliğinin, yoğunluğunun ve derinliğinin sürekli altının çizilmesi, bu sayede de sürekli kanıtlanan, pekişerek yeniden inşa edilen bir şey olmasıdır (Nuhurat, 2018; Bora, 2006; Magazine, 2007). Bu kanıtlama hali her ne kadar taraftarın geneli için geçerli olsa da, kadın taraftar için ek bir boyutu ve yükü vardır. Kadın taraftar gerçekten takımının “sevdaıısı” olduğunu, takımına yürekten ve derinden bağlı olduğunu, takımın tarihçesine ve bugünkü dinamiklerine hâkim olduğunu, bunlarla birlikte de futbolu bildiğini, anladığını ve sevdiğini sürekli kanıtlamak zorundadır. Bir araya gelen taraftarlar bu taraftarlık kanıtı için örneğin az bilinen tezahüratları söyleyerek, şu ya da bu oyuncunun transfer ayrıntılarını aktararak, kulübün geçmişine ya da oynanan bir maçın bir pozisyon ayrıntısına ilişkin özgün yorum yapmayı hedefleyerek taraftarlığını kanıtlar. Takımın diğer bağ ve ilişkilerin önüne geçtiğini kanıtlamak için değiştirilen düğün günlerinden, stadyumda kutlanılan doğum günlerinden örnekler verilir; takımın ve maç gününün önemini idrak edemeyen yakınlarla (ki bunlar çoğu zaman kadınlardır) ilişkilerin kesildiği gururla aktarılır. Kadın taraftar, tüm bunların yanı sıra, bir de futbola ilişkisinin nasıl olup da kuvvetli olabildiğinin hesabını vermekle ve futbola ilişkin teknik

bilgisini sergilemekle yükümlüdür. Tüm bu testlerden geçse dahi (ki bu bitmek bilmeyen ve her taraftar toplantısında yeniden başlama ihtimali olan bir süreçtir) kadın taraftar için biçilen öznellikler gene çoğu zaman olağandışıdır. O ya “bizden biridir;” yani kadın olmasına “rağmen” futbolu bilir, takımını sever ya da “kadındır dolayısıyla” ancak vasatın altı bir taraftar olabilir. Cinsiyetlendirilmemiş biçimde yani cinsiyet normlarından hareketle tanımlanmayan bir alanda taraftar olamaz. O tanımlanma hali de son derece sınırlıdır.

Futbolun böyle belirgin biçimde cinsiyetlendirilmiş olması, futbolla ilişkilenen kadının bu durumu gerekçelendirmesi beklentisi, takım tutan bir kadın ve futbol çalışan bir kadın etnograf olduğum için benim araştırmamı da biçimlendirdi. Taraftarlığı bir öznellik olarak tanımlama çabamın tam da bir sürekli kanıtlama pratiği olarak nasıl icra edildiğini sormam aslında kendi öznelliğimden ve öznelliğimin bu araştırma içindeki konumundan hareketle sorduğum bir soru oldu. Çocuktan taraftar, iç sahayı ve deplasmanı tanıyan, semtin ara sokaklarını bilen, futbol üzerine yazıp çizmiş olmak yetmez çünkü; futbol üzerine yaptığınız akademik bir konuşmanın ardından da, arkadaşın arkadaşını ne işle uğraştığınızı sorduğunda da karşılaştığınız soru ve yorumlar benzerdir: “Nasıl oluyor da futbolla ilgileniyorsun?” “İstersen bir gün seni maça götüreyim.”

Ben futbol araştırmamda temel olarak “*fair play*” konusuna eğildim. Çok kere mülakat yaptığım kişi herhangi bir pozisyonu bu açıdan yorumlamak için önce futbolun kurallarını anlatmaya başladı. Örneğin gol çizgisinden elle top çıkarmanın çok kritik bir anda meşru olduğunu belirtmeden önce bu pozisyonla ne zaman karşılaşıldığı, yaptırımlarının ne olduğu izah edildi. Defalarca kulüp tarihi, semt tarihi, takımları ayrıştıran sözde özellikleri ve takımları bir araya getiren orijin hikayelerini, mitlerini dinledim. Bazı tezahüratların hangi maçta neden ortaya çıktığı uzun uzun tarif edildi ve oradan belirli bazı takımlar arası ilişkilerin nasıl şekillendiği sonuçlarına varıldı. Bu “uzmanlıklar” ve taşlaşmış hikayeler yeniden anlatılarak takım tarihçesi biraz daha kuvvetlendirildi. Birden çok kere kendimi takıma ve taraftarlık kliğine kabul edilmek için doldurulan, işlenen potansiyel üye gibi hissettim. Bu süreç içinde benim her telaffuz ettiğim “bilgi” değerlendiriliyor; hem araştırmacı olarak ama hem de kendi iddia ettiğim gibi

tarafı olarak yetkinliğim ve otantikliğim sınıanıyordu.² Bazı gün yol kat ediyor, “kadın olmama rağmen” “onlardan biri” oluyordum; bazı gün ise yoldan geçen “hah takmış bilekliği olmuş, bu kadar kolay mı ya?” diye bir laf atıveriyor ve futbol alanındaki varlığım anında hükümsüz kılıınıyordu.

Sonuç olarak, neyi bildiğim ya da neyi bilmediğimin var sayıldığı ve bunlara ilişkin kabuller benim için doğrudan veri oldu. Bildiğimi göstermenin bir statü iddiası haline gelmesine şahit olmak, taraftar ve kadın taraftar öznelliğinin bir kanıt meselesi olduğunu açıkça vurguladı; araştırmanın başında bu şekilde belirlememiş olsam bile, özdüşünümsel bir çaba sayesinde, bunu bir sorunsal olarak değerlendirmemi sağladı. Beni şekillendirdi (bugün hala stadyuma yürürken, girerken o “yetkin” bedenselliği sergilemek benim için bir kadın taraftar meselesi); araştırmamı yani sorduğum soruları ve dinlediğim anlatıları biçimlendirdi. Anlatılar kimlik yansıtmakla beraber kimlik oluşturur. Buna göre anlatılar birer performanstır; siyasidir ve kültürel (Rosenwald ve Ochberg, 1992; Becker, 1999). O zaman benim dinlediğim her izah anlatısı aslında futbol kültürüne, o kültürün siyasiliğine işaret eden bir ipucuydu ve benim öznelliğim bu araştırmanın temel bir bileşeni olmasaydı, bu veri karşıma çıktığı biçimde çıkmayacaktı. Dolayısıyla belki ben, nasıl bir “ben” olduğumu hesaba katmasaydım, taraftarlığın süren bir yeniden üretme öznelliği olduğunu sorunsallaştırmayacaktım ve bunun cinsiyet boyutunu tahlil etmeyecektim.

2.2. Sınıf

Futbolda çalıştığım “*fair play*” ve hakkaniyet konusu beni bu konuyu araştırabileceğim başka alanları keşfetmeye itti. Dolayısıyla İstanbul trafiği üzerine yaptığım çalışmada da araştırma sorum doğrudan burada incelediğim sınıf meselesine değil, trafikte hakkaniyet mefhumunun müzakere edilme biçimlerine odaklanıyordu. Ancak, tıpkı futbol çalışmam kendi cinsiyet öznelliğimin dikkate alınmasını gerektirdiği gibi, kentle ilgili çalışmam da öznelliğimin sınıf boyutunu çağırırdı ve veriye dahil etti. Öznellik ve saha çalışması ilişkisinin sınıf üzerinden nasıl düşünülebileceğini tartışmak için kentle ilgili

² Futbol çalışırken öznelliğimin dolayısıyla özdüşünümsellik gayretim önemli bir boyutu bir “taraftar” olarak bu araştırmayı yapıyor olmamdı. Bu yazıda buna değinmiyorum.

yaptığım iki çalışmadan, yüksek lisans derecem için yürüttüğüm göçmen algısı projesinden ve doktora sonrası yaptığım İstanbul trafiğinde etik müzakereleri araştırmamdan söz edeceğim. Bu çalışmaların ortak yanı İstanbul'u konu etmeleri ve İstanbulluluk aidiyetine odaklanmaları. İki çalışmamda da İstanbullu kimliğinin bir sınıf göstergesi olarak belirgin biçimde ortaya çıktığını gördüm.

Kent ve kentlilik sınıfsal bir meseledir. Yani, kentin çeşitli mekanları, meydanları, merkezleri üzerinde hak iddia etmek, kentin sunduğu kaynaklara erişebilmek, kenti temsil etme hakkına sahip olmak, insanların kent üzerinde söz hakkı, biçimlendirme ya da karar verme hakkı olması sınıfsal konulardır (Lefebvre, 1968; Harvey, 1973; Soja, 2010). Bunlara ek olarak İstanbulluluk üzerine yazılanlar bize İstanbulluluğun kendisinin bir sınıf imgesi olarak mevzilenmeye yaradığını gösterir (Öncü, 1999). Yani “İstanbullu,” bir aidiyet ve öznellik bileşeni olarak, insanı sınıfsal olarak ayırabilir. Benim de araştırmamda elde ettiğim sonuçlar bunu doğruladı.

Trafik de özel olarak sınıf ekseninde tahlil edilen ve edilmesi verimli bir kentsel mekandır. Trafik, özellikle de büyük, kalabalık ve araç trafiği yoğun kentlerde oturanlar için, bir kaybı simgeler. İnsanın vakit kaybettiği, kendi hayatı üzerindeki kontrolünün azaldığı dolayısıyla gerginlik, endişe ve öfkeye yol açan bir deneyim olarak ifade edilir. Trafik bir şeyleri “yapan,” ya da “üreten” bir mekan olmaktansa daha çok “bozan,” “yok eden,” “silen” bir mekan olarak kurgulanır. Ben de İstanbul trafiğiyle ilgili yaptığım saha araştırmamda bu tür yorumlarla sık sık karşılaştım. Buna karşılık, kent, hareketlilik ve kültürel coğrafya çalışmalarının bize öğrettiği, mekanın mutlaka içindeki deneyimlerle anlamlandığı ve bu deneyimlerden hareketle birtakım toplumsal ilişkileri ürettiğidir (Edensor, 2008; Ingold, 1993; Massey, 2005). İçi boş, deneyimle “dolan” mekanlar yoktur. Mekanlar deneyimden hareketle var olurlar. Deneyimi ya da özneliği “yok eden,” “kıran,” mekanlar yerine dönüştüren, başka biçimlerde üreten mekanlardan söz ederiz. Buna göre mesela arabalar mekanı ve zamanı yeniden yaparak “yeni toplumsallıklar” oluşturabilir (Urry, 2004) ve iktidar ilişkileri hareketlilik kültürleriyle birlikte örülmüştür (Böhm vd., 2006).

Antropoloji de son yıllarda trafik üzerine yoğunlaşmış ve trafik üzerinden çeşitli konuların derinlemesine tahlilini yapmıştır. Otoyollar, sokaklar, toplu taşıma araç ve sistemleri, bisiklet yolları, otoparklar, kaldırımlar ve genel olarak trafik, toplumsallıkları, kültürel ve siyasi önemleri açısından incelenmiştir (Dalakoglou, 2010; Dawson, 2015; Dawson, 2017; Bishara, 2015). André Czeglédy (2004) *Apartheid* sonrası Johannesburg’da ulaşım ekseninde bir sınıfsallık ve ırkçılık analizi yapmıştır. Allison Truitt (2008) motosiklet kullanımı ve hareketlilik üzerinden Ho Chi Minh’de bir orta sınıf şekillenmesini anlatmıştır. Doreen Lee (2015) de Jakarta’da modernlik kavramının trafik üzerinden nasıl anlamlandırıldığını tarif etmiştir. Berna Yazıcı (2013) bu bakış açısını benimsemiş, İstanbul trafiği üzerinden toplumsallık, eşitsizlik ve sınıf gibi kavramları tahlil etmiştir. Yazıcı’ya göre kentte eşitsizliği çalışmak sadece durağan yapıların sunduğu içgörüyü olmak zorunda değildir. Yani örneğin güvenli siteler gibi belirgin biçimde ayrıştırıcı mekanlardan başka kentsel dinamikler de bizi sınıf ve eşitsizlik üzerine düşündürebilir. Bunlardan biri de trafiktir. TEM otoyolu üzerindeki karşılaşmaları inceleyen Yazıcı, sınıf eşitsizliğinin bu hareketlilik alanında nasıl yeniden üretildiğini anlatır.

Ben (her ne kadar bir “hakkaniyet” sorusuyla yola çıkmış olsam da) araştırmamda İstanbul trafiği üzerinden orta-üst sınıf beyaz yakalı profesyonellerin Avrupa merkezilik aracılığıyla sınıf ayrışmasını başardıklarını ve sınıf konumlarını yeniden tesis ettiklerini buldum. Buna göre, İstanbul’u Avrupa’ya göre “düzensiz” bulan ve aralarında kendilerini “gerçek” ya da “hak eden” İstanbullu olarak konumlandırılanların da olduğu araçlarım, kurallara uyma uymama, yazılı ve yazısız kural farkı ve bunun işaret ettiği düzen imgesi üzerinden kendilerine kent temelli bir sınıf kimliği biçiyordu. Beni bu sorunsal ve dolayısıyla bulguya itenin, yani gene kendi öznelliğimin bu soru çerçevesinde nasıl anlamlı olduğunun tahlilinden önce benzer bir özdüşünümsellik anlatısı olan Esra Özyürek’ten (2007) ve onun çalışmasından söz edeceğim.

Esra Özyürek *Modernlik Nostaljisi* kitabında, 1990’larda Kemalizm’in ve devlet ideolojisinin özel alanda nasıl yeniden üretildiğini ve bu süreçlerin nasıl meşruiyet kazandığını araştırıyor. Siyasi konjonktür içinde bu yeniden üretme süreçlerini 1930’lar ve “modern”liğe duyulan bir nostalji üzerinden anlamlandırıyor ve özellikle kamusal-özel, siyasi olan-olmayan gibi ikilikleri sorguluyor. Ele

aldığı konuları, araştırma yöntemini ve bulgularını çerçevelendirmek ve bir bağlama oturtmak için şeffaf bir biçimde kendi öznelliği ve konumu üzerine yazıyor. Kitabın Önsöz’ünde araştırma projesine “...girişme[sinin] başlıca nedeni[nin] [anne ve babasını] daha iyi anlamak...” olduğunu yazıyor. Bunun ne anlama geldiğini ise ilerleyen bölümlerde okuyoruz:

Fakat bu araştırmanın en önemli bileşeni benim köklü bir Kemalist aileden geliyor olmamdı. Ben tek parti dönemindeki bir milletvekilinin torunu ve CHP üyesi iki koyu Kemalist ve sosyal demokratın kızıyım. Türkiye’de Kemalist ideolojinin yaşadığı değişiklikler üzerine yaptığım araştırma sırasında, yetişme sürecinde öğrendiğim pek çok temel önermeyi deşmek, aynı zamanda da bu bildiklerimi unutmak zorundaydım. Bunu ancak bunları öğrendiğim ailemle eleştirel bir ilişki kurarak yapabiliyordum... Ailemin, sürdürdüğüm çalışmaya etkileri ilk başta esin kaynağı olmaları ya da daha geniş bir olguyu kavramamı sağlamalarıyla sınırlı kalmadı. Bunun dışında temasa geçeceğim kişileri bularak, bizzat katıldıkları siyasal faaliyetler ve televizyondaki ilginç programlar hakkında beni haberdar ederek, benim için dosyalarca gazete kupürü hazırlayarak ve en önemlisi benimle hiç bıkmadan saatlerce tartışarak araştırmamı gerçekleştirmemi sağlayan onlar oldu (s. 41).

...incelememe kendi ailemi dahil etmek siyasetin mahrem ve gerçekten kişiselleşmiş özelliklerini görebileceğim bir kapı – diğer türlü kapalı kalacak bir kapı – açtı (s. 42-43).

Bu alıntıların belirgin biçimde ortaya koyduğu şudur: Özyürek’in araştırma sorusu ve araştırma süreci kendi toplumsal, siyasi, sınıfsal konumuyla, yani, kendi öznelliği çevresinde şekillenmiştir. Bu araştırmanın bu şekilde yapılması, hangi verinin nasıl toplandığı ve nasıl tahlil edildiği bu öznelikten bağımsız olarak düşünülemez. Bu özneliğin bileşenlerinin ne olduğunu da yazar ayrıntılı ve samimi şekilde iletmiş, antropoloğun kendi kendisinin verisi olmasının ne demek olduğunu okuyucuya anlatmıştır. Ek olarak kaçınılmaz öznelik dahil etme sürecinin aslında araştırmayı kuramsal olarak ileri götürdüğünü, başka türlü kazanılması belki de mümkün olmayan kuramsal bir açılımı desteklediğini belirtmiştir.

Özyürek alıntısının, Harmanşah ve Nahya (2016) derlemesi yazılarının ve bunların yanında Hakan Ergül (2013) derlemesinin de açıkça gösterdiği gibi, özdüşünümsellik hem yöntembilimsel hem de kuramsal ağırlığı olan bir meseledir. Saha araştırmasının yürütülmesine içkin bir kaygıdır ama aynı zamanda elde edilen bulgunun tahlil edilmesine de ışık tutar, yani çözümlene sürecini boyamasına izin verilmelidir. Bu anlamda sadece antropolojiyi ilgilendirmekle kalmaz, yukarıda sözü geçen yazarların da işaret ettiği gibi, kuramsal açılımlara işaret ederek etnografik yönetime başvuran başka bilimlere de zenginleştirir.

Yukarıda da anlattığım gibi ben trafik araştırmamda orta-üst sınıf ve kendini İstanbullu olarak nitelendiren kişilerin Avrupa merkezci anlatılar doğrultusunda, trafik ve trafikte düzen söylemi üzerinden sınıf kimliklerini nasıl inşa ettiklerini mesele ettim. Seneler önce yüksek lisans tezimi hazırlarken de gene orta-üst sınıf ve gene kendine İstanbullu kimliğini yakıştıranların iç göç ve dış göç algısını karşılaştırmış, göçmenler üzerine kurulan anlatıların aslında kentsel, İstanbullu bir sınıf kimliği kurmaya hizmet ettiğini yazmıştım. Benim İstanbullulukla, kentliliğin bir sınıf endeksi olarak kavramsallaşmasıyla, orta-üst sınıfın ayrışma (Bourdieu'ye [1984] göre *distinction*) stratejileriyle uğraşmam bunu da göçmen çalıştırmak ya da trafikte vakit geçirmek üzerinden yapmam tesadüf değil. Ben de bu sınıfın, bu Avrupa merkezçiliğin yeniden üretildiği, İstanbulluluğun seçkinliğinin ve dışlayıcılığının vurgulandığı bu toplumsallığın bir parçası ve ürünüyüm.

İstanbul'da, sosyal bilimci bir çekirdek ailede yetişmiş olmak, Amerikan ekolünü takip eden eğitim kurumlarında ve ardından Amerika'da eğitim görmüş olmak, çocukken çaldığım piyano, konuştuğum dili konuşma biçimlerim, giydiğim kıyafet, tükettiğim/tüketmediğim gıda, popüler kültür, çeşitli konularda kaynaklara erişimim beni belirgin biçimde sınıfsal olarak konumlandırıyor. Aşağıda ayrıntısını yazacağım gibi, “evimde” etnografik araştırma yaptığım için bu konumlanmanın aracılarım gözünde ani ve kaçınılmaz tezahürleri oluyor. Örneğin, yüksek lisans araştırmamda göçmen algısını incelerken, birçok insan beni kendini konumlandığı gibi konumlandırıyordu yani “İstanbullu, yerli, kenti hak eden” kategorisine dahil etti. Ben işverenlerle çalıştırdıkları yerli ve yabancı göçmenlerle ilgili görüşmeler yaparken “onlardan” kabul edildim ve “öteki” algısını paylaştığım var sayımıyla bazı anlatılar dinledim. Dolayısıyla kentte ötekileştirmenin önemli bir boyutu olan “yerli/göçmen” ikiliğinde

sözde açık ve sorgulanmayan bir yerim vardı, elde ettiğim veri bu algı ve kabuller bütünü üzerine kuruldu. Zaten bildiğim farz edildiği için mesela göç tarihine ilişkin hikayeler dinlemedim ya da üzerine mutabık olduğumuz kabul edilen göçmen kalıp yargıları bana ayrıntısıyla anlatılmadı. Ama “bizlik” içine dahil edilmemden hareketle “ortak ıstırabımız” üzerinden bir dizi anlatı biçimlendi. Bu da hem konuya hem de konunun bağlamına ilişkin son derece berrak bulgular edinmemi sağladı.

Benzer biçimde doktora sonrası trafik araştırmamda da, orta-üst sınıf profesyonellerle İstanbul’un yazılı ve yazısız kurallarından söz ederken, kurala uyan insanlar ve uymayan insanlar ya da kurallara nerede uyulup, nerede uyulmadığı konusunda benle görüşen kişilerin aklında benim trafikte nasıl davrandığıma ya da neyi tasvip edip neyi etmediğime ilişkin belirgin fikirler vardı. Avrupa referanslarımı rahatça takip edebileceğim, İstanbulluluğun gerektirdiği “düzen”in bileşenlerinin ne olduğu ve özellikle “eğitim”in bu resimde yerinin ne olması gerektiği konusunda onlarla uzlaştığım kabul edildi. Çok sayıda kuralsızlık eleştirisi ve Avrupa methi dinledim; İstanbul’un “kendine has” bir düzeninden söz edildiği noktalarda bile bunun aslında bir “kaos” olduğunu “bildiğim” var sayıldı. Birçok görüşmemde, benim sınıf göstergelerim sayesinde ve yüzünden arzulanan kentin ve kentlinin nasıl ve kim olduğu hakkında aynı fikirde olduğumuz var sayıldı ve hem sorunsalımı oluşturmamı, hem topladığım anlatıları hem de dolayısıyla bulgularımı sınıfsal öznelliğim böylece biçimlendirmiş oldu. Dinlediğim Avrupa merkezci anlatının “geçersiz” ya da “yanlış” olmadığına eminim; ama bir o kadar da “nesnel” olmadığına farkındayım. O nesnel olmama durumunu da tüm ayrıntısı ve bileşenleriyle iletmenin özdüşünümselliğin gereği olduğuna inanıyorum ve antropolojiyi icra etme açısından bunu önemsiyorum.

Burada iki ayrı saha araştırmasının öznelliğimin iki farklı ögesinden hareketle nasıl biçimlendiğini anlattım. Futbol çalışmam üzerinden cinsiyet, trafik çalışmam üzerinden sınıf öznelliğimi ele aldım. Halbuki futbol çalışırken de bir sınıfsal konumlanmam söz konusuydu ve elbet bu da araştırma sürecimi ve sonrasını şekillendirdi. Aynı biçimde, trafik ve kent çalışırken de cinsiyetimden bağımsız bir araştırmacı değildim. Bunu not ediyorum çünkü özdüşünümsellik aslında herhangi bir araştırmanın içinde ilgili olan tüm öznellik boyutlarının kesişimsel bir yaklaşımla dikkate alınmasını gerektiriyor.

Öte yandan bu boyutlardan hangisinin daha belirleyici olacağı doğrudan araştırma alanı ve konusuyla ilgili yani sahadan sahaya bireyin öznelliğinin varlığı ve rolü değişiyor. Bu yazının var olan literatüre katkısını tam da bu değişmeyi, yani futbolun kadınının kentin orta-üst sınıfı ya da İstanbullusu olmasını sergilemesiyle birlikte düşünüyorum.

SONUÇ

Saha çalışmasının, yani oturduğumuz yerden fikir üretmek yerine, sahaya giderek toplayacağımız veri üzerine çıkarımlar yapmanın değerli olduğunu antropologlar yirminci yüzyılın başından beri vurguluyor (Malinowski, 1922). Fakat ilk bakışta, “oraya” gitmek, bilgi edinmek ve “buraya” dönüp yazmak kulağa sorunsuz gelse de, antropolojinin bugün sorunsallaştırdığı temel konulardan biri tam da “orası” ve “burası” arasındaki iktidar ilişkisi. Bu iki gösterge arasında bir iktidar ilişkisi var çünkü “orada” çalışmanın ve “burada” yazmanın ön kabulü “kültür” dinamik ve pratiklerinin “orada” olduğu, “oraya” ait olduğu, “buranın” ise sadece bir entelektüel üretim yeri olduğu yani saha araştırması yapmaya uygun bir yer olmadığıdır. Dolayısıyla, yirminci yüzyılın başında saha araştırmasının hayati olduğunu söylemekle yetinen antropoloji için, yüzyılın sonuna gelindiğinde bu “saha”nın nerede olduğunu tanımlamak ve o tanımların ne gibi küresel dinamiklere işaret ettiğini sorgulamak çok önemli oldu (Gupta and Ferguson, 1997; Abu-Lughod, 2000). Giriş bölümünde söz ettiğim, disiplinin kendi içinde ve kendi kendine rahat edememe halinin, herhangi bir açılım ya da adımının birkaç on yıl içinde sorgulanarak dönüşmesinin somut bir örneği dolayısıyla sahanın nerede olduğunun belirlenmesi ve bunun taşıdığı yükün hesabının verilmesi konusudur.

Bu konu aslında “kültür”ü nasıl kavramsallaştırdığımız ve nerede konumlandığımızla ilintilidir. Sally Merry (2003) evrensel olduğu sorgulanmayan insan haklarını konu ettiği yazısında insan hakları söylemlerinin ve kanunlarının “kültür”ü ötekileştiren ve suçlayan bir dil kullandığını, kendilerini ise kültürden arınmış, tarafsız ve steril belgeler olarak sunduklarını anlatır. Aksine, bu tür belgelerin üretildiği Batı Avrupa kentlerinin, bu kentlerdeki uluslararası örgütlere ev sahipliği yapan binaların koridorlarının da son derece “kültürel” mekanlar olduğunu ve ürettikleri bilginin de dolayısıyla kültürel üretimin bir parçası olduğunu vurgular. O zaman, antropolojinin nesnesi olarak ele alabileceğimiz kültür sadece “orası” olarak tahayyül edilen “uzak” diyarlarda değil, aynı zamanda entelektüel çabanın merkezi kabul edilen “burada,” Sally Merry’nin örneğindeki gibi Brüksel’in ya da Cenevre’nin tam ortasında da olabilir. Kültürün ve buradan hareketle de sahanın nerede olduğunun değişen tahayyülü, antropolojinin gelişiminin, özellikle de çalışma alanı ve nesnesi olarak sadece batı-dışı toplumları ele almaktansa

küredeki iktidar ilişkilerini gözeterek ve mesele ederek yol almasıyla el ele gitmiştir (Bartu-Candan ve Özbay, 2018).

Bunun bir yöntemi klasik olarak antropolojinin “oyun alanı” olarak düşünülmeyen yer ya da toplulukları birer antropolojik yer ve sorunsal olarak değerlendirmektir. Laura Nader (1974) “üsttekileri çalışmak” diyerek aslında bundan söz etmiş, antropolojinin o güne kadar konu etmeye alışkın olduğu “ezilen” ya da “mağdur” edilenleri değil, aksine mağruru çalışmanın önemini vurgulamış ve toplumsal eşitsizliğin ancak mağrurun da çalışıldığı yerde kapsamlı biçimde anlaşılabilceğini öne sürmüştür (ayrıca bkz. Ho, 2009). Türkiye’de benzer bir bakış açısıyla üst sınıflar, örneğin kent ve iskân bağlamında, çalışılmıştır (bkz. Bartu Candan ve Kolluoğlu, 2008).

“Oradaki kültürleri” çalışmak yerine “burayı da bir kültür olarak” çalışmak, söz ettiğimiz iktidar ilişkilerine yönelik temel kabullerin sarsılmasına izin verir. “Üsttekileri çalışmanın yanı sıra, bunun bir başka yolu da “evde” saha yapmak yani “yerli etnograf” (*native ethnographer*) olmaktır. Hem yukarıda verilen örneklerin bazıları, hem de benim kendi saha çalışmalarım, dünyanın farklı yerleri söz konusu olduğunda farklı biçimlerde kavramsallaştırılabilecek olan, bu yöntemin örnekleridir. Esra Özyürek (2007) kendi saha çalışmasına (*fieldwork*) bir anlamda “aile çalışması” (*family work*) denebileceğini yazar. Bu anlamda özdüşünümselliğe paralel olarak, etnografin kendi “evinde” saha yapmasının ne anlama geldiğini inceler. Yıllar önce kendi gittiği lisede etnografik çalışma yapan Sherry Ortner (2003) da kendine “yerli etnograf” demiş, kendi için bir rumuz kullanarak, kendini alıntılamış ve böylelikle kendi kendisinin aracısı olmuştur (ayrıca bkz. Narayan, 1993; Zaman, 2008). Dolayısıyla, evde saha yapmak ve özdüşünümsellik arasında güçlü bir bağ vardır hatta özdüşünümsellik evde saha yapmaya içkin bir koşul olarak sayılabilir çünkü özneliliğin “yerlilik” bileşeni üzerine mutlaka bu yazıda anlatılan biçimde “düşünümsel” bir çaba sarf etmek gerekir.³ Böylece, sahayı ve buradan hareketle kültürü

³ Öte yandan araştırmacı her boyutuyla “yerli” olamayabilir. Tam da özneliliğinin başka boyutları onu yerlisi olduğu memlekette bile çeşitli alanlara “yabancı” yapabilir. Bu gerginlik de antropolog için veri oluşturur.

yeniden tanımlamak ve konumlandırmak ve kendine içkin ve bunlarla bağlantılı erdemleri olan özdüşünümsellik aslında birlikte düşünülebilir.

Bugün antropologlar birlikte yaşadıkları ve bilgi aldıkları kimselerle “birlikte çalıştıklarını,” onların kendileri için birer “aracı” olduğunu dil ve yöntem tasvirlerine yerleştirmiştir. Önceleri neredeyse “muhabir” (*informant*) olarak düşünülebilen bu kişiler artık saha ve bilgiye ilişkin birtakım iktidar ve etik sorgulamaları sayesinde birer “ortak” ya da “paydaş” olarak hayal edilir. Yukarıda söz edilen antropolojinin kendini yenileme adımları yanında, bu çabanın varlığı ve değeri, antropolojinin tahlil için gerek duyduğu verinin uzun dönemli, derinlemesine ve samimi ilişkilerin esas olduğu saha çalışmalarından elde edilebileceği gerçeğini değiştirmez. Bu sürecin ürünü olan tahliller de buradaki ilişkilendirmelerin belirli bazı öznelliklerin belirli bazı koşul ve çerçeveler içinde karşılaşması ve etkileşmesi sayesinde olur. İşte özdüşünümselliğin tahlile ve “natamam” etnografiye katacağı zenginlik tam da o ilişkilendirme süreçlerini besleyen bileşenlerin neler olduğunu açıklamaktan geçer. Ancak bu kaygılar doğrultusunda antropoloji iktidar ya da temsile ilişkin sorgulayıcı tavrını koruyabilir ve antropologlar birbirlerini kızdırmaya ve bunaltmaya devam edebilir.

SUMMARY

As Clifford Geertz (1973) stated, “cultural analysis is intrinsically incomplete” and “thick description” only contributes to emphasizing its incompleteness. Thus, he wrote, “Anthropology... is a science whose progress is marked less by a perfection of consensus than by a refinement of debate. What gets better is the precision with which we vex each other” (32). This feature of anthropology whereby the “refinement of debate” and continual “vexing” of one another, defines the discipline and has been its characteristic for over a century (Asad, 1973; Bartu Candan and Özbay, 2018).

Within anthropology’s inner conversation about representation, power and knowledge production, aided by feminism, Marxism and anticolonialism, came the so-called “reflexive turn” of the 1970s and thus a growing emphasis on the concept of “self-reflexivity” (Faubion and Marcus, 2009). This notion refers to the practice of accounting for the anthropologist’s own subjectivity and positionality in the field. Anthropologists have long abandoned setting “objectivity” as a goal since it is clear how the researcher is their own data in the ethnographic process. In this article, I reference two of my fieldwork projects on football and on traffic to show how key features of my subjectivity, gender and class, have figured into forming my problematics and research questions as well as processes of data collection and finding analysis.

Working as a woman ethnographer in the masculine field of football urged me to inquire into the gendered dimension of continually proving and thus building one’s fandom. I problematized performances of constituting oneself continually as a fan and focused on how for women, the necessity of such deliberate emergence entails added tests. This analysis could not have materialized had it not been for my own experiences of having to justify my knowledge of and fondness for football throughout fieldwork. Working on traffic in Istanbul, I concentrated on how upper-middle class white-collar professionals deployed the identity of being Istanbulites to achieve class “distinction” (Bourdieu, 1984). As they shared thoughts on “order” in the city, I became aware of how they included me in their conceptualization of “us” thereby assuming that I shared with them a conviction about who the undeserving “other” was in the city. These narratives, which tended to take on Eurocentric qualities,

solidified how being of the city was used to index class and they could only be shaped as such because my interlocutors drew on my ostensible class positioning.

Self-reflexivity is not uncontested, not even by its proponents. And it is most definitely not the only tool with which to address ethnographic responsibility, accountability or ethics. Still, it is a crucial practice because it illuminates processes in the research such as which questions we choose to ask and how we arrive at the findings we do, that may otherwise very well remain in the dark. It thus adds an unmatched level of ethnographic detail, which is key given Geertz's emphasis on incompleteness and therefore makes it possible for us anthropologists to keep vexing each other and critically reform the discipline as we practice it.

KAYNAKÇA

- Abu-Lughod, L. (2000). Locating Ethnography. *Ethnography*, 1(2), 261- 267.
- Ahearn, L. (2001). *Invitations to Love: Literacy, Love Letters and Social Change in Nepal*. University of Michigan Press.
- Aktan, D. (2018). *Sexuality and Politics on the Football Field* [Yayımlanmamış yüksek lisans tezi]. Boğaziçi Üniversitesi.
- Andrews, D. L., Pitter, R., Zwick, D. & Ambrose, D. (1997). Soccer's Racial Frontier: Sport and the Suburbanization of Contemporary America. Gary Armstrong ve Richard Giulianotti (Ed.), *Entering The Field: New Perspectives On World Football* (s. 261-281) içinde. Berg.
- Anthrotheory. (2019). The Reflexive Turn.
<http://anthrotheory.pbworks.com/w/page/29532672/The%20Reflexive%20Turn>
- Armstrong, G., Young, M. (1997). Legislators and Interpreters: The Law and 'Football Hooligans.' Gary Armstrong ve Richard Giulianotti (Ed.), *Entering the Field: New Perspectives on World Football* (s. 175-191) içinde. Berg.
- Asad, T. (1973). *Anthropology and The Colonial Encounter*. Humanities Press.
- Bartu Candan, A., Kolluoğlu, B. (2008). Emerging Spaces of Neoliberalism: A Gated Town and A Public Housing Project in Istanbul. *New Perspectives on Turkey*, 39, 5-46.
- Bartu Candan, A., Özbay, C. (2018). *Kültür Denen Şey: Antropolojik Yaklaşımlar*. Metis Yayınları.
- Becker, G. (1999). *Disrupted Lives: How People Create Meaning in A Chaotic World*. University of California Press.
- Behar, R. (1990). Rage and Redemption: Reading the Life Story of A Mexican Marketing Woman. *Feminist Studies*, 16(2), 223-258.
- Behar, R., Gordon, D.A. (1995). *Women Writing Culture*. University of California Press.
- Bishara, A. (2015). Driving While Palestinian in Israel and the West Bank: The Politics of Disorientation and the Routes of A Subaltern Knowledge. *American Ethnologist*, 42(1), 33-54.
- Bora, T. (2006). *Kârhanede Romantizm*. İletişim.
- Bourdieu, P. (1984). *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Harvard University Press.

- Böhm, S., Jones, C., Land, C. ve Paterson, M. (Ed.) (2006). *Against Automobility*. Blackwell.
- Butler, J. (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Routledge.
- Caudwell, J. (1999). Women's Football in the United Kingdom: Theorizing Gender and Unpacking the Butch Lesbian Image. *Journal of Sport and Social Issues*, 23(4), 390-402.
- Caudwell, J. (2007). Queering the Field? The Complexities of Sexuality within A Lesbian Identified Football Team in England. *Gender, Place & Culture*, 14(2), 183-196.
- Clifford, J., Marcus, G. E. (Ed.) (1986). *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*. University of California Press.
- Connell, R.W. (1987). *Gender and Power*. Stanford University Press.
- Czeglédy, A. (2004). Getting Around Town: Transportation and the Built Environment in Post-Apartheid South Africa. *City & Society*, 16(2), 63-92.
- Dalakoglou, D. (2010). The Road: An Ethnography of the Albanian-Greek Cross-Border Motorway. *American Ethnologist*, 37(1), 132-149.
- Dawson, A. (2015). The Road to Srebrenica: Automobility and Belonging in A Post-Socialist/War Milieu. *Anthropological Notebooks*, 21(2), 5-25.
- Dawson, A. (2017). Why Marx was A Bad Driver: Alienation to Sensuality in the Anthropology of Automobility. *Advances in Anthropology*, 7(1), 1-16
- Devlieger, C. (2018). Contractual Dependencies: Disability and the Bureaucracy of Begging in Kinshasa, Democratic Republic of Congo. *American Ethnologist*, 45(4), 455-469.
- Edensor, T. (2008). Mundane Hauntings: Commuting through the Phantasmagoric Working-Class Spaces of Manchester, England. *Cultural Geographies*, 15(3), 313-333.
- Ergül, H. (2013). *Sahanın Sesleri: İletişim Alanında Etnografik Yöntem*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Erhart, I. (2013). Ladies of Beşiktaş: A Dismantling of Male Hegemony at İnönü Stadium. *International Review for the Sociology of Sport*, 48(1), 83-98.
- Faubion, J.D., Marcus, G.E. (2009). *Fieldwork Is Not What It Used To Be: Learning Anthropology's Method in A Time of Transition*. Cornell University Press.

- Geertz, C. (1973). *The Interpretation of Cultures*. Basic Books.
- Gupta, A., Ferguson, J. (1997). *Anthropological Locations: Boundaries and Grounds of A Field Science*. University of California Press.
- Harmanşah, R., Nahya, N. (2016). *Etnografik Hikâyeler: Türkiye’de Alan Araştırması Deneyimleri*. Metis Yayınları.
- Harvey, D. (1973). *Social Justice and the City*. Edward Arnold.
- Henry, J. M., Comeaux, H. P. (1999). Gender Egalitarianism in Coed Sport: A Case Study of American Soccer. *International Review for the Sociology of Sport*, 34(3), 277–290.
- Ho, K. (2009). *Liquidated: An ethnography of Wall Street*. Duke University Press.
- Ingold, T. (1993). The Temporality of Landscape. *World Archaeology*, 25(2), 152-174.
- Lee, D. (2015). Absolute Traffic: Infrastructural Aptitude in Urban Indonesia. *International Journal of Urban and Regional Research*, 39(2), 234-50.
- Lefebvre, H. (1968). *Le Droit à la Ville*. Anthropos.
- Magazine, R. (2007). *Golden and Blue Like My Heart: Masculinity, Youth and Power among Soccer Fans in Mexico City*. University of Arizona Press.
- Malinowski, B. (2002 [1922]). *Argonauts of the Western Pacific: An Account of Native Enterprise and Adventure in the Archipelagoes of Melanesian New Guinea*. Routledge.
- Massey, D. (2005). *For Space*. Sage.
- McManus, J. (2018). *Welcome to Hell? In Search of the Real Turkish Football*. Weidenfeld & Nicolson.
- Meân, L. (2001). Identity and Discursive Practice: Doing Gender on the Football Pitch. *Discourse & Society*, 12(6), 789–815.
- Merry, S. E. (2003). Human Rights Law and the Demonization of Culture (and Anthropology along the Way). *Political and Legal Anthropology Review*, 26(1), 55-76.
- Moskowitz, N. (2015). Engagement, Alienation, and Anthropology’s New Moral Dilemmas. *Anthropology and Humanism*, 40(1), 35-57.
- Nader, L. (1974). Up the Anthropologist: Perspectives Gained from “Studying Pp.” Dell Hymes (Ed.), *Reinventing Anthropology* (s. 284-310) içinde. Random House.

- Narayan, K. (1993). How Native is A "Native" Anthropologist? *American Anthropologist*, 95(3), 671-686.
- Nuhrat, Y. (2017). Fair to Swear? Gendered Formulations of Fairness in Football in Turkey. *Journal of Middle East Women's Studies*, 13(1), 25-46.
- Nuhrat, Y. (2018). Contesting Love through Commodification: Soccer Fans, Affect, and Social Class in Turkey. *American Ethnologist*, 45(3): 392-404.
- Pfister, G., Hacisoftaoğlu, İ. (2016). Women's Sport as A Symbol of Modernity: A Case Study in Turkey. *The International Journal of the History of Sport*, 33(13): 1470-1482.
- Rosenwald, G. C., Ochberg, R. L. (1992). *Storied Lives: The Cultural Politics of Self-Understanding*. Yale University Press.
- Orta, L. (2014). Women and Football in Turkey. *International Journal of Humanities and Social Sciences*, 4(7-1): 85-93.
- Ortner, S. (2003). *New Jersey Dreaming: Capital, Culture, and the Class of '58*. Duke University Press.
- Öncü, A. (1999). İstanbullular ve Ötekiler: Küreselcilik Çağında Orta Sınıf Olmanın Kültürel Kozmolojisi. Çağlar Keyder (Ed.), *İstanbul: Küresel ile Yerel Arasında* (s. 117-144) içinde. Metis Yayınları.
- Öztürk, P. (2017). *Kadın Futbolcuların Futbol Alanındaki Deneyimleri* [Yayımlanmamış doktora lisans tezi]. Hacettepe Üniversitesi.
- Öztürk, P., Koca, C. (2015). Futbolun 'Ötekisi' Kadınlar, Fotoğrafın 'Ötekisi' Fotoromanı Yazıyor. *Moment Dergi*, 2(2): 157-183.
- Özyürek, E. (2007). *Modernlik Nostaljisi: Kemalizm, Laiklik ve Gündelik Hayatta Siyaset*. Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Rabinow, P. (1978). *Reflections on Fieldwork in Morocco*. University of California Press.
- Ruby, J. (Ed.) (1982). *A Crack in the Mirror: Reflexive Perspective in Anthropology*. University of Pennsylvania Press.
- Salzman, P. C. (2002). On Reflexivity. *American Anthropologist*, 104(3), 805-813.
- Scheper-Hughes, N. (1995). The Primacy of the Ethical: Propositions for A Militant Anthropology. *Current Anthropology*, 36(3), 409-440.

- Scraton, S., Fasting, K., Pfister, G. ve Brunel, A. (1999). It's Atil A Man's Game?: The Experiences of Top-Level European Women Footballers. *International Review for the Sociology of Sport*, 34(2), 99–111.
- Soja, E. W. (2010) *Seeking Spatial Justice*. University of Minnesota Press.
- Tannen, D. (1993). Marked Women, Unmarked Men. *The New York Times Magazine*.
- Truitt, A. (2008). On the Back of A Motorbike: Middle-Class Mobility in Ho Chi Minh City, Vietnam. *American Ethnologist*, 35(1), 3-19.
- Urry, J. (2004). The 'System' of Automobility. *Theory, Culture & Society*, 21(4–5), 25–39.
- Yazıcı, B. (2013). Towards an Anthropology of Traffic: A Ride through Class Hierarchies on Istanbul's Roadways. *Ethnos*, 78(4), 515-42.
- Zaman, S. (2008). Native among the Natives: Physician Anthropologist Doing Hospital Ethnography at Home. *Journal of Contemporary Ethnography*, 37(2), 135-154.

BİR ÇOCUK İSTİSMARI FORMU OLARAK ÇOCUK EVLİLİKLERİ: KÜLTÜRE SİĞİNMANIN SINIRLARI

Hande SÖZER¹

ÖZ

Bu makale, Türkiye'de son dönemde çocuk evlilikleri konusunda artan hassasiyete rağmen çocuk evliliklerini bir çocuk istismarı formu olarak tanımada halen bir tereddüt olduğunu iddia eder. Söz konusu tereddüt, çocuk istismarı münferit bir meseleyken çocuk evliliklerinin kültürel bir gerçeklik olduğu varsayımından beslenir. Böylelikle, muğlak, statik ve tahayyüle dayalı bir kültür nosyonuna sığınan bazı kesimler çocuk evliliklerini aklamaya çalışır. Öte yandan çocuk evliliklerini eleştiren çalışmalar arasında da benzer bir kültür algısına sınımlabildiği görülür. Böylelikle, burada iddia ettiğim üzere, “kültür” çocuk evliliklerinde temel açıklayıcı (*explicans*) olarak sunulur ve kültürü çocuk evliliklerini açıklamada ve ciddiyetle ele almada bir başlangıç noktası (*explicandum*) olarak görmemizi engeller. Bu metin Türkiye'deki akademik ve toplumsal tartışmalarda çocuk evliliklerini açıklama için kültür kavramının kullanılma şekillerini inceler ve mevcut tartışmaları Kültürel Antropoloji'nin evrenselcilik ya da kültürel görecelilik ikiliğine eleştirisi ekseninde değerlendirir. Metnin son kısmında da Türkiye'de çocuk evliliklerini “kültür” ile açıklamanın kimler için, hangi koşullarda, ne şekilde ve hangi etkiye neden olacak şekilde yapıldığını sorgular.

Anahtar Kelimeler: Çocuk Evlilikleri, Kültür, Evrenselcilik – Kültürel Görecelilik Tartışması, Kültürel Antropoloji

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Orta Doğu Teknik Üniversitesi Kuzey Kıbrıs Kampüsü, İktisadi ve İdari İlişkiler Programı, Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler Bölümü

CHILD MARRIAGES AS A FORM OF CHILD ABUSE: THE LIMITS OF HAVING RECOURSE TO CULTURE

ABSTRACT

This article claims that in Turkey the hesitation in recognizing child marriages as child abuse still prevails despite recently increased sensitivity against them. Such hesitation builds upon the false presumption that child marriage is a cultural practice while child abuse is an isolated one. Such false affiliation of child marriages with an ambiguous, static and imaginary culture notion used for justifying them by some. Yet, unfortunately, even some critical studies on child marriages rely on a similar notion of culture. As I argue here, such perception of culture is false and the act of presenting culture as the central explanatory (*explicans*) for child marriages hinders any attempt to explain (*explicandum*) them. This text examine the academic and other discussions within the framework of universalism vs. cultural relativism debate for understanding for whom, under which circumstances, how and with what effects the “culture” notion is used for explaining child marriages.

Keywords: Child Marriages, Culture, Universalism Vs Cultural Relativism Debate, Cultural Anthropology

1. GİRİŞ

2014 yılının yaz aylarında Suriyeli mültecilerin görünürlüğü ve görünmezliği üzerine yaptığım saha araştırmasının Gaziantep’te geçen kilit görüşmelerinden birinde görüşmecinin bir cümlesi ve ima ettikleri zihnimde çakılı kalmıştı: “ama biliyorsunuz, bizde önemli olan yaş değil rüştür.” Cümle o dönemde Suriyeli mültecilerle ilgilenen İslami referanslı bir STK’nın orta düzey yöneticisi tarafından Suriyelilerin yaşadıkları çocuk evliliklerine olumsuz yaklaştığımı söylediğimde, düzeltme maksadıyla sarf edilmişti. Görüşme sırasında görüşmecinin özgüveni ve belki de en önemlisi görüşünü mültecilere yardım eden bir kuruluşu temsil eden biri olarak söylemesi karşısında dehşete düşmüştüm. Zira görüşmecim de bu tip evliliklere sadece prensipte olumlu bakmadığını, bu tip evliliklere “hayır işlemek” için kendisinin de aracı olageldiğini eklemiştir. Duyduğum dehşetin etkisi hiç de azalmamışken 2016 yılında kendimi alanında tanınmış bir Antropologla bir kongre dönüşü aynı uçağı beklerken aynı konuda sohbet ederken buldum. Sohbet esnasında konu o günlerde gündemde olan “istismar edilen çocukların failleri ile evlenmesi” hakkında yasa tasarısına gelmişti. Habere tepkimi yersiz bulmuştu ve soruyordu: “İslam’ın egemen olduğu kültürlerde biliyorsun böyle. Antropolojinin temeli kültürel farklara saygı değil mi?”

Meseleye duygusal olarak değil de kasıtlı bir mesafeye bakmaya kendini zorlayan bir araştırmacı iki anekdotta da ortak iddiayı ve bu iddianın etkilerini kolaylıkla tespit edebilir: İki görüşmecim de İslami anlayışın evlilik ehliyeti ile ilgili yaklaşımının mevcut uluslararası hukuk normlarıyla uyumsuzluğunu belirtir. İki anekdot da aynı temalar etrafında seyrederek: çocukluk kavramının tartışmaya açılması, Batı-merkezli uluslararası hukuk normlarına göre net olarak tanımlanan çocukluk-yetişkinlik hududuna meydan okuma ve bu hududu yeniden çizme derdi; bu yeniden çizme teşebbüsünde Batı-merkezci-evrenselci ve İslamcı-kültürel görececi ikiliğinin kurulması ile çocuk evliliklerinde “kültür”ün Batı-merkezli görüşte eleştirilmesi gereken İslamcı yaklaşımda ise onaylanması gereken bir unsur olarak sunulmasıdır. Bu makalenin derdi, akademik açıdan, kültür kavramının çocuk evliliklerini anlamada temel açıklayıcı olarak sunulmasının eleştirisidir. Çünkü kültür kavramını açıklama çabasının son noktası olarak koymak çocuk evliliği meselesinin gerçekte işleyişini anlama imkânımızı ve dolaylı

olarak da başarılı müdahalelerde bulunma olanağını engeller. Oysa ki, çocuk evliliklerini anlamada kültür ancak bir başlangıç noktası olabilir.

Makale, ilk olarak, çocuk evliliğine ilişkin akademik tartışmalarda çocuk evliliğini açıkça ve net olarak çocuğun istismarı olarak görülmesi gerektiğini savunan literatüre eklenir ve Türkiye özelinde bu bağlantının kurulmasındaki müteredditliğin altını çizer. İkinci bölüm, çocuk evliliklerinin bir çocuk istismarı formu olarak görülmesine en büyük engelin çocuk evliliklerini “kültürel bir pratik” olarak görmek olduğunu tespit eder ve bu yaklaşımı Antropoloji’den gelen kültür kavramına ilişkin eleştirel tartışmalar ışığında sorgular. Üçüncü bölümde ise Türkiye’deki çocuk evliliği tartışmalarında kültür kavramının kim tarafından, kime istinaden, ne şekillerde kullanıldığını ve bunun etkisini sorgular.

2. ÇOCUK EVLİLİKLERİNİN KAVRAMSALLAŞTIRILMASI: BİR SAĞLIK, HUKUK VE KÜLTÜR MESELESİ

Çocuk evliliği toplumsal ve/veya resmi olarak kabul gören bir evlilik sözleşmesine dahil olan, ancak partnerlerden en az birinin “çocuk” olduğu birlikteliklerdir. Uluslararası hukuk standartlarına göre bu birlikteliklerde taraflardan biri 18 yaşından küçüktür. Akademik ve siyasa literatüründe bu birliktelikler “çocuk evliliği” (bkz. Özçebe ve Biçer, 2013; Gök, 2016), “çocuk gelin” (Arslan, 2018), “erken evlilik,” ya da “pedogamy” gibi farklı şekillerde isimlendirilir. Beklendiği üzere, bu isimlendirmeler “temel problem”in nasıl tanımlandığı ve dolayısı ile çözüm önerileri ilgili ipucu verirler. Örneğin “çocuk gelin” terimi bu evliliklerde çocukların genellikle kızlar olduğunun altını çizerken (Orçan ve Kar, 2008; Yüksel-Kaptanoğlu ve Ergöçmen, 2012) kız çocuklarının güçlendirilmesini önerir. Diğer bir terim olan “erken evlilik” söz konusu birlikteliklerde tarafların rıza verebilmesi için “erken” olduğu vurgusunu yaparken (bkz. Singh ve Samara, 1996; Yüksel-Kaptanoğlu ve Ergöçmen, 2014; Burcu, Yıldırım, Sırma ve Sanıyaman, 2015) akademik literatürden gelen padeogamy terimi ise bu tip çocukluk ile evliliğe şart olan tarafların rızası prensibi ile bağdaşmayacağını ve meşru olmayacağını savunarak çocuk evliliği terimini pedofiliye yakın olan pedogamy terimi ile değiştirir (bkz. van Coller, 2017). Bu iki isimlendirme iki farklı çözümü savunur: “erken evlilik” terimi evlilik yaşının ötelenmesine yönelik (örneğin zorunlu eğitim süresinin uzatılması, kız çocuklarının okullaştırılması) reformist çözümler

önerirken, “pedeogamy” terimi çocuk evliliklerinin meşruiyetini yitirmesini sağlamak için yasaklayıcı, radikal çözümleri savunur.

Literatürde çocuk evliliklerinin kavramsallaştırılma şekilleri de konuya ilişkin akademik yaklaşımın yanı sıra çözüm önerilerine ilişkin bilgi verir. İlk grup literatür çocuk evliliklerinin bu tip birlikteliklere girmiş çocuklar için çeşitli açılardan pratik etkilerine odaklanır. Özellikle çocuk evliliklerinin psikoloji (Soylu ve Ayaz, 2013; Eyüboğlu ve Eyüboğlu, 2018), genel sağlık (Karaşahin ve Ergün, 2010; Özçebe ve Biçer, 2013) ve toplumsal düzen (Bülent, 2015) açılarından olumsuz etkileri vurgulanır. Bu literatürün söz konusu olumsuz etkilerine yönelik bireysel bilgilendirmenin önemine değinir. Ancak, çocuk evliliklerinin olumsuz etkilerden özellikle evlilik ilişkisine girmiş ya da girme potansiyeli olan çocuğu haberdar etmek, çoğunlukla çocuğun sürece kontrolünün güçlüğü nedeniyle, kifayetsizdir ve belki de en önemlisi çocuk evlilikleri meselesine yönelik müdahale mekanizmalarını da bireyselleştirir. Fikrimce, çocuk evliliğine bireysel, tekil ve münferit bir problem olarak değil toplumsal mesele olarak bakmak şarttır (bkz. C. W. Mills, 2016).

İkinci grup literatür çocuk evliliklerine hukuki açıdan değerlendirir ve özellikle çocuk evliliklerini maruz gören yaklaşımda bulunan rıza kavramının problem teşkil ettiğini ifade eder (Aksoy, 2014; Mıhçıokur ve Akın, 2015). Esasında çocuk evliliklerine yönelik “geleneksel” algının silinmesinde en sistemli çabalar uluslararası hukuk düzenlemelerinden gelir. Örneğin evlilik bağında tarafların tam ve özgür rızalarının olabilmesi 1948 tarihli İnsan Hakları Evrensel Beyannameşi Madde 16’da ve 1964 tarihli Evliliğe Rıza, Asgari Evlilik Yaşı ve Evliliğin Kayıt Altına Alınması Konvansiyonu Madde 1’de, Kadına Karşı Tüm Ayrımcılık Formlarının Ortadan Kaldırılması Konvansiyonu Madde 16.1’de ifade edilir. 2016 tarihli Birleşmiş Milletler Çocuk Hakları Komitesi de açıkça asgari evlilik yaşının 18 olması gerektiğini ifade eder. Bu literatürde hukuki düzenlemelerin yapılması ve geliştirilmesi dışında, mevcut yasal düzenlemeler en iyi şekilde yapılmış bile olsa, bu düzenlemelerin uygulanmasında yaşanan problemlerin altı çizilir. Oysa ki geliştirilen hukuk mekanizmaları en ideal şekliyle uygulandığında bile yetersiz kalabilir. Üstelik hukuk kuralları halihazırda var olan toplumsal zemine oturduğu için toplumsal zihniyet dönüşümünden bağımsız hukuki uygulamaların başarılı olma ihtimali düşüktür.

Son grup literatür çocuk evliliklerini kültürel bir mesele (Elmacı ve Melikşah, 2010; Aydemir, 2011; Kara 2015; Burcu, Yıldırım, Sırma ve Sanıyaman, 2015) olarak kurgular. Bu yaklaşım, diğer iki yaklaşımdan farklı olarak çocuk evliliğini bireysel değil kolektif bir mesele olarak görür ve toplumsal alanın önemini vurgular. Ancak bu toplumsal alan çoğunlukla, homojenleştirilmiş, kendinden menkul ve indirgenmiş bir “kültür” algısı ile ilişkilendirilir. Böylelikle bu çalışmaların çoğu kültürü temel açıklayıcı (*explicans*) olarak kurar, yani açıklamanın başlangıç noktası olarak değil bitiş noktası olarak görür. Çocuk evliliklerini böyle tahayyül edilmiş kültürel bir mesele olarak açıklanması sonuçta kültürel gruplarla ilgili aşırı genelleyici algıları besler ve çocuk evlilikleri meselesinin de detaylı incelenmesine engel olur.

Çocuk evliliklerine ilişkin yukarıda bahsettiğim akademik literatürün temel ortak noktası normatif duruşudur: Çoğu çalışma çocuk evliliğinin bir istismar formu olarak görülmesi gerektiğini ima eder, az sayıda da olsa çocuk evliliğinin çocuk istismarı olduğunu açık ve net olarak ifade eder (örneğin Yüksel ve Yüksel, 2014). Normatif yaklaşım çoğunlukla çocukluğa ilişkin evrenselci varsayımlardan beslenir. Nadir de olsa çocuk evliliklerine karşı normatif bir duruş sergileyip evrenselci olmayan, özellikle çocukluk algısında kültürel farkların önemini tanıyan çalışmalar da vardır. Örneğin Mikhail geleneksel olarak ifade edilen yaklaşımlardaki problemi tespit ederken bu yaklaşımlarda erken evliliğin kabul edilebilir, tercih edilebilir ve hatta kız çocuklarının “namus”larının korunmasında gerekli olarak görülmesi nedeni ile saygı duyulduğunu ve o nedenle çocuk istismarı olarak görülmediğini belirtir (Mikhail, 2002). Ancak yazar, diğer benzeri çalışmalardan farklı olarak çocuk evliliklerinin dondurulmuş ve homojen varsayılan bir kültür anlayışına bağlı olarak açıklamaktansa çocuk evliliklerinin saygı duyulabilir bir pratik olduğu algısının silinmeye çalışılması ve istismar kapsamında ele alınması gerektiğini savunur.

Makalenin, bu çalışmadan da yola çıkarak, sorduğu bir soru şudur: çocuk evliliklerine normatif bir karşı duruş getirebilen ama illa ki evrenselci olmayan bir pozisyon almak mümkün müdür? Yine aynı şekilde, çocuk evliliklerinde kültürün etkisini gören ama kültürü temel açıklayıcı olarak görmeyip araştırmanın başlangıç noktası olarak görebilen bir yaklaşım mümkün müdür? Makale, bu soruya cevap bulmak

adına, bir sonraki bölümde Türkiye'deki çocuk evliliklerine evrenselci ya da kültürel görececi ikiliğinden yaklaşan çalışmalara odaklanacak, daha sonraki bölümde ise bu ikiliğe Kültürel Antropoloji disiplininin getirdiği eleştiri ile ışık tutmaya çalışacaktır.

3. ÇOCUK EVLİLİĞİNİ KÜLTÜRLE AÇIKLAMAK: EVRENSELÇİ- KÜLTÜREL GÖRECECİ, BATI-MERKEZCİ-İSLAMCI İKİLİKLERİ

Girişte bahsettiğim iki anekdottaki ana noktalardan bir diğeri de kendini evrenselci olarak sunan ancak menşei itibariyle Batı kökenli yaklaşıma alternatif olarak kültüre ve spesifik olarak İslami kültüre dayalı bir şekilde çocukluk kavramını yeniden tanımlama ve çocukluk-yetişkinlik hattını belirleme çabasıdır. Ancak hem evrenselci (aslında Batı-merkezci) bakış açısında hem de kültürel görececi (bu durumda aslında İslamcı) bakış açısında çocuk evliliklerini kültüre dayanarak açıklamak, ilkinde yemek ikincisinde onamak maksadı ile de olsa, ortaktır. Makalenin bu bölümü söz konusu ikiliğin dolaşıma sokulma ve yeniden üretilme biçimlerini inceler.

İlk olarak, evrensel olduğu varsayılan ancak menşei itibariyle Batı-merkezli yaklaşıma göre çocuk ile yetişkini birbirinden ayırt etmenin yolu bireyin biyolojik olgunluğu değil gelişimsel kriter olarak görülen duygusal, zihinsel, bilişsel olgunluğun biraradalığı ve bütünlüğüdür (James ve James, 2012, s. 8-9). Bu gelişimsel kriter bireysel farklılıklara rağmen genelde 18 yaş ile sağlanıyor varsayılır (örneğin UNCRC 1989). Bu yaklaşım doğrultusunda çocuk evlilikleri hukuk alanında bir temel insan hakkı ihlali (CEDAW, 1979; De Silva De-Alwis, 2008; Gaffney-Rhys, 2011) ve insani yardım alanında ise olumsuz bir başa çıkma stratejisi (Girls Not Brides, 2018) olarak görülür.

Bu yaklaşımın yine aynı kampta akademik çalışmalardan eleştirisi yapılagelmiştir: Çocukluk kavramının tarihesine bakıldığında evrenselci argümanın dayandığı kronolojik yaş ile belirlenen olgunluk kabulünün nispeten yeni olduğu görülür; geleneksel toplumlarda çocukluğun kronolojik yaş ile değil toplumsal bağımlılık (*social dependency*) düzeyi ile tanımlandığı bilinir. Özellikle Çocukluk Çalışmaları literatürü bu evrenselci yaklaşıma karşı şüphecidir: bu yaklaşım Avrupa merkezidir, dünya üzerindeki çocukların farklı sosyal-ekonomik durumlarına rağmen çocukluk deneyimlerini tekilleştirir (James ve James, 2012, s. 1-3), “çocuk” kategorisine bir öz atfeder ve yeknesaklaştırır (Caputo 2017).

Oysa “çoklu çocukluklar”ın (“*multiplicity of childhood*”) varlığı bilinir (Schwartzman, 2001) ve “çocukluğun kültürel politikası”nı anlamlandırmada bir yandan küresel siyasi iktisadi çerçeveye öte yandan yerel düzeyde görülen gündelik ilişkilere bakmak gerekir (Scheper-Hudges ve Sargent, 1998). Bunların ışığında bu makale şu soruya cevap arar: bütün bu eleştirileri de göz önüne alarak çocuk evliliği meselesine evrenselci olmayan, farklı çocukluk deneyimlerini tanıyan ama yine de çocuk evliliklerine eleştirel bakabilen bir yaklaşım getirebilme imkânı nedir?

İkinci olarak, İslamcı yaklaşım olarak kurulan yaklaşımda iddia edildiği üzere İslami prensiplere göre çocuk ile yetişkini birbirinden ayırmanın yolu belirlidir: buluş biyolojik olgunluktur ve medeni ve mali konularda eda ehliyeti için sadece buluş değil fikri olgunluk olarak da ifade edilen rüşt şarttır. Ancak buluşa eren bireylerin rüşt sahibi oldukları İslam hukukçuları tarafından kabul görebilir, hatta kız çocukları için buluşun alt ve üst sınırı 9 ile 15 yaş arası görülür (bkz Çolak, 2011, s.107). Bu şekliyle görüşmecilerin kastettiği kız çocukları için 9-15 yaş aralığında evlenebilmenin İslami prensiplere uygun olabileceğidir. Ancak İslami yaklaşım olarak görülen bu yaklaşımın eleştirisi yine aynı kampın içinden çıkabilir. Berrin Sönmez’in aşağıdaki ifadesi bu eleştirinin bir örneğidir:

“...[E]vlilik ve evliliğe dair usuller Kuran’da toplumların adetlerine bırakılmıştır. Evlilik sırasında kadına verilecek olan mehir prensibi dışındaki her şey “bil maruf” kavramıyla açıklanır ayette. Kavram, bilinen yani örfe uygun usullerle evliliğin gerçekleşmesini işaret eder. Kültüre, geleneğe aittir evlilik usulleri. Dine değil. Ve bugün din adına Arap kültürüyle adetleriyle evlilik usulleri dayatılıyor topluma. Evlilik yaşı belirtilmez Kuran’da. Bu nedenle evlilik yaşı için eski adetler değil günümüz hukuku bizim kültürümüzü oluşturur diyerek, kanuni yaş hadlerinin dine aykırı olmadığını açıkça söylemek gerekir” (Sönmez 2019).

Sönmez’in yorumunun ışığında düşünülmesi gereken meselelerden biri kültürel farklılıkları tanıyan ve önemseyen ancak bunları verili almadan anlamaya çalışan bir yaklaşımın nasıl geliştirilebileceğidir. Esasen Batı-merkezli yaklaşıma alternatif olduğu iddia edilen “İslami yaklaşım” da kültürü yeknesak, tarih-dışı (*ahistorical*), toplumsal, siyasal, ekonomik bağlamdan azade (*context-free*) olarak kurar. Ama aslında çocuk evliliklerine ilişkin İslam’ı referans aldığı iddia edilen bu yaklaşım çeşitli çeşitli İslami

kültürel ve alt-kültürel grupların yaklaşımları içimde sadece biridir ancak İslami yaklaşımın tek örneği olarak sunulur. Oysa ki, Tim Heaton erken evliliklere ilişkin olarak medeni hukuku İslami prensipleri şiar edinmiş Mısır, Ürdün ve Endonezya gibi ülkelerde yaptığı çalışmada dini grupların resmi doktrinleri ile gerçek inanış ve pratikleri arasında farklılaşma olabileceğine dikkat çeker (1996). Heaton incelediği ülkeler içinde farklı toplumsal, etnik ve coğrafi grupların birbirlerinden farklılaşmış ancak kendilerininkini doğru kabul eden İslam yorumlara bağlı olduğunu ifade eder (1996). Bu noktada soru sudur: Türkiye'deki çocuk evliliklerini incelerken kültürel alana önem veren ancak kültürü temel açıklayıcı olarak değil analizin başlangıç noktası olarak kuran bir yaklaşım oluşturmanın imkanı nedir?

Özetle girişteki anekdotlardan yola çıkarak bu bölümde bahsettiğim iki yaklaşım iki uç noktayı yansıtır: bir uca evrensel olma iddiasında, insan haklarını savunan ve Batı merkezci bir noktadan çocuk evliliğini eleştiren yaklaşım, diğer uca yereli savunma iddiasında, farklı kültürel yorumları özellikle de İslami anlayışı kabul etme iddiasıyla çocuk evliliğini olumlaysan yaklaşım. Bu metin, bu iki yaklaşımın ötesinde, kültürel farklılıklara ve tarihsel ve bağlamsal olarak çoklu çocukluk deneyimlerine kıymet veren ancak çocuk evliliklerine de kültür kavramını açıklamanın son noktası değil başlangıç noktası olarak alan bir yaklaşım geliştirebilme imkanını sorgular. Bu maksatla metin sonraki bölümde Kültürel Antropoloji disiplinine yönelerek disiplinin genel tartışmalarından evrenselcilik ve kültürel görecelilik ikiliğini ve bu ikiliğin çocuk evliliği meselesine yansımalarını ele alır.

4. KÜLTÜREL ANTROPOLOJİ'NİN YAKLAŞIMI: EVRENSELÇİLİK VE KÜLTÜREL GÖRELİLİK ÖTESİNDE ÇOCUK EVLİLİĞİ

Kültürel Antropolojinin çocuk evliliği meselesine bakışı, kültürel görelilik veya evrenselcilik ikiliğine ilişkin sati, kadın sünneti, kadın cinayetleri gibi konularda yaptığı tartışmaların bir uzantısı olarak görülebilir. Antropoloji'de evrenselci yaklaşım, insan topluluklarının tüm farklılıklarına rağmen benzerliklerinin esas ve önemli olduğunun altını çizer ve bu nedenle değerlendirilmelerinde evrensel ölçütleri baz alma gereğini savunur. Kültürel görecelik yaklaşımı ise insan topluluklarının özgünlüklerinin temel ve önemli olduğu ve bu nedenle her topluluğun kültürel fikir ve pratikler evrenini kendi içinde ve kendi mantığını çözecek şekilde değerlendirmek gerektiği iddia edilir (bkz Nar, 2019).

Antropoloji’de bu iki yaklaşımı birbirine zıt olarak kabul edip bir kanadı tutanlar (örneğin Spiro, 1986) ya da aralarındaki gerilimi faydalı bulanlar kadar (örneğin Donnelly, 1984) iki yaklaşımı birbiri ile uyumlulaştırmaya çalışan yaklaşımlar (örneğin Dahre, 2017) da vardır.

Orijininde Kültürel Antropoloji Batı-merkezli bir disiplin olmasına rağmen, diğer disiplinlerden farklı olarak, kendi geçmişi ile hesaplaşmaya devam eder ve bu nedenle de çocuk evliliği de dâhil olmak üzere bu tip ihtilafli kültürel pratiklere belirli bir hassasiyet ile yaklaşır. Örneğin Amerikan Antropoloji Birliği’nin (AAA) İnsan Hakları ve Antropoloji ilişkisi üzerine yayınladığı deklarasyonda bu hassasiyet belirgindir: “AAA’nın yaklaşımının Batı geleneğindeki soyut, yasal üniformluk prensibini değil bireysel ya da kolektif düzeyde insanlar arasındaki somut farklılıklara saygı duyan antropolojik prensibe dayandığı” ilkesidir (Amerikan Antropoloji Derneği, 1999). Ancak disiplinin bu hassasiyeti, ve ilave olarak kültürel karşılaştırmacı pratiği, etnikmerkezcilik karşıtlığı, Batı-dışı kültürel inanç, fikir ve deneyimleri anlamaya değer vermesi ve azmetmesi, özellikle ihtilafli konularda, kendisi için bir keskin kılıç haline gelebilir. Örneğin, Kültürel Antropoloji disiplini kültürel tikelciler tarafından evrenselcilik-karşıtı noktasına konumlandırılabilir. Örneğin yukarıdaki ikinci anekdotta bahsettiğim kendisi de Antropolog olan görüşmecimin gözünde Kültürel Antropoloji ne olursa olsun kültürel pratikleri olumlar, destekler, korur ve savunur. Ancak, fikrimce, bu, Kültürel Antropoloji’nin yanlış temsilidir ve çocuk evliliklerini meşrulaştırmada stratejik olarak kullanılmasıdır.

Her şeyden önce, günümüzün Antropologları evrenselci uçtan kültürelci uca kayma konusunda şüphelidirler. Kültürel Antropoloji disiplininin 1980’lerden bu yana ana tartışma alanlarından biri “kültür”ün ne olduğu konusudur. Günümüzde Kültürel Antropoloji’ye Giriş dersi almış herhangi birinin bileceği üzere kültürler homojen ve izole üniteler değildirler, kültürel fikir ve pratikler dinamikler ve bu fikir ve pratikler toplumsal ve fiziki çevre koşullarına göre değişip dönüşürler. Üstelik aynı kültürel grubun alt kültürleri arasında sembol, fikir ve pratikler itibariyle farklılaşmalar da söz konusudur. Bu nedenle özellikle antropologlar tarafından kültürün statik, homojen ve temel açıklayıcı olarak sunulması pek de masum bir hamle değildir.

Günümüz antropologlarının uyardığı gibi, sosyal problemlerin anlaşılmasında ve gerekli müdahale mekanizmalarının geliştirilip uygulanmasında kültürün başat açıklayıcı olarak kullanılması tehlikelidir çünkü bu problemlerin tarihsel ve yapısal boyutlarını ve güç ilişkileri içinde evrimlerini örtmeye neden olur. Örneğin, Lila Abu-Lughod ABD'nin Afganistan'ı işgalinde kullandığı "Afgan kadınları kurtarmak" anlatısına yönelik yaptığı eleştiride kültürel indirgemeci yaklaşımı ifşa eder. Abu-Lughod bu kültürel indirgemeciliği "kültürel çerçevelendirme yapma," yani insanların yaşadıkları eziyeti açıklamada karmaşıklığı anlamaya yönelik siyasi ve tarihsel açıklamalar yapmak yerine bu durumu dini-kültürel varsayımlara sığınarak açıklamaya çalışma olarak görür ve eleştirir (2002, s. 784). Yine Sally Engle Merry'nin daha genel düzlemde, kadınların, azınlıkların ve diğer yaralanabilir grupların maruz kaldığı meselelerde sorunları kültüre bağlamayı ("*culturalizing problems*"), yani bu meselelerin ekonomik ve siyasi nedenleri aramaya çalışmayıp direkt olarak kültürü sorumlu tutmayı eleştirir (2003, s. 63-64).

Kültürel antropologların çocuk evlilikleri hakkında dünyanın farklı yerlerinde yaptıkları araştırmalarda da benzeri bir şüpheciliği görmek mümkündür. Örneğin Caroline S. Archambault'un Kenya'daki Maasai kız çocuklarının evliliklerine ilişkin çalışması bu evliliklerin geleneksel ve patriarkal kültür nedeni ile yapılmadığını ve bu evliliklerin karmaşık yapısal ve sosyoekonomik meselelere bir cevap ve özellikle geçim derdine ilişkin güvencesizliklere ayak uydurma çabasının bir sonucu olduğu ifade edilir (2011). Regina Gemignani ve Quentin Wodon Burkina Faso'daki çocuk evliliklerinin inanç ile ilişkisini incelerken çocuk evliliklerinin İslami ve pagan gruplarda Katolik ve Hristiyan topluluklardan daha fazla olduğunu görürler; ancak Müslüman gruplara odaklanıp farklı bölgelerdeki Müslüman alt gruplara baktıklarında bu alt gruplar arasında da heterojenlik olduğunu gösterirler (2015). Susan Schaffnit, Mark Urassa ve David Lawson'un çalışmaları da Kuzeybatı Tanzanya'daki erken evliliklerin kız çocukların kiminle ve ne zaman evlenecekleri konusunda mevcut kültürel varsayımlar ve yapılanma içerisinde bile otonomilerinin olduğunu altını çizerek bu evliliklerin potansiyel negatif etkilere rağmen kendi gruplarında toplumsal statü sahibi olabilmekte araçsal olarak kullanılabilirdiğini ifade ederler (2019).

Özetle günümüzde Kültürel Antropoloji çocuk evlilikleri meselesine odaklanırken evrenselci görünen ancak Batı-merkezci yaklaşımlara olduğu kadar kültürel görececi yaklaşımlara da şüpheli yaklaşır. Yukarıda kısaca bahsettiğim çalışmalarda da altını çizmeye çalıştığım üzere çocuk evliliği gibi kültürel olarak görülen pratikleri incelerken kültüre başat açıklayıcı olarak yaklaşmaktansa pratiklere neden olan sosyal-ekonomik koşulları, pratiklerin evrilmesini sağlayan tarihsel koşulları, pratiklerin içinde yer alan aktörlerin bu pratiklere ilişkin algılarını, yaklaşımlarını, davranışlarını, tepkilerini ve manevra alanlarını inceleme gereğinin altını çizer. Bu metin Kültürel Antropoloji'den gelen bu kavrayışı ön plana çıkararak bir sonraki bölümde şu sorulara cevap arar: Türkiye'de çocuk evliliklerinin “kültürel” olarak kodlanması nasıl olur? Çocuk evlilikleri ne maksatla ve hangi kültürlerle ilişkilendirilir ve bu ilişkilendirmenin o kültürlerin üyelerine etkileri nelerdir? Çocuk evliliğini “kültürel” bir pratik olarak görmenin ve göstermenin sonuçları nelerdir?

5. TÜRKİYE'DE ÇOCUK EVLİLİĞİNİ KÜLTÜRLE AÇIKLAMAK

5.1. Ataerkil Kültür mü Etnik Kültür mü?

Türkiye'de çocuk evliliklerini “kültür” ile açıklayanlar, kültür kavramı ile ya toplumsal cinsiyet bakış açısından ataerkil kültürü ya da egemen kültürel gruba alternatif gruplarının kültürlerini kastederler. Birinci bakış açısına örnek olarak görülebilecek olan İlknur Yüksel-Kaptanoğlu ve Banu Ergöçmen, çocuk evliliklerinin çocuk yaşta bireylerle cinsel ilişki kurmak olduğunu açıkça ifade ederler ve kanunen çocuk evliliklerinin çocuk istismarı olarak tanınmasına rağmen toplumsal olarak meşru kabul edilmesi nedeniyle cezasız kaldığını ve görmezlikten gelindiğini iddia ederler (2012, s. 135). Yazarlar bu doğrultuda çocuk evliliği probleminin “sadece yasal düzenlemelerle” çözülemediğini vurgulayarak “toplumun çocuk gelinleri meşru gören zihniyetini değiştirecek çalışmaların gereği”ni belirtirler (2012, s. 129). Dolayısıyla ile esas soru “çocuk gelinleri meşru gören zihniyetin” ne olduğu ve nasıl üretildiğidir.

Türkiye'de çocuk evliliklerine odaklanan akademik çalışmalar içinde kültüre odaklanan yaklaşımlardan ilki toplumsal cinsiyet bakış açısına dayanır. Örneğin, bu bakış açısına sahip olduklarını iddia ettiğim Yüksel-Kaptanoğlu ve Ergöçmen, çocuk evliliklerine zemin hazırlayan zihniyeti ataerkil kültüre dayandırır. Şöyle ki, yazarlar çocuk evliliklerini incelerken “bölgesel farklar, eğitim düzeyi farkı ve

benzeri gibi faktörlerdense” “ataerkil ilişkilerin güçlü bir ideal teşkil ettiği” yerlere odaklanmak gerektiğini söylerler (2012, s. 152). Aynı yazarlar bir başka çalışmalarında ataerkil toplumlarda özellikle kız çocuklarına yönelik cinselliğin algılanışı ve namus kavramı gibi değer yargılarının çocuk evliliklerine etkisini tartışır (2014). Yazarlar “çocuk gelinleri onaylayan ve meşru gören sosyal ve kültürel değer yargıları”nı gayet yerinde bir şekilde ataerkil yargı ve örgütlenmelere bağlarlar. Ancak bu yaklaşım, ataerkilliği genel olarak homojen, ataerkilliğin temel varsayımlarını, işleyişini ve örgütlenme şekillerini değişmez olarak sunarlar. Toplumsal cinsiyet bakış açısını savunan entelektüeller ataerkil ideolojiyi evrensel, tarih- dışı ve kültür-ötesi görmeye meyilli klasik yaklaşımları son dönem çalışmalarda eleştirmişlerdir. Bu eleştirel çalışmalardan ilk kuşak yazarlar ataerkil ve kapitalist ideolojilerinin iç içeliğine (Hartmann, 1976; Young, 1981), daha sonra ataerkil ve ırkçı ideolojilerin çetrefil ilişkisine dikkat çekmişlerdir (Collins, 1986; Anzaldua, 1987; Davis, 1990). Yeni kuşak toplumsal cinsiyet yaklaşımları ise ataerkilliği tarih-dışı (*ahistorical*) ve bağlamdan bağımsız (*acontextual*) bir “kültür” olarak ele almayı problemlili görüp ya ataerkilliği anlamaya yönelik daha dinamik modeller oluşturmaya çalışmışlar (bkz. Walby, 1990), ya ataerki kavramının kendisini biyolojik özcülüğün bir tezahürü olarak eleştirmişler (bkz. Acker, 1989), ya da ataerkilliğin bir eşitsizlik formu olarak diğer eşitsizlik ideolojileri ile kesişim ilişkisinde olduğunu ve tarihsel ve bağlamsal koşulları özgül güç matrislerine odaklanarak incelemeyi savunmuşlardır (bkz. Crenshaw, 1990). Bu tartışmalar ışığında yazarların ataerkil ilişkilerden ne kastettikleri önemlidir, çünkü herhangi bir zaman diliminde ve bağlamda bir toplum ataerkil varsayımlarla besleniyor ve örgütleniyor bile olsa bu toplumlarda çocuk evliliğini sık göreceğimiz anlamına gelmez.

Toplumsal cinsiyet odaklı yaklaşımının bir diğer örneği de Esra Burcu, Filiz Yıldırım, Çiğdem S. Sırma ve Seçil Sanıyaman’ın çalışmalarıdır. Yazarlar, çocuk evliliğinin “geçmişten günümüze kadar uzanan ve kadın üzerinden kültürel olarak inşa edilen” ve birçok toplumda kültürel olarak üretilmekte ve sürdürülmekte” olan “bir sorun” olarak görürler (2015, s. 67). Kültürün bu tip “evliliklerin varlığındaki ve sürdürülmesindeki önemini Türkiye üzerinden örneklendirirken” (s. 63) bölgesel (Doğu, Batı, Orta

Anadolu), etnik (Türk, Kürt, Laz) ve mezhepsel (Alevi ve Sünni) kategorilerden çocuk evliliği yapmış bireylerin deneyimlerine odaklanırlar ve şu sonuca varırlar:

“Bu araştırmanın aktörleri olan kadınlar sadece Türkiye’nin güneydoğusu ve doğusundaki kültürleri temsil etmemekte ve ülkenin farklı bölgelerinden, farklı etnik kökenlerden ve farklı mezheplerden kültürleri temsil etmektedirler. Kadınların bölgesel, mezhepsel ve etnik örnekleri temsil etmesi erken evlilik probleminin Türkiye’de bölgesel, mezhepsel ve dinsel farklılığa rağmen kadınların sorunu olduğunu ve hala da kız çocukları için bir risk oluşturduğunu göstermek amacıyla. Burada bir genelleme çabası içinde olmadığımızı belirtmek isteriz. Kadın katılımcıların her biri ayrı bir sosyal dünyanın aktörleridir. Bu çalışmada önem verdiğimiz, kadınların anlatıları üzerinden erken evlilik problemini canlı tutan geleneksel uygulamaların neler olduğunu ve kadına ilişkin hangi kültürel kabullerin ve beklentilerin erken evliliğin varlığında ve sürdürülmesinde etkili olduğunu gösterebilmektir” (2012, s. 88).

Yazarlar bölgesel, mezhepsel ve etnik farklılıkların çocuk evliliklerinde bir etken olabileceği ihtimalini değerlendirirler, ancak meselenin temelinde bir kadın sorunu olduğunu iddia ederler. Bu durumda çocuk evliliklerinin yaygınlığı da “geleneksel uygulamalar ve kültürel kabuller” ile ilgilidir. Böylelikle yazarlar çocuk evliliklerini evrensel ve tarih-dışı olarak gördükleri “ataerkil” düzen ile açıklarlar ve bu düzenin kimlikleri ne olursa olsun tüm kadınları aynı şekilde hedeflediğini ima ederler.

Türkiye’de çocuk evliliklerini açıklamada kültüre referans veren ikinci yaklaşım azınlık kültürlerinden bahseder. Bu yaklaşım, çocuk evliliklerini evrensel, değişmez ve diğer tüm faktörlerden bağımsız bir ataerkil kültür anlayışına değil alt grupların özgün kültürlerine atfeder. Şöyle ki çocuk evlilikleri bir azınlık meselesinin sonucudur, çocuk evliliklerini hegemonik olmayan etnik, dini ya da mezhepsel gruplardaki kız çocukları deneyimler. Örneğin Melikşah Ertem ve Günay Saka’nın beraber ve başka akademisyenlerle yaptıkları çalışmalarda dünya genelindeki literatürde erken evliliğin Müslüman toplumlarda yaygın olarak kabul edildiğini, Türkiye’de ise Güneydoğu Anadolu’da yaygın olduğunu; ancak Diyarbakır (Ertem, Saka, Ceylan ve Acemoğlu, 2005) ve Mardin (Ertem, Şaka, Ceylan, Değer ve Çiftçi, 2008) özeline bakıldığında ana dili Türkçe olan kadınlar arasında daha az görüldüğü ifade

edilir. Yazarlara göre anadili özellikle Arapça ve Kürtçe olan topluluklarda çocuk evliliği yaygındır ve bunun nedeni “geleneksel toplumsal yapısından” kaynaklanan ve genel olarak kadın sağlığını negatif etkileyen düşük eğitim düzeyi ve geleneksel ailede yaşamak gibi belirleyicilerdir (s. 236). Yazarlar argümanlarını desteklemek üzere Türkiye İstatistik Enstitüsü’nün tarih verilmemiş bir raporundan bahsederken raporda “Türkiye’de erken evliliklerin nedeninin ailenin yoksulluğu, ebeveynleri kaybetmek, kırsalda yaşamak ve bölgesel faktörler” olarak sayıldığını ifade eder ve eklerler:

“Her ne kadar raporda erken evlilik görülen bölgede yaşayan insanların Kürt olduğundan bahsedilmese de Kürtler. Araplar da aynı geleneğe tutunurlar Aile yapısı ve görücü usulü evliliğe ve erken evliliğe yaklaşım açısından [bölge] Türkiye’nin diğer bölgelerinden farklıdır. Bu farklılık da etnik azınlık meselesinin varlığı ile açıklanabilir” (2008, s. 236-237).

Yazarların bu tartışması çocuk evliliği meselesinin etnikleştirilerek, yani bölgesel, etnik, alt-gruplara atfedilerek açıklanmaya çalışmasının bir örneğidir. Ancak çocuk evliliğini etnikleştirmek ampirik, etik ve siyasi olarak ne derecede doğrudur?

Özetle, yukarıda bahsettiğim ilk tip yaklaşım çocuk evliliğini ataerkil düzen ile açıklarken çocuk evliliklerinin sadece kırsalda değil kentte, belirli bölgelerde değil her yerde, bazı gruplardan kadınları değil tüm kadınları hedefleyecek şekilde görülebileceğini iddia eder. İkinci yaklaşım ise çocuk evliliği meselesinin bölgesel, etnik ve mezhepsel niteliğinin altını çizer: çocuk evliliği etnik, dini, mezhepsel ya/ya da bölgesel olarak farklılaşmış bazı kadınların karşılaştığı bir meseledir. Bu noktada soru, sonraki bölümde cevaplamaya çalışacağım gibi şudur: Türkiye’de çocuk evlilikleri kimin kültürüne atfedilir, çocuk evliliğinin belirli kültürlerle ilişkilendirilmesinin ima ettikleri ve sonuçları nelerdir?

5.2. Çocuk Evliliği Türkiye’de Kimin Kültürü?

Literatürde de görüldüğü üzere çocuk evliliğini kültüre atfeden yaklaşımların ortak noktası çocuk evliliklerini her zaman için hegemonik ve başat olduğu varsayılan kültürün dışında kurmaktır (bkz. Volpp, 2000). Hegemonik kültür işaretsizdir (*unmarked*), “görünmezdir” ve norm olarak kabul edilir ve böylelikle çocuk evlilikleri gerçekte hegemonik grupların üyeleri arasında görüle bile bu gerçeklik bir

istisna olarak düşünülüp üzeri örtülür (Volpp, 2000). Diğer bir deyişle çocuk evliliği etnik, dini, mezhepsel ötekinin kültürünün bir parçası olarak görülür ve “onlar” ile “biz” arasındaki hududu derinleştirmeye yarar. Volpp’un ifade ettiği üzere çocuk evlilikleri özellikle hegemonik görülen gruba göre geride kalmış (“*lagged behind*”), güç asimetrisinde zayıf tarafta olan ve genelde etnik olarak işaretli grupların kültürünün bir parçası olarak sunulur. Böylelikle çocuk evliliklerini bu şekilde açıklarken aslında etnik farklılaşma ahlaki farklılaşmaya da dönüştürülür ve gruplar arası tarihsel ve güncel iktidar ilişkileri maskelenir (2000,s. 111).

Türkiye’de “çocuk evliliği kültürü”nün atfedildiği gruplar hem sosyoekonomik hem etnopolitik açıdan azınlıkta sayılan gruplardır ve bu nedenle zaten asimetrik siyasal, ekonomik ve toplumsal iktidar ilişkileri içinde zayıf tarafta yer aldıkları için kendilerine atfedilen kültürel yafta başarılı bir şekilde işler. Metnin bu bölümü “çocuk evliliği kültürü” hangi gruplara başarılı bir şekilde atfedilir ve bu atfetmenin sonuçları ne olabilir konusuna odaklanacaktır. Bu bölümün ana argümanı şudur: çocuk evliliği bazı grupların kültürlerine atfedilirken ampirik açıdan doğruluk (*accuracy*) ve güvenilirlik (*reliability*) problemleri kadar etik olarak grupları yanlış temsil (*misrepresentation*) problemleri açısından değerlendirilmeye alınmalıdır.

5.2.1. “Bir Doğu ve Güneydoğu Anadolu Kültürü” Ürünü: Çocuk Evliliklerine Etnisite Atfetmek

Türkiye’de çocuk evliliklerini bazı gruplarının kültürlerinin bir parçası olarak gören çalışmalar arasında bir kısmı çocuk evliliğini coğrafi bölgelere atfederler. Bu çalışmalar çocuk evliliklerinin bazı bölgelerde daha yaygın olduğunun ispatı için çocuk evliliklerinin coğrafi bölgeler arasında dağılımına ilişkin mevcut, ikinci el kaynaklardan gelen istatistiksel verilere odaklanırlar ya da nadiren de olsa kendileri bu veri setlerini oluşturmak adına veri toplarlar. Bu kısımda tartışacağım üzere bu yaklaşımlar siyasi, ampirik ve etik açıdan sorunludur.

İlk olarak, çocuk evliliğini coğrafi bölgelere odaklanarak açıklamaya çalışan çalışmalarda bu evlilikler genellikle “Güneydoğu Anadolu ve Doğu Anadolu Bölgelerinde yaşayanlar”a atfedilir. Bunun en ilginç örneklerinden biri Diren Çakmak’ın konuyla ilgili çalışmasından gelen aşağıdaki alıntıdır:

Türkiye’de çocuk gelin oranının %30 ila %35 arasında seyrettiğini doğrulamak bakımından, Birleşmiş Milletler Kadına Karşı Her Türlü Ayrımcılığın Önlenmesi Sözleşmesi Türkiye Yürütme Kurulu’na sunulmak üzere, Kadının İnsan Hakları-Yeni Çözümler Derneği tarafından 2004 yılında hazırlanan ve Türk Ceza Kanunu Kadın Platformu tarafından desteklenen “Türkiye Gölge Raporu”ndaki verilere dikkat çekmek uygun olur. Raporla göre, Türkiye’de resmi nikahı olmayan yani hukuki olarak nikahsızların oranı %7.7 ve sadece dini nikahı olanların oranı %7.4’tür (CEDAW Türkiye Gölge Raporu, 2004). Türkiye’de medeni kanunun öngördüğü şekilde hakim kararıyla yapılmış olan erken evliliklerin oranı %15.5’tir. Şu halde, resmi orana, nikahsızlar ile sadece dini nikahı olanların oranı eklendiğinde, Türkiye’deki gerçek çocuk gelin oranına ulaşmak mümkündür. Bu bağlamda, Türkiye’de çocuk gelin oranının en az %30.6 olduğu çıkarımını yapmak doğru olur.

Türkiye Gölge Raporu, yasal nikahı olmayanların %53’ünün Doğu ve Güneydoğu Anadolu’da yaşadıkları bulgusunu da ortaya koymaktadır. Doğan çocukların, çocuk annelerin yaşı tutmadığından, onların kayınvalidelerinin nüfusuna kaydedilmiş olduğu gerçeği, raporun bulguları arasında yer almaktadır. Rapor, Doğu ve Güneydoğu’da, kız çocuklarını evlendirme yolları arasında, en çok uygulananlar arasında, başlık paralı evliliği, kan bedeli evliliğini ve berdel evliliğini saymaktadır. Bu üç evlilik yolunu kullanmak suretiyle, kız çocuklarını evlendiren ailelerin büyük çoğunluğunun, mutlak yoksulluk sınırı altında yaşayan aileler oldukları gerçeği göz önünde bulundurulduğunda, çocuk gelinlere rastlanma sıklığı ile ailelerin refah düzeyi arasındaki ilişki kendiliğinden ortaya çıkmaktadır (Çakmak 2009, s. 6-7).

Bu iki paragraf incelendiğinde Çakmak’ın çocuk evlilikleri ile ilgili çıkarımları şöyledir: ‘resmi nikah dışı tüm evlilik birliktelikleri çocuk evliliğidir,’ ‘resmi nikah dışı evlilikler en çok Doğu ve Güneydoğu Anadolu’da görülür,’ ve ‘bu bölgelerdeki çocuk evlilikleri başlık paralı evliliği, kan bedeli evliliği ve berdel evliliği formlarını alır.’ Çakmak’ın bu varsayımlar silsilesi ve çocuk evliliklerini Doğu ve Güneydoğu Anadolu’da yaşayan topluluklara atfetmesi CEDAW’ın 2004 Raporuna dayanmaktadır. Çakmak her ne kadar çocuk evliliklerini iktisadi nedenlere (örneğin “ailelerin refah seviyesine”)

bağlıymış ve materyalist bir açıklama sunuyormuş gibi görünse de aslında arka planında kültürelci bir açıklama getirmekte ve gruplara ilişkin olumsuz kültürel kalıp yargıları yeniden üretmektedir:

“Din ve gelenek kodlarıyla meşrulaştırılan ve şeyhlik ve ağalık düzeni ile beslenen olumsuz kültürel değerler tasfiye edilmelidir. Olumsuz kültürel değerlerin tasfiyesi, toplumda, dinsel ve geleneksel ahlak yerine, laik ahlakın yerleştirilmesi ile mümkündür. Toplumda laik ahlakın hakim kılınması için, siyasi alanda laiklik karşıtı eylemlerde bulunan veya bunların odağı haline gelen partilerdeki siyasi aktörlerin siyaset yapmaktan uzun süre ile men edilmesi gerekmektedir. Bu sayede, Türk siyasal yaşamında, siyasal aktörler, dinsel ve geleneksel cemaatler yerine, bireylerle iletişim üzerinden siyaset yapma alışkanlığı kazanacaklar ve *kız çocuklarının evlilikleri üzerinde de otorite sahibi olan şeyh ve ağa, öncelikle siyasi sistemde, daha sonra da toplumsal sistemde etkili ve etkin olmaktan çıkacaktır*” (Çakmak 2009,s. 8).

Burada Çakmak’ın çocuk evlilikleri sorununu çözmeye yönelik getirdiği öneriler literatürde çokça incelenmiş Oryantalist Batı’nın Doğu’yu belirli bir şekilde tahayyül ederek onun “kültürel” sorunlarına öneriler getirmesi ile aynı mekanizmalara işaret eder. Çakmak çocuk evliliklerini incelerken coğrafi bölgelere odaklanan bir analiz yaptığını iddia etse bile aslında kastettiği bu coğrafi bölgelerde yaşayan etnik gruplar ve özel olarak da bu grupların çocuk evliliklerine zemin hazırlayan kültürleridir. Böylelikle gruplara ilişkin olumsuz genellemeler akademik alanda da yeniden üretilir. Çocuk evliliklerini kültür dışı (örneğin yukarıdaki metindeki gibi, ekonomik) nedenlere bağlama iddiasındayken bile yaptıkları “bölge” referansları ile aslında etnikleştirilerek açıklayan bu çalışmalar siyasi olarak problemlidir. Çocuk evliliklerinin etnikleştirilmesi, yani egemen olmayan ve etnik olarak işaretlenmiş bir gruba ve bu grubun kültürüne mal edilmesi gruplar arası iktidar ilişkilerinin egemenin dilinden ve bakış açısından yeniden kurulmasıdır.

İkinci olarak, ampirik açıdan bakıldığında çocuk evliliklerinin coğrafi bölgelere dağılımını istatistiksel veriye dayalı olarak incelemeye çalışan çalışmalarda veriye yönelik bir şüpheciliğe rastlamak çok da mümkün değildir. Örneğin, yukarıda etik açıdan problemlili varsayımlar silsilesine dayandığını iddia ettiğim Çakmak’ın çalışmasında kullanılan ve metnin ana argümanlarının dayandığı CEDAW’ın Gölge

Raporu'ndaki veriler sorgulanabilir. İlk olarak, çocuk evliliği gibi yasa dışı pratiklere ilişkin elde edilecek veri ne kadar iyi toplanırsa toplansın her zaman için kayda geçen vakaları içerecektir ve doğru (*accurate*) olmayabilir. Zaten çocuk evlilikleri konusunda istatistiksel veri oluşturmaya yönelik çalışmalarındaki uyumsuzluklar da bu probleme işaret eder. Örneğin konu ile ilgili en çok referans verilen ve CEDAW Raporundan 2 yıl sonra Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü tarafından yapılan Aile Yapısı Araştırması'na (2006) göre çocuk evlilikleri aslında Orta Anadolu, Batı Karadeniz, Kuzeydoğu Anadolu, Ortadoğu Anadolu ve Güneydoğu Anadolu Bölgeleri'nde en sık olarak görülür:

“Ortadoğu Anadolu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde yaşayanlar arasında kadınlar için ideal evlilik yaşının 15-19 yaş aralığında olduğunu belirtenlerin oranı diğer bölgelere göre daha fazladır. Ortadoğu Anadolu'da bu yaş aralığının uygun olduğunu söyleyenlerin oranı %24, Güneydoğu Anadolu Bölgesinde ise %30'dur” (TAYA, 2006, s. 37).

Üstelik veriler toplandıkları zaman ve mekana göre değişiklikler gösterebilmekte ve güvenilir (*reliable*) olmayabilmektedir. Mesela aynı araştırmanın 2014'te yayınlanan versiyonunda bölgeler arası değişiklikler vardır ve bu değişiklikler stereotiplere gidecek genellemeler konusunda temkinli olma gereğini bir kere daha gösterir: “İlk evliliğini 18 yaşın altında yapanların en yüksek oranda olduğu bölgeler ise, sırasıyla Güneydoğu Anadolu (%25), Ortadoğu Anadolu (%24) ve Orta Anadolu'dur (%23)” (TAYA, 2014, s. 123).

Son olarak çocuk evlilikleri coğrafi bölgelere dağılımlarına göre inceleniyor gibi davranılırken bu evlilikleri belirli etnik gruplara atfetmek etik açıdan da problemlidir. Çocuk evliliklerini etnikleştirmek söz konusu etnik grupları yanlış temsil etmeye neden olur ve bu gruplar içindeki olası bir heterojenliği, örneğin bu gruplarda çocuk evliliğini çeşitli nedenlerden uygulamayan bireylerin veya sınıfsal, mezhepsel ve benzeri alt grupların varlığını göz ardı eder.

5.2.2. “Bir Roman Geleneği” Ürünü: Çocuk Evliliklerine Aşk Atfetmek

Türkiye’de çocuk evlilikleri direkt olarak azınlıklara atfedilmez ancak Romanlar bu durumun istisnasını oluşturur. En yakın tarihte böyle bir atfetmeyi AKP dönemi yasa tasarılarından birinde görürüz: cinsel istismar mağdurlarının tecavüzcüleri ile evlenmeleri durumunda açılan davaların düşmesine yönelik 2016 tarihli ve daha sonra 2019’da tekrar gündeme gelen ve kamuoyunda “evlilik affı” olarak ifade edilen yasa tekliflerinin gerekçelerinden biri Roman ailelerden gelen taleplerdir. Siyasi iktidarın iddiasına göre “evlilik affı” önerisi Roman derneklerinden gelen mağduriyetlerin giderilmesine yönelik talebi karşılamak içindir.

Çocuk evliliklerinin Roman kültürüne atfedilmesi ile bir önceki bölümde bahsettiğim Güneydoğu ve Doğu Anadolu’da yaşayan halklara atfedilmesi aynı algıya dayanır: çocuk evliliği başat kültürün bir parçası değildir, aramızda olsa bile bizden olmayana aittir. Ancak çocuk evlilikleri Doğu ve Güneydoğu Anadolu haklarının “kültürünün” bir parçası olarak görüldüğünde geri kalmışlıkla, aşiret tipi örgütlenmelerle ilişkilendirilir ve zorla gelişen ilişkiler gibi sunulur. Oysa ki çocuk evlilikleri Roman halkının “kültürünün” bir parçası olarak görüldüğünde herhangi bir toplumsal kurumla ya da örgütlenme biçimi ile ilgisi olmayan, bireysel, ve zamansız aşık olmayla açıklanan ilişkiler gibi sunulur. Aşağıdaki alıntı söz konusu karşılaştırmayı örnekler:

“Edirne Roman Eğitim Gönüllüleri Derneği Başkanı Turan Şallı, erken yaşta evlendirilen çocuk sorununun Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesi’nde olduğu gibi Romanlar arasında da görüldüğünü söyledi... Bu evlilikler, Doğu ve Güneydoğu’daki erken evliliklerden biraz farklı. Doğuda aile baskısıyla evlilikler varken Romanlar arasındaki evlilikler birbirini seven iki gencin evlenmesi şeklindedir” (Romanlar da erken evleniyor ama severek, 2014).

Bu yaklaşım Roman gruplar arasında bu tip evliliklerin yaygınlığı bilgisini sorgulamadığı için ampirik olarak doğruluğu şaibelidir. Etik olarak da Romanlar arasında mevcut çocuk evliliklerine neden olan faktörleri “aşk” ile açıklayarak bireyselleştiren ve yapısal sosyal-ekonomik problemlerin üstünü örter. Oysa ki, bu yaklaşımı eleştiren çok sayıda Roman derneği temsilcisinin beyanatına ulaşılabilir.

Örneğin Avrupa Roman Hakları Merkezi, Türkiye İnsan Hakları Gözlemcisi Hacer Foggo'nin de ifade ettiği gibi Romanlar arasındaki çocuk evliliğini kültürel olarak görmek hatadır:

“Küçük yaşta evlendirme bir Roman kültürü değil, dışarıdan böyle algılanıyor. Bunun asıl nedeni ekonomik ve sosyal nedenler. Aslında Romanlar çok derin yoksulluk yaşayan toplum. Hiçbir sosyal güvenceleri olmayan, hurdacılık, çiçekçilik gibi kayıt dışı işlerde çalışan insanlar. Günü kurtarmaya çalışan, çocukların önüne yemek koymayı hedefleyen bir kesim. Onlara göre bir boğaz eksiliyor. Öte yandan hem ekonomik sebeplerden hem de ön yargı ve ayrımcılık gibi nedenlerden dolayı da sosyal faaliyet içinde de olamıyorlar” (Özbek, 2019).

Meselenin bir çocuk istismarı meselesi değil de bir aşk meselesi olarak sunulması ve bunun kültüre atfedilmesi hem çocuk evliliğini olumlu hem de çocuk evliliklerini meşrulaştıran düzenlemelere zemin açıcudur. Oysa Roman grupları arasındaki görülebilen çocuk evliliklerinin sadece olması gereken zamandan daha erken gelişen aşk evlilikleri olarak sunulması ilk bakışta masumane görünebilmekle beraber aslında çocuklara rıza atamaktır ve hukuken problemlidir. Çocuğun âşık olabileceği ve bir evlilik ilişkisine rıza gösterebileceği algısının bir tür yanlış bilinç olduğu konusunda literatür de bizi uyarır (bkz Burcu, Yıldırım, Sırma ve Sanıyaman, 2015).

“Gerçeklikte Roman Dernekleri temsilcileri de bu tip genellemelerin tüm grubu lekeleyici ve etiketleyici olduğunu ifade ederler. Aşağıda kullandığım Edirne ve Çanakkale Roman derneklerinin temsilcilerinin gazetelere yaptıkları açıklamalardan alıntılar bize Romanların çocuk evliliklerinin Romanlarla özdeşleştirilmesi, Romanları yanlış temsil edilmesi ve yaftalamasından duydukları kaygıları örnekler: Edirne Roman Dernekleri Federasyonu Başkanı Erdem Güğümgüler, Balkan Romanları Birliği Başkanı Bahattin Ulusoy ile Edirne Roman Derneği Başkanı Erdinç Çekiç, 186 çocuğun hamile kaldığı... Olayın Romanlar üzerinden 'karalama kampanyası'na dönüştüğünü savundu. Araştırmanın çarpıtıldığını ileri süren Balkan Romanları Derneği Başkanı Ulusoy, şunları söyledi: "İstanbul Kanuni Sultan Süleyman Eğitim Araştırma Hastanesi ile Edirne'deki bu olayı bir araya taşımaya çalışan bir basın ve aslında basının özellikle Romanlar üzerinden gitmesi bizi ters köşeye yatırmak isteyen arkadaşlarımız

var... İstanbul'daki olayla Edirne'yi bir araya getirmek çok yanlış. ...Yani Roman 18 yaş altı çocukların tecavüze, istismara maruz göstermiş bir açıklamadan bahsediyor. Hayır böyle bir şey yok arkadaşlar. 186 çocuğun yüzde 80'e yakını mahkeme kararıyla, ailelerin onanıyla evlenmiş, mahkeme kararıyla onaylanmış karar bunlar. Bunlar cinsel istismara uğramış, tecavüz edilmiş aileler değil...[E]vet Romanlarda erken evlenme gibi sorun var. Ama biz 10 yıldır Edirne'deki derneklerimizle birlikte erken evlilikle ilgili bir sürü çalışmalar yapıyoruz” (Edirne Valiliğinden Gebe Çocuk Açıklaması, 2018).

“Çanakkaleli Roman Vatandaşlar düzenledikleri basın açıklamasında mağduriyetleri üzerinden siyaset yapılmasından ve Roman Vatandaşlar arasında çocuk yaşta evlilik yaygınmış gibi bir algı yaratılmasından dolayı tepki gösterdiler. Ortak yayınlanan basın açıklamasında şu ifadeler yer aldı; “Erken yaşta yapılan evlilikler Türkiye’nin bir sorunudur. Sadece erken yaşta yapılan evliliklerin Romanların bir sorunu olarak da algılanmasını istemeyiz. Bizler anne ve baba olarak çocuklarımızı engellemeye çalışıyoruz. Bu konu hakkında yapılan çalışmalara, eğitimlere katılarak destek oluyoruz. Bu yasa ile Türkiye’nin bir gerçeği olan erken yaş evliliklerinin maalesef sadece Roman vatandaşlarının gibi davranılması ve bu yasanın Roman vatandaşları üzerinden bir siyasete dönüşmesi bizleri yaralamış ve çok üzmüştür. Bizler erken evliliğe karşıyız...Bu düşüncemizin yanında yaşadığımız bir gerçek de var ki o gerçek kendi rızaları ile erken evlenen ve sonrasında çocuk sahibi olan, yaşları tutmayan Türkiye de binlerce, Çanakkale de ise onlarca insanımız var. Çocuklarımız hiçbir aile baskısı ile karşılaşmadan sadece birbirlerini severek gelenek göreneklerimize, örf ve adetlerimize göre aile ortamı içerisinde evlenmişlerdir. Erken evlenen, yaşı tutmayan çocuklarımızın evliliklerini sıkıntıya sokan, çocuklarının babasız büyümesinin önüne geçilmesin karşı af niteliği taşıyan bu yasayı duyunca çok sevindik” (Siyasi Partiler Üzerimizden Siyaset Yaptılar, t.y.).

Tüm Roman dernekleri temsilcileri çocuk evliliklerinin gruplarına atfedilen olumsuz bir yafta olduğundan rahatsızdırlar, ancak yukarıdaki alıntılarda gösterdiği bir gerçeklik de Roman örgütleri içindeki kararsız durumdur: bazı dernek temsilcileri Romanlar arasındaki çocuk evliliklerini bir yandan

bir rıza ile gelişen aşk ilişkileri olarak diğer yandan da çözülmesi gereken ve kendilerinin de aktif olarak mücadele ettikleri bir sorun olarak sunarlar.

5.2.3. “Bir Suriyeli Kültürü” Ürünü: Çocuk Evliliklerine Süreklilik Atfetmek

Türkiye’de çocuk evliliğini diğerinin kültürüne atfetme son dönemde yerli-yabancı ayrımı ekseninde de gerçekleştirilir: çocuk evlilikleri “bizim” değil “yabancı”nin kültürünün bir parçası olarak görülür. “Yerli” görülen Türkiyeli kültürü çocuk evliliklerinden azade gibi sunulurken bu evlilikler Suriyeli mültecilerin “Türkiye’ye gelmeden önceki” kültürünün bir parçası olarak sunulur. Böylelikle Suriyeli mültecilere olan genel yaklaşıma paralel olarak ya çocuk evlilikleri Suriyeli mültecilere atfedilen tüm diğer kültürel pratikler gibi eleştirilir ya da ilk anekdotta da örneklmeye çalıştığım şekilde meşrulaştırılmaya çalışılır. Aşağıdaki alıntı akademik bir çalışmada çocuk evlilikleri nasıl Suriyeli mültecilerinin kültürünün bir parçası olarak görüldüğünü örnekler:

“Yine küçük yaşta evlendirilen kızlar için de kültürün bir ögesi olabileceği gerçeği göz önünde bulundurulmalı, her küçük yaşta evlilik sömürü olarak algılanmamalıdır. Bu ayrımın anlaşılabilmesi için görüşmeler yapılarak tespitte bulunulmalıdır. Sömürü söz konusu olduğunda cezalandırılabilmelidir. Ancak kültürün parçası olan durumlarda, toplum düzenini bozmadıkça, saygı gösterilmesi gerekliliği hem toplum hem örgüt bazında anlaşılabilir olmalıdır. Bu bakış açısı tüm topluma yayılmalıdır. Vatandaşlar ile sığınmacıların ilişki, iletişim kurmasını sağlayacakları ortamlar oluşturulmalıdır (komşuluk ilişkilerinin geliştirilmesine yönelik STK etkinlikleri, teşvikleri gibi). Birbirini insani düzeyde tanıyan insanların toplumda daha olumlu bir bakışın oluşmasına katkı sağlayacağı düşünülmektedir” (Acar, Sandıklı, Mucaz ve Torun, 2015, s. 22).

Bu yaklaşımın mültecilerin erken evliliklerini savaş öncesi Suriye kültürünün ve hatta bu kültürün ifade bulduğu hukukun bir parçası olarak kurmak isterler. Fikrimce Suriyeli mültecilerin özellikle Türkiye’ye geldikten sonra yaşadıkları çocuk evliliklerini Suriye’den buraya taşınan kültürel kabuller ile açıklamaya çalışmak naif değil kasıtlı bir çabadır. Savaş öncesi Suriye’de çocuk evliliği bilinen ve

hukukta yeri olan bir uygulamadır. Örneğin Suriye Kişisel Statü Kanunu'na göre evlenme ehliyetine sahip olmak için erginlik (buluş çağına girme) ön koşuldur, 13 yaşında bir kız veya 15 yaşında bir erkek çocuğu bu şartı sağlama koşulu ile hâkim huzurunda çocuğun yasal temsilcisinin de rızasını alarak hakim tarafından evlendirilebilir (van Eijk, 2013, s. 134; Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, 2016, s. 42). Ayrıca 17 yaşını doldurmuş ve ergin bir kız çocuğunun evlenmesi için dahi evlenme yasağı olmayan yasal temsilcinin rızası şarttır (Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, 2016, s. 48). Çocuk evliliklerini Suriyeli kültürüne atfetme ampirik olarak yanlıştır.

Etik açıdan bakıldığında ise Suriyelilere çocuk evliliğinin atfedilmesinin etkisi yanlış temsilin ötesine geçer. Diğer iki azınlık grubuna atfedilenin aksine Suriyeliye çocuk evliliğini kültürel atfetmek daha ağır sonuçlara neden olur. En nihayetinde Türkiyeli Roman çocuk da Güneydoğu Anadolu'daki Kürt ya da Arap çocuk da vatandaş olmasından dolayı ve toplumsal ilişkilere belirli şekillerde eklenmiş olmalarından dolayı nispeten daha korunaklı sayılabilir. Suriyeli kız çocuğu bir yabancı olarak, yasal statüsü nispeten belirsiz ve yasal, toplumsal, ekonomik güvencesi tahditli bir grubun üyesi olarak çocuk evliliklerini kültüre atfetmenin bedelini daha ağır ödeyebilir.

Sivil Toplum Kuruluşlarının (STK) raporlarında Suriyeli kız çocuklarının erken evlendirilmesinin “kültür dışı” nedenleri arasında en çok iki neden tekrarlanır: birincisi ekonomik imkânsızlıklar nedeniyle hanedeki kişi sayısını azaltmak ya da kız çocuklarını refaha ulaştırmak, ikincisi ise kız çocuklarını karşılaşmaları muhtemel bir cinsel şiddet tehditlinden korumak. Suriye'den geldikten sonra, Türkiye'de yapılan evliliklerle ilgili çalışmalarda kız çocuklarında evlilik yaşınının 12'ye kadar düştüğü ifade edilir. Mevcut çocuk evlilikleri resmi nikâh kapsamında değildir; bu evliliklere aracılık eden ve bundan maddi kazanç elde etmesi muhtemel bireylerin kurduğu ağlar kadar aile içinde çocuğu yaşlı bir akraba ile evlendirme şeklinde olanları da görülebilir (Pitel, 2017). Durumun açığa çıkmaması için gerekli düzenekler de kurulmuştur. Bunların en başında cezai sorumluluktan kaçmak için Suriyeli çocukları hamilelik durumunda resmi mercilere bildirimde bulunması gereken kayıtlı resmi, özel ya da gönüllü kliniklere götürmemektir (UNFPA, 2018). Bu durumda merdiven altı kliniklerde mültecilerin kadın sağlığına yönelik müdahalelerde bulunulur. 2017 tarihli Gazete Duvar bu konudan şu şekilde bahsedilir:

“Çocuk yaştaki kız çocukları ile yasal olmayan evlilik gerçekleştiren Türkiyeli erkekler, istismar ettikleri çocukların gebelik, düşük, aşırı cinsellikten kaynaklı kanama durumlarında çocuğu tam teşekküllü bir hastaneye götürmeyerek kendilerini cezai sistemden koruyorlar. Doğu ve Güneydoğu ile Orta Anadolu’da köy ve kasabalarda “kız çocukları” yörenin ağzı sıkı, bilen, tanınan ebelerin evlere çağırılması ile kimi yerlerde de Suriyeli ebeler aracılığı ile üreme sağlıklarına ilişkin sorunlar can güvenlikleri hiçe sayılarak ilkel yöntemlerle çözülmeye sonlandırılmaya çalışılıyor”(Gönültaş, 2017).

Öte yandan durumun açık olduğu ve gerekli yasal sürecin başlatıldığı durumlarda bile mahkemeler takipsizlik cezası verebilmektedir. Zeynep Kıvılcım’ın tartıştığı üzere Suriyeli mültecilere yönelik yasal statü belirsizliğinden kaynaklı hukuki şiddet, Suriyeli mülteci kadın ve çocukların karşılaştığı cinsel şiddet durumunda hükümetin eylemsizliği (“*inaction*”) ile katmerlenir (2016). Böylelikle söz konusu kadın ve çocukların evlilik içinde karşılaşacakları cinsel ve ekonomik sömürü ve şiddet olasılığı artar (Kıvılcım, 2016) ve hali hazırda yaralanabilir bir grup olan mülteci kız çocukları çok daha fazla yaralanabilir hale gelebilir.

Özetle bu örnekten anladığımız bazı ötekiler için çocuk evliliğini kültürlerine atfetmek sadece yanlış temsil etkisi yaratmaz. Özellikle toplumsal iktidar ilişkileri içerisinde yapısal olarak en zayıf, en korunaksız durumda olan bu grupların üyelerinin çocuk evlilikleri üzerinden çocukların sadece cinsel değil ekonomik olarak da istismarı sistemleşebilir ve kendi yan yollarını yaratabilir.

SONUÇ

Bu metinde tartışmaya çalıştığım üzere çocuk evliliklerine literatürde farklı fiziksel ve ruhsal etkileri, toplumsal düzene etkileri, hukuki çerçevesi gibi şekillerde yaklaşıırken en zayıf bırakıldığını düşündüğüm alan çocuk evliliklerinin kültürel pratikler olarak varsayılmasıdır. Oysa Türkiye’de çocuk evliliklerini bir istismar formu olarak görmedeki tereddüttün en büyük nedeninin çocuk evliliklerini kültürel bir pratik olarak kodlamaktır. O zaman sorular şunlardır: Çocuk evliliklerini açıklamada kültür argümanı hâlihazırda nasıl işletilir? Bu kültür argümanı neleri mümkün kılar, neleri engeller? Alternatif ancak kültürel faktörleri de önemseyen ancak çocuk evliliklerine eleştirel yaklaşabilen bir bakış açısı nasıl geliştirilir?

Türkiye’de çocuk evlilikleri tartışılırken kültür argümanı kullanıldığında iki ana noktaldan biri kendini “evrenselci” olarak sunan ancak özünde Batı-merkezci bakış açısı, diğeri ise kendini “kültürel görececi” ancak aslında İslamcı bakış açısıdır. Girişte bahsettiğim iki anekdotta da ifade etmek istediğim gibi, ikinci bakış açısı kendini birinciye alternatif olarak sunar; ancak çocuk evliliklerini kültüre dayanarak açıklamak, ilkinde yermek ikincisinde olumlamak maksadı ile de olsa, ortaktır. Kültürel Antropoloji perspektifinde bu Batı-merkezci ya da kültürel görececi ikiliğini incelediğimizde Antropologlar genel şüpheciliklerini bu meseleye de sirayet ettirir. Güncel Antropoloji çocuk evliliği gibi “kültürel” olarak sunulan pratikleri incelerken kültüre başat açıklayıcı olarak yaklaşmaktansa pratiklere neden olan sosyal-ekonomik koşulları, pratiklere yol açan ve evrilmelerini sağlayan tarihsel koşulları, pratiklerin içinde yer alan aktörlerin bu pratiklere ilişkin algılarını, yaklaşımlarını, davranışlarını, tepkilerini ve manevra alanlarını inceleme gereğinin altını çizer.

O zaman soru şudur: Türkiye’de çocuk evlilikleri ne maksatla ve hangi kültürlere atfedilir ve bunun o kültürlerin üyelerine etkileri nedir? Bu soruyu cevaplayabilmek için bu makale Türkiye’deki çocuk evliliği tartışmalarında kültür kavramının kim tarafından ne şekillerde kullanıldığını ve bunun etkisini sorgulamaya çalıştı. Türkiye genelindeki akademik tartışmada çocuk evliliklerini bir grup ataerkil kültür ile açıklarken diğeri grup bu pratiğin bölgesel, etnik ve mezhepsel niteliği olduğunu iddia eder. Çocuk

evliliği gibi bir pratiği bütüne ya da gruba atfetmenin epistemolojik ve etik etkileri tartışmaya açıktır ve tartışılmalıdır.

Türkiye’de “çocuk evliliği kültürü”nün atfedildiği gruplar kimlerdir diye bakıldığında hem sosyoekonomik hem etnopolitik açıdan azınlıkta sayılan gruplar olduğu görülür. Bu gruplar zaten asimetrik siyasal, ekonomik ve toplumsal iktidar ilişkileri içinde zayıf tarafta yer aldıkları için kendilerine atfedilen kültürel yafta işler. Ancak mesele şu sorulara cevap bulmaktır: çocuk evliliğinin kültürel olduğu yaftası her azınlık grubu için aynı şekilde mi işler? Bu durumdaki farklı azınlık grupları bu tip yaftalara nasıl yaklaşır ve nasıl cevap verir?

Metin bu sorulara cevap aramak için 3 gruba odaklanır: Doğu ve Güneydoğu Anadolu halkları, Romanlar ve Türkiye’deki Suriyeli Mülteciler. Her üç grupta yaftanın işleyişi ve grubun tepkisi farklılaşmakla beraber her üç grup için iddia edilenlerin ampirik açıdan doğruluğu, etik olarak grupları yanlış temsili (misrepresentation) ve siyasal olarak da gruplar arası asimetrik ilişkileri yeniden üretmesi itibarıyla yeniden değerlendirilmeye alınmalıdır.

SUMMARY

This article underlines a general hesitation for recognizing child marriages as a form of child abuse despite the emerging increased awareness and sensitivity towards such cases. It posits that such hesitation relies on the false presumption that child marriage is a cultural practice while child abuse is an individual, isolated case. It argues that such use of “culture” notion is not merely false in its homogenizing and totalizing assumptions but also prevents any attempt to analyse what entails this culture that leads to child marriages, who are attributed with such culture by whom and what does such assumptions enable and hinder in the lives of members of such cultures.

To elaborate on this issue, the article first examines the conceptual basis of child marriages in Turkey and underlines three sets of literature that respectively examines the practical-health related impacts of child marriages, the legal-conceptual aspects of child marriages and cultural dynamics leading to such marriages. The article considers the first approach as problematic due to its individualization of the problem, the second approach as problematic in ignoring the social setting upon which the legal frameworks develop and the last approach as problematic in seeing “culture” as an allegedly homogeneous and static unit that can be the central explanation for such marriages instead of being a starting point of analysis.

Next, the article examines how such “culture argument” is used by focusing on two anecdotes that creates a false dichotomy between the universalist/Western-centric view and cultural relativists/Islamist view. The article argues that the so-called universalist view ignores the multiple childhood experiences while the so-called Islamist view is just one possible interpretation of the available interpretations within Islamic communities about the marriage age and consent notions. At this point, the article brings insights from Cultural Anthropology discipline regarding the notions of culture and then cultural relativism vs universalism debate. It argues that unlike the presumptions, Cultural Anthropology has not finalized the debate and more importantly, contemporary Anthropologists examine how this dichotomy may actually hinder existing global and local historical and contemporary power asymmetries that pave the way to such ‘cultural’ practices as child marriages.

Then, the article examines what kind of culture notion is used as an explanatory for child marriages in Turkey and finds out that patriarchal culture or ethnic culture are the two forms. Those who explain child marriages with patriarchal culture present the matter as an issue of discrimination against women while they build on an ahistorical and overgeneralizing notion of patriarchy. Those who explaining child marriages as traits of ethnic cultures see such practices inherent among some groups' belief systems while they homogenize such groups. The article suggests that those groups affiliated with child marriages due to their "culture" are the ones who are at the wrong side of the political, social and economic power asymmetries in the broader society. Finally it examines which groups are attributed with child marriages and focuses on three groups: the residents of Eastern and Southeastern Anatolia, Roma and Syrian refugees in Turkey. It argues that although different modalities of attributing culture to child marriages among these groups prevail, each case indicate the shared problems about both empirical accuracy as well as the reliability of data and the problems with ethics of representation.

TEŞEKKÜR

Bu makalenin ortaya çıkmasına yol açan süreçte bana ilham veren Bahar 2018-2019 döneminde ODTÜ Kuzey Kıbrıs Kampüsü'nde verdiğim Toplumsal Cinsiyet ve Siyaset dersimdeki öğrenci arkadaşlarımdan Buğu Sıla Evren'e, Can Bilgiç'e, Ceylin Yalçınkaya'ya, Dila Harper'e, Dilara Sarıyyüpoğlu'na, Emre Mert'e, Ezgi Kayış'a, Fevzi Bora Şahin'e, Hazal Kocaer'e, Irmak Bektaşoğlu'na, Irmak Pişmişoğlu'na, Kübra Aybar'a, Ramazan Kenan Şahin'e ve Sude Eroğlu'na teşekkür ederim. Makalenin son halini almasındaki katkılarından dolayı hakemlere ve editörlere de emekleri için ayrıca teşekkür ederim.

KAYNAKÇA

- Amerikan Antropoloji Derneği. (1999). Declaration on Anthropology and Human Rights Committee for Human Rights. 1999 Statement on Human Rights. Erişim Adresi: <http://humanrights.americananthro.org/1999-statement-on-human-rights/>
- Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı. (2016). Suriyeliler ile Türkiye Cumhuriyeti Vatandaşları Arasındaki Evlilik İlişkileri Araştırması, T.C. Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı Aile ve Toplum Hizmetleri Genel Müdürlüğü. Erişim Adresi: https://www.ailevecalisma.gov.tr/Raporlar/ATHGM/Suriyeliler_ile_Turkiye_Cumhuriyeti_Vatandaslari_Arasindaki_Evlilik_Iliskileri_Arastirmasi.pdf
- Abu-Lughod, L. (2002). Do Muslim Women Really Need Saving? Anthropological Reflections on Cultural Relativism and Its Others. *American Anthropologist*, 104(3), 783-790.
- Acar, C., Sandıklı, B., Mücaz, M., Ülger, Z., ve Torun, P. (2015). İstanbul'da Yaşayan Geçici Koruma Altındaki Suriyeliler. Bezmialem Vakıf Üniversitesi Yayınları, İstanbul. Erişim Adresi: <http://halksagligi.bezmialem.edu.tr/dosyalar/siginmaci-raporu.pdf>
- Acker, J. (1989). The Problem with Patriarchy. *Sociology*, 23(2), 235-240.
- Aksoy, S. (2014). Gelinlik Değil Kefen Giydirilmiş Çocuklar. *Ankara Barosu Dergisi*, (1), 289-294.
- Anzaldúa, G. (1987). *Borderlands: La Frontera* (Vol. 3). San Francisco: Aunt Lute.Archambault, C. S. (2011). Ethnographic Empathy and the Social Context of Rights: “Rescuing” Maasai Girls from Early Marriage. *American Anthropologist*, 113(4), 632-643.
- Arslan, Y (2018). Çocuk Gelin Evliliklerinde Suçu Gizleme Yöntemleri Üzerine Bir Araştırma. *Uluslararası Anadolu Sosyal Bilimler Dergisi*, 2(2), 4-17.
- Aydemir, E. (2011). Evlilik mi Evcilik mi? Erken ve Zorla Evlilikler: Çocuk Gelinler. *International Strategic Research Organization* (USAK).
- Brides, G. N. (2015). *Child Marriage around the World*. London: Girls Not Brides. Erişim Adresi: <https://www.girlsnotbrides.org/where-does-it-happen/>
- Bülent, K. (2015). Değişen Aile Dinamikleri Açısından Erken Yaşta Evlilikler Sorunu ve Toplumsal Önemi. *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 20(2), 59-72.

- Burcu, E., Yıldırım, F., Sırma, Ç. S., ve Sanyaman, S. (2015). Çiçeklerin Kaderi: Türkiye’de Kadınların Erken Evliliği Üzerine Nitel Bir Araştırma. *Bilig*, (73), 63-98.
- Caputo, V. (2017). Children’s Participation and Protection in A Globalised World: Reimagining ‘Too Young to Wed’ through A Cultural Politics of Childhood. *The International Journal of Human Rights*, 21(1), 76-88.
- Çakmak, D. (2009). Türkiye’de Çocuk Gelinler. *Birinci Hukukun Gençleri Sempozyumu Hukuk Devletinde Kişisel Güvenlik*, bildiri tam metinler e-kitabı. Ankara: Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi, 20-1.
- CEDAW (1979) Assembly, U. G. (1979). Convention on the Elimination of All Forms of Discrimination Against Women (CEDAW). *Resolution*, 34, 180.
- Collins, P. H. (1986). Learning from the Outsider Within: The Sociological Significance of Black Feminist Thought. *Social Problems*, 33(6), s14-s32.
- Çolak, M. (2011). İslâm Hukukunda Ceza Ehliyeti Açısından Yaş Küçüklüğü. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (35), 103-124.
- Crenshaw, K. (1990). Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color. *Stanford Law Review.*, 43, 1241.
- Dahre Johansson U. (2017). Searching for A Middle Ground: Anthropologists and the Debate on the Universalism and the Cultural Relativism of Human Rights. *The International Journal of Human Rights*, 21(5), 611-628.
- Davis, A. Y. (1990). *Women, Culture & Politics*. Vintage.
- De Silva-de-Alwis, R. (2008). *Child Marriage and the Law*. Legislative Reform Paper Series, New York: UNICEF.
- Donnelly, J. (1984). Cultural Relativism and Universal Human Rights. *Human Rights Quarterly*, 6, 400.
- Edirne Valiliğinden Gebe Çocuk Açıklaması: Büyük Bölümü Erken Yaşta Evlilik (2018, 9 Mart) Milliyet. Erişim Adresi: <https://www.hurriyet.com.tr/edirne-valiliginden-gebe-cocuk-aciklamasi-b-40767016>.
- Elmacı, N., ve Melikşah, E. (2010). Güneydoğu Anadolu Bölgesi’nde Kızların Erken Yaş Evliliklerinin Sosyal ve Kültürel Temelleri. *Prof. Dr. Orhan Türkdoğan’a Armağan: Sosyoloji Yazıları*, 2 (223-233).

- Ertem, M., Saka, G., Ceylan, A., Değer, V., ve Çiftçi, S. (2008). The Factors Associated with Adolescent Marriages and Outcomes of Adolescent Pregnancies in Mardin Turkey. *Journal of Comparative Family Studies*, 229-239.
- Ertem, M., Saka, G., Ceylan, A., ve Acemoğlu, H. (2005). Diyarbakır'da Erken Yaş Evlilikleri. TC Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü, *Eğitim – Kültür ve Araştırma Dergisi*, 2, 115-120.
- Eyüboğlu, D., ve Eyüboğlu, M. (2018). Psychiatric Disorders and Sociodemographic Characteristics in Children Intended to Get Married at a Young Age. *Klinik Psikiyatri Dergisi-Turkish Journal of Clinical Psychiatry*, 21(2), 122-129.
- Gaffney-Rhys, R. (2011). International Law as An Instrument to Combat Child Marriage. *The International Journal of Human Rights*, 15(3), 359-373.
- Gemignani, R., ve Wodon, Q. (2015). Child Marriage and Faith Affiliation in Sub-Saharan Africa: Stylized Facts and Heterogeneity. *The Review of Faith & International Affairs*, 13(3), 41-47.
- Girls not Brides. (2018). “Child Marriage in Humanitarian Settings,” Girls not Brides: Global Partnership to End Child Marriages. Erişim adresi: <https://www.girlsnotbrides.org/wp-content/uploads/2016/05/Child-marriage-in-humanitarian-settings.pdf>
- Gök, M. (2016). Child Marriages in Turkey with Different Aspects. *Journal of Human Sciences*, 13(1), 2222-2231.
- Hartmann, H. (1976). Capitalism, Patriarchy, and Job Segregation by Sex. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 1(3, Part 2), 137-169.
- Heaton, T. B. (1996). Socioeconomic and Familial Status of Women Associated with Age at First Marriage in Three Islamic Societies. *Journal of Comparative Family Studies*, 41-58.
- James, A., ve James, A. (2012). *Key Concepts in Childhood Studies*. Sage.
- Kara, B. (2015). Değişen Aile Dinamikleri Açısından Erken Yaşta Evlilikler Sorunu ve Toplumsal Önemi. *Suleyman Demirel University Journal of Faculty of Economics & Administrative Sciences*, 20(2).
- Karavaşin, E., ve Ergün, A. (2010). Adolesan Gebeliklerde Postpartum Bakım. *Pediyatrik ve Adolesan Jinekoloji Kitabı*. Berrin A. (Ed.), 331-334. İstanbul: İstanbul Medikal Yayıncılık.

- Kıvılcım, Z. (2016). Yabancılar ve Uluslararası Koruma Kanunu ile Geçici Koruma Yönetmeliği: Toplumsal Cinsiyet Perspektifiyle Bir Değerlendirme. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, 71(3), 919-940.
- Merry, S. E. (2003). Human Rights Law and the Demonization of Culture (and Anthropology along the Way). *PoLAR*, 26, 55.
- Mıhçıokur, S. ve Akın A. (2015). Çocuk Yaşta, Zorla Evlilikler ve Ergen Gebelikleri. *Türkiye Klinikleri J Public Health-Special Topics*, 1, 22-31.
- Mikhail, S. L. B. (2002). Child Marriage and Child Prostitution: Two Forms of Sexual Exploitation. *Gender & Development*, 10(1), 43-49.
- Mills, C. W. (2016). *Sosyolojik Tahayyül*. Çev. Ömer Küçük, Hil Yayınları: İstanbul.
- Gönültaş, H. (2017). Mülteci Kadınlara Merdiven Altı Kürtaj! Gazete Duvar. Erişim Adresi: <https://www.gazeteduvar.com.tr/gundem/2017/07/10/multeci-kadinlara-merdiven-alti-kurtaj/>
- Nar, M. Ş. (2019). Kültürel Kimlik Sorunsalı: Görecelik Mi, Evrenselcilik Mi? Yoksa Uzlaşa mı?. *Antropoloji*, (37), 72-80.
- Orçan, M., ve Muhsin, Kar. (2008). Türkiye'de Erken Yaşta Yapılan Evlilikler ve Risk Algısı: Bismil Örneği. *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi*, 14(14), 97-112.
- Özbek, A. (2019, 15 Ocak) "Çocuk İstismarcısına Evlilik Affı" Neden ve Ne İçin Gündemde? *Bianet: Bağımsız İletişim Ağı*. Erişim Adresi: <https://bianet.org/bianet/print/204479-evlilik-affi-yasasini-antakyalioglu-ve-foggo-degerlendirdi>
- Özcebe, H., ve Biçer, B. K. (2013). Önemli Bir Kız Çocuk ve Kadın Sorunu: Çocuk Evlilikler. *Türk Pediatri Arşivi*, 48(2), 86-93.
- Pitel, L (2017, 29 Aralık) 'The Cases Reported are Just the Tip of the Iceberg': the Syrian Refugee Girls Facing Child Marriage in *Turkey Inews*. Erişim Adresi: <https://inews.co.uk/news/world/syrian-refugee-girls-facing-child-marriage-turkey-515683>
- Romanlar da Erken Evleniyor ama Severek. (2014). *Milliyet*. Erişim Adresi: <http://www.milliyet.com.tr/gundem/romanlar-da-erken-evleniyor-ama-severek-1823133>
- Schaffnit, S. B., Urassa, M., ve Lawson, D. W. (2019). "Child marriage" in Context: Exploring Local Attitudes towards Early Marriage in Rural Tanzania. *Sexual and Reproductive Health Matters*, 27(1),93-105.

- Scheper-Hughes, N., ve Sargent, C. F. (Eds.). (1998). *Small Wars: The Cultural Politics of Childhood*. University of California Press.
- Schwartzman, H. (2001). *Children and Anthropology. Perspectives for the 21st Century*. Westport, Connecticut & London: Bergen & Garvey.
- Singh, S., ve Samara, R. (1996). Early Marriage among Women in Developing Countries. *International Family Planning Perspectives*, 148-175.
- Siyasi Partiler Üzerimizden Siyaset Yaptılar. (t.y.) *Çanakkale Matbuat*. Erişim Adresi: <https://www.canakkalematbuat.com/?Syf=18&Hbr=926778&/Roman-Vatanda%C5%9Flar-aras%C4%B1nda-%C3%A7ocuk-ya%C5%9Fta-evlilik-yayg%C4%B1nm%C4%B1%C5%9F-gibi-bir-alg%C4%B1-yarat%C4%B1lmas%C4%B1ndan-dolay%C4%B1-tepki-g%C3%B6sterdiler.-Ortak-yay%C4%B1nlanan-bas%C4%B1na%C3%A7%C4%B1klamas%C4%B1nda-%C5%9Fu-ifadeler-> .
- Soylu, N., ve Ayaz, M. (2013). Adli Değerlendirme İçin Yönlendirilen Küçük Yaşta Evlendirilmiş Kız Çocuklarının Sosyodemografik Özellikleri ve Ruhsal Değerlendirmesi. *Anatolian Journal Of Psychiatry/Anadolu Psikiyatri Dergisi*, 14(2), 136-144.
- Sönmez B. (2019). Erken Evlilik Lobisine Dinden Bakış. *Gazete Duvar*. Erişim Adresi: <https://www.gazeteduvar.com.tr/yazarlar/2019/02/14/erken-evlilik-lobisine-dinden-bakis/>
- Spiro, M. E. (1986). Cultural Relativism and the Future of Anthropology. *Cultural Anthropology*, 1(3), 259-286.
- T.A.Y.A. (2006). Türkiye Aile Yapısı Araştırması. Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü ve TC Başbakanlık Türkiye İstatistik Kurumu. Erişim Adresi: <https://ailevecalisma.gov.tr/uploads/athgm/uploads/pages/indirilebilir-yayinlar/60-aile-yapisi-arastirmasi-2006.pdf>
- T.A.Y.A. (2014). Türkiye Aile Yapısı Araştırması. Başbakanlık Aile ve Sosyal Araştırmalar Genel Müdürlüğü ve TC Başbakanlık Türkiye İstatistik Kurumu. Erişim Adresi: <https://ailevecalisma.gov.tr/uploads/athgm/uploads/pages/indirilebilir-yayinlar/67-turkiye-aile-yapisi-arastirmasi-2013-tespitler-oneriler.pdf>

- UNCRC. (1989). *The United Nations Convention on the Rights of Children*. Erişim Adresi: https://downloads.unicef.org/uk/wp-content/uploads/2010/05/UNCRC_united_nations_convention_on_the_rights_of_the_child.pdf?_ga=2.85401681.996415781.1566245680-1314688360.1566245680
- UNFPA. (2018). *Çocuk Yaşta Yapılan Evlilikler, Hamileliklerin Gizli Kalmasına Neden Oluyor*. (26 Temmuz). Erişim Adresi: <https://turkey.unfpa.org/tr/news/%C3%A7ocuk-ya%C5%9Fta-yap%C4%B1lan-evlilikler-hamileliklerin-gizli-kalmas%C4%B1na-neden-oluyor>
- van Coller, A. (2017). Child Marriage–Acceptance by Association. *International Journal of Law, Policy and the Family*, 31(3), 363-376.
- van Eijk, E. (2013). *Family Law in Syria: A Plurality of Laws, Norms, and Legal Practices*. Leiden University Institute for Area Studies (LIAS). Erişim Adresi: <https://openaccess.leidenuniv.nl/handle/1887/21765>
- Volpp, L. (2000). Blaming Culture for Bad Behavior. *Yale JL & Human.*, 12, 89.
- Walby, S. (1990). *Theorizing Patriarchy*. Basil Blackwell.
- Young, I. (1981). Beyond the Unhappy Marriage: A Critique of the Dual Systems Theory. In *Women and Revolution: A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*. Ed. Heidi Hartmann.43-69.
- Yüksel-Kaptanoğlu, İ., ve Ergöçmen, B. A. (2012). Çocuk Gelin Olmaya Giden Yol. *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi*, 15(2), 128-161.
- Yüksel-Kaptanoğlu, İ., ve Ergöçmen, B. A. (2014). Early Marriage: Trends in Turkey, 1978-2008. *Journal of Family Issues*, 35(12), 1707-1724.
- Yüksel, H., ve Yüksel, M. (2014). Çocuk İhmali ve İstismarı Bağlamında Türkiye’de Çocuk Gelinler Gerçeği. *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 5(2), 1-24.

TOPLUMSAL ALIŐVERIŐTE HAKKANİYET

Zeynep TÜRKKAN¹

ÖZ

Alışveriş insan ilişkilerinin temel özelliklerinden biridir. Nitekim toplumsal ilişkiler çoğu kez bir Şeyler verme ve alma üzerine kuruludur. Alışveriş ilişkileri karşılıklı yani doğrudan olabileceği gibi üçüncü kişilerin de dahil olduğu dolaylı ilişkiler Şeklinde de olabilir. Alışveriş ilişkisi içindeki insanlar, genellikle, ödöl ve cezaların insanların katkılarıyla uyumlu olarak dağıtılması gerektiğine inanırlar. Eğer ödöl ve cezalar insanların katkılarıyla uyumlu olarak dağıtılıyorsa orada hakkaniyetin bulunduğu söylenir, eğer dağıtım insanların katkılarıyla uyumsuz ise orada bir haksızlık var demektir.

Bu çalışmada, toplumsal alışveriş süreçlerinin önemli bir unsuru olan hakkaniyet konusu, ilgili literatürdeki belli başlı teori ve yaklaşımlardan hareketle ele alınmıştır. Bu amaçla, ilk olarak, toplumsal alışveriş teorisi kısaca gözden geçirilmiŐ, daha sonra özellikle Homans'ın üzerinde durduğu dağıtıcı adalet prensibi, Walster ve meslektaşlarının ileri sürdüğü hakkaniyet teorisi ve Molm ve meslektaşları ile başka bazı araştırmacıların savunduğu karşılıklı adalet yaklaşımı ile adaletsizliğin sonuçları incelenmiştir. Sonuç bölümünde de konuya dair bazı değerlendirmelere yer verilmiŐtir.

Anahtar Kelimeler: Toplumsal Alışveriş, Hakkaniyet, Haksızlık, Dağıtıcı Adalet, Karşılıklı Adalet.

¹ ArŐ. Gör. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Faköltesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

EQUITY IN SOCIAL EXCHANGE

ABSTRACT

Exchange is one of basic characteristics of human relations. As a matter of fact, social relationships most often base on giving and taking something. Exchange relations can be reciprocal or direct as it would be indirect which involved third parties. People in exchange relations generally believe that rewards and punishments should be distributed in accordance with their contributions. If rewards and punishments are distributed in keeping with people's contributions, it is said that they have equity, if the distribution is inconsistent with people's contributions that means they have inequity.

In this study, the subject of equity, which is an important element of the process of social exchange, is dealt on the basis of major theories and approaches in relevant literature. For this purpose, first, the social exchange theory is reviewed briefly, later, the principle of distributive justice, which is especially discoursed by Homans, and equity theory, which is suggested by Walster and her colleagues, and reciprocal justice, which is defended by Molm and her colleagues, are analysed and also the consequences of inequity are discoursed. In the last part of the study, some evaluations are included about the subject.

Keywords: Social Exchange, Equity, Inequity, Distributive Justice, Reciprocal Justice.

GİRİŞ

Adalet, toplumsal yaşamın en temel ve ilgi çekici konularından biridir. Rasyonel bir varlık olarak insan, toplumsal alışveriş süreçlerindeki katkı ve kazançlarının hesaplamasını yapar ve kazançlarının katkılarıyla orantılı olmasını bekler. İnsanlarda ortak bir şekilde var olduğu düşünülen bu beklenti, toplumsal alışverişlerde hakkaniyet meselesini ortaya çıkarır.

İnsanlar genellikle toplumsal alışverişlerin hakkaniyete uygun bir şekilde gerçekleşmesi gerektiği üzerinde hemfikir olsalar da, belirli bir meselede neyin adil olduğu sorusu gündeme geldiğinde çoğu kez fikir ayrılıkları yaşarlar. Bunun sebebi hakkaniyet algısının, kişiden kişiye ve toplumdaki topluma değişmesidir. Walster vd.'nin (1978:15) dediği gibi, “hakkaniyet, bakan kişinin gözlerindedir.” Bununla birlikte, ne kadar görecelilik içerse de hakkaniyet, “zevkler ve renkler tartışılmaz” kıvamında bir konu da değildir. Onun hakkında insanların zihninde en azından genel anlamda ortak bir tanım bulunduğu söylenebilir. Nitekim hakkaniyet teorisyenleri de böyle bir ortak tanımdan hareket etmektedirler. Bu tanıma göre, “insanlar, ödüllerin ve cezaların alıcının girdileri veya katkılarıyla uyumlu olması gerektiğine inanırlar” (Leventhal, 1980:28). Diğer bir ifadeyle insanlar, herhangi bir konuda herkesin ancak katkıları oranında ve katkılarıyla uyumlu olarak karşılık alması gerektiğini düşünürler. Bu temel fikir, hakkaniyet araştırmacıları tarafından geliştirilmiş ve konu çeşitli boyutlarıyla incelenmiştir.

Hakkaniyetle ilgili çalışmalar özellikle psikoloji, sosyal psikoloji ve sosyoloji alanlarında yürütülmüştür. Sosyolojide, Homans (1961) ve Blau (1964) gibi alışveriş kuramcıları ile psikoloji ve sosyal psikolojide, Thibaut ve Kelley (1959), Adams (1965), Walster vd. (1978), Leventhal (1980) gibi teorisyen ve araştırmacılar bu konuyla ilgilenmişlerdir. Günümüzde de genellikle bu alanlara mensup araştırmacılar, hakkaniyet konusuna farklı çerçevelerden çeşitli katkılar yapmaya devam etmektedirler. Bu çalışmalarda, genellikle, hakkaniyetin ne olduğu, ödül ve cezaların dağılımının hangi durumlarda adil olacağı, hakkaniyetin ve hakkaniyetsizliğin matematiksel olarak formüle edilmesi ve haksızlık durumunda ortaya çıkabilecek tepkilerin neler olduğu gibi konular işlenmektedir. Ayrıca bundan farklı olarak, adalet

çalışmalarının dağıtım/bölüşürme olarak değil de karşılıklı ilişkiler temelinde çalışılması gerektiğini savunan yaklaşımlar da bulunmaktadır.

Bu çalışmada toplumsal alışveriş kuramı kısaca gözden geçirildikten sonra hakkaniyet konusunda ortaya konmuş üç tür yaklaşım üzerinde durulacaktır: Dağıtıcı adalet, hakkaniyet teorisi ve karşılıklı adalet. Dağıtıcı adalet ile hakkaniyet teorisinin temelde aynı fikre dayandığı, hakkaniyet teorisinin dağıtıcı adalet fikrinin biraz daha geliştirilmiş şekli olduğu söylenebilir. Onların her ikisi de “ödül ve cezaların insanlar arasında dağıtılması/bölüşürülmesi” fikrinde temellenmiştir. Karşılıklı adalet ise bunlardan farklı olarak, doğrudan alışveriş ilişkisi içindeki kişilerin adalet bağlamında birbirlerine yönelttikleri davranış, tepki ve misillemeleri konu edinir.

1. TOPLUMSAL ALIŞVERİŞ TEORİSİ

Toplumsal alışveriş teorisi, çağdaş sosyolojideki temel teorik perspektiflerden biridir.² Bu teoride, iki veya daha fazla birey arasında gerçekleşen etkileşimler, alışveriş ilişkisi olması bakımından incelenir. Alışveriş ilişkisinde alışverişe konu olan kaynaklar, dışsal (örneğin para) olabileceği gibi, içsel (örneğin yakınlık, arkadaşlık, dayanışma, yardım, bilgi veya diğerinin değerli bulabileceği herhangi bir şey) olabilir (Turner, 2014: 79; Wallace-Wolf, 2004: 346). Diğer bir anlatımla, alışveriş teorisi, alışveriş yapılan şeylerin niteliği ile ilgilenmez ve maddi ve manevi her tür alışverişler için geçerli olabilecek genel bir teori ortaya koymaya çalışır. Buna göre, insanlar eylemde bulunmadan önce eylemin getireceği ödülleri ve yol açacağı maliyetleri

² Çağdaş sosyoloji kuramlarından bir diğeri olan Rasyonel Seçim Teorisi de Toplumsal Alışveriş Kuramıyla benzer temeller üzerinde inşa edilmiştir. Rasyonel Seçim Kuramı, özellikle de rasyonel bir eyleyen varsayma eğiliminin şekillenmesinde alışveriş kuramının gelişimine etki etmiştir. Bununla birlikte çağdaş alışveriş kuramı başka entelektüel akımlar tarafından da etkilenmiş ve özgün bir doğrultuda devam etmiştir. Bu nedenle çağdaş alışveriş ve rasyonel seçim kuramları birbiriyle uyumlu olmaktan çok uzaktır. Nitekim Rasyonel Seçim Teorisi bireysel karar alma üzerinde odaklanırken, Alışveriş Kuramı daha ziyade toplumsal ilişkiyi inceler (Ritzer, 2012, s. 276). Başka bir deyişle, Alışveriş Teorisi kişiler arası ilişkilerde temellenirken, Rasyonel Seçim Teorisi çoğunlukla bireylerin bağımsız eylemlerinin bir bütün olarak toplumsal sisteme etkilerinin belirlenmesi üzerinde durur (Calhoun vd., 2002, s. 81).

hesap ederler. Bireylerin, -kendi bakış açısı ve değer yargıları yoluyla- ödülleri yüksek, maliyetlerini ise düşük olarak algıladıkları eylemlerde bulunmaları beklenir (Bredemeier, 2010: 472-473).

Alışveriş kuramının ortaya çıkışı iktisatçı filozof Adam Smith'e kadar geri götürülebilir.³ *Milletlerin Zenginliği* adlı eserinde, "(her birey) kendi çıkarının peşinde koşarken, çoğu kez, ona gerçekten katkıda bulunmaya niyet ettiği zamandakinden daha etkin olarak topluma katkıda bulunur" diyen Smith'in (2011:485) çalışmalarında, çağdaş alışveriş teorisine ait çoğu temanın bulunduğu söylenebilir (Nord, 1973: 434).

Teorinin öncüleri arasında sıklıkla adı geçenlerden biri de sosyolog George Simmel'dir. Simmel ilk sosyologlar içerisinde alışveriş ilişkilerine en fazla ilgi duyan kişidir. Simmel, (akt. Wallace-Wolf, 2004: 346-348) insanların etkileşimlerinin daima bir karşılıklılık özelliği taşıdığını, onların elde ettiklerinin, - karşılıklar eşit olmamakla birlikte- alışveriş şekilleri olarak görülmesi gerektiğini söylemiştir. Bu konuda o, "insanlar arasındaki bütün temaslar, vermek ve buna eş değerde olanını geri almak esası üzerine oturur" demektedir.

Toplumsal hayatta alışverişin rolünü inceleyen ve özellikle hediye olgusu üzerinde duran Bronislaw Malinowski, Marcel Mauss ve Claude Lévi-Strauss gibi antropologlar kuramsal perspektifin ortaya çıkışına değişik şekillerde katkıda bulunmuşlardır.⁴ Bu bağlamda, örneğin, alışveriş kuramında sıkça kullanılan "karşılıklılık (reciprocity)" kavramının söz konusu antropologların çalışmalarında da önemli bir yer tuttuğu görülmektedir.⁵ Bir diğer katkı da sosyal psikolojiden gelmiştir. Sosyal psikolojide, Thibaut ve Kelley'in,

³ Adam Smith birçok kaynakta toplumsal alışveriş teorisinin öncülerinden biri olarak kabul edilir (Bkz. Marshall, 1999, s. 515; Wallace-Wolf, 2004, s. 348; Bredemeier, 2010, s. 498).

⁴ Bu konu hakkında bkz. Wallace-Wolf, 2004, s. 349-350; Cook, 2000, s. 2670.

⁵ Bkz. Wallace-Wolf, 2004, s. 351; Gouldner, 1960, s.161-178.

aktörlerin karşılıklı bağımlılığı ve bağımlılığın farklı formlarının toplumsal sonuçları üzerine yaptıkları vurguda toplumsal alışveriş teorisine güçlü bir benzerlik görülür (Cook, 2000: 2670).

Sosyolojide çağdaş alışveriş kuramının önde gelen taraftarlarından biri George Homans'tır. Homans kuramında B. F. Skinner'ın davranışçı görüşlerinden etkilenmiştir. Davranışçılara göre, bireysel eylemin temel belirleyicisi, aktör ile çevresi arasındaki edimsel koşullanma ilişkisidir. Edimsel koşullanma, her davranışın çevreden bir yanıt aldığını söyler. Buna göre, çevreden gelen yanıt pozitif olduğunda aktörlerin davranışı tekrarlaması daha muhtemelken, yanıt negatif olduğunda davranışı tekrar etmeleri daha az muhtemeldir. Örneğin, "sıcak bir sobaya dokunma" davranışı birinin tekrar sıcak bir sobaya dokunma ihtimalini azaltan acı ile sonuçlanır. Toplumsal ortamlar için de aynısı geçerlidir. İnsanlar, geçmiş davranışa diğerlerinin gösterdiği tepkiden yola çıkarak, olumlu tepkileri maksimize etmek ve olumsuz tepkileri minimize etmek üzere davranışlarını değiştirirler (Calhoun vd., 2002: 82).

Görüşlerini Skinner'ın bulgularına dayandıran Homans, toplumsal alışveriş sürecini açıklamak üzere, başarı, uyaran, değer, yoksunluk-doyum, saldırma-onama ve rasyonellik şeklinde bazı önermeler geliştirmiştir (Ritzer, 2012: 282). Maddi ödüller kadar manevi ödüllerin varlığını da kabul eden Homans için, kurumsal olan veya olmayan toplumsal davranışların çoğu, bu psikolojik önermelerin irdelenmesi ve uygulanması yoluyla açıklanabilir (Poloma, 1993: 65).

Homans, toplumsal olguların açıklanmasında yine toplumsal olgulara başvurulması gerektiğini savunan ve sosyolojide birey psikolojisini temel alan açıklamalardan kaçınılmasını öğütleyen Durkheim'in aksine, toplumsal etkileşimle ortaya çıkan özelliklerin psikolojik ilkelerle açıklanabileceğini iddia etmiştir (Ritzer, 2012: 281). Böylece o, Durkheimci sosyoloji anlayışından uzaklaşarak davranış psikolojisine yönelmiştir.

Alışveriş kuramına önemli sosyolojik katkılarda bulunan bir diğer düşünür Peter M. Blau'dur. Blau çalışmalarında Homans'ın davranışsal psikolojisinden etkilenmiş gibi görünse de gerçekte ondan oldukça farklı bir noktada bulunur. Bireysel davranışın açıklanması hususundaki ısrarı ile psikolojik indirgemeciliğe

kayan Homans'ın aksine Blau, bireysel yönelim psikolojisine indirgenemeyecek varoluşlar ya da grup özellikleri üzerinde durur. Blau, Homans'ın mikro-kuramsal çabalarını övse de onun indirgemeci eğilimlerine karşı eleştireldir ve mikro-toplumsal çalışmalardan makro ya da büyük ölçekli karmaşık örgütlenmelere ilişkin genellemelere varılamayacağını iddia eder (Poloma, 1993: 77-78). Bu nedenle Blau, makro yapı ve süreçleri analiz etmek için, toplumsal alışveriş süreçleri hakkındaki kendi mikro-düzye teorisinin bir uzantısına dayalı genel bir çerçeve geliştirmiştir. Simmel'in toplumsal hayat anlayışına dayanarak o, çekicilik, onaylama, karşılıklılık ve rasyonel davranış gibi psikolojik süreçlerden kaynaklanan toplumsal birlikteliklerin genel yapısını açıklar. Ayrıca o, muhalefet, çatışma, çözülme süreçleri kadar grup oluşumu, uyum ve toplumsal entegrasyonu da toplumsal alışveriş süreçleri açısından ele alır (Cook, 2000: 2671).

Görüşlerini edimsel koşullanmaya dayandırmak yerine ekonomik bir çerçeveye oturtan Blau'ya göre, insanlar, ekonomik alışverişte bulunmalarıyla aynı sebepten dolayı toplumsal alışverişte bulunurlar. İnsanlar, kendi başlarına temin edemedikleri şeyler için birbirlerine ihtiyaç duyarlar. Bununla beraber ekonomik ve toplumsal alışveriş arasında toplumsal alışverişin belirsiz doğasına dayanan anlamlı farklılıklar bulunmaktadır. İlk olarak, toplumsal ürünler (iltifat veya nasihat gibi) açık değerler taşımadığından dolayı alışverişin eşit bir şekilde gerçekleştiğinden emin olunamaz. İkincisi, toplumsal alışverişler genellikle uzun dönemler boyunca meydana gelir. Örneğin, hediyeler genellikle anında geri ödenmediğinden bir tür toplumsal borç olur. Dolayısıyla, yapılan herhangi bir "iyiliğin" geri döneceğinin hiçbir garantisi yoktur. Bu sorunlar, toplumsal alışverişin iki hususi özelliğini ortaya çıkarır. İlk olarak, toplumsal alışverişle ilgili belirsizlik, toplumsal alışverişin gerçekleşmesi için güven gerektirir ve güven genellikle yavaş bir şekilde inşa edilir. İkincisi, şayet iyiliğin değeri belirsizse ve şayet insanlar başkalarına borçlu kalmak istemiyorlarsa, o zaman toplumsal alışverişini tırmandıran bir eğilim bulunmaktadır. Toplumsal etkileşim bu süreçlerden ortaya çıkar (Calhoun vd., 2002: 83).

Blau'ya göre, bireylerin ödüllere olan arzuları nedeniyle birlikte olmaya yöneldikleri şeklindeki tez küçük gruplar için geçerli olabilse de büyük örgütlenmelerin işleyişinin açıklanması için yeterli değildir. Çünkü karmaşık guruplardaki simetrik olmayan (eşit olmayan veya tarafların yatırımları oranında ödül almadıkları) alışveriş ilişkileri ile güce dayalı ilişkiler, bahsi geçen psikolojik alışveriş süreci tezi ile uygun bir şekilde açıklanamaz (Poloma, 1993: 79-80). Bunun için, Blau (1964) toplumsal birlikteliklerin temel süreçlerinin yanı sıra toplumsal bütünleşme, destek, toplumsal birlikteliklerdeki alışveriş, guruplardaki toplumsal farklılaşmanın çeşitli boyutları ile karmaşık toplumsal yapılardaki değişim ve ortaya çıkan yeni toplumsal güçler gibi konular üzerine odaklanmıştır. Böylece o, küçük gurupları konu edinen mikro sosyolojiden büyük grup ve örgütlenmeleri konu edinen makro sosyolojiye geçiş yapmıştır.

Sosyolojide alışveriş kuramına katkıda bulunan önemli isimlerden bir diğeri de Richard Emerson'dur. Emerson'un incelemelerinin temel odak noktası -Blau'da olduğu gibi- 'güç'tür. Emerson'un güç-bağımlılık ilişkileri teorisi, kısmen Blau'nun güç dengesizliği yaklaşımı ve toplumsal bağımsızlığın koşullarına dahil edilmiştir. Emerson'un iktidar-bağımlılık ilişkileri hakkındaki merkezi önermesi, ilişkiyel kavramlarla tanımlanan gücün, bir aktörün diğeriye bağımlılığının bir sonucu olduğudur. Buna göre, iki taraflı bir alışveriş ilişkisinde bir tarafın (A) diğeri taraf (B) üzerindeki gücü, B'nin A'ya bağımlılığının bir sonucudur (Cook, 2000: 2672). Diğeri bir ifadeyle, "A'nın B üzerindeki gücü, B'nin A'ya bağımlılığına dayanır ve bu bağımlılığa eşittir" (Emerson, 1962: 33). A'nın B'ye bağımlılığı, B'nin A'ya bağımlılığına eşit olduğu zaman A ile B arasındaki ilişkilerde bir denge söz konusudur. Bağımlılıklarda bir dengesizlik olduğunda daha az bağımlılığı olan eyleyenin güç açısından avantajı vardır. Bu nedenle, güç, A ile B arasındaki ilişkinin yapısı içine inşa edilen bir potansiyeldir. Güç, ilişkiden ödüller elde etmek için de kullanılabilir. Bir tür eşitlik içinde olmasına rağmen dengeli ilişkilerde bile güç bulunur (Ritzer, 2012: 295).

Alışveriş teorisini mikro çözümlene düzeyinden makro düzeye doğru genişletmek için çabalayan Emerson, alışveriş ağlarını ve ortaklık guruplarını teorik formülasyonunun merkezine koymuştur. Bu teorik gelişmenin anahtarı, alışveriş ilişkilerinin çeşitli şekillerde ağ yapıları oluşturmak için "bağlantılı" olarak

tanımlanmasıdır (Cook, 2000: 2672). Buna göre, her alışveriş ilişkisi, bir dizi bağlantılı alışveriş ilişkisini içeren daha geniş bir alışveriş ağı içine yerleştirilmiştir. Bağlantılı ile kastedilen, bir ilişkideki alışverişin diğer ilişkilerdeki alışverişini etkilemesidir. Örneğin A-B ve A-C şeklinde iki ayrı ikili-alışveriş ilişkisi durumunda bu alışverişlerden biri diğerini etkilediği zaman minimal bir ağ (A-B-C) oluştuğu söylenebilir. Burada dikkat çekilmesi gerek bir husus, A, B ve C'nin ortak bir üyeliklerinin olması bir alışveriş ağının gelişimi için yeterli olmadığı; A-B ve B-C'deki alışverişler arasında bir ilişkinin olması gerektiğidir (Ritzer, 2012: 294). Diğer bir ifadeyle, bu iki ilişkiden (A-B ve B-C) biri diğerini olumlu veya olumsuz olarak etkiliyorsa ancak burada bir alışveriş ağının varlığından söz edilebilir.

Buraya kadar toplumsal alışveriş kuramı ve kurama katkıda bulunanların görüş ve yaklaşımları hakkında özet bilgiler verildi. Bir sonraki başlıkta, toplumsal alışveriş süreçlerinde önemli etkileri bulunan ve alışveriş kuramcılarının dikkatle üzerinde durduğu hakkaniyet meselesi, konuya ilişkin yapılmış belli başlı katkılardan hareketle ele alınacaktır.

2. TOPLUMSAL ALIŞVERİŞTE HAKKANİYET

Alışveriş ilişkisi içindeki insanlar, genellikle, katkıda buldukları oranda kazanç elde etmeleri gerektiğini düşünürler ve bu hususta kendilerini benzer durumdaki başkalarıyla kıyaslarlar. Süreç sonunda ise katkıları ve kazançları hakkında bazı hesaplamalar yapar ve kendi bakış açılarına göre durumun ne kadar adil olduğunu değerlendirirler. Böylece, “alışveriş süreçlerinin sonuçları, ‘adil’ veya ‘adaletsiz’ olarak algılanma potansiyeline sahip olduğu” (Adams, 1965: 268) için konu, toplumsal alışveriş kuramı içerisinde önemli bir yer tutmaktadır.

Bu başlık altında, hakkaniyet konusuna bazı alışveriş kuramcıları ve sosyal psikologlar tarafından yapılmış üç ayrı katkı ile adaletsizliğin sonuçları üzerinde durulacaktır. Söz konusu katkıların ilki, özellikle Homans'ın üzerinde durduğu dağıtıcı adalet prensibi, ikincisi, Walster ve meslektaşlarının ileri sürdüğü hakkaniyet teorisi, üçüncüsü de Molm ve meslektaşları ile başka bazı araştırmacıların savunduğu doğrudan alışverişlerdeki karşılıklı adalet anlayışıdır.

2.1. Dağıtıcı Adalet

Toplumsal alışveriş kuramının öncülerinden biri olan Homans (1961), bütün toplumlarda geçerli olan bir *dağıtıcı adalet* ilkesinden söz eder.⁶ Bu ilkeye göre; “başka biriyle alışveriş ilişkisi içindeki bir kişi, herkesin ödüllерinin maliyetleriyle orantılı olmasını –daha büyük maliyet daha büyük ödül demektir- ve herkesin net ödül veya kârlarının yatırımlarıyla orantılı olmasını- daha büyük yatırım daha büyük kâr demektir- bekler (Homans, 1961: 75). Dolayısıyla eğer kişilerin elde ettiği ödüller onların yatırım ve maliyetleriyle orantılı değilse ödüllerin dağıtılmasında bir adaletsizlik var demektir.

Konuyla ilgili olarak “adil alışveriş” kavramını kullanan Peter Blau, bu kavramın Homans’ın ilkesine benzediğini fakat ikisi arasında bir fark olduğunu belirtir. Blau’ya (1964: 156) göre temel fark şudur: “Homans, toplumsal önem taşıyan yatırımları artırma görevi gören toplumsal kuralların bu haklılık veya adalet kavramının temelinde yattığını açıkça vurgulamaz. Dahası o, bunun doğal bir duygu olduğunu ima eder görünür”. Halbuki Blau’ya göre, adalet normları, nihai olarak talep (toplumun bir hizmete olan ihtiyacı) ve arzdan (hizmeti sağlamak için gereken yatırımlar) kaynaklanır (Cohen ve Greenberg, 1982: 13). Dolayısıyla Blau, Homans gibi adaleti insan doğasının bir özelliği olarak görmek yerine, adaletin toplumsal temellerine vurgu yapar.

Adams (1965: 272), Homans’ın dağıtıcı adalet ilkesine atıfta bulunarak, alışveriş ilişkisi içindeki insanların her birinin kârı yatırımına orantılı olduğunda dağıtıcı adaletin var olduğunu belirtmektedir. Burada kârı, daha az maliyetle gerçekleşen alışverişte kazanılan şey oluştururken, maliyeti, alışverişte feda edilen şey veya (sadece potansiyel olarak gerçekten kaybetmeyi değil aynı zamanda belirsizliğin psikolojik rahatsızlığını da içeren) risk gibi alışverişin belirli bir işlevi olarak addedilen bir yükümlülük oluşturur. Bir

⁶ Homans’a göre evrensel olan, dağıtıcı adalet kuralının temelinde yatan yatırım ve kâr arasındaki orantılılık kavramıdır (Cohen-Greenberg, 1982, s. 11) yoksa tüm birey ve toplumların adalet hakkındaki algılarının ve alışveriş ilişkilerindeki beklentilerinin aynı olduğu anlamında değil.

alışverişteki yatırımlar ise, alışverişe bir taraf tarafından getirilen konuyla ilgili özelliklerdir. Bunlar örneğin beceri, çaba, eğitim, alıştırma, tecrübe, yaş, cinsiyet ve etnik kökendir.

Adams (1965: 273), A ve B'yi içeren bir ikili arasında dağıtıcı adaletin şu durumda gerçekleştiğini söyler.

$$\frac{A'nın \text{ ödülleri eksi } A'nın \text{ maliyetleri}}{A'nın \text{ yatırımları}} = \frac{B'nin \text{ ödülleri eksi } B'nin \text{ maliyetleri}}{B'nin \text{ yatırımları}}$$

Alışveriş ilişkisi içindeki insanlar, belli bir ödül paylaşımının adil olup olmadığını değerlendirirken benzer durumdaki kişiler arasında karşılaştırma yaparlar (Alwin, 2000: 2702). Homans'a göre insanlar, kendilerini belli düzeyde yakın ya da benzer olanlarla karşılaştırmaya, uzak ya da benzemez olanlarla karşılaştırmaktan daha meyillidirler ve onlar, özellikle de doğrudan alışveriş halinde buldukları kişiler ile kendilerini karşılaştırırlar (Poloma, 1993: 69; Cohen ve Greenberg, 1982: 12). Ayrıca hakkaniyet formülleri genellikle iki kişinin katkı ve kazançlarının oranlanması ve karşılaştırılmasına dayanır. Yani bu formüllerde en az iki kişinin katkı ve kazançları arasında kıyaslama yapılır. Bir sonraki başlıkta bu konuyla ilgili bir örnek bulunmaktadır.

Daha önce de ifade edildiği gibi hakkaniyet, görecelilik içeren bir konudur. Adalet duygusu en temelde insanların aldıkları şey ile almaları gerektiğine inandıkları şeyi karşılaştırmalarından, yani, gerçeğin ideal ile özel bir bağlamda karşılaştırılmasından kaynaklanır. Bu iki miktar arasındaki farklılıkların değerlendirilmesi insanların algı, biliş ve duygu yetilerine bağlıdır (Alwin, 2000: 2697). Homans (1961: 74-75), bu bağlamda “alışveriş ilişkisi içindeki insanların kendileri ve diğerlerinin haklarıyla ilgili beklentilerinin, geçmiş olaylar veya kişilerin bireysel arka plan özellikleri tarafından belirlendiğini” söyler. Hakkaniyete uygun bir ilişkinin ne olduğu fikri bireyden bireye değiştiği gibi toplumdan topluma da farklılaşır. Örneğin bazı toplumlar, “bütün insanların eşit yaratıldığını” ve her birinin toplum kaynaklarından eşit şekilde pay almayı hak ettiğini düşünürken, bazı toplumlar, önde gelen bir aileyi büyük ödüller almaya layık görebilirler. Diğer bazı toplumlar “herkesin ihtiyacına göre” alması gerektiğini

savunurken, kapitalist toplumlar, bir teşebbüste daha fazla sermaye yatırımında bulunan ve çaba sarf eden kişinin toplum kaynaklarından daha fazlasını almaya hak kazandığını kabul ederler (Walster vd., 1978: 9). Dolayısıyla hakkaniyet konusunda her duruma uyan veya herkesin kabul edebileceği tek bir genel prensip ortaya koymak oldukça zordur. Buna rağmen Walster ve diğerleri, neyin adil ve hakkaniyetli olduğuna dair çeşitli fikirlerin nitelendirilmesinde işe yarar tek bir genel prensip bulduklarını öne sürmüşlerdir. Bu prensip aşağıdaki başlıkta ele alınacaktır.

2.2. Hakkaniyet Teorisi

Hakkaniyet teorisine ilişkin ortaya konulan en önemli eserlerden birisi, Walster ve meslektaşlarının yazdığı *Hakkaniyet: Teori ve Araştırma (Equity: Theory and Research)* adlı çalışmadır. Çalışmanın önsözünde sosyal psikolojide toplumsal davranışın genel bir teorisine ihtiyaçtan söz eden Walster vd. (1978: 2), bu ihtiyaca binaen, pekiştirme teorisi, bilişsel tutarlılık teorisi, psiko-analitik teori ve alışveriş teorisine ait görüşleri birleştirme girişiminde bulduklarını ve böylece hakkaniyet teorisini formüle ettiklerini belirtmektedirler. Onlara (1978: 6) göre hakkaniyet teorisinin özü birbirine kenetli şu dört önermeden oluşur:

Önerme I: (Maliyetin ödülün çıkarılmasının kazanıma eşit olduğu yerde) Bireyler kazanımlarını maksimize etmeye çalışacaklardır.

Önerme II A: Üyeleri arasında kaynakların adil bir şekilde paylaşılması için gruplar, genel kabul gören sistemleri geliştirme yoluyla kolektif ödülleri maksimize edebilirler. Böylece gruplar, bu tür hakkaniyet sistemlerini geliştirecek ve üyelerini bu sistemleri kabul etme ve bunlara taraftar olmaya ikna etmeye çalışacaklardır.

Önerme II B: Gruplar genellikle diğerlerine adil davranan üyeleri ödüllendirecek ve (maliyetleri artıran) adaletsiz davranan üyeleri cezalandıracaklardır.

Önerme III: Bireyler kendilerini adaletsiz ilişkiler içinde yer alıyor bulduklarında sıkıntılı (distressed) hissedeceklerdir. Daha fazla haksız ilişki, bireylerin hissedecekleri daha fazla sıkıntı demektir.

Önerme IV: Haksız bir ilişki içinde olduklarını fark eden bireyler adaleti iyileştirerek sıkıntılarını gidemeye çalışacaklardır. Daha büyük adaletsizliğin varlığı, onların hissedeceği daha fazla sıkıntı demektir ve bu, onların adaleti iyileştirmek için daha fazla çabalayacakları anlamına gelir.

2.2.1. Tanımsal Formül

Dikkatle inceleyen bir kişi, eğer bütün katılımcıların ilişkiden eşit görelî kazanımlar (equal relative gains) aldıkları sonucuna ulaşırsa, (yani gözlemci ilişkinin aşağıdaki gibi olduğuna kanaat getirirse), ilişkide hakkaniyet bulunmaktadır.

$$\frac{(\zeta_A - G_A)}{(|G_A|)^{k_A}} = \frac{(\zeta_B - G_B)}{(|G_B|)^{k_B}}$$

Adil bir ilişkiyi tarif eden yukarıdaki denklemde;

G_A ve G_B , inceleyicinin A ve B kişisinin *Girdileri* hakkındaki algısını belirtir.

$|G_A|$ ve $|G_B|$, A ve B'nin girdilerinin mutlak değerlerini (yani, işareti dikkate almaksızın, girdilerinin algılanan değeri) belirtir.

ζ_A ve ζ_B , inceleyicinin A ve B kişisinin *Çıktıları* hakkındaki algısını belirtir.

k_A ve k_B sembolleri, A ve B'nin girdileri ve A ve B'nin kazanımlarının (Çıktılar -Girdiler) işaretine bağlı olarak, +1 veya -1 değerini alır. [$k_A = (G_A)$ 'nin işareti $\times (\zeta_A - G_A)$ 'nin işareti ve $k_B = (G_B)$ 'nin işareti $\times (\zeta_B - G_B)$ 'nin işareti].

2.2.2. Kavramların Tanımlanması

İnceleyici (Scrutineer): İnceleyici, adil mi yoksa adaletsiz mi olduğunu belirlemek amacıyla herhangi bir ilişkiyi inceleyen kişidir. İnceleyici, dışarıdaki bir gözlemci veya katılımcılardan biri olabilir. İnceleyiciler genellikle adaleti veya adaletsizliği neyin oluşturduğu konusunda hemfikir değildirler.

Girdiler (Inputs) (G_A veya G_B): Alışverişe katılımcının katkılarıdır. Bir ilişkiye bir katılımcının sağladığı girdiler, ya onu ödüle hak sahibi yapan varlıklar (mallar) ya da ona maliyetleri (veya cezaları) yükleyen sorumluluklar olabilir.

İnsanlar, farklı ortamlarda farklı girdileri amaca uygun olarak görür. Örneğin, endüstriyel ortamlarda, iş adamları, “sermaye” veya “el emeği” gibi gerçek değeri olan varlıkların bir kişiyi ödüle hak sahibi yaptığını varsayar. “Beceriksizlik” veya “sadakatsizlik” gibi kusurlar kişiye maliyet yükler. Arkadaşlar, toplumsal ortamlarda güzellik veya nezaket gibi toplumsal kıymetlerin kişiyi ödüle layık kıldığını varsayarlar. Sarhoşluk veya kabalık gibi toplumsal eksiklikler, kişiye maliyet yükler.

Katılımcıların ilişkiye ne kattığını anladığında bir inceleyici, onların ilişkidenden hak ettikleri çıktıları alıp almadıklarını ölçebilir.

Çıktılar (Outcomes) (\mathcal{C}_A veya \mathcal{C}_B): Bir katılımcının diğeriyle ilişkisi sürecinde aldığı pozitif ve negatif sonuçlardır. O halde katılımcının çıktıları, ilişki sebebiyle yüklendiği maliyetlerin ilişkidenden elde ettiği ödüllerden çıkarılmasına eşittir.

Net Kazançlar (Net Gains): Net kazançları (veya kayıpları), katılımcıların ilişkidenden elde ettikleri çıktılarından ilişkiye sağladıkları girdilerin çıkarılmasıdır. O halde, A kişinin net kazancı ($\mathcal{C}_A - G_A$); B kişinin net kazancı ($\mathcal{C}_B - G_B$)’dir. A katılımcısının net kazancı eğer ilişkidenden kâr elde ediyorsa (yani, $\mathcal{C} > G$ ise) pozitif olacaktır. (Çıktı girdiden ne kadar fazla olursa kâr da o kadar yüksek olur). Eğer kâr ve zararı eşit olursa (yani, $\mathcal{C} = G$ ise) onun net kazancı sıfır olacaktır. Eğer ilişkidenden dolayı bir kayıp yaşıyorsa (yani,

$\Ç < G$ ise) onun net kazancı negatif olacaktır ($\Ç$ çıktı girdiden ne kadar az olursa, kayıp da o kadar yüksek olur) (Walster vd., 1978: 9-12).

Walster vd. (1978: 13-14) hakkaniyet formülünün pratikte nasıl çalıştığını göstermek için şöyle bir örnek verirler. İçişleri Bakanlığı Menominee Yerlileri'nin ekonomik hayallerini araştırmak için Art Goodman ve Bob Ramsey adlı iki öğrenciyi görevlendirmiştir. Yerlilere kibirli ve nezaketsiz davranan Art'ın görüşmeleri berbat geçmiştir. Yerliler onun kabalığını Kabile Konseyine ve İçişleri Bakanlığına şikayet etmiştir. Konsey Art'ı istenmeyen adam ilan etmiş ve onu bölgeden çıkarmıştır. Bob'un görüşmeleri ise çok iyi geçmiştir. Yerliler ona sıcak davranmış ve bütün sorularını cevaplamışlardır. Nihayet, genel olarak değerlendirildiğinde, İçişleri Bakanlığı Art'ın projeye sıfırdan daha az katkıda bulunduğu sonucuna ulaşmıştır (Onun katkısı $G_A = -2$ olarak değerlendirilmiştir). Bob ise projeye oldukça fazla katkıda bulunmuştur ($G_B = +5$). Art ve Bob her ikisi de bu değerlendirmeye hemfikirdir.

Menominee Yerlileri incelemesi yayınlanmıştır. Toplumsal Meseleleri Araştırma Topluluğu (SSSI), öğrencilerin her birinin 1000\$ ile ödüllendirildiği bu çalışmadan çok etkilenmiştir. Bu ödül, Art ve Bob tarafından +20 olarak değerlendirilir. ($\Ç_A = +20$; $\Ç_B = +20$).

Hakkaniyet teorisine göre, Art'ın yaptığı iş Bob'unkinden çok daha aşağıda olmasına rağmen her iki öğrenci de aynı kazancı elde ettiği için Art'ın “fazla yararlanmış” Bob'un ise “sömürülmüş” olarak hissetmesi gerekir.

$$\frac{\Ç_{Art} - G_{Art}}{(|G_{Art}|)^{k_A}} = \frac{20 - (-2)}{(|-2|)^{(-1)(+1)}} = 22 \times 2 = 44.00$$

$k_{Art} = (-1)(+1)$, çünkü G_A 'nın işareti (-) ve $(\Ç_A - G_A)$ 'nin işareti (+).

$$\frac{\Ç_{Bob} - G_{Bob}}{(|G_{Bob}|)^{k_B}} = \frac{20 - (5)}{(|5|)^{(+1)(+1)}} = \frac{15}{5} = 3.00$$

$k_{Bob} = (+1)$, çünkü G_B 'nin işareti (+) ve $(\Ç_B - G_B)$ 'nin işareti (+).

Bu hesaplamalardan anlaşılıyor ki Art'ın görelî kazancı (girdilerine göre net kazancı) Bob'un görelî kazancından (girdilerine göre net kazancından) daha fazladır. Herhangi bir ilişkinin hakkaniyetli olup olmadığını belirleyen, görelî kazançlardaki eşitlik veya eşitsizliktir.

Hakkaniyet teorisine göre, İçişleri Bakanlığı'nın ve öğrencilerin, yalnızca katılımcıların (projeje ciddi anlamda farklı oranlarda katkıda bulunan kişiler) ciddi anlamda farklı oranlarda net kazançlar elde ettiğinde durumun adil olduğunu düşünmeleri gerekir. Örneğin, Bob 20 alırken Art -0,5 alsaydı herkes durumun daha adil olduğunu düşünebilirdi.

$$\frac{C_{Art} - G_{Art}}{(|G_{Art}|)^{k_A}} = \frac{-0,5 - (-2)}{(|-2|)^{(-1)(+1)}} = 1,5 \times 2 = 3.00$$

$$\frac{C_{Bob} - G_{Bob}}{(|G_{Bob}|)^{k_B}} = \frac{20 - (5)}{(|5|)^{(+1)(+1)}} = \frac{15}{5} = 3.00$$

Alternatif olarak onlar, Art'ın 20, Bob'un +225 alması durumunda da sonucun adil olduğunu düşünebilirlerdi.

$$\frac{C_{Art} - G_{Art}}{(|G_{Art}|)^{k_A}} = \frac{20 - (-2)}{(|-2|)^{(-1)(+1)}} = 22 \times 2 = 44.00$$

$$\frac{C_{Bob} - G_{Bob}}{(|G_{Bob}|)^{k_B}} = \frac{225 - (5)}{(|5|)^{(+1)(+1)}} = \frac{220}{5} = 44.00$$

Böylece, her iki durumda da Art'ın görelî kazancı Bob'un görelî kazancına eşit olurdu.

İnsanlar arası ilişkileri içermesi dolayısıyla daha ziyade soyut bir alana ait olan hakkaniyet konusunu matematiksel alana taşıyan bu formül ilginç olduğu kadar kullanışlı değildir. Her şeyden önce girdilerin değerlendirilmesi ve puanlanması göreceli bir durum içermektedir. Bunun böyle olduğunu kabul eden Walster vd. (1978: 15) “her ne kadar toplumlarda ‘hakkaniyete uygun bir ilişkiyi’ neyin oluşturduğu konusunda genel bir konsensüs olsa da nihayetinde hakkaniyet, bakan kişinin gözlerindedir” demektedirler.

Bu bağlamda, Art ve Bob'un çalışmalarına verilen puanlar, inceleyenlerin konuya ilişkin değerlendirmelerine bağlıdır. Eğer inceleyiciler katılımcıların girdi ve çıktılarını farklı değerlendirirlerse herhangi bir ilişkinin hakkaniyete uygun olup olmadığı konusundaki değerlendirmeleri de farklı olacaktır. Diğer taraftan katılımcılar da kendi girdileri ve bunlara yapılan değerlendirmelerle hemfikir olmayabilirler. Örneğin Art, Yerlilere kaba davranmadığını ve kendisine negatif puan verilmemesi gerektiğini iddia edebilir. Sonuçta, değerlendirmeler hususunda gerek katılımcılar gerekse inceleyiciler arasında anlaşmazlıklar yaşanması muhtemeldir.

2.3. Karşılıklı Adalet

Dağıtıcı adalet prensibi ve bu fikir üzerine temellenen hakkaniyet teorileri, insanlar arasında ödül ve cezaların dağıtımında hakkaniyetin ne olduğu ve nasıl sağlanabileceği konusuyla ilgilenmiştir. Karşılıklı adalet ise dağıtıcı adaletten farklı olarak, karşılıklı ilişkilerinde kişilerin adaleti nasıl algıladıkları ve bu bağlamda birbirlerine ne tür tepkilerde buldukları üzerinde durur. Bu yaklaşıma göre karşılıklılık, insan ilişkilerinin önemli bir özelliğidir ve insanlar birbirlerine adalet bağlamında birtakım misillemelerde bulunurlar. Dağıtıcı adaletteki tek yönlü ve dolaylı bölüştürmeye karşın burada iki yönlü bir ilişki ve kişilerin birbirine doğrudan yanıt vermesi söz konusudur.

Bu yaklaşımı savunanlar, hakkaniyet üzerine yapılan çoğu empirik araştırmanın alışverişle değil “dağıtım/bölüştürme” ile ilgilendiğini (McClintok ve Keil, 1982: 375; Cook ve Hegtvedt, 1983: 227) halbuki doğrudan alışveriş ilişkilerindeki adalet araştırmalarının *bölüştürmeden ziyade karşılıklılık* olarak çalışılmasının daha iyi bir yaklaşım olduğunu (Molm vd., 1993: 20) iddia etmektedirler. Gerçekten de hakkaniyet çalışmalarının büyük çoğunluğu, dağıtım/bölüştürme çerçevesinde, özellikle işçilerin ödeme oranlarını (doğrudan alışveriş ilişkisi içinde olmadıkları) diğer işçilerle karşılaştırdıkları (doğal veya deneysel) endüstriyel çerçevede yürütülmüştür (Molm vd., 1993: 22). Bu da onun insanların karşılıklı ilişkilerden ziyade dolaylı ilişkiler açısından incelendiği anlamına gelmektedir.

Adalet araştırmalarının bölüştürmeden ziyade karşılıklılık olarak çalışılması gerektiğini savunan araştırmacılara göre, “doğrudan alışveriş” “dağıtım/bölüştürmeden” şu temel noktalarda farklılaşır: İlk olarak, bölüştürmede kaynakların iki veya daha fazla birey üzerinden tek yönlü dağıtılması söz konusuyken, doğrudan alışverişte kaynakların iki birey arasında çift yönlü iletimi söz konusudur. İkincisi, bölüştürmede kaynaklar bir bütünün parçası olduklarından dolayı birbirleriyle ilişkili iken, doğrudan alışverişte, iki birey arasında alışverişi yapılan kaynaklar, olumsuzluk yoluyla birbirine bağlı olan ayrı kaynaklardır. Üçüncüsü, bölüştürme durumlarında çıktılar ve girdiler ayrı iken, doğrudan alışverişte A'nın alışverişe katkıları B'nin kazanımlarını doğrudan belirler ve tersi de doğrudur. Dördüncüsü, bölüştürme durumlarında, dağıtıcı ile karşılaştırma grubu genellikle farklı iken doğrudan alışverişte onlar genellikle aynıdır (Molm vd., 1993: 23).

Bölüştürme ve karşılıklılık durumları birbirinden farklı çerçeveler sunduğundan dolayı adalet konusunun bu çerçevelerden hangisinde ele alındığı önemlidir. Bu bağlamda bakıldığında “ödöl paylaşımında bireyin mevcut payını onun “adil” payıyla karşılaştıran dağıtıcı adaletle kıyasla karşılıklı adalet, bireyin (olumlu veya olumsuz) bir alışveriş ilişkisine katkılarının alışveriş partneri tarafından aynı şekilde ve derecede geri döndürölmesi ihtimalini değerlendirir” (Molm vd., 1993: 20).

Karşılıklılık üç ögeden oluşur: (i) Bir edimcinin davranışi diğerü üzerinde olumsuzdur. (ii) Davranışlar işlevsel olarak muadil davranışlarla geri ödenir (Örneğin, iyilik iyilikle, kötölük kötölükle geri ödenir). (iii) Her edimci tarafından kazançların değerü takriben eşit olarak alınır. Alışverişler azami ölçüde olası, işlevsel olarak muadil ve kıymet olarak eşit olduğunda mükemmel bir şekilde karşılıklıdır. Çoğu alışverişler bu mükemmel karşılıklılık idealinden bir dereceye kadar uzaklaşsa da bu ideal, toplumsal alışverişin en adil şeklini tanımlayan bir temel olarak kullanışlıdır. Karşılıklılıktan uzaklaşmalar, adaletsizlik hissiyatı yaratır ve bu adaletsizliğe karşı davranışsal tepkileri kışkırtabilir (Molm vd., 1993: 23).

Güç stratejileri insan ilişkilerindeki karşılıklılığı zorlaştırdığı için adaleti de olumsuz etkiler. Bu nedenle güce dayalı ilişkilerin daha az adil olduğu söylenebilir. Fakat gücün karşılıklılığı tamamen ortadan kaldırdığı söylenemez. Nitekim daha önce de belirtildiği gibi adaletsizlik, insanların tepkisel davranışlar ortaya koymalarına neden olur. Diğer taraftan güç de kendisine yönelen tepkiye karşılık olarak onu cezalandırma yolunu seçebilir. Yani, “gücün adaletsiz kullanımı intikamı veya direnci ateşler fakat güç yapısı böyle tepkileri pahalıya mal ettirir” (Molm vd., 1993: 19).

Molm vd. (1993: 23) göre, doğrudan alışveriş ilişkilerinde edimcilerin adalet değerlendirmelerini dayandırdıkları başlıca adalet prensipleri denge prensibi ve alışverişte karşılıklılık prensibidir. Alışveriş yapısına uygulandığında bu prensip adil alışveriş ilişkilerinin güç dengeli olduğuna işaret eder; alışveriş sürecine uygulandığında o, adil alışveriş ilişkilerinin karşılıklı olduğu anlamına gelir. Alışverişin (ve gücün) yapısı ilişkiye dışsal kuvvetler tarafından belirlenebilirken alışveriş süreci (ve güç kullanımı) nihai olarak aktörlerin kontrolü altındadır. Adaletsizliğe tepkiler, güç yapısına veya güç kullanımının davranışsal stratejilerine yönlendirilebilir.

Alışveriş sürecinde edimcilerin karşılıklılığı ve karşılıklıktan uzaklaşmayı nasıl algılayıp tepkide bulduklarını araştıran Molm vd. (1993) yaptıkları araştırmalarda yukarıdaki hipotezleriyle aynı doğrultuda sonuçlar bulmuşlardır. Bu sonuçlara göre, güç-dengeli alışveriş ağlarındaki edimciler, partnerlerinin karşılıklı olmayan güç stratejilerini karşılıklı (kısasa kısas) stratejilerinden daha az adil olarak, ve ceza-temelli stratejilerini muadil ödül-temelli stratejilerinden daha az adil olarak değerlendirmişlerdir. Ayrıca güç stratejilerinin adaletsiz olarak algılanması itaatsizliği arttırmış, örneğin, edimciler, partnerlerinin adaletsiz stratejiler kullandıklarını düşündükleri zaman (ödüllerin kısıtlanması yoluyla) direnç göstermeye veya (cezalandırma yoluyla) misillemede bulunmaya meyilli olmuşlardır (Molm vd., 1993: 38).

Karşılıklı adalet, ağırlıklı olarak psikologlar tarafından çalışılan adalet konusunun sosyolojik boyutlarını gündeme getirir ve onun sosyoloji kapsamında çalışılmasını teşvik eder. Toplumsal hayatın önemli bir özelliği olan karşılıklılık, yalnızca insanların birbirlerine hediyeler vermelerinden veya birbirlerine bir şeye karşılık başka bir şey vermelerinden (örneğin, paraya karşılık hizmet verme veya korunmaya karşılık itaat etme vb.) ibaret değildir. Adaletle dair konularda da karşılıklılık söz konusudur. Bu, özellikle insanların adaletsiz davranışlara maruz kaldıklarını düşündükleri zamanlarda bariz olarak görülür. Bir sonraki başlıkta bu konu üzerinde durulacaktır: Adaletsizliğe maruz kaldığını düşünen insanlar buna karşı nasıl tepkiler vermektedir?

2.4. Adaletsizliğin Sonuçları

Hatırlanacağı gibi hakkaniyet teorilerinde hakkaniyet, “ödül ve cezaların kişilere katkılarına uygun olarak dağıtılması” şeklinde tanımlanıyordu. Haksızlık ise hakkaniyetin olmaması durumunu, diğer bir ifade ile “uygun bir dağıtım kuralının ihlalini” (Cook ve Hegtvedt, 1983: 227) anlatır. Adams’a göre (1965:280), “hakkaniyetsizlik, kişi kendi katkısına göre kazancının oranı ile diğer kişinin katkısına göre kazancının oranını eşitsiz olarak algıladığında ortaya çıkar”. Yani adaletsizlik algısı,

$$\frac{C_k}{G_k} < \frac{C_d}{G_d}$$

veya

$$\frac{C_k}{G_k} > \frac{C_d}{G_d}$$

olduğunda ortaya çıkar.

$$\frac{C_k}{G_k} = \frac{C_d}{G_d}$$

olduğunda ise hakkaniyet var demektir (Adams, 1965: 280-281). (Burada “k” ve “d” “Kişi” ve “Diğeri”ni gösteren simgelerdir. Ç ve G ise daha önce de geçtiği gibi Çıktı (Kazanç) ve Girdiyi (Katkı) ifade eder).

Hakkaniyet teorisine göre insanlar adaletsiz ilişkiler içinde olduklarını fark ettiklerinde sıkıntılı (distressed) hissedeceklerdir. Bu bağlamda, Homans’a (1961:75-76) göre, dağıtıcı adaletin gerçekleşmesinin başarısız olması bir kişinin ne kadar dezavantajına ise o kişinin öfke olarak adlandırılan duygusal davranışı göstermesi o kadar muhtemeldir. Dağıtıcı adaletin gerçekleşmemesi şayet kişinin dezavantajına değil de avantajına olursa o zaman kişi, öfkeden ziyade suçluluk bildiren davranışlar göstermeye daha meyillidir. Homans, bu mutlu durumdaki kişinin, gerçekte söz konusu alışverişin onun avantajına olmadığı yönünde kendini ikna etmeye yönelik argümanlar bulmaya meyilli olduğunu da belirtir.

Hatırlanacağı gibi Walster vd. (1978: 18-19), ileri sürdükleri hakkaniyet teorisinin üçüncü ve dördüncü önermesinde, bireylerin kendilerini adaletsiz ilişkiler içinde yer alıyor bulduklarında sıkıntılı (distressed) hissedeceklerini, daha fazla haksız ilişkinin, bireylerin hissedecekleri daha fazla sıkıntı anlamına geldiğini, haksız bir ilişki içinde olduklarını fark eden bireylerin adaleti iyileştirerek bu sıkıntıyı gidemeye çalışacakları ve daha büyük adaletsizliğin onların adaleti iyileştirmek için daha fazla çabalayacakları anlamına geldiğini ifade etmişlerdi. Onlara göre, herhangi bir haksızlık durumunda hakkaniyeti yeniden tesis etmek için iki yol bulunmaktadır: (i) Hakkaniyetin fiili olarak yeniden tesisi (ii) Hakkaniyetin psikolojik olarak yeniden tesisi.

Adams (1965: 283), haksızlığın yol açtığı sonuçlar hakkında bilişsel uyumsuzluk teorisini takip ederek iki genel önerme ortaya koyar: Birincisi, hakkaniyetsizliğin varlığı kişide gerilime yol açar. Gerilim, hakkaniyetsizliğin büyüklüğüyle orantılıdır. İkincisi, gerilim, hakkaniyetsizliği gidermesi veya azaltması için kişiyi motive eder. Motivasyonun gücü, oluşan gerilimle orantılıdır. Özetle, hakkaniyetsizliğin varlığı, kişiyi hakkaniyeti tesis etmek veya hakkaniyetsizliği azaltmak için motive edecek, ve bunu gerçekleştirme hususunda motivasyonun gücü, yaşanan hakkaniyetsizliğin büyüklüğüne göre değişecektir. Bu teori ve

önergelerden yola çıkarak Adams, hakkaniyetsizliği azaltmanın yollarını türetmiş ve görüşlerini konuyla ilgili önceden yapılmış olan deneysel çalışmalarla desteklemiştir.

Adams'a (1965: 283-295) göre, haksızlığı tecrübe eden kişiler onu azaltmak için şunları yapabilirler:

1. Kişi haksızlığın kendisi için avantajlı mı yoksa dezavantajlı mı olduğuna bağlı olarak (herhangi bir iş için) katkılarını artırabilir veya azaltabilir. (Haksızlık kendisi için avantajlı ise katkılarını artırma, dezavantajlı ise katkılarını azaltma yoluyla haksızlığı azaltmaya çalışabilir).
2. Kişi haksızlığın kendisi için avantajlı mı yoksa dezavantajlı mı olduğuna bağlı olarak (herhangi bir işten elde ettiği) kazançlarını artırabilir veya azaltabilir. (Haksızlık kendisi için avantajlı ise kazançlarını azaltma, dezavantajlı ise kazançlarını artırma yoluyla haksızlığı azaltmaya çalışabilir).
3. Kişi katkı ve kazançlarını kavramsal olarak çarpıtabilir. Katkı ve kazançlarda haddi zatında kavramsal bir değişim olmamakla beraber haksızlığı azaltmanın bir başka yöntemi, kişi için kendi katkı ve kazançlarının önemi ve ilgisini değiştirmektir. Örneğin eğer yaş, konuyla ilgili bir "girdi" ise adaletsizlik algısını azaltmak için onun görece önemi değiştirilebilir. Kişi yaşın gerçekte düşündüğünden daha fazla veya daha az önemli olduğuna kendini ikna edebilir.
4. Kişi alanı terk edebilir. Bir işi bırakmak, bir transfer elde etmek ve devamsızlık yapmak bir işte alanı terk etmenin genel formlarıdır. Bu, haksızlıkla başa çıkmanın makul radikal yöntemidir.
5. Kişi, diğer kişi üzerinde bazı eylemlerde bulunabilir. Adaletsizlik karşısında kişi, diğer kişinin katkılarını ve kazanımlarını değiştirmeye veya kavramsal olarak çarpıtmaya teşebbüs edebilir veya diğerini alanı terk etmesi için zorlamaya çalışabilir.
6. Kişi karşılaştırmasının nesnesini değiştirebilir. Kişi haksızlık yaşadığında kendisini karşılaştırdığı kişiyi başka biriyle değiştirerek haksızlık hissini azaltmaya çalışabilir. Örneğin eşit maaş alan iki kişiden birinin maaşı fazladan herhangi bir çalışma yapmadığı halde yükseltirse, maaşı aynı kalan

kişi maaşı yükseltilen kişinin artık farklı bir teşkilat düzeyine ait olduğunu düşünerek haksızlık hissini azaltmaya çalışabilir. Bu yöntem üçüncü tarafların da olduğu ilişkilerde mümkündür, iki kişinin doğrudan alışveriş ilişkisinde uygulanabilir değildir.

Kidd ve Utne (1978: 305) hakkaniyet teorisinin bu tezini (haksızlığın, ondan etkilenen kişilerde sıkıntı yaratacağı ve kişilerin bu sıkıntıyı, dolayısıyla da haksızlığı azaltmak için bazı yollara başvuracağı şeklindeki tezini) yetersiz bulmakta ve eleştirmektedir. Onlara göre sık sık haksızlık yapan ve haksızlığa maruz kalan insanlar, bu haksızlıkları tanır ve kabullenirler, hakkaniyeti iyileştirmeye çalışmazlar. Çünkü -haksızlığın gerek faili gerekse mağduru olsun- bir haksızlığa dahil olan insanlar, hemen her zaman haksızlığın neden meydana geldiği hakkında biraz bilgiye veya en azından bazı tahminlere sahiptirler. Bir ilişkide hak ettiğinden daha azını elde ettiğini düşünen kişi, bu haksızlığı kendi beceriksizliği veya zayıf planlamasına, talihsizliğine veya diğer kişinin onu mahrum etmek için kasıtlı kumpasına vb. bağlayabilir. Dolayısıyla nedenler haksızlığa dahil olan kişilerin nasıl hissedeceği ve tepki vereceği konusunda çok önemlidir. Öyle ki bu nedensel atıflar, başlangıçtaki haksızlık algısını değiştirmeksizin sıkıntıyı başarılı bir şekilde azaltabilir.

Kidd ve Utne (1978: 306-307) haksızlığın yol açtığı elemi azaltabilecek bazı nedensel atıfları, nedensellik odağı, adaletsizliğin stabilitesi, niyetliliği ve kontrol edilebilirliği şeklinde dört başlıkta kategorize etmişlerdir. Nedensellik odağı, haksızlığın içsel nedenlere mi yoksa dışsal nedenlere mi atfedildiği ile ilgilidir. Örneğin, herhangi bir haksızlık durumunda haksızlığın başka bir kişi tarafından planlanarak kasıtlı bir şekilde mi yapıldığı (içsel neden), yoksa onun kasti olmayıp dışarıdan gelen baskıyla mı yapıldığına (dışsal neden) dair atıf, haksızlığa dahil olan tarafların hissedeceği elemi derecesini etkileyecektir. Adaletsizliğin stabilitesi, haksızlığın ileride tekrar edip etmeyeceğine dair atfın, tarafların haksızlık yüzünden hissedecekleri sıkıntının derecesini etkileyeceği anlamına gelir. Gelecekte tekrar tekrar gerçekleşme olasılığı yüksek olan bir haksızlık, en fazla bir veya iki kez olup bir daha tekrar etmeyecek olan haksızlıktan daha fazla sıkıntı yaratır. Adaletsizliğin niyetliliği, haksız bir eylemin niyetiyle ilgili atfın,

tarafkların haksızlıktan dolayı hissedecekleri sıkıntının derecesini etkileyeceğini ifade eder. Herhangi bir haksızlığa dahil olan taraflar için, kasıtsız yapılan bir haksızlık, kasıtlı yapılan bir haksızlıktan daha az elem verici olacaktır. (Eylem kasıtsız olduğunda, mağdur olan kişi haksızlık yapan kişiye karşı daha az öfke duyarken, haksızlık yapan kişi de hatasından dolayı daha az suçluluk hissedecektir). Kontrol edilebilirlik, haksızlığın haksızlık eden tarafından kontrol edilebilir olup olmasının haksızlığa karışan tarafların hissedecekleri sıkıntının derecesini etkilemesini ifade eder.

Nedensel atıflar haksızlığın yol açtığı öfkeyi azaltabilmekle beraber, özellikle haksızlığın bilinçli bir şekilde yapıldığı ve gelecekte tekrar edeceği düşünüldüğünde onun mağdur kişiye yoğun bir sıkıntı vermesi ve haksızlık eden kişiye de suçluluk hissettirmesi beklenir. Bu nedenle böyle bir durumda kişilerin haksızlığı gidermek ve hakkaniyeti yeniden tesis etmek için birtakım yollara başvuracağı öngörülebilir. Fakat bu öngörünün, toplumsal alışveriş süreçlerinde kişilerin hakkaniyetin gerekliliğine inanıp ona ulaşma çabasında oldukları varsayımıyla bağlantılı olduğu söylenebilir. Aksi durum, yani kişilerin hakkaniyet arayışı içinde olmadıkları veya bu konuda tutarlı davranmadıkları (yani haksızlığın mağduru olduklarında ondan rahatsızlık duyarken, faili olduklarında aynı rahatsızlığı hissetmedikleri) varsayımı geçerli olduğunda haksızlık karşısında onlardan beklenen his ve tepkiler farklı olacaktır.

SONUÇ

Hakkaniyet teorileri, genel olarak, hakkaniyet düşüncesinin, insanların dahil oldukları alışveriş ilişkilerinden beklentilerini etkilediği, ayrıca söz konusu ilişkilerin hakkaniyete uygun bir şekilde gerçekleşip gerçekleşmediğine dair algıların kişilerin his ve tepkilerini etkilediği fikrine dayanır. Bu bağlamda, teoriye göre, insanlar, dahil oldukları alışveriş ilişkilerinden katkılarıyla orantılı bir şekilde ürün ve kazanım elde etmeyi beklerler. Bu ilişkilerde eğer sömürüldüklerini düşünürlerse daha çok öfke, eğer fazlaca istifade ettiklerini düşünürlerse daha çok suçluluk hissederler. Bu yüzden onlar, her iki durumda da (gerek avantajlı, gerekse dezavantajlı hissetme durumunda) mevcut haksızlıktan rahatsızlık duyar ve onu gidermeye ve hakkaniyeti yeniden tesis etmeye çalışırlar. Özet olarak bu fikir üzerinde temellenen hakkaniyet teorisinin tezleri tartışılmış ve çeşitli açılardan sorgulanmıştır. Aşağıda bu tartışmalara kısaca değinilecektir.

Hakkaniyet teorilerine yöneltilen eleştirilerden biri, “haksızlığın ondan etkilenen kişilerde sıkıntı yaratacağı ve kişilerin bu sıkıntıyı azaltmak için haksızlığı giderip hakkaniyeti yeniden tesis etmeye çalışacağı” şeklindeki tezi üzerinedir. Daha önce de değinildiği gibi Kidd ve Utne (1978:305), hakkaniyet teorisinin bu tezini yetersiz bulmaktadırlar. Onlar, teoride iddia edilenin aksine, haksızlığın gerek faillerinin gerekse mağdurlarının bu haksızlıkları tanıyıp kabullendiklerini, dolayısıyla hakkaniyeti yeniden tesis etmek için çeşitli yollar aramadıklarını öne sürmüşlerdir. Onlara göre, insanlar, adaletsizliğin nedenlerine dair ek bilgiler edinerek sabit ve inkâr edilemez haksızlığın neden olduğu sıkıntılarla başa çıkarlar.

Bir diğer itiraz, hakkaniyet teorilerinin “haksızlıktan istifade eden kişilerin de tıpkı mağdurlar gibi haksızlığı gidermeye ve hakkaniyeti yeniden tesis etmeye çalışacakları” şeklindeki tezine yöneliktir. Bu iddiayı sorgulayan Molm vd. (1993:26), alışveriş ilişkilerinde haksızlığın mağdurlarının (güç kullanımının eşitsizliklerinden muzdarip olanların) adaleti yeniden tesis etme veya misilleme girişiminde bulunma ihtimalinin haksızlıktan istifade edenlerden daha yüksek olduğunu belirtmişlerdir. Onlara göre, birçok

deneysel çalışma, dezavantajlı kişilerin güç kullanımının eşitsizliklerini adaletsiz olarak algılama ihtimalinin avantajlı kişilerden daha yüksek olduğunu göstermiştir.

Hakkaniyet teorileri açısından problematik olan bir diğer husus, -teorileri ortaya atanların da kabul ettiği- görecelilik sorunudur. Hakkaniyet teorisi, bir alışverişte neyin girdi neyin çıktı olarak görüleceği hususunda kişilerin “algılarını” esas alır (Adams, 1965: 277; Walster, 1978: 15; Alwin, 2000: 2697). Yani bir alışverişte neyin girdi neyin çıktı olarak görüleceği toplumdan topluma hatta bireyden bireye değişebilir. Örneğin, fazla mesleki sorumluluk bazı kişiler tarafından girdi olarak görülürken bazıları tarafından çıktı olarak görülebilir. Çünkü bazı kişiler, sorumlulukların içinde bulunduğu topluluk nazarında kişiye kazandırdığı önem ve etkiye odaklanırken, bazıları sorumluluğun kişiye yüklediği zorluk ve sıkıntılara odaklanır (Pritchard, 1969: 179).

Hakkaniyet teorilerinde hakkaniyet algılarındaki bireysel ve toplumsal farklılıklara işaret edilse de bunlar üzerinde yeterince durulmamış, bunlara rağmen genel bir teori ortaya konulmaya çalışılmıştır. Major ve Deaux (1982), hakkaniyet teorilerini adalet konusunda bireysel davranış farklılıklarına işaret etmekteki başarısızlıklarından dolayı eleştirirler. Onlara göre, bu teorilerin hiç biri, bireysel farklılıkların adaletle ilişkin kararları ve haksızlığa tepkileri nasıl etkileyebileceğini açıklamak için bir çerçeve sunmamışlardır. “Adalet Davranışında Bireysel Farklılıklar” adlı çalışmalarında onlar, önceden yapılmış empirik çalışmalardan elde edilen verilerden yararlanarak, cinsiyet, yaş ve milliyet gibi demografik faktörler ile kişilik farklılıkları gibi psikolojik değişkenlerin adalet davranışı üzerindeki etkilerini incelemişlerdir. Bu çalışmada onlar, gerek ödül dağıtımını gerekse adaletsizliğe gösterilen tepkilerin söz konusu faktörlere göre farklılaştığını tespit etmişlerdir.

Sonuç olarak, bütün bu eleştiri ve itirazlar, hakkaniyet konusunda yeni perspektif ve yaklaşımlara duyulan ihtiyacın bir göstergesi sayılabilir. Her ne kadar ağırlıklı olarak psikoloji alanında çalışılmış olsa da konunun sosyoloji alanında da çalışılabilecek birçok boyutunun bulunduğunu söylemek mümkündür. Bu

bağlamda, insanın duygu, düşünce ve davranışlarında önemli etkileri bulunan, insan ilişkilerinde temel bir unsur olan hakkaniyet, başlıca amaçlarından biri toplumsal ilişkileri anlamak olan sosyoloji için oldukça kullanışlı bir kavramsal (ve belki de kuramsal) çerçeve temin edebilir.

SUMMARY

This article deals with the subject of equity in social exchange on the basis of related literature. The first section of the study reviews exchange theory referring to its pioneers. Second section focuses equity in social exchange on the basis of three concepts (distributive justice, equity theory, and reciprocal justice) and the consequences of inequity. The norm of “distributive justice” is suggested by Homans as an universal principle that basically assigned individuals’ expectations from the exchange. “Equity theory” is formulated by Walster and her colleagues as a theory that integrates the insights of reinforcement theory, cognitive consistency, psychoanalytic theory and exchange theory. “Reciprocal justice” is asserted by Molm and her colleagues as an approach which argues the study of justice in direct relations should be carried out in terms of reciprocation rather than allocation. The last part of the study includes some discussions about the subject.

The relation between equity and social exchange is because of influence of equity over people’s expectation and responses in exchange relations. As a matter of fact, individuals in exchange relations generally believe that rewards and punishments should be distributed in accordance with their contributions. In other words, people in (direct or indirect) exchange relations expect to get return in accordance with their costs and investments. In this respect, whether the contribution is negative or positive and amount of the contribution determine the return. For example, if someone has a positive or beneficial contribution for a work, her/his contribution will be evaluated as positive (+) and its amount will be proportional the amount of the benefit. If she/he has a negative or harmful contribution for a work, her/his contribution will be evaluated as negative (-), and its amount will be proportional the amount of the harm.

According to equity theory, in exchange relations when individuals believe that they haven’t received price in accordance with their contributions, the problem of inequity will be arisen. In this case, both the victims of inequity and those who benefit will become distressed. While the victims experience the distress as anger,

beneficiaries experience it as guilt. Therefore, both parties will attempt to eliminate the distress by restoring equity.

Another important point about the subject is that equity is based on individuals' perception. It is disputable that what constitute an equitable relationship and what is input and output in a social exchange. Like societies, individuals also have different ideas or values, which affect their approach about equity. As Walster vd. (1978) said "equity is in the eye of the beholder".

Equity theory is criticised for these reasons: (i) Most of equity researches have involved the study of allocations and the subject haven't studied enough in terms of reciprocal relations. (ii) Equity theorists are very specific about the consequences of inequity: "When individuals participating in inequitable relationships they will become distressed and they will attempt to alleviate their distress by restoring equity". Whereas, the consequences of inequity may not be always like that. Casual attributions are very important to make sense of inequity and to response it (iii) According to equity theory, both advantages and disadvantages parties in an unequal relation attempt to eliminate inequity and to restore equity because the first one feels guilt and the latter feels anger because of inequity. But in practice it is low possibility that the victims and the beneficiaries of inequity have same motivation to restore equity. Higher possibility that the victims are more willing to restore equity than those who benefit. (iv) Equity theories haven't presented a theoretical framework to explain how individual differences might affect justice decisions and reactions to injustice.

KAYNAKÇA

- Adams, J. S. (1965). Inequity in Social Exchange. L. Berkowitz (Ed.) *Advances in Experimental Social Psychology*, Vol. 2, pp. 267-299.
- Alwin, D. F. (2000). Social Justice. E. F. Borgatta & R. J. V. Montgomery (Ed.) *Encyclopedia of Sociology*, Second Edition, Vol. 4, pp. 2695-2711.
- Blau, P. M. (1964). *Exchange and Power in Social Life*. New York: John Wiley & Sons.
- Bredemeier, H. C. (2010). Alışveriş Kuramı. T. Bottomore & R. Nisbet (Ed.) M. Tunçay & A. Uğur (Haz.) *Sosyolojik Çözümlemenin Tarihi* içinde (s. 463-500). A. Buğra (Çev.) 2. Baskı. İstanbul: Kırmızı.
- Calhoun, C., Gerteis, J., Moody, J., Pfaff, S., Virk, I. (2002). *Contemporary Sociological Theory*. Great Britain: Blackwell.
- Cohen, R. L., Greenberg, J. (1982). The Justice Concept in Social Psychology. J. Greenberg & R. L. Cohen (Ed.) *Equity and Justice in Social Behavior* içinde (s. 1-41). New York: Academic.
- Cook, K. S., Hegtvedt, K. A. (1983). Distributive Justice, Equity, and Equality. *Annual Review of Sociology*, Vol. 9, pp. 217-241. www.jstor.org/tr/stable/2946064 (Erişim Tarihi: 10.12.2018).
- Cook, K. S. (2000). Social Exchange Theory. E. F. Borgatta, R. J. V. Montgomery (Ed.) *Encyclopedia of Sociology*, Second Edition, Vol. 4, pp. 2669-2676.
- Emerson, R. M. (1962). Power-Dependence Relations. *American Sociological Review*, Vol. 27, No. 1, pp. 31-41. www.jstor.org/stable/2089716 (Erişim Tarihi: 25.01.2019).
- Gouldner A. W. (1960). The Norm of Reciprocity: A Preliminary Statement. *American Sociological Review*, Vol. 25, No. 2, pp. 161-178. www.jstor.org/stable/2092623 (Erişim Tarihi: 9.11.2018).
- Homans, G. C. (1961). *Social Behavior: It's Elementary Forms*. New York: Harcourt, Brace & World.
- Kidd, R. F., Utne, M. K. (1978). Reactions to Inequity: A Prospective on the Role of Attributions. *Law and Human Behavior*, Vol. 2, No. 4., pp. 301-312. www.jstor.org/stable/1393834 (Erişim Tarihi: 11.12.2018).
- Leventhal, G. S. (1980). What Should Be Done with Equity Theory? K. J. Gergen, M. S. Greenberg, R. H. Willis (Ed.) *Social Exchange: Advances in Theory and Research*. New York and London: Plenum.

- Major, B., Deaux, K. (1982). Individual Differences in Justice Behavior. J. Greenberg & R. L. Cohen (Ed.) *Equity and Justice in Social Behavior* içinde (s. 43-75). New York: Academic.
- Marshall, G. (1999). *Sosyoloji Sözlüğü*. O. Akınbay & D. Kömürcü (Çev.) Ankara: Bilim ve Sanat.
- McClintok, C. G. – Keil, L. J. (1982). Equity and Social Exchange. J. Greenberg & R. L. Cohen (Ed.) *Equity and Justice in Social Behavior* içinde (s. 337-387). New York: Academic.
- Molm, L. D., Quist, T. M., Wiseley, P. A. (1993). Reciprocal Justice and Strategies of Exchange. *Social Forces*, Vol. 72, No. 1, pp. 19-44. www.jstor.org/stable/2580158 (Erişim Tarihi: 11.12.2018).
- Nord, W. (1973). Adam Smith and Contemporary Social Exchange Theory. *The American Journal of Economics and Sociology*, Vol. 32, No. 4, pp. 421-436. www.jstor.org/stable/3485207 (Erişim Tarihi: 18.11.2018).
- Poloma, M. M. (1993). *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*. H. Erbaş (Çev.) Ankara: Gündoğan.
- Pritchard, R. D. (1969). Equity Theory: A Review and Critique. *Organizational Behavior and Human Performance*, Vol. 4, Issue 2, pp.176-211.
- Ritzer, G. (2012). *Modern Sosyoloji Kuramları*. H. Hülür (Çev.) Ankara: De Ki.
- Smith, A. (2011). *Milletlerin Zenginliği*. H. Derin (Çev.) 5. Baskı. İstanbul: Türkiye İş Bankası.
- Thibaut J. W., Kelley H. H. (1959). *The Social Psychology of Groups*. New York: John Wiley & Sons.
- Turner, J. H. (2014). *Theoretical Sociology*. Los Angeles: Sage.
- Wallace R. A., Wolf A. (2004). *Çağdaş Sosyoloji Kuramları*. L. Elburuz & M. R. Ayas (Çev.), İzmir: Punto.
- Walster E., Walster G. W., Berscheid E. (1978). *Equity: Theory and Research*. Boston: Allyn and Bacon