

ÇEKMECE

İZÜ SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ

IZU JOURNAL OF SOCIAL SCIENCES

**Sokak ve
Meydan**

İZÜ Sosyal Bilimler Dergisi

IZU Journal of Social Sciences

Cilt / Volume 5 • Sayı / Number 10-11 • Bahar-Güz / Spring-Autumn 2017

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

DOSYA KONUSU: SOKAK VE MEYDAN

Kadir CANATAN, **Sokak ve İdeoloji: Türkiye’de Resmi İdeolojinin Sokak, Cadde, Bulvar ve Meydanlara Yansımaları**.....01

Fahri ÇAKI, **Aidiyet Ve Mekân Olarak Sokaklar: Balıkesir Örnek Olayı Çerçevesinde Bir Tipoloji Önerisi**.....25

Müge GÖNCÜ, **Sokağın Marjinal Sürgünleri**.....55

M. Mehdi İLHAN, **Osmanlı Suyolları: Diyarbakır Suyollarının ve Çeşmelerinin Mahalle ve Sokaklara Dağılımı**.....69

SÖYLEŞİ

Ömer TAŞGETİREN, **John ESPOSITO ile “Batı Dünyasında İslamofobi” Hakkında Söyleşi**.....117

DİĞER MAKALELER

Fatma AYYILDIZ ve Bülent DİLMAÇ, **Ergenlerin Sahip Oldukları Değerler İle Akademik Erteleme Ve Genel Erteleme Düzeyleri Arasındaki Yordayıcı İlişkiler**.....127

Fahri ÇAKI ve Elif ALTUNDERE, **Risk Toplumunda Çocukluk**.....147

Fatih OKUMUŞ, **Imams Without District: Changing Roles of Contemporary Mosque Officials**.....173

Mehmet BİRİNCİ, Fatih ALTUN ve Kaan SEVİM, **Sosyal Çalışma ve Yönetim Arasındaki İlişkinin Değerlendirilmesi**.....205

Fahri Çakı ve Barış Şentuna, **Türk Gençlerinde Dini ve İnfomal Gönüllülük: Bir Ölçek Geliştirme Çalışması**.....223

KİTAP TANITIM VE DEĞERLENDİRME

Kadir CANATAN, **Sanat Nedir?**.....249

Elif AKTAŞ, **Atatürk Heykelleri**.....259

EDİTÖRDEN

ÇEKMECE İZÜ Sosyal Bilimler Dergisi'nin, 2017 yılı sayılarını birleşik sayı olarak yayınlıyoruz. Bu sayımızın dosya konularını “Sokak ve Meydan” olup derginin ilk dört makalesi bu konularla ilgilidir. İlk makalede Kadir Canatan “Sokak ve İdeoloji” başlığı altında “Türkiye’de Resmi İdeolojinin Sokak, Cadde, Bulvar ve Meydanlara Yansımaları”nı ele almaktadır. İkinci makalede Fahri Çakı, “Aidiyet ve Mekân Olarak Sokaklar”ı Balıkesir kent örneği üzerinden incelemektedir. Üçüncü makale, “Sokağın Marjinal Sürgünleri” adıyla edebiyat alanında ve Müge GÖNCÜ’nün kalemiyle dosyaya başka bir renk katıyor. Bu bölümün son makalesi olarak “Osmanlı Suyolları: Diyarbakır Suyollarının ve Çeşmelerinin Mahalle ve Sokaklara Dağılımı” adını taşıyor. M. Mehdi İLHAN, tarihçi kimliğiyle Diyarbakır’ın tarih ve mekanlarında suyun hikayesini anlatıyor.

2017 yılının önemli bir sempozyumu olan ve Üniversitemizde düzenlenen “İslam Dünyası Sempozyumu”nda yerli ve yabancı birçok misafiri ağırladık. Bu sempozyumun katılımcılarından biri olan John ESPOSITO ile bir söyleşi gerçekleştirdik. İslamofobi konusunda uzman olan ESPOSITO ile söyleşiyi, dergimiz adına Ömer TAŞGETİREN gerçekleştirdi. Kendisine bu katkısından dolayı teşekkür ediyoruz.

Her sayımızda olduğu gibi 2017 sayılarında da dosya-dışı konulara yer veren birçok makale bulunmaktadır. Burada ilk olarak Fatma AYYILDIZ ve Bülent DİLMAÇ, “Ergenlerin Sahip Oldukları Değerler ile Akademik Erteleme ve Genel Erteleme Düzeyleri Arasındaki Yordayıcı İlişkileri” ele almaktadır. İkinci olarak Fahri ÇAKI ve Elif ALTUNDERE, “Risk Toplumunda Çocukluk” adıyla toplumda risk algılarının çocuk yaşamını ve ebeveynlik tutumlarını nasıl etkilediğini incelenmektedir.

Üçüncü olarak Fatih OKUMUŞ, çok az ele alınmış bir konuya değinmektedir. “Imams Without District: Changing Roles of Contemporary Mosque Officials” makalesinde imamların değışen rollerini betimlemektedir. Dördüncü olarak Mehmet BİRİNCİ, Fatih ALTUN ve Kaan SEVİM “Sosyal Çalışma ve Yönetim Arasındaki İlişkinin Değerlendirilmesi”ne ayırdıkları makalede sosyal çalışma ile yönetim biliminin ilişkisini, sosyal hizmet kurumlarında etkili bir yönetimin çerçevesini ve sosyal çalışmada değışimin önemini vurgulamaktadır. Bu bölümün son makalesinde Fahri Çakı ve Barış Şentuna, Türk toplumunda çok fazla incelenmeyen bir konuya, “Türk Gençlerinde Dini ve İnfomal Gönüllülük: Bir Ölçek Geliştirme Çalışması” adlı yazılarıyla katkı sunmaktadır.

Her zaman olduğu gibi dergimizin bu sayısında da kitap tanıtım ve değerdirmelerine yer verdik. Kadir CANATAN, ünlü Rus düşünürü Tolstoy’un “Sanat Nedir?” kitabını ve modern sanata yönelik eleştirilerini özlü bir şekilde özetlerken, Elif AKTAŞ üzerinde pek çalışma bulunmayan “Atatürk Heykelleri”nin hikâyesini ele alan bir kitabı tanıtılmaktadır. Son konu aynı zamanda dosya konumuz olan sokak ve meydanlarla da ilişkilidir.

Prof. Dr. Kadir CANATAN
Prof. Dr. Mehmet Emin KÖKTAŞ

SOKAK VE İDEOLOJİ: TÜRKİYE’DE RESMİ İDEOLOJİNİN SOKAK, CADDE, BULVAR VE MEYDANLARA YANSIMALARI

Prof. Dr. Kadir Canatan

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

ÖZ

Bu makale, başlığından da anlaşılacağı üzere, Türkiye’de resmi ideolojinin sokak, cadde, bulvar ve meydanlara yansımalarını araştırmaktadır. Araştırmada somut olarak “Atatürk” isminin hangi sıklıkta bu mekânlara isim olarak verildiği ve bölgesel dağılımının nasıl bir görünüm arz ettiği incelenmektedir. Ayrıca Cumhuriyet tarihi boyunca gelip geçmiş diğer siyasal liderlerle bir kıyaslama yapılmakta ve Atatürk’e rakip bir ismin olup olmadığı araştırılmaktadır. Bu araştırma yapılırken HaritaMap adlı arama motorundan faydalanılmış ve taramalar yapılmıştır.

Anahtar Kavramlar: İdeoloji, Sokak, Atatürkçülük ve Türkiye.

STREET AND IDEOLOGY: REFLECTIONS OF THE OFFICIAL IDEOLOGY TO STREET, BOULEVARD AND SQUARE IN TURKEY

ABSTRACT

This article explores the reflection of the official ideology on streets, boulevards and squares in Turkey. In the research, it is examined in detail how often the name "Ataturk" is given for these places as a name and how the regional distribution of it is presented. In addition, a comparison is made with other political leaders who have come and gone during the history of the Republic, and it is being investigated whether Atatürk is a rival or not. For this research is the search engine MapMap used and scanned.

Keywords: Ideology, Street, Ataturkism, Turkey.

İdeoloji kavramı görece yeni bir kavramdır. Bu kavramın ortaya çıkışı, modern ideolojilerin doğuşuna zemin hazırlayan 18. yüzyıl Aydınlanma Çağı'na rastlamaktadır. Çağdaş ideolojilerin çoğu Aydınlanma Çağı veya sonrasında ortaya çıkmışlardır. Çağdaş ideolojilerin ortaya çıkması, Avrupa'da gelenek ve din kavramlarının sorgulandığı ve toplum (siyaset) üzerindeki etkilerinin azaldığı bir zamana denk düşmektedir. Bu bakımdan ideoloji, dine alternatif olarak ve onun yerine geçmek isteyen bir düşünce sistemi olarak ortaya çıkmıştır.

İdeoloji terimi; düşünce, hayal, kavram, inanç vs. anlamında olan "İDE" ile, mantık, bilim anlamına gelen "LOJİ" kelimelerinden oluşmaktadır. Kısaca fikirler ve inançlar bilimi olarak tanımlanabilir. Buna tanıma göre ideolog, belirli bir inanç veya ideolojinin savunusunu yapan kişidir. Bu bağlamda ideoloji belirli bir grubun, sosyal sınıfın, ulusun veya ırkın bağlandığı belirgin inanç ve fikirlerden oluşmaktadır (Şeriatı, 86:94). Her ne kadar ideoloji kavramı yeni ise de, kısa zaman içinde birçok anlam değişikliklerine uğramıştır. Bu nedenle buradaki tanımlama, ideolojinin ilk ve son tanımı değildir. Bugüne kadar yapılmış belki yaygın tanımlarından birisidir.

İdeoloji kavramını, 18. yüzyılda, ilk defa kullanan kişi şüphesiz ki Fransız filozof Antoine Destutt de Tracy'dir (1754-1836). Tracy, Condillac'ın duyumcu felsefe akımının ve Ansiklopedistlerin sadık bir izleyicisidir. Daha sonra Napolyon'un himayesine aldığı bir grup "ideolog" içinde etkili bir kişi olan Tracy, "İdeolojinin Unsurları" (1801-1813) adlı çalışmasında ideolojiyi yeni bir bilim dalı olarak takdim etmiştir. Dört cilt olarak yayınlanan bu çalışmasında Tracy, "ideoloji"yi, diğer bütün bilimlerin de temelini teşkil eden bir "fikirler bilimi" olarak tarif etmiştir. Bu bilimin amacı, gözleme dayalı olarak düşünceye arız olan algı hatalarını izlemek ve hakikati ortaya çıkarmaktır. Fizik bilimlerin başarıları ve duyumculuğun etkisi altında olan Tracy, bu şekilde doğa bilimlerinde ulaşılan bir kesinliğe ulaşmak istiyordu. Düşüncüyü yanılığardan koruyacak bir takım teknik ve yöntemlerin olacağına inanan Tracy, bunun için iyi bir eğitim ve mutlak bir düşünce özgürlüğünü şart koşuyordu. Bu nedenle de ilk ideologlar, doğal olarak daha sonra

“liberalizm” olarak adlandırılacak olan ideolojinin yanında yer almışlardır. İdeoloji, sadece doğru düşünmenin kurallarını değil, doğru yönetme ve terbiye etmenin de kurallarını saptamak amacındaydı.

İdeologlar ile bir siyaset ve devlet adamı olan Napolyon arasındaki ilişki çok uzun sürmez. Özgürlüğüne düşkün olan ideologlar ile diğer yandan otoriter bir şekilde yönetmeye yatkın olan Napolyon arasında anlaşmazlık çıkar ve neticede Napolyon, bu bir avuç insanı, masa başında laf ebeliği yapan “ideologlar” diye suçlayarak aşağılamaya yönelir. Bu arada 18. yüzyıl filozofu Edmund Burke'den ilham alan tutucular da harekete geçerek, “ideolog”lara karşı savaş açarlar. Bunlara göre toplumsal alanda soyut düşünceler ileri sürmek tehlikelidir ve bu neticede şiddet, isyan ve diktatörlüğü getirecektir.

Daha ilk çıkışından itibaren oldukça iddialı olan ideologlar, siyasilerden ve tutuculardan darbe yiyerek olumsuz bir konuma itilirler. Bundan sonra ideoloji, doğru düşünmenin yolunu gösterecek bir “düşünce bilimi” olmaktan çıkar ve “pratikten kopuk, soyut düşünce”, “laf ebeliği” ve “aydın gevezeliği” olarak nitelenmeye başlar.

İdeolojiye yönelik bu suçlamalar ve eleştiriler, Karl Marx'la birlikte bilimsel bir “ideoloji eleştirisi”ne yol açar. 19. yüzyılın ortalarında Marx ve Engels, “Alman İdeolojisi” (1845-1846) adlı eserlerinde, Alman meslektaşlarına (filozof ve ideologlar) deneme tarzında eleştiriler yazmışlardır. Marx ve Engels'e göre ideoloji, bir “bilinç yanılması”dır. Düşünceler tesadüfen ortaya çıkmadıkları gibi, toplumsal örgütlenmenin de temelini oluşturmazlar. Tam tersine düşünceler ve fikirler, toplumsal yapının doğasından kaynaklanırlar. Başka bir deyişle 19. yüzyıl kapitalist toplumu, Adam Smith ve liberal izleyicilerinin düşüncelerinin bir ürünü değil, tam tersine bunların düşünceleri bu toplum tarzının bir sonucudur.

Bu noktada ideoloji kavramını, Marx'ın altyapı-üstyapı kavramlarıyla izah etmek daha kolay olabilir. Marx'a göre insanların düşüncelerini ve bilinçlerini belirleyen şey, toplumsal gerçekliktir. Başka bir deyişle düşünce ya da ideoloji, toplumsal ve ekonomik altyapının bir yanılmasıdır. Bu açıdan bir üstyapı kurumudur; altyapı değiştiğinde, buna

bağlı olarak üstyapı da değişir. Bir toplumda hâkim olan düşünceler, o toplumda üretim araçlarına hâkim olan sınıfın düşünceleridir. Sözelimi Napolyon, ideologlardan daha akıllı ve eğitilmiş olmadığı halde onları devre dışı bırakmıştır. Çünkü bunu yapmasına olanak sağlayan şey, Napolyon'un ekonomik ve siyasal güç araçlarını elinde bulundurmasıdır.

Marx'a göre her toplum tipi, belirli düşünceler üretir ve bu düşünceler netice itibarıyla mevcut toplumsal yapıyı haklı kılar ve meşrulaştırır. Hâkim ideoloji, hâkim sınıfın ideolojisi olduğuna göre bunun amacı bu sınıfın çıkarlarını korumak ve meşrulaştırmaktan öteye gitmez. Bu işin bir yanı, diğer yandan ise Marx, ideolojiyi tümünden bir bilinç yanılması olarak görmektedir. Bu bakımdan o, tümüyle "ideoloji karşıtı"dır. Ona göre "doğru" ve "yanlış" ideoloji yoktur. İdeoloji, keskin gerçekliğin yanlış bir şekilde algılanmasıdır. Onun "Marxist değilim" sözü de buna işaret etmektedir.

Marx'a göre "yanlı" algılama ya da yanılma, kişilerin içine "gömülü" oldukları toplumsal yapıdan kaynaklanmaktadır. Bu yapı içinde herkes çevresini ve dünyayı, buğulu bir gözlüğün arkasından seyrediyor. Eğer buğulu gözlükten kaynaklanan bu yanlılık zorunlu ise, gerçeklik hakkında objektif (yansız) ya da bilimsel bir görüş nasıl mümkün olmaktadır? Marx kendi ideolojisine, ideoloji değil; "bilim" sıfatını vermiştir. Kendinden önceki sosyalizm türlerine ütopyik ve bilim-dışı sosyalizm damgasını vuran Marx, nasıl olup da bilimsel bir sosyalizme ulaşmaktadır? Marx, buna yaklaşık olarak şöyle bir cevap formüle etmektedir: Mevcut toplumsal düzen, egemen sınıfların çıkarları doğrultusunda çalıştığı için bu sınıfın üyelerinin düzen-dışı düşünceleri ve bu düzenin çelişkilerini kavraması mümkün değildir. Ne zaman kişi, içinde bulunduğu konumdan dolayı düzene muhalefet etmeye başlarsa, o zaman "yanlılık"tan kurtulur ve gerçeği daha çıplak bir gözle görebilir.

Buna şunu da ekleyebiliriz: İdeolojik şartlanma, hangi sınıflarda yoğun ise, kapana kısılma olasılığı da artmaktadır. Bu etkiden uzaklaşmak ne kadar mümkün ise, gerçeği bütün çıplaklığıyla görmek o kadar kolaydır. Şu halde yanlılık, şartlanma ve dünyaya belirli bir gözlükle

bakmak her kesim açısından zorunlu değildir ya da bu süreç görece bir zorunluluğu içerir.

Aslında Marx'ın dünya görüşünde “ideoloji” veya “ideolojik düşünmek”, gerçeklikle ilişkisi olmayan bir nevi “idealizm” ve “bilimsel olmayan” bir düşünce tarzıdır. Bilimsel düşünme tarzı ise diyalektik materyalizm'dir. Diyalektik materyalizm, Tracy'nin yapmaya çalıştığı şeyi gerçekleştirmeye daha uygun bir yöntemdir. Şu halde Marx, Tracy'ye bir anlamda şunu demek istemektedir: Fikirler bilimi (ideoloji) soyut anlamda fikirler üzerinde yapılan etütlerle olamaz. İdeolojilerin ne olup ya da olmadığı kadar, fikirler bilimi de ancak diyalektik materyalizmle yapılabilir. O halde ideoloji kavramına itiraz etse de Marx, fikirlerin biliminin olabilirliğine inanmaktadır. Ve hatta bunu da kendisinin başardığını söylemektedir.

Her ne kadar ideoloji kavramının içeriği üzerinde Marx, Sorel ve Pareto gibi düşünürler etkili olmuşlarsa da, çoğu ideoloji analizlerinde Karl Mannheim'ın (1893-1947) çalışması çıkış noktası alınmıştır. Mannheim, “İdeoloji ve Ütopya” (1936) adlı çalışmasında bu iki kavramı mercek altına yatırıp ayrıntılı olarak incelemiştir. Bazen ideoloji yerine Dünya Görüşü (Weltanschauung) kavramını kullansa da, Mannheim da tıpkı Marx gibi, ideolojiyi toplumsal biçimleri meşrulaştırmak isteyen bir doktrin olarak tanımlamaktadır. Böyle bir doktrin özünde bazı irrasyonel öğeler taşır. İspatlanmamış olan bu varsayımlardan hareketle bir düşünsel yapı kurulur. Örneğin Tanrı'nın ne varlığı ne de niyeti kanıtlanabilir. Ama Hristiyanların onun niyetlerini gerçekleştirmek için çaba sarf etmeleri, bu temel varsayımın mantıksal bir sonucudur.

Mannheim'a göre ütopya, ideolojiden daha ileri gitmektedir. Ütopya, mevcut toplumsal yapıyı meşrulaştırmak yerine, bir kargaşa yaratmak üzere mevcut toplumsal yapıyı yıkmak istemektedir. İdeoloji ile ütopya arasında tipik benzerlikler olsa da, temel bir noktada ayrılırlar: Ütopya kesinlikle bir gelecek ideolojisidir. Bu ayrıma göre Marx'ın sosyalizm projesi bir ideoloji, geleceğin sınıfsız ve devletsiz toplum düzeni, yani komünizm ise bir ütopya olarak nitelenebilir.

Marxist gelenekte ideoloji kavramı, Lenin’le birlikte yeni bir yoruma kavuşmuştur. Lenin, bilim ile ideoloji arasındaki katı ayrımı bir yana iterek, işçi sınıfının da bir ideolojiye ihtiyacı olduğunu söylemiştir. Nasıl egemen sınıf ideolojik düşüncelerle kendi çıkarlarını savunma yoluna başvuruyorsa, tıpkı bunun gibi işçi sınıfı da kendi sınıf mücadelesinde ideolojiyi bir silah olarak kullanabilir. Lenin, “Ne Yapmalı” (1902) adlı kitabında, sosyalist proletarya devriminin kendiliğinden gerçekleşeceğine inanan ekonomistlere karşı çıkarak, sınıf mücadelesi ve ideolojisi olmadan devrimin oluşmasının bir zorunluluk olmadığına dikkati çekmiştir. Böylelikle Marxist gelenek, “sosyalizm” ile “kapitalizm” ideolojileri arasında bir seçim yapmanın zorunluluğunu vurgulamaya başlamışlardır. Bununla, bir yandan Marxizmin toplumsal gelişimin yasalarını açıklayan bir bilim olduğu tezinden vazgeçilmiş ve Marxizmin de bir ideoloji olduğu benimsenmiş, diğer taraftan da Marxizm teoriden pratiğe doğru bir uyarılma sürecine girmiştir. Daha sonra pratikten çıkarılan sonuçlarla Marxizm düzeltilmiş ve bundan sonra da Marxizm-Leninizm’den bahsedilmeye başlanmıştır. Ancak her şeye rağmen belirtmek gerekir ki Marxistler, ideolojiyi olumlu anlamda kullanırken, onu bir “bilinç sapması” olarak değil, sınıfsal mücadele de bir araç ve yol gösterici olarak görürler.

Bu kısa tarihsel gezintiden anlaşılacak ki, ideoloji farklı biçimlerde tanımlanmakta ve yapılan tanıma bağlı olarak meşruiyeti tartışılmaktadır. Oysa ideoloji, karakteri ne olursa olsun modern zamanların bir başvuru çerçevesi olup, modern insanın yaşamına anlam kazandırmaktadır. O, farklı biçimlerde karşımıza çıksa da Aydınlanma’nın iki karakteristik özelliğini özünde her zaman barındırır: Bunlardan ilki, toplumun inşa edilebilirliği tezidir. Aydınlanma ile birlikte insanlık, kendi kaderini kendi eline almış ve toplumu istenilen kalıba sokulabilir bir fenomen olarak düşünmeye başlamıştır. Mademki toplum inşa edilebilir, o halde önceden tasarlanmış olan ideolojilerin kalıbına da pekâlâ dökülebilir.

Bilimsel kavramlarla söyleyecek olursak ideoloji, hem deskriptif (betimleyici) hem de preskriptif (normatif) öğeler içerir. Başka bir deyişle

“olanı” izah etmekle kalmaz, “olması gereken” konusunda da öneriler yapar. En makul görünen ideolojilerde bile, toplumun inşa edilebilirliği kesin bir doğmadır. Bu doğma, iradeci bir insan görüşüne dayanır. İnsan, akılcı ve iradeli bir varlık olarak çevresini ve dünyayı değiştirme gücüne sahiptir.

İkinci olarak ideolojiler, evrensel bir geçerliliğe sahip olduklarını iddia ederler. İnsan, toplum, özgürlük, adalet ve sair kavramlar üzerinden konuşurken, bunların tarih-üstü ve evrensel olduklarından hareket ederler. Bu tür soyutlamalar doğal olarak ideolojilerin gerçekliği aşırı derecede basitleştirmesine yol açar. Bir ideolojide kuramsal olarak bütün toplumsal sorunlar çözümlenmiştir. Bir ideolog, konuşmalarında, sorunların nereden kaynaklandığını ve nasıl çözümleneceğini bir Mesih edasıyla ortaya koyar ve insanlara hazır reçeteler sunar.

İdeoloji tanımları	İDEOLOJİLERİN AÇIKLAMA BİÇİMLERİ	
	İrrasyonel açıklama	Rasyonel açıklama
“Doğru” ve “sahte” biçimindeki geleneksel tanımlama	<p>1</p> <ul style="list-style-type: none"> • İdeoloji, sahte bir bilimdir ve sınıfsal çıkarlar insanı kör eder (MARX) • İdeoloji, özgül bir inanç biçimidir; fanatizm ve mutlakçılığı doğurur (SHILS-ARON) 	<p>2</p> <ul style="list-style-type: none"> • Meta fetişizmi • Merkantilist ideoloji (MARX) • Büyü (WEBER)
“Doğru” ve “sahte” ölçütlerine başvurmayan modern tanımlama	<p>3</p> <ul style="list-style-type: none"> • Bayrağa saygı (DURKHEIM) • Karizmatik lidere duyulan hayranlık (WEBER) 	<p>4</p> <ul style="list-style-type: none"> • Romen tanrıları ve Mitra kültü (WEBER) • Aristokrasinin mutlak monarşiye saygısı (MARX) • İdeoloji sınıf mücadelesinde bir silahtır (LENİN) • Sembolik bir sistem olarak ideoloji (GEERTZ)

İdeolojileri tanımlarına göre sistemleştiren Raymond Boudon, “İdeolojinin Analizi” (1989) adlı yapıtında, ideolojileri geleneksel-modern ve rasyonel-irasyonel olarak ikili bir değerlendirmeye tabi tutar ve bu şekilde dört grup ideoloji elde eder (1989:23/37). Buna göre geleneksel tanımlama ideolojileri “doğru” ve “sahte” ölçütlerine göre yargılar; oysa modern tanımlamada bu tür değer yargılarına yer verilmez ve ideoloji bir olgu olarak incelenir. Buna karşın gerek geleneksel tanımlamalarda gerekse modern tanımlamalarda ideoloji bazen rasyonel bir olgu bazen de irasyonel bir olgu olarak ele alınır. Aşağıdaki cetvelde bunlara bazı örnekler verilmiştir.

Günümüzde ideoloji, daha çok “içtimai bir zümrenin kendine has yanını ortaya koyduğu, başkalarından ayrıldığı, hatta başkalarıyla ters düştüğü ortak tasavvurların bütünü” (Lasierre, 1991) olarak tanımlanmaktadır. Bu tasavvurlar farklı olabilirler: İmajlar, semboller, inançlar, bilgi vs. İdeoloji sayesinde zümre mensuplarından her biri aynı gruba aidiyet, diğerlerinden de farklı olduğunun bilincine varır. Demek ki ideoloji bir açıdan bütünleştirici bir tutkal, diğer bir açıdan da farklılaştırıcı bir ayraçtır. Her yeni ideoloji, yerleşik bir toplumda farklı bir örgütlenme çerçevesi olarak “bölücü” bir işlev görür; bu nedenle yerleşik toplum açısından ideoloji tehlikelidir! Öte yandan ideoloji yeni bir bütünleşme çerçevesi olarak farklı bir grubun da doğuşunu müjdelere.

Modern toplumun niteliği, farklı ideolojilere mensup toplumsal grupları içinde barındırmasıdır. Resmi ideoloji, bu farklılıklara müsaade ettiği ölçüde hoşgörülüdür ve bu hoşgörü sayesinde de farklı grupların ortak şemsiyesi olmayı sürdürür. Fakat bu durumda yerleşik ideoloji, özgün boyutlarını korumakta zorlanır. Bu kaniya kapıldığı andan itibaren de baskıcı olmaya ve farklılıkları gidermeye yönelir. “İdeolojinin sonu” tartışmaları, çağdaş ideolojilerin bu totaliter özelliklerinden kaynaklanmakta ve bu tartışmalar zaman zaman da “ütopya” karakterine bürünmektedir.

Özetlersek; ideoloji, bir “fikir bilimi” olarak ortaya çıkmışsa da, zamanla anlam kaymasına ve hatta değişmesine uğrayarak farklı

biçimlerde tanımlana gelmiştir. En basit şekliyle ideoloji, bir meşrulaştırma ve mücadele aracı; en geniş şekliyle ise, insan ve toplum gruplarının gerçekliğe anlam kazandıran sembolik haritalardır. Fakat her hâlükârda insan davranışlarının ve eylemlerinin başvuru kaynağıdır. Büyük boy modern ideolojiler (yani kapitalizm, sosyalizm, faşizm vs.) çağdaş dünyada etkisi azalmış olan dinlere alternatif ve onların yerine geçmek üzere dizayn edilmiş inanç ve düşünce sistemleridir. Bu modern inanç ve düşünce sistemlerinin 18. yüzyılda ortaya çıkmaları bir tesadüf değildir. Onsekizinci yüzyıl, Aydınlanma Çağı, Batı'da yeni bir dönemin başlangıcıdır ve bu çerçevede ideolojiler, Aydınlanma'nın birer ürünüdürler. İdeolojiler, sadece olanı ve olması gerekeni değil, olması gerekenin de nasıl olması gerektiği konusunda açık bir fikre sahiptirler. Bu nedenle az çok somut bir siyasal program ve stratejiyi de içerirler. Özellikle ideoloji dendiği zaman da, akla bu tür bir programa sahip siyasal ideolojiler gelir. Ama şunu da belirtmek gerekir ki, ideolojiler, siyasal bir içerik taşıyıcılar da her zaman siyasal olmak zorunda değildirler. Sözelimi feminizm veya ekolojizm birer ideolojidir, ama açık ve belirtik bir siyasal ideoloji değildirler. Ama biz bu ideolojilerin varsayımlarından hareketle, olması gereken siyasal ve toplumsal durum hakkında bir eylem planı çıkarabiliriz.

1. Siyaset, Devlet ve İdeoloji İlişkisi

Modern devletin ideolojik olup olmadığı önemli bir tartışma konusudur. Soğuk Savaş döneminde dünya iki kampa ayrılmış ve iki kamp arasındaki kavga açıkça ideolojik bir kavga görünümü arz ediyordu. Daniel Bell, 1960 yılında yayınlanan bir kitabında “Batı’da İdeolojinin Sonu”nun geldiğini ilan ettiğinde hiç kimse buna kulak asmadı. Çünkü dünyadaki ideolojik kavgalar altmışlı ve yetmişli yıllarda şiddetlenerek devam etti. Kaldı ki Bell, “ideolojinin sonu”yla ideolojilerin bittiğini değil, ABD’nin karşılaştığı çapraşık sorunları ne “sağ”ın ne de “sol”un çözmeye yeterli olmadığını söylemek istiyordu. Bu ideolojilerin bittiği anlamına gelmiyor, belki yeni bir ideolojiye olan gereksinimi dile getiriyordu.

İdeolojilerin sonunun ilan edileceği en uygun ortam Soğuk Savaş'ın bitmesiyle, seksenli yılların ikinci yarısında ortaya çıktı. Bu durumu değerlendiren Francis Fukuyama, “Tarihin Sonu”nun (1999) geldiğini ilan eder. Tarihin sonu, sağ ve sol, kapitalizm ve komünizm arasındaki ideolojik kavganın bittiğini söylese de geleceğin dünyasının ideolojiden bağımsız olduğu anlamına gelmez. Bilakis ona göre, liberalizm her devletin kaçınılmaz ve nihai sonudur. Bu iddiasını pekiştirmek için, diğer dünya görüşlerinin uygulamadaki sonuçlarını, olumsuz yönleriyle ortaya koymuş; örnek olarak sağ otoriter rejimler, sol totaliter rejimler ve İslami rejimleri göstermiştir. Bu anlamda “Tarihin Sonu” belirli bir ideolojinin zaferine ve rakipsiz konumuna işaret etmektedir.

Siyaset, devlet ve ideoloji arasındaki bağı çözümlenmek için Louis Althusser'in “İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları” (1989) konusundaki görüşlerine değinmek yerinde olacaktır. Ona göre bir devlet ya da siyasal düzen varlığını sürdürmek için iki tür aygıtı devreye sokar. Hükümet, yönetim, polis, ordu, mahkemeler, hapishaneler ve benzer kurumlar “Devletin Baskı Aygıtları”nı (DBA) oluştururlar. Burada “baskı” kelimesi devletin bu kurumlar eliyle “zor” kullanabileceğine işaret eder. Klasik Marxist kuramın söylediğinin ötesinde Althusser, kapitalist devletin bunlarla yetinmediğini ve daha çok ikinci bir tip aygıtla kendi varlığını sürdürdüğünü ifade eder. Bu, kısa adıyla DİA olarak ifade ettiği “Devletin İdeolojik Aygıtları”dır. DİA’lar pek çok çeşittir: Dini, eğitimsel, ailevi, hukuksal, siyasal, sendikal, medyatik ve kültürel olmak üzere devlet pek çok ideolojik aygıtı sahiptir (1989:28).

DİA’lar iki noktada DBA’lardan farklıdır. İlk olarak devletin tek ve bir baskı aygıtı varsa, çok sayıda DİA’sı vardır. İkinci olarak DBA’lar tümüyle kamu alanında yer almasına karşılık, DİA’lar büyük oranda özel alanda teşekkül etmişlerdir. DBA’ları DİA’lardan ayırt eden en önemli nokta, ilki “zor kullanarak”, ikincisi “ideoloji kullanarak” işler (Althusser, 1989:28).

Devletin kullandığı aygıtlar konusundaki görüşleriyle Althusser iki konuya açıklık getirmiştir. Birinci olarak devlet, her zaman baskı araçlarını

kullanmaz. Bunu sık sık kullanması devletin meşruiyetinin sorgulanmasına neden olur. “Yumuşak güç” araçları olarak ideolojik devlet aygıtları, bazen devletin “sert güç”lerini gereksiz hale getirmek, bazen de onun yetmediği yerde ona destek olarak varlığını sürdürür. İkinci olarak Marxist gelenekte ideolojinin statüsüne dair ikilemleri aşmak için yeni bir ideoloji tanımı getirmiştir. İdeoloji, ona göre, Ortodoks anlayışta olduğu gibi ekonomik pratiğin bir uzantısı değil, bir gölge-fenomen değil, son kertede ekonomik pratikle belirlenmekle birlikte, kendi özerk belirleyici etkisi olan, maddi bir pratiktir (Belge, 1989:8). İdeolojiye tanınan bu yeni anlam ve güç, bu kavrama yeni bir içerik vermekle kalmamış, Batı dünyasında kapitalizmin nesnel bakımdan devrimsel koşulları olgunlaştığı halde, neden devrimin olmadığını da açıklamaktadır. Bu yeni ideoloji tanımıyla Althusser, felsefede madde ve fikir arasında varolan ikilemi aşmış ve ideolojinin göreceli olarak özerkliğini ilan etmiştir.

Althusser’e göre fikirler maddenin soyut yansıması değil, kendileri maddi olan şeylerdir. Çünkü kendileri somut ve nesnel olan “dil”, “ayın”, “aile hayatı” gibi toplumsal pratikler içinde yazılıdır ve bu pratiklerle belirlenirler. Bu bakımdan nesnelere kendisi ile nesnenin bilgisi arasında farklılık vardır (Belge, 1989:9). O zaman ideolojinin ne olduğunu anlamak için nerede gizlendiğine bakmak gerekir. İdeolojinin gizlendiği yerler, devletin ideolojik aygıtları olan DİA’lardadır. Okulda, ailede, dini kurumlarda, sanatta ve sinemada ve benzer kurumlarda ideoloji kendini beyan etmektedir.

2. Toplumsal Değişme ve İdeolojinin Rolü

Gelişmekte olan ülkelerde ideolojinin rolünü anlamak için onu hızlı ve kendine özgü bir toplumsal değişme biçimi olan modernleşme süreçleriyle irtibatlandırmak gerekir. “Bilindiği gibi gelişmekte olan ülkelerin önemli toplumsal özelliklerinden biri aydınlarının bütün diğer toplum unsurlarından önce Batı çağdaş düşüncesini öğrenmesidir. Gelişmekte olan ülke aydını, böylece, bir taraftan kendi kültürünü “geri”

bulmaya başlar ve halk ile bağlarını koparıırken, diğer taraftan yeni bir toplum düzenine ihtiyacı şiddetle hisseder. Kendi kaderlerine hâkim olabilmiş olan üçüncü dünya ülkelerinde, bağımsızlık süreci aydınların itişiyile kuvvet kazanmıştır ve aydınların özel damgası bu ülkelere yön veren ideolojilerle ortaya çıkmıştır. Böylece, Türkiye’de “Kemalizm”, Endonezya’da Sukarno’nun “Marhaenizm”i, Mısır’da Cemal Abdülnasır’ın “Mısır Sosyalizmi” bağımsızlık kazanan ülkenin belirleyicisi olarak siyasal sözlüğümüzde yer almıştır.” (Mardin, 2013:133-134).

Türköne, Osmanlı’da ideolojinin kültür etkileşimi (akkültürasyon) yoluyla ortaya çıktığını ve bunun aydınlar tarafından üretildiğini ve yine yepyeni bir olgu olan gazete ile yayıldığını söyler (2011:19-47). Kemalizm, bir modernleştirme ideolojisi olarak kurgulanmıştır. Peyami Safa’ya göre “Türk inkılabının başlangıcından beri, Avrupa medeniyetini yalnız tekniğiyle değil, bütün düşünme metodu ve yaşama tarzıyla birlikte kabullenişimiz, Rönesans’ın modern çağ içindeki bütün neticelerini idrak ve ona süratle intibak hamlesinden başka bir şey değildir. Bu idraki ve intibakı çabuklaştıracak ve kolaylaştıracak düşünme ve yaşama prensiplerini ararken riyazileşmeyi ve siteleşmeyi buluyoruz.” (1993:185). Marxist bir terminolojiyle konuşmak gerekirse, Atatürk devrimleri tümüyle üstyapısal değişiklikleri içermektedir. Yani Kemalist söylemde devrim sözcüğü altyapısal, ekonomik yaşama yönelik değişimleri değil, kültür ve yaşam tarzına yönelik üstyapısal değişiklikleri ifade etmektedir. Bu, Cumhuriyet öncesi yapılan reformların felsefesine önemli ölçüde ters düşmektedir. Cumhuriyet öncesi reformlar Batıyı “teknik araçlar dünyası” anlamında bir uygarlık olarak görüp, reformları bu alanda sınırlandırırken, Cumhuriyet; bu sınırlandırmayı aşarak alanı genişletmiş ve hatta hars alanına öncelik vererek, bir kültür devrimi yapmıştır. Bu kültür devriminin gerisinde yatan felsefe, bir modernleşme/çağdaşlaşma felsefesidir. Buna göre Batılı toplumların uygarlık düzeyine ulaşmak için Batıyı yaşam tarzıyla birlikte almak ve onlara benzemek gerekir.

Yukarıdan aşağı yapılan üstyapısal değişiklikler iki sonucu beraberinde getirmiştir. İlki, geçmişle hesaplaşmak şeklinde tezahür eden

redd-i miras'tır; ikincisi de toplumun geleneksel kimliğinin yerine yeni bir kimlik inşasıdır. Her ikisi de Türk toplumunda açık ve gizli direnişlere yol açmış ve Cumhuriyet uzun bir dönem bu hareketlerle uğraşmak zorunda kalmıştır. Bu bağlamda kullanılan terminoloji, 31 Mart olayıyla birlikte gündeme gelen irtica kavramıdır. Cumhuriyetçi söylemde bu kavram, çağdaşlaşma aleyhtarlığı anlamında gericiliği ve yobazlığı ifade etmektedir. Cumhuriyet döneminde geçmiş ve gelenek adına talep edilen her şey, bu kavramın çağrıştırdığı olumsuzlukların etkisiyle irtica addedilmiş ve bastırılmıştır.

Türk devrimi ve devleti, çok partili düzene geçinceye kadar, Althusser'in deyimleriyle konuşacak olursak devletin hem baskı araçlarını hem de ideolojik aygıtlarını birlikte kullanmıştır. Kemalist devrimlerin bir kısmı, "Milliyetçilik" ilkesinden, bir kısmı da "Medeniyetçilik" ilkesinden hareketle yapılmıştır (Safa, 1993:98-102). Saltanat ve hilafetin kaldırılarak bunun yerine milli hâkimiyetin tesisi ve Büyük Millet Meclisi'nin kuruluşu başta olmak üzere, eski Türk tarihine ilgi, dilde Arapça ve Persçe kelimelerin tasfiyesi ve bunun yerine öztürkçe hareketinin başlatılması, Güneş-Dil teorisinin ortaya atılması, Kur'an'ın Türkçeye tercümesi ve ezanın Türkçeleştirilmesi gibi yeni bir milli kimlik oluşturmaya yönelik tüm girişimler, Milliyetçilik adına yapılmıştır. Laikleşme kapsamında din ve dünya işlerinin ayrılması, meşihatın ilgası, medrese ve şer'i mahkemelerin kapatılması, tekke ve zaviyelerin kapatılması, dinî hukukun yerine Medeni Kanunun konulması, kaçgöç ve poligaminin kaldırılması yanında, şapka ve Latin alfabesinin getirilmesi, sadece garp musikisini öğreten konservatuvarın açılması, garp takvimi ve İngiliz haftasının ve Pazar tatilinin kabulü, bütün garp muâşeret ve kıyafetlerinin resmileştirilmesi gibi değişimler ise, Medeniyetçilik ilkesinin gereği olarak yapılmıştır.

Resmi ideolojinin işleyişi, yukardan aşağıya yöntemlerle ve özellikle eğitim, hukuk, halkevleri, tarih kurumu, dil kurumu, devlet aydınlarıyla ve parti kurumları eliyle gerçekleştirilmiştir. Emre Kongar, Türkiye'nin toplumsal yapısı ve değişmesini anlamak için üç etkenden birisini ideoloji, diğerlerini de dış dünya ve sınıfsal gelişme olarak

belirlemiştir. Bu modelde her bir öge ötekileri büyük ölçüde etkilediği gibi, aynı ölçüde onlar tarafından da biçimlenir. Modelin dış dünya ögesi, bağımsız niteliğine karşın, diğer iki etkenin etkisi altındadır. Bir başka deyişle, dış dünyadaki siyasal, ekonomik ve ideolojik oluşumların herhangi bir toplumun içyapısını etkilediğinde hiçbir şüphe yoktur. Fakat bütün bu etkiler, içyapının değişme doğrultusundadır. Kongar'a göre, "Öğeler arasındaki yoğun etkileşim 'diyalektik' bir nitelik taşır. Bir başka deyişle, öğelerden biri ötekini ya da ötekileri, sürekli olarak kendi doğrultusunda değil, kimi zaman ters sonuçlar verecek biçimde etkiler. Kimi zaman da ters yönlerde gelişen iki ögenin etkileşimi, hiç beklenmedik yeni bir doğrultuya yönelir. Modelin işleyişinde hangi ögenin hangi öğeyi ne ölçüde etkilediği kadar, bu etkileşimin yönü de önemlidir. Kimi zaman aynı yönlerdeki zıtların etkileşimi, aynı yöndeki pekiştirme kadar güçlü sonuçlar doğurabilir." (1998:681). Eğer devlet aydınları ve devletin ideolojik aygıtları olmasaydı, Türk devrimi başarılı olamazdı. Kaldı ki, Mardin'e göre Kemalist seküler kültür, sadece Batı'yı örnek almaları gerektiğini söyleyen buyruklardan oluştuğu için İslami birikimin içini boşaltmıştır. Kemalizm, yaygın olan İslami üslubun yerine koyulabilecek hiç bir şey önermemiş ve kitlelere sunabileceği her gün olanın stratejilerini geliştirememiştir (2017:161).

Tek Parti dönemindeki redd-i miras politikası, doğası bakımından çelişkili olduğu kadar getirdiği sonuçlar bakımından da olumsuz bir atmosfer yarattı. Bu çelişkilerin başında halk ile devlet arasındaki yabancılaşma gelmektedir. Otoriter ve dayatmacı bir anlayışla merkezden çevreye yayılan yeni siyasal kültürün baskısı, siyasal kültür ve kurumlarda süreklilik yanlısı olan halk ile, geçmişten radikal bir kopuşu savunan siyasal seçkinleri karşı karşıya getirmiştir. Bu ise, devrimlerin kabul görmesi bir yana, ona karşı içten ve derinden bir direnişe sebep olmuştur. Cumhuriyet tarihindeki tüm siyasal kutuplaşmaların ve topluma mekanik bir şekilde dışarıdan yapılan askeri müdahalelerin temelinde bu yabancılaşma olgusu yatmaktadır.

3. Problemin Tanımı ve Yöntemi

Althusserl'e göre, hangisi olursa olsun tüm DİA'lar aynı hedefe (üretim ilişkilerinin yeniden üretimi) yöneliktir. Kapitalist sömürü ilişkilerinin sürdürülmesini teminat altına alırlar. Her biri aynı hedefe kendine özgü yollarla

katkıda bulunur. Bu konserde ezgisine kulak verilmese de bir DİA egemen rolü oynar, o da okuldan başkası değildir. Aile ile birlikte okul, kilise-aile çiftinin yerini almıştır (Althusser, 1989:37-38). Dışardan bir gözlemci olarak Nedvi, Batı karşısında Türkiye'nin teslimiyetçi ve taklitçi bir konumda olmasını Mustafa Kemal'in kuvvetli şahsiyetinden ziyade Batılı eğitim sistemine bağlamaktadır (1977:201-202). Gerek Mustafa Kemal gerekse onun gibi Osmanlı da yetişen son devir kuşak, Batılı bir eğitimden geçmiş ve dolayısıyla eski-yeni çatışmasında onlar yeni döneme damgalarını vurmuşlardır.

Biz de bu görüşe katılıyoruz, ancak Althusserl'in DİA'lar kategorisinde yer almayan ve ideolojinin daha dolaylı bir kategorisi olarak mekân tasarımının rolünün de önemli olduğunu düşünüyoruz. Mekân isimlerinden mekânın kullanımına kadar tüm mekân aksesuarları ve simgeleri ihmal edilmiştir. Biz bunların da bir DİA kategorisi olduğunu düşünüyoruz ve bu makalemizde resmi ideolojinin sokak, cadde ve meydanlarına yansımalarını incelemek istiyoruz.

Bu noktada araştırmak istediğimiz problemi şöyle tanımlayabiliriz: Gelişmekte olan bir ülke olarak Türkiye'de resmi ideoloji (Atatürkçülük ya da Kemalizm) kendini sokakta nasıl beyan etmektedir? Başka bir deyişle resmi ideolojinin bir yansıması olarak bulvar, cadde ve meydan isimlerinde "Atatürk" isminin hangi sıklıkta kullanıldığını incelemek istiyoruz.

Bu soruya bir cevap vermek üzere şöyle bir yöntemi takip ettik. "Atatürk Caddesi", "Atatürk Bulvarı" ve "Atatürk Meydanı" gibi isimlerin Türkiye'nin illerinde hangi sıklıkla kullanıldığını tespit etmek üzere her bölgeden iki şehir seçtik ve bu şehirlerde söz konusu isimlerin ne kadar

sıklıkla kullanıldığını araştırdık. Araştırmamızı internette tarama motoru olarak işlev gören HaritaMap'ı kullanarak 14 ilde taramalar yaptık ve bu taramalar sonucu elde edilen rakamsal verileri grafiklere dönüştürdük. Bu grafikler bize resmi ideolojinin sokak ve meydan isimlerine nasıl yansıdığını açıkça göstermektedir. Bu taramalara girişmeden önce birkaç hipotez oluşturmanın yararlı olacağını düşünerek, aşağıdaki hipotezleri formüle ettik.

- 1- Büyük kentlerde resmi ideoloji, kendini daha sık beyan etmektedir!
- 2- Doğu illerinden Batı illerine doğru geldikçe resmi ideoloji kendisini daha fazla hissettirmektedir.
- 3- Atatürk dışında, hiçbir siyasal liderin ismi sokak ve caddelere daha sık isim olarak verilmemiştir.

4. Bulgular ve Yorumlar

Osmanlı'da “Şehir taksimatında en küçük birim olan mahalle, şehirlerin yalnız fiziksel yapısını belirleyen bir etken değil, aynı zamanda mâbed merkezinde meselelerin çözüldüğü, merkezi ve yerel hizmet amaçları çerçevesinde şekillenen hem idari hem de sosyal bir ünedir. Mahalle aynı zamanda, onu oluşturan toplumun sahip olduğu değerler bütününe yansıtan toplumsal bir olgudur” (Canatar, 2013:286). “Müslüman mahallelerinin çoğu küçük sakin bir iki sokak veya çıkmazdan oluşmakta, bu sokakların biraz genişçe ve hareketli yerinde ise bir küçük cami veya mescid bulunmaktaydı. İstanbul sokakları; şehrin tabii topoğrafyasına çok uygun olduğu için sokaklar beş asır boyunca genişletme dışında mühim bir değişim göstermemiştir” (Ayverdi, 1958:56).

Osmanlı'da Tanzimat'la başlayan değişim süreci, Cumhuriyet'le resmen Batı'ya öykünme biçiminde neticelenince, buna bağlı olarak kentler, mahalleler ve sokaklarda da bu değişim hissedilmeye başlanmıştır. Özellikle şehir, mahalle ve sokak isimlerinde değişiklikler yapılmıştır. Bu

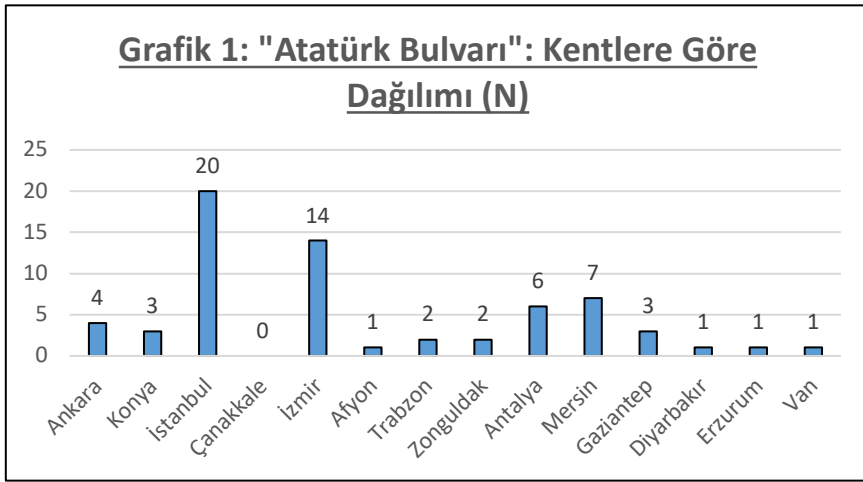
değişimin Cumhuriyet'in kuruluşunun ilk yıllarında ve Ankara'nın planlanması aşamasında ortaya çıktığı söylenebilir. Ankara'nın modern anlamda ilk planını bir Alman mimar yapmıştır. “1924 Lörcher Planı, kentin büyümekte olan nüfusunu Eski Şehir ve çevresine yerleştirmeye çalışır, şehrin çevresiyle ilişkisini daha rahat kurması için açılan yeni yollara meşruyet kazandırmaktadır. Ancak daha plan bitmeden, yukarıda dikkat çekilen hızlı nüfus artışının ortaya çıkardığı baskı, kamulaştırma yasasına uygun bir genişleme planı ile Yeni Şehir'in, ‘Çankaya’ adıyla bir yönetim mahallesi olarak tasarlanmasını gündeme getirir. Bu mahalle içinde, hem yeni bir parlamento, hem de bakanlıklar ve diğer devlet kuruluşlarının yer alacağı ‘devlet mahallesi’, ayrıca burada çalışanlar yaşayacağı bir konut bölgesi düşünülmüştür. Eski Şehir ile Yeni Şehir'in ilişkisi çok teğet biçimde düşünülmüş, Yeni Şehir, ferah bir ‘Bahçe Şehir’ yaklaşımıyla, kurulmakta olan yeni ulusun ve ulus devletin deneyimini pekiştirecek biçimde, kamusal alanlarla donatılmıştır. Bu kamusal alanlar, Osmanlı kapalı şehrinde pek kolay görülmeyen, tasarlanmış caddeler, meydanlar ve parklardan oluşmakta; kentsel mekânın ve elemanlarının Cumhuriyet'in yönetim merkezini kurgularken oluşturdukları anlamsal vurgu ilk kez kurulmaktadır. Ortaya çıkan üç boyutlu kentsel mekân, hem yeni geliştirilen yaya ve araç trafiği ilişkisini sağlamakta, hem de tasarımın anlamını destekleyen hiyerarşik bir geometriye oturtulmaktadır.” (Cengizkan, 2010).

Kısa bir süre içinde bu planının yetersiz kalması nedeniyle bir başka Alman, Hermann Jansen, yeni bir plan yapma gereği duymuş ve bu planı gözden geçirmiştir. Bu Jansen planı incelendiğinde, Ankara'da Çankaya'dan başlayan ve Ulus Dışkapı'ya kadar uzanan bulvarın isminin “Atatürk Bulvarı” olduğu görülmektedir. Demek ki bu arada soyadı kanunu çıkmış ve Mustafa Kemal'in ismi de 1934 yılında “Atatürk” olarak belirlenmiştir.

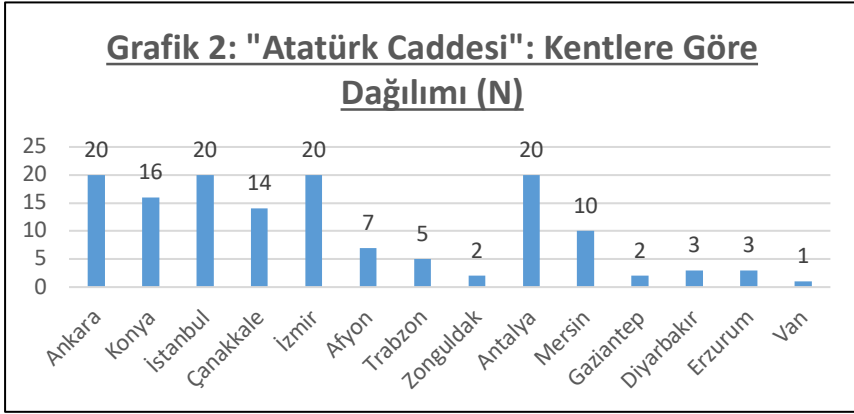
Falih Rıfki Atay'ın “Çankaya” adlı eserinde anlattığı üzere “Atatürk” soyadı Saffet Arıkan'ın etkisiyle bulunmuştur. O, aslında “Türkata” ismini önermiş, ancak Meclis'te bir hayli tartışıldıktan sonra “Atatürk” şekline sokulmuştur (1968:639). Sokak, cadde, meydan ve

bulvarlara “Atatürk” ismini koyma çabası Ankara’da başlamış ve buradan başka şehirlere yayılmıştır.

Atatürk isminin sokak, bulvar, cadde ve meydanlara ne kadar sıklıkta verildiğini anlamak için aşağıdaki grafiklere (Grafik 1-2-3) bakmak yeterli olacaktır. İlk grafik, toplam 14 şehirde hangi sıklıkta “Atatürk Bulvarı” olduğunu göstermektedir. Bu grafikten anlaşılacağı üzere en fazla İstanbul ve İzmir’de Atatürk Bulvarı bulgulanmıştır. Otuzlu yıllarda ilk önce Ankara’da başlayan bu süreç zamanla bu iki büyük şehirde en yüksek düzeye ulaşmıştır. Başka bir deyişle bu iki şehir Ankara’yı sollamıştır. Bir şehir (Çanakkale) hariç tutulursa, diğer illerin hepsinde bir veya birden fazla Atatürk Bulvarı’na rastlanmaktadır.



Bulvar, kent tasarımında merkezi ve en uzun caddeyi ifade ederken, caddeler irili ufaklı olabilmektedir. Bulvardan sonra caddelere hangi sıklıkta “Atatürk” isminin verildiği konusunda Grafik 2 bize bir fikir vermektedir. Buradan anlaşılacağı üzere “Atatürk Bulvarı”na kıyasla “Atatürk Caddesi” daha sık rastlanan bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır.



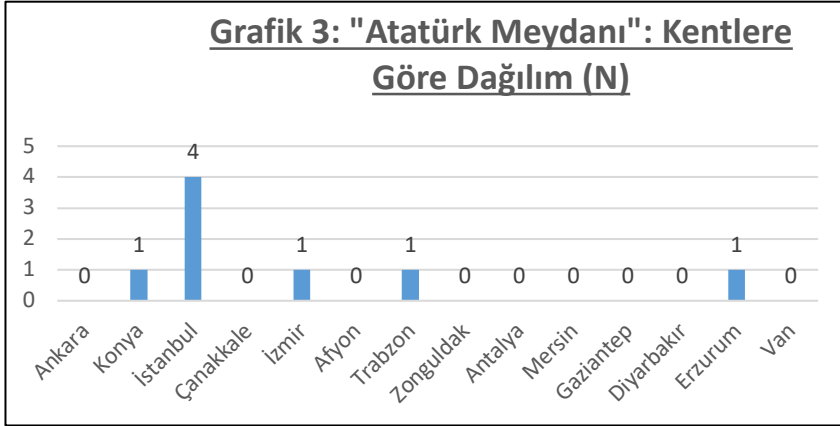
Toplam dört ilimizde “Atatürk Caddesi”nin sayısı, 20’ye ulaşmıştır. Bu iller sırasıyla Ankara, İstanbul, İzmir ve Antalya olup, hepsi de ülkenin Batı kesimindeki büyük kentlerdir. 10 ve üzerinde Atatürk Caddesi bulunan iller ise, Konya, Çanakkale ve Mersin’dir. Bunlar da yine Batı kesimindeki illerdir. Doğu bölgeleri ve küçük şehirlerde Atatürk Caddesi’ne daha az rastlanılmaktadır.

Bulvar ve caddeler kadar olmasa da, Atatürk isminin şehir meydanlarına da verildiğini görmekteyiz. Grafik 3, hangi illerde “Atatürk Meydanı”nın bulunduğunu resmetmektedir. Buradan anlaşılacağı üzere en fazla meydan ismine İstanbul’da rastlanmaktadır. Atatürk Meydanı bulunan diğer iller Konya, İzmir, Trabzon ve Erzurum’dur. Bu illerde birer adet Atatürk Meydanı bulunmaktadır. Dikkat çekici olan şu ki, başkent Ankara’da hiçbir meydana Atatürk ismi verilmemiştir.

Atatürk isimli caddelere, il merkezinde rastlanabileceği gibi ilçelerde de rastlanmaktadır. Buna karşın Atatürk Meydanı, genellikle il merkezinde yer almaktadır. Yukarıdaki grafikten anlaşılacağı üzere Atatürk Bulvarı bulunmayan iller (9), sayıca daha fazladır.

Bu ilk aşamada şöyle bir yorum yapabiliriz: Resmi ideoloji, kendini en fazla caddelerde beyan etmektedir. İkinci olarak bulvarlarda karşımıza çıkmaktadır. Meydanlarda resmi ideolojinin yansımalarına daha az

rastlıyoruz. Bunun bir sebebi, meydanların azlığıyla açıklanabilir. Türkiye’de şehirler çoğu kez meydana yoksun bulunmaktadır.



İkinci ve daha önemli sebebi ise, resmi ideoloji meydanlarda kendini başka biçimlerde sunmamıştır. Cumhuriyet ikonografisi kuşkusuz sadece cadde isimleriyle değil, anıtlarla, heykellerle, altı oklu bayraklar, resmi bayramlar ve parti sloganlarıyla oluşmuştur. Özellikle meydanlara anıt ve heykeller dikildiği için meydan isimlerine gerek duyulmamıştır. Anıt fikri, İslam geleneğine bağlı Osmanlı geçmişinden koparak, Batılılaşma şiarıyla modern bir ulus-devlete yönelik ideolojik programın hem simgesi hem de etkili bir aracı olarak ithal edilmiştir (Tekiner, 2014:64).

Cumhuriyet Türkiye’sinde ilk anıtlar ve heykeller İstanbul ve Ankara’da dikilmiş, daha sonra da başka illere doğru yaygınlaştırılmıştır. Atatürk’ün ölümünden sonra bir iki yıl içinde hiç anıt dikilmemiş, sonra yeniden bu girişimler devam etmiştir. Hem ellili yıllarda hem de 1980 sonrası dönemde heykel dikme seferberliği başlatılmıştır. Bir başka deyişle demokratik dönemde de, askeri darbelerin olduğu dönemlerde de Atatürk ve Atatürkçülük, iktidarı meşrulaştıran bir ideoloji olarak kullanılmıştır. Bu konuda demokratlar, halkçılardan; siviller askerlerden geri kalmamıştır.

Yukarıdaki tablolar incelenecek olursa, ilk hipotezimiz doğrulanmıştır. Atatürk isimli cadde, meydan ve bulvarlara, daha çok büyük kentlerde rastlanmaktadır. Bu demektir ki resmi ideoloji büyük kentlere damgasını vurmak istemiştir.

Caddeler üzerinden resmi ideolojinin bir okumasını yapacak olursak, Batı bölgelerine kıyasla Doğu ve Güney Doğu illerinde Atatürk caddelerine daha az rastlandığını söyleyebiliriz. Bu bakımdan, yukarıda ileri sürdüğümüz hipotezimiz doğrulanmıştır. Bulvarlar açısından aynı şeyi söylemek daha zor görünmektedir. Doğu illerinde sayıca çok az da olsa Atatürk Meydanı'na rastlanmaktadır.

Türkiye'de, Atatürk dışında birçok siyasal lider isminin sokak ve caddelere verildiğini biliyoruz. Bu çerçevede İnönü, Celal Bayar, Adnan Menderes, Süleyman Demirel ve Turgut Özal gibi liderler hemen aklımıza gelen isimlerdir. Bu isimlerin sokak, cadde, bulvar ve meydanlarda ne kadar sıklıkta karşımıza çıktığını anlamak için aşağıdaki grafiğe (Grafik 4) bakmamız yeterli olacaktır.

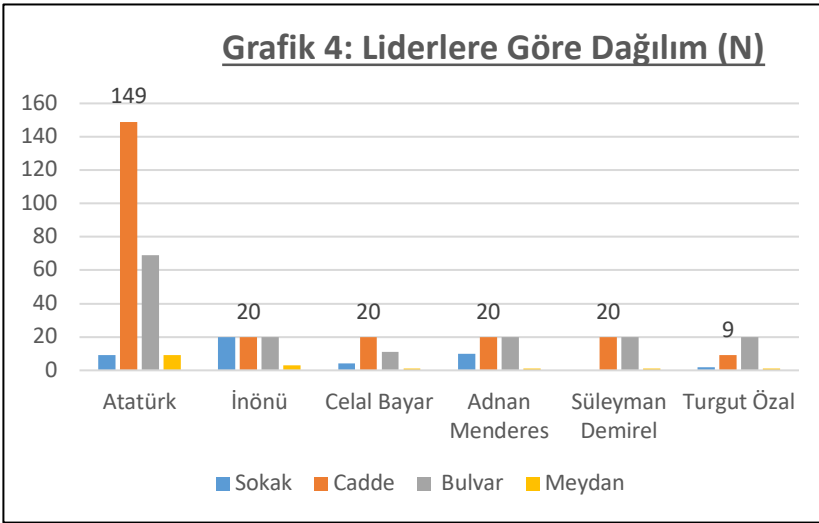
Buradan anlaşılacağı üzere cadde, bulvar ve meydan isimleri açısından Atatürk ve diğer liderler arasında çok bariz bir fark bulunmaktadır. Özellikle cadde ve bulvar isimleri bakımından Atatürk kıyaslanamaz bir sayısal üstünlüğe sahiptir. Sadece sokak isimleri bakımından İnönü ve Adnan Menderes birazcık öndedir. Celal Bayar hariç, diğer liderlerin isimlerinin bulvarlara eşit olarak (20 kez) verilmiş olması ilginç bir durumdur. Yine üç liderin ismi eşit sıklıkla caddelere verilmiştir.

Atatürk'ten sonra ismi, sokak, cadde ve bulvara en fazla verilen lider İnönü'dür. Bu husus, resmi ideolojinin hâkimiyetini gösteren bir başka kanıt olarak kaydedilebilir. Çünkü her iki lider de tek parti döneminin en kudretli kişileridir.

İnönü'nün sokak, cadde, bulvar ve meydanlara isim olarak verildiği şehirlerin genellikle ülkenin Batı kesiminde olduğu gözlemlenmektedir. Celal Bayar ismi, en fazla caddelere verilmiş olup bu ismin verildiği şehirler genellikle Batı bölgeleri ve Orta Anadolu'dadır. Yine aynı şekilde

Adnan Menderes caddeleri ve bulvarları da bu bölgelerde yoğunlaşmaktadır. Süleyman Demirel ismi, en fazla cadde ve bulvarlara verilmiş olup, bölgesel dağılım olarak Menderes'inkine benzer bir yapıya rastlanmaktadır. Turgut Özal'ın ismi en fazla bulvarlara verilmiş olup İstanbul, Ankara ve Adana yöresinde yoğunlaşmaktadır. Ayrıca sayı olarak az da olsa hem Batı hem de Doğu'daki bölgelerde örneklere rastlanmaktadır. Cadde isimleri olarak ise en fazla İstanbul ve Batı bölgelerinde görülmektedir.

Liderlerin coğrafi dağılımından çıkaracağımız iki sonuç vardır: Birincisi, liderler en fazla Batı bölgelerinde etki sahibi olmuşlar, ikincisi halk ve yerel yönetimler en fazla yine bu bölgelerde liderlerin isimlerini sokak, meydan ve bulvarlara koyma konusunda hassas davranmışlardır.



5. Sonuçlar

Araştırmadan elde ettiğimiz en önemli bulgu, resmi ideolojinin etkilerinin bilinen üstyapı kurumlarıyla (eğitim, hukuk, dil, tarih vs.) sınırlı kalmadığını, sokak ve meydanlara kadar indiğini ve bu mekânlarda da etkili olduğunu göstermektedir. Bu anlamda Althusserl'in Devletin İdeolojik Aygıtları'na (DİA) eklediğimiz "mekân tasarımı" anlamlı bir katkı olarak görülmelidir. Resmi ideoloji, kendini herkesin günebirlik

olarak gözlemleyeceği sokak kültürüne dâhil etme konusunda gayretli olmuş ve önemli oranda da başarı kaydetmiştir.

İkinci önemli bulgumuz, Cumhuriyet tarihinde Atatürk dışında hiçbir siyasal lider onun kadar sokaklara kendi ismini kazımamıştır. Sayısal olarak Atatürk ismi hala sokak ve meydanlarda üstünlüğünü korumaktadır.

Epey bir zamandır resmi ideoloji tartışmaya açılmış ve hırpalanmış olmasına rağmen, sokak kültüründe ve mekân tasarımında herhangi bir değişikliğe gidilmemiş olması anlamlıdır. Bu resmi ideolojinin önemli oranda kanıksanmış olduğuna ve dokunulmazlık statüsü kazandığına işaret etmektedir. Bugüne kadar resmi ideolojinin sokak isimlerindeki yansımalarına karşı herhangi bir ciddi reaksiyon görülmemiştir. Yine aynı şekilde meydanlardaki Atatürk heykellerine de herhangi bir karşı tavır söz konusu değildir. Bu konuda bazen arızı olarak gelişen eylemler, medyada büyük bir hışımla haber konusu yapılmakta ve olayın failleri çoğu zaman “meccup” ya da “psikolojik” olarak rahatsız kişiler olarak etiketlenmektedir.

Soğuk Savaş sonrası dönemde eski komünist ülkelerde ve Ortadoğu’da pek çok ülkede liderlerin meydanlardaki heykelleri tahrip edilip kaldırılırken ya da sokaklardaki isimleri kazınırken, Türkiye’de Atatürk isim ve heykellerini kaldırmak bir yana, hiçbir tartışma konusu yapılmamış olması, resmi ideolojinin halen süren “yumuşak” gücüne işaret etmektedir. Resmi ideoloji, ders kitaplarında ve eğitimde olduğu kadar sokak ve meydanlarda da egemenliğini sürdürmektedir.

KAYNAKLAR

Althusser, L. (1989), İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları, İletişim Yayınları, İstanbul.

Ayverdi, E. H. (1958), Fatih Devri Sonlarında İstanbul Mahalleleri, Şehrin İskânı ve Nüfusu, Ankara.

Atay, F. R. (1968), Çankaya, Pozitif Yayınları, İstanbul.

Belge, M. (1989), “Önsöz”, İdeoloji ve Devletin İdeolojik Aygıtları, İletişim Yayınları, İstanbul.

Boudon, R. (1989), The Analysis of Ideology, Polity Press, Cambridge.

Canatar, M. (2013), 1009/1600 Tarihli İstanbul Vakıfları Tahrir Defteri'ne Göre Nefs-i İstanbul'da Bulunan Mahalleler ve Özelliklerine Dair Gözlemler, Osmanlı İstanbulu I. Uluslararası Osmanlı İstanbulu Sempozyumu, 29 Mayıs – 1 Haziran 2013, İstanbul.

Cengizkan, A. (2010), Türkiye için Modern ve Planlı bir Başkent Kurmak: Ankara 1920-1950, <http://www.goethe.de/ins/tr/ank/prj/urs/geb/sta/trindex.htm#top> (erişim tarihi: 07-07-2017).

Kongar, E. (1985). İmparatorluktan Günümüze Türkiye'nin Toplumsal Yapısı 1-2, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Lasierre, J.W. (1991), “İdeoloji nedir?”, İlimler ve İdeolojiler, Umran Yayınları, Ankara.

Mardin, Ş. (2013), İdeoloji, İletişim Yayınları, İstanbul.

Mardin, Ş. (2017), Türkiye, İslam ve Sekülerizm, İletişim Yayınları, İstanbul.

Nedvi, A. H. (1977), İslam Ülkelerinde İdeolojik Savaş, Çığır Yayınları, İstanbul.

Safa, P. (1993), Türk İnkılabına Bakışlar, Ötüken, İstanbul.

Şeriatî, A. (1986), Kültür ve İdeoloji Etrafında Konuşmalar, Bir Yayıncılık, İstanbul.

Tekiner, A. (2014), Atatürk Heykelleri, İletişim Yayınları, İstanbul.

Türköne, M. (2011), Siyasi İdeoloji Olarak İslamcılığın Doğuşu, Etkileşim Yayınları, İstanbul.

AİDİYET VE MEKÂN OLARAK SOKAKLAR: BALIKESİR ÖRNEK OLAYI ÇERÇEVESİNDE BİR TİPOLOJİ ÖNERİSİ

Doç. Dr. Fahri Çakı

Balıkesir Üniversitesi

ÖZ

Makalede Anadolu kentlerindeki sokakları temsilen Balıkesir örnek olay olarak incelenmektedir. Ulaşılan genel sonuç, fiziki yapı bozuklukları ve işlevsizlikleriyle bağlantılı olarak mekânsal aidiyet potansiyelinin Balıkesir merkez ilçelerindeki sokak ve caddelerde ya hiç bulunmadığı ya da çok kısıtlı olduğu sonucudur. Sunulan tipolojinin ve yapılan aidiyet değerlendirmelerinin tüm Anadolu kentleri için geçerli olmayabileceği, Balıkesir dâhilinde bile istisnai örneklerin bulunabileceği makalenin ön kabullerindedir. Bununla birlikte makalede Balıkesir örneğinde sokak ve caddelere ilişkin mekânsal aidiyet anlayışımızın geliştirilmesi amaçlanmaktadır.

Anahtar Kavramlar: Aidiyet, Mekânsal Aidiyet, Sokak ve Caddeler, Balıkesir.

ABSTRACT

The paper focuses on Balıkesir as a case study to represent the streets of Anatolian cities. The general conclusion is that the potential of spatial belonging, in connection with physical disabilities and dysfunctions, in the streets of the central districts of Balıkesir is either very limited or not existing at all. It is presumed that the submitted typology and belonging evaluations may not be valid for all Anatolian cities, and there may be exceptional examples even within Balıkesir. However, it is aimed to improve understanding of spatial belonging in streets in the case of Balıkesir.

Keywords: Belonging, Spatial Belonging, Streets, Balıkesir.

1. GİRİŞ

Psikologlar aidiyeti, her insanda doğal olarak var olan bir ihtiyaç olarak görme eğilimindedirler. Örneğin, şiddet ve yoğunluğunda kişisel farklılıklar bulunsa ve ifade etme biçimleri kişilere ve kültürlere göre değişiklikler gösterse de aidiyetin tüm kültürlerde ve tüm insanlarda belirli bir derecede bulunduğunu belirten Baumeister & Leary, (1995:520) kişilerarası bağlılık arzusu anlamında aidiyet ihtiyacının “fundamental bir insan motivasyonu olduğunu” ileri sürer. Aidiyet, Maslow’un “İhtiyaçlar Piramidi”nde de önemli bir yer tutar. Onun piramidinde, ait olma/aidiyet gereksinimi, fizyolojik gereksinimler ve güvenlik gereksiniminden sonra gelmektedir (Solak, 2017:20).

Kimlik oluşumu sürecinde kişi “ben kimim” sorusuna yanıt ararken bu arayışa paralel olarak “ben nereye aitim” sorusuna da yanıt arar. Nitekim “ben kimim” sorusu, Loader’ göre (2006:25), “ben nereye aitim” sorusundan ayrı düşünülemez. “Nereye aitim” sorusuna yanıt, hepsine birden ait olmadığımız veya olamayacağımız mekân, lokaller ve kimliklere ilişkin geniş bir bilgi, duygu veya farkındalığı gerektirir (Anthias, 2006).

“Ben kimin” sorusuna verilen yanıtlar (Türküm, Müslümanım, Marksistim, akademisyenim, esnafım vb.) etnik, dini ve mesleki kimlikler boyutunda aidiyetleri gündeme getirirken “ben nereye aitim” sorusuna verilen yanıtlar da genellikle mekânsal aidiyetleri çağırır.

Gündelik yaşam etkinlikleri mekâna sıkı sıkıya bağlı olan ve uzam-zaman ayrışmasının henüz gelişmediği geçmiş dönemlerde mekânsal aidiyetlerin bugüne kıyasla çok daha kuvvetli oldukları genel kabul gören bir kanaattir. Bununla beraber, özellikle Anglo-Sakson ülkelerdeki modern kentlerin dizayn ve gelişiminde mekânsal aidiyet gereksiniminin ciddi derecede dikkate alındığına ve alınmasının teşvikine dair çeşitli araştırmalar, kampanyalar, sosyal hareketler mevcuttur.

2. ÇALIŞMANIN PROBLEMİ VE YÖNTEMİ

Mekânsal aidiyetin en önemli gelişim alanlarından birisinin sokak ve caddeler olduğu kabulünden hareketle bu makale, günümüz Anadolu kentlerinde sokak ve caddelerin mekânsal aidiyet potansiyellerini değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Günümüz Anadolu kentlerinde sokak ve caddelerin ne kadar mekânsal aidiyeti destekleyici ya da engelleyici olduğu sorusu, makalenin ana araştırma sorusudur.

Bu soruyu yanıtlamaya çalışırken öncelikle “aidiyet” ve “mekânsal aidiyet” kavramına ilişkin kuramsal ve kavramsal yaklaşımları gözden geçirmek gereklidir. Bu incelemedeki amacımız, sokak ve caddelerin aidiyet potansiyellerini hangi kriterler bağlamında değerlendirebileceğimizi belirlemektir. İkinci adım olarak, tüm sokak ve caddelerin aynı boyutta aidiyet potansiyeli taşımayacağını varsayarak Anadolu kentlerindeki sokak ve caddelere ilişkin bir tipoloji oluşturma gereği vardır. Potansiyel değerlendirmesini her bir sokak/cadde türü için ayrı ayrı yapmanın bizi daha uygun ve isabetli sonuçlara ulaştıracığı açıktır.

Bu tür bir çalışmanın birden çok Anadolu kentini kapsayan bir örneklem üzerinden gerçekleştirilmesi kuşkusuz çok daha yararlı ve geçerli olacaktır. Ancak sınırlı zaman ve kaynakları gözeterek bu çalışma, tipik durum örnekleme yöntemi kullanmakta ve Balıkesir merkez ilçelerini tipik Anadolu kenti olarak çalışmanın odağına yerleştirmektedir.

Araştırmada kullanılan veri toplama tekniği katılımcı gözlemdir. 17 yıldır Balıkesir’de ikamet etmekte olan araştırmacı, bu süre boyunca yaptığı gözlemlere ilaveten spesifik olarak bu araştırma için bir ay boyunca gözlemlerini yoğunlaştırmış, notlar almış ve fotoğraflar çekmiştir.

3. AİDİYET VE MEKÂNSAL AİDİYET

Aidiyet ve kimlik kavramları çoğu kez birbirinin yerine kullanılabilir (Youkhana, 2015:12). Yuval-Davis’e göre (2006:199), aidiyet; a) farklı güç eksenleri ve sosyal kategorileştirmelerde

ortaya çıkan farklı sosyal konumlarla, b) bireylerin tanımlamaları ve duygusal bağlılıklarıyla, c) ortak ahlaki ve siyasi değer sistemleriyle ilgilidir. Yuval-Davis aidiyeti; “sınıf, ırk, cinsiyet, yaşam döngüsü evresi, cinsellik ve yetenek gibi farklı birden fazla eksen boyunca inşa edilmiş ve müzakere edilmiş dinamik bir süreç” olarak tanımlar (Yuval-Davis, 2006:200). Dolayısıyla onun bu tanımı, aidiyetin kategorik eksenlerine, inşa edilmişliğine ve dinamik karakterine vurgu yapmaktadır.

Sosyal bilimciler arasında aidiyetin yer ve mekânla ilişkisine vurgu yapmak oldukça yaygın bir eğilimdir. Örneğin, Anthias'a göre, aidiyet, yerel ve küresel arasındaki arayüzde yer almaktadır. Anthias (2006, 2008), aidiyet ve kimlik kavramlarının içsel/özel mekânsallıklarına itiraz etmek, özcü sosyal farklılık sınıflandırmalarına karşı durmak ve ötekilik biçimlerinin artan karmaşıklığını vurgulamak için "translokasyonel konumlar" (translocational positionalities) terimini tanıtmıştır. Burada, mekânsal referans iki yönlüdür ve bir taraftan yer-temelli etkileşimin önemini, diğer taraftan da hareketin önemini yansıtır. "Translokasyonel konumlar" kavramı aynı zamanda bir bireyin karmaşık ve değişken yaşam-dünyaları içindeki insanların konumlarını tanımlamaktadır (Youkhana, 2015:12).

Antonsich (2010), de aidiyetin mekânsal boyutuna dikkat çekenler arasındadır. Ona göre de mekân aidiyeti “evinde hissetmek” duygusuyla ilgilidir. Dolayısıyla ona göre, “ait olmak demek, bir bireyin kendisini “evindeymiş” gibi hissedebileceği bir yer bulması demektir” (Antonsich, 2010:646). Antonisch’in vurguladığı mekânsal referans maddi bir uzam olabileceği gibi öyle olmak zorunda da değildir. Burada sözü edilen uzam, hem coğrafi bir yer hem de aşinalık, rahatlık, güvenlik ve Yuval-Davis'in terimiyle, duygusal bağlılık, “evde olma hissi” olarak tanımlanan sembolik bir alan olabilir. Kişinin yaşadığı apartman dairesi, mahallesi, sokağı, kaldığı öğrenci yurdu, ya da daha genel olarak ulusu, memleketi vb. birçok şey ya da yer mekân aidiyetinin konusu olabilir. Antonsich için aidiyet, sınırları çizmek için söylemsel olarak kullanılan bir sosyal kaynaktan ziyade kişisel, samimi ve varoluşçu bir boyut tarafından anlatılan bir "benlik duygusu" ile yakından bağlantılıdır (Antonsich, 2010:647).

Sosyal ilişkileri ve üretimleri analiz ederken Lefebvre de sosyal gerçekliğin üçlü bir diyalektiğinden söz eder: sosyal düşünce, sosyal pratik ve şiirsel ve yaratıcı eylem. Sosyal hayat, uzamda yaşanır, algılanır ve düşünülür, uzam da sosyal olarak yaratılır (Lefebvre, 2006'dan aktaran Youkhana, 2015:15). Bu bakışta, aidiyet de uzamda gelişir ve dolayısıyla sabit değil, değişkendir.

Aidiyet, toplumsal, düşünülmüş ve duygusal-maddi doğal olabilen değiştirilebilir eklemelere işaret eder. Maddi-göstergebilimsel ve mekâna-duyarlı aidiyet çalışması, farklı zamansal ve mekânsal platformlar üzerinde aidiyet üreten aktiviteler ve az-çok kurumsallaşmış (tekrarlanan, gerçekleştirilen vb.) gündelik pratikler, (dayatılan) ritüeller ve "aidiyet rejimleri" sergiler.

Kentsel uzam, egemenlik ve gücün sembolü olarak ulusal ve uluslararası girişimcilerin bir rekabet alanı haline dönüşürken bireyler ve gruplar da kamusal alanı direnme, yaratıcı eylemler ve iletişim aracı için bir laboratuvar olarak kullanırlar.

Cuba ve Hummon'a göre (1993:112) konut sakinlerinin demografik nitelikleri ve diğer özellik ve üyelikleri, barınma yeri kimliğinde kritik bir role sahipken yerel topluluk faaliyetlerine katılım da topluluk kimliği için asli bir unsurdur. Ayrıca, müşterek mekân etkinlik kalıpları da bölgesel bir kimliğe yol açar.

Genel anlamda, mekân kimliği, kimliği simgelemek veya yerleştirmek için çevresel anlamı kullanan ben'in bir yorumu olarak tanımlanabilir. Diğer kimlik biçimlerinde olduğu gibi, mekân kimliği şu soruyu da yanıtlıyor: "Ben kimim?" – ya da – "Neredeyim ben?" veya "ben nereye aitim?" ... İnsanlar, şeyler ve etkinlikler gibi, mekânlar da günlük yaşamın sosyal dünyasının ayrılmaz bir parçasıdır; bu özelliğiyle, mekânlar, kimliklerin tanımlandığı ve konumlandığı önemli mekanizmalar haline gelirler (Proshansky vd., 1983:58).

Mekânlar ve bunlara eşlik eden anlamlar kimliğe karmaşık yollarla katkıda bulunsa da, mekân kimliği ile ilgili daha önceki çalışmalar, tipik

olarak iki geniş fonksiyona odaklanmıştır: görüntüleme ve mensubiyet. Görüntüleme olarak mekân kimliğine ilişkin olarak araştırmacılar, insanların benliğin niteliklerini kendi benliklerine veya ötekilere iletmek için mekânı nasıl kullandıklarını ortaya koymuşlardır.

Mensubiyet olarak mekân kimliği ile ilgili olarak da, akademisyenler, insanların bir bağlanma veya ev duygusu oluşturmak için yerleri nasıl kullandıklarını araştırmışlardır. Mekânla böyle bir bütünleşme, sıklıkla mekâna duygusal bağları içerir ancak aynı zamanda paylaşılan çıkarlar ve değerler duygusu da içerebilir. Mekânla bu bütünleşme, sık sık "evde" olma - burada rahat, tanıdık ve "gerçekten ben" hissi olarak yaşanır. Her iki durumda da, mekân kimlikleri benliği önemli mahallerle birleştirir ki bu da kişinin sosyo-mekânsal dünyasına bir aidiyet duygusu ve düzen getirir. (Cuba & Hummon, 1993:113).

Görüldüğü üzere mekânsal aidiyet insanların yaşamlarına pozitif katkıları olan bir şey olarak görülmektedir. Buna karşılık mekânsal aidiyetten yoksunluk ise negatif sonuçları olan bir şey olarak görülür. Örneğin Antonisch'e göre mekân aidiyetinden yoksunluk, "yalnızlık, yalıtılmışlık, yabancılaşma ve yerdeğişim duygusudur... ve motivasyon ve mental sağlık problemlerine yol açabilir" (2010: 650).

Mekân aidiyeti, Antonisch'e göre, "sadece kişisel bir mesele değil, aynı zamanda sosyal bir meseledir. Nitekim bir kimse yaşadığı yerde diğer insanlar tarafından reddedildiğini veya hoş karşılanmadığını hissederse, onun aidiyet duygusu kaçınılmaz olarak bozulur" (2010: 651). Mekân aidiyetinin salt kişisel bir mesele olmadığını dikkate alındığı noktada "aidiyet politikaları" devreye girer. Bu bağlamda bir yere ait olmak, bir gruba ait olmakla aynı anlama gelmeye başlar ve dolayısıyla "aidiyet, hem bireysel hem toplumsal açıdan kimlik ile eş anlamlı" bir kavrama dönüşür (Antonisch, 2010:651). Bu açıdan aidiyetin iki boyutu vardır: birincisi aidiyet iddia edenler, diğeri bu iddiayı onaylama gücüne sahip olanlar. Siyasal düzlemde aidiyet onaylansa bile toplumsal düzlemde onaylanmayabilir ki bu da ayırmacılık, dışlama, ötekileştirme gibi süreçleri doğurabilir. Ait olabilmek için "insanların kendi kimliklerini ifade

edebildiklerini, yaşadıkları topluluğun ayrılmaz bir parçası olarak kabul gördüklerini, seslerinin duyulduğunu ve değer verildiklerini hissetmeleri gerekir” (Antonisch, 2010:252).

Favell (1999), aidiyet politikalarını “sınırları korumanın çirkin yüzü” olarak görür. Burada sözü edilen sınırlar genellikle siyasal topluluğun aidiyet sınırlarıdır ki “bu sınırlar bazen fiziki olarak ve daima sembolik olarak dünyayı ‘biz’ ve ‘onlar’ olarak ayırır” (Yuval-Davis, 2011:3).

Bu ayırım kendisini sosyal içirme ve dışlama tutumlarıyla gösterir ve insanlık tarihinde çok eskilere gider. Genel olarak toplumlar ve kültürlerin ödül olarak sosyal içermeyi ceza olarak da sosyal dışlanmayı kullandıkları söylenebilir. Nitekim Baumeister & Leary’nin de dikkat çektiği gibi birçok erken uygarlık sürgün etmeyi ölüme eşdeğer görmüş ve uygulamışlardır. Modern uygarlıklar ise, cezaevini insanları cezalandırmak için kullanır. Her iki tutumunda arkasında yatan düşünce şudur ki yaşam ancak ait olunan topluluk ve ilişkiler içerisinde güzel ve anlamlıdır. Kişinin aidiyet bağlarından koparılması ona verilebilecek en ağır cezadır (Baumeister & Leary, 1995:521).

Bunların yanı sıra mekânsal aidiyet ile güvende hissetme duygusu arasında da yakın bir bağ kurulmaktadır. Çünkü insanların, kendilerine tanıdık gelen mekânlarda kendilerini daha güvende hissettikleri ve bu hisle birlikte aidiyet duygusu da geliştirdikleri ileri sürülmektedir (Solak, 2017:21).

4. AİDİYET VE MEKÂN OLANAĞI OLARAK SOKAKLAR

Türk Dil Kurumu, sokağı “il, ilçe vb. yerleşim bölgelerinde, iki yanında evler olan, caddeye oranla daha dar veya kısa olabilen yol” olarak tanımlarken bununla ilişkili bir başka terim olan caddeyi de kısaca “ana yol” olarak betimlemektedir¹. Dolayısıyla Türkçe’de sokak ve cadde aynı

¹ www.tdk.gov.tr

özellikleri taşımakta fakat genişlik ve uzunluk bakımından ayrılmaktadırlar. İngilizcede ise “street” terimi bu iki anlamı da kapsayacak şekilde Oxford Dictionary tarafından “bir ya da her iki yanında evler ve binalar bulunan bir şehir, kasaba veya köydeki kamusal yol” olarak tanımlanmaktadır². Görüldüğü gibi bu sözlük tanımlamaları sokak ve caddelerin fiziksel özelliklerini ortaya çıkarmaktadır. Oysa sokak ve caddeler elbette yol ve binalardan daha fazla bir şey olarak tarihi, kültürel, sosyal, ekonomik ve duygusal yaşam boyutlarına sahiptir.

Sokaklar ve caddeler insanların gündelik yaşamlarının önemli bir kısmını geçirdikleri yerlerdir ve bazen kendine özgü kimliklerle öne çıkarlar. İstanbul’da İstiklal Caddesi, New York’ta Wall Street, Paris’te Şanzelize Caddesi, Madrid’te Gran Via, Berlin’de Kurfürstandamm, Moskova’da Arbat Caddesi belli bir kimlikle dünyaca ün kazanmış caddelerdir. Sokaklar içerisinde de ünlenmiş ve belli bir kimliği olan birçok örnek vardır. İstanbul’da Yeşilçam Sokağı/ Beyoğlu, Soğuk Çeşme Sokağı/Fatih, **Merdivenli Yokuş/Balat, Galip Dede Sokağı/Karaköy, Serdar-ı Ekrem Tarihi Sokağı/Galata, Fransız Sokağı/Beyoğlu, Ayrılık Çeşme Tarihi Sokağı/Kadıköy, Ayrancı Sokağı/Arnavutköy, Perihan Abla Sokağı/Kuzguncuk bunlardan bazılarıdır.**

Ün ve kimlik kazansın veya kazanmasın, sokak ve caddeler mekânsal aidiyetin de konusu olabilen kamusal alanlardır. Sokaklar/caddeler insanları etkileşime sokar, birbirlerine bağlar, tekrar eden davranışlara, ortak deneyimlere (pozitif ve/veya negatif) sevk eder, hatıralar ve anlamlar yaratır. Sokak/cadde yaşamı komşuluk, mahalle ve cemaat (community) bağlarıyla sıkı sıkıya bağlıdır. Genel olarak geçmişte bu bağların bugüne kıyasla çok daha güçlü olduğu, modernleşme, küreselleşme, bireyselleşme ve teknolojik gelişmelerle birlikte bu bağların nispeten gevşediği, eski önem ve etkisini kaybettiği kabul edilir. Eskiden aynı sokakta, mahallede ve cemaatte yaşayan insanların birbirlerini iyi tanıdıkları, sıklıkla ortak faaliyetler gerçekleştirdikleri, yardımlaştıkları ve

² <https://en.oxforddictionaries.com/definition/street>

birlikte eğlendikleri ve klişe cümle ile evlerinin kapılarını kilitlemeye bile gerek duymadıkları bilinir (The Young Foundation, 2010:5).

Modernleşme ve küreselleşme etkilerine rağmen yaşanan yerlere (sokaklar, mahalleler) hala güçlü bir aidiyet duygusunun devam ettiğini gösteren araştırmalar bulunsa da (İnglis, tarihsiz), günümüz toplumlarında sokakları da içeren kamusal alanlara ilişkin olumsuz gelişmelere sıklıkla dikkat çekilir. Günümüzde sokakların arabalar, onların park ihtiyaçları ve malların ulaşımı için var olduklarını düşünmeye meyledilmektedir. Ancak tarihte sokakların varlık nedeni kuşkusuz bunlarla sınırlı değildir; aksine bunlardan daha önemli derecede sokaklar tarihin en eski dönemlerinden beri sosyal, ticari ve siyasal yaşamın cereyan ettiği kamusal alanlardır.

Sokaklar/caddeler, kültürün ve toplumsal hafızanın yaşatıldığı mekânlardır da. Ulusal kahramanların, önemli sanatçıların, bilim insanlarının, politikacıların ya da önemli olayların isimlerinin sokaklara/caddelere verilmesi bunun göstergelerinden birisidir. Sokaklar/caddeler aynı zamanda toplumsal tepkilerin, taleplerin ve iradenin ifade edildiği mekânlardır.

Bugün sokaklar/caddeler ağır trafik ve güvenlik sorunlarıyla birlikte anılmaktadırlar. Bu sorunların kronikleştiğinde kuşku yoktur. Ama sokakların/caddelerin aynı zamanda insanların fiziksel aktivitelerini minimize edecek şekilde ve kaliteli zamanlar geçirilebilecek mekânlardan yoksunlaşmaları nedeniyle insanları izalasyona ve depresyona sürükleyecek şekilde yer alıyor olması, araçların saldıkları zehirli gazlarla hava kirliliğinin yaşanması da önemli diğer sorunlar arasındadır.

Bu sorunlarla birlikte sokaklar/caddeler, istisnalar olsa da, insanların mekânsal aidiyet duygularının gelişmesine pek izin vermemektedirler. Sokaklar/caddeler adeta arabalar ve küresel kapitalizm tarafından işgal edilmiş durumdadırlar. Sokakların gerçek sahipleri için sosyal etkileşimler, fiziki aktiviteler ve yerle ilişki anlamında “sokakları tekrar mekânlara dönüştürme” talep ve çabaları doğmaktadır.

Bir sokağın/caddenin mekân sayılabilmesi için; 1) insan aktivitelerini (yürüyüş, konuşma, oturma, işinin peşinde koşma vb.) destekleyici olması, 2) daha az aracın daha yavaş bir hızla seyrediyor olması, 3) araçlar için uygun ve yeterli park olanakları sunması, 4) araç trafiği ile yaya aktiviteleri arasında bir dengenin bulunması, 5) araç sürücülerinin insanları korkutmayacak şekilde acelesiz park yerlerine girip çıkmaları, 6) kaldırım kafeleri gibi yaya-dostu aktivitelere ve yürüyüşlere izin veren geniş kaldırımlara sahip olmaları, 7) özel bir mekân olduğuna dair genel bir imaj ve kimlik taşıması, 8) genel güvenlik duygusuyla birlikte karşıdan karşıya geçmenin kolay ve güvenli olması vb. özellikleri gereklidir. Bunların yanı sıra, çimen, çalılar, çiçekler ve tabii ki ağaçlar gibi yeşilliklerle donatılan, bisikletliler ve engelliler için özel şeritler ve park yerleri sunan, meydanlar ve toplanma yerleriyle desteklenen, bol ve rahat oturma banklarına yer veren, geleneksel yerel kutlamalara ve sokak sanatlarına izin veren, yeterli ve gerekli işaretleri (sokak/cadde isimleri, kurallar, ilanlar vb.) bulunan, temizlik ve tamiratları düzenli yapılan, güvenlik önlemleri alınan, çevreyle uyumlu kamusal sanat ürünlerini sergileyen sokak ve caddeler, bireyler ve yerel toplulukların kendilerini daha fazla evdeymiş gibi hissetmelerini ve daha güçlü aidiyet duygusu geliştirmelerini sağlar (PPS, 2008:24-31).

Sokak ve caddelerde bu özelliklerin yaratılabilmesi için kaldırım genişliği ve düzeni büyük önem taşır. Bu özelliklerin bir sokak/caddeye kazandırılabilmesi için kaldırım genişliğinin asgari 4 metre olması beklenmelidir (PPS, 2008:24). Öte yandan sokak ve caddelerin sahiplerinin yani buralarda yaşayan sakinlerin de buraların dizaynı, temizliği, korunması ve güvenliği gibi hususlarda aktif rol alması ve teşvik edilmesi onlarda aidiyet duygusunu geliştirecek diğer bir etkidir (PPS, 2008:31).

5. BALIKESİR'DE SOKAK TİPOLOJİSİ VE MEKÂNSAL AİDİYET OLANAKLARI

Yukarıdaki tespitler ve eğilimler çerçevesinde Anadolu'daki kentsel mekânların ve özel olarak sokak ve caddelerin aidiyet duygusu ve pratikleri bağlamında ne durumda oldukları araştırılmaya değer bir konudur.

Yapısal olarak Anadolu kentlerindeki sokakların çarpık kentleşme ve kimlik kaybıyla resmedildiği görülür. Bu bağlamda örneğin kamusal alanların “yaşanılan yerler olmaktan çıkıp gelip geçilen yerlere dönüştüğü” (Fırat, 2002:41), kentsel mekânların “tasarımın ekonomik rasyonellik baskısı altında kalmakta ve geçmişteki Anadolu kentlerinin kent imgesinin (kenti tanımlayan öğeler olarak meydan, sokak, avlu, insan ölçeği) ve kent kültürünün (kentlilik, kentli olma bilinci ve kentte yaşanılan değerler, gelenek, görenek) unutulmasıyla kimliksiz, niteliksiz ve benzer karakterde mekânlar ortaya çıktığı” (Özer & Ayten, 2005:96) şikâyetleri dile getirilir.

Anadolu kentlerindeki bu çarpıklığın tarihsel ve kültürel kökleri olduğuna dair yaklaşımlar dikkat çekicidir. Afyon'daki sokak-cadde sistemi ve konutları üzerine araştırmasında Aliağaoğlu (2003) Stewing'in (1966) “Doğulu Yapı” kavramına atıf yapmaktadır. Buna göre, Doğu kentlerinde;

Sokaklar dardır. Sokak genişlikleri, daha çok yayalar ve yük taşıyan hayvanlara göre yapılmıştır. Sokaklar sık sık yön değiştirmektedir. Uzun bir mesafede sokakların yön değiştirmeden devamı enderdir. Sokakların doğrultuları ve genişlikleri de çok sık değişir; dar ve geniş sokak parçaları düzensiz olarak birbiri ardından gelir. Caddelerin cephesiyle evlerin ve arsaların cephesinin birbirine uygunluğu enderdir. Nihayet doğulu yapı tipinin bir belirtisi olarak birçok yol, bir sona ulaşmadan kalır. Bunlar kısa veya uzun, başka kolları olan veya olmayan, genişlikleri birbiri ardınca değişen çıkmaz sokaklardır (Stewig, 1966'dan aktaran Aliağaoğlu, 2003:66).

“Doğulu yapı” yaklaşımı Anadolu kent sokaklarındaki çarpıklığı plansız büyüme, gecekondulaşma gibi faktörlerin yanı sıra İslam kültürü ile de ilişkilendirmektedir. Aslında Anadolu’daki kent merkezleri en az birkaç asırlık köklü tarihsel deneyimlerle şekillenmişlerdir. Bu kent merkezlerindeki sokakların bugünkü standartlarla dar sayılması doğaldır ve bu durum Avrupa’nın ve dünyanın geri kalan ülkelerindeki eski tarihi kentlerde de aşağı yukarı aynıdır. Bu nedenle “İslam kültürünün etkisi” tezi özcü/oryantalist bir tez gibi durmaktadır. Ancak zamanla Anadolu kent merkezlerine eklenen ve yeni inşa edilen semtlerde de benzer sorunların gözlemlenmesi konuyu daha karmaşıklaştırmaktadır.

Tipik bir Anadolu kenti olarak karakterize edilebilecek olan Balıkesir de, Türkiye’nin eski yerleşim yerlerinden birisidir. Kentin toplam nüfusu, TÜİK³ 2016 yılı verilerine göre **1.196.176**’dır. 20 adet ilçesi bulunan Balıkesir’in merkez ilçeleri olan Karesi ve Altıeylül belediye sınırları içerisindeki toplam nüfus 351.394’dür. 14.272 km² yüzölçümüne sahip olan Balıkesir’de kilometrakareye düşen insan sayısı (nüfus yoğunluğu) 84 /km²’dir. Ancak bu oran Karesi ilçesinde 254 /km², Altıeylül ilçesinde de 183 /km²’dir. Bu veriler göstermektedir ki Balıkesir kent merkezindeki nüfus yoğunluğu Türkiye ortalamasından (102 /km²) fazla olduğu gibi Balıkesir kent ortalamasının da 2 buçuk katından fazladır.

Balıkesir, deprem kuşağında olmasından dolayı birçok büyük yıkımlar geçirmiştir. Kent merkezinin tıpkı Stewing’in (1966) İstanbul sokaklarını betimlerken kullandığı “Doğulu Yapı” kavramının özelliklerini taşıdığı söylenebilir. Sokaklar da kaldırımlar da oldukça dar ve düzensizdir. Sokakları çevreleyen binalar ne kat sayısı, ne dış görünüm ne de estetik ortaklıklara sahiptir. Kent merkezi diğer birçok Anadolu kentinde olduğu gibi yoğun bir araç trafiği ile karakterize edilebilir. 2014 yılında büyükşehir statüsü kazanan Balıkesir Belediyesi son 10-15 yıl içerisinde kentin altyapısını geliştirmek için çeşitli atılımlar yapsa da

³ www.tuik.gov.tr

geçmiş yıllarda gerekli yatırımlardan uzak kalmış ve kent sorunları katmerlenerek günümüze gelmiştir.

Sokakların/caddelerin fiziki yapı özellikleriyle sosyal işlevleri arasında karşılıklı bir etkileşimin olduğu ileri sürülebilir. Aidiyet duygusunun oluşum ve korunması da sokak/caddelerin bu fiziki yapılarıyla birlikte ele alınmayı gerektirir. Dolayısıyla Balıkesir örneğinde Anadolu kent sokaklarının fiziki yapı özelliklerinin mekânsal aidiyete etkileri bağlamında bir sokak tipolojisine ihtiyaç vardır.

Şehir planlamacıları çeşitli sokak/cadde tipolojileri sunmaktadırlar. Örneğin Boston kentindeki sokak/cadde çeşitliliği şu şekilde kategorize edilmektedir: 1) Merkez ticari caddeler, 2) Merkez Karışık kullanım caddeleri, 3) Mahalle Ana caddesi, 4) Mahalle bağlantı caddeleri, 5) Mahalle İkamet cadde/sokakları, 6) Endüstriyel caddeler, 7) Paylaşılan caddeler, 8) Otobanlar, 9) Bulvarlar. Bu sınıflamada çoğunlukla gözetilen kriterler, cadde genişliği, şerit sayısı, ana kullanıcılar, trafik yoğunluğu, araçların maksimum hızları, ekonomik fonksiyonları, çevredeki binaların tür ve özellikleri, kaldırımlarının genişlik ve dekorasyonu vb.'dir (bkz. Boston Complete Streets Guidelines). Kuşkusuz Balıkesir'in sokak ve caddeleri de bu tür bir tipoloji çerçevesinde inceleyebilir. Ancak bu tür bir tipoloji sokak türleri ile aidiyet potansiyeli arasında bir ilişkiye pek izin vermemektedir.

Mekânsal aidiyetle ilgili yukarıda özetlenen literatür dikkate alındığında mekânsal aidiyetin gelişimine izin veren iki ana boyut olduğu sonucuna varılabilir. 1) Temizlik, düzen, genişlik, rahatlık, görsel ve mimari donanımlar gibi fiziki yapı boyutu, 2) Sosyal etkileşimler, dayanışma, yardımlaşma, güvenlik, düzenli olarak devam eden ve/veya anılar oluşturan faaliyetler gibi sosyal-insani boyut. Bu iki boyutun sokaklar bağlamında mekânsal aidiyetin gelişmesini birlikte ve karşılıklı olarak besledikleri ileri sürülebilir.

Bu makale, bu iki boyuta dayalı bir perspektifle Balıkesir merkez ilçelerindeki sokakları kendine özgü karakteristik özelliklerini yansıttak şekilde bir tipoloji ileri sürmektedir. Bu tipoloji, sokağa ana kimliğini

kazandıran baskın fiziki unsurlar ve mekânsal aidiyet potansiyelleri göz önüne alınarak ileri sürülmektedir. Bu tipoloji her ne kadar Balıkesir Merkez ilçeleri özelinden yola çıkılsa da Balıkesir'in diğer ilçeleri ve Anadolu'daki başka birçok kentsel alanlar için de işlevsel olabilir. Bu tipolojiye göre 5 tür sokaktan söz edilebilir:

5.1 Kamusal Kurum Çevresi Sokakları: Tüm Türkiye'de olduğu gibi Balıkesir'de de bir semte kamusal bir kurumun inşa edilip faaliyete geçirilmesi o semtteki emlak bedellerinin hızla artmasına yol açmaktadır. Bunun yanı sıra, faaliyete geçen kamu kuruluşunun kimliği çevresindeki sokak ve caddelerin kimliğini de belirlemektedir. Diğer bir deyişle faaliyete geçen kamu kuruluşunun verdiği hizmet dalına paralel olarak çevresindeki sokak ve caddelerde o hizmet dalına uygun işyerleri kümelenmektedir.

Hastaneler bunun için tipik bir örnektir. Bir semtte bir hastanenin faaliyete geçmesi onun çevresindeki sokak ve caddelerin eczanelerle ve tıbbi malzeme ve hizmet sunan dükkân ve işyerleriyle çevrenmesi sonucunu doğurmaktadır. Bunun tersine, mevcut bir hastane bulunduğu yerden başka bir yere taşındığında ise eski hastane çevresindeki sokak ve caddelerde mevcut olan tıbbi malzeme ve hizmet işyerleri de oradan ayrılmaktadır. Atatürk Devlet Hastanesi'nin (ADH) eski yerinde Soma Caddesi ile kesişen ve aslında sadece 250 metre uzunluğunda olan Hastane Sokak üzerinde 15'den fazla eczane bulunuyordu. 2017 yılında Yeni İzmir Yolu üzerindeki Balıkesir Şehir Hastanesi'nin faaliyete geçmesiyle birlikte bu eczaneler birer birer kapanmaya ve yeni hastane çevresinde konumlanmaya başladılar. Eskiden çok yoğun bir araç ve insan trafiğine sahne olan ADH'nin çevresindeki sokaklar şimdi adeta hayalet sokak benzetmesini hak edecek kadar boş ve hareketsiz bir durumdadırlar.

Valilik, kaymakamlık, belediye binalarının buldukları yerlerin çevrelerindeki sokak ve caddeler de bu kurumların yürüttükleri hizmet türlerine paralel işyerlerinin kümelenmesine tanıklık etmektedir. Balıkesir Valiliği'nin, Balıkesir Büyükşehir Belediyesi'nin, Karesi ve Altıeylül belediyelerinin (ikisi aynı binada) çevresindeki Çankaya Sokak,

Abdulgafur Efendi Caddesi, Hacı Gaybı Sokak, Hükümet Caddesi, Mekik sokak, Yeşilyol Sokak, Akkuyu Sokak ve Çavuş Sokak avukat büroları, danışmanlık şirketleri, mimarlık/mühendislik büroları, emlak ofisleri vb. ile donanmıştır.

Okul çevresindeki sokakların da kırtasiye, fastfood restoranları, büfeler, öğrenci yurtları gibi işyerleriyle çevrelendiği gözlenir.

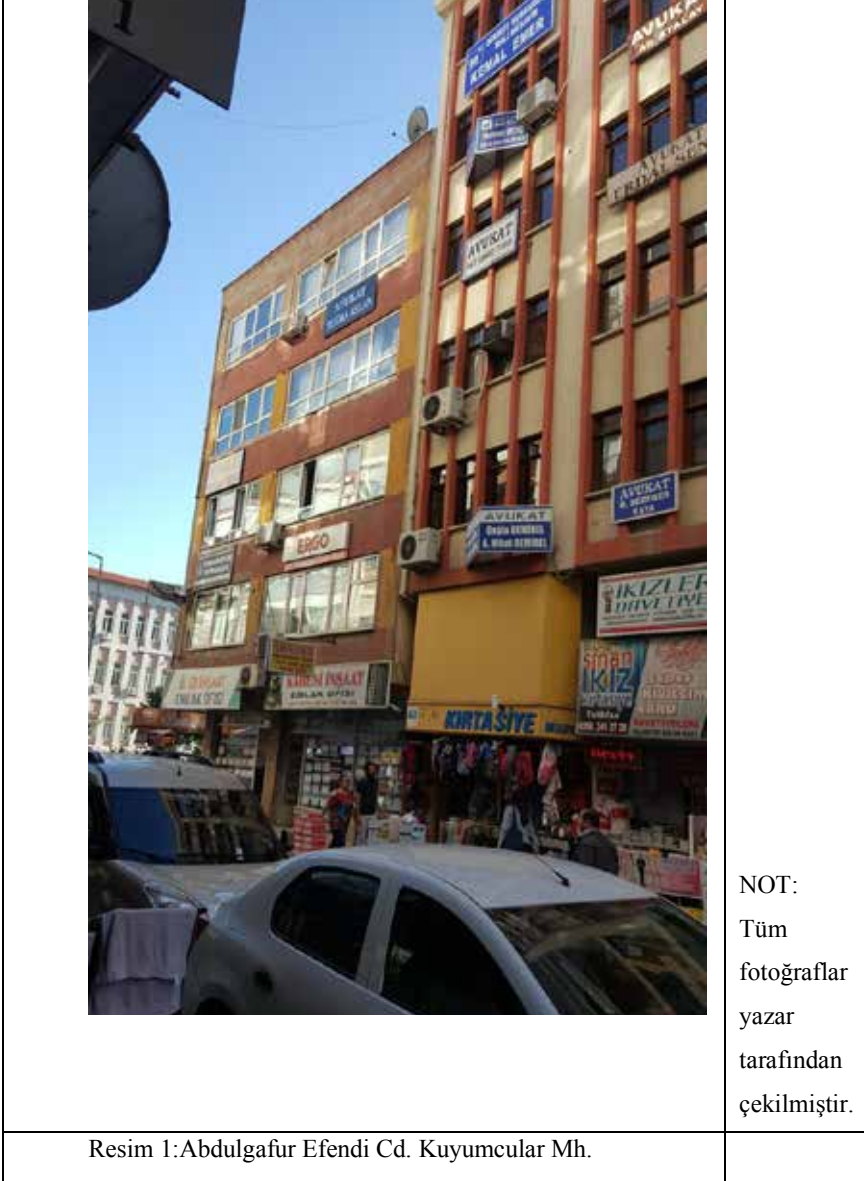
Kamusal bir kurum çevresindeki sokakların aidiyet açısından pozitif bir potansiyel arz ettikleri söylenemez. Bunun birkaç nedeni olduğu görülmektedir. Birincisi, bu kurumların çoğunlukla zaten düzensiz ve dar olan kent merkezindeki sokaklarda yer alması araç ve yaya trafiğini çok daha fazla yoğunlaştırmaktadır. Mevcut haliyle bu sokaklar ne araçların ne de yayaların ihtiyaçlarına cevap verememektedir. Atatürk Devlet hastanesinin kent merkezinden uzaklaştırılmasında olduğu gibi merkezdeki mevcut tüm kamusal kurumların da çıkarılması acil bir ihtiyaçtır. İkinci olarak, kamusal kurum sokakları yoğun bir iş ve ticaret hayatına sahne olmaktadır ama bu sokaklar ne buralarda çalışan insanların ne de buralara işi düşen insanların kendilerini rahat ve huzurlu hissedebilecekleri, insani ilişkiler geliştirebilecekleri uygun ortamlar sunmamaktadırlar. En temel insani ihtiyaç olan bir şeyler yeme-içme bile çoğunlukla ayakta ve hızlıca geçiştirilmek zorunda kalmaktadır.

5.2 Büyük Sermeye Sokakları: İrili-ufaklı alışveriş yerleri kentin hemen her semtinde gözlemlenebilir. Ancak büyük ulusal ya da çokuluslu firmaların şubeleri veya onların mal ve hizmetlerinin satıldığı işyerleri Balıkesir Merkez’de yoğunluklu olarak Bandırma Caddesi üzerindeki Kipa ve Yayalada AVM’de⁴ ve Milli Kuvvetler Caddesinde toplanmıştır⁵. Bandırma caddesindeki büyük sermaye firmaları kapalı mekânlardır ve cadde ile ilgileri sadece ulaşım ilgisidir. Her ne kadar Yaylada AVM kendi

⁴ Yayalada AVM kapalı bir mekân olması nedeniyle inceleme dışı tutulmaktadır.

⁵ Anafartalar Caddesi, Atalar caddesi, Vasıf Çınar Caddesi ve Dr. Ahmet Toprak Caddesi üzerinde de ulusal ve/veya çokuluslu firmaların şubeleri dağınık olarak bulunmaktadır.

içinde sosyal aktivitelere, dinlenme ve eğlence yerlerine sahip olsa da sokak/cadde aidiyeti bağlamında hiçbir özellik arz etmemektedir.



Milli Kuvvetler Caddesi ise toplamda ancak 530 m uzunluğundadır ve kentin en eski caddesidir. Cadde sağında ve solunda çok sayıda küçük ve dar sokaklara açılmaktadır. Cadde boyunca bankalar, oteller ve LCWaikiki, Koton, McKenzy, Benny, Element gibi giyim mağazaları, parfüm dükkânları ve diğer mağazalar yer almaktadır. Cadde, 2014 yılında kısmi olarak yayalaştırıldı fakat tek şeritli ve tek yönlü olarak araç trafiğine de açık olmaya devam etmektedir.

Kentin en canlı caddesi olmasına rağmen Milli Kuvvetler Caddesi üzerinde insanların oturup dinlenebileceği, sosyalleşebileceği, yemek yiyebileceği, sokak sanatlarını izleyebileceği, kısaca kendilerini “evdeymiş gibi” rahat hissedebilecekleri uygun herhangi bir mekân bulunmamaktadır. Cadde, esas olarak insanların vitrinleri izlenebileceği, alışverişini yapıp çıkmak isteyeceği bir yerden ibarettir.



Resim 2: Milli Kuvvetler Cd. Hisariçi Mh.

5.3 Küçük Esnaf (Çarşı) Sokakları: Balıkesir kent merkezinde çok sayıda dar, kısa, düzensiz ara sokaklar bulunmaktadır ki bunların kaldırımları da neredeyse yok denecek kadar dardır. Aslında araç trafiğine

kapalı olması gereken bu sokaklarda esnafın dükkânının önünü de kendisininmiş gibi davrandığına sıklıkla şahit olunmaktadır. Bazı esnaf dükkânının önüne tabure, sandalye, kova gibi nesnelere koyarak hem park edilmesini önlemekte hem de çirkin görüntüler yaratmaktadır.

Milli Kuvvetler Caddesi'nden farklı olarak bu sokaklar küçük esnaf faaliyetleriyle karakterize edilir. Bu sokaklar, bazen üstü kapatılmış bazen açık bir şekildedir ve bol miktarda nispeten ucuz yeme-içme hizmeti veren küçük dükkânlarla doludur. Bunların yanı sıra çiçekçilik, ayakkabıcılık, emlakçılık, kuaförlük, muhtelif tamirat işleri vb. dükkânlara da sıklıkla rastlanır. Küçük esnaf sokaklarının dikkat çekici özelliklerinden birisi bu türden hemen her sokakta en az bir çay ocağının bulunmasıdır. Genellikle çevre dükkânlara servis yapan bu çay ocakları buldukları sokak üzerinde birkaç küçük masa ve taburelerle gelip geçen insanlara da oturma, sohbet etme ve dinlenme olanağı sunarlar.

Küçük esnaf sokaklarının bir başka özelliği bazılarının üzerlerinde bir caminin bulunmasıdır. Bu açıdan bu sokaklar aşağıda değinilecek olan camii sokaklarının özelliklerini de taşıyabilmektedir.

Milli Kuvvetler Caddesine kıyasla küçük esnaf sokaklarında aidiyet duygusu daha fazla potansiyele sahiptir. Bu sokaklarda iş gören esnaf kendi arasında sıkı ve uzun süreli ilişkilere, etkileşimlere sahip oldukları gibi halk da onlarla daha informal ilişkiler geliştirebilmektedir. Halk ayrıca bu sokakları sıklıkla buluşma, dinlenme, sohbete dayalı ortak zaman geçirme gibi amaçlarla da kullanmaktadır. Ancak bu sokakların araç trafiğine kapatılması kuşkusuz aidiyet potansiyelini daha fazla arttıracaktır.



Resim 3: Başak Sk. Karaoğlan Mh.



Resim 4: Barbaros Sk. Karaoğlan Mh.

5.4 Camii Sokakları: Camiiler, Osmanlı uygarlığında sosyal, kültürel ve siyasal yaşamın odaklandığı mekânlardır. Günümüzde de camiiler sıklıkla çevrelerinde oluşan küçük esnaf sokakları ve/veya kendi avlularıyla yaşamın canlı olduğu mekânlardır. Bununla beraber meskûn bölgelerdeki camii sokaklarıyla kent merkezindeki camii sokakları mekânsal olanakları bakımından ciddi derecede farklılaşırlar. Balıkesir kent merkezinde eski ve yeni birçok camii mevcuttur ve bunların hemen hepsi yüksek binalarla çevrelenmiş, görünürlüğü örtülmüş, küçük esnaf

sokaklarının içerisinde sıkışık kalmışlardır. Bu camiiler geniş avlulardan yoksundurlar ve onları çevreleyen sokaklar da oldukça dar ve düzensizdir.



Resim 5: Karesi Sk. Karesi Mh.



Resim 6: Karesi Sk. Karesi Mh.

Alanlar Sokak'taki İncirli Camii ve Hacı Ali Camii, Yeşilli Caddesi üzerindeki Yeşilli Camii, Yaymacılar Caddesi'ndeki Alaca Mescit, 1. Alaca Sokak'taki İbrahim Bey Camii, Bayır Sokak'taki Şamlı Camii,

Tavanlıpınar Sokak'taki Hz. Ömer Camii, Doğru Sokak'taki Kasaplar Camii bu bağlamda zikredilebilecek örneklerdir. Tıpkı Milli Kuvvetler caddesinde insanların alış-verişlerini tamamlayıp caddeden uzaklaşmak zorunda kalmaları gibi bu camilerin de hemen hepsinde cemaat, namazını kılar kılmaz dağılmak, camiden uzaklaşmak eğilimindedir. Çünkü kent merkezindeki bu camii sokakları da insanlara oturma, sohbet etme, dinlenme, sosyalleşme gibi olanakları sunmaktan uzaktırlar.

Balıkesir'de bunun belki tek istisnası kentin ulu camisi niteliğindeki tarihi Zağnos Paşa Camii'nin iki yanındaki Karesi Sokak ve Boyluca Sokak'tır. Gerek bu camiinin kendi geniş avlusu gerekse onu çevreleyen bu iki sokaktaki çay ocakları buraları canlı, rahat, “evdeymiş” hissi uyandıran mekânlar kılmaktadır. Nitekim bu sokaklar birçok insanın düzenli olarak buluştukları, beraber zaman geçirdikleri ve aidiyet duygusuyla bağlı oldukları mekânlar olarak görünmektedirler⁶.

Meskûn bölgelerdeki camii sokakları ise genellikle birkaç küçük dükkânın bulunduğu, sessiz, sakin sokaklardır. Bu sokaklarda da bir çay ocağı ya sokak üzerinde, camiye komşu olarak ya da camii avlusu içerisinde bulunur ve neredeyse tamamen camii cemaatine hizmet sunar. Meskûn bölgelerdeki cami sokakları Ramazan aylarında yatsı namazı vakitlerinde ve yılın her ayında Cuma namazı vakitlerinde sair vakitlere göre daha canlı bir manzara çizerler.

⁶ Ekim 2017 tarihi itibarıyla bu iki küçük sokaktaki çay ocaklarının bulunduğu binalar yıkılmaya başlanmıştır.



Resim 7: Örücüler Cd. Hisariçi Mh.



Resim 8: Irmak Sk. Kuyumcular Mh.

5.5. Meskûn Bölge Sokakları: Her kentte olduğu gibi Balıkesir’de de mahalleler genel olarak alt, orta ve üst sınıf (ya da yoksul, orta halli ve zengin) meskûn bölgeler olarak sınıflandırılabilir. Bu sınıflandırmanın ana mantığı, gelir ve eğitim ortalamaları bağlamında aşağı yukarı aynı sosyal statüdeki ailelerin ve bireylerin aynı mahallelerde kümeleneyeceği düşüncesidir. Bu mantıktan hareketle sözü edilen üç grup mahallede sokak ve caddelerin belli ölçüde farklılaşan fiziki özellikler ve kalite göstergeleri taşınması beklenir. Ancak realite çok da böyle görünmemektedir. Denilebilir ki gelir ve eğitim düzeyi nispeten yüksek ailelerin kümelendiği Bahçelievler ve Paşaalanı mahallelerindeki sokak ve caddelerin kalitesi ile

nispeten yoksul ailelerin kümelendiği Sakarya ve Dinkçiler mahallelerindeki sokak ve caddelerin kalitesi ve tabii ki Adnan Menderes Mahallesi gibi ortasınıf ailelerin kümelendiği mahallelerdeki sokak ve caddelerin kalitesi birbirinden çok farklı değildir. Zikredilen tüm bu mahalleler kente son 20-25 yılda eklenmiş yeni semtler olmalarına rağmen sokak ve caddeleri sadece araç trafiği dikkate alınarak oluşturulmuştur. Bu meskûn bölgelerdeki sokak/cadde genişliği kent merkezindeki (çarşı) sokak ve caddelere göre nispeten daha iyi durumda olsa bile kaldırımları hiç de öyle değildir. Ortalama 1 metre (bazen 40-50 cm) genişliğindeki kaldırımların tam ortasında çoğu kez elektrik ve tabela direkleri, ağaçlar, trafo kutuları, çöp konteynırları vb. nesnelere yer almakta, iki yayanın yan yana yürümesini olanaksızlaştıran bir görünüm sergilemektedir. Yol ile kaldırım arasında bir yeşil şerit alanı bulunması bir yana bisiklet yolu dahi neredeyse hiç görülmemektedir.

Her üç tür meskûn bölge türünde de sokak ve caddelerin birçoğu uygun trafik işaretlerinden yoksun olmanın yanı sıra gerekli şerit ve yaya geçidi çizgilerine sahip olmaktan da uzaktırlar. Genellikle bir ana caddesi ve birçok sokağı bulunan bu meskûn bölgelerin park yerlerine de gereksinim duyacağı sanki hiç düşünülmemiştir. Bu sokak ve caddelerde araçlar zorunlu olarak yol kenarına park etmek durumunda kalmakta ve bu suretle araç hareketliliğini yer yer ciddi derecede kısıtlamaktadır. Araçların kaldırımlara park ettiğini gözlemlemek sıra dışı bir şey değildir.

Mevcut imar yasasına göre, tüm binalar kaldırımdan 5 metre uzağa inşa edilmek zorundadır. Dolayısıyla belediyeler isteseler en azından yeni oluşan meskûn bölgelerdeki kaldırımları genişletebilirler. Ancak böyle bir irade ve uygulama neredeyse hiç görülmemektedir. Aksine, özellikle ana caddeler üzerindeki apartmanların giriş katlarında yer alan dükkân ve mağazalar bu 5 metrelik alanı da kapatarak kendilerine dâhil etmektedirler ve belediyeler buna göz yummaktadır. Böylece cadde üzerindeki dükkân ve mağazalar ortalama 1 metrelik kaldırımın hemen dibinde bitivermektedirler.



Resim 9: Birgi Sk. 1. Oruçgazi Mh.



Resim 10: 152. Sk. Gaziosman Paşa Mh.

Meskûn bölge sokak ve caddeleri yukarıda betimlenen özellikleriyle gerçekte insanların hiç de “evindeymiş gibi” hissedebilecekleri mekânlar olarak görünmemektedir. Balıkesir’de gerek kent merkezindeki gerekse meskûn bölgelerdeki sokak ve caddeler temizlik ve güvenlik açılarından ciddi bir soruna sahip görünmemektedir ancak düzen, rahatlık, genişlik, sosyal etkileşimler, dayanışma, yardımlaşma, ortak faaliyetler açılarından aidiyet duygularının gelişimine hiç elverişli değildir.

6. TARTIŞMA VE SONUÇLAR

Yukarıda tipik bir Anadolu kenti olarak Balıkesir merkez ilçelerindeki sokak ve caddeleri fiziki yapı özellikleri ve aidiyet potansiyelleri açısından bir sınıflamaya tabi tuttuk. Bu bağlamda; 1) kamusal kurum sokakları, 2) büyük sermaye sokakları, 3) küçük esnaf (çarşı) sokakları, 4) camii sokakları, 5) meskûn bölge sokaklarının karakteristik özelliklerinden söz ettik. Bu sınıflama çerçevesindeki gözlemlerimizden ulaştığımız ana sonuç, Balıkesir merkez ilçelerindeki sokak ve caddelerin kent sakinlerinde aidiyet duygusu yaratma potansiyellerinin ya hiç olmadığı ya da çok sınırlı olduğudur. Kentin eski yerleşim yerlerindeki sokak ve caddelerin sınırlı potansiyeli ile son 20-25 yılda kurulan yeni meskûn bölgelerdeki sokak ve caddelerin aidiyet potansiyeli arasında önemli bir farklılık görülememektedir. Bu sonucun doğmasındaki ana nedeni kanaatimizce kaldırımlara gerekli ve yeterli önemin verilmeyişidir. Yeni meskûn bölgelerdeki sokak ve caddeler kent merkezindeki (çarşı) sokak ve caddelere göre daha geniş olsalar bile her iki tür yerleşim yerinde de kaldırımlar toplumun gereksinimleri dikkate alınmadan çok dar ve düzensiz inşa edilmiştir. Diğer bir deyişle sokak ve caddelerde araçların ihtiyaçları gözetilmiş olsa bile onların asıl sahipleri olan yayaların ve yerel halkın fiziki ve sosyal ihtiyaçları göz ardı edilmiştir.

İnsanların sokak ve caddelerle aidiyet bağları geliştirebilmeleri için sokak ve caddeler üzerinde yeterince geniş kaldırımlara ve bu kaldırımlar üzerinde ağaçlar, yeşil ve gölgelik alanlar, oturma yerleri, bisiklet yolları, anıtlar ve/veya kentle ilgili önemli görsel nesnelere yer alması gerekir. Öte yandan, mekânsal aidiyetin asıl unsuru olan sosyal etkileşimler, sokak temelli sanatsal-kültürel faaliyetler, yardımlaşma, dayanışma, düzenli faaliyetlerin gerçekleşmesi bu fiziksel yapı özellikleriyle mümkün olabilir. Bu özelliklerin bulunmadığı koşullarda, Balıkesir’de gözlemlendiği gibi, sokak ve caddeler stresin, çatışmaların, koşturmanın, bencilliğin ve kaosun hükmettiği birbirine yabancılaşmış insanların ve araçların hareket alanlarına dönüşür. Bu sokak ve caddeler, mekân değil, uzam olarak kalır.

Bu noktada tartışılması gereken birkaç soru ortaya çıkmaktadır. Balıkesir örneğinde gözlemlediğimiz bu Anadolu kentsel sokak ve caddeleri neden bu haldedir? Bu sonuçların doğmasında İslam kültürünün gerçekten bir rolü var mıdır? Pozitif dönüşüm için neler yapılabilir? Bu soruları yanıtlamak için değil, önemine dikkat çekmek için zikretmekteyiz. Bu soruları yanıtlamak bu makalenin kapsam ve amacını aşan derin araştırmalar ve tartışmalar gerektirir. Ancak böyle bir derinlik iddiası taşımadan şu ön düşünceleri zikretme gereği duymaktayız.

Kentsel yaşamı daima destekleyen ve teşvik eden bir din oluşuyla bilinen İslam dini, sosyal dayanışmaya, yardımlaşmaya, komşuluk ilişkilerine, nezakete, diyaloga, kul hakkına da çok önem vermiştir. Bu değerlere dayanan bir dinin, kendi mensuplarını, 20. ve 21. Yüzyılda yukarıda tasvir ettiğimiz çarpık ve yabancılaştırıcı sokak ve caddeler yaratmaya sevk edeceğini düşünmek çok tutarlı görünmemektedir. Bunun tam aksine, bu çarpık ve yabancılaştırıcı sokak ve caddelerin ortaya çıkışının son yüzyılda İslam dinin sosyal yaşamdan uzaklaştırılmasının bir sonucu olduğunu düşünmek daha makul görünmektedir.

Merkezi ve yerel yöneticiler, mimar ve mühendisler, şehir planlamacıları, inşaat sektörü çalışanları İslam dininin değerlerini dikkate alarak işlerini yürütselerdi veya en azından seküler dünyanın iyi örneklerini kendilerine rehber edinselerdi, sokak ve caddelerimiz muhtemelen bugünkü gibi olmazdı. Bununla birlikte, günümüzde sözde muhafazakar yöneticilerin, müteahhit ve mühendislerin bu çarpık ve İslam dinin temel değerlerinden uzak sokak ve caddelerin oluşumundaki rollerini de göz ardı etmemek gerekir. Bir önceki cümle ile bu son cümle birlikte okunduğunda hemen bir çelişki hissedilecektir. Küresel kapitalist bir toplum düzeni korunarak yürütülen kentleşme sürecinde İslam dininin temel değerleri kurumlara değil, bireylerin inisiyatiflerine bırakıldığı sürece bu çelişki hep var olacaktır.



Resim 11: Özlem Sk. Kuvva-i Milliye Mh.



Resim 12: Durak Arkası Sk. Akıncılar Mh.

Alternatif bir açıklama yolu, politik bir kontrol aracı olarak Anadolu kentlerinde insanların yaşamlarının ev, okul ve işyeri ile sınırlandırılmak istendiği, ulaşım ve alışveriş maksatları dışında sokak ve caddelere taşın bir yaşamın arzulanmadığı düşüncesi olabilir. Cadde ve sokaklarda araçların ihtiyaçlarının öne çıkarılıp yayaların ve yerel halkın insani/sosyal

ihtiyaçlarının göz ardı edilmesi verilerinin yanı sıra Anadolu kentlerinde şehir meydanı fikir ve pratiğinin nispeten geri kalmışlığı da bu düşünceyi destekleyici ek bir veri olarak okunabilir.

Bu tür farklı okumalar kuşkusuz konuyla ilgili anlayışımızın gelişmesine farklı katkılar sunacaktır. Mevcut durumun nedenlerine ilişkin bu okuma ve tartışmaların yanı sıra, bütün fiziki yapısal kusurlarına ve eksikliklerine rağmen, aidiyet potansiyeli bakımından düşük profilli görünen Balıkesir merkez ilçelerindeki sokak ve caddelerin, bizzat oralarda yaşayan insanlar tarafından nasıl algılandıkları fenomenolojik araştırmalarla incelenmeyi gerektirmektedir. Dolayısıyla farklı sosyal grupların (farklı sosyal sınıflar, farklı yaşam evrelerindeki bireyler, kadınlar, engelliler vb.) bu sokak ve caddelerle ilgili deneyimlerinin, algılarının ve beklentilerinin birbirinden farklı olması kuvvetle muhtemeldir ve araştırılmayı beklemektedir.

KAYNAKLAR

Aliğaoglu, Alpaslan (2003). “Afyon’da Şehir Morfolojisinin İki Unsuru: Cadde-Sokak Sistemi ve Konutlar”, *Coğrafi Bilimler Dergisi*, 2003, 1(2), 63-83.

Anthias, F. (2006). “Belongings in a Globalising and Unequal World: Rethinking Translocations”. In N. Yuval-Davis, K. Kannabiran & U. Vieten (Eds.), *The Situated Politics of Belonging*. London: Sage Publications Ltd.

Antonsich, M. (2010). “Searching for belonging—An analytical framework.” *Geography Compass*, 4(6), 644-659.

Baumeister, Roy F. & Leary, Mark R. (1995). “The Need to Belong: Desire for Interpersonal Attachments as a Fundamental Human Motivation” *Psychological Bulletin*, Vol. 117, No. 3, P. 497-529.

Boston Complete Streets Guidelines (<http://bostoncompletestreets.org/>)

Cuba, Lee & Hummon, David M. (1993). “A PLACE TO CALL HOME: Identification With Dwelling, Community, and Region” *The Sociological Quarterly*, Volume 34, Number 1, pages 111-131.

Favell, A. (1999). “To Belong or Not to Belong: The Postnational Question”, *The Politics of Belonging: Migrants and Minorities in Contemporary Europe*. A. Geddes & A. Favell (Eds). Aldershot, Ashgate: 209–227.

Fırat, Serap (2002) “Kentsel Alanlarda Kamusal Alan,” *Çağdaş Yerel Yönetimler*, Cilt 11, Sayı 3 Ekim 2002, Ss. 41-72.

Inglis, Tom (tarihsiz) “Local Belonging, Identi-ties and Sense Of Place In Contemporary Ireland” IBIS Discussion Paper No. 4, Institute for British-Irish Studies University College Dublin.http://www.ucd.ie/ibis/publications/discussionpapers/localbelongingidentitiesandenseofplaceincontemporaryireland/p%26d_disscussion_paper_4.pdf

Lefebvre, H. (2006). Die Produktion des Raums. In J. Dünne & S. Günzel (Eds.), *Raumtheorie. Grundla-gentexte aus Philosophie und Kulturwissenschaften* (pp. 330-342). Frankfurt am Main, Germany: Suhr-kamp Taschenbuch Verlag.

Loader, I. (2006). “Policing, recognition, and belonging.” *Annals of the American Academy of Political and Social Science* 605(May), Pp. 202-221.

Oxford Dictionary <https://en.oxforddictionaries.com/definition/street>

Özer, Mehmet N. & Ayten, Mustafa A. (2005), “Kamusal Odak Olarak Kent Meydanları” *Planlama*, 2005/3.

PPS- Project for Public Spaces, Inc. (2008) *Streets as Places*. ISBN 978-0-970-63245-6.

Proshansky, Harold M., A. K. Fabian & R. Kaminoff (1983). "Place Identity: Physical World Socialization of the Self." *Journal of Environmental Psychology*, 3: Pp. 57-83.

Rowles, Graham D. 1983. "Place and Personal Identity in Old Age: Observations from Appala-chia." *Journal of Environmental Psychology* 3: 299-313.

Solak, Sevcen G. (2017), "Mekân-Kimlik Etkileşimi: Kavramsal Ve Kuramsal Bir Bakış" *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt 6, sayı 1, Ss. 13-37.

Stewig, R. (1966) İstanbul'da Çıkamaz Sokaklar ve Gecekondu Meselesi (Çev: R. Turfan, M.Ş. Yazman), İstanbul Fetih Cemiyeti İstanbul Enstitüsü Neşriyatı : 54, İstanbul.

The Young Foundation (2010) *Understanding Neighbourliness And Belonging*, <https://youngfoundation.org/wp-content/uploads/2013/02/Understanding-neighbourliness-and-belonging-September-2008.pdf>

TUİK www.tuik.gov.tr

Türk Dil Kurumu www.tdk.gov.tr

Youkhana, Eva, 2015. "A Conceptual Shift in Studies of Belonging and the Politics of Belonging" *Social Inclusion* (ISSN: 2183-2803), Volume 3, Issue 4, Pages 10-24 Doi: 10.17645/si.v3i4.150.

Yuval-Davis, N. (2006). "Belonging and the politics of belonging". *Patterns of Prejudice*, 40(3), 197-214.

----- (2011). *Power, Intersectionality and the Politics of Belonging*. Aalborg: Institut for Kultur og Globale Studier, Aalborg Universitet. (FREIA's tekstserie; No. 75). 10.5278/freia.58024502.

SOKAĞIN MARJİNAL SÜRGÜNLERİ

Dr. Müge Göncü

Balıkesir Üniversitesi

ÖZ

Sosyolojik anlamda bakıldığında insanları ortak alanda birleştirmesi bakımından sokak önemlidir. Korkuyu Beklerken ve Aylak Adam metinlerinde “sokak” kimi zaman birleştirici unsur olarak göze çarparken kimi zaman da ayırıştırıcı unsur olarak dikkati çeker. “Sokak” bir yandan hayatın içinde olmanın, hayata atılmanın, sosyal bir varlık olmanın anlamını içinde barındırırken bir yandan da yalnızlığın, yabancılaşmanın, tecridin korkusunu da barındırır. Bu bakımdan sokak kavramı toplumsal olduğu kadar edebiyatta da kendine fazlaca yer bulan bir kavramdır. Çalışmamızda sokağın “Korkuyu Beklerken” ve “Aylak Adam”da ifade ettiği anlamlar üzerinde durarak toplumsal mekân olan sokak kavramının edebi kahramanlar için ne anlam ifade ettiğini anlamaya çalışacağız.

Anahtar Kavramlar: sokak, korku, roman, hikaye, marjinal

MARGINAL STREET EXPATS

ABSTRACT

From a sociological point of view, the street is important to connect people to the common area. In the texts of "Waiting the Fear" and "Idle Man", the word "street" sometimes attracts attention as a combining factor and sometimes as a separating factor. On one hand, while the "street" has the meaning of being inside the life, beginning to work, becoming a social being; on the other hand, it includes the fear of loneliness, alienation, isolation. In this respect, as well as being social, the concept of street is also a concept that finds itself more place inside the literature. In our study, we will try to have an idea of how the concept of street, as a social place, is covered in literary texts, by focusing on the meanings expressed in the texts of the novels, "Waiting the Fear" and "Idle Man."

Keywords: street, fear, novel, story, marginal.

1. Giriş

Sosyolojik bağlamda kendine yer bulan sokak kavramı aslında edebiyat ile de yakından ilgilidir. Toplumlaşmayı, bütünlüğü, yalnızlıktan uzaklaşmayı içinde barındıran sokak kavramının edebi açıdan bakıldığında modernizm ile birlikte kendine farklı ifade yolları bulduğu görülür. Özellikle modernizm etkisiyle bireydeki kayboluşu, yitikliği, kaçış isteğini, yabancılaşmayı anlatmak isteyen yazarlar kendi içlerinde kaybolan kahramanlarını sokakla bütünleştirmek isterler. Kimi kahraman için sokak; kaybolmuşluğuna bir deva iken, kimi kahraman için de korku unsurudur. Ele aldığımız metinlerdeki iki kahraman da normalleşme çabasıyla var olmaya çalışan, normalleşemedikçe daha da yabancılaşan bireylerdir. Bu nedenle bu iki kahraman için marjinal kavramını kullanmak oldukça yerinde olacaktır. Var olan değerlerin karşıtı olan değerlere ve hayat biçimine sahip olan bu iki kahramanın en önemli özellikleri toplumla bağlarını bir derece korumaları, toplumun içinde görünüp aslında düşünsel anlamda onlardan farklı olmalarıdır. Bu nedenle toplumsal bir kavram olan sokağın modernizm etkisiyle yazılan iki farklı metinde, marjinal iki kahraman üzerinden hangi anlamları bünyesine eklediğini görmek faydalı olacaktır.

2. Hayal Kırıklığının, Kaçışın, Tecritin, Korkunun, İsyanın, Umudun Ve Yaşamın Adı “Sokak”

Şehirli aydın problemini ele alan Oğuz Atay’ın Korkuyu Beklerken hikâyesi ile Yusuf Atılgan’ın Aylak Adam romanı, temelde maddi yönden hiçbir sıkıntısı olmasa da manevi açıdan sürgün olan bireylerin açmazlarını anlatmak ister.

Ele aldığımız metinlerde kahramanların isimlerinin olmayışı ya da tam isimlerinin verilmemesi dikkat çekicidir. Korkuyu Beklerken’in kahramanının isimsiz ve Aylak Adam’ın adının C. olarak verilmesi yazarların kahramanlarını kimliksizleştirmek çabasıdır. Bu, kahramanların toplum içindeki farklılıklarını ortaya koymak adına yazarlar tarafından bilinçli olarak seçilen bir yoldur. Arzu Özdemir, “*Yusuf Atılgan’ın*

Romanlarının Psikanalitik Açıdan İncelenmesi” adlı yüksek lisans tezinde C.nin etkin yaşına rağmen hala bir ben arayışında olduğunu bu nedenle de yazarın kahramanına bilinçli olarak tam bir isim vermediğini, böylelikle C.nin bireyleşme çabasındaki insanı yansıttığını vurgular. Bilinçli olarak seçilen diğer bir özellik de kahramanların keyfi bir çalışma hayatlarının olmasıdır. Her ne kadar C. aylak adam olarak ünlense de Korkuyu Beklerken’in kahramanı da aylaklar sınıfına dâhil edilebilir. Her şeye her zaman vakitleri olan bu kahramanlar çevrelerinin aylaklıklarını hoş karşılamadıklarının farkındadır: “*Her zaman vakti olanlara saygı duyulmaz*” (Atay, 2008, 43). Düşünmekten sürekli muzdarip olan iki kahraman diğer insanlar gibi normalleşemedikleri, hayata dair bir düzen tutturamadıkları, içlerindeki boşlukları dolduramadıkları için bir nevi sürgün hayatı yaşamaktadırlar. Nereye giderse gitsinler içlerindeki boşluktan kurtulamamak onları tüketen en büyük sorundur. C. bu boşluğu sokaklarda kendini karşılıksız sevecek kadını arayarak doldurmaya çalışırken, Korkuyu Beklerken’in kahramanı da korkularıyla doldurmaya seçer. C.’nin düşünceleri bu noktada önemlidir: “*Rahatsız. Hem ne kolay rahatlıyorsunuz. İçinizde boşluklar yok. Neden ben de sizin gibi olamıyorum? Bir ben miyim düşünen? Bir ben miyim yalnız?*” (Atılğan, 2006, 39).

C.’nin hayattaki tek amacı normallikten uzak kalmaktır. Normal olan her şey onda korku yaratır. Çocukluğunda normalmiş gibi görünen aile yaşantısının içinde gördükleri, babasının çevresince saygın biri olarak tanınmasının ardındaki gizli karakteri C.nin içten içe normalliğe karşı savaş açmasına neden olur. Kurulu düzen, evlilik, aynı yerde uzun süre yaşama, çocuk isteyen kadınlar C.de kaçma isteği uyandırır. Çoğu zaman aylaklığından suçluluk hissetse de kendisine dayatılanları yaşamamak adına sahip olduğu işte bile çalışmaz. Çünkü o iş adamı değildir; babasından kalan iş onun için sadece geçim kaynağıdır. Babasına olan kızgınlığını onun parasını yiyerek dindirmeye çalışır; manevi yönden kendini hiçbir zaman doyurmayan babası hiç olmazsa maddi yönden bir işe yaramaktadır.

Aylak Adam C. tam bir sevgi arsızdır. Anne sevgisinden yoksun büyüyen C., baba sevgisinden de yoksun büyümek zorunda kalmıştır. Çocukluğunda ihtiyaç duyduğu sevgiyi sadece teyzesinden alan C. yetişkinlik döneminde de bu saf sevginin peşinden koşmuştur. Birlikte olduğu her kadında bu sevgiyi arayan C. çoğu ilişkisinde yanılrsa da hayata bir gün o sevgiyi bulacağı inancıyla bağlanabilmiştir. Dışarıdan bakıldığında hayatta bir amacı olmadan, tutunacak bir şeyi olmadan devam ediyor gibi görünse de onu hayatta tutan asıl tutamak bu sevgiye olan inancıdır.

C. için sokak öncelikle “kaçış” anlamını taşır. Kalabalıktan bunaldığında, istemediği ortamlardan uzaklaşmak istediğinde gittiği, kendini rahat hissettiği sokağı vardır. Sığınak gibi gördüğü bu sokak; adamlardan dayak yediğinde, sinemanın önünde müşteri bekleyen kadının uyandırdığı tiksintiden kaçmak istediğinde, hoşlanmak istediği kıza açılmak istediğinde onun için bir kurtuluş yoludur. Sokaklar öylesine onundur ki toplumca dayatılan kurallara uymamak için direnir. Sokakta ilerlerken düşündüğü bir şeye sesli güldüğünde insanlar dönüp kendisine bakar. İşte bu noktada yine kurallar karşısına çıkar. Her ne kadar sokakta sesli gülmenin hoş karşılanmayacağını bilse de o hiçbir zaman bir kural adamı olmamış hatta olmaktan korkmuştur. Romanda C., gezdiği sokakları isimlerinden yola çıkarak analiz eder. Toplumdan uzaklaşmasının temelinde yatan nedenleri, eleştirilerini sokak adları ile ilgili yorumlarından çıkarmak mümkündür: “*İçinizde İki Öksüzler Sokağı'ndan geçen olmuştur belki ama bilmezsiniz. Çoğu iki katlı, yeni ya da yeni görünen evler..ben Eli Paketliler Sokağı diyorum. Komşusunun saygısını yitireceğinden başka sıkıntısı olmayanlar yaşar burada... Ya o sonuna dek gidip de bir tek servi göremeyeceğiniz Sıra Serviler Caddesi: Asfalt, üst üste beton yapılar, otomobiller sürüsü, hızlıyürüyeninsanlar sürüsü. :Bu yolun servili olduğu zamanlar da insanlar böyle mi yürürdü?*” (Atılğan, 2006, 14-15). Sema Özher, “Çağdaş İnsanın Tutamak Arayışı: Aylak Adam” adlı makalesinde yazarın kahramanına bu sözlerle sokak adları ile ilişkili olarak toplumun yaşadığı çözülmeyi ve değer yitimini

vurgulattığını belirtir. Sokak adlarıyla sokakların görüntüsü arasındaki çelişki C.yi rahatsız eder ve bunun eleştirisini yapmaktan geri durmaz.

Sokak bir manada aylak adam için umut kaynağıdır. Onu çıkarsız, olduğu gibi kabul edip sevecek kadını aradığı sokaklar onun için umut anlamını taşımaktadır. Tanımadığı insanların arasına karıştığında kendini daha güçlü ve özgür hisseder: “*Sokakta, ciğerleri soğuk havayla dolup boşaldıkça içinde korkunç bir güç duyuyordu*” (Atılğan, 2006, 30). Her gün hissettiği bu güçle ve içindeki umutla kendini sokağa atıp aradığı kadını bulacağı inancını taşır. Onu hayatta tutan tek şey sokaklarda aradığı bu umuttur. C. için sokaklarda olmak diğerlerinden farklılaşmak anlamına gelmektedir. Bir işte çalışmamak, sokaklarda aylakça arayış içinde olmak ona göre güçlüğü umutsuzca zorlamaktır. Yaşamının amacı insanoğlu için alışkanlık ve rahatlık olduğundan o diğerlerinden farklı olmak adına güç olanı seçmiştir. “*Ne kolaydı onlara uymak! Gündüzleri bir okulda ders verir, geceleri sessiz, güzel kadınlarla yatardı istese. Çabasız. Ama biliyordu: Yetinemeyecekti*” (Atılğan, 2006, 41). Kendi korkularına, aylaklığına uydurduğu bu kılıf onun için en geçerli sebeptir.

Birine, bir yere bağlanmaktan korkan C. birlikte olduğu kadının kendisinden başka tutunacak bir şeyi olmasını istemez. Güler ile görüştüğü zaman onun dayatılmış düşüncelerden, korkulardan, klişelerden arınmasını bekler. Hatta öylesine ileri gider ki kimsesiz kalmasını ister. Sevgi konusunda bencilce düşünceleri olduğunu şu sözlerinden anlamak mümkün: “*Benim ona tutunabilmem için onun benden başka bir dayanağı olmamalı*” (Atılğan, 2006, 77). Tek dayanağının sevgi olmasını ister, çünkü C. bu dünyada dayanılacak tek şeyin sevgi olduğuna inanır. Sokak, C.’nin hayatında en genel anlamıyla korkularından kurtuluşun adresidir. Korkuları yüzünden birini sevmek, birine bağlanmak istemez. C. sevgiye inanır inanmasına fakat insanları zincirlere vuracak olan dayatmalara karşıdır. İşte bu nedenle kendisini olduğu gibi, teyzesinin çocukken kendisini sevdiği gibi saf sevgiyle kendini sevecek kadını buluncaya kadar

sokak sokak arayacaktır aylak adam. Bu noktada sokak, kahraman için bir bakıma hayata tutunmanın aracı olmuştur.

Bilinçli bir aylak olan C., probleminin aslında tutamak sorunu olduğunu bilir. Aylaklıktaki bu bilinçlilik hali Korkuyu Beklerken hikâyesinin kahramanı için de geçerlidir. İki eser de temelde amaçsız şehirli aydınların bunalımını ele alır ve bu dönem aydınının “sokak- cadde-mahalle” ile farklı bir iletişimi vardır. Aylak Adam C. sıkıntısından kaçmak, korkularından kurtulmak için kendini sokağa atarken Korkuyu Beklerken’in kahramanı korkudan kaçmak, kendini korumak için sokaktan uzaklaşıp kendini eve kapatır. C. bunalımını sokaklarla atmak ister; fakat onun amacı yine insanlarla ortak paydada buluşmak değildir. Metinde dikkat edildiğinde, C. sokağa çıkar çıkmasına ama insanlarla iletişimden kaçınır; sadece çevresini, kendi dışında devam eden hayatı gözlemleyerek kendince çıkarımlarda bulunur. Bu toplumsal alanın içine dâhil olma durumu sadece fiziksel boyuttadır, ruhsal ve düşünsel anlamda hiçbir zaman aralarına katılmayacaktır. Sokağa çıkmaktaki amaç yine insan odaklı değildir. İki kahraman için de bilinçli olan toplumsal olandan kaçma isteği onları farklılaştırmış, diğer bireylerden ayırtmış ve toplum içinde barınamaz hale getirmiştir. Hakan Sazyek, “Yusuf Atılğan’ın Aylak Adam’ı: C.” makalesinde C.’nin yaşadığının “anomi” olduğu üzerinde durur: “*Sosyolojik bağlamda kolektif nitelikli bir kuralsızlığı işaret eden anominin birey merkezli durumundan başka bir şey olmayan bireysel anomi, kişinin içinde yaşadığı toplumla bağlarının gevşemesi, giderek kopması sürecinde yaşadığı ruhsal çöküşü ve bireysel kuralları yitirishi karşılamaktadır*” (Sazyek, 2010, 3).

Sokak, Korkuyu Beklerken hikâyesinde de farklı anlamlar taşır. Kahramanın ruh haline göre sokak kimi zaman onda korku uyandıran bir unsurken kimi zamanlarda bir isyan aracıdır. Kimi zaman yalnızlığın, yabancılaşmanın, hayattan kopuşun simgesiyken kimi zaman yaşama isteğinin, hayata katılmanın simgesidir. Hikâyede kahraman şehir merkezinden uzakta bir sokağın en sonundaki evde oturmaktadır. Şehir merkezinden en uzaktaki, ıssız sokağı seçmesi manidardır: “*Ben buraya, korkularımı gizlemeye geldim*” (Atay, 2008, 40) diye düşünen kahraman

için medeniyetten uzak bu sokak bir bakıma sığınak gibidir. Köpeklerin bile girmeye cesaret edemediği bu sokak aynı zamanda kahraman için korku kaynağıdır. Yalnız kalmak, insanlardan uzaklaşmak için seçtiği bu sokak çoğu zaman onda korku uyandırır ki bu korku sebebiyle kendine kızar: “*Korkuyorsan, neden bu kadar uzakta yaşıyorsun şehirden? Neden üç evli sokağın en ucundaki evde oturuyorsun? Son kaldırım taşından bile elli beş adım ötede ne işin var?*” (Atay, 2008, 36). Kendini toplumsal alandan soyutladığı, özgürleşmek istediği bu sokak ve ev gizli mezhepten aldığı tehdit mektubuyla kahraman için bir nevi hapisaneyeye dönüşür. Evden çıkmaması için uyarıda bulunan mektubu aldıktan sonra kahraman bir süre sonra eski yaşantısını özlemeye başlayacaktır. Dışarı çıkmadan evde geçirdiği vakitlerde düşünecek çok zamanı olduğundan kendini, insanları, hayatı sorgulamaya başlayan kahraman yalnızlığı istediği, sevmeyi bilmediği, tabiatı ve insanları sevmeyi bilmediği için cezalandırıldığını düşünür: “*Ne tabiatı, ne insanları, ne de olup bitenleri hiç sevmemiştim; kendimi bile, kendi yaptıklarımı bile*” (Atay, 2008, 61). Esra Kara, “Korkuyu Beklerken ile Yuva Hikâyelerinde Mekânla İlişkisi Açısından Korku ve Paranoya” isimli makalesinde kahramanın sokaklardan, kalabalıklardan korkarak evine kapanmasını ev/yuva ilişkisi bağlamında ele alır. “*Ev/yuva, kişinin güvenlik alanıdır. Onun yalnız barınmasını değil, dış dünyanın tehlikelerinden, havanın kötü koşullarından (yağmurdan, soğuktan) korunmasını da sağlar. Kişi kendini evinde güvenli ve huzurlu hisseder*” (Kara, 2012, 174). Aldığı tehdit mektubuyla yuvası onun için bir sığınak haline dönüşürken sokaklar, caddeler, insanlar onun için korku unsuru olurlar.

Korkuyu Beklerken’in kahramanı Dostoyevski’nin yer altı insanlarıyla benzerlik gösterir. Dostoyevski’nin yer altı adamı sıradan bir hayatı olan sıradan bir memurdur. Sokaklar aracılığıyla var olma çabası içindedir. Hikâyedeki subay, yer altı adamının kabuğunu kırmasına olanak veren bir araçtır. Kendini zaten önemsiz hisseden memur için subayın da onu görmezden gelmesi tam bir yıkım olacaktır. Sokaklarda yanından geçen her insanın gözünde kendini bir böcek gibi hisseder ve aşağılık duygusu içine iyice yerleşir. Korkuyu Beklerken hikâyesinin kahramanı da

kalabalıklar içinde kendini önemsiz görür. Evinin bulunduğu sokaktan geçerken köpeklerin kendisine havlaması ona kendini kötü hissettirecek, köpeklerin bile kendisini sevmediğini düşünecek kadar ileriye gidecektir. Berman, sokağın vaat ettikleriyle sundukları arasındaki bu çelişkinin yer altı insanını çaresiz bir hiddet hezeyanına sürüklediğini altını çizer. (Berman, 2013, 301)

Uzun bir süre evden çıkmayan kahraman bir gün sabaha doğru evden çıkma isteği duyar. “Sokak” mektubu aldıktan sonra onun için korku unsuru olmuşken yalnızlığın verdiği bunalımla şimdi bir nevi umut kaynağı olmuştur. Sokağa adım attığında gökyüzünün kızıl rengiyle tabiatı, çiçekleri daha farklı görüp sevebileceği inancını taşır. Kendini eve hapsederek hayattan öylesine soyutlanmıştır ki sokağa çıktığında, yaşamı hissettiğinde başı döner. Çünkü sokak bir nevi yaşam demektir. Tehdit mektubunun korkusuyla sokağa atmadığı her adımla hayattan kopma noktasına gelir. Bu kopuş kahramanı bir süre sonra isyana sevk eder ve bütün gücü ile bağırır: *“Ben, yalnızlığı istemekle suçlanıp yalnızlığa mahkûm edildim. Bu karara bütün gücümle muhalefet ediyorum. Ben yalnızlığa dayanamıyorum, ben insanların arasında olmak istiyorum”* (Atay, 2008, 79). Devrim Dirlikiyapan, *“Oğuz Atay’da Korkuyu Beklerken Gelenler”* makalesinde kahramanın yalnızlığa tahammülsüzlüğü olduğunu fakat bu durumun onu sosyal olmaya itmediğini, daha da yalnızlaştırdığını özellikle vurgular. *“Korkuyu Beklerken’de söz konusu olan, bir bakıma isteyerek seçilen bir yalnızlığın tahammülsüzlüğüdür”* (Tezgör 2015, 137).

Aydın insan bunalımının bir parçası olan amaçsızlık metne iyi bir kurguyla yerleştirilmiştir. İçine girdiği bunalımla evi yakmayı düşünen kahraman gizli mezhebin yakalandığı haberini görünce büyük hayal kırıklığı yaşar. Hayal kırıklığı ve öfke ile kendini sokağa atarak evde geçirdiği günlerin acısını çıkarmak, yeniden hayata dönmek ister. Hayatında tutunacak bir şeyi olmayan kahraman için gizli mezhep inancı zamanla onu hayata bağlayan bir aracıya dönüşür. Kendine özel yazıldığını düşündüğü mektup ona hayatta bir amaç vermiş, dört duvar arasında, güç koşullarda yaşam savaşı vermeye başlamıştır. Gizli mezhebin dolandırıcı olduğunu öğrendiğinde yaşadığı yıkım bir süre sonra hayal kırıklığından

öfkeye hatta delirmenin eşğine kadar gelecektir. Sözde aydın olarak geçinen kahraman öylesine amaçsızdır, *Evde korkuyla beklerken ya da korkuyu beklerken geçen zamanın ne de olsa bir önemi vardı, bir geleceği vardı*” (Atay, 2008, 93) diye düşünecek kadar çaresizlik içindedir. İçine, hayatına sinmiş olan bu amaçsızlık onu mutsuz ettiğinden evde, sokakta, toplum içinde veya yalnız bir türlü huzuru yakalayamaz.

Kendilerine ve hayatlarına dair sorgulamaları hiç tükenmeyen, sorguladıkça korkular edinen C. ve isimsiz kahramanın diğer bir ortak özelliği sevgiye dair problemlerinin olmasıdır. Korkuyu Beklerken hikâyesinde kahraman tehdit mektubunun kendisine sevgisizliği yüzünden gönderildiğini ve bunun için cezalandırıldığını düşünür. Sevgisizliğinin bedelinin kendisine böyle ödeltildiğine inanır. Kendi evinde, kendi hayatında sürgündür ve bir süre sonra bu ceza ağır gelmeye başlar. Tutup tutamayacağı belli olmayan sözler verir: “*Tabiatı seveceğim, insanları seveceğim, yurduma yararlı olmaya çalışacağım, hiçbir düzene karşı çıkmayacağım. Herkese güler yüz göstereceğim, evleneceğim, çocuk yetiştireceğim, onların altını değiştireceğim, gece uyutmak için sabırla masal anlatacağım, dedikoduları dinleyeceğim, ilgi göstereceğim, ilgi*” (Atay, 2008, 80). C.’nin kendini sokaklara atmasının, sokaklarda kendini başına buyruk, özgür hissetmesinin, teyzesinin sevgisi gibi saf sevgiyi, karşılıksız olanı aramasının; dayatmalara, kurallara, baskılara dayanamamasının temelinde babasına olan nefreti yatmaktadır. Onun gibi olmaktan daha çocuk yaşlarda korkmaya başlamış olan C’nin toplum içinde aykırılışmasının sebebi anlaşılmaktadır. Babası çevresi tarafından saygın biri olarak görünür görünmesine fakat C. yaşadıkları doğrultusunda saygın ve normal biri olmaktan hep korkacaktır: “*Babam adamsa ben olmayacaktım*” (Atılğan, 2006, 126). Sarhoş ve kadın düşkünü olan babası C.’ye hiç sevgi göstermez. Annesini küçük yaşta kaybeden C. babasından da göremediği sevgiyi teyzesinde bulmuş, babasının diğer kadınlara ve teyzesine yaptıklarını hiçbir zaman hafızasından silememiştir. İşte bu nedenle C. babasının sevgisizlik borcunu kendisine parayla ödediğini düşünecek kadar baba sevgisinden uzak kalmıştır. Korkuyu Beklerken’in kahramanı da baba sevgisinden uzak kalmıştır. C. babam adamsa ben

olmayacağı düşünmesine sahipken isimsiz kahramanımız babasına benzediği için adam olmadığını düşünür. Çocukluktan gelen bu sevgi problemi iki kahramanı yetişkinlik dönemlerinde aykırılaştırmış, toplumsallıktan soyutlamıştır.

W. Benjamin'in "Flâneur" kavramını bu noktada ele almak yerinde olacaktır. Benjamin bu kavram üzerinden modernizm ve kapitalizme dair eleştirilerini ifade ederken çağın bireyinin özelliği olan amaçsızlığı da eleştirmek ister. Benjamin'in amacı "*Paris'in sokaklarında amaçsızca dolanan flâneur'ü kendi sosyolojisi içinde anlamak flâneurün kendi varlığıyla bütünleşen eleştiriye ortaya çıkarmaktır*" (Canpolat 2014, 285). Gregory Shaya, *flâneurün* Fransa'da edebiyatla ilgilenen, Paris sokaklarını dolaşan, çevresindeki hayatı gözlemleyen edebi bir tip olduğunu, yaşamın kâşifiyen kentten dedektifi haline geldiğini vurgular. "*Kalabalık içindeydi ama aynı zamanda kalabalığın dışındaydı, herhangi bir tüketimde aktif bir rol almayı reddederek ve bunun yerine Balzac'ın flânerie olarak tanımladığı gözün gastronomisi için dolaşan biriydi*" (Netchitarlova, 2016, 650). Flâneur kavramından yola çıkarak ele aldığımız metinlere baktığımızda Aylak Adam'ın C.sinin tam bir flâneur örneği olduğu görülür. Her ne kadar yalnızlığı seçmiş gibi görünse de sürekli kalabalıklar içinde kalabalıkla beraberdir. Onun için sokağa çıkmak aslında kendi yalnızlığının duvarını örmenin bir aracıdır.

Korkuyu Beklerken ve Aylak Adam metinlerinin kahramanları aylaklıklarıyla, hiçbir şeye tutunamamalarıyla, sıkıntıları ve korkularıyla Rus edebiyatındaki gereksiz insan tipine dâhil edilebilirler. Birsen Karaca, gereksiz insan tipini şöyle anlatır: "*Rus edebiyatındaki gereksiz insanların karakteristik özellikleri, soylu bir ailenin üyesi olmak, içinden çıktığı sosyal çevreye yabancılaşmak ve entelektüel birikimiyle, taşıdığına inandığı etik değerleriyle kendisini içinde bulunduğu çevreden üstün görmek, ifade ve eylemleriyle topluma ters düşmek, şüphecilik, ruhsal yorgunluk olarak sıralanabilir*" (Karaca, 2011, 31). Karaca'nın ifade ettiği özelliklerin hemen hepsi kahramanlarımızda mevcuttur, fakat her ne kadar gereksiz insan tipine dâhil ediliyor olsalar da onların en büyük savaşı kendileriyledir ve yaşamlarını sürekli bir var olma çabası içinde geçirirler.

İşte bu noktada “sokak” iki kahraman için farklı anlamlar taşımaya başlayacaktır. C. için sokak var olmanın bir yolu olarak görülürken, Korkuyu Beklerken’in kahramanı için önce korku unsuru olacak, sonrasında o da C. gibi sokağı var olmanın bir aracı olarak görecektir.

3. Sonuç

Korkuyu Beklerken hikâyesinde kahraman mizacı gereği karamsar ve umutsuzdur. İçindeki huzursuzluk nedeniyle hiçbir seçiminde mutlu olamaz. Yalnız kalmak isteyip yalnızlığı seçtiğinde de kendini sokağa atıp diğer insanlar gibi yaşamak istediğinde de mutlu olamaz. Çünkü huzursuzluğu ve sebepsiz korkuyu nereye giderse gitsin yanında götürmektedir. Benzer huzursuzluk hissi C için de geçerlidir. Arayış içinde olan bu iki kahraman da sevmeyi, sevilmeyi bilmediklerinden mutsuzdurlar. C için aradığı kadını barındırdığına inandığından tüm sokaklar umut demektir. Aylak Adam romanında sokağın olumsuz bir anlam taşıdığı görülmez. Bunalan C. için sokaklar her daim bir kurtuluş simgesidir. Sokakların onun için hiçbir kötü anlamı yoktur. C. için sokak özgürlüktür; klişelerden, dayatmalardan kurtardığı için, C. için sokak umuttur; kendini sadece o olduğu için sevecek kadını aradığı için, C. için sokak kaçıştır; alışkanlıklardan, sıkıntılardan, anılardan kurtardığı için, C. için sokak yaşamdır; kendisini hayatın içinde hissettirdiği için. Korkuyu Beklerken hikâyesinin kahramanı için sokağın taşıdığı anlamlar onun ruh durumuna göre farklılık gösterir. Şehirden uzaktaki ıssız sokak onun için bir sığınaktır; fakat bir süre sonra aldığı mektupla sokak onda korku uyandırmaya başlar. Evde yalnızlıktan bunalıma girdiğinde bu defa sokak isyan aracı haline gelir ve kendini sokağa atarak gizli mezhebe, kendine ve insanlara isyan eder. Sokağa adım attığında yeniden var olduğunu hisseder ve bu kez sokağın anlamı onda yaşam kaynağına dönüşür. Fakat içindeki huzursuzluk sebebiyle bu yaşam isteği uzun sürmez ve tekrar sokaklardan, insanlardan kaçma isteği duyar. Bu defa sokak kaçışın, tecridin adı olur.

Ele aldığımız iki metinde de sokağın önemli bir yeri olduğu aşikârdır. Burada asıl önemli olan iki kahramanın da içindeki çıkmaz sokaklardan bir türlü kurtulamayışlarıdır.

KAYNAKLAR

- Atay**, Oğuz. (2008). *Korkuyu Beklerken*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Atılğan**, Yusuf. (2006). *Aylak Adam*. İstanbul: YKY Yayınları.
- Berman**, Marshall. (2013). *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*. İstanbul: İletişim Yayınları
- Canpolat**, Emre. (2014). Walter Benjamin’de Yöntem ve Flâneur. *Moment Dergi*, s. 270-295. <http://www.momentdergi.org/index.php/momentdergi/article/view/57/358>.
- Dirlikyapan**, Devrim. (2015). *Korkuyu Beklerken Gelenler*. Derleyen: Hilmi Tezgör, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kara**, Esra. (2012). Korkuyu Beklerken ile Yuva Hikâyelerinde Mekânla İlişkisi Açısından Korku ve Paranoya. *Turkish Studies*, Cilt: 5, sy: 21, s.168-177.
- Karaca**, Birsen. (2011). Oğuz Atay’ın Yarattığı Tutunamayanlar Tipinin Evrensel Genleri. *Folklor/ Edebiyat*, Cilt: 17, Sy: 67, s.29-35.
- Netchitalova**, Ekaterina. (2016). Flâneur, Aylak ve Empatik İşçi. (Çev. Filiz Aydoğan) *TRT Akademi*, Cilt:01, s. 640-657.
- Özdemir**, Arzu. (2005). *Yusuf Atılğan’ın Romanlarının Psikanalitik Açısından İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ.
- Özher**, Sema. (2006). Çağdaş İnsanın Tutamak Arayışı: Aylak Adam. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Cilt:16, Sayı:1, s. 121-129.
- Sazyek**, Hakan. (2010). Yusuf Atılğan’ın Aylak Adam’ı: C. *Kitaplık*, s.142, s. 64-78.

OSMANLI SUYOLLARI: DİYARBAKIR SUYOLLARININ VE ÇEŞMELERİNİN MAHALLE VE SOKAKLARA DAĞILIMI

Prof. Dr. M. Mehdi İlhan

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

ÖZ

Bu makale 1970'lerde Diyarbakır'ın kültür ve tarihine duyduğum ilginin mahsulüdür. Diyarbakır şehri sadece surları ile değil, cami, mescid, han, hamam ve çeşmeleri ile açık bir müze olarak nitelendirilebilir. Diyarbakır'ın suyollarını ve çeşmelerini ele aldığım bu makalede konuya bir bütünlük sağlamak açısından Osmanlı suyollarının idaresi hakkında kısa bir girişe yer verdim. Makalenin sonuna eklenen çizelge, liste ve fotoğraflar kanımca terör sonrası Diyarbakır'ın mahalle ve sokaklarında tahribatın ne kadar vahim olduğunu kısmen de olsa gözler önüne serecektir.

Anahtar Kelimeler: Diyarbakır, su nezareti, suyolları, çeşmeler, mahalle

ABSTRACT

This article reflects my interest and attachment to the history and culture of Diyarbakır. Diyarbakır is an open museum not only with its five kilometres long walls that surround the city, but also with its mosques, hans, hamams and fountains mostly attached to the walls of houses and mosques. This article, therefore, is an outcome of this interest and attachments.

This article is a study of the water conduits and the fountains of Diyarbakır based on my notes and photographs taken during my visits to the city in 1970s and 1990s. Detailed information on Diyarbakır's water conduits and fountains as well as the table and list of the fountains and also the photographs in the appendices may reflect the damage caused to the city's culture and monuments following the recent terror attacks.

Keywords: Diyarbakır, water conduits, fountains, water management.

1. Giriş: Osmanlıda Suyolları ve Suyollarını İdaresi

Osmanlı şehirlerinin sokaklarında birçok çeşmelerin ve su kaynaklarının mevcudiyeti suyollarına verilen önemden kaynaklansa gerek. Nitekim Osmanlılar suyollarının inşası ve su tesislerinin idaresi için Su Nezareti kurmuşlardır. Bu Nezaret uzun süre devam etmiş ve birçok hizmetlerinin yanında çeşitli suyolları haritaları yapılmıştır. Uzun süre devam eden bu Nezaret daha sonra Belediyenin bünyesinde Şehremaneti adı altında bir daireye dönüştürülmüştür¹. Diğer taraftan Vakıfların idaresinde Vakıf Sular Müdürlüğü altında varlıklarını koruyan vakıf sular da Sular idaresinin emrine verilmiştir².

Başında şehremininin bulunduğu Şehremaneti dairesi Enderun hazinesinden alınan paralar ile yaptırılan çeşmelerin düzenli akmalarını ve gerektiğinde tamir edilmelerini sağladığı gibi evlerdeki çeşmelere devamlı su verilmesini temin eder, suyolları ile maslakların³ tamir işlerine bakardı. Şehremininin emrinde çalışan suyolcu başı ve suyolcuları bu işlere bakarlar ve işlerin düzenli yürümesi için muhtelif semtlerde koğuşlarda yatar ve nöbet beklerlerdi. Suyolcu başı ve suyolcuları Sular idaresinden aldıkları maaşlarına ilaveten kendi mıntıklarında çeşmeleri olan evlerden ve hamamlardan aylık ve tamir bedelleri alırlardı⁴. Su Nezareti'nin yürürlükte olduğu dönemlerde de bu görevlerin pek değişik olduğu söylenemez. Gerek Mühimme Defterlerinde yer alan onaltıncı yüzyıla ait hükümler gerekse Cevdet tasnifinde ki onsekizinci yüzyıla ait dokumanlar bunu göstermektedir. Nitekim 1198/1784'de Su Nazırlığına atanan

¹ Kazım Çeçen, *İstanbul'da Osmanlı Devrinde ki Su Tesisleri*, İstanbul 1984, s. 8.

² Kazım Çeçen, *a.g.e.*, s. 8.

³ Maslak suyolları gelen ve suların tevzi edildiği yerlerdeki hazinelere verilen addır. Bu konuda *Sanat Ansiklopedisi*'nde daha detaylı bilgi verilir: "Bu hususta savak, maksem, taksim tabirleri de kullanılırsa da bunların manası aynıdır. Maslak diye bilhassa şehir haricinde suyollarının geçtiği ve muhtelif kollara ayrıldığı yerlerdeki baca ve su hazinelere ve savak diye su toplanan havuz ve teknelere denir. Maksem ve taksim tabirleri ise şehre giren suları muhtelif semtlere ve binalara tevzi için yapılan taksim hazinelerini ifade eder. Musluk tabiri de bu kelimeden gelse gerek. Bentlerde toplanan sular künkler içinde bu maslaklara kadar gelerek oradan muhtelif cihetlere ayrılır." Bk. Celal Esad Arseven, "Maslak," *Sanat Ansiklopedisi* (I-IV İstanbul 1943-1952.)

⁴ M. Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul 1971, s. 289.

Hacegandan Şakir Efendi'nin İstanbul'da cari bent suları hakkında bir dizi tedbirler alması emrolunmuştu⁵.

Suyollarının yapımında birçok kişiler görevlendirilirdi. Kadılarına gönderilen bir hükümlerle sıraları gelen müsellemler, yörük, yeniçeri taifelerinden ve hatta re'ayadan adamların görevlendirilmeleri emir buyurulurdu. Ayrıca ordular yani sanatkârlar da bunlara katılırlardı⁶. Başlarında da dergâh-ı mu'alla çavuşlarından biri, kendi subaşları ve beyleri bulunurdu. Suyolu hizmetine tayin olunduklarına dair hükümleri yazılır ve muhzir (muhzirun=huzura çağırın) kâtibine verilir⁷. Ayrıca gerektiğinde kadılar aracılığıyla bunlara hükümler gönderilir ve direktifler verilir⁸. Görevlendirilenlerin bir defteri tutulur ve ne zaman göreve başladıkları sancakta ki defterdarlar tarafından İstanbul'a yazılı olarak bildirilirdi⁹. Nöbetli olarak görevlendirilen bu kişilerin sıraları geldiklerinde zamanında ve eksiksiz olarak yerlerine varmaları ve iş başı yapmaları subaşlar ve beyleri tarafından temin edilir ve herhangi bir ihmâl affedilmezdi¹⁰. Ayrıca suyolunda hizmet eden re'ayanın ellerine maliye tarafından mu'afname verilir ve rahatsız edilmemelerine bilhassa özen gösterilirdi¹¹. Yurdun her tarafından benna ve neccar gibi sanatkârların da suyolu inşaatında çalıştırıldıklarını görüyoruz¹².

Suyolu hizmetinde bulunanların nafakaları ödenir ve görevlerinin bitiminde icazet verilir. İşin durumuna göre hizmet sürelerinin uzaması mümkün olmakla beraber dokümanlardan anlaşıldığına göre kırk gün ila

⁵ İstanbul Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA), Cevdet Tasnifi Belediye No. 6587, tarih 1198.

⁶ MD6, 789, 27 Receb 972.

⁷ MD6, 599, 10 Cemaziye'l-ahir 972.

⁸ MD3, 314, 8 Zi'l-hicce 966; MD3, 843, 10 Cemaziye'l-ahir 967.

⁹ MD3, 77, 25 Ramazan 966.

¹⁰ MD3, 843, 10 Cemaziye'l-ahir 967; MD6, 69, 18 Muharrem 972.

¹¹ MD3, 1538, 26 Zi'l-hicce 967.

¹² MD6, 77, 18 Muharrem 972.

altı aylık bir zaman dilimi konulduğu anlaşılıyor¹³. Göreve gönderilenlerin ayrıca zad ve zevadeleri ile bargirleri temin edilirdi. Bilhassa yeniçerilerin, büyük bir ihtimalle çalışmalarında başarılı olmalarından dolayı, kapuya alındıklarını yani terfi ettirildiklerini¹⁴ ve daha iyi çalışmalarını sağlamak ve teşvik etmek için ödüllendirildiklerini görüyoruz¹⁵. 972/1564--65 yıllarında Arafat dağından Mekke'ye su getirmekle görevli İbrahim ve Mısır kullarının maaşları arttırılmış ve bazılarına da kul gediği verilmesi için Mısır Beylerbeyisine hüküm yazılmıştır¹⁶. Ramazan 1233/Temmuz 1818 tarihli bir takrire göre de Suyolcular ocağının nizamnamesi değişmiş ve su nazırı, kethüda ve kâtibin maaşlarına zam yapılmıştır¹⁷.

Bu ödül ve teşvike rağmen suyolu hizmeti görevine gitmeyenler de oluyordu. Bu gibiler her ne pahasına olursa olsun aranıp bulunuyor ve şiddetle cezalandırılıp küreğe konuluyorlardı¹⁸.

¹³ MD3, 94, 28 Ramazan 966; MD3, 843, 10 Cemaziye'l-ahır 967.

¹⁴ MD3, 1581, 10 Muharrem 968; MD6, 1292, 19 Zi'l-ka'de 972; MD6, 1300, 24 Zi'l-ka'de 972.

¹⁵ MD6, 267, 15 Rebi'u'l-evvel 972: Bu hükmün önemine binaen burada olduğu gibi yazmada fayda mülâhaza ettim:

“Yazıldı.

Yeniçeri Ağasına hüküm ki:

Haliya senünle suyolu hizmetinde bulunan kullarım hakkında mezid-i atifett-i husrevanım zuhura getirüp yayabaşılardan neferinin dördi bölüğe ve dördi ze'amete ve acemi oğlanları yayabaşılardan bir neferi bölüğe ve iki neferi ze'amete ve bölükbaşılardan üç neferi bölüğe ve dört neferi timara ve atlu zağarcılarından üç neferi bölüğe ve iki neferi timara ve atlu sekbanlarından üç neferi bölüğe ve üç neferi timara ve sekbanlar bölükbaşılardan iki neferi bölüğe ve üç neferi timara ve solaklardan onüçü bölüğe ve onikisi timara ve yeniçerilerinden yiğirmibeş neferi bölüğe -ki, nisfi sipahi ve nisfi silahdar ola- ve yiğirmibeş neferi dahi timara ve iki yüz akça dahi dört yüz buçuk akça olur müstahik olan yeniçeri kullarıma tevzi' için ta'yin idüp ve yüz nefer acemi oğlanı kapuya alınmasın emredüp buyurdum ki: Vech ü münasip gördüğün üzre kullarımdan zikrolunan mikdarın bölüğe ve timara ta'yin edüp ve ihsan olunan akçayı müstahik olanlara tevzi' eyleyup ulufelu acemi oğlanlarında ol mikdarın kapuya çıkarup kullarıma gereği gibi isti'malet virüp hizmete terğip ettiresin. Şöyle bilesin.”

¹⁶ MD6, 450 & 451, Gurre-i Cemaziye'l-ula 972.

¹⁷ BOA, Cevdet Kataloğu, Belediye 3-ç/1, 4532, Ramazan 1233.

¹⁸ MD3, 50, 18 Ramazan 966; MD6, 1014, 13 Ramazan 972. Bu konuda bu son hüküm bizi oldukça aydınlatmaktadır:

“Yazıldı.

Ademine virildi. Fi 13 Ramazan sene 972

Selanik Yörükleri bulunan yerlerin kadınlarına hüküm ki:

Haliya Selanik Yörükleri Subaşısı Hüsvrev dame mecdühü Südde-i Sa'adetime adem gönderüp 'subaşılığına müte'allik olup taht-ı kazanuzda sakin olan Yörükler ferman-ı şerifümle suyolu hizmetine ta'yin olundukda varmayup evlerinde kalup tenbih ü te'kid olundukda dahi inad edüp ihmal ü müsahele

Suyolu yapılırken ve yapıldıktan sonra dikkat edilmesi gereken hususlar vardı. Dokümanlar suyollarının başka binalara örneğin bir kervansarayaya zarar vermemesi hususuna dikkat edildiğini göstermektedir¹⁹. Diğer taraftan suyollarının yapımı sırasında birçok arazinin istimlak edildiğini yol üzerinde ki bilhassa meyve ağaçlarının kesilmelerini de üzüntüyle karşılamak gerekir²⁰. Diğer taraftan komşu ülkelerin sınırlarına tecavüz etmemeğe de çok dikkat edilirdi²¹. Suyolları yapıldıktan sonra da muhafazalarına ehemmiyet verilir ve herhangi bir zarar ulaşması engellenirdi. Bir dokümana göre Yahudiler mezarlıklarına yakın olmasından dolayı suyolu üzerinde ölülerini gömmeleri suyoluna zarar vermiş ve hüküm gereğince bunların ölüleri çıkarılıp başka yerlere gömülmekle kalınmamış verilen zarar tazmin edilmiştir²². Hatta suyoluna zararı önlemek için bazen vakıfların bostanlarının sulanması da engellenmiştir²³. Suyollarının bir adamın içine sığıp hapishaneden kaçacak kadar geniş olduklarını da dokümanlardan anlıyoruz²⁴.

Suyolu yapılmadan önce merkezden gelen bir emir üzerine bölgede su yolcuları başının direktifinde işten anlayanlara bir keşif yaptırılır ve bu keşif merkeze gönderilirdi. Bu keşifte gereğine göre su yolunun nerede yapılacağı, suyun alınacağı yer ile suyun ulaşacağı yer arasında ne kadar mesafe olduğu, inşaatın ne kadar zaman alacağı, ne kadar malzeme gerektiği, kaç akçaya ihtiyaç olduğu, başkalarının hakkına tecavüz edilip edilmediği, su kaynağı veya suyolu bir köyün sınırları içinde

İtdüklerin' bildürmeğün buyurdum ki: Hükm-i şerifimle müşarün ileyhın ademleri vardıkda, her birinüz taht-ı kazanızda sakın olup muma ileyhun subaşılığına müte'allik yörükler emr-i şerifümle suyolu hizmetine ta'yin olundukda asla te'hir ü tevakkuf etdirmeyüp ve gaybet edenleri onbaşılarna ve müştereklerine teklif edüp buldurup ta'yin olunan hidemata sürüp çıkarup ihmal etdirmiyesüz. Şöyle ki, ferman olunan hizmete çıkmak tenbih olundukdan sonra varmayup inad edüp evlerinde kalanı kayd u bend edüp Südde-i Sa'adetime gönderesin ki küreğe konula. Şöyle bilesiz."

¹⁹ MD6, 997, Ğurre-i Şevval 972.

²⁰ MD6, 718, 12 Recep 972.

²¹ MD6, 700, 6 Recep 972; MD6, 706, 7 Receb 972.

²² MD6, 309, 26 Rebi'ü'l-evvel 972.

²³ MD6, 777, 27 Receb 972.

²⁴ MD6, 1411, 17 Zi'l-hicce 972.

ise köy halkının rızasının alınıp alınmadığı ve herhangi bir vakfa zararı olup olmadığı belirtilirdi²⁵. Edirne kadısına yazılan bir hükümden Cısr-i Mustafa Paşa'da yapılan bir imarete suyun getirilmesi için girişimde bulunmuş ve rapor yazılmış, ancak yukarıda belirtilen şartlar olumlu olmadığından sonunda suyun büyük bir ihtimalle Meriç nehrinden Mujak ve Akova köyleri sakinlerinin görüş ve muvafakatlarına başvurulduktan sonra dolap ile alınmasına karar verilmiştir. Sadece bu iş için altmış bin akçeye ihtiyaç duyulduğu şayanı dikkattir²⁶. Keza zamanla harap olan suyollarının demir borular içine alınması ve aslını muhafaza etmek şartıyla çeşme ve sebillerin tamiri²⁷ için de aynı şartların yerine getirilmesi gerekiyordu²⁸. Örneğin selden tahrip olan İstanbul suyollarının tamiri gerektiğinde Edirne kadısından yaşlıları içermeyen benna ve neccarların deftere yazılıp gönderilmeleri istenmiştir²⁹. Ayrıca bu iş için Mısır'dan gerekli taş ve ağacın taşınması için de yüzelli nefer arka hamalı getirtilmiştir³⁰. İstanbul Başbakanlık Arşivi, Cevdet Kataloğu İrade Vakıf kısmına kayıtlı hükümlerden anlaşıldığına göre ondokuzuncu yüzyılda suyolları ve çeşmelerin yapım, tamir ve temizliği Evkaf-ı Hümayun Nezaretinin iş'arı (yazısı) ve Şurayı Devlet Maliye Dairesinin mazbatası (kararnamesi) üzerine harekete geçilir ve gerekli işlemler yapılırdı³¹. Suyollarının yapım veya tamirinde genellikle kireç, kereste³² ve suyolunda

²⁵ MD3, 871, 26 Cemaziye'l-ahir 967; MD6, 726, 14 Recep 972.

²⁶ MD3, 871, 26 Cemaziye'l-ahir 967. Mezkûr hükmün sonunda bu işin aciliyeti belirtilmiştir: "Vardukta, te'hîr etmeyüp bu husus mübaşeret edüp vüs'at üzere bir maslak bina olunup dolaptan maslak dökülüp andan imarete gelmek üzerine tedariki ne ise görüp dolaba iki at iki akçe vazife ile muhtaç olursa bir hizmetkâr ta'yin edüp itmam-ı maslahat olunmağın sa'y ü ihtimamın vücuda getüresin. Ne vecihle tedarik ettiğın yazıp bildüresin."

²⁷ Cevdet Kataloğu, İrade Vakıf, 1011 (2491), 1, 2 Cemaziye'l-evvel 1324, ve İrade Vakıf, 789 (917), 15, 19 Rabi'ul-evvel 1314.

²⁸ MD3, 159, 23 Şevval 966.

²⁹ MD6, 548, 27 Cemaziye'l-ula 972.

³⁰ MD6, 555, 26 Cemaziye'l-ula 972.

³¹ Cevdet Kataloğu, İrade Vakıf: i) 519 (264), 4, 7 Rebi'u'l-ahir 1311, ii) 1443 (531), 17, 25 Cemaziye'l-evvel 1312, iii) 2112 (1189), 2, 5 Şevval 1315.

³² MD3, 314, 8 Zi'l-hicce 966; MD6, 1337, 4 Zi'l-hicce 972.

çalışanların yiyecek ihtiyaçlarını gidermek için de buğdaya ihtiyaç olurdu. Bu gibi malzemeler genellikle en yakın merkezden temin edilir ve bina eminine teslim edilirdi³³. Örneğin İbrahim adında birinin yönetiminde Arafat dağından Mekke'ye getirtilecek su yolu inşaatı için gerekli malzeme ve buğday Mısırdan getirilmekte idi³⁴. Bu arada Mekke şerifinden de gerekli yardımı esirgememesi istenmiştir ve istek en güzel şekilde yerine getirildiğinden sekiz ay sonra kendisine teşekkür edilmiştir³⁵. Diğer taraftan bir ara gerekli para ihtiyacı, hacı kafilesi hareket etmiş bulunduğundan dolayı, Mısır'dan temin edilemeyince Cidde mahsulünden yirmibeş bin flori, bu da mümkün olmadığı takdirde Mekke ve Cidde'de bulunan Mısır tüccarlarından temessük verilmek suretiyle gereken paranın temin edilmesi emir buyurulmuştur³⁶. Ayrıca İstanbul'dan Mısır Beylerbeyliği aracılığıyla mezkûr İbrahim'e gönderilen gizli evraktan çalışmanın sağlıklı bir şekilde devamı için merkezin bir denetim mekanizması görevini yüklediğini de anlıyoruz³⁷. Bu kadar güçlükler ile tamamlanabilen bir sistemin giderlerini karşılamak için tabii ki suyu kullananlardan ve arazilerini sulayanlardan su parası alınırdı³⁸. Ayrıca

³³ Cevdet Kataloğu, Belediye kısmı, No. 2316, 29 Muharrem 1260.

³⁴ MD6, 435, 29 Rebi' u'l-ahir 972; MD6, 440, 7 Cemaziye'l-ula 972; MD6, 448, Gurre-i Cemaziye'l-ula 972 (Bu hükümden anlaşıldığına göre Mekke'de ki su yolu inşaatı bir yıldır devam etmektedir).

³⁵ MD6, 456, Selh-i Rebi' u'l-ahir 972; MD6, 1329, Gurre-i Zi'l-hicce 972.

³⁶ MD6, 1169, 19 Şevval 972.

³⁷ MD6, 457, Selh-i Rebi' u'l-ahir 972.

³⁸ MD6, 54, 28 Muharrem 972:

"Yazıldı.

Mütevelliye verildi.

Şam Beylerbeğisine ve Sayda Kadısına Hüküm ki:

Müşarın iley mütevelli kazaya defterin sunup, 'Evkaf-ı mezbureden nefsi-i Sayda ve Kenise ve Haliv nam mezre'alara getirilen su, te'addülen her bostana ve her eve cari olmağın vakf için emr mucbince birer mikdar akçe ta'yin olunup defteri Hazine'ye gönderilmeğın ol defter mucbince Nerduban Mehmed nam za'im ve sabıka Emin olan Ali ve Nasıru'd-din ibn-i Kutayş nam kimesneler zimmetlerinde zikr olunan bostanların suyundan ve zeyt bekasından hayli mal-i vakf baki kalup edasında te'allul ederler' deyu i'lam etdüğü ecilden buyurdum ki: Dergâh-ı Mu'allam korucularından Abdî varup vusul buldukda, husamayı ihzar idup onat vechile tefiş edüp göresiz; şimdiye değın zikrolunan sudan intifa' idenlerden şer'le ve kanun ile vakfa nesne alınugelmış ise eger zeyt bahasından ve eger sudan her birinün zimmetlerinde ne mikdar baki kalmış ise ba'de's-sübut hükmidüp bi-kusur ahvirup vakf için mütevelli-i mezkûra zabttdüresüz. Onat vechile mukayyed olup mal-i vakfdan kimesne üzerinde bir akçe ve bir habbe komayasız."

suyollarının korunması da gerekiyordu. Koçi Bey Sultan III. Murad (1574-1595) döneminde sayıları 36153'ü bulan Ulufeli kul tatifeleri arasında 54 nefer suyolcu ve korucu sıralar ve 40 nefer dağ korucularının suyollarını beklediklerini yazar³⁹.

Suyun yerinde kullanılmasına, zayi' ve israf edilmemesine dikkat edilirdi. Nerede ne miktar su gerektiği belirlenir ve ölçümler yapılır, ne şekilde tevzi edileceğine kararlar verilir ve ona göre mahallelerde ki evlere, cami, mescit, medrese, han, çarşı ve hamamlara dağıtım yapılır, ve belirli yerlerde çeşmeler bina edilirdi⁴⁰. Tabii bu dağıtımda dahi belli kurallar göz önünde bulundurulurdu. Örneğin Kudüs-i Şerif'te Sahratu'l-lahi Şerife evkafından Hazret-i Davud hamamının kuyu suyu ile ancak iki ay işleyebildiği ve diğer zamanlar mu'attal olduğundan vakfa zarar geldiği belirtilerek hamama su verilmesi için müracaatta bulunulmuştur. Kudüs-i Şerif Beyine ve kadısına yazılan hükümden anlaşıldığına göre şehirde ki halkın suyuna zarar gelmemesi ve ne miktar su gerektiği belirlenip İstanbul'a bildirildikten sonra hamama ancak çok verilmeyip bir miktar su verilmesi karara bağlanmıştır⁴¹. Devletin ileri gelen görevlilerin evlerine dahi belirli miktarda su verilirdi. Örneğin Südde-i Sa'adet Kapucularıbaşı ve Mirahur Ferhad Kırkçeşme yakınında ki evine mezkûr çeşmeden su almak için müracaatta bulunduğu bir kamıştan ziyade su verilmemesi emrolunmuştur⁴². Bilhassa menba' sularının zayi olmaması için mevcut bentler zaman zaman yükseltilmiş, yenileri yapılmış ve mahallelerde yeter görüldüğü kadar çeşmelerin yapılmasına özen gösterilmiştir⁴³. Suyun tevziine ve zayi olmamasına Osmanlılardan önce de özen gösterildiğini

³⁹ Görüceli Koçi Bey, *Koçi Bey Risalesi*, yay. Yılmaz Kurt, Ankara 1994, s. 30-31, 52, 23-24, .

⁴⁰ MD3, 23, 61 Ramazan 966; MD6, 273, 17 Rebi'u'l-evvel 972. M. Münir Aktepe, "İzmir suları, çeşme ve sebilleri ile şadırvanları hakkında bir araştırma," İstanbul Üniversitesi *Tarih Dergisi*, sayı 30, Mart 1976, s. 137.

⁴¹ MD6, 113, 4 Safer 972.

⁴² MD6, 1325, Gurre-i Zi'l-hicce 972.

⁴³ Cevdet, İrade vakıf 1, 1148 (2078), 12-19 Cemaziye'l-evvel 1321.

gösteren Kanuni Sultan Süleyman'ın kanunnamesi bu konuda söylediklerimizi şöyle özetlemektedir:

"Ve Konya Bağlarının her dönümüne otuz akçe alınur imiş. Evailde mirablığı *mukta'aya* alan kimesne bağları suvarıcağ şehirlü ittifakiyle emin adamlar çıkarup *mirablık resmi* alınurmuş. Sonra *su kısmetine* amil kendü müteveli olup resimde asıl kanundan tecavüz edermiş. Ve hem bağların suvarıcağ vaktinde tedbirler var imiş. Ziyade resm veren kişiye vaktinde nevbeti gelmeden nevbet virilür imiş. Su az olduğu yıllarda sonra hadis olan bağlara zarar olacak iken kadim bağlara ki, şirb anlarındır, anlara zarar olurmuş. Eyle olsa yine evvelki gibi şehirlü ittifakiyle emin Müslümanlar müteveli nasb olunup suyu kısmet etmek emrolundu. Ta ki, kimesneye zarar olmaya. Sonra hadis olan *bida' ref* olundu.

Ve mirablığı amele alan kimesne, ba'zı kimesnelere bostan ekdürüp sülüs-i hasılın kendü alup sülüsünün bostancı almak kavlı eylermiş. Bu sebeple bağların hakk-ı şirbi zayi olurmuş. *Karaman oğlu* zamanında mezkur suyla heman üç bostan suvarırlar imiş; birisi dizdar ve birisi hatun ve birisi dahi Merhum *Mevlana Celaleddin* Hazretlerinin türbe-i mutahharası mesalihi için ekilürmüş. Bakisi bağlara ve çeşmelere ve hammamlara sarf olunur imiş. Ve *Cem Sultan* kal'adan taşra bir köşk yapıp asıl sudan köşküne gelmeğe bir mikdar su alup köşk havalisinde bağ dahi edermiş. Sonra ol bahane ile köşke nazır olan kimesneler asıl sudan çok su ayırıp yolda bostanlar ihdas edüp harc ederler imiş. Müslümanların hammamlarına hayli noksan ve zarar olur imiş"⁴⁴.

2. Diyarbakır Şehrinin Suları

Dicle gazetesinde aralıklarla yayımlanan aşağıda ki bir kaç yazıdan anlaşıldığı kadarıyla 20. yüzyılın başlarında Diyarbakır'da temiz su içme

⁴⁴ Kanununin Umumi Kanunnamesi II, Süleymaniye, Aşır Efendi, 1004, vrk. 41a; bk Ahmed Akgündüz, *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, 4. kitap, Kanuni Devri Kanunnameleri, I. kısım Mekezi ve Umumi Kanunnameler, İstanbul 1992, s. 399.

sıkıntısı çekilmekte ve sıkıntı bir türlü giderilememektedir. Şöyle ki: Diyarbakır'ın önemli su kaynaklarından biri ve içilebilir en yumuşak ve leziz suyu olan Hamravat suyu menbaından kemerlere kadar mecra boyunca taş kapaklarla kapanmış ve belli mahallerde yolcular için memeli havzalar inşa edilmiş olmasına rağmen birçok yerleri çobanlar, köylüler ve bağ sahipleri tarafından açılarak ve içine taş atılarak şişirilip hayvanlarını sulamadan öte çocuk bezlerini dahi yıkayıp suyu kirletmektedirler.

Buna ilaveten kemerler ile Dağ Kapısı arasında ki bahçeler sahipleri tarafından sulanmakta ve dolayısıyla su birçok yabancı maddelerle kirlenmiş olarak taksimlerine ulaşmakta idi.

Öte yandan suyun menbana yakın mahzenlerde civar köylülerin balık avladıkları ve bunun için balık otu denilen semmiyat adlı zehirleyici bir madde kullandıkları söylentileri doğru ise Hamravat suyunun durumu çok daha vahim olacağından bunun Belediyece araştırılıp şehir halkı bilgilendirilmelidir.⁴⁵

Yukarıda belirtilen bilgilerin muvacehesinde suyollarının tamir ve bakımının gerekliliği mahalli yetkililere arz edilmiş, ancak bu kâğıt üzerinde kalmıştır. Dolayısıyla durum Nafia Nezaretine iletilmiş ve acilen önlem alınması istenmiştir. Yeteneksiz suyolcularının azledilip yerlerine yeteneklilerinin görevlendirilmesi,⁴⁶ gübre kullanılmaması, top denilen tıkaçların temiz paçavralardan yapılması ve suyollarının gözetim altına alınması bilhassa belirtilmiştir.⁴⁷

Dağ Kapısı dışında bulunan bahçe ve tarlaların sahipleri kendilerine tahsis edilen çirkabın (bahçe sulamaya tahsis edilen kirli sular) yetersiz olmasından dolayı Hamravat suyundan mecralardan kemerlere

⁴⁵ "Hamravat Suyunun Başından Ne Felaketler Geçiyor?," *Dicle Gazetesi*, No. 29, 9 Muharrem 1329/10 Ocak 1911.

⁴⁶ Yeteneksiz suyolcuları *Dicle Gazetesi*'nde ("Yine Su," No. 12, 30 Cemaziye'l-evvel 1329/29 Mayıs 1911) şöyle ifade edilmekte: "... Suyolcuları içinde öylelerini görüyoruz ki tahte'l-ard surahları (delikleri) değil fevka'l-ard dağları görecek ni'met-i basardan mahrumdur. Bu gibilerin hizmetinden tabii bir şey beklenilemez."

⁴⁷ "Yine Su," *Dicle Gazetesi*, No. 12, 30 Cemaziye'l-evvel 1329/29 Mayıs 1911.

aktığı mevkide eksik olan su ihtiyaçlarını giderdikleri daha doğrusu çaldıkları anlaşılmaktadır⁴⁸.

Geçmişte suyun çalındığı vaki değilmiş. Zira daha önce Pirinççi-zade merhum Arif Efendi'nin Belediye Reisi olduğu dönemde Belediye Müfettişi Ali Ağa'nın maaşı 150 kuruştan 250 kuruşa çıkarılmış ve bir (binek) hayvanı besleyip haftanın en az üç günü mecra yolunu teftiş etmesi şart koşulmuştu. Şimdi ise mecralar bu teftiştten yoksundurlar.

Ceza Kanunnamesi mucibince suyollarını tahrip edenlerin ağır şekilde cezalandırılmaları gerekir. Şayet bu konuda Belediye bir müdahalede bulunmuyorsa Umumun Hukuku açısından polis ve jandarma müdahalede bulunmalıdır.⁴⁹

3. Agop Papasyan'ın Görüşleri

Dicle Gazetesinin müdavim muharrirlerden Agop Papasyan yetkililerin dikkatini konuya çekmek ve durumun vahim olduğunu belirtmek için 15 Eylül 1913'te uzunca bir yazı kaleme almıştır.

Agop Papasyan, Dicle Gazetesi'nde yayınlanan 'Su Meselesi' adlı bu makalesinde, Hikmet-i İlahi'nin bir tecellisi olarak suyun belli oranlarda bitki, hayvan, maden ve taşlarda var olduğunu belirtmenin yanı sıra sağlıklı ve güzel bir ömür geçirmek için suyun önemine de dikkatimizi çeker. Ancak su menbalarının ve göllerin her zaman sağlıklı olmadıklarını ve bilhassa durgun sularda zamanla çürüyen hayvanat ve nebatatın ürettiği zararlı maddeler suyun terkiibinde bulunan kalsiyum, magnezyum, sülfat ve klorla birleşince dizanteri ve tifo gibi hastalıklara yol açtığını da bilhassa belirtmektedir. Diyarbakır evlerinin çoğunda mevcut olan kuyu sularının istenmeyen maddelerle karışabileceğinden dolayı içilmemesi önerilir. Öte yandan akarsular her ne kadar sağlıklı olsalar da içilebilmeleri

⁴⁸ Maalesef günümüzde dahi aynı olaylar yaşanmaktadır. Mahalle sakinlerinin ve yazlıkçıların verdikleri bilgiden anlaşıldığı kadarıyla Ayvalık Armutçuk mahallinde yol üzerinde bulunan çeşmenin mecrası da aynı akıbete uğramaktadır.

⁴⁹ "Su Sirkati," *Dicle Gazetesi*, No. 19, 21 Recep 1329/18 Temmuz 1911

için süzölmeleri ve kaynatılmaları gerekmektedir. İçilebilir su renksiz ve berrak olmalı, tat ve kokusu olmamalı, kalsiyum ve magnezyum içermemeli, yumuşak olmalı ve bir şişede bekletildiğinde altında tortu oluşmamalıdır. Bu vasıflara sahip suların dahi insan sağlığı açısından tahlilden geçirilmeleri gerekir. Papasyan verdiği bu bilgilerin akabinde uzun zamandır tartışmaların odağında olan şehrin (Diyarbakır) sularını ele alır.

Diyarbakır'da kullanılan ve tüketilen iki su vardır. Bunlardan ilki şehrin Kale, Balıklı ve sair kuyu ve pınarlarını besleyen Karasu (Payas) suyu, diğeri ise Hamravat suyudur. Sert ve ağır olan Payas suyu sıhhi olmamakla birlikte zararlı maddelerle karışmadığı sürece içilebilir. Hamravat suyu ise Diyarbakır halkınca bilinen en hafif, yumuşak, tatlı ve sağlıklı sudur. Ancak Papasyan'a göre Yerel Yönetimin ihmallerinden dolayı bu sular halkın sağlığını tehdit etmektedir. Şöyle ki:

Asıl menbaı ve mecrası bilinmeyen veya kaybolan Hamravat suyunun şehre iki saatlik mesafede suyun asıl kaynağı olmayan iki mecrası ve menbaı keşfedilmiştir. Bu menbalardan birinin gayet leziz ve berrak, diğerrinin az bulanık olmasından dolayı her ne kadar iki ayrı menbadan geldiği ileri sürölse de ikisinin de kaynağının aynı olduğu gayet iyi bilinmektedir. Ancak aralarındaki fark birinin tabii bir süzgeç vazifesi gören kum ve çakıl mecradan diğerrinin ise çamurlu bir mecradan akmasından ileri geldiği söylenmekte ve Erbab-ı Fen bu konu üzerinde ciddiyetle durmaktadır. Berrak olan suyun etrafına setler çekilmiş olmasına rağmen şehre girmeden önce bu iki mecranın birleşmesinden mütevellit şehir halkı bulanık su içmek zorunda kalmaktadır. Ancak asıl sorun bu iki mecranın dış müdahalelerden korunması için yeterince önlemlerin alınmamış olmasıdır.

Birçok yerlerde üzerleri açık ve gayri muntazam olan kanallardan civarda arazileri bulunanlar gayri kanuni olarak sudan yararlanmaktadır. Su şehre yaklaştıkça durum daha da vahim bir hal almaktadır. İnsanlar bu suda bedenlerini yıkamakta, çamaşırlarını yıkamakta ve böylece suyun son derece kirlenmiş olarak şehre akmasına sebebiyet vermektedirler. Çok

daha vahimi “mecralar toprak künkler ile yapıldığı, müsta‘id harap olduğu, sular ashabının istihkaklarına göre dağılamadığı için suçular saman, paçavra, gübre veriyorlar, ifrazat ve müzahrefatın her nevi içine katılıyor... Neticesi şu oluyor ki su üç bin masuradan ziyade iken şehre ancak bin-yüz küsur masurası cereyan ediyor, o da mecraların her daim harabata uğraması yüzünden muntazaman akıyor. Ahali o derece güzel ve hafif suya bedel kokulu, kirli ve hastalıklı bir su içmeğe mecbur kalıyor.”

Bu vahim duruma bir son vermek için Vali'nin emriyle Belediyenin memurları 23 Ağustosta bir tahkikatta bulunmuş ve suyun demir borular içinde şehre ulaştırılıp evlere dağıtılması için işin bir şirkete tevdi edilmesi ve masrafların Belediyece yıllık taksitlerle ödenmesine veya su sahiplerinden ve ahaliden toplanan paralarla yapılmasına karar verilmiştir. Gayri meşru itirazlara aldırımsızın Vali'nin ve Vilayet Umumi Meclisinin halka yapabileceği en büyük hizmet bu olacaktır.⁵⁰

4. Mustafa Akif Tütenk'in Görüşleri

Mustafa Akif Tütenk ise bir makalesinde Diyarbakır sularını Sur içindeki kaynaklar ve şehre dışarıdan getirilen menbalar olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Makalenin sonuna konulan düzeltmelere göre Sur içinde ‘Ayn-ı Zülal (‘Aynzele, Balıklı), Alidede ve Kal‘a suyu olmak üzere üç kaynak mevcuttur. Ancak Evliya Çelebi'nin zikrettiği Urfa Kapının (Rum Kapısı) dışında bir yerde bulunan ve 19. yüzyılda Diyarbakır şehrini besleyen su kaynaklarında biri olan memduh ve makbul ‘Ayn-ı Şakku'l-‘Acuz kaynağını da şehir içi suları arasında sayabiliriz⁵¹.

⁵⁰ Agop Papasyan, “Su Meselesi,” *Dicle Gazetesi*, No. 102, 14 Şevval 1331/15 Eylül 1913.

⁵¹ Evliya Çelebi (Muhammed Zıllı ibn Derviş, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, Cilt 4, Dersa'adet 1314, s. 37) Hülagu'nun Diyarbakır Kalesini muhasarası sırasında yaşlı bir kadının sihir yoluyla bu suyu bir kayadan çıkarmasından dolayı “ ‘ayn-i Şakku'l-‘Acuz” adını aldığını yazmaktadır. İbrahim Yılmazçelik [*XIX. Yüzyılın ilk Yarısında Diyarbakır (1790-1840)*], Ankara 1995, s. 82] de bu suyun Rum Kapısı dolaylarında olduğunu belirtmektedir. Ayrıca bk. Metin Sözen, *Diyarbakır'da Türk Mimarisi*, İstanbul 1971, s. 222.

Dışarıdan getirtilen menbalar ise Tütenk'in makalesinde ve düzeltmede üç olarak belirtilmekle beraber dört menbaın adı zikredilmektedir: i)Ulu caminin Payas suyu, ii)Kaynar'dan getirilen İbrahim Bey suyu, iii)Yine Payas'tan getirilen Özdemir oğlu Osman Paşa suyu ve sadece makalede zikredilen iv)Kanuni Sultan Süleyman'ın emriyle 1538-1541 yılları arasında Diyarbakır valiliği yapan⁵² Bali Paşa'nın Gözeli köyünden getirttiği Hamrvat suyudur⁵³. Diğer yandan Evliya Çelebi'de ayrıca zikredilen Nasuh Paşa Meydanı semtinde İç kale duvarına bitişik olan Erba'ataş ('Ulbetaş, Halk arasında 'Albetaş olarak bilinir)⁵⁴ suyunu İç kale menbaından almaktadır. Ancak Evliya Çelebi'nin verdiği bilgiden anlaşıldığına göre "İçkale Kaynağı Suyu" ayrı menbadan gelip 'Ayn-i Hamrvat suyu kadar leziz olmadığı ve vaktiyle Hazret-i Süleyman Camii'nin altında bulunan on adet un değirmenini döndürmekte

⁵² Bk. CIEPO Prozopografi programı. Ancak 1516-1838 tarihleri arasındaki Diyarbakır Eyaleti Valilerini tespit etmek için, Abdulgani Bulduk'un yazma eserinden, Diyarbakır Salnamelerinden ve Mehmet Süreyya'nın *Sicill-i Osmani* adlı eserinden yararlanan İbrahim Yılmazçelik'e ("Osmanlı Hakimiyeti Süresince Diyarbakır Eyaleti Valileri (1516-1838)" *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (Fırat University Journal of Social Science)* cilt: 10 sayı: 1, sayfa: 233-287, Elazığ-2000 s. 242-243) göre Bali Paşa 1543-44 yılları arasında iki yıl Diyarbakır'da valilik yapmıştır.

⁵³ İran Seferi sırasında 20 Ekim 1535'te (22 Rebi'ü'l-ahir 942) Diyarbakır'ı ziyaret eden Kanuni Sultan Süleyman yirmi-iki gün burada kalmış ve Hamrvat Suyunun şehre getirilmesini emir buyurmuştur. Bakınız Bedri Günkut, *Diyarbakır Tarihi*, s. 116. Şayet Hamrvat suyunu Bali Paşa getirtti ise Mustafa Akif Tütenk'in ("Amid Şehrinin Hicretten Evvelki Memba Suları," *Kara Amid Dergisi*, II-III/2-4, 1960, s. 368.) verdiği 950/1543 tarihi suyolunun ikmal edildiği tarih olsa gerek. 1973 il yıllığında (*Cumhuriyetin 50. yılında Diyarbakır: 1973 il yılılığı*, Ankara 1973, s. 85-87) M. Cezar ve M. Sertoğlu, *Mufassal Osmanlı Tarihi*, Ankara 2011 (2. cilt, s. 896-897)'ne atfen 950/1543 tarihi verilmektedir. Verilen çeşitli tarihler için ayrıca bk. Şevket Beysanoğlu, *Anulları ve Kitabeleri ile Diyarbakır Tarihi*, 2. cilt: *Akkoyunlular'dan Cumhuriyete Kadar*, Ankara 1990, s. 540-543. Ekim 1535'te Diyarbakır'a varan Kanuni Sultan Süleyman bu tarihte Hamrvat suyunun şehre getirilmesi kararını almış olsa gerek. Bu durumda da şehre suyun getirilmesine Rüstem Paşa (Diyarbakır valiliği 1536-1538) zamanında başlanmış olup Bali Paşa zamanında tamamlanmış olabilir. Cevdet Kataloğu Belediye (3-c/1: 4851, 13 Receb 1214/11 Aralık 1799)'de kayıtlı i'lamda Diyarbekir'de Hamrvat suyunu Süleyman Han'ın yaptırdığı ifade edilmekte olup vakıflarına nazır tayin edilmiştir. Hamrvat suyu hakkında bir diğer bilgi şöyledir: 26 Eylül 1549'da Diyarbakır'a gelen Kanuni Sultan Süleyman daha önce emir buyurduğu üzere Vali Bali Paşa zamanında (H. 950/M. 1543) şehre getirilen Hamrvat Suyu tesislerini gezer. Diyarbakır'ın 10 km. güney-batısında bulunan Gözeli köyünden şehre getirilmesine Padişahın gönderdiği Mimar Sinan'ın kalfası Kastamonulu Kasım Çelebi nezaret etmiştir. Kanuni 4 Kasım 1549'da şehirden ayrılır. Bakınız M. Cezar ve M. Sertoğlu, *Mufassal Osmanlı Tarihi*, c. 2, s. 896-897; *Cumhuriyetin 50. Yılında Diyarbakır: 1973 İl Yıllığı*, Ankara 1973, s. 85-87.

⁵⁴ Evliya Çelebi (cilt 4, s. 38)'ye göre suyunun çok soğuk olmasından ve dört taşı birbiri arkasından çıkarmanın mümkün olmamasından dolayı bu su "Erba'a-taş" adını almıştır. Kanımca bu suyun, içinde bulunan dört 'ulbe'den dolayı 'Ulbetaş olarak bilindiği ve dolayısıyla halk arasında mahalli dilde 'Albe-taş adıyla anıldığıdır.

idi⁵⁵. **(Bakınız Foto: 1. İçkale – Bahçelerden değirmen ve eski mahkeme binası)**

5. Evliya Çelebi ve Diğer Seyyahların Görüşleri:

Evliya Çelebi'de ve diğer kaynaklarda en fazla bilgi Karacadağ yakınlarında ki Gözeli köyünden getirtilen Hamrvat suyu hakkında verilmektedir. 1860'ların birinci veya ikinci yarısında Diyarbakır şehrini ziyaret eden ve kaleme aldığı notları 8 Nisan 1867'de yayınlayan Garden'a göre Hamrvat suyu "...batı istikametinden ve çok uzak mesafelerden bir suyuyla gelmekte idi. Bu yol birbirine iyice geçmiş ve çok muntazam yontulmuş taşlardan inşa edilmiştir. Şehre yaklaşıncı üç buçuk ila dört kadem genişliğinde bir kantara üzerinden geçer. Bu kantara siyah volkanik taşlarla yapılmış ve 27 müstakil ayak üzerine oturmuştur. Birçok yarı yuvarlak kemerler meydana getirir. Rum ve Dağ kapıları arasında şehre girer..."⁵⁶ Rum ve Dağ kapısı arasında (Hamrvat) suyunun şehre girdiğini yazan Garden (s. 186) suyun şehre girdiği noktaya yakın bir yerde 5 veya 6 feet (yaklaşık 1.5 veya 2 metre) derinliğinde bir 'tank' (sarnıç)'ın ve içinde balıkların yüzdüğünü yazar. Bu günkü Çiftkapı yakınında bulunan 'Aynzele suyunun bulunduğu yerin Hamrvat suyunun şehre girdiği yer ve adı geçen sarnıcın (tank) bulunduğu yerin de 'Aynzele suyunun doldurduğu havuz olduğunu söyleyebiliriz. Zaten kaynaklarda 'Aynzele suyunun bir diğer adı 'Balıklı' suyudur. Öte yandan Evliya Çelebi'nin verdiği bilgilerden anlaşıldığı kadarıyla Garden'ın zikrettiği 'tank' (havuz)'a 'Ayn-i 'Ali Pınar suyu da akmaktadır. Havuzda biriken 'Ali Pınar suyu buradan 'Ali Paşa Camiine ve Mardin Kapısında ki hamama gider⁵⁷. Garden'ın ve Evliya Çelebi'nin verdiği bilgiler dayanarak

⁵⁵ Evliya Çelebi (cilt 4, s. 37) Erzurum'un Cennet Çeşmesi Pınarı, Van Kalesinin Kırk Çeşme Pınarı ve Budin Serhadinde Esterğon Kalesi içinde kayadan çıkan ve Tuna nehrine akan Ayn-i Hayat suyunun haricinde hiç bir diyarın İçkalesinde böyle bir suyun mevcut olmadığını yazar.

⁵⁶ Robert J. Garden, "Description of Diarbekr", *Journal of the Royal Geographical Society*, XXXVII, London 1867, s. 182, 193; İbrahim Yılmazçelik'den (a.g.e. s. 82) naklen.

⁵⁷ Evliya Çelebi (cilt 4, s. 37) 'Ayn-i Balıklı'nın yani 'Ali Pınar suyunun doldurduğu havuzda kimsenin balık tutmaya cesaret etmediğini, zira balık tutanların felç olduğunu ve ağızlarının eğildiğini

‘Aynzele’nin yani Balıklı Havuzun hem Hamravat suyundan hem de ‘Ali Pınar suyundan beslendiğini söyleyebiliriz. Ancak Mustafa Akif Tütenk’e göre ise ‘Ayn-i Zülal Suyu “Çiftkapı da denilen Hindibaba civarındaki iki yeni kapuya yakın ve Dışkal’a içinde üstü kapalı bir yerden kaynakayan cesim (müstakil) bir su membaı”dır. Bu suyun bir kolu Göl Camii’ne varıp şehrin doğusuna, ikinci kolu ise cenup (güney) istikametine akar. İskender Paşa Camii mütevellisi ve şehir halkı arasında devam eden anlaşmazlıktan dolayı taksim yeri 1934’te açılmış olup bu taksimata göre güney istikametine akan bu ikinci kol Akkoyunlu Uzun Hasan’ın pek de mimari ehemmiyeti olmayan Cami ve Medresesi’ni, Mezbaha’yı, Şeyh Yusuf Camii’ni ve Urfa Kapı civarında 1957 yılı yazında Belediye tarafından yıktırılan Hariroğlu Vakfı Hamamı’nı ve Alipaşa Camii kolunu ihtiva ediyordu. Ali Paşa kolundan da birçok kollara ayrılan ‘Ayn-i Zülal Suyu’nun bir kolu Mardin Kapısı civarında ki Sultan Suca‘ (Şeyhçoban) Çeşmesine⁵⁸ ve Hüsrev Paşa Camii’ne, diğer kolu ise Akkoyunlular’dan kalma Hacı Ahmed (Aynaminare) Camii ile Abdi Paşa Kuyusu yoluyla, Mirseyyaf Türbesi yakınında bulunan Bakır İzabe Ameliyathanesi’ne kadar uzanıyordu. Bir iki kola daha ayrılan bu su Çardaklı Hamamı civarında bulunan bir çeşmeye kadar uzanıyordu. Ancak Mustafa Akif Tütenk’in bu makalesini yazdığı tarihte (1960) ne yazık ki İç Kale suyu gibi bu sudan da Diyarbakır halkı yararlanamıyordu. Hamravat Suyu Gözeliden getirilmeden önce ve hatta Kanuni’nin son devrine kadar Diyarbakır valileri muhteşem binaları bu suyunun mecrası üzerinde inşa etmişlerdir. Nasuh Paşa, Bıyıklı Mehmed Paşa, Hüsrev Paşa, Melek Ahmed Paşa camileri bu iddiayı desteklemek için birer delil olarak gösterilebilirler⁵⁹.

yazar. Ayrıca Evliya Çelebi bu suyun gayet güzel olduğunu ve hastalıkları defettiğini ve dolayısıyla bu suda yıkanmanın insan vücuduna iyi geldiğini belirtir. 1960’larda çocukların bu suda serinlemek için yıkandığını kendim müşahede ettim.

⁵⁸ Mardin Kapı’ya ulaşan Ali Pınar ve ‘Ayn-i Zülal suları büyük bir ihtimalle Mardin Kapı altında ki değirmenleri döndürüyorlardı. (Bk. Foto: I. Mardin Kapı bir değirmenin girişi).

⁵⁹ M. A. Tütenk, a.g.m. s. 366.

Evliya Çelebi'ye göre Kanuni Sultan Süleyman Hamravat suyunu Irak Seferi (941) sırasında yolları temizleyip (tathir edip) pürkenlerle Diyarbakır'ın batısında iki menzil ötedeki Kara Dağ yaylağından getirmiştir. Kale içine dâhil olduktan sonra Hamravat suyunun ilkin Ulu Cami'ye ve daha sonra diğer cami, han, imaret ve hamamlara taksim edilmiştir. Safra, sevdâ ve balgam hastalıklarına iyi geldiği tecrübe ile sabit olan Hamravat suyunun namını duyan Sultan İbrahim, Melek Ahmet Paşa'nın Diyarbakır valiliği döneminde Kapıcı-başını Diyarbakır'a hatt-ı şerif ile göndererek yirmi dört guyum (kuyum)lar dolusu suyu İstanbul'a getirtmiş. Ancak bu suyu içmek kendisine değil Kapıcı-başının İstanbul'a vardığı Cumartesi 18 Recep 1050'de tahta geçen Sultan Muhammed ibn İbrahim Han'a nasip olmuştur⁶⁰.

6. Hamravat ve Diğer Menba Sularının Tevzii

On dokuzuncu yüzyılda 1817, 1840, 1842, 1847 ve 1893-92 yıllarında olmak üzere en az beş defa tamir geçiren Hamravat suyu Diyarbakır'ın birçok çarşı, hamam, cami, mescit, medrese, çeşme ve mahallelerdeki evlerine tevzi ediliyordu⁶¹. 23 Ocak 1831 tarihli bir hüccetten Ali Paşa mahallesinin ve Ali Paşa Hamamının suyunun da Hamravat suyunun beslediği Balıklı kaynağından sağlandığı anlaşılmaktadır. Ayrıca 23 Ocak 1831 tarihinde Ali Paşa Camii mütevellisinin İskender Paşa Camii mütevellisi üzerine açtığı davada Balıklı adı verilen yerden gelen suyun İskender Paşa Camii suyuna katıldığı ve dolayısıyla Ali Paşa Mahallesi sakinlerinin susuz kaldıkları anlaşılmaktadır⁶². Hamravat suyunun dolayısıyla bir kaç yerden şehre girdiği veya Garden'ın yukarıda bahsettiği yerde surun hemen altından şehre girdikten ve 'Aynzele (Balıklı) suya aktıktan sonra şehrin çeşitli semtlerine tevzi edildiği söylenebilir. Mustafa Akif Tütenk'in belirttiğine

⁶⁰ Evliya Çelebi, cilt 4, s. 36.

⁶¹ İbrahim Yılmazçelik, *a.g.e.*, s. 82-83.

⁶² Diyarbakır Şer'iyye Sicilleri No. 376, s. 11. Bakınız İbrahim Yılmazçelik, s. 82, 84 ve 210.

göre bir ara başka kaynak suları Hamravat suyuna karışmış, ancak 1930 yılında Diyarbakır valisi Nizameddin Bey bu suyun demir borular içinde alınmasını sağlamış ve böylece taarruzdan kurtarmıştır⁶³. Bu suyun hemen hemen İçkale dâhil ama Yeni Kapı civarı hariç Diyarbakır'ın tüm semtlerine vardığını anlıyoruz. Hamravat suyu Eylül 1842 tarihli Evkaf Tezkiresine göre Diyarbakır'ın bir çok hamamlarının örneğinin Vahap Ağa Hamamı, Kadı Hamamı, Melek Ahmed Paşa Hamamı, Behram Paşa Hamamı, Hüsrev Paşa Hamamı, İbrahim Bey (Su Akar) Hamamı, Dere Hamamı ve Hamamı Kebir'in su ihtiyaçlarını karşıladı. Hamamların ancak çok az bir kısmı başka kaynaklardan su ihtiyaçlarını gideriyorlardı. Örneğin 23 Ocak 1831 tarihinde Ali Paşa Hamamı yukarıda zikredildiği gibi Balıklı Kaynağından suyunu almakta idi⁶⁴. Hamravat suyu Ğurre-i Eylül 1842 tarihli Ab-ı Hamravat Evkaf tezkirelerinden anlaşıldığına göre Diyarbakır'da Yahudiler Çarşısı, Sarraflar Çarşısı ve Beyt (Bit) Pazarındaki bir çok dükkanın kira gelirine sahipti⁶⁵.

Payas köyü istikametindeki Tala/Kaynar mevkiinden getirtilen İbrahim Bey vakfına ait su ise büyük bir ihtimalle XV. yüzyıl sonlarında Akkoyunlu İbrahim Beyin adıyla müsemma yaptırdığı mescidin⁶⁶ inşaatı sırasında getirtilmiş olabilir (**Bk. Foto: 2. İbrahim Bey Mescidi son cemaat mahalli**). Bu cami bulunduğu mahalleye adını da vermektedir. 1960'larda bu camide kullanılan suyun Tala'dan getirilen su olduğu kanaatindeyim. Ayrıca mezkûr İbrahim Bey mescidinin avlusunda muhtemelen Cumhuriyet döneminde yaptırılan ve avluya açılan kapıdan içeri girdikten sonra sağda bir havuz ve solda bir medrese ve ayrıca camiye bitişik iki odalı bir imam evi 1960'larda mevcuttu. Ayrıca avluya açılan

⁶³ M.A. Tütenk, a.g.m. s. 369.

⁶⁴ Diyarbakır Şer'iyeye Sicilleri No. 631, s. 5, No. 376, s. 6-7, 11. Bakınız İbrahim Yılmazçelik, s. 88, 84.

⁶⁵ Diyarbakır Şer'iyeye Sicilleri No. 367, s. 6-7. Bakınız İbrahim Yılmazçelik, s. 305.

⁶⁶ İbrahim Bey Mahallesinde bulunan bu mescit Akkoyunlu Kasım Padişah'ın yeğeni İbrahim Bey tarafından onbeşinci yüzyılın sonu ile onaltıncı yüzyılın başlarında yaptırılmış olduğu sanılmaktadır. Bu mescidin yukarıda adı geçen Akkoyunlu Uzun Hasan Camii ve mescidi ile aynı olduğu kanaatindeyim.

kapının dışında hemen solda mescide erken gelenlerin veya sokaktan geçenlerin dinlenmesi için iki üç kişinin oturabileceği bir taş mevcuttu. Bu gün bunlardan hiç bir emare yoktur. Medrese ve havuz yıkılarak avlu genişletilmiş ve imam evi abdest alma yerine dönüştürülmüştür. Bu mescidin ve bir kaç sokak yukarısında bulunan Kadı Camisinin dört beş sokağın kesiştiği noktada olmaları dikkatimi çektiği gibi çarşıya ve Ulu Camiye yakın olmalarından dolayı bilhassa Cuma namazlarında Ulu Caminin cemaat yükünü hafiflettiği kanaatindeyim.

Yine Payas köyünden Ulu Camiye getirilen Payas suyu anlaşıldığı kadarıyla bu caminin ihtiyacını gideriyordu. Ancak Hamravat suyunun da Ulu Caminin ihtiyacını giderdiğini unutmamalıyız. Payas suyu aynı zamanda Ulu Camii ve Ali Pınarı adlarıyla anılmaktadır.

Mustafa Akif Tütenk'in makalesinde büyük bir ihtimalle derginin editörü tarafından verilen Düzeltme ve Ekleme bölümünde zikredilen Özdemiroğlu Osman Paşa suyu ise dağılımı İbrahim Bey suyu ile aynı olduğu göz önünde bulundurulursa bu su kaynağının aslında İbrahim Bey suyu olduğu anlaşılabilir⁶⁷. Büyük bir ihtimalle Özdemiroğlu Osman Paşa bu suyunu tamir ettirdiğinden dolayı bu adla da çağrılmış olabilir.

Kale içinde ki suların her ne kadar tarihlerini belirlemek mümkün değil ise de anlaşıldığı kadarıyla İçkale suyu çok eskilere dayanıp Diyarbakır'da hüküm süren Artuklular bu suyu içine alan büyük bir havuzu İçkale'de yaptırmışlardır. Bu suyun kale içinde ki insanların ve hayvanların ve bahçe ve değirmenlerin ihtiyaçlarına cevap verdiğine göre son derece büyük bir kaynak olsa gerek. Evliya Çelebi İçkale'yi tasvir ederken bu suyun tasvirini de şu cümleler ile ifade eder: "Bu İçkale'nin değirmenlerini çeviren su Tanrının emriyle İçkale'de mevcut kayadan çıkar ve su-değirmenlerini (asiyab) çevirir. Bıyıklı Mehmed Paşa'nın sarayından geçer, demir bir kafes pencereden kaleyi terk eder ve Fiskaya'dan aşağı döküldükden sonra taştan taşa kendini vurup (Cennette ki) selsebil gibi Dicle nehrine akar. İçkale'nin bu kaynak suyu (Cennetin)

⁶⁷ M.A. Tütenk, a.g.m. s. 368.

saf su tadını verir”⁶⁸. Evliya Çelebi'nin verdiği bu tasvir Matrakçı'nın eserinde ki Amid şehri minyatürüne (**Bak Foto: 3. Diyarbakır'ın minyatür planı – Nasuh Matrakçı**) uyum sağlamaktadır. Bu minyatüre bakıldığında bir menba suyunun İçkale'yi terk edip Dışkale'den nehre aktığını görürüz⁶⁹. Ancak Matrakçı'nın Dicle nehrini yanlış yönde çizdiğini göz önünde bulundurursak Fiskaya'nın nerede olduğunu kestirememesini de doğal karşılayabiliriz⁷⁰. Diğer taraftan bu suyun bir kolunun da Kanuni Sultan Süleyman'ın emriyle Erba'ataş ('Ulbetaş) Havuzu yoluyla Tabanoğlu mescidine ve oradan da Nasuh Paşa, Bıyıklı Mehmed Paşa, Arap Şeyh camilerine ve Yeni Kapı hamamına akıtıldığını Mustafa Akif Tütenk belirtmektedir⁷¹. Erba'ataş ('Ulbetaş) Havuzu kitabesinden anlaşıldığı kadarıyla Kanuni Sultan Süleyman zamanında Hüsrev Paşa tarafından 1525 yılında yapılmıştır⁷². Defalarca ziyaret ettiğim Erba'ataşı ('Ulbetaş) bazen bakımsız bazen de çok bakımlı gördüm. Kanımca Diyarbakır çeşmelerinin ve diğer tarihi yapılarının idamesi ve bakımı için özel bir itina gerekmektedir. 'Ulbetaş'ın bakımının fotoğraflarda (**Bk Foto: 4, 5, 6, Albetaş Havuzu çöplük, temizlenmiş, kahve**) gözüktüğü gibi Ramazan Karahan veya Ömer Yüce gibi birilerine tevdi edilmesi Diyarbakır çeşmelerinin ve tarihi yapılarının muhafazası için Diyarbakır Sur Belediyesi veya Kültür ve Turizm Müdürlüğü bünyesinde ayrı bir ünitenin veya dairenin kurulmasına ihtiyaç vardır.

⁶⁸ Martin van Bruinessen and H. Boeschoten, *Evliya Çelebi in Diyarbekir*, Leiden 1988, s. 132,133.

⁶⁹ Daha 1960'larda Fiskaya'dan şelale şeklinde bir su akardı ve akşam seyrine çıkan Diyarbakır gençleri bu kayanın üzerinden gayet düzenli akan berrak Dicle nehrini seyreylerdi.

⁷⁰ Nasühü's-Silahi (Matrikçı), *Beyan-ı Menazil-i Sefer-i Irakeyn-i Sultan Süleyman Han*, yay. Hüseyin Gazi Yurdaydın, Ankara 1976, vr. 102a.

⁷¹ M.A. Tütenk, a.g.m., s. 365. Büyük bir ihtimalle Yeni Kapının dışında ki Çift Havuzlara İç kale suyu akıyordu (**Bk Foto: II Çift Havuzlar**). Büyük bir ihtimalle 'Ulbetaş'ın hemen arkasında İçkale'de surun dibinde bulunan hamam ve Dicle nehrine doğru sırayla dizili bulunan Küpeli, Küçük ve Büyük Dingilhava havuzları da mezkûr İçkale suyu besliyordu.

⁷² Erba'ataş Havuzunun kitabesi (Farsça olan kitabenin Türkçe çevirisi): Ey Husrev, senin eser-i devletin olarak bulunmaz bir şekilde bu hayat suyu çeşmesi zahir oldu. Güzellikte suyun tadı şeker gibi tatlı olduğu için tarihi de tatlı çeşme suyu oldu, H. 932 (M. 1525). Bk. Şevket Beysanoğlu, *Anıtları ve Kitabeleri ile Diyarbakır Tarihi*, cilt 2, Ankara 1990, s. 536. Erba'ataş havuzunun üzerinde ki yeni tabeladan Havuzun birinci onarımının Hüsrev Paşa tarafından 1526 ve ikinci onarımının da Sur Belediyesi tarafından 1997'de yapıldığı anlaşılmaktadır.

Diyarbakır'da suyun mecrası ve kaynak sularının mahallelere dağılımı göz önünde bulundurulduğunda Diyarbakır'ın sur içi dâhil bir zamanlar oldukça yeşil ve ağaçlarla kaplı bir şehir olduğu anlaşılmaktadır. Kanımca 'Ulbetaş, 'Ayn-Zülal, Arap Şeyh Camii civarı ve büyük bir ihtimalle Arap Şeyh Camii ile Bıyıklı Mehmet Paşa Camii arası gece kondulardan hali ağaçlık bir alandı.

Şehir içi menbalarından Çift Kapı'da ki 'Ayn-i Zülal ('Anzele) suyu İçkale suyundan daha büyük ve bol olup birçok caminin ihtiyacını giderdikten sonra yukarıda zikredildiği üzere Sultan Suca' çeşmesine (**Bk. Foto: 7. Sultan Suca' çeşmesi**) kadar varmaktadır⁷³. Sultan Şuca' çeşmesinin bu menbadan suyunu aldığı gerçek ise mezkûr menbain da çok eskilere dayanması gerekir.

Memedin Mahallesi'nde Siirtli Hacı Yasin Ağa'nın evinin altında Zir-i Zemin denilen yerden çıkan Alidede kaynağı ise doğu ve güney istikametlerindeki kanallardan mezkûr mahallenin ve civar semtlerin su ihtiyacını gidermektedir. Her ne kadar bu suyun 'Ayni Zülal kaynağının bir kolu olduğu söylene de, bu suyun 'Ayni Zülal mecrasının çok yükseğinde olduğundan bu söylenti doğru değildir. Bu durumda Sur içi su kaynaklarının üç olduğu ileri sürülmektedir: Ayn-i Zülal, Alidede, ve Kal'a⁷⁴.

Bu suların mecralarının bazen aynı caminin (örneğin Ulu Camii) ve mahallenin (örneğin İbrahim Bey) su ihtiyacını karşılamalarına rağmen birbirilerine karıştıkları söylenemez. Dağılımlarının sistematik bir şekilde yapıldığı anlaşılmaktadır. Hamravat suyu Dağ kapıdan başlayıp suya en çok ihtiyaç duyulan Ulu Camii ve çarşılara kadar vardığı gibi İbrahim Bey Mahallesi'nin de su ihtiyacını gidermekte ve sular mahallede şarıl şarıl akmakta idi⁷⁵. 1960'larda İbrahim Bey Mescidinin bir sokak aşağısında bir

⁷³ M.A. Tütenk, a.g.m., s. 366.

⁷⁴ M.A. Tütenk, a.g.m., s. 369.

⁷⁵ VA Evkaf No. 1959, s. 97. Diyarbakır Şer'iyeye Sicilleri, No. 376, s. 24. Bakınız İbrahim Yılmaz Çelik, s. 42.

kaç sokağın kesiştiği noktada bulunan (Dabanoğlu Geçidi) kastaldan devamlı olarak akan su mahallelinin su ihtiyacını gidermekte olup çeşme başına gelen kadınların sohbet ettikleri ve zaman zaman kavga ettikleri bir mekân idi. İbrahim Bey Mescidine bitişik çeşme⁷⁶ de mahallelinin su ihtiyacını gidermekte idi. İbrahim Bey suyu İbrahim Bey Mescidi üzerinden Behram Paşa Camisine varmasına rağmen daha ziyade Kale dışında ki Hükümet binalarının ve Fiskaya'da ki mekteplerin su ihtiyacını gidermekte idi. Ali Pınar diğer adıyla Camii Kebir suyu Ulu Camiinin hela ve şadırvanlarının su ihtiyacını karşılamakta idi⁷⁷. 'Aynı Zülal ('Anzele) menbaı daha ziyade şehrin batısında ki camilerin ve mahallelerin su ihtiyacını giderirken, şehrin doğusunda ki mahallelerin ve camilerin su ihtiyacı İçkale suyundan karşılanıyordu. Ali Dede suyu ise şehrin merkezinde ki Memedin Mahallesi ve civarına cevap veriyordu. Şehrin güneyine ise anlaşıldığı kadarıyla 'Aynzulal, İçkale ve Hamravat suları ulaşıyordu.

7. Çeşmeler

Farsçadan alınan çeşme kelimesinin Türkçede ki kullanımı pek eskilere dayanmaz. XII-XV. yüzyıllarda Arapçadan alınan ve yine halk tabiriyle *göz* veya *pınar* anlamına gelen '*ayn*, *sikaye* ve *meska* kelimeleri kullanılmakta idi. Ayrıca çeşme kelimesi Osmanlı dönemi çeşme kitabelerinde 'çeşme-i ab-ı zülal', 'çeşme-i kevser', 'çeşme-i dilküşa' ve benzeri Arapça-Farsça terkiibi halinde sık sık kullanılmışlardır. Daha ziyade bir gözeler veya gözeneklerden akan sular için kullanılan '*ayn* kelimesine Sivas'ta 1271 tarihli Gökmedrese Çeşmesi ile Bolvadin'de 1278 tarihli Alaca çeşme kitabelerinde rastlanmaktadır⁷⁸. '*Ayn* kelimesinin

⁷⁶ Fotoğrafi 1973'te çektiğim ve okumada zorlandığım bu gün mevcut olmayan kitabe Arap harfleri ile yazılı 'Maşallah' kelimesinden ibaretti. Fotoğraftan suyunun aktığı anlaşılmaktadır (**Bk Foto: III. İbrahim Bey Mescidi Çeşmesi-ilk hali**).

⁷⁷ Bruinessen and Boeschoten, *a.g.e*, s. 135.

⁷⁸ Yılmaz Önge, "Türk Su Mimarisinde Suluk Adını Verdiğimiz Çeşmeler", Selçuk Üniversitesi, *Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 1, 1981, s. 115; Semavi Eyice, "Çeşme", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt 8, İstanbul 1993, s. 282.

kullanımı hemen hemen ondokuzuncu yüzyıla kadar devam etmiştir. Örnekleri Pompei, Efes ve Side’de bulunan Roma ve Bizans dönemine ait çeşmeler de vardır. Bu çeşmelerin mimarisi bir dereceye kadar Türk çeşmelerine benzer ve Pompei’dekiler bilhassa zengin Romalıların evlerinde bulunurlardı. Mozaikler ile süslenmiş yuvarlak kemerli bir niş içine alınmış olan bu çeşmelerin suyu bir oluktan akardı. Pompei’de yapılan kazılarda ayrıca sokak çeşmelerine de rastlanmıştır. Efes’te bulunan çeşmelerinin Hıristiyan alametleriyle süslendiği gözlenmiştir. Diğer taraftan Afyonkarahisar kalesinin içerisinde kitabesi kayaya işlenmiş bir Bizans çeşmesi keşfedilmiştir⁷⁹. Aynı şekilde kitabesi kayaya işlenmiş bir Türk çeşmesi de Amasya kalesinde mevcuttur (**Bk Foto: 8. Amasya Kalesi Çeşme kitabesi**). Bu çeşmenin kitabesi oldukça basit olup İstanbul dâhil Osmanlı şehirlerinin birçoğunda benzer çeşme kitabeleri örneklerine rastlamak mümkündür. Amasya kalesinde kaya üzerine işlenmiş kitabeden hayrat sahibi Mustafa Beyin hayatta olduğunu anlıyoruz:

“Sahibu'l-hayrat

Mustafa Beg

Sene ihda ve ‘işrin ve elf’ (H. 1021).

Amasya kalesinde kayaya işlenmiş bu formattaki (Hayrat sahibi + Adı ve künyesi + Senesi) ibarenin Türkiye’nin birçok şehir ve kasabalarında ki çeşme kitabelerinde önümüze çıkmaktadır. Aslında çeşme kitabelerinin hemen hemen hepsinde bu format bir şekilde mevcuttur⁸⁰.

İstanbul’un en eski çeşmelerinden Haseki-Silivri Caddesi üzerinde 1485’te inşa edilen Davut Paşa Camiinin avlu kapısı dışında Fatih Sultan

⁷⁹ “Çeşme”, *TDV İslam Ansiklopedisi*.

⁸⁰ Bir iki örnek için bakınız Aktepe, a.g.m., s. 155, 157.

Mehmed'in has hüddamından 888/1483'de Vezir-i Azam olan, 902/1496'da teka'ud ve 904/1498'de vefat eden Davut Paşa'ya ait çeşme kitabesinden çeşmenin Davud Paşa'nın vefatından sonra yapıldığı veya kitabenin vefatından sonra değiştirildiği anlaşılmaktadır. Zira kitabenin üzerindeki tarih Caminin inşa tarihiyle aynıdır ve Davut Paşa hayatta idi⁸¹.

“Sahibu'l-hayrat

Merhum Davud Paşa

890 (1485)”

Türk çeşmeleri de genelde bir niş içinde olup suyu ayna taşının içine gömülmüş bir oluktan zemine yerleştirilen bir teknenin veya Arapça deyimiyile bir ‘ulbenin içine akardı. Bu sade çeşme tipinin yanında bir cümle kapısını andıran sade veya son derece bezenmiş çeşmelere de birçok şehirlerimizde rastlanmaktadır Türk mimarisinin en eski çeşmelerinden biri Mardin'de Artuklu Necmeddin İlgazi (1104-1122) tarafından yaptırılan külliyenin içindedir⁸².

Valide Çeşmesi, Soğukçeşme, Yeniçeşme, Kuruşeçme, ve Çeşmemeydanı gibi çeşmeler önem ve özelliklerinden dolayı İstanbul'da bazı semtlere adlarını vermişlerdir⁸³. Ancak her ne kadar İstanbul gibi büyük şehirlerde çeşmeler buldukları semtlere adlarını vermiş olsalar da İstanbul dâhil birçok Anadolu şehirlerinde çeşmeler genelde mahalleye ad olan cami, mescit veya medreselerden ve hatta meydanlardan isimlerini alıyorlardı⁸⁴. Çeşmelerin daha ziyade Müslüman mahallelerde mevcudiyeti

81 İbrahim Hilmi Tanışık, *İstanbul Çeşmeleri I: İstanbul Ciheti*, İstanbul 1943, s. 2.

82 Yılmaz Önge, a.g.m., s. 115; "Çeşme", *TDV İslam Ansiklopedisi*.

83 "Çeşmeler," *Hayat Ansiklopedisi*, İstanbul, Hayat Yayınları 1961.

84 Meydan çeşmeleri hakkında bakınız Esmâ İğüs, "XVIII. Yüzyıl İstanbulu'nda Fiziki Çevre, Meydan Çeşmeleri ve Çeşme Meydanlarının Etrafında Oluşan İstanbul Meydanları," *Osmanlı İstanbulu II: II. Uluslararası Osmanlı İstanbulu Sempozyumu, Bildiriler*, editörler Feridun M. Emecen, Ali Akyıldız ve Emrah Sefa Gürkan, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Yayınları, s. 675-692

dikkatimizi çekmektedir. Örneğin 1576 tarihli Evakaf-ı Rum Defterine göre bu tarihte deftere kaydedilen Sivas'ın 11 çeşmesinden sadece biri gayri-Müslim dokuzu Müslim mahallesinde olmak üzere 10 ayrı mahallede yer almakta idiler⁸⁵. Bu çeşmeler genelde mahalleye adlarını veren mescitlerden isimlerini almaktadırlar. Diyarbakır şehrinde de çeşmelerin dağılımının bu şekilde olduğu gözlenmektedir.

8. Diyarbakır Çeşmeleri

Osmanlı döneminde gerek kırsalda yol üzerinde gerekse yerleşim yerlerinde bir kaç sokağın kesiştiği yerlere inşa edilen çeşmelerin hepsi hayrat için yapılmışlardır. Çeşmelerin inşa edildiği sokaklar çoğu zaman 'Çeşme Sokak' veya 'Su Sokak' olarak adlandırılmışlardır. Çeşmeleri meydan ve iskele çeşmeleri, şadırvan çeşmeler⁸⁶ ve duvar çeşmeleri şeklinde sınıflandırmamız mümkün olabilir. Diyarbakır çeşmeleri genelde cami, mescit, medrese veya türbelerin duvarına gömülmüş kapı şeklinde ki kemerler içine yapılmışlardır. Bu çeşmelerin suları bazen doğrudan doğruya duvar içine bazen de ayna taşının içine gömülü bir lüleden zemine yerleştirilmiş bir yalağın içine akardı. Kemerin hemen altında çeşmenin kitabesi mevcuttur.

Diyarbakır çeşmelerinin bir kaçı hariç birçoğu bağımlı çeşmelerdir. Kışın ısıyı ve yazın serinliği muhafaza etmek için Diyarbakır evlerinin avlu duvarlarının taştan ve kalın olmalarından dolayı çeşmelerin bir niş şeklinde duvarların içlerine gömülü olmaları doğaldır. Ancak Batı Anadolu'da örneğin İzmir çeşmeleri daha ziyade kabartma şeklinde ve son derece süslemelidirler⁸⁷. Seferihisar örneğinde olduğu gibi evlerin

⁸⁵ Tapu Kadastro Genel Müdürlüğü Kuyud-i Kadime Arşivi, 583 numaralı Defter-i Evkaf-ı Rum; Ömer Demirel, "Sivas Çeşmeleri", *OTAM*, 3, Ankara 1995, s. 170-171.

⁸⁶ Diyarbakır'ın önemli camilerinde birer şadırvan mevcut olup bunlar ayrı bir çalışmanın konusu olabilirler. Örnek bir çalışma için bakınız Frederica A. Brolio, "Ottoman Fountains: A Comparative Study on the Şadırvan Fountains inside the Courtyard of Istanbul of Royal Mosques (16th to 18th Centuries)," *KONYA Kitabı X*, Rüçhan Arık-M. Oluş Arık'a Armağan, editörler Haşim Karpuz-Osman Eravşar, Özel sayı Aralık 2007, s. 191-198.

⁸⁷ Aktepe, a.g.m. s. 135-200.

duvarlarının ince olmalarından dolayı nişlerin duvar içlerine gömülmeleri mümkün değildir. Dolayısıyla bu bölgede bilhassa ufak kasabalarda Çanakkale ve Seferihisar’da olduğu gibi çeşmelerin evlerden bağımsız ve dolayısıyla önemli binaların yakınlarında veya meydanlarda yapılmış olmaları dikkatimizi çekmektedir⁸⁸. Örneğin Çanakkale’de Çimen kalesi bahçesine girişte bulunan binanın giriş merdiveninin altında bulunması dikkatimizi çekmekte ve çeşmenin nişi pekte derin değildir. Hatta saat kulesinin altındaki abidevi çeşmenin nişi de aynı şekilde derin değildir. Seferihisar’ın içinde sadece bir tane çeşme tespit edebildim. Bu çeşme de Çanakkale örneğinde olduğu gibi Seferihisar’ın girişinde solda bir binanın önüne yapılmıştır. Ancak bir merdiven altında değil binadan bağımsız abide sitilinde yapılmıştır⁸⁹. Bunun nişi de pek derin değildir. Üzerinde ki kitabe İstiklal Savaşımızın akabinde meydana gelen gelişmeler hakkında bir örnek teşkil etmektedir. İzmir Valisi Kazım Paşa tarafından 1926 yılında kanlı bir Rum çetesi tarafından şehit edilen iki zabıt ve üç neferin adına inşa edilen bu çeşmenin Osmanlıca kitabesi hem vuku bulan olayı hem de şehitlerin künyelerini içermektedir. Bu Şehitler Çeşmesinin 1983 yılında Seferihisar Belediyesi tarafından onarıldığını ve mermer ile kaplandığını anlıyoruz. Eski kitabe mermer üzerine yeniden eski harflerle yazılmış olsa gerek. Kitabe 1926 tarihli olup henüz harf inkılabına geçilmediğinden çeşmenin kitabesinin Osmanlıca olması doğaldır. Seferihisar Tepecik mahallesinde daha doğrusu bir zamanlar köy olan mahallesinde bir başka çeşme dikkatimizi çekmektedir. Bu çeşme bir mandalina bahçe duvarının içine yapılmış kare şeklinde bir ufak yapı ve çatısından oluşmaktadır. Buraya suyun dağdan getirildiği ve çeşmenin bir zamanlar köye hizmet verdiği anlaşılmaktadır.

Diyarbakır çeşmelerinin mahallelere dağılımı üzerinde eksiksiz bir çalışma için geç kalmış bulunuyoruz. Zira birçok çeşmeler tahrip olup

⁸⁸ Bağımlı ve bağımsız çeşmeler hakkında bakınız Mustafa Ekmekçi, “Burdur Şehir Merkezindeki Depolu Çeşmeler.” *I. Teke Yöresi Sempozyumu*, Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, s. 1063-1091.

⁸⁹ Okuyucunun dikkatini çekecek bir tespitim de Londra’da Hyde Park’ta bulunan bir binanın duvarına derinlemesine işlenmiş kapı tarzında bir çeşmedir (**Bk Foto: IV. Londra Hyde Park Çeşmesi**).

ortadan kalktığı gibi bir zamanlar Diyarbakır sokaklarının göz bebeği olan demirden dökme kastallardan hiç bir eser kalmamıştır. Mustafa Akif Tütenk'in makalesi ortadan kalkan çeşmelerden bazılarını tespit etmemizde şüphesiz yardımcı olacaktır⁹⁰. Ancak arzu edilen bir çalışmayı gerçekleştirmek mümkün değildir. Gerek Mustafa Akif Tütenk'in tespit ettiği çeşmeler gerekse benim gözlemlerim yukarıda zikrettiğim gibi çeşmelerin Diyarbakır'da mescitlerin duvarlarına yapıldığını göstermektedir. Ayrıca Mustafa Akif Tütenk'in tespit ettiği çeşmeler bir harita üzerine yerleştirildiklerinde bunların daha ziyade Müslüman ve varlıklı mahallelerde yaptırılmışlardır. Tespit edebildiğim çeşmelerin genellikle şehrin merkezini oluşturan ve şehrin güneyinde bulunan Ulu Camii ve Dabanoğlu mahalleleri civarında olduğunu gördüm. Mardin Kapı'nın yanında yer alan Sultan Şuca' çeşmesi (**Bk Foto: 9. Sultan Suca' Çeşmesi**) ile Mardin Kapı asri mezarlığının altında bulunan Hatun Kastalı (**Bk Foto: 10. Hatun Kastalı**) birer istisna olarak kabul edilebilirler. Ancak bu iki çeşmenin ve surların diğer kapılarının yanında inşa edilen çeşmelerin uzun yıllar şehre giren ve çıkanların su ihtiyaçlarını giderdiğine şüphe yoktur. Ali Paşa mahallesinde tespit edebildiğim tek çeşme (Çeşme sokak ile Tala sokağın kesiştiği yerde) son derece basit 134x111 cm. ölçülerinde bir kemerden ibarettir. Bu çeşmenin bulunduğu sokağın oldukça geniş olması bir zamanlar buranın bir ana cadde vazifesi gördüğünü belirtmektedir. Ancak bu gün buradan geçenler geçmişin ihtişamını hissetmemektedirler. Kanalizasyon ve benzeri çalışmalar neticesinde yerinden sökülen taşlar eski yerlerine tekrar dizilmediklerinden ve kanalizasyon yetersizliğinden yağmurlu günlerde çamurdan buralardan geçilememektedir. Bu sur içi diğer sokaklar için de geçerlidir. Ancak hatırladığım kadarıyla 1960'larda Diyarbakır sokaklarında yürümek Ankara bulvarlarında gezmekten çok daha zevkli ve rahat idi. O zamanlar ayakkabımı boyatmaya ihtiyaç duymadığım ve kanalizasyonu sorunsuz iki şehir bilirim, biri Diyarbakır diğeri Londra.

90 Mustafa Akif Tütenk, 'Mahsul-i Leyali-i Hayatım veya Görüş ve Sezış' *Kara Amid Dergisi*, Sayı 1, Eylül 1951, s. 324-325.

Mevcut çeşmeler göz önünde bulundurulduğunda en çoğunu Ulu Camii mahallesinde görüyoruz. Bunlardan bir kısmının suyu akmamakla birlikte hala kullanılan çeşmeler mevcuttur. Suyu akmayan çeşmeler çöp atılmaması için yarıya kadar veya tamamen duvar ile örülmüşlerdir. Yerinde yaptığım tespitler ve çeşmelerin üzerinde ki kitabelere göre gözlemlerimi şu şekilde dile getirebilirim: Ulu Camii civarında ki çeşmelerin hemen hemen tamamı bu makaleyi yazmak için araştırma yaptığım 1970 yılına kadar akmakta olup mahalle halkının içme suyu ihtiyacını gidermekte idiler. Diyarbakır'ın birçok evlerinde bulunan kuyular ve sarnıçlar⁹¹ ise daha ziyade çamaşır, kabkacak ve avluları yıkamak için kullanılırlardı.

Zinciriye Medresesi'nin giriş kapısının sağında yer alan çeşme kitabesinden anlaşıldığı kadarıyla medrese ve çeşmesi 1847 yılında bir tamir geçirmiştir. Ancak tamirin kim tarafından yapıldığı belirtilmemiştir.

Ulu Camii Tahtalı sokakta İsmet Paşa İlköğretim Okulunun kuzey duvarına bitişik çeşme kitabesinde belirtildiğine göre Kanuni Sultan Süleyman zamanında yapılmış ve Oturakçızade Pürçek Efendi'nin hayratı olarak 1926-27 (H. 1345) yılında tamir edilmiştir. Ayrıca bu çeşmenin bizzat kitabesinde Tahtalı çeşme olarak belirtilmesi dikkatimizi çekmektedir (**Bk Foto: 11 Tahtalı Çeşmesi**).

İsmet Paşa İlköğretim Okulu'nun güney duvarında bir çeşme daha bulunmaktadır. Bu çeşme kitabesinden anlaşıldığına göre Hatice Hatun adında biri tarafından 1874 (H. 1291) yılında yapılmıştır. Çeşmenin çarşıya yakın olmasından dolayı devamlı şekilde kullanıldığını gözledim. Bu çeşmenin karşısında satış yapan ve okulun bir zamanlar Şeyh Ömer Efendi'nin mazğanı olduğunu ve çocukluğunun bu evde geçtiğini belirten teyze bundan elli yıl önce yani 1920'lerde bu çeşmeden tatlı su aktığını belirtmesi ilginçtir. Şeyh Ömer Efendi'nin evinin daha doğrusu mazğanın yıktırılıp okula çevrilmesi sırasında evin duvarlarını yıkanlardan iki kişinin bacaklarını kırmaları ve bunun halk arasında yerleşmiş olması folklorik

⁹¹ Bruinessen and Boeschoten, *a.g.e.*, s. 163.

açıdan son derece ilginç bir diğer konudur. Bir diğer ilginç olay Pazar mahallesinde ki duvarlarının beyaza boyanmış olmasından dolayı halk arasında Terbe Sepe (Beyaz Türbe) olarak bilinen türbenin duvarına bir zamanlar bitişik olan çeşme hakkındadır. Bu türbede hangi zatın yattığı bilinmemektedir. Ancak namaz kılmayan veya abdestsiz bir kişi su almak için türbenin çeşmesine yaklaştığında çeşmenin suyunun kesildiği mezkûr kişi çeşmeden uzaklaştığında suyunun yeniden aktığı mahalle sakinleri tarafından birçok defa müşahede edilmiştir. Sanırım bu gibi folklor araştırmalarının yapılması için çok geç kalınmıştır. Zira son derece hızlı bir göç akınına uğrayan ve son terör olaylarında etkilenen Diyarbakır orijinal dokusunu da aynı hızla kaybetmiş ve kaybetmektedir.

Ulu Camii Terevhane (Telgrafhane) sokağında ki çeşme ise Narizade Abdurrahman Efendi'nin hayratı olup 1892-93 (H. 1310) yılında adı geçen zat tarafından inşa ettirilmiş olmalıdır. Çeşmenin kendi adıyla anılmasını Narizade kitabede bilhassa belirtmiştir. 1970'lerde çektiğim fotoğrafta çeşmesinden su akan ve kitabesinin üst kısmında son derece belirgin olan "Maşaallah" ibaresi bu gün (20 Kasım 1997) tamamen siliktir **(Bk Foto: 12. Ulu Camii Telgrafhane Sk. Narizade Çeşmesi kitabesi).**

Ulu Camii yakınlarında ki Pamukçu Sokakta ki çeşmenin her ne kadar 20 Kasım 1997 Cumartesi günü yaptığım ziyaretimde tamamen silik olarak bulundu ise de 1970'lerde çektiğim fotoğrafta mevcut olup bu çeşmenin daha önceleri harap olup Muhammed adında biri tarafından 1720-21 (H. 1133) yılında yeniden yaptırıldığı anlaşılmaktadır **(Bk Foto: 13. Ulu Camii Pamukçu Sk. Çeşme kitabesi).**

Vakıflar Genel Müdürlüğünde ki III/604 nolu Vakıf Defterinden anlaşıldığına göre Artuklular'dan Kutbeddin İlgazi tarafından Ulu Camii imaretine ve bu imaret içinde ki çeşmeye bir emlak vakfedilmiştir. Adı geçen çeşmenin Miladi 1177 yılında yaptırılmış olması lazımdır⁹². Bu çeşmenin Ulu Camii kuzey duvarı batı köşesinde ki çeşme olması muhtemeldir. Belediye tarafından 1994 yılında tamir edilen 238x151 cm.

⁹² Ali Emiri, *Müluk-i Artukiye Tarihi* (944/ 1537-1538), İstanbul 1331, s. 22, 25.

ebadında ki bu çeşmenin Sahabi Sasa (Sa'sa'a) çeşmesi olduğu belirtilmiştir. Bu kanaata varmak için kullanılan kaynağın Belediye'nin kayıtları arasında mevcut olduğunu sanırım.

Ulu Camii Mahallesinde bir diğer (kitabesiz) çeşme Ziya Gökalp Sokak'ta olup Kısa Sokak karşısında ki duvara gömülü 214x245 cm. ebadında ki bir kemerden ibaret olup çeşmesi halen kullanılmaktadır.

Dabanoğlu Mahallesinde de bir kaç çeşmeye rastlanmaktadır. Bunlardan sadece Develi sokakta ki çeşmenin kitabesi mevcuttur. Çeşme kitabeye göre, Abdurrahman adında bir zat tarafından 1840 (H. 1256) yılında yaptırılmış olup suyunu içenlerden du'a istenmektedir. 1970'lerde çektiğim fotoğrafta kullanıldığını hatırladığım bu çeşme bu gün (Kasım 1997) yarıya kadar intizamsız bir şekilde taşlar ile örülmüştür. Mezkûr çeşmenin otuz metre ötesinde Yiğit Ahmed sokağında çeşme tipinde ki bir yer çöp atılmaması için bu defa bir duvar ile örülmüştür.

1970'lerde fotoğrafını çektiğim İbrahim Bey Mescidi giriş kapısına bitişik duvarda yer alan çeşmenin üst cephesinde çok az belirgin ve "Maşaallah" ibaresi olduğunu sandığım bir yazı var idi. Ancak çeşme ve duvar büyük bir tamirat geçirdiğinden bu taşın sökülüp atıldığına şüphe yoktur. O gün akan bu çeşme, bu gün susuzdur (**Bk Foto III**).

Bu iki mahallenin dışında kalan ve mescitlerin duvarında yer alan kitabeli çeşmelerden biri Hanzade Mescidi güney diğeri de Arap Şeyh Camii kuzey duvarında yer almaktadır. Hanzade Mescidi çeşmesi Süleyman adında birine ait olup ebcet hesabına ve üzerinde mevcut olan tarihe göre 1755-56 (H. 1169) yılında yapılmıştır (**Bk Foto: 14. Hanzade Camii Çeşme kitabesi**).

Arap Şeyh Camii çeşmesinin kitabesinden anlaşıldığına göre 18 Eylül 1659'da Şerife Hatun adında bir muhtereme tarafından tamir ettirilmiştir (**Bk Foto: 15. Arap Şeyh Camii Çeşme kitabesi**). Bu muhtereminin 1790-91 yılında vefat eden Aişe adında bir kızı caminin haziresinde yatmaktadır.

Biri Dağ Kapı diğeri Mardin Kapısında olmak üzere iki çeşme daha vardır. Bunları mahallelere verilen hizmet olarak saymak doğru değildir. Bu çeşmeler büyük bir ihtimalle şehre giren ve çıkanların su ihtiyaçlarını gideriyordu.

Dağ Kapısında ki İtfaiye çeşmesinin kitabesi son derece basit bir ibaredir:

“Hak Ta'ala rahmet eyleye ana

Kim bizi bir hayır du'a ile ana.”

Mardin Kapısı'nda ki Sultan Şuca' çeşmesi mimari açıdan en çok dikkat çeken bir yapıdır. Kemerin altında üç kitabe vardır. Bizi Sultan Şuca' için Fatıha okumaya davet eden ortada ki kitabe büyük bir ihtimalle yolun ortasında duran Sultan Şuca' türbesinin yeniden kaleme alınmış kitabesi olup üzerinde ki hem Arapça ibare ile hem de rakam ile yazılan 1208-09 M. (H. 605) tarihi büyük bir ihtimalle Sultan Şuca'ın vefat tarihini göstermektedir (**Bk Foto: 16. Sultan Suca' Çeşmesi orta kitabe**). Gerek bu yazının gerekse diğeri iki yazının neveleri ayrı olsa da aynı kaleminden çıktığı ve dolayısıyla H. 605 yılından çok daha sonra yazıldığı kanaatindeyim. Yapı ayrıca büyük bir tamirat geçirmiş olabilir. Nitekim sağ ve solda ki kitabelerden biri 1834-35 M. (H. 1250) diğeri 1824-25 M. (H. 1240) tarihini taşımaktadır.

İç Kale'de üç çeşme vardır. Üçünden biri son derece basit ve büyük bir ihtimalle oldukça yenidir. Diğeri ise hemen hemen tüm Diyarbakır halkı tarafından bilinen Aslanlı çeşmedir⁹³. Diyarbakır'da ki diğeri çeşmelerden ayrı bir yapıya sahip olmasıyla dikkati çeken bu çeşmenin diğeri aslanı maalesef çalınmıştır (**Bk Foto: 17 ve 18 Aslanlı Çeşme**).

93

Kütahya'da da bir aslanlı çeşmenin bulunduğunu Arseven yazmaktadır. Ancak arslan figürleri (iki arslan + iki deve kuşu) Diyarbakır Arslanlı çeşmenin aksine arslan heykelleri olmayıp Diyarbakır Ulu Camiinin cümle kapısı üzerinde olduğu gibi duvar üzerine kabartma şeklinde işlenmişlerdir. Bakınız Celal Esad Arseven, *L'Art Turc*, İstanbul 1939, s. 233.

Aslanlı çeşmenin bu gün suyunun akması son derece üzücü olup Diyarbakır halkı tarafından yadırganmaktadır. Halkın dikkatini çekmeyen ve son derece tarihi değeri haiz üçüncü çeşme ise İçkale (Hazret-i Süleyman) Camiinin son cemaat mahallindedir. Bu çeşme caminin haziresinde gömülü olan Silahtar Murtaza Paşa'ya aittir. Bu çeşmeden Hamravat suyunun aktığı çeşmenin kitabesinden anlaşılmaktadır. Çeşmenin aynasına konan lüenin caminin abdest yerindekiler ile aynı olması bu çeşmelerin de Silahdar Murtaza Paşa tarafından yaptırıldıkları fikrini doğurmaktadır (**Bk Foto: 19. Hz. Süleyman Camii abdest alma yeri**). Aslında Silahdar Murtaza Paşa vakfiyesinde bu belirtilmiştir⁹⁴. Silahdar Murtaza Paşa'nın yaptırdığı üç çeşme daha vardır. Bunlardan biri Behram Paşa Camiinin⁹⁵ (**Bk. Foto: 20. Behram Paşa Camii Çeşme Kitabesi**) ikincisi Hoca Ahmed Camiinin (**Bk Foto: 21. Hoca Ahmet Mh. Karabulut Sk. Çeşme kitabesi**) dış duvarında, üçüncü ise Gazi Köşkü'ne giden yolun solunda ki meşhur Hatun Kastalıdır (**Bak Foto: 22. Hatun Kastalı – onarılmış**). Üçünün de üzerinde ki kitabe aynı ibare olup H. 1170 (M. 1756-57) tarihini taşımaktadır. Ancak 2014'de Ali Paşa mahallesinde bulunan Süryani kilisesini ziyaret ettiğimde büyük bir

⁹⁴ Vakfiyeden anlaşıldığına göre camii tamir ettiren Murtaza Paşa cami yakınlarında onbir çeşme (ben oniki çeşme saydım) ve beş tuvalet (hala kullanılmaktadırlar) yaptırmıştır. V.A. Evkaf No. 2754, s. 292; İbrahim Yılmazçelik, a.g.e. s. 54.

⁹⁵ Şevket Beysanoğlu'na (*Anıtları ve Kitabeleri ile Diyarbakır Tarihi, 2. cilt: Akkoyunlular'dan Cumhuriyete Kadar*, Ankara, 1990 s. 578-579) göre Behram Paşa Camiinin avlusundaki şadırvan, helalar ve yıkanma yerleri 1041-1043/1631-1633 yılları arasında Diyarbakır Valiliği yapan Silahtar Murtaza Paşa tarafından onartılmışlardır. Şadırvanın sütun başlıklarında ki manzum kitabeden buraya Hamravat suyunun getirdiği anlaşılmaktadır:
 “Silahtar Murtaza Paşa edüp hayrat ü ihsani
 Yakıp abad kıldı nice yıldan kalma virani
 Haraba yüz tutup Behram Paşa Camii hela
 Anın ta'mirine sa'y eyledi ol asaf-ı sani
 Mücedded eyledi suyolların ta ibtidasından
 Erişte cami'e su mey tek buldu yeni canı
 Suyolu üzre nice çeşmeler hem eyledi ihya
 Sebil etti meyanından akan ab-ı firavani
 Yine tarh-i nevi kümbet yapıp sekiz sütun üzre
 Anın havuzdan akıttı kıyas et ab-ı hamrani
 Müzeyyen eyledi etrafını seng-i muharramla
 Mücella etti ferşin tarz-ı ahar san'at-ı Mani
 Bu denlü sa'yu dikkatten muradı bir dua ancak
 Umarım ruz-i mahşerde ola makbul-i Süphani
 Sevabın hibe etti hazret-i merhum mağfure
 Ki daim hayrile yâd ola Sultan İbrahim Hakani”

ihhtimalle Cumhuriyet döneminde yeniden elden geçirilen kilisenin avlusunda yere monte edilen ve Silahdar Murtaza Paşa'nın çeşmelerinden sökülen, aynı ibare ve ibareyi taşıyan dördüncü bir çeşme kitabesini gördüm (**Bk Foto: 23. Silahdar Murtaza Paşa Çeşme Kitabesi – Süryani Kilisesi avlusunda**). Büyük bir ihtimalle Süryani Kilisesinin avlusunda ki bu kitabe kilisenin yakın çevresinde bulunan bir çeşmeye ait olup orijinal yerinin tespit edilerek iade edilmesi veya Müzeye kaldırılması gerekir. Her dört çeşmenin kitabesinin aynı kalemden çıktığına şüphe yoktur. Kitabenin ibaresi daha ziyade Batı Anadolu'da rastlanan mezar taşları üzerinde ki kitabelerinin iki mısraından ibarettir. Çeşmeden su içenlerden du'a niyaz etmek son derece doğaldır. Mamafih aynı ibare Silahdar Murtaza Paşa'nın camide ki hazirenin giriş kapısı üzerinde ki mezar kitabesinde (**Bk Foto: 24. Hz. Süleyman Camii Kitabesi – Silahdar Murtaza Paşa**) de görülmektedir⁹⁶. İbare şöyledir:

“Alametden murad olan du'adır

Bu gün bana ise yarın sanadır, sene 1170”

Silahdar Murtaza Paşa kaynakların verdiği bilgiye göre Ali Paşa camininin havuzunu tamir ettirmiş ve bir de çeşme yaptırmıştır⁹⁷. Bu beşinci çeşme caminin avlusunu çevreleyen dış duvarda yukarıda zikredilen diğer çeşmelerle aynı ibareyi içeren kitabeden anlaşıldığı kadarıyla mahalle halkının su ihtiyacını gidermek için caminin dışına kitabenin bulunduğu yere caminin iç avlusundan dışarıya açılan delikten uzatılan bir demir boru ve ucuna takılan bir çeşmeden ibaretti sanırım. Ancak her nedense çeşme cami duvarının dışında değil iç kısmındadır. (**Bk Foto: 25. Ali Paşa Camii ve çeşme kitabesi**).

Diyarbakır'da ki hızlı yapılaşma sadece çeşmelerin değil birçok tarihi eserlerin de orijinalliğini bozmuştur. Bilhassa çeşmelerin önlerine

⁹⁶ M. Mehdi İlhan, "Diyarbakır'ın Türbe, Yatır ve Mezarlıkları", *İslam Dünyasında Mezarlıklar ve Defin Gelenekleri I*, Ankara 1996, s. 186, 190.

⁹⁷ V.A. 9 Receb 1068/12 Nisan 1658 tarihli Vakfiye Defteri, No. 2754, s. 292; İbrahim Yılmazçelik, *a.g.e.*, s. 64; Alpay Bizbirlik, 16. Yüzyıl Ortalarında Diyarbakir Beylerbeyliği'nde Vakıflar, Doktora tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1996, s. 27.

dikilen elektrik direkleri çok çirkin bir görüntü arz etmektedir. Çeşmelerin üzerinde ki kitabeler her yıl gittikçe aşınmakta ve bazen de tamamen yok olup gitmektedirler. Bunların bir şekilde muhafaza edilmeleri gerekir. Zira Osmanlı hattatlarının sanatlarını, banilerinin fikir yapılarını, mimarlarının yaratıcılıklarını, devletin politikasını, basit de olsa bir kültür mozağını yansıtan bu çeşmeler yok olup giderler ise Diyarbakır'ın mahalleleri arasında ki sosyal ve kültürel yapısı hakkında bizi aydınlatacak önemli kaynaklardan birinden mahrum kalacağız.

‘Ulbetaş’ı bir kaç defa ziyaret ettim. Bazen bakımsız bazen de çok bakımlı gördüm. Fotoğraflar (4, 5, ve 6) incelendiğinde Ramazan Karahan bakıcı ve Ömer Yüce kahve işleticisi olarak eski eserlerin korunmasında rollerinin ne kadar önemli olduğu ortaya çıkar sanırım. Belediye'nin koyduğu basit kitabe:

“Bismi’lilahirrahmanirrahim

1. ONARIM 1526 (Hüsrev Paşa)
2. ONARIM 1997 (SUR BELEDİYESİ)”

Çektiğim fotoğraflardan ‘Ulbetaş’a yaptığım iki ayrı ziyaret daha yaptığım anlaşılıyor. Ziyaretlerden birinde ‘Ulbetaş bir çöplükten ibaret bir diğerinde ise son derece temiz ve berrak suyun içinde bir Osmanlı kahvesi. Ömer Yüce adında bir zat bu kahveyi işletmenin yanı sıra ‘Ulbetaş’ın bakımından da sorumlu idi. Ömer Yüce’nin verdiği bilgiye göre ‘Ulbetaş Sur Belediye Başkanı Cemal Toptancı tarafından temizlettirilmiş ve orijinal zeminin üzerine yeni taşlar döşettirmiştir. Ömer Yüce’nin verdiği bilgiye göre kendisi bizzat sağ alttaki delikten kanala girerek kanalı pislikten temizlemiş ve kanalın iki yetişkin insanın yan-yana ayakta yürüyecek genişlikte olduğunu müşahede etmiştir.

Diyarbakır’ın sur içinin 2015 ve 2016 yıllarında terörden çok etkilendiği ve harabeye döndüğü bilinmektedir. Kanımca sur içinin tarihi dokusunu yeniden ihya edebilmek için birçok tarih kaynaklarına ve yıkım öncesi hatta 1960 öncesi çekilen fotoğraflara başvurulması gerekecektir. Bu makalede adı geçen Erba’a-taş (‘Ulbe-taş ve Halk diliyle ‘Albataş)

suyuna ait fotoğraflara bakıldığında 1960'larda ve 1960'lardan bu yana yıkımın ne kadar vahim olduğu anlaşılır kanımca.

KAYNAKLAR

Abdülgani Bulduk: *El-Cezire'nin Muhtasar Tarihi*, (Fırat Üniversitesi Orta Doğu Araştırmaları Merkezi. Yayına Hazırlayanlar İbrahim Yılmazçelik; Mustafa Öztürk, Elazığ 2004 (yazması Diyarbakır Umumi Kütüphanededir).

Akgündüz, Ahmed: *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri*, 4. kitap, Kanuni Devri Kanunnameleri, I. kısım Merkezi ve Umumi Kanunnameler, İstanbul, Fey Vakfı 1992.

Aktepe, M. Münir: “İzmir suları, çeşme ve sebilleri ile şadırvanları hakkında bir araştırma,” İstanbul Üniversitesi *Tarih Dergisi*, sayı 30, Mart 1976, s. 135-200.

Ali Emiri, *Müluk-i Artukiye Tarihi* (944/ 1537-1538), İstanbul 1331.

Arseven, Celal Esad: “Maslak”, *Sanat Ansiklopedisi* (I-IV İstanbul, Maarif Matbaası 1943-1952).

Arseven, Celal Esad: *L'Art Turc*, İstanbul, Devlet Basımevi 1939.

Beysanoğlu, Şevket: *Anıtları ve Kitabeleri ile Diyarbakır Tarihi*, 2. cilt: *Akkoyunlular'dan Cumhuriyete Kadar*, Ankara, Diyarbakır Belediyesi Diyarbakır'ı Tanıtma Yayınları 1990.

Bizbirlilik, Alpay: 16. Yüzyıl Ortalarında Diyarbakır Beylerbeyliği'nde Vakıflar, Doktora tezi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 1996.

Bizbirlilik, Alpay: *16. Yüzyıl Ortalarında Diyarbakır Beylerbeyliği'nde Vakıflar*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayını 2003

BOA (Başbakanlık Osmanlı Arşivi, İstanbul) Cevdet Tasnifi Belediye, No. 6587, tarih 1198.

BOA, Cevdet, İrade Vakıf 1, 1148 (2078), 12-19 Cemaziye'l-evvel 1321.

BOA, Cevdet Kataloğu: Belediye 3-ç/1, 4532, Ramazan 1233.

BOA, Cevdet Kataloğu: Belediye Kısmı, No. 2316, 29 Muharrem 1260.

BOA, Cevdet Kataloğu: İrade Vakıf: i)519 (264), 4, 7 Rebi'ul-ahir 1311, ii)1443 (531), 17, 25 Cemaziye'l-evvel 1312, iii)2112 (1189), 2, 5 Şevval 1315. İrade Vakıf, 1011 (2491), 1, 2 Cemaziye'l-evvel 1324; İrade Vakıf, 789 (917), 15, 19 Rabi'ul-evvel 1314; İrade Vakıf 1, 1148 (2078), 12-19 Cemaziye'l-evvel 1321.

BOA, Mühimme Defteri 3 (MD3), Hüküm: 8, 23, 50, 77, 94, 159, 314, 843, 871, 1538, 1581.

BOA, Mühimme Defteri 6 (MD6), Hüküm: 54, 69, 77, 113, 267, 273, 309, 435, 440, 448, 450, 451, 456, 457, 548, 555, 599, 700, 706, 718, 726, 777, 789, 997, 1014, 1169, 1292, 1300, 1325, 1329, 1337, 1411.

Brolio, Frederica A.: “Ottoman Fountains: A Comparative Study on the Şadırvan Fountains inside the Courtyard of Istanbul of Royal Mosques (16th to 18th Centuries),”

KONYA Kitabı X, Rüçhan Arık-M. Oluş Arık'a Armağan, editörler Haşim Karpuz-Osman Eravşar, Özel sayı Aralık 2007, s. 191-198.

Bruinessen, Martin van and Hendrik Boeschoten: *Evliya Çelebi in Diyarbakir*, Leiden, Brill 1988.

Cezar, Mustafa ve Mithat Sertoğlu, *Mufasssal Osmanlı Tarihi*, c. 2, Ankara, TTK Yayınları 2011.

CIEPO Prozopografi programı (Jean Louis Bacque-Grammont editörlüğü altında TTK için tarafımdan hazırlanmış bölüm. Yayınlanmamış program).

Çeçen, Kazım: *İstanbul'da Osmanlı Devrinde ki Su Tesisleri*, İstanbul, İ.T.Ü. Yayınları 1984.

Demirel, Ömer: "Sivas Çeşmeleri", *OTAM*, 3, Ankara 1995, s. 170-171.

Dicle Gazetesi, No. 102, 14 Şevval 1331/15 Eylül 1913: (Agop Papasyan, "Su Meselesi,").

Dicle Gazetesi, No. 12, 30 Cemaziye'l-evvel 1329/29 Mayıs 1911: ("Yine Su").

Dicle Gazetesi, No. 19, 21 Recep 1329/18 Temmuz 1911: ("Su Sirkati,").

Dicle Gazetesi, No. 29, 9 Muharrem 1329/10 Ocak 1911 ("Hamravat Suyunun Başından Ne Felaketler Geçiyor?").

Diyarbakır İl Yıllığı, 1973: (*Cumhuriyetin 50. yılında Diyarbakır: 1973 il yıllığı*, Ankara 1973).

Diyarbakır Şer'iyye Sicilleri No. 367, s. 6-7. (Bk. Yılmazçelik, İbrahim, a.g.e. s. 305.).

Diyarbakır Şer'iyye Sicilleri No. 376, s. 11; 24. (Bk. Yılmazçelik, İbrahim, a.g.e. s. 42, 82, 84 ve 210.).

Diyarbakır Şer'iyye Sicilleri No. 631, s. 5, No. 376, s. 6-7, 11. (Bk. Yılmazçelik, İbrahim, a.g.e. s. 88, 84.).

Ekmekçi, Mustafa: "Burdur Şehir Merkezindeki Depolu Çeşmeler," *I. Teke Yöresi Sempozyumu*, Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, s. 1063-1091.

Evliya Çelebi Muhammed Zilli ibn Derviş, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi*, Cilt 4, Tabi'i Ahmed Cevdet, ilk baskı, Dersa'adet "İkdam" Matbabası 1314.

Evliya Çelebi Tam Metin Seyahatname, c. 3-4, Sad. Tevfik Temelkuran - Necati Aktaş İstanbul: Üçdal Neşriyat 1986.

Eyice, Semavi "Çeşme," *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Cilt 8, İstanbul, Diyanet Vakfı Yayını 1993, s. 282.

Garden, Robert J.: "Description of Diarbekr", *Journal of the Royal Geographical Society*, XXXVII, London 1867.

"Çeşmeler," *Hayat Ansiklopedisi*, İstanbul, Hayat Yayınları 1961.

Günkut, Bedri: *Diyarbakır Tarihi*, Diyarbakır, Diyarbakır Matbaası 1937.

İlhan, M. Mehdi: "Diyarbakır'ın Türbe, Yatır ve Mezarlıkları", *İslam Dünyasında Mezarlıklar ve Defin Gelenekleri I*, Ankara TTK Yayınları 1996.

İgüs, Esmâ: "XVIII. Yüzyıl İstanbul'nda Fiziki Çevre, Meydan Çeşmeleri ve Çeşme Meydanlarının Etrafında Oluşan İstanbul Meydanları," *Osmanlı İstanbulu II: II. Uluslararası Osmanlı İstanbulu Sempozyumu, Bildiriler*, editörler Feridun M. Emecen, Ali Akyıldız ve Emrah Sefa Gürkan, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Yayınları, s. 675-692.

Koçi Bey, Görüceli: *Koçi Bey Risalesi*, yay. Yılmaz Kurt, Ankara, Ecdad Yay. 1994.

Mehmet Süreyya'nın Sicill-i Osmanî, 1893-1897.

Nasühü's-Silahi (Matrakçı), *Beyan-ı Menazil-i Sefer-i İrakeyn-i Sultan Süleyman Han*, yay. Prof. Dr. Hüseyin Gazi Yurdaydın, Ankara, TTK Yayınları 1976.

Okumuş, Ejder: "Evliya Çelebi'nin Seyahatname'sinde Diyarbakır," *e-Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* -www.e-sarkiyat.com- Sayı VII, Nisan 2012, s. 14-51.

Önge, Yılmaz: "Türk Su Mimarisinde Suluk Adını Verdiğimiz Çeşmeler", Selçuk Üniversitesi, *Edebiyat Fakültesi Dergisi*, 1, 1981, s. 115-121.

Pakalın, M. Zeki: *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, M.E.B. Basımevi 1971.

Sözen, Metin: *Diyarbakır'da Türk Mimarisi*, İstanbul, Tanıtma ve Turizm Derneği Yayınları 1971.

Tanışık, İbrahim Hilmi: *İstanbul Çeşmeleri I: İstanbul Ciheti*, İstanbul Maarif Matbaası 1943, s. 2.

Tapu Kadastro Genel Müdürlüğü Kuyud-i Kadime Arşivi, 583 numaralı Defter-i Evkaf-ı Rum.

Tütenk, Mustafa Akif, "Amid Şehrinin Hicretten Evvelki Memba Suları," *Kara Amid Dergisi*, II-III/2-4, 1960, s. 365-370.

Tütenk, Mustafa Akif, "Diyarbakır'ın son 60 yıllık Vak'aları," *Kara Amid Dergisi*, II-III/2-4, 1960, s. 311-347.

Tütenk, Mustafa Akif: 'Mahsul-i Leyali-i Hayatım veya Görüş ve Seziş,' *Kara Amid Dergisi*, Sayı 1, Eylül 1951, s. 324-325.

V.A. 9 Receb 1068/12 Nisan 1658 tarihli Vakfiye Defteri, No. 2754, s. 292; Evkaf No. 1959, s. 97. (Bk. Yılmazçelik, İbrahim a.g.e., s. 54, 64;)

Yılmazçelik, İbrahim: *XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Diyarbakır (1790-1840)*, Ankara TTK Basımevi 1995.

Yılmazçelik, İbrahim: "Osmanlı Hakimiyeti Süresince Diyarbakır Eyaleti Valileri (1516-1838)" *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi (Fırat University Journal of Social Sciences)* Cilt: 10. Sayı: 1, s. 233-287, Elazığ-2000).

DİYARBAKIR ÇEŞMELERİNİN MAHALLERE DAĞILIMI VE KİTABELERİ¹

Mahallesi	Sokakı	Tarihi	Banisi	Durumu	Kitabesi	Ölçüler (çeşme:kitabe)
Ulu Camii	Müze	1263/1847		Akar	Kıldı ihya el ile bu çeşmeyi ve medreseyi * Tarihi bu na 'timi 'izaz Hacı Kur'an hamili, Sene 1263	207x175; 27x22
Ulu Camii İsmet Paşa İlköğretim Okulu (Kuzey duvarı)	Tahtalı Kastal Sk.	1345/1926	Oturakçı-zade	Susuz	Süleyman Kanuni vaktinde olan bu çeşmenin * ta'mirati Oturakçı-zade Pürçek Mustafa Efendinin hayratınadır * Tahtalı Çeşme hayratından olmuş iken tarih* ... hayrın etmesiyle akıyor ma-i cedit * içenler ehl-i hayrın ruhini * ... du'a edeler budur kav/i-i serir -sene 1345- hediye (hicriye?)	
Ulu Camii	Telgrafhane	1310/1892- 93	Nar(veya 'd' ile) izade	Akar	Maşa'allah * Narizade 'Abdurrahman Efendinin hayratıdır * Narizade çeşmesinden kana kana su için * Ruhîçün fâtiha hayratı -sene 1310- bi- şiradır, Kaynak: Vakıflar Genel Müdürlüğü Arşivi, III/604, s. 217	280x162; 59x23
Ulu Camii	Cami içi?	573/1177	Kutbe'ddin İlgazi	?	... Muhammed Yarakçı (?)* bu viran çeşme-i yapdı bi-şira * gelup bir... tarih dedi* bu ab-i Hamravatı için etsin du'a. 1133	
Dabanoglu	İbrahim Bey	?	?	Akar idi	"Maşa'allah"	204x142 (49)
Dabanoglu	Develi	1256/1840			Murad çeşmesi!; Taşlarla yarıya kada örülmüş ²	200x? (39)
Behram Paşa ³	Karabulut	1170/1756- 57	Susuz		'Alametden murad olan du'adır * Bu gün bana ise varın sanadır* Sahibu'l-havrat Silahdar	222x300; 68x46

¹ * Satır sonunu göstermektedir.

² Çekilen fotoğraftan dolayı tam okunamadı. "... bu çeşme 'Abdurrahman.... bu su (bi-)şira' ede sahibine du'a sene 1256.

³ Behram Paşa Camii Kitabesi: Enşee haza'l Cami' el-Şerif el-'abd el-za'if Behram Paşa yessiru'llahe lehu ma-yeşa'. Ve hüve min 'ubeyd el-merhum el-Sultan Süleyman fi eyyam-i el-Sultan el-a'zam Selim Han sene 980 (1572). Türkçesi: Bu Camii Şerif merhum Sultan Süleyman kölelerinden ve sultan-ı a'zam Selim zamanında 'abd-i za'if Behram Paşa tarafından 980'de yaptırıldı. Allah dileğini kolay kılsın. Bk. Şevket Beysanoğlu, Diyarbakır Tarihi, cilt 2, s. 578.

Murtaza					Murtaza Paşa ruhiçun fatiha sene 1170	
Mutaza	Cami	?			Arsanlı çeşme	
?	Arbedaş	932/1526	Hüsrev Paşa	Akar idi	Bu ab-ı Hamrevatı içenler * Badi sihr ruhiçun fatiha	
Arap Şeyh Camii	Kuzey duvarı	1070/1659	Şerife Hatun	Akar idi	Hüsrev iz eser-i devlet-i tu tahrışud * Çeşme-i ab-i hayatı bimisli nayabi * Ta'mi abeş zu lafafet çu şekeri şirin bud * Guşte tariheş ez an çeşme-i şirin abi. ⁴	150x200 (64)
Hanzade Camii güney duvarı	Terevhane Sk.	1196/1781			Eyledi ta'mirini Şerife Hatun çeşmenin * İsmi ile Taçençuk tarih düşdi ref'i gânem(?) (fi M. 11 sene) 1070 (18 Eylül 1659). ⁵	
Dağ Kapı	İtfaiye				Ah ile maharet-i yedin düşti bu çeşmenin tarihini * Sene 1196 * (Sebil-i) Beyg Süleyman çeşmesinden iç suyini kıl sen du'a,	
Mardin Kapı	Hız. Ömer Camii yanı	1208-1209	Sultan Şuca ⁷	Akar	Hak Ta'ala rahmet eyliye ana * (Her) kim bizi ⁶ bir hayır du'a ile ana.	284x308 (74)
Mardin Kapı	Sur dışı, Mezarlık	1811			El-fatıha, sene 605 * El-Sultan El-Şuca * fi sene hamse ve sitte-mie (M. 1208-09). 1811 (H. 1225) tarihli vakfiye, Vakıflar Arşivi, 1959, s. 97. : 'Alameten murad olan du'adır	271x? (98)

⁴ Türkçesi: Ey Hüsrev, senin eser-i devletin olarak bulunmaz bir şekilde bu hayat suyu çeşmesi zahir oldu. Güzellikte suyun tadı şeker gibi tatlı olduğu için tarihi de tatl çeşme suyu oldu. H. 932/M. 1526. (Bakınız Şevket Beysanoğlu, Anıtları ve Kitabeleri ile Diyarbakır Tarihi, cilt 2, Ankara 1990, s. 536.)

⁵ Şerife Hatun'un kızı Arap Şeyh Camiinin haziresinde gömüldür: "Fatıha, * Hazza merkadi* merhume ve mağfure* 'Aişe binti* Şerife, sene 1305* (Miladi 1790-91). Arap Şeyh Camiinin giriş kapısı üzerindeki kitabe: Ta'alallah zehi himmet etsün hayrat ashabini. 'İmarat ettiler mescid Cami'i Cum'a. Cema',at gelsün itmamine va'iz söyledi tarih.

⁶ 'beni bir' de okunabilir.

⁷ Sultan Suca' çeşmesinin sağ tarafında ki kitabe (39x26): 'Alameten murad olan du'adır bu gün bana ise (yarın sanadır) * İş bu çeşmenin mai Payasha Hasan Beg* hayr-i humret (halkın?) himmetile yapılmıştır, Sene 1250 (1834). Sol tarafında ki kitabe (38x26) de aynı ibare ile başlamaktadır, Sene 1240 (1824). Sağ ve sol taraftaki çeşmeler mezkur tarihlerde ortadaki çeşmeye eklenme olarak yapılmışlardır kammca.

Mardin Kapi	Sultan Şuca'					i. El-fatiha sene 605 *El-Sultan el-Şuca' * fi hamse ve sitte mi' e; ii. 'Alametten murad olan du'adr bu gün bana ise (yarın sanadır) *İş-bu çeşmenin mahi Payasha Hasan Beg hayr-i harmet himmetiyle yapılmıştır sene 1250; iii. a'lametten murad olan.... sene 1240	334x?; (i. 50x39; 39x26; 38x26)
Hasırlı Camii	Giriş kapısı sol bitişiği (kuzey)			Susuz		Kıtabesiz	130x237
Cevat Paşa Mah.	Çubu Sk			Susuz		Köşede sadece boru çıkartılmış, çeşmenin ağzı kapatılmış	
'Albe Taş						Sur içinden gelen çok eski kiremitten yapılmış boru çıkışı dikkati çekmekte	
Kurt İsmail		1875				sağda ve solda iki taslık	
Fatih Paşa	Katırpınar Sk.			Susuz		Kıtabesiz	270x240 (88)
Sarı Saltuk Türbesi				Akar		Kıtabesiz	114x150 (50)
İçkale	Arsıanlı çeşme	1875	Ahmet Tevfik Paşa	Suyu kesilmiş			
Kaşık Budak Camii içi							
Kaşık Budak Camii	Y. Karataş Sk.			Susuz		Kuzey duvarına bitişik	120x212 (48)
Fatih Paşa	Altay Sk						165x240 (67)

Dabanoğlu	Çakmak Sk.					184x260 (47.5)
Kavas-ı sağır Camii ¹⁰	Giriş kapısının sağında	1316/1898- 99	Kafiye Hatun	Susuz	'Ummire min vasiyeti Kafiye *Hatun sene 1316	191x273 (45.5); 35x30
İç Kale					Yeşile boyanmış, suyu akıyor	
İç Kale Camii	Caminin üstü kapalı son cemaat mahallinde				Bu ab-ı Hamravatı içenler* badi secr ruhiçun fatıha	
Terbe Sepe	Pazar Mahallesi	950/1543			Ve ca'ahna mine'l-mai küllü şey'in hayy* Mahalli etdi, Üstadzade yapıdı bina.* Hayrın yazsun Huda çeşmei etdi ihya.* Latin harfleri ile: SAHİBUL HEYRAT* RUHUNA FATIHA * 950 (1543).	

¹⁰ Kavas-ı Sağır Camii Kavas oğlu Hacı Ahmed b. Mehmed tarafından yapılmış ve Küçük Kavas Vakfı H. 873/M. 1469 yılında kurulmuştur. Vakfın kurulduğu dönemde Doğu Anadolu'da Akkoyunlu Uzun Hasan hüküm sürmekte idi.

DİYARBAKIR ÇEŞMELERİ: Buldukları Yerlerin Listesi (Toplam 68 çeşme)

MEVKİİ DETAY NOT

Dağ Kapısı (Harput Kapısı)	bitişiği	Bu gün demir parmaklıkların gerisinde
Vahabağa Hamamı	bitişiği	Abbasağa Han'ın doğu duvarında
Kavvası Kebir Mescidi	bitişiği	
Muallak Camii	bitişiği	
Salos Mescidi	bitişiği	
Paşa Camii	bitişiği	Lebib'in manzum tarihini taşırdı
Mardin Kapısı	bitişiği	Sultan Şuca'tüddin vakfından iki çeşme
Urfa Kapısı	civarında	1957'de Yeni Borsa Hanı'nın açılışı dolayısıyla kaldırılmıştır.
Gazi Okulu	civarında	Okulun doğusunda ki güneye müteveccih sokağın sağında ki hanenin duvarında
Kara Camii	bitişiği	Caminin cümle kapısı bitişiğinde
Taceddin Mescidi	bitişiği	Caminin cümle kapısı bitişiğinde
Taceddin Mescidi	karşı	Behram Paşa firmı bitişiğinde
Hacı Veli Hanı	bitişiği	
Şeyh Matar	civarında	
Küçük KİLİSE	civarında	Fırın civarında
Garib Kastal		Küçük KİLİSE'ye yakın fırının karşı mevkiiinde
Karaman Kastalı		
Veli Kethuda		
Alibardak Sokağı	civarında	Hacı Baki firmı civarında
Hükümet Konağı	İçkale'de	Üç çeşmenin biri Hamravat diğer ikisi kale suyundan idi ¹
Kaşıkbudak Çeşmesi		
Yığıd Ahmed Çeşmesi		Yığıd Ahmed sokağında yarıya kadar duvar ile örülü olan çeşme olmalı.

¹Büyük bir ihtimalle Ahmet Akif Tütenk'in bahsettiği çeşmelerden Hamravat suyu akamı Hz. Süleyman caminin son cemaat mahallinde olanı diğer ikisinden biri Aslanlı çeşme ve diğeri de Hükümet Konağı'nın altında sıvanmış çeşme olmalı.

Tabakoğlu		Kale suyundan
İbrahim Bey eşmesi		İbrahim Bey Mescidi cümle kapısı yanında ki çeşme olmalı
Çiftehan		Çiftehan civarında Gamizane Ramiz Efendi'nin hanesine bitişik
Eski Buğday Pazarı	inde	
İzzeddin Mescidi	civarında	
Bali Paşa çeşmesi		
Derviş Hüseyin Mescidi	bitişği	
Cizreli Raif		Cizreli Raif Efendi hanesine bitişik
Çöpyan Mescidi	civarında	
Paşa Hamamı		İskender Paşa Mahallesinde Paşa Hamamı sokağında
Narizade Çeşmesi		Bu gün karşısında park yapılmış
Tahtalı Kastal		
Kasım Ağa Konağı		Kasım Ağa konağı ile Behram Paşa camii bahçesi civarında
Aynı Minare Kastalı	civarında	Leblebizadeler'in hanesine bitişik çeşme
Sülukiyye Çeşmesi		
Kasım Ağa Konağı		Kasım Ağa konağının batısında ki çeşme
Zenkli Sokağı Çeşmesi		Hancının Polis Merkezi sokağında
Semanoğlu Mescidi	civarında	
Ali bin Reşid Mescidi	civarında	
arsası		
Hüsrev Paşa Camii	civarında	
Ulu Camii	civarında	Ulu Camii doğu kapısı dışında Arzuhalçiler ile Ketançlar arşısına
Hacı Abdurrahman Mescidi	civarında	giden caddenin zaviyesinde
		Hacıye taciri Cemil Efendi'nin evine bitişik haneye mülakasık
		çeşme
İrkizade Çeşmesi		Tekye'nin güney cephesinde
Deva Hamamı çeşmesi		
Kavası Kebir Mescidi	civarında	
Kavası Sağır Mescidi	civarında	
Sülukiyye Mescidi	civarında	
Taceddin Mescidi	civarında	
Paşa Camii	bitişği	

Lale Bey Camii	civarında	
Çakaloğlu Mescidi	civarında	
Mar Kozma Rum Kilisesi		Kilise sokağında
Mardin Kapısı	civarında	Ayni-zülal
Dağ Kapısı	civarında	
Hüsrev Paşa	haricinde	
Abbas Ağa Hanı	haricinde	
Urfa Kapısı	civarında	
İshak Suktüfî Sokak		
Ören Sokak	Namık Kemal İlkokulu karşıısı	Çeşme olması muhtemel
Bıyıklı Mehmet Paşa Sokak	Dabanoğlu Mahallesi Güve Sokak ile kesişmekte	
Göçmen Sokak	Taşlarla örülmüş	
Hüsrev Paşa Sokak	Cemal Yılmaz Mahallesi	Çeşmenin bitişiğindeki evin kapısı üzerinde 'Maşallah – 1365' yazılı.
Hüsrev Paşa Sokak	Cemal Yılmaz Mahallesi	İkinci çeşme. Abdulkadir Aksu'nun evinin bulunduğu sokağın karşısında.
Küçük Bölüm Çeşmesi		Bir meydanın ortasında
Büyük Bölüm Çeşmesi		Yıkık evin bulunduğu yerde, elektrik direğine yakın
Hasırlı Camii Giriş Kapısı		Kapının sol tarafında, susuz ve kitabesiz.
Tahtalı Çeşmesi		Akıyor. Kitabesi var.

İçkale - Bahçelerden Değirmen ve Mahkeme binası



İbrahi Bey Mescidi Soncemaat Mahalli



Albataş Havuzu Temizlenmiş



Sultan Suca' Çeşmesi



PROF. DR. JOHN ESPOSITO İLE “BATI DÜNYASINDA İSLAMOFOBİ” HAKKINDA ŞÖYLEŞİ

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi ev sahipliğinde, 8-10 Ekim 2017 tarihleri arasında gerçekleştirilen “Uluslararası İslam Dünyası Sempozyumu”na katılan Prof. Esposito ile bir söyleşi gerçekleştirdik. İslamofobi konusunda bir uzman olan Esposito ile İslamofobinin tanımından tarihsel kökenlerine ve bugününe dair her şeyi konuştuk. Söyleşiyi gerçekleştiren Yrd. Doç. Dr. Ömer TAŞGETİREN’e dergimiz adına teşekkür ederiz.



JOHN L. ESPOSITO KİMDİR?

Washington, DC'deki Georgetown Üniversitesi'nde Uluslararası İlişkiler ve İslam Teolojisi dallarında Amerikalı profesör. Ayrıca, Georgetown'daki “Prince Alwaleed Center for Muslim–Christian Understanding” adlı araştırma merkezinin kurucu direktörüdür.

İslamofobi nasıl tanımlanabilir? Bazı insanlar Müslüman karşıtlığı ya da İslamcılık karşıtlığı gibi ifadeler kullanıyorlar. Bu kavramlar birbirlerinin yerine kullanılabilir mi?

İslamofobi Müslümanlara ya da İslam'a karşı önyargıya, ayrımcılığa ya da nefret suçlarına yol açan tutum ve davranışları ifade eder. Bu suçlar Müslümanlara karşı ya da Müslüman olarak algılanan insanlara karşı işlenebilir.

Bu anlamda siyasal İslam karşıtlığından daha geniş bir kapsamı olan bir kavramdan bahsediyoruz değil mi?

Evet, ondan daha geniş bir kapsamı var. Aynı zamanda, İslamofobi insanların İslam ya da Müslümanlar hakkında eleştirel olamayacakları ya da eleştirel bir tavır takınamayacakları anlamına gelmez. İnsanlar ampirik bir delil üzerinde konuştukları sürece İslam hakkında eleştirel bir tavır içerisinde olabilirler. Burada önemli olan şey, İslam hakkında sorular sormak değildir. Bir düşünceyi ya da davranışı İslamofobik yapan içerisinde bir önyargının ya da ayrımcılığın bulunmasıdır.

İslamofobi kavramı ilk olarak Batı ülkelerinde ne zaman kullanılmıştır?

İlk defa 1990'larda Birleşik Krallık'ta önyargıları ve ayrımcılığı inceleyen bir kurum tarafından kullanıldı. Aynı zamanda, 1990'ların sonunda yazdığım "İslam Tehdidi: Mit mi, Gerçek mi?" (*The Islamic Threat: Myth or Reality?*) kitabında ben de kullanmışım. Fakat Amerika'da bu kavram ana akım medyada 2010'a kadar genel olarak kullanılmadı. O zaman New York'ta cami yapımı etrafında tartışmalar vardı ve gösteriler yapılıyordu. Ve bu dönemde Time Dergisi kapağında şöyle bir soruyla çıktı: Amerika İslamofobik mi?

İslamofobi'nin tarihsel kökenleri var mı yoksa çağdaş bir olgu mu?

Evet, İslamofobi geçmişteki çatışmalarla ilgilidir. Ortaçağlardaki çatışma ortamında, Müslümanlar ya da Hıristiyanlardan birbirleri hakkında olumsuz genellemeler yapan birçok kimse vardı. O dönemlerde birçok Hıristiyan bizim bugün İslamofobi dediğimiz olguya denk düşecek şeyler söylüyorlardı. Fakat çağdaş İslamofobi dediğimizde başka bir şeyden bahsediyoruz. Çağdaş İslamofobinin başka dinamikleri, sebepleri var. Amerika'da İslamofobi İran devrimiyle, devrim sonrası rehine kriziyle, her gün insanların medyadan izlediği Amerika'ya ölüm sloganlarıyla ilişkilidir. Aynı zamanda, Samuel Huntington ve Bernard Lewis gibi bazı düşünürler İslam tarihi olarak, bir medeniyet olarak Batı'ya tehlike oluşturur tezini işlediler.

Bir anlamda çağdaş kaygılardan yola çıkılarak tarih yeniden ele alındı ve ikisi birleştirilerek yeni bir İslamofobi üretildi diyebilir miyiz?

Evet doğru. İnsanlar Haçlı seferlerinden ya da benzeri şeylerden bu çerçevede bahsetmeye başladılar.

İslamofobi'nin en önemli tezahürleri nelerdir? İslamofobi ülkeden ülkeye değişen özellikler gösteriyor mu? Yoksa her yerde aynı mı?

Ülkeden ülkeye farklılıklar olduğunu düşünüyorum. Amerika'daki İslamofobi Amerika'daki olaylardan beslendi. Bu Avrupa'da olandan farklı bir durum. Avrupa'da İslamofobi göçmenlerin bu ülkelerle ilişkileriyle alakalıdır. Avrupa ülkelerinde tarihsel olarak göçmen topluluklar yoktur. Mesela Danimarka'da yaşamak herkesin Danimarkalı olduğu bir yerde yaşamaktır.

Dolayısıyla böyle bir ülkeye Müslümanların göç etmesi Amerika'ya göç etmesinden farklı bir olay. Amerika zaten göçmenlerin ülkesi çünkü. Amerika'da göçmen olmak normalleşmiş bir durum ama homojen bir ülkeye göçmenler geldiklerinde bu ülkenin psikolojisi ve tutumu farklı oluyor.

Evet doğru. Bence Avrupa'yla Amerika arasındaki başlıca farklılıklardan birisi Müslümanlar Amerika'ya geldikleri zaman eğitimlerini tamamlamış olarak geldiler. Avrupa'ya ise, Müslümanlar 1960'larda, 1970'lerde işçi olarak geldiler. Ve Avrupa ülkelerinde bu işçilerin kalıcı olarak yaşayacakları varsayılmadı. Ve ilk gelen işçiler de uzun vadeli kalmayı düşünmüyorlardı. Almanya gibi ülkelerde bu işçiler yeni yeni vatandaş olabiliyorlar.

Bütün bu sebepler ülkelerin azınlıkları nasıl gördüklerini etkiliyor değil mi?

Evet kesinlikle. Şu anda Avrupa'da eğitim anlamında Avrupa'ya entegre olmuş Müslümanlar varsa da, halen bir çok Avrupa ülkesinde şöyle bir eğilim var. İslam halen işçilerin bir dini gibi gözükyor. Müslümanlar bu ülkelerde yukarıya tırmanmak konusunda zorluklar yaşadılar. Amerika'da ise durum böyle değil. Amerika'da birkaç kuşaktır birçok genç Müslüman iyi eğitim aldılar, iyi okullara gittiler. Amerika'da Müslümanlar eğitim seviyeleri açısından Yahudilerden sonra ikinci sırada geliyorlar.

Peki, böyle bir durum İslamofobi'nin azalması sonucunu doğuruyor mu?

Elbette bir farklılık oluşturabilir. Amerika'da da göçmen karşıtları var bununla birlikte. Bu insanlar kendilerine benzemeyen herkese karşı çıkıyorlar. Mesela Amerika'da Müslüman karşıtı olanlar aynı zamanda Yahudi karşıtlığı ya da anti-Semitizm de yapıyorlar.

Şöyle bir fikir de var. Bazıları İslamofobinin İslam'ın yanlış temsil edilmesinden kaynaklandığını söylüyor. Bu teze katılıyor musunuz?

Aslında bence durum şöyle. Yanlış temsilin büyük bir kısmı gayri Müslimlerden geliyor. İslamofobikler var, Müslüman karşıtları. Eğer başlıca Müslüman karşıtı gruplara bakarsanız, bunların beyaz olduğunu, iyi eğitilmiş olduğunu, bazılarının eskiden Müslüman olup, Hıristiyanlığa geçtiklerini, bazılarının seküler Müslümanlar olduğunu görürsünüz. Bu insanların söyledikleri medyada, kamuoyunda epey ilgi çekiyor.

Dolayısıyla bir İslamofobi endüstrisi var. Bu endüstri bilinçli olarak bir takım örnekleri alıyorlar ve bu örnekleri İslam'ın kendisi gibi göstermeye çalışıyorlar.

Evet, İslamofobi endüstrisi çok büyük miktarda paralar alıyor. Bu paralarla birçok kişiye iş verebiliyorlar, büyük organizasyonlar düzenleyebiliyorlar, medyada etkili oluyorlar ve aynı zamanda birbirleriyle oldukça bağlantı içindeler. Mesela Horowitz diye birisi var, Front Page diye bir yayını var, çok etkili bir yayın organı. Bu kişi aynı zamanda Jihad Watch adlı sitenin de kurucularından. Bu siteler arasında bağlantılar var. Fakat insanlar internete girdiklerinde bunun her zaman farkında olmayabiliyorlar.

Dolayısıyla bir İslamofobi networkü var!

Evet, bu gruplardan birisi internette İslamofobik bir şey yayınladığı zaman, diğerleri de bunu alıyor ve aynı hikayeyi farklı birçok internet sitesinde aynen görüyorsunuz. İnternet inanılmaz bir bilgi kaynağı, ama internette yayınlanan bir şeyin doğru olduğunu nereden biliyorsunuz? Ortalama insan da bu sitelere giriyor ve İslam hakkındaki bilgisini bu sitelerden alıyor. İsmine baktığınız zaman ilgi çekici gelen

websiteleri var. Aile güvenliğini korumak için kurulmuş siteler var mesela ama bunlar aslında aşırı sağcı, göçmen karşıtı grupların kurmuş oldukları siteler. İnsanlar buralara ailemin güvenliğini koruyayım diye bakıyor ama bu sitelerin başka ajandaları var.

İslamofobiyle nasıl mücadele edebiliriz? Bazı insanlar İslamofobi'nin bir nefret suçu olarak nitelendirilmesi gerektiğini ve bunun İslamofobiyle mücadelede etkili olabileceğini söylüyorlar.

Evet elbette, kanunlara göre Amerika'da ve Avrupa'da ayrımcılık ve bu ayrımcılığın beslediği şiddet bir nefret suçu olarak görülebilir ve bu konularda dava açılabilir. Fakat burada da şöyle bir şey yapılıyor. Genelde Müslümanlara karşı uygulanan şiddet terörizm olarak nitelenmiyor. Mesela Norveç'te 80 kişiyi öldüren kişi için hiç bir zaman terörist ifadesi kullanılmadı. Ama Müslüman birisi şiddet uygularsa bu genellikle terörist bir eylem olarak nitelenir.

Terörist kelimesi sadece Müslümanlar için kullanılıyor. İslam bir din değildir, bir ideolojidir yaklaşımı da bu çerçevede kullanılıyor değil mi? Yani İslam bir din olmadığı için, Müslümanlar din özgürlüğünden yararlanamaz tezini işliyor İslamofobik çevreler?

Evet, Müslüman istisnailiği tezini işliyorlar. Böyle bir tez de Müslümanlara özgürlük verilmemesi gerektiği argümanını gerektiriyor.

Müslümanların çoğunluk olduğu ülkeler ve bu ülkeler dışında yaşayan Müslüman azınlıklar İslamofobiyle mücadele konusunda ne yapmalılar sizce?

Görev sorumluluğun bilincinde olan Müslüman liderler, başka ülkelerdeki muhataplarıyla herhangi bir siyasi meseleyi konuştukları gibi, İslamofobi meselesi üzerine de konuşmalılar. Eğer başka bir ülkenin

başbakanı ya da başkanıyla kişisel bir dostlukları varsa, İslamofobi konusundaki kaygılarını muhataplarına aktarmalıdır. Bence Müslüman liderlerin konuştukları devlet başkanları da bu mesajı önemseyeceklerdir, çünkü Batılı devlet adamlarından bazıları da İslamofobi meselesinde hassastırlar. Mesela birçok Türk lider Avrupa'daki Türk Müslüman azınlığın meselesini önemseddiğini söylemiştir. Arap liderler Arap azınlıkların durumlarını gündeme getirmişlerdir. Ben bunların önemli girişimler olduklarını düşünüyorum.

Burada çok önemli bir nokta da bence gayri Müslimlerin de Müslüman ülkelerde eşit derecede haklara ve özgürlüklere sahip olmasıdır. Hıristiyanların Müslüman ülkelerde yaşadıkları sorunlara dair makaleler Batı'da İslamofobik çevreler tarafından suiistimal edilmekte ve aynı zamanda İslamofobiden etkilenmemiş insanları bile İslamofobi konusunda duyarsızlaştırmaktadır. Ben mesela birçok iyi Amerikalı biliyorum, İslam ya da Müslümanlar hakkında hiçbir şey bilmiyorlar, fakat bildikleri tek şey ISIS tarafından yapılan kimi eylemler ya da Hıristiyanların kimi ülkelerde kilise yapamamaları gibi olaylar. Bu olaylar bu ortada duran insanları İslam'a karşı daha az açık ve İslamofobi konusunda daha az duyarlı hale getiriyor. Ben insanlarla kamu önünde ya da özel ortamlarla konuştuğum zaman şunu görüyorum, insanlar İslam hakkında hiçbir şey bilmiyorlar. Bu yüzden "Herkesin İslam Hakkında Bilmesi Gerekenler" (*What Everyone Needs to Know About Islam*) isimli bir kitap yazdım. Böyle konuşmalarda genelde insanlar bana şunu söylüyor. Siz Müslümanlara ayrımcılık yapılmasın diyorsunuz ama Müslümanlar birçok yerde başkalarına ayrımcılık yapmıyor mu? Ve eğer Müslümanlar böyle yapıyorlarsa, bu İslam sebebiyle olmalıdır diyorlar. Dolayısıyla, Müslüman ülkelerde yaşayan gayri Müslimlerin haklarının ve özgürlüklerinin korunmasının İslamofobiyle mücadelede önemli bir rol oynayacağını düşünüyorum.

Diğer taraftan, Avrupa ve Amerika'da şöyle bir pozitif gelişme de var. Birçok Müslüman kurum ya da organizasyon, İslamofobinin artması konusunda çok kaygılılar ve İslamofobiyle mücadele etmek için programlar oluşturuyorlar. Bence bu girişimler çok önemli. Birçok iş adamı biliyorum mesela normalde böyle bir faaliyet içerisinde değilken,

yükselen ayrımcılığı görmeleri sebebiyle, inisiyatif alıyorlar ve kendilerini İslamofobiyle mücadeleyle adıyorlar.

Son olarak Türkiye ile Batılı ülkeler arasında son zamanlarda ilişkiler kötüleşti. Bunun sebepleri nelerdir ve bu ilişkilerin iyileştirilmesi için neler yapılabilir?

Türkiye üzerine yazılar yazdım ama Türkiye uzmanı değilim. Evet, son zamanlarda Türkiye ile Batılı ülkeler arasındaki ilişkilerde iniş çıkışlar oldu. Fakat çok iyi olduğu durumlarda oldu. Çünkü ilişkilerin iyi olması jeopolitik meseleler ve Avrupa’da ve Amerika’da yaşayan önemli sayıdaki Müslüman azınlık açısından Türkiye ve Batılı ülkelerin lehinedir. Avrupa Birliği Türkiye ilişkilerine bakarsanız, bu ilişkinin çok sancılı geçtiği görülebilir. Avrupa’nın Türkiye’deki bazı meselelerle ilgili kaygıları olabilir ama Birliğe kabul edilen diğer ülkelere baktığımızda onların durumlarının da çok da iyi olduğu söylenemez. Burada Türkiye’nin Müslüman bir ülke olması bu ilişkinin sancılı olmasında önemli bir rol oynamıştır.

Son zamanlardaki problemlerin önemli bir bölümü Suriye’deki savaşla ilgili. Benim açımdan bölgedeki ülkeler bu problemle ilgili yeterli sorumluluğu almadılar. Neden bölgedeki ülkeler daha fazla işbirliğinde bulunamıyorlar? Şu anda ise bölgedeki ülkeler birbiriyle bir çatışma içerisindedir, Suudi Arabistan, Birleşik Arap Emirlikleri ve İran arasındaki gerilim gibi. Türkiye ve Katar’da Arap Baharını destekledikleri için süreçten etkilendiler. Ayrıca darbeye de karşı çıktılar. Bu olaylar Batıyla ilişkileri de gerginleştirdi.

İç siyaset açısından da geçen seneki darbe ve ona verilen cevap da Batıyla ilişkileri etkiledi.

Ülkeler arasındaki ilişkiler yaşanan gerçekliklerden etkilenir ama aynı zamanda bu ilişkileri yöneten kişilerin işbirliği yapabilme ve ortak çıkarlarını görebilme yeteneklerinden de etkilenir. Mesela Amerika ile Suudi Arabistan arasındaki ilişkilere bakarsanız, bir yandan Trump İslam

bizden nefret ediyor gibi söylemleri kullandı ve birçok insan Trump'ın Suudi Arabistan'a gidince benzer şeyler söyleyeceğini tahmin ediyordu. Fakat bunun yerine Suudiler ve Trump çıkarlarda birleştiler. Suudiler Trump'ı çok sıcak karşıladı. Çünkü birbirlerini bağlayan çıkarlara odaklandılar. Dolayısıyla bence Türkiye ve ABD'deki politika yapıcıları çıkarlarına odaklanmalıdırlar. İnsanlar bana her zaman mevcut durum hakkında ne düşündüğümü soruyorlar, benim de bunlara genel cevabım evet yakın gelecekte de böyle iniş çıkışlar olacaktır. Ama uzun vadede ilişkiler düzelecektir. Bunun yakın zamandaki örneği Rus uçağının düşürülmesinden sonraki kötü duruma rağmen, Türk Rus ilişkilerinin yeniden düzelmesidir. Medya bizi her zaman en kötüsünü beklemeye alıştırtıyor, dolayısıyla ne zaman bir gerilim olsa insanlar bunun bir savaşa döneceğini düşünüyor. Oysa uzun vadede işbirliği ülkelerin çıkarıdır. Dolayısıyla bir uzlaşma noktasında buluşulacağına inanıyorum.

Prof. Esposito zaman ayırdığınız için çok teşekkür ederim, çok verimli bir görüşmeydi.

Ben teşekkür ederim.

ERGENLERİN SAHİP OLDUKLARI DEĞERLER İLE AKADEMİK ERTELEME VE GENEL ERTELEME DÜZEYLERİ ARASINDAKİ YORDAYICI İLİŞKİLER *

Fatma Ayyıldız

MEB-Öğretmen

Doç. Dr. Bülent Dilmaç

Necmettin Erbakan Üniversitesi

ÖZ

Araştırmamın amacı ergenlerin sahip oldukları değerler, genel erteleme ve akademik erteleme arasındaki yordayıcı ilişkileri ortaya koymak ve bu ilişkiden hareketle oluşturulan modeli test etmektir. Araştırma, genel tarama modelinin bir alt türü olan ilişkiyel tarama modeline uygun olarak gerçekleştirilmiştir.

Araştırmadan elde edilen bulgulara göre; ergenlerin sahip oldukları değerler ile genel erteleme düzeyleri arasındaki yordayıcı ilişkileri incelendiğinde, negatif yönlü doğrusal bir ilişki olduğu belirlenmiştir. Ergenlerin, sahip oldukları değerler ile akademik erteleme düzeyleri arasındaki yordayıcı ilişkileri incelendiğinde, negatif yönlü doğrusal bir ilişki olduğu belirlenmiştir.

Anahtar Kavramlar: Değerler, Genel Erteleme, Akademik Erteleme

ABSTRACT

The aim of the research is to present predictor relation ships between the values teenagers have, general procrastination, academic procrastination and to test the model formed from this relationship. There search is carried out in accord with relational scanning model which is a sub-genre of general relational model.

The findings showed that the predictor relationship between the values adolescents have and their general procrastination levels is a negative linear relationship. The predictor relationship between the values adolescents have and their academic procrastination levels is a negative linear relationship.

Keywords: Values, General Procrastinate, Academic Procrastinate

Her insan yaşamının çeşitli döneminde erteleme eğiliminde bulunabilir ve bu eğilimin zaman zaman süreklilik gösterebilir. Erteleme eğilimi bazı dönemlerde bireysel özelliklerimizden ve toplumsal faktörlerden etkilenerek artış gösterebilir. Erteleme eğilimi iş hayatımızda, özel hayatımızda hatta eğitim hayatımızda kendini gösterebilir. Kendimize ve çevremizdeki insanlara işlerimizi zamanında yapacağımıza söz vermemize rağmen bazen kendimizi erteleme davranışından alı koyamayız. Erteleme davranışı ile ilgi araştırmalar incelendiğinde, bu alan üzerinde uzlaşımsal bir tanım birliğinin olmadığı gözlenmektedir.

Latince metinlerde erteleme sözcüğünün, özellikle Romalıların askeri yapılanmaya önem veren kültürel özelliklerine paralel biçimde daha çok askeri metinlerde oldukça sık kullanıldığı görülmektedir. Romalıların erteleme ifadesini kullanma biçimi, askeri uzlaşmazlıkların çözümünde gerekli sabrın gösterilmesi gibi yargıları (kararları) erteleme akılca ve gerekli olduğu görüşünü yansıtır biçimdedir. Dolayısıyla erteleme, harekete geçmeden önce daha sofistike kararların alınması gereken ve yeteri kadar öngörüye sahip olunmayan durumlarda dürtüsellikten kaçınmayı içeren durumlar için kullanılmıştır (Ferrari ve diğerleri, 1995). Ancak günümüzde yapılan erteleme tanımlarının, eski çağlarda kullanılanlardan daha fazla olumsuz anlam içerdiği görülmektedir.

Milgram (1992), erteleme olgusunun özellikle modern çağın bir sorunu olduğuna vurgu yapmaktadır. Erteleme davranışının sadece teknolojinin gelişmiş ve programlı/planlı yaşamının önemli olduğunu toplumlarda ortaya çıktığına dikkat çekmektedir. Bir toplumda sanayi ne kadar gelişmişse, erteleme davranışı da o oranda sık görülmektedir. Bu iddiada önemli bir gerçeklik payı bulunmakla birlikte, erteleme sadece modern çağın bir sorunu değildir (Akt: Akdoğan, 2013). DeSimone (1993), sanayi öncesi toplumlarda, bugünkü anlamında erteleme kavramına ilişkin bir kelime bulunmadığını belirtmekle birlikte, erteleme kavramını (daha az olumsuz anlamda) çağrıştıran kelimeler olduğunu belirtmektedir. Örneğin eski Mısırlıların erteleme anlamına gelebilecek iki fiil kullandıkları bilinmektedir. Bunlardan ilki, gereksiz işlerden ve dürtüsel çabalardan kaçınmayı yararlı bir alışkanlık olarak ifade eden

fiildir. Diğeri ise yaşamı sürdürmek için yapılması gereken işleri tamamlamada tembellik etmeyi zararlı alışkanlık olarak tanımlayan fiildir (Akt: Ferrari ve diğeri, 1995).

Bir bireyin ömrü boyunca “hiç ertelediğini”, her işini zamanında yaptığını düşünmek neredeyse imkânsızdır. Hiç tehir etmediğini söyleyen bir kişi bu konuda ya yalana başvurmakta ya da toplum kendisini takdir etsin diye sosyal beğenirlik ölçüsünde yanıt vererek erteleme davranışını inkâr etmektedir. Ertelemenin bu denli yaygın ve evrensel olmasının sebebi, insanların zaaflarından ve zayıf noktalarından birisi olmasıdır (Senecal, Koestner ve Vallerand,1995).

Alan yazında üzerinde fikir birliğine varılan bir erteleme tanımı yoktur. Bununla birlikte tanımlarda genellikle ertelemenin çok boyutlu yapısı (Rothblum, Solomon ve Murakami, 1986) ve türlerinin vurgulandığı (Milgram, Mey-Tal ve Levison, 1998; Solomon ve Rothblum, 1984) görülmektedir. Ancak bu çok boyutlu yapıdaki bileşenlerin ilişki örüntüleri ve erteleme türlerine ilişkin olarak da ortak bir görüşün olduğu söylenemez. Ertelemenin davranışsal, duyuşsal ve bilişsel bileşenleri olduğu ileri sürülmektedir (Rothblum, Solomon ve Murakami, 1986; Solomon ve Rothblum, 1984). Araştırmacılar bunları tek tek ya da bir arada ele alarak ifade etmeye çalışmaktadırlar. (Akt: Ulukaya, 2012). Sonuç olarak erteleme konusuna ilişkin literatürde, farklı erteleme türleri tanımlanmış olmasına karşın, genel olarak araştırmacıların kişilik özelliği olarak erteleme ve durumsal erteleme olmak üzere iki temel sınıflama üzerinde görüş birliğinde olduklarını görülmektedir. Araştırmamın diğeri alt boyutu bu iki erteleme türünden durumsal ertelemenin bir türü olan akademik erteledir. Durumsal erteleme, kişilik özelliği olarak ertelemenin aksine, bireyin sadece yaşamının tek bir alanında gösterdiği erteleme davranışdır (Blunt&Pcyhyl, 1998). Durumsal erteleme konusunda yapılan çalışmalar incelendiğinde, araştırmaların büyük bir kısmının, durumsal ertelemenin bir türü olarak kabul edilen akademik erteleme üzerine olduğu görülmektedir.

Akademik erteleme davranışı, genel olarak akademik görevlerle ilgili işlerin çeşitli sebeplerle geciktirilmesinden dolayı zamanında

yapılmaması olarak tanımlanabilir. Milgram, Marshevsky ve Sadeh (1995) akademik ertelemenin beş boyutundan bahsetmektedir. Bunlar; davranışsal gecikme, geciktirmeden dolayı duyulan kişisel üzüntü, görevden kaçma, görevin yapılmasına ilişkin kapasite ve davranışsal geciktirmeyi azaltma arzusudur. Shraw, Wadkins ve Olafson (2007) ertelemenin bilişsel boyutunu ön plana çıkararak akademik ertelemeyi, kasıtlı olarak tamamlanması gereken akademik görevlerin geciktirilmesi olarak tanımlamışlardır. Literatür incelendiğinde, akademik erteleme ile ilgili yapılan tanımların iki ortak noktasının olduğu belirlenmiştir; durumsal ertelemenin alt bir boyutu olması ve akademik görevleri başlatma, sürdürme ve tamamlamada geciktirmeyi içermesidir (Vestervelt, 2000).

Erteleme ile ilgili yapılan bazı araştırmaların sonuçlarında; çalışma ve öğrenmeye yönelik olumsuz tutum, konsantrasyon güçlüğü (Balkıs, Duru, Buluş, Duru 2006), mükemmeliyetçilik (Çakıcı,2003) üzerinde durulduğu görülmektedir. Ancak davranışlarımızı şekillendiren değerler ile erteleme arasında ilişkiyi inceleyen bir çalışmaya rastlanmamıştır. Oysaki öğrencilerin sahip oldukları değerlerin alt boyutlarından olan sorumluluk kavramının, erteleme ve akademik erteleme eğilimi ile önemli bir etkileşime sahip olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca erteleme eğilimi davranışı açıklanırken “sorumluluk almayı ya da karar vermeyi daha sonraki bir tarihe bırakmak” ifadesi de kullanılmaktadır.

Değer kavramı alakalı geçmişten bugüne kadar birçok bilimsel açıdan araştırmalar yapılmasına rağmen, değerlerin tam olarak kapsamına ilişkin henüz ortak fikir birliği sağlanmamıştır. Bazı zaman dilimlerinde değerlerin subjektif bir nitelik taşıdığı değer kavramının objektif bir temele dayanmadığı ileri sürülmüştür. Kuramcılarının birçoğu değerleri çeşitli kavramlarla ilişkilendirerek açıklamaya çalışmışlardır. Değer kavramının çok değişik disiplinlere girmiş olması bu kavramın tanımını oldukça güçleştirmektedir. Her bilim dalı bu kavramla ilgili kendisini ilgilendiren boyutunu seçmiş ve incelemiş, kendini ilgilendirmeyen kısmını da göz ardı etmiştir. Bu nedenlerden dolayı da genel kabul görebilecek bir tanım

üzerinde bir fikir birliği sağlanmış değildir (Güngör, 1983). Bu nedenle literatür incelendiğinde değer kavramına ilişkin çeşitli tanımlara rastlamak mümkündür. Yapılan değer tanımları incelendiğinde; değerler literatürde, sonsuz düşüncelerden davranışsal eylemlere kadar her şeyi kapsayacak bir biçimde tanımlanmakta olup kapsamı çok geniştir. Bu kadar geniş bir alanı kapsayan değerlerin birbirinden farklı tanım ve sınıflamalarının yapılması da doğaldır (Özensel, 2003).

Değer kavramı ilk olarak ünlü sosyal psikolog Milton Rokeach'ın (1973) ifadeleriyle açıklanmaktadır (Fischer ve Smith, 2004). Rokeach değerle ilgili tanım yapmak için öncelikle insanî değerlerin doğası ile ilgili temel varsayımları dikkate almıştır. Bu varsayımları şu şekilde ifade edilmektedir (Fischer ve Smith, 2004; Akt.; Baysal, 2013).

- Bir bireyin sahip olduğu değerlerin toplam sayısı göreceli olarak (nispeten) küçüktür,
- Bireyler aynı değerleri farklı derecede yüklenirler,
- Değerlerin organizesi değer sistemleri içinde gerçekleşir,
- Bireyin değerlerinin gelişiminde, kültür, toplum, kurumlar ve bireyin kişiliği etkilidir,
- Değerin önemi, sosyal bilimlerin ilgi alanı olan her şeyde belirginleşmekte ve açıkça gözlemlenmektedir.

Davranış bilimciler ve sosyal psikologlar değerlerin bir yandan bireysel tutum ve davranışları, bilişsel süreçleri etkilediğini, diğer yandan toplumun kültürel kalıplarıyla etkileşimde bulunduğunu ve onları yansıttığını kabul etmektedirler. Psikoloji, sosyoloji ve antropoloji gibi değer kavramı ile yakından ilgili davranış bilimcilerince geliştirilen yöntemler ve ulaşılan sonuçlar bakımından değer kavramı üzerinde büyük ölçüde tutarlılık kazandığı görülmektedir. Bireylerin davranışları dolaylı ya da dolaysız olarak değerler tarafından yönlendirilmektedirler (Özguven, 1994).

Erteleme davranışına dair insan davranışlarının çok nedenle ve çok boyutlu doğası dikkate alındığında, tek neden ya da tek boyuta bağlı olarak yapılan çalışmaların yetersiz olabileceği ortadadır. Bu açıdan bakıldığında erteleme davranışlarına birey - çevre etkileşimi bağlamında ortamsal

değişkenleri de dikkate alacak şekilde düşünmek bireyin erteleme davranışlarını anlamamızda bize, düşünsel ve davranışsal esneklik kazandıracaktır (Balkıs, Duru ve Duru, 2006). Bireyin erteleme davranışını sergilemesi çevrenin etkisinde kazanılan değerlerin önemini ortaya koymaktadır.

1. YÖNTEM

Araştırmanın Modeli

Araştırmada, ergenlerin genel erteleme, akademik erteleme ve sahip oldukları değerler arasındaki yordayıcı ilişkileri ortaya koymak ve bu ilişkiden hareketle oluşturulan modeli test etmek amaçlanmıştır. Araştırmada genel tarama modelinin bir alt türü olan ilişkiyel tarama modeli kullanılmıştır. İlişkiyel tarama, iki ya da daha fazla değişken arasındaki ilişkiyi belirlemek ve neden-sonuç ile ilgili ipuçları elde etmek amacıyla yapılan araştırma modelidir (Büyüköztürk, Kılıç-Çakmak, Akgün, Karadeniz ve Demirel, 2008).

Çalışma Grubu

Araştırmanın çalışma grubu 2013-2014 Eğitim-Öğretim yılında Karaman il merkezinde bir meslek, dört Anadolu lisesi olmak üzere beş farklı okulda ve farklı sınıflar seviyelerinde eğitim görmekte olan ergenlerden tesadüfi örnekleme yöntemi ile seçilmiştir. Çalışma grubunun, 277' si erkek, 187' si kız öğrenciden oluşmaktadır.

Çalışma grubu, 277' si erkek, 188' si kız olan ve yaşları 14 ile 19 arasında olup yaş ortalaması 16,50 olan toplam 465 lise öğrencisinden oluşmaktadır.

Araştırmaya katılan öğrencilerin cinsiyet, yaş, sınıf değişkenlerine göre frekans ve yüzdelik değerleri aşağıdaki tablolarda (Tablo 1, Tablo 2, Tablo 3) gösterilmiştir.

Tablo 1. Cinsiyete İlişkin frekans tablosu		
Cinsiyet	Frekans	Yüzde (%)
Kız	188	40.4
Erkek	277	59.5
Toplam	465	100

Tablo 1 incelendiğinde örneklemini oluşturan lise öğrencilerinin 187'si kız olup, araştırmaya katılanların, 40,3 ünü; 277'si erkek olup, araştırmaya katılanların 59,6 sini oluşturmaktadır.

Tablo 2. Yaşa İlişkin frekans tablosu		
Yaş	Frekans	Yüzde (%)
14,00	20	4.30
15,00	148	31.80
16,00	184	39.50
17,00	95	20.40
18,00	14	3.00
19,00	4	1.00
Toplam	465	100,0

Tablo 2'ye göre örneklemdaki lise öğrencilerinin 20'i (%4.30) on dört yaş, 148' i (%31,8) on beş yaş, 184' ü (%39,5) on altı yaş, 95' i (%20,4) on yedi yaş, 14'ü (%3.0) on sekiz yaş, 4'ü (%1.0) on dokuz yaşlarından oluşmaktadır.

Tablo 3. Sınıfa İlişkin frekans tablosu		
Sınıf	Frekans	Yüzde (%)
9	201	43.20
10	202	43.40
11	55	11.80
12	7	1.60
Toplam	465	100.0

Tablo 3' e göre örneklemdaki lise öğrencilerinin 201'nin (%43,2) 9. sınıf, 202'sinin (%43,4) 10. sınıf, 55'inin (%11,8) 11. sınıf, 6'sının (%1,5) 12. sınıf olduğu görülmektedir.

1. Veri Toplama Araçları *İnsani Değerler Ölçeği (İDÖ)*: Ölçek, ergenlerin insani değerlerini belirlemek amacıyla Dilmaç (2007), tarafından geliştirilmiştir. Altı boyutta, kırk iki maddeden oluşan likert tipi bir ölçektir. Ölçekten alınan puanların artması, bireylerin insani değerlere daha fazla sahip olduğunu gösterir. Ölçeğe ait iç tutarlılık katsayıları (Cronbach Alpha), “Sorumluluk” alt ölçeği için .73, “Dostluk/Arkadaşlık” alt ölçeği için .69, “Barışçı Olma” alt ölçeği için .65, “Saygı” alt ölçeği için .67, “Dürüstlük” alt ölçeği için .69, “Hoşgörü” alt ölçeği için .70 ve 42 maddelik tüm ölçek için iç tutarlılık katsayısı ise alfa .92 bulunmuştur. Bu kararlılık katsayıları “Sorumluluk” için .73, “Dostluk/Arkadaşlık” için .91, “Barışçı Olma” için .80, “Saygı” için .88, “Dürüstlük” için .75, “Hoşgörü” için .79 olarak bulunmuştur. Ölçeğin tümü için kararlılık katsayısı: .87 bulunmuştur (Dilmaç, 2007).

Aitken Erteleme Eğilimi Ölçeği: Aitken (1982) tarafından, öğrencilerin akademik görevleri erteleme eğilimlerini ölçmek amacıyla geliştirilmiştir. Ölçek tek boyutlu toplam 19 maddeden oluşan 5’li derecelmeli likert tipi bir ölçektir. Bireylerden kendilerini her madde için 1(Tamamıyla Yanlış) ile 5(Tamamıyla Doğru) puan aralığında derecelendirmeleri istenmektedir. Yüksek puanlar bireylerin erteleme eğilimine sahip olduklarını gösterir. Ölçeğin güvenilirliği iç tutarlık katsayısı hesaplanarak belirlenmiştir. Ölçeğin iç tutarlılık kat sayısı toplamda $\alpha = .82$ olarak rapor edilmiştir. Alkış(2006) tarafından Türkçe ’ye uyarlanmıştır. Ölçekteki madde sayısı 16’ye indirgenmiştir. Ölçekteki puan aralığı 16- 80 olmuştur. Test- tekrar test güvenilirliği için yapılan analizlerde Pearson korelasyon katsayısı $r = .87$, $p < .001$ düzeyinde anlamlı bulunmuştur. Ölçeğin yapı geçerliliğini test etmek için faktör analizi yapılmıştır. Yapılan analizler sonucunda, faktör yüklerinin %38.38’ini oluşturan 6.14 özdeğerli (eigenvalue) temel faktör olarak varsayılan bir faktör üzerinde toplandığı görülmüştür.

Genel Erteleme Ölçeği(GEO): Bu ölçek Çakıcı (2003) tarafından geliştirilerek geçerlik ve güvenilirlik analizleri gerçekleştirilmiştir. Genel Erteleme Ölçeği, kişilerin günlük yaşamda yapmak durumunda oldukları işleri zamanında yapıp yapmadıklarını, bir başka ifadeyle erteleyip ertelemediklerini belirlemek amacıyla geliştirilmiş bir ölçektir. Ölçekte 11 olumsuz, 7 olumlu olmak üzere toplam 18 madde bulunmaktadır. Ölçekte yer alan ifadelere verilen tepkiler “beni hiç yansıtmıyor”, “beni çok az yansıtıyor”, “beni biraz yansıtıyor”, “beni çoğunlukla yansıtıyor”, “beni tamamen yansıtıyor” biçiminde olmak üzere beş basamaklı Likert tipi ölçeklerdir. Ölçek genel erteleme davranışı içeren bir ifadeye beni hiç yansıtmıyor diyenler 1, beni tamamen yansıtıyor diyenler 5 puan alacak biçimde tek yönlü puanlanmaktadır. Ölçekten alınabilecek en yüksek puan 90, en düşük puan ise 18’dir. Ölçekten alınan puan arttıkça, kişilerin genel erteleme düzeyleri de artacaktır. Genel erteleme ölçeğinin Cronbach alpha güvenilirlik katsayısı .91 olarak hesaplanmıştır (Çakıcı, 2003).

2. Verilerin Analizi

Araştırmada, değerlerin genel erteleme ve akademik erteleme üzerindeki doğrudan etkisini incelemek için yapısal eşitlik modellemesi analizi gerçekleştirilmiştir. Yapısal eşitlik modellemesi bir kuramsal modeli test etmek için gözlenen ve gizil değişkenler arasındaki nedensel ve karşılıklı ilişkileri ortaya koyan istatistiksel bir yaklaşımdır (Shumacker ve Lomax, 2004). Araştırmada değerler genel erteleme ve akademik erteleme arasındaki ilişkilere ait önerilen model Şekil 1’de sunulmuştur. Yapısal eşitlik modellemesi analizi AMOS 19 Programı ile gerçekleştirilmiştir.

3. Bulgular

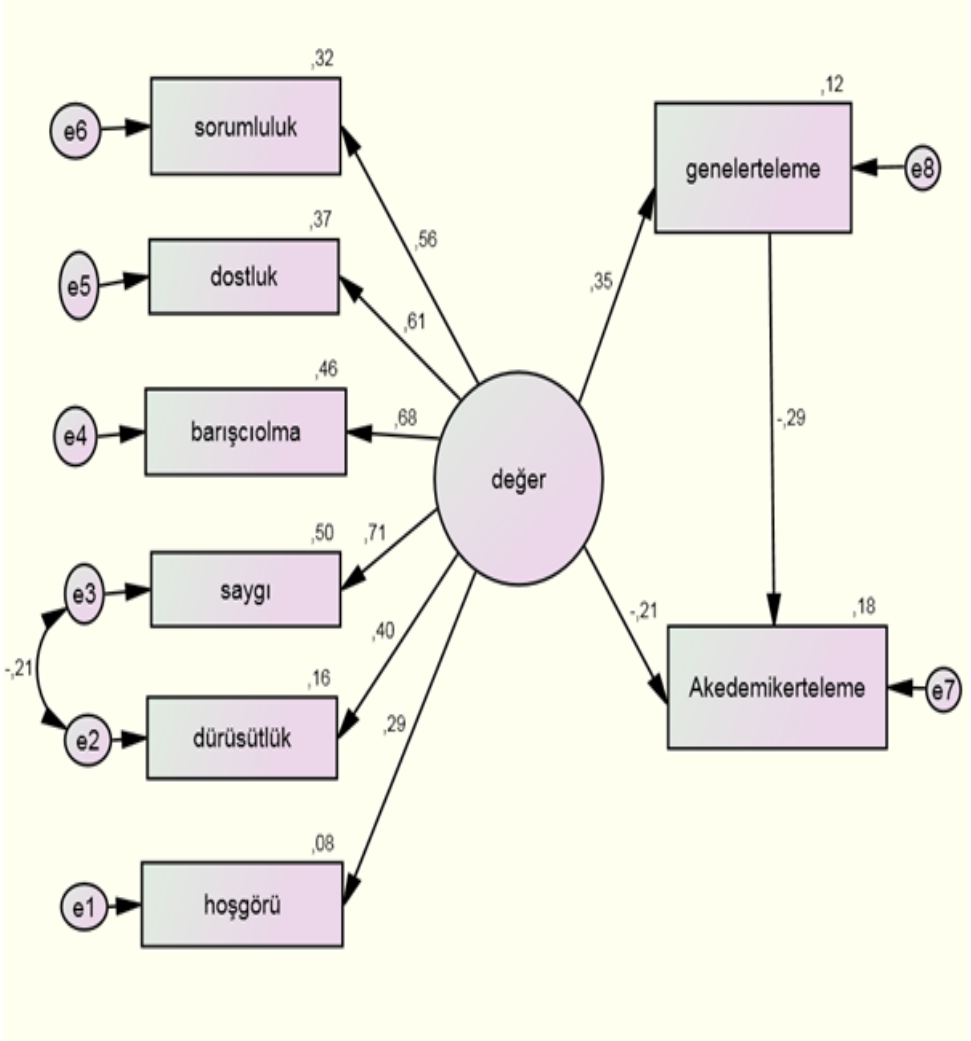
Elde edilen son modelde ($X^2 = 40.863$, $df = 18$, $p < .001$) altı exogenous, (sorumluluk, dostluk/arkadaşlık, barışçı olma, saygı, dürüstlük ve hoşgörü) iki endogenous (genel erteleme ve akademik erteleme) veri yer almaktadır. Modelde gösterilen yolların her biri istatistiksel olarak anlamlı bulunmuştur. The Bentler-Bonett normed fit index (NFI), The Tucker-Lewis coefficient fit index (TLI) ve diğer uyum indeksleri modelin oldukça iyi uyumlu olduğunu göstermiştir (Tablo 1). Modelde yer alan endogenous verileri arasındaki iki yönlü korelasyonların her biri yüksek değerlere sahiptir ve istatistiksel olarak anlamlıdır. Bu durum, çalışmada kullanılan değerler ölçeğinin alt boyutlarının sahip olduğu korelasyon değerlerinden de etkilenmektedir.

Tablo 4.Yapısal Eşitlik Modelinin Uyumuna İlişkin İstatistiksel Değerler

<i>Ölçüm</i>	<i>İyi Uyum</i>	<i>Kabul Edilebilir Uyum</i>	<i>Modelin Uyum İndeksi Değerleri</i>
(X^2/s)	≤ 3	$\leq 4-5$	2.27
RM	≤ 0.05	0.06-0.08	0.05
SR	≤ 0.05	0.06-0.08	0.05
NFI	≥ 0.95	0.94-0.90	0.95
CFI	≥ 0.97	≥ 0.95	0.97
GFI	≥ 0.90	0.89-0.85	0.98
AGF	≥ 0.90	0.89-0.85	0.97
TLI	≥ 0.95	0.94-0.90	0.95

Tablo 4’de yer alan uyum değerleri incelendiğinde, $X^2/sd = 2.27$, $RMSEA = 0.05$, $SRMR = 0.050$, $NFI = 0.95$, $CFI = 0.97$, $GFI = 0.98$, $AGFI = 0.97$ ve $TLI = 0.95$, olarak bulunmuştur. Genel olarak, modelin istenen düzeyde uyum değerlerine sahip olduğu anlaşılmaktadır (Bollen, 1989; Browne ve Cudeck, 1993; Byrne, 2010; Hu ve Bentler, 1999; Kline, 2011; Tanaka ve Huba, 1985). Test edilen tek faktörlü model Şekil 1’de gösterilmiştir. Modelde gösterilen tüm yollar 0.001 düzeyinde anlamlıdır.

Şekil 1. Modele İlişkin Yol Analizi



Tablo 5. Ergenlerin Sahip Oldukları Genel Erteleme, Akademik Erteleme Düzeyleri Arasındaki Asındaki Yordayıcı İlişkilerine Yönelik Model

Yordayıcı Değişken	Bağımlı Değişken	Toplam Etki	Doğrudan Etki	Dolaylı Etki	Standart Hata	Kritik Değer
Değer	Genel Erteleme	-0.35	-0.35	0	0.71	-4.92**
Değer	Akademik Erteleme	-0.22	-0.22	0	0.34	-3.72**
Genel Erteleme	Akademik Erteleme	0.29	0.29	0	0.02	7.04**

*Toplam etki = Doğrudan etki + Dolaylı etki, * $p < 0.01$, ** $p < 0.05$.

Şekildeki model incelendiğinde, genel ertelemeyi etkileyen en önemli bağımsız değişkenin ($t = -4.92$, $p < 0.05$) değerler olduğu görülmektedir. Bu faktöre ilişkin bağlantı katsayı değeri $\beta = -0.35$ olarak bulunmuştur. Ergenlerin sahip oldukları değerler ile genele erteleme düzeyleri arasındaki yordayıcı ilişkileri incelendiğinde, negatif yönlü doğrusal bir ilişki olduğu belirlenmiştir. Başka bir ifadeyle elde edilen bulgular, ergenlerin sahip oldukları değerlerin artmasıyla, genele ertelemelerinin de azalacağını ortaya koymaktadır.

Modelde akademik ertelemeyi en önemli bağımsız değişkenin ($t = -3.72$, $p < 0.05$) değerler olduğu görülmektedir. Bu faktöre ilişkin bağlantı katsayı değeri $\beta = -0.22$ olarak belirlenmiştir. Ergenlerin, sahip oldukları değerler ile akademik erteleme düzeyleri arasındaki yordayıcı ilişkileri

incelendiğinde, negatif yönlü doğrusal bir ilişki olduğu belirlenmiştir. Başka bir ifadeyle elde edilen bulgular, ergenlerin sahip oldukları değerlerin artmasıyla, akademik ertelemelerin de azalacağını ortaya koymaktadır.

Ayrıca, test edilen modelde akademik ertelemeyi etkileyen en önemli ikinci değişkenin ($t=7.04$, $p<0.05$) genel erteleme olduğu görülmektedir. Bu faktöre ilişkin bağlantı katsayı değeri $\beta=-0.29$ olarak belirlenmiştir. Ergenlerin, genele erteleme düzeyleri ile akademik erteleme düzeyleri arasındaki yordayıcı ilişkileri incelendiğinde, pozitif yönlü doğrusal bir ilişki olduğu belirlenmiştir. Başka bir ifadeyle elde edilen bulgular, ergenlerin genel erteleme düzeylerinin artmasıyla, ergenlerin akademik erteleme düzeylerinin de artacağını ortaya koymaktadır.

4. Tartışma

Bu bölümde araştırmanın çalışma grubunu oluşturan ergenlerin sahip oldukları değerler ile akademik erteleme ve genel erteleme düzeyleri arasındaki yordayıcı ilişkiler ile ilgili elde edilen bulguların tartışması yapılmış ve yorumlanmıştır.

Elde edilen bulgulara göre;

Araştırmayı incelediğimizde genel ertelemeyi etkileyen en önemli bağımsız değişkenin ($t=-4.92$, $p<0.05$) değerler olduğu görülmektedir. Bu faktöre ilişkin bağlantı katsayı değeri $\beta=-0.35$ olarak bulunmuştur. Ayrıca araştırmanın modelde akademik ertelemeyi en önemli bağımsız değişkenin ($t=-3.72$, $p<0.05$) değerler olduğu görülmektedir. Bu faktöre ilişkin bağlantı katsayı değeri $\beta=-0.22$ olarak belirlenmiştir. Ergenlerin sahip oldukları değerler ile genele erteleme düzeyleri ve akademik erteleme düzeyleri arasındaki yordayıcı ilişkileri incelendiğinde, negatif yönlü doğrusal bir ilişki olduğu belirlenmiştir. Başka bir ifadeyle elde edilen bulgular, ergenlerin sahip oldukları değerlerin artmasıyla, genele ertelemelerinin ve akademik erteleme de azalacağını ortaya koymaktadır. Dünyaoğulları (2011) yapmış olduğu araştırmada üniversite son sınıf öğrencilerinin kendilerini gerçekleştirme düzeyleri ile genel erteleme eğilimleri arasındaki ilişkilerin incelenmesi sonucunda kendini

gerçekleştirme alt boyutlarından olan kendini gerçekleştirme değeri ve kendine saygı arasındaki ilişkinin negatif yönde olduğu tespit edilmiştir. Umutsuzluk ve genel erteleme eğilimi arasındaki ilişkinin analizi sonucu istatistiksel olarak anlamlı bulunan umutsuzluk ve genel erteleme ilişkisi incelendiğinde umutsuzluk puanı yüksek öğrencilerin ertelemeye daha yatkın bireyler olduğu söylenebilir. Ayrıca, Ergün (2013), ergenlere verilen değer eğitiminden elde edilen bulgular ışığında; ergenlere verilen değer eğitiminin, onların öz düzenleme stratejilerinin gelişimine olumlu etkileri olduğu sonucuna ulaşmıştır.

Dılmaç ve Yiğit (2011), “Ortaöğretimde öğrencilerinin sahip oldukları insani değerler ile akademik erteleme davranışlarının bazı değişkenler açısından incelenmesi” adlı çalışmalarında insani değer ölçeğinin alt boyutlarının, akademik ertelemeyi açıklama gücüne sahiptir. Ayrıca, insani değerler ölçeğinin alt boyutlarına ait t değerleri incelendiğinde, sorumluluk, dostluk/arkadaşlık, barışçı olma, dürüstlük ve hoşgörü akademik ertelemeyi manidar şekilde açıklamaktadır. Saygı alt boyutu ise, akademik ertelemeyi manidar şekilde açıklamamaktadır.

Bulut (2014), sosyal bilgiler öğretmen adaylarının akademik erteleme davranışları ile sorumluluk kişilik özellikleri arasında yapılan korelasyon analizi sonucuna göre, akademik erteleme davranışı ile sorumluluk kişilik özelliği arasında, negatif yönde anlamlı bir ilişki tespit edilmiştir. Bu istatistiksel sonuç yapılan diğer araştırmalar tarafından da desteklenmektedir (Johnson & Bloom, 1995; Kandemir, 2010; Kağan ve ark., 2010; Lay, Kovacs&Danto, 1998; Lee, Kelly&. Edwards, 2006; Moon & Illingworth, 2005; Watson, 2001). Johnson&Bloom (1995), yaptıkları çalışmada akademik erteleme davranışı ile beş faktör kişilik kuramında yer alan sorumluluk alt boyutu arasında, negatif yönde anlamlı bir ilişki bulmuşlardır. Lay, Kovacs&Danto (1998) ve Watson (2001) araştırmalarında birbirini destekler nitelikte erteleme davranışı ile sorumluluk arasında, negatif yönde anlamlı bir ilişki tespit etmişlerdir. Johnson & Bloom (1995) gibi Watson (2001) da yaptığı çalışmada, beş faktör kişilik kuramından biri olan sorumluluk alt boyutunun, akademik erteleme davranışını açıklamada en yüksek varyansa sahip olduğunu tespit

etmiştir. Kandemir (2010) “Akademik ertelemeyi açıklayıcı bir model” adlı çalışmasında, sorumluluk boyutunun akademik erteleme davranışını doğrudan yordadığını tespit etmiştir. Öğrencilerin sorumluluk düzeylerinin artmasına bağlı olarak akademik erteleme davranışlarının düştüğü söylenebilir.

Çam, (2013), “Ergenlerde genel ve akademik erteleme davranışının yordayıcısı olarak beş büyük kişilik özelliği” adlı çalışmasında istatistiksel açıdan anlamlı bir şekilde yordadığı yönündedir. Yapılan araştırma bulguları da akademik erteleme ile sorumluluk (kişisel özellik) arasında negatif bir ilişki olduğunu göstermektedir (Özer ve Altun, 2011; Kağan ve diğ., 2010; Kandemir, 2010; DiazMorales, Cohen ve Ferrari, 2008; Lee, Kelly ve Edwards, 2006; Watson, 2001; Johnson ve Bloom, 1995). Araştırmamızda incelediğimiz insani değerlerle (sorumluluk, dostluk/arkadaşlık, saygı, dürüstlük, barışçı olma ve hoşgörü) genel erteleme ve akademik erteleme arasında negatif yönlü doğrusal bir ilişkinin tespit edilmesi konu ile ilgili yapılmış diğer araştırmalarla birbirini destekler nitelikte olduğunu söylebiliriz.

Ayrıca, test edilen modelde akademik ertelemeyi etkileyen en önemli ikinci değişkenin ($t=7.04$, $p<0.05$) genel erteleme olduğu görülmektedir. Bu faktöre ilişkin bağlantı katsayı değeri $\beta=-0.29$ olarak belirlenmiştir. Ergenlerin, genele erteleme düzeyleri ile akademik erteleme düzeyleri arasındaki yordayıcı ilişkileri incelendiğinde, pozitif yönlü doğrusal bir ilişki olduğu belirlenmiştir. Başka bir ifadeyle elde edilen bulgular, ergenlerin genel erteleme düzeylerinin artmasıyla, ergenlerin akademik erteleme düzeylerinin de artacağını ortaya koymaktadır. Bu konuda yapılan araştırmalar sınırlı olmakla birlikte, genel erteleme ve akademik erteleme davranışının birbiriyle ilişkili ve örtüşen yapılar olduğunu göstermektedir. Yapılan araştırmalarda, genel erteleme davranışı gösteren bireyin akademik erteleme davranışı da göstereceği belirtilmektedir. Bu bağlamda araştırmacılar, erteleme davranışının daha çok bir kişilik özelliği olduğunu belirtmektedirler (Milgram ve diğerleri, 1998; Ferrari ve Scher, 2000). Ayrıca Atkinson, Smith ve Bem’in (1990)

belirttiği gibi bireyin davranışında hem kişilik özelliği hem de durumsal etkenler rol oynamaktadır.

Çakıcı (2003), “Lise ve üniversite öğrencilerinde genel erteleme ve akademik erteleme davranışının incelenmesi” adlı çalışmasında üniversite öğrencilerinde akademik erteleme ve genel erteleme davranışı arasında yüksek düzeyde, pozitif ve anlamlı bir ilişki bulmuştur. Literatürde yapılan araştırmalara bakıldığında da, akademik görevleri yapmayı erteleyenlerin genel olarak günlük yaşamlarında da pek çok işi (ev temizliği, randevulara zamanında gitme gibi...) erteledikleri belirtilmektedir (Milgram, Mey-Tal ve Levinson, 1998; Ferrari ve Scher, 2000). Yıldız (2015) üniversite öğrencilerinin akademik erteleme düzeyleri ile genel erteleme düzeyleri arasındaki ilişkinin incelenmesinin sonucunda genel erteleme eğilimi içinde olan öğrencilerin akademik eğilimleri de yüksek çıkmıştır. Yapılan araştırmalar akademik erteleme ve genel ertelemenin birbiriyle ilintili ve örtüşen yapılar olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda yapılan araştırma ile ilgili literatürün birbirini destekler nitelikte olduğunu söyleyebiliriz.

KAYNAKLAR

Akdoğan, A.(2013). *Farklı depresyon anksiyete stres düzeylerine sahip üniversite öğrencilerinin akademik erteleme davranışlarının incelenmesi*. Yayımlanmamış yüksek lisans tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Konya.

Balkıs, M., Duru, E., Buluş, M. & Duru, S. (2006). Üniversite öğrencilerinde akademik erteleme eğiliminin çeşitli değişkenler açısından incelenmesi. *Ege Eğitim Dergisi*, 2(7), 57-73.

Baysal, N. (2013). *Ortaokul sosyal bilgiler dersinde değerler eğitimi uygulamalarının öğretmenler yönüyle değerlendirilmesi*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Niğde Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Niğde.

Blunt, A.,& Pychyl, T. A. (1998). Volitional action and inaction in the lives of under-graduate students: State orientation, procrastination and proneness to boredom. *Personality Individual Difference*, 24, 837–846.

Bulut, R. (2014).*Sosyal Bilgiler öğretmen adaylarının akademik erteleme davranışlarının çeşitli değişkenler açısından incelenmesi*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Afyon.

Büyükoztürk, Ş., Kılıç-Çakmak, E.,Akgün, Ö. E., Karadeniz, Ş. & Demirel, F. (2008). *Bilimsel Araştırma Yöntemleri [Scientific Research Methods]*. Ankara: Pegem Yayıncılık.

Çakıcı, D. Ç. (2003). *Lise ve üniversite öğrencilerinde genel erteleme ve akademik erteleme davranışının incelenmesi*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara.

Çam, Z. (2013). Ergenlerde genel ve akademik erteleme davranışının yordayıcısı olarak beş büyük kişilik özelliği. *Eğitim ve Öğretim Araştırmaları Dergisi*, 2(2), 89.

Dilmaç, B. (2007). *Bir Grup Fen Lisesi Öğrencisine Verilen İnsani Değerler Eğitiminin İnsani Değerler Ölçeği ile Sınanması*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya.,

Dünyaoğulları, Ö.(2011). *Üniversite son sınıf öğrencilerinin kendilerini gerçekleştirme engelleriyle genel erteleme eğilimi ve umutsuzluk düzeyleri arasındaki ilişkinin incelenmesi*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Dokuz Eylül Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, İzmir.

Ergün, S. (2013). *Ergenlere verilen değerler eğitiminin öz düzenleme stratejileri üzerindeki etkisinin sınanması*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Necmettin Erbakan Üniversitesi/ Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Konya.

Ferrari, J.R. & Emmons, R.A. (1995). Procrastination as revenge: Do people report using delays as a strategy for vengeance? *Personality and Individual Differences*, 17, 539-544.

Güngör, E. (1993). *Değerler psikolojisi*. Amsterdam: Hollanda Türk Akademisyenler Birliği Vakfı Yayınları

Kağan, M. (2010). *Akılci duygusal davranışsal yaklaşıma dayalı akademik erteleme davranışını önleme programının etkililiğinin değerlendirilmesi*. (Yayımlanmamış doktora tezi), Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara.

Kandemir, M. (2010). *Akademik erteleme davranışını açıklayıcı bir model*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara.

Milgram, N. A., Marshevsky, S. & Sadeh, C. (1995). Correlates of academic procrastination: Discomfort, task aversiveness, and task capability. *The Journal of Psychology*, 129, 145-155.

Milgram, N.A., Mey-Tal, G., & Levison, Y. (1998). Procrastination, generalized or specific, in college students and their parents. *Personality and Individual Differences*, 25 (2),297-316.

Senecal, C., Koestner, R. & Vallerand, R.J. (1995). Self- Regulation and academic procrastination. *Journal of Social Psychology*, 135 (1), 607- 618.

Solomon, L. J. & Rothblum, E. D. (1984). Academic procrastination: frequency and cognitive-behavioral correlates. *Journal of Counseling Psychology*, 31(4), 503-509.

Özensel, E. (2003). Sosyolojik bir olgu olarak değer. *Değerler Eğitimi Dergisi*. 1, 3, 217- 239.

Özgüven, İ. E.(1994). *Psikolojik testler*. Ankara: Psikolojik Danışma, Rehberlik Eğitim Merkezi (PEDREM).

Özer, A. Ve Altun, E. (2011). Üniversite öğrencilerinin akademik erteleme nedenleri. *Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 21, 45–72.

Ulukaya, S. (2012). *Üniversite öğrencilerinde akademik ertelemenin yordayıcıları olarak aile bağlamında benlik ve ana baba tutumları*. (Yayımlanmamış yüksek lisans tezi), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

Vestervelt, C. M. (2000). *An examination of the content and construct validity of four measures of procrastination*. Unpublished doctoral dissertation, Carleton University, Ottawa, Ontario.

Yiğit, R. Ve Dilmaç, B. (2011). Ortaöğretimde öğrencilerinin sahip oldukları insani değerler ile akademik erteleme davranışlarının bazı değişkenler açısından incelenmesi. *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Aralık(31) ,159-17.

RİSK TOPLUMUNDA ÇOCUKLUK

Doç. Dr. Fahri ÇAKI Arş. Gör. Elif ALTUNDERE

Balıkesir Üniversitesi

ÖZ

Bu makale, risk toplumunda genelleştirilmiş risk algılarının ve spesifik olarak “tehlikeli yabancı” söylemlerinin çocuk yaşamını ve ebeveynlik tutumlarını nasıl etkilediğini incelenmektedir. Bu bağlamda modern ebeveynlik algı ve pratiklerinde merkezi bir rol oynayan uzmanlık/danışmanlık ve küresel medya faktörlerinin çocuk üzerindeki etkileri eleştirel bir gözle tartışılmaktadır. Makale, çocuklarını tehlikelerden ve risklerden korumak isteyen anne-babaların dış dünya ile çocukları arasına kalın duvarlar ördüklerini, onların kişisel gelişimlerini ve sorunlarla başa çıkma becerilerini bizzat kendilerinin sınırladıklarını örneklerle göstermeye çalışmaktadır.

Anahtar Kavramlar: Çocuk, risk toplumu, korku kültürü, aile, ‘tehlikeli yabancı’

ABSTRACT

This article tries to explore how perceptions of generalized risks and specifically discourses of “dangerous stranger” affect lives of children and attitudes of parenting. In this context, the impacts of expertise and counseling together with global media, factors that play crucial roles in perceptions and practices of parenting, are critically discussed. The article argues with examples that parents who try to protect their children from risks and dangers ironically build thick walls between their children and the real world and that such parents themselves restrict their children’s personal development and skills of dealing with difficulties.

Keywords: Children, risk society, culture of fear, parenting, “dangerous stranger

1. Giriş

Çocuklar geçmişin, bugünün ve geleceğin arasındaki köprü gibidirler. Geçmişin etkisinde, bugünün gerçekliğinde ve geleceğin ihtimallerinde kendilerine sosyal hayattan bir konum edinirler. Bireysel duruşlarını oluşturmalarında her ne kadar geçmişteki toplumsal kurallar ve gelecekteki olası durumlar tesir etse de, buldukları çağın düşünce, kuşku, inanç, tutum, soru, umut, beklenti ve fikirleri çocuğun hayata bakış açısını temelden etkilemektedir. Çünkü çocuk doğduğu andan itibaren bir ilişkiler sarmalının içerisinde. Bu ilişkiler farklı derecelerde çocuğun hayata bakış açısının oluşmasına ve toplumsal düzene katılımına etki etmektedir.

Modern öncesi toplumda çocuğun adı yoktu. Çocuk, hayatın akışı içinde tali bir yere sahipti. Çocuğu bekleyen sayısız riskler vardı ve hayatta kalma olasılığı çok düşüktü. Çocuğu bekleyen bu riskler içinde bulaşıcı hastalıklar, yetersiz beslenme, doğal afetler, savaşlar, esaret/kölelik, zorunlu göç en yaygın ve etkin risklerdi. Moderniteyle birlikte çocuk tedrici bir önem ve değer kazandı. Çocuğa bakış değiştiği gibi çocuğun yaşam standartları ve dolayısıyla yaşama şansı da giderek arttı. Çocuk işçiliği 18. yüzyılda önemli bir olgu olarak kendini gösterse bile işçi sınıfı ailelerinde dahi çocuk yaygınlaşan bir değer kazandı. Çocuğun eğitimi, sağlığı ve refahı ailenin simgesel sermayesinin bir göstergesi haline geldi (Postman, 1995).

20. yüzyıla gelindiğinde çocuk artık aile ve toplum yaşamında merkezi bir yere yerleşmiş bulunuyordu. Devlet, çocuğun güvenliğini ve refahını sağlamada en az aile kadar kendisini sorumlu ve yetkili saymaya başladı. Bunun için genel eğitim ve sağlık hizmetlerine devlet bütçelerinde ciddi paylar ayrılmaya başlandı, çocuğun güvenliğine yönelik çok sayıda yasalar çıkartıldığı gibi uluslararası organizasyonlar da çocuk hakları beyannameleri hazırladılar.

Ancak, paradoksal olarak çocuğun değeri ve yaşam standartları ne kadar arttıysa onu bekleyen risklerin de o kadar arttığına yönelik inanç yaygınlaşmıştır. Çocuğun toplum içerisindeki konumunun ve sosyal yapı içerisindeki ilişkilerinin, toplumsal düzene ait dinamiklerin etkisinde olması kaçınılmazdır. Nitekim endüstri-sonrası modern toplumda çocuğun yaşamını belirleyen en önemli etkenlerden biri de “sosyal korkular” olmaktadır. Genel olarak bakıldığında gündelik yaşamda herkesin hayata dair pek çok korkuları bulunmaktadır. Modernleşmenin etkisini iliklerimize kadar hissettiğimiz, kurallarından kaçamadığımız günümüzde “risk” sıklıkla kullanılan kelimeler listesinde yer almaya başlamıştır. Ancak “risk” kelimesinin net bir tanımını vermek, sınırlarını belirlemek çok da kolay değildir... Türk Dil Kurumu risk kelimesini “zarara uğrama tehlikesi, riziko” olarak tanımlamıştır (TDK, 2015). Risk kelimesi “riske girmek, risk almak, riske atmak” gibi örneklerde görüldüğü gibi deyimleştirilmiştir ve aynı zamanda “risk faktörü, risk yönetimi, kalite riski” gibi tamlamalar şeklinde de gündelik yaşamda kullanılmaktadır. Ancak bu durum toplumsal yaşamda var olan veya üretilen risklerin sınırlarını tam anlamıyla çizmemektedir. Bu nedenle risk iyi-kötü, legal-illegal olarak ikili bir kodun ötesinde çok veya az risk altında olmayı ifade ve temsil etmektedir.

Risk, endişe, kaygı ve korku gibi derin ve negatif anlamları barındıran toplumsal yaşam, kendine özgü yeni kurallar yazmaktadır. Yeni düzeni içlerine en kolay sindiren çocuklar, bu düzenin taşıyıcılarıdır da aynı zaman da... İşte bu yüzden risk toplumunda çocukların diğer insanlarla kurduğu iletişim, dünyaya bakış açısı ve yeni düzendeki konumları derinlemesine incelenmelidir. Bu makale, risk toplumunda risk algılarının çocuğun yaşamına etkileri keşfedici bir araştırma kurgusuyla incelenecektir. Dolayısıyla makalenin odaklandığı iki ana sorudan biri çocuk-risk söyleminin hangi dinamiklerle geliştiği ve diğeri de bu söylemin çocuk yaşamını nasıl etkilediğidir.

Bu sorular çerçevesinde, öncelikle Ulrich Beck’in risk toplumu ve Furedi’nin “korku toplumu” kavramaları öz olarak incelenecek, daha sonra

risk/korku toplumunda çocuklarla ilgili üretilen risk söyleminin ana unsurları çocuk ve aile yaşamına etkileriyle birlikte tartışılacaktır. Bunu, yaygın bir örnek olması bağlamında “tehlikeli yabancı” söyleminin çocuğun yaşamına etkilerinin ve bu söyleme karşı sunulan karşı söylemin birlikte incelemesi takip edecektir. Son olarak, çocuk ve risk söylemlerinin hizmet ettiği amaçlar irdelenerek bu söylemlerin küresel kapitalizm içerisindeki işlevleri belirlenmeye çalışılacaktır.

2. Risk ve Korku Toplumu

Çağdaş toplumdaki değişimleri analiz etmek için ileri sürülen “risk toplumu” kavramı, “güvensizleştirilmiş bir topluma” işaret eder (Beck, 2013). Beck’e göre, modernleşmenin son dönemde değişime uğramasıyla birlikte sını modernleşmeden risk toplumuna geçiş süreci yaşanmaktadır. Yani risk toplumu sanayi toplumunun örtük sonuçlarının, sanayideki aşırı üretimin küresel olarak oluşturduğu tehlikelerin ifadesidir. Bu durum riskin anlamsal devinimini de oluşturmaktadır. Bu kavram temelde cesaret ve macerayı çağrıştıran kişisel risklerin ötesinde, yeryüzündeki tüm hayatın kendi kendini yok etmesi tehlikesi anlamını içermiyordu. Diğer bir deyişle eskiden fiziksel olarak etkileri gözlemlenebilen, bedenimize etki edebilecek olan, daha çok niceliksel olan riskler; yerini küresel ölçekte etkisi olan, nicel etkilerine ek olarak nitel bir etki alanına bıraktı. Üretilen riskler küresel ölçekte tesirini göstermeye başladı. Temelde risklerin toplumsal düzendeki etkileri sınıfsal, bölgesel ya da cinsiyet bağlamının çok daha ötesinde herkesi kuşatacak ölçektedir. Hiyerarşik olarak kendini korumaya çalışan gruplar kendi sınıflarına özgü kaçınma metotlarıyla önlemler almaya çalışsa da “hepimizin soluduğu hava karşısında tüm sınıflara özgü duvarların yıkıldığı” gerçektir (Beck, 2011, s.49). Geçmiş ile şimdiki zaman arasında en büyük fark açlıktan ölme tehdidi ile zehirlenerek ölme tehdidi arasındaki ince çizgide geçmişte insanlar “açım!” derken, risk toplumunda insanların “korkuyorum!” haykırılarıdır (Beck, 2011, s. 72). Beck’in bu anekdotuna paralel olarak Furedi de günümüz toplumunda yaygın kaygının “dikkat et zarar görebilirsin” düşüncesi olduğunu ileri sürmektedir (2014, s.19). Genel olarak, risk

toplumunda artık bireylerin ortak noktası “endişe”dir. Endişe ise içerisinde belirsizliklerin oluşturduğu kaygı ve korkuyu barındırmaktır.

Bireylerin ve ulusların aldıkları kararlarla doğrudan ilgili olan risk, modernleşmenin getirdiği denetimsiz, öngörülemez, insan kaynaklı ve küreselleşmiş tehlikeleri ifade eder. Risk toplumu olası risklerin ve tehlikelerin kahir ekseriyet ile altını çizmekte, gündelik yaşamamızın içerisindeki etkisini tüm iletişim kanallarıyla topluma duyurmaya çalışmaktadır. Risklerin ve tehlikelerin varlığının bu kadar vurgulandığı bir sistem “korku kültürü”nün oluşumunu kaçınılmaz kılmaktadır. “Yeni tehlikeler ile ilgili korkulu rivayetler, insanların kaygı ve korkularını arttırmakla kalmıyor; bu rivayetler var olan korkuları iyice güçlendirip, insanların yaşam biçimini değiştiriyor” (Furedi, 2014, s. 11). Potansiyel tehlikeler kümesinin durmadan genişlemesi ve risklerin üretimini ne zaman biteceğinin öngörülemez oluşu bireyler bazında güven ve güvenlikle ilgili kalıcı korku ve kaygıların oluşumuna sebep olmaktadır. Modern insan risk bilinci yüksek bir insandır. Modern toplumun gündelik yaşamında merkezi bir yer edinen risk, anlaşılmaya, hesaplanmaya, yönetilmeye ve denetlenmeye çalışılan bir olgudur. Modern insan bir anlamda risk hesaplamasında uzman olan bir insandır. Anne-babalık da çocuklarıyla ilgili riskleri takip eden, hesaplayan, önlem alan bir aktörlüğe dönüşmektedir. Riskler bağlamında toplumun yaşam faaliyetlerini sürdürürken “güvenlik” bireylerin hareketlerini belirleyici aynı zamanda da kısıtlayıcı bir niteliğe dönüştürülmektedir. İnsanlar yaptıkları her işte güvenliği temel almakta, riski tamamen kötü bir şey olarak kabul ettiklerinden sıfırlama çabası içine girmektedirler. Bu sebeple, dağcılık yaparken kaza geçiren birisi güvenlik öğütlerine uymadığı için kişisel olarak suçlu sayılmaktadır. Aile temelinde ise çocuğunu 24 saat gözetmeyen ebeveynler çocuklarının başına gelen en ufak bir tehlikeden bile sorumlu tutulmaktadır. Sadece anne ve baba ile güvenli bir ilişki çemberi sunulan çocuk için “güvensizlik” kaçınılmaz bir duygu olmaktadır. Risk ve güven ilişkisinin karmaşıklığı içinde aileler çocuklarını “koruyucu koza” içine aldıkları bir sistem kurmak

istemektedirler. Koruyucu koza, “dış dünyadan gelen potansiyel tehlikelere karşı koruyucu bir perde oluşturan ve psikolojik olan temel güvene dayalı bir savunma mekanizması”dır (Giddens, 2014, s.290). Bu tarz mekanizmalar anne-babaların çocuklarına güvenli bir ortam sunma çabaları olsa da toplum içerisinde güven, (çekirdek) aile ile sınırlı kalmaktadır. Oluşan bu koruyucu koza, günümüz toplumunda anne-babaların çocukları için istemsiz olarak ördükleri kalın duvarlardır. Risk toplumunda güven duvarının güçlü bir şekilde delinmesi, toplumu güvensizleştirilmiş bir toplum yapısı haline getirmektedir. Anne-babaların sosyal hayat içerisinde duydukları korkular zamanla bu korku kültürü içinde yaşayacak yeni nesillere, çocuklara aktarılır.

Genel olarak risk, sosyal ve ideolojik olarak inşa edilir (Giddens, 2014). Aslında risk nötr bir anlam taşır; bu yönüyle risk tehlikeler kadar fırsatlar da içerebilir. Ancak söz konusu çocuklar olduğunda – ki sosyologlara göre çocukluğun kendisi de sosyal ve kültürel olarak inşa edilir – risk kavramına yüklenen anlam genellikle olumsuz sonuçlardır. Bunun sebebi çocukların yaşça, bedenen ve ruhen küçük, kırılgan ve korunmasız olduğu kabulüdür. Çocuklar ve riskler ilişkisi doğrudan çağdaş Batı-merkezli çocukluk anlayışına dayanır (Harden, 2002, s.43). Çocukların doğrudan çocuk oldukları için masum, zayıf ve dolayısıyla riske açık olduklarına inanılır (Daniel, 2010, s.236). Bu nitelikleri, endüstri sonrası modern toplumda, çocukları risklere karşı korunması gereken bir gruba dönüştürür. Çocukları koruma, ebeveynlerin, devletin ve çocuklara hizmet üreten kurumların ve profesyonellerin başlıca endişesi haline gelir. Risklere karşı bu kadar korumacı bir tavrın kendisi de paradoksal olarak başka riskleri beraberinde getirir. Aşırı derecede korunan çocuklar, egoist ve hazcı bir kişiliğe sahip olma ve zorluklarla baş etme becerilerini geliştirememesi riskiyle karşı karşıyadırlar aslında. Diğer bir deyişle, çocukları korumak için yapılanlar gerçekte onlara öngörülemeyen başka zararlar verebilir.

Riskin sosyal ve ideolojik olarak inşa edilmesi, farklı toplumlarda ve toplumsal gruplarda risklerin farklı şekillerde ve ağırlıklarda inşa

edilmesi anlamına gelir. Nitekim çocuklara yönelik riskler seçici bir şekilde gündemde yer alır. Bu bağlamda, örneğin İslam Dünyasında kız çocuklarının sünneti, çocuk gelinler, genç kızlara yönelik namus cinayetleri mütemadiyen Batı medyasında yer alan riskler olarak belirir. Çocuklarla ilgili riskler farklı ebeveyn grupları tarafından da farklı inşa edilecektir.

3. Anne-Baba ve Çocuk İlişkisi - Risk Toplumunda Aile Olabilmek

Risk toplumlarında kadın-erkek rollerinde değişimler gözlemlenmekte, buna paralel olarak anne-babalık rollerinde de farklılaşmalar görülmektedir. Gündelik yaşam içerisindeki tehlikeler toplumları olduğu kadar toplumların en çekirdek katmanları olan aileleri de korkular ve kaygılarla dolu bir dünyaya mahkûm etmektedir. Aileler “paranoyak anne-baba” olmak zorunda bırakıldıkları bir dünyada yaşadıklarını düşünmektedirler. Modern toplumlarda ailenin rolü, “risk değerlendirici hesap makinesi (risk-assessing calculative machine)” şeklinde tanımlanmaktadır (Stokes, 2009,s. 18). Geçmiş ile günümüz arasında çok büyük farklılıklar olduğuna dair düşüncelerin yaygınlaşması ile birlikte, risk toplumu içerisinde iyi ebeveyn olma mücadelesi veren anne-babalar, kendi anne-babalarının geçmişte onlara sağladıkları özgürlükleri bugün kendi çocuklarına gösteremeyeceklerini düşünmektedirler. Önceki jenerasyonlarda anne-babalar yakın çevrelerindeki insanlara (akraba, komşu, arkadaş vb.) güvenebilirlerdi. Ancak artık böyle bir konuda yeni nesil aileler çocuklarını değişen dış dünyaya karşı temkinli yetiştirmeleri gerektiği algısına sahiptir. Risk toplumunda yaşamak demek her gün bir çocuk cinayetiyle sarsılmış, risklerle dolu bir dünyanın gerçeklerini görmüş olmak demektir. Bu sebeple de geçmiş dönem ebeveynlerinin tavsiyelerinin yeterli olmayacağına inanılmaktadır. “1980’lerden beri, çocukların doğuştan savunmasız ve ‘risk altında’ oldukları inancı bir kültürel dogma karakteri kazanmıştır (Furedi, 2014, s. 85). Bu toplumsal koşullar altında iyi anne-baba olmanın ilk temel kuralı çocuğu olabildiğince erken, dış dünya ile

tanışma sürecinin başında, dış dünyadaki tehlikelere karşı bilinçlendirmektir.

Eskiden çocukların kollanmasında anne-babalar tarafından diğer yetişkinler birer müttefik olarak görülmekteydi. Özellikle komşular ve yakın çevredeki yetişkinler çocukların korunması yönünde ailelerden sonra ikincil sorumluluk sahibi kişilerdi. Ancak günümüzde anne-babalar kendileri dışındaki herkesi çocukları için bir ‘yabancı’ olarak görmektedirler. Bu ‘yabancı’lar aileler açısından çocukları için tehlikeli ve güvenilmez kişiler listesindedir. Günümüzde çocukların bu dayanışma ve güvenin olmadığı ortamda şiddet, istismar, alkol, tütün, uyuşturucu bağımlılıkları gibi yaygınlaşan riskler altında yaşamlarını sürdürmeye çalıştıklarına inanılmaktadır. Bu sebeple de iyi anne-babaların çocuklarını erken yaşta bilinçlendirmeleri gerektiğinin yanı sıra ekstra önlemler olarak çocuklarını korumaları gerektiğinin de altı çizilmektedir. Tehlike uyarıları çocuğun doğum anında hatta daha öncesinde başlamaktadır. Çocuk anne rahmine düştüğü andan itibaren anne-babalar aşama aşama yaşayacağı tehlikelere karşı önlem listesini hazırlamaya başlamaktadır. Sağlıklı hamilelik için verilen püf noktaları, doğum sonrasındaki süreçte ailelerin çocuğa güvenli ortam sunma çabaları şeklinde dönüşüm yaşamaktadır. ‘Montessori yöntemiyle kendine güvenen çocuklar nasıl yetişir’, ‘Çocuk Eğitimi El Kitabı’, ‘0-6 Yaş Çocuk Eğitiminde 100 Temel Kural’, ‘Uzman Eğitimci Gözüyle Çocuk ve Ergen Gelişim Seti’ vb. kitapların günden güne sayılarının artması ve çok satılanlar listesinin başlarında yer almaları bu durumu kanıtlar niteliktedir.

Risk toplumlarında çocuk ve anne-baba arasındaki ilişkiyi ve çocuğun dış dünyayla irtibatını belirleyen, çocuğa örülen duvarların en temelinde “güven-güvensizlik” düşüncesi yatmaktadır. Sürekli bir risk altında yaşama hissine dönüştürülen gündelik yaşam içerisinde kişiler arasındaki ilişkilere de negatif anlamlar yüklenmiş, insanların birbiriyle ikili ilişkilerinde dahi güvensizlik hâkim olmaya başlamıştır (Altan, 2006, s. 6). Risklerin etkisi altında kalan bu korku kültürü, insanların geleneklerden kopuşunu desteklemiş, bireyselleşmeyi “yalnızlık ve

soyutlanma” anlamının çok daha ötesine taşımıştır (Çuhacı, 2007, s.151). Bu durum insanların seçim yapma süreçlerinin iyi ya da kötü sonuçlara imkân tanıdığı düşüncesini oluştursa da, korku ve kaygılarının etkisinde ne kadar doğru bir yön belirleyecekleri aslında bir muamma oluşturmaktadır. İyi anne-baba olmanın net kuralı çocuklarının emniyette kalmaları için onları ve buldukları ortamları gözetleyen, onlara hayatları boyunca refakat eden bireyler olmaktan geçmektedir. Sayar’a göre, “her şeyi çocuklarına soran, çocuklarının başına gelebilecek azami şeylerden dolayı azami emniyet takıntısı içinde yaşayan, takıntılı/gergin/paranoyak anne babalar kendi içlerindeki bu emniyetsizlik hissini çocuklarına aktarmakla; aslında güvensiz, edilgen, korkak çocuklar yetiştirmiş oluyorlar” (2013, s.23). Aslında bu durum kendi içerisinde bir kısır döngü doğurmaktadır ve ne yazık ki bu döngü içerisinde kaybolan değer “güven” olarak adlandırılmaktadır. Çevreye dair oluşan güvensizlik, herkesi ve her şeyi birer tehlike potansiyeli olarak gören anne-babalar hem kendilerinin hem çocuklarının sosyal hayatta sağlıklı ilişkiler kurmasını engellemektedir. İngiltere ve ABD’de anne babalar çocuklarının diğer yetişkinler tarafından uyarılmasını istememektedir, böyle bir durumla karşılaştıklarında ise tepki göstermektedirler (Furedi, 2014, s. 183). Bu anlayış ebeveynlerin çocukların doğdukları andan itibaren hemşireye, doktora, bakıcıya, yakın akrabalarına, komşularına, öğretmenlere ve diğer bütün “tehlikeli yabancılara” karşı bir risk faktörü olarak algılanmasına ve dış dünyaya karşı temkinli bir hayat sürmelerine neden olmaktadır. Çocuklar, risk toplumunun her yaşta karşılaşılabilecekleri olası tehlikelerinden korunması için cam fanuslara konulmaktadır.

“Uzmanlık ve danışmanlık” risk toplumu ve sonrasının en tehlikeli süreci olarak karşımıza çıkıyor. Çocuk anne rahmine düştüğü andan itibaren “gebelik öncesi danışmanlık” olarak başlayan süreç çocuğun bütün gelişim evrelerinde anne-babayı uzmanların düşüncelerine bağlı bırakmaktadır. Bunun yanı sıra yapılan “anne-baba destek programları” ile ebeveynlerin çocuklarına nasıl doğru bir şekilde davranmaları gerektiğine dair bilgiler verilmektedir. İkili ilişkilerin doğallığının kaybolması ve

güven ortalarının yok olmaya yüz tutması beraberinde gündelik yaşamın profesyonelleşmesini da getiriyor. Artık anne-babalar çocuk ile ilişkilerinin her aşamasını uzmanların önerileri bağlamında geliştirmektedirler. Çocuğun doğduğu ilk andan itibaren bütün süreçlerinde - ne yedirilmeli, neler alınmalı, nasıl davranılmalı, nasıl sevgi gösterilmeli, kavga ederse ne yapılmalı, vb. - bütün ihtiyaç ve sorunlarına yönelik bilgiler uzmanlara danışılması ve sadece onların önerileri doğrultusunda davranılması gerektiği yönünde bir algı mevcuttur. Artık geçmiş tecrübelerin veya deneyimlerin sonucunda oluşturulan davranış biçimleri yerini uzman ve danışmanların görüşleri doğrultusunda yaşanan gündelik hayat pratiklerine bırakmaktadır. Knaak'ın da belirttiği gibi "her zamandan daha fazla olarak artık 'iyi ebeveynlik' bağlam ve deneyimden uzaklaşmıştır. Giderek artan derecede ebeveynlik standartlaştırılmış ve tıbbileştirilmiştir. Bu ideolojik bağlamda, ebeveynlikte riski tanımlama ve izleme otoritesi giderek artan derecede tıbbi-bilimsel söylemin görüşleri olmaktadır" (Knaak, 2010, s.352). Her çocuğun bireysel farklılıkları veya sorunlara verdikleri öznel tepkiler yok sayılmakta, oluşturulmuş net kurallar çerçevesinde davranış kalıpları uzmanlar tarafından önerilmekte ve çocuklar bu kalıplar üzerinden değerlendirilmektedir.

Ancak, gelinen bu son noktada büyük kafa karışıklıkları ortaya çıkmaktadır. Uzmanların bilimsel açıklamalarındaki çeşitlilik bilime yönelik eleştirel tutumların oluşmasına sebep olmaktadır. Son dönemlerde televizyonlarda uzmanlar arasında yaşanan tartışmalar, insanların bilime olan güvenini derinden sarsmaktadır. Bu durum toplumdaki bütün otorite biçimlerinin sorgulanmasına da yol açmaktadır. Görülmektedir ki, risk toplumlarının temelinde var olan "güvensizlik" duygusu zaman içerisinde bütün alanları etkisi altına almaktadır. Bu salgın son dönemde yavaş yavaş uzmanlık alanlarını da kapsamına katmıştır. Ancak uzmanlık tabiri artık kendi içerisinde bir dönüşüm yaşamaktadır. Güven duyulmayan uzmanlık alanları yerlerini farklı bir adla ve 'son derece uzman(!)' danışmanlara bırakmaktadır. Bu döngü çemberinde ebeveynler, çocuklarına yeni

davranış biçimleri geliştirirken eski uzmanlıklara güven yitirseler bile yeni danışmanlık alanlarından yardım almaya yönelmektedirler. Çünkü aileler geleneksel hayat biçiminin ve kültürünün yeni dünya düzeni için yeterli gelmeyeceği inancını sürdürmektedirler, bununla birlikte gelinen noktada kendi ebeveynliklerinin de yeterli olmadığı kaygısını taşımaktadırlar. Böyle bir sıkışmışlık içinde çareyi ‘yeni uzman’larda aramaktadırlar. Bu karmaşık ilişkiler ağında Furedi’nin dikkat çektiği nokta ise danışmanlığın yararlarını ispatlayan nitelikte net bir çalışma olmamasına rağmen kimse bu olguyu tartışmamaktadır. İşin ucunda ise insanlar bir yarışmacı gibi en çok uzman yardımına ihtiyacı olan kişinin kendisi olduğunu ispatlama çabasına girmesidir. İhtiyat ilkesini çocuğuna benimsetmeye çalışan aileler, kendileri hakkında yaşadıkları korku ve kaygı çemberinin içinde hapsolmuş gözükmektedir.

Risk toplumlarında anne-baba ve çocuk arasındaki ilişkiyi yönlendiren kurallar ve değerler sisteminde var olmayan konsensüs, aile hayatında geçmişten farklı birtakım problemlerin de ortaya çıkışına sebep olmuştur. Ebeveynlere verilen tavsiyeler bilimsel veriler ışığında yapılıyor ancak bunların doğruluğu, işe yarar olup-olmaması zamanla farklılaşma gösterebiliyor. Bir dönem babalara çocuğunun doğum sürecinin her aşamasında eşlerinin yanlarında olması tavsiye edilirken, daha sonraki süreçte bunun eşler arasındaki ilişkiye negatif etkileri olduğu ileri sürüldü. Bir dönem çocukları özgürce yetiştirmek, bireysel kimliklerini ve özgüven duyguları sürekli beslemek gerekli olduğu savunuldu. “Ben merkezli çocukların” sayılarının günden güne artmasıyla birlikte böyle çocukların çevreye zarar verdikleri ve toplumsal hayatta uyum içerisinde yaşayamadıkları gözlemlendi. Sonraki süreçte uzmanlar çocukların yaşamları içerisinde ebeveynlerinin çizmesi gereken sınırlar üzerine çalışmalar yapılmaya başlandı. Bu da çocuğun gelişim sürecinde belirsiz kurallar dizisi ve çatışan tavsiyeler ortamında bir kaosa sebep oldu. Ancak bu konuda henüz belirgin bir farkındalık sağlanmamış olmakla birlikte, yeteri kadar çalışma da bulunmamaktadır.

4. “Yabancı” ve Çocuk İlişkisi

Risk toplumlarında “yabancı” olan her şey ve her kimse bir risk faktörü olarak karşımıza çıkmaktadır. Yabancı kelimesi temel anlamıyla kendi milletinden olmayan ya da tanınmayan kimse anlamına gelmektedir. Risk toplumunda ise yabancı bir risk faktörü olarak tanımlanır ve bilinmeyen belirsizliğine karşı negatif bir mana yüklenir. Bu durum toplum içerisinde bir kaygı ve korku oluşturur. Yabancı olandan kaçış, belirsiz olana karşı alınan önlemler “ihtiyat ilkesinin” de temelini oluşturur. Frank Furedi’ye göre, günümüzde ihtiyat ilkesi hayatımızın her alanında davranışlarımızı etkileyecek derece de kurumsallaşmıştır. Bu kurumsallaşma gündelik yaşamda sorumluluk sahibi bir şekilde davranış sergileme ve oluşacak riskleri en aza indirmek üzerine bir algıya sahiptir (2014, s. 157). İnsan davranışlarının sonuçlarının belirsiz olması risk toplumlarında tamamen tehlikelerle dolu bir dünya gerçeğinin altını çizmektedir. Bu da insanları ister istemez ihtiyatlı davranmaya zorlamaktadır. Peki, hayatın her alanını risk olarak gören bir toplumda, kaçış ve sakınmanın sınırları var mıdır? Varsa nelerdir? İşte bunu son dönemde söylemek çok zor... Yenedünya düzeninde risklerden kaçış insanları tamamen korku kültürünün içerisine hapsetmekte, herkes ve her şey bir tehdit unsuru olarak göstermektedir. Çocuğun bu noktadaki gerçekliği de “yabancı”ya karşı oluşturulan negatif ön yargılar olmaktadır.

Aslında oluşan bu sosyal korkuların temelini inildiğinde görülmektedir ki, bunu tetikleyen pek çok sebep mevcuttur. Bunlardan en önemli ve en baskın olanı davranış kuralları konusunda belirsizlik ve net olmayan durumlardır. Özellikle cinsel istismar, taciz, tecavüz gibi korkular da dünya çapında bir korku kültürü oluşturulmaktadır. Medyanın durumu dehşet verici olarak lanse etmesi ve her an herkesin başına gelebilecek tehlikeler dünyasında yaşadığı fikri üzerine yaptığı vurgulama nedeniyle, ailelerin çocuklarını daha temkinli yaşamaları hususunda sürekli olarak uyarmasına ve farklı yöntemler ile çocuklarını kontrol altına tutmaya çalışmasına sebep olmaktadır. Bu yöntemlerin başında gözetim ve denetim temelli kameralar, cep telefonu gibi teknolojik araçlar yer almaktadır. Bu

araçlar vesilesiyle aileler çocuğu sürekli kontrol etmeye başlamışlardır. Gözetim ve denetim çılgınlığı sebebiyle evlere, okullara, servislere kameralar takılmakta, çocuğun yaşına bakılmaksızın sürekli erişim sağlamak amacıyla her yere giderken cep telefonu verilmektedir. Ayrıca telefonlara çocuğun nerede olduğunu tespit etmek amaçlı konum bildiren programlar yüklenmektedir (bkz. Turkcell Çocuğun Güveninde Servisi).

Bundan sadece on sene öncesinde bile “sana çikolata vereceğim, babanın yanına götüreceğim” diyen insanlara inanma diye bulunulan telkinlerin şimdilerde çok daha ilerisine gidilmiştir. Şimdiki toplumsal düzende özel alan olan ev dışarısındaki her şey yabancı olarak görülmekte-gösterilmektedir ve tüm bunlar tehlike ve risk unsuru olarak simgelenmektedir. Bu yeni düzende apartmandaki karşı komşu bile çocuğun imgeler dünyasında “yabancı”dır ve risk unsurudur. En yakın bir komşunun, akrabanın ve üvey anne-babaların birer tehdit unsuru olarak görülmesi, çocuğun herkese karşı tetikte ve temkinli davranması gerektiği davranışı en temelden verilmektedir. Bu durum da sosyal ilişkilerde belirsizlikler ve güvensizlik sorunu oluşturmaktadır. Risk toplumlarında iyi ebeveyn olmanın temelinde yatan çocuğu erken yaşta dış dünyadaki “tehlikeli yabancı”ya karşı hazırlamaktır. Hatta bu konu da “The Berenstain Bears Learn About Strangers” gibi resimli çocuk kitapları yazılmış, çocuklara “yabancı nedir?” konusunda tanımlama yapma ve “neden yabancılarla konuşmamalıyız?” gibi konularda çocuğa kendi dilinden bir anlatım imkânı sunulmuştur. Bu ve buna benzer birçok çalışma aileler tarafından tercih edilmekte, “çocukları bilinçlendirme” çalışmaları böylelikle sürdürülmektedir.

Çocukların çevredeki risklere ve tehlikelere karşı hazırlıklı olmasını desteklemek amaçlı pek çok ulusal ve uluslararası çalışma da yapılmaktadır. Bunlardan yalnızca biri olan “Underwear Rule / İç Çamaşırı Kuralı” çocuklara yabancı ile ilişkisinin sınırlarını göstermeyi hedefleyen bir proje kapsamında yürütülmektedir. Projenin sitesinde “Neden İç Çamaşırı Kuralı diye bir kural var?” sorusu şu şekilde cevaplandırılmış: “Her beş çocuktan biri cinsel istismar ve şiddetin bir türüne maruz

kalmaktadır. Bu durum, her yaştan, her renkten, her sosyal sınıftan ve her dinden çocuğun başına gelmektedir. Olayın faili, çoğu kez çocuğun tanıdığı ve güvendiği bir kişidir; bazen de bir başka çocuktur.” (Council of Europe Portal, 2015) Yapılan çalışma çocuğu risklere karşı tetikte olmayı benimsetme amacı taşısı da aynı zamanda korku kültürünü toplumun derinlerine işleyici bir etkisi de mevcuttur. “Yabancı” ile iletişimde zaten temkinli olması öğretilen yeni nesil, artık yabancıya dair her somut davranışı bir risk olarak benimseyecektir. Avrupa Konseyi’nin bu projeye amacı çocukları bilinçlendirerek 3-7 yaş aralığındaki çocuklara yönelik cinsel şiddet ve istismar oranlarını düşürmektir. Ancak bu amaç beraberinde çocuklarda bir korku ve kaygılar dünyası oluşumuna neden olabilmektedir. Buna benzer olarak Çocukları Şiddetten Koruma Ulusal Birliği (NSPCC) gibi kuruluşlar çocukların oyun alanlarında karşılaşacağı her türlü tehlikeye karşı farklı çalışmalar yürütmektedirler. Ebeveynlere çocukları istemediği takdirde hiçbir zaman bir yetişkini öptürmemeleri yahut kucaklatmamalarını tavsiye eden kuruluş, eskilerden gelmiş olan tüm adetleri yok sayıp yeni risk dünyasında farklı bir yaklaşımı vurgulamaktadır. Geçmiş yüzyıllarda çocuklardan farklı ortamlara girdiklerinde büyüklerin elini öpmeleri veya sarılmaları istenirken, şimdi bunlar birer risk olarak vurgulanmaktadır. Algıdaki bu büyük değişiklik toplumsal düzen içerisinde yetişkinler ile çocuklar arasında diyalektik bir güvensizlik ortamının oluşmasına neden olmaktadır. Bu ve benzeri çalışmalar yetişkinlerin çocukların davranışlarının suiistimal edilmesine dair algılarını güçlendirmekte, risklerden çocukları uzaklaştırmayı amaçlayan güçlü bir koruma endüstrisi oluşturmaktadır. Diğer taraftan, fiziksel temas hakkındaki bütün bu kuşkular ve alınmaya çalışılan önlemler çocukları korumamaktadır. Aslında, “ağı bu kadar genişleterek ve çocuk suiistimalinin normal bir hadise olmasını umarak, onu önemsizleştirme tehlikesini yaşıyoruz” (Furedi, 2013, s.78). Temelde alınan önlemler suiistimalciyi engellemekten öte, anne-baba ve çocuklar için bir korkular dünyası yaratmaktadır.

Risk toplumunda “yabancı” ile çocuk arasındaki ilişki gelinen noktada bir çıkmaz sokağa girmiş sayılmaktadır. Çünkü temelde çocuk kendine tamamen risksiz bir ortam oluşturmaya çalışmakta ve bu sebeple dış dünya ile kendi dünyası arasında yüksek duvarlar örmektedir. Bununla birlikte, “yabancı”nın belirsizliği, çocuk ile yabancı arasındaki ilişkiyi de belirsizlik çemberinin içerisine almıştır. Bu toplum yapısında yoldan geçen yaşlı bir teyze veya amcanın herhangi bir çocuğu sevmeye, uyarma, yardım isteme gibi bir hakkı olmadığı gibi komşu teyze veya amcanın yahut yakın akrabaların bile çocuk üzerinde herhangi bir etkisi olmaması için engeller konulmakta, kimseye söz hakkı verilmemektedir. Yabancı tehlikesi etrafında inşa edilen korku kültürü, çocuğun toplumsal hayatta diğerleri ile olan ilişkisini neredeyse sifira çekmektedir. 10 ve 11 yaşlarındaki çocuklar üzerinden yapılan bir ankette, çocuklardan güvenli ve güvensiz alanlar olarak tanımladıkları yerleri sorulmuştur. Araştırma sonucunda, çocukların tehlikeli alanlar olarak gördükleri yerlerin başında, trafik, yabancılar arasında kaybolmak, trenler ve terör gelmektedir. (Furedi, 2013, s.20). Bu araştırma sonucunda çocuğun trafikten, trenlerden veya terörden korkmaları her ne kadar somut ve anlaşılabilir olsa da, yabancından korkan çocuk imgesini anlamlandırmak ancak “korku kültürü” bağlamında mümkün olabilir. Çünkü yabancından korkmak ve yabancıya karşı temkinli yaklaşmak dış dünyanın güvensizliğini temsil anlamı taşımaktadır. Bu noktada ayrıca çocuğa “yabancı” kavramına karşı bir sınırlandırma getirilmemekte, “hiç bir yabancıyla konuşma, yabancılardan bir şey alma” denilerek çocuk dış dünyadan, toplumsal hayattan izole edilmektedir. Bu yabancı korkusu çocukların özgürlüğü deneyimlemelerine ve yaşam içinde öğrenmelerine de çok ciddi sınırlamalar getirmektedir. Buna ilişkin somut bir veriyi Gill (2007) İngiltere’de yapılan bir araştırmadan aktarmaktadır. Buna göre, 1971 yılında yedi-sekiz yaşlarında her on çocuktan sekizi okula kendi başına giderken 1990’da bu sayı onda birden daha düşük bir sayıya inmiştir. Benzer şekilde, yedi yaşındaki çocuklar arkadaşlarına ve/veya alışverişe kendi başlarına giderlerken 1990’da bu işler için erişilmesi gereken yaş on ve üstüne çıkmıştır (Gill, 2007, s.12).

Korku kültürünün egemen olduğu, var olan veya yeni üretilen risklerin sürekli gündemde bulunduğu günümüz toplumlarında “tehlikeli yabancı imgesi” eskiden akla dahi gelmeyecek sorunları hayatın merkezine taşımakla kalmayıp, hayal gücünün sınırlarını zorlayan risk üretimlerinin de önünü açmaktadır. Artık anneler çocuklarını markete yolladıklarında çocuğunun sadece markete gideceğini veya arkadaşlarını gördüğünde onlarla oyun oynayacağını düşünmemekte, aklına bin bir türlü tehlike senaryoları gelmektedir. Özellikle medyanın olayları hikâyeleştirmesi ve abartılı sunuşlarla insanlara aktarması sebebiyle artık dünya çocukların şiddetin kucığına düştüğü vahşi bir orman olarak toplumun gözünde tezahür ediyor. Tehlike ve risklerle dolu bir dünyada “yabancı” ise hoş sürprizlerin kaynağı değil korkunç tehlikelerin sebebi olarak görülmektedir. Dolaylı olarak çocuk için yabancı “güvenilmez” bir konum almaktadır. Bu sebeple, dış dünya ile sınırlı ve ihtiyat kaydı ile ilişki kurmaktadır. Bu da çocukları sosyal hayattan zamanla izole etmektedir. Asosyal çocuklar ileriki aşamada benmerkezci bir psikolojiye sahip, toplum içerisinde sadece bir “birey” olarak yalnızlaştırılmış şekilde hayatını sürdürme riskiyle karşı karşıyadır.

5. Yabancı Tehlikesine Karşı Söylemler

Çocuğun “yabancı” ile ilişkisinde risk söylemlerinde bulunanlara karşı çıkanlar da bulunmaktadır. Bunlar, çocuklara yönelik tehlikelerin yabancılardan çok daha fazla çocuğun tanıdıkları arasından geldiğine dair istatistiki deliller sunmaktadırlar. Medya, genellikle çocuk kaçırma, uyuşturucu ve alkol bağımlılığından ölen çocuklar, dışarıda çocukların yaşadıkları zorbalıklar hakkındaki haberler vermektedir. Çocuğun ev içinde yaşadığı kazalar veya istismarlar üzerinde çok durulmamaktadır. Bu sebeple yapılan çalışmalarda ebeveynlerin %98’inin “tehlikeli yabancı”lara karşı çok büyük korkuları olduğu tespit edilmektedir. Ancak bu “tehlikeli yabancı” söylemine karşı çıkan bazı araştırmalar bu söyleme kökten meydan okuyucu veriler sunmaktadırlar. Örneğin İngiltere’de yapılan bir araştırmaya göre, 1984 ile 1994 yılları arasında her yıl 14 yaş altında en fazla 6 çocuk yabancılar tarafından öldürülmüştür. Diğer

taraftan her yıl ortalama 600 kişi ev içindeki kazalardan ölmektedir (Harden, 2000, s.44). Genel olarak bakıldığı zaman bu iki veri birbiriyle zıtlık göstermektedir. Ev kazalarında ölen kişilerin sayısı yabancı biri tarafından öldürülen çocuk sayının ortalama yüz katı daha fazla olmasına rağmen risk toplumunda en güvenilir mekân olarak bireylerin algısı “ev”dir. Diğer taraftan yabancıdan zarar gelebilmesine yönelik ihtimalin bu kadar vurgulanması, öbür yandan yakın çevreden çocuğa gelebilecek zararın göz ardı edilmesi istatistiksel verilerle tam anlamıyla örtüşmemektedir. Türkiye Psikiyatri Derneği'nin Türkiye'deki cinsel istismara ilişkin verileri de, istismarcıların yüzde 85'inin çocuğun tanıdığı birisi olduğuna dikkat çekmektedir (TPD, 2015). Bu tür veriler “yabancı”ya karşı oluşturulan tehlike algısının abartılmakta olduğunu ve tam olarak gerçeği yansıtmadığını gösterdiği gibi çocuğun kendi aile/akraba çevresine bile güvenmemesi fikrini de pekiştirmektedir. Bu durum da yakın çevreden de uzaklaşmak ve duvarlar örmek risklerden bir kaçış yöntemi sayılmamalıdır. Burada dikkat çekici olan husus var olan gerçekliğin medya tarafından abartılı bir şekilde sunulmasının insanlar üzerinde bıraktığı derin ve kalıcı etkilerdir. Anne-babası dışındaki herkese karşı tetikte ve temkinli bir tutum belirleyen çocuklar bu koşullar altında “ihtiyat ilkesini” benimsemektedir. “Yabancı”nın tanınmayan ve bilinmeyen tarafının bir tehlike faktörü olarak algılanması, risk toplumlarında bireylerin yabancıya karşı yüksek duvarlar örmesine sebep olmuştur.

6. Çocuk-Risk Söyleminde Örtük Amaçlar

Risk toplumunda çocuklarla ilgili risk ve korku söylemlerinin üretilmesinin, geliştirilmesinin ve pekiştirilmesinin en az iki amaca hizmet ettiğinden söz edilebilir. Bunlardan birincisi, çocuklara yönelik risk endüstrisinin oluşturulmasıdır. Çocuğunu en iyi ve güvenli koşullarda yetiştirmek isteyen ebeveynler, çocuklarını tehlikelerden korumak amacıyla sunulan bütün hizmetleri sorgusuz sualsiz kabul etmektedir. Pedagoglar, psikologlar, aile danışmanları, güvenlik ürünleri ve hizmetleri, özel eğitim kurumları, gıda ve sağlık sektörleri, ulaşım sektörü,

kapalı alan eğlence sektörü vb. birçok meslek ve sektör toplumun bu eğiliminden beslenmektedir. Bunlar, öncesinde korkunun temelini oluşturulduğu daha sonra da riskten kaçınma için yönlendirilen yöntemlerdir. Gerçekte risk sektörü gündelik yaşamda tehlikelerden kesin bir koruma sağlayamamaktadır ancak üretilen korku ve tüketilen risklerden korunma yöntemleri sürekli güncellenmekte, kapitalist sisteme hizmeti devam ettirilmektedir. Dolayısıyla çocuk ve risk söylemleri gerçekte kapitalizmin bilinçli olarak ürettiği ve onu besleyen bir söylem niteliği taşımaktadır.

İkincil olarak, risk ve korkuya dair söylemlerin hayatımızın odak noktası haline getirilmesinin çocukluk ve çocuk yetiştirme anlayış ve pratiklerini küreselleştirme amacına hizmet ettiğinden söz edilebilir. Riskler ve tehlikelere karşı oluşturulan küresel fikir akımları, küresel korkulara dönüştürülüyor. Sosyal korkuların küresel bir dağılım yaşamasında medyanın etkisi kaçınılmazdır. Dünyanın herhangi bir yerinde olan tehlikeli bir olay insanların kendi ülkesinde, yerinde, sokağında hatta kendi ailesinin içinde bile olabileceği algısını yaratmaktadır. Dünyanın herhangi bir yerinde yaşanan bir tecavüz, bir hastalık, bir istismar Çin’de, Amerika’da, Almanya’da, Bahama’da ya da Ekvator’da yaşayan insanların başına da gelebileceği algısı oluşturulmakta ve risk endüstrisinin basmakalıp yöntemleri her tarafa yayılmaktadır. Bu süreç beraberinde ailelerin çocuklarına karşı küresel tutumlar oluşturmasına neden olmaktadır. Üretilen ve topluma sunulan risklerde, oluşan korkular da, tüketilen risklerden korunma endüstri de küresel bir yayılma göstermektedir. Bu durum da ailelerin yerel ve ulusal kültürel davranışlarının silinmesine, soyut ve genelleştirilmiş tutumlar sergilemesine sebep olmaktadır. Gündelik yaşamın bir parçası olan tehlikeleri ve riskleri her an herkesin başına gelebilecek ve bir felakete sebep olabilecek bir tehlike gibi sunan medya ve uzmanlar koalisyonu daha sonra yine kendi kanallarıyla halka bağlamdan bağımsız çözümler sunmaktadır. Böylece, bir yandan ebeveynlik diğer yandan çocukluk aynı normlar ve pratikler etrafında şekillenmekte, küresel bir çocukluk ve

küresel bir ebeveynlik kültürü üretilmektedir. Amerikalı bir çocuk ile Türk ya da Japon bir çocuk arasındaki değerler ve yaşam pratikleri arasındaki farklar minimum düzeye düşmektedir. Benzer şekilde Fransız ya da İngiliz bir ebeveyn ile Brezilyalı ya da Koreli bir ebeveyn arasındaki ebeveynlik değer ve pratikleri de giderek birbirine benzemektedir. Bu bağlamda değişen babalık rolleri özellikle dikkat çekicidir. Modern toplumda babalık, çocukla bir arkadaşlığa ya da “ikincil bir anneliğe” dönüşmektedir ki bu dönüşüm ayrı bir çalışmada ayrıntılı bir incelemeyi hak etmektedir.

Medya ve uzmanlar koalisyonunun üretip sunduğu küreselleştirilmiş çocukluk ve ebeveynlik değer ve pratikleri aslında Batılı değer ve pratiklerdir çünkü bunların tümü, yukarıda değinildiği gibi, modern Batının çocukluk anlayışına dayanmaktadır. O halde çocuk ve risk söylemlerinin çocukluk ve ebeveynlik değer ve pratiklerinin batılılaştırılması amacına hizmet ettiğini düşünmek abartılı bir çıkarım olmayacaktır.

7. Sonuç ve Tartışma

Risk toplumunda çocuğun konumu geçmiş dönemlerden birçok noktada farklılık göstermektedir. Çocukların büyümesi kozasının içinden çıkmaya çalışan kelebeğe benzetilir. Eskiler çocukların kendi kozalarından çıkmalarını beklerlerdi. Daha sonrasında aileler çocuklarının bu kozadan bin bir güçlkle tek başına çıkmaya çalışma sürecine dayanamadı ve çocuğun bir adım önünden gidip ona yardımcı olmayı seçti. Bu durum kanat açıp uçmaya çalışan çocukların büyümelerini engelledi. Risk toplumunda ise aileler çocuklarını korumak adı altında kozaya hapsetti. Hatta yeri geldi koza zarar görmesin diye bir kılıf da kendileri ördüler... Risk toplumunda çocuk kozadan çıkamayan kelebeğin hikâyesidir aslında... Bazen kozayı korumaktan içerisindeki kelebeğin unutulduğu bir koza...

Tehlikelerle dolu bir dünyada çocuğunu korumak isteyen anne babalar çocukları için en “güvenilir” mekânların arayışına girmekte,

çocukları ile en doğru şekilde iletişim kurmaya çalışmaktadırlar. Bu çalışmada, öncelikli olarak Ulrich Beck'in "risk toplumu" kavramı çerçevesince oluşan yeni düzen ele alınmış ve ayrıca günümüz dünyasında var olan tehlikeler üzerinde durulmuştur. Bu tehlikelerin farkındalığını arttırma sürecinde geleneksel kalıplardan ve geçmiş kültürlerden kopuşlar yaşanmış ve bu durum yerini "koru kültürü"ne bırakmıştır. Toplumda gündelik yaşam koşullarını da derinden etkileyen bu süreç, öncelikli olarak anne-baba ve çocuk arasındaki ilişkiye farklı boyutlar getirmiştir. Çocuklarını 'tehlikelerden ve risklerden' korumak isteyen aileler zamanla gündelik yaşam içerisinde pek çok şeyi çocukları için birer tehlike olarak görmeye başlamışlardır. Bu süreç beraberinde çocukların çevresindeki insanlara olan güven duygularını yitirmelerine sebep olmuştur. Anne babalar artık paranoyak bir şekilde en yakınlarına dahi çocuklarını "emanet" edemeyeceklerini düşünmektedirler. Risk toplumu aynı zamanda nesil farklılıklarını da derinleştiren, geleneksel aktarımların önünü kesen bir zihniyet oluşturmaktadır. Yeni nesil anne-babalar yakın çevredeki büyüklerine çocuklarını emanet edebilmenin çok ötesinde onların tavsiyelerinin de yeterli ve doğru olmadığı noktasında bir ortak kanaate sahiptirler. Risk toplumunda, iyi anne baba olmanın ön koşulu çocuk anne rahmine düştüğü andan itibaren çocuğa yönelik risklerin ve tehlikelerin listesini yapmaktan geçmektedir. Ebeveynler bu dönemde öncelikli olarak çocuğa güvenli bir ortam hazırlama girişiminde bulunmaktadır. Bununla beraber sağlıklı bir yaşam için sunulan yol haritalarını takip etmektedirler. Bu yol haritalarını takip etmek de risk toplumunda yetişecek bir çocuk için tam anlamıyla yeterli olmayacağından, iyi anne babalar bu süreç içerisinde uzmanlardan ve danışmanlardan ek destek almaktadırlar. "Gebelik öncesi danışmanlık" ile başlayan süreç çocuğun her yaşına uygun olarak geliştirilen uzmanlık alanları ile ailelere destek hattı oluşturmaktadırlar. Ancak uzmanlık ve danışmanlık konusunda süreç içerisinde bazı çatışmalar yaşanmaktadır. Her uzmanın kendisini farklı kılmak için verdiği kendilerine özgü tavsiyelerin geçerliliği tam olarak kanıtlanmadığı için pek çok farklı yol haritaları çıkmaktadır. Bu haritalar kendi içlerinde zıtlıkları da

barındırmaktadır. Ayrıca zamanla geçerliliklerini de kaybetmektedirler. Ancak yine de aileler “korku kütürü”nün bu kadar hâkim olduğu ve iyi anne-baba yarışının abartılı bir şekilde devam ettiği risk toplumunda, anne-babalık rollerine uzmanların etkileri altında devam etmektedir. Bu karmaşanın çocuklar üzerine tesiri onların ileriki yaşlarında daha net olarak görülüp analiz edilecektir. Anne-baba ve çocuk arasındaki ilişkinin önemli bir diğer boyutu ise anne-babaların çevreye duyduğu güven eksikliğinin çocuğun yaşamında da etkili olmasıdır. Risk toplumunda toplumsal olaylardaki risklerin artışına olan inanç beraberinde kişilere olan güvensizliği de getirmiştir. Anne-babanın çevredeki insanlara güven duymaması çocuktaki emniyetsizlik hissini de arttırmaktadır. Bu durum bir sonraki aşamanın temeli niteliğindedir. Anne-babanın dış dünyaya karşı şüphelerini çocuğa aktarmasıyla çocuğun dış dünyadaki “yabancı” ile ilişkisini de derinden etkilemektedir.

Riskler konusunda ileriye düşünerek “yabancı”dan sakınma durumu, çocuğun sosyal ilişkilerini zorunluluklar dışında neredeyse hiç noktasına indirmiştir. “Tehlikeli yabancı” imgesi çocuğun asosyalleşmesiyle beraber aileleri çılgın bir gözetim ve denetim ağına hapsetmiştir. Bu yeni sistemde iyi bir anne-baba olmanın temel kuralı çocuğunu kimseye emanet etmemek, her zaman gözetlemektir. Bu koşullar altında çocuk yakın akrabaya, bir komşuya yahut arkadaşının evine gidememektedir. Ayrıca anne ve babası olmadan dışarıda atacağı her adımı takip etmek iyi ebeveynin yapması gereken kurallar listesinde mevcuttur. Özellikle medya ve teknoloji kanallarıyla çocuğun istismarı üzerine yapılan yayınların çığ gibi büyümesi aileleri paranoyak düzeyde çocuğu kontrol etme gerekliliği içerisine sokulmaktadır. Güvensiz çevreden çocuğunu korumak isteyen anne-babalar, çocuğun yabancıyla ilişkisini sifira çekmeye çalışmaktadır. Bununla birlikte yabancıdan da çocukla ilişkisi engellenmektedir. Risk toplumunda dış dünyadan herhangi birinin yani bir “yabancı”nın bir çocuğu sevme, uyarma, yardım etme, yardım isteme gibi herhangi bir hakkı kalmamıştır. Dış dünya ile minimum ilişki kurdurulan çocuk zaman içerisinde insanlara dair güven yitimine uğrar ve

sosyal hayattan izole olur. Risk toplumunda yabancı-çocuk ilişkisi aslında bir açıdan bakıldığında yabancı-çocuk ilişkisizliği anlamını taşımaktadır. Bu da çocuğun ileriki süreçte toplumsal hayattaki konumunu ve insanlarla ilişkisini doğrudan etkileyecektir.

Çocukların yakın çevrelerinden ve yabancından uzaklaşmasına yönelik algı oluşturulması toplumun geleceği için önemli riskler barındırmaktadır. Riskler ve tehlikelerden kaçınma eğilimi olarak insan ilişkilerde yaşanan kopuş, bireylerde yaşadığı topluma ve diğer topluluklara karşı “güvensizlik” oluşturmaktadır. Samimiyet ve güven tabanlı var olan insani ilişkiler zamanla zoraki ve kısıtlı bir iletişim biçimine dönüşmektedir. Bu durum toplumda yaşanan olaylarda insanların duyarsız ve ilgisiz bir tavır geliştirmesine sebep olmaktadır. Önceleri yaş grupları arasında yaşanan “kuşak farkları, kuşak çatışmaları” korku kültüründe artık “kuşak kopması/ayrılması” haline devinmektedir. Bu dönüşümle birlikte çocuğa karşı samimiyet içeren ilişkiler korku kültürü içinde yok olmaktadır. İlişkilerdeki bu belirsizlik gündelik hayat pratiklerini de etkilemektedir. Toplum içerisindeki konumunu tam olarak bilemeyen çocuklar zamanla kendisinden ne beklediği ve dışarıda kendisinin nasıl davranmasını bilemediği bir ikileme düşebilme riskiyle karşı karşıyadır. Dış dünyadan gelecek risklere karşı bu kadar fazla ve tepkisel duyarlılaşma sebebiyle bireylerin sosyal hayatlarında birbirlerine yardım etmekten dahi çekinir durumuna gelinmektedir. Bu sebeple, yolda kaybolan bir çocuk görüldüğü ya da bir çocuğun düştüğü zamanlar gibi ihtiyaç anlarında bireyler ne yapacaklarını bilmez bir hale gelip, duyarsızlaşma tehlikesiyle karşı karşıyadır. Bu sürecin toplumsal anlamda yaşayacağı en büyük kayıp ve en büyük tehlike “cemaat/topluluk” bilincini kaybetmesi olacaktır.

Sonuç olarak risk ve tehlikelerin hâkim olduğu ileri sürülen ve bunların temelinde oluşturulan korku kültürü sosyal hayatta çocuğun konumunu ve ilişkiler ağını tarihsel ve toplumsal bağlamından bağımsız olarak değiştirmektedir. Risk toplumu, bu toplumlardaki sosyal korkular ve bunların bireyler arasındaki ilişkilere etkisini derinlemesine inceleyen

çalışmalar günümüzde çok sınırlı sayıdadır. Bu çalışma bu anlamda bir durum tespit çalışması niteliğindedir. Risk toplumunda çocuğun ailesi ve yabancı ile olan ilişkisi, belirtilen hususlarda dikkatle ele alındığı zaman bazı noktalarda farkındalık oluşturmak gerekmektedir. Öncelikli olarak, günümüz toplumunda her hareketi bir risk ve tehlike sebebi olarak görsek dahi eylemsizlik bir riskten korunma yöntemi sayılmamalıdır. Çevreden kopuş, sosyal hayattan uzaklaşma var olan bütün risklerden bizleri korumaya yetmez. Özellikle çevresel riskler konusunda tamamen bir kaçış mümkün değildir. Evde kalmak, bireysel hareket etmek de bir güvenlik sistemi sayılamaz. Aynı şekilde toplumsal ilişkilerdeki güvensizlik durumu ve bu durum sebebiyle kopan ilişkiler, toplumu risklerden kurtarmaz tam tersine çok başka ve çok ciddi yeni sorunların oluşmasına sebebiyet verebilir. Nitekim Aristoteles'in de belirttiği gibi "insan toplumsal bir canlıdır" ve sosyal ilişkiler fitratı gereği kurulmalıdır. Çocuğu cam fanusta yetiştirmek onu dünya üzerindeki risklerden korumaktan öte anne-babaların kendilerini rahatlatma biçimi gibidir. "Çocuğumun başına bir şey gelirse yaşayamam" düşüncesiyle onu tüm risklerden ve tehlikeli ortamlardan koruma çabası, çocuğu boğar, keşfetme duygusunu ve doğru karar verme yetisini köreltir. Bu durumda çocuğa sağlıklı bir gelecek değil, korkudan pasifleşmiş ve yalnızlığın esiri olmuş günlerle dolu bir gelecek sunulmaktadır.

Anne ve babaların kendi otoritelerini yetersiz gördükleri kısımlarda çaresizce uzmanlara danışma ve sadece onların dediklerini uygulama haline gelmeleri, hem anne-baba hem de çocuk için çok sağlıklı bir durum oluşturmamaktadır. Çünkü "uzman" tavsiyeleri genel itibariyle basmakalıp bilgilerden oluşmaktadır ve büyük bir genelleme içermektedir. Ayrıca uzmanlar bir anne ve babadan daha iyi çocuğunu tanıyan, bilen, ruhsal iniş çıkışlarını anlayabilen biri değildir. Verilen tavsiyelerin anne-babaların kendi tutumlarından daha iyi oldukları her zaman doğruluk payı taşımamaktadır. Aslında gelinen nokta da anne-babalar aradıkları desteği çocuğunu tanımayan uzmanlardan ziyade daha yakın çevresindeki hem

kendilerini hem de yaşadıkları sıkıntıları daha iyi bilen insanlardan almasının daha olumlu sonuçlar verebileceği düşünülebilir.

Riskler ve tehlikelerle başa çıkmak için sürekli üretilen stratejiler sarmalında insan kendi korunma içgüdüsünün yitimini yaşamaktadır. Sosyal korkularıyla yüzleşmekten korkan bireyler, verilen tavsiyeleri bilinçsizce yerine getirme çabası içerisinde girmektedir. Ancak asıl problem kimselere güvenemeyen anne-baba ve çocuk için güvenilir bir toplumun nasıl kurulabileceğidir. Bu bağlamda, risk toplumunda üzerinde durulması gereken nokta da tehlikelerin büyüklüğü ve hayatımızda kapsadığı alandan öte merhamet, sevgi, dayanışma gibi birliktelik duygularının kuvvetli olmasıdır. Yetişkinler kendi korkularını zamanla çocuklarına aktarmaktadırlar. Bu koşullar altında bizim geleceğe bıraktığımız miras bir tutam risk ve bolca sosyal korkular barındıran yalnız bir yaşam olacak gibi gözükmektedir.

KAYNAKLAR

- Altan, H. Z.** (2006). “Kişilerarası İletişimde Bir Sosyal Baskı Düzenineği: Korku Kültürü.” İletişim Fakültesi Dergisi, 25, 5-16.
- Beck, U.** (2011). Risk Toplumu Başka Bir Modernliğe Doğru (K. Özdoğan ve B. Doğan, Çev.). İstanbul: İthaki.
- (2013). Siyasallığın İcadı (N. Ülner, Çev.). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Council of Europe Portal,** (2015) “The Underwear Rule” (İç Çamaşırı Kuralını Nasıl Öğretmeli). www.underwearrule.org/howto_tr.asp (Erişim tarihi: 28 Kasım 2015).
- Çuhacı, A.** (2007). “Ulrich Beck’ın Risk Toplumu Kuramı,” Sosyoloji Dergisi, 3(14), 129-157.
- Daniel, Brigid** (2010) “Concepts of Adversity, Risk, Vulnerability and Resilience: A Discussion in the Context of the ‘Child Protection System,” Social Policy & Society 9:2, 231–241
- Furedi, F.** (2013). Paranoyak Anne-Babalık (A. Tüfekçi, Çev.). İstanbul: İz Yayıncılık.
- (2014). Korku Kültürü (B. Yıldırım, Çev.). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Giddens, A.** (2014). Modernite ve Bireysel-Kimlik (Ü. Tatlıcan, Çev.). İstanbul: Say Yayınları
- Gill, Tim** (2007) No Fear Growing up in a Risk Averse Society. Calouste Gulbenkian Foundation. ISBN 978 1 903080 08 5
- Harden, J.** (2000). “There’s no Place Like Home The Public/Private Distinction in Children’s Theorizing of Risk and Safety,” Childhood, 7(1), 43-59. doi: 10.1177/0907568200007001005.
- Knaak, Stephanie J.** (2010) “Contextualising Risk, Constructing Choice: Breastfeeding and Good Mothering in Risk Society,” Health, Risk & Society Vol. 12, No. 4, August 2010, 345–355.
- Postman, Neil** (1995). Çocukluğun Yokoluşu. (K. İnal, Çev.). Ankara: İmge Kitabevi Yayınları.
- Sayar, Kemal** (2013). “Sonsöz” Paranoyak Anne-Babalık içinde Furedi, F. (A. Tüfekçi, Çev.). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Stokes, M. A.** (2009). “Stranger Danger: Child Protection and Parental Fears in the Risk Society,” Amsterdam Social Science, 1(3), 6-24.
- TPD** (2015) “Başkanın Mesajı” içinde Çocuk İstismarıyla Mücadele Derneği web sitesi: <http://www.cim-der.org/index.html> (Erişim tarihi: 30 Kasım 2015).
- Türk Dil Kurumu** (2015). “risk,” Genel Türkçe Sözlük: : http://tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.565b822baf06a4.23909335 (Erişim tarihi: 26 Kasım 2015).

IMAMS WITHOUT DISTRICT: CHANGING ROLES OF CONTEMPORARY MOSQUE OFFICIALS

Fatih Okumuş

ÖZ

Bir cami görevlisi olarak yeni imamın görev tanımı fiilen değişmiştir. Geleneksel vazifelerden bazılarının terk edilmesiyle birlikte modern imamın artık bir dizi yeni görevi vardır.

Yeni imamın konumu ve yetkisi, sadece Avrupa'da değil, Türkiye'de de değişmiş durumdadır. Avrupa'da bir imamdan beklenenler, mesela, Ankara'daki bir imamdan beklenenlerden fazladır; Avrupa'daki bir cami önce bir Türk mahallesidir, ondan sonra dini bir mekandır ve imam da bu alanın merkezi şahsiyetidir.

Anahtar Kavramlar: İmam, İslam, Avrupa, Diyanet, Avrupa'da İslam, mahalle, göç.

ABSTRACT

The job description of the new imam as a mosque official has de facto changed. A contemporary imam is now responsible for a number of new tasks while some of the conventional ones have been abandoned.

The position and authority of the new *imam* – not only in Europe, but also in native Turkey – have changed. Expectations placed on an imam in Europe are greater than those placed on an *imam* in Ankara; a mosque in Europe is first a Turkish district, and second a religious place, with the *imam* as the central figure of this sphere.

Keywords: imam, İslam, Europe, Diyanet, İslam in Europe, district, immigration

“Unlike the Ottoman district imam (*mahalle imamu*), the alternative agent of the republic, “the teacher,” was not successful in communicating and changing Turkish society.”¹

Şerif Mardin

1. Introduction

Ottoman district imams (*mahalle imamları*) were very functional agents bridging the gap between the civil and official spheres. With regard to their duties and rights, they were key personages in counseling people in their local communities.

As part of their job description, district imams would solve problems like disagreements among different groups or disputes in families in addition to providing arbitration when needed. They were also officially responsible for registration of any person or family moving in or visiting the district. Of course, issuing marriage certificates was one of the most important duties of a district imam, for which he was also paid.

Unlike Ottoman district imams, a contemporary imam in Turkey, or even in Europe, officially has only religious obligations in and around his local mosque, without any social or semi-judicial functions. However, because of the needs a congregation has or the pressure they may put on the imam, contemporary imams usually execute more duties than stated in their official job description.

A general view on Turkish Islam is essential to understanding its influence in the Turkish diaspora, including Western Europe. I have summarized in three categories the story of Islam and its socio-political reflections in the country of origin of guest workers: official Islam, parallel Islam and Islamic movement. The last one is a contemporary phenomenon,

¹ Master sociologist Şerif Mardin in an interview to Radikal Newspaper 25.05.2008.

while the first two are examples of old institutions with more or less new forms.

The Turkish Presidency of Religious Affairs (PRA/Diyanet) is the successor of *meşihat*, Ottoman ministry of religious issues, and Theology (İlahiyat) faculties are a replacement for classical *madrasas*. Although Sufi orders were abolished in November 1925, *tariqahs* still have a strong influence in Turkish social networks in the diaspora.

In this article I would like to compare the job descriptions of Ottoman district imams to the contemporary Turkish guest imams serving in Western Europe for short terms, and discuss the chances of possibly drawing inspiration from a traditional experience in our post-secular world. About the real situation of imams in Europe I mainly based on my own empiric work in the field between 2005-2010 in the Netherlands. My fieldwork consists of participant observations, survey with 73 imams and semi-structured interviews with 13 imams.

2. Ottoman religious bureaucracy

The Ottoman State was a multi-ethnic, multi-lingual empire, where religious diversity was institutionalized with the application of multiple judicial systems called “*millet system*.” The word “*Millet*” is derived from the Arabic word “*millah*”, which occurs in the Qur’an. It means faith and, in this sense, a religious community. However, the rights and duties of “the people of the book,”—i.e., Christians and Jews—are recognized as a reflection of Islamic jurisprudence. The “*millet system*” began with Mehmed II the Conqueror (Fatih, r. 1444-46 and 1451-81).

On June 1, 1453, just three days after the conquest of Constantinople (Istanbul), Mehmed II appointed the most anti-Western clergyman – also an anti-Catholic-- , Georgios Kourtesios Scholarios (d. 1473) as Gennadios II, Ecumenical Patriarch of Constantinople and head of the Greek Orthodox Church. He also became the political leader of the Greeks, the largest minority in the empire. The Ottoman sultan received Georgios in person and gave him a crosier, a mantle, and a *berat* -- an

official document bearing his signature.² According to this official document, the patriarch was authorized to regulate civil and social life of the Greeks (Ortaylı 2008, Karpat and Yildirim 2010). The Armenian Gregorian Church and the Chief Rabbinate of the Jews were also granted these privileges. All religious groups had the right and institutions to train their clergy according to their own tradition.

The dissolution of the “*millet system*,” which provided autonomy for religious and ethnic entities of the empire, began in the 19th century. The Ottoman State attempted an integration of the minorities with the Imperial Rescript of Gülhane (*Gülhane hatt-ı hümayûnu*, also known as *Tanzimat Fermanı*) in 1839 and *Islahat Fermanı* in 1856, with two *fermans*³ signed by the sultan to grant equal citizenship rights to all religious and ethnic groups.

In the classical Ottoman era, similar to other religious groups, Islamic religious bureaucracy was organized as consisting of two main branches: *Meşihat* (*mashihat*), and religious higher education institutions known as *madrasas*. *Meşihat* was an administrative institution and *şeyhülislam*⁴ (Pixley 1976, White and White 2015), as the head of the *Meşihat*, was a special member of the *dīvān*, or cabinet, appointed directly by the sultan (Heyd 1969). *Madrasas* were the universities, mostly established by a sultan or a vizier; the salary of professors (*muderris or dersiam*), grants of the students and other costs were covered by a *waqf*, or a pious endowment established to generate income for the university. In the contemporary Republic of Turkey, Diyanet (PRA) would be seen as the successor of *Meşihat* and İlahiyat (theology) faculties -- or academic programs -- as a replacement for *madrasas*. I could not say that they are precisely the same, but I see a direct correlation and continuity between the missions and functions of these institutions.

² All other sultans after Fatih Sultan Mehmed also followed this symbolic ritual.

³ Higher legislative documents signed by the Sultan.

⁴ Head of the religious bureaucracy in the Ottoman State.

3. Situating imams in Turkish tradition

There was no specific training for imams in the Ottoman era until 1913, and imams were not included in the scholars (*ulama*) class. However, a “*berat*,”⁵ certificate with the signature of the Sultan was always required for their appointment. Imams were considered as servants of the state, but were paid by the endowments of *mescits* (*masjid*),⁶ or mosques. The salary of the imam and sometimes the source of this payment were also specified in the *berat* of the Sultan. Appointment of an imam was possible only through the suggestion of the board of trustees of the mosque or by a judge (*kadi/qāḍī*),⁷ as well as the confirmation of the Sultan and a written certificate. This certificate clearly specifies the duties of an imam and only gives him the right to lead daily prayers and fulfil other administrative duties, such as writing a statement of marriage or conducting funeral services. If specified, the imam would also deliver sermons and the sultan would give him another separate *berat* for this additional duty. In this case, the appointed person would now be called an *imam-hatip* (imam-preacher) instead of the mere imam.

If an imam was appointed as the district imam, this prestigious title was noted in the *berat*. There was only one district imam (*mahalle imami*) in a district, but sometimes more than one mosque, or *masjid*. A *Masjid* only has a *mihṛāb* (the niche for leading prayer), while a mosque also has a *minbar* -- a short flight of steps used as a platform by a preacher in a mosque for the Friday sermon. If a sponsor wanted to put a *minbar* in a *masjid*, an authorization from the Sultan was required. In this case, the sponsor would be required to pay the salary of the *hatip*. (Beydilli 2013).

When an imam was appointed without the responsibility of a district, it would also be specified in the *berat* of appointment that he was

⁵ Official documents signed by the Sultan.

⁶ *Masjid* (mescit) is a small mosque in districts, mostly without a minbar and used only for daily prayers. The Friday prayer is a big feast and convention in a central mosque or in a *musalla*, a suitable outdoor place.

⁷ Qadi (kadi) was a judge, but also acted as governor in most of the cases in the Ottoman system Masud, M. K., R. Peters and D. S. Powers (2012). Dispensing justice in Islam : Qadis and their judgements. Leiden ; Boston, Brill..

“without district” (*mahallesiz*). When a new sultan ascended the throne or in the event the *berat* was lost, obtaining a new *berat* was required. However, in modern Turkey, all imams and other employees of mosques and Diyanet in general, in both Ankara and other provinces, are civil servants, and their salaries are paid by taxpayers’ money.

This very brief summary of the Ottoman system clearly shows that the source of payment presents the essential difference between the Ottoman and the republican models of employing imams.

The Presidency of Religious Affairs (PRA, Diyanet)⁸ was established on March 3, 1924 under Law number 429, replacing the *meşihat* (*mashihat*) of the Ottoman period, which had served since the 17th century. *Meşihat* and its head *şeyhülislam* (*sheikh al-islam*) were the official final authority for adjudicating on religious problems of the state as well as the public (Pixley 1976). There were *muftīs* appointed by *mashihat* in provinces, cities and countries (Masud, Messick et al. 2005). Contemporary Diyanet also has *muftīs* in all provinces and countries, but a modern Turkish *muftī* is an administrative official rather than a religious authority.

Diyanet has 119,743 officials, nearly 110,000 of whom are imams and other clerics,⁹ with the remainder appointed as *muftīs* and administrative staff (diyanet.gov.tr). Diyanet started an academic education project for imams in the period of former PRA president Mehmet Sait Yazıcıoğlu (1987-1992). After nearly a decade of stagnation, the education project was reanimated during President Prof. Dr. Ali Bardakoğlu’s term (2003-2010), and further in the term of President Prof.

⁸ In Turkish: *Diyanet İşleri Başkanlığı (DİA)*. Official translation of this name in English, according to the website of Diyanet and other documents, like some English articles of the President of Diyanet, is Presidency of Religious Affairs (PRA). Therefore, I prefer this official translation of the Diyanet instead of Directorate of Religious Affairs (DRA) which is a common usage by researchers in this area. I also use “Diyanet” in short.

⁹ Based on the list updated on 31.12.2014, www.diyanet.gov.tr. According to this list, there are 74.340 imams, 12.050 prayer callers (*müezzin-kayyum*), 2.724 preachers and 19.906 instructors of Qur’an courses.

Dr. Mehmet Görmez (2010-) with approximately 40,000 imams pursuing academic education at a faculty or college level.¹⁰

4. Islam in Europe

Identity policies and migration are two key concepts for understanding the presence and development of Islam in Europe, including issues related to imams, mosques, Islamic education and spiritual care. Descendants of the first-generation “guest workers” are now beginning to seek another identity, clashing at the same time with the legacy of their parents, and with the top-down integration (assimilation) policies of the social engineers of European national states (Roy 2002, Roy 2004, Sunier 2012).

The recent Muslim population in Europe consists mainly of a migrant working class and their descendants, born in or immigrating to Europe with family unification. Labor migration from the Muslim world to European countries began in the late 1950s and reached its peak in the 1970s. At the beginning, most guest workers came from specific areas with historical ties to the host country: a colonial past, in the case of Morocco, Algeria and Tunisia for France; India and Pakistan for the United Kingdom; or being in the same alliance during a world war, like Turkey for Germany. The recent picture is more complicated, because, for example, Turks have also immigrated to France, Belgium and the Netherlands; Moroccans have also immigrated to Belgium and the Netherlands. Italy and Spain were not principal migrant destinations before the 1990s.

The Muslim population of Europe is estimated to be somewhere between 12 to 25 million people, or up to 5% of the total population of the continent. There is no precise data about the Muslims living in Europe, because the European legal system does not allow the registration of race and religion. Most Muslims have European citizenship (Roy 2004).

¹⁰ www.diyamet.gov.tr.

Both Turkish and European governments are interested in the issue of mosques and imams in Europe because of their social identity policies.

According to Austrian Muslim writer Muhammad Asad (d. 1992), the crusades (1095-1272) were the most important experience of European thought concerning Islam. He argues that this hostile confrontation that occurred in the childhood of Western civilization continues to cast a shadow on the relationship between Europe and Islam, and therefore, Islam is still considered an outlier of Europe (1947, 2001).

On the other hand, Lewis argues that we are now living in the time of “third confrontation of Islam with the West (Lewis 2002).” In the last three decades in particular, Islam has increasingly moved to the center of immigration and diversity debates (Zolberg and Long 1999), and the core of this debate is perceived as a crisis of multiculturalism (Modood and Ahmad 2007). However, the typical Muslim image in Europe is still ‘non-European’ (Hellyer 2009, Yılmaz and Aykaç 2012).

Throughout the last decade, Islam has stood out in Europe because of public controversy and tragedy, like the ban of *hijab* in public schools in France (2003), the murder of Dutch filmmaker Theo van Gogh (2004), the Madrid (2004) and London (2005) bombings, the Danish cartoon controversy (2005), PEGIDA demonstrations in Germany (since October 2014), and the Charlie Hebdo attack in Paris (January 2015). There have been several national and local debates as well, surrounding the establishment of new mosques, Islamic education institutions, dual citizenship of Muslim immigrants, slaughtering of animals according to Islamic rules, and circumcision.

These events, coupled with the anti-Islamic discourse of some political leaders¹¹ in Europe, confirm the thesis of Asad, who advocated the idea that a relationship based on peace and tolerance between Europe

¹¹ Most prominent anti-Islamic politic figures in Western Europe were Geert Wilders of Party for Freedom (PVV) of the Netherlands and Marina Le Pen of French Front National (FN).

and Islam is impossible. According to extremists from each side, Islam and Europe are sworn enemies.

On the other hand, some other Muslim and non-Muslim writers notice the diversity in Islam and among Muslims living in Europe (Azmeah 1993). Autochthonous or immigrant, the origins of immigrants, gender and generation creates variations of Islam in Europe (Azmeah and Fokas 2007).

Ideologue theorist Anton Zijderveld of the Dutch Christian Democrat Party (CDA), states that electors of anti-Islamist Geert Wilders in the Netherlands do not have knowledge on Islam and Muslims, especially on diversity in Islam, which has more factions than Protestantism.¹² Many variations of Islam interact with a changing and redefined Europe.

Turkish sociologist Nilüfer Göle argues that defining Europe as an identity based on shared history and common Judeo-Christian values means ‘othering’ Turkish and Muslim migrants. Alternatively, she defines Europe as a laboratory for the future, which will entail testing “claims for universalism and its limits” by the Turkish accession into the European Union and an Islamic presence in Europe (2006). Furthermore, Göle talks about “de-centering Europe, re-centering Islam,” which means placing Islamic civilization in the picture and allowing Islamic diversity to play a role “in reshaping European public spheres” (2012).

In its modern history, European countries situated Christianity and its variations by redefining the church-state relationship. The Jewish tradition also had a place in this historical process. When Islam became an internal participant in Europe (Johnson 2009) after World War II, mainly via labor migration (Parsons and Smeeding 2006), a two-sided difficulty was revealed since there was no church institution in the Islamic tradition. European secularism was based on a separation between the church and

¹² “De islam is nog meer verdeeld dan het protestantisme. Waar heeft Wilders het over? Maar mensen weten dat niet. Ook in kleine dorpen, waar geen Marokkaan of Turk woont, zijn mensen doodsbang voor de islam.” <http://www.trouw.nl/tr/nl/4324/Nieuws/article/detail/1108248/2010/06/12/Geef-het-nieuwe-Nederland-de-tijd.dhtml> retrieved on 12.03.2014.

the state, and the governments saw Islamic “churches” as players in the game. The Milli Görüş (Nationalistic View) community, Diyanet or the Süleymancı¹³ community (the followers of Süleyman Hilmi Tunahan) are not “churches”, and an imam is not the equivalent of a pastor, either.

The flip side of the coin is the difficulty of Muslims in understanding secularism. As Abu Zayd also states, according to the most dominant Muslim perspective, secularism is a Western phenomenon which Islam has nothing to do with (2008), because secularism is European exceptionalism, born from the relationship of church and state, which never existed in the Muslim world.

“To be a European Muslim”(Ramadan 1999) or not to be, this is the problem. But as Nielsen argues, the commitment of Muslims to be European opens opportunities both for Islam and for Europe (2007).

In this sense, Europe and Islam connect to each other by creating hyphenated identities (Göle 2006) such as Euro-Turks, Turkish-Dutch imams, or French-Muslims. Some other writers prefer to connect identities without hyphenating, such as “*Deutschkei*”(Argun 2003), an amalgam of *Deutschland and Turkei*.

Turkish-Islamic or Islamic-Turkish nationalism in the diaspora is a “hyphenated ideology” working together, however, in the late Ottoman era, Islamism and Turkish nationalism were rivals (Landau, Landau et al. 2010).

Islamic religious education in Europe and the influence of the state are two discussion points (Zirker 1988, Panjwani 2005, Khorchide 2008, Sunier 2009).

¹³ This religious group prefers calling self as Suleymanli instead of Suleymanci which generally used in Turkish society.

According to the Turkish ministry of foreign affairs, there are five million Turkish people living abroad, with four million of them in Western Europe.¹⁴(Al-Hamarneh and Thielmann 2008).

Working and living in Europe was a brand-new situation for the Turkish “guest workers,” as well as for the “landlords.” In the beginning, Turkish migrants were only “workers”, only “guests” (Abadan-Unat 1964, Abadan-Unat 1975), but in time they evolved into residents and citizens (Abadan-Unat 2002, Koopmans 2005).

When the guest-workers were upgraded to regular immigrants and later, to residents and citizens of the Netherlands, thanks to family reunion (1972-1980) and family formation (1980-1990), the establishment of mosques in this “Western return” and the permanency of immigration increased religiosity among Turkish immigrants in Europe (Schiffauer 1988).

5. Diyanet in Europe

Unlike a typical imam in Turkey, a Turkish imam temporarily serving in Europe plays multiple roles at the same time. As an imam, he performs religious services at the *mihṛāb* of the mosque five times daily. As a preacher (*hatip*) at *minbar*, he delivers a sermon at least once every Friday. He is a Qur’ān tutor and teacher of Islam at weekend courses organized by the mosque institution. He visits families for counseling or arbitration, and visits patients and prisoners to give religious care or guidance. Some of them join dialogue activities and sometimes are invited by a food producer to issue and sign a “*halal*” certificate. In addition, the imam of a mosque represents the Islamic community before other religious groups.

The Turks settled in Europe, first as guest-workers (*gastarbeiter*), then, over the past fifty years, as immigrants, as I mentioned above. The immigrants’ religious needs were generally not foreseen, and therefore the

¹⁴ <http://www.mfa.gov.tr/the-expatriate-turkish-citizens.en.mfa> (retrieved, 1 March 2016).

immigrants themselves took the initiative for their religious needs in their own hands. As a result of this vacuum, certain religious communities (*cemaat*) and Sufi orders (*tarikât*) started taking advantage of the fact that a ‘religious market’ had developed, and organized themselves into non-profit organizations (*vereniging* or *stichting*). Hence, many of the Turkish religious groups opened up branches in Europe (Mumcu 1987), including the Netherlands, as I summarized earlier. Following the 1980 coup-d’etat, the Turkish state also felt that it was necessary to have a presence in Europe, via the Presidency of Religious Affairs (PRA, Diyanet) of Turkey.

State-supported Diyanet organized itself along the same lines as the religious communities who were already active in Europe, and successfully competed for people’s attention. Within a very short time, they became the largest and most powerful Muslim community in Europe. Following the AK Party’s ascension to power, the party’s differing religious politics were also felt in Europe. The AK Party positioned itself similarly to the Christian Democrats in Europe, which resulted in greater acceptance and visibility for religion in the public sphere. While receiving support from religious groups and drawing strength from the use of religious symbols, the AK Party enabled the state to make use of religious opportunities. The Presidency of Religious Affairs (Diyanet), which was set up to serve with a monopoly on religious affairs, and as a first stage of development in Europe, tried to bring together all the various Turkish religious communities under its roof, through what I call their “umbrella policy.” ‘Bringing together’ does not mean organizing all of them under the same organization, but rather creating greater inner communication among religious groups, and a greater coordination in religious activities and strategies. Through this ‘umbrella policy,’ the Diyanet aims to embrace the various religious groups’ formations and become the representative of all Turkish Muslims in Western Europe.

Diyanet strives to keep in touch with all Turkish people living in Europe, not only for addressing the religious questions of the immigrants, but also as a civil representative of their social and cultural needs as an organization.

European politicians and academics generally hold that Turkey is using religion and Diyanet to preserve the identity and language of the Turks living in Europe in order to ensure a certain level of political, cultural and economic power as well as representation in European states. As a concrete step, the Presidency of Turks Abroad and Relative Communities¹⁵ was established in 2010 to coordinate strategies and politics, and “to defend the rights of Turkish citizens living abroad, to organize them and to keep their connections with the mother country.”¹⁶

The religious services, which were initially organized through the initiative of immigrants themselves, and later on through the Turkish state’s PRA, caught the attention of European governments in later stages, when it became apparent that the immigrant workers were to be permanent members of their societies.

I now observe that the European states are all, one by one, creating services to satisfy the religious needs of European Turks through their own unique formulas and approaches, as these states take their place in the ‘religious market.’ The fact that the collective Muslim sub-consciousness—in particular that of the Sunnis—is open to state influence, could have played an encouraging role in the involvement of the state. Since an organized religion holds great power, it naturally competes with the power of the state.

Currently imams serving in Europe are only temporary in their capacity as employees of the Turkish state, or that they are people invited by religious sects to Europe, again, on a temporary basis. This temporary character of the imams’ work in Europe is mandated by Turkish Diyanet decisions. Just as the religion itself came from on high, it now seems as if the imams are from another planet too, as there continues to be a vast cultural, lingual and generational barriers between the imams and the second generation European Turks. This gap is, at times, so large as to

¹⁵ Dış Türkler ve Akraba Topluluklar Başkanlığı

¹⁶ <http://www.zaman.com.tr/haber.do?haberno=930439&title=dis-turkler-baskanligi-kuruluyor> (retrieved on 29.04.2010).

stand in the way of communication. However, mosque congregations are still largely comprised of first-generation immigrants in the case of the Turkish community, while the majority of Moroccan immigrants are the second generation in the Netherlands. The first-generation Turkish mosque congregation in the Netherlands is apprehensive of the future appointment of non-Turkish imams in Turkish mosques settled in the Netherlands.

6. Importing Imams into Europe

The first professional imam was invited to the Netherlands by workers to lead the rituals of fasting for the holy month of Ramadan (Güney, interview). The workers organized and chose Hasan Güney as their chief both in the factory, and as religious leader to perform religious services. Güney was not educated as an imam and he suggested inviting a real imam during the month of Ramadan. An imam was invited and successfully performed the rituals of Ramadan, such as leading daily prayers and *teravîh*, the special prayer in the nights of the holy month, as well as preaching Fridays and every night before *teravîh* prayer.

Some European governments have improved plans on training homemade imams in the last decade. In the Netherlands, the first attempt at a homemade imam education began in the theology program at VU University of Amsterdam in 2005, and in 2006, Islamic theology education began at University of Leiden.¹⁷ In the same period, Turkish Diyanet tried to educate European Turkish students in Ankara and Istanbul at Theology faculties. In the near future, we can expect a new generation of imams in Europe who have also been educated at institutions in Europe.

There are also a few female preachers, female Qur'ân tutors and religion teachers, quite invisible and mostly unpaid, who work voluntarily in women's organizations of the mosque community. In most cases, the imam's wife assists her husband voluntarily and this ability of the wife is a preference in appointment of an imam.

¹⁷ I give detailed information on Islamic theology education in Europe later in this chapter.

Social and economic conditions of Western Europe after the Second World War dictated the labor import. According to the Ankara agreement of 1963, Turkish labor was exported to some European countries, including Germany and the Netherlands. After several years of labor in a European country, Turkish guest workers obtained residence permits and later, the right for citizenship. Almost all of the first generation guest workers accepted these rights to stay in a European country. Sometimes, when there were difficulties obtaining legitimate citizenship, guest workers used an alternative way to get a quick permission of residence or citizenship: marrying a European citizen. Some of these marriages were real, but most of them were temporary or sham marriages that existed only on paper. This situation gave rise to several religious questions, such as the verdict of Islam on marriage with a woman or man of the People of the Book (Judeo-Christian), or the situation of the first wife, if the person was already married in Turkey. Most workers came from the rural areas of Turkey, where official marriage was not widespread in the '60s and '70s. They were married according to their local customs in the presence of the imam of the village. Their children were also not officially registered; only when a male had to do his military service in his 20's did men apply to the office of the governor to register the marriage first and then all the children. Most guest workers came from this cultural environment and were only religiously wed without no official documents. They wanted to get citizenship first, or residence permit to obtain the right to bring their families from Turkey.

Some Turkish imams came to the Netherlands with a temporary appointment in a Diyanet Mosque in the Netherlands, but after the end of their temporary work, they stayed in the Netherlands. Some of them preferred to work in other mosque organizations, mostly in Milli Görüş, while yet others tried to keep their independence by choosing not to work as imams.¹⁸

¹⁸ Because my fieldwork was in The Netherlands, all examples are from this country. Here are some examples:

The motivation of imams who prefer to stay after their official appointment period varies from pursuing a career or making money, to religious idealism. In some cases, imams are primarily committed to the religious community, rather than the official authority of PRA. When the religious community makes a decision, the imam may decide to risk his future at Diyanet. Not returning to Turkey after the end of the official appointment period means that the imam loses his rights to complete his career in the homeland.

7. Education of Imams

Diyanet imams working in the Netherlands are selected from among nearly 140,000 PRA personnel, including imams, preachers and *mufit̄is*, all of them civil employees. Diyanet has no specific, regular ‘imam education’ schools or faculties. Imams and other employees working at PRA for religious services are educated in *İmam-Hatip* Schools at a secondary level education and in theology faculties at a university level. The training of imams in *İmam-Hatips* as well as İlahiyat faculties are

Arslan Karagül came to the Netherlands as a Diyanet imam in 1983. He pursued his M.A. with the support of the Turkish counselor of religious affairs, Dr. Fahri Demir, and ISN in his official period of working as an imam. After this temporary appointment, he stayed in the Netherlands for one year and wrote his M.A. and Ph.D. at UvA. He pursued his education and worked as an Islamic Spiritual Care specialist in hospitals in Utrecht and in Amsterdam (1995-2005). In 2005, he was appointed a Professor of Islamic Spiritual Care in VU University Amsterdam.

Nedim Bahçekaplı was appointed in the Netherlands as an imam in 1993. When his official work ended in 1997, he joined the Islamic University of Rotterdam (IUR). After the splitting of the IUR, he became the director of the Islamic University of Europe (IUE).

Hüseyin Kerim Ece worked in the Netherlands as an imam between 1985 and 1995, first for Diyanet and later for Milli Görüş. He is now working as an Islamic Spiritual Care expert in a prison.

Ali Türk was appointed as imam in the Netherlands in 2001. After his official work as a Diyanet imam, he chose to stay in the Netherlands. After the end of his official work period in the mosque in 2005, he worked in a factory. His wife also worked in a non-religious working environment, but both of them continued giving voluntary religious lessons in some mosque communities.

Bünyamin Kılıçarslan is also a former Diyanet imam. After his official work period with Diyanet, he stayed in the Netherlands as an imam in a Milli Görüş Mosque. He is a typical local mosque imam interested only in the religious services in the mosque. He feels he never needs to learn the Dutch language in order to use it in his services. External contact is always arranged by the mosque administration, the Diyanet mosque and the Milli Görüş mosque. His family still lives in Turkey and he hopes to return to Turkey after a few extra years of working.

criticized with the claim that the curriculum is more theoretical and that imams need practical training during their services at mosques (Buyrukçu 2006).

İmam-Hatip Schools are under the jurisdiction of the Ministry of National Education and provide basic education on the recitation of the Qur'ān, (*qirā'a, kirā.at*), the interpretation of the Qur'ān (*tafsīr*), tradition of the Prophet (*hadīth*), Islamic faith (*akāid*), the Islamic systematic of theology (*kelām*), Islamic jurisprudence and ethics (*fiqh*), oratory (*hitābet*), and the methodology of understanding and applying Islam in daily life (*usūl-i fiqh*). The medium of education is Turkish but the students also learn Arabic with an emphasis on grammar and classical religious texts, especially *tafsīr* and *hadith*. *İmam-Hatip* Schools teach exactly the same curriculum as regular high schools (*genel lise*) regarding social and scientific subjects to students between 14-18 years. Courses on religious topics are an additional element in the curriculum.

Female preachers follow a similar path as their male colleagues, but it is not always as straightforward. A female preacher, Fatma Ömeroğlu-Ergüneş, waited for four years to get permission from her father to continue her education at a faculty. According to the perception of her family, when girls continue higher education they lose their Islamic identity and ethical values.

“I cried for four years when I saw Istanbul University. After four years, with the grace of Allah, my family gave me permission to attend a faculty. My first choice was medical faculty but after the entrance exam I was located in Theology Faculty of Ankara. It was not my first choice but it was also one of them. Marmara University did not have a faculty of theology yet, but only a program at the level of an Institute. I attended the Theology Faculty of Ankara University for two and a half months, then I moved to Istanbul, because the Theology Institute at Marmara University in Istanbul became a faculty that year” (Fatma Hoca- interview).

Fatma Hoca was the first female graduate of the *Haseki* in-service training Institute of Diyanet (Presidency of Religious Affairs – PRA). Her story demonstrates that the opportunities for female theologians are less available than for male theologians in their education process in Turkey because of cultural, historical and social reasons. There is no discrimination regulating policy in the process of appointing female candidates in PRA. I asked President of Diyanet Prof. Dr. Mehmet Görmez the reason why at least one female member was not on the Higher Council of Religious Affairs at Diyanet. He said, “The members are selected through an exam, and almost all of the candidates are male.”¹⁹ There are relatively more female students in *İmam-Hatip* Schools and theology faculties (60% female and 40% male, according to Ali Köse from Marmara University), but there are relatively fewer female employees at PRA and at the theology faculties. This can be explained by either the unwillingness of women to apply for these positions, or that employers (PRA or the faculty) do not prefer them. Most female graduates of theology faculties choose to become homemakers or work as teachers or Qur’an tutors, where they can spare more time for their children and household. The strong patriarchal culture affects both men and women. Men do not ‘give’ more room to women; but also, for the most part, women do not try to show more initiative, or ‘get’ more responsibility.

8. Appointment of Imams

In principle, *İmam-Hatip* secondary and high schools prepare students in Turkey to become candidate imams with theoretical classes and training in the mosques; but Diyanet does not accept these candidates directly as imams. They can only be appointed as imams after passing a selection exam. After the appointment, in-service training continues. The same system is applied in the process of appointment of *mufit̃ıs* and preachers. They are first appointed as imams in mosques and only after they have completed their theology education at a university. Parallel to

¹⁹ Personal conversation in 2007. He was vice president, and after Bardakoğlu, Prof. M. Görmez was appointed as President of Diyanet on November 11, 2010.

their formal education, they also attend an in-service training academy for at least two and half years. *Muftī* and preacher (*müftü/vāiz*) candidates attend high-level seminars on *tafsir, hadith, fiqh and kelām*, using classical Arabic textbooks and discussing them in Turkish.

An imam is responsible for daily services in the mosque, while a preacher (vaiz) works free from a designated mosque, preaching according to a monthly program in different mosques on different days, in addition to the sermon before the Friday prayer. Friday prayer is the most important prayer, and sometimes the mufti of the province preaches in the biggest mosque of the city and the other mosques listen to his sermon through an audio system established among the mosques. A mufti is the chief of all imams and other religious employees in a province. This is shortly the situation in Turkey, but there is a different selection process to become an imam abroad.

An appointment to a position of imam in Europe is only possible after sitting in a selection exam conducted by the employees of Diyanet. The first criterion is the professional qualification of the candidate. Although it is rarely the case, knowledge of a Western language is a preference. After the selection, imams attend an intensive orientation course for a month and a language-culture orientation course for three to six months. In Europe, local mosques request an imam from the local organization of Diyanet in Europe-in Germany, DİTİB (Diyanet-Germany), and in The Netherlands, ISN. These local requests are passed on to the central administration of Diyanet in Ankara via the attaché of the Consulate of Religious Affairs of the Turkish embassy.

Imams are appointed for a temporary period of four years and are expected to return to Turkey after completing their mission in Europe. Mostly they return to Turkey after this temporary period, but in some cases, imams prefer to stay in Europe to work in other fields. This temporary arrangement, which appoints Diyanet imams as civil servants of the Turkish government and retains their close ties to Turkey, is based on the prediction that guest workers in exile will return to the homeland.

This solution has repeatedly failed because of the “cultural and linguistic gap” (Ewing 2003) between the imams and the second and third generations of diaspora.

I observed that the professional level of imams appointed in Europe is higher than the average imams in Turkey. Most of the appointed imams in Europe are *muftis*, or preachers in Turkey, not just ordinary local mosque imams. Because Diyanet wants to send the most qualified imams to Europe, some of them have a Ph.D. and others have attended the *Haseki* in-training institute seminars of Diyanet.

This careful selection and appointment process of imams for European service takes place as a parallel strategy related to the general Turkish foreign policies. Turkey wants to be a part of the European community. With this vision of becoming a part of Europe, imams sent to Europe are carefully selected, and are expected to accomplish more than just tending to the needs of the local community. Requirements of their position in European society are also taken into account. A Diyanet imam in Europe can represent Turkish views in his work area, because he is, above all, an official of the Turkish government. On the other hand, an imam can be competing in the ‘religious market’ of Europe with non-Diyanet or non-Turkish imams, with the concept of homemade European imams, and with Christian priests. The educational background and professional qualifications of an average Diyanet imam are higher than most Turkish and Arabic imams, but lower than an average clergyman in Europe.

During a visit to Belgium in 2003, I asked the Turkish counselor of religious affairs in Brussels about the approach on the dilemma of homemade imams and imams sent from Ankara. He said, “This is a big issue that can be solved by politics of our civil and military bureaucracy, but I see no problem in the future. Because Turkey will be a member of EU, Ankara can appoint imams to Brussels or Paris the way they appoint imams to Van or Kayseri [Turkish cities FO].”²⁰ This quotation shows us

²⁰ Personal conversation in 2003 in Brussels.

that the vision of some Turkish religious bureaucrats regarding the effects of accession of Turkey into the EU was not realistic. There are no regulations that guarantee that Turkey could appoint imams in Europe as easily as it could within its borders

The structure of Turkish religious bureaucracy changed after 2005 with alterations in conditions and procedures of the appointment of attachés and counselors. According to a new regulation, theology academics can apply for an attaché or counselor position just like PRA employees who do not have an academic background. The Syndicate of PRA employees was against this new regulation and carried it to the court. Finally, the ruling was in favor of the new regulation of PRA. A Professor of History of Religion at Marmara University was appointed to a post in Paris for the first time and this sparked discussions as the judiciary process continued. After the solution of judicial problems, other academics have been appointed in Western Europe and the U.S. as religious counselors. A Professor of History of Religions from Uludağ University (Bursa) was appointed in the Netherlands, and a Tafsir professor from Ankara University was appointed in Washington. A Hadith professor, Ali Dere in Germany, was already an employee of PRA. According to this new policy and regulation, Diyanet aims to appoint academics with a religious background as representatives of the Turkish religious bureaucracy.

Milli Görüş also selects imams from people who have a background of *İmam Hatip* High Schools and theology programs in Turkey, in addition to theology programs of other Muslim countries, like al-Azhar of Cairo. Retired imams from Turkey or those imams who stay in Europe after their official appointment at Diyanet mosques has ended are the favorite imam candidates for Milli Görüş. All Milli Görüş imams in Europe, including the Netherlands, are appointed by the central administration of Milli Görüş in Cologne, but mostly after a proposal of the administration of the local mosque. There are around 150 CV's of imams from Turkey reserved in the administration of Milli Görüş in Cologne to appoint when needed (Ünye-interview).

As I described earlier, Milli Görüş is organized in the Netherlands in two different administrations. Both of them answer to the central administration in Cologne and each of them has around 20 mosques under their jurisdiction. Milli Görüş Zuid Nederland (NIF) has almost no permanent imams. They prefer to work with retired imams from Turkey or work with imams who stay for a limited period of time after their official work with Diyanet. Retired imams from Turkey, like other civil employees with the same degree, have a special passport (Green passport), which allows them to stay in Europe for three months without a visa. NIF prefers to work with these temporary imams instead of appointing a permanent imam. Director of NIF, Mehmet Yaramış, says that they do not depend on the imam, but on the administration in the mosque. The expectations of NIF from a local mosque imam are limited to leading the daily prayers and Friday sermon. If he can help in the education of children, he is welcome. According to Yaramış, NIF provides religious education in the mosques, often without involving the imam. They provide a separate crew for this mission. If an imam would like to help he is welcome to do so (Yaramış-interview). But this is not a common strategy of Milli Görüş, neither in Northern Holland nor in Germany or any other countries, according to a respondent from the executive of IGMG in Cologne (Ünye, interview). Milli Görüş Zuid-Nederland (NIF) does not prefer to share its authority with local mosque imams. The administration would like to keep their power over the community, and the administration perceives the imam as a rival of its authority. They believe that if an imam is appointed for a long time, the power of central administration will decrease.

Süleymanlis²¹ educate and train their imams at special Qur.ân Courses that are like traditional *madrasas* in their curriculum. Some of them also attend official religious educational institutions in theology faculties, and later, the Haseki in-training academy of PRA. The community also has similar courses in the Netherlands where they follow the same strategy. They offer confessional religious education and imam

²¹ This religious group, at least its Dutch branch prefers this name, means followers of scholar Süleyman Hilmi Tunahan.

training in their seminars, and have sent several imams or imams-in-training to new or established Dutch education institutions. Eighteen imams (or imams in training) have already begun their training at inHolland vocational school in Dutch language. Some of them want to attend the VU University of Amsterdam after graduating from the vocational school, according to the coordinator of this education in the community, M. Sagsu.²²

Most of the preachers and other religious leaders of the *Hizmet* community (Gülen movement) are also educated in Turkish or Arabic (al-Azhar of Cairo) theology faculties like Milli Görüş. An imam of Ehl-i Beyt mosque of the *Shi.ī-Ja.farī* community in Den Haag is educated in Qom of Iran.

As a common observation, I can say that all imams, preachers and other religious leaders are selected from among many candidates; therefore, they are, for the most part, better qualified than local imams serving in most local mosques in Turkey. The Islamic knowledge level and religious forming of the first-generation mosque congregation, however, are below an average mosque congregation in Turkey. The biggest disadvantage of the Diyanet Turkish imams serving in Europe is their limited work time in these countries. They used to be appointed for six years at the beginning of this project, but Turkish government noticed that after the six years, imams could earn the right of residence in these countries, and thus the duration of service was shortened to four years.

9. Challenge of the change: unique and shared roles of contemporary imam

The position and authority of the contemporary imam – not only in Western European countries but also in Turkey – has changed. The classical Ottoman district imam (*mahalle imamı*) was a very powerful and central person in society.²³ The imam was the representative and

²² Personal conversation with Sagsu in December 2009 in Rotterdam.

²³ On the role, position and effect of Ottoman imams see: Tut, Faruk. *Osmanlılarda imam-hatiplik müessesesi* (Institution of imam-preacher in Ottomans) unpublished MA

spokesman of the district to the higher authorities until the first half of the 19th century (Ortaylı 1974, Ortaylı 1985). He was one of the most powerful leaders of the ‘civil society,’ if explained in modern terminology. With the advantage of being one of the people, an Ottoman imam played the role of mediator between people (*re. āyā*) and official authorities of the state.

The job description of the new imams as mosque officers has de facto changed. The basic role of the imam in the mosque, such as the recitation of the Quran and leading prayers, remains important, but the new imam also functions as a social worker, a religious and social advisor, family consultant and spiritual care expert. Giving answers to religious questions is only a small part of his work.²⁴

His role in the mosque is unique, but issuing a *fatwa* or answering religious questions are mostly shared roles. There are many alternatives to the imam in this area. All Muslims go to a mosque and can pray under the leadership of the imam of any mosque; however, they often reserve their questions for a particular imam. I can speak of “family imams” in the same way as family doctors.²⁵ These imams are not different imams, but are selected for their trust and content of the heart. Some Muslims choose a particular imam for mostly psychological reasons or as a part of family

thesis, İstanbul 1991 and Akın, Ahmet. *1575-1600 tarihli Bursa şer’iye sicillerine göre din görevlisinin sosyal hayattaki rolü* (Role of religious servants in social life according to Bursa *sharīa* courts’ registers 1577-1600) unpublished PhD thesis, Bursa 2002. For a critical view from within see: Ersoy, Mehmet Akif, *Safahat*, chapters “Asım” and “Köse İmam”.

²⁴ Based on fieldwork for my PhD research between 2005-2010. The most important part of fieldwork was semi-structured interviews with 13 Turkish imams working in the Netherlands.

²⁵ There is a story by the Great Imam Abu Hanifa about his father asking a district *imam* some religious questions. As an old man, Abu Hanifa’s father asked Abu Hanifa to guide him to a district imam. When he asked for some *fatwas* on worship issues, the district imam hesitated and did not want to answer. But Abu Hanifa said, “Give him a *fatwa*, because his heart trusts only your *fatwa*.” I heard about the same situation concerning a professor of *fiqh* at Marmara University who was later Dean of the Faculty of Theology in Adapazarı M. Erkal. Tam isim gerekir His father also asked an ordinary mosque imam for *fatwas* instead of his son, who was a professor of *fiqh*. There is a psychological factor in accepting a *fatwa* from a certain *imam* or *muftī*.

tradition. When the father and mother follow an imam or *mufitī*, the children can easily follow their parents.

The big dilemma in training and appointing imams is unsuitability of imam's background with the rapidly changing needs of the society. Although the task package of imam has changed, formations of the imams are not suited to keep up with the pace of the changing needs of the people.

10. Conclusion

The job description of the new imam as a mosque official has de facto changed. A contemporary imam is now responsible for a number of new tasks while some of the conventional ones have been abandoned.

The basic role of the imam in the mosque, such as the recitation of the Quran and leading prayers, remains important, but the new imam also functions as a social worker, a religious and social advisor, family consultant and spiritual care expert. Giving answers to questions about religion is now a small part of his work. However, the educational background of imams is not sufficient for the wide range of the roles and functions they assume.

Turkish civil religious communities (*cemaats*) first explored the need of Turkish immigrants in Europe to religious services, and began employing imams in Europe in the 1970s. The Turkish government began to employ imams in the 1980s and finally, European governments began to discuss "homemade imams" in the 1990s; some "test driving" imam training programs have been implemented as of 2000.

The position and authority of the new *imam* – not only in Europe, but also in native Turkey – have changed. Expectations placed on an imam in Europe are greater than those placed on an *imam* in Ankara; a mosque in Europe is first a Turkish district, and second a religious place, with the *imam* as the central figure of this sphere.

New imams are imams without a district in the Ottoman sense but the new districts also require a new generation of imams. Imam training programs and the authorities which appoint imams should consider the

needs of the districts in further religious guidance, rather than just covering the basis of performing daily prayers correctly. Unfortunately, today imams are without districts, but also the districts are without imams.

LITERATURE

Abadan-Unat, N. (1964). Bati Almanya'daki Türk işçileri ve sorunları. Ankara, Başbakanlık Devlet Matbaasında basılmıştır.

Abadan-Unat, N. (1975). "Educational Problems of Turkish Migrants' Children." International Review of Education / Internationale Zeitschrift für Erziehungswissenschaft / Revue Internationale de l'Education **21**(3): 311-322.

Abadan-Unat, N. (2002). Bitmeyen göç : konuk işçilikten ulus-ötesi yurttaşlığa. Şişli, İstanbul, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Abu Zayd, N. (2008). Islam, Muslims and the West: Religion and Secularism. Islam and Europe: Challenges and Opportunities. L. F. A. Leysen Andre. Leuven, Leuven University Press.

Al-Hamarneh, A. and J. Thielmann (2008). Islam and Muslims in Germany. Leiden The Netherlands ; Boston, Brill.

Argun, B. I. E. (2003). Turkey in Germany : the transnational sphere of Deutschkei. New York, Routledge.

Asad, M. (1947). Islam at the crossroads. Dalhousie,, Arafat Publications;.

Asad, M. (2001). Islam at the crossroads. New Delhi, Goodwords Books (First edition: Dalhousie 1947).

Azmeh, A. a.-. (1993). Islams and modernities. London, Verso.

Azmeh, A. a.-. and E. Fokas (2007). Islam in Europe diversity, identity and influence. Cambridge ; New York, Cambridge University Press,; 1 online resource.

Beydilli, K. (2013). Osmanlı'da imamlar ve bir imamın günlüğü / Imams in Ottomans and a journal of an imam. İstanbul, Yitik Hazine.

Buyrukçu, R. (2006). "Türkiye'de Din Görevlisi Yetiştirme Problemi ve Çözüm Önerileri / Problem of bringin religious officials and proposals of solution." AÜİFD: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi **47**(2): 99-126.

Canatan, K. (2001). Turkse Islam: Perspectieven op organisatievorming en leiderschap in Nederland. Rotterdam.

Canatan, K. and R. E. Popoviç (2005). Maatschappelijk actief in moskeeverband: een verkennend onderzoek naar de maatschappelijke activiteiten van, en het vrijwilligerswerk binnen moskeeorganisaties en het gemeentelijk beleid ten aanzien van moskeeorganisaties. 's-Hertogenbosch-Utrecht, IHSAN, islamitisch instituut voor maatschappelijk activeringswerk.

diyanet.gov.tr. "www.diyanet.gov.tr." Retrieved 31.12.2007.

Ewing, K. P. (2003). "Living Islam in the diaspora: Between Turkey and Germany." South Atlantic Quarterly **102**(2-3): 405-431.

Göle, N. (2006). "Europe's Encounter with Islam: What Future?" Constellations **13**(2): 248-262.

Göle, N. (2012). "Decentering Europe, Recentering Islam." New Literary History **43**(4): 665-685.

Gözaydın, İ. (1998). Din-devlet ilişkileri ve Türkiye'de din hizmetlerinin yeniden yapılanması uluslararası sempozyumu. Istanbul, Cem Vakfı.

hakder.nl.

"<http://www.hakder.nl/Default.aspx?id=8881&mid=42996&midpath=.42993,.42996>." Retrieved 20.12.2009.

Hellyer, H. A. (2009). Muslims of Europe
The 'Other' Europeans, Edinburgh University Press.

Heyd, U. (1969). "Some Aspects of the Ottoman Fetvā." Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London **32**(1): 35-56.

Johnson, D. (2009). "Reflections on the Revolution in Europe: Immigration, Islam, and the West." Commentary **128**(2): 60-62.

Karpat, K. H. and Y. Yildirim (2010). The Ottoman Mosaic : exploring models for peace by re-exploring the past. Seattle, Cune Press.

Kawtharani, W. (1989). al-Faqīh wa al-sultān: dirāsa fī tajribatayn tārikhiyyatayn al-Uthmāniyya wa al-Safawiyya al-Qajariyya. Beirut, Dar al-Rashid.

Khorchide, M. (2008). "How Much Should the State Influence the Islamic Religious Education in Europe? The Situation of the Islamic Religious Education in Austria compared to Germany." Osterreichische Zeitschrift Fur Politikwissenschaft **37**(4): 467-+.

Koopmans, R. (2005). Contested citizenship : immigration and cultural diversity in Europe. Minneapolis, University of Minnesota Press.

Landau, J., J. M. Landau, A. Gal, A. S. Leoussi and A. D. Smith (2010). "Diaspora Nationalism: The Turkish Case Call of the Homeland." 219-240.

Landman, N. (1992). Van Mat tot Minaret: De institutionalisering van de Islam in Nederland. Amsterdam, VU.

Landman, N. (1996). Imamopleiding in Nederland: kansen en knelpunten. Eindrapportage van een terreinverkenning in opdracht van het Ministerie van Onderwijs, Cultuur en Wetenschappen. Den Haag, Ministerie van Onderwijs, Cultuur en Wetenschappen.

Lewis, B. (2002). The political language of Islam. Karachi, Oxford University Press.

Maréchal, B. (2008). The Muslim brothers in Europe : roots and discourse. Leiden ; Boston, Brill.

Masud, M. K., B. M. Messick and D. S. Powers (2005). Islamic legal interpretation : Muftis and their fatwas. Karachi, Oxford University Press.

Masud, M. K., R. Peters and D. S. Powers (2012). Dispensing justice in Islam : Qadis and their judgements. Leiden ; Boston, Brill.

milligorusnederland.nl

"http://www.milligorusnederland.nl/index.php?option=com_content&task=view&id=3&Itemid=3 " Retrieved 20.12.2009.

Modood, T. and F. Ahmad (2007). "British Muslim perspectives on multiculturalism." Theory, Culture & Society 24(2): 187-213 %@ 0263-2764.

Mumcu, U. (1987). Rabita. İst. i.e. İstanbul, Tekin Yayınevi.

Nielsen, J. S. (2007). The Question of Euro-Islam. Islam in Europe : diversity, identity and influence. A. a.-. Azmeh and E. Fokas. Cambridge, Cambridge University Press: xi, 223 p.

Ortaylı, I. I. (2008). Osmanlı'da milletler ve diplomasi. Beyoğlu, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Ortaylı, İ. (1974). Tanzimattan sonra mahalli idareler (Local administrations after Tanzimat). Ankara.

Ortaylı, İ. (1985). Tanzimattan Cumhuriyete yerel yönetim geleneği (The tradition of local administration fram *Tanzimat* to republic period). Ankara.

Panjwani, F. (2005). "Agreed syllabi and un-agreed values: Religious education and missed opportunities for fostering social cohesion." British Journal of Educational Studies **53**(3): 375-393.

Parsons, C. and T. M. Smeeding (2006). Immigration and the transformation of Europe. Cambridge, Cambridge University Press.

Pixley, M. M. (1976). "The Development and Role of the Şeyhülislam in Early Ottoman History." Journal of the American Oriental Society **96**(1): 89-96.

Ramadan, T. (1999). To be a European Muslim : a study of Islamic sources in the European context. Markfield, Leicester, Islamic Foundation.

Roy, O. (2002). L'islam mondialisé. Paris, Editions du Seuil.

Roy, O. (2004). Globalized Islam : the search for a new Ummah. New York, Columbia University Press.

Rubin, B. M. (2010). The Muslim brotherhood : the organization and policies of a global Islamist movement. New York, NY, Palgrave Macmillan.

Schiffauer, W. (1988). Migration and Religiousness. The New Islamic presence in Western Europe. T. Gerholm, Y. G. Lithman, Stockholms universitet. Centrum för invandringsforskning. and Kungl. Vitterhets historie och antikvitets akademien. London ; New York, Mansell: 147-157.

Shadid, W. A. R. and P. S. v. Koningsveld (2008). Islam in Nederland en België : religieuze institutionalisering in twee landen met een gemeenschappelijke voorgeschiedenis. Leuven ; Dudley, Ma., Peeters.

sicn.nl. "<http://www.sicn.nl/>." Retrieved 16.11.2009.

Sunier, T. (1996). Islam in beweging : Turkse jongeren en islamitische organisaties. Amsterdam, Het Spinhuis.

Sunier, T. (2009). "Teaching the Nation: Religious and Ethnic Diversity at State Schools in Britain and the Netherlands." Teachers College Record **111**(6): 1555-1581.

Sunier, T. (2012). "Beyond the domestication of Islam in Europe: A reflection on past and future research on Islam in European societies." Journal of Muslims in Europe **1**(2): 189-208.

Sunier, T. and M. v. Kuijeren (2002). Islam in the Netherlands. Muslims in the West : from sojourners to citizens. Y. Y. Haddad. Oxford ; New York, Oxford University Press: xvii, 318 p.

White, J. and J. M. White (2015). "Fetva Diplomacy: The Ottoman Şeyhülislam as Trans-Imperial Intermediary." Journal of early modern history **19**(2-3): 199-221.

Yazıcıoğlu, M. S. (1990). Interview with Mehmet Said Yazıcıoğlu, Cumhuriyet newspaper. Istanbul.

Yılmaz, H. and C. a. I. E. Aykaç (2012). Perceptions of Islam in Europe : culture, identity and the Muslim 'other'. London ; New York, I.B. Tauris.

Yılmaz, M. N. (1995). Interview with Mehmet Nuri Yılmaz, 26.04.1995. Zaman newspaper. Istanbul.

Zirker, H. (1988). "Religious-Education in the Major Religions - Hinduism, Buddhism, Islam - German - Koster,F." Zeitschrift Fur Religions-Und Geistesgeschichte **40**(4): 373-374.

Zolberg, A. R. and L. W. Long (1999). "Why Islam is like Spanish: Cultural incorporation in Europe and the United States." Politics & Society **27**(1): 5-38.

SOSYAL ÇALIŞMA VE YÖNETİM ARASINDAKİ İLİŞKİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ

Yrd. Doç. Dr. Mehmet Birinci, Arş. Gör. Fatih Altun ve

Arş. Gör. Kaan Sevim

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

ÖZ

Sosyal Çalışma birçok bilim dalı ile yakın ilişki içerisinde olan bir disiplin ve meslektir. Bir disiplin olmasının yanı sıra uygulamaya dönük bir meslek olması nedeniyle sosyal çalışma hem kuramsal hem de pratik yaklaşımları içermektedir. Bu yaklaşımlar içerisinde yönetim bilimi özellikle sosyal hizmet kurumlarında etkin ve verimli çözümler üretme ve geliştirme noktasında ön plana çıkmaktadır. Bu kapsamda çalışmanın amacı sosyal çalışma ile yönetim biliminin ilişkisini genel hatları ile ortaya koymak, sosyal hizmet kurumlarında etkili bir yönetimin çerçevesini çizmek ve sosyal çalışmada değişimin önemini vurgulamaktır.

Anahtar Kavramlar: Sosyal Çalışma, Yönetim, Sosyal Hizmet Yönetimi, Sosyal Politika

ASSESSMENT OF RELATIONSHIP BETWEEN SOCIAL WORK AND ADMINISTRATION

ABSTRACT

Social work is an academic discipline and a profession that has close relations with many other social science. Since it is a practical profession both theoretical and practical approaches need to be interorised and used by professionals. In this perspective administration becomes a prominent phenomenon to find and develop an effective solution especially in the social service institutions. In this context the aim of this study present relationship between social work and administration in general, sketch out effective administrative process in social services institutions and lay emphasis on the changing task of social work.

Keywords: Social Work, Administration, Administration of Social Service, Social Policy

1. Giriş

Sosyal çalışmanın faaliyet alanları çok geniş bir yelpazeye sahip olup toplumsal sorunların büyük bir bölümüne temas etmektedir. Uygulamaya yönelik bir meslek olan sosyal çalışma, birçok bilim dalındaki farklı kuram ve yaklaşımlardan faydalanmaktadır. Bu niteliği ile multidisipliner bir yapı arz etmektedir. Sosyal çalışmanın genel olarak sosyoloji, psikoloji ve sosyal politika gibi disiplinlerle etkileşim halinde olduğu çokça dile getirilmektedir. Aslında sosyal bilimlerin doğası gereği bu etkileşim tüm sosyal disiplinler için geçerlidir. Sosyal çalışmanın diğer disiplinler ile ilişkisine yönelik çalışmalar dikkate alındığında yönetim bilimi ile olan ilişkisinin nispeten göz ardı edildiği görülmektedir. Oysa uygulamalı bir alan olması ve bu uygulamaların kurumsal bir niteliğe sahip olmasından dolayı yönetim ile doğrudan ilişkisi kaçınılmazdır. Günümüzde sosyal hizmetler ağırlıklı olarak kamu kurum ve kuruluşları tarafından sağlanmakla birlikte giderek artan bir oranda özel sektörün ve sivil toplum örgütlerinin de ilgi alanına girmektedir. Hangi kurum, sektör ya da örgüt olursa olsun, sosyal hizmetlerin daha verimli bir şekilde sürdürülebilmesi için etkili bir yönetim anlayışının ve becerisinin önemi yadsınamaz bir gerçektir. Bununla birlikte, sosyal çalışmacıların eğitimlerinden edinmiş oldukları bilgi birikimlerini uygulamaya geçirme noktasında zorluklar yaşandığı da bilinmektedir. Bu zorlukların kurumlardaki yönetsel eksikliklerden kaynaklanmış olduğu da düşünülebilir. Hem yeni sosyal çalışmacıların meslek hayatında karşılaşabilecekleri güçlüklerin üstesinden daha kolay gelebilecekleri örgütsel iklimin sağlanması hem de mevcut sosyal hizmet kurum yöneticilerinin örgütsel hedeflere ulaşmalarında yönetim önemli bir yere sahiptir. Bu çalışmada öncelikle, yönetim ve yönetici kavramları ele alınmış ve sosyal çalışma ile yönetim arasındaki ilişki irdelenmiştir. Sosyal çalışma ve yönetim; makro düzlemde sosyal politikalar açısından ele alınarak, sosyal hizmet kurumlarıyla olan bağları ortaya konulmaya çalışılmıştır. Ayrıca, sosyal hizmet kurumlarında değişimin günümüzde bir zorunluluk haline geldiği, bu değişimin yönlendirilmesinde sosyal çalışma ile yönetim bilimleri arasındaki ilişki ve bu ilişkinin uygulamada

sosyal hizmetler için önemini ortaya koyma noktasında literatür taramasıyla bir değerlendirme yapılmaya çalışılmıştır.

2. Yönetim ve Yönetici

Literatürde, yönetim kavramı üzerinde tam bir fikir birliği oluşmadığı görülmektedir. Birçok tanım olmakla birlikte, üzerinde belli ölçülerde uzlaşılan tanım “yönetim başkaları vasıtasıyla iş görmektir” şeklinde olmuştur (Koçel, 2013, s.12). Böylece yönetimin birden fazla kişinin katılımıyla ve ortak amaçlar yolunda gerçekleştirilen iş birliği olduğu ve bu yönüyle ekonomik faaliyetten ayrılarak bir sosyal faaliyet olduğu genel kabul görmüştür (Akgemci, 2013, s.8). Başka bir tanımda ise yönetim, bir organizasyonda hedefe ulaşmak için yapılan faaliyetlerin düzenlenmesi şekline ifade edilmektedir (Ertürk, 2009, s.6).

“Yönetim” bazen bir süreç, bazı hallerde de bu süreçte yer alan yöneten kişi veya insanlardan oluşan bir organ olarak anlaşılmakta, kimilerine göre ise bir bilgi ve beceri topluluğu olarak ele alınmaktadır. Yönetimin bir süreç olarak daha geniş biçimde yapılmış tanımında ise süreçteki yönetim fonksiyonları da katılmakta ve yönetim; “İşletmenin veya örgütün, elindeki kaynaklarını planlayarak, organize ederek, yürüterek, koordine ve kontrol ederek, etkili ve verimli bir şekilde kullanması ve amaçlarını gerçekleştirmesi süreci” olarak ifade edilmektedir (Ülgen ve Mirze, 2010).

Eren’e (2003) göre yönetimde, sadece insanlar vasıtasıyla belirli amaçlara ulaşmak söz konusu değildir. Yönetim, insanları olduğu kadar etkili ve verimli kullanma kaydıyla, kullanıma hazır olan tüm kaynakları ve zamanı da dikkate almak suretiyle amaçlara yönlendirmek olarak ifade edilmektedir (s.3).

Buradan yola çıkarak yönetimin sadece insanları yönetmek olmadığı, insanlarla birlikte var olan maddi kaynakları ve ayrıca zamanı da göz önünde bulundurmak suretiyle amaçlara ulaşma süreci olduğunu söyleyebiliriz. Şüphesiz ki zaman, bazı organizasyonlar için önemli bir

avantaj kaynağı olabileceken, bazı organizasyonlar için dezavantaj oluşturabilecektir. Çünkü zaman, mal veya hizmet sektörü açısından bakıldığında günümüzde oldukça önemli bir noktaya gelmiştir. Ortaya çıkan ürünün kaliteli olmasının yanında, doğru zamanda ve doğru yerde olmasının da çok önemli olduğu açıktır. Bu nedenle yönetim kavramının içinde zaman ayrı bir yere sahip olup, dikkate alınması gereken önemli bir faktördür.

Çeşitli yazarların ortak yaptıkları tanımlamalarda yönetimi, birtakım faaliyetlerden oluşan bir süreç olarak ele aldıklarını ve aynı amaca ulaşma yolunda iş birliği şeklinde ifade ettiklerini görüyoruz. Yönetim bunu yaparken, insanlar ve diğer kaynakları kullanmak suretiyle örgütsel hedefleri başarmaya çalışır. Yönetim ilke ve kavramları, kâr amacı güden örgütlerde olduğu kadar, kâr amacı gütmeyen örgütlere de uygulanır (Boone ve Kurtz, 2013, s.218). Yönetici ise, organizasyon içinde ve dışında her çeşit birey ve grup ile koordinasyon sağlayabilen, pek çok farklı bilgiyi sentezleyebilen ve özümseyebilen kişidir. Ayrıca yönetici, toplanan bu bilgiler ışığında, duruma göre uzun veya kısa vadeli öngörülerde bulunabilen, yönetim işini yapan kişidir (Lerbinger, 2012 s. 15).

Ekonomik, sosyal, teknolojik gelişim ve küreselleşmenin getirdiği kültürel etkileşimle birlikte organizasyonların toplumsal yaşamındaki önemlerinin gittikçe artması, bu kurumları yöneten kişileri de öne çıkarmış, verdikleri kararlarla toplumu etkileme güçlerini daha da artmıştır. Ayrıca “Sivil Toplum Örgütleri” olarak kabul edilen dernek, vakıf ve diğer gönüllü kuruluşlar aracılığı ile ülke politikalarına yön veren kişilerin kararlarını da etkiler hale gelmiştir (Koçel, 2013, s.5).

3. Sosyal Çalışma ve Yönetim

Yönetim kelimesinin birçok yazar tarafından farklı şekillerde tanımlandığına yukarıda değinilmiştir. Daha önce tanımlanmış kelimeler üzerinden gidersek daha açık bir anlam kazanacaktır. Örneğin; İşletme, kamu yönetimi, toplum yönetimi gibi örnekler “yönetim” kavramına göre

daha anlaşılır olurken, fabrika yönetimi, vergi ve gelir yönetimi ya da sosyal hizmet yönetimi gibi kavramlar daha anlaşılabilir olmaktadır (Kidneigh, 1950, s. 57). Kaplamsal olarak daha anlaşılır görülen yönetim kavramı aslında spesifik alanlara inildiğinde daha karmaşık bir hale geldiği görülmektedir.

Sosyal hizmetin örgütlenmesinde aile ve çocuk refahı, sosyal yardım, yaşlı refahı vb. alanlar birincil konumda olurken ceza ve ıslah, sağlık gibi alanlar ise ikincil konumda yer almaktadır (Turan, 2014, s.14). Burada ikincil alanlarda uygulanan sosyal hizmet uygulamalarındaki yönetim anlayışı ile birincil konumdaki alanların yönetimi arasında bir fark oluşturmak gerekmektedir. Sosyal hizmetleri yönetim bağlamında ele alırken önceliğimiz birincil konumda yer alan kurumlar üzerinden olacaktır. Yönetim bağlamında kurumlara odaklanmamız aslında kurum odaklı yaklaşımdan ziyade müracaatçı odaklı bir yaklaşımı yansıtmaktadır.

Sosyal çalışma; araştırma, eğitim ve meslek pratiği olarak üç ayrı fenomen üzerinden kurulmuş olsa da (Mäntysaari, 2005, s.88) sosyal sorunların azaltılması hedefi içerisinde yönetim boyutunun da etkili bir çözüm üretmede dikkate alınması gerekmektedir. Sosyal çalışmacılar, toplum içerisinde katılımı sağlamaya çalışan ve savunmasız konumda olan bireylerle çalışmaktadır (Burke ve Parker, 2007, s. 8). Bu durum kamu, yerel yönetimler, özel sektör ve sivil toplum kuruluşlarıyla formelleşerek profesyonel bir çatı içerisine girmektedir. Böylece, bu çatı kurum ve kuruluşların yönetimi bir sosyal çalışmacının vaka yönetimi kadar zorunlu hale gelmektedir.

National Association of Social Workers (NASW)'ın tanımına göre;

- Sosyal hizmet yöneticileri kurumlarının içinde ve dışında müracaatçıların ihtiyaçlarını karşılayacak yeterli kaynakları sağlayabilmek için savunuculuk rolü üstlenmelidir.

- Sosyal çalışmacılar kaynak dağıtımında açık ve adil bir prosedür uygulamalıdır. Tüm müracaatçıların ihtiyaçları

karşılanamadığında, kaynak dağıtımı adil, uygun ve sürekli uygulanacak bir prensiple tekrardan inşa edilmelidir.

- Yönetici konumunda olan sosyal çalışmacılar, kurumların uygun süpervizyon sağlayabilmesinden emin olmak için doğru adımlar atmalıdır.

- Sosyal hizmet yöneticileri kendi kuruluşlarında etik ilke ve sorumlulukları ihlal eden ve engelleyen koşulları ortadan kaldıracak gerekli önlemler almalıdır.

- Yönetici olan sosyal çalışmacılar ve süpervizörler sorumlu oldukları tüm personelin sürekli eğitimini ve gelişmesini sağlayacak düzenlemeleri oluşturmalıdır. Ayrıca, bu çalışmalar sosyal çalışmadaki pratikleri ve etik ilkeleri barındıracak güncel bilgileri ve gelişmeleri takip etmelidir (1999, s. 20-21).

Genel olarak bakıldığında sosyal hizmet kurumlarında yönetici pozisyonunda bulunan sosyal çalışmacıların üzerine düşen görev ve sorumlulukların azımsanamayacak kadar önemli olduğu görülmektedir. Müracaatçıların sorunlarının çözümünü savunuculuk bağlamında müracaatçıyla birlikte hak arama çalışmaları olarak ele alınmalıdır (Şeker, 2012, s. 167). Bu durum bireyle kurumu bir araya getirirken aynı zamanda kurumları da bir araya getiren kurumsal ve örgütsel temeller üzerinden de bir hak arayışı konumundadır.

Sosyal çalışmacı ile müracaatçı arasında gizlilik ve güven yaratılması kaçınılmaz bir gerçektir. Fakat karşılıklı güvenin oluşması, güven ortamının doğmasına bağlıdır ve bu güven ortamı ilk olarak mekânsal bir yapının oluşmasıyla paralellik göstermektedir. Böylelikle yönetim bağlamında sosyal çalışmacının kurumda gerçekleştireceği faaliyetlerden ilki, kurumda diğer çalışanlardan bağımsız bir ortamın doğmasına imkan sağlamaktır.

Aynı zamanda, sosyal hizmet yönetiminde diğer kurum yönetimlerinde olduğu gibi liderlik, dinamik takım çalışması, isteklendirme, iş memnuniyeti ve kurumsal iletişim gibi alanlar incelenmektedir (Berzy, 1984, s.168). Sosyal çalışmacının uygulama

alanında yeterli profesyonelliği sağlayabilmesi için sekiz alanda eğitim alması gerektiği, her ne kadar eski de olsa, iddia edilmektedir. Bunlardan yedisi şu şekildedir; birey ve aile odaklı çalışmalar, grup çalışması, toplum örgütleri, araştırma, kamu refahı, psikiyatrik ve tıbbi bilgilerdir. Sekizincisi ise sosyal hizmet yönetimidir (Kidneigh, 1950, s.57). Gartland, profesyonel sosyal çalışmanın üç süreçten meydana geldiğini söylemektedir. Bunlardan ilki birey, aile ya da grup çalışmalarındaki süreçlerdir. İkincisi, süpervizyon süreçleri olup sonuncusu ise yönetim becerisini ve sosyal çalışma temelini içeren bir yönetim sürecidir (1943, s.18).

Bu bağlamda yönetim; planlamadan organize etmeye, sorumlulukları dağıtmaktan kontrollerini yapmaya, koordine etmekten raporlaştırmaya kadar birçok süreci barındırır da verimliliği sağlama noktasında önemli alanlarından bir tanesi de doğru bir ekonomi ya da bütçe yönetimidir (Gartland, 1943, s. 19). Bütçenin adil ve doğru bir şekilde kullanılması önemli bir yönetim sürecidir.

Sosyal çalışma ile yönetim ilişkisi ele alınırken tartışılan konulardan bir diğeri de sosyal çalışmacıların aynı zamanda birer yönetici olabileceği ya da farklı alandaki bir yöneticinin aynı zaman da sosyal hizmet alanlarında yönetici olup olamayacağı meselesidir. Kidneigh' e göre, organizasyonlar ya da kurumlar birbirlerine çok az bir farkla benziyor olsalar bile sosyal hizmet kurumlarının sosyal çalışmacılar haricinde yönetilmesinin verimliliği düşüreceğini ve hizmetlerin hedeflerine ulaşmasında başarısızlığa uğrayacağını iddia etmiş ve bu bağlamda sosyal çalışma eğitiminin içerisinde yönetim konusunun işlenmesini önemle vurgulamıştır (1950, s.57). Gartland ise bir işletmecinin, işletmeden anlaması gibi sosyal hizmet yöneticisinin de sosyal çalışmadan anlaması gerektiğini ileri sürmüştür (1943, s.21). Diğer taraftan ise Mangham örgüt içerisinde yönetim sürecini, performans yönetimini artırma ya da yönetime hazırlık ve eğitim gibi çalışmalardan çok deneme yanılma yöntemiyle öğrenildiğinin üzerinde durmaktadır (Lawler ve Hearn, 1997, s.196)

4. Sosyal Çalışma ve Yönetimin Politik Boyutu

Sosyal çalışma ile yönetim bilimi arasındaki ilişkiyi daha iyi anlayabilmek için ele alınması gereken bir başka kavram ise ‘Sosyal Politika’dır. Sosyal yapı ve insan ihtiyaçlarının anlaşılmasında ve toplumun ihtiyaçlarına yönelik sosyal yardım ve hizmetlerin geliştirilmesinde, organizasyonunda ve yasal mevzuatın oluşturulmasında sosyal politika önemli rol oynamaktadır (Ferguson, 1975, s.39). Sosyal politika sosyal devlet tarafından vatandaşlarına sunulacak sosyal hizmetlerin yol haritasını belirleyen süreçleri kapsamaktadır.

Sosyal politika ile sosyal çalışmanın hedefleri örtüşmektedir. Sosyal çalışma bir disiplin ve meslek olarak hedefleri doğrultusunda sosyal politikaların oluşturulmasında etkin rol oynamaktadır. Thompson’a (2009) göre sosyal politika devletin sosyal alandaki bütün politikalarını belirler, sosyal çalışma ise bu politikaların dezavantajlı kesimlerin ihtiyaçlarına göre uygulamaya geçirir (s.65). Sosyal çalışma mesleki olarak ise sosyal refah politikaları temeline dayanmaktadır, sosyal çalışma kendi uygulama alanından ürettiği bilgiyi sosyal politika oluşturma sürecine dönüştürme amacı taşımaktadır (Şahin, 2000, s.17).

Sosyal hizmetler kamusal nitelikli olup toplumun huzuru için devlet tarafından yürütülmesi zorunlu olan ve piyasa şartlarına bırakılamayacak özellikte hizmetlerdir (Altan, 2003, s.14). Bununla birlikte yerel yönetimler, sivil toplum örgütleri ve toplumdaki örgütlü tüm kuruluşlar sosyal nitelikli çalışmalarını ile sosyal hizmetleri destekleyici faaliyetlerde bulunmaktadırlar (Altan, 2011, s.23).

Sanayi devrimi öncesinde sosyal hizmetler; aileler, loncalar ve dini kurumlar aracılığı ile sürdürülmekteydi. Devlet, sosyal hizmetlerin sağlamlasında sanayi devrimi sonrasında etkin olmaya başlamıştır. Sanayi devriminin yol açtığı ekonomik ve sosyal sorunlar çok büyük boyutlara ulaştığından ancak kamu gücüne sahip kurumların üstesinden gelebileceği bir hal almıştır. İkinci Dünya Savaşı sonrasında Batı Avrupa’da sosyal devletin gelişmesi ve yaygınlaşması ile sosyal politikada önemli gelişmeler yaşanmış ve devlet tüm topluma yönelik sosyal politikalar

üretmeye başlamıştır (Ersöz, 2003, s. 122). Bu bağlamda sosyal politika ile sosyal çalışma iki yönlü bir ilişki içerisinde. Sosyal çalışma, sosyal politikaları etkilemekte ve üretilmesinde rol oynamakta, diğer yandan ise sosyal politikanın uygulayıcısı rolüne girmektedir. Yine benzer bir bakış açısı ile Kidneigh (1950) sosyal hizmet yönetimini, sosyal politikaların sosyal hizmetlere dönüştürülmesi olarak tanımlamaktadır (s.58). Sosyal çalışmanın politik rolleri göz önüne alındığında; sosyal politikaların yapılması, uygulanması ve uygulamaların başarılı olabilmesi için etkili örgütlere ve yönetime ihtiyaç duyulduğu görülmektedir.

Jansson (Şahin, 2000, s.28) sosyal çalışmanın politik rollerinin şöyle saymaktadır:

- **Analitik roller:** Politikalar arasından en uygun olanını seçmek.
- **Politik roller:** Politika oluşturulmasına katkıda bulunmak, yetersiz politikalar var ise yeni politikaların oluşturulmasını sağlamak.
- **Yönetimsel roller:** Politikaların başarılı bir şekilde uygulanabilmesi ancak doğru ve etkili örgütler tarafından sağlanabilir.
- **Araştırma ve değerlendirme rolleri:** Sosyal sorunlara ilişkin verilerin toplanması, var olan politikaların değerlendirilmesi.

Sosyal çalışmacıların uygulamada temel dayanakları yasalardır ve kamu politikaları çerçevesinde çalışmaktadırlar. Sosyal çalışmacılar eğitim sürecinde edindikleri mesleki bilgi ve becerileri çalıştıkları sosyal hizmet kurumunun faaliyet alanına ve kurum politikalarına bağlı olarak sürdürmektedirler (Denney, 1998, s. 30).

5. Sosyal Hizmet Kurumları ve Yönetim

Genel olarak ele aldığımızda sosyal hizmet örgütleri; toplumsal sorunları önlemek, var olan sorunları ortadan kaldırmak ve huzurlu bir toplum inşa edilmesine katkı sağlamak üzere yapılmış organizasyonlardır (Topal, ve Atay, 2015, s.10). Sosyal çalışmayı kavram olarak, topluma hizmet anlamında değerlendirdiğimizde, burada uygulama

yönünün oldukça önemli olduğunu söylememiz mümkündür. Topluma hizmet anlayışıyla ve insan odaklı olarak ortaya çıkan sosyal hizmet kurumlarında yapılacak uygulamalarda; işletme, yönetim ve organizasyon kavram ve tekniklerinin benimsenerek uygulanması, hizmeti alan ve sunanlara fayda sağlayacağı gibi, ayrıca sektörün yeni yaklaşımlara açıklığı, başarısı için son derece önemli olacaktır (Bayraktaroğlu ve Adıgüzel, 2015, s.1).

Küresel düzeyde yeni ilişkilerin ortaya çıkması ve gelişmesi, örgütleri mekanik yapılardan daha hızlı, yenilikçi ve esnek hareket edebilen, iç ve dış çevresiyle uyumlu organik yapılara dönüştürmüştür. Bütün bu gelişmeler örgütleri, yeni oluşan yönetim anlayışı çerçevesinde ve bu anlayışa uygun yöntem, kavram, teknik ve uygulamaları benimsemeye ve bunlara uyum sağlamaya zorlamıştır (Sayılı vd. 2015, s. 48).

Yeni yönetim anlayışı; katılımcılığı ön planda tutan, demokratik ve bilgiye dayalı bir yaklaşımla örgütlerin yönetilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Bu anlayış mal veya hizmet farklılaşması, esnek üretim, nitelikli insan kaynağı, yüksek motivasyon, iş birliğine dayalı bir yönetim yapısı, yatay ilişkiler, kendi kendini kontrol, inisiyatif kullanabilme, grup çalışması gibi birçok özelliği beraberinde getirmiştir (Sayılı vd. 2015, s. 48).

Yönetim alanında ortaya çıkan yeni yaklaşımlardan biri de sistem yaklaşımıdır. Bu yaklaşıma göre örgütler açık ve dinamik sistemlerdir ve çevreleriyle sürekli bir etkileşim içerisindeyler. Sosyal hizmet kurumları açısından değerlendirildiğinde, çevrenin karmaşıklığı ve çevrede bulunan çeşitli faktörlerin birbirleri ile olan etkileşimleri, ortaya çıkan/çıkabilecek sorunların temeline inebilmek için tüm bu faktörlerin derinlemesine ele alınması ve incelenmesini gerekli kılmaktadır. Burada önemli olan; verilen hizmetlerin farklı sistemlerle olan ilgisini, aynı şekilde bu değişik sistemlerin beklenti, amaç ve hedeflerinin karşılanması gerektiği üzerinde durulmaktadır. Bu nedenle hizmetlerin aksatılmaması, zamanında doğru yerde, etkili ve verimli bir biçimde ve gerçek ihtiyaç

sahiplerine -hedef kitlesine- ulaştırılmasıdır (Sayılı vd. 2015, s.51). Küreselleşmeyle birlikte her alanda yaşanan değişim ve dönüşüm, insan ihtiyaç ve beklentilerini arttırmış, beraberinde getirdiği yeni sorunlarla birlikte daha karmaşık bir hal almıştır.

Sosyal hizmet örgütlerinin içinde bulunduğu dinamik ve değişken çevre ile birlikte hızlı kentleşme, hizmet talep edenlerinin ihtiyaçlarının ve buna bağlı olarak beklentilerinin farklılaşması, hizmetin müracaatçı açısından yeterli düzeyde tatmin sağlaması için kaliteli olması önemli hale gelmiştir. Bu durum farklı yönetim yaklaşımı, uygulama ve modellerinin hayata geçirilmesi gerekliliğini ortaya çıkarmıştır (Akyüz, 2015, s.32).

Ancak, kamu ve özel sektörün ortaya koyduğu yönetim biçimi ve yönetici rollerinde de çeşitli farklılıklar bulunduğu bir gerçektir. Kamu sosyal hizmet kurumları daha merkezîyetçi bir yapıda olup, değişimlere uyum sağlama konusunda yeterince esnek hareket edememektedir. Buna karşın özel sektör tarafından kurulan veya desteklenen sosyal hizmet kurumları ise, daha dinamik bir yapı arz etmekte ve çevresel rekabet koşullarından daha çok etkilenmektedir (Bayraktaroğlu ve Adıgüzel, 2015, s.2). Sosyal hizmet sunan kurumların kâr amacı gütmüyor olmaları, herhangi bir gelire ihtiyaç duymadıkları, bütçeden bağımsız hareket edebilecekleri veya gelişigüzel yönetilecekleri anlamına gelmemektedir (Akgemci, 2013, s.431).

Küresel rekabet ve müracaatçı taleplerine olan duyarlılığın artması, hızlı ve esnek hareket edebilme kabiliyetinin önce çıkması, işgücünün niteliği, yatay organizasyon yapısı, yönetime katılım, risk alma ve yenilikçiliğin teşvik edilmesi, iletişim ve iş birliğine verilen önem (Giderler, 2015, s.62), kıt kaynaklarla çok iş yapmaları beklenen sosyal hizmet kurumları ve sundukları hizmet açısından da bir gereklilik haline gelmiştir.

Her alanda yaşanan rekabet, sosyal hizmet kurumlarında da belli ölçülerde yaşanmaktadır. Bilgi toplumunun bir zorunluluğu olarak, çağdaş örgütsel özelliklere sahip kurumlar, başarılı olabilmek için yenilikçi ve

rekabete açık olmalıdır. Bu noktada hedef kitleye sunulan ürünlerin, çalışanların ve hizmet alanların beklentilerini karşılayacak şekilde planlanıp uygulanması, paydaşların katılımıyla birlikte tüm süreçlerin yeniden ele alınıp değerlendirilmesini gerektirmektedir (Akyüz, 2015, s. 32).

Günümüzde gelişmiş pek çok ülkede, kamu ve özel sosyal hizmet kurumlarının, sosyal hizmet kurum yöneticilerini eğitmek için özel yönetim danışmanları ile çalıştıkları ifade edilmektedir. Bu danışmanlar tarafından verilen eğitimler hem kamu hem özel sektörde çalışan yöneticilere yönelik olarak planlanmakta ve uygulanmaktadır (Shanks, Lundström, ve Wiklund, 2015). Zastrow'a göre (2014) ise sosyal hizmet kurumlarında yönetim, programların yönlendirilmesi ve program hedeflerinin oluşturulması, topluluk ve koşulların analizi, hizmetlere ilişkin kararların alınması, görevli personelin çalıştırılması ve denetlenmesi, mali disiplin ve kaynak sağlanması, etkinliği ve etkililiği, sosyal politikaları uygulama alanına aktarabilmek için gerekli faaliyetler olarak ifade edilmektedir (s.14).

Yukarıda ifade edildiği gibi, yönetimde yeni yaklaşım, kavram ve tekniklerin ortaya çıkması, bunların uygulamaya taşınması hem kamu (devlet ve yerel yönetimleri) hem de özel sektör ile üçüncü sektör olarak ifade edilen sivil toplum örgütlerini ve uygulamalarını pozitif yönde etkilemiştir. Bu etkilenmenin özellikle, müşteriye (yararlanıcıyı) önceleyen bir anlayışı beraberinde getirdiğini söylemek mümkündür (Sayılı vd. 2015, s. 48).

6. Sosyal Hizmet Kurumlarında Değişimin Önemi

Dünyada yaşanan değişim ve dönüşüm tüm kuruluşları olduğu kadar, sosyal hizmet kurumlarını da etkilemiştir. Çevre faktörü ön plana çıkmış ve kurumlar üzerinde baskı oluşturmaya başlamıştır. Dış çevrede meydana gelen bu değişim, örgütlerin dış çevreden bağımsız hareket edemeyeceklerini hem örgütsel yapılarını hem de oluşturacakları yönetsel stratejilerini bu değişime uygun olarak planlamak ve gerçekleştirmek

durumu ile karşı karşıya bırakmıştır. Bu nedenle örgütlerin mal veya hizmet üretiminde çevresel fırsat ve tehditleri dikkate almaları bir zorunluluk haline gelmiş (Sayılı, Mengenci ve Bürcü, 2015, s.46), sosyal çalışmanın kavramsal ve uygulama çerçevesini de yeniden ve ihtiyaçlar doğrultusunda ele alınmasını bir zorunluluk haline getirmiştir (Bayraktaroğlu ve Adıgüzel, 2015, s.1).

Yeni kamu yönetimi anlayışıyla birlikte, kamunun hizmet üretim şeklinde de önemli değişiklikler olduğu görülmektedir. Yeni kamu yönetimi anlayışı, kamu hizmetlerinin iyileştirilmesini sağladığı, istihdam ettiği ve hizmet verilen kişilerin güçlendirilmesine yönelik bir anlayış ve uygulamanın temelini oluşturduğu tezi üzerinedir (Heffernan, 2006, s.139-147).

Burada üç önemli fikir üzerinde durulmaktadır. Bunlardan birincisi, yeni kuramsal ekonomi hareketi gerek üretici ve gerekse hizmet kullanıcısı söyleminin başlangıcı ile ilgili bir dizi idari reform doktrini üretmiştir. Bunlar; kabul edilebilirlik, kullanıcı seçimi, şeffaflık ve teşvik üzerine yoğunlaşmayı öngörmektedir. İkinci fikir ise profesyonel yönetim anlayışı üzerine kurulu idari reform doktrinlerinin oluşumuna yardımcı olan, yeni kamu işletimi ve yönetim ideolojisi kuramıdır. Üçüncü fikir ise; alıcı-tedarikçi bölünmesi ve “tüketici” üzerine yapılan vurgu ile modernizasyona ve gelişmiş hizmet sunumuna odaklanılmıştır (Heffernan, 2006, s. 139-147).

Sunulan sosyal hizmetlerin insani ve toplumsal boyutuyla üretken, verimli, etkin ve işlevsel bir noktaya gelebilmesi için var olan yapıların yeni yaklaşım, yöntem ve modellerle ele alınması gerekmektedir. Bunun için öncelikle, örgüt yapılarının durağanlıktan çıkarılması ve dinamik bir yapıya kavuşmaları önemlidir (Cılga vd. s. 11).

Ayrıca yeni kamu yönetimi anlayışı kamu hizmetlerinin sağlanmasını ve dağıtımında bilgi teknolojilerinin devreye girmesini, ölçülebilir performans standartları ve önceden belirlenmiş çıktı hedeflerini de içermektedir. Bu tür teknolojilerin amacı, hesap verebilirlik, şeffaflık

ve hizmetlerin meşruiyetinin korunmasıdır. Sosyal hizmetlerde izleme ve yönetim çoğunlukla yöneticilerin ana kaygısı haline gelmektedir. Örneğin, bilgisayar teknolojileri, personel bilgilerini ve örgütsel performansı izleyip değerlendirmenin yanı sıra, hizmet alan kişilerin bilgilerinin standart formlarda toplanmasına ve değerlendirilmesine izin verdiği ve genel olarak yönetsel hedefleri desteklediği için oldukça önemli olmaktadır. Profesyonel çalışanlar ve yöneticiler arasındaki güçlü ilişkiler, bilgi işlem teknolojilerinin başarılı entegrasyonu için önem taşımaktadır (Burton ve Broek, 2009, s.1326-1342).

7. Sonuç

Son yıllarda sosyal hizmetin sunumunda rol alan kurumlarda niceliksel anlamda bir artış görülmektedir. Bu artışta kamu yatırımlarının; özellikle son yıllarda yerel yönetimlerin ağırlığının artması, sivil toplum örgütleri ve özel sektörün sosyal hizmet alanına yönelmesi de önemli ölçüde etkili olmuştur. Buna bağlı olarak hizmet alanların sayısı ile birlikte, hizmet veren personel sayısı ve kurumlara ayrılan bütçe oranı da hızla artmaktadır. Sosyal adalet, sosyal barış ve insan haklarını temel alan sosyal çalışmanın, topluma adil bir şekilde hizmet sunumu gerçekleştirebilmesi için insan kaynağını ve bütçeyi dengeli ve etkin kullanması gerekmektedir. Günümüzde yaşanan değişim ve dönüşüm toplumsal sorunlarda da kendini göstermiş, buna bağlı olarak sorunların çeşitlenerek artmasına ve beklentilerin farklılaşmasına neden olmuştur. Dolayısıyla bu değişim ve dönüşüme ayak uydurabilmek, sorunların çözümünde ortaya konan yaklaşım ve uygulamaların bilimsel yöntem ve tekniklerle ele alınmasını zorunlu kılmıştır. Bireye, aileye, organizasyona ve sonuç olarak topluma daha etkin, kaliteli ve zamanında hizmet verebilmek, ayrıca bu hizmetlerden yararlanması gereken kesimlerin doğru tespiti, yukarıda bahsedilen kurumların etkin ve yenilikçi bir yönetim anlayışı çerçevesinde yönetilmeleri ile mümkün olabilecektir. Karmaşık bir çevrede faaliyet gösteren ve açık sistemler olarak kabul edilen organizasyonların dinamik bir yapıda olması, birçok iç ve dış çevresel faktörlerden etkilenmesi, aynı şekilde buldukları çevrede

değişimlere neden olmaları, yönetilmelerinin ne kadar zor ve karmaşık olduğunu göstermektedir.

Sonuç olarak sosyal çalışma ve yönetim bilimi arasında sıkı bir ilişki olduğunu söylemek mümkündür. Topluma yönelik olarak yapılan hizmetlerin bir kurum ortamında gerçekleştirildiği dikkate alındığında, ağırlıklı olarak uygulama boyutunun öne çıktığı görülmektedir. Sosyal çalışmacıların mesleki yetkinliklerini etkili ve verimli bir biçimde yerine getirebilmeleri, sosyal çalışma bilimi yanında, yönetim biliminin ortaya koyduğu niteliklere de sahip olmaları gerektiği şeklinde değerlendirilmektedir.

KAYNAKLAR

Akgeçici, T. (2013). *Stratejik yönetim*. Ankara: Gazi Kitabevi.

Akyüz, B. (2015). *Sosyal hizmet kurumlarında toplam kalite yönetimi*. Süleyman Demirel Üniversitesi Vizyoner Dergisi, Sosyal Hizmet Özel Sayısı, 21-36.

Altan, Ö. Z. (2003). *Sosyal politika*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, Yayın No: 1477.

Bayraktaroğlu, S. ve Adıgüzel, O. (2015). *Sosyal Hizmetlerde Yönetim Ve Organizasyonun Önemi Üzerine*. Süleyman Demirel Üniversitesi Vizyoner Dergisi, Sosyal Hizmet Özel Sayısı, 1-18.

Berzy, B. (1984, Mart). *Social work administration: dynamic management and human relationship* [Review of the book]. *Social Service Review*, 58(1), 168-169.

Boone, L.E. ve Kurtz, D.L. (2013). *Çağdaş işletme*. (14.Basım). (Çev. Ed. Azmi Yalçın). Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.

Burke, P. ve Parker, B. (2007). *Disadvantage and stigma: a theoretical framework for associated conditions*. London: Jessica Kingsley Publishers.

Cılga, İ., Ercem, E., Buğra, Y. ve Adıgüzel, İ.B. (2016). *Sosyal çalışma ve sosyal politika yazıları*. Ankara: Bellek Yayınları.

Denney, D. (1998). *Social policy and social work*. New York: Oxford University Press.

Eren, E. (2003). *Yönetim ve organizasyon (çağdaş ve küresel yaklaşımlar)* (6.Baskı). İstanbul: Beta Yayınevi.

Ersöz, H. Y. (2003). *Doğuşundan günümüze sosyal politika anlayışı ve sosyal politika kurumlarının değişen rolü*. İktisat Fakültesi Mecmuası, 53(2), 122-130.

Ertürk, M. (2009). *İşletmelerde yönetim ve organizasyon*. (4.Baskı). İstanbul: Beta Yayınevi.

Ferguson, A. E. (1975). *Social work an introduction*. USA: J. B. Lippincott Company.

Gartland, R. (1943). Administration as a social work function. *The Compass*, 24(3), 17-21.

Giderler, C. (2015). *Sosyal hizmet işletmelerinde personel güçlendirme*. Süleyman Demirel Üniversitesi Vizyoner Dergisi, Sosyal Hizmet Özel Sayısı, 58-88.

Heffernan, K. (2006). *Social work, new public management and the language of 'service user'*. *British Journal of Social Work*, 36(1), 139-147.

Judith Burton, J. ve Broek, D. (2009). *Accountable and countable: information management systems and the bureaucratization of social work*. The British Journal of Social Work, 39(7), 1326-1342.

Kidneigh, J. C. (1950). *Social work administration: an area of social work practice?* Social Work Journal, 31(2), 57-61.

Koçel, T. (2013). *İşletme yöneticiliği* (13.Baskı). İstanbul: Beta Yayınevi.

Lawler, J. ve Hearn, J. (1997). *The Managers of social work: the experiences and identification of third tier social services managers and the implications for future practice*. The British Journal of Social Work, 27(2), 191-218.

Lerbinger, O. (2012). *The crisis manager*. Routledge.

Mäntysaari, M. (2005). *Realism as a foundation for social work knowledge*. Qualitative Social Work, 4(1), 87-98.

NASW. (1999). *Code of ethics of the National Association of Social Worker*. Washington, DC: NASW Press.

Saylı, H., Mengenci, C. ve Bürcü, R. (2015). *Yönetim Düşüncesinin Evrimi Ve Sosyal Hizmet Yaklaşımı*. Süleyman Demirel Üniversitesi Vizyoner Dergisi. Sosyal Hizmet Özel Sayısı, 37-57.

Shanks, E., Lundström, T. ve Wiklund, S. (2015). *Middle managers in social work: professional identity and management in a marketised welfare state*. British Journal Of Social Work, 45(6), 1871-1887.

Şahin, F. (2000). *Sosyal hizmet uzmanlarının sosyal refah politikası süreçlerine katılımı*. Ankara: Aydınlar Matbaası.

Şeker, A. (2012). *Sosyal hizmete giriş*. Tomanbay, İ (Ed). T.C. Anadolu Üniversitesi Yayını

Topal, Z. Ve Atay, E. (2015). *Örgüt Kuramları İle Sosyal Hizmet İşletmelerini Anlamak*. Süleyman Demirel Üniversitesi Vizyoner Dergisi. Sosyal Hizmet Özel Sayısı, 9-20.

Turan, N. (2014). *Sosyal Hizmet Ve Mülakat*. Prof. Dr. Gönül ERKAN'a armağan. Ankara: Sosyal Hizmet Araştırma, Uygulama ve Geliştirme Derneği.

Ülgen, H. ve Mirze, S.K. (2010). *İşletmelerde stratejik yönetim* (5.Baskı). İstanbul: Beta Yayınları.

Zastrow, C. (2014). *Sosyal hizmete giriş*. (D. Baran Çiftçi, Çev. Ed.). Ankara: Nika Yayınevi

TÜRK GENÇLERİNDE DİNİ VE İNFORMAL GÖNÜLLÜLÜK: BİR ÖLÇEK GELİŞTİRME ÇALIŞMASI¹

Doç. Dr. Fahri Çakı

Yrd. Doç. Dr. Barış Şentuna

Balıkesir Üniversitesi

ÖZ

Mevcut literatür Türkiye’de gönüllülüğün yetersizliğine hatta geri-kalmışlığına vurgu yapar. Bu, Batı kaynaklı gönüllülük ölçeklerinin alandaki dominasyonu ile yakından ilgilidir. Oysa bu ölçekler Türk toplumunun kendine özgü durumunu yansıtmaktan aciz kalmaktadırlar. Ancak bu durum gönüllülüğü ölçme çabalarından vazgeçmeyi değil, Türkiye gerçeğine özgü bir ölçüm aracı geliştirmeyi gerektirir.

Anahtar Kavramlar: Gönüllülük, Gönüllülük Ölçekleri, Dini Gönüllülük, İnfomal Gönüllülük, kayıt-dışı gönüllülük

RELIGIOUS AND INFORMAL VOLUNTEERING AMONG TURKISH YOUTH: A STUDY OF SCALE DEVELOPMENT

ABSTRACT

Current literature emphasizes insufficiency and even backwardness of volunteering in Turkey. This is directly linked with the domination of Western scales in the field. However, such scales possess serious weaknesses in reflecting the volunteering reality of Turkish society. Despite of this, efforts of measuring volunteering are not worthless; on the contrary it is necessary to develop new scales that are better capable of measuring volunteering in Turkish society.

Keywords: Volunteering, Volunteering Scales, Religious Volunteering, Informal Volunteering, Unregistered Volunteering

¹ Bu çalışma Balıkesir Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri (BAP) tarafından desteklenmiştir.

1. GİRİŞ

Gönüllülük, akademik, siyasal ve sosyal dünyada giderek önem kazanan bir olgudur. Öyle ki, bu olgunun artık gelişmenin ve modernleşmenin başlıca unsurlarından birisi olarak kabulü yaygın bir eğilimdir. Nitekim, gönüllülük ile kalkınma arasında da karşılıklı bir ilişkiden söz edilir: “Gönüllülük, kalkınma süreçlerine doğrudan katkıda bulunan ve karşılığında bu süreçlerden etkilenen toplumsal bir olgudur” (Aydınlıgil, 2013:32). Bu nedenle, toplumların/ülkelerin gönüllülük faaliyetlerine katılım ve çeşitliliği bağlamında karşılaştırıldığına sıklıkla rastlanmaktadır.

Bu bağlamda Türk toplumu hakkında hiç de olumlu bir tablo çizilmediği hemen fark edilebilmektedir. Türkiye’de gönüllülük üzerine üretilen hemen hemen tüm çalışmalar bu olgunun Türkiye’de yeni olduğuna ve Türkiye’de gönüllülüğün yetersizliğine hatta geri kalmışlığına vurgu yapar. Örneğin, Rose ve Ozcan (2007:43) Avrupa Birliğinde ortalama % 45’in en az bir gönüllü kuruluşa üyeliği bulunurken Türkiye’de sadece % 9’un herhangi bir gönüllü kuruluşa üye olduğunu vurgular. Benzer istatistikler ve çıkarımlar konuyla ilgili hemen her kaynakta zikredilir. Örneğin Betil (2013:16) “Toplumun sadece yaklaşık yüzde 12’si sivil girişimlere katılmaktadır. ... Gelişmiş demokrasilerde sivil girişimlere toplumsal katılım oranlarının yüzde 25 - yüzde 56 aralığında olduğuna bakınca, Türkiye’nin bu alanda ne kadar geri kaldığı ortadadır” diyerek aynı yolu izlemektedir.

Benzer şekilde, Avrupa’da gönüllü katılım ve gönüllülüğün karakteristikleri üzerinde karşılaştırmalar yapan bir çalışma (Pires, Prouteau ve Boguslawa, 2010:3-6) gönüllülük oranları bakımından ülkeleri üç kategoriye ayırmakta ve Türkiye’yi gönüllülük oranının %25’in altında olduğu en düşük kategoriye yerleştirmektedir. Bu kategorilendirmeye göre Türkiye (% 6.4) ve Rusya Federasyonu (% 7.9) en düşük gönüllülük oranlarına sahip ülkeler olarak belirirken İsveç (% 56.4) en yüksek orana sahip ülke olarak zirvede yer alır.

Gönüllülük belli bir tarihsel ve toplumsal zeminde yer alır. Bu yönüyle gönüllülük, tarihsel, sosyal ve kültürel bağlamından ayrı düşünülemez. Gönüllülüğün bu bağlamlarla sıkı ilişkisi onunla ilgili tanımlama ve ölçüm girişimlerinde doğal bir çeşitlilik yaratmaktadır. Ne yazık ki Türkiye’de gönüllülük araştırmalarında kullanılan ölçekler Batılı araştırmacıların geliştirdikleri ölçeklere dayanmakta ve bu nedenle Türk toplumunun kendine özgü durumunu yansıtmaktan aciz kalmaktadırlar. Ancak bu durum gönüllülüğü ölçme çabalarından vazgeçmeyi değil, Türkiye gerçeğine özgü bir ölçüm aracı geliştirmeyi gerektirir.

Gönüllülüğü ölçmek her şeyden önce gönüllülerin kendileri ve gönüllü faaliyetleri içeren kuruluşlar açısından önem taşır. Çünkü gönüllüler, gönüllülük aktivitelerinin kamuoyu tarafından bilinmesini ve takdir edilmesini beklerken gönüllü faaliyetleri içeren kuruluşlar da gönüllülük ölçümleri sayesinde yürüttükleri programlar için yeni perspektifler kazanabilir, hakla ilişkiler faaliyetlerini geliştirebilirler ve kaynak mobilizasyonu seçeneklerini arttırabilirler.

Öte yandan gönüllülüğü ölçmenin, devletlerin gönüllü faaliyetlerin faydalarını ve potansiyel eğilimlerini takip etme ihtiyaçlarına cevap oluşturacağı da ileri sürülebilir. Tüm bu argümanlara karşı argümanlar da ileri sürülebilir. Örneğin bazı gönüllüler, yaptıkları faaliyetlerin ekonomik göstergelerle ifade edilmesinden rahatsızlık duyabilirler. Buna ek olarak, gönüllülüğü ölçmek, yukarıda da değinildiği gibi toplumlar arası karşılaştırmalar yapmak ve onları etiketlemek gibi bir sonuç da doğurabilir. Örneğin, gönüllülük rakamları üzerinden toplumlar gelişmiş, azgelişmiş gibi kategorilere yarıştırılabilir.

Ülkeler yabancı organizasyonların geliştirip rehber olarak sunduğu ölçüm yaklaşımlarını benimsemeyi reddetmek için kendilerince haklı sebeplere dayanabilirler. Böyle yapsalar bile, en azından kendi gönüllülük ölçüm yaklaşımlarını geliştirmeleri gerektiği ileri sürülebilir. Çünkü “ölçülmeyen şeyler etkili bir şekilde yönetilemeyeceklerdir” (ILO, 2011:7). Gönüllülüğün etkin yönetimi en az iki boyut taşımaktadır: Birincisi, gönüllü hizmet potansiyelini maksimum düzeyde ve en etkin

alanlarda kullanmak boyutudur. Diğer boyut ise, gönüllülüğü bir kamufraj olarak kullanma eğilimindeki grupları ve faaliyetlerini izlemek ve denetim altında tutmaktır. Her iki boyut açısından da gönüllülüğe ilişkin bilgi üretimi hükümetlerin ve sivil toplumun önem vermesi gereken bir husustur.

Bu makale, spesifik olarak, gönüllülüğü ölçmeye yönelik yaklaşımları değerlendirip Türk toplumunda gençler arasında gönüllülüğü daha iyi ölçmeye yardımcı olacağı düşünülen yeni bir ölçüm aracı sunmayı amaçlamaktadır.

1.1. Literatür İncelemesi

1.1.1. Gönüllülük Ölçekleri

Gönüllülük ölçümleri konusunda çok çeşitli tanımlar, metotlar ve amaçlar söz konusudur ve bu tür çalışmalar lokal, bölgesel, ulusal ve uluslararası seviyede de çeşitlilik göstermektedir. Gönüllülük araştırmaları aynı zamanda yürütücü türleri bağlamında da resmi kurumlar eliyle yapılanlar, akademisyenler tarafından yapılanlar ve diğerleri olmak üzere de türlere ayrılabilir (Angermann & Sittermann, 2011:6). Bu nedenle gönüllülük ölçümleri ve gönüllülüğün boyutları hususunda ortak bir anlayıştan söz etmek henüz mümkün değildir.

Gönüllülük tanımlamaları ve perspektiflerindeki çeşitliliğe paralel olarak gönüllülük ölçekleri de bir çeşitlilik gösterir. Bu çeşitliliği, hedefledikleri kapsam dâhilinde 3 grupta ele almak mümkündür.

a) **Ülke-düzeyinde Ölçekler:** Bunlar, gönüllülüğün büyüklüğü ve kompozisyonunu ölçmeyi amaçlarlar. Örneğin Kanada İstatistik Kurumu tarafından 2007'de yapılan *Bağış, Gönüllülük ve Katılım Anketi*, söz konusu yılda Kanada'da 2.1 milyar gönüllü çalışma saati tespit etmiştir. Benzer şekilde, ABD'de Çalışma İstatistik Bürosu 2004 yılında ABD'de 6.8 milyon kişinin son 12 ayda en az bir organizasyonda gönüllü faaliyet gerçekleştirdiğini tespit etmiştir. Avustralya İstatistik Bürosu da 2007 yılında yetişkin nüfusun %34'ünün gönüllü faaliyetlere katıldığını rapor etmiştir. (UNV, 2011:15).

b) **Bölgesel Ölçekler:** Gönüllülük ölçümlerinde rastlanan bir başka eğilim de gençliğin gönüllülükle ilişkileri bağlamında bölgesel araştırmalarıdır. Örneğin, 9 ülkeyi kapsayan *Gelişme için Gençlik Gönüllülüğü: 21. Yüzyılda Afrika* adlı araştırma gençlerin üyesi oldukları topluluklarda aktif gelişme ajanları olduklarını göstermeye çalışmış ve “Afrika devletlerinin, gelişim ortaklarıyla birlikte çalışırken, gençler arasında gönüllülük ruhunu geliştirmelerinin esas olduğu” sonucuna varmıştır. Buna paralel olarak the International FORUM on Development Service de 2010 yılında 20 Asya ülkesinde yaptığı bir araştırmada diğer bölgelere kıyasla Asyalı gönüllülerin daha fazla gelişme sorunlarıyla ilgili olduklarını rapor etmiştir (UNV, 2011:16).

c) **Uluslararası Ölçekler:** Gönüllülüğün tanımlanması ve ölçülenmesi hususunda uluslararası geçerlilik kazanmış bir yaklaşım mevcut değildir. Bu durum uluslararası gönüllülük ölçümlerinin sayısını sınırlı kılmaktadır. Ülkeler arası karşılaştırmalı gönüllülük ölçümleri yapmayı güçleştiren birçok nedenden birisi hemen her ülkede farklı gönüllülük algıları ve gelenekleri olmasıdır. Örneğin bazı ülkelerde gönüllülükle ilgili yasal düzenlemeler mevcutken bazılarında hemen hiçbir düzenleme yoktur. Yine bazı ülkelerde düzenli olarak gönüllülük üzerine istatistikî veriler toplanırken diğer bazı ülkelerde bu alanda ciddi bir çalışma görünmemektedir. (Angermann & Sittermann, 2011:9).

Bununla birlikte son yıllarda bu bağlamda bazı girişimler mevcut olsa da onlar da uluslararası karşılaştırmalar yapmanın güçlüklerini vurgulama gereği duymuşlardır. Örneğin, Avrupa Birliği, 2011 Avrupa Gönüllülük Yılı faaliyetlerinin bir parçası olarak gerçekleştirdiği bir araştırmada Avrupa Birliği’nde istatistiksel olarak anlamlı karşılaştırmalar yapmayı önleyen faktörler arasında a) gönüllülük faaliyetlerini ve araştırmalarını yürüten kuruluşlardaki çeşitliliği, b) araştırmaların farklı zamanlarda gerçekleştirilmiş olmasını, c) farklı gönüllülük tanımlamaları, metodolojileri ve örneklem büyüklükleri kullanılmış olmasını, d) farklı gönüllülük türleri üzerinde odaklanılmış olmasını, zikretmektedir. Bu noktada, gönüllülüğün büyüklüğünü ve kapsamını ölçmeye yönelik birkaç uluslararası girişimin örnekleri aşağıda zikredilmiştir.

Gallup Dünya Anketi, deneklerin gönüllü faaliyetlere katılımlarını ölçmek için şu soruları sorar:

- *Geçen ay aşağıdakilerden herhangi birini yaptınız mı?*
- *Zamanınızın ne kadarını bir organizasyonda gönüllülük ile geçirdiniz?*
- *Tanımadığınız ama yardıma ihtiyacı olan birisine hiç yardım ettiniz mi?*

Gallup DÜNYA Anketi, Dünyada en fazla gönüllülük yapan toplumların Kuzey Amerika, Avustralya ve Yeni Zelanda'da olduğu, bunları Güney Asya ve Afrika ülkelerinin takip ettiği, buna karşılık en az gönüllülük yapan toplumların ise Orta Doğu, Kuzey Afrika ve Doğu Asya ülkeleri olduğu sonucuna varmaktadır.

Gallup Dünya Anketindeki gönüllülikle ilgili sorulara benzer sorular içeren başka örnekler de mevcuttur. Örneğin, *Avrupa Zaman kullanımı Anketi* (European Time Use Survey - ETUS) 10 Avrupa ülkesinde kadınların ve erkeklerin zamanlarını nasıl değerlendirdikleri üzerine geliştirilmiş bir ankettir. Bu anket, muhtemel seçenekler arasında gönüllülük ve yardım faaliyetlerine de yer vermektedir. Anket bulgularına göre Avrupalılar serbest zamanlarının ortalama %4.1'ini gönüllülük ve yardım faaliyetleri için harcamaktadırlar.

Diğer bir örnek olan *Avrupa Sosyal Anketi* (European Social Survey - ESS) de 30 ülkede belli aralıklarla tekrarlanır ve gönüllülükle ilgili spesifik bir soru içerir. "son 12 ayda ne sıklıkla gönüllü veya hayır kuruluşları için çalıştınız?". Yanıt seçenekleri ise şunlardan oluşur: haftada en az bir kez, ayda en az bir kez, her üç ayda en az bir kez, her altı ayda en az bir kez, daha az, asla veya bilmiyorum.

Öte yandan *Dünya Değerler Araştırması* (the World Values Survey) ise, deneklere önce 4 kategoride toplanan gruplardan (dini mensubiyete dayalı gruplar, spor ve kültür dernekleri, siyasal örgütler ve diğer gruplar) herhangi birisine ait olup olmadıklarını ve bu gruplar içerisinde kendilerini faal mi, gayri faal mi gördüklerini sormaktadır.

Anket, daha sonra deneklerin ait olduklarını belirttikleri bu gruplardan herhangi birisinde *şu anda* (anketin yapıldığı anda) ücret almaksızın gönüllü bir çalışma yapmakta olup olmadıkları sorusunu yöneltilmektedir. Dünya Değerler Araştırması'nın çarpıcı bulgularından birisi şudur ki Türkiye (ve Japonya) gönüllülük oranı (% 15) en düşük ülke iken, İsveç ve Finlandiya (% 96) en yüksek ülkeler olarak belirmektedir. Gençlerin ait oldukları grup türleri açısından veriler incelendiğinde de görülmektedir ki gençlerin dini bir kuruluşta gönüllü faaliyette bulunma oranı Türkiye'de sadece % 2 iken bu oran Finlandiya'da % 82'dir (bkz. OECD Family Database, Table CO4.1.A ve Table CO4.1.B).

Johns Hopkins Karşılaştırmalı Kar-amacı gütmeyen Sektör Projesi (the Johns Hopkins Comparative Nonprofit Sector Project): Bu araştırma daha çok gönüllü faaliyetlerin niteliği üzerinde odaklanır. Araştırma, gönüllülüğün ekonomik değerini hem formal ve informal gönüllülük düzeylerinde ölçmeye çalışır. 36 ülkeyi kapsayan araştırma, tüm bu ülkelerdeki gönüllülerin birlikte Dünyanın 9.cu en büyük ülke nüfusunu oluşturacağı ve gönüllülerin sağladığı emek gücünün yıllık 400 milyar Amerikan Doları değerinde olduğu hesaplamalarını yapmaktadır (UNV, 2011:20). Aynı üniversite tarafından hazırlanan *Uluslararası Çalışma Örgütü Elkitabı* (İLO, 2011) da önerdiği gönüllülük ölçüm anketinde “gönüllü çalışma süresi (gerçek çalışma saati), çalışma aktivitesinin türü (meslek), gönüllülüğün gerçekleştiği alan (endüstri veya ekonomik aktivite) ve gönüllü hizmetin örgütsel mekanı (kurumsal sektör)” değişkenlerini kullanmaktadır ve ağırlıklı olarak gönüllü hizmetin ekonomik değeri üzerinde odaklanmaktadır.

1.1.2. Gönüllülük Ve Din

Gönüllülük ölçeklerinde dinin ve dindarlığın konumu özel bir önem taşır. Bu Batı toplumları kadar Türk toplumu için de önemlidir. Gönüllülük ve din ilişkisi üzerinde uzun zamandan beri var olan geniş bir literatür bulunmaktadır. Genel olarak dindarlığın gönüllü hizmetlere katılım üzerinde pozitif bir etkisi olduğu sıklıkla savunulan bir argümandır (bkz. Cnaan vd. 1993, Uslaner, E. 1997, Jackson vd. 1995, Ecklund & Park

2007, Lukka vd. 2003). Örneğin, Kanada ile ilgili bir araştırma raporuna göre, “dindar Kanadalılar diğer Kanadalılardan daha yüksek olasılıkla gönüllüdür... Yaş, gelir ve eğitim gibi öngörülebilir değişkenler biraz fark yaratmaktadır ama her bir alt grupta dindarlar daha yüksek ihtimalle gönüllülük yaparlar. Özellikle şaşırtıcı olan bulgu şudur ki dindarların %79’u seküler kurumlarda çalışmaktadırlar...” (Bowen, 1999:32). Birleşik Devletlerle ilgili olarak da benzer bulgular sunulmaktadır (bkz. Independent Sector, 2001:84-86).

Gönüllülük ve din ilişkisi üzerine geliştirilen literatürün önemli bir kısmı gönüllülüğün bir türü olarak bağışta bulunmayı inceleme konusu yapar. Örneğin Choi & Dinotto (2012), Wilson & Musick’in (1997) gönüllülük kuramını esas alarak beşeri sermaye, kültürel sermaye ve sosyal sermaye bağlamlarında dini ve seküler bağış ilişkisi üzerine 5 hipotez test eder (s. 99). Bu süreçte Choi & Dinotto, formal gönüllülük için ayda harcanan saat miktarı, dolar türünde ayda yapılan bağış miktarı, gelir düzeyi, eğitim seviyesi, üretkenlik, dini kimlik, sosyal entegrasyon, katılım sağlanan aylık toplantı sayısı ve demografik özellikler (yaş, cinsiyet, ırksal/etnik köken ve medeni durum) gibi değişkenler kullanmışlardır (S. 100-1029).

Taniguchi & Thomas (2011) da *Birleşik Devletler Orta-yaş Gelişimi* verilerini kullanarak dini tutumların (dini temelli dışlayıcı ve içerici duygular ve diğer dinlere açıklık) gönüllülük üzerindeki etkilerini incelemişler ve dini dışlayıcılığın sadece dini alanlarda gönüllülüğü desteklediği, dini içericiliğin hem dini hem seküler gönüllülüğü desteklediği, diğer dinlere açıklığın ise her iki gönüllülüğü de desteklediği bulgularına ulaşmıştır (s. 346-351).

Dindarlık ve gönüllülük ilişkisini irdeleyen nicel araştırmalarda gönüllülük kavramı kadar dindarlık kavramı da birbirlerinden çok farklı şekillerde işlemselleştirilmektedir. Gönüllülükle ilgili genel eğilim haftada ya da ayda gönüllülük için harcanan saat miktarını sormaktır. Dindarlıkla ilgili genel eğilim ise deneklere ne sıklıkla dini ritüellere katıldığını ve

kilise, sinagog, cami gibi dini kuruluşlara üyeliklerinin bulunup bulunmadığını sormaktır (Örneğin bkz. Independent Sector, 2001:173-74).

Bu anlatılanlardan çıkan ana sonuç dindarlığın gönüllülük üzerinde pozitif bir etkisi olduğu kanaatidir. Ancak gönüllülük gibi dindarlık ta ortak bir tanımda ve ölçüm yönteminde uzlaşılması güç bir kavramdır. Dinler arasındaki inanç, ibadet ve etik farklılıklar her dinde dindarlığın göstergelerinin farklı olmasını zorunlu kılmaktadır. Belki bundan daha ciddi bir sorun ise şudur: Batılı toplumlarda din ve gönüllülük ilişkisi kilise merkezinde tartışılmaktadır. Diğer bir deyişle, inanç-temelli gönüllülük de yine örgütsel bir yapı olan kiliseler ve kilise temelli cemaatler ya da kuruluşlar üzerinden kurgulanmaktadır. Bu temel özelliğiyle, kiliseler çerçevesinde gerçekleştirilen gönüllü faaliyetler tıpkı STK'larda gerçekleştirilen gönüllü faaliyetler gibi kayıt altındadır ve bu nedenle ölçümlenebilir bir durumdadır. Oysa Türkiye'de ve diğer İslam toplumlarında inanç-temelli gönüllülük bundan çok daha karmaşıktır.

Çakı (2014), Batı toplumlarında görülen inanç-temelli gönüllülüğün aksine İslam toplumlarındaki dini cemaat ve tarikat ağbağlarında hiçbir resmi üyelik prosedürü olmadığına dikkat çekmekte ve bu toplumlarda “gönüllü faaliyetlere ilişkin nicel bir araştırma yapmanın ve doğru istatistiksel veriler elde etmenin önünde çok ciddi engeller” bulunduğu vurgu yapmaktadır (s.201). Çakı, Türkiye'deki cemaat ve tarikat ağbağlarında yer alan gönüllülüğün (ölçülebilmesi durumunda) ülkedeki gönüllülük istatistiklerini ciddi derecede etkileyebilecek bir boyutu olduğunu ve karakteristik olarak örgütsel gönüllülüğe yakın özellikler taşıdığını fakat mevcut ölçeklerin bu “kayıt-dışı gönüllülüğü” yansıtamadığını ileri sürmektedir (Çakı, 2014:201).

Çakı'nın bu tespitleri bu araştırmanın da temelini oluşturmaktadır. Türkiye'deki gönüllülük gerçeğini daha kapsamlı yansıtabilecek bir ölçeğe gereksinim bulunmaktadır. Bu ölçeğin hem formal ve informal gönüllülüğü hem de “kayıt-dışı” gönüllülüğü ölçmeyi amaçlaması gerekmektedir. Bir anlamda inanç-temelli (dini) gönüllülüğü de kapsayan “kayıt-dışı gönüllülük” bireylerin kilise veya camii/mescit

faaliyetlerine katılımları ya da buralara yaptıkları bağışlarla ilgili sorular çerçevesinde ölçülemeyecek kadar karmaşıktır. Bu nedenle, formal ve informal gönüllülük boyutlarına ek olarak, herhangi bir resmi üyelik süreci bulunmasa bile cemaat/tarikat mensuplarının ücret almaksızın özgür iradeleriyle fayda üretmeye dönük yaptıkları tüm faaliyetleri de (bağış dâhil) ölçmeye izin veren bir soru cetvelinin üretilmesi gereklidir. İşte bu maksatla geliştirilmeye çalışılan bir ölçeğin güvenilirlik ve geçerliliğini sınamak bu makalenin ana amacıdır.

2. YÖNTEM

Görüldüğü üzere gönüllülük modern toplumun ayırt edici bir vasfı olarak sunulmaktadır. Ne var ki literatürde Türkiye’de gönüllülük hizmetlerinin nicel ve nitel karakteristikleri üzerinde olumsuz bir tablo çizilmektedir. Bu araştırma, bu olumsuz tablonun gerçekçi olmadığını göstermeyi amaçlaması bakımından hem akademik hem sosyo-politik bir öneme sahiptir.

Mevcut araştırma, Türkiye gerçeğinde gençlerin gönüllülükle ilişkilerine daha isabetli bir analiz sağlayabilmek için gönüllülüğü 3 kategoride kavramsallaştırmaktadır:

- 1) **Formal/Örgütsel Gönüllülük:** tüzel kimliği olan kurum ve kuruluşlarda (STK’lar dahil) yürütülen yapılandırılmış gönüllülük.
- 2) **İnformel Gönüllülük:** Gündelik yaşam içinde pratize edilen, plansız, yapılandırılmamış, kurumsal olmayan gönüllülük.
- 3) **Kayıtdışı Yapılandırılmış (Dini) Gönüllülük:** resmi bir tüzel kişiliğe sahip olmayan oluşumlar içerisinde hiyerarşik bir düzen ve süreklilik içerisinde yürütülen planlı ve yapılandırılmış gönüllülük.

Dolayısıyla mevcut araştırma bu kavramsallaştırma çerçevesinde geliştirdiği ölçeğin güvenilirliğini sınamak amacıyla ayrıntıları aşağıda sunulacak olan süreçleri izlemiştir.

2.1 Evren ve Örneklem

Çalışmamızın evrenini Balıkesir Üniversitesi Çağış Kampüsü öğrencileri oluşturmaktadır. Toplamda bu kampüste 15,000 öğrenci öğrenim görmektedir. Çalışmamızda toplamda 18-26 yaş arası 1369 kişiden data toplanmış olup, kayıp veri analizi yapıldıktan sonra (N= 1244) öğrenci ile analiz yapılmıştır. Bazı temel bileşenler Tablo 1 de rapor edilmiştir.

Tablo 1. Betimleyici İstatistik

K. Bilgiler	Alt Gruplar	Frekans (f)	Yüzde (%)
Cinsiyet	Kadın	675	53,8
	Erkek	568	46,2
	TOPLAM	1244	100
Yaş	18	54	4,4
	19	187	15,1
	20	241	19,4
	21	269	21,7
	22	246	19,8
	23	134	10,8
	24 ve üstü	113	9,8
	Toplam	1244	100
Fakülte	FEF	231	18,6
	NEF	159	12,8
	MMF	153	12,3
	BESYO	170	13,7
	BTIOYO	165	13,3
	IIBF	136	11,0
	TIP	63	4,8
	MYO	167	13,5
	TOPLAM	1244	100

Deneklerin yaşı 18 ve 33 arasında bir açıklık (ranj) göstermektedir. Verilerin normal dağılım gösterip göstermediğine Kolmogorov-Smirnov testi ile bakılmış, verilerin normal dağılım gösterdiği saptanmıştır. Öğrencilerin dağılımı normal dağılım göstermektedir ($M=21,09$, $SS=1,94$). Fakültelere göre dağılım mümkün olduğunca eşit bir şekilde yapılmaya çalışılmış fakat Tıp fakültesindeki öğrencilerin ankete katılmaktaki çekingenliği gözlemlenmiştir, tüm örneklemin % 4'ünü oluşturmaktadırlar ve kayıp verinin çoğunun bu fakülteden geldiği gözlemlenmiştir. ($N= 63$).

2.2. Ölçek Geliştirme Süreci

Ölçek geliştirme sürecinin ilk aşamasında uzman görüşlerine başvurulmuş, ilgili sorular hazırlanmıştır. Uzmanların üzerinde anlaşamadıkları sorular anketten çıkartılmıştır. Anketörler yardımıyla, yüz yüze görüşme metoduyla, seçilen her fakülteden 200 adet olmak üzere toplamda 1800 katılımcıya ulaşılması hedeflenmiştir fakat Tıp Fakültesi ve Sağlık Yüksek Okulu'nun anketlere dönüşü az olduğundan dolayı toplamda 1369 kişiye anketler uygulanmıştır. Datadan kayıp veriler ayıklandıktan sonra, 1244 kişi ile analize devam edilmiştir. Ölçeği yanıtlayan öğrenciler maddelere tamamen katılıyorum (5) ile hiç katılmıyorum (1) arasında değişen 5 kategorili derecelendirme ölçeğine göre soruları yanıtlamışlardır. Dolayısıyla ölçek, 5'li Likert tipi bir ölçektir. Ölçekteki maddeler tam katılıyorum “5 puan (4.20-5.00)”, katılıyorum “4 puan (3.40-4.19)”, orta düzeyde katılıyorum “3 puan (2.60-3.39)”, az katılıyorum “2 puan (1.80-2.59)”, hiç katılmıyorum “1 puan (1.00-1.79)” alacak şekilde puanlandırılmıştır. Başta 35 olan soru sayısı 30 a indirilmiştir. Ölçeğin tamamından alınabilecek en alt puan 30 en üst puan 150 olmuştur.

2.3 Verilerin Analizi

Araştırma kapsamında faktör analizinin yapılabilmesi için gerekli görülen örneklem büyüklüğü incelenmiş, çalışma grubu yeterli

görülmüştür (Tabachnick & Fidell, 2001). "Gençlerde Manevi Gönüllülük Ölçeği"nin yapı geçerliğini belirlemek için Varimax döndürme ile temel bileşenler analizi kullanılarak *Açıklayıcı Faktör Analizi* (AFA) yapılmıştır. Analizde faktör yükleri en az .30 olarak belirlenmiştir (Büyüköztürk, 2006). Ölçeğin alt boyutları ve toplam güvenirlikleri için Cronbach Alpha katsayısı hesaplanmıştır. Ayrıca AFA ile ortaya konulan yapının doğruluğunun test edilebilmesi için Doğrulamalı Faktör Analizi (DFA) yapılmıştır

3. BULGULAR

Ölçeğin kendi içindeki tutarlılığı (ölçeği oluşturan maddelerin kendi aralarındaki ilişkilerin anlamlı olması) Pearson Momentler Çarpım Korelasyon Katsayısı ile belirlenmektedir. Deneme ölçeğinde yer alan 30 maddeden hangilerinin birbiriyle uyumlu olduğunu belirlemek amacıyla korelasyonlara dayalı madde analizi yöntemi ile ölçekteki her madde için madde toplam test korelasyonları hesaplanmıştır. Faktör analizinden önce datanın stabilitesi analiz edilmiştir. Korelasyon Matrisi sonuçları bizlere yükü 0,3 ten fazla olan pek çok soru göstermiştir. Kaiser-Meyer-Okin değeri .93 çıkmış, sahip olunması beklenen en düşük değeri geçmiştir (Kaiser 1970, 1974). Barlett'in küresellik testi (Barlett, 1954) istatistiksel olarak anlamlı çıkmıştır ($p < 0,001$). Bu ön testler ölçeğin faktör analizine uygun olduğunu göstermektedir.

Açıklayıcı faktör analizi Eigen değerleri 1'in üzerinde olan 5 faktör ortaya çıkartmıştır, Bu faktörler sırasıyla toplam varyansın, yüzde 24'ünden, yüzde 4,2'sine kadar çeşitli açıklayıcılık değerleri göstermiş, grafiksel serpilme diyagramı çizimi yapılmış, Cartell'in (1966) çizim testine göre, 3. faktörlerden sonra keskin bir düşüş gözlemlenmiştir (Tablo 3). Bundan dolayı 3 faktörlü yapı tercih edilmiştir. Madde yüklerine bakıldığında ise 3 faktörlü yapıda herhangi bir sorunun çıkartılmasına gerek olmadığı görülmüştür.

Gençlerde Dini ve İnfomal Gönüllülük Ölçeği, 30 soru ve 3 alt boyuttan oluşmaktadır. Ölçek, toplam varyansın 51.85'ini açıklamaktadır. 3 faktör sırasıyla *Dini Gönüllülük* (DG), *Bireysel İnfomal Gönüllülük* (BIG) ve *Toplumsal İnfomal Gönüllülük* (TIG) şeklinde isimlendirilmiştir. DG lük faktör yükleri ,83 ile ,68 arasında değişen 11 maddeden oluşmaktadır ve toplam varyansın 24,10'nunu açıklamaktadır. Dini gönüllülük alt boyut ortalaması 16,92 çıkmıştır. ($X=16,92$; $SS = 8,247$ $N=1244$; bkz. Tablo 4.) BIG faktör yükleri ,73 ve ,47 arasında değişen 10 maddeden oluşmaktadır; ortalaması 26,24 çıkmıştır ($X=26,24$; $SS = 8,09$; $N=1244$) ve toplam varyansın 14,76'sını açıklamaktadır. TIG faktör yükleri ise ,75 ve ,50 arasında değişen 9 maddeden oluşmaktadır; ortalaması 25,40 çıkmıştır ($X=25,40$; $SS = 7,36$; $N=1244$) ve toplam varyansın 12,97'sini açıklamaktadır (Tablo 3).

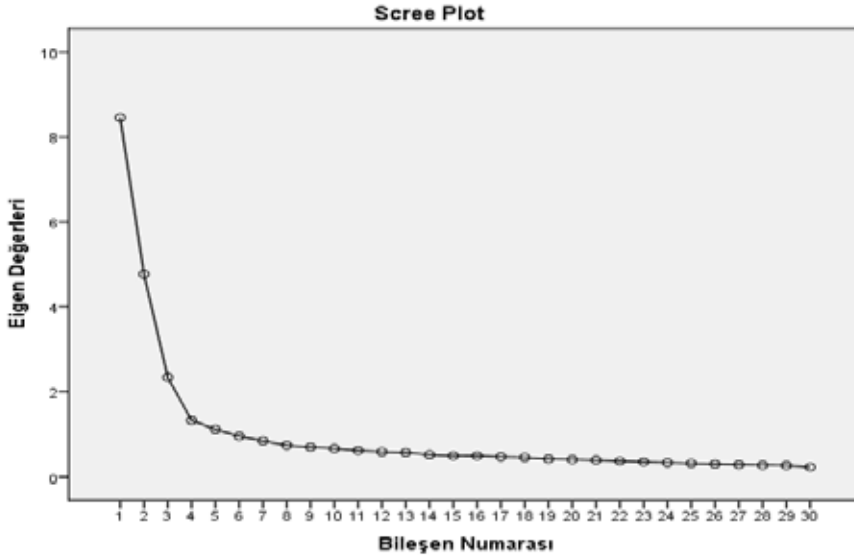
Tablo 2. AFA Faktör Yükleri

	Dini Gönüllülük	Bireysel Gönüllülük	Toplumsal İnformal İnformal Gönüllülük
Dini topluluk üyelerine liderlik veya rehberlik/danışmanlık.	,838		
Gönül bağıyla bağlı olduğum dini topluluğa yeni insanlar kazandırmak için çaba sarf ederim.	,830		
Dini topluluğa ait ev, dersane, cami, tesis gibi yerlerin temizlik, bakım ve onarım gibi faaliyetlerinde görev alırım.	,823		
Dini topluluğun arabamı ve/veya evimi/mekânımı kullanmasına izin veririm.	,820		
Dini topluluğun yayınlarına abone olurum.	,815		
Dini topluluk kuruluşlarında ücretsiz sekreterlik, ofis işleri yaparım.	,812		
Dini topluluk üyelerine mesleğimle ilgili ücretsiz hizmet veririm.	,807		
Dini topluluk bünyesinde öğrencilere ders veririm.	,803		
Dini topluluk bünyesindeki öğrencilere aynı veya nakdi yardımda bulunurum.	,781		

Dini toplulukların belirli aralıklarla düzenlediği dini sohbetlere katılım.	,779
Dini toplulukların düzenlediği kermes, ev ziyareti gibi faaliyetlerde görev alırım.	,684
Arkadaşlarım/komşularım hastalandığında ziyaretine giderim ve moral destek veririm.	,736
Arkadaşlarıma/komşularıma danışmanlık yaparım, öğüt ve tavsiyelerde bulunurum.	,700
Arkadaşlarım/komşularım talep ettiğinde borç para veririm.	,678
Arkadaşlarım/komşularım veya çocuğuna ders veririm, ödevlerine yardım ederim.	,676
Arkadaşlarım/komşularım nişan, nikâh, sünnet, doğum-günü gibi özel zamanlarda hediye alırım/takı takarım.	,664
Arkadaşlarım/komşularımın alışveriş ihtiyacını görürüm.	,641
Arkadaşlarım/komşularımın mektubunu gönderme, faturasını yatırma gibi işlerini yaparım.	,626
Arkadaşlarım/komşularımın gerektiğinde yemeğini pişiririm ve/veya ev temizliğini yaparım.	,616

Arkadaşlarıma/komşularıma ulaşım hizmeti sunarım.				,558
Arkadaşlarım/komşularıma gerekiyorsa kefil olurum.				,473
Ağaçlandırma faaliyetlerine katılırım				,750
Geri-dönüşüm kampanyalarına destek veririm.				,708
Sepette ekmek veya sepette yemek kampanyalarına destek veririm.				,681
Gerektiğinde polis, itfaiye ve sağlık yetkililerine ihbarda bulunurum.				,649
İlçe/şehir festivallerine, şenliklerine katılırım.				,645
Toplu dilekçelere iştirak ederim.				,628
Hemşerilik temelli faaliyetlere katılırım.				,555
Köy/mahalle hayırlarına katılırım.				,528
Ulaşım araçlarında yaşlı, hamile, engellilere yer veririm.				,503
<hr/>				
Açıklanan Toplam Varyans				
.30 un altındaki yükler gösterilmemiştir.	24,10	14,769		12,977
<hr/>				

Tablo 3. AFA Serpilme Diyagramı Çizim Grafiği



Tablo 4. Alt boyutların skorları

	N	X	SS
Dini Gönüllülük	244	16,92	8,247
Bireysel İnfomal Gönüllülük	244	26,24	8,096
Toplumsal İnfomal Gönüllülük	244	25,40	7,360

Tablo 5. Faktörler Arasındaki Korelasyon Katsayıları

Faktörler	Farkındalık	Bilgi	Beceri
DG	1.00	.25*	.20*
BIG		1.00	.42*
TIG			1.00

*p<0.01

Doğrulayıcı Faktör Analizi sonucunda da AFA'da ortaya konulan yapının doğrulandığı görülmüştür.

Sümer'e (2000) göre DFA kuramsal bir temelden destek alarak pek çok değişkenden oluşturulan faktörlerin gerçek verilerle ne derece uyum gösterdiğini değerlendirmeye yönelik bir analizdir. Bir başka anlatımla DFA, önceden belirlenmiş ya da kurgulanmış bir yapının toplanan verilerle ne derece doğrulandığını incelemeyi amaçlar (Seçer, 2013).

Doğrulayıcı faktör analizinde pek çok test bulunmaktadır. Bunlar içerisinde en sık kullanılanları, χ^2/SD (ki-kare istatistiği), RMR veya RMS (Ortalama Hataların Karekökü -Root Mean Square Residuals), GFI (Uyum İyiliği İndeksi -Goodness of Fit Index), AGFI (Uyarlanmış Uyum İyiliği İndeksi -Adjusted Goodness of Fit Index), CFI (Karşılaştırmalı Uyum İndeksi- Comparative Fit Index), NFI (Normlandırılmış Uyum İndeksi - The Normed Fit Index), RMSEA (Ortalama Hata Karekök Yaklaşımı - Root Mean Square Error Approximation), RFI (Görelî uyum indeksi-Relative Fit Index) ve IFI (Fazlalık Uyum indeksi -Incremental Fit Index) testleridir. Burada Gilles'in (2009) önerdiği kısmi doğrulayıcı faktör analizi kullanılarak, daha derine bakılmasına gerek olup olmadığına karar verilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda Tablo 6, özellikle χ^2/sd oranı ile SRMR, AGFI ve RMSEA değerleri dikkate alındığında modelin kabul edilebilir bir uyuma sahip olduğunu göstermektedir.

Tablo 6.DFA Uyum ve İyilik Ölçütleri

Uyum Ölçüsü	Değeri	Ölçütler
Ki-kare χ^2 / SD	2,013	<3
RMSEA	0,06	Yeterli Uyum ¹
SRMR	0,05	Kabul Edilebilir ²
GFI	0.863	Kabul Edilebilir Uyum
AGFI	0.842	Yeterli Uyum ³

Bulgularımıza göre önemli bir uyum istatistiği olan ki kare (χ^2), $\{\chi^2 / s.d.\}$, 2,13 çıkmıştır ve bu Bollen'e göre, (1989:278) iyi bir sonuç olarak değerlendirilmektedir. RMSEA (Ortalama hata karakök yaklaşımı - Root-mean-square error approximation) 0,06 bulunmuştur ve bu değer Browne & Cudeck'e göre (1993) yeterli uyum olarak kabul edilmiştir. Bir diğer kriter, Goodness of Fit Index (GFI) ve AGFI (Uyarlanmış Uyum iyiliği indeksi - Goodness-of-fit index)'dir. Birbirine çok yakın bu iki uyum testinden de kabul edilebilir sonuçlara ulaşılmıştır. Tabii şu gözden kaçırılmamalıdır ki, modelin karmaşıklığı arttıkça bu uyum indekslerine uyum da o kadar zorlaşacaktır (Anderson & Gerbing, 1984).

Öte yandan, Lisrel 9.2. programı ile incelenen tüm DFA ile tahminlenen faktör yüklerinin anlamlılığını veren t değerlerinin tamamı anlamlı çıkmıştır. Jöreskog ve Sörbom (1996) t değerleri yol

¹ Browne and Cudeck (1993)

² Hu, L., & Bentler, P. (1995)

³ Jöreskog, K. G., & Sörbom, D. (1989)

diyagramında kırmızı ok bulunmamasının tüm maddelerin .05 düzeyinde anlamlı olduğunu ifade etmektedir. *t* değerlerinde kırmızı ok bulunmaması tüm maddelerin .05 düzeyinde anlamlı olduğunu göstermiştir. DG alt boyutu için .63 ile .81 arası, BIG için ,67 ile ,94 arası, TIG için de ,75 ile ,91 arası faktör yüklerine ulaşılmıştır.

Ölçeğin 30 maddesinin güvenilirliği için *Cronbach Alfa iç tutarlılık katsayısı* hesaplanmış ve bu katsayının ,899 olduğu gözlemlenmiştir. Hiçbir maddede silinmesi halinde alpha değerinin yükseleceğine dair bir durum gözlemlenmemiştir. Elde edilen değerler, bu ölçeğin Gençlerde Dini ve İnfomal Gönüllülüğü güvenilir bir ölçme aracı olduğunu göstermektedir.

4. SONUÇ

Elde edilen veriler ışığında Gençlerde Dini Gönüllülük ve İnfomal Gönüllülük Ölçeği'nin ölçmek istediği şeyi ölçmekte başarılı olduğu gözlemlenmiştir. Her ne kadar her bir alt faktör birbirinden ayrı alt faktörler gibi değerlendirilebilse de, yüksek korelasyon katsayıları bizlere bu üç ayrı alt boyutun birlikte değerlendirilebileceğini, benzer ama ayrı olmayan şeyleri ölçtüğünü göstermektedir.

Tabi ki ileriki çalışmalarda, her bir boyut araştırmacılar tarafından ayrı ayrı ele alınıp ayrı modellemelerle ayrı ölçekler halinde de sunulabilir.

KAYNAKLAR

Anderson, J. C., & Gerbing, D. W. (1984). “The Effect of sampling Error on Convergence, Improper Solutions, and Goodness-of-fit indices for Maximum Likelihood Confirmatory Factor Analysis”. *Psychometrika*, 49, 155-173.

Angermann, Annette & Sittermann, Birgit (2011). *Volunteering in the Member States of the European Union - Evaluation and Summary of Current Studies*. Working paper no. 5 of the Observatory for Sociopolitical Developments in Europe. <http://www.sociopolitical-observatory.eu>

Aydınlıgil, Seyhan. (2013). “Sosyal Politika Geliştirmede Yeni Bir Alan: Gönüllülük” *Türkiye’de Gönüllülük: Gönüllülüğün Rolünün ve Katkılarının Keşfedilmesi*. Yay. Haz.: Birleşmiş Milletler Gönüllüleri (UNV) programı Türkiye & GSM Gençlik Servisleri Merkezi Çev.: Bordo Tercüme Bürosu & Eda Erdem.

Betil, İbrahim. (2013). “Etkin Bir Sivil Toplum Yansıması Olarak Gönüllülük: Karşılaştığı Zorluklar ve Fırsatlar” *Türkiye’de Gönüllülük: Gönüllülüğün Rolünün ve Katkılarının Keşfedilmesi*. Yay. Haz.: Birleşmiş Milletler Gönüllüleri (UNV) programı Türkiye & GSM Gençlik Servisleri Merkezi Çev.: Bordo Tercüme Bürosu & Eda Erdem.

Bollen, K. A. (1989). *Structural Equations with Latent Variables*. New York: Wiley.

Bowen, Kurt (1999). *Religion, Participation, and Charitable Giving: a report*. Volunteer Canada & The Canadian Centre for Philanthropy.

Browne, M. W. & Cudeck, R. (1993). “Alternative ways of assessing model fit”. In: Bollen, K. A. & Long, J. S. (Eds.) *Testing Structural Equation Models*. pp. 136–162. Beverly Hills, CA: Sage

Büyükköztürk, Ş. (2006). *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi: İstatistik, Araştırma Deseni SPSS Uygulamaları ve Yorum*. Ankara: PegemA Yayıncılık

Choi, Namkee G. & DiNitto, Diana M. (2012). “Predictors of Time Volunteering, Religious Giving, and Secular Giving: Implications for Nonprofit Organizations” *Journal of Sociology & Social Welfare*, Volume XXXIX, Number 2: 93-120.

Cnaan, R., Kasternakis, A., & Wineburg, R. (1993). “Religious people, religious congregations and volunteerism in human services: is there a link”, *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, 22 (1).

Çakı, Fahri (2014). “Türk Sosyolojisinde yeni bir Alan: Gönüllülük Araştırmaları” *Sosyoloji Dergisi*, 3. Dizi, 29. Sayı, 2014/2, s.185-202.

Ecklund E. H. & Jerry Z. Park (2007). “Religious Diversity and Community Volunteerism Among Asian Americans,” *Journal for the Scientific Study of Religion* 46(2):233–244

European Social Surveys – ESS <http://www.europeansocialsurvey.org/>

Gilles, Gignac, E.(2009). “Partial Confirmatory Factor Analysis: Described and Illustrated on the NEO-PIR”, *Journal of Personality Assessment*, 91: 1, 40 — 47

Hu, L., & Bentler, P. (1995). "Evaluating model fit." In R. H. Hoyle (Ed.), *Structural Equation modeling. Concepts, issues, and applications* (pp. 76–99). London: Sage.

Independent Sector (2001). *Giving and Volunteering in the United States*, 2001.

International Labour Office (ILO) (2011). *Manual on the measurement of volunteer work /*. – Geneva.

Jackson, E., Bachmeier, M., Wood, J., & Craft, E. (1995). "Volunteering and charitable giving: do religious and associational ties promote helping behaviour?," *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, 24 (1), Spring 1995.

Jöreskog, K. G., & Sörbom, D. (1989). *LISREL 7 user's reference guide*. Chicago: SPSS Publications.

Jöreskog, K.G., & Sorbom, D. (1996). *LISREL 8 reference guide*. Lincolnwood, IL: Scientific Software International.

Lukka, P., Locke M, & Soteri-Procter A. (2003). *Faith and voluntary action: community, values and resources*, Institute for Volunteering Research and Centre for Institutional Studies, School of Social Sciences, University of East London.

OECD Family Database (2009). CO4.1: Participation in voluntary work and membership of NGOs for young adults <http://www.oecd.org/els/family/43200164.pdf> Last updated 29/06/2009 (okuma tarihi: 22/10/2015).

Pires, Cesaltina; Prouteau, Lionel ve Sardinha, Boguslaw. (2010). "Rates of Participaion in Volunteering and Characteristics of Volunteers: European Comparisons" *9th International Conference of the International Society for Third- Sector Research*, Istanbul – Turkey July 7-10, 2010.

Rose, Richard ve Ozcan, Yusuf. (2007). *First European Quality of Life Survey: Quality of life in Turkey*. European Foundation for the Improvement of Living and Working Conditions Luxembourg: Office for Official Publications of the European Communities. ISBN 978-92-897-0800-5

Seçer İ., Halmatov S., Gençdoğan, B. (2013). "Duygusal Tepkisellik Ölçeğinin Türkçeye Uyarlanması: Güvenirlilik ve Geçerlilik Çalışması," *Sakarya University Journal of Education*, 3/1 (Nisan /April 2013), ss. 77-89.

Sümer, N. (2000). "Yapısal eşitlik modelleri: Temel kavramlar ve örnek uygulama," *Türk Psikoloji Yazıları*, Cilt 3, Sayı 6, 49-73.

Tabachnick, B. G. & Fidell, L. S. (2001). *Using multivariate statistics* (4th Ed). Needham Heights: Allyn& Bacon.

Taniguchi, Hiromi & Thomas, Leonard D. (2011). "The Influences of Religious Attitudes on Volunteering," *Voluntas* (2011) 22:335–355.

Uslaner, E. (1997). *Faith, Hope and Charity: social capital, trust and collective action*, Department of Government and Politics, University of Maryland.

United Nations Volunteers (UNV) (2011). *State of the World's Volunteerism Report 2011*. ISBN-13: 978-92-1-101246-0

Wilson, J. & Musick, M. (1997). "Who cares? Toward an integrated theory of volunteer work". *American Sociological Review*, 62, 694-713.

World Values Surveys: <http://www.worldvaluessurvey.org/>

KİTAP TANITIM, ELEŞTİRİ VE DEĞERLENDİRME

SANAT NEDİR?

Prof. Dr. Kadir Canatan

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi

Sanatın yüceltiildiği ve adeta din yerine konulduğu bir çağda yaşıyoruz. 19. yüzyılda yaşayan ünlü Rus düşünürü Lev Tolstoy (1829 - 1910), sanata yüklenen bu rolü zamanında fark etmiş ve Hıristiyan duyarlılığı ile konuya açıklık getirmiştir. Onun “Sanat Nedir?” adlı kitabı hala okunması gereken güncel bir değere sahip olup sanatla ilgili pek soruya cevap arıyor. Gerçek ve taklit sanat nedir? Bunları birbirinden ayırt edecek kıstaslar nelerdir? Sanata, yüksek sınıflar niçin olağanüstü bir değer yüklüyorlar? Gerçekte bize büyük sanatçılar olarak tanıtılan Avrupalı ünlü kişiler sanatçı mıdır? Sanat-din ve bilim ilişkisi nedir, nasıl olmalıdır? İşte, Tolstoy tüm bu sorulara bu kitapta cevap vermeye çalışıyor.

Teknik olarak kitap yazara ait kısa bir önsöz ile toplam 20 bölümden oluşuyor. Her bir bölüm bir soruya cevap olacak şekilde yazılmış ve genellikle kısa tartışmalardan ibarettir. Değerlendirmeye esas aldığı baskı, 1899 yılında İngiltere’de Alymer Maude’ın takdimiyle yayınlanmıştır. Kitap, Türkçeye Kübra Yıldırım tarafından çevrilmiş ve 2017 yılında İlgı Kültür Sanat Yayıncılık’ta (İstanbul) yayınlanmıştır. Toplam 304 sayfadan oluşan eser, üzerinde Tolstoy’a bir resmin bulunduğu bir kapaktan ve beyaz kâğıt baskıdan oluşmaktadır.

Kitabın ilk baskısı (1897), Rusya’da sansürlenmiş ve Tolstoy’un bazı ifadeleri çarpıtılmıştır. Bu nedenle 29 Mart 1898 tarihli önsözüne düşünür, “Sanat Nedir” isimli bu kitabım, ilk kez orijinal haliyle yayınlanıyor” ifadesiyle başlamaktadır. Onun, biraz sonra ele alacağımız sanatla ilişkili düşüncelerine bakıldığı zaman neden bu kitabın sansürlendiğini anlayacaksınız. Tolstoy, döneminde kültür hayatına

hükmeden iki önemli güç olan Kilise kadar yüksek sınıfları da hedef almış ve radikal anlamda eleştirmiştir. Anlaşılan o ki, bu radikal eleştiriler söz konusu çevreleri rahatsız etmiştir. Bununla birlikte Tolstoy'un "din karşıtı" olduğu sonucu çıkartılmamalıdır, bilakis Tolstoy tamamen "din bilinci"nden kaynaklanan bir sanat ve bilimin taraftarıdır. Onun düşüncelerinin ayrıntılarına girildiğinde bu husus ortaya çıkacaktır.

SANATIN TANIMI

"Sanat Nedir?" sorusuyla başlayan ilk bölümlerde Tolstoy uzun uzadıya sanatın farklı dillerdeki anlamı ve sanatla ilgili olarak ortaya atılan teorileri ele alır. Sanki bize sanatın felsefi ve kuramsal arkaplanının tarihsel bir özetini sunar. Burada estetiğin kurucusu olarak bilinen Alman Baumgarten'ın (1714-1762) öncesinde ve sonrası sanat konusunda teorileri bulunan filozofların bir geçidi vardır. Kimler yok ki? Kant, Hegel, Schütz, Suhlster, Mendelsohn, Lessing, Herder, Goethe, Burke, Pere Andre, Shiller, Adam Müller, Hartmann, Cousin, Jouffroy, Pictet, Ravasison ve Leveque gibi Alman, Fransız ve İngiliz pek çok filozof ve düşünürün görüşleri özetlenir. Bu çok uzun süren ve zaman zaman da sıkıcı hale gelen alıntılardan sonra Tolstoy, ulaştığı sonuçları şöyle özetler: Tüm bu yazar ve düşünürler sanatı "güzellik" kavramıyla özdeş görmekte ve sadece güzelliğin tanımı konusunda farklılaşmaktadırlar. Kimilerine göre güzellik bağımsız bir varlık olarak düşünce, ruh, istek veya Tanrı'nın görünümüdür, kimilerine göre ise güzellik kişilerin beğenilerine göre oluşan öznel bir tecrübedir (Sh. 79). Burada da Fransız yazarlar ile İngiliz yazarlar arasında bir ayrım yapılabilir. Fransız yazarlar güzelliği objektif (ilk) anlamda ele alırken, İngilizler sübjektif (ikinci) anlamda ele almaktadırlar (Sh. 79-80).

Bu farklılıklara rağmen "Aslında güzelliğin iki tanımı da birbiriyle eş anlamlı; belirli bir hazzın bizim tarafımızdan duyulması; yani, bizde arzu veya hırs uyandırmadan hoşumuza giden bir şeye 'güzel' diyoruz" (Sh. 81). Tolstoy, bir şeyin neden güzel olduğu sorusuna "haz" verdiği için diye cevap veren sanat kuramlarına karşı savaşı açar ve şöyle

der: “.. güzellik ya da hoşumuza giden herhangi bir şey sanatın tanımı için bir temel olamaz ya da bize zevk veren nesnelere sanatın ne olması gerektiğiyle ilgili bir model olamaz” (Sh. 85). Başka konuları da tartışırken zaman zaman yapacağı bir kıyaslamayla Tolstoy, beslenme konusunu tartışırken onun önemini zevkte aramak ne kadar yanlış bir değerlendirme ise bunun gibi sanat için de zevk ya da haz ölçütü olamaz.

Tolstoy’a göre sanat hakkında bunca eser yazılmış olmasına rağmen sanatın ne olduğu tanımlanamamıştır, çünkü sanat yanlış bir kavram (güzellik) üzerine bina edilmiştir (Sh. 87). Sanat kuramları sanatı anlamayı bırakın, anlaşılmasını engellemek gibi bir tuzak haline gelmişlerdir. Tolstoy, eski sanat kuramlarını eleştirdikten sonra en güncel iki sanat kuramına da değinir ama onları da yeterli bulmaz. Bunlardan biri cinsel duygular ve oyuna eğilimden ortaya çıkan sinirsel enerjide hoş bir yükselmenin olduğu etkinlik, diğeri de duyguların çizgiler, renkler, hareketler ve sesler veya kelimeler yoluyla insan tarafından hissedilmesidir. İlki evrimsel ikincisi ise deneysel olan bu kuramlar, güzellik kavramına dayandırılan metafiziksel tanımlara üstün olmakla birlikte, tam olarak doğru değildir, çünkü bunlar sanatın ne olduğunu anlatmaktan ziyade sanatın kökenine işaret etmektedirler (Sh. 89-90).

Pekiye yeniden başa dönersek, “Sanat Nedir?” sorusuna Tolstoy nasıl bir cevap vermektedir. “Sanatı doğru bir şekilde tanımlamak için öncelikle onu haz alınan bir şey olarak görmeye son vermek ve insan hayatının koşullarından biri olarak değerlendirmek gereklidir. Buna bu şekilde baktığımızda, sanatı insanlar arasındaki ilişki aracı olarak görebiliriz. Her sanat eseri, alıcısının, hem sanatı üreten ve üretmekte olan ile hem de eş zamanlı olarak aynı sanatsal etkiyi alan ya da alacak olanlarla arasında özel bir ilişki kurar.” (Sh. 90-91). Bu ifadelerden anlaşılacağı üzere Tolstoy, sanatı insanlar arasında özel bir ilişki olarak görmektedir.

O zaman şu soru, hemen arkasından gelmektedir. Pekiye bu ilişkinin ayırt edici özelliği, yani sanatla ilgili yönü nedir?

Bu soruya birbirine benzer cümlelerle Tolstoy eserde birçok yerde cevap vermektedir.

“İnsanların duygularını başkalarına bulaştırma yeteneklerine sanat etkinliği denir” (Sh. 91)

“Tecrübe ettiği bir duyguyu başkalarına iletmek isteyen birisi bu duyguyu kendinde tekrar ürettiğinde ve bazı dış işaretlerle bunu ifade ettiğinde sanat olur.” (Sh. 92).

“Kişinin önceden tecrübe ettiği bir duyguyu yeniden hissederek ve bunu hareketler, çizgiler, renkler, sesler veya sözcüklerle ifade ettiği imgelerin yardımıyla başkalarına aktarması ve onların da aynı şeyi yaşamalarını sağlamaktır sanat.” (Sh. 93).

Tolstoy’a göre sanat sadece insanlara özgü bir etkinliktir. Eğer insan kendi düşünce ve duygularını başkalarına aktarma yeteneğinden yoksun olsaydı, hayvandan farkı kalmazdı. İkinci olarak sanat, insan hayatında doğumdan ölüme kadar varolan bir şeydir. Ninniler, bilmeceler, ev süslemeleri, fıkralar, kıyafetler, eşyalar vs. hepsi sanat etkinliğe dâhildir. Son olarak sanat insanlar arasında bütünlük aracıdır. Sanatçı duygularını başkalarına geçirdiğinde, duygular temelinde bir bütünlüşme sağlar.

İYİ SANAT-KÖTÜ SANAT

Tolstoy, çağının sanat tanımını değiştirdiği gibi, yine kendi çağında din ile sanat arasındaki ilişkiyi de yeniden anlamlandırmaktadır. Kendi çağında geçerli olan düşünceye göre sanat ve din farklı şeylerdir ve birbirlerini ilgilendirmezler. Sanat, güzelliği; din ise iyi ve kötüyü ifade eder. Sanatta iyi ve kötü yoktur. Güzel olan her şey sanatın konusudur. Bu da öznel sanat kuramlarına göre kişiden kişiye değişir. Bu anlayışın zıddına Tolstoy, sanat ile din arasında ayrılmaz bir bağ kurar. Ona göre “Her çağ ve toplumda, neyin iyi, neyin kötü olduğunu o topluma gösteren bir din bilinci vardır, sanatın aktardığı duyguların değerini belirleyen de bu din bilincidir.” (Sh. 99). İşte, din bilinci tarafından belirlenen iyi ve kötü ölçütlerine göre sanat iyi veya kötü olarak belirlenir. Bu şekilde Tolstoy, din ile sanat arasında bir bağ kurmuş ve iyi-kötü sanat ölçütlerini din

üzerinden belirlemiştir. Buna göre sanat, dinin ölçütlerinden ve değerlerinden bağımsız değildir. Bu düzlemde Tolstoy, “Sanat Sanat İçindir” anlayışını kökünden reddetmiştir.

Peki sanat, dinden neden ve nasıl bağımsızlaştı?

Tolstoy’a göre “Üst sınıfın Kilise Hıristiyanlığına olan inançlarını kaybetmelerinden sonra iyi ve kötü sanatın ölçütü güzellik, yani sanattan alınan haz oldu ve üst sınıf arasında kendiliğinden sanata bu bakış açısını doğrulayan bir estetik kuram doğdu; bu kurama göre sanatın amacı güzeli ortaya çıkarmaktı.” (Sh. 107). Buna göre seküler sanat kuramı, Avrupa’da yeni bir sınıfın doğuşuyla ve bunun dinle bağıni koparmasıyla ilişkili olarak gündeme gelmiştir. “İyinin ölçütü olarak hazzı, yani güzeli kabul eden Avrupa’nın yüksek tabaka üyeleri, böylece – vaktiyle Platon’un da kınadığı- eski Yunan’ın sanat anlayışına döndüler ve bu sanat anlayışına uygun bir sanat kuramı geliştirdiler.” (Sh. 105).

Bilgi sosyolojisine uygun olarak Tolstoy, sanatsal bilgi ile toplumsal sınıflar arasında bir ilişki kurmakta ve dinden boşalan bilginin yerine sanatsal bilginin nasıl geçtiğine şu sözleriyle işaret etmektedir: “Nasıl ki kitapların yazgıları okurların anlayışına göredir, onun gibi **kuramlar da içinde doğdukları topluma göre insanların anlayışına göre değişir**; yani kuramların da yazgılarını belirleyen, içinde doğdukları toplumdur, o toplumun yaşadığı yanılığ, yürüdüğü yanlış yoldur. Kuram eğer toplumun belli bir kesiminin dahil olduğu sahte, yanlış durumu aklıyor, haklı çıkarıyorsa, bu kuram ne kadar asılsız, sahte bir kuram olursa olsun, **o belirli bir toplum tarafından bir din gibi benimsenir.**” (Sh. 111). Bu sözler, sadece seküler sanat kuramıyla, yüksek sınıflar arasında ilişki kurmuyor, aynı zamanda nasıl sanatın dinin yerine geçirildiğini de açıklamaktadır.

Avrupa’da yeni yüksek sınıfların doğuşuyla birlikte sanat iki farklı biçime bürünmüştür. “Hıristiyan halkların üst sınıfının kilise Hıristiyanlığına inançlarını yitirmelerinden sonra, üst sınıfların sanatı halkın sanatından ayrılmaya başladı ve iki ayrı sanat ortaya çıktı: **Halkın sanatı, efendilerin sanatı.**” (Sh. 114). Bu iki ayrı sanatı Tolstoy, başka bir

yerde evrensel sanat ve sınıfsal sanat olarak ikiye ayırır. “**Evrensel sanat**, yalnızca, güçlü duygular tecrübe edinen bazı insanların, bu duyguları diğerlerine iletmesi gerektiğini hissettiğinde ortaya çıkar. Diğer yandan, **zengin sınıfların sanatı**, sanatçının iç dürtüsünden değil, temel olarak üst sınıf insanların eğlence isteği ve iyi para ödedikleri için ortaya çıkmıştır.” (Sh. 167). O halde tüm sanatçılar ve sanat eserleri, üst sınıfın taleplerine göre üretilmekte ve sanat kuramcıları da bu yeni sanatı aklamaya yönelik bir kuram (daha doğrusu ideoloji) ortaya koymaktadırlar.

Sanatın ikiye ayrılmasından sonra, sanat hakkındaki telakkiler de değişmiştir. En önemli söylem şudur: Sanat herkes tarafından anlaşılmaz. Alt sınıflar, özellikle bu yeni sanatı anlamaz! “Yüksek sınıfların sanatının halk sanatından ayrılmasıyla birlikte, sanatın sıradan değil, sıra dışı olması gerektiği, bunun da halk yığınlarınca anlaşılamayacağı şeklinde bir inanç oluştu.” (Sh. 160). Bu inanca karşı Tolstoy çok ilginç bir benzetmeyle (yine yemek benzetmesi) cevap vermektedir: “Oysa bir sanat eserinin güzel ama anlaşılmaz olduğunu söylemenin, bir yemeğin çok iyi, çok lezzetli, çok besleyici olduğunu ama onu insanların yiyemeyeceğini söylemekten bir farkı yoktur.” (Sh. 161). Tolstoy, evrensel sanatı herkesi mutlu eden, sınıfsal sanatı ise sadece bazılarını mutlu ettiğini, bir başka deyişle güzel sanatın herkesçe güzel, kötü sanatın ise bazılarında güzel tanımlandığını ifade eder. Fakat Tolstoy buna şaşırmaz. Çünkü bazı insanlar kötü yemeye, içkiye, sigaraya ve uyuşturucuya alışabileceği gibi kendini kötü sanata da alıştırebilirler (Sh. 161).

Tolstoy, iyi ve kötü sanatın bazı standartlarını sıralar ve bu standartlar yoluyla iyinin kötüden ayrıştırılabileceğini söyler. İyi sanat, ona göre, “Gerçek bir sanat eserinin üretilebilmesi için birçok durumun yerine getirilmesi gereklidir. Öncelikle sanatçı zamanının en yüce hayat görüşüne sahip olmalı, bazı hisleri tecrübe etmesi ve iletme isteği ve kapasitesi olmalı ve dahası sanat biçimlerinden birkaçı için yeteneği olması gerekir.” (Sh. 177). Sanatı yaratan başkasına kendi duygularını geçirme derecesine göre iyi sanat yapar. Bu geçiş derecesi üç duruma bağlıdır: 1) İletilen duygunun ne kadar özgün olduğuna; 2) İletilen duygunun ne kadar açık olduğuna; 3) Sanatçının samimiyetine, yani iletmediği

duyguyu sanatçının kendi içinde ne kadar hissettiğine.” (Sh. 225). Evrensel ve iyi sanatta özgünlük, açıklık ve samimiyet ölçü iken, sınıfsal sanatta ya da kötü sanatta başka ölçütler geçerlidir.

Tolstoy, kötü ve taklit sanat olarak ifade ettiği sanatın ölçülerini; 1) Ödünç alma; 2) Taklit etme; 3) Şaşırtma; 4) İlginç olma (Sh. 168) olarak dört özellikle ifadelendirmiştir. İlk yöntem, iyi bilinen bir eserin bazı bölümlerini almak, ekleme ve değiştirmelerle yeni bir görüntü vermektir. İkinci yöntem, mimesis anlamında varolan bir şeyi olduğu gibi yapmaya çalışmak ve dolayısıyla taklit etmektir. Üçüncü yöntem, genelde fiziksel etkilemeye yönelik olup “vurucu” veya “etkili” olarak ifade edilir. Sonuncu yöntem ise ilginç olmak için hem içerik hem de biçimde esere ilgi duymayı sağlamak ya da karmaşık bir düğüm (plot) içermesidir. Tolstoy, bir sanat eserinde tüm bu özelliklerin bulunabileceğini ancak bunların sanatçının hissettiğini diğerlerine geçirme hedefini engellememesi gerektiğini söyler. Ya değilse, sözgelimi bir eser salt ilginç ya da salt ödünç olduğu için iyi bir sanat eseri olamaz.

Taklit sanat nasıl üretilmektedir?

Tolstoy, geçen yüzyıllarda (yani 19. ve 20. yüzyılda) taklit sanatın yaygınlaşmasını sadece yeni bir sınıfın doğuşu ve bu sınıfa sanat eserleri üreten sanatçı sayılarının artmasıyla izah etmez. Aynı zamanda sanatçı sayılarını da artıran bir faktör olarak sanat kurumlarını görür. “Toplumumuzda, taklit sanatın üretiminde üç etken işbirliği yapar: Bunlar; 1) Sanatçıların üretimleri için aldıkları kayda değer bir ücret ve bunun sonucunda sanattan geçinmenin bir meslek haline gelmesi, 2) Sanat eleştirisi ve 3) Sanat okulları.” (Sh. 181). Biraz önce özellikleri sayılan taklit sanat, meslek olarak icra edilen sanatın bir üretimidir. Bu üretimde sanatçıya ödenen yüksek ücretler kadar sanat eleştirisi ve sanat okulları bir rol oynamaktadır. Günümüzde de çok popüler olan sanat eleştirmenliği hakkında Tolstoy şunları söylemektedir: “Sanatsal eleştiri, sanatın bölünmediği ve sanatın bütün halkın dini hayat görüşü olduğu toplumlarda yoktur ve olamaz. Sanat eleştirisi yalnızca kendi zamanlarının din algısını, din kültürünü kabul etmeyen üst sınıfın sanatında olabilir ve böyle de

olmuştur.” (Sh. 183). Sınıfsal sanat, içsel ve dinsel bir bilinçten kaynaklanmadığı için, dışardan etkileyen faktörlerle sanat her zaman eleştiriye açıktır. Özellikle öznelci güzellik anlayışı açısından “güzel” kişiye ve gruba göre değişir. Benim ilginç bulduğumu, bir başkası ilginç bulmayabilir!

Tolstoy, sanat okullarını, sanata en çok zarar veren kurumlar olarak görür. “Bu okullarda sanat öğretildi! Ama sanat, sanatçı tarafından tecrübe edilen duyguların diğerlerine iletimi olduğuna göre bu okullarda nasıl öğretilir?... Resimde öğretilen başlıca eğitim, daha çizmeyi bile öğrenmeden, kopya ve örneğe göre, genelde çıplak vücut (hiçbir zaman görülmeyen ve gerçek sanatla meşgul olan birinin çok nadiren çizmek zorunda kaldığı bir şey olan) çizmekten oluşuyor. Resimler daha önceki tanınmış sanatçılar tarafından kullanılan temaları taklit ederek oluşturulur.” (Sh. 188). Resim sadece nesnenin bir kopyası (takliti) olmakla kalmaz, aynı zamanda ünlü bir ressamın da çizdiğini taklitten öteye geçmez.

Sanat okullarının etkisi konusunda da Tolstoy şu can alıcı tespitleri yapar: “Profesyonel okullarda sanat değil, ikiyüzlülük öğretilir; tıpkı din okullarında rahip, papaz ve din öğretmenlerini eğiten papazların yaptığı gibi.... Bu yüzden sanat okulları sanat için iki kat daha yıkıcıdır: birincisi, oraya girme talihsizliğinde bulunmuş ve yedi sekiz yıllık eğitim görmüş birindeki gerçek sanat üretme kapasitesini yok eder; ikincisi, bu okullar, kitlelerin beğenilerini çarpıtın ve dünyaya taşın muazzam sayıda sanat taklitleri üretir.” (Sh. 191). Bu anlamda sanat okulları taklit sanat üreten merkezlerdir ve sayıları arttıkça sahte sanat ürünleriyle piyasayı doldururlar. Bu kadar yoğun bir taarruz altında kalan halk ise, sanatı bu zanneder!

SANAT VE BİLİM İLİŞKİSİ

Tolstoy, din ile sanat arasında bir bağ kurduğu gibi bilimle din arasında da bir bağ kurar. “... en azından sanat kadar önemli bir başka insan etkinliği olan bilimin de aynı sanat gibi yanlış yolundan dönmesi

gerekmektedir. Bilim ve sanat birbirlerine akciğer ve kalp gibi yakından bağlıdır, yani eğer bir organın etkisi bozulursa diğeri doğru bir şekilde çalışamaz.” (Sh. 279). Bu sözleriyle Tolstoy, din, sanat ve bilim olarak bildiğimiz farklı türden disiplinleri tek bir epistemolojik model içinde birleştirir. Bu modelde din, sanat ve bilimin kendisinden beslendiği ya da kendisini referans aldığı bir kaynaktır.

Tolstoy, doğru bir sanat gibi doğru bir bilim taraftarıdır. Pekiyi doğru bilim nedir? Sanat görüşlerinden sonra bu konudaki görüşlerini de öğrenmek ilginç olacaktır. **“Doğru bilim, bir toplumun en önemli olarak değerlendirdiği doğruları ve bilgileri araştırıp insan algısına getirir. Sanat, bu doğruları, algı bölümünden duygu bölümüne iletir.** Bu yüzden, eğer bilim tarafından seçilen yol yanlışsa, sanat tarafından seçilen yol da öyle olacaktır. Bilimin yanlış faaliyetleri, kaçınılmaz olarak sanatın faaliyetlerinin de yanlış olmasına sebep olur.” (Sh. 280). Onun epistemolojik modelinde din, hem bilime hem sanata yol gösteren bir pusuladır. Pusulasını şaşırın din, sanata da yanlış yol verir. Çünkü sanat, bilimin ürettiği doğru algıları, algı düzleminden duygu düzlemine aktarmaktadır.

Bu görüşleriyle, açıktır ki Tolstoy “Sanat Sanat İçindir” görüşüne katılmadığı gibi “Bilim Bilim İçindir” görüşüne de katılmaz. (Sh. 282). Onun modern bilime itirazı şu sözlerle karakterize edilebilir: “Yani bilimin bir kısmı, ... varolan düzenin doğruluğunu ve değişmezliğini korurken, diğer bir kısmı basit merak temeline dayalı şeylerle uğraşmaktadır.” (Sh. 282). Muhafazakâr bir niteliğe sahip oldukları için Tolstoy, din bilimi, felsefe, tarih, siyasal ekonomi gibi bilimleri zararlı bulur. Matematik, astronomi, kimya, fizik, botanik gibi doğal bilimleri hem insan hayatını doğrudan ilgilendirmez, hem de sonuçları itibariyle insanlık için zararlıdır. Bu bilimler burjuvaların basit meraklarını gidermek için uğraşmaktadırlar.

Pekiyi, Tolstoy’a göre doğru bilimin konusu ne olacaktır? Bilimler neyi araştırmalıdır? “Gerçek bilim için en doğru etkinlik... insan hayatının nasıl yapılanması gerektiğini anlamakla ilgili sorular sormak olmalıdır.” (Sh. 283). “Gerçek bilim, neye inanıp inanmamızı

bilmekte yatar, insanların birleşik yaşamlarının nasıl oluşturulması gerektiğini bilmekte, çocukların nasıl eğitilmesini bilmekte, toprağın nasıl kullanılmasını bilmekte, yabancılara nasıl davranılması gerektiğini bilmekte, hayvanlara nasıl davranılması gerektiğini ve insan hayatı için önemli olan daha birçok konuda bilgi sahibi olmakta yatar.” (Sh. 284). Burada sorulan soruların çoğunun normatif bir nitelik taşıdığı görülmektedir. Bu durumda Tolstoy’a göre bilim sadece “olan”ı değil, “olması gerekeni” de araştırmalıdır. Bu noktada o, “dini, ahlaki ve sosyal bilginin önceliği”ne inanmaktadır. (Sh. 288).

Tolstoy, bilimin tarafsız olduğuna inanmaz. “Günümüzün bilim insanları her şeye tarafsız bir şekilde yaklaştıklarını belirtirler; ancak her şey büyük bir çokluk anlamında olduğundan ve hepsini benzer bir şekilde incelemek imkânsız olduğundan, bu sadece teoride söylenir, pratikte ise her şey incelenmez ve çalışma tarafsız olmaktan çok uzaktır, incelenen konu bilimle meşgul olanların en gerekli önceliği olan ve en istedikleri konulardır. Ve kendilerini bilimle meşgul eden üst sınıf insanların en çok istedikleri şey sınıfların ayrıcalıklarını devam ettirdiği sistemin korunmasıdır; incelemeyi en çok sevdikleri şey ise aylak meraklıları tatmin etmeye yönelik çok fazla bir zihinsel çaba gerektirmeyen şeylerdir.” (Sh. 281).

Bilim, sanat ve din ilişkilerine ayırdığı son bölümde Tolstoy, öyle şeyler söylemektedir ki, bugün biz bu konuları bilgi sosyolojisi, bilim felsefesi ve postmodernizm başlıkları altında tartışmaya devam ediyoruz. Gerçek şu ki, modern doğal ve mühendislik bilimleri kadar çağımız insan bilimlerine ve insani meselelere önem verseydi, bugün belki gelir dağılımındaki dengesizlikler, asosyal davranışlar, sosyal ve psikolojik rahatsızlar, yoksulluk, cehalet ve kimyasallaşan çevre sorunları gibi pek çok sorun ya olmayacaktı ya da daha aza indirgenmiş olacaktı.

Sanat, bilim ve din hakkındaki ezberlerimizi bozmak için, bazı temel sorunları yeniden düşünmek için Tolstoy’un “Sanat Nedir?” adlı kitabı hala okumayı hak ediyor!

ATATÜRK HEYKELLERİ

Arş. Gör. Elif AKTAŞ

İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi¹

Kült, Estetik ve Siyaset Heykeltıraş olan Aylin Tekiner'in Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü'ne sunduğu "1980 Sonrası Atatürk İmgesinin Yeniden Üretiminde Anıt-Heykellerin Rolü" başlıklı doktora tezinden yola çıkarak yazdığı kitap 320 sayfadan oluşmaktadır. 37 sayfalık ek kısmı resmi belgelerin fotoğraflarını içermektedir. Tekiner, kitabı 1980 öncesi ve sonrası dönemde Atatürk heykelciliği olarak ikiye ayırarak incelemiştir. "Erken Cumhuriyet'ten 1980'e Anıt Deneyimi" başlıklı ilk bölümde Osmanlı'dan Cumhuriyet'e heykelciliğin nasıl ve hangi koşullar altında geliştiğini, Atatürk kültürünü, siyasal-mekânsal dinamikleri alt başlıklar halinde anlatmış, son olarak da dönem içinde yapılan Atatürk anıtlarının teknik ve ideolojik çözümlerini yapmıştır. "1980'den Günümüze Atatürk Anıtları" başlıklı ikinci bölümde ise, 12 Eylül darbesinin yarattığı siyasal ortamı, Atatürk imgesinin değiştirilmesine/dönüştürülmesine yönelik adımları, Atatürk anıtı çılgınlığı olarak nitelendirdiği eylemleri açıklamış ve ilk bölümde de olduğu gibi dönemin anıtlarını çok yönlü olarak çözümlenmiştir. Yazar; ülkemizde heykel denilince akla sadece Atatürk heykellerinin gelmesinden, mevcut Atatürk heykellerinin ise şablondan çıkmışçasına aynı olmasından duyduğu rahatsızlığı ve bu durumun sebeplerini kitabında gayet açık anlatmıştır. Biz bu sebepleri sistemin, istihdam sorunu yaşayan heykeltıraşları mesleklerini icra edebilmeleri için Atatürk anıtı yapmaya itmesi ve Türkiye'nin önemli fakültelerinde doçent ve profesör olan heykel hocalarının yapmış oldukları tek tip Atatürk heykellerinin yönlendirici nitelikte olmaması olarak özetleyebiliriz. Tek parti döneminde ilk anıtlama deneyimi yaşandığı için kitapta 1980 öncesi önemli yer tutmaktadır ve Aylin Tekiner 1980 sonrası anıt döneminin anlaşılabilirliği için tek parti döneminin iyi irdelenmesinin gerekliliğini böylece ifade

¹ e.aktas@izu.edu.tr.

etmiştir. Anıtın toplumsal, mekânsal işlevi nedir gibi bir soru sordüğümüzde yazarın aradığımız cevabı bizlere sunduğunu görürüz: “Anıtlar bulunduğu mekânı tanımlama, kültürler arası bir kaynaştırma ögesi olma ve daha önemlisi sınır koyucu öge olarak bulunduğu yere ve genel olarak topluma kimlik kazandırma gibi işlevlere sahiptir. Bu türden anıtlar siyasal olanın, kendi amaçları idealleri ve eylemleri için simge olarak yarattığı sınır işaretleridir ve iktidarlar tarafından tarihe düşülen birer kayıttır”(Sh. 17). Gelecek kuşaklara bilginin ve kültürel mirasın aktarılmasında da anıtlar, araç olarak kullanılmışlardır. Tekiner; “Gerçek anıt çağıyla değil, kendinden sonra yaşayandır” (sh 18) diyen Kuban’ın deyişini haklı bulmakla beraber, anıtların sonraki dönemlere kalma olasılığını dönemin iktidarının demokratikleşme oranıyla doğru orantılı buluyor. Yazar, “kült”ü, önderlerin rollerini abartılı biçimde algılayan ve onları tarihin belirleyicisi sayan bir bakış açısı olarak değerlendirir. Taner Timur ise Atatürk’ün karizmatik kişiliğinin “kült’e dönüşmesinin anlaşılabilir olduğunu ve 1930’ların başında bu kültün oluştuğunu söyler.

Batı Anıtlaşması ile Karşılaştırma

Türkiye’nin anıtlaşması ile Batı anıtlaşması arasında benzerlik kurulacaksa eğer bunun teknik-rasyonalite bağlamında olduğu, hatırla(t)ma-bellek, imge-simge, gösterge-görselleşme ve kültleştirme öğelerinin Batı geleneğinden farklı olduğu söylenebilir (Sh. 22). Avrupa Ortaçağında heykel daha çok mimariyi tamamlamak için kullanılırken 19. Yüzyıla gelindiğinde kamusal alan için önemli bir öge haline gelmiştir. Anıtlar kişiler için değil toplum için, eşitlik, adalet, özgürlük, cumhuriyet kardeşlik gibi evrensel kavramlar için yapılmışlar ve pek çok anıt gibi 20. yüzyıldan sonra politik etkililiğini kaybederek kent sembollerine dönüşmüşlerdir. Almanya’da Hitler ve Naziler heykellerin halka ait alanları kirlettiklerini düşündüklerinden propaganda için yürüyüş ve festivalleri tercih etmişlerdir. Bundandır ki Nazi iktidarı boyunca dikilen anıtların sayısı bir elin parmaklarını dahi geçmez. Aksine SSCB’de, Lenin döneminde geniş alana dikilen çok sayıda anıtın kalıcılığından ve niteliğinden daha önemli olan propaganda amacına hizmet ediyor olmasıdır. Stalin ise anıttan ziyade mimari ile bu kültleşmeyi sürdürmek

istemiştir. Göçebe yaşam biçimi ve İslamiyet'in tasviri yasaklamış olması sebebiyle Türk heykel tarihi ancak Tanzimat döneminde başlamıştır denilebilir. Osmanlı'da minyatür ve mimari oldukça gelişmiş olmasına karşın heykel putla bağdaştırılmıştır. 15. ve 16. yüzyıldan itibaren Osmanlı sultanları portrelerini resmettirmişlerdir. 18. yüzyılda anıt-heykel olarak nitelendirilebilecek meydan çeşmeleri, saat kuleleri yapılmaya başlanmıştır. Avrupa'yı resmen ziyaret eden ilk Osmanlı padişahı olan Sultan Abdülaziz'in 1871 yılında kendi büstünü ve küçük boyutta bir heykelini yaptırması Kıymet Giray tarafından "heykelin Osmanlı İmparatorluğunun toplumsal yaşamına katılmasının kesin eşiği" olarak gösterilir. Sultan Abdülaziz'in Topkapı Sarayı Müzesi'ndeki büstü ve Beylerbeyi Sarayı'ndaki heykeli Osmanlı'nın ilk resmi heykelleri olması bakımından önem arz etmektedir. Bunun yanında İstanbul'daki konak ve saray bahçelerine konmak üzere Paris'ten hayvan heykelleri getirilmiştir. Kadıköy'deki boğa heykeli de bunlardan biridir. Tekiner bu dönemin şüphesiz en önemli ve kalıcı girişimini 1882 yılında kurulan Sanayi-i Nefise-i Şahane (Güzel Sanatlar Akademisi) olarak görmektedir. Tekiner anıtı, İslamiyet'ten koparak gidilen Batılılaşma yolunda modern ulus-devlete yönelen ideolojik programın simgesi ve etkili bir aracı olarak nitelmiştir (Sh. 65). "Türkiye Cumhuriyeti ve Osmanlı'nın kopuşu en net biçimde modernleşmenin mekânı olarak düşünülen kent üzerinden gerçekleştirilir. Çünkü bilincin kesinkes mekân içinde üretileceğini bilincin mekândan doğrudan etkileneceğini modernizm bir an dahi unutmaz (Kahraman). Modernizmde mekân, yeni gerçekliğin algılanmasını kolaylaştıran ve ideolojinin görselleştiği bir alana işaret eder; çünkü "uluslaşma modernleşmenin görselleşmesinden geçmektedir ve ulusu simgeleme sürecinde mekânın yeniden düzenlenmesi, en soyut ve en etkili olanıdır(Gür). Bunun yanı sıra modernizmde mekân, bir kimlik ve bellek yaratma alanı olarak da kendini gösterir" (Sh. 61).

Rejimin, sanatı estetiğin konusu olarak değerlendirmesi için toplumun yüksek okuma yazma oranına sahip olması gerektiğini savunan Tekiner; yine de mimari, heykel ve resmin ideolojik sunum misyonunu sürdüreceğini dile getirmektedir (Sh. 62). Köklü politik ve dinsel

değişimlerde mimari iletinin yetersiz kaldığı yerde heykelin öne çıktığını savunur (Sh. 79). Cumhuriyet ikonografisini sadece anıtların değil, cadde isimlerinin, altı oklu bayrakların, resmi bayramların ve parti sloganlarının oluşturduğunu söyler (Sh. 65) Anıtsallaşmayı ideolojinin sokağa/mekâna, akabinde topluma yansıyan bir somutlaştırma aracı olarak görebiliriz.

Türkiye’de 1980 Öncesi Anıt Deneyimi

Atatürk’ün kişiliğine duyulan minnet, toplumdaki suret fikrine karşı olan tepkinin kırılmasını sağlayan bir araç olmuştur. Atatürk 1923’te Bursa’da yaptığı bir konuşmada heykel yapımının putperestlik olmadığını ve heykelin halka doğrudan seslenebilmenin bir yolu olduğunu anlatmıştır. Anıtlarda kullanılan taş ve bronz dayanıklılıkları itibariyle devletin bekasını simgelemektedirler. Cumhuriyetin ilk yıllarında ise ülkede yetkin heykeltıraş olmadığından anıtlar yabancı sanatçılara yaptırılır. İstanbul’a koyulması ile de dikkat çeken Sarayburnu Atatürk anıtı Cumhuriyet’in ilk figüratif anıtı olarak anılsa da geleneksel olarak nitelendirilebilecek ilk anıt 1925’te Türk mimarlar tarafından yapılan “Meçkul Asker Anıtı”dır. Ankara’nın ilk anıtlarıyla birlikte yabancı heykeltıraşlar tarafından Atatürk’ün ölümüne dek olan süre içerisinde toplam on bir Atatürk anıtı yapılır. Bu durum Türk sanatçıların tepki vermesine sebep olur. Nutuk’un okunmasından önce ve sonra yapılan iki anıtta kitabe yoktur. Cumhuriyet’in beşinci anıtı olan Ulus Zafer Anıtı’ndan itibaren Nutuk anıtlarda, gerek Nutuk’tan alıntılanan ifadeler halinde gerekse figür olarak, yerini alacaktır. Tek partili dönemde sivil kıyafetli Atatürk anıtlarının sayısı azınlıktadır (Sh. 75). Askeri kıyafetli anıtın ilk örneği ise Cumhuriyet’in ikinci anıtı olan Konya Atatürk Anıtı’dır. 1938-1940 yılları arasında hiçbir Atatürk anıtı dikilmemiştir (Sh. 148). Bu duraklama dönemi Bolu Atatürk Anıtı’nın dikilmesiyle son bulmuştur (Sh. 151). Çok partili dönemin ilk anıtlarından biri 1946 yılında yapılan Tarsus Atatürk Anıtı’dır. 1950 seçimlerinden sonra CHP’nin yerini alan DP iktidarında yerine konan ilk anıt Çankaya Atatürk Anıtı’dır (sh. 157). 1950 yılından sonra ekonomi politikaları ve göçe bağlı olarak yaşanan hızlı kentleşme kent mimarisinde ve dokusunda ciddi dönüşüme sebep olmuştur. İstanbul’un Ankara karşısında güç kazanması İstanbul algısını değiştirir

de kentin kayda değer bir şekilde onarıldığı söylenemez. DP ve Menderes, kendi meşruiyet alanını genişletip siyasal rakibi İnönü ve CHP'yi yıpratmak için "Atatürk Mirası"na sahip çıkma misyonu da üstlenir (sh. 161). İnönü döneminde hiç basılmayan nutuk ilk kez DP döneminde yeniden yayımlanır. Devlet dairelerinde yalnız Atatürk fotoğraflarının asılmasına müsaade edilir. Atatürk kültü bu sayede pekiştirilmiş ve Atatürk'ün partiler üstü simge değeri de güçlendirilmiştir. 1951 yılında Atatürk heykellerinin korunmasını sağlayan bir yasa çıkar ve sonuç olarak Atatürk heykelleri sanat nesnesi olmaktan bütünüyle çıkar ve tam olarak bir kült nesne haline gelir. 1960'lardan itibaren ise Atatürk anıtlarının üretiminde hızlı bir artış gözlenmiştir (Sh. 153). Sol akımın etkisiyle 1970'li yıllarda devrimci, modern, bağımsızlıkçı ve halkçı Kuvayı Milliye ruhlu "Mustafa Kemal" imgesi Atatürk kültünü geriletmiştir.

Türkiye'de 1980 Öncesi Sonrası Deneyimi

Atatürk'ün doğumunun yüzüncü yılına 1980 darbesinin 1. yıldönümünün denk gelmesi Tekiner'in yorumuyla askeriye'nin otoriter-faşizan bir tavırla Atatürk'ü tam bir kült haline getirmesine sebep olmuştur. 1981'in tüm dünyada "Atatürk yılı" ilan edilmesiyle birlikte ülke çapında bir çok etkinlik düzenlenmiş ve bu etkinlikleri desteklemek ve düzenlemek üzere "Yüzüncü Yıl Kutlama Koordinasyon Kurulu Başkanlığı" kurulmuştur. 1980 sonrası dönemi Atatürk Anıtı Çılgınlığı başlığı altında değerlendiren Tekiner, anıtların bir şablona bağlı kalarak seri şekilde çoğaltılmasından, kalite ve kalıcılığın göz ardı edilip hızlı ve ucuz üretimin öncelenmesinden duyduğu rahatsızlığı dile getirmiştir. Fabrikasyon üretim zincirinin üç ana halkası olarak; Emirdağ Atatürk Anıtı'ndaki (Tankut Öktem), Kaş Atatürk Anıtı'ndaki (Necati İnci) ve Yargıtay binası önünde duran Atatürk Anıtı'ndaki (Metin Yurdanur) Atatürk figürlerini gösterir (Sh. 219). Elinde Nutuk tutan Atatürk figürü de 1990'lardan itibaren fabrikasyon üretim zincirine katılmıştır. Atatürk'ün doğumunun yüzüncü yılında yaptırılmaya başlanmış olması, askeriye tarafından yaptırılmış olması, yapıldığı dönemde Türkiye'nin en büyük ve dünyanın dördüncü büyük anıtı olması, Atatürk'ün 1990 yılında Time dergisinin kapağında bu anıtla yer alması açısından Atatürk ve Harbiyeli

Anıtı önemlidir. Tekiner fotoğraf değil de heykel ile bir derginin kapağında olmanın ise Atatürk'ü tam anlamıyla efsaneleştirdiğini okuyucusuyla paylaşır (sh 211). 1994 yılında Refah Partisi'nin on beş büyükşehirden altısını kazanması ve bunlardan ikisinin İstanbul ve Ankara olması Atatürkçü STK'ların ve Atatürkçü olduğunu iddia eden özel kuruluşların irtica tehdidine karşı Atatürk anıtı yaptırarak tepki vermesine sebep olmuştur (Sh. 234). Bu durum ise RP'li büyükşehir belediyelerince yavaş yavaş Osmanlı ve Selçuklu'ya ait motifleri kentsel alana yaymak olarak karşılık buldu. 2000 sonrasında Atatürk daha insani yönleri ile heykelleştirilmiştir. Çocuklarla sohbet ederken, otururken, gülümserken görebileceğimiz Atatürk anıtları devasa kaideler üzerinde durmaktan ziyade göz seviyesindedir. Bu sayede ulaşılmaz bir kült figür olmaktan yavaş yavaş uzaklaşmıştır. Tekiner, bu eserlerin anıt kategorisinden çıkıp heykele dönüşmesinde etken olanın ulaşılabilirlik duygusu olduğunu iletir (Sh. 242). Yazar 2000 yılı sonrasında dahi absürtlük olarak nitelediği bazı heykel örneklerine de kitabında yer verir. Yazar, "Anıtlar ulus bilincini ve rejimi görselleştiren yapıdan yavaş yavaş devlet imgesine ve devletin sınır belirleyiciliğine doğru bir değişim göstermiştir. 1980 sonrasında yapılan Atatürk anıtlarının, bir toplumsal ülküyü hatırlatmadığı ve bir etki yaratmadığı göz önüne alındığında, bu anıtların toplumda hangi gereksinimi karşıladığı sorusu belirmektedir. Kanımızca ortak kullanım alanlarındaki (park, meydan, anlam atfedilen uğraklar vb.) anıtlarla kurulan iletişim aidiyet ve temsiliyet ilişkisi yerini devlet kurumlarıyla özdeş bir tasarım içinde zayıflayan bir ilişkiye ve yer yer karşıtlık ilkesine bırakmıştır." (Sh. 266) sözleriyle 1980-1998 dönemi anıtlarının devlet kültürünü beslediğini (Sh. 267) anlatmak istemiştir. Atatürk heykellerini dönemin iklimine bağlı olarak çok yönlü değerlendirebilmenize yardımcı olması için Aylin Tekiner'in tarafsız ve gerçekçi bakabilen bu eserini incelemenin faydalı olacağını düşünmekteyim.

