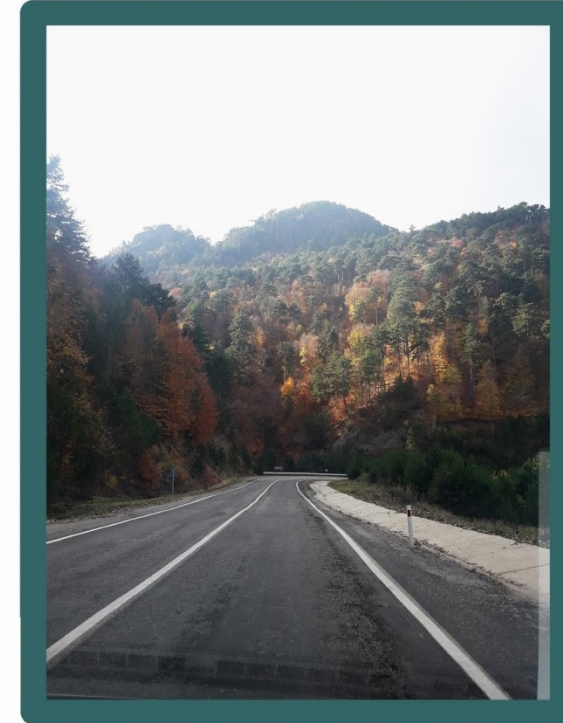


FELSEFE

- Metin Yasa / Savaş ve Barış Durumu: Nedenler, İstençler ve Benlikler Üzerinden Bir Tartışma*
Nazmi Avcı – Damla Topçu / Toki Konutlarında Yaşamının Sosyo-Kültürel Yapı Üzerindeki Etkileri
Beyza Nur BAYAT / Kimi Nörolojik Veriler Işığında Beyin-Bilinç İlişkisi Üzerine Kısa Bir Tartışma I
Mevlüt ALBAYRAK / Politika-Sız Dil, Estetik-Sız Söz “Medeniyet Dili Olarak Türkçe”
Mehmet Fatih Doğrucan / Politika-Sız Dil, Estetik-Sız Söz “Medeniyet Dili Olarak Türkçe” Eleştirisi
Nazmi Avcı – Ferhat Şirin / Sosyolojik Açıdan Dünden Bugüne Siverek Karakeçilileri’nde Değişim
Fadime Rukiye BAYINDIR / Nietzsche’de “Güç İstenci” ve Kutsallık İlişkisi
Ersin AFACAN – Nazmi ACVI / Sporun Felsefi Boyutlarının Değerlendirilmesi
Mevlüt ALBAYRAK – Muhammed TOPRAK- Mustafa MERCAN- Eyüp Can YÜKSEL / İnsanın Sonları Jaques Derrida
Nazmi AVCI – Damla TOPÇU / Kültürel Deformasyonda Teknolojinin İzleri
Eyüp Can YÜKSEL – Mustafa MERCAN / Felsefe Dili Olarak Türkçe [Kitap Tanıtımı]



tabula rasa

Felsefe & Teoloji
Philosophy & Theology

31 ve 32. Sayı

Haziran-Eylül (June-September), 2019

(Print) ISSN: 1302 – 8898

(Online) ISSN: 2148 – 7162

tabula rasa

Felsefe & Teoloji

tabula rasa: Felsefe & Teoloji Ulusal Hakemli bir dergidir.

tabula rasa: Philosophy & Theology is a refereed journal.

Üç Aylık Hakemli Akademik Dergi

A Quarterly Refereed Academic Journal

(Print)ISSN: 1302 – 8898 / (Online) ISSN: 2148 – 7162

Haziran- Eylül 2019/ 31. ve 32. Sayı

Yayın Yönetmeni/ Editor in Chief

Prof. Dr. Mevlüt ALBAYRAK

Yayın Editörleri /Editors

Doç. Dr. Kevser ÇELİK

Doç. Dr. Nurten KİRİŞ YILMAZ

Yayın Editör Yardımcısı/Assistant Editor

Eyüp Can YÜKSEL

Mustafa MERCAN

Kapak Tasarımı ve İç Düzen / Desing

Eyüp Can YÜKSEL

Mustafa MERCAN

Kapak Fotoğrafi / Cover Photo

Doç. Dr. Kevser ÇELİK

İletişim/ Contacs

Prof. Dr. Mevlüt ALBAYRAK

Süleyman Demirel Üniversitesi, Doğu Kampüsü, Fen

Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, 32260 Çünür/

ISPARTA

tabularasadergisi@gmail.com

0246 211 41 85

Yayın Kurulu/ Editorial Board

Prof. Dr. Mevlüt ALBAYRAK(Süleyman Demirel Üni.)

Prof. Dr. Kemaleddin TAŞ(Süleyman Demirel Üni.)

Doç. Dr. Kevser ÇELİK(Süleyman Demirel Üni.)

Doç. Dr. Nurten KİRİŞ YILMAZ(Süleyman Demirel Üni.)

Prof. Dr. Ayhan BIÇAK(İstanbul Üni.)

Dr. Öğr. Üyesi Aysegül DOĞRUCAN(Akdeniz Üni.)

Doç. Dr. M. Fatih DOĞRUCAN(Akdeniz Üni.)

Dr. Öğr. Önder BİLGİN(Akdeniz Üni.)

Dr. Öğr. Üyesi Ömer Faruk ERDEM(Necmettin Erbakan Üni.)

Hakem ve Danışman Kurulu/ Advisory

Prof. Dr. Mevlüt ALBAYRAK(Süleyman Demirel Üni.)

Prof. Dr. Kemaleddin TAŞ(Süleyman Demirel Üni.)

Doç. Dr. Kevser ÇELİK(Süleyman Demirel Üni.)

Doç. Dr. Nurten KİRİŞ YILMAZ(Süleyman Demirel Üni.)

Prof. Dr. Levent BAYRAKTAR(Yıldırım Beyazıt Üni.)

Prof. Dr. Musa Kazım ARICAN (Yıldırım Beyazıt Üni.)

Prof. Dr. Hasan Aydın(19 Mayıs Üni.)

Prof. Dr. Ayhan BIÇAK(İstanbul Üni.)

Prof. Dr. Recep ALPYAĞIL(İstanbul Üni.)

Prof. Dr. Vefa TAŞDELEN(Yıldız Teknik Üni.)

Doç. Dr. S. Atakan ALTINÖRS(Galatasaray Üni.)

Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP(Uludağ Üni.)

Prof. Dr. Milay KÖKTÜRK(Pamukkale Üni.)

Doç. Dr. Mehmet Ali SARI(Pamukkale Üni.)

Prof. Dr. Mehmet AKGÜN(Emekli Öğr. Üyesi)

Doç. Dr. Fazıl KARAHAN(Pamukkale Üni.)

Doç. Dr. Osman Zahid ÇİFÇİ(Selçuk Üni.)

Prof. Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN(Muğla Sıtkı Koçman Üni.)

Prof. Dr. Sabahattin ÇEVİKBAŞ(Muğla Sıtkı Koçman Üni.)

Prof. Dr. Hüseyin Gazi TOPDEMİR(Muğla Sıtkı Koçman Üni.)

Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM(Atatürk Üni.)

Prof. Dr. Ruhattin YAZOĞLU(Atatürk Üni.)

Prof. Dr. M. Hanifi MACİT(Atatürk Üni.)

Prof. Dr. Hasan ASLAN(Akdeniz Üni.)

Prof. Dr. Şahin FİLİZ(Akdeniz Üni.)

Dr. Öğr. Önder BİLGİN(Akdeniz Üni.)

Dr. Öğr. Üyesi Ömer Faruk ERDEM(Necmettin Erbakan Üni.)

Dr. Öğr. Üyesi S. Ertan TAĞMAN(Mehmet Akif Ersoy Üni.)

Prof. Dr. Turan KOÇ(İstanbul Sabahattin Zaim Üni.)

Prof. Dr. Veli URHAN(Gazi Üni.)

Prof. Dr. Kazım SARIKAVAK(Gazi Üni.)

Prof. Dr. Zeki ARSLANTÜRK(Doğu Üni.)

Prof. Dr. Ahmet İNAM(Orta Doğu Teknik Üni.)

Prof. Dr. Şamil ÖÇAL(Ankara Sosyal Bilimler Üni.)

Prof. Dr. Hüsamuddin ERDEM(KTO Karatay Üni.)

Doç. Dr. Muttalip ÖZCAN(Maltepe Üni.)

Prof. Dr. Naim ŞAHİN(Necmettin Erbakan Üni.)

Prof. Dr. John B. COBB(Claremont School of Theology)

Prof. Dr. David R. GRIFFIN(Claremont School of Theology)

Prof. Dr. Philip CLAYTON(Claremont School of Theology)

Dr. John QUIRING(Claremont School of Theology)

Doç. Dr. Mustafa RÜZGAR(California State Üni.)

Prof. Dr. Jay MCDANIEL(Hendrix College)

tabula rasa hakemli bir dergidir. Dergiye gelen yazılardan yazarlar sorumludur. Yazılan yazılar alan uzmanları tarafından değerlendirildikten sonra yayımlanır. Yayın hakları dergi yayıncısına aittir. Gelen yazılar yayımlansın, yayımlanmasın iade edilemez.

İçindekiler

İçindekiler	4
SAVAŞ VE BARIŞ DURUMU: NEDENLER, İSTENÇLER VE BENLİKLER ÜZERİNDEN BİR TARTIŞMA.....	6
TOKİ KONUTLARINDA YAŞAMANIN SOSYO-KÜLTÜREL YAPI ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ (Akkent Mahallesi Örneği).....	13
KİMİ NÖROLOJİK VERİLER IŞIĞINDA BEYİN-BİLİNÇ İLİŞKİSİ ÜZERİNE KISA BİR TARTIŞMA I	41
POLİTİKA-SIZ DİL, ESTETK-SİZ SÖZ “MEDENİYET DİLİ OLARAK TÜRKÇE”	47
POLİTİKA-SIZ DİL, ESTETK-SİZ SÖZ “MEDENİYET DİLİ OLARAK TÜRKÇE” ELEŞTİRİSİ	55
SOSYOLOJİK AÇIDAN DÜNDEN BUGÜNE SİVEREK KARAKEÇİLİLERİ’NDE DEĞİŞİM	56
NIETZSCHE’DE “GÜÇ İSTENCİ” VE KUTSALLIK İLİŞKİSİ	76
SPORUN FELSEFİ BOYUTLARININ DEĞERLENDİRİLMESİ	85
İNSANIN SONLARI* JAQUES DERRIDA.....	96
KÜLTÜREL DEFORMASYONDA TEKNOLOJİNİN İZLERİ	115
FELSEFE DİLİ OLARAK TÜRKÇE [KİTAP TANITIMI]	128

Editörden...

Zaman... Zaman öğretmeye devam ediyor. Bize sevgiyi, üzüntüyü, huzuru ve dünyadaki bütün duyguları gösteriyor. Bazen zaman içinde kayboluyoruz, kendimizi unutupuz. Günler geçtikçe yarınlar dün oldukça bunun farkına varmayı başarıyoruz. Öğrenim sürecinde insanın en büyük öğretmeni zaman olmaya devam ediyor. Her geçen vakitte yeni ama bir o kadar da üzüntüyü öğrenmeye devam ediyoruz. Bu öğrenmelerin belli bir akış ile devam etmesi öngörüsüz bir yarının habercisidir. Akışın içerisinde olmakla ona uyum sağlayıp zaman seline kapılmadığımız an kendimiz için bir ilerleme içerisindeyiz. İnsan zamanla öğrenmek için kendini bıraktığı andan itibaren bir kayboluşa sürüklenmeye başlar. Durumun farkında olup zamanla öğrenmeye, sürecin devam ettiğinin farkında olup ona eşlik etmek dileğiyle...

tabula rasa bu sayısında; Ar. Gör. Beyza Nur Bayat'ın kaleminden; *"Kimi Nörolojik Veriler Işığında Beyin-Bilinç İlişkisi Üzerine Kısa Bir Tartışma I."*; Prof. Dr. Nazmi Avcı & Damla Topçu'nun kaleminden, *"Toki Konutlarında Yaşamın Sosyo-Kültürel Yapı Üzerindeki Etkileri (Akkent Mahallesi Örneği)." Prof. Dr. Mevlüt Albayrak 'ın, "Politika-Sız Dil, Estetik-Sız Söz "Medeniyet Dili Olarak Türkçe". Prof. Dr. Nazmi Avcı & Damla Topçu'nun, "Kültürel Deformasyonda Teknolojinin İzleri". Prof. Dr. Metin Yasa'nın, "Savaş Ve Barış Durumu: Nedenler, İstençler Ve Benlikler Üzerinden Bir Tartışma."* Prof. Dr. Nazmi Avcı & Fırat Şirin'in, *"Sosyolojik Açıdan Düünden Bugüne Siverek Karakeçilileri'nde Değişim."* Doç. Dr. Mehmet Fatih Doğrucan'ın, *"Eleştiri Yazısı."* ve Ersin Afacan & Prof. Dr. Nazmi Avcı'nın *"Sporun Felsefi Boyutlarının Değerlendirilmesi."*, kaleme aldıkları eserler ile iyi okumalar.

Editör...

SAVAŞ VE BARIŞ DURUMU: NEDENLER, İSTENÇLER VE BENLİKLER

ÜZERİNDEN BİR TARTIŞMA

Metin YASA*

ÖZET

İnsan çok yönlü bir varlıktır ve onun bu çok yönlü oluşu bir açıdan özünde taşıdığı çift kutupların etkin uzantılarıyla açıklanabilir. Doğrusu, çift kutuplu insanda nedenler üzerinden işleyen faktörlerden biri benlik diğeri ise istençtir.

İnsanı tanıma girişimlerinde etkin olan benlik ve istenç faktörleri, kişilik çözümlemesi yapan psikologlarca, sıklıkla gündeme getirilir. Benlik ve istenç, içinde insanlığı derinden etkileyen iki deneyim türü olarak savaş ve barışın da bulunduğu pek çok durumu yönlendiren özlere sahiptir.

İnsanın çok yönlü oluşu söz konusu edildiğinde, onda, benlikleri harekete geçiren güç istenci, hak istenci ve aşk istenci gibi kimi istençler akla gelebilir. Benlikleri yönlendiren bu istençler, aynı zamanda, savaş ve barış durumu konusunu tartışmada da önemli birer rol üstlenirler.

STATE OF WAR AND PEACE: A DISCUSSION VIA REASONS, WILLS AND SELVES

ABSTRACT

The human being is a multifaceted being, and his this multifaceted can be explained in some way by the effective extensions of the double poles he carries. Indeed, one of the factors tha tworks on causes in bipolar people is self andtheother is will.

The self and will factors that are effective in attempts to get to know people are frequently brought up by psychologists who make personality analysis. Self and will have essences that direct many situations, including war and peace, as two types of experience that deeply affect humanity.

When it comes to the multifaceted nature of human being, some wills such as will to power, will to right and will to love, which activate the selves, may come to the mind. These wills, which drive the selves, also play an important role in discussing the issues of war and peace.

A. Savaş, Savaş Türleri ve Savaş Nedenleri

Savaş nedir? Bu soruyu, düşünce tarihinde en sade biçimiyle tanımlayanlardan biri, kuşkusuz, Cicero'dur. O, savaşı, "uyuşmazlıkları zorlama yollarına başvurarak çözmek"¹şeklinde tanımlar. Tanımda geçen, uyuşmazlık ve zorlama kavramları dikkate alındığında, şöyle bir çıkarımda bulunulabilir:

* Prof. Dr. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

¹ Hugo Grotius, *Savaş ve Barış Hukuku*, çev.: Seha L. Meray, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1967, s. 17.

Savaş, pek çok türüyle, muhtemelen, insan davranışının en yıkıcı biçimidir. Savaş, insanları öldürür, kaynakları yok eder, ekonomik kalkınmayı geciktirir, çevreleri harabeye çevirir, hastalık yayar, yönetimleri genişletir, toplumlara askerleştirir, kültürleri yeniden şekillendirir, aileleri bozar, insanları depreyona sokar.²

Yukarıdaki anlatımlar dikkate alındığında, başka bir deyişle, “uyuşmazlıkları zorlama yollarına başvurarak çözmek” ifadesi ile “savaş, pek çok türüyle, muhtemelen, insan davranışının en yıkıcı biçimidir” türü bir söylem, doğrudan, savaş ile insan istenci arasındaki güçlü bağa işaret eder.

Savaş, bir yaklaşım açısından, üçe ayrılır: i. Özel Savaş, ii. Kamusal Savaş, iii. Karma Savaş.³ Savaş bir diğer yaklaşım açısından da yine genel olarak üçe ayrılabilir: i. Sömürge Savaşı, ii. Ülke Savaşı, iii. Öz-Savunma Savaşı.⁴ Savaş, bir diğer görüşe göre ise savaşçılık, adil savaşçılık, savaşızsızlık olmak üzere üç grupta ele alınır.⁵

Doğrusu biz, savaşa yönelik yukarıda dile getirdiğimiz farklı ayırımları alanında yazılmış eserlere bırakarak, bu makalemizdesavaş konusunda başka bir ayırım olarak taktik savaş⁶ ve teknik savaş⁷ olmak üzere iki savaş türü ve ek olarak da barış üzerinde duracağız. Bunu yaparken de dile getirilen taktik savaş, teknik savaş ve barıştan herbirinin bir istençle doğrudan bağlantılı olduğu gerçeğini özlü bir biçimde ortaya koymaya çalışacağız.

Savaş, bilgisi üzere, neden-sonuç ilişkisine dayanan bir olgudur. Savaş bir sonuç ise nedenlerinin iyi irdelenmesi gerekir. Savaş deneyimlerine bakıldığında, nedenlerin bir kısmının haklı, bir kısmının ise haksız olduğu dikkat çeker. Savaşın tek haklı nedeni, sözgelimi, kendisine karşı savaş açılanın kendisine savaş açana karşı daha önce bir haksızlık işlemiş olmasıdır.⁸ Durum bu olmakla birlikte, genelde, savaşı haklı gösteren, kendimizi savunma, bizim olan bir şeyi korumave bize borçlu olunan bir şeyi elde etmeye çalışılmak üzere üç temel nedenden söz edilir.⁹ Cicero “böyle haklı nedenlere dayanmayan savaşların”, son tahlilde, “haksız olacağını” belirtir.¹⁰

B. Savaş, Barış ve Bağlantılı Oldukları İstençler

İnsan davranışlarını nedenli bir biçimde anlamaya yönelik işlev yüklenen temel bir kavram, kuşkusuz, özgür istençtir. Doğrusu, çoğu zaman dile getirildiği gibi, Kant’ın üç postülasından biri olan özgür istenç, Kant’ın düşünce sisteminde, yalnızca etiğin olabilirliği için değil, aynı zamanda insan davranışlarını tanımlama da önemli bir işlev yüklenir. Bununla

²Jack S. Levy, William R. Thompson, *Causes of War*, Blackwell Publishing, 2007, s. 1.

³Grotius, a.g.e., s. 26.

⁴Bkz.: Bertrand Russell, “The Ethics of War”,

http://www.sophia-project.org/uploads/1/3/9/5/13955288/russell_war.pdf, s. 4. (Erişim: 03. 01. 2019).

⁵Bkz.: Cafer Sadık Yaran, *Ahlak ve Etik*, Rağbet Yayınları, 2010, İstanbul, s. 267, 272, 274.

⁶P. K. Gautam, *Operational Lessons of the Wars of 21st Century*, Idsa, New Delhi, 2013, s. 82.

⁷Sözgelimi, bkz.: Rainey, Lawrence, Christine Poggi, Laura Wittman, (ed.) *Futurism: An Anthology*, Yale University Press New Haven&London, 2009, s. 415.

⁸Grotius, a.g.e., s. 51.

⁹Grotius, a.g.e., s. 51-52.

¹⁰Grotius, a.g.e., s. 51.

birlikte, insan davranışlarını tanımda, yalnızca özgür istençten değil, daha başka istençlerden de söz edilir: Freud'un haz istenci, Adler'in güç istenci ve Frankl'in anlam istenci gibi.¹¹

Öyle anlaşılıyor ki, istenç, insan için her tür değişim ve dönüşüme neden olan bir duygudur. Bu nedenle, istencin, her tür barışın yanında, her tür savaşa da neden olan bir öze sahip olduğu ifade edilebilir. İslam düşüncesi sınırları içinde Mevlana'nın bir ifadesinin konuyu anlatmada önemli bir işlev yüklediği görülür. Şöyle der:

Süleyman'ın adaletle hükmettiği o zaman
Dostluk kurdu, savaşı bıraktı kaplanla ceylan

Pençesinden doğanın güvende güvercin
Koyun, gücünden kurdun, hepten olmuş emin¹²

Yukarıdaki alıntıda görüldüğü üzere, Mevlana'ya göre, Hz. Süleyman'ın adaletle hükmettiği zamanlarda, ceylan kaplandan ürkmeyen, güvercin doğandan korkmadan ve koyun kurttan kaçmadan varlıklarını sürdürmüşlerdir. Bize öyle geliyor ki, Mevlana, yukarıdaki alıntıda çok ilginç üç temel kavram kullanır: Güç, Güven, Dostluk.

Bize göre, bu bağlamda, Zu'l-Karneyn de örnek verilebilir. Nitekim Kur'an'a göre, Zu'l-Karneyn, nedenler doğrultusunda, üç kez yola koyulmuş ve kendisine güç, imkan ve yetki verilmiş bir bireydir. Nitekim Zu'l-Karneyn'in yolu:

i. Önce, görece uygar bir topluma düşer. Zu'l-Karneyn'in, bu topluma yönelik, 'haksızlık etmeleri halinde cezalandırma' türü bir savaş tatbik ettiği görülür.¹³ Böylece Zu'l-Karneyn, ilk toplumu içinde bulunduğu kaotik durumdan kurtarmak için bir arayışın içine girer ve koşula bağlı olumlu bir çözüme ulaşır.

ii. Derken, geçim düzeyi düşük başka bir topluluğa çıkar. Zu'l-Karneyn'in bu topluma karşı her hangi bir savaş taktiği uygulamadığı dikkat çeker.¹⁴ Öyle anlaşılıyor ki, ikinci topluma yönelik herhangi bir kargaşa ya da olumsuz gelişme Zu'l-Karneyn'in dikkatini çekmez. Zu'l-Karneyn, bu nedenle, anılan topluma bir şekilde etkisini hissettirir, ancak herhangi bir savaş tatbik etmez.

iii. Daha sonra, bilgi düzeyi düşük bir toplumla kesişir. Zu'l-Karneyn, burada, set inşa etme gibi bir tür savaş tekniği kullanır.¹⁵ Doğrusu, Zu'l-Karneyn, savaş içinde oldukları anlaşılacak üçüncü toplumda, işbirliğiyle, elindeki imkanı değerlendirerek çözüme odaklanır. Dolayısıyla bir kargaşa içinde olduklarını anlayan üçüncü toplumun istegi doğrultusunda, olası bir saldırıyı püskürtmek için set yapmak ilgili toplum yararına Zu'l-Karneyn'e rasyonel görünür.

Zu'l-Karneyn'in; uğradığı ilk toplumda güç¹⁶, ikinci toplumda yetki¹⁷, üçüncü toplumda ise imkan¹⁸ ile donanımlı bir biçimde hareket ettiği dikkat çeker.

¹¹Bkz.:Ali Ayten, *Psikoloji ve Din: Psikologların Din ve Tanrı Görüşleri*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2010, s. 154, ayrıca: Yaran, a.g.e., s. 267vd.

¹²Mevlana, *Mesnevi*, (tas.: Reynold Alleyne Nicholson), Ayende, 1979. (6 CiltHalinde),II, 3763-3764.

¹³ 18 / 87-89.

¹⁴ 18 / 90-91.

¹⁵ 18 / 93-97.

¹⁶ 18 / 87-89.

¹⁷ 18 / 90-91.

¹⁸ 18 / 93-97.

Bize göre, bir yandan Mevlana'nın Süleyman zamanına atıfla dile getirdiği güç, güven ve dostluk ile Kur'an'dan hareketle Zu'l-Karneyn'e verildiği anlaşılan güç, yetki ve imkan kavramları bir açıdan şöylece konuşlandırılabilir: Her iki anlatımda da ortak olan gücün taktik savaşı, güven ve imkanın teknik savaşı, dostluk ve yetkinin ise barışı anımsatan kavramlar olduğu rahatlıkla ileri sürülebilir. Konu biraz daha netleştirilmek istenirse şöyle devam edilebilir: Sözü edilen üç kavramdan gücün güç istenci, güven ve imkanın hak istenci, dostluk ve yetkinin ise aşk istenci ile bağlantılı oldukları söylenebilir.

C. Savaş ve Barışta Benliklerin ve İstençlerin İşlevi

Bir savaşta devreye sokulan benliğin her şeyden önce eğitimle olgunlaşmış ve deneyimle kendini bilen bir konuma gelmesi gerekir. Aksi bir durum, savaştan beklenen umudun yerini acıya bırakması gibi bir sonuç doğurabilir. Mevlana'nın dediği gibi:

Benlik zehriyle olur isen hasta
Hastalık nedeni, elin ne tutsa

Eline mücevher alsan, taş olur
Gönül sevgisi tutsan savaş olur.¹⁹

Yaşam gibi²⁰, insan benliği de zıtlıklar üzerine kuruludur. Mevlana bu bağlamda şöyle der:

Kızgınlık ve savaşımız kahrının yansıması
Barış ve özrümüz aşkının yansıması²¹

Yukarıda dile getirdiğimiz üzere, diğer savaş türleri, nedenleri ve istençleri dikkate alındığında savaşları genel olarak iki türe ayırmak daha anlaşılır gözükmektedir: i. Taktik Savaş. ii. Teknik Savaş. Bu ayırım, aynı zamanda insanın çift kutuplu doğasına da uygun düşmektedir. İlgili savaş türlerinin taşıdıkları öz dikkate alındığında, taktik savaş türü koru ve korun, buna karşılık teknik savaş türü ise sav ve savun kavramları ışığında ortaya konabilir. Bu iki savaş halinin yanında anılması gereken bir diğer konu, kuşkusuz, barış ve bağlantılı olduğu istençtir.

Şimdi sözü sırasıyla taktik savaş, teknik savaş ve barışa getirmek istiyoruz.

i. Taktik Savaş: Taktik savaş, potansiyel savaş gücünü savaşlarda başarıya dönüştürmeye, alınan karar ve eylemlerle düşmana karşı avantaj elde etmeye odaklanan bir savaş türüdür.²²

Yukarıda sözü edilen güven ve yetki ile dostluk ve imkan kavramlarının yanında atıf yapılan güç kavramının güç istenci ile bağlantısı söz konusudur. Dolayısıyla taktik savaş denilince, akla, büyük ölçüde güç istenci gelir.

Akıl güç istencinin neden olduğu savaşçılığın silahlarını çoğu kez tahmin edemez. Çünkü hangi silahın nerede, ne zaman, nasıl kullanılacağı hep bir bilinmez olarak kalır. Burada artık evrensel değer bağlayıcı olmaktan çıkar. Sonuç olarak da, güç istencinin, savaşı haklı gerekçe ile değil haksız bir gerekçe olarak bir çıkar sağlama amacı doğrultusunda başlattığından²³ bir hukuksuz savaş ve bir güçsüz hukuk baş gösterir. Gerçi, savaşlar, barışa

¹⁹Mevlana, *Mesnevi*, III, 2735-2736

²⁰Mevlana, *Mesnevi*, I, 1324.

²¹Mevlana, *Mesnevi*, I, 1550.

²²Martin Dunn, "Levels of War", <http://www.clausewitz.com/readings/Dunn.htm/> (Erişim, 22.01.2020).

²³Krş.: Grotius, a.g.e., s. 54.

nedendir.²⁴ Ancak bu durum, savaşın niteliğine bağlıdır. O nedenle, huzur toplumuna giden yol, güç istencine dayalı savaşçılıktan geçmez. Çünkü güç istenci Mevlana'nın ifadesiyle "altını bakır eder, barışı da savaş."²⁵

Bize göre, taktik savaşı insan kalbine yerleştiren istenç, öyle anlaşılıyor ki, güç istencidir. Böylece insan, hem kendiyle hem de başkasıyla savaşmadan edemez. Güç istenci, güç istenci gelişmiş insanı, başka güç istenci riskleriyle karşı karşıya getirir. Bu durum, yaşam hakkı için tam bir tehdittir. Adım adım felaketin eşğine doğru yol alıştır. Temel söylemi, "savaş her şey olduğundan, barışçı değil, savaşçı ol" şeklinde özetlenebilir.

Taktik savaşta sınırları zorlamak teolojik açıdan benliği saptırma²⁶ olarak görülebilir. Bu noktada, savaş daha sert geçse söylemi öne çıkar. Benliğin güç istenci, barıştan çok, savaş üzerine evrilir. Benliği saptırma, ben için, tam bir yıkım haline işaret eder.

Savaş; güç istencinin devreye sokulmasıyla, son derece tehlikeli aşamaya ulaşır, sonuçta kitlesel halde insanı öldürür ve bir kenara atar, çevreyi kirletir ve yakar, yerleşim alanlarını bozar ve yıkar. Bu tür bir savaş, ilkesizdir. O nedenle, güç istencinin yıkıcı doğasının kimi savaş ilkeleri ile kontrol altına alınması gerekir. Bunun için, gerçi temel bir takım savaş ilkelerinden söz edilmektedir. Ancak, bize göre, taktik savaşın ilkelerin bir kısmı, teolojik açıdan, şöyle konuşlandırılabilir: i. Savaşta ısrarcı olmamak.²⁷ ii. Savaşta aşırı gitmemek.²⁸

ii. Teknik Savaş: Yukarıda sözü edilen güven ve yetki, hak istenci ile doğrudan bağlantılı kavramlar olarak görülebilir. Doğrusu teknik savaş denilince dikkat çeken istenç, bize göre, hak istencidir. Teknik savaş, savaştan çok barışa önem verir. Bu açıdan, bir savaş, teknik savaş bağlamında çok da anlamlı görülmez. Mevlana'nın dediği gibi,

Gül dikenden diken gülden ise
Her ikisinin savaş ve macerası niye²⁹

Teknik savaşa yol açan temel neden adaletsizlik ve eşitsizliktir. Bu nedenle, teknik savaş açısından, hukusal güvenlik son derece önemlidir. Nitekim, hak istenci, savaş ya da barışı her şey ya da hiçbir şey olarak değerlendirmeden, adil olmak koşuluyla, savaşı da barışı da gerekli görür. Temel söylemi, "gerektiğinde asavaşçı ol, gerektiğinde barışçı ol" şeklinde dile getirilebilir.

Teknik savaşta güç dengesi ve güç kontrolü oldukça önemlidir. Savaşırken, temel istenç olan hak istenci gözden kaçırılmamalıdır. Zira, teknik savaşın bilinen temel bir ilkesi şudur: Haklı olmadan güçlü olunamaz.

Teknik savaşta sınırdan kalmak teolojik açıdan benliği tüketme³⁰ olarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda, keşke savaş hiç olmasa özlemi öne çıkar. Benliğin hak istenci, savaştan çok barış üzerine evrilir. Bu aşamada benliğin tükenmesi, ben için, daha üst bir benliğe geçiş olanağıdır.

iii. Barış Durumu: Yukarıda dile getirdiğimiz dostluk ve imkan kavramı, bize göre, öncelikle aşk istenci ile bağlantılı kavramlar olarak karşımıza çıkar. Barış hali konuşulunca,

²⁴Mevlana, *Mesnevi, III*, 1003.

²⁵Mevlana, *Mesnevi, II*, 1663.

²⁶Krş.: 30/ 9

²⁷ 2/193.

²⁸ 2/190.

²⁹Mevlana, *Mesnevi, I*, 2531.

³⁰ Krş.: 26/3.

atf yapılması gereken istenç öncelikle aşk istencidir. Bu durum, Mevlana'nın şu ifadesiyle ortaya konulabilir:

Barış dalgaları birbirine çarpar
Böylece gönülden kiri söker atar

Savaş dalgaları tersine işler
Sevgileri tümüyle altüst eder.³¹

Barış, deyim yerindeyse, salt bir sözde şiddetsizlik hali olarak görülmemelidir. Bu, moda deyimle, insanlığın gerçekliklerine göz kapama pasifliği değil, aksine insanlığın gerçekliklerini görmeye yönelik rasyonel bir çabadır. Bu çaba, aynı zamanda, insanın insanlığına uygun barışı olgunlaştırma yönünde atılan gerçekçi bir adımdır.

Aşk istenci, yalnızca barışa yönelir. Özünde insanla ve insanlararası ilişkilerde güçlü diyaloga geçiş vardır. Karşıtı savaş ile birlikte düşünüldüğünde, barışın her şey olması gerektiği önemsenir. Temel söylemi, “barışçı ol, savaşçı olma” şeklinde ifade edilebilir.

Taktik savaş ile teknik savaştan ayrı olarak, barış hali, teolojik açıdan benliği öldürme³² şeklinde açıklanabilir. Konuya bu açıdan bakıldığında, ‘iyi ki barış var’ türü bir çıkarım dikkat çeker. Bu aşamada, benliği öldürme, benlik için, tam bir olgunlaşmaya işaret eder.

D. Sonuç ve Değerlendirme

Bu makalemizde, savaş ve barış durumu nedenlerini benlik-istenç ilişkisi bağlamında ele alıp tartışmaya ve barışın öncelenmesi gerektiği yönünde bir sonuca ulaşmaya çalıştık. Bu doğrultuda öz olarak şöyle denebilir: Bir savaş, savaşmaya ilişkin bağlayıcı kurallardan söz edilmesi halinde, uçlarda tartışılacak bir konu olamaz.

Öyle anlaşılıyor ki, güç istenci merkezli taktik savaşta zulmün kafesi, hak istenci merkezli teknik savaşta adaletin sesi, aşk istenci merkezli barışta ise merhametin nefesi net olarak hissedilir. Durum bu olmakla birlikte, gelinen aşamada yine de bir noktanın altının çizilmesi gerekir. O da şudur: Güçlü birey olma ile güç istencine boyun eğme aynı şeyler değildir. Çünkü ilkinde kendini bulma ikincisinde ise bencilleşme vardır.

Öte yandan, hak istencinin diğer istençlerin merkezinde yer aldığı dikkat çeker. Bu açıdan, hak sahibine hakkı verilmeden, diğer istençlerin doğal seyri de öngörülemes. O nedenle, aşk istençli barış yanlılığı bile, hak istenci işlevsel olmadan, Mevlana'dan bir alıntı ışığında dillendirilecek olursa,

Şaşılacak şey değildir koyunun kurttan kaçması
Şaşılacak şey, koyunun kurda gönlünü açması³³

türü, varlığın doğasına aykırı kimi sonuçlar doğurabilir. Ancak günümüzde insanlık, her şeyden çok, aşk merkezli barışın neden olacağı merhametin nefesine muhtaçtır.

³¹Mevlana, *Mesnevi*, I, 2638-2639.

³²Krş.: 2/54.

³³Mevlana, *Mesnevi*, I, 1323.

KAYNAKÇA

- Ayten, Ali, *Psikolojive Din: Psikologların Din ve Tanrı Görüşleri*, İz Yayıncılık, İstanbul, 2010.
- Dunn, Martin, “Levels of War”, <http://www.clausewitz.com/readings/Dunn.htm/> (Erişim, 22.01.2020).
- Gautam , P. K., *Operational Lessons of the Wars of 21st Century*, İdsa, New Delhi, 2013.
- Grotius, Hugo, *Savaş ve Barış Hukuku*, çev.: Seha L. Meray, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1967.
- Kur'an-ı Kerim.
- Levy, Jack S., William R. Thompson, *Causes of War*, Blackwell Publishing, 2007.
- Mevlana, *Mesnevi*, (tas.: Reynold Alleyne Nicholson), Ayende, 1979. (6 Cilt Halinde).
- Rainey, Lawrence, Christine Poggi, Laura Wittman, (ed.), *Futurism: An Anthology*, Yale University Press New Haven & London, 2009.
- Russell, Bertrand, “The Ethics of War”, http://www.sophia-project.org/uploads/1/3/9/5/13955288/russell_war.pdf/(Erişim: 03.01.2019).
- Yaran, Cafer Sadık, *Ahlak ve Etik*, Rağbet Yayınları, İstanbul, 2010.

TOKİ KONUTLARINDA YAŞAMANIN SOSYO-KÜLTÜREL YAPI ÜZERİNDEKİ ETKİLERİ (Akkent Mahallesi Örneği)

Nazmi AVCI*

Damla TOPÇU*

ÖZET

Kentler, ikincil ilişkilerin meydana geldiği, işbölümünün ve uzmanlaşmanın arttığı mekânlardır. Giderek daha çekici hale gelen kentler, insanlar tarafından tercih edilen mekânlar olmaya başlamış ve kentleşme olgusunu ortaya çıkarmıştır. Kent nüfusunun artması olarak ifade edilen kentleşme kentlileşmeyi, kentlileşme de toplumsal ve kültürel değişimleri beraberinde getirmiştir. Kentleşme, konut sorununu da görünür kılmakta ve konut sorununun çözümü gelir gruplarına göre değişiklik arz etmektedir. Alt gelir grubunda olan insanlar bu konut sorununu gecekondu denilen yapılarla çözmeye çalışmış ancak gecekondu devlet hazinesine yapılmış yapılar olması dolayısıyla devlet tarafından kentsel dönüşümü gerçekleştirmek amacıyla engellenmek istenmiştir. Bu durumda devlet hem gecekondulaşmayı engellemek hem de dar gelirli yoksul ailelerin konut ihtiyacını gidermek amacıyla Toplu Konutlar İdaresi'ni kurmuştur. Bu kapsamda yapılan konutlardan zaman içinde çeşitli gelir grubunda yer alan insanlar faydalanmaya başlamıştır. TOKİ konutlarında yaşamın sosyo-kültürel yapı üzerindeki etkilerinin anlaşılmasına çalışıldığı bu çalışma, Isparta'nın Akkent Mahallesi'ndeki TOKİ konutlarında yapılmıştır. Çeşitli gelir gruplarının yaşamını sürdürdüğü TOKİ konutlarında memnuniyet durumu, TOKİ konutlarında yaşanan sorunlar, dayanışma ilişkileri de anlaşılmasına çalışılmıştır. Akkent Mahallesi'ndeki TOKİ konutlarında yaşamın sosyo-kültürel yapı üzerinde çeşitli etkilere sahip olduğu görülmektedir. Farklı kültürlere ve farklı gelirlerle sahip olan insanların Akkent Mahallesi'ndeki TOKİ konutlarında bir araya gelmiş olmaları birtakım sorunları da beraberinde getirmiştir. Özellikle kırsal kesimden gelen ve apartman kültürüne alışık olmayan insanların binadaki diğer insanlarla uyum sorunu yaşadıkları görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kent, Kentleşme, Gecekondu, Konut, TOKİ, Sosyo-Kültürel Yapı.

THE EFFECT OF LIVING IN TOKI HOUSES ON SOCIO-CULTURAL STRUCTURE TOKI (Akkent Neighborhood Example)

ABSTRACT

Cities are places where secondary relations occur and division of labor and specialization increases. Cities becoming increasingly attractive have become the places preferred by people and have brought about the phenomenon of urbanization. Urbanization, which is expressed as the increase of the urban population, brought urbanization and urbanization brought social and cultural changes. Urbanization makes the housing problem visible and the solution of the housing problem varies according to income groups. People in the lower income group tried to solve this housing problem with the so-called shanty houses, but the shanty houses were built to the state treasury so that the state wanted to prevent them from achieving urban transformation. In this case, the state has established the Housing Development Administration in order to prevent the slums and to meet the housing needs of the poor families. In this context, people in various income groups started to benefit from the houses built within this scope. This study aimed to understand the effects of living in TOKI houses on the socio-cultural structure, and was conducted in TOKI

* Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi (nazmiavci@sdu.edu.tr)

* Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Anabilim Dalı, Doktora Öğrencisi. (damlatopcukars@gmail.com)

houses in Akkent neighborhood of Isparta. Satisfaction status of TOKİ houses, problems in TOKİ houses and solidarity relations were also tried to be understood. It is seen that living in TOKİ residences in Akkent Neighborhood has various effects on the socio-cultural structure. The fact that people with different cultures and different incomes have come together in TOKİ residences in Akkent Neighborhood has brought some problems. In particular, people from rural areas who are not accustomed to apartment culture experience problems with other people in the building.

Key Words: City, Urbanization, Slum, Housing, TOKİ, Socio-Cultural Structure.

Giriş

Toplumsal değişim ve dönüşümler beraberinde kentsel değişim ve dönüşümleri de getirmektedir. Kırsal alanlarda meydana gelen değişimler veya ortaya çıkan ihtiyaçlar insanların kentlere göç etmesine neden olmaktadır. Genellikle iş, eğitim, sağlık hizmetlerinden daha fazla faydalanmak için gelinen kentlerde nüfus artmış ve konut sorunu kendini göstermiştir. Alt gelir grubunda yer alan insanlar bu sorunla başa çıkmak için gecekondular denilen yapıları inşa etmişlerdir. Zaman içinde devlet dar gelire sahip olan yoksul kişilerin (bundan sadece dar gelirli insanlar faydalanmamaktadır) konut ihtiyacını gidermek için kentsel dönüşüm bağlamında toplu konutlar inşa etmiş ve konutları satın almaları için insanlara imkân sağlamıştır. Böylece insanlar bütçelerine uygun bir ödeme planı ile konut sahibi olabilme fırsatı elde etmişlerdir. Kültürel farklılıklar, mekânın kullanılmasını da farklılaştırmaktadır. Böylece farklı kültürel unsurlar bir araya gelmekte ve birbirleriyle etkileşime girmektedir. Bu etkileşim sonucunda toplumsal ve kültürel değişim de kaçınılmaz olmaktadır.

Bu çalışmamızda hem alt gelir gruplarının konut sorununu çözmek hem de kentsel dönüşümü gerçekleştirmek amacıyla yapılmış olan toplu konutlarda yaşamın sosyo-kültürel yapı üzerindeki etkisi anlaşılmasına çalışılmıştır. Ayrıca toplu konutlardan hangi gelir gruplarının faydalandığı ve toplu konutların toplumsal tabakalaşma üzerinde bir etkisinin olup olmadığı, TOKİ konutlarında yaşayan insanların memnuniyet dereceleri ve TOKİ konutlarına olan bakış açıları da belirlenmeye çalışılmıştır. Isparta'nın Akkent Mahallesi'ndeki TOKİ konutları sahasında gerçekleştirdiğimiz bu çalışma, TOKİ konutlarında yaşamın sosyo-kültürel yapı üzerindeki etkisini ortaya çıkarması ve bu konuda çalışma yapacaklara katkıda bulunması açısından önem arz etmektedir.

Araştırmada nitel araştırma yöntemi tercih edilmiş ve veri toplama teknikleri olarak katılımlı gözlem, derinlemesine mülakat ve doküman incelemesinden yararlanılmıştır. Derinlemesine mülakatta yarı yapılandırılmış bir görüşme formu kullanılmıştır. Akkent Mahallesi'ndeki TOKİ konutlarında yaşayan 12 kişi araştırmanın çalışma grubunu oluşturmuştur. Çalışma grubunu oluşturmak için amaçlı örneklem türünden hareket edilmiştir. Çalışma grubunu oluşturan kişiler önceden tespit edilmemiştir. Mülakatta önceden hazırlanan yarı yapılandırılmış görüşme formu ve ses kayıt cihazı kullanılmıştır. Ses kaydı yapılmasına izin vermeyen katılımcıların görüşmeleri kâğıda not edilmiştir. Veriler kategorik içerik analizi perspektifinden yararlanılarak analiz edilmiştir. Verilerden yola çıkılarak metafor ve metonomlar oluşturulmuştur. Oluşturulan ana başlıklar ekseninde veriler değerlendirilmiş ve yorumlanmıştır.

1. Araştırmanın Teorik Çerçevesi

1.1. Kent- Kentleşme-Kentlileşme

Kent üzerine yapılan tanımlar oldukça fazladır. Kent tanımları genel olarak altı temel ölçüt göz önünde bulundurularak yapılmaktadır. Bu ölçütler; kentlerin, tarihi, coğrafi, sosyolojik, kültürel, ekonomik ve idari yönlerinden meydana gelir. Kentler çeşitli

disiplinler açısından tanımlandığında bir kimlik tanımlaması da yapılmış olur. Kıyı şehri, ticaret şehri, sanat şehri, Ortaçağ şehri vb. ifadeler kentlerin zaman içinde kazanmış olduğu kimliklerini yansıtır (Taşçı, 2014: 29). Kaya'ya göre insan sosyal bir varlık olduğu için diğer insanlarla bir arada yaşama ihtiyacı hisseder. İnsanların bir arada yaşama mecburiyeti sonucunda meydana gelen mekânlardan biri olan kentler, doğal yaşamın bir sonucudur (Kaya, 2003: 9).

Castells, kent kavramının konut, eğitim, sağlık, kültür, ticaret, ulaşım gibi toplumsal yaşamın temelinde yer alan ortak tüketim araçlarının örgütlenmesi ile ilgili olduğunu ifade eder (Castells, 2014: 16). Kent, sadece fiziki bir mekanizma ya da sonradan meydana gelmiş bir yapı olmayıp onu üreten insanların yaşam süreçlerini de içine alan doğanın, bilhassa, insan doğasının bir ürünüdür (Park-Burgess, 2016: 37). Haldun'a göre kent, "maddi medeniyetin ilerlediği ama asabiyetin gerilediği, ahlaki yozlaşmanın yayıldığı, toplumun çözülmeye başladığı ve kendi kendini üretemez hale geldiği yerdir." Weber'e göre kent, "toplumsal eylem ve örgütlenmeyi rasyonalitenin belirlediği mekândır." Tönnies için kent, "cemaat hayatından cemiyet hayatına geçişin mekânıdır." Durkheim'e göre kent, "mekanik dayanışmanın son bulduğu, organik dayanışmanın geçerli olduğu yaşama alanıdır." Simmel için kent "bireysel kültür yerine nesnel kültürün geliştiği ve ihtiyacı karşılamada takas yerine paranın kullanıldığı yerdir." Marx için kent ise "kapitalizmin uygulama alanıdır" (Alptekin, 2014: 23). Bu tanımlardan hareketle kent tanımlarının farklılık gösterdiği ifade edilebilir. Bookchin'e göre kentler, tarihsel bir süreç olarak "biyolojik yakınlığın toplumsal yakınlığa dönüşmesi" ile ortaya çıkmıştır (Bookchin, 2014: 21-22).

Kent, insanın insan olarak yaşaması için meydana getirilen, insanların temel hak ve özgürlüklerinin korunduğu, her insanın faydalandığı bir yaşam alanıdır. Kentler geçmişten günümüze insanın gelişmesi, uygarlaşması ve özgürleşmesi konusundaki çabalar sonucu ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla kentler, insan ve kültür arasında bir köprünün kurulmasında gerekli olan bir yapıdır. İnsanı insan yapan, kenti kent yapan kültürdür. Kentlerin kurulmasında insanın yaşam biçiminin önemli bir etkisi vardır. Böylece kent ile insan yaşamı arasında yapısal bir bağ olduğu ifade edilebilir (İyi, 2015: 72-73).

Kentleşme ise kentten farklı olarak sürekliliği olan bir durumu ifade eder. Dolayısıyla kentte çok yönlü meydana gelen değişimler kentleşme olarak ifade edilebilir (Erkan, 2002: 19). Kent ve kentte yaşayan insan sayısının artması kentleşme olarak ifade edilir. Kentsel nüfus, doğum sayısının ölüm sayısından fazla olması durumunda ve kentin dışarıdan göç aldığı durumlarda artış gösterir. Gelişmekte olan ülkelerde yaşlı nüfusun fazla olması dolayısıyla bu ülkelerde kentsel nüfus göç olarak artar. Kentleşmenin dar anlamdaki tanımı demografik bir özellik göstermektedir (Keleş, 2008: 25). Kentleşme, demografik bir özellik olarak görülse de temelde toplumsal bir olgudur. Kentleşme, toplumsal değişimin hem nedeni hem de sonucudur (Erkan, 2002: 13). "Geniş anlamda kentleşme ise, sanayileşmeye ve ekonomik gelişmeye koşut olarak kent sayısının artması ve bugünkü kentlerin büyümesi sonucunu doğuran, toplum yapısında artan oranda örgütlenme, işbölümü ve uzmanlaşma yaratan, insan davranış ve ilişkilerinde kentlere özgü değişikliklere yol açan bir nüfus birikimi sürecidir." (Keleş, 2008: 26). Kente biriken bu nüfus, zaman içinde kente uyum sağlamaya yani kentlileşmeye başlar.

Kaya'ya göre kentlileşme, "kente göç eden bireyin ya da kentte ikamet eden nüfusun değişim süreci sonucu geldiği konumdur." Kent ve kır yaşamı birbirinden farklı özelliklere sahip olduğu için kente gelen insanlar, kentte yaşayan insanlar gibi davranmak durumunda kalırlar. Dolayısıyla kent toplumuna ait değerler, normlar gibi özelliklerin kente sonradan gelen insanlar tarafından benimsenmesi kentlileşme olarak ifade edilir (Kaya, 2003: 140). Kentlileşme, birincil ilişkilerin olduğu bir topluluk hayatından, ikincil

ilişkilerin olduğu bir toplum hayatına geçiş ve bu ikinci yaşam biçiminin gerektirdiği koşullara uyum sağlama sürecidir. Bireyin statüsü ve geldiği yerdeki ilişkileri bu kentleşme sürecini etkiler (Erkan, 2002: 20). Dolayısıyla kent ve kentin getirisi olan kentleşme ve kentleşme olgularının sosyal ve kültürel değişimler üzerinde etkili olduğu görülmektedir.

1.2. Kentleşme ve Sosyo-Kültürel Değişme

Toplum, sürekli bir değişim ve dönüşüm içinde devam eden bir süreçtir. Bireyin fiziksel ve toplumsal çevresiyle ilişkileri değişim gösterir. Toplumsal yapı içinde bireyler ve gruplar arasındaki ilişkiler devamlı olarak değişir ve bireyler, etkileşim sürecinde farklı normlar, değerler, davranış biçimleri ve kurumlar ile karşılaşır. Süreç içerisinde bu değerlere, normlara ve davranışlara yeni anlamlar yüklenir. Dolayısıyla bu tutum ve davranışlarda meydana gelen değişimler toplumsal yapının değişmesi olarak ifade edilir. Toplumsal değişmeyi fiziksel, kültürel ve teknolojik gelişmeler tetikler. Teknolojide meydana gelen gelişmeler toplumsal yapıda hızlı bir değişmeye neden olurken kırsal alanda yaşayanlar için ise kentleri daha cazip hale getirir (Bahar, 2011: 127-128). Değişim; göçebe yaşamdan yerleşik yaşama, köy yaşamından kent yaşamına doğru bir yol izler (Doğan, 2014: 522).

Kültür çeşitli şekillerde değişme gösterebilir. Bu kültür değişmesinin ilk türü, kültürün kendi iç dinamiklerinde meydana gelir. Her kültür kendi çevresiyle etkileşim içindedir ve bu etkileşim yeni değerler, biçimler, anlayışlar ortaya çıkarır. Örneğin, farklı giyim türlerinin birbirleriyle ilişkisinin yeni biçimler, yeni anlayışlar meydana getirmesi bu tür değişimlerden biridir. Kültürel değişimin ikinci türü ise, zorunlu kültürel değişimdir. İşgale uğrayan bir ülke işgal edenlerin kültürünü zorunlu olarak benimseyebilir. Bu durumda kültür zorunlu olarak değişir (Bostancı, 2003:114). Göçler de toplumsal ve kültürel değişimleri beraberinde getirir. Kırsal alanlardan kentsel alanlara yapılan göçler kültürel değişime neden olur. Dolayısıyla, kırsal alandan gelen kişiler kent kültürünü benimsemek zorunda kalır. Bu benimseme sürecinde birçok sorunla karşılaşmak mümkündür.

Kentte yaşayan insanlar kent kültürünü meydana getirirler. Kentin değerleri medeniyetin değerleridir. Bir arada yaşama eğiliminde olma, değişim ve dönüşümlere ayak uydurma, farklılıklara sabır gösterme, demokrasiye ve insan haklarına saygılı olma gibi değerler kentlilik değerlerini önemli bir şekilde biçimlendirir. Kentler farklı kültürlere sahip insanları bir araya getirir. Bu farklı kültür ve alışkanlıklara hoşgörü çerçevesinde yaklaşmadığı zaman bir sorunlar zinciri baş gösterir. Toplumsal alışkanlıklar tutum ve davranışları etkilediği gibi kültürün diğer temel öğelerini de etkiler. Bunların başında kent kültürü ve bu kültürün mimari boyutları gelir. Toplumsal hayat felsefesi, kentlerin günlük yaşamını belirli bir kültüre özgü hale getiren mimari ve görsel boyutu da belirler (Doğan, 2014: 541-542).

Mekânsal farklılaşma, toplumsal değişim ve dönüşümlere öncülük eder. Örnek teşkil etmesi açısından; müstakil evlerde yaşayanların apartmanda yaşamaya başlamaları, birtakım değişimleri kabul etmelerini, ortak yaşamın kurallarına uymalarını gerektirir. Bu uyum sürecinde mekânsal farklılaşma yaşayan insanların kendi sahip oldukları kültürel özelliklerinden ödün vermeleri gerekebilir. Dolayısıyla hem var olan kültürel değerlerin değişmesinde hem de yeni kültürel öğelerin benimsenmesinde mekânsal farklılaşma önem arz eder.

1.3. Kentleşme ile Ortaya Çıkan Konut Sorunu

İnsanın hem biyolojik hem de fizyolojik ihtiyaçlarından biri olan ısınma ve barınma ihtiyacı yaşamın devamlılığı için önemlidir. Temel ihtiyaçlarımız arasında yer

alan barınma ihtiyacını karşılayan konutlardır. Konut, insanın barınma, güvenlik, sosyalleşme, kendini ifade etme, konfor ve estetik gereksinimlerini karşılamaktadır (Kelleci-Berköz, 2006: 168-169). İlk insandan beri bu ihtiyaç hep var olagelmış ve yüzyıllardır barınma ihtiyacında değişen tek şey konutun niteliğinin değişmesi olmuştur (Şahin, 2011: 251).

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonra konut, toplumsal bir sorun haline gelmiştir. 1945'li yıllarda hızlı bir sosyo-ekonomik, siyasal değişim sürecine girilmiş ve bunun sonucunda konut sorunu baş göstermiştir. Nüfus artış hızı, hızlı kentleşme ve göçler, düşük gelir seviyesi, aile yapısının geniş aileden çekirdek aileye dönüşerek hane halkı sayısının azalması, evlenmeler ve yenileme ihtiyacı Türkiye'de konut sorununa talep açısından etki eden faktörlerdir. Konut sorununa arz açısından etki eden faktörler ise, konut talebi, finans ve maliyet, arsa, imar planları ve altyapı, örgütlenme, yapım teknolojisi ve mevzuattır (Turan, 1999: 37-39). Bu arz-talep noktasında kentsel nüfus artar ve konut sorununu beraberinde getirir.

Kentleşme birçok sorunu beraberinde getirir. Konut sorununun getirmiş olduğu gecekondular olgusu da bu sorunlardan biridir. Kırsal alanlardan kentlere göç eden insanların konut sorununu çözme şekli olarak görülen gecekondular sadece Türkiye'ye özgü olmayıp gelişmekte olan birçok ülkede de görülmektedir (Erkan, 2002: 123). Gecekondular birçok ailenin barınması için bir konut imkânı sağlaması, konut sorunu yaşayan insanların öfkelerini bastırma işlevi görmesi, kırsal alandan yeni gelenler için bir tampon kurum olması, hemşehri olan kişilerin bir araya gelmesini sağlayarak bir dayanışma ortamının olmasına yardımcı olması bakımından faydalıdır. Ancak gecekonduların yapılması ile kamusal mülkiyetin talan edilmesi, yaşam standartlarının düşük olması dolayısıyla yoksulluk yuvaları olarak anılmaları, zaman içinde ticari bir meta haline gelerek zenginleşmenin bir aracı olarak değerlendirilmesi bakımından da zararlıdır (Şahin, 2011: 279-280). Gecekondular sorunu Türkiye'nin önemli sorunları arasında yer almıştır. Gecekondular sadece bir konut sorunu olmayıp işsizlik, suç, intihar, alkolizm gibi sosyo-psikolojik sorunları da beraberinde getirmiştir (Yörükkan, 2006: 103).

1.4. Konut Politikası

Kente göçün artmasıyla birlikte konut ihtiyacı artmış, bu ihtiyaç karşısında devletler bir konut politikası uygulama yoluna gitmişlerdir. Konut politikası konut talebinin nasıl karşılanabileceğine ilişkin çabaları ifade etmektedir (Şahin, 2011: 257). Nüfusun artması, göçler, hızlı kentleşme gibi olgular konut sorununun daha belirgin hale gelmesinde etkilidirler. Bu konut sorunuyla konut sektörünün önemi artmış ve çeşitli konut politikaları izlenmeye başlanmıştır (Turan, 1999: 51). Konut politikalarında devlet doğrudan doğruya konut piyasasına müdahil olabileceği gibi konut üretiminde doğrudan yer almayıp konut piyasasının işleyişinin kolaylaştırılması için konut üreticilerinin nasıl konut üretmesi gerektiğini de belirler. Sosyal konut inşasında, inşaat malzemeleri üretiminde vb. doğrudan müdahil olurken, kent planları, emlak vergisi, yapı standartlarının belirlenmesi gibi durumlarda ise doğrudan müdahil olmaz (Şahin, 2011: 258).

Konut politikalarının temel hedefleri; herkes için yeterli sayıda ve nitelikte belediye ruhsatlı konut inşa etmek, konut tasarımlarını herkesin özel ihtiyaçlarına göre planlamak, alt gelir grubunda yer alan kişilerin ruhsatlı konut edinmelerine olanak sağlamak ve kiralık sosyal konutlara teşvik etmektir. Ayrıca konutların bakımını yapmak, afet riski altındaki konutlar için önlemler almak, toplumsal hizmet ve teknik alt yapı eksikliklerini gidermek, yasaya uygun olarak inşa

edilmeyen konutları yasal düzenlemelere uygun hale getirmek gibi hedefleri de vardır (Konut ve Arsa Politikaları Komisyonu Raporu, 2009: 11)

Konut politikasının uygulanması aşamasında başvuru alan araçların bir kısmı sosyal konut, kira denetimi, toplu konut, vergiler ve sübvansiyonlar, standartlar ve mülkiyet hakkıdır. Bu araçlardan biri olan sosyal konut, asgari düzeyde de olsa yoksul ve dar gelirli toplulukların konut ihtiyacını gidermek için yapılır. Sosyal bir devlet olmanın gereği, dar gelirli yoksul ailelere barınma imkânı sunmaktır. Sosyal konutlar merkezi hükümet tarafından yaptırılır. TOKİ'nin yapmış olduğu konutların bir kısmı sosyal konut olarak değerlendirilebilir. Sosyal konut projesiyle yerel yönetimler ilgilenirler. Diğer bir araç olan toplu konutlar ise yaygın olarak konut kooperatifleri tarafından inşa edilir. Aynı zamanda toplu konut, konut yapım aracıyla kurulmuş bir idare veya bir banka eliyle de inşa edilebilir (Şahin, 2011: 258-262).

1.5. Konut Sorunundan Kentsel Dönüşüme

Kentler, ilk ortaya çıktıkları andan itibaren değişim ve dönüşümlerle karşı karşıya kalmışlardır. Depremler, yangınlar, fetihler gibi nedenlerle yıkıma uğramışlardır. Bu durumlar kentlerin yenilenmesine neden olmuştur (Tekeli, 2011: 308). Her ülkenin kentsel dönüşüm süreçleri farklıdır. Ülkenin ya da kentin ekonomik, sosyo-kültürel, siyasal ve çevresel durumlarına göre kentsel dönüşümler yapılır. Türkiye'de insanlar kentsel dönüşümü fiziksel mekânın değişimi olarak algılamış, kentsel dönüşümün sosyo-ekonomik, çevresel boyutları görmezden gelinmiştir. Ancak kentsel dönüşüm tüm boyutlarıyla ele alınırsa başarıya ulaşmış olacaktır (Akkar, 2006: 35). Kentin nüfusunun sürekli artması, ekonomisinin gelişmesi, yapıların eskimesi, yangın, deprem, sel gibi doğal afetlerin yaratmış olduğu veya yaratabileceği düşünülen tahribatlar nedeniyle kentsel mekânda değişim ve dönüşümler yapılır (Tekeli, 2011: 272-273).

“Kentsel dönüşüm, uzun yıllardır çarpık kentleşme nedeniyle plansız ve programsız büyüyen kentlerin yapı stoklarını daha planlı hale getirerek yeniden yapmak, şehirleri yaşanılır yeşil alanları, kültürel ve sosyal donatı alanları, teknoparkları ve bilim merkezleri ile bir şekle sokmak, yine deprem, sel, toprak kayması gibi afetler nedeniyle oluşabilecek büyük yıkımların etkisinden kurtarmak için yapılan dönüşümdür” (Kiraz, 2017: 1). Kentsel dönüşüm toplumun her kesimi için aynı ölçüde rahatsız edici ve kısıtlayıcı değildir. Çoğu zaman alt gelir gruplarının yaşadığı bölgeleri hedef alan kentsel dönüşüm çalışmaları, az sayıda üst düzey gelir gruplarını da kapsar. Alt gelir grupları için bölgeden taşınmanın maddi ve manevi maliyeti söz konusuysa üst düzey gruplarında bu durum söz konusu değildir. Üst düzey gruplarının birden fazla eve sahip olmaları bu durumu ortadan kaldırır. Alt gelir gruplarının ise eski evleri dışında bir kulübeleri dahi olmadığı için hem maddi hem de sosyo-psikolojik maliyetleri oldukça yüksektir (Alptekin, 2014: 36-37).

1.6. Bir Kentsel Dönüşüm Uygulayıcısı Olarak Toplu Konutlar İdaresi

Konut ihtiyacının giderek artması ve devletin konut üretimine zorunlu olarak öncülük etmesi fikrine 1984 yılında I. Özal Hükümeti zamanında karar verilmiştir. Aynı yıl Toplu Konutlar ve Kamu Ortaklığı İdaresi Başkanlığı (TOKİ) kurulur. TOKİ, konut teknolojisinde ve konuta yönelik kredi desteğinde etkilidir. Projelerinde insanı merkeze alarak hareket eden TOKİ, çağdaş şehir planlamacılığı anlayışı üzerinde de öncüdür. (Bayraktar, 2013: 35-36). Konut alanında devletin ana kurumu olan TOKİ, anayasayı, kanunları, programları dikkate alarak insan hakları beyannamesinde temel hak olarak

ifade edilen konut hakkı ve BM Habitat Gündemi'nin ana temalarından olan "Herkes Yeterli Konut" ilkesini benimseyerek çalışmalarını yürütmektedir (Bayraktar, 2007: 23).

TOKİ'nin amaçları şu şekilde ifade edilebilir: Dar gelirlili ve yoksul ailelerin kira öder gibi ev sahibi olmalarını sağlama, vatandaşları uzun yıllar ödemesi yapılacak konutlara mahkûm etmeme, gecekondu bölgelerini temizleme, şehirdeki cazip gelen imkânların kırsal alanlara götürülerek göç hızını yavaşlatma, konut yetersizliğinin olduğu illerde ruhsatlı konut üretimine yönelik politikalar geliştirme, yasal olmayan konutların yapılmasını engellemek için konut uygulamalarını sürdürme gibi amaçlara sahip olan Toplu Konutlar İdaresi, gecekondulaşmanın önüne geçilmesi ve tüm vatandaşların kira öder gibi konut sahibi olmaları için çalışmalar yapar. TOKİ, kişilerin sadece barınma masrafını azaltmakla kalmayıp, toplu konutların çevresine yapılmış olan kültürel tesisler, okul, alışveriş merkezleri gibi yatırımlar ile de insanların diğer giderlerini azaltmayı amaçlar. Geleneksellikten modernliğe doğru ilerlemeyi hedef edinen TOKİ, insanların çağdaş imkânlardan faydalanmasına da olanak tanır (Bayraktar, 2013: 28-37).

Kentsel dönüşüm uygulamaları ve konut piyasasının en belirleyici aktörlerinden biri olan TOKİ, geniş ölçekli konut üretiminin başlıca hakemi konumuna geçer. Ayrıca Türkiye'de görüldüğü gibi TOKİ, asıl amacının aksine, konut alanının hızlı metalaştırılma sürecine yoğun katkılarda bulunur. Dolayısıyla TOKİ tarafından sosyal konut olarak inşa edilen konutların alıcıları, aslında bu konutlara muhtaç olan kimseler değildir (Perouse, 2013: 81). Görüldüğü gibi sosyal konutlardan sadece alt gelir grupları faydalanmamaktadır.

Konut politikalarından biri olan toplu konut politikası; otoparkı, sosyal tesisleri, yeteri kadar yeşil alanı olan küçük yerleşim yerleri inşa etme politikasıdır. Toplu konutlar yaygın olarak kooperatifler tarafından inşa edilir. Kooperatif, yapılması güç olan işler için bir yardımlaşma aracıdır. Aynı amaç doğrultusunda birbirlerine güvenen insanların bir araya gelmesi kooperatifin temelini oluşturur (Şahin, 2011: 261-262).

Toplu konut, sosyo-ekonomik yararlar sağlayan yapıların tek tek yapılmayıp bir konut sitesi halinde yapılması girişimidir (Keleş, 1984: 277). Toplu konutlar sosyo-ekonomik ve siyasal nedenlerle üretilir. Toplu konut üretimi, kentlerin planlı gelişmelerinde, büyük şehirlere yığılmasını engellemesi ile nüfusun dengeli dağılmasında, açık alanların değerlendirilmesinde, bölgeler arası dengesizliğin giderilmesinde önemli bir yere sahiptir. Toplu konutlar, toplumsal ve teknik hizmetleri bünyelerinde barındırarak konut kullanıcılarının konut ve çevresel kalite memnuniyetlerinde ve sağlıklı bir kentleşme üzerinde etkilidirler (Kellekci-Berköz, 2006: 168).

1984 yılında konut sorununu çözmek amacıyla çıkarılan 2985 sayılı kanun ile Toplu Konut Fonu ve TOKİ kurulmuştur. Bu kanunla, alt gelir grubu ve orta gelir grubundaki konut sahibi olmayan kişilerin ev sahibi olmalarının sağlanması, gecekondu bölgelerinin temizlenmesi, dönüştürülmesi ve yeni yerleşim yerlerinin yaratılması, konut inşaatları için finansmanın sağlanması, var olan kamu kaynaklarının dağınıklaktan kurtarılıp bir bütünlük içinde kullanılması, yeni kaynaklar sağlanması ve konuta ayrılan tüm kaynakların verimli bir şekilde harekete geçirilmesi hedeflenmiştir (Bayraktar, 2007: 15).

Türkiye gibi gelişmekte olan ülkelerde, konut sorununu çözmek için toplu konut politikası uygulamanın hem sosyo-ekonomik hem de çevresel olarak doğru bir tercih olduğu belirtilebilir. Toplu konut alanları insanların sosyo-kültürel-ekonomik özellikleri göz önünde bulundurularak inşa edildiği için kendi başına bir kent görünümü kazanır. Toplu konutlarda yaşayan insanların kent yaşamına uyum sağlamaları daha kısa sürer. Apartman ve site yönetimine katılmak, birlikte yaşamın getirmiş olduğu kurallara uymak, demokratik bir anlayışın gelişmesine katkı sağlar. Aynı zamanda toplu konutlar

kooperatifler tarafından, devletin kredi ve taksitlendirme gibi desteği ile yapıldığı için daha en baştan yurttaş katılımını ve girişimini olanaklı kılar. Toplu konutların toplumsal, çevresel, ekonomik ve teknolojik yararları mevcuttur. Toplu konutlar çevre düzenlemeleri yapılmış imarlı, planlı konutlardır. İnsanların ihtiyaçları göz önünde bulundurularak yapılan toplu konut alanları kendi kendine yeterli bir kent görünümü kazanır (Erkan, 2002: 167).

2. Alan Verilerinin Değerlendirilmesi

2.1. Alan Verilerinin Analizinde Kullanılan Model

MODEL

Kategorik İçerik Perspektifi

ANA BAŞLIKLAR (BAĞLAM)

TOKİ Konutlarında Yaşama Süreci

TOKİ Konutlarında Memnuniyet Durumu

TOKİ Konutlarında Dayanışma İlişkileri

Toplu Konutlarda Sosyo-Kültürel Süreç

TOKİ Konutlarında Genel Sorunlar



Her bir görüşmenin bağımsız metinler olarak kabul edilerek alt metinlerin oluşturulması.



İçerik kategorilerinin tanımının yapılması;

Cümleler, cümle öbekleri, kelimeler, atasözleri, deyimler, benzetmeler, yaşam öykülerinin içeriği.

Belirlenen metaforlar ve metonomlar

Maddi yoksunluk, ihtiyaca göre konut, aza kanaat etmek, hoşnutluğu ifade etme, hoşnutsuzluğun dile gelmesi, sorunlar zinciri, ikilemli bakış, altı oyulmuş ilişkiler, sosyal ve kültürel değişme



İçerik kategorileri yapılmış metinlerin sıralanması, birleştirilmesi.



Sonuçların dökümü, karşılaştırmalar ve yorumlamalar (Yılmaz, 2010: 116)

Lieblich vd. kategorik içerik çözümleme tekniğini şu şekilde ifade ederler: “Bu çözümleme tekniği, içerik analizi (content analysis) tekniğine en yakın olan tekniktir. Bu teknikte, çalışılan alandaki ana başlıklar belirlendikten sonra metin bu kategorilere ayrıştırılır, sınıflandırılır ve gruplanır. Bunun için önce alt metinler oluşturulur. Bunlar; her bir kişinin anlatımları, bağımsız olarak ayrı metinler veya konuşmaların bazı parçaları olabilir. Bu aşamada, bazen hipotezlerin varlığı veya araştırmacının çalışmayla özel olarak ilintili olduğunu düşündüğü bir şey, alt metinleri oluşturmada baskın olabilir. Araştırmacı, konuyla doğrudan ilgili ve kendisine bilgi vereceğini düşündüğü bir ‘yönlendirici görüşme’ de yapabilir. Tüm bu metinler, içeriğin analizi için eldeki ana metinler olarak düşünülür. İkinci aşamada içerik kategorilerinin tanımlanması yapılır. Birimlerin büyüklükleri farklı da olsa cümle, cümleler öbeği veya kelimeler vb. sınıflandırılarak birer kategori olarak dönüştürülmeye hazırlanır. Kategoriler öncelikle bir teoriden

Toki Konutlarında Yaşamın Sosyo-Kültürel Yapı Üzerindeki Etkileri (Akkent Mahallesi
Örneği)

çıkarsanır ve araştırmacının odaklandığı konuyla ilgili olarak seçilir ve/veya yaratılır. (...) Üçüncü aşama, eldeki metni kategorilere göre sıralamaktır. Dördüncü aşama da sonuçların dökümü, karşılaştırmalar ve yorumlamadır” (Lieblich vd., 1998, akt: Yılmaz, 2010: 114-115).

2.2. Katılımcıların Özellikleri

Tablo 2. Katılımcıların Demografik Özellikleri

Görüşme	Cinsiyet	Yaş	Medeni Durum	Öğrenim Durumu	Meslek	Aile Gelir Durumu	Aile üye sayısı	Konut Durumu	Konut Tipi	TOKİ'de Geçirilen Yıl
1	Kadın	41	Evli	Lisansüstü	Ev Hanımı	7.000	4	Kendine ait	3+1	10
2	Erkek	64	Evli	Lise	Kamu Emeklisi /Muhtar	4.000	5	Kendine ait	3+1	9
3	Kadın	46	Evli	İlköğretim	Ev Hanımı	4.000	6	Kendine ait	3+1	9
4	Kadın	38	Evli	İlköğretim	Ev Hanımı	2.500	8	Ödemesi var	3+1	4
5	Kadın	49	Evli	Lise	Ev Hanımı	3.500	5	Ödemesi var	3+1	6
6	Kadın	42	Evli	Lise	Ev Hanımı	4.500	5	Ödemesi var	3+1	7
7	Kadın	46	Evli	İlköğretim	Hizmetli	3.000	5	Kendine ait	2+1	10
8	Erkek	40	Bekâr	Lise	Güvenlik Görevlisi	1.700	3	Kendine ait	2+1	10
9	Erkek	59	Evli	Lisans	Emekli Bankacı /Esnaf	13.000	3	Kira	3+1	9
10	Kadın	40	Evli	Lisans	Ev Hanımı	4.000	3	Kendine ait	3+1	9
11	Erkek	48	Evli	Lisansüstü	Kütüphane Öğr. Görevlisi	5.000	3	Kendine ait	3+1	10
12	Erkek	41	Evli	Lisans	Kütüphane Öğr. Görevlisi	6.000	4	Kendine ait	3+1	6
Ortalama		46				4.850	4,5			8,25

Araştırmanın çalışma grubu 7'si kadın 5'i erkek olmak üzere 12 kişiden oluşmuştur. Katılımcıların yaş aralığı 38-64 arasındadır. Katılımcıların 1'i bekâr 11'i evlidir. Katılımcıların 3'ü ilköğretim, 4'ü lise, 3'ü lisans, 2'si lisansüstü mezundur. Kadın katılımcıların 6'sı ev hanımı iken, 1'i sağlık ocağında hizmetlidir. Erkek katılımcıların 2'si emekli (esnaf, muhtar), 1'i güvenlik görevlisi, 2'si kütüphanede öğretim görevlisidir. Katılımcıların gelir durumları 1700-13.000 aralığındadır. Katılımcıların aile üye sayısı 3-8 kişi arasında değişir. Katılımcıların 3'ünün konut ödemesi devam ederken 8'i kendi evlerine sahip ve 1'i kiradadır. Katılımcıların 2'si 2+1,

10'u 3+1 konut tipinde yaşarlar. Katılımcıların TOKİ'de geçirdikleri yıl 4-10 yıl aralığındadır. Katılımcıların yaş ortalaması 46, gelir ortalaması 4.850, aile üyesi sayısı ortalaması yaklaşık 5'tir. Katılımcılar ortalama 8 yıldır TOKİ konutlarında yaşamaktadırlar.

2.3. Alan Verilerinin Analizi

2.3.1. Görüşmelerdeki Metaforik ve Metonomik İfadeler

Maddi Yoksunluk		
Görüşme	Cümle/Cümleler	Yorum/Açıklama
1	<i>"İkinci çocuğumuz doğduktan sonra artık yavaş yavaş ev sahibi olalım diye niyetlendik ama elimizde peşin para olmadığı için ya da toplu birikim bir paramız olmadığı için, TOKİ'lerin de ödemesi bize cazip olduğu için, çok mebla ödeyerek sahip olmayacağımız için hani, senelere bölerek taksitlendirdikleri için daha cazip geldi."</i>	Ev almak için harekete geçme, peşin para olmaması dolayısıyla taksitle ev alma, taksitle ev almanın insanlara cazip gelmesi durumu.
3	<i>"Maddi durumumuz buna el verdi. Başka yerden ev almaya imkânımız yoktu."</i>	Ekonomik durumun ev alma üzerindeki etkisi.
5	<i>"23 sene kirada gezdik. Artık canımıza tak etti. Artık kendi evim olsun. Kendi imkânlarımızla anca buraya paramız yetti."</i>	Kirada yaşamaktan duyulan usanma duygusu, bir eve sahip olma isteği.
6	<i>"Taksitli ödendiği için tercih ettik."</i>	Ev sahibi olmada peşin ödememenin cazipliği.
9	<i>"Ticaretten dolayı burada yaşıyoruz." (Marketçi)</i>	Ticaret yapmak amacıyla TOKİ'de yaşama isteği.

Toki Konutlarında Yaşamın Sosyo-Kültürel Yapı Üzerindeki Etkileri (Akkent Mahallesi
Örneği)

İhtiyaca Göre Konut		
Görüşme	Cümle/Cümleler	Yorum/Açıklama
1	<p>“Sosyal yapı olarak F ve B tipi bloklar var burada. Biz ondan faydalanamadık mesela. C tip bloklarda maaş sınırlaması yoktu, ailenin kişi sayısı sınırlaması yoktu. Belirlenen bir mebla vardı ister bunu %10 peşinatla öde ister %40 peşinatla öde sunulmuş seçenekler vardı. Aylara bölünmüştü ama. F ve B bloklarında böyle değil. F ve B bloklarında maaş oranının belli bir miktarı geçmemesi gerekiyor, çocuk sayısı, üzerinde başka bir konutun olmaması gerekiyor. Ondan sonra başka bir mal varlığın varsa orayı sana hak tanımıyor. F ve B bloklarda bunları şart koşmuşlardı yani. Dar gelirli insanlar var burada. Çoğu asgari ücretle çalışanlar var. İyi durumda olanlar da var burada.”</p>	<p>Konutların yapısal olarak farklılığı, dar gelirli ailelerin yararlandığı sosyal konutun varlığı, maddi imkânların konut sahibi olmada etkisi, alt gelirli grupların yanında gelir düzeyleri iyi olan grupların varlığı durumu.</p>
2	<p>“Bugün 1+1 evler satılmaya başlandı. Demek ki ihtiyaca göre hareket ediliyor Fakir fukara insanlara 2+1 ev yapalım yaşasınlar gitsinler. Evet, bunları ihtiyaca göre yapılmış ev olarak değerlendirebiliriz. . Evet, bizim mahallede üç tip ev yapılmış. İkisi 84 metrekare, biri 132 metrekare. Herkes karşıdaki dairenin yapısını beğeniyor. F bloklar B blokları beğeniyor, B bloklar C blokları beğeniyor. Aradaki fark, asansör farkı var. Sığınaklar daha geniştir. Merdiven alanları daha sıkışıktır. Bir tabaklaşmaya da neden oluyor. F bloktakiler muhtar C bloklardan olursa F bloklarla ilgilenmez.”</p>	<p>İhtiyaca göre konut sahibi olma durumu, alt gelir grubunda olan insanlar için konut tipi farklılığının var olması durumu, konutların metrekare ve yapı olarak farklı inşa edilmesi durumu, konut tipleri farklılığının tabaklaşmaya neden olduğu düşüncesi, toplumsal ayrımcılık yapılacağıının varsayılması.</p>
9	<p>“Alt gelir grubu fazla. 730 konutun 614’ü alt grup, 150 tane üst gelir grubu var.”</p>	<p>TOKİ’de alt gelir grubunun varlığının üst gelir grubundan fazla olması.</p>
12	<p>“Üç tip konut var TOKİ’de. F tipi, B tipi ve C tipi konut. F tipi konut en alt gelir gruplarının yaşadığı konutlardır. B tipi konutlarda orta düzey gelir grubuna sahip insanlar yaşamaktadır. C tipi konut ise diğerlerine göre biraz daha gelir durumu yüksek olan insanların yaşadığı konuttur.”</p>	<p>TOKİ’de üç tip konutun olması durumu, konutların gelir gruplarına göre farklılaşması.</p>

Aza Kanaat Etmek		
Görüşme	Cümle/Cümleler	Yorum/Açıklama
1	<i>“Ben planından çok memnunum. Mutfağımın çok geniş olmasını zaten hiçbir zaman istememiştim. Belki biraz daha geniş olabilirdi. Bir balkon daha fazla olabilirdi ama işte benim için sorun teşkil etmiyor. Elimde olanla yetinmeyi seviyorum. Allah nasip etti burayı. Salonumuz son derece büyük. Oturma odası ve yatak odası da son derece büyük. Çocuk odası biraz küçük gibi ama onu da tek çocuk paylaştığı için zaten yetiyor. Bir odada ona yetiyor.”</i>	Mutfağın küçük olması isteği, var olan mutfak genişliğinden duyulan tatminsizlik, balkon sayısının yetersizliği, salonun büyük olmasından duyulan memnuniyet, var olanla yetinmeyi bilmek.
2	<i>“Gönliün sığıdığı yere her şey sığar diyoruz ya. Eğer böyle bakarsak fevkaalede güzel. Ufak tefek yapı hatalarını da saymaz isek ama tam gönümüze göre olsun istiyorsak mutfaklarımız biraz daha geniş olsa olabilirdi. Ama biz sıkıntı etmiyoruz mutlu olmaya çalışıyoruz içinde. Asıl olanında bu olduğunu zannediyorum.”</i>	İnsanın mutlu olmak için geniş bir eve ihtiyacının olmaması durumu, yapı hatasının olması, mutfağın geniş olması isteği, mutlu olmaya çalışma durumu.
10	<i>“Ailecek sessizliği seven bir aileyiz. Çarşı beni hasta ediyor. Çarşı-Pazar gezen bir insan olmadığım için burada yaşamak istedim. Doğayı seven bir insan olduğum için burada yaşamaktan mutluyum. Manzara çok güzel. Yaşadığı yerde mutlu olmak insanın elinde. Elindeki imkânlarla mutlu olmayı bilmeli insan. Önemli olan sağlık. Kapımı çalan komşularım olsun gerisi önemli değil.”</i>	Sakin bir ortamda yaşamayı sevme durumu, mekân seçiminde doğayı sevmenin etkisi, manzaranın cazipliği, var olanla yetinmeyi bilme durumu, sağlığa ve dayanışma ilişkilerine verilen önem.

Toki Konutlarında Yaşamın Sosyo-Kültürel Yapı Üzerindeki Etkileri (Akkent Mahallesi
Örneği)

Hoşnutluğu İfade Etme		
Görüşme	Cümle/Cümleler	Yorum/Açıklama
1	“Memnunum ben. Çok memnunum. Burada yaşayanlara nazaran gerçekten ben çok memnunum. Havası olarak, yerleşim yeri olarak. Hani biz birazcık yüksekte oturuyoruz. O yüzden manzaramız falan da çok güzel. Isparta’yı biz hep görüyoruz.”	TOKİ’de yaşamaktan duyulan memnuniyet, Akkent TOKİ’nin havasının, yerleşim yerinin ve manzarasının beğenilmesi durumu.
	“Beni hiç kimse son derece lüks bir arabam olmadığı için kimse eleştirmiyor. Son derece lüks yaşamadığım için kimse eleştirmiyor. Ben buradaki insanları kendime yakın hissediyorum. Arayabileceğin bir insanın olması çok güzel. Arabamız yoktu ama komşularımızın vardı hemen hastaneye götürüyorlardı. Bir sıkıntın olduğu zaman komşuna telefon edebiliyorsun. Bu bizim için avantaj. Ocakta bir şey unuttum zannedip komşuyu arayıp doğalgazı indirmesini isteyebiliyorum. Girenken çıkarken insanların güler yüz göstermesi var burada, çok güzel.”	Ekonomik durumdan dolayı eleştirilmeme karşısında duyulan memnuniyet, diğer insanlara karşı duyulan yakınlık duygusu, komşularla iyi ilişkilerden, yardımlaşmadan duyulan memnuniyet.
2	“Genel anlamda TOKİ’nin kendi yapısından memnunuz.”	Akkent TOKİ’nin yapısından dolayı duyulan memnuniyet.
	“Herkes üzerine düşeni yaptıktan sonra aile hekimliğinin nerde olduğunun çok önemi yok. Aile hekiminde doktor, okulda öğretmen, muhtarlıkta muhtar bütün bunlar herkes görevini yaptığı mı memnunuz tabii ki.”	Çeşitli hizmetleri yerine getiren kişilerin görevini gerektiği gibi yapmaları durumunda duyulan memnuniyet.
6	“Kursa geliyoruz memnunuz.”	Kursa katılmaktan dolayı duyulan memnuniyet.
10	“Ben memnunum. Kurslara gitmek isteyen gidiyor. Eğitimde sıkıntı yok. Sağlık hizmetlerinden de memnunum. Bir market, bir eczane var ihtiyaçlarımızı gideriyoruz.”	Eğitim ve sağlık hizmetlerinden duyulan memnuniyet, ihtiyaçların giderildiği bir market ve eczanenin olmasından dolayı duyulan memnuniyet durumu.
12	“Deprem konusunda burası bana güven veriyor. Sakinlik hoşuma gidiyor.”	Deprem karşısında mekânın bulunduğu konumuna güven duyma, sakin bir ortamda yaşamaktan duyulan hoşnutluk.

Hoşnutsuzluğun Dile Gelmesi		
Görüşme	Cümle/Cümleler	Yorum/Açıklama
1	<p>“Çok fazla sosyal tesisler falan yapılmadı buraya. İnsanlar kendi imkânlarıyla yaptılar bir şeyler. Kurstur falan oldu hocaların talebiyle, buradaki halkın talebiyle falan o şekilde oldu. İlk zamanlar yolumuz sıkıntıydı hala yolumuz sıkıntı. Çünürden burası beş dakika ama oraya bir yol yapılmıyor. Çünür’e o kadar yatırım yapıldı. Bir sürü yollar, asfaltlar döküldü. Benim eşim üniversitede görevli beş dakikalık yolu ta uzatarak biz gidiyoruz. TOKİ’liler olarak bize değer verilmediğini, TOKİ’de konut alanların hep hep böyle gariban kesimmiş gibi görüyorlar. Herkes işine giderken, hastaneye giderken bu yolu kullanmak istiyor. O yönden sıkıntımız var.”</p>	<p>Sosyal tesislerin yetersizliği ve yolların düzenli olmamasından duyulan memnuniyetsizlik, Çünür’deki TOKİ’ye kıyasla Akkent TOKİ’ye fazla yatırım yapılmaması, kestirme yolların olmamasından duyulan memnuniyetsizlik.</p>
	<p>“Ben yapımçı firmadan memnun değilim. Zira yapımçı firma uydur gaydır bir şekilde yapmış. Daha düzgün, düzenli burada insanlar yaşayacak diye düşünebilirdi. Sırf maliyetten kaçınmak için olduğu yerlere evleri yapmış, yollarını oldukça dik yapmış, insanlar buradan nasıl çıkacak, çıkarken ayağı kayar, arabası kayar vesaire vesaire gibi şeyleri düşünmesi gerektiğini düşünüyorum. Ama öyle yapmamışlar. Doğal olarak TOKİ’nin asaletine gölge düşürmüş oluyorlar. Tabii TOKİ’de bunun farkında ama ne kadar da üstesinden gelebiliyor onu ben bilmiyorum. Biz TOKİ ile dolayısıyla yapımçı firma ile 2011 senesinden beri mahkemeliyiz. Ama bir sonuç alınamadı yıllardır.”</p>	<p>Akkent TOKİ’nin genel yapısının yapımçı firmalar tarafından düzenli bir şekilde yapılmamasından duyulan memnuniyetsizlik, yolların dik yapılması, kayma tehlikesinin olması durumu, yapımçı firma ile uzun süredir devam eden mahkemelik olma durumu, mahkemenin bir sonuca ulaşmaması.</p>
2	<p>“Bütün sosyal donatılar burada. Böyle bir yere mahalle oluşturuyorsan sosyal donatıları da ona göre ayarlamak lazım. Aşağıdaki insan bir ekmek almak için çarşıya gidiyor. Adam yaşlı, bir karı koca kalmış, yukarıya çıkamıyor bir ekmek almak için otobüse biniyor gidiyor. İyi ki 65 yaş üstüne otobüsler bedava. TOKİ’nin kendi yapısında sorun yok mevzuatı işletenlerde sorun var. Onlar kendi kafalarına göre yorumlayıp yapıyorlar. Ben Isparta valisine de söyledim “TOKİ iyi hoş da yapımçı firmalar bize” tırnak içinde söyledim “siz geldiğiniz evde bu kadar da eviniz yoktu ya böyle oturun oturduğunuz yerde mantığıyla ev yapılmış burada” dedim. Aynen de öyle yapılmış yani. Tamam, adamın evi iyi güzel yetiyor ona 2+1, ban a da yeter 2+1’ de oturduğumda. Ama sorun sosyal ihtiyaçları gidermek için yetmiyor.”</p>	<p>Sosyal donatıların belli bir yerde toplanması durumu, sosyal donatılara uzak yerlerde yaşayan yaşlı insanların ihtiyaçlarını giderme sıkıntısı, sosyal donatılara ulaşma zorluğundan dolayı otobüsle çarşıya gidilmesi, yapımçı firmaların TOKİ projesini düzensiz bir şekilde yapmasından dolayı duyulan memnuniyetsizlik, konut tipinden duyulan memnuniyet ancak toplumsal ihtiyaçların giderilmesindeki yetersizlikten kaynaklı memnuniyetsizlik.</p>
	<p>“Burada şu var: İnsanlar tercih haklarını kullanamıyorlar. Mecburi yaşam içindeler. Nedir mecburi yaşam; bir tane marketimiz var bu bir mecburiyet. Başka bir marketten alışveriş edeyim şansı yok. Zira ikinci bir marketin açılması için fiziki yapı buna müsait değil. Eğer çevremizdeki boş</p>	<p>Sosyal donatıların yetersizliğinden dolayı insanların çok fazla tercih haklarının olmaması durumu, sosyal donatıların sayılarının arttırılmasında fiziki yapının</p>

Toki Konutlarında Yaşamın Sosyo-Kültürel Yapı Üzerindeki Etkileri (Akkent Mahallesi

Örneği)

	<i>arsalara ev yapılırsa altı dükkân mantığında projeler üretilecektir. O zaman insanlar dağılacak. Tercih hakkımız çoğalacaktır.”</i>	engel teşkil etmesi, yeni projelerin yapılması durumunda sosyal donatıların artacağı ve dolayısıyla tercih hakkının artacağı düşüncesi.
4	<i>“Alışveriş merkezi yok, gezilecek yerleri yok diye insanlar buraya farklı bakıyor. Var ama yeterli değil.”</i>	Alışveriş merkezinin olmamasından duyulan memnuniyetsizlik, insanları Akkent TOKİ’ye çekecek yerlerin yokluğu/yetersizliği durumu.
5	<i>“Gruplaşma var. Ondandır şikâyetçiyim. Hoşlanmıyorum. İnsanların hal ve hareketlerinden anlıyoruz.”</i>	Akkent TOKİ konutlarında yaşayan insanlar arasında görülen gruplaşma, gruplaşmadan duyulan hoşnutsuzluk, insanların diğer insanlara karşı davranışlarından anlaşılabilir bir gruplaşma durumunun var olması.
8	<i>“Sosyal faaliyetimiz yok. Alışveriş merkezi falan yok. Bir tane market var. Çarşıdan alışveriş yapıyoruz. İş burada olan çok azdır.”</i>	Sosyal faaliyetlerin yapılmamasından duyulan memnuniyetsizlik, market yetersizliği dolayısıyla çarşıdan alışveriş yapılması durumu, TOKİ’de az kişinin işçi olarak çalışması durumu.

Sorunlar Zinciri		
Görüşme	Cümle/Cümleler	Yorum/Açıklama
7	<i>“Alışveriş istiyorum. Aşağılara market olsun. Düğün salonu olsun. Parka ihtiyacımız var. Parklar kısıtlı.”</i>	Marketin eşit uzaklıkta olmaması sorunu, Akkent mahallesinde düğün salonunun olmaması, parkların yetersiz olması durumu.
8	<i>“Yamaçta burası, hazine arazisi burası. Sosyal tesisler herkesin ulaşabileceği yerlerde olmalı. Annem babam dik rampa olduğu için gidemiyor. Bütün yük bende bu konuda.”</i>	Akkent TOKİ konutlarının yamaç bir yerde yapılması sorunu, sosyal donatıların her yere eşit uzaklıkta yapılmaması, yaşlı insanların yolların dik olmasından dolayı sosyal donatılara ulaşamaması ve daha genç yaşta kişiler tarafından ihtiyaçların giderilmesi zorunluluğu.
9	<i>“TOKİ'nin sorunu çok. Burada bir yokuş problemi var. Buranın projesi 3000 konutluktur. Buraya yapılan konut sayısı 1000 konut. Buraya bir proje daha gelirse ki bunu yerel yönetimler falan istemiyorlar. Bu konutlar yapılırken eski yolların revize edilerek dereceleri düşürülerek yapılırsa buradaki sorun çözülür. Bunu defalarca söyledik ama bizi dikkate almadılar. Burada bir yokuş problemi var. Aşağıdan ilkokul çocukları, ufak ufak çocuklar. Bunun kışı var, karı var, yağmuru var. Çıkmaları sorun. Ama bunun yerel yönetimlerin yapması mümkün değil, maliyeti yüksek. Bunlar yapılırsa güzel olur.”</i>	Akkent TOKİ'nin bir yokuş probleminin olması, yapılacak yeni projelerle yolların eğim derecelerinin düşürülerek sorunun giderileceği düşüncesi, yokuş probleminin yetkili kişilere bildirilip bir sonuç alınamaması, karda, yağmurda yokuşu çıkmanın zorluğu, yokuş sorununun çözümünün maliyetli olması.
10	<i>“Sığınaklar herkese bir odacık şeklinde verilmediğinden şikâyetçiyim. Binanın engelli rampası yok. Yapılmasını istiyorum. Yollar çok yokuş, dik rampalar var. Düğün salonu yok. Soğuk havalarda düğün dışarıda mı yapılacak.”</i>	Konutlarda yer alan sığınakların parsel parsel bölünmemiş olması sorunu, engelli rampasının olmaması sorunu, düğün salonunun olmamasından kaynaklı sorun.

İkilemlî Bakış		
Görüşme	Cümle/Cümleler	Yorum/Açılama
1	<i>Mesela burada TOKİ’de oturuyoruz dediğimiz zaman “Aaa orda mı oturuyorsunuz? Orası çok uzak” falan diyorlar. Aslında ben büyük şehirde büyüdüm bu kadar mesafe çok uzak değil. İnsanlar burada çok kolaya alışmışlar. İki adıma bile otobüsle gittikleri için. Aslında 10 dakikada çarşıdan buraya otobüs geliyor. Fakat aradaki mesafeden dolayı sanki ayrı bir yerde yaşıyormuşuz muamelesi yapıyorlar. Bu yönden biraz şikâyetçiyim. “Orası dağın başı nasıl oturuyorsunuz? Orası çok soğuktur. Nasıl ısınıyorsunuz? Donuyorsunuzdur. ” falan diyorlar. Burada 4.000 kişi oturuyor kimse de donarak ölmedi şimdiye kadar. Doğal gazlı. Şehrin keşmekeşliği yok. Sakin.”</i>	Akkent TOKİ’nin insanlar tarafından şehir merkezine uzak, dağın başında, soğuk bir yer olarak algılanması, TOKİ konutlarında yaşayan insanlar için Akkent mahallesinin şehir merkezine uzak olmaması, şehrin gürültüsüne karşılık Akkent’in gürültüde uzak, sakin bir yer olması.
	<i>“Niye burada oturuyorsunuz?” diyorlar. Hatta geçenlerde ev borcumuz bitti bizim artık içine bakım yaptırmak istiyoruz tabi. TOKİ’den aldığımız şekliyle epey bi kullandık, kullanılmayacak bir malzeme değildi ama insan bir zaman sonra değişim istiyor. Evin içine bakım yapmak için yeniden bir girişimde bulunduk. Kredi çekicez falan. Arkadaşlarım ısrar ettiler “sakın öyle bir şey yapma, o evi sat, çekeceğin krediyi de üzerine koy çarşıdan bir ev al” diye ısrar etiler. Ben de “niye öyle söylüyorsunuz ben komşularımdan da oturduğum mekândan da memnunum, ısınmamızda da problem yok. Çarşı da bana uzak gelmiyor açıkçası hemen on dakikada gittiğimiz için. Ne düşünerek bu şekilde söylüyorlar bunu bilmiyorum.”</i>	Diğer insanlar tarafından Akkent TOKİ’de ev sahibi olanların evlerini satıp şehir merkezinden ev almalarının istenilmesi, TOKİ’nin konutları yaparken kullanmış olduğu malzemelerin bir zaman sonra değiştirilmesi isteği, konut içi değişimlerin maddi harcamaları arttırdığı durumu.
2	<i>“Benim gibi şehir merkezine gitme mecburiyeti olmayan insanlar için çok da kötü sayılmaz. Ama bir ailede herkes işe gidiyor, anne işine gidiyor, baba işe gidiyor, çocuklar okula gidiyorsa bunların hepsi otobüs parası demektir. Günde üç kişi evde en azından 20-25 lirayı buluyor. Aylık otobüs ücreti bin lirayı buluyor. Öbür türlü özel aracı ile gidiyorsa karşılığında benzin yakıyor. Arabası bozuluyor, gidiyor onun bakımını yapıyor. Bir de bizim kestirme yollarımız o kalitede olmadığından ister istemez sıkıntılarımız oluyor. Çarşıda işi olmayanlar için belki iyidir. O da ne kadardır kendini buraya hapsedmiştir. Ondan dolayı da maddi açıdan iyidir de manevi açıdan “çok sıkıldım” diyordur mutlaka.”</i>	Şehir merkezine sürekli giden insanlar için maddi giderlerin fazla olması durumunun ortaya çıkması, kendi aracını kullanarak şehir merkezine gidiş gelişlerde benzin yakılması nedeniyle ekonomik giderlerin artması, şehir merkezine çok fazla gitmeyenler için yol masrafı sorununun olmaması, ulaşım konusunda maddi sıkıntılara girmeyen insanların manevi sıkıntılar yaşaması.
	<i>“Ben kendi adıma bir dışlanmışlıkla karşılaşmadım, öyle bir duygu da yaşamadım şimdiye dek. Elbette “Siz orda dağın başında mı yaşıyorsunuz?” diyenler oldu. Onlara ben hep</i>	Akkent TOKİ’de yaşamayı çeşitli nedenlerle haklılaştırmak, Akkent’in havasının astım hastaları için iyi gelmesi, yapı

	<i>güldüm. Ve onlara hatta şunu söyledim. “Bizim burada temiz, kaliteli oksijenimiz var.” Bunu söylediğim “Aaa her yerde oksijen var” diyorlar. Hâlbuki egzozla karışmış bir havada oksijen oluyor, buradaki yaprakların arasından süzölmüş gelmiş bir oksijen de havada oksijen oluyor. Bu ikisini ayırt etmek gerekiyor. Biz temiz bir oksijenle nefes alıp veriyoruz. Kaliteli bir yaşam sürüyoruz. Bir tane komşumuz var. Astım hastası, hastane personeli, “Haftada üç kere astımdan dolayı doktora çıkıyordum. Buraya geldim çok şükür astım ney kalmadı.” diyor. Oksijenimiz güzel, mahallemiz güzel temiz ama yapı olarak bir sıkıntı var.”</i>	planı dışında Akkent’ten duyulan hoşnutluk.
3	<i>“Sağlık ocağı doktorundan memnunuz. Sadece bir tane market var. Mecbur ondan alışveriş yapıyoruz. Kurstan memnunuz. İki yıldır geliyorum.”</i>	Sağlık hekiminin vermiş olduğu hizmetten duyulan memnuniyet, market yetersizliği sebebiyle aynı yerden alışveriş yapmaktan duyulan zorunluluk, sosyal faaliyet olarak açılan kurslara duyulan memnuniyet.
6	<i>“Annem kızıyor uzak olduğu için. Çarşıda olsaydın görüşseydik daha fazla diye.”</i>	Akkent TOKİ konutlarının şehir merkezine uzak olduğunun düşünülmesi, akrabaların sık sık görüşmemesi durumu.
8	<i>“Harcamalar artıyor. Alışveriş için merkeze gidiyoruz. Buraya döküntü mal geliyor. Pazara iyi mal gelmiyor. Hep merkeze gidiyorum. Annem babam zorlanıyor.”</i>	Alışveriş için şehir merkezine gidilmesinin masrafları arttırması durumu, Pazara iyi malların gelmemesinden hoşnutsuzluk, yaşlı insanların bu tür durumlar karşısında zor durumda kalması.

Altı Oyulmuş İlişkiler

Görüşme	Cümle/Cümler	Yorum/Açıklama
	<i>“Bizim kendi apartmanımız olarak birbirimize saygılı, ölçülü güzel ilişkilerimiz var. Haftada bir gün görüşüyoruz mutlaka. Bir araya geliyoruz. İnsanlar iyi genelde saygılılar. Sıkıntı yok. Birkaç çocuklu ailelerden bazen problem oluyor. Ses konusunda biraz sıkıntı oluyor ama onun dışında her şey iyi”.</i>	Apartmanda yaşayan insanların birbirlerine saygılı davranması, komşularla ilişkilerin güzel olduğunun ifade edilmesi, komşuların bir araya gelmesi durumu, birden çok çocuklu ailelerde gürültü sorununun olması durumu.
1	<i>“(…)Ben buradaki insanları kendime yakın hissediyorum. Arayabileceğin bir insanın olması çok güzel. Arabamız yoktu ama komşularımızın vardı hemen hastaneye götürüyorlardı. Bir sıkıntın olduğu zaman komşuna telefon edebiliyorsun. Bu bizim için avantaj. Ocakta bir şey unuttum zannedip komşuyu arayıp doğalgazı indirmesini isteyebiliyorum. Girerken çıkarken insanların güler yüz göstermesi var burada, çok güzel.”</i>	Diğer insanları kendine yakın hissetme durumu, komşulara duyulan güven, komşular arası dayanışma, güler yüz gösterilmesinden duyulan hoşnutluk.

Örneği)

	<p>“Üst komşumla sıkıntılarımız oldu. Çocuklarıyla baya sıkıntılar oldu. Bu saygısızlıkla alakalı bir şey. Kültürel açıdan falan değil. Ama ben bu aşağı bloklarda genelde görüyorum. Orda çok duyuyorum. Üst komşusu ile kavga etmiş, üstünden halı çırpmış ondan sonra sofra bezini aşağıya çırpmış mesela. Uzun sürede bunu oturtamadılar zaten. Biz taşındıktan sonra sürekli kapıcılar, apartman görevlileri sürekli insanları uyarmak zorunda kaldı yani.”</p>	<p>Komşularla yaşanan sıkıntı durumu, saygılı olmama, kültürel farklılığın sıkıntı yaratmaması durumu, apartman yaşamına uyum sağlayamama, sorunlar karşısında apartmanda yaşayan kişilerin uyarılması.</p>
2	<p>“Komşuluk ilişkilerini herkes kendi dairesi içinde yaşıyor. Bir kişinin bir arkadaşı varsa o bir kişi ona yetiyor. Bir kişilik komşu hadi abartalım iki kişilik komşu ona yetiyor. Aslında belki de öyle olması lazım. Bizim herkesle samimi olmayı gerektiren, öyle bir kültüre sahip olmadığımızı düşünüyorum. Her dairedaki sakinle ile iyi bir sohbet, iyi bir ahabplık olsun isteriz. Ama ben sizin iyi niyetinizi kötüye kullanıyorum. Öteki komşununkini de kötüye kullanıyorum bu sefer. İki kişi oluyor az oluyor. Bir sırrımız bile ola ikimiz arasında kalıyor. O yönden Türkiye’deki komşuluk ilişkilerinin bu seviyede olduğunu düşünüyorum.”</p>	<p>Çok fazla aile ile komşuluk ilişkilerinin geliştirilmemesi, az sayıda insanlarla komşuluk yapılması, kültürümüzün herkesle samimi olmayı kaldıramayacağı düşüncesi, komşuların iyi niyeti suiistimal etmesi durumu, az sayıda komşuya sahip olmanın cazipliği, Türkiye’de az sayıda kişi ile komşuluk yapıldığı düşüncesi.</p>
	<p>“(…)Daha sonra süreç içinde insanoğlu bulunduğu ortama alışıyor. Eş dost konu komşuyla birlikte, bir de yeni taşındığımızda kişi sayısı azdı. Az olunca herkes birbirine tutunuyormuş, düşmemek, dağılmamak için. Akşam ekme olmayınca çarşıya gitmemek için komşularımızdan ekme istiyorduk. Kişi sayısının az olmasından mı, daha mı güzeldi bilmiyorum yani, daha samimi ilişkiler vardı. Daha sonra evler doldukça -herkes tabii ki farklı yapılarda- aralandı. Farklı kültürden insanlarla iletişim kurmak, sen taviz veriyorsun, o taviz veriyor ya da bunun tersi.”</p>	<p>Mekâna alışma sürecinde komşuların önemi, ilk zamanlar yerleşim yerinde az sayıda kişinin olmasından dolayı insanların birbirlerine sınımsız sarılması, samimi ilişkilerin var olması durumu, komşularla yardımlaşma durumu, kişi sayısının artması ile samimi ilişkilerin azalması durumu.</p>
8	<p>“Komşuluk ilişkileri sıfır. Kimseyi görmezsin. Merhaba merhaba dersin o kadar.”</p>	<p>Komşuluk ilişkilerinin iyi olmadığı düşüncesi, komşularla ilişkilerin selamlaşmadan ileriye gitmemesi durumu.</p>
	<p>“Bir şeylerden soyutlandık. Herkes burada birbirine yabancı. Çok samimi ilişkiler %1 çıkar. Dedikodu var.”</p>	<p>Zamanla değişen komşuluk ilişkileri, samimi ilişkilerin çok az olması, komşular arası dedikoduların olması durumu.</p>
10	<p>“İlk geldiğimizde de iyiydi şimdi de öyle. Çok samimi olduğumuz kişilerle gidip geliyoruz.”</p>	<p>Komşuluk ilişkilerinin iyi olması, samimi olunan komşulara gidip gelme durumu.</p>
11	<p>“Cemaat ve ötekileştirme var. Dini bir bütünleşme var. Kendi içlerinde bunu devam ettiriyorlar. Onlar bizi içlerine almıyorlar biz de onları. Selam veriyorsun almıyor. Asansörde karşılaşıncaya onlara zarar verecekmiz gibi kaçıyorlar. Bunlar çarşafly insanlar. Saygı duyuyorum tabiki ama bunlar kendi içlerinde tabakalaşmışlar.”</p>	<p>Komşuların çeşitli sebeplerle birbirlerini ötekileştirmesi durumu, selam verme ilişkisinin devam etmeme durumu, çeşitli sebeplerden kaynaklı tabakalaşmanın ortaya çıkması durumu.</p>

Sosyal ve Kültürel Değişme		
Görüşme	Cümle/Cümleler	Yorum/Açıklama
1	<i>"F ve B bloklarda ekmeğini yapmak isteyenler oldu. Özellikle muhtarlıktan böyle talepleri oldu bize yer ayarlayın biz kendi ekmeğimizi, yufkamızı pişirelim diye. Üç dört tane yaptılar ekmeği evi gibi yaptılar. Kendi aralarında para toplayıp yaptılar. Apartmanda yapamadıkları için böyle yaptılar."</i>	Konutlar arası kültürel farklılık, kültürel devamlılığı sağlama durumu, apartman kurallarına saygı gösterilmesi.
2	<i>"Şehir merkezinde doğmuş büyümüş, Isparta'nın yerlisi bir avuç insan kalmıştır. Geriye kalan hepsi köylüdür. Herkesin bir alışkanlığı vardır, bir kültürü vardır onu taşır ama ben köylüyüm diye her kültürümü buraya getiremiyorum. Köydeki kullanım alanı ile burdaki kullanım alanı çok farklı. Yufkayı herkes seviyor. Şehirli de seviyor. Ama seviyoruz diye herkesin evinin kıyısında yufka yapacak bir yer yapma şansı yok." Ama bu benim kültürümde var." Var ise imkan yok. Şartlar buna müsait değil. O halde bu işi yürütenlerle alışveriş ederek kültürümüzü devam ettiricez. İstiyoruz ancak biraz entegre olalım. Kabuğumuzu kıralım. Modernize olalım diye düşünüyorum."</i>	Köy ve şehir yaşamının farklılığı, ortak bir kültür paydasında buluşma durumu, mekânın gerektirdiklerine uyum sağlama, toplumsal değişim ve dönüşümün yaşanması düşüncesi.
12	<i>"(...)Her blok kendi içinde tabakalaşmış durumda. Kültürel olarak da kendilerini yakın hissettikleri için olabilir. Kendi içlerinde gidip gelmektedirler."</i>	Sosyal tabakalaşma sorunu, kültürel benzerlikten dolayı bir araya gelme durumu, dışarıya kapalılık.

2.4. Görüşmelerin Değerlendirilmesi ve Yorumu

Araştırmada Akkent Mahallesi'ndeki TOKİ konutlarında yaşayan 12 kişi ile görüşme yapılarak veriler toplanmıştır. 12 kişi ile görüşüldükten sonra araştırmaya son verilmiştir. Bunun nedeni veri tekrarına düşülmesidir. Araştırma alanında yapılan gözlemler de değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Araştırmanın teorik kısmında da doküman incelemesi yapılarak gerekli verilere ulaşılmaya çalışılmıştır.

2.4.1. TOKİ Konutlarında Yaşama Süreci

İnsanlığın ilk devrinden bu yana bir barınma ihtiyacı hisseden insanoğlu çeşitli şekillerde barınmaya başlar. Mağaralarda barınmayla giderilen konut ihtiyacı günümüzde gelir durumlarına göre apartmanlara, villalara, saraylara kadar gelişme göstermiştir. Konut ihtiyacının insan yaşamının en temel ihtiyaçları arasında yer alması dolayısıyla insanlar, konut ihtiyacını çeşitli şekillerde karşılamaya çalışırlar. Kırsal kesimde konut sahibi olmak kentsel kesime göre daha ucuza mâl olur. Ancak kentsel yaşamın çeşitli sebeplerle insanlara cazip gelmesi kentlere göçü artırır. Bu artan göçle beraber konut ihtiyacı da artar. Üst düzey gelir grubuna sahip olan insanlar daha hızlı bir şekilde konut sahibi olabilirken alt gelir grubuna sahip olan insanların konut sahibi olma süreleri uzar. Bu nedenle alt gelir grubunda yer alan insanlar konut ihtiyaçlarını gecekondular gibi gayri resmi şekillerde gidermeye çalışırlar. Ancak devlet bu gecekondulaşmayı gidermek

adına toplu konutlar inşa eder ve insanlara imkânları dâhilinde taksitlendirerek satış yapar.

Akkent Mahallesi'ndeki TOKİ konutları da yerel yönetim ve kooperatifler iş birliği ile yapılır. Akkent Mahallesi'ndeki TOKİ'de üç tip konut mevcuttur. F bloklar 2+1 tipte olup asansörü olmayan ve çoğunluğu alt gelir grubunda yer alan insanların yaşadığı konutlardır. B bloklar da 2+1 tipte olan, F bloklara göre daha yüksek olduğu için asansörü bulunan yine alt gelir grubunda olan insanların çoğunlukta olduğu konutlardır. C bloklar ise 3+1 tipte olan, asansörü bulunan diğer bloklara göre biraz daha üst gelir grubunun yaşadığı konutlardır. Bir erkek katılımcının konutların gelir durumuna göre dağılımında "730 konutun 614'ü alt grup, 150 tane üst gelir grubu var." (Görüşme 9) ifadesi TOKİ'de alt gelir grubunun daha fazla olduğunu gösterir. Katılımcıların da büyük çoğunluğu imkânları TOKİ'den ev almaya yettiği için buradan ev aldıklarını belirtmişlerdir. TOKİ'nin taksitlendirme imkânları alt gelir grubundaki insanların ev sahibi olmalarını kolaylaştırır. Dolayısıyla maddi yoksunluğun insanların hangi konut türünde yaşayacağını belirlediği söylenilebilir. Akkent Mahallesi'ndeki TOKİ konutlarında çeşitli gelir grubuna sahip olan insanlar yaşar. Ancak çoğunluğunu alt gelir grubu oluşturur. Dolayısıyla Akkent Mahallesi'ndeki TOKİ konutlarında sosyal konutun varlığından söz edilebilir. Çünkü sosyal konutlar dar gelirli yoksul ailelerin ev sahibi olması için yapılmış konutlardır. F ve B bloklarda konut almak için mal varlığının olmaması gibi belirli ölçütler dikkate alınırken C bloklarında böyle ölçütlerin olmamıştır. Dolayısıyla F ve B bloklarının sosyal konut olarak değerlendirilmesi söz konusudur.

Katılımcıların TOKİ konutlarında yaşama süreleri 4-10 yıl arasında değişir. Katılımcıların 4'ü 10 yıldır, 4'ü 9 yıldır TOKİ'de yaşamaktadır. Bunların TOKİ konutlarına ilk yerleşen insanlar oldukları görülür. Diğerleri daha sonraki zamanlarda TOKİ konutlarına yerleşmişlerdir. Katılımcıların 8'i konutun kendilerinin olduğunu ifade etmişken 3'ü ödemelerinin devam ettiğini, 1'i de kirada oturduğunu ifade etmiştir. Kirada oturan katılımcı ticaretten dolayı TOKİ konutlarında yaşadığını ve ileride başka bir yerde yaşamayı düşündüğü için kirada oturduğunu belirtmiştir. Katılımcıların 6'sı TOKİ konutlarında yaşamaya devam etmeyi düşündüğünü, 5'i devam etmeyi düşünmediğini, 1'i de hayatın ne göstereceğinin belli olmadığını ifade etmiştir. Dolayısıyla katılımcıların çoğunluğunun TOKİ konutlarında yaşamaya devam etmek istedikleri görülür.

Katılımcıların 2'si 2+1 konut tipinde yaşarken, 10'u 3+1 konut tipinde yaşar. Katılımcıların 10'u için bu konut tipi yeterli iken 2'si için yeterli değildir. Bu durum üzerinde aile üye sayısının fazla olması ve konut tipinin küçük olması etkilidir. Katılımcıların aile üye sayıları 3-8 arasında değişir. Üçten fazla çocuğu olan aileler çocuklarının odalarının olması konusunda sıkıntı yaşamaları dolayısıyla konut tipi onlar için yeterli olmamaktadır.

2.4.2. TOKİ Konutlarında Memnuniyet Durumu

TOKİ konutlarında yaşayan insanların TOKİ konutlarında yaşamaktan memnun olup olmadıkları farklılık arz eder. Burada yaşayan insanların memnuniyet durumları TOKİ'den genel olarak memnuniyet durumları ve konutun yapısal olarak tasarımından duyulan memnuniyet durumları şeklinde ifade edilebilir. Katılımcıların 10'u TOKİ konutlarından genel olarak memnun olduklarını belirtmişken 2'si memnun olmadıklarını belirtmişlerdir. TOKİ konutlarından genel olarak memnun olmalarında havasının temiz olması, gürültüden uzak olması, trafik ve çarpıklaşmanın olmaması, manzarasının güzel olması, deprem karşısında konumun verdiği güven vb. etkenlerin etkili olduğu görülür. Memnun olmama durumunda ise TOKİ konutlarının projesinin iyi yapılmamış olması, sosyal faaliyet alanlarının olmaması/kısıtlı olması, yollarının çok dik olması, sosyal tesislerin herkesin ulaşabileceği yerlerde olmaması, Çünür Mahallesi'ndeki TOKİ

konutlarına fazla yatırım yapıp Akkent Mahallesi'ne yapılmaması vb. etkenler etkilidir. TOKİ konutlarının projesinden memnun olmadıkları için yapımcı firma ile mahkemelik olduğu belirtilmiştir. Ancak 2011 yılından beri devam eden mahkemeden bir sonuç alınamamıştır. Konutların yapısal olarak tasarımından ise katılımcıların 8'i memnunken 4'ü memnun değildir. Memnun olmalarında konutun kendilerine yeterli olması durumu, var olanla yetinmeyi bilmek, önemli olanın mutlu olmak olduğu ve ekonomik durumdan dolayı kimse tarafından eleştirilmeme düşüncelerinin etkili olduğu görülür. Memnun olmamalarında ise mutfakların küçük olması, bir tane balkonun olması, asansörün olmaması, kullanılan malzemelerin iyi olmaması vb. etkilidir. Kullanılan malzemeden hoşnut olmayanların zaman içinde değişiklik yaptıkları görülür.

Akkent Mahallesi'ndeki TOKİ konutlarının şehir merkezine uzaklığı konusunda katılımcılar büyükşehirle kıyaslayarak uzak olmadığını ifade etmişlerdir. Büyükşehirde yaşayan insanlar için ise oldukça yakındır. Kendi aracı olanlar bu konuda hiç sıkıntı yaşamazken yol masrafı yaparak şehir merkezine giden insanlar uzaklığı problem ederler. "Yürüme mesafesinde olsaymış" diye düşünürler. Bir kadın katılımcı daha önce oturduğu yerle kıyaslayarak şunları ifade etmiştir: "*Fatih mahallesinde de bir otobüsle merkeze gidiyorduk burada da bir otobüsle merkeze gidiyoruz. Orda bazen yürüyorduk, burada yürüyemiyoruz*" (Görüşme 3). Katılımcılar TOKİ konutları-şehir merkezi ulaşımından memnun olduklarını ifade etmişlerdir. Ulaşım konusunda sıkıntı yaşamazlar. Her 20 dakikada bir otobüs gelir. Ancak üniversiteye otobüs olmamasından dolayı memnun değildirler. Akkent'te lise olduğu için okul çıkış saatlerinde otobüsün çok dolu olmasından dolayı diğer insanlar otobüse binmekte sıkıntı yaşarlar. Dolayısıyla öğrenciler için farklı bir otobüs ayarlanırsa daha iyi olacağı düşünülür. Kadın katılımcılardan biri bu konuda şunları ifade etmiştir: "*Otobüsler bazı durumlarda almıyorlar. Öğrenci çıkışı saatlerinde almıyorlar. Öğrencilere ayrı bir otobüs olsa iyi olur*" (Görüşme 5).

Akkent Mahallesi'ndeki TOKİ konutlarında sağlık hizmetlerinin giderilmesi için aile hekimi bulunur. Katılımcılar aile hekiminin hizmetlerinden memnundurlar. Eğitim ihtiyacı için ilköğretim ve sağlık meslek lisesi bulunur. Okulların başarı seviyesinin yüksek olduğu belirtilir. Erkek bir katılımcı şunları ifade etmiştir: "*Herkes üzerine düşeni yaptıktan sonra aile hekimliğinin nerde olduğunun çok önemi yok. Aile hekiminde doktor, okulda öğretmen, muhtarlıkta muhtar bütün bunlar herkes görevini yaptı mı memnunuz tabii ki. Okulumuz başarılı bir okul. Her ne kadar bize 'Aaa dağın başında oturuyorlar' deseler de okulumuzdan mezun olan çocuklarımız bizim, Isparta'nın sayılı okullarında. Her sene merkezdeki okullardan daha çok öğrenci veriyor. Öğretmenlerimiz sağ olsunlar. Onlar bu bilinçteler. Üst düzey liselere baya bir öğrenci gönderdiler. Valiye söyledim, öğretmenlerin çalışma isteğini artırmak adına 'Okulumuzdan şu kadar öğrenci fen lisesine şu kadar öğrenci şuralara şuralara gitmiştir öteki okullara göre. Öğretmenlerimize birer onur belgesi verilmesini istiyorum.' dedim*" (Görüşme 2). Bu ifadeler TOKİ konutlarında yaşayan insanların eğitimden memnun olduklarını gösterir. Dolayısıyla sosyal donatılardan TOKİ sakinleri memnun görünmektedir.

Akkent Mahallesi'ndeki TOKİ konutlarında sosyal faaliyet olarak kadınlar için çeşitli kurslar açılır. Ev hanımı olan kadınlar için bu kurslar hem hoş bir vakit geçirmelerini hem de bir şeyler öğrenmelerini sağlar. Ayrıca farklı bloklarda yaşayan insanların kaynaşmasını da sağlar. Dolayısıyla sosyalleşme açısından kurslar önem arz eder. Yaptığımız gözlemlerde de kadınların kursta mutlu oldukları görülür. Takı kursu, dikiş kursu, örgü kursu, keçe kursu gibi kurslar mevcuttur. Burada yapılanlar kadınların kendisine ait olur, gelir elde etmek için satılmaz. Erkek bir katılımcı kurslar hakkında şunları ifade etmiştir: "*Muhtarlık olarak özellikle burada sosyal aktivitelerin oluşması için uğraş veriyoruz. Zira bunlar birbirimizle tanışma vesilesi oluyor. 30 kişilik apartmanda iki kişi birbirini tanıyor ya da "bu bizim apartmanda mıydı" gibi şeyler oluyor. Böylece insanlar birbirini tanıyor. İnsan ilişkileri daha kaliteli ya da daha ileri*

götürebiliyorlar. Burada kurs açmak da zor oluyor. Zira kurs hocası buraya zor geliyor. Eğer mecburiyeti yoksa hiç gelmez. Çünkü şehirden uzak bir yer. Kursu katılan kursiyerler de genelde kursun açıldığı mekâna yakın yerdeki komşular. Uzaktakiler dik ve rampa olduğu için gelmek istemiyorlar. Fazla da bir sosyal aktivitemiz yok” (Görüşme 2). Bu ifadeden de anlaşılacağı gibi kurslar insanların kaynaşmasında önemlidir. Ancak şehir merkezinin dışında olması dolayısıyla kurs için hoca getirmenin zor olduğu belirtilir. Kursu yakın yerlerde oturan insanlar tarafından daha çok kurslar tercih edilir. Akkent Mahallesi’nde yolların dik ve rampa olması insanların sosyal faaliyetlere katılmalarına engel teşkil eder.

2.4.3. TOKİ Konutlarında Dayanışma İlişkileri

Dayanışma ilişkileri, içinde bulunulan kültürel gruba ve yaşanan mekâna göre farklılık gösterir. Akkent Mahallesi’ndeki TOKİ konutlarında dayanışma ilişkileri genellikle oturdukları apartmanın sınırları içerisinde kalır. Akkent Mahallesi’ndeki TOKİ konutlarına ilk yerleşen katılımcılar komşuluk ilişkilerinin ilk zamanlar daha samimi olduğunu ifade etmişlerdir. İnsan sayısının azlığından ve TOKİ konutlarının genel yapısının tam olarak oturmuş olmaması durumundan mağdur olmaları, ihtiyaçların giderilmesi için gerekli olan tesislerin yokluğu gibi nedenler insanların birbirlerine daha yakın olmalarını sağlamıştır. Erkek bir katılımcı bu konuda şunları ifade etmiştir: “*Eş dost konu komşuyla birlikte, bir de yeni taşındığımızda kişi sayısı azdı. Az olunca herkes birbirine tutunuyormuş, düşmemek, dağılmamak için. Akşam ekmek olmayınca çarşıya gitmemek için komşularımızdan ekmek istiyorduk. Kişi sayısının az olmasından mı, daha mı güzeldi bilmiyorum yani, daha samimi ilişkiler vardı”* (Görüşme 2).

Zaman içerisinde TOKİ konutlarında yaşayan insan sayısı arttıkça insanlar kendi apartmanları içinde komşuluk ilişkilerini devam ettirmeye başlamıştır. Katılımcılardan 8’i komşuluk ilişkilerinin iyi olduğunu ifade ederken 3’ü komşuluk ilişkilerinin pek olmadığını, 1’i de normal olduğunu ifade etmiştir. Komşuluk ilişkilerinin iyi olduğunu ifade edenlerin haftada bir biraraya geldikleri görüşme yaptığımız süre içerisinde gözlenmiştir. Komşuluk ilişkilerinin pek olmadığını ifade edenlere göre bunun nedeni, alt gelir grubunda olan ailelerde aile üyelerinin hepsi çalıştığı için sabah gidip akşam gelmelerinden dolayı çok fazla görüşülememesidir. Erkek katılımcılardan biri komşuluk ilişkilerinin iyi olmadığını “*Cemaat ve ötekileştirme var. Dini bir bütünleşme var. Kendi içlerinde bunu devam ettiriyorlar. Onlar bizi içlerine almıyorlar biz de onları. Selam veriyorsun almıyor. Asansörde karşılaşınca onlara zarar verecekmişiz gibi kaçıyorlar. Bunlar çarşafly insanlar. Saygı duyuyorum tabiki ama bunlar kendi içlerinde bütünleşmişler.”* (Görüşme 11) sözleriyle ifade etmiştir. Dolayısıyla din olgusunun toplumda kendi içinde bütünleşmelere ve ötekileştirmelere neden olduğu görülür. Tabii bu durum üzerinde sadece din olgusunun olduğunu ifade etmek yetersizdir. Bu durumda kültürel farklılaşmaların da etkili olduğu görülür. Bir kadın katılımcı giyim kuşamları nedeniyle diğer insanlar tarafından ötekileştirildiklerini şu şekilde ifade etmiştir: “*Gruplaşma var. Ondan şikâyetçiyim. Hoşlanmıyorum. İnsanların hal ve hareketlerinden anlıyoruz. Giydiğimiz kıyafetlere bakıp değerlendiriyorlar”* (Görüşme 5). Dolayısıyla ortak kültürel öğelere sahip olma, dini yaşam biçimlerinin benzerlik içermesi gibi nedenler insanların bir araya gelmelerini sağlamaktadır denilebilir. Bu durum doğal bir şekilde biz ve öteki ayrımını ortaya çıkarır.

Katılımcıların 3’ü çok samimi oldukları komşularıyla sürekli gidip geldiklerini ifade etmişlerdir. Erkek bir katılımcı az sayıda komşuyla samimi olmanın yeterli olduğunu düşündüğünü ve Türkiye’de komşuluk ilişkilerinin bu seviyede olduğunu şu şekilde ifade etmiştir: “*(...) Bir kişinin bir arkadaşı varsa o bir kişi ona yetiyor. Bir kişilik komşu hadi abartalım iki kişilik komşu ona yetiyor. Aslında belki de öyle olması*

lazım. Bizim herkesle samimi olmayı gerektiren, öyle bir kültüre sahip olmadığımızı düşünüyorum. Her dairedeki sakinle ile iyi bir sohbet, iyi bir ahbaplık olsun isteriz. Ama ben sizin iyi niyetinizi kötüye kullanıyorum. Öteki komşununkini de kötüye kullanıyorum bu sefer. İki kişi oluyor az oluyor. Bir sırrımız bile ola ikimiz arasında kalıyor. O yönden Türkiye'deki komşuluk ilişkilerinin bu seviyede olduğunu düşünüyorum” (Görüşme 2). Türk toplum yapısında aile kurumuna verilen önem dolayısıyla aile sınırlarının dışarıya yansıtılması hoş karşılanmaz. Dolayısıyla insanlar çok fazla samimi oldukları insanlara sınırlarını açar, çözüm için onlardan yardım bekler. Apartman içinde çok fazla insanla samimi olmamanın da bundan kaynaklı olduğu söylenebilir.

Toplumun hemen her kesiminde olduğu gibi TOKİ konutlarında yaşayan insanlar arasında da birtakım problemler yaşanabilmektedir. Bu problemler nedeniyle mahkemelerle uğraşan aileler, evlerini satıp başka yere yerleşen aileler de olmaktadır. Kadın katılımcılardan biri bu durumu şu şekilde ifade etmiştir: “*Üst komşuyla sıkıntılarımız oldu. Çocuklarıyla baya sıkıntılar oldu. Mahkemeye verdik. Sonunda onlar başka yere taşındılar. Bu, saygısızlıkla alakalı bir şey. Kültürel açıdan falan değil. (...)*” (Görüşme 1). Dolayısıyla insanların ortak yaşamın kurallarına uymaması, saygı çerçevesinde ilişkilerini devam ettirememeleri, kültürel alışkanlıklar, mekânsal farklılıklar gibi etkenlerin problemlerin yaşanmasında etkili olduğu görülür. Müstakil evlerde yaşamak insanların biraz daha özgür takılmasına olanak verirken apartmanlarda yaşamak birtakım kurallara uymayı gerekli kılar. Dolayısıyla müstakil mekânlardan apartmanlara geçen insanlar bu konuda sıkıntı yaşar ve aynı zamanda apartman kültürü ile yetişen insanlara da sıkıntı yaşatırlar. Zaman içerisinde uyum süreçleri gerçekleşir ve problemler kendiliğinden ortadan kalkar. Ancak Türk toplumunun günümüzdeki dayanışma ilişkilerinin geçmişteki dayanışma ilişkilerinden daha güçlü olduğunu ifade etmek olanaklı görünmemektedir.

2.4.4. Toplu Konutlarda Sosyo-Kültürel Süreç

İnsanlar yaşadıkları yerlere göre kültürel alışkanlıklar edinirler. Ancak mekânsal farklılaşmalar bu alışkanlıkların devam etmesini her zaman mümkün kılmaz. Örnek teşkil etmesi açısından kırsal alandan kentsel alana göç eden bir insanın köy yaşamındaki alışkanlıklarını kent yaşamında devam ettirmesi olanaklı değildir. İnsanların giyim-kuşamları, yeme-içme tarzları, insanlarla olan ilişkileri, konutu kullanma şekilleri vb. değişime uğrayabilir. Ancak bu değişimler bir anda olmaz zaman gerektirir. Bu alışma sürecinde komşular arası sıkıntılar yaşanabilir. Bu konuda kadın katılımcılardan biri şunları ifade etmiştir: “*(...) Ama ben bu aşağı bloklarda genelde görüyorum. Orda çok duyuyorum. Üst komşusu ile kavga etmiş, üstünden halı çırpılmış ondan sonra sofraya bezini aşağıya çırpılmış mesela. Uzun sürede bunu oturtamadılar zaten. Biz taşındıktan sonra sürekli kapıcılar, apartman görevlileri sürekli insanları uyarmak zorunda kaldı yani. Aslında yapılmaması gereken bir şey. Apartman hayatına başladıktan sonra ister TOKİ’de oturun ister şehir merkezinde oturun böyle bir şeyin olmaması gerekiyor. Balkondan aşağıya sofraya bezinin çırpılmaması ya da halının çırpılmaması komşu saygı açısından, görüntü açısından da hoş olmuyor. Çok uyarılan insanlar oldu hani “yapma, etme” diye ama hala böyle yapan insanlar var. Gizli saklı, akşam karanlıkta yapan var. Görüyorum. Burada çöp koyma saatleri var. İnsanları bunlara alıştırmak baya zaman aldı. Ondan sonra çöpleri poşete koyun suları akıyor. Sürekli apartman görevlileri çöplerin altını silmekle uğraşıyorlar. Buna alıştırmak baya zaman aldı. Çöp kovasının giriş kapısının önüne konulmaması gerekiyor. Bu defalarca söylendi ancak hala çöp kovasıyla çöpünü çöp saati dışında oraya koyanlar var. Kendi doğrusu insanlara daha doğru geliyor. Bu ortak yaşamın bir kuralı ve yapmak zorundasın, diğerine saygı duymak zorundasın. Sonuçta senin çöpün diğerini rahatsız etmiş oluyor” (Görüşme 1).* Görüldüğü gibi ortak yaşamın kurallarına uymama problemlerin yaşanmasına neden olur.

Ancak bu durumun sadece kültürel alışkanlıklardan kaynaklanmadığı insanların bildiklerini okumaktan vazgeçmediklerinden de kaynaklandığı görülür.

Akkent Mahallesi'ndeki TOKİ konutlarında yaşayan bazı ailelerde yufka pişirme alışkanlıklarını devam ettirmek isteyenlerin olduğu görülür. Apartman içinde bu alışkanlıklarını yerine getiremeyen insanların apartman dışında bir yer ayarlayarak bu alışkanlıklarını devam ettirdikleri görülür. Yufka pişirmek için yaptıkları bu yerleri kendi aralarında para toplayarak yapmışlardır. Bu durum alışkanlıklarına ne kadar bağlı olduklarını gösterir. Yufka pişirme geleneği ne sadece kırsal yaşama özgü ne de kentsel yaşamın bazı kesimlerine özgüdür. Çünkü Türk toplumunda genel olarak sevilen bir tat olması onu bu ikilemden kurtarır. Köyde insanlar kendi imkânlarıyla yufkalarını pişirerek bu ihtiyacı giderirken kentte yaşayan insanlar bu işi bir meslek haline getiren insanlardan satın alarak giderir. Erkek katılımcılardan biri bu konuda şunları ifade etmiştir: *“Herkesin bir alışkanlığı vardır, bir kültürü vardır onu taşır ama ben köylüyüm diye her kültürümü buraya getiremiyorum. Köydeki kullanım alanı ile burdaki kullanım alanı çok farklı. Yufkayı herkes seviyor. Şehirli de seviyor. Ama seviyoruz diye herkesin evinin kıyısında yufka yapacak bir yer yapma şansı yok.” Ama bu benim kültürümde var.” Var ise imkân yok. Şartlar buna müsait değil. O halde bu işi yürütenlerle alışveriş ederek kültürümüzü devam ettiricez. İstiyoruz ancak biraz entegre olalım. Kabuğumuzu kıralım. Modernize olalım diye düşünüyorum”* (Görüşme 2). Dolayısıyla köy kültürü ile kent kültürünün farklı olduğu ifade edilebilir. Kente göç ile meydana gelen kentleşme, kent kültürüne ayak uydurmayı zorunlu hale getirir.

2.4.5. TOKİ Konutlarında Genel Sorunlar

İnsanlar yaşadıkları konuttan, konutun bulunduğu mekândan, konutlarda yaşayan diğer insanlardan kaynaklı birçok sorun yaşayabilir. Akkent Mahallesi'ndeki TOKİ konutlarında da birtakım sorunların yaşandığı görülür. Öncelikle Akkent TOKİ konutları oldukça yüksek bir alana kurulmuş olup yollar dik ve rampa olarak yapılmıştır. Bu yol sorunu insanları huzursuz eder. Çünkü insanlar bu yollar nedeniyle ihtiyaçlarını giderme konusunda sıkıntı yaşarlar. İnsanların ihtiyaçlarını gidermek için kurulan sağlık ocağı, okul, muhtarlık, fırın, market vb. tesisler hep bir yerde toplandığı için orada yaşayan herkes bunlardan faydalanamazlar. Bu durumda insanlar şehir merkezine gidip gelmek zorunda kalırlar. Özellikle yaşlı insanlar bu durumdan olumsuz etkilenirler.

Park alanları yeterli sayıda değildir. İnsanların bir araya gelip toplanacakları piknik alanı gibi yerler yoktur. Bu durumda insanlar aileleriyle veya komşularıyla konut dışında farklı bir aktivite yapamazlar. Bunun için farklı yerlere gitmek zorunda kalırlar. Bu konuda erkek bir katılımcı şunları ifade etmiştir: *“Projenin yapısından dolayı her şey kısıtlı burada. Burda neden her şey kısıtlı; bura düz olsa sağlık ocağı şurdan yüz metre ama sağlık ocağına giden vatandaş napıyor otobüse gidip çarşıdan alıyor. Bu yokuşu çıkmaya zorlanıyor”* (Görüşme 9).

Alışveriş merkezinin olmaması, bir tane marketin olması, insanların aileleriyle birlikte vakit geçirecekleri, faaliyet yapacakları mekânların olmaması, düğün salonunun olmaması gibi durumlar da sorunlara neden olur. Bu tür ihtiyaçlar için sürekli şehir merkezine gidip gelmek insanların maddi anlamda sıkıntıya girmelerine neden olur. İnsanlar bu durumda çok fazla tercih hakkına sahip değildirler. Erkek bir katılımcı bu konuda şunları ifade etmiştir: *“Harcamalar artıyor. Alışveriş için merkeze gidiyoruz. Buraya döküntü mal geliyor. Pazara iyi mal gelmiyor. Hep merkeze gidiyorum. Annem babam zorlanıyor”* (Görüşme 8). Farklı sosyo-kültürel özelliklere sahip insanların bir araya geldiği apartmanlarda komşularla sıkıntılarının yaşandığı da görülür. Apartmanda daha önce yaşamayan insanların apartman kültürüne alışmaları zaman alır. Bu durumda diğer insanlar bu insanlardan rahatsız olabilir.

Akkent Mahallesi'ndeki TOKİ'de kedi-köpeklerin bulunması orada yaşayanlar için sıkıntı yaratır. Erken saatte okula giden çocuklar, işe giden insanlar bu kedi ve köpeklerden korkarlar. Dolayısıyla bu hayvanların toplanılması istenilir. Bir kadın katılımcı şunları ifade etmiştir: “*TOKİ'de kediler, köpekler çok. Onlar toplansın. Çocuklar okula giderken korkuyoruz*” (Görüşme 5)

Genel olarak Akkent Mahallesi'ndeki TOKİ'de projeden kaynaklı bir yol problemi vardır. Aynı zamanda sosyal tesislerin yetersizliği ve sosyal tesislerin bir yerde toplanmış olması, sosyal faaliyet alanının olmaması, kültürel açıdan farklı insanların bir araya gelmesi durumundan dolayı anlaşamama gibi sorunlar da mevcuttur. Bunların çözümü için çeşitli yerlere başvurulup çözüm bulunmaya çalışılır.

Sonuç

Akkent Mahallesi'ndeki TOKİ konutlarında yaşamanın sosyo-kültürel-ekonomik yaşam üzerindeki etkilerini anlamak amacıyla yapılan bu çalışmada elde edilen sonuçlar şu şekilde özetlenebilir:

Akkent Mahallesi'ndeki TOKİ'de yaşamanın tercih edilmesinde maddi imkânların etkili olduğu görülür. TOKİ konutlarında yaşayan insanların gelir durumları farklılık arz eder. TOKİ'de alt gelir grubundan insanlar mevcut olduğu gibi üst gelir grubundan insanlar da mevcuttur. Gelir durumlarının asgari ücretten başlayıp 13.000'lere kadar çıkması bu durumu kanıtlar niteliktedir. Akkent TOKİ'de F, B ve C olmak üzere üç tip blok bulunmaktadır. Bu bloklardan F ve B bloklar 2+1, C bloklar 3+1 tiptedir. F ve B bloklarda genellikle alt gelirli aileler yaşarken, C bloklarda biraz daha üst gelirli insanların yaşadıkları görülür. Dolayısıyla B ve F blokların sosyal konut olduğu görülür. Evlerin yapı olarak büyüklüğü de gelir durumlarını yansıtır. Bu durum orada yaşayanlar arasında bir tabakalaşmaya neden olur. TOKİ konutlarında yaşayanların konut durumları da farklılık arz eder. Kendi evi olan, ödemesi devam eden ve kirada oturan olmak üzere üç farklı durum mevcuttur. Akkent TOKİ konutlarının şehir merkezine olan uzaklığı büyükşehirde göre normal görülür. Ancak şehir merkezinde bir yerde oturanlar için TOKİ çok uzak ve “dağın başı” olarak nitelendirilir. Akkent-şehir merkezi ulaşımından memnundurlar. Ancak yol masrafı olduğu için bu durumu sıkıntı edenler de olmaktadır.

TOKİ konutlarının bulunduğu yerin havasının temiz olması, manzarasının güzel olması, sakin bir yer olması gibi nedenler insanları hoşnut eder. Ancak projeden kaynaklı sorunlar nedeniyle hoşnutsuzluk da görülür. Akkent Mahallesi'ndeki TOKİ konutlarının genel olarak bir yol problemi mevcuttur. TOKİ konutları çok yüksek bir alana kurulmuş olmasından dolayı yolları da çok diktir. Bu nedenle yollar herkes tarafından rahatlıkla kullanılmaz. Özellikle yaşlılar bu durumdan olumsuz etkilenirler. Yolların dik yapılmış olması sosyal tesislere ulaşımı da zorlaştırır. Sosyal tesislerin bir yerde toplanmış olması hem yol yapısından hem de uzakta oturanlar için problem olur. TOKİ konutlarından birtakım eksiklikler nedeniyle tatminsizlik de mevcuttur. Konutun balkonunun bir tane yapılmış olması, mutfağının küçük olması, iyi malzemelerin kullanılmaması gibi durumlar şikâyet konusudur. Ancak salonların geniş olmasından oldukça hoşnut oldukları görülür. TOKİ konutlarında yaşamanın ekonomik yaşam üzerinde değişen bir etkisinin olduğu görülür. Şehir merkezine göre harcamaların daha az olduğunu ifade edenlerin yanında yol masrafı nedeniyle harcamaların arttığını ifade edenler de mevcuttur. Akkent mahallesindeki sağlık ve eğitim hizmetlerinden memnundurlar. Sosyal aktivite olarak çeşitli kursların açılmış olması da memnuniyet vericidir. Ancak alışveriş merkezlerinin olmaması, bir tane marketin olması, pazarın iyi kurulmaması, parkların yetersiz olması, düğün salonunun olmaması gibi sorunlar zinciri hoşnutsuzluğu artırır. Bunların yerine getirilmesi durumunda hoşnutluğun artacağı düşünülür.

Akkent Mahallesi'ndeki TOKİ konutları ilk yapıldığında sosyal tesisler henüz yapılmadığı için oraya ilk taşınanlar birbirlerine sınıksız sarılmış, birbirlerinin yanında

olmuşlardır. Zorlukları beraber aşmışlar, samimi komşuluk ilişkileri geliştirmişlerdir. Ancak artan insan nüfusuyla birlikte komşuluk ilişkileri de zayıflamıştır. Komşuluk ilişkilerinin konutlar arası farklılık arz ettiği de görülür. Bazı konutlarda komşuluk sıfıra inmişken bazıları oldukça iyi komşuluk ilişkileri geliştirmişlerdir. Mekânsal farklılaşmalar alışma sürecini gerekli kılar. Farklı mekânlardan gelen insanların bir araya gelmesini sağlayan apartmanlar, bir kültürü de beraberinde getirir. Ancak bu apartman kültürünü benimseme süreci kısa süreli olduğu gibi uzun süreli de olabilir. İnsanların birbirine saygı çerçevesinde yaklaşması bu sürecin hızlanmasında etkilidir. Yufka pişirme geleneğini devam ettirme durumu apartmana uyum sürecinin gerçekleşemediğini gösterir. Yaşam tarzının farklı olması birtakım çatışmalara sebebiyet verse de çatışmalar yerini uzlaşmalara bırakır. Dolayısıyla mekânsal farklılaşmalar alışma ve benimseme sürecini gerektirir.

Kaynakça

Akkar, Z. Müge, “Kentsel Dönüşüm Üzerine Batı’daki Kavramlar, Tanımlar, Süreçler ve Türkiye”, **Planlama Dergisi**, Sayı 2, 2006.

Alptekin, Musa Yavuz, **İleri Mekânsal Biçimselleşme Olarak Kentsel Dönüşüm**, içinde: **Kentleşme Yazıları: Kentsel Kuramlar ve Kentleşme Politikaları**, edit: Kemal Özden, 2. Baskı, Ankara: Seçkin Yay., , 2014.

Bahar, Halil İbrahim, **Sosyoloji**, İstanbul: Hayat Yay., 2011.

Bayraktar, Erdoğan, **Bir İnsanlık Hakkı Konut: TOKİ’nin Planlı Kentleşme ve Konut Üretim Seferberliği**, İstanbul: Boyut Yay., 2007.

Bayraktar, Erdoğan, **Şehirlerin Dönüşümü**, İstanbul, İmak Ofset Basım Yayın San., 2013.

Bookchin, Murray, **Kentsiz Kentleşme: Yurttaşlığın Yükselişi ve Çöküşü**, Çev: Burak Özyalçın, İstanbul: Sümer Yay., 2014.

Bostancı, Naci, “Toplum ve Kültür”, içinde: **Sosyolojiye Giriş**, 2. Baskı, edit: İhsan Sezal, Ankara: Martı Yay., 2003.

Castells, Manuel, **Kent, Sınıf, İktidar**, Çev: Asuman Türkün, Phoenix Yay., Ankara, 2014.

Doğan, İsmail, **Sosyoloji: Kavramlar ve Sorunlar**, 13. Baskı, Ankara: Pegem Akademi Yay., 2014.

Erkan, Rüstem, **Kentleşme ve Sosyal Değişme**, Ankara: Bilimadamı Yay., 2002.

İyi, Sevgi, Kent ve İnsan, içinde: **I. Uluslararası Kent Araştırmaları Kongresi Bildiriler Kitabı Cilt 1**, Anadolu Üniversitesi Yay., Eskişehir, 2015.

Kaya, Erol, **Kentleşme ve Kentleşme**, İlke Yay., İstanbul, 2003.

- Keleş, Ruşen, **Kentleşme Politikası**, 10. Baskı, Ankara: İmge Kitabevi, 2008.
- Keleş, Ruşen, **Kentleşme ve Konut Politikası**, Ankara: A.Ü. S.B.F. Basın-Yayın Yüksekokulu Basımevi, 1984.
- Kellekci, Ömer Lütfi -Lale Berköz, Konut ve Çevresel Kalite Memnuniyetini Yükselten Faktörler, **İstanbul Teknik Üniversitesi Dergisi**, Cilt 5, Sayı 2, Kısım 1, Eylül 2006.
- Kiraz, Ali Güvenç, **A'dan Z'ye Kentsel Dönüşüm**, 7. Baskı, İstanbul: Beta Yay., , 2017.
- Park, Robert E. -Ernest W. Burgess, **Şehir: Kent Ortamındaki İnsan Davranışlarının Araştırılması Üzerine Öneriler**, Çev: Pınar Karababa Kayalığıl, 2. Baskı, Ankara: Heretik Yay., 2016.
- Perouse, Jean F., “Kentsel Dönüşüm Uygulamalarında Belirleyici Bir Rol Üstlenen Toplu Konut İdaresi'nin (TOKİ) Belirsiz Kimliği Üzerinde Birkaç Saptama”, içinde: **İstanbul: Müstesna Şehrin İstisna Hali**, Der. Çavdar, Ayşe- Pelin Tan, İstanbul: Sel Yay., 2013.
- Şahin, Yusuf, **Kentleşme Politikası**, 2. Baskı, Trabzon: Murathan Yay., 2011.
- Taşçı, Hasan, **Bir Hayat Tarzı Olarak Şehir, Mekan, Meydan**, İstanbul: Kaknüs Yay., 2014.
- Tekeli, İlhan **Kent, Kentli Hakları, Kentleşme ve Kentsel Dönüşüm**, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay., 2011.
- Turan, Nurcan, **Konut Sorununun Çözümünde Bir Alternatif Olarak Konut Kooperatifleri ve Eskişehir İlindeki Konut Kooperatiflerinin Sosyo-Ekonomik Analizi** Eskişehir: T.C. Anadolu Üniversitesi Yay., No: 1108, 1999.
- Türkiye Cumhuriyeti Bayındırlık ve İskân Bakanlığı Kentleşme Şurası, **Kentsel Dönüşüm, Konut ve Arsa Politikaları Komisyonu Raporu**, Ankara, Nisan, 2009.
- Yılmaz, Cevdet, **Risk Kapıyı Kırınca: Kentlerde Yoksulluk, Dayanışma, Güven ve Güvenlik**, İstanbul: Libra Yay., 2010.
- Yörükkan, Turhan, **Gecekonular ve Gecekondu Bölgelerinin Sosyo-Kültürel Özellikleri**, Ankara: Nobel Yay., 2006.

KİMİ NÖROLOJİK VERİLER IŞIĞINDA BEYİN-BİLİNÇ İLİŞKİSİ ÜZERİNE KISA BİR TARTIŞMA I*

Beyza Nur BAYAT**

ÖZET

Bilinç ile beyin arasındaki ilişki, düşünce tarihi boyunca tartışma konusu olmuştur. Son yüzyıla kadar zihin-beden ya da ruh-madde gibi kavramlarla anılan bu mesele, nörolojinin ivme kazanmasıyla birlikte beyin ve bilinç arasındaki ilişkiye indirgenmiştir. Bu bağlamda, insanın beyninde ortaya çıkan bilinçlilik durumunun, başka bir deyişle fenomenal deneyimlerin, nasıl meydana geldiği ve beyin ile bilincin birbirlerini nasıl etkiledikleri, hem bilimsel verilerle hem de bu verilerden hareketle ortaya konan felsefi yaklaşımlarla açıklanmaya çalışılmaktadır. Bu çalışmada, beyin ve bilinç arasındaki etkileşim sorununun nörolojinin verilerinden hareketle nasıl ele alındığı incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Beyin, Bilinç, Fenomenal Deneyim, Nöroloji.

A BRIEF DISCUSSION ON BRAIN-CONSCIOUSNESS RELATIONSHIP IN THE LIGHT OF SOME NEUROLOGICAL DATA I

ABSTRACT

The relationship between consciousness and the brain has been the subject of controversy throughout the history of thought. This issue, which has been mentioned with concepts such as mind-body or spirit-matter until the last century, has been reduced to the relationship between brain and consciousness with the acceleration of neurology. In this context, how the state of consciousness, in other words phenomenal experiences, occurring in the human brain and how the brain and consciousness affect each other will be tried to be explained by both scientific data and philosophical approaches based on these data. In this study, how the problem of brain and conscious interaction is handled from the study of neurology will be examined.

Keywords: Brain, Consciousness, Phenomenal Experiment, Neurology.

I

İnsanın soru sormaya ve düşünmeye başladığı günden bu yana, evrende iki ayrı cevherin var olduğuna dair genel bir kanaat bulunmaktadır. Ruh ve madde olarak adlandırılan bu iki cevher, birbirinden bağımsız olarak tasavvur edilmekle birlikte, bunların birbiriyle bir şekilde etkileşim halinde olduğu da iddia edilmiştir.¹ Son yüzyılda gelişen nörolojik çalışmalar ışığında, zihin ve beden arasındaki ilişki, bilinç ve beyin arasında olan bir ilişki olarak ele alınmakta ve meseleye bilimsel veriler açısından bir cevap getirilmeye çalışılmaktadır. Bununla birlikte, beyin ve bilinç arasındaki ilişkinin günümüz din felsefesi sorunları söz konusu edildiğinde yeterince tartışıldığı iddia edilemez. Nitekim Türkçe yazılmış eserler sınırlı olduğu gibi, çeviriler de yetersizdir.

Aslında beynin nöral faaliyetleri ile insanın tüm hislerini, duygularını, farkındalıklarını içine alan ve *fenomenal deneyim* olarak adlandırılan öznel tecrübeleri arasındaki ilişkidir. Yapılan bilimsel çalışmalardan hareketle, beyin yapılarının fenomenal deneyimlere neden olduğuna dair güçlü bulgular ortaya konulmaktadır.² Dolayısıyla beyin ile bilinçli fenomenal deneyimler arasında nasıl bir ilişki olduğu, açıklanmaya değer bir problem olarak tartışılmaktadır.

* “Kimi Nörolojik Veriler Işığında Beyin-Bilinç İlişkisi I” isimli makalemiz kısa bir süre önce tamamladığımız *Çağdaş Zihin Felsefesinde Ontolojik Nöro/Fenomenal Özdeşlik Tezi ve Eleştirisi* adlı yüksek lisans tezimize dayanmaktadır.

** O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Araştırma Görevlisi (beyzabayat00@gmail.com).

¹ Stephen Priest, *Theories of Mind*, New York, Houghton Mifflin Company, 2004, s. 3.

² David M. Rosenthal, “Explaining Consciousness”, *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Reading*, ed. David Chalmers, Oxford, Oxford University Press, 2002, s. 406-407.

Buradan hareketle bazı düşünürler, beyin ve bilinç arasında karşılıklı bir etkileşim olduğunu ileri sürer. Bazıları ise, bunların iki ayrı cevher olduğunu kabul etmeyerek, birinden birini diğerine indirgemeyi tercih eder. Fakat buradaki temel mesele, bütünüyle fiziksel ve maddesel olan beyin ile hiçbir fiziksel ve maddesel özellik taşımayan bilincin, birbirlerini nasıl etkilediklerinin açıklanmasıdır.³ Çünkü doğa kanunları gereğince maddesel olmayan bir şeyin, maddesel olanı etkilemesi mümkün değildir.

Aynı sorun insanın davranışlarının açıklanmasında da ortaya çıkmaktadır. Bir kişi bir davranış sergilediğinde, örneğin ağladığında, onun bu davranışı iki farklı kaynağa dayanarak açıklanabilir. İlkine göre, kişinin fenomenal deneyimlere bağlı olarak üzüntü duygusu hissettiği iddia edilir.⁴ İkincisine göre ise, kişinin ağlamak, gülmek gibi davranışlarına neden olan beyninin nöral bölgesinin aktive olduğu iddia edilir.⁵ Görüldüğü üzere tek bir davranış, ya bilinçli fenomenal deneyimlere ya da tamamen fiziksel süreçlere bağlı olarak açıklanabilmektedir. Zihin felsefesi literatüründe eşölçümlü olmama problemi (*incommensurability problem*)⁶ adı verilen bu sorun da, temelde yukarıdaki meseleye bağlanmaktadır: Beyin ve bilinç arasında bir etkileşim var mıdır? Eğer varsa bu, nasıl bir etkileşimdir?

II

Nöroloji alanında yapılan çalışmalardan hareketle, bilinç, beyin sapı retiküler formasyonunda yer alan nöronal yapıların, kortikal alanlarla etkin etkileşimi sonucu gelişen bir süreç olarak tanımlanabilir.⁷ Daha kısa bir ifade ile bilinç, beyindeki özel bazı anatomik yapılar arasındaki elektrofizyolojik ve nörokimyasal süreçlerle gelişir ve sürdürülür. Buna bağlı olarak insanın tüm duygu, düşünce, his ve arzularının beyin nöral yapılarından kaynaklandığı ortaya konulmaktadır. Bunlara ilaveten insanın fiziksel kas hareketleri ile öğrenme, hatırlama ya da dil öğrenme kabiliyeti gibi entelektüel uğraşları da yine beyin belirli nöral yapılarından kaynaklanmaktadır.⁸ Dolayısıyla beyin ve bilinç arasında bir ilişki olduğu açıkça söylenebilir.

Söz gelimi, insanın elini kestiğinde hissettiği acı hissini nasıl oluştuğu, nörolojik veriler üzerinden ifade edilebilir. İlk olarak kesilen bölgedeki sinir hücreleri uyarılır. Uyarılan sinir hücreleri, kimyasal bir maddenin sinir sistemi vasıtasıyla omurilik kanalına ve oradan da beyin sapına gelmesine neden olur. Son olarak kimyasal madde, beyin bedensel-duyusal bölgesindeki hücreleri uyatarak acı hissini oluşturur. Eğer bu sürecin herhangi bir aşamasında bir aksaklık ya da hasar meydana gelirse, el kesilse bile acı hissi

³ Paul Churchland, *Madde ve Bilinç*, çev. Berkay Ersöz, İstanbul, Alfa Yayınları, 2012, s. 17-19.

⁴ Donald Davidson, "Actions, Reasons, and Causes", *The Essential Davidson*, ed. Donald Davidson, Ernie Lepore, Kirk Ludwig, Oxford, Oxford University Press, 2006, s. 23.

⁵ Davidson, "Actions, Reasons, and Causes", s. 28.

⁶ José Luis Bermúdez, *Philosophy of Psychology: A Contemporary Introduction*, New York, Routledge, 2005, s. 13.

⁷ Christof Koch, Marcello Massimini, Melanie Boly and Giulio Tononi, "Neural Correlates of Consciousness: Progress and Problems", *Nature Reviews Neuroscience*, 2016 May, 17(5), s. 307-321; Giulio Tononi, Christof Koch, "Consciousness: Here, There and Everywhere?" *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, 2015 May 19(1668), s. 370; Morten Overgaard, "Phenomenal Consciousness and Cognitive Access" *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, 2018 September, 19;373(1755); Lionel Naccache, "Why and How Access Consciousness Can Account for Phenomenal Consciousness", *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, 2018 September, 19;373(1755).

⁸ Beyin ve sinir sistemi ve bunların nöral faaliyetleri hakkında ayrıntılı bilgi için Bkz.: *Encyclopedia of Neuroscience*, Ed. Marc Binder, Nobutaka Hirowaka, Uwe Windhorst, Berlin, Springer, 2009; Marsel Mesulam, *Principles of Behavioral and Cognitive Neurology*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

oluşmayacaktır. O halde, fenomenal deneyimlerin ortaya çıkması için beynin nöral yapılarının sağlıklı bir şekilde çalışıyor olması gerektiği sonucuna ulaşılabilir.⁹

Yukarıda ifade edilen durum aynı zamanda beynin, bilinç üzerindeki etkisini büyük ölçüde ortaya koymaktadır. Peki, tam tersi bir durum için ne söylenebilir? Fenomenal deneyimler, benzer bir süreç meydana getirerek, beynin nöral faaliyetlerini harekete geçirebilir mi? Nörolojik verilerin dikkatle alınması halinde, böyle bir duruma örnek olabilecek herhangi bir verinin henüz kaydedilmediği açıkça söylenebilir. Ortaya konan bulgular fenomenal deneyimlerin, beyin üzerinde bir etkisi olmadığını gösterir niteliktedir. Örnek olarak aşağıdaki nörolojik vakalar verilebilir:

Öncelikle beyinde bulunan nöral yapıların, daima birbirleri ile bağlantılı olduğu ifade edilmelidir. Örneğin, beynin görsel alanı ile görülen şeyleri anlama, tanımlama ve sınıflandırma gibi semantik faaliyetlerin gerçekleştiği nöral alan birbiriyle bağlantılıdır. İşte bu semantik alanda oluşabilecek herhangi bir hasar “semantik bunama” adı verilen bir vakaya neden olabilir. Bu durumdaki bir hasta, nesnelere açık bir şekilde görmesine rağmen tanıyamaz. Bu nesnelere ilişkin anlamı kaybeder. Dolayısıyla hastaya, örneğin bir zebra fotoğrafı gösterildiğinde, hasta bu hayvana ilişkin hiçbir bilgiyi anımsayamaz. Hatta zebranın bir hayvan olduğu hakkında da bilgi sahibi olamayabilir.¹⁰

Bir başka örnek, “akinetopsi” adı verilen ve görsel hareketliliğin kaybına neden olan nörolojik vakadır. Bu vakada, beynin hareketi algılayan görsel alanı hasar gören hastalar, nesnelere hareket ettiğini göremezler. Örneğin, sürahiden bardağa suyu doldururken zorluk yaşarlar. Çünkü suya baktıklarında akışkan bir sıvı değil, donuk bir buz kütleleri görürler. Benzer şekilde odanın içinde yürüyen bir kişiyi, anlık olarak bir orada bir burada görürler.¹¹

Bu tür vakalar, beyinde oluşan hasarların bölgesine göre çoğaltılabilir. Fakat her bir vakadan ortaya çıkan sonuç aynıdır: Kişinin görmesi, duyması, anlaması gibi durumlardan acı ya da nefret hissetmesi gibi duyu durumlarına kadar her fenomenal deneyim, beynin nöral yapıları sonucunda ortaya çıkmaktadır. Buna ilaveten bu nöral yapıların hasar alması durumunda, fenomenal deneyimlerde günlük hayatı etkileyecek kadar bozukluklar oluşmaktadır. Fakat bu durumun aksini gösteren bir delil yoktur. Yani fenomenal deneyimler olmaksızın, herhangi bir nöral faaliyetin gerçekleşmeyeceğine yönelik bir kanıt bulunmamaktadır. Buradan hareketle dikkat çekilen bir diğer nörolojik durum, “örtük bilinç” (*implicit/unconscious memory*)¹² kavramıdır. Örtük bilinç, herhangi bir beyin yapısının bilinçsiz bir şekilde yanıt-davranış oluşturabilmesidir. Bu bilinç türünde bilgi, bilinçli olarak kaydedilemez ve çağrılmaz.¹³ Bu duruma örnek

⁹ Mark Solms, Oliver Turnbull, *Beyin ve İç Dünya: Özne Deneyimin Sinirbilimine Giriş*, çev. Hakan Atalay, İstanbul, Metis Yayınları, 2015, s. 62-63.

¹⁰ John R. Hodges, “Semantic Dementia: A Disorder of Semantic Memory”, *Neurological Foundation of Cognitive Neuroscience*, Ed. M. D’Esposito, Cambridge, MIT Press, 2003, s. 67-69.

¹¹ J. Zihl, von Cramon, N. Main, “Selective Disturbance of Movement Vision After Bilateral Brain Damage” *Brain*, No: 106, 1983, s. 315.

¹² Kavramın İngilizce karşılığı, *implicit/unconscious memory* şeklindedir. Bu kavram aslında “örtük bellek” olarak da çevrilebilir. Ancak açıkça ifade edelim ki *örtük bellek* şeklinde yapılacak bir çeviri, *örtük bilinç* şeklindeki karşılamaımızdan daha özgün bir öze sahip görünmemektedir. Nitekim biz, bu makalemizde bir kendilik bilinci taşıyan varlık olarak insanı tartışmaktayız, yoksa örtük belleğe sahip makineleri değil. Nitekim “Kimi Nörolojik Veriler Işığında Beyin-Bilinç İlişkisi Üzerine Kısa Bir Tartışma” isimli bu çalışmamızın tamamı dikkate alındığında görüleceği üzere, örtük bellek kavramı zaten anlaşılması zor olan bu konuda örtük bilinçten daha açıklayıcı olamamaktadır. Bu kavramın zihin felsefesi literatüründe “örtük bilinç” olarak kullanıldığı pek çok örnek de bulunmaktadır.

¹³ Taketoshi Ono, “Implicit Memory”, *Encyclopedia of Neuroscience*, Ed. Marc D. Binder, Nobutaka Hirokawa, Uwe Windhorst, Berlin, Springer, 2009, s. 1934.

olarak, beyninin nesnelere algılama ve tanıma ile görevli alanı hasar görmüş bir hasta gösterilebilir. Bu durumdaki bir hastanın, önüne konulan nesnelere şekli, boyutu ve ne olduğu hakkında hiçbir fikri yoktur. Fakat ondan bu nesnelere toparlaması istendiğinde, hasta bu nesnelere konumlarını dahi tam olarak görememesine rağmen, uzandığı her nesnenin boyutuna ve şekline göre elini ayarlayabilmiştir.¹⁴ Yani nesnelere örtük olarak, bilinçsiz bir şekilde görebilmiştir.

Benzer bir durum, beyninin insan yüzlerini tanıma görevli olan bölgesi hasar almış hastalarda da görülebilir. Bu durumda olan kişiler, karşısında bulunan kimselerin yüzlerini çok iyi görmelerine rağmen, bu yüzlerin kime ait olduklarını bilemezler. Gördükleri her yüz onlar için yabancıdır. Bu hastalardan birine, içlerinde hem ailesinin hem de yabancı kimselerin bulunduğu yüzler gösterilmiş ve bunlardan hangisi ile birlikte vakit geçirmek istediği sorulmuştur. Hasta bu yüzlerin hiçbirini tanımamasına rağmen, bilinçsiz bir şekilde ailesinden olan kimselerin yüzünü seçmiştir.¹⁵ Kısacası hasta bilinçsiz bir şekilde yakınlarını tanıyabilmiştir.

III

Burada verilen örneklerde görüldüğü üzere, hastalar fenomenal bir bilinç oluşturmadan *doğru* davranışlar sergileyebilmektedir. Yani bilinçsiz bir şekilde bilgi işleyip öğrenebilmekte ve bilinçsiz bir anlamı mümkün kılabilir. ¹⁶ Dolayısıyla bu durum şöyle bir soruyu gündeme taşımaktadır: İnsan beyni, bilinçsiz bir şekilde bilgi işleyip öğrenebiliyor ve davranış oluşturabiliyorsa, insanın bilinçli olmasına neden gerek vardır? Daha spesifik bir şekilde sorulacak olursa, insan gerçekten bilinçli bir varlık mıdır?

Öncelikle ifade edilmelidir ki fenomenal deneyimlerin beyin nöral faaliyetlerinden meydana geliyor olması, bu durumun niçin gerçekleştiğini açıklamaya yetmemektedir. Örneğin, güzel bir kokunun koklanması tamamen fiziksel süreçlerle açıklanabilir. Ancak bu fiziksel süreçler, kişinin güzel kokuyu tamamen öznel olarak deneyimlemesini ve bu durumdan zevk almasını açıklayamaz. Tüm fiziksel süreçler bilimsel olarak tanımlanabilir bile şu soru cevapsız kalır: Nasıl oluyor da duyu organları ve sinirler aracılığıyla beyne ulaşan bir tepki, fenomenal deneyimde bir algı hâline dönüşüyor?¹⁷ Dolayısıyla fenomenal deneyimlerin beyinden kaynaklandığı bilimsel olarak ifade edilebilir. Fakat bu deneyimlerin nöral faaliyetlerden ibaret olduğu iddia edilemez. Bu durum bilincin göz ardı edilmesi anlamına gelir.

İkinci olarak yukarıda sözü geçen “örtük bilinç” vasıtasıyla gerçekleşen davranışların hiçbirini, iradeli bir şekilde karar vermeye ve ona göre hareket etmeye dayanmaz. Böyle durumda olan hastalar, bilinçsiz bilgiyi faydalı ve doğru bir amaç için kullanamazlar. Gündelik yaşantılarında başka kimselere muhtaçtırlar. Oysa insanların hâlihazırda kurmuş oldukları girift toplumsal ve gündelik yaşantı tamamen bilinçli seçimler üzerine kuruludur. Onlar, önlerine çıkan seçenekler üzerine tercih yapar, bu tercihten memnun kalır ya da pişman olurlar. Yaşantılar, anılar meydana getirir. Bu anılar, istemli ya da istemsiz bir şekilde hatırlanabilir. Kısacası tüm bunlar, insanların öznel ve anlamlı dünyasını oluşturur. Örtük bilinç ise, anlamlı bir yaşantı kurmak şöyle dursun, yalnızca davranışların refleksif olmasını sağlayabilir.¹⁸

¹⁴ Melvyn A. Goodale, A. David Milner, *Sight Unseen: An Exploration of Conscious and Unconscious Vision*, New York, Oxford University Press, 2005, s. 17-19.

¹⁵ Antti Revonsuo, *Bilinç: Özneliğin Bilimi*, çev. Selim Değirmenci, İstanbul, Küre Yayınları, 2010, s. 199-202.

¹⁶ Saffet Murat Tura, *Histerik Bilinç*, İstanbul, Metis Yayınları, 2007, s. 107.

¹⁷ David Chalmers, *Conscious Mind*, Santa Cruz, California of University, 1995, s. 9-11.

¹⁸ Revonsuo, *Bilinç: Özneliğin Bilimi*, s. 209-210.

IV

Sonuç olarak, burada temas ettiğimiz bilimsel veriler ışığında beyin ve bilinç arasında bir etkileşim olduğu açıkça kabul edilebilir. Fakat bu etkileşimin niçin meydana geldiği bilimsel olarak açıklanabilmiş değildir. Bununla birlikte bugün pek çok çağdaş düşünür ve nörolog, bilincin, ya hiç var olmadığını ya da beyindeki nöral faaliyetlerden ibaret olduğunu iddia eder. Buna bağlı olarak da kuramlar ileri sürer, söz gelimi özdeşlik teorisi, eleyici materyalizm veya işlevselcilik gibi. Buna rağmen bu kuramlar, iddialarını açık ve net bir şekilde temellendirecek bir teoriden yoksudurlar. Dolayısıyla bilinç ve beyin arasındaki ilişkinin, henüz çözülmemiş bir problem olarak, üzerinde soru sorulmaya ve düşünölmeye devam eden bir tartışma alanı olduğu rahatlıkla söylenebilir.

Son olarak ifade edelim ki bazı nörolojik veriler ışığında beyin-bilinç ilişkisini tartıştığımız bu makale, anılan konuya bir giriş niteliği taşımaktadır. Konunun ayrıntılarını, “Kimi Nörolojik Veriler Işığında Beyin-Bilinç İlişkisi Üzerine Kısa Bir Tartışma II” adı altında yayınlayacağımız makalemizde ele alacağız.

KAYNAKÇA

Bermúdez, José Luis, *Philosophy of Psychology: A Contemporary Introduction*, New York, Routledge, 2005.

Binder, Marc, Hirowaka, Nobutaka, Windhorst, Uwe, *Encyclopedia of Neuroscience*, Berlin, Springer, 2009.

Chalmers, David, *Conscious Mind*, Santa Cruz, California of University, 1995.

Churchland, Paul, *Madde ve Bilinç*, çev. Berkay Ersöz, İstanbul, Alfa Yayınları, 2012.

Davidson, Donald, “Actions, Reasons, and Causes”, *The Essential Davidson*, ed. Donald Davidson, Ernie Lepore, Kirk Ludwig, Oxford, Oxford University Press, 2006, s. 23-37.

Goodale, Melvyn A., Milner A. David, *Sight Unseen: An Exploration of Conscious and Unconscious Vision*, New York, Oxford University Press, 2005.

Hodges, John R., “Semantic Dementia: A Disorder of Semantic Memory”, *Neurological Foundation of Cognitive Neuroscience*, ed. M. D’Esposito, Cambridge, MIT Press, 2003, s. 67-87.

Koch, Christof, Massimini, Marcello, Boly, Melanie, Tononi, Giulio, “Neural Correlates of Consciousness: Progress and Problems”, *Nature Reviews Neuroscience*, 2016 May, 17(5), s. 307-321.

Mesulam, Marsel, *Principles of Behavioral and Cognitive Neurology*, Oxford, Oxford University Press, 2000.

Naccache, Lionel, “Why and How Access Consciousness Can Account for Phenomenal Consciousness”, *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, 2018 September, 19;373(1755).

Ono Taketoshi, “Implicit Memory”, *Encyclopedia of Neuroscience*, ed. Marc D. Binder, Nobutaka Hirokawa, Uwe Windhorst, Berlin, Springer, 2009, s. 1934-1936.

Overgaard, Morten, “Phenomenal Consciousness and Cognitive Access” *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, 2018 September, 19;373(1755).

Priest, Stephen, *Theories of Mind*, New York, Houghton Mifflin Company, 2004.

Revonsuo, Antti, *Bilinç: Öznelliğin Bilimi*, çev. Selim Değirmenci, İstanbul, Küre Yayınları, 2010.

Rosenthal, David M., “Explaining Consciousness”, *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Reading*, ed. David Chalmers, Oxford, Oxford University Press, 2002, s. 406-422.

Solms, Mark, Turnbull, Oliver, *Beyin ve İç Dünya: Özel Deneyimin Sinirbilimine Giriş*, çev. Hakan Atalay, İstanbul, Metis Yayınları, 2015.

Tononi, Giulio, Koch, Christof, “Consciousness: Here, There and Everywhere?” *Philosophical Transactions of the Royal Society B: Biological Sciences*, 2015 May 19(1668), s. 370.

Tura, Saffet Murat, *Histerik Bilinç*, İstanbul, Metis Yayınları, 2007.

Kimi Nörolojik Veriler Işığında Beyin-Bilinç İlişkisi Üzerine Kısa Bir Tartışma I

Zihl, J., von Cramon, Mai, N., “Selective Disturbance of Movement Vision After Bilateral Brain Damage” *Brain*, No: 106, 1983, s. 313-340.

POLİTİKA-SIZ DİL, ESTETİK-SİZ SÖZ “MEDENİYET DİLİ OLARAK TÜRKÇE”

MEVLÜT ALBAYRAK*

ÖZET

Türkçemizin bir çıkmaza sürüklendiğini kabul ediyorum, çıkmazda olduğunu değil. Bunu aşmanın yolları üzerinde durulması gerektiğini de hararetle savunuyorum. Çok dilliliğin savunulduğu bir ülkede, anadilin değeri üzerine değerlemeler çok önem arz etmektedir. Bunun sorumluluğu da politikacılardan akademisyenlere ve okuma çabası içinde olan herkese aittir. Dil bir kimlik oluşturur ve bunu yaparken de, anlaşılabilirliğini, akıcılığını ve hoşlanma duygusunu bir arada tutarak yapar.

Dilin tarihsel serüvenini dönemlere ayırarak konuştuğumuzda, her bir dönemin önceki yazılı dili anlamıyor olması, dile yapılan müdahaleler midir? İnsanlığı rehavete götüren teknoloji dilin çıkmazlar yaşamasında nerede durmaktadır? Çeviri çalışmaları dilin çıkmazlarını aşmada katkı sağlayabilir mi? Dil bir ideal olarak bir medeniyet inşasında nasıl bir güce ve yeterliliğe sahiptir?

ABSTRACT

I accept that our Turkish is dragged into a impossible situation, not a dead end. I strongly advocate that it is necessary to focus on ways to overcome this. In a country where multilingualism is advocated, valuations on the value of the mother tongue are very important. The responsibility for this belongs to politicians, academics and anyone who is trying to read. Language creates an identity, and while doing so, it does it by keeping understandability, fluency and a sense of liking together.

When we talk about the historical adventure of language into periods, is the fact that each period does not understand the previous written language an intervention to the language? Where does the technology that brings humanity to rest stand in the language's dead ends? Can translation works contribute to overcoming the predicaments of language? What power and faculty does language have in an ideally built civilization?

Düşünemediğimi, düşünceyle dost olamadığının her an tekrarlanması, okuma sorununu beraberinde getirirken, düşüncede gerekli olan dilin yol göstericilik gücünü de sorguluyorum. Bu tam da kavrayışındaki görmek gibi bir şey, hepsi o kadar. Tercümede ya da çeviri de başkasının bastığı yerlere güvenle basarak ilerlerken, “ben de böyle düşünüyorum,” ya da “bu akıl yürütme biçimi şöyle ilerlemeliydi,” diyebiliyorum. Bu hiç de rahatsız edici bir tutum değildir.

Dilin karakteri, düşünce ile olan bağımlı belirlenir ve yönlendirirken, dili kullananın karakterinden bağımsız kalmaz. Bu politik bir yönlendirmeye açıktır ve dili heyecan yaratma ve egemenlikten pay alma mücadelesine dâhil eder. Bir diğerinin varlığına gereksinim duyması hayatının mutlak ve değişmez ilkesi olarak insan, hayatın her bir aşamasında doğa ile bir ilişki biçimi geliştirerek kendini konumlandıracağı varoluşsallığını bir ilkeye büründürür. Bu büründürme isteği, insan doğasının insan olma ilkesidir. Buna göre de bu ilke, kendi görünürlüğünü ve tanımlanmasını dil üzerinden gerçekleştirir.

Dil politik bir zorunluluk olmanın yanı sıra, iletişim boyutunda bir oluş biçimi olarak estetik bir tutum da varlığa getirir. Bir şeye, dışarıda duran bir şeye gönderme yapma, gönderenin o şeye olan tutum alışını gösterir. Ağaç ormanda bir anlama bürünürken, bir park alanında ya da yol kenarında başka bir anlama bürünür. Ağaç her

* Prof. Dr., SDÜ Fen-edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, (mevlutalbayrak@sdu.edu.tr)

zaman bir ağaç değildir; çünkü o ağaç olmağını benden bağımsız olarak almış olmasına rağmen, orada bir varlık olarak benim ifade etme biçimime bağlı olarak farklı anlamlara açıktır. Yine de benim olan ağaç ile benim varlığıma gereksinim duymayan aynı ağaç, benim ağaç dediğim şeyle aynı değildir. “ağaç hakkında konuşuyorum,” bir betimleme sunmaz, dahası olmayan ağaç üzerinden bir ağaç var eder. Bu bir anlamada “o bir balık değil, balık resmidir,” türü bir yargıya doğru ilerler.

Dil benim ben olarak eylememin ve bu eylemin onay ya da reddinin var-oluşsal zorunluluğudur. Zorunluluk, bir itki sağlar ve yaratıcılık için bir başlangıç heyecanı sağlar. Tekrar içinde bir dil, var-oluşsallığını kendi içinde tüketen bir yapıya dönüşür.

Varlık dergisi yılın ilk sayısını “Türkçenin Çıkmazları” başlığıyla yayımlamış.¹ Dilimiz bu başlık dikkate alınca bir çıkmazın içinde görülüyor. Çıkmaz, “çözümü ulaşmayan” bir durumu imler ve tekrar içinde kalmayı ifade eder. Türk Dil Kurumu Sözlüğü de kelimeye hem “sonu kapalı, çıkış yeri olmayan, hiçbir yere ulaşamayan yol, sokak,” anlamını hem de “çözüm yolu olmayan” anlamlarını vermiş. Bu başlığa göre, Türkçemiz bir türlü kendi olarak kendini görünür ve gösterilir kılacak bir durumu gerçekleştirmemiş gibidir. Siyasal iktidarlara göre dil politikalarının belirlendiği doğrudur ve bu da dili, konuşulan ve anlaşılacak bir şey olmaktan çıkardığı söylemini haklı çıkarmıştır. Siyasilerden, akademisyenlere ve sıradan insanlara kadar bir dizi kategorileştirmeye gidince, bu “Çıkmaz”ın haklı yönleri üzerine yoğunlaşmak kaçınılmaz olmalıdır. Şive farklılıklarını dil gibi kavrama ve kavratma becerimiz, bir karaktere dönüşmüş görünmektedir. Bu da hem politika-sız hem estetik-sız bir dil ve iletişimi yaratmış görünmektedir.

Ben bu “çıkmazları”n varlığını onaylıyorum, ancak bunun bir çözümünün olduğunu da kabul ediyorum. Dil salt duygusal bir heyecanla kendi yaratımını sürdürmez. Öncelikle bir durum tespiti yapılmalıdır.

Selçuk Orhan’ın Varlık dergisinde yayımlanan yazısının başlığı “Türkçenin İçinden Çıkmak.” Yaşananlardan ve günlük polemiklerden hareketle olsa gerek Orhan bir yargıda bulunarak başlıyor yazısına; “Ancak –kimse kabul etmese bile- günümüz Türkçesi maalesef olgunlaşmış bir dil değil; yazdıklarımız, bir savaşın kalıntılarından derlenmiş bir dağarcığın üstünde duruyor... Sevet-i Fünun ya da Tanzimat yazarları gibi, bugünün yazarlarını da çeyrek yüzyıl içinde çoğunluk açısından okunaksız kılacak gelişmelerin yaşanmayacağına güvencesi yok.”²

Dilin tarihsel serüvenini dönemlere ayırarak konuştuğumuzda, her bir dönemin önceki yazılı dili anlamıyor olması, dile yapılan müdahaleler nedeniyle midir? Müdahalecilik ülkemizin her alanında yaşanan bir durumdur; eğitimden, ahlakçı yönlendirmelere kadar her alanda. Dil alanında müdahalecilik de bir olgudur. Çok uzağa gitmeden yaşımın kavrayış yıllarıyla sınırlayarak konuşursam, eş anlamlı kelimeler/sözcükler üzerinde nasıl kızılca kıyametin kopartıldığını biliyoruz. Müdahaleci dil yaratımının ideolojik dönemleri elbette bu yıllarla sınırlandırılarak konuşulamaz. Ben biraz da ironi yaparak kendi tecrübemi/deneyimimi aktararak başlayacağım. Ben “yanıt” yerine “cevap,” “yaşam” yerine “hayat,” “örnek” yerine “misal” vs.. diyenler grubundaydım. Bu onay çok önemliydi ve hayat memet meselesiydi. Bugün her ikisini de kullanıyor ve yazıyorum. Bu bir anlamda Derridacı anlamda öncekine “ihanet etme” tavrı olarak okunmalıdır, tam oturmasa da.

İlahiyat okudum, felsefe okumaya çalışıyorum, edebi dergileri takip ediyorum, ancak yazılarımda kullandığım dil, galiba “elinde ne varsa” tarzında bir tüketimi tanımlamaktadır. Mesela, Ziya Gökalp’i, Ahmet Mithat’ı sözlük yardımı almadan okuyamamak, dile müdahalenin bir sonucu mudur? Yoksa mürekkep yalamış olanların

¹ Varlık, “Türkçenin Çıkmazları,” Ocak 2020.

² Selçuk Orhan, “Türkçenin İçinden Çıkmak,” Varlık, Ocak 2020, s. 5.

okumanın önüne kendi sınırlı dünya tasavvurlarını ikame etme çabaları mıdır? Olguları dikkate almayan bir sorgulama, her daim tekrara düşecek ve yaratıcılıktan yoksun kalacaktır. Dilin gücü, ifade biçiminden, anlaşılır ve açık-seçik olmasından, hoş bir lezzet bırakmasından ve dahası çağrıştırdığı yeni adlandırma ve ad vermelerden kaynaklanır. Tanıl Bora bunları üç özellikte betimlemiştir; “ifade gücü, açıklık,” ve “kulağa gelişi, müziği.”

Anlaşılır olmanın yanı sıra akıcı olmak amaçlanırken, arı-duru bir Türkçe diyebileceğim bir metin inşa etmek imkânsız/olanaksız gibi görünmektedir. “Moral-motivasyonumuz çok iyi, şükürler olsun,” diyen bir cümle ne anlaşılır ne de akıcıdır. Duyularımızı bu şekilde ifade etmemizin nedeni, dile yapılan müdahale midir, yoksa dilin baskın kültürlerin yaygın üretiminden malzemelerinden kaynaklanan başka bir şekilde ifade edememe midir? Elbette üçüncü bir alternatif/seçenek/şık ya da almaşık daha vardır.

Orhan’ın bir diğer tespiti de, “değiştirilen sözcüğün eskisinin dilden atılması hedeflendiği için dilin şişeceği hesaba katılmamıştır. Oysa eski sözcükler dolaşımında kaldığı için dilimizde kaçınılmaz bir sözcük enflasyonu oluştu. Kaçınılmaz bir çokluk içindeyiz.” “talimat” yerine artık “yönerge” denmeliydi...” (s. 7).

Talimat kelimesini kullanmaya gerek yoktur, onun yerine artık yönerge kullanacağız, fazla kibar görünen bir yasaçılık gibidir, dahası ironiktir. “Bundan sonra gavura gavur denilmeyecek.” Ne dememiz gerekecek, ya da nasıl hitap edeceğiz.

“Eşanlamlıları çoğaltmanın dilde anlam zenginliğinden çok belirsizlik yaratacağına inanıyorum,” bu eşanlamlı sözcüklerin “geçmişte olduğu gibi mutlak bir örtüşmenin olmadığını da sezebiliriz,” (s. 7) diyor Orhan. Dil kendi içinden rakipler yaratarak varlık bulmaz, ancak onun bu tür bir rakip yaratma eğilimi muhtemelen kendini diri tutma adına eşanlamlı yeni yaratımlarla anlam bulur. Hiçbir eşanlamlı kelime belirsizlik yaratmaz, aksine o dilin kendine ait kelime kabul etme ve o kelimelerle yeni anlam ve içerikler yaratma beceri ve yeteneğini gösterir. Bu dilin gücü ve yeteneğinin özsel değerini ortaya koyar.

Üniversite hocası olarak öğrencilerime “sınav var” diyemiyorum, “imtihan var” diyorum. Şimdi bu dilde nasıl bir enflasyon yaratmış oluyor? Sınav kelimesinin kullanımı yaygınlaştı diye, imtihan kelimesini gereksiz olduğu gerekçesiyle yokluğa mı göndereceğiz? Sınav kadar imtihan da hayatın olgusallığının resimleridir. İmtihanın kozal etkisi oluşta hiçbir sonuca karşılık gelmez diyebilir miyiz? İmtihan benin varoluş öyküsünü, ait olduğu yerden alır. Bu iskan durumu, dilin idealini dışarı açar. Nesne, hazırda bekleyen düşünce onu kendine davet eder.

Annem, kızıma masayı temizlemesi için tavsiyede/öneride/öğütte... bulunurken, “fırdolayı, fırdolayı, hadi kızım” diyordu. Kızım, şaşırılmış halde,” Anneme bakıyordu. Ne dediğini kendisinden ne yapmasının istendiğini anlamamıştı. Annem Türkçe konuşuyordu, ancak torunu onu anlamıyordu. Fırdolayı kelimesini kitaplardan, ya da günlük kullanımdan kim ya da kimler çıkardı?

Fırdolayı ne demektir? Bu soruyu bu yazıyı okuyanlar da soracaktır. İngilizler bunu “all around,” “all the way around” diye çevirmişler. TDK Sözlüğü merhum Yahya Kemal’den bir alıntı/iktibas ile açıklamış kelimeyi: “Tulumbanın yöresindeki taş sekinin dibine fırdolayı kadife çiçekleri dikilmişti.” Fırdolayı, “çepeçevre” anlamına geliyor. Kulağa hangisi daha estetik geliyor? Açıklığı, anlaşılabilirliği ve musikisi olan hangisidir? Böyle bir tercihe zorlanmak ya da yönlendirilmek, dilin kendine has doğasına nezaketsiz tavır alıştı. Dil müdahale kabul etmez.

Orhan yazısını şu soruyla bitiriyor/sona erdiriyor/tamamlıyor... “Bizim yoluna koyamadığımız Türkçe gelecekte çocuklarımız için kullanışsız bir iletişim aracına dönüşebilir mi?” (s. 9). Dil kim tarafından düzene koyulur ya da konulur? Dilde dışarıdan müdahale, dili dil olmaktan çıkarır. Dil, okur- yazarın ne aradığının cevabının adıdır. Dil, biri olarak biri tarafından değil, yaratılan eserlerle ve o eserlerin dolaşımıyla kullanışlı olur.

Dil, benim kendi olarak ifade alanı yaratabildiği tek bağımsız dünyadır. Ancak bu bağımsız dünya, kendini seslendirdiği dünyasından ayrı değildir. Türkçemizin şimdilerden fazla uzak düşmeyen dönemlerden başlayan serüveniyle karşılaştığı en büyük talihsizlik, ideolojik kampların dile giydirdikleri “deli gömleği”dir. “Merhaba” selam hitabı ile “selamün aleyküm” hitabı aynı dil muhataplarını kuşatmaktadır. Dilin bu ayrımcılayıcı kullanımı, kullanıcıların karakter ve kişilik özelliklerini daraltmakta ve zaman içinde eksik bir dünyaya hapsolmesine neden olmaktadır. “Neden”i kullanmanın “sebebi” kullanmadan farkı, şayet böyle bir farktan söz edeceksek, varlığa yüklediği anlam değil, varlığın ona yüklediği sınırsızlık üzerinden yarattığı devinimdir. Bu durumu derginin aynı sayısında “soruşturma” dosyasına cevap veren Tanıl Bora çok hoş bir betimlemeyle dile getirmiş. “Kimlik kartı olarak iş gören kelimeler...” (s. 26).

Bu, öğretmenlik yaptığım yıllarda yaşadığım dile dayalı ilişki biçimini tanımlaması bakımından çok isabetlidir. İmam Hatip Lisesinde meslek Dersleri öğretmeni olarak görev yapıyordum. Bir de kültür dersi öğretmenleri vardı. Bugün dahi bu ayrımı, kimin, hangi nedenle yaptığını ve ne anlama geldiğini bilmiyorum. Ne Diltey, ne Husserl ne de Gadamer buralarda kullanılabilir bir akıl yürütme becerisi geliştirmeye katkı sağlayamamış görünüyor. İyi niyetli bir ayırım olmadığını söylemekle yetineceğim. Öğrenciler bu ayrımı benimsemişlerdi ve bu arımdan da kendilerince bir kişilik ve karakter geliştirmişlerdi. Sosyal ve fen derslerine giren öğretmen arkadaşlar “kültürcü,” bizler de “dinci” oluyorduk. Bugünlerde bir de felsefe-ci ile filozoflar türedi. Düşünceye dayalı her -ci, -cı, bir yetersizlik yaratımıdır ve kenara itme biçiminden kaynaklı etiketleme icadıdır. Anlatacağım olay bu durumu nesneleştircektir. Bir gün çocukların her iki grupta yer alan öğretmenlerle karşılaştıklarında aynı selamlaşma dilini kullanmadıklarını gördüm ve yaşadım. Bu hep olan bir durumdu, ancak nedense o gün bu beni çok etkilemişti. Bir bakıma hayal kırıklığının ötesinde, kimlik sorgulaması yaratacak düzeyde bir anlama bürünmüştü. Bana “hayırlı sabahlar,” “selamün aleyküm,” diyen çocuklar “kültürcü” öğretmenlere “iyi sabahlar,” “Günaydın” diye hitap ediyorlardı. Bu dilde bir çatallaşmanın ya da eşanlamlı sözcüklerden kaynaklı bir “enfasyon”un sonucu değildi. Bu ve benzer durumlarda, bu durum günümüzde daha da yaygınlaşmış görünüyor, kelimeler/sözcükler “kimlik kartı olarak iş” görüyor ve görmeye devam ediyor. Her sabah uyandığımızda sadece siz uyanmazsınız, hayatın tümü uyanır. Uyanan siz, sadece kendiniz olarak varoluşa dâhil olurken, sizin varoluş serüveniniz diğer varoluş serüvenleriyle hayatın kendileri olur.

Toplumda herkesin bir biriyle bağırarak konuştuğu bir ortamda, “dil bilinci” hassasiyeti yaratmak, estetik ilişkiler bütünü sergileme beklentisi imkânsız gibidir.

Dil, olguların varoluşsal bütünlüğünden ziyade mürekkepliğinden beslenir. O ne salt olgular dünyasının adıdır, ne de şairin düş gücünün yaratımıdır; hepsi bir arada dili resmeder. Bir resim olarak dil, sonrakine fırçayı eline almasını öğütleyerek, dilin zenginliğine katkı sağlar. Dış dünyayı betimleme ve resmetme yeteneği, başlangıç noktasıdır. Bir aşık’ı konuşturan aşık’ın kelime dağarcığı değil, onun gördüğü, ona görünen kişi ya da varolanın ondaki yansımasıdır. Libidol dürtüler aşkı besler, ama bir şiir diline, estetik bir dünya inşasına dönüşürken değerlemede bulunur; başladığı yerde kalmaz. Fuzuli’nin “Su Kasidesi”, dilin su, gül ve bülbül ile nakşedilmesidir.

Teknoloji kendi dilini yaratırken, klasik söylemleri haklı çıkarma ya da ideolojik pekiştirme çabaları adına dil feda edilemez.

Dil, yeni kelime/sözcüklerle zenginleşir. Eşanamlılar da bu zenginliğin bir bölümünü oluşturur. Eşanamlılar, ki bu kelimeler o kadar da sınırlı anlamda bir eş anlamlılık sergilemezler, ayrıca anlam zenginliğine de sürekli kapı açarlar. Sınav ile imtihan eşanamlıdır, ancak her bir kelime çok farklı dünyaların inşasında da etkin görev alabilecek yetededirler. Kelime ve sözcüklerin kabul görmesi ya da görmemesi, içerdiği anlamı kullanan kişilerdeki nesnel çağrışımla sınırlı değildir, o aynı zamanda metafizik içeriklere de sahiptir. Dili politik görüşle, ideolojik önyargılarla tanımlamak, kabul ya da

reddetmek, o dile yapılabilecek en büyük eziyettir. Bu, o dille sınırlı kalmaz, o dilin ait olduğu Ulus/Milleti de yok eder.

Okuma yeni anlam ve yeni ifade etme biçimlerini var etmelidir. Bireylerinin okuması, yeniliğe, yaratıcılığa açık bir dünya inşa etmiyorsa, o Millet'in dil bilinci ya da dil temelli bir felsefesi pek olanaklı olmayacaktır. Hegel, Marx okumayı felsefe sanıp, Gazali'den, İbn Rüşd'ten, Katip Çelebi'den, Necip Fazıl'dan, Nazım Hikmet'ten, Sebahattin Ali'den, Kemal Tahir'den, Emine İşınsu'dan, Orhan Pamuk'tan ya da Cemil Meriç'ten veya Erol Güngör'den bihaber bir nesil, nasıl evrensel bir dil bilinci ve felsefesine sahip olabilir? Nazım'ın dili Türkçedir ve Türk'tür, Özdemir Asaf'ın dili musiki hoşluğundadır ve Türkçedir. Cemil Meriç okumak, dili hem yerelleştiren bir tepkinin, isyanın sözcüklerine yönelirken, aynı zamanda evrensel ifade biçimlerini de görmeye ve kullanmaya yol açar. Bu dilde estetik tutum geliştirmedir. *Kırkanbar*'dan birkaç sayfa okuyan biri bu dilin çoğulculuğunu keşfeder. Onun değişmeden kalan şeyin "insan düşüncesine saygı"³ yargısını okuduğunuzda, dil tüm insanlığın eserleriyle birden nesneleşir. Dil iki şeyle oluşur ve gelişir. "inşa ve haber." Habere olduğu gibi inanılır ve kabul edilir. İnşa bir "yorum" ve yeniden yaratımın akıp gitmesidir. "İzl"eri çoğaltma bu yolla olanaklıdır. Heidegger'in ifadesiyle inşa, "iskan"la birlikte değerlendirilmek ve onun serüvenin onaylamak olarak öne çıkar. "İskan" dilin dünyasıdır ve her bir olanın, olmakta olanın dünyası orada başlar ve orada sürekli olur. Dil olmuş bitmiş bir dünya enstrümanı değildir; o keşfini her daim bekler ve o beklenti muhataplarının becerileriyle gerçeklik bulur. "Anlatamadım galiba" ifadesi, muhatabının "yaşlı olduğum için," "köylü olduğum için," "cahil olduğum için," anlayamadım şeklinde bir karşılığa açık olduğu gibi, "dikkatimi veremediği için", "ilgi alanıma girmediği için," ya da "anlatamadım gerçekten de"... şeklinde de karşılık bulabilir. Bu kullanılan bir tek kelimedenden ortaya çıkan çok farklı anlamlar dünyası inşa etme örneğidir. Dil, tek bir kelimeyle yeni ve yeniliğe süreklilik sağlayan dünyalar "inşa" eder. Ancak yerini, yurdunu, başlangıcı "bilmek" tanımının ilk koşuludur. Bilmek, bir temas edimidir ve bu da dilin o teması çoğaltmasıyla görünür.

Çeviri çalışmalara çok fazla anlam ve değer yüklüyorum. Bunun nedenleri üzerine birçok çalışma yapılmış olabilir ve muhtemelen çalışılmaya da devam edecektir. Düşünce, kendi ortamını kendine has kurallarıyla belirler. Çeviri üzerinden yeni kelimeleri devşirmek anlamlı olabilir, ancak o kelime ve kavramların başlangıç içerikleri dikkate alınmanın ötesinde, kullanıldıkları ortamdaki içeriklerinden de koparılmalıdır.

Dilin estetik bir değer kazanmasında tercüme önemli bir rol oynarlar mı? Tercümelerin, ya da yaygın ifadeyle çevirilerin bir dil dünyasının başka bir dil dünyasına hesap edilmeden dâhil olması bakımından farklı bir değer yükü vardır. Başka bir dil, bir metin söz konusu olduğunda, konuşanın, yazanın mekânsız ve zamansız bir yolla başka bir dilin muhatabıyla yeni bir olay üzerinden katkı sağlamasıdır. Karşılaştırmal edebiyatçı Kanadalı Alexis Nouss,⁴ bunu hoş bir tanımlamayla ifade etmiş. "Çeviri," diyor Nouss, "anti-diyalog"dur. Neden, "anti-diyalog"? Şöyle devam ediyor: "Diyalog ikiye bölünmüş bir logos: Her konuşmacı söylemsel bir konum alıyor, ancak hiçbir şey onun başkasının yerine geçmesini zorunlu kılmıyor." Diyalog bir anlamda sınırlı ve belirlenmiş bir dünyaya izin veriyor. Nouss, iletişimin akıl almaz düzeyde çeşitlendiği bir dünyada böylesi sınırlı ve kategorize edilmiş bir dünyanın mümkün olmadığını savunuyor. Diğer bir gerekçede farklı kimliklere sahip insanların çok değişik adlandırmalar altında birbirinden uzak kültür ve dünya tasavvurlarına intikal etmeleridir. Muhtemelen en ciddi gerekçelerden biri de kültürün bir yerle ve bir alanla sınırlandırılarak tek bir hedef kitleyle sınırlandırılmaz kadar yaygınlaşma enstrümanlarına sahip olmasıdır. Bu gerekçeleri

³ Cemil Meriç (2014), "Düşüncenin Şiiri," Nesillerin Mirası, Ankara: Yaza yay., s. 29-40; s. 35.

⁴ AlexisNouss "Edebiyatı Yeniden Tanımlamak," Notos 79, Aralık 2019, s. 112-119

dikkate alarak Nous, çevirinin “diyalogdan başka bir paradigma” gerektirdiğini söylüyor. Nous bu noktada fazla iddialı ve bir anlamda da ulus ve kişilik kimliklerini sorgulamaya açabilecek bir tanımlama yapıyor. ”Çevirmek bir başkasının yerine geçmek demek. Son derece karmaşık bir yer değiştirme: hem başkasını kendi dilimde ağırlamak hem de kendimi başkasının diline yerleştirmek. Bir tür karşılıklı ağırlama, neredeyse daimi bir yer değiştirme, karşılıklı ifade biçimleri arasında bir dans koreografisi.”

“Çeviri kimliklerin sınırını tekrar belirliyor, başkasıyla karşılaşmayı, bir başka deneyimi deneyimlemeyi sağlayarak kimlikleri çoğaltmış oluyor. *Tra-ducere* araya doğru yönelmek demek. Ki bu itki bir o kadar da yeniden ayarlanabilir nitelikte: Başkasına yönelmek, başkası ile benim aramdaki bir bölgeyi kat etmek, aşmak anlamına gelebilir, ki *traduire*, translate vb. bunu belirtiyor; başkasına yönelmek başkasına doğru sıçramak anlamına gelebilir. Almandadaki *übersetzen* gibi; başkasına doğru yönelmek veya kendimde başkalığı tanımak, Türkçedeki “çeviri” sözcüğünde olduğu gibi, kendi etrafında dönmek... Çevirmek dünyaca çevrilebilir bir terim değil: Türkçedeki “çeviri” *übersetzen* değil, translation değil vb.”

Fransızca *traduire* ve İngilizce *translate* salt bir çeviri yapmak olarak anlaşılmaz, onların “aktarma”nın yanı sıra, “yer değiştirmek” ve “dönüştürmek,” “açıklamak,” “sırasını değiştirmek” ve “davet etmek” anlamları da birincil derecede önemlidir. Bir dilin başka dillerde karşılığı ancak bu şekilde yorum yapılır. Buna göre her bir çeviri, ya da bir başka dilde konuşanın yerine geçme, her iki tarafın birbirini bir anlama davet etmesidir. Davet yeni hazırlıklara ve var olandan hareketle yeni olarak adlanan varoluşlara açık tutum alıştır. Bu davet “kimlikleri çoğaltmış oluyor” ve aynı zamanda kimliklerin aidiyetine olan özgüveni pekiştiriyor. Burada kimlik bilindik ve kullanılan anlamında bir işleve sahiptir.

Farklı dillerden hareketle dilin kimlik çoğaltma özelliği kaçınılmazdır. Ancak bu kimlik çoğaltma, bir karakter evrimine değil de mevcut dilin zenginleşmesine ve dağarcığını çoğaltmasına katkı sağlamalıdır. Aksi durum, yeni ve egemen dilin, mevcut dil üzerindeki hâkimiyet alanını amaç dışına taşır. Çoğaltmadan kasıt, evrensel ve tek bir dil üretme çabası değil, her bir dilin diğer bir dille buluşarak üremesidir. Üreme, bilinebilirlik değerini artırma anlamında dilin kullanımındaki rahatlık demektir. Üreme tanınabilir ve kullanılabilir olmayı besler. Çoğaltma, dilin işlevsel geçerliliğiyle özdeştir. Çeviri, bir başka dili ihlal etme anlamına gelmemelidir. “Çeviri iki veya daha fazla dilin karşılaştığı bir alan yaratmak, o alan içinde bulunmak demek”tir. Başka dilden gelen bir kelimenin anlam ve nesnel içeriği, gelen dilden değil, dâhil olunan dilden hareketle ifadesini bulursa, o zaman kimlik ve karakter kendine ait olmayı sağlıklı hale getirir. Türkçede *si en en*, yani CNN karşılığı bir telaffuz söz konusu değildir. Bu tür telaffuz kelimeyi Türkçeleştirmeyeceği gibi, dile de katkı yapmaz. C, c’dir, N de n’dir.

Dil beni başka dilin karşısında ben olarak tanımlamalıdır. Bunun yolu da çeviri, salt bir aktarım olarak değil, başkanın varlığını kendimde değerleyerek politik bir dayanışma geliştirmek işlevine sahip olmalıdır. Nous bunu şu kısa ifadede dile getiriyor: “Çeviriden bahsederken salt dillerden değil, birlikte yaşamaktan, etikten, hislerden ve politikadan bahsediyoruz.” Bu bir dünya vatandaşlığı kavrayışına açık ifade, dilin baskın niteliğiyle anlam bulabilir. Dilin baskın niteliği, her bir dilin karşısında olana, konuşanın içindeki dünyadan seslendiği kendine ait dünyanın diliyle olanaklıdır. Ancak bu inşa, icat edenin, ad verenin zaferiyle sonuçlanır. Ad verme bir yeteneğin belirmesini aşan gerçek bir görünme ve göstermedir. Ad verme bu anlamda bir egemenlik kürara ve güç olarak ideali önceden varsayar.

Tüekçemiz tam da bir “çıkamazdadır” yargısını hak ediyor görünmüyor. Türkçe ideali olan, dahası ad vermenin heyecanını doğada ve tüm oluşsal serüvende duyumsayan bir dildir. Bu salt hamasete dayalı bir edebiyat fetişizmi değildir. Benim dilim, benim yerimi belirleyen ve yeteneğimi açan biricik kökendir. Bunu yeni yayımlanan akademik bir çalışmadan esinlenerek söylüyorum. Sn. Selçuk Orhan’ın karamsarlığına karşın, dili

bir ideal olarak düşünen heyecanlı bilim insanları hala mevcut görünüyor. Dil ne kelimeleri atarak ne de bir yönlendirme ve müdahaleyle heyecanı diri tutar

Her bir dilin kendinden kaynaklı bir ideali vardır. Felsefeci M. Fatih Doğrucan bu ideali kitaplaştırarak, dünya içinde yeni bir dünyanın hem politik hem de estetik olarak olanaklı olduğunu göstermeye çalıştığı yeni bir çalışma yayımladı: *Medeniyet Dili Olarak Türkçe*.⁵ Doğrucan'a göre, "Türkçe bir bilim ve felsefe dilidir." Bu yargı cümlesi, idealini kendi içinde taşır ve kendini aşarak yeniden yaratır. Her bir dil, bu yeniden yaratmanın başlangıç serüveninden haberdar olarak böyle bir ideale yönelir, dahası atılır. Böylesi iddialı bir başlık, dilin kendine has davetinden kaynaklanmaktadır. Dil burada bulunandan hareketle aranan değil, kendinden hareketle arayandır.

Burada kısa bir parantez açmak istiyorum. "Türk tarihi veya Türk kimliğinin deşifreyonu ile ilgili yoğun..." şeklinde ifade edilen deşifreyon ile ne kastedilmektedir? Doğrucan "dilsel yapının kulağa gelen müzikal ahengini vurgulamak" adına bu tür kelimeleri kullanmaya izin vermemiz gerektiğini savunuyor. "Deşifreyon" kelimesi musiki olarak kulağa ve dahası göze pek de hoş gelmedi. Bu şekilde kelime Türkçe sözlüklerde mevcut değil. Deşifreyon, "çözülmüş," "açıklanmış" gibi anlamlara gelebilir, ancak yaygın ve kabul görmüş değildir. Deşifre etmek, daha kabul edilebilir ve geliştirilebilir bir kelimedir. Peyami Safa, "doğrusu, bazılarını deşifre etmeye çalışıyorum", şeklinde kullanmış ve açığa çıkarmak anlamını vermiştir. İngilizce isim olarak decoding karşılığı deşifreyon, ya da decryption karşılığı şifre çözmek olarak kabul görebilir. Yine benzer biçimde "total yaklaşmak" ifadesi de kulak ve göze hoş gelmedi. Bu tür kullanımlar, metnin başında tartıştığımız kullanımda olan kelimeleri yabancılaştırır, yabancı kelimeleri de gerçeklikle bağdaşık olmadığı halde yerelleştirir ve öldürür. Bu da *kiç* bir estetik var eder. Kozmetik ya da estetik olarak kozmetik veya uyuşturma olarak estetik e belki de meykuptan ! öteye gidemeyen estetik. Bu -si tanımla kaçınılmaz olarak politikayı da -sız'laştırır.

Bir medeniyet dili inşası seçkici olmakla beraber, kullanıldığında soyut/mücerred-somut/müşahhas bir şeye karşılık gelmeli ve onun dünya oluşumuna dahil olması gerekmektedir. Concrete değil, kongriyot yazarak ve söyleyerek elle tutulur, gözle görülür ya da olabilirlik değeri anlamında bir oluşu tanımlamış olabilir miyim? Kelime bir davet içermeli ve bu içerik bağlamında olmalıdır. Doğrucan'ın ilerleyen sayfalarda bu tür denemelere girişmesi çok önemli ve umut vericidir. Bu umut denemesini, kitabın okuyucularına bırakıyorum.

Türkçemiz bir çıkmazda olabilir. Ancak bu durum, dilin kendi özsel yeterliliğinin eksikliğinden kaynaklanmaz. Bu konuda bir nedenler araştırması yapmak mümkündür. Ancak "çıkamaz" başlı başına bir sorundur. Kelime olarak çıkmaz, kendini kendine kapatan bir anlam yumağı var der. Öncelikle Türkçemizin edebi, felsefi, bilimsel ve dahası ilahiyat alanlarında ortaya konulacak ve dolaşıma dahil edilecek ürünlerle okuna bir dile kavuşması amaçlanmalıdır. Bu her hangi bir dış müdahale ve politik dayatmayla değil, dilin davetiyle olanaklı olacaktır. Dile, şayet bir müdahale söz konusuysa, bu dilin toplumdaki okumaya bağlı dolaşımının eksikliğinden ve kullanılan kelime ve sözcüklerin "düşüncenin davetine" karşılık verebilecek metinsel yetersizliğinden kaynaklanmaktadır.

Politika dili ve dilin kullanım alanlarını ve sınırlarını var edebilir, ancak bu serüvende sadece orada olan olarak kalır, dahası serüven dışı olur. Dil, politikayı var ederse, o dil ve politika serüveninin kendisi olur. Estetik de politikadan ayrılamaz ve her ikisi de "süt kardeş" olarak yaşamın asli unsurudur.

Dil hakkında bulunulabilecek bir "çıkamazlık" durumu, sorumluluk alanları olarak politikacılar başlamak, öncelik akademisyenlerden ve okuma çabası içinde olan herkesten başlar. Dil bir kimlik oluşturur ve bunu yaparken de, anlaşılabilirliğini, akıcılığını ve hoşlanma duygusunu bir arada tutarak yapar.

⁵ M. Fatih Doğrucan (2020) *Medeniyet Dili Olarak Türkçe*, Ankara: Altınordu Yayınları, 276s.

Politika-Sız Dil, Estetik-Siz Söz
“Medeniyet Dili Olarak Türkçe”

POLİTİKA-SIZ DİL, ESTETİK-SİZ SÖZ

“MEDENİYET DİLİ OLARAK TÜRKÇE” ELEŞTİRİSİ

Mehmet Fatih Doğrucan*

“Dil politik bir zorunluluk olmanın yanı sıra, iletişim boyutunda bir oluş biçimi olarak estetik bir tutum da varlığa getirir. Bir şeye, dışarıda duran bir şeye gönderme yapma, gönderenin o şeyle olan tutum alışını gösterir. Ağaç ormanda bir anlama bürünürken, bir park alanında ya da yol kenarında başka bir anlama bürünür. Ağaç her zaman bir ağaç değildir; çünkü o ağaç olmağını benden bağımsız olarak almış olmasına rağmen, orada bir varlık olarak benim ifade etme biçimime bağlı olarak farklı anlamlara açıktır. Yine de benim olan ağaç ile benim varlığıma gereksinim duymayan aynı ağaç, benim ağaç dediğim şeyle aynı değildir. “ağaç hakkında konuşuyorum,” bir betimleme sunmaz, dahası olmayan ağaç üzerinden bir ağaç var eder. Bu bir anlamada “o bir balık değil, balık resmidir,” türü bir yargıya doğru ilerler.”¹ Bu örnek aslında felsefenin dilsel bir etkinlik olan nitel ya da nicel belirleniminin bize sunduğu ontolojiden bağımsız bir düşünüm olamayacağını açıklar mahiyettedir. Şöyle ki, ağacın neliğini sorgulamaktan ziyade ne olmağını algılamak, felsefenin modern dilimlerine ait en temel etkinliktir ve modernist felsefenin mümkün dünyalara, göreceliliğe, contingency manasında olumsuzluğa veya zorunsuzluğa imkan tanıyan doğası da imkan ve şartlar içinde anlamın bürünsel yapısıdır. Bu nokta genişletilebilir manada estetik yorumlara kadar uzanabilecek bir algı sorgulamasını mümkün kılabilir. Bir parça daha genişletilebilmesi okuyucunun ufkunda, algısında anlam ve gerçeklik ilişkisini daha keskin bir sorgulamaya oturtabilir. Bu açıdan dilin ontoloji ve ona ait epistemoloji arasında araç olup olmadığı veya epistemolojinin kendisi olarak görülüp görülemeyeceği soru sahamızın içine girebilir. Sonucu ne olur bilemiyorum ancak dilsel ifadelerin zihinsel ifadeler ile konumu açık bir sorgulama sklasına oturur ki, bu geleneğin başka bir pencere açılarak seyredilmesi olacaktır. Daha net, daha detaylı bir seyredeş belki de... Açıkçası dilin zorunluluk sahasını işaret etmek için kullanılan Paragraf betimlemesi, orijinal bir yargı ayırımının başlangıcında kendi başına bir değere sahip olarak, dilin ilgi sahasına aldığı semantiğe farklı bakış açısı getirebilir. O sebeple bu kısmı kendi çalışmalarım da çığır açıcı olarak kullanıp, zorunluluk versus zorunsuzluk karşısında dil evrenine ait anlam çalışmalarında insanlığın karşısına birey zihni yerine toplum hafızasını dizeceğim. Ağacın ormanda veya parktaki konumu anlamla ilişkili ise toplumsal hafıza da birey zihninin isyan veya onay kısımlarında lehte veya aleyhte anlam inşası için kaçınılmaz dönüşmektedir.

Bunun dışında hocamın görüşlerine olumsuz eleştiri minvalinde yaklaşımım söz konusu değildir. Deşifreyon kısmında sanat dili Türkçe konusunda haklıdır. Ancak bazen her ne kadar göçer sosyolojinin dilinin kendine özel kaideleri olması gerektiğini ifade etsek de yerleşik sosyoloji dilinin bize dayattığı nitelemeden, yaftalamadan, dayatmadan mutlaka ki, bağımsızlaşamadık. Belki de biz prangalı olduğumuzu fark ettik, kümülatif bilim çalışmaları sayesinde, ilerideki araştırmacılar prangayı kırmayı keşfedecektir.

Sonuç olarak eleştirilen ve incelenerek onaylanan her düşünce büküm, kırım yarattığı kadar sıçrama da yaratır. O sebeple Medeniyet Dili Olarak Türkçe serisinin ikinci çalışması, bu eleştiriden sonra üstüne yeni bir tartışma çantası daha almış, o çantayı boşaltacağı yolu araştıracaktır.

* Doç. Dr. Akdeniz Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, (fatihdogrucan @ akdeniz.edu.tr)

¹ Albayrak Mevlüt, *Politika-Sız Dil, Estetik-Sız Söz “Medeniyet Dili Olarak Türkçe”*

SOSYOLOJİK AÇIDAN DÜNDEN BUGÜNE SİVEREK KARAKEÇİLİLERİ'NDE DEĞİŞİM¹

Change in Siverek Karakeçilies From Sociological Perspective to Past to Present

NAZMİ AVCI*

FIRAT ŞİRİN**

ÖZET

Sosyal bilimlerde sosyo-kültürel ve etno-sosyolojik araştırmalar geniş bir yer tutar. Bir grubun sosyo-kültürel ve etno-sosyolojik değişkenler özelinde kendisini nasıl tanımladığı araştırılan bir husustur. Türkiye'nin farklı bölgelerinde yaşayan alt kültür grupları bu değişkenler bağlamında incelenmiştir. Bu çalışma Türkiye'de yaygın bir şekilde yaşayan gruplardan biri olan Karakeçililerden, Siverek² Karakeçilerini incelemiştir. Siverek Karakeçilileri; etnografik bir alan araştırmasıyla, kendi yaşam alanlarına katılım sağlanarak elde edilen verilerle incelenmiştir. Veriler MAXQDA nitel veri analiz programı aracılığıyla değerlendirmiştir. Mehmet Eröz 1982'de aynı grubu aynı alanda incelemiştir. Makalede; Eröz'ün tespitleri ile araştırmacının tespitleri karşılaştırmalı bir şekilde ele alınmıştır. Böylelikle iki çalışma arasındaki uzun süre zarfı (yaklaşık 40 yıl) göz önüne alınarak, Siverek Karakeçililerinin yaşadığı değişim ve dönüşüm değerlendirilmiştir. Çalışma bu yönüyle özgünlük arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Sosyo-kültürel Özellikler, Etno-sosyolojik Özellikler, Etnik Kimlik, Siverek Karakeçilileri.

ABSTRACT

In social sciences, socio-cultural and ethno-sociological research takes a large place. It is a question that how a group defines itself in terms of socio-cultural and ethno-sociological variables. subcultures are living in different regions of Turkey were examined in the context of these variables. This study is one of the groups living in the Karakeçilies widespread in Turkey, has examined the Siverek Karakeçilies. Siverek Karakeçilies; With an ethnographic field research, it was examined with the data obtained by participating in their own living spaces. The data were evaluated through the MAXQDA qualitative data analysis program. Mehmet Eröz examined the same group in the same area in 1982. In the article; The findings of Eröz and the researcher's findings were discussed comparatively. Thus, taking into consideration the long period (approximately 40 years) between the two studies, the change and transformation experienced by the Siverek Karakeçilies were evaluated. The study presents originality in this aspect.

Key Words: Socio-cultural Features, Ethno-sociological Features, Ethnic Identity, Siverek Karakeçilileri.

Giriş

Karakeçililer Özçelik'e göre; Ertuğrul Gazi ve Süleyman Şah idaresinde Fırat Nehri'ni takip ederek Anadolu'ya gelmiş ve farklı bölgelerinde yaşamışlardır (özçelik,

¹ Bu makale Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyoloji Anabilim Dalı'nda Prof. Dr.

Nazmi Avcı'nın danışmanlığında tamamlanan "*Farklı Etnik Kimlik Tanımlamalarında Bulunan Grupların Toplumsal Bütünleşme ve Farklılaşma Alanlarının Araştırılması (Siverek Örneği)*" başlıklı yüksek lisans tezinden türetilmiştir.

*Prof. Dr. Süleyman Demirel Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi (Nazmiavci@sdu.edu.tr)

** Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Bölümü Yüksek Lisans Öğrencisi (fsirinn@gmail.com)

² Şanlıurfa'nın İlçesidir.

1999: 53). Türkay'a göre Karakeçililerin yaşadığı bölgeler şunlardır (Türkay,1979: 109-110):

“Taşköprü Kazası(Kastamonu), Siird Sancağı, Adana, Diyarbakır, Siverek Sancağı (Diyarbakır Eyaleti), Balıkesri Kazası (Karesi Sancağı), Birecik Kazası, Ankara, Haymana, Gördös Kazası (Saruhan Sancağı), Kütahya, Mardin Rakka Sancakları, Hanarçın Kazası (Karahisar-ı Sahib Sancağı), Aydın, Sirke Kazası (Kütahya Sancağı), Kırşehir Sancağı, Bandırma Kazası (Karesi Sancağı).”

Türkay'ın ifadelerinde görüldüğü üzere Karakeçililer Türkiye'nin farklı bölgelerinde dağınık bir şekilde yaşamaktadır. Bu çalışmada; Türkay'ın “Siverek Sancağı” olarak ifade ettiği bölgede yaşayan Karakeçililerin sosyo-kültürel ve etno-sosyolojik özellikleri incelenmiştir. Söz konusu bölgede yaşayan Karakeçililer çalışma boyunca “Siverek Karakeçilileri” olarak ifade edilmiştir.

Nitel yöntemin etnografya deseniyle gerçekleştirilen bu çalışma, yaklaşık üç ay pilot ve üç ayda uygulama olmak üzere toplamda altı aylık bir alan deneyiminin ürünüdür. Veriler araştırmacı tarafından Siverek Karakeçililerinin yaşam alanlarına katılım sağlanarak toplanmıştır.

1.KAVRAMSAL VE YÖNTEMSSEL ARKA PLAN

1.1.Sosyo-Kültürel Özellikler

Bir grubun sosyo-kültürel özelliklerinin nasıl ele alınacağı tartışmalıdır. Sosyal ve kültürel birlikte mi veya ayrımı ele alınmalıdır? Dikeçliğil'e göre, sosyal ve kültürel birlikte mi, ayrımı ele alınacağı bir tercih meselesidir. Önemli olan ikisinin ayrı veya birlikte olması değil, aralarındaki bağlantılardır (Dikeçliğil, 2013: 146). Bu çalışma için sosyo-kültürel özellikler; sosyal ve kültürel özellikler şeklinde ikiye ayrılarak, aralarındaki bağlantı göz ardı edilmeden ele alınmıştır. Böylelikle; teorik, veri toplama ve değerlendirilme aşamalarının kendi aralarında daha bütünsel olacağı düşünülmüştür.

Günlük dilde kullanılan kültür kavramı Latince kökenli olup, Türkçe'ye Fransızca'dan geçmiştir. Latince *cultura*, topraktan ürün almak anlamına gelmektedir. Voltaire, Fransız devrimi öncesinde insan zekâsının gelişimini belirleyen bir sözcük olarak kullanınca, günümüzdeki anlamına yakın bir anlam kazanmıştır. Akabinde Tylor'un kültür tanımı, kavrama bilimsellik kazandırmıştır. (Turan, 1990: 11).

Tylor kültürü, “*Bilgileri, inançları, sanatı, ahlakı, hukuk ve adetleri, toplumun üyesi olarak insan tarafından kazanılmış değerler kapasitesi ve alışkanlıkları içine alan karmaşık bir bütün*” şeklinde tanımlar (Journet, 2009: 17). Taylor'un kültürü, insan tarafından kazanılmış değerler ve alışkanlıklar bütünü olarak tanımlaması, söz konusu kavramı sosyal bilimler için kullanışlı hala getirmiştir.

Kültürel ve sosyal özelliklerin çalışma özelinde, aralarındaki bağlantılar göz ardı edilmeden ayrı ayrı ele alınacağı yukarıda belirtilmişti. Bu bağlamda Karakeçililerin kültürel özellikleri olarak ele alınmış hususlar şunlardır; giyim kuşam, yeme içme kültürü, sözlü kültürel ürünler, Karakeçi kültür şenlikleri ve diğer maddi kültürel değerlerdir. Sosyal özellikler ise; evlilik biçimleri, aile ve akrabalık ilişkileri, ekonomik

faaliyet biçimleri, dinsel hayat, toplumsal tabakalaşma, eğitim durumu, oymak ve boy özellikleri, toplumsal sorunları çözüm biçimleri ve kadının toplumsal konumu şeklinde ele alınmıştır.

1.2.Etno-Sosyolojik Özellikler

Etnisite disiplinler arası bir çalışma alanı olma özelliği göstermektedir. Sosyolojinin yanı sıra antropolojide de çalışmalar yapmaktadır. Antropolojik açıdan fiziki antropoloji biyolojik özellikleri, kültürel antropoloji kültürel özellikleri temel alarak etnisiteyi tanımlamaktadır. Bu çalışmada kültürel antropolojinin bakış açısını benimsenmiştir.

Etnisite; kendisini ait olduğu toplumdan farklı olarak algılayan, kendisine özgü dili, dini, kültürü, yaşam tarzı ve tarihi olduğunu savunan, toplumun diğer kesimleri tarafından da farklı oldukları düşünülen bir topluluğu/grubu tanımlayan kavramdır. Bu kavram, biyolojik özelliklerden ziyade kültürel görümlere ve toplumsal süreçlere vurgu yapmaktadır (Marshall, 1999: 215; Tezcan, 2012: 75-76; Giddens, 2008: 535).

Bir grubun kendisini, üyesi olduğu toplumun belirli özellikleri çerçevesinde tanımlamasına etnik grup denir (Barth, 2001: 13). Smith'e göre etnik grup; "*Ortak soy miti, tarih ve kültürleri ile birlikte bir teritorya ile özdeşleşen ve dayanışma duygusuna sahip olan insan topluluğudur*" (Smith, 2002: 57-58). Smith'in ve Barth'ın ifadelerinden; herhangi bir etnik grubun, bir takım ortak özellikler etrafında bir araya geldiği görülmektedir. Çalışmada etno-sosyolojik özellikler kavramı, bu ortak özellikleri ifade edecek bir kavram olarak kullanılmıştır. Kavramsalın içeriği bu çalışma özelinde araştırmacı tarafından daraltılıp; Karakeçililerin etnik ve kültürel özelliklerini merkeze alarak kendilerini tanımlama biçimlerine dair ifadelerini, sosyolojik bir perspektifle analiz etmek için kullanılmıştır. Karakeçililerin; etnik kimlik tanımlamaları, paylaştıkları ortak tarihsel belleğin, ortak değerlerin biçim ve içeriğinin nasıl olduğu bu kavramsalın çerçevesini oluşturmaktadır.

1.3.Yöntemsel Çerçeve

Bu çalışma nitel bir saha çalışmasıdır. Nitel araştırma desenlerinden biri olan etnografya deseni bu çalışma için uygun görülmüştür.

Akademik saha araştırmalarına on dokuzuncu yüzyılın sonunda antropoloji ile başlamıştır. Britanyalı sosyal antropolog Bonislaw Malinowski, uzun bir süre boyunca bir grup insanla birlikte yaşayan ve veri toplama hakkında yazı yazan ilk araştırmacıdır (Neuman, 2007: 542-543).

İngiliz sosyal antropologlardan etkilenen Chicago Ekolü üyeleri, alan çalışması olarak isimlendirdikleri bir dizi çalışmalar yapmıştır. Bu çalışmaların sonucunda, etnografik metinler yazılmıştır (Glesne, 2013: 26). Malinowskiyle başlayan saha araştırmaları, Chicago ekolünün çalışmalarıyla sosyolojiye aktarılmıştır. Neuman'a göre; saha araştırmalarına Chicago Ekolü'nün etkileri iki aşamada ele alınabilir. Birinci aşamada; 1910'dan 1930'a kadar okul, doğrudan gözlem, gayri resmi görüşmeler ve belgeler ya da resmi kayıtların okunması dâhil olmak üzere örnek olay incelemesi veya yaşam öyküsü yaklaşımına dayalı çeşitli yöntemler kullanmıştır. İkinci aşamada; 1940'lardan 1960'lara kadar, Chicago Ekolü ayrı bir teknik olarak katılımcı gözlemi geliştirmiştir. Bu okul antropolojik modelini, toplumdaki gruplarda ve ortamlarda kullanılmak üzere genişletmiştir. Bu etkiler ile sosyolojideki saha çalışmalarında kullanılmak üzere üç ilke ortaya çıkmıştır (Neuman, 2007: 544). Neuman'a göre bu ilkeler şunlardır:

"İnsanları kendi doğal ortamlarında ya da asıl yerlerinde inceleme, İnsanların doğrudan kendileriyle etkileşime girerek inceleme, Üyelerin bakış açısına dayalı olarak

toplumsal dünyaya dair bir anlayış kazanma ve kuramsal bildirimlerde bulunma” (Neuman, 2007: 544).

Antropoloji ile başlayan saha çalışmaları, Chicago Ekolü'nün bir dizi çalışması ile yukarıda sözü edilen üç ilke çerçevesinde sosyolojideki araştırmalarda kullanılmaya başlanmıştır (Neuman, 2007: 544-545). Bu çalışmanın saha sürecinin organize edilmesinde yukarıda sözü edilen üç ilke benimsenmiştir. Siverek Karakeçilileriyle; doğal yaşam yerlerinde, doğrudan kendileri ile iletişime geçilerek çalışılmıştır. Araştırma metni; toplanan veriler ve çalışmanın teorik arka planından hareketle, kuramsal geri bildirimlerde bulunularak yazılmıştır.

Bu çalışmada nitel araştırma desenlerinden biri olan etnografya deseni kullanılmıştır. *“Etnografya kelime anlamı olarak, insanların ve kültürlerin incelenerek açıklanması olarak ifade edilir.” (Güler, Halıcıoğlu ve Taşkın, 2015: 177).* Bir araştırma deseni olan etnografyanın özellikleri şöyle açıklanabilir:

1. İnsanların eylemleri gündelik yaşam alanları içerisinde ele alınmaktadır. Araştırmacı, veri toplamak için alanda, grubun gündelik faaliyetlerine katılım sağlar (Ekşi ve Türk, 2017; 42).
2. Etnografya da araştırmacı, bir grubun dil ile ifade ettiği fikirleri, inançları ve doğal yaşam alanlarındaki eylemleri inceler (Craswell, 2016: 91).
3. Etnografya da farklı veri toplama teknikleri kullanılabilir. Örneğin, katılımlı gözlem, görüşme, ses kayıtları, tarihi dokümanlar -fotoğraflar, gazete haberleri belgeler- (Ekşi ve Türk, 2017; 42).

Etnografya deseni yukarıdaki üç temel özellik göz önüne alınarak sahada uygulanmaya çalışılmıştır. Etnografyanın bir dizi alt türü vardır. Creswell'e göre bunlar; dini etnografya, oto-etnografya, feminist etnografya, gerçekçi etnografya, görsel etnografya ve eleştirel etnografyadır (Creswell, 2016: 92-93). Bunlara ek olarak Altuntek ise; bütüncül etnografya, yorumcu etnografya, düşünümsel etnografya türlerini ekler (Altuntek, 2009). Görüldüğü gibi etnografya deseninin bir dizi alt türü mevcuttur. Bu çalışmada, etnografyanın bir türü olan *“Gerçekçi Etnografya”* kullanılmıştır. Creswell, gerçekçi etnografyayı şöyle açıklamıştır:

“Bu etnografya türü, araştırmacılar tarafından incelenen bireylere yönelik olarak benimsenen belli bir duruşu yansıtmaktadır. Üçüncü kişi bakışıyla yazılan, alanda elde edilen bilgiler hakkında objektif bir şekilde rapor veren, objektif bir durum tanıdır. Gerçekçi etnoğraflar, kişisel önyargı, siyasi hedef ve yargı tarafından kirletilmemiş ölçülü bir tarzda objektif veriler aktarırlar. Etnoğraf ayrıca, kültürel tanımlar için standart kategoriler kullanır (aile hayatı, iletişim ağları, çalışma hayatı, sosyal ağlar, durum sistemleri)” (Creswell, 2016: 93).

Craswell'in ifadelerinde görüldüğü üzere, gerçekçi etnografya türünde objektiflik ve bilimsel dilin ön plandadır. Bu özellikleri göz önüne alınarak etnografyanın bu alt modeli çalışmada kullanılmıştır.

1.4.Araştırmanın Önemi

Şanlıurfa'nın Siverek ilçesinde yaşayan Karakeçililer ile gerçekleştirilen bu çalışma; Mehmet Eröz'ün Siverek Karakeçililerini de içeren *“Doğu Anadolu'nun Türklüğü”* isimli çalışmasından sonra, Siverek'te ki Karakeçilileri inceleyen ilk sosyolojik çalışmadır. Eröz 1980'lerde bölgedeki Karakeçilileri incelemiştir. Bu çalışma ise, 2018-2019 yılları arasında toplamda 6 aylık bir alan araştırmasının ürünüdür. Sözü

edilen iki çalışma arasında yaklaşık 40 yıllık bir süre farkı vardır. Bu çalışma, uzun bir süre zarfından sonra aynı grubun, aynı bölgede ve sosyolojik bir perspektifle yeniden incelemesi açısından önem arz etmektedir.

1.5. Alan süreci ve verilerin çözümlenmesi

Siverek Karakeçililerinin iki oymak (Aminanlar ve Cerabanlar) ve bir dizi alt boydan oluşmasından dolayı, her bir boyun en az bir ileri geleniyle amaçlı örneklem tekniği benimsenerek görüşülmüştür. Toplamda 2'si kadın 33 kişiyle görüşülerek veriler toplanmıştır. Görüşmelerden 26'sı veri niteliği bakımından yeterli görülmüş ve çalışmaya aktarılmıştır. Bölgenin sosyo-kültürel yapısından kaynaklı katılımcılarda erkek çoğunluğu vardır.

İlk etapta Karakeçililerin merkez köyü olan, Karakeçi Bucağında alan çalışmasına başlanmıştır. Eröz çalışmasında bu köyü “*Mızar Nahiyesi*” olarak ifade etmiştir (Eröz, 1982: 84). Bu köyün günümüzdeki resmi adı Karakeçi Bucağı olmasına rağmen, halk arasında Mızar olarak ifade edilmektedir. Karakeçi köyüne 15 gün boyunca her gün gidış gelişler yapılmıştır. Bu köyde 13 görüşme yapılmıştır. Diğer görüşmeler Karakeçi Bölgesi'ndeki³ 12 farklı köyde, Siverek ve Şanlıurfa merkezde gerçekleştirilmiştir. Çalışma; 35 günlük pilot, 65 günlük saha süreciyle, toplamda 100 günlük bir alan sürecinin ürünüdür⁴. Görüşmelerin çoğunun Karakeçi Bucağında yapılması bir tesadüf değildir. Siverek Karakeçililerinin merkezi bucağı olduğu için çalışmanın bir noktaya kadar olgunlaşması burada sağlanmıştır. Karakeçililerin sosyal yapıları ve bölgedeki dağılımlarıyla ilgili genel çerçeve bu köyde toplanan alan verilerinin sonucunda oluşmuştur.

Toplamda 99 sayfa veri toplanmıştır. Görüşmelerin 12 tanesi Türkçe, 14 tanesi Kürtçenin kurmanci lehçesi ile gerçekleştirilmiştir. Katılımlı gözlem ve alan sürecindeki ilişkilerin büyük çoğunluğunda Kürtçe konuşulmuştur. Veriler araştırmacı tarafından Kürtçeden Türkçeye çevrilmiştir. Katılımcıların günlük konuşma dili Kürtçe olduğundan ve bazı katılımcıların kendilerini Türkçe ifade edemediklerini belirtmelerinden ötürü görüşmelerin bir kısmı Kürtçe yapılmıştır.

Alandan toplanan veriler; araştırmanın sorularından ve alan verilerinden hareketle temalar ve kod matrisler oluşturularak MAXQDA programında analiz edilmiştir. Analiz edilen veriler, programın *MaxMaps* özelliği ile haritalandırılarak çalışmaya aktarılmıştır.

2. ARAŞTIRMANIN BULGULARI VE DEĞERLENDİRİLMESİ

2.1. Katılımcıların Demografik Özellikleri

Katılımcıların demografik özellikleri; yaş, cinsiyet, medeni durum, eğitim durumu, meslek ve kırsal mülkiyet sahipliği olarak belirlenmiştir. Kırsal mülkiyet sahipliği katılımcıların ifadelerinin daha iyi anlaşılması için verilmiştir.

Katılımcılardan; 25-35 yaş aralığında 4, 36-46 yaş aralığında 5, 47-57 yaş aralığında 3, 58-68 yaş aralığında 8 ve 69+ yaş aralığında 6 kişi bulunmaktadır. Katılımcıların yaş ortalaması 55,8'dir. Katılımcıların tamamı evlidir. Katılımcılardan 4'ü okuryazar değil, 16'sı ilkökul, 2'si ortaokul, 2'si lise ve 2'si de üniversite mezunudur. Katılımcıların

³ Günümüzde Siverek Karakeçililerinin yaşadığı kırsal yerleşim alanlarının bütünü bu terim ile ifade edilmektedir. Alan verilerinden 90 kırsal yerleşim biriminden (köy-mezra vb.) oluştuğu tespit edilmiştir.

⁴ Haziran ve Temmuz (2018) ayları pilot, Kasım, Aralık (2018) ve Ocak (2019) ayları saha sürecidir.

meslekleri; 14'ü kırsal mülkiyet sahibi çiftçi⁵, 2'si kırsal mülkiyeti olmayan sulamacı çiftçi⁶, 3'ü esnaf, 1'i memur ve 1'i de mühendistir.

2.2. Siverek Karakeçililerinin Sosyal Özellikleri

Siverek Karakeçilileri, Şanlıurfa'nın Siverek ile Viranşehir ilçeleri arasında kalan kırsal bölgede yoğun olarak yaşamaktadır. Çalışma sırasında 90 köyde yaşadıkları tespit edilmiştir. Siverek Karakeçilileri iki oymaktan ve yirmi iki alt boydan oluşmaktadır. Kendilerine neden Karakeçili denildiğini aşağıdaki tarihi olaya atıfta bulunarak ifade ederler;

“Sultan Murad zamanında Irak'a sefere gitmiş, giderken bu bölgeden geçer, Karacadağ'da⁷ Seker adında bir köyden geçer. O zamanlar asıl Karakeçililer Cerabiler'dir. Habeş el Habeş'in ailesi bu bölgenin ağasıydı. Sultan Murad Irak'a giderken, Osmanlı askerine erzak yetişmediği için, asker açlıktan ölmek üzeredir. Sultan, bu bölgenin ağası kimdir? diye sorar, millet Habeş el Habeş'tir der.

Sultan Murad Habeş el Habeş'in Seker'deki evine giderek, askerlerin yemek ihtiyacını karşılayabilir misin? diye sorar, asker sayısı çok fazla, ölmeyecekleri kadar yemek verebilseydim yeter der. Ta ki bize erzak yetişene kadar. Habeş ben askerlerin tamamını doyurabilirim der ve doyurur. Sultan Murad Habeş'in bu cömertliğine karşılık, benden hangi köyü istersen senin üzerine tapulayayım der. Habeş; Seker der. Sultan; Seker dediğin bir taşlı arazi başka köyleri iste onları sana vereyim der. Habeş Seker'de ısrarcı olur. Sultan; peki Seker Seker diyorsun ne yapacaksın Seker'i der. Habeş; Ben Seker'i keçilerim için istiyorum. Ağaçlı bir yer, Karakeçilerim burada otlar. Sultan'da Seker'i Habeş'e tapular. Bu olaydan ötürü Karakeçi derler”(Katılımcı-2; E-67).

Siverek Karakeçililer, Cerabiler/Cerabanlar ve Aminanlar/Aminiler olmak üzere iki oymağa ayrılmaktadır. Katılımcılar tarafından, “Aminanlar/Aminiler” adının “Ame” teriminden geldiği ve bu terimin “birbirlerinden emin olanlar” anlamına geldiği ifade edilmiştir. Cerabiler adıyla ilgili bir ifade de bulunulmamıştır. Refik'e göre; Yeni İl Türkmenleri arasında; Ca'ber, Ba'lebekli ve Çakallı adında konargöçer Türkmen grupları

⁵ Tarımsal üretim araçlarından tarla dışındaki araçlara (römork, traktör, kol gücü vb.) sahip olan ve mahsulün yarısını alan çiftçidir. Çalışma süresince katılımcıların bir kısmı kendi mesleklerini bu terim ile ifade etmiştir. Detayları ileriki sayfalarda tartışılmıştır.

⁶ Ekili arazinin sulamasını yapan ve üretim araçlardan sadece kol gücüne sahip olan çiftçidir. Çalışma süresince katılımcıların bir kısmı kendi mesleklerini bu terim ile ifade etmiştir. Detayları ileriki sayfalarda tartışılmıştır.

⁷ Şanlıurfa'nın Siverek ilçesinin doğusunda kalan kırsal yerleşim bölgesidir.

bulunmaktadır (Refik, 1989: 129). Refik'in ifadesinden hareketle, Ceraban adı Ca'ber adından gelmiş olabilir.

Karakeçililerin iki temel oymağa neden ayrıldıklarını tartışmak gerekirse, bu hususta iki anlatım tespit edilmiştir. Birincisini Katılımcı-3 (E-81) şöyle ifade etmiştir;

“Cerabiler, biz Aminanlara sürekli haksızlık ederdi, kendi akrabalarını tutar bizi dışlardı. Bizde üzülürdük. Bizde, dedik kendi içimizde bir ağa seçelim. Eyüp Bey'i seçtik. Kahve malzemesi aldık, koyun falan verdik, çadır yaptık, işte artık sen bizim ağamızsın dedik.”

Katılımcı 3'ün ifadelerinden, Cerabanlar/Cerabiler ile birlikte olan bazı boyların kendilerine haksızlık edildiğini düşünüp, kendi aralarında yeni bir birlik oluşturmuş olmaları Karakeçililerin iki oymağa ayrılmalarına neden olmuştur. Beşikçi, göçebelik dönemlerinde sosyal, siyasal ve toplumsal şartlardan ötürü yaşanan anlaşmazlık ve çatışmalarda aşiretlerin ortak çıkar adına bir araya gelip kendi içlerinden güçlü reis tayin ettiklerini ifade etmiştir (Beşikçi, 1992: 25).

İkinci anlatıma göre ise, Aminanlar Karakeçi Bölgesi'ne gelmeden önce birlik oluşturmuş birlikte hareket etmiştir. Katılımcı-5 (E-65) olayı şöyle ifade etmiştir;

“Aminanların parolası Ame'dir Türkçesi, bizim, bizdendir demektir. Biz Aminanlar, Mireklerle beraber Bingöl'den geldik. Her birimiz bir yere dağıldık, Karakeçi Bölgesinde toplandık. Birbirimizi “Ame” şifresiyle tanıdık, yine bir olduk.”

Yukarıdaki ifadelerden görüldüğü üzere Siverek Karakeçililerinin iki oymağa ayrılmış olması tarihsel bir takım olaylara dayanmaktadır. Eröz'ün 1980'lerde yaptığı boy ve oymak tasnifi ile bu çalışmada yapılan boy ve oymak tasnifi tablo-1'de bir araya getirilmiştir. Böylelikle bir bütün olarak, boy ve oymak dağılımlarındaki değişimler gösterilmiş ve akabinde değişimlerin nedenleri tartışılmıştır.

Tablo-1.Karakeçililerin Oymak ve Boy Yapısı

Mehmet Eröz'e Göre Siverek Karakeçililerinin Boy Ve Oymak Yapısı (Eröz, 1982: 79-86).	Çalışmada Elde Edilen Verilerden Hareketle Oluşturulan Boy Ve Oymak Yapısı
1. <u>Ceraban Oymağı (8 adet)</u> -Rezan -Andari -Düpişik ⁸ -Torun	1. <u>Ceraban Oymağı (8 adet)</u> -Rezan -Andari -Torun (Torini)

⁸ Bu çalışmada “Düpişik” adıyla bir Karakeçili boyu tespit edilmemiştir.

<ul style="list-style-type: none">-Hacı Halli-Şahkolu-Berejek-Gökçe	<ul style="list-style-type: none">-Hacı Halli-Şahkolu (Şakulli)-Berejek-Gökçe (Gokçe)-Balekan (Baleki)
<p><u>Balekan Oymağı (5 adet)</u></p> <ul style="list-style-type: none">-Hıdraşk-Musikan-Kadıyan-Aliçepik-Çaput	<p><u>Balekan Boyunun Alt Kolları (12 adet)⁹</u></p> <ul style="list-style-type: none">-Hıdraşk-Musikan-Kadıyan-Aliçepik-Çaput-Broy-i-Hacıya-Veloy-i-Tatar-Kurtela-Elnebat-Hemed Emine İmem

⁹ Eröz'ün bir oymak olarak ifade ettiği "Balekan" çalışmanın yapıldığı dönemde bir boy olarak ifade edilmiştir.

<p><u>2.Aminan Oymakları (6+1 adet)</u></p> <ul style="list-style-type: none">-Mirek¹⁰-Meluyan-Dodan-Musikan-Habkan-Bilisök-Rutik	<p><u>2. Aminan Oymakları (12+1 adet)</u></p> <ul style="list-style-type: none">-Mirek (Mireki)-Meloya (Meluyan)-Doda (Dodan)-Muski (Musikan)-Heboki (Habkan)-Bilisok (Bilisök)-Rutki (Rutik)-Kurdiki-Huski (Huska)-Ömer Ali,-Evcoya (Evcoyi)-Elkoka-Neboya (Teğloya)
<p><u>3.Şihan (Şihlar) Oymakları</u></p> <ul style="list-style-type: none">-Hacan-Musikan-Kubatan-Sihimam-Kotan,-Davaran-Şihkan-Binkasım	<p><u>Şihan (Şeyhanlı)¹¹ oymağı</u> Karakeçililerden ayrılmıştır.</p>

Eröz'ün çalışmasına göre; Siverek Karakeçilileri 1980'lerde 4 oymaktan oluşuyordu. Bunlar; Ceraban, Balekan, Aminan ve Şihan'dır (Eröz, 1982: 79-86). Aradan geçen 40 yıllık sürede¹² Karakeçililerin oymak yapısında değişimler yaşanmıştır. Bu değişimlerin sonucunda Karakeçililer çalışmamızda tespit ettiğimiz oymak yapısına dönüşmüştür.

¹⁰ Eröz, Mirekleri Aminanların boy beyleri olarak ifade etmiştir. Mirekleri bir boy olarak ifade etmemiştir (Eröz, 1982: 84). Bundan ötürü Eröz'ün tasnifinde Aminan Oymağı altı boydan bir yönetici aileden oluşmaktadır. Bunu belirtmek için Eröz'ün tasnifinde; Aminan Oymağı 6+1 (6 boy 1 yönetici aile) şeklinde yazılmıştır. Bu çalışmada da Mirekler kendilerini boy beyleri olarak ifade etmiştir. Boy olarak ifade edilmek toplumsal statü bağlamında diğer Karakeçili boyları ile aynı düzeyde olmak demektir. Boy beyleri olarak ifade etmek ise, Karakeçililer özelinde toplumsal statüyü en üst seviyeye çıkarmaktadır. Detaylar ileriki sayfalarda tartışılmıştır.

¹¹ Eröz'ün "Şihan" olarak ifade ettiği oymak, Katılımcılar tarafından "Şeyhanlı" olarak ifade edilmiştir.

¹² Eröz'ün çalışması 1982'de, bu çalışma ise 2018-2019 yıllarında yapılmıştır.

Karakeçililer günümüzde “*Ceraban/Cerabiler*” ve “*Aminan*” oymakları olmak üzere iki oymaktan oluşmaktadır. Eröz'ün bir oymak olarak ifade ettiği Balekan ise katılımcılar tarafından Ceraban Oymağı'nın bir boyu olarak ifade edilmiştir.

Tablo-1.'deki verilerden hareketle; Eröz'ün çalışma yaptığı dönemde, 8 boydan oluşan Ceraban Oymağı şuan 9 boydan oluşmaktadır. Balekan boyunun alt kolları 1980'lerde 5 adet iken, şuan 12 adet olmuştur. Bu değişimin nedenini Katılımcı-16 (E-65), aile nüfusundaki niceliksel artışla açıklamıştır; “*Zamanla senin torunların çocukların artar sende bir Ber¹³ olursun*” Katılımcı-4 (E-70) ise, doğumlardan kaynaklı niceliksel artışın yanı sıra zamanla bölgedeki bazı ailelerin Balekan boyuna kabul edilmesini kollardaki artışın nedeni olarak ifade etmiştir;

“Balekanlar Cerabilerin bir koludur. Balekanların ileri gelen kolu Veloy-i'dir Balekanlar, kendi içlerinde 12 alt koldan oluşuyor. Her kol büyük dedesinin ismiyle bilinir. Kolların bazılarının dedeleri ortaktır. Ancak farklı isimlerle bilinirler. Bunun nedeni bir kişinin, zamanla çocukları torunları artıyor, onlarda kendilerini dedelerinin ismiyle anıyorlar. Bir kol oluyorlar. Dedeleri ortak olmayan kollarımız zamanında bu bölgeye beraber geldiğimiz kollardır. Göçebelik döneminde beraber göçer, çadırlarımızı aynı yere kurardık. Zamanla birbirimizle dayı yeğen olarak akraba olduk. Balekanların içerisinde bazı küçük aileler var, biz zamanında onları da içimize aldık.”

Katılımcı-4 ve 16'nin ifadelerinden; Balekan boyunun alt kollarının artmasının en temel nedeni niceliksel artıştır. Sözü edilen iki çalışma arasındaki 40 yıllık süre farkı göz önüne alındığında bu tespit anlamlı hale gelmektedir. Niceliksel artışı sağlamanın bir yolu doğumla ailenin nüfus artması bir diğeri de bölgedeki farklı aile ve kişileri kan bağı olmadan boyun bir üyesi olarak kabul edilmesidir. Katılımcı-25 (E-70): “*Sende gelsen, ben Cerabiliyim desen kabul ediyoruz. Çünkü herkes ister ki akrabası çok olsun. Akrahan çok oldu mu güçlenirsin.*” Bu ifadeden bölgede niceliksel artışın güçlü bir aile olmanın nedeni olduğu görülmektedir.

Eröz'ün Şıhan Oymağı olarak ifade ettiği oymak katılımcılar tarafından “*Şeyhanlılar/Şeyhanlı*” olarak ifade edilmiştir. Günümüzde Şeyhanlılar Karakeçililerden kopmuştur. Katılımcı-5 (E-65)'e göre, Şeyhanlılar güçlendikleri için Karakeçililerden kopmuşlardır; “*Aslında Şeyhanlı'lar da Karakeçili'dir. Şimdi siyasi olarak Şeyhanlar daha güçlü oldukları için kendilerini bizden saymıyorlar. Hatta bize siz bizdensiniz diyorlar.*”

Eröz, Aminan Oymağı'nın 6 boydan oluştuğunu tespit etmiştir (Eröz, 1982: 7986). Bu çalışmada ise, Aminan Oymağı'nın 12 boydan oluştuğu tespit edilmiştir. Bu farklılığın nedeni niceliksel artışlardan ziyade tarihsel bir dizi olaya dayanmaktadır. Tarihi net olmamakla birlikte Aminan Oymağı'nın beyleri Mirekler, bir dönem kendi aralarında beylik mücadelesine girişmiştir. Beylik mücadelesinin yaşadığı dönemde Mireklerin dedelerinden Halil Bey ve Mehmet Tahir Bey'in Aminan boylarını kendi aralarında ikiye bölmüştür. Katılımcı-12 (E-70), Aminan Oymağı'nın nasıl ikiye bölündüğünü şöyle ifade etmiştir;

¹³Karakeçililer de bu ifade Türkçe 'deki boy terimine karşılık gelmektedir.

Drehi¹⁴ ile Halil Bey birbirine kızar, ayrılırlar. Drehi Karakeçi Köyünden ayrılıp, Keş Köyüne¹⁵ yerleşir. Aminan berlerini de ikiye ayırırlar. Drehi ile Halil Beğ Aminan berlerini şöyle ikiye ayırmışlar. Elkoka, Evcoya, Neboya, Kurdiki, Ömer Ali ve Huska Halil Bey'in tarafına, Doda, Heboki, Muski, Rutki, Bilisoki Meloyi ise Drehi Bey'in tarafına geçmişler.”

Bir dönem ikiye bölünen Aminan boyları günümüzde tekrar birleşmiştir. Bu bölünmenin etkisinden dolayı Eröz'e çalışmasını yaptığı dönemde diğer 6 boydan söz edilmemiş olunabilir. Bu çalışmada Karakeçililerin günümüzde tablo-1'de verilen oymak yapısına sahip olduğu tespit edilmiştir.

Tablo-1'de görüldüğü üzere Karakeçililer günümüzde iki temel oymaktan- *Aminan* ve *Ceraban*- ve bir dizi alt boydan oluşmaktadır. Aminan Oymağı'nın yönetim birimi Mireklerdir. Ceraban Oymağı'nın ise; Gökalp'ın, Habeş Ağa (Gökalp, 2007: 40). Katılımcıların Habeş *El Habeş* olarak ifade ettikleri kişinin bir dönem yönettiği bilinmektedir. Ancak söz konusu bu kişinin ölümünden sonra Ceraban Oymağı yönetim birimini kayıp etmiştir.

Karakeçililer de eğitim seviyesinin düşük olduğu gözlemlenmiştir. Katılımcılardan 4'ü okuryazar değil, 16'sı ilkokul, 2'si ortaokul, 2'si lise ve 2'si de üniversite mezunudur. Katılımcıların yaş ortalaması 55'tir. Karakeçililer içerisinde eğitim seviyesi yüksek olanlar çoğunlukla Mireklerdir. Katılımcı-21 (E-27) Karakeçililerin eğitim seviyesini; *“Ne kadar Mirekler okumuş etmiş kesim olsa da Karakeçililerin %80'ni okumamış kırsal alanda yaşar. Mireklerde eğitim seviyesi yüksek, doktoru avukatı iş adamı var.”* şeklinde ifade etmiştir.

Karakeçililer farklı alanlar da ekonomik faaliyetlerde bulunmaktadır. Kırsalda tarım ve hayvancılık, şehirlerde ticaret ve esnaflık bunlardan bazılarıdır. Katılımcılardan 4'ü esnaf, diğerleri çiftçilik yapmaktadır. Söz konusu ekonomik faaliyetler içerisinde tarım başat durumdadır. Karakeçililer geniş bir kırsal alana yayıldıkları için tarım ekonomik faaliyetlerde başattır. Arpa, buğday, mısır ve pamuk üretimi yapılmaktadır.

Karakeçililer de tarım dört farklı şekilde yapılmaktadır. Ortaklık, kiralama (İcare ve 60-40 usulü), yarıcılık ve sulamacılık. Bu tarım faaliyetlerinin dördü de mahsulden alınacak payın farklılığından dolayı oluşmuş ortaklı üretim tarzıdır. Beşikçi, ortaklı üretim tarzının Doğu Anadolu'nun karakteristik bir özelliği olduğunu ve ürünün tarla sahibi ve üretici arasında bölüşüme dayandığını ifade etmiştir (Beşikçi, 1969: 98).

Karakeçililer de aile ve akrabalık bağları; soy, evlilikler ve kirvelikler yoluyla oluşmuştur. Evlilik aracılığıyla oluşturulan akrabalık bağlarını Katılımcı-2 (E 67) şöyle ifade etmiştir: *“Burada Aminanlar olarak birbirimizden kız alıp verdik, kirvelik yaptık, dayı yeğen olduk, böylelikle akraba olduk.”* Aile ve akrabalık düzeylerinin belirlenmesinde soy en önemli etkidir. Karakeçi boylarının her biri ortak bir soy miti etrafında birleşmiştir. Boyların isimleri bilinen en eski atanın ismidir. Katılımcı-11 (E-52) *“Aile büyüdüğü için her ev bir Mal Mezin'in¹⁶ ismiyle öne çıkmış, zamanla alt kol haline*

¹⁴ “Drehi” olarak ifade edilen kişi Mehmet Tarih Bey'dir. Karakeçililer bu kişiyi resmi adından ziyade bu terim ile ifade etmektedir.

¹⁵ Karakeçi Bölgesinde ki bir köydür. Söz konusu iki köy arasında tahminen 10 km vardır. Bu veri alan sürecinde tespit edilmiştir. Eröz; Keş kelimesinin Kaşgarlı divanlarında, Orhun Kitabelerinde geçtiğini ve anlamının; okluk, ok konulan şey, sadak olduğunu ifade etmektedir. (Eröz, 1982: 91).

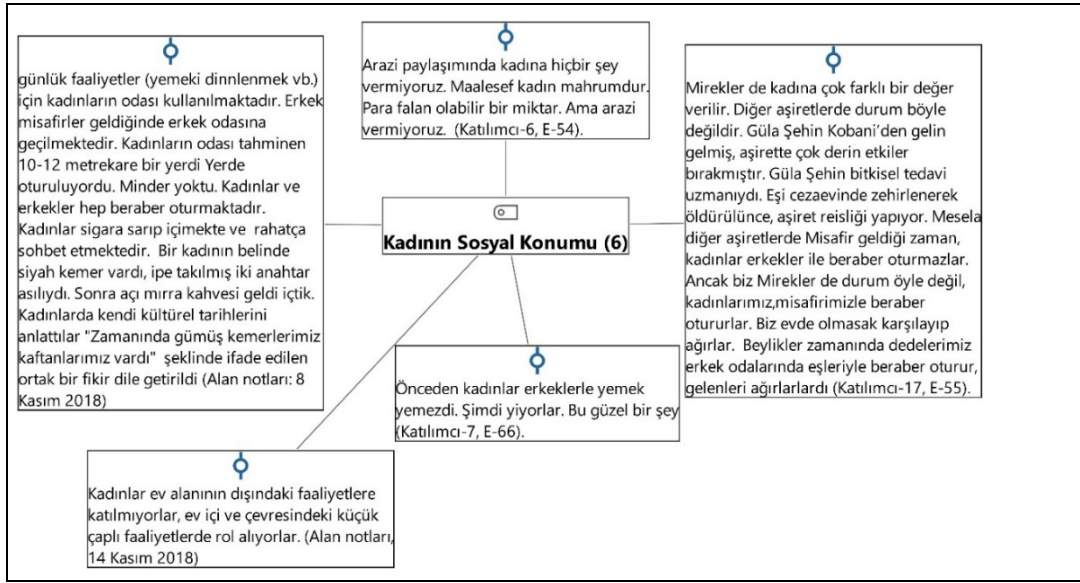
¹⁶ İfadenin Türkçe karşılığı; *“Bir ailenin yaşça en büyüğü ya da ileri geleni”* demektir. Bu kişi genellikle erkektir.

gelmişler” Her boy kendi üyelerini birinci dereceden akraba diğer boydan bir üyeyi ise ikinci derece akraba olarak algılamaktadır.

Erkek çocuk sahibi olmak önemini korumaktadır. Birden fazla evlilikler onaylanmamakla beraber erkek çocuğun olup olmaması, ikinci evliliklere teşvikin en temel nedenidir. Erkek çocuk soyun devamı ve mirasın aile içinde kalması için istenmektedir.

Karakeçililerde görücü usulü evlilikler devam etmektedir. Başlık parasının evliliklerde önemli bir etken olmasının yanı sıra, erkek tarafının ekonomik gelirinin, istenilen başlığın miktarında belirleyici olması dikkate değer diğer bir veridir. Katılımcılar eş seçiminde kadının söz hakkının olduğunu ifade etmiştir. Kadının sosyal alandaki konumuna dair veriler aşağıdaki kod matriste bir araya getirilmiştir.

Kadının Sosyal Konumu (Kod Matrisi)



Şanlıurfa bölgesinde kadının toplumsal konumuna dair yapılan bir çalışmada; yörede kadının ikinci planda olduğu, kadının toplumsal konumunun geleneğe göre belirlendiği, özel alana sıkıştırıldığı tespit edilmiştir (Ökten, 2009: 311). Karakeçililerde, kadının toplumsal konumu bölgenin genelinden kısmen farklılık göstermektedir. Yukarıda ki kod matriste bir araya getirilen ifadelerden, aile içinde kadın erkek ayrımının mekânsal olarak katı olmadığı geçişken olduğu görülmektedir. Söz hakkı ve karar mekanizmalarında kadının etkin olduğu tespit edilmiştir. Katılımcı-17'nin, "Güla Şehin Beğ" olarak ifade ettiği kişi bir kadın olup, zamanında Karakeçililere beylik yapmıştır. Sonuç olarak, Karakeçililerde kadının toplumsal konumunun pozitif yönlü olduğu söylenebilir.

Karakeçililer toplumsal sorunlarını arabuluculuk sistemiyle çözmektedir. Arabuluculuk Kekeç'e göre; arabulucuların tarafları bir araya getirerek, müzakere etmelerini sağladığı gönüllülük esasına dayalı bir sorun çözme yöntemidir. Bu yöntem mahkeme yerine geleneksel olarak oluşturulmuş bir sorun çözme sistemidir (Kekeç, 2010: 41). Çalışmanın yapıldığı bölgede arabuluculuk sistemini bir toplumsal kurum olarak çalışmış olan Kaya, bölgede arabuluculuk adına; din adamları, aşiret liderleri ve Ri-sipi (ak-sakallı) olarak isimlendirilen kişilerin ön plana çıktığını tespit etmiştir (Kaya, 2017: 27). Karakeçililer de bu toplumsal kurum aracılığıyla sorunlarını çözmektedir. Karakeçililer de Kaya'nın

sözünü ettiği gruplara ek olarak “*Por-sipi (Ak-saçlı)*”¹⁷ terimiyle kadınlarda dâhil edilmektedir. Ancak kadınlar sadece aile içi sorunlarda söz hakkına sahiptir.

Karakeçililerde temelinde toprak mülkiyete dayalı ve tarihsel bir arka planı olan bir toplumsal tabakalaşma sistemi görülmektedir. Karakeçililer de 5 toplumsal tabaka tespit edilmiştir. En tepeden başlamak üzere; 1. *Mirekler*, 2. *Diğer Karakeçi Boyları*, 3. *Yarıcılar* 4. *Sulamacılar*¹⁸ 5. *Aşığlar/Tırşıkçı*

İlk dört tabakadaki grupların hiyerarşik sıralamasında temel belirleyen kırsal mülkiyete sahiplilik düzeyi ve tarımsal faaliyetlerdeki konumlama iken, “*Aşığlar/Tırşıkçı*” da ise bu değişkenler; soy ve kandır. Bu grubun asil bir soya ve kana sahip olmadığı düşünülür. *Mirekler*, Karakeçililer içerisinde en fazla toprak mülkiyetine sahip boydur ve Aminan Oymağı’nın yönetim birimidir. Bundan dolayı tabakalaşma piramidinin tepesindedir. *Diğer Karakeçi Boyları*, kırsal mülkiyete sahip oldukları için ikinci sırada, kalan diğer gruplar ise kırsal mülkiyete sahip olmadıkları için üçüncü ve dördüncü tabakadadır. *Yarıcılar* tarla sahipleriyle ortaklı çiftçilik yapanlar, *Sulamacılar* ise ekimi yapılan arazinin sadece sulamasını yapmaktadır. Tarımsal faaliyetteki bu konumlama mahsulden alınan payı da belirlemektedir.

Katılımcılar Karakeçililerin, Sünni itikadın Hanefi ve Şafi mezheplerine bağlı olduklarını ifade etmiştir. Mezhep farklılığı bir oymak veya boydan ziyade Karakeçililerin genelinde vardır. Karakeçililerin mezhepsel özelliklerini Katılımcı-16 (E-75), şöyle ifade etmiştir: “*Karakeçililerin içinde Hanefi olanda Şafi olanda var. Ancak alevi yoktur. Çoğunlukla Belekan’lar Şafi’dir. Ama aşiretin tamamında hem Hanefilik var hem de Şafilik. Ben hanefiyim ama istersem şafi’de olabilirim*” Katılımcının bu ifadelerinden Karakeçililerde Hanefi ve Şafi mezheplerine bağlı bireylerin olduğu görülmektedir. Mezhepsel bağlılıkların tarihsel değişim ve dönüşümünün nasıl olduğu spesifik bir çalışma ile araştırılmaya açıktır.

2.3.Kültürel Özellikleri

Karakeçililerin kültürel özelliklerinde giyim kuşam önemli bir yer tutmaktadır. Erkekler, günlük rutin faaliyetlerinde şalvar-gömlek ya da şalvar-kazak kombinlerinden birini, kadınlar ise fotoğraf-1’de görülen kıyafetleri giymektedir. Evdeki tüm fertler sabah uyandıktan kısa bir süre sonra günlük kıyafetlerini giyer.

Fotoğraf-1 (Kaynak: Araştırmacı tarafından gerekli izinler alınarak çekilmiştir)



Yukarıdaki fotoğrafta; erkeğin giydiği uzun kıyafetin adı “*Fistan (Kıras-Zubun)*”, başına taktığı halka şeklindeki objenin adı “*Egal*”dır. Kadının giydiği kıyafetler; en içte giyilen

¹⁷ Bu terimin terminolojisine dair bir bilginiz mevcut değildir. Günümüzde Siverek Karakeçililerinde toplumsal sorunların çözümünde tecrübe sahibi, grubun sosyo-kültürel yaşam formlarına hakim ve toplumsal saygınlık elde etmiş yaş (hangi yaş aralığı olduğu net değildir değişkendir) itibarıyla yaşlı kadınları ifade etmek için kullanılmaktadır.

¹⁸ Tarımsal faaliyette sadece kol gücüne sahip olan çiftçidir. Ekimi yapılan arazinin sadece sulamasını yapmakla görevlidir.

noktalı elbise “*Fistan*”, Onun üstüne giyilen bordo renkli elbise “*Heftan (ğeftan)*”, en üstteki ceket “*Kutık*”, başa örtülen mavi çarşafın adı “*desmal*” başa sarılan beyaz tek çizgili çarşafın adı “*hibri*” ve siyah kemerdir. Katılımcı-24’ün (E-60), “*Geleneksel elbiselerimiz Egal, Desmal, Fistandı. Babalarımız dedelerimiz bunları giyerdi. Hala Karakeçide bu kıyafetleri giyen var. Bunlar Osmanlı kıyafetleridir.*” şeklindeki ifadesi bu giyim tarzının geleneksel olduğunu göstermektedir.

Eröz, Siverek Karakeçililerinin fotoğrafıta görülen kemeri “*Kember*” şeklinde ifade ettiklerini belirtir (Eröz, 1982: 96). Bu terimin günümüzde de kullanıldığı çalışmada tespit edilmiştir. Eröz çalışmasını yaptığı dönemde; Karakeçili kadınların bellerine süslü, işlemeli ve maddi açıdan kıymetli kemerler taktıklarını belirtir (Eröz, 1982). Ancak alan sürecinde Eröz’ün sözünü ettiği kemerlerin günümüzde kullanılmadığı tespit edildi. Söz konusu kemerlerin neden kullanılmadığını katılımcı-7 (E-66) “*Önceleri kemerler altın olurdu, şimdi ekonomik sıkıntılardan dolayı böyle*” şeklinde ifade etmiştir.

Siverek Karakeçililerinin sıklıkla tükettikleri ürünler; pirinç ve kırmızı ettir. Sabah kahvaltısın da; peynir, yoğurt, sebze (çoğunlukla domates ve salatalık) ve yufka ekmeği tüketilir. Kendilerine özgü ve bir dizi sembolik anlam barındıran tüketim tarzları mevcuttur. Öğle ve akşam yemeklerinde, ana yemek sofranın ya da büyük bir tepsinin ortasına konur. Tüm bireyler ana yemeği ortadaki tabaktan tüketir. Yemek; pilav üstü et ise, diğer kişiler yemek yedikleri kaşıkla, eti sürekli misafirin önüne iter. Bu bir misafir ağırlama davranışıdır. Misafirin yemekle beraber tükettiği ayran, salata gibi ek gıdalar sürekli göz ucuyla kontrol edilir. Eksildiği görüldüğü zaman hemen doldurulur. Ev sahibi, misafir ile aynı hızda ya da daha yavaş hızda yemek yemeğe özen gösterir. Misafir kalkmadan yemekten kalkılmaz. Sunulan yemek eve gelen misafire gösterilen saygının bir ifadesidir. Eröz, Siverek Karakeçililerinin saygıdeğer misafirleri için hazırlanan yemekte tepsinin ortasına, koyun başını koyduklarını belirtmiştir (Eröz, 1982: 98-99). Katılımcılar bu kültürel değerın günümüzde kayıp olduğunu belirtmiştir.

Karakeçililerin özgün kültürel öğelerinden biri de “*Acı Mirra*” kahvesidir. Kapucu’ya göre; Mirra Arapça bir terimdir. Acı anlamına gelen “*Mur*” kelimesinden türemiştir. Şanlıurfa’ya özgü olan bu kahve türü ağa kahvesi olarak bilinir (Kapucu, 2002: 68). Katılımcılar bu kahveyi “*Bey Kahvesi*” olarak ifade etmiştir. Katılımcı-4’ün (E-70), “*Kahve ocağı herkesin işi değilmiş, şimdi Karakeçililer de acı kahveyi devam ettirenler Mirekler’dir. Çünkü onlar beydir*” şeklindeki ifadesi acı kahvenin bir kültürel sembol olarak günümüzde de kullanıldığını göstermektedir.

Karakeçililerde “*delal*” olarak isimlendirilen sözlü kültürel ürünler mevcuttur. Delal “*Dengbej*” ve “*Sazbent*” olarak ifade edilen söz sanatçıları tarafından okunur. Dengbej sadece ses ve gırtlak, Sazbent ise herhangi bir enstrümanla okuyan kişidir. Delal’lar tarihsel akış içerisinde grubu etkileyen herhangi bir toplumsal olaydan hareketle oluşturulur. Karakeçi Delal’ların da ağırlıklı olarak; boy/oymak beylerinin cesur ve savaşçı özellikleri, herhangi bir doğa olayı veya komşu aşiret/gruplar ile yaşanan toplumsal olayları konu edilir.

Eröz çalışmasını yaptığı dönemde, Siverek Karakeçililerinin çadır ve göçebelikleri ile ilgili şu bilgileri paylaşır;

“Otuz kırk yıl önce göçebeliği terk ederek, yerleşik ziraat kültürüne geçen Karakeçililer, çadırı da terk ederek, köylerde yaptıkları evlerde oturmaktadırlar. Fakat yaz aylarında çadıra çıkanlar gene bulunmaktadır.”
(Eröz, 1982: 93).

Eröz çalışmasını yaptığı dönemde (yaklaşık 40 yıl önce) bazı Karakeçililerin yazın çadıra çıktığını belirtir. Ancak bugün için, çadıra çıkma olayının bittiği tespit edilmiştir. Eröz, Siverek Karakeçililerinin çadırı “*Kona Reş*” olarak ifade ettiklerini “*Reş*” kelimesinin kara, “*Kon*” kelimesinin çadır olduğunu ifade eder. (Eröz, 1982: 93). Bugün içinde çadır aynı anlamı barındırarak bu terim ile ifade edilmektedir.

Türk toplumu her yıl belirli dönemlerde kendi kültürünü ve tarihini yaşatmak adına bazı şenlikler gerçekleştirir. Bu şenliklerde atalar yâd edilir, yeni nesile kültürel ve tarihsel değerler aktarılmaya çalışılır. Aşan’a göre, Türk toplumunda yapılan şenlikler şunlardır:

“Eylül ayı içerisinde kutlaya geldiğimiz Yörük Şenlikleri, Ahlat Şenlikleri, Malazgirit Şenlikleri, Hayme Ana ve Domaniç Şenlikleri, Ertuğrul Gazi ve Söğüt Şenlikleri ve Karakeçili Şenlikleridir” (Aşan, 2003: 147).

Siverek Karakeçililerine ait ilk Uluslar Arası Karakeçi Şenlikleri, Şanlıurfa’nın Siverek ilçesine bağlı Karakeçi Bucağı’nda 7 Kasım 1998 yılında gerçekleştirilmiştir.¹⁹ Şenlikte bin kişilik kıl çadır kurulmuştur. Seksen koyun, beş dana ve on keçi kesilmiştir. Beş yüz kilo pirinç tüketilmiştir. Şenlikler sırasında; at yarışı, halk oyunları ve cirit faaliyetleri gerçekleştirilmiştir.²⁰ Ancak büyük bir coşkuyla başlayan şenlikler 2005’ten sonra iptal edilmiştir. Şenliklerin neden iptal edildiğini Katılımcı-7 (E-66), şöyle ifade etmiştir;

“Şenlikleri iptal ettik. Bizim şenlikler için devlet para yolluyordu 70-120 bin civarında bu para buraya harcanmıyordu. Kaymakamlar falan yiyordu. Kaymakam 10 lira masraf ediyordu, 100 lira ettim diyordu. Bizde artık istemiyoruz dedik şenliklerin iptal edilmesini biz istedik, rant haline geldi, devlet şenlikler için para yolluyor şenliklere harcanmıyordu”

Katılımcı-7’nin ifadelerinden şenliklerin, devlet tarafından gönderilen bütçenin amacı dışında kullanılmasından ötürü iptal edildiği anlaşılmaktadır. Günümüzde şenlikler yapılmamaktadır.

¹⁹ Bu veri alan sürecinde, Karakeçi şenliklerine dair elde edilen bir davetiyeden alınmıştır. Söz konusu davetiye tezin ekler kısmında paylaşılmıştır. Tezin makalesi mahiyetinde olan bu çalışmaya alınmamıştır.

²⁰ Bu veri alan sürecinde, Karakeçi şenliklerine dair elde edilen 20 Kasım 1998 tarihli bir gazeteden alınmıştır. Söz konusu kaynak tezin ekler kısmında paylaşılmıştır. Tezin makalesi mahiyetinde olan bu çalışmaya alınmamıştır.

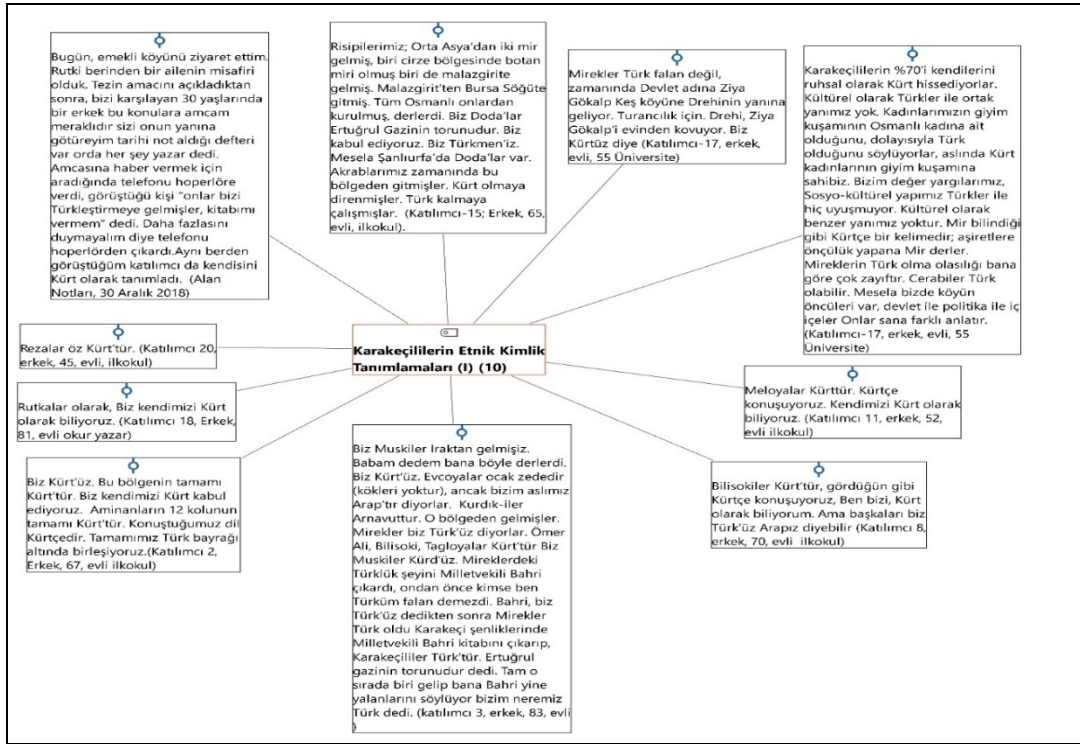
Eröz çalışmasını yaptığı dönemde, Karakeçi Bucağında Kara Çadır'a (Kona Reş) rastladığını ifade etmiştir (Eröz, 1982: 93). Bu çalışmanın alan sürecinde herhangi bir çadıra rastlanılmamıştır. Katılımcılar göçebelik dönemini tamamıyla geride bıraktıklarını ifade etmiştir

Eröz'e göre, Karakeçililere ait diğer bir kültürel değer cirit oyunudur. Cirit eski bir Türk sporudur (Eröz, 1982: 101). Ancak Karakeçililer günümüzde bu spor faaliyetini gerçekleştirmemektedir. Katılımcı-19 (E-28) bunu, "Çirit oyunumuz vardı önceleri artık oynamıyoruz" şeklinde ifade etmiştir.

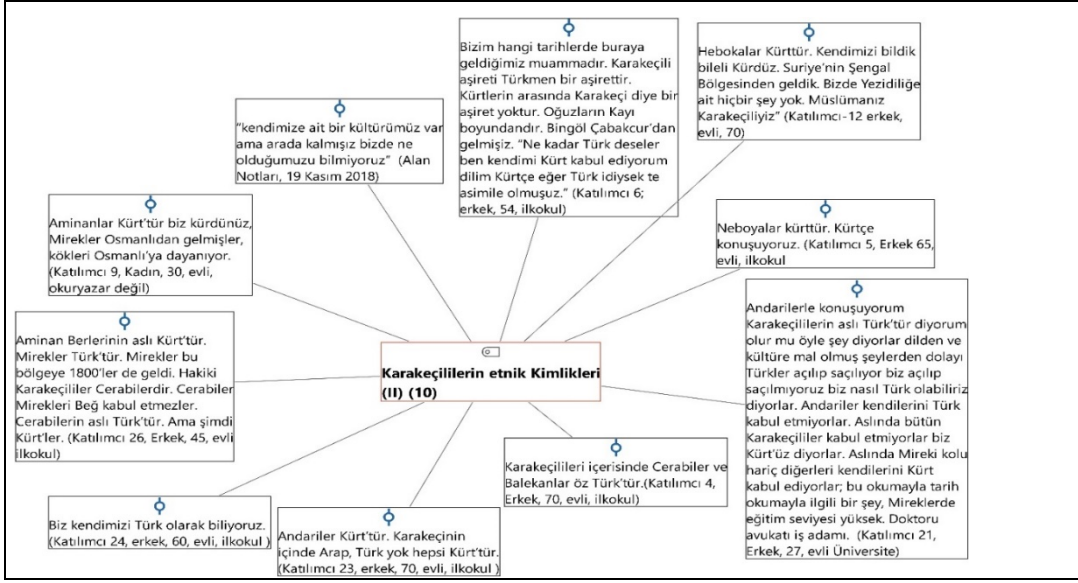
2.4.Siverek Karakeçililerinin Etno-Sosyolojik Özellikleri

Alan sürecinde Karakeçililerin etnik kimlik tanımlamalarına dair veriler toplanmıştır. Bu veriler, iki farklı kod matris tablosunda bir araya getirilerek çalışmaya aktarılmıştır. Toplamda 26 katılımcıdan veri alınmıştır. Benzer ifadeler dâhil edilmemiştir.

Karakeçililerin Etnik Kimlik Tanımlamaları I (Kod Matrisi)



Karakeçililerin Etnik Kimlik Tanımlamaları II (Kod Matrisi)



Yukarıdaki verilerden hareketle, katılımcılardan 19'u Karakeçililerin etnik kimliğini Kürt, 7'si Türk olarak tanımlamıştır. Bu verilerden, Karakeçililerin farklı etnik kimlik tanımlamalarında bulunduğu tespit edilmiştir. Söz konusu farklılığın sekiz nedeni tespit edilmiştir.

Katılımcı 2, 8, 11 ve 5'in ifadelerinden *dil unsurunun*, katılımcı 17 ve 21'in ifadelerinden *kültürel unsurların*, katılımcı 3 ve 17'in ifadelerinden *siyasi unsurların*, katılımcı-12'nin ifadelerinden *farklı teritoryanın ve dini unsurların*, katılımcı-21'in ifadelerinden *eğitim seviyesinin*, katılımcı-15'in ifadelerinden ise, *ortak soy mitinin* Karakeçililerin etnik kimlik tanımlamalarındaki farklılıkların nedenleri olduğu tespit edilmiştir.

Bruinessen, etnik kimliğin değişken olduğunu doğuştan gelen sabit bir kimlik olmadığını ifade eder. Etnik kimliğin bu özelliğini "*Akışkan Etnik Kimlikler*" terimiyle ifade etmiştir (Bruinessen, 2011: 25-26). Yukarıdaki alan verilerinden hareketle Siverek Karakeçililerinin akışkan etnik kimliklere sahip oldukları söylenebilir.

Eröz, Şanlıurfa Karakeçilileri hakkında şu bilgileri paylaşır;

"...*Bilecik (Bozöyük) Karakeçilileri, Urfa'da akrabaları olduğundan bahsetmişlerdi... Urfa Karakeçilileri de, diğer Karakeçililer'i kendilerinin akrabası sayıyor ve Ertuğrul Gazinin torunu olduklarını söylüyorlar. Şurasını hemen belirtelim ki, bu kanaat ve bilginin, Siverek'teki bütün Karakeçililer tarafından paylaşılıp paylaşılmadığını araştırmış değiliz.*" (Eröz, 1982: 79-80).

Eröz'ün ifadelerinden, Siverek Karakeçililerinin Ertuğrul Gazi'nin torunu olduklarını kabul edip etmedikleri hususunun araştırmaya açık olduğu anlaşılmaktadır. Çalışmamızda bu husus araştırılmıştır. Yukarıdaki kod matris tablolarında paylaşılan veriler arasından Katılımcı-15 ve Katılımcı-6 ifadelerinde, Ertuğrul gazinin ataları

olduğunu ifade etmiştir. Diğer katılımcılar bu hususa değinmemiştir. Araştırma sürecinde Siverek Karakeçililerinin bir kısmının Ertuğrul Gazi'yi ataları olarak kabul ettiği bir kısmının da kabul etmediği gözlemlenmiştir.

Anderson, etnik grupların hayali kimlik özelliği gösterdiğini ifade etmiştir (Anderson, 2015: 20). Siverek Karakeçilileri, hayali kimlikten ziyade ortak tarihsel kökenleri olan kültürel bir grup olmak özelliği göstermektedir. Özgün kültürel yapıları ve sosyal yaşam formları vardır. Alan çalışmasında bir katılımcının (Erkek,-35), *“Karakeçililer Türkiye'nin her yerinde varlar. Haymana'da, Bursa'da Kırıkkale'de. Onlarla bir iletişimimiz yok, gidip gelmeyiz, ama sonuçta hepimiz Karakeçiliyiz.”* (15 Kasım 2018, Alan notları) şeklinde bir ifade de bulunması Siverek Karakeçililerinin Anadolu'nun farklı bölgelerinde yaşayan Karakeçilileri akrabaları olarak kabul ettiklerini de göstermektedir.

SONUÇ

Siverek Karakeçilileri; oymak, boy ve boyların alt kolları şeklinde betimlenen bir toplumsal birliktelik şemasına sahiptirler. Aile ve akrabalık ilişkileri birliktelikteki biçimlerine göre belirlenmektedir. Bir boy kendi üyelerini birincil başka boyun üyelerini ikincil akraba olarak algılamaktadır. Şemada niceliksel artışlar ve azalışlar olmakla birlikte, yüklenen anlam ve temel işleyiş tarzı bakımından tarihsel olarak süreklilik arz etmektedir.

Karakeçililerde eğitim seviyesi düşüktür. Tarım temel ekonomik gelir kaynağıdır. Tarımsal konumlanmaya dayanan bir toplumsal tabakalaşma sistemi mevcuttur. Bu sistem toplumsal ilişki biçimlerini etkilemektedir. Tabakalar çoğunlukla kendi aralarında evlilikler yapmaktadır. Kişinin üyesi olduğu tabakayı açık bir şekilde belirten bir işaret veya sembol yoktur.

Karakeçililerde görücü usulü evlilikler önemi korumakla birlikte, eş seçiminde toplumsal statü ve tabakalaşma belirleyicidir. Erkek çocuk doğurmak önemini korumaktadır. Eş seçiminde kadının söz hakkı vardır.

Bölgedeki sosyo-kültürel yapı göz önüne alındığında kadının ikincil konumda olduğu ve özel alana sıkıştırıldığı yapılan bir dizi sosyolojik çalışmayla tespit edilmiştir.²¹ Ancak Karakeçililerde kadının toplumsal konumu bölgenin sosyolojik yapısına nazaran pozitif yönlüdür. Toplumsal sorunların çözümünde dar kapsamlı da olsa kadına *“Por-sipi (ak-saçlı)”* terimiyle ifade edilen bir toplumsal statü verilmiştir. Alan sürecinde Karakeçili Kadınların; dışa dönük oldukları ve kendilerini toplumsal gruplarda rahatlıkla ifade ettikleri gözlemlenmiştir.

Bölge özelinde toplumsal sorunların çözümünde arabuluculuk sistemi kullanılmaktadır. Karakeçililerde bu sistemi kullanılmaktadır. Arabuluculuk sistemi içerisinde Ri-sipi (ak-sakallı) ve Por-sipi (ak-saçlı) olarak ifade edilen iki temel toplumsal statü alanı mevcuttur. İlki aşiret ve alt gruplarının ileri gelen erkeklerini, ikincisi kadını temsil eden bir statüdür.

Eröz'ün çalışması ile bu çalışmanın yapıldığı dönem arasında yaklaşık olarak 40 yıllık bir süre farklı vardır. Bu süre farkı göz önüne alındığında; Siverek Karakeçililerinin ciddi bir sosyo-kültürel değişim yaşamadığı, kültürel özgünlüklerini bir kısım biçimsel değişimlere rağmen koruma çabasında oldukları söylenebilir.

²¹ Örnek bir çalışma için bkz. Ökten, Ş. “Toplumsal Cinsiyet ve İktidar: Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nin Toplumsal Cinsiyet Düzeni”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2009, C. 2, S.8, s. 301-312.

Siverek Karakeçilileri etnik kimliklerini bir dizi sosyo-kültürel ve politik değişkene göre tanımlamaktadır. Bu değişkenlerin belirleyiciliği zamana ve uzama göre farklılık göstermektedir. Bu farklılıklar göz önüne alındığında Karakeçililerin akışkan etnik kimliklere sahip olduğu söylenebilir.

KAYNAKÇA

- Altuntek, N. S. (2009), *Yerlinin Bakışı, Etnografya: Kuram ve Yöntem*, Ütopya Yayınları, Ankara.
- Anderson, B. (2015), *Hayali Cemaatler*, çev. İskender Savaşır, Metis Yayınları, İstanbul.
- Aşan M. B. "Karakeçili Şenlikleri Üzerine Bazı Düşünceler, içinde: Oğuz Geleneği Çerçevesinde Tarihten Günümüze Karakeçililer", edit: İsmail Özçelik, Kırıkkale Valiliği, Kırıkkale, 2003, s. 147-157.
- Barth, F. (2001), *Etnik Gruplar ve Sınırları*, çev. Ayhan Kaya ve Seda Gürkan, Bağlam Yayınları, Ankara.
- Beşikçi, İ. (1969), *Doğu Anadolu'nun Düzeni*, E Yayınları, Ankara.
- Beşikçi, İ. (1992), *Doğu Anadolu'da Göçebe Kürt Aşiretleri*, Yurt Kitap Yayınları, Ankara.
- Bruinessen, M. V. (2011), *Kürtlük Türklük Alevilik Etnik ve Dinsel Kimlik Mücadeleleri*, çev. Hakan Yurdakul, İletişim Yayınları, İstanbul.
- Creswell, J. W. (2016), *Nitel Araştırma Yöntemleri Beş Yaklaşımına Göre Nitel Araştırma ve Araştırma Deseni*, 3 Baskı, Siyasal Kitapevi, Ankara.
- Dikeçligil, B. "Kültür Kavramının Analizi veya Sosyo-Kültürel Gerçekliğin Yapısı Üzerine Bir İnceleme", içinde: *Kültür Sosyolojisi*, edit: Köksal Alver, Necmettin Doğan, 3. Baskı, Hece Yayınları, Ankara, 2013, s. 133-150.
- Ekşi, H. Türk, T. (2017), *Etnografya*, Edam Yayınları, İstanbul.
- Eröz M. (1982), *Doğu Anadolu'nun Türklüğü*, İrfan Yayınevi, İstanbul.
- Giddens, A. (2008), *Sosyoloji*, haz. Cemal Güzel, Kırmızı Yayınları, İstanbul.
- Glesne, C. (2013), *Nitel Araştırmaya Giriş (2.bs)*, çev. Ali Ersoy ve Pelin Yalçınoğlu, Anı Yayıncılık, Ankara.
- Gökalp, Z. (2007), *Kürt Aşiretleri Hakkında Sosyolojik Tetkikler*, Sad. Yalçın Toker, Toker Yayınları, İstanbul.
- Güler, A. Halıcıoğlu, M.B., Taşkın, S. (2015), *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma*, 2. Baskı, Seçkin Yayıncılık, Ankara.
- Journet, N. (2009), *Evrenselden Özele Kültür*, çev. Yümni Sezen, İz Yayıncılık, İstanbul.
- Kapucu, B. "Her Dem Taze Mırra", *İstanbul Şehir Üniversitesi Taha Toros Arşivi*, 2002, c.134/B s. 68-74.
- Kaya, K. "Karacadağ Türkmen Aşiretinde Arabuluculuk ve Arabuluculukta Dinin Etkisi: Siverek Örneği", Ömer Halis Demir Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yüksek Lisans Tezi), Niğde, 2017.
- Kekeç Kısmet, E. "Arabuluculuk Yoluyla Uyuşmazlık Çözümünde Temel Aşamalar ve Taktikler", Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İzmir, 2010.
- Marshall, G., (1999) *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay ve Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.
- Neuman, W.L. (2007), *Toplumsal Araştırma Yöntemler II*, Yayın Odası Yayıncılık, İstanbul.
- Ökten, Ş. "Toplumsal Cinsiyet ve İktidar: Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nin Toplumsal Cinsiyet Düzeni", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2009, C. 2, S.8, s. 301-312.
- Özçelik, İ. (1999). Karakeçililer, Türk Kültüründe Karakeçililer Uluslararası bilgi şöleni bildirileri (3 Haziran 1999 Şanhurfa) Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları. Ankara, ss. 50-55.

Refik, A. (1989), *Türk Aşiretleri (966-1200)*, Enderun Kitapevi, İstanbul.

Smith, A.D. (2002), *Ulusların Etnik Kökeni*, çev. Sonay Bayramoğlu ve Hülya Kendir, Dost Kitapevi, Ankara.

Tezcan, M. (2012), *Sosyolojiye Giriş*, 7.Baskı, Anı Yayıncılık, Ankara.

Turan, Ş. (1990), *Türk Kültür Tarihi*, Bilgi Yayınevi, Ankara.

Türkay, C. (1979), *Başbakanlık Arşiv Belgelerine Göre Osmanlı İmparatorluğunda Oymak Aşiret ve Cemaatler*, Garanti Matbaası, İstanbul.

NIETZSCHE'DE "GÜÇ İSTENCİ" VE KUTSALLIK İLİŞKİSİ

Fadime Rukiye BAYINDIR¹

ÖZET

Friedrich Nietzsche 19. yüzyıl felsefesinde tüm ahlaki ve dinsel inançlara savaş açarak yeni değerler arayan bir filozoftur. Bu eğilimini "Böyle Buyurdu Zerdüş" isimli eserinde Zerdüş karakterine yükleyen Nietzsche, Zerdüş aracılığıyla bütün dinsel inançların çöktüğünü ve geleneksel ahlaki değerlerin yıkıldığını haber verip, insanları bağlı oldukları inançlardan kurtarmaya çalışan bir yeryüzü peygamberi portresi çizmiştir. Nietzsche'nin değerlerin altüst edilşinin simgesi ve sözcüsü olan Zerdüş günümüz dinlerinin peygamberinden oldukça farklı bir yol çizmektedir. Nietzsche Zerdüş üzerinden sadece değerlerin ters yüz edilmesini ve yıkılmasını savunmakla kalmaz aynı zamanda bu yıkımın üzerine yeni bir değer sistemi oluşturmaktan da söz etmektedir. Fakat hitap ettiğı kitle henüz buna hazır değildir. Bunun için insanın üstinsan mertebesine geçmesi gerekecektir. Bu çalışmadaki amacımız Nietzsche'nin üstinsan tasavvuru ile güç istemi ilişkisini "Böyle Buyurdu Zerdüş" özelinde tartışmaktır. Ancak çalışmanın hacmi dar olacağından hedefimiz öncelikle güç istemi ekseninde yoğunlaşarak bu istem üzerindeki kutsallığı analiz etmek olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Nietzsche, Zerdüş, Üstinsan, Güç İstenci

ABSTRACT

Friedrich Nietzsche is a philosopher who seeks new values by waging war on all moral and religious beliefs in 19 century philosophy. Nietzsche attributed this tendency to the Zoroastrian character in his work "Thus Spake Zarathustra", and through Zarathustra he painted a portrait of a prophet of the earth who tried to save people from their beliefs by informing them that all religious beliefs had collapsed and that traditional moral values had collapsed. Zarathustra, the symbol and spokesperson of Nietzsche's overthrow of values, draws a very different path from the prophet of today's religions. Nietzsche not only advocates the reversal and destruction of values through Zarathustra, but also talks about creating a new value system on top of that destruction. But the audience he addresses is not yet ready for that. For this, man will have to move to the overman level. Our aim in this work is to discuss Nietzsche's relationship between the overman imagination and will to power in the special "Thus Spake Zarathustra". However, since the volume of the work will be narrow, our goal will be to analyze the sanctity of this power by focusing primarily on the axis of the will to power.

Keywords: Nietzsche, Zarathustra, Overman, Will to Power

¹ Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Din Felsefesi Bilim Dalı Doktora Öğrencisi

1. Giriş

Üstinsan düşünce tarihinin en ilgi çekici kavramlarından bir tanesidir. Üstinsan Nietzsche’nin 19. yüzyılda batıdaki ahlaki ve dinsel değerlerin çökmesiyle oluşan krizi gözlemlemesi sonucu insanlık için ortaya koyduğu aşamanın genel adıdır. Üstinsanı, ilk olarak 17. yüzyılda Heinric Miller “*Geistlichen Erquickstunden*” adlı eserinde kullanmıştır. Fakat bu kavram asıl Nietzsche ile özdeşleşmiş, gelişmiş ve sistemleşmiştir.² Nietzsche, üstinsan hakkında birçok eserinde ön bilgiler vermiş ancak bunu tam olarak 1883’te kaleme aldığı *Böyle Buyurdu Zerdüşt*³ adlı eserinde Zerdüşt ile tanıtmıştır. Zerdüşt olan üstinsan, “geleneksel ahlakı, köle ahlakı olarak değerlendiren, eşitlik kavramına karşı çıkıp, ahlaki değerlendirmelerin son çözümlemede insanın gerçek doğasına, insandaki güçlü olma isteğine dayanması gerektiğini öne süren insanlık düzeyi; insanın evrimin bundan sonraki aşamasında ortaya çıkacak bir insan tipi olarak, değerleri gözden geçirme, yeni baştan yaratma ve güçlü olma isteğini hayata geçirme cesaretinde olan insan için kullanılan deyimdir.”⁴ Nietzsche’nin felsefesinin merkezinde yer alan üstinsan ile neyi öngördüğünü anlayabilmek için ilk olarak eserdeki Zerdüşt karakterini analiz etmemiz gerekecektir.

2. Üstinsan Modelinin Bir Örneği Olarak Zerdüşt

Eserde bir üstinsan olan Zerdüşt, Tanrı’nın ölümü sonucu kendindeki gücü fark eden ve yaşamı yeniden anlamlandırma aşamasına gelen insanın bir üst mertebesinin simgesidir. Otuz yaşındaki Zerdüşt, yurdunu, yurdunun gölünü terk edip dağa çıkar.⁵ Bilindiği üzere bu yaş bilgelik yolunda ilerleyen insanın toplumsal meşgalelerden uzaklaştığı yaştır. Aynı zamanda dağlar da insanın Tanrı’yı kendisine en yakın hissettikleri yerlerdir. Dolayısıyla bilge olmak isteyen her insanın bu tırmanış serüveni kaçınılmazdır. Orda ruhunun ve yalnızlığının tadını çıkarır. On yıl boyunca bundan bıkmaz. Bu arada Zerdüşt kırk yaşına gelmiştir. Kırk yaş da pek çok peygamberin vahiye muhatap olduğu yaştır. Bu on yıllık inzivadan sonra Zerdüşt’ün gönlünde bir değişme olur ve bir gün tan vaktinde kalkar, güneşin karşısına geçer ve şöyle der: “Ey büyük yıldız! Aydınlattıkların olmasaydı nice olurdu senin mutluluğun? On yıldır mağaramın

² Abraham Wolf, *Nietzsche’nin Felsefesi*, Babil Yayınları, Erzurum, 2003, s.32.

³ Bkz. Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, Çev. Hasan İlhan, Ankara, 2010.

⁴ Nilüfer İlhan, *Üstün İnsan Kavramı Merkezinde Açık Deniz Kenarında ve Yaban Romanları Üzerine Bir Karşılaştırma Denemesi*, Atatürk Üniversitesi Türkiye Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, 2014, s. 189.

⁵ Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, Çev. Hasan İlhan, Alter Yayınları, Ankara, 2010, s. 5.

üstüne yükselir durursun: ışığından ve yolculuğundan bıkardın ben, kartalım ve yılanım olmasaydı. Ama her sabah yine de seni bekledik, ışığın fazlasını alıp seni kutsadık.”⁶ Zerdüşt uzun yıllar kaldığı mağarada bilgeliğe eriştiğine inanarak gönlündeki bu değişimin sebebini anlatmaya başlar. “Bana bak! Kovan kovan bal toplamış arı gibiyim. Bilgeliğimden bıktım; balımı almak için uzanacak ellere ihtiyaç duyuyorum. İnsanlar arasında alim olanlar deliliklerine, yoksul olanlar da zenginliklerine yeniden sevininceye kadar, dağıtmak, bölüştürmek istiyorum. Bu yüzden derinliklere dalmalıyım; akşamları denizin arkasına inip, dünyanın dibini aydınlattığın gibi, ey coşkun yıldız!”⁷ Hakikati elde eden Zerdüşt, insanlığı kurtarmak için kazanmış olduğu tüm edinimleri onlarla paylaşmaya hazırdır. Hakikatin yayılabilmesi için onların da bu baldan tatmaları gerekir ki, aydınlıklara varabilsinler. “Aralarına inceklerimin de adlandırdığı gibi, batmalıyım. En erişilmez mutluluklara bile kıskançlık duymadan bakan durgun göz, haydi kutsa beni! Taşmaya başlamış kadehi kutsa ki su aksın, her bir yöne ilet sin sevinç parıltılarını! Bak! Bu kadeh bir kez daha boşalmak, Zerdüşt insan olmak istiyor.”⁸

Nietzsche, insan psikolojisini gözler önüne serdiği *Böyle Buyurdu Zerdüşt* eserinde dili çok güçlü bir şekilde kullanmıştır. Kutsal kitapların üslubunu kullanarak insanlara vermek istediği mesajları Zerdüşt aracılığıyla iletmiştir. Nietzsche kendi ideolojisini bir peygamber ağzıyla insanlara kabul ettirmeye çalışır. Üstinsan ile peygamber arasındaki ilişkiyi mistik bir dil ile kaleme alan Nietzsche, toplumu bilinçlendirmek için Zerdüşt’ü bir yeryüzü peygamberi⁹ olarak tanıtır. Peygamberlik misyonunu Zerdüşt’e yükleyen Nietzsche’nin amacı, insanların kutsallığın karşısında kendine koşulsuz şartsız itaat edeceği düşüncesinden hareket ederek otoritesini sağlamlaştırmasıdır. Dolayısıyla tüm felsefesinde hakim olan ve varoluş özünün kilit noktası kabul ettiği gücü elde etmektir.

On yıllık inzivanın sonunda şehre inen Zerdüşt, Pazar yerinde toplanmış pek çok kişi gördü. Bir ip cambazının gösterisi vardı. Zerdüşt sözlerine şöyle başladı: “Size üstinsanı öğretiyorum. İnsan aşılması gereken bir varlıktır. Onu aşmak için ne yaptınız? Varlıkların hepsi kendilerini aşan bir şey yapmışlar: peki ya siz, bu devasa çıkışın inişi olmak, insanı yenmek yerine hayvanlara mı dönüşmek istiyorsunuz?”¹⁰ Zerdüşt üzerine

⁶ Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, s. 5.

⁷ Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, s. 5.

⁸ Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, s. 5.

⁹ Önder Munar, *Friedrich Nietzsche’nin Zerdüşt’ü: Bir Anti Peygamber*, More From Medium, 2017.

¹⁰ Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, s.7.

düşen görevi yerine getirmiş ve insanlığı uyarmak için aralarına katılmıştır. İnsanlığı bütünlüğe ulaştırmak için üstünsani müjdelemiştir. Zerdüşt’ün bir sonraki adımı ise, insana kendini aşma misyonunu yükleyerek insan ile üstinsan arasındaki mesafeyi gözler önüne sermesidir. Böylece yaşamın anlamı daha iyi anlaşılacaktır. “İnsan için maymun nedir? Komik bir hayvan, ya da yakıcı bir utanç mı? Üstinsana göre, insan da böyle olacaktır. Size üstinsanı öğretiyorum! Yeryüzünün anlamıdır o. İradeniz, üstinsan yeryüzünün anlamıdır, buyursun”¹¹ diye bağırarak on yıl boyunca düşünüp keşfettiği değerleri anlatmaya başlar. Köle ahlakından kurtulmanın yollarını, eşitlik kavramına yaklaşımını, var olan tüm değerleri gözden geçirip yeni baştan yaratmayı ve güçlü olma isteğini hayata geçirmeyi temel değer olarak görür ve dolayısıyla insanlara insan nasıl kendi olur bilincini aşılar. Böylece halkın kendini sorgulamasını, bilgiye açık olmasını, yoksulluk ve açlığı hor görmemesini ister. Yüce bir amaçla yola çıkan Zerdüşt edindiği tüm değerleri anlatması için benliğinin farkında olmayan ve iradesini kullanamayan insanlara ihtiyaç duyduğu ve onları uyandırmak istediği görülür. Bu anlamda Zerdüşt, bir uyarıcı, bir yol gösterici vazifesi görmektedir. Dolayısıyla üstinsan, Nietzsche’nin köle ahlakını reddedişini ve yaşamın olumlanmasını temsil eden bir karakter, bir simge olarak karşımıza çıkmaktadır.

“Benim vazifem, insanlığın en yüksek anlamıyla kendine döneceği, geriye bakacağı, ileriye bakacağı, rastlantının, rahiplerin boyunduruğundan kurtulup, niçin sorularını ilk kez toptan ortaya koyacağı o anı, o büyük öğleyi hazırlamaktır.”¹² Zerdüşt insanın kendisini sorgulamasını ve kendini belirlemesini ister. Yaşamın yeteri kadar yara aldığı dolayısıyla da temel anlamından koparıldığını vurgular. Bu yıkımdan kurtulmak için de bir yol göstericeye ihtiyaç vardır. “İnsanlık doğru yolu kendi başına bulmamıştır; yönetilişi hiç de zannedildiği gibi tanrısal değildir; tam tersine, o yadsıyan, o bozucu içgüdüleri onu baştan çıkarmış, hem de onun en kutsal değerleri arasında hüküm sürmüştür.”¹³ Yaşamın temel amacından saptırılmış, insan kendi değerini yitirmiş, yolunu kaybetmiştir. Bu yozlaşmanın sebebi de geleneksel etikler ve dinsel inançlardır. Bunların hiçbiri amacına uygun hareket etmemektedir. Bu yüzden Zerdüşt için sorgulanması gereken şey de tam olarak bu değerlerdir. “Geleneksel değerlerin kaynağı sorusu bu yüzden benim için en başta gelen sorulardan biridir; insanlığın geleceği bunun yanıtına bağlıdır çünkü. Aslında her şeyin en iyi ellerde yürütüldüğüne, tek bir kitabın, Kutsal

¹¹ Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüşt*, ss. 7-8.

¹² Friedrich Nietzsche, *Ecco Homo İnsan Nasıl Kendisi Olur*, Çev. Hasan İlhan, Alter Yayınları, Ankara, 2010, s. 94.

¹³ Friedrich Nietzsche, *Ecco Homo İnsan Nasıl Kendisi Olur*, s. 95.

Kitap'ın bize insanın kaderini yönlendiren tanrısal bilgelik konusunda en son çözümleri getirdiğine ve ötesini düşünmemek gerektiğine inanmamızı istemektir.”¹⁴ Zerdüş, gelenekselleşmiş tüm değerlerin yaşam için bir tehlike arz ettiğini ve böylece insanlığını giderek değersizleştirdiğini ifade eder. İnsan amaçsız bir varlık haline gelir ve boşluk içerisinde varoluşunu kaybeder. Bu yüzden dinsel verilerin yaşamı yönlendirici bir güç olarak kabul edilmesinin yerine; yaşamın kendi bütünselliğiyle kavranması gerektiğini söyler. Zerdüş'ün amacı yeni bir düzen getirerek alışlagelmiş tüm değerleri yıkmaktır. Ancak yaşam bu sayede yeniden yaratılacak ve anlam kazanacaktır.

3. Zerdüş'ün Varoluş Amacı Olarak Güç İstenci

Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüş* isimli kitabında insanın aşılması gerektiğini vurgularken onun üstinsana ulaşmak bakımından bir köprü vazifesi gördüğünü de ifade eder: “İnsan hayvanla üstinsan arasına gerili bir ip; uçurumların tepesinde. Ürpertili geçişler, ürpertili yolculuklar, korkuyla dönüp bakmalar geriye bocalayışlar. İnsanı büyük yapan, onun köprü olabilmesi, amaçları değil; insanı sevilesi yapan, onun karşıya geçiş, batış yeteneğidir.”¹⁵ Dolayısıyla insanın yapması gereken şey üstinsanın gelişine kendini hazırlamasıdır. Bu hazırlık aşamasında insanı belirleyecek ve yaratıcılığını ortaya çıkaracak bir güç gereklidir. Nietzsche insanın belirlenimini ve yaratıcılığını güç istenci kavramıyla ifade eder.

Nietzsche, *Güç İstenci*¹⁶ isimli eserinde yaşamı güç istenci kavramıyla açıklar. O yaşam nedir diye sorduğunda, cevabı daha kesin ve yeni açıklamalara gereksinimi olduğunu belirterek “yaşam güç istencidir” diye ifade eder.¹⁷ Ona göre “Her şeyden önce, canlı olan kuvvetini üzerinden atmak, boşaltmak ister. Yaşamın kendisi, güç istencidir: Kendini korumak onun dolaylı ve sık rastlanır sonuçlarından biridir.”¹⁸ Nietzsche *Böyle Buyurdu Zerdüş*te ise güç istencini şu şekilde ifade eder: “Nerede bir canlı gördümse ben, orada güç istenci gördüm ve uşağın istencinde bile efendi olma istenci gördüm. Daha güçlüye kendi istenci kandırır zayıfı hizmet etmeye, daha zayıflara efendilik etmek istediğinden bu istenç tek hazdır. Bu onun vazgeçmek istemeyeceği ve küçük nasıl baş

¹⁴ Friedrich Nietzsche, *Ecco Homo İnsan Nasıl Kendisi Olur*, s. 95.

¹⁵ Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüş*, ss. 9-10.

¹⁶ Bkz. Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, Çev. Nilüfer Epçeli, Say Yayınları, İstanbul, 2014.

¹⁷ Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, Çev. Nilüfer Epçeli, Say Yayınları, İstanbul, 2014, s. 189.

¹⁸ Friedrich Nietzsche, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, Çev. Ahmet İnam, Say Yayınları, İstanbul, 2013, s. 28.

eğerse büyüğe, en küçüğün tepesinde keyif sürebilip hükmedebilsin diye, en küçük de öyle baş eğer ve tehlikeye hayatımı güç uğruna.”¹⁹

Nietzsche insanı insan yapan şeyin de kendisindeki bu güç istencinde saklı olduğunu düşünmektedir. Bütün varlığın temelinde daha güçlü olmaya yönelik bir istenç olduğunu, mutluluğun hazda değil, güçlü olmakta ve bu gücü yaratıcı bir biçimde kullanmakta olduğunu vurgulamaktadır. Nietzsche’nin güç istenci öğretisini, Copleston şöyle ifade eder: “Görülür dünyanın arkasında yatan ve onu aşan bir olgusalılık üzerine metafiziksel bir öğreti olmaktan çok evrenin bir yorumu, ona bakmanın ve onu betimlemenin bir yoludur.”²⁰

Nietzsche, Zerdüş’ten belirlediği güç istencini kimi zaman yaşam ile eş anlamlı, kimi zaman varlığın özü olarak, kimi zaman da dünyanın özü olarak hatta dünyanın kendisi olarak tarif eder. Efendi olma, üste çıkma, güçlü olma biçimindeki insana özgü görünümleri tüm canlılara aktaran Nietzsche, bir bütün olarak evreni de güç istenci olarak yorumlar.²¹ Ona göre bu evren güçlü olma isteğinin hüküm sürdüğü bir evrendir. Bu bakımdan varlığın özü de bu güç istencidir ve güç istencinin amacı sadece hayatta kalmak değil, bu özü aşmaktır.²² Dolayısıyla her şey bu özü aşmaya bağlıdır. İnsan tüm varoluşunu güç istencine borçludur. İnsanın herhangi bir canlıdan ayrılan yönü ondaki güç istencidir. İnsanı insan yapan hayvanların üstüne çıkararak, yaşayışında güç istencinin yürürlükte olmasıdır.²³

Her insan, doğası gereği farklı yaratılmıştır ancak tüm insanlarda ortak olan bir nokta vardır ki o da güç istencidir. Güç istenci yaşayan her canlıda var olan bir dürtüdür. Her canlı doğası gereği hayatını devam ettirmek için güçlü olmak ister. Ancak temel amaç kendini korumak olsa da bu dürtünün altında yatan şey daha güçlü olma isteği ve arzudur. İşte bu yüzden, Nietzsche’ye göre güç istenci yaşamın temel amacıdır²⁴ ve bu

¹⁹ Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüş*, s.111.

²⁰ Frederich Copleston, *Felsefe Tarihi -Nihilizm ve Materyalizm*, Çev. Deniz Canefe, İdea Yayınları, İstanbul, 1998, s.166.

²¹ Nermi Uygur, *Güneşle*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1997, s. 292.

²² Metin Coşar, *Nietzsche Kavramada Yeni Bir Yol*, Ankara, ODTÜ Yayınları, 2002, s. 28.

²³ Mustafa Günay, *Felsefe Tarihinde İnsan Sorunu*, İzmir, İlya Yayınları, 2003, s.176.

²⁴ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2006, s. 683.

yaşamda yine Nietzsche açısından gücün derecesinden başka değerli olan hiçbir şey yoktur.²⁵

Gelenekselleşmiş olan ilkeleri ve değerleri kabul etmeyerek bunları yeniden yaratmak isteyen Nietzsche, insanoğlunun mücadelesinin özünü güç istencinde bulur. Bu yüzden tüm canlı türlerinin eylemleri kendini korumak adına değil, varoluş amacına uygun olarak daha güçlü olmak adına yapılmaktadır. Güç istenci insanların sonradan kazandığı veya öğrendiği bir nitelik olmayıp, zaten yaşamın ve doğanın temelinde bulunan bir ilkedir. Ancak bu istenç sayesinde insan kendini gerçekleştirebilir ve kendisi olabilir.

İnsan doğası gereği hep daha fazlasını isteyen ve arzulayan bir varlıktır. Daha güçlü olmayı istemek de insanın en temel içgüdülerinden biridir. Gücü isteyen ve arzulayan insan elde ettiği bu güçle sanıldığı aksine başkalarını hırpalamak ya da ezmek için kullanmamalıdır. Bu gücün amacı gelenekselleşmiş köle ruhların önüne geçerek yaşamı daha sevgi ve barış içerisinde devam ettirmektir. Güç istenciyle yaşam geliştirilmeli ve yaratıcılığın önü açılmalıdır. İnsan kendindeki bu güç sayesinde başkaları tarafından önüne sunulan dayatmaları yıkmalı kendi değerlerini yaratmalıdır. Çünkü tüm bu putlaştırılmış ahlaki ve dinsel inançlar insanı sadece kendinden uzaklaştırmaya ve bir yıkıma sebep olmaktan başka bir iş görmemektedir.

4. Sonuç

Nietzsche bilindiği gibi filoloji eğitimi almış bir profesördür. Bu yüzden bir çok medeniyetin kültürel yapısını incelemiş ve onların dil, kültür ve bilinç yapılarına dair çözümlenelerde bulunmuştur. Bu edimleriyle Nietzsche Zerdüşt'üne istediği motifleri giydirmiş ve eserinde dinsel verileri ince ince işlemiştir. Eserde Zerdüşt gezgin ve sürgün bir kişiliği yansıtmaktadır. Zerdüşt bilindiği üzere tek tanrılı dinlerin önceleyicisi olan bir peygamber niteliğinde insanlara Tanrı'nın ölümünü bildirir. Daha sonra tüm dinsel inançların yıkıldığını ve yeni değerlerin inşa edileceğini müjdeleyen bir yeryüzü peygamberi konumundadır. Zerdüşt, insanlar arasında gezen ve onları bir bütünün etrafında toplayıp, bu bütünlüğe ulaştırma çabası içerisine giren bir öncü olmuştur. Zerdüşt güçlü, buyurgan, sürü insanına karşı kendi değerlerini ortaya koyan bir karaktere bürünerek insanları o korkunç yıkımdan arındırmıştır. Tüm bu özellikleriyle Zerdüşt, bir

²⁵ Metin Yasa, *Bütüncül ve Eleştirel Din Felsefesi Okumaları III -Yenilikler ve Uygulamalar-*, Elis Yayınları, Ankara, 2017, s. 99.

uyarıcı, bir yol gösterici, bir kılavuz hatta biraz daha ileri gidersek bir kurtarıcı rolündedir.

Kutsallığa dair tüm bu nitelikleri felsefesinde barındıran Nietzsche, peygamberlik misyonunu kullanarak toplum üzerindeki otoritesini güçlendirmeyi hedeflediğini söyleyebiliriz. Çünkü kabul gördüğü kadarıyla insanlar dinsel söylemler ve kutsal değerler karşısında çekimser bir tavır takınır. Sorgulamadan ya da itiraz etmeden koşulsuz inanmaya ve bunlar dışında hareket etmemeye özen gösterirler. Bu zihniyetin farkında olan Nietzsche de ahlakı reddedişi ve yaşamın olumlanmasını kendisine amaç edinmiştir. Bu ulvi görevi de Zerdüş't'e yükleyip, onunla amacına ulaşmak yolunda önemli bir adım atmıştır. Dinsel değerlerin toplum üzerinde her zaman etkili olacağı düşüncesinden hareketle Nietzsche de bu geleneğe uyararak insanları derin uykusundan uyandırmak istemiştir. Böylece Nietzsche, güç istencinin tüm özelliklerini Zerdüş'te su yüzeyine çıkartarak toplum üzerindeki otoritesini sağlamlaştırma yolunda adım atmıştır.

KAYNAKÇA

- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2006.
- Düzelt Coşar, Metin, *Nietzsche Kavramada Yeni Bir Yol*, Ankara, ODTÜ Yayınları, 2002.
- Copleston, Friedrich, *Felsefe Tarihi -Nihilizm ve Materyalizm*, Çev. Deniz Canefe, İdea Yayınları, İstanbul, 1998.
- Günay, Mustafa, *Felsefe Tarihinde İnsan Sorunu*, İzmir, İlya Yayınları, 2003.
- İlhan, Nilüfer, *Üstün İnsan Kavramı Merkezinde Açık Deniz Kenarında ve Yaban Romanları Üzerine Bir Karşılaştırma Denemesi*, Atatürk Üniversitesi Türkiye Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, 2014.
- Nietzsche, Friedrich, *Böyle Buyurdu Zerdüş*, Çev. Hasan İlhan, Alter Yayınları, Ankara, 2010.
- Nietzsche, Friedrich, *Ecco Homo İnsan Nasıl Kendisi Olur*, Çev. Hasan İlhan, Alter Yayınları, Ankara, 2010.
- Nietzsche, Friedrich, *Güç İstenci*, Çev. Nilüfer Epçeli, Say Yayınları, İstanbul, 2014.
- Nietzsche, Friedrich, *İyinin ve Kötünün Ötesinde*, Çev. Ahmet İnam, Say Yayınları, İstanbul, 2013.
- Uygur, Nermi, *Güneşle*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 1997.
- Wolf, Abraham, *Nietzsche'nin Felsefesi*, Babil Yayınları, Erzurum, 2003.
- Yasa, Metin, *Bütüncül ve Eleştirel Din Felsefesi Okumaları III -Yenilikler ve Uygulamalar-*, Elis Yayınları, Ankara, 2017.
- <https://medium.com/Nontelos/friedrich-nietzschenin-zerdüşü-bir-anti-peygamber-5b3232ed7068>

SPORUN FELSEFİ BOYUTLARININ DEĞERLENDİRİLMESİ

Ersin AFACAN*

Nazmi AVCI**

ÖZET

Spor alanında çağının sorunlarını ve konularını güncelliği içinde, bilim ve felsefenin temel ilkeleri doğrultusunda takip edebilmek ve yorumlayabilmek önemli bir beceridir. Çünkü sportif olay ve olgular, sadece bilim ve felsefenin yol göstericiliğinde daha net şekilde yorumlanabilir ve değerlendirilebilir.

Dolayısıyla bu çalışmanın amacı, spor ve felsefe ilişkisini konu ile ilgili olan literatürü imkân dâhilinde tarayıp elde edilen verileri birbiri ile ilişkilendirerek değerlendirmektir. Bu bağlamda çalışma, analitik metot kullanılarak yürütülmüştür.

Filozoflar ve felsefeciler, özellikle Aydınlanma Felsefesinin başladığı Aydınlanma Çağı denilen 18.yüzyıldan itibaren toplum, hukuk, tarih, fizik, metafizik, bilgi, bilim, din, ahlak, sanat, siyaset ve spor gibi alanlara yönelip bu alanların kavramlarını sorgulayarak yeni anlamlar yüklemeye başlamışlardır. Böylece felsefenin bilim felsefesi, bilgi felsefesi, ontoloji, din felsefesi, ahlak felsefesi, sanat felsefesi, tarih felsefesi, siyaset felsefesi ve spor felsefesi gibi alt dalları ortaya çıkmaya başlamıştır. Haliyle, spor felsefesi de felsefenin spora uyarlanmasıyla ortaya çıkan bir felsefe dalı olmuştur.

Sonuç olarak; spor felsefesi çoğu kişinin zannettiği gibi bir spor dalı değil, bir felsefe dalıdır. Bir felsefe dalı olarak spor felsefesinin çeşitli boyutları bulunmaktadır. Spora felsefi bir bakış açısı ile bakmak olan bu boyutlar hakkında genel bir bilgi sahibi olmak, her spor insanı için gerekli ve faydalı bir durumdur. Çünkü bu şekilde spor felsefesinin temel işlevleri ortaya konulabilir.

Anahtar Kelimeler: Spor, Felsefe, Spor Felsefesi, Spor İnsanı

EVALUATION OF PHILOSOPHICAL DIMENSIONS OF SPORT

ABSTRACT

It is an important skill to be able to follow and interpret the problems and issues of the age in the field of sports in accordance with the basic principles of science and philosophy. Because sporting events and phenomena can be interpreted and evaluated more clearly only under the guidance of science and philosophy.

Therefore, the aim of this study is to investigate the relationship between sports and philosophy by evaluating the related literature and to evaluate the related data. In this context, the study was carried out using analytical method.

Philosophers and thinkers, especially from the 18th century, when the Enlightenment Philosophy began, called society, law, history, physics, metaphysics, knowledge, science, religion, morality, art, politics and sports and began to question the concepts of these fields and began to load new meanings. Thus, sub-branches of philosophy such as philosophy of science, philosophy of knowledge, ontology, philosophy of religion, philosophy of morality, philosophy of art, philosophy of history, philosophy of politics and philosophy of sports began to emerge. As a

* Dr. İsmet İnönü Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi Felsefe Grubu Öğretmeni – MANİSA

** Prof.Dr. Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyoloji Bölümü - ISPARTA

matter of fact, sports philosophy has become a branch of philosophy that emerged with the adaptation of philosophy to sports.

As a result; sports philosophy is not a sport as most people think, but a philosophy. As a branch of philosophy, there are various dimensions of sports philosophy. Having a general knowledge about these dimensions, which are viewed from a philosophical point of view, is necessary and useful for every sport person. Because in this way the basic functions of sports philosophy can be put forward.

Keywords: Sport, philosophy, philosophy of sport, sport person

1. GİRİŞ

Spor felsefesi, bir felsefe dalıdır. Çünkü spor felsefesi ne spordur, ne de bir spor dalıdır veya bir spor bölümüdür. Spor felsefesi, spor olgusu üzerine yapılan bir felsefedir. Bu nedenle sadece filozoflar ve felsefeciler tarafından yapılabilir. Fakat bu felsefecilerin de mutlaka en az bir spor dalını bilerek ve isteyerek yapıyor olmaları gerekir. Böylece spor felsefesi, çift yönlü yani iki disiplinli bir felsefe dalı olmuş olur. Spor felsefesi ile ilgilenen kişinin spor yapıyor olması ve ilgilendiği konunun spor olması spor felsefesinin felsefi açısından değerini düşürmez (Erdemli;2008,13). Çünkü günümüzde spor, gelişen kitle iletişim araçları sayesinde küçülen dünyamızda, insanın hayatını ve toplumun yapısını etkileyebilecek potansiyele sahip bir olgudur. Böyle bir olgunun felsefe tarafından ele alınması da sporun doğru şekilde anlaşılması için faydalı bir işlemdir (Afacan;2019,75). Örneğin, sporun insanlar tarafından doğru şekilde anlaşılması ile sporda görülen şiddet ve saldırganlık olayları da nispeten azalacaktır.

Spor felsefesi, sporun anlamını ve özünü açıklamaya çalışan bir felsefe dalıdır. Bu nedenle spor felsefesi ile ilgili yapılacak bir çalışma sporun bütün kapsamına yayılmak zorundadır. Bu yönüyle spor felsefesi, felsefenin diğer dallarına göre daha özel ve özgün bir çalışmadır (Erdemli;2008,41). Dolayısıyla spor felsefesi, özel ve özgün bir çalışma olarak spor bilimlerini ilgilendiren bütün araştırma konularını ele alabilir.

Dolayısıyla spor felsefesinin en önemli ve en temel sorusu sporun kendisidir. Bundan dolayı sporun farklı felsefeleri olabilir fakat “Spor Nedir?” sorusundan etkilenmeyen bir spor felsefesi olamaz. Burada “Spor Nedir?” sorusu spor olgusuna yönelmektedir. Tek tek bütün spor olaylarında değişmeden ortaya çıkan, spor olayları değişse de o değişmeden kalan, o olmadığı zaman spor olayı bozulan hatta ortadan kalkan sporun özü ve sporun gerçekliğine ise spor olgusu denir. Bir de spor olayı vardır. Coşku ve tutkuyla yaşanan, sadece seyredilmekle kalmayıp üzerinde konuşulan ve tartışılan yaşanmışlığa spor olayı denir (Erdemli;2008,27). Örneğin 09-Kasım-2019’de oynanan Göztepe-Karşıyaka voleybol maçı bir spor olayıdır. Fakat Göztepe-Karşıyaka rekabeti yani derbisi bir spor olgusudur.

2. SPOR FELSEFESİ İLE SPOR KÜLTÜRÜ ARASINDAKİ İLİŞKİ

Spor felsefesi ile spor kültürü arasında karşılıklı bir etkileşim vardır. Örneğin spor felsefesinin gelişmesi için olgunlaşmış bir spor kültürü gerekir. Spor kültürünün gelişmesi ve yetkinleşmesi de spor felsefesi ile gerçekleşir (Erdemli;2006,16). Çünkü kültür, genel anlamda felsefe ve dünya görüşü demektir. Bu felsefe ve dünya görüşü ise kişinin duygularının, düşüncelerinin ve toplumun sahip olduğu değerlerin kaynağıdır. Dolayısıyla spor insanlarının dünya görüşlerinin değişmesi ve gelişmesi sayesinde spor kültürü de değişir ve gelişir (Afacan;2019,108). Spor kültürünün değişmesi ve gelişmesi ülkenin genel kültürüne ait diğer alt kültürleri de olumlu şekilde etkileyebilir.

Dolayısıyla konuşma, davranış, ideoloji, geçinme yolları, teknoloji, değer sistemleri ve toplumdaki öğrenilmiş bütün benzerlikler insanları bir kültür içinde birbirine

bağlar. Bu kültür onların içinde yaşadıkları dünyayı tanımalarına ve biçimlendirmelerine yardımcı olur. Kültür dinamiktir. Çünkü her nesil miras olarak devraldığı kültürü değişime uğratar ve ona yeni öğeler ekler (Tümertekin;1994,67). Bu nedenle sporun her branşında kültürel değişimi gerçekleştirip spora yeni öğeler eklemek için geleneksel yöntemlere değil bilim ve felsefeye açık, kibirli değil tevazu sahibi, kaba değil kibar olmalı ve bu özelliklere sahip spor insanları yetiştirmeliyiz (Afacan;2019,108). Bilim ve felsefeye meraklı, tevazu sahibi, kibar ve saygılı spor insanlarının sayısının artması da ülkemizin spor alanında modern ülkeler seviyesine gelmesine de yardımcı olacaktır.

Yukarıda açıklanan duruma örnek olarak lisanslı ilk Türk futbolcusu olan Fuat Hüsnü Kayacan'ın şu cümlelerini dikkate alabiliriz; “Eski sporcular kulüplerinden para almak şöyle dursun, hepsi tıkr tıkr aidat bile öderlerdi. Geçmişte sporcular arasında ordinaryüs profesörler, sefirler, doktorlar, generaller, amiraller, fabrikatörler, umum müdürler, valiler, belediye başkanları, başvekilleri, mebuslar yetişmiştir. Fakat şimdiki sporcular ya hiçbir iş yapmıyor ya da kahve işletiyorlar. Hatta idareciler bile kulüplerini basamak olarak kullanıyor ve renklerini istismar ediyor. Bu söylediklerim acı bir gerçektir maalesef. Sonraları iyi niyetli olmayan ve ard düşünceli politikacıların istilasına uğrayınca kalite bozuldu. Spor ile politika birbiriyle asla bağdaşmaz. Hele şimdiki gibi ard düşünceli politikacılar işin içine karıştı mı kulüpler karmakarışık olur ve çorbaya döner.” (Soley;1963,69).

Bir kültürün çıkarına olan şey nedir? Hayatta kalmaktır. Yani kendisinin hayatta kalmasıdır. Çünkü kültür, kendi başına bir amaçtır (Rand;2009,229). Bu amaç doğrultusunda insanlar, topluma faydalı olabilecek değerler ortaya çıkarmak için emek harcarlar. Bilim, spor, ahlak, sanat, siyaset, sağlık, eğitim ve ekonomi gibi alanlarda yapılan çalışmalar sonucunda ortaya konulan eserler, toplum kültürünün gelişmesi için önemli ve gereklidir (Afacan;2019,109).

Amerikalı antropologlar Alfred Kroeber ile Clyde Kluckhohn, kültür ile ilgili yapılan tanımları inceleyip kültürü genel olarak üç temel sınıfa ayırmıştır. Bunlar;

1. Kültür; sosyal kurallar ve inançlar gibi insanların zihinlerindeki fikirlere dir.
2. Kültür; aletler ve giyim kuşam gibi zihinlerin ürünü olan sanat eserleridir.
3. Kültür; yüksek kültür de denilen dil ve onun ürünleridir (Dunbar;2011,192).

Dolayısıyla kültürün çok değişik anlamları vardır. Bu tanımların ortak noktası kültürün toplum üyelerinin ortak çalışmasının ve emeğinin bir sonucu olmasıdır (Afacan;2019,109). Yani bir ülkenin spor kültüründe çarpıklık ve gerileme varsa bu olumsuz durumda toplumun belli bir kesiminin değil genelinin payı söz konusudur.

Kültür, klasik anlamında insanın felsefe, bilim ve sanattaki başarılarının bütünüdür (Sözer;1992,77). Yani kültür denilince akla başarı da gelmelidir. Örneğin yeni bir eser ortaya koymak veya kaliteli bir insan yetiştirmek başarıdır. Dolayısıyla spor kültürünün gelişmesi için de başarı olarak kabul edilecek şekilde yeni spor tesisleri yapmalı ve kaliteli spor insanları yetiştirmeliyiz (Afacan;2019,109). Bu doğrultuda spor bakanlığının, federasyonların ve kulüplerin felsefi temelleri olan ve gelişmiş modern ülkelerden de esinlenerek etkili projeler üretmeleri gerekmektedir.

Bir toplumun komşularından ve diğer ülkelerden tam anlamıyla yalıtılmış olamayacağı varsayımından hareketle ister tümüyle benimseyerek, isterse değiştirilerek farklı kültürlerden gelen yeniliklere açık olma olasılığının her zaman var olduğu görülür. Bu tür kültürel değişimler, nispeten küçük ve önemsiz değişimlerden başlayıp farklı bir kültür tarafından tamamen asimile edilmeye kadar varan çok çeşitli oranlarda meydana gelebilir. İki uç arasındaki orta ölçekli değişimlere kültürel bozulma ya da yozlaşma denir ki biri teknolojik olarak daha geri durumda bulunan iki farklı kültür arasında daha iyi

durumdakine uyum sağlamanın ağır bastığı bir karşılıklı etkilenme söz konusudur (Tümertekin;1994,79). Dolayısıyla ülkemizin spor kültürünün gelişmesi için özellikle gelişmiş Avrupa ülkeleri başta olmak üzere çeşitli spor kültürlerinden bir etkilenmenin olması ve bu etkilenmenin sonucunda bazen sentez olarak ortak bir kültürün ortaya çıkması söz konusu olabilir.

Gelişmekte olan ülkeler, spordan en düşük maliyetle en yüksek kazancı elde etme isteği içerisinde. Yani sporda sonuca ulaşma istekleri, spora yatırım yapmak ve spor etkinliklerini ücretsiz spor alanlarında, profesyonel uzmanların eğitiminde gençlere ve çocuklara sunmaktan daha baskındır. Ancak küreselleşmenin bu mantığı, sporda ters etki yapmaktadır. Çünkü sporda başarı beklentisinin olması için uzun yılların geçmesi ve spora yatırım yapıp sabırla beklenilmesi gerekir. İşte bu noktada Pekin 2008 Olimpiyatları öncesinde ülkemize yeni Elvan'ların Afrika'dan neden getirildiğini anlamak kolaylaşmaktadır. Yeteneği sabit ve ucuza "mal edilmiş sporcu" getirterek, onlara vatandaşlık vererek "madalya iktidarı" kurmanın insani yönünün eksik kaldığı bir gerçektir. Küreselleşme, sporu insani gelişim açısından değerlendirmez (İnal;2008,25). Dolayısıyla spor kültürümüzde yaygınlaşan yüzeysellik, gösteriş merakı ve fırsatçılık üretkenliğe zarar vermektedir. Bu nedenle spor felsefesinin gelişimine zemin hazırlayacak spor kültürünün gelişmesi için sporcu başta olmak üzere kaliteli spor insanları yetiştirmek gerekiyor (Afacan;2019,110).

3. SPORUN FELSEFENİN KONUSU OLUŞU

Sportif etkinliklere katılan insan sayısının çok olması sporun neden önemli olduğu sorusuna bir cevaptır. Batı toplumlarında, nüfusun yarısından fazlası haftada en az bir defa bir egzersiz türüne katılmaktadır. Elit spora olan halk ilgisi de çok büyüktür. Bu nedenle spor uluslararası eğlence piyasasındaki en popüler ürünlerden biridir. Ayrıca yazılı veya elektronik ürünler ile genel medya kuruluşlarında yüksek seviyede spor önemli bir yer işgal eder. Sağlıklı spor politikaları, uygulamaları ve spor çalışmaları için kavramsal bir temel olarak sporun imkân ve sınırlarını değerlendirebilmek amacıyla felsefi bilgiye ihtiyacımız var. Spor üzerine felsefe yapmak yeni bir düşünce değildir. En azından Platon'un Isthmian oyunlarındaki güreşe dair ilk ilgisi ve O'nun Devlet kitabındaki filozof kralların temel eğitimindeki beden eğitimi yani cimnastik ile ilgili tavsiyelerinden bu yana spor ve felsefe dünyası karşı karşıya gelmektedir (Loland ve McNamee;2014,36). Bu karşı karşıya gelmeden dolayı bilim felsefesi, bilgi felsefesi, metafizik, ontoloji, din felsefesi, ahlak felsefesi, sanat felsefesi, tarih felsefesi ve siyaset felsefesi gibi felsefenin bir alt dalı olarak spor felsefesi zamanla ortaya çıkmıştır (Afacan;2019,101).

Ne var ki sportif etkinliklerin felsefi analizi, insanlık tarihinin çoğu döneminde göreceli olarak seyrek olmuştur. Platon, Sokrates, Cicero, Desiderius Erasmus, Thomas Hobbes ve Friedrich Nietzsche gibi tanınmış birkaç filozofun daha geniş konu ve noktaları açıklamak için sportif yarışmaları örnek veya metafor olarak kullanmalarına rağmen bu tür yarışmalar, bu filozofların araştırmalarında etkin ve sürekli bir role sahip olmamıştır (Torres;2014,1). Bu durumun temel sebeplerini sporun tarih içindeki gelişiminde aramak gerekiyor. Örneğin, skolâstik düşüncenin egemen olduğu Ortaçağ'da kilisenin tutumu hem sporun hem de felsefenin gelişiminde önemli bir engeldi (Afacan ve arkadaşları;2016,47). Çünkü Ortaçağ'da, felsefe başta olmak üzere insanla ilgili her konuda problemlerin araştırılması ve çözülmesi teoloji aracılığı ile yapılmaya çalışılmıştır. Yani dini kaynaklar ve dini çalışmalar insan hayatına doğrudan etki etmiştir (Afacan;2019,102).

Diğer bilim dallarında olduğu gibi beden eğitimi ve spor biliminin gelişimi üzerinde de felsefi akımların etkisi büyüktür. Beden eğitimi ve spor bilimleri alanına yönelmiş olan Batılı spor bilimciler, lisans eğitimleri sırasında genelde felsefe

öğrenimi yapmışlardır. 1776 yılında Oldenburg'ta dünyaya gelen ve 1841 yılında Göttingen'de ölen Johann Friedrich Herbart, bu kuşağın öncülerindendi. Lisans eğitimi sırasında Alman şehri Jena da felsefeye yönelerek Fichte'nin en iyi öğrencisi olmuştur. Bu dönemde insanlar, Fichte'nin idealizmine yönelerek Kantçı düşünce tarzı olan realizmden oldukça etkilenmişlerdir. 18.yüzyılın başlarında Avrupa'da felsefe okumak ve bu alanda akademik kariyer yapmak önemliydi (Kale ve Erşen;2003,50). Zaten günümüz felsefe dünyasında pek çok düşünce akımı Kant ile bağlantı içermektedir. Kant'ın özellikle "ödev ahlak anlayışı" sporun ahlaki boyutu için pek çok araştırmaya kaynak ve temel olmuştur (Afacan ve arkadaşları;2016,47).

Son zamanlarda spor, oyun ve yarışmalar üzerine Eugen Herrigel'in "Zen ve Okçuluk Sanatı" (1953) ve Johan Huizinga'nın "Homo Ludens: Kültürdeki Oyun Unsuruna Dair Bir Çalışma" (1934) gibi yüksek kaliteli temel eserler var. Buna rağmen akademik alanda sistematik ve eleştirel olarak spor felsefesinin gelişimi, 2.Dünya Savaşı'ndan sonra akademik çevrenin genişlemesi ve farklılaşmasıyla ilgilidir. Hans Lenk (1969), Howard S.Slusher (1967), Eleanor Metheny (1965) ve Paul Weiss (1969) tarafından ABD ve Avrupa'daki yapılan çalışmalar, felsefenin daha resmi bir alt disiplini olarak spor felsefesinin gelişimi için zemin hazırladı. Kurumsal olarak Brockport'daki New York Devlet Üniversitesi'nden Profesör Warren Fraleigh'in çabaları sayesinde Spor Çalışmaları Felsefe Topluluğu (PSSS) kurulduğu 28-Aralık-1972'de Boston'daki Amerikan Felsefe Birliği'nin bir toplantısında, spor felsefesinin var olmaya başladığı söylenebilir. PSSS, kendisini 1999'da Uluslararası Spor Felsefesi Birliği olarak yeniden adlandırmıştır. Birlik, 1974'den beri yılda bir kez, 2001'den beri ise iki yılda bir kez Spor Felsefesi Dergisi'ni yayımlamaktadır. ABD ve Kanada'da güçlü bir zeminde yer alan bu alan, dünya çapındaki gelişimi aynı olmamıştır. Yakın zamana kadar her ikisi 1970'de kurulan Japonya Spor Felsefesi ve Beden Eğitimi Topluluğu ile Alman Spor Bilimi Topluluğu'ndaki Spor Felsefesi Bölümü ulusal spor felsefesi birlikleri olmuştur. 2002'de İngiliz Spor Felsefesi Birliği ve daha sonra 2008'de Avrupa Spor Felsefesi Birliği, 2012'de ise Çek Spor Felsefesi Birliği kuruldu (Loland ve McNamee;2014,37).

Ülkemizde spor felsefesi, gelişmiş bir felsefe dalı değildir. BESYO ve Spor Bilimleri Fakültelerinde genelde seçmeli bir ders olarak okutulmaktadır. Spor Felsefesi alanında "Spor, spor için değil, hayat içindir" diyen Selim Sırrı Tarcan (1874-1957) ve Adnan Orhun (19...-2009)'un büyük emekleri vardır. Bu alanda yapılan ciddi çalışmalardan biri 11-12 Kasım 1990 tarihinde İstanbul Üniversitesi'nde düzenlenen "Türk-Alman Kültür Diyalogunda Spor Felsefesine Yeni Yaklaşımlar" adlı çalışmadır. Diğerisi ise 08-09 Nisan 2005 tarihinde Celal Bayar Üniversitesi'nde düzenlenen "Spor Eğitiminin ve Performansının Felsefi Temelleri" adlı sempozyumdur (Afacan;2019,103).

Ülkemizde spor felsefesi ile ilgili araştırmalar ve yayımlar son derece sınırlıdır. Buna rağmen özellikle 1990'lardan sonra spor felsefesine ilginin az da olsa arttığını görmekteyiz. Buna rağmen spor felsefesine ilgi duyanlara yeni bakış açıları kazandıracak daha çok eserin kaleme alınması zorunludur. Spor felsefesi ile ilgili yapılan tercümelemin de yeterli olmadığını ifade etmemiz gerekir. Mutlaka spor felsefesi ile ilgili önemli kitapların tercümelemin daha çok yapılmalıdır (Afacan;2019,104).

4. SPORUN FELSEFEDEKİ YERİ

Spor felsefesi, felsefenin bir dalı olarak sporu inceler. Spor felsefesi, sporu anlamaya çalışan bir felsefi disiplindir. Burada felsefeci, sporla ilgili sorularla meşgul olur. Bu soruları anlamaya ve açıklamaya çalışır. Birçok spor dalından bahsetmek mümkündür: Futbol, basketbol, voleybol, tenis, jimnastik gibi. "Bu spor dallarının aralarında ortak olan bir şey var mı?", "Sporun

özü, bu ortak olanlarda bulunabilir mi?”, “Spor nedir?”, “Sporun özü nedir?” gibi felsefi sorularla spor anlaşılmaya çalışılır. (Afacan;2019,122).

Felsefenin, filozoflar veya felsefi akımlar tarafından uzlaşmaya varılmış bir bütünlük ve birliği yoktur. Buna karşılık sistem ve sistematik düşüncesi felsefede her zaman vardır. Bu düşünceyle felsefe geleneğini de sistematik bakımdan sınıflandırma denemeleri yapılır. Aşağıdaki sınıflandırma genel bir bölümlenme olarak anlaşılmalıdır (Özlem;2007,26).

FELSEFE ALANLARI

1. TEORİK FELSEFE

- *Doğruluk Öğretisi
- *Genel Yöntem Öğretisi
- *Genel Bilim Kuramı
- *Genel Bilgi Kuramı
- *Mantık

2. PRATİK FELSEFE

- *Genel Pratik
- *Genel Etik
- *İş Felsefesi
- *Oyun Felsefesi
- *Yaratma Felsefesi

3. KÜLTÜR FELSEFESİ

- *Kültür Kuramları
- *Sistematik Kültür Felsefesi
- *Genel Toplum Felsefesi
- *Tarih Felsefesi
- *Dil Felsefesi
- *Eğitim Felsefesi
- *Tıp Felsefesi
- *Sanat Felsefesi
- *Devlet ve Hukuk Felsefesi
- *Teknik Felsefesi
- *Ekonomi Felsefesi

4. MUTLAK FELSEFESİ

- *Teoloji Felsefesi
- *Din Felsefesi
- *Mistik Felsefe
- *Mitos Felsefesi

5. MATEMATİK FELSEFESİ

6. FELSEFE TARİHİ

7. FELSEFİ ANTROPOLOJİ

8. DOĞA FELSEFESİ

Yukarıdaki sınıflandırmayı incelediğimiz zaman spor felsefesi, tıpkı oyun ve iş felsefesi ile aynı kategoride yer alması gerektiğini anlarız. Yani spor felsefesinin, felsefe alanları içindeki yeri pratik felsefedir (Afacan;2019,123).

Başka bir sınıflandırmayı da kültür unsurları adı altında şu şekilde sergilemek mümkündür (Öner;1995,37).

1. Din

2. Felsefe

3. Bilim

a) Temel Bilimler: Matematik, mantık, astronomi, fizik, kimya, biyoloji, sosyoloji, psikoloji, tarih.

b) Uygulamalı Bilimler: İstatistik, mühendislik, tıp, veterinerlik, tarım ve eczacılıkla ilgili bilimler, hukuk, politika, ekonomi, spor ve askerlik dâhil olmak üzere eğitim ile ilgili bilimler.

Yukarıdaki sınıflandırmayı incelediğimiz zaman spor, uygulamalı bilimler içerisinde yer almaktadır. Böylece daha önce ifade ettiğimiz şekilde pratik felsefenin alanında yer alması ile bir tutarlılık sergilenmektedir (Afacan;2019,124).

Dolayısıyla genel anlamda spor felsefesi; sporun doğası, anlamları ve değerlerini açıkça ifade etmek ile ilgilidir. Onun uygulamalı yanı, pratik konularla ilgilidir. Örneğin; kabul edilebilir veya hayranlık duyabilir sportif davranışın sınırlarını çizmenin ve şekillendirmenin nasıl olacağı, takımdaki en değerli oyuncu gibi düşünceleri anlamının nasıl olacağı, kısıtlı antrenörlük imkânlarını adil şekilde paylaşmanın nasıl olacağı gibi (Loland ve McNamee;2014,37). Spor felsefesi, sporcular başta olmak üzere spor insanlarının düşünme becerilerini geliştirmelerine yardımcı olur. Bunun yanında spor insanının, sportif ortamlar içinde var oluşunun anlamını ve nedenini fark etmesinde ve kendi kariyerini belirleyebilmesinde yol gösterir (Afacan;2019,125).

5. SPOR FELSEFESİNİN, FELSEFENİN DİĞER ALANLARI İLE İLGİSİ

Spor felsefesi, felsefenin çok çeşitli disiplininden faydalanır. Aşağıda yer alan alt disiplinlerdeki temel konular, spor felsefesi tarafından en belirgin araştırılan ve sorgulanan konulardır. Parantez içindeki sorular, her alan için sporla ilgili olan örnek sorulardır (Loland ve McNamee;2014,38).

*Estetik (Bazı sporlar sanat türü olarak düşünülebilir mi?)

*Epistemoloji (Becerileri tanımlayamazsak onları bilebilir miyiz?)

*Ahlak Felsefesi (Yetenek gelişimi genetik taramayı içermeli midir?)

*Mantık (Yardımcı, temel ve düzenleyici kurallar kavramsal olarak farklı mıdır?)

*Metafizik (İnsanlar doğal şekilde oyun oynayan hayvanlar mıdır?)

*Eğitim Felsefesi (Baskın beceri öğrenme modelleri fenomenolojik anlayışları açıklayabilir mi?)

*Hukuk Felsefesi (Spor kuralları kanunen uygulanabilir mi?)

*Zihin Felsefesi (Sporda beden hareketi nasıl kavramsallaştırılabilir ve anlaşılabilir?)

*Kural Felsefesi (Kural takibi, sadece kurallar gereğince uygulanan eylemlerden ayırt edilebilir mi?)

*Bilim Felsefesi (Sporun ilgili ve geçerli bilgisine nasıl ulaşabiliriz ve bu bilgi nasıl organize edilebilir?)

*Sosyal ve Politik Felsefe (Neoliberal toplumlarda aşırı metalaştırma sporun gerekli bir parçası mıdır?)

Kişi ve organizasyonu tanımlayan inançlar, değerler ve doğrular felsefeyi oluşturur. Felsefe yanlıştan doğruyu, kötünden iyiyi ayırt eder ve başarıyı tanımlar. Bu nedenle bir spor kulübünün genel felsefesi, kulübün liderleri tarafından belirlenmiş olmalı ama çalışanlar ve antrenörler tarafından da kabul edilmelidir. Böylece kulübün felsefesinin oyunculara ve ailelere yansıtılması sağlanır. Bu bağlamda bir bütün olarak oyuncular ve takımlar, kulübün felsefesini bilmeli ve kabul etmelidir. Ayrıca kulüp için felsefe oluşturan kulüp liderleri aynı dili kullanmalıdır (Butler;2010,3). Böylece genel felsefesini oluşturan ve bunu kulüple ilgili olan herkese kabul ettiren spor kulübü, kendi kulüp kültürünün sağlam temellerini atmış olur (Afacan;2019,129). Bu atılan sağlam temeller o spor kulübünün içinde bulunduğu spor kültürüne de olumlu katkılar sağlar.

Spor felsefesi, sporla ilgili bütün bilgiler ışığında sporun özüne ilişkin bilgiler ortaya koyma amacındadır (Erdemli;2006,32). Çünkü hiçbir şey bilmemelerine, en basit ve en zorunlu şeylerden bile haberdar olmamalarına rağmen önemli mevkilerde bulunan insanların her şeyi bildiklerini iddia etmeleri çokça rastlanan bir olaydır (Epiktetos;2003,102). Bu olay, sporda çok yaygındır. Çünkü sporun özüne ilişkin bilgilere sahip olmayan insanlar kulüp yöneticiliği, başkanlık ve hatta antrenörlük bile yapmaktadır. Haliyle bu insanların yaptığı yöneticilikten, başkanlıktan ve antrenörlükten uzun vadede kimseye fayda gelmemektedir. Böyle bir sorunun çözümü sporla ilgili önemli mevkilerde bulunan insanların spor felsefesi ile içli dışlı olmasından geçmektedir (Afacan;2019,129). Bu içli dışı olma durumunun gerçekleştirme yollarından biri de spor felsefesinin ders olarak Spor Bilimleri Fakültesi ile BESYO'larda zorunlu ders olarak okutulmasıdır.

Yeterince bilgi sahibi olmayıp, en basit ve en zorunlu şeylerden bile haberdar olmayan spor insanların davranış bozukluklarına değişik isimler verilmektedir. Örneğin, şarlatanın en açık işareti, hiçbir gerçek karşısında susturulmuş olmaya dayanamayarak seksen dereden su getirmeye çalışmak, sözle veya kalemlle her bahse katılmak, bilmediği şeylerden bilir gibi söz etmek, bilgisizliğini örtmekte başarı göstermek, bazı konuları ömründe bir defa okuduğu veya hiç okumadığı bilimlerde ve bilgilerde uzmanlık taslamaktır (Gürpınar;2005,81). Bundan dolayı felsefe; mantık ile tutku arasında doğal ve bitmek bilmeyen çekişmede tutkunun zararlı etkilerini dizginleyerek iyi bir denge kurmaktadır. Felsefe ayrıca insan için hayatını dayandıracak mantıklı prensipler oluşturmakta yardımcı olabilir (Marinoff;2007,78). Çünkü mantıkla değil tutkularla hareket eden spor insanının davranışlarını kontrol edebilmesi çok zordur. Fakat mantık, rehberlik ederse spor insanı davranışlarını daha rahat kontrol edebilir. Bu nedenle felsefeden faydalanan bir spor insanı, değişen koşulları ve tahmin ettiğiinden farklı şekilde ortaya çıkan sonuçları özümseyip kabul ederek kendisini eleştirebilir (Afacan;2019,130). Bu kendisini eleştirme durumuna öz değerlendirme de diyebiliriz.

Dolayısıyla insanlar inandıkları şeyleri ve inceledikleri herhangi bir düşünce veya kuramı şu soruyu sorarak inceleyebilir: Bu bir indirgenemez gerçek midir, eğer değilse neye dayanmaktadır? Aynı soruyu indirgenemez bir gerçeğe ulaşana kadar alınan herhangi bir cevap için tekrar sormak mümkündür. Çünkü eğer belli bir düşünce indirgenemez bir gerçekle çelişirse o düşünce yanlıştır (Rand;2009,27). Bu ilke spor alanında da geçerlidir. Spor insanı sporla ilgili olarak merak edip araştırdığı herhangi bir düşünceyi veya kuramı yukarıdaki sorular eşliğinde inceleyebilir. Dolayısıyla sporda herhangi bir görevi olan spor insanı, inandığı düşünceleri ve incelediği kuramları böyle bir süzgeçten geçirmezse statükoyu ve geleneksel jargonu devam ettirmeye çalışan bir

insan görüntüsü sergiliyor demektir (Afacan;2019,130). Böyle bir görüntü sergilemek istemeyen spor insanı için felsefe ve onun bir alt dalı olan spor felsefesi önemli bir yardımcı kaynak olacaktır.

6. SONUÇ

Spor felsefesi, sporla ilgili bütün bilgi verilerinden hareketle sporun anlamını yeni bakış açısıyla yorumlayan, yeni ufuklar veren ve böylece sporu yeni baştan anlamlandıran bir bilgi üretme yoludur (Erdemli;2008,41). Çünkü spor denildiğinde pek çok beden hareketi ve kurallar akla gelmektedir. Bu hareketler ve kurallar zamanla değişmektedir. Bu değişim ise yeni bilgilerin üretilmesi ihtiyacını doğurmaktadır. Çünkü spor, çok sayıda bilinmeyen ve değişkeni içermektedir (Afacan;2019,81). Bu sayısız bilinmeyen ve değişkeni merak etmek spor felsefesi aracılığıyla olacak bir durumdur.

Spor, toplumun farklı kesimleri için çeşitli işlevlere sahiptir. Bu nedenle bu durum, farklı nüfus kesimleri için farklı anlamlara sahiptir (Laker;2002,1). Bunun sebeplerinden biri, insanlar arasında kurulan sosyal ilişkilerin her toplumda aynı şekilde olmamasıdır. Çünkü insanları birbirlerine bağlayan kültür, her toplumda farklıdır (Afacan;2019,78). Örneğin İtalyan spor kültürü ile Türk spor kültürü, Arjantin spor kültürü ile Alman spor kültürü, Arap spor kültürü ile Amerikan spor kültürü birbirinden farklıdır.

Günümüzde teknoloji çok hızla gelişti ve gelişiyor. Bu yüzden herkesin gözü kamaştı. Böyle bir ortamda yaşayan insanın algı alanı daraltılmış ve düşüncüsü de sınırlandırılmıştır. Çünkü dikkati hep bir noktadadır: Eşya. Fakat sadece eşya seviyesindeki cevaplar, insanı tatmin etmiyor. Sorularına köklü ve tutarlı cevaplar istiyorlar. Ne var ki araya teknoloji ve propaganda giriyor. Kitleler öylesine afyonlanıyor ki herkes kural dışı yaşamayı seçmek zorunda kalıyor (Elibol;1985,95). Dolayısıyla böyle bir sosyal yapı içinde yer alan bir spor insanı da dikkatini sadece eşyaya yöneltmek zorunda kalıyor. Bu nedenle de sportif yaşamın anlamına ait temel soruların doğuşu önleniyor. “Spor yapmak nedir?”, “Niçin spor yapıyorum?”, “Spor kariyerim nereden gelip nereye gidiyor?” ve “Profesyonellik nedir?” gibi sorular gündeme dahi gelmiyor (Afacan;2019,78). Bu tarz soruların gündeme gelmesinde felsefenin ve bu bağlamda spor felsefesinin önemli bir rolü ve görevi bulunmaktadır.

Dolayısıyla “Spor nedir?” sorusundan yola çıkarak sporu ve spora ait her şeyi sorgulamak; sporla ilgili sahip olduğumuz inançları, amaçları, istek ve beklentileri yeniden şekillendirmek ve kalıcı bir huzuru yakalamak adına önemli ve faydalı bir eylemdir. Sorgulama amacıyla ortaya konulan sorular sayesinde spor insanı hayal gücünü de geliştirebilir. Hayal etmek, düşünmenin etkin şekillerinden biridir. Sorgulamayı ve hayal etmeyi teşvik eden spor felsefesi sayesinde spor insanların tartışma kültürleri de gelişir (Afacan;2019,80). Hayal etmek aynı zamanda spor insanların amaç belirlemesini ve hedef koymasını da olumlu şekilde etkiler.

Düşünceli insanlar, felsefi kişiliklerini de geliştirmek ve olaylara geçmiş tecrübeleriyle uyumlu, şimdiki durumlarını içeren ve gelecek planlarını doğrulayan bir gözle bakmanın yolunu bulmak ister. Yani bu insanlar, kötü bir günü atlatmalarını sağlayacak bir özlü söz değil, hayatlarının felsefesini oluşturmak yaratmak isterler (Marinoff;2007,149). Spor insanları da böyle bir tutum içinde olmalıdır. Aksi takdirde, spor insanları aile veya toplumdan gelen telkin, koşullandırılma veya baskı sonucunda bazı faydasız inançlara sahip olabilirler. Çünkü bu inançlar, bilim ve felsefeye dayalı olmadığı için sağlam bir temele sahip değildir (Afacan;2019,82). Sağlam temellere dayanmayan inançlar ise sporcular başta olmak üzere spor insanların zararlı alışkanlıklar kazanmasına yol açabilir.

KAYNAKLAR

- Afacan, Ersin; Spor Felsefesi, Akademisyen Kitabevi, Ankara-2019
- Afacan, Ersin – Gör al, Mehmet –  obanođlu, Gökhan; Spor ve Felsefe İlişkisi, CB  Beden Eğitimi ve Spor Bilimleri Dergisi, Cilt-11, Sayı-1, Manisa-2016
- Butler, Richard; “The Club”, Sport Club Management, Ed. Matthew J.Robinson, Human Kinetics, Champaign-2010
- Dunbar, Robin; Őu Hayatta Kaç Arkadaş Lazım?,  ev.;Duygu Akın, NTV Yayınları, İstanbul-2011
- Elibol, Saadetdin; İlim ve İdeoloji, Birlik Yayınları, Ankara-1985
- Epiktetos; Düşünceler ve Sohbetler,  ev.;Cemal Süer, Kaknüs Yayınları, İstanbul-2003
- Erdemli, Atilla; Temel Sorunlarıyla Spor Felsefesi, E Yayınları, İstanbul-2006
- Erdemli, Atilla; Spor Yapan İnsan, E Yayınları, İstanbul-2008
- G r pınar, Hüseyin Rahmi; Őıpsavdi,  zg r Yayınları, İstanbul-2005
- İnal, Raĥan; Küreselleşme ve Spor, Evrensel Basım Yayın, İstanbul-2008
- Kale, Rasim – Erşen, Engin; Beden Eğitimi ve Spor Bilimlerine Giriş, Nobel Yayın Dağıtım, Ankara-2003
- Laker, Anthony; “Culture, education and sport”, The Sociology of Sport and Physical Education, Routledge, New York-2002
- Loland, Sigmund – McNamee, Michael; “Philosophy of Sport”, Social Sciences in Sport, Ed. Joseph Maguire, Human Kinetics, Champaign-2014
- Marinoff, Lou; Felsefe Terapisi,  ev.;Erhan Sökmen, GendaŐ Kültür, İstanbul-2005
- Marinoff, Lou; Felsefe Hayatımızı Nasıl Değiştirir?,  ev.;İstem Erdener, Pegasus Yayınları, İstanbul-2007
- Rand, Ayn; İhtiyacımız Olan Felsefe,  ev.;Nejdet Kandemir, Plato Yayınları, İstanbul-2009
- Soley, Őevket; Spor Yıllığı Hatıralar ve Düşünceler, İstanbul-1963
-  ner, Necati; Felsefe Yolunda Düşünceler, M.E.B.Yayınları, İstanbul-1995
- Özlem, Doğan; Günümüzde Felsefe Disiplinleri, İnkılap Kitabevi, İstanbul-2007
- Torres, Cesar R.; The Bloomsbury Companion To The Philosophy Of Sport, Bloomsbury Publishing, London-2014
- Tümertekin, Erol; BeŐeri Cođrafya Giriş, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını, Fakülte Yayın No.2464, İstanbul-1994

İnsanın Sonları^{1*}

JAQUES DERRIDA

Mevlüt ALBAYRAK*
Muhammed TOPRAK**
Mustafa MERCAN***
Eyüp Can YÜKSEL****

Şimdi, şunu söyleyebilirim: İnsan, ne genelde her akıl sahibi varlık, salt bir *araç olarak değil*, böyle bir istencin dilediği gibi yararlanabileceği kendinde bir amaç olarak *vardır*. Eylemlerinin hepsinde, kendisi için olduğu kadar diğer makul varlıkları da ilgilendiren şeylerde, o daima *aynı zamanda bir amaç* olarak düşünülmalıdır.

Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirmesi*

Ontoloji burada bizi yüz üstü bırakmaktadır: İnsan gerçekliğinin son amaçlarını, temel olasılıklarını ve onun yakasını bırakmayan değeri basitçe belirlememize izin vermektedir.

Jean-Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*

İnsan, düşüncemizin arkeolojisiyle kolayca gösterilen son tarihi ve belki de yaklaşan sonuyla, bir icattır.

Michel Foucault, *Kelimeler ve Şeyler*

Her felsefi kongre zorunlu olarak politik bir öneme sahiptir. Bu, yalnızca felsefenin özünü her zaman politik olanın özüne bağlayan bir şey yüzünden değildir. Temel ve genel olarak, bu politik ima ona [felsefe ve politika arasındaki *a priori* ilişkiye]

^{1*}Jacques Derrida, "The Ends of Man", *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 30, No. 1, (Sep., 1969), ss. 31-57. <https://www.jstor.org/stable/2105919> (Çevirenin Notu)

* Prof. Dr., SDÜ Fen-edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü, mevlutalbayrak@sdu.edu.tr

** Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi

*** Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi

**** Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi

ağırlık katıyor, onu daha ciddi kılıyor ve özellikle felsefi kongre aynı zamanda uluslararası bir kongre olduğunda onun ayırıcı özelliğini de belirliyor.

Uluslararası bir felsefe konferansı olasılığı sınırsız bir biçimde, farklı çizgilerle birlikte ve genellikle birçok düzeyinde araştırılabilir. En genel anlamında böyle bir olasılık, felsefenin özüne aykırı olarak, ulusal felsefelerin oluşturulduğu anlamına gelir. Belirli bir anda, belirli tarihsel, politik ve ekonomik bağlamda, bu ulusal gruplar, uluslararası toplantılar düzenlemeyi, ulusal kimlikleriyle temsil edilmeyi ve burada kendi farklılıklarını belirlemeyi ya da ilişkilendirmeyi zorunlu görmüştür. Bu tür bir farklılıklar toplantısı, bir dereceye kadar sadece öğretisel bağlam veya belli bir felsefi “üslup” tarafından tanımlanan ulusal felsefi kimliklerin öngörülmesi olduğu durumlarda gerçekleşebilir. Ancak, farklılıkların ilişkilendirilmesi de ortak bir unsur öngörür: bir toplantı ancak tüm katılımcıların paylaştığı, bu durumda felsefi söylemin evrenselliği denilen ortak bir imge ile gerçekleşebilir. Bu kelimelerle, özüyle (aslında özüyle ve Varlık ve hakikat fikriyle) belirli bir dil grubu ve “kültürler” ile özdeşleştirilen bir projeden daha az bir olgu belirledim. Zira açıktır ki, bu unsurun şeffaflığının başına bir şey gelmiştir.

Ulusal felsefi farklılıkların giderilmesi, üstesinden gelinmesi veya ilişkilendirmesi amaçlarıyla yapılan uluslararası toplantıların gerekli olduğu gerçeğini nasıl anlamalıyız? Aksine, uluslararası bir felsefe toplantısının dünya çapında son derece nadir bir şey olduğu gerçeğini nasıl yorumlamalıyız? Filozof, bir asır önce hayal gücünün ötesinde olan bu yakın dönemdeki olayın, dünyanın çoğu yerinde, bazı toplumlarda, nadir, şaşırtıcı ve takdire şayan olsa da, sık ve kolay bir fenomen olduğunu bilir. Çabuk davranma ve gönüllülük esasının aksine felsefi düşünce ile ilgili olarak, öyle görünüyor ki, pek çok kongre hakkında rahatsız edici olan şey, genellikle heyecanlı tavırlar ve eğreti duran değiş tokuşların çokluğudur. Uluslararası felsefi kongreler şeklinde hiçbir değiş tokuşun mümkün olmadığı çok sayıda toplum, dil, kültür, siyasi veya ulusal organizasyonun var olduğu bir gerçektir. Bu imkânsızlık durumu aceleyle yorumlanmamalıdır. Bu aslında kasıtlı politik bir ideolojik engellenmenin sonucu değildir. Böyle bir müdahalenin olduğu durumlarda, bu anlaşmazlığın Batı metafiziği veya felsefesinde hâlihazırda anlam kazandığı, aslında metafizikten kaynaklanan politik kavramlarla formüle edilmiş olması muhtemeldir. Olmayan kongrelerden söz ederken, zaten felsefi olan bir alanı bölen ideolojik-politik çitlere veya engelleri kastetmiyorum. Öncelikle felsefi bir kongre düzenlenmesinin bir anlam ifade etmeyeceği kültürel, dilsel ve politik alanlardan biri üzerine düşünüyorum. Size bu açık noktayı hatırlatmakta cesur davranıyorsam, bunun nedeni, “antropos,” felsefi antropolojiyi seçen bir konferansın, konusu olarak, deruni ya da içsel-felsefi tartışmalardan başka bir düzende olan farklılıkların sürekliliğini sınırlamak zorunda kalması gerektiğine inanmamdır.

Bana bu konferansın genel politik etkilerinden biri olarak neyin görüldüğünü göstermek istiyorum. Bu noktayı alelacele değerlendirmemeye özen göstererek, uluslararası felsefi kongre olasılığı ile *demokrasi formu* olasılığı arasındaki bağlantıyı belirtmek istiyorum.

Demokrasi, bu kongrenin üyelerinin yaşadığı toplumun siyasi örgütlenmesi biçiminde olmalıdır. Bu, en azından şu anlama gelir:

1. Ulusal felsefi kimlik, kimliği olmamayı kabul etmelidir, bu muhtemelen, göreceli bir çeşitliliğin varlığını ve bu çeşitliliğin ifadesini, azınlık olarak dışlamaması demektir. Açıktır ki, burada filozoflar, doğal olarak, bazı müttefik ulusal söylemlerin temsilcisi olduklarından düşüncelerinde daha fazla kendilerini başka biriyle özdeşleştirmeyeceklerdir.
2. Buradaki filozoflar, ülkelerinin resmi politik politikası ile özdeşleşmiyorlar. Burada kendi adıma konuşmama izin veriniz. Bu toplantıya davet edilme

onuruna sahip olduğumda, endişelerimin üstesinden ancak şu hususta emin olunca ortadan kalkabilirdi: Burada Amerika Birleşik Devletleri'nde, daha sonra Vietnam'da olmak üzere dünyanın belli bölgelerinde, ülkelerinin resmi politikasının ne olduğuna karşı mücadele edenlerle uyduğuma şahitlik edebilirim. Açıktır ki, en azından bu konferansa katılanlar açısından, böyle bir eylem ve bunu gerçekleştirme izin verilmesi gerçeği, konuşmamı duyanların, ülkelerinin politikalarıyla benden daha fazla özdeşleşemediğini ve bunu sürdürme yükümlülüğü hissetmediklerini göstermektedir.

Ve yine de, böyle bir özgürlüğün ortaya çıkmasıyla kendini güvence altına almak bir çeşit saflık olacaktır. Politik masumiyetin ortaya konulduğuna ve çatışmanın ülkesinde, sadece vatandaşlarının seslerini değil, aynı zamanda yabancıların sesleriyle de olabildiğince zıtlıkları ortadan kaldırdığına ve buradan da daha sonra farklılık ve zıtlıklar üzerine özgürce söylemsel ilişkilerde bir araya geldiklerine inanmak bir yanılsama olacaktır. Bazı resmi politikalara karşı çıkan bir ifadenin yetkililer tarafından onaylanması, bunun toplumsal düzeni bozmadığını gösterir; yani *rahatsız etmiyor* olduğunu gösterir. Bu son “rahatsız etmiyor” ifadesi, bütün anlamlarıyla anlaşılabilir. Herhangi bir uluslararası felsefi konferansın siyasi ortamı olarak *Demokrasi formundan* bahsederken başlangıçta size hatırlatmak istediğim şey buydu. Bu aynı zamanda, *demokrasiden* daha az olmayan bir *formu* vurgulamak için önerdiğim nedendir. Açıkça 1968 Nisan ayını belirttiğim –ki bu ay içindeki haftalar, Vietnam barış harekâtının başladığı ve Martin Luther King'in öldürüldüğü haftalardı, bu toplantıya hazırlanırken, davet alma ve bu makaleyi yazmaya kadar geçen sürede ortaya konulan soru tam da buydu. Kısa bir süre sonra, bu yazıyı yazarken, tarihte ilk defa, Paris üniversiteleri, toplumsal düzen güçleri tarafından bir rektörün isteği üzerine istila edildi, sonra da isyandaki öğrenciler tarafından yeniden dolduruldu. Belirsizliği veya karmaşıklığı nedeniyle, bu politik ve tarihi anlayış uzun süren bir analizi gerektirmektedir. Ancak bu şey burada yapılmayacaktır. Basit bir biçimde bu makaleyi hazırlarken yaşadığım tereddüt ve kaygıyı not etmek ve tarihlemekle kendimi yükümlü hissettim. Bu duygular bana, bu konferansın yüzleşeceği asıl alan ve genel problemlerle ilgili konular gibi görünüyor.

I

[Hümanizm ya da Metafizik

Bu yüzden geçiş, benim seçtiğimden ziyade, bana empoze edildiği gibi, başlangıç ile bu iletişimin teması arasında oldukça doğal bir şekilde gerçekleşecek.]^{2}*

İnsan söz konusu olduğunda Fransa nerede durmaktadır? Bu soru, benim için dikkatimizi iki nedene yöneltiyor gibi görünüyor. Birincisi, felsefi antropoloji üzerine uluslararası bilimsel bir konferansa katılan bir Fransız, felsefi değişimin önceki üç yüzyıllık geleneğine göre, ülkesinde en son görüşleri ortaya koymalıdır. İkincisi, “insan” sorunu şu anda Fransa’da oldukça belirgin çizgiler ve özgün bir tarihi-felsefi yapı içinde gündeme gelmektedir. Bu yüzden birkaç göstergeye dayanarak, bu yazı boyunca “Fransa” olarak adlandıracağım şey, yalnızca bir hareketin, yapının ve “insan” sorununun açıkça ifade edilmesinin deneysel olmayan bir temel hakkında olacaktır. Daha sonra, Fransa gibi bir şeyi tanımlayan başka bir örneğe bu konumu kesin olarak bağlamak mümkün ve muhtemelen gerekli –ancak o zaman- olacaktır. Doğal olarak bu burada tartışılmaz.

O halde İnsan söz konusu olduğunda Fransa nerede durmaktadır?

^{2*}Bu kısım için bkz., Derrida, Jacques, “The Ends of Man”, *Margins of Philosophy* içinde, trans. Alan Bass (Chicago, II: University of Chicago Press, 1972, s. 111-136.) (Çevirenin Notu)

Savaştan sonra ya Hıristiyanlık ya da ateistik varoluşçuluk adı altında ve temelde Hristiyan kişiselciliğiyle (personalism) bağlantılı olarak, Fransa'daki egemen düşünce okulu gerçekte hümanist olduğunu iddia etti. Birimiz Sartreyen düşünceyi “varoluşçuluk bir hümanizmdir” sloganı altında özetlemek istemesek bile, *Varlık ve Hiçlik*'teki, *Heyecanlar Üzerine Bir Kuram Taslağı*'ndaki (L'esquisse d'une théorie des émotions) vb. ana kavram, son analizdeki tema, indirgenemez ufuk ve kökeni, daha sonraları “insan-gerçeklik” olarak adlandırmayı onaylamak zorunda kalacaktır. Bu, bildiğimiz gibi, Heidegger'in “Dasein”ın bir çevirisinden başka bir şey değildir. Birçok yönden korkunç bir çeviri, fakat her şeyden önce önemli bir çeviridir. Corbin tarafından önerilen bu çevirinin, Sartre'in otoritesiyle baskın olduğu kabul edilirse, Heidegger'in o dönemde okunması veya okunmamasına ve okuduğuna ilgi duyulmasına veya bu şekilde okunmamasına dair daha fazla düşünme biçimi ortaya çıkmaya başladı.

Aslında, “insan-gerçeklik” kavramını, insanın insanlığı şeklinde ifade edersem, yeni bedellerle yeniden düşünme projesini ifade etmektedir. İnsan fikri ile, metafiziksel mirasın tümü, onunla insan-gerçekliğinin belirsizliği ve tarafsızlığını içeren özcü yapı veya ayartma yerine ikame edilmişse, aynı zamanda, her zaman insan birliği kavramını oluşturan tüm önceden varsayımları askıya almak içindir. Bu yüzden Fransız felsefesine (Brunschvicg, Alain, Bergson, vb.) egemen olan belirli bir entelektüel ya da ruhsal hümanizme karşı bir tepki de oluştu. Ve insanın (antropos) birliği ile ilgili herhangi bir metafizik ya da spekülative tezin bu nütürleşmesi, Husserl'in aşkın fenomenolojisinin ve *Varlık ve Zaman*'ın (*Sein und Zeit*) temel ontolojisinin (o sırada, *Metafizik nedir? Ve Kant ve Metafizik Problemi*'yle birlikte bilinen tek kişi Heidegger'di) sadık mirası olarak düşünülebilir. Ve yine de, metafiziksel önvarsayımların³ sözde nötrleştirilmesine rağmen, insanın birliğinin kendi içinde sorgulanmadığını kabul etmek zorundayız. Varoluşçuluk sadece bir hümanizm değil, aynı zamanda Sartre'in “fenomenolojik ontolojisi” olarak adlandırdığı şeyin temeli ve ufku (bu *Varlık ve Hiçlik*'in alt başlığıdır) insan-realitenin birliği olarak kalmıştır. İnsan-gerçeklik yapılarını tanımladığı sürece, fenomenolojik ontoloji felsefi bir antropolojidir. Klasik antropolojilerdeki belirleyici kırılmalar ne olursa olsun, bu Hegel-Husserl-Heideggerci antropolojisiyle gösterilebilir, filozofun *biz*'iyle “biz-insanlar”la, yani insanlığın tüm ufkuyla doğal olarak ilişkilendiren bir metafizik aşinalık söz konusu değildir. Tarihin teması bu dönemin söyleminde yer almasına rağmen, kavramların tarihi çalışılmamış ve mesela, insan kavramının tarihi hiçbir zaman sorgulanmamıştır. “İnsan” izi, kökeni, tarihi, kültürel, dilsel sınıra, hatta metafiziksel bir sınıra hiç sahip olmamış olsa bile, her şey yerini bulur. *Varlık ve Hiçlik*'in sonunda, Sartre programlı olarak Varlığın birliği (bu bağlamda varlığın bütünlüğü anlamına gelen) sorusunu sorduğunda, kendisini bölgelerin temel özelliklerini belirleyen fenomenolojik ontolojiden ayırmak için bu soruyu “metafizik” olarak adlandırdığında, açığı ki, kendinde ve kendisinin bütünlüğü olarak Varlığın bu metafiziksel birliği, kesin bir şekilde insan-gerçekliğin birliği olur. Kendinde Varlık ve kendisi için Varlık, bir araya getirildikleri bu toplamın kendisi ile ilişkilendirilmiş, kendisine atıfta bulunulmuş, insan-gerçekliğinin temel tasarısı tarafından açıkça görülmüş olan *Varlıktır* ve bu varlığın

³Sartre'in felsefi tezlerini derinlemesine karakterize eden hümanizm, *Bulanıtı*'da (*Nausea*) buna rağmen, en dikkatsizce ve ironik bir şekilde parçalanır. Mesela, Autodidact karikatüründe, biri ve diğeri ansiklopedik bir bilgi sevgisi (epistemophily) şeklinde uygulamaya konduğu için, aynı figür mutlak bilginin teolojik amacını ve hümanistik etiği birleştirmektedir. Bu, evrensel bir kütüphaneyi alfabetik bir düzen içinde okumaya girişmek için, insanı (Man) , erkeklerin temsiliyle, tercihen de genç erkeklerle sevebileceği (bir hedef var, efendim, bir hedef var... erkekler var (insanlar)... onları sevmek zorundayız) bölümleri yerleştirmek için Autodidact'a neden olur. Autodidakt ile yapılan konuşmada Roquentin, hümanizme en ciddi şekilde saldırır. Mesela, *Bulanıtı*'da kendi içinde yavaşça ortaya çıkmaya başladığı bir anda, kendi kendine şöyle diyor: “Onunla özdeşleşmek istemiyorum ya da kanımın bu lenfatik yaratığı beslemesini istemiyorum: Kendimi ‘anti-hümanist’ olarak adlandırmamın aptallığını kabul etmiyorum. Ben hümanist değilim, hepsi bu kadar.”

toplamdır.⁴ Böylelikle, sözde tarafsız ve belirsiz bir şekilde adlandırılan şey, insan-gerçekliğini oluşturan nihai bir amaç olarak oluşan Tanrı tasarısı olarak insan ve Tanrı'nın metafizik birliğinden başka bir şey değildir. Ateizm bu temel yapıdaki hiçbir şeyi değiştirmez. Sartre'ın girişimi, Heidegger'in "tüm hümanizm metafiziksel olarak kalıyor" önermesine göre, metafizik onto-teoloji için başka bir isim olduğunu doğrulayan dikkate değer bir örnektir.

Bu şekilde tanımlanan hümanizm veya antropolojizm, aynı zamanda Hıristiyan ya da ateist olsun, değerler felsefesiyle ilgili olsun, tinselci olsun ya da olmasın, personalizmler hakkında olsun, sağcı ya da solcu olsun, klasik tarzda Marksizm hakkında olsun, bir tür varoluşçulukların ortak temeliydi. Ve eğer birinin referansları politik ideolojilerin temelini oluşturuyorsa, antropolojizm, Marksizm'in, sosyal-demokrat veya demokratik-Hıristiyan söyleminin fark edilmemiş ve tartışılmaz ortak zemini olur. Felsefi ifadesinde bu sağlam argüman, Hegel'in (*Zihin Fenomenolojisi*'yle ilgi Kojève tarafından okunduğu gibi), Marx'ın (*44 Elyazmaları*'na özel dikkatle), Husserl'in (açıklayıcı bölgesel çalışmaları vurgulanmış ve aşkın soruları ihmal edilmiş olan), Heidegger'in, yalnızca felsefi bir antropoloji veya varoluşsal bir analitik için bir projesi olarak bilinen veya muhafaza edilen (*Varlık ve Zaman*) antropolojik okumalarının otoritesine dayanıyordu. Tabii ki, burada işaret ettiğim şey, bir dönemin baskın özellikleridir. Bu dönem baskın özellikleriyle rahatsız edicidir ve daha açık konuşmak gerekirse, bunun savaştan sonra başladığını söylemek imkansızdır; bugün döngüsünü çok azı tamamladı. Bununla birlikte, bu durumda ampirik kesimlerin, baskın bir motifin okunmasına izin verebilecek derecede haklı olduğunu ve böyle bir döneme yaklaşan herkes için oldukça tartışılmaz bir işaretlerle desteklendiklerini düşünüyorum. Ayrıca, bu kesim geçicidir ve bir anda, biz bu dönemi daha büyük bir toplamın zaman ve mekânında yeniden tekrarlayacağız.

Şu an içinde bulunduğumuz ve muhtemelen de bir mutasyon geçirmekte olduğumuz bu dönem ile izleyen dönem arasındaki karşıt özellikleri ciddi bir biçimde ortaya koymak için, savaşı izleyen on yıl boyunca, şimdi, daha da öne çıkan, "insan bilimleri adı verilen" bu alanın, bugün hala mesafeli durulan, o gün daha henüz egemen olmadığını unutmamalıyız. Tam tersine, hümanizmin şu anki sorgulaması felsefi alan içinde yer alan "davranış bilimlerinin" egemen ve büyüleyici bir şekilde genişlemesiyle aynı zamanda olmuştur.

II

[Hümanizmin Aktarılması]

⁴Her insan-gerçekliği birden bir kendi Beni-içini Beni içine-Ben'de başkalaştırmanın doğrudan projesidir ve kendinde-varlığın tümlüğü olarak, temel niteliğin örneklerinde, dünyayı içine alan bir projedir. Tüm insan-gerçekliği, varlığını öğrenmek için ve aynı zamanda, dinlerin Tanrı dedikleri *Ens cause sui* olan kendi temeline sahip varlığıyla olasılıktan kaçınan Ben-de oluşmak için kendisini kaybettiği şeyi yansıtan bir tutkudur. Ve böylece insan tutkusu, Mesih'in kinin tam tersidir, çünkü insan, Tanrı'nın doğması için kendini insan olarak kaybeder. Fakat Tanrı fikri çelişkilidir ve beyhude kendimizi kaybediyoruz; insan işe yaramaz bir tutkudan başka bir şey değildir."(s. 707-8). Varlığın bütünlüğünün birliği, bağlanmış ve insan-gerçeklikte kendine özgü bir bilinç olarak kendini gösterir: Kendisi için ve kendinde, kendinden başka hiçbir şey olmayan sentetik bir birliğe katılmıştır." (*Kendinde ve Kendisi için: metafiziksel göz kırpmalar*, s. 711). Bu sentetik birlik, *eksiklik olarak* belirlenir: Tanrı'nın kolayca yoksunluğuna dönüştürülebilecek olan varlık toplamının eksikliği, Tanrı'nın eksikliği. İnsan-gerçekliği, Tanrı'yı kaçırmaktır: "O nedenle *ens causa sui*, kayıp olarak kalır" (s. 714) ... Kendi için, kendi Varlığında eksiklik olarak belirlenir." (s. 720) Bu varlığın bütünlüğünün Varlığına gelince, Tanrı ile ilişki olarak bu olumsuzluk kavramının tarihe gelince, (insan) gerçeklik kavramının anlamı ve kökenine gelince, hiçbir soru ortaya çıkmaz. Bu bakımdan, *Varlık ve Hiçlik*'te (*Being and Nothingness*) doğru olan şey, *Diyalektik Akıl Eleştirisi* (*Critique de la raison dialectique*) için de daha doğrudur.

Bildiğimiz gibi, Hegel, Husserl ve Heidegger'in antropolojik okumalarının tamamı, belki de en ciddi türden bir yanlış yorumlama idi. En iyi kavramsal kaynaklarıyla Fransız savaşı- sonrası düşüncüyü sunan bu okumadır.

Her şeyden önce, yalnızca Fransa'da okunmaya başlanan *Zihin Fenomenolojisi*, hiçbir şekilde insan adına bir şeyle ilgilenmez. Bilinç deneyiminin bilimi, kendisine göre zihin olgusallığının yapılarının bilimi, antropolojiden kesinlikle ayrıdır. *Ansiklopedi*'de, "Zihin Fenomenolojisi" başlıklı bölüm, "Antropoloji" den sonra gelir ve çok açık bir şekilde sınırlarını aşar. *Fenomenoloji* için doğru olan, daha güçlü bir nedenle (*a fortiori*) *Mantık* sistemi için de doğrudur.

Benzer şekilde, ikinci sırada, antropologizmin eleştirisi, Husserl'in aşkınsal fenomenolojisinin başlangıç dürtülerinden biridir. Bu eleştiri açıktır ve *Salt Mantığa Prolegomena* (*The Prolegomena to Pure Logic*) ile başlayan özel ismiyle antropolojizm adını alır.⁵ Daha sonra sadece ampirik veya ampirist antropologları değil, aynı zamanda aşkınsal antropolojileri de amaçlar.⁶ Fenomenolojik indirgemeden (reduction) sonra tanımlanan aşkınsal yapılar, maddi dünyada olan (intra-mundane) varlığın "insan" adını alanlar değildir. Aslında onlar toplum, kültür veya dil ile, hatta insanın "ruhu" veya onun "aklı" (psyche) bağlantılı değillerdir. Ve Husserl'e göre, tıpkı bilincin ruhsuz (*seelenloses*)⁷ tahayyül edilebileceği gibi, bu şekilde - ve güçlü bir nedenle (*a fortiori*) - bir bilinç, insan olmadan da tahayyül edilebilir.

Bu nedenle, aynı zamanda Husserl'in düşüncesinin otoritesinin savaştan sonra fransa'da tanıtıldığı ve kurulmuş olduğu, hatta orada bir tür felsefi moda haline geldiği şaşırtıcı ve çok önemlidir, antropolojizm eleştirisi tamamen farkedilmedi veya herhangi bir durumda etkisiz kaldı. Bu yanlış yorumlamanın en paradoksal yollarından biri, aynı derecede çarpık bir Heidegger okumasından geçer. Bunun nedeni, *Dasein*'in analitiklerinin kesinlikle antropolojik terimlerle yorumlanmasıdır. Husserl bazen bir Heideggerci bakış açısıyla sınırlandırılmış veya eleştirilmiştir ve antropolojik tanımlama için yararlı olmayan fenomenolojideki her şey, bir tarafa bırakılmıştır. Bunun çok paradoksal bir yol olduğunu söylüyorum, çünkü Husserl gibi okuma çizgisini takip etmektedir. Aslında, Husserl *Varlık ve Zaman*'ı (*Sein und Zeit*)⁸ aşkınsal bir fenomenolojinin antropolojik bir sapması olarak yorumlamıştı.

Üçüncüsü, doğrudan savaştan hemen ve *Varlık ve Hiçlik*'in (*Being and Nothingness*) ortaya çıkmasından sonra, Heidegger, *Hümanizm Üzerine Mektup*'unda (Letter on Humanism), hâlâ bir şey anlayamayanlara, hatta henüz antropoloji ve hümanizmin, kendi düşünce ortamı ve sorularının ufkunu oluşturmadığı *Sein and Zeit*'in ilk paragraflarını dahi hesaba kaymayanlara hatırlatmada bulundu. Metafiziğin veya klasik ontolojinin "yıkımı", aslında, hümanizme karşıdır.⁹ Fransız felsefesinin üzerine

⁵Bkz., 7, "Psychologism as Sceptic Relativism"; 39, "Anthropologism in the Logic of Sigwart"; 40, "Anthropologism in the Logic of B. Erdmann."

⁶Ideen 1, bkz., 49 ve 54.

⁷Aynı yer.

⁸Bkz., Nachwort zur meiner Ideen ve Louvain'deki Husserl Arşivlerinde Varlık ve Zaman'ın (*Sein und Zeit*) baskısında yer alan kenar notları.

⁹"Her hümanizm bir metafizik üzerine kuruludur veya kendisini bu temele dönüştürür. Varlığın hakikati ile ilgili soruyu gündeme getirmeden varlıkların yorumlanması, bilinçli olarak ya da bilinçsizce önceden varsayan insanın özünün her bir belirlenimi metafizikselidir. Bunun nedeni, insanın özünün nasıl belirlendiğine bakarsak, her metafiziğin özelliği "humanistik" olmasıdır. Aynı şekilde, her hümanizm metafiziksel olmaya devam eder, vs. (*Hümanizm Üzerine Mektup*).

çöken hümanist ve antropolojik dalganın ardından, izlenen ve şimdi bizim de dâhil olduğumuz anti-hümanizm ve anti-antropolojik geri çekilmenin bu şekilde biçimi bozulmuş veya insan şahsiyetinin çok hızlı bir şekilde tanınmış olduğu düşünce mirasını yeniden keşfetmesi beklenebilirdi. Hegel, Husserl ve Heidegger'e bir dönüş söz konusu olmaz mıydı? Hümanist ve antropolojik şemalardan hareketle yorumlamayı kaldırarak, onların metinlerini daha sert bir şekilde okumak olmaz mıydı?

Durum hiç de böyle değildi ve şimdi bu fenomenin önemi hakkında soru sormak istiyorum. Hegel, Husserl veya Heidegger'in bu hümanizm ve bu antropolojizmi eleştirisinde güvence veya kaynaklarını araştırmaktan daha çok, güncel Fransız düşüncesinin baskın ve yol gösterici motiflerinden biri olan hümanizm ve antropolojizm, aksine, bazen sistematik olarak ifade edilenden daha açık bir jestle, Hegel, Husserl ve daha dağınık ve muğlak bir halde eski hümanist metafiziği ile Heidegger'i birleştirmek gibi görünüyor. Simyayla ilgili refensa eklenen aslı olan "karışım/birleşim" (*amalgam*) kelimesini burada politik ideoloji alanındaki stratejik veya taktik referansla bilerek kullanıyorum.

Bu görünüşte paradoksal olayı yorumlamaya çalışmadan önce, bazı önlemler alınmalıdır. Her şeyden önce, bu birleşme/karışımın, Hegel, Husserl veya Heidegger'in okunmasında Fransa'da hiç bir ilerleme kaydedilmediği ve bu ilerlemenin hümanist çarpıtmanın sorgulanmasına yol açmadığı anlamına gelmez. Ancak bu ilerleme ve bu sorgulama ön planda değildir ve bunun önemli olduğu kanıtlanmalıdır. Tersine ve simetrik olarak, bu birleşmeyi etkileyenler için Sartre zamanının antropolojik yanlış yorumlanmasının şemaları hala geçerlidir ve bazen hümanist metafiziğin gölgesinde bırakılan Hegel, Husserl ve Heidegger'in sorumluluğunda olan bu şemalarıdır. Bu, bazı açılardan ve en azından bu ölçüde aynı kampta yer aldığımızı gösterme eğilimindedir.

Kendisini aşmış olduğuna ya da alt üst olduğuna inandığı belli bir yazarın kötü bir şekilde okuduğu ya da belli bir metni okumadığı veya büyük bir saçmalık halince olduğu gibi kalıp kalmadığını soracağım soru fazla önemli değildir. İşte bu yüzden falanca bir yazarın adı veya falanca bir eserin burada alıntılanmamasının nedeni budur. De facto [fiili olarak] daha çok yeterli olan haklı gerekçelerin ötesinde bizi ilgilendiren şey, Hegel'in, Husserl'in ve Heidegger'in eleştirisi veya metafizik hümanizmin sınırlandırılması ile kesin bir şekilde eleştirdikleri ve sınırladıkları alan arasındaki bağlantıyı belirginleştiren bir tür derin ve zorunlu bir gizlilik gerekçesidir. Kısaca, doğruluğun açıklanıp açıklanmadığına ya da ifade edilip edilmediğine (şahsen buna inanmadığına inanıyorum), göre, metafizikte ya da metafizik sınırlar içinde antropolojizm, eleştirmeyi veya sınırlandırmayı varsayan şeyleri esasen antropik ya da antroposentrik olarak düşünmeye yetkili kılan şey nedir? Hegel, Husserl ve Heidegger düşüncesinde insanın "yer değiştirmesinden/soyluluğun"dan (*relève*)¹⁰ geriye kalanlar neler?

III

["Biz'i Okuma]

Her şeyden önce, hala günümüz dilini oluşturan bu tür birçok parçayı bir arada tutan Hegelci söylem sırasıyla, bir yandan antropoloji ile diğer yandan fenomenoloji ve

¹⁰"Relève" kelimesi –*Aufhebung* [*fesh etme, geçersiz kılma, gücünü azaltma*] kelimesinin farazi bir çevirisi- İngilizceye çevrilemez. Bu kelimenin anlamı hem yükseltmek, ruhu geliştirmek hem de "birinin işlevlerini rahatlatmak için" olduğu gibi yer değiştirmek anlamlarına gelir.

mantık¹¹ arasındaki ilişkileri yeniden gözden geçirelim. *Zihin Fenomenolojisi*'nin sadece antropolojik bir okumasının karışıklığından kesinlikle kaçınıldığında, Hegel'e göre antropoloji ve fenomenoloji arasındaki ilişkilerin yalnızca dışsallık ilişkisi olmadığı anlaşılmalıdır. Hegelci hakikat kavramları, onların sundukları her şey ile, olumsuzluk (negativity) ve *Aufhebung* (*relève*) bunun böyle olmasına engel koymaktadır. *Zihin felsefesi*'ni ele alan *Ansiklopedi*'nin 3. Bölümünde, birinci bölüm (*Zihin Felsefesi*), Antropoloji ve Psikoloji arasına *Zihin Fenomenolojisini* yerleştirmektedir. *Zihin Fenomenolojisi*, *Antropoloji*'yi izler ve *Psikoloji*'den önce gelir. *Antropoloji*, ruh ya da doğal zihin olarak -"doğanın hakikati" olan- zihinle (Seele veya Naturgeist) ilgilenir. Antropolojide izlendiği gibi, ruhun gelişimi, doğal ruhtan (natürliche Seele), hassas ruhtan (fühlende Seele) ve reel ve etkili ruhtan (wirkliche Seele) geçer. Bu gelişme bilinç üzerinde gerçekleştirilir, tamamlanır ve açılır. *Antropoloji*'nin son paragrafı,¹² genel bir bilinçlilik biçimini, tam da *Akıllı Fenomenolojisi*'ni alan bu formu, *Sense-Certitude* üzerine ilk bölümde tanımlar.¹³ Fenomenolojik bir unsur olan bilinç, böylece ruhun hakikatidir; yani kesin olarak antropolojinin amacı budur. Bilinç insanın hakikatidir; fenomenoloji, antropolojinin hakikatidir. Burada "Hakikat" kesinlikle Hegelci anlamda anlaşılmalıdır. Bu Hegelci anlamında hakikatin metafiziksel özüne -hakikatin hakikati- ulaşılmıştır. Burada hakikat, *Gewesenheit* olarak özün, olmuş olan olarak Wesenin sunumsallığı ya da mevcudiyetidir. Bilinç, orada, geçmişinde, olmuş olmasında [şimdisinde], aşılımış olmasında ve korunmuş, alıkonulmuş, içselleştirilmiş (hatırlanmış) ve geçmişin (*relevé*) devralındığı kadarıyla insanın hakikatidir. "*Aufheben*," "e/doğru, devralma"nın bir kerede yerinden olmak, yükseltmek, yerine geçmek ve tek ve aynı hareketi desteklemek anlamına geldiği manasında "devralmak"tır. Bilinç, ruhun veya insanın *Aufhebung*/yer değiştirmesidir; fenomenoloji, antropolojinin rahatlamasıdır [relieve]. Fenomenoloji şimdi olmasa da yine de bir insan bilimidir. Bu anlamda *Zihin Fenomenolojisi*'nde tarif edilen yapının tümü -tıpkı onları Mantıkla bağlayan her şey gibi- insanın devraldığı yapılarıdır. İnsan orada "yer değiştirmiş" [*relève*] olarak kalır. İnsanın özü fenomenolojide bulunmaya devam eder. "Releve" ilişkisinin bu eşitliği şüphesiz insanın sonuna, geçmişin insanın sonuna işaret eder, ama aynı zamanda insanın tamamlanmasına, özünün kendine mal edilmesine de işaret eder. Bu sonlu insanın sonudur, insanın sonluluğunun sonudur, sonlu ve sonsuzun birliği-idir, kendisini aşma olarak sonlu; Hegel'in bu temel temaları

¹¹Mantık ve *Zihin Fenomenolojisi* arasındaki ilişkinin mürekkepliğini göz ardı etmeden, ortaya koyduğumuz soru, onları Mutlak Bilgi'nin eklendiği açılış noktasında *birlikte* düşünmemize izin verir.

¹²"Hissetme alışkanlığı ve somut benlik duygusu içinde, kendi belirleyicilerinin kendisi için varoluştaki olan kendisinde idealite olan etkili ruh, dışsallığında ve kendisiyle sınırsız bir ilişki içinde, içselleştirilmiş, hatırlanmıştır. Bu özgür evrenselliğin kendisi için Varlığı, bu şekilde düşünülen ve kendisi için özne olan ve kesinlikle onun [Ben] kendisine dışsal bir dünya, yani nesne olarak birleşimlerinin doğal tümlüğünü dışarıda bırakan ve ona işaret eden, böylece de dolaysızca onda kendini yansıtan yargının öznesi olan bu soyut evrensellik için olduğu kadar, ben üzerinden süper bir izleyicidir: bu bilinçtir."

"Die wirkliche Seele in der *Gewohnheit* des Empfindens und ihres *konkreten* Selbst- gefühl ist an sich die für sich seiende *Idealität* ihrer Bestimmtheiten, in ihrer Ails- serlichkeit *erinnert* in sich und unendliche Beziehung auf sich. Dies Fuirichsein der freien Allgemeinheit ist das höhere Erwachen der Seele zum *Ich*, der abstrakten Allgemeinheit, insofern sie für die abstrakte Allgemeinheit ist, welche so *Denken* und *Subjekt* für sich und zwar bestimmt Subjekt seines Urteils ist, in welchem es die natfürliche Totalität seiner Bestimmungen als ein Objekt, eine ihm *äussere* Welt, von sich ausschlieszt und sich darauf bezieht, so dasz es in derselben unmittelbar in sich reflektiert ist, - das *Bewusstsein*" (412).

["Duygu alışkanlığının ve somut kendini hissetme alışkanlığındaki gerçek ruh, kendi belirleyici varlığının, vicdanlılığında, kendi içinde hatırladığı ve kendisiyle sınırsız ilişkisinin ideallığıdır." Özgür evrenselliğin bu neşesi, benliğin daha yüksek uyanmasıdır. Egoya ruh, soyut evrensellik, kendisi için böyle bir düşünce ve özne olan soyut evrensellik için olduğu gibi, aslında kendi nesnesindeki kararlarının öznesidir, hariç tutulur ve atıfta bulunur, böylece doğrudan kendi içinde yansıtılır - bilinci "(412).]-Google translate-

¹³Yani, genel olarak objektivite; genel olarak bir varlık-nesne ile genel olarak "Ben" in ilişkisi.

Antropolojinin sonunda, bilinç “kendisiyle sonsuz ilişki” olarak sonunda düzenlendiğinde tanımlanmıştır. İnsanın “releve”si onun *telos*’u ya da *eschaton*’udur. İnsanın bu iki sonun birliği, onun ölümünün, bitişinin/son vermesinin, tamlığının birliği, Grek *telos* fikrinde, *telos* hakkındaki söylemde, *eidōs*, *ousia* ve *aletheia* hakkındaki söylemde olduğu gibi, etrafı çevrilmiştir. Tüm metafiziklerde olduğu gibi, Hegel için böyle bir söylem teleolojiyi bir eskatoloji, teoloji ve ontoloji ile ayrılmaz bir şekilde koordine eder. İnsanoğlunun sonu fikri, daha sonra her zaman metafizikte, insanoğlunun hakikati düşüncesinde kurullarla belirlenmiştir. Bugün tasavvur etmesi zor olan şey, bir hakikatin ve olumsuzluğun diyalektiğiyle organize edilemeyen bir insanın sonu, yani ilk kişi çoğulunda teleoloji olmayan bir insanın sonudur. *Zihin Fenomenolojisi*’nde doğal bilinç ile felsefi bilinci birleştiren ve bu döngüsel yeniden yapılandırmanın üretildiği sabit ve merkezi varlığın kendisine yakınlığı olan *biz*’iz. *Biz*, mutlak bilgi ve antropolojinin, Tanrı ve insanın, onto-theo-teleology ve hümanizmin birliğidir. Yönettiği veya açık bıraktığı - dil grupları- “*Varlık*” ve dil, metafizik ve hümanizm arasındaki *biz*’le bu geçişi garanti etmenin adıdır.¹⁴

Phainesthai fikrini *telos* fikrine bağlayan gerekliliği yeni kavradık. Aynı ufukta, Husserl’in aşkın fenomenolojisine hâkim olan teleoloji kuramını okuyabiliriz. Antropologizm eleştirisine rağmen, "insanlık" burada, hala (Kantçı anlamda) İdea ya da Akıl olarak aşkınsal *telos*’un duyurduğu varlığın adıdır. En klasik metafizik

¹⁴Hegeli metafizikte tamamlanan ve metafiziğin –yani, dilimizde- kendi otoritesini koruduğu her yerde devam eden bu belirsizliğin şemasının gerekliliği, Hegel öncesi sistemlerin hepsinde ve özellikle de Kant’ta doğrulanmış olabilir.

A) *Bir yandan*, Kant bir amaç/son, saf bir son ve kendinde bir son olarak bir şeyi kavramak istediğinde, antropologu, *Ahlak Metafiziği*’nde eleştirmesinin zorunlu olduğu kesindir. Ahlakın ilkeleri, insan denilen varlığın doğasının bilgisinden çıkarılamaz: “tamamen izole edilmiş ahlaki bir Metafizik, ne antropoloji, teoloji, fizik ne de hiperfizikle birleştirilebilir ve az biraz bile (hipofizik olarak adlandırılabilen) gizli [occult] nitelikler az biraz bile, kesinlikle tanımlanmış görevlerin her bir kuramsal bilginin vazgeçilmez bir alt katmanı değildir; bu koşullarının yerine getirilmesinde en büyük öneme sahip istenilen bir şeydir.” ... “Bu kavramların ve yasaların saf akıl kaynağından türetilmesi, saf ve tek tek sunulmaması ve ayrıca tüm bu rasyonel, pratik ve henüz saf bilginin genişliğinin sağlanması hala en büyük pratik öneme sahip; yani, saf pratik sebeplerin tüm gücü belirlenir; saf pratik aklın tüm gücü, belirlenmiştir; Yine de, spekülatif felsefenin izin vermesi ve hatta bazen gerekli görmesine rağmen, burada, prensipleri, insan aklının özel yapısına bağlı olarak yapmaktan kaçınmak önemlidir, ancak daha ziyade, ahlaki yasalar, genel olarak her makul varlık için geçerli olması gerektiğinden, genel olarak makul bir varlık kavramından mahrum bırakılmalıdır, bu nedenle, *uygulamada*, saf felsefe olarak son bilimden bağımsız olarak, insanlara antropolojiye ihtiyaç duyan tüm ahlaki ortaya koymak; yani, metafizik olarak... vb.”... “Böyle bir girişimde bulunurken, şunu hatırlamak çok önemlidir: *İnsan doğasının özel yapısı*’ndan bu ilkenin realitesini türetmeye çalışıma (aus der besondern Eigenschaft der menschlichen Natur=insan doğasına özgü niteliklerden) asla düşünülmemelidir. Çünkü görev pratik ve koşulsuz eylem gerekliliği olmalıdır; sonuç tüm makul varlıklar için geçerli olmalıdır (sadece zorunlu olanın kesinlikle uygulanabileceği olanlar), ve sadece görev aynı zamanda tüm insan iradesi için bir yasadır.” (*Ahlak Metafiziğinin Temelleri*, İkinci Bölüm). Bu üç pasajda, biz her zaman “en büyük önemi” olan şeyin (von der hochsten Wichtigkeit ... von der grossten praktischen Wichtigkeit ... von der aussersten Wichtigkeit) herhangi bir antropolojik verinin bağımsız olarak kendi içinde (koşulsuz ahlak ilkesi olarak) sonunu belirlemek olduğunu görüyoruz. Sonun saflığı insan temelinde düşünülemez.

B) Aksine, diğer yandan, insanın özgünlüğü, makul varlığı, rasyonel hayvanın özü (*zoon, logon ekon*), yalnızca kendi içindeki sonun düşüncesi temelinde kendisine açıklanır; kendi içinde son olarak kendisine duyurulur; yani, sonsuz son olarak, koşulsuz düşünce, aynı zamanda tecrübenin üzerine çıkan ya da sonlu olan düşünce olduğu içindir. Böylece henüz bazı işaretlerine sahip olduğumuz antropologizm eleştirisine rağmen, insanın tek örnek olduğu, makul bir varlığın evrensel kavramının haklı olarak insan kavramından ayırt edilebildiği noktada atıfta bulunabilecek tek bir vaka olduğu açıklanmaktadır. Antropolojinin tartışılmalı olan bütün otoritesini geri kazandığı bu noktadadır. Filozofun Filozofun “biz” dediği ve Kant’ın söyleminde “makul varlık” ve “insanlık” her zaman “ve” veya “vel” ile birlikte olduğu noktadır. Mesela, “Ben şunu söylüyorum: insan *ve genel olarak* (und überhaupt) her makul varlık, kendi içinde bir amaç olarak var olur ve sadece araç olarak değil... İnsanlığın ve genel olarak tüm makul varlıklara göre bu ilke, kendinde amaçlar olarak düşünülür.”. vs. Benzer bir şekilde, her ne kadar esasen belirgin bir belirsizlik her zaman *Saf Aklın Eleştirisi*’nde gösterilebilse de, varlığın durumunun ve *intuitus derivativus*’un aldaticılığının sonluluğunu belirleme sorunu vardır.

belirleniminde, teleolojik nedenin yayılma yerini belirleyen *rasyonel hayvan* olarak insandır; yani, tarihtir. Hegel için olduğu gibi Husserl için de, akıl tarihtir ve akıldan başka hiçbir tarih yoktur. Daha sonraki, her ne kadar primitif olursa olsun, insan “rasyonel hayvan” olduğu için her insanda işlevseldir. (*Geometrinin Kökeni*). Tarihsellik yoluyla akıp giden teleolojik Aklın duyurulduğu bir köküne, her tür insanlık ve insan sosyalliği “insanlık evrenselinin temel bileşeninde bir köke sahiptir. Bu nedenle, tarihin bütünlüğü ve son haliyle ona birliğini veren toplam anlamıyla ilgili özgün bir problematiğe işaret edilir” (*Geometrinin Kökeni*).¹⁵ Aşkınsal fenomenoloji, insanlık boyunca akıp gelen bu akıl teleolojisinin nihai bir şekilde tamamlanması olacaktır.¹⁶ Bu nedenle, Husserl’in yeniden canlandırdığı ve geri yüklediği metafizik kurucu kavramlarının himayesinde, gerekirse bunları bir indeks veya fenomenolojik paranteze alma, ampirik antropolojizmin eleştirisi aşkın bir hümanizmin onaylanmasından başka bir şey değildir. Ve Husserl’in söyleminin, yani *sonu*’nun veya *telos*’un temel kaynaklarını oluşturan bu metafizik kavramlar arasında belirleyici bir rol oynamaktadır. Fenomenolojinin her aşamasında ve özellikle de "Kant anlamında İdea'ya" başvurunun gerekli olduğu her zaman, telosun sonsuzluğu, sonun sonsuzluğu, fenomenolojinin gücünü düzenler. İnsanın sonu (fiili antropolojik sınır olarak) insanın sonu ile birlikte düşünceye duyurulur. İnsan, temelde kelimenin eşit düzeyde anlamında, sonuna göre olandır. Bu her zaman böyle olmuştur. Aşkınsal son, kendisi için görünebilir ve idealin kökeni olarak sonlu ile olan ilişkisinde, kendisinden önce sadece ölüm anında ortaya çıkabilir. İnsanın adı bu iki son arasındaki metafizikte sürekli yazılı haldedir. Bu sadece bu eschato-teleolojik durumda anlamlıdır.

IV

[İnsanın Yakın Sonu]

Bu konumdan hareketle, metafizik dilinde ve felsefi söylemde kendisi için yeniden gönderimde bulunmak zorunda olan “biz” ortaya çıkar. Sonunda, tüm formlarında metafizik ve hümanizmin temel ve tarihsel ortaklığında başkasından daha iyi önümüze konulan, metinde bu biz ile nerede durmaktayız? Öyleyse, bu, Heidegger’in metninde nerede durmaktadır? Bu çok zor bir sorudur ve biz de bunu almaya başlayacağız. Burada Heidegger’in metnini, onun birinin sınırlandırılmış olmasından daha iyi şekilde bir zarf içine kapatmakla ilgili hiçbir soru yoktur. Hümanizm ve metafiziği ontoteoloji olarak bağlayan şey, *Varlık ve Zaman, Hümanizm Üzerine Mektup* ve sonraki metinlerden beri okunabilir olmasıdır. Bu ilerlemeye işaret ederek, bunu güvenli bir şekilde dikkate almaya çalışırken, insanın “insanlığı” ve Varlık düşüncesinin, belirli bir hümanizm ve Varlık hakikatinin bir değerini elinde koz olarak tuttuğu biçimlerin taslağıyla başlama istiyorum. Heidegger’in açık uyarılarına karşın, burada, genel olarak ontik bir kontrol veya ilişkide bulunmaktan oluşacak olan yanılsıma için in hiçbir yer var olmayacaktır.

¹⁵“Tüm yönleriyle felsefe, buna göre, niyet ve başarının gerçekleştiği farklı düzlemlere göre kendini çeşitlendiren rasyonalizmden başka bir şey değildir; karışıklığa ve geceye batmış olan kendisine o zamana kadar ulaşılmadan kalmış olan rasyonel, insanlıktaki felsefenin ilk fıskırması ile başlayan kendisini aydınlatmaya yönelik sürekli hareketindeki Akıldır (*Ratio*). (*İnsanlığın Bilincinde Olarak Felsefe*, P. Ricoeur tarafından çevrilmiştir.)

¹⁶Kısa bir 1934 fragmanında (*Stufen der Geschichtlichkeit. Erste Geschichtlichkeit, Krisis'te Beilage XXVI*, s. 502-3), Husserl, tarihselliğin üç düzeyini ve üç safhasını birbirinden ayırır: genelde insan sosyalliği olarak kültür ve gelenek; Avrupa kültürü ve kuramsal şema (bilim ve felsefe); “felsefenin fenomenolojiye dönüşümü.”

Bizim burada ilgileneyeğimiz şey, Hegel veya Husserl'de olduğu gibi, söylemde *biz*'in konumuna götüren daha ince, daha gizli, daha fazla kaçınılmaz bir ayrıcalıktır. “Biz-insanlar”ın metafizik boyutunda bizi yerleştirme fikrinden vaz geçince, *biz-insanları*, insanın özelliğinin metafiziksel belirlenimiyle (*zoon logon ekon, vb.*) araştırmaya son verdiğimizde, olgu, insanların -ve ben, bir anda çözümlenebilecek bir anlamda, *insanın özelliği* olanın veya insanın doğru olduğunun fikrini bile söyleyebilirim-sorudan veya Varlığın hakikatinden ayrılamaz olduğu şekilde kalır. Bu, bir çeşit manyetik çekim olarak adlandırdığımız şeyle Heidegger'in takip ettiği yollar için geçerlidir.

Burada sadece bu mıknaatılanmanın etkilerini bazılarını başlıklarına işaret edebilirim. İşlev gördüğü sürekli derinlikte ortaya çıkarmak için, Heidegger'in düşüncesinin şu ya da bu dönemi arasındaki, önceki metinler ile *Kehre* denilen şeyle sonraki olan metinler arasındaki fark, her zamankinden daha az belirgindir. Bir yandan varoluşsal analiz, felsefi bir antropolojinin ufkunun ötesine geçmişti; *Dasein* sadece metafiziğin insanı değildir. Öte yandan, aksine, *Hümanizm Üzerine Mektup* ve ötesinde, “insanın özelliği” olan şeyin manyetik çekiciliği, Heidegger'in düşüncesinin tüm yollarına yönlendirmekten vazgeçmeyecektir. En azından, önereceğim şey ve genel *yakınlık* kavramı altında bu manyetik çekimin ya da etkileri yeniden gruplandıracağım/toplayacağım şey budur. Belli bir yakınlık, kendisine yakınlık ve hümanizme karşı ve içinde bulunduğumuz, şüphesiz içinden çıktığımız ve sorgulamaya devam eden kanallara göre, onun yok ettiği şeyin yerini değiştiren, “uygun,” yerine koyan, başka bir model ve başka insanın ısrarı metafizik antropolojiye karşı kendini oluşturduğunu göreceğimiz Varlığa yakınlığın gizliliğinin (enigma) içindedir.

Bu yakınlık nerede durmaktadır? Her şeyden önce, *Varlık ve Zaman*'ı (*Sein und Zeit*) Varlık sorusunun “biçimsel yapısı”nda (s. 2) ortaya çıktığı noktaya koyalım. “Varlık” veya “dır” kelimesinin anlamında “belirsiz ve ortak” anlayışımız, orada bir olgu olarak kabul edilir (*Faktum*):

Bir tür arayış olarak yapılan sorgulama, aranan tarafından önceden yönlendirilmelidir. Öyleyse, Varlık'ın anlamı *bir şekilde bizim* için erişilebilir olmalıdır. *Bizim de* ima ettiğimiz gibi, faaliyetlerimizi *daima* bir Varlık anlayışında yaparız. Bu anlayıştan, hem Varlığın anlamının açık bir sorusu hem de bizi kavramına yönlendiren eğilim ortaya çıkar. ‘Varlığın’ ne anlama geldiğini *Bilmiyoruz*. Fakat “Varlık” nedir diye sorsak bile, “dır”ın neye işaret ettiğini kavramsal olarak tespit etmeye gücümüz yetmese de, “dır”ın bir anlamı içinde kavrarız. Bu anlamın kavranması ve sabitlenmesi açısından ufku [horizon] bile bilmiyoruz. *Ancak, bu belirsiz ortalama Varlık anlayışı hala bir Fact'tur.* (*Varlık ve Zaman*, John Macquarrie ve Edward Robinson tarafından çevrilmiştir).

Sürekli *biz*'in altını çizdim. O zaman, bu “Varlık” ve “dır”ın anlağı ile uyumluluğunda belirlenen derinliktedirler. Diğer her türlü tespit veya varsayımın yokluğunda, “biz”, en azından böyle bir anlayışa açık olan ve ona her zaman erişilebilen ve böyle bir olgunun böyle tanınabileceği bir şeydir. Bu nedenle sağduyulu olarak ve olabildiğince etkili olarak bu *biz*'in, metafiziğin ufku içine ve en genel anlamda, metafiziğin kökeniyle temelde bağlantılı olan olasılık Hind-Avrupa dil ailesi içine Varlık sorunun formel yapısı olan şeye yerleştirdiğini izler.

Factum'un anlaşılabilirliği ve tanınması bu sınırlar içindedir. Belirlenen ve bu nedenle maddi olan, sorunun sözde formalitesini destekleyebilmesi bu sınırlar içindedir.

Heidegger tarafından dile getirilmiş olan bu “Varlık sorusunun biçimsel yapısı”, bildiğimiz gibi, Varlığın anlamının bir okuması için ayrıcalıklı metni oluşturacak olan “örnek varlığı” (exemplarische Seiende) tanımının sonraki meselesidir. Heidegger'e göre herhangi bir sorunun, sorusunun formel yapısının üç gerekli unsur içermesi gerektiğini hatırlatayım: sorulan *Gefragte*, burada Varlık anlamı; bir soru ile uygun bir şekilde

amaçlandığı için istenen soru olan *Erfragte*; sorgulanan olarak Varlık anlamı; ve son olarak, sorgulanmış, sorgulanacak olan ve Varlık duygusu sorusunun sorulacağı varlık için *Befragte*. Bu nedenle, Varlığın anlamı açısından sorgulanmış olan paradigmayı seçme veya tanımlama meselesidir: “Varlığın anlamı, Varlığın açılışının başlayacağı şeyden varlığın içinde nasıl okunmalıdır? Bu çıkış noktası keyfi mi, yoksa Varlık sorusunun detayında bir ayrıcalık (Vorrang) var mıdır? Olan bu örnek nedir ve hangi anlamda bir imtiyaza sahiptir?”

Bu sorunun cevabı ne tarafından belirlenir? Hangi delil ortamında, güvenilirlikte veya en azından anlamada hangi yolun ortaya çıkması gerekiyor? Fenomenolojik yöntem (s. 7), en azından bir “geçici kavramda” Varlık sorusunun detaylandırılması yöntemi olarak itiraz edilmeden önce bile, bu örnek varlığın belirlenmesi prensipte “fenomenolojik”tir. Varlığa açık ve olduğumuz varlıktaki gibi, fenomenolojik ilkeyle, mevcudiyet ilkesiyle ve kendisi için mevcudiyet içinde mevcudiyetle düzenlenmiştir. Bu kendisi için mevcudiyettir ve kendisi için sorgulanan varlığın bu mutlak yakınlığıdır, Varlığın anlaşılmasına kendisini açan ve *factum*’un belirlenmesine müdahale eden varlığın kendisine bu yakınlığıdır. Varlığın anlamının hermenötüğü için doğru metin seçimi, metnin örnek niteliğindeki durumunun seçimini motive eden, sorgulayıcının kendisine bu yakınlıktır. Sorgulanması için ayrıcalık olarak seçilmesiyle sonuçlanan sorgulamanın kendisine olan yakınlığıdır. Soru soranın kendisine olan yakınlığı, soru soranın ve sorgulayıcı kimliğini yetkilendirir. Kendimize yakın olan biz, kendimizi Varlığın anlamıyla ilgili *kendimizi* sorgularız.

Varlık ile ilgili soru açıkça kendisinin tamamen şeffaf olacak şekilde açıkça formüle edilip aktarılması ise, o zaman verdiğimiz açıklamalarla paralel olarak herhangi bir işlem, Varlığa nasıl bakılacağını, anlamının nasıl anlaşıldığını ve kavramsal olarak kavrandığını açıklamamızı gerektirir; Örneğimiz için doğru varlığı seçme yolunu hazırlamamızı ve buna gerçek erişim yolunu bulmamızı gerektirir. Bir şeye bakmak, onu anlamak ve düşünmek, seçmek, ona erişme - tüm bu davranış biçimleri soruşturmamız için temel teşkil eder ve Biz, soruşturana bizler olduğumuz (eines bestimmten Seienden, des Seienden, das wir, Fragenden, je selbst sind)^{17*} bu tikel şeyler için Varlığın modlarıyız. Bu nedenle, uygun şekilde Varlık sorununu çözmek için, kendi Varlığında, - soruşturana- apaçık bir şey yapmalıyız... Bu soruyu sorma (Das Fragen dieser Frage), bir varlığın *Varlık* modudur; ve böylelikle temel niteliği hakkında sorulmaktan (gefragt) - yani varlıktan elde eder. Her birimizin kendisinde olan ve Varlığının olanaklarından biri olarak sorgulamayı içeren bu varlığı, “Dasein” (fassen wir terminologisch *Dasein*) terimiyle göstereceğiz. Eğer sorumuzu açık ve şeffaf bir şekilde formüle edeceksek, önce Varlıkla ilgili olarak, bir varlığın [entity] (*Dasein*) uygun bir açıklamasını vermeliyiz. (*Varlık ve Zaman*, s. 7).

Bu yakınlık, bu kimlik ya da “biz olduğumuz varlığın kendisi için bu mevcudiyeti -soru soranın ve sorgulayanın- aşkın fenomenolojide olduğu gibi öznel bilinç biçimine sahip değildir. Kuşkusuz, bu yakınlık muhtemelen metafiziksel yüklem “insan”ın ismini söyleyebileceklerin önünde bile olabilir. Ancak, Varlığın anlamının sorusu olarak, Varlık sorusunu seçme veya detaylandırma süreci, *açıklama* veya açıklayıcı yorum olarak tanımlanır. Metni okuma, *Dasein*, açıklamanın veya gelişmenin bir yorumudur. (bkz., 7) Yakın bir inceleme, Heidegger’in ilk önce Varlığındaki varlığın belirlenmesi ve daha sonra da Varlık sorununun bu ontolojik ön-belirleniminden çıkmasını içeren şiddetli dairesel bir itirazı reddetmesine izin veren fenomenolojik “imalı-aşık” bir karşıtlık olduğunu göstermektedir. (s. 7) Bu açıklayıcı okuma tarzı sürekli bir açıklık uygular; en azından, kopukluk olmadan, yer değişikliği olmadan hareketsiz bir bilinç eylemini (Selbst-

^{17*}Belli bir varlık, kendimiz olduğumuz varlık, sorgulayıcıların her biri. (Çevirenin Notu)

Besinnung) andıran bir şeydir. Diğer taraftan, - kendimiz olduğumuz varlık – Dasein, örnek metin olarak, Varlığın anlamının açıklanması için iyi bir “ders” olarak hizmet ettiği gibi, bu yüzden insanın adı, geleneksel metafizik söyleminin toplamı ile *Dasein*'in analitiklerini birleştiren bağlantı ya da ana başlık olarak kalır. Dolayısıyla, aşağıdaki gibi cümlelerin veya parantezlerin garip durumları ortaya çıkar: İnsanın farklı davranışları olarak, bilimler bu varlığın Varlığı tarzına sahiptir (insan). Bu varlığa “Dasein” terimi (Dieses Seiende fassen wir terminologisch als *Dasein*^{18*}) atfederiz. Yine, “Yunan ontolojisinin problematiği, tıpkı herhangi bir ontolojideki gibi, geçerliliğini Dasein’den almalıdır. Dasein, yani insanın Varlığı, kaba “tanımı”nda olduğu gibi felsefi “tanımı”nda da Varlığın temelde konuşma gücüyle (söylemiyle: *Redenkönnen*) tanımlanan yaşam olarak anlaşılmalıdır.” Aynı şekilde, “Dasein’in tam bir ontolojisi,” “felsefi bir antropoloji” için önkoşul olarak gösterilmiştir. Öyleyse görüyoruz ki, şu *Dasein*, eğer insan değilse, insandan başka bir şey değildir. Göreceğimiz gibi, İnsanlığın (*humanitas*) metafiziksel kavramlarının ötesine geri dönmeye izin veren insanın özünün bir tekrarıdır. Özellikle Fransa’da, *Varlık ve Zaman*’ın okunmasında tüm antropolojik sapmalara yol açan bu hareketin, incelik ve eşitliğidir.

Genel olarak mevcudiyetin yani yakınlığın değeri, bu varoluş analizinin temel yönelimini belirler. Elbette, bu yakınlık motifi, Heidegger’in söylemini sürekli olarak yöneten karşıtıktadır. *Varlık ve Zaman*’ın beşinci paragrafı, aslında, çelişiyor gibi görünmüyor, ancak kazanılmış olanı sınırlamak ve sınırlandırmak, yani, “biz olduğumuz *Dasein*,” kendimize olan yakınlığından, olduğumuza ve olduğumuz şeye yakınlığından dolayı varolma anlamında örnek teşkil eden varlıktır. Heidegger böylece bu yakınlığın ontik olduğunu not eder. Aksine, ontolojik olarak, olduğumuz bu varlığın Varlığıyla ilgili olarak, mesafe olabildiğince büyüktür. “Hakikatte *Dasein*, aslında ontik olarak (*ontisch*) bize yakın ya da en yakın olan şey değildir –biz kendimiziz. Bununla birlikte, aslında, ya da bunun yüzünden, mantıksal olarak (*ontolojik olarak*) en uzak olanıdır.”¹⁹

Kehre’nin ötesinde, Varlık sorusunu izleyen düşüncedeki gibi *Dasein*’in analitiği, *Dasein*’in analitiği, birbirinden böylesine bir yakınlık ve böyle bir mesafeyle ayrılan ve birbirleriyle ilgili olan mekâna yerleştirilmiştir. *Dasein*’in *Da*’sı ve *Sein*’in *Da*’sı, en yakını olduğu kadar uzağı da ifade eder. Hümanizm ve metafizikte ortak olan kapalı alanın ötesinde, Heideggerci düşünceye, Varlık motifiyle, mevcudiyetin ya da şimdide mevcudiyetin metafizik ve ontik belirlenimlerinde neden daha özgün anlamda ve Varlığın insanın özüne yakınlığı motifi tarafından anlaşılan mevcudiyet (*presence*) olarak yönlendirilir. Her şey, *Sein und Zeit*’te tanımlanan ontolojik mesafenin azaltılması ve Varlığın insanın özüne yakınlığının söylenmesi gerektiği gibiyse gerçekleşir.

^{18*}Terminolojik olarak bunun varlığını kavradık. (Çevirenin Notu)

¹⁹*Dasein*’in ontik-ontolojik olarak önceliğini gösterirken, okuyucuyu, bu varlığın aynı zamanda “doğrudan/aniden” algılanabilmesi anlamında değil, aynı zamanda sahip olduğu Varlık biçiminde de ‘doğrudan/aniden’ sunulduğu anlamıyla ontik-ontolojik öncelik olarak verilmesi de gerekir. Şüphesiz, ontik olarak *Dasein* sadece bize yakın değil - en yakın olanı bile: biziz, her birimiz, kendimiziz. Buna rağmen, ya da sadece bu nedenle, ontolojik olarak en uzak olanıdır; ancak pre-ontolojik olarak kesinlikle bir yabancı değildir.

Bu konuda işaret etmem gereken dört sözüm var: 1. Bu belirsizliğe veya bu muhalefete rağmen, yalnızca varlığın örnek niteliği olarak *Dasein* seçimini belirleyen (ontik) yakınlığın değeridir. 1. Bu belirsizliğe veya bu karşıtlığa rağmen, yalnızca varlığın örnek niteliği olarak *Dasein* seçimini belirleyen (ontik) yakınlığın değeridir. Örnek olma, o zaman ontik bir motiftir. 2. Bu yakınlık-mesafe, ontik-ontolojik karşıtlık, uygun ve uygun olmayan arasındaki zıttıktan ayrılmaz olacaktır (otantik ve otantik olmayan: *eigentlich / uneigentlich*). 3. Bu aynı karşıtlık, yakınlık ile metafiziksel “doğrudanlık” kavramı, belirli bir fenomenoloji tarzının eleştirisini ve “bilincin” önceliği, yani “bilincin doğrudan derinliği” arasında ayırım yapmasına izin verecektir. 4. Gerçek şu ki, bu yakınlık değeri -ontik olarak verilen veya ontolojik olarak reddedilen, ancak vaat edilen- ile fenomenoloji arasında temel ve açık bir bağın var olduğu söylenebilir: *Dasein* “kendisini kendisinde ve kendisinden gösterebilmelidir”.

Şimdi, bu son öneriyi *Hümanizm Üzerine Mektup*'a bazı gösteren (indicative) referanslarla desteklemeliyim. Bu metnin prensibi ve iyi bilinen teması, metafizik ve hümanizm birliği üzerinde durmayacağım. Her şeyden önce, Heidegger tarafından taslağı çizilen ve kavramın ve (Roma kültüründe Grek *paideia*'sının yenilenmesi, Latin *humanitas*'ın Hristiyanlaştırılması, XLV. ve XVIII. Yüzyılların Helenizm rönesansı vs.) "insanın" değerinin kökenini verdiği işaretleri kullanmayan arkeolojik aşırılığa düşmeyen her hangi bir hümanizm sorusu, bu soruların açılışında yer almayan herhangi bir meta-hümanist konum, ilgisine ve gerekliliğine bakılmaksızın, tarihsel olarak bölgesel, periyodik ve çevresel, hukuki olarak ikincil ve bağımlı kalır.

Varlık düşüncesi, Heidegger adında birinin hümanizmi ve metafiziği sınırlayan Varlığın hakikati düşüncesi, yine de bir insan düşüncesi olarak kalır. Metafizikte gündeme geldiği şekliyle insan ve insanın adı yerinden edilmemiştir. Ve onar kesinlikle ortadan kalkmazlar. Bunun yerine, özün ve insanın onurunun bir tür yeniden-değerlendirilmesi veya yeniden değerlendirilmesi vardır. Heidegger'in gözünde, metafizik ile tekniğin uzanımıyla tehdit altında olan şey –Heidegger'in bu ikisini nasıl biriyle ilişkilendirdiğini biliyoruz- burada metafiziksel tespitlerinin öncesinde ve ötesinde göz önünde bulundurulması gereken insanın özüdür: "her yerde hızla yayılan dilin yıkılışı, sadece konuştuğumuz her kullanımda aldığımız estetik ve ahlaki düzenin sorumluluğunun bir sonucu değildir. İnsanın özünün tehlikeye atılmasından kaynaklanmaktadır (Gefährdung des Wesens des Menschen) "... "Doğal kıtanın yokluğunun (die Ueberwindung der Heimatlosigkeit), sadece insanların değil, insanın özünün kaybolduğu (das Wesen des Menschen) varlık temelinde, üstesinden gelinmesine başlanması sadece bu yolladır." Bu nedenle, yeniden kurulması ya da onarılması gereken bu özdür: "Ama eğer insan Varlığın yakınlığına varması bir gün ise (in die Nahe des Seins), bu yüzden önce adı olmayan bir şeyin içinde bulunmayı öğrenmelidir (im Namenlosen). Özel varoluşun iktidarsızlığının yanı sıra, kamu eğilimini nasıl tanıyacağını bilmek zorundadır. Konuşmadan önce (befor er spricht) insan, Varlıkla (yeni talep: wieder Ansprechen) başvurulmasına ve bu taleple yüzleşmesinde (Anspruch) söyleyecek az ya da nadiren bir şey olma tehlikesine karşı uyarılmaya kendisine izin vermelidir. Ancak o zaman tahmin edilemez bir zenginliğinin, konuşmanın özünü yeniden oluşturduğu ve insana Varlık hakikatinde yaşaması için bir sığınak (Behausung) verilmesidir. İnsan hakkında Varlığın bu talebi (Anspruch), bu başvuru için insanı hazırlama çabası içinde olarak, insanı ilgilendiren bir çaba yok mudur? Özünde insanı yeniden oluşturmamak için "ilginin" yönü (den Menschen wieder Wesen zurückzubringen) nedir? Bu, insanı (homo) insan (humanus) yapmaktan başka bir anlam ifade edebilir mi? *humanitas* bu düşüncenin merkezinde kalır, çünkü hümanizm şunlardan oluşur: İnsanın insan olduğunu ve insanlık dışı olmadığını (unmenschlich=düşüncesiz) yansıtmak ve görmek; yani kendi özünün dışında. Öyleyse, insanlığın insanlığı nelerden oluşur? Özünde bulunur."²⁰

²⁰*Mektup*'un diğer birçok pasajı aynı anlamda aşağıdaki gibi aktarılabilir: "[metafizik] insan kesinlikle hayvanlığı-ın (*animalitas*) alanına itilse de, onun kendine ait özgü farklılığı kabul etmesine rağmen, hayvan ile onu özdeşleştirmenin uzak olduğu anlaşılmalıdır. İlke olarak, biz sürekli *homo animalis*'i düşünürüz, *anima*, *animus sive mens*, ve daha sonra da, bir obje olarak, kişi ya da zihin olarak konumlandırılabilir. Böyle bir konumlandırma metafizikseldir. Ancak, bu yüzden, insanın özü çok yetersiz (poorly) (zu gering) değerlendirilir. O tarihi insanlık için, (geschichtliche Menschentum) kalıcı bir şekilde temel gelecek olan kendi kaynağında temel bir kaynak olarak görülmemektedir. Metafizik, insanı, insani (*humanitas*) bakış açılarından ziyade, hayvansallılar (*animalities*) temelinde ele alır. Metafizik, insanın yalnızca özünde (in seinem Wesen West) Varlık tarafından (angesprochen) temyiz ettiği şekilde açığa çıkarıldığı şekilde basit, temel kavramına kapalıdır. İnsanın özünün ikamet ettiği yeri bulduğu bu iddianın temelini oluşturur. Sadece bu meskene dayanarak temeli kendinden geçmiş olan doğasını güvence altına alan barınak olarak "dili" vardır. Varlığın açıklığı içinde durmak, sadece insanın karakteristiğidir (eignet). Bu nedenle anlaşılan Ek-sist, yalnızca akıl ve oran olasılığının temeli değil, aynı zamanda insanın özünün kendi belirleyicisinin kaynağını elinde tuttuğu (wahrt) olduğu anlamına gelir. Ek-sistence ancak insanın özü ile söylenebilir; bu, insan olma tarzını, bildiğimiz kadarıyla, ek-sistence kaderinde (in das Geschick der Eksistenz) vardır.

Öz kavramı, “insan ek-sistlerinin insanın gerçek olup olmadığı sorusuna cevap olmamasına göre önerme essentia-existentia karşıtlığından hemen uzaklaşır; o insanın özüyle ilgili bir soruya cevaptır.”

Özün restorasyonu aynı zamanda onurun ve yakınlığın restorasyonudur: Varlığın ve insanın birbirine karşılık gelen onuru, Varlığın ve insanın yakınlığı. “Bugün hala söylenen ve ilk defa söylenmiş olanlar, muhtemelen insanın özünün düşüncüyle (denkend) çoktandır hüküm sürdüğü Varlığın boyutuna özenle götüreceği iticiliği (Anstoss) olmuştur. Böyle bir olay, varlığın saygınlığı dışında ve her zaman insanın varsayım içinde varsaydığı bu varlığın yararı dışında her zaman üretilemezdi (nur dem Sein zur Würde und dem Da-sein zugunsten geschehen, das der Mensch existierend aussteht), ancak medeniyetin ve kültürün onun eylemiyle parlaması için insanın yararına değildir.”

Dasein'dan eksistence olarak olana ve *Sein*'in *Da*'sına ontolojik uzaklık/mesafe; ilk ontik yakınlık olarak verilen bu mesafe, Varlığın hakikati düşüncesiyle azaltılmalıdır. Bu nedenle, Heidegger'in söyleminde, yakınlığın bütünüyle bir metaforuna dayanan baskın olma, basit ve doğrudan mevcudiyet, Varlığın, komşuluk, sığınak, ev, hizmet, bekçi, ses ve dinleme değerlerine yakınlığıyla ilişkilendirme. Bu önemsiz bir söylem değil, aynı zamanda genel olarak bütün bir metafor teorisi bile bu metaforik ve ontiko-ontolojik farklılık düşüncesine dayanarak açıkça ifade edilebilir. Kesin bir şekilde, çok iyi anlaşılabilir ve belli bir manzara içinde çok açık bir şekilde yazılmış bu dilin birkaç örneğini alıntılatacağım. "Ama insan eğer bir gün Varlığın yakınında gelecekte (in die nahe des Seins), her şeyden önce adı olmayan bir şeyde var olmayı öğrenmesi gerekir... Önerme: 'İnsanın özü eksistencidir' demekten başka bir şey söylemez: Özünde insanın (in seinen eigenen Wesen) Varlık için mevcut olduğu (Zum Sein anwest) tarz, Varlığın hakikatinde ek-statik modeldir. İnsanın, rasyonel bir canlı olarak, 'şahıs' olarak, ruh-beden ile doğuştan sahip olduğu tinsel varlık olarak humanis yorumları, insanın bu temel belirlemeleri tarafından ne yanlış ne de reddedilebilir. Tek amaç, daha ziyade insanın özünün en yüksek hümanist belirlenimlerinin insanın asil karakterini henüz daha deneyimlememiş olmasıdır (die eigentliche Würde des Menschen). Bu anlamda, *Varlık ve Zaman*'da ifade edilen düşünce hümanizme karşıdır. Böyle bir karşıtlık, böyle bir düşüncenin insana karşıt yönlendirildiği, merhametsizliği davet ettiği, barbarizmi savunduğu ve insanın asaletini düşürdüğü anlamına gelmez. Hümanizmin insan humanitasına yeterince değer vermediği için hümanizme karşı savunma yaparsak... 'Varlık' ne Tanrıdır ne de dünyanın temelidir. Varlık, bir kaya, bir hayvan, bir sanat eseri, bir makine, bir melek veya Tanrı olsun, her varlıktan daha uzaktır ve ancak her insana daha yakındır (naher). Varlık en yakın olandır (Das Sein ist das Nächste). Bu yakınlık insan için en uzak olan olarak kalır. İnsan her zaman alıkoyma ve önce ve sadece olmaya ... ek-sisting olarak insanın, Varlığın ek-statik olarak destekleyerek, yani onunla ilgili olduğunu varsayarak kendi kaderini belirlediği bu ilişki içinde kendisini tutmayı başardığı içindir; insan en yakınında olanı (das Nichste) tanımakta başarısızdır ve yakın olanın ötesinde olanla ilişkilendirilir (das Uebernichste). Bunun en yakın olduğunu bile düşünüyor. Ancak, en yakından daha yakın ve aynı zamanda olağan düşünce için en uzak tan daha uzak, kendisine yakın olandır: Varlığın hakikati... *Varlık ve Zaman*'da ilk defa kendini ifade etmek için düşünce çabasıyla amaçlanan biricik (das Einzige) basit bir şeydir. Bu basitlik olduğu sürece, Varlık gizemli, zorlayıcı olmayan bir gücün basit yakınlığı (schlicht) olarak kalmaya devam ediyor. Bu yakınlık özünü (west) dilin kendisi olarak ortaya çıkarır Ama insan sadece diğer kapasitelere ek olarak dile sahip olan bir canlı değildir. Dil, daha ziyade insanın içinde yaşadığı ve böylece Varlığın hakikatine ait olan ek-sists, insanın varsaydığı vesayetinde (hütend gehörd) Varlığın evidir.”

Bu yakınlık ontik yakınlık değildir ve karakteristik olarak bu yakın ve uzak düşüncenin ontolojik tekrarı²¹ hesaba katılmalıdır. Gerçek şu ki, ontik metafor dışında kendisi olamayan, söylenemeyen, varlık olmayan, hiç olan Varlık. Ve şöyle böyle bir metaforların seçimi mutlaka önemlidir. Daha sonra varlığın anlamının yorumlanmasının görünmesi metaforik vurgudur. Eğer Heidegger, *bugünün* metafizik üzerindeki otoritesini kökten bozmuşsa, bugünün mevcudiyetini düşünmemize yol açacaktı. Ancak bu mevcudiyet düşüncesi, basit bir kararla çözülemeyen derin bir zorunluluk tarafından kurgulandığı dili metaforize eder.²²

Sonuç olarak, fenomenolojik metafor, *phaestesthai*, parlaklık, aydınlatma, açıklık, *Lichtung*, vb. çeşitlerinin tümünün sağladığı yaygınlık, yakın ve uzağın karşıtlığında anlaşılan uzayın mevcudiyeti ve mevcudiyetin uzayı üzerine açılır. Aynı şekilde, sadece dile değil aynı zamanda konuşulan dile (ses, dinleme vb.) de ayrılan ayrıcalık, kendisi için mevcudiyet olarak mevcudiyetin motifi ile uyumludur.²³

O zaman “Varlık her varlıktan daha uzak ve ancak insana her varlıktan daha yakınsa,” şayet, “Varlık daha yakın olan şeyse,” sonuçta Varlığın insanın *yakını* ve insanın Varlığın yakını olduğunu söyleyebilmeliyiz. Yakın uygundur; uygun en kam olandır (Prope, proprius). İnsan Varlığa uygun olandır, insan kulağına çok yakın bir yerden konuşandır. Varlık insana uygun olan şeydir. Bu hakikattir, bu *oraya* Varlığın hakikatine ve insanın hakikatine veren önermedir. Uygun olanın bu önermesi kesinlikle

²¹“*Sein ve Zeit*’in girişinde (s. 38) bu basitçe ve açıkça ifade edilir ve hatta italikleştirilir; ‘Varlık saf ve basit bir aşkındır (das Transcendens schlechthin).’ Uzamsal yakınlığın açılışı, bu şeyin bakış açısından bakıldığında uzak veya yakın her şeyi açtığı gibi, Varlık temelde varlığın her koşulunun ötesindedir, çünkü o açıklığın (*Lichtung*) kendisidir. Bu haliyle Varlık, hâlihazırda hüküm süren metafizikte başlangıçta kaçınılmaz olan şeylere bakma biçimine göre, varlığın durumuna göre değerlendirilir.”

²²Ontolojik yakınlığın değeriyle uyumlu birkaç üstünlük örneği: “Bu kader Varlığın açıklığı olarak görünür (Sie gewahrt die nahe zum Sein). Bu yakınlıkta, ‘orada’nın (Da) açıklığında, insan bu ikamet etme edimini varsaymak ve gerçekten deneyimlemek için bir konumda olmasa da, ek-sist olarak ikamet eder. Hölderlin’in ağıtı *Heimkunft* hakkındaki söylem (1943), *Varlık ve Zaman* temelinde ele alınan, orada-varlığın ‘orada’sı ‘ana yurt’un kendisinde olan Varlığın’ bu yakınlığıdır. ... Bu tarihi ikamet etmenin ana yurdu varlığa yakınlıktır. ... Onun tarihi-ontolojik özünde insan, Varlığın yakınlığında ikamet eden (in der Nahe des Seins wohnt) ek-sistence olarak Varlığın varlığından ibarettir. İnsan Varlığın komşusudur (Nachbar des Seins)... Orada temel olarak her existentia ve ‘existence’den farklı olan ‘ek-sistence’, Varlığın yakınlığı içindeki ek-statik ikamet etmedir.... Düşünce, ‘hümanizme’ karşı açık bir direnişle, nihayetinde homo humanus’un humanitas’ını ve temel olan ilkelerinin kabulüne yol açabilecek bir dürtü riskine girmeye çalışmamalı mıdır? Böylece, sadece insanı değil, insanın ‘doğasını’, sadece doğayı değil, daha da kökensel olan refleksiyon (Besinnung), bizzat Varlıktan belirlenen insan özünün evde hissedebileceği bir boyut canlandırılabilir, tarihin mevcut durumu zaten bu yönde ilerlemiyorsa.... Düşünce metafiziğin üstesinden gelerek baskın çıkmaz; yani, bunu başarmak için hala daha yükseğe giderek, nerede olduğunu değil, en yakın yakınlığa yeniden inerek (in die Nahe des Nachsten) bilir.”

²³Mevcudiyetin değerlerini kendi kendine ve sözlü dili birleştiren şey hakkında makalelerimize atıfta bulunma cesaretine sahibiz. *De la grammatologie ve La voix et le phenomene*. Örtük ya da açık bir biçimde, Heidegger’de sözlü dilin değerlendirilmesi sürekli ve muazzamdır. Kendisi için daha fazla çalışacağız. Bu analizde belirli bir noktaya ulaştıktan sonra, böyle bir değerlendirme açıkça anlaşılmalı ve çalışılmalıdır. Heideggerci metnin neredeyse tamamını kapsamasına rağmen (*şimdinin* metafiziksel belirlenimlerinin tamamını ya da mevcudiyet (Anwesenheit) olarak *Varlığın* kökensel biçimine dönmesi nedeniyle), *Anwesen* bile olmayacak bir *Wesen*’in açıklandığı noktadan etkilenir (Bkz., deneme, *Ousia et gramme, Note sur une note de Sein und Zeit.*) Ve böylece, özellikle, düşünceye ve *Dichtung*’a değil, aynı zamanda belgenin [letter] zanaat benzeri [craft-like] bir pratiğine karşı, edebiyat için küçümseme açıklanmaktadır: “‘Yazılı kelimede düşünce hareketliliğini kolayca kaybeder Ancak öte yandan, yazılı kelime, bir uyanık dil kavrayışının yararlı kısıtlama sunar Böylece [Varlığın hakikati] saf görüş ve varsayımlardan uzaklaştırılacak ve bugün nadir hale gelen bu el yazısına (Hand-werk der Schrift) geri verilecektir Bu nedenle, saf görüş ve varsayımlardan uzaklaştırılacak ve bugün nadir hale gelen bu el yazısı zanatına (Hand-werk der Schrift) verilecektir. Ve bugünün dünyasında gerçekten ihtiyacımız olan yoksulluk budur: daha az felsefe ve düşünceye daha fazla yönelme; daha az edebiyat ve belgeye daha fazla özen gösterme” (*Hümanizm Üzerine Mektup*). “*Dichtung* edebiyattan kurtarılmalıdır” (Revue de Poesie tarafından yayınlanan metin, Paris, 1967).

metafizik anlamda alınmamalıdır: insanın uygunluğu burada temel bir özellik değildir, bir maddenin yüklemi, bir özellik, olabildiğince temel, insan olarak adlandırılan bir varlık, nesne veya özne oluşturan diğerleri arasında değildir. Bu aynı anlamda, Varlığın uygunluğu olarak insandan konuşamayız. Yerindelik, Varlık ve insanın ortak yerindeliği ayrılmaz olarak yakınlıktır. Dahası, varlığın (substance or res) temel yüklemle ilişkilerinin metafizikte kavraması ayrılmaz bir şeydir. Heidegger'in söyleminde anlaşıldığı gibi, insan ve varlığın bu ortak yerindeliği ontik olmadığından, iki "varlık" bir diğeriyle ilişkilendirilemez, daha ziyade Varlığın *anlamını* insanın anlamı ile ilişkilendirir. İnsanın uygunluğu, onun "hususiliği" [eigenheit], özgünlüğü, kendisini Varlığın anlamıyla ilişkilendirmek, onu anlamak ve onu ek-sistence içinde sorgulamak (Fragen), onun aydınlığının yakınlığında durmaktır.²⁴ "Das Stehen in der Lichtung des Seins nenne ich die Ek-sistenz des Menschen. Nur dem Menschen eignet diese Art zu sein": "Ben insanın mükemmelliği olmanın açıklığında durmaya çağırıyorum. Bu tür benimki için sadece insan uygundur": "Varlığın açıklığı içinde durmak, buna insanın ek-sistence'si diyorum. Yalnızca, insan uygun bir şekilde bu varlık tarzına sahiptir."

Muhtemelen, bugün bu yakınlığın güvenliğinin yerinden edilmiş olması, insanın adının ve Varlığın adının bu ortak-aidiyeti ve ortak-yerindeliği, metafizik tarihinde yazıldığı ve unutulduğu ve aynı zamanda ontoteolojinin yok edilmesinde yeniden canlandırıldığı gibi, orada Batı'nın dilinde yaşadığı ve kurduğu gibi değil midir? Ancak - sadece belirli bir dışardan gelebilecek olan- bu harekete geçirme, ısrarlı istekleri yapıda gerekiyordu. Varlık dilinde ve düşüncesinde, insanın sonu her zaman belirlenmiştir ve bu belirlenme, *telos* ve ölümün etkileşimi içinde *son* 'un belirsizliğini modüle etmek dışında asla hizmet etmemiştir. Bu etkileşimin okunmasında aşağıdaki olaylar zinciri, tüm anlamlarıyla alınabilir: insanın sonu varlık düşüncesidir, insan varlık düşüncesinin sonu, insanın sonu varlık düşüncesinin sonudur. İnsan her zaman kendi uygun sonuna sahiptir; yani ona uygun olanın sonu. Varlık her zaman kendi uygun sonuna sahiptir; yani kendisine uygun olanın sonuna.

Şimdi burada beni ilgilendiren bu anonim derinlikte, görünen işaretleri daha gelen başlıklar altında sonuçlandırmak, toplamak, kolaylık sağlamak için, gerekli alıntılanan işaret ve önermeleri başlangıçta Fransa ve Fransız düşüncesi dediğim şeyle tüm bu harekete geçirmenin etkilerine işaret etmek istiyorum.

1. *Anlamın azalması*. Sistem ve yapıya en köklü ve en güçlü dikkat; yani, kültürel ya da gazeteci çene çalmasına ya da, en iyi durumlarda, en saf "yapısalcı" metafizik geleneğe dönüşmeyen/yozlaşmayan şeye dikkat. Nadiren görülen bu tür dikkat şunları içermez:
 - a- Öz veya *anlam* kavramlarında toplanan değerler olan *telos*, *aletheia* ve *ousia*'ya her zaman emredildiği şeyi gösterilebilecek sistemin klasik motifini restore etmek;
 - b- Ne anlamı etkileme ne de anlamı yok etme. Bu daha ziyade, kendi içinde hiçbir anlama sahip olmayan "formel" bir örgütlenme temelinde belirlenmesinin, metafizik hümanizmin etrafında sinsice gezinme, kaygı veya saçmalık olduğu anlamına gelmeyen *anlamın* imkanını belirlemenin bir sorusudur. Yakın zamandaki büyük metafizikçiler (özellikle Hegel ve Husserl) tarafından antropolojiye yönelik eleştirinin hakikat ve anlam adına yapıldığını kabul edersek ve –aslında metafizik kuramlar olan- bu "fenomenolojiler" in temel motifi olarak *anlamın indirgenmesi* olduğunu düşünürsek (bu, *kelimenin tam anlamıyla* Husserl'in iddiasıdır), o zaman

²⁴Başka bir yerde (*La parole soufflée, L'écriture et la différence*) "uygun" ve "ayakta durmak" arasındaki pasaja işaret etmeye çalıştım.

anlamın indirgenmesinin (yani, belirtilen) fenomenolojiye yönelik bir eleştiri biçimini aldığını görebiliriz. Diğer yandan, Heidegger'in metafizik hümanizmi yok etmesinin öncelikle Varlığın *anlamı* veya *hakikatiyle* ilgili bir sorunun sonucu olduğunu düşünürsek, anlamın indirgenmesinin hümanizmin (*Aufhebung*) “releve”nin özelliklerinin tümüne sahip olan bir Varlık düşüncesi ile bir tür kopuştan etkilendiğini görürüz.

2. *Stratejik iddia*. Radikal bir yer değiştirme ancak dışarıdan gelebilir. Bu yüzden hakkında konuştuğum bu şey, tarihinin içsel olgunlaşmasından sonra felsefi düşüncenin spontane kararına atfedilemez. Bu harekete geçirme, ister “dilsel” ilişkiler (Varlığın anlamının sorusuna geri götüren her şeyin sınırları sorusunda çabucak ortaya çıkan), ister etnolojik, ekonomik, politik veya askeri ilişkiler olsun, ötekisiyle *tüm* Batı'nın şiddetli ilişkilerinde gerçekleşir. Dahası, bu, askeri veya ekonomik şiddetin yapısal olarak “dilbilimsel” şiddete bağlı olmadığı anlamına gelmez. Ancak dışarıyla herhangi bir ilişkinin “mantığı” çok karmaşık ve şaşırtıcıdır. Düzenli olarak dönüşümü “yanlış hücumlar”a dönüştüren, kesinlikle sistemin gücü ve etkinliğidir. Sistemin bu etkileri göz önüne alındığında, şimdi sahip olduğumuz, bulunduğumuz içeriden, seçilecek sadece iki stratejimiz var:
 - a. Kurucu kavramlarda ve kökensel problemlerde ima edilen şeyi tekrarlayarak, enstrümanları yapılar ya da evdeki taşlara karşı kullanarak, temeli değiştirmeksizin hücum ve deconstructiona kalkışmak, dil de dahil kastedilen şeydir. Buradaki risk, kesin olarak yapıyı köktüğümü olarak iddia ettiğimiz daha emin olan derinlikte sürekli olarak teyit etmek, birleştirmek veya “relever”dir. Açık olan risklere karşı ilerleyen sürekli bir açıklama içe kapanıp kalmaya yol açar.
 - b. Kesintisiz ve patlayıcı bir tarzda, aniden dışarıya adım atarak ve mutlak kopma ve farkı onaylayarak zemini değiştirmeye karar vermek. Bu tür bir yerinden edilmenin yatkın olduğu trompe-l'oeil tarzında diğer tüm perspektif biçimlerinden bahsetmemek gerekirse, dilin basit kullanımı sürekli olarak daha eski olan üzerine “yeni” zeminini değiştirir. Böyle bir yer değiştirmenin veya böyle bir körlüğün etkilerine çok sayıda ve kesin örnekler verilebilir.

Bu tür etkilerin risklerinin, böyle bir “zemin değişikliğinin” gerekliliğini ortadan kaldırmak için yeterli olmadığını söylemeye gerek yoktur. Ayrıca, bu iki yapışöküm biçimi arasındaki seçimin basit ve biricik bir seçenek olamayacağını da söylemeye gerek yoktur. Yeni bir yazı iki motifi dokümalı ve iç içe geçirmelidir. Yani, birkaç dil konuşulmalı ve aynı anda birkaç metin üretilmelidir. Her şeyden önce, ilk yapışöküm sitilinin Heidegger'in sorularınıninkinden ve diğerinin şu anda Fransa'ya hâkim olandan daha fazla olduğunu belirtmek istedim. Burada kasten baskın sitil açısından konuşuyorum, çünkü Heidegger'in metin türünde de çatlaklar ve zemin değişiklikleri var, çünkü “zemin değişikliği,” bahsettiğim tüm Fransız manzarasını alt etmek değil ve Nietzsche'nin dediği gibi, belki de ihtiyacımız olan bir stil değişikliğidir.

3. *Üstün insan (superior man) ve süpermen arasındaki fark*. Bu başlık hem Fransa'da gittikçe daha yaygın ve daha titiz olan Nietzsche'ye başvuruyu hem de belki de insanın iki belirtisi [relieves] arasında ilan edilen bölünmeyi vurgulamaktadır. Böyle söyledi Zerdüş'tün sonunda, ‘işaret’ anında, işaret geldiğinde (when *das Zeichen kommt*), Nietzsche'nin, en büyük yakınlık, geniş bir benzerlik ve tam bir karmaşa içinde, Büyük Güney'in son ayrılmasının arifesinde, üstün insan (höherer Mensch) ve süpermen (Übermensch) arasında nasıl ayırım yaptığını biliyoruz. Önceki son acıma

hareketi ile kendi sıkıntısıyla baş başa kalır. Sonraki, -son insan olmayan- uyanır ve ardında ne bıraktığına bakmadan çekip gider. Bundan sonra onun kahkahaları, şüphesiz metafizik'in "ötesinde", hatırlatıcının ya da varlığın anlamının koruyucusunun biçimini ya da evin formunu ve Varlığın hakikatinin formunu almaktan daha fazla artık hümanizmin metafizik tekrarı biçimine sahip olmayacak bir dönüşe yol açacaktır. O evin dışında dans edecektir, bu "aktive Vergeszlichkeit," bu aktif unutkanlık ("oubliance") ve bu acımasız (grausam) şölen *Ahlakın Soykütüğü*'nde (*Genealogy of Morals*) üzerinde konuşulur. Şüphesiz Nietzsche, Heidegger'in kendisine atfettiği metafizik forma sahip olmayacak olan aktif bir Varlık unutkanlığına ("oubliance") çağrıda bulundu. Nietzsche'yi büyük metafizikçilerin sonuncusu olarak mı okumalıyız? Varlığın hakikati sorunu, daha ziyade, üstün adamın son uykulu atlayışı olarak mı anlaşılmalıdır? Uyanık kalma (*veille*) evin etrafına takılı kalmış muhafız olarak mı yoksa yarına kadar uyanık (*veille*) olarak mı anlaşılmalıdır? İnsanın iki sonu da olan muhtemelen bu iki uyanıklık arasındayız. Ancak kim, biz?^{25*}

^{25*}Edouard Morot-Sir, Wesley C. Pierson, Hubert L. Dreyfus, ve Barbara Reid'in işbirliğiyle Fransızca'dan İngilizceye çevrilmiştir. ECOLE NORMALE SUPERIEUR, PARIS.

KÜLTÜREL DEFORMASYONDA TEKNOLOJİNİN İZLERİ

Nazmi AVCI*
Damla TOPÇU¹

ÖZET

Teknoloji olgusu, bir taraftan toplumun ihtiyaçlarını karşılamakta diğer taraftan da toplumda bir kültür deformasyonuna neden olmaktadır. Teknolojinin; televizyon, cep telefonu, bilgisayar gibi cihazlar aracılığıyla toplumda değişim ve dönüşümlere neden olduğu görülmektedir. Son zamanlarda özellikle genç nüfus arasında, sosyal medyanın etkisi söz konusu olmakta ve bu durum kültürel bir deformasyona neden olmaktadır. Toplumun temeli olan ailede dayanışma ilişkilerinin giderek zayıflamasında, yeni neslin iletişim dilinde meydana gelen bozulmalarda, toplumun tek boyutlu bir insan haline dönüşmesinde, gelenek ve göreneklerde meydana gelen değişimlerde teknolojinin izleri görülmektedir. Sürekli bir değişim ve dönüşüme maruz kalan toplumsal yapı; son zamanlarda gelişen teknolojinin etkisinde kalarak teknolojik kültüre doğru evrilmektedir. Teknolojik cihazların kullanılmasıyla şekillenen teknolojik kültür, toplumun risk toplumuna dönüşmesinde aktif rol oynamaktadır. Her şeyin simülasyon haline geldiği risk toplumunda, gerçeklik ve doğruluk ortadan kalmakta ve herkes bir risk çemberinin içine girmeye başlamaktadır. Özel hayatın hiçbir gizliliğinin kalmadığı teknoloji çağında, teknolojinin risklerinden çocukları ve gençleri koruma da ayrı bir önemi gerektirmektedir. Özellikle çocukların ve gençlerin teknolojik cihazlara olan bağlılıkları, onların sosyo-kültürel yaşamını olumsuz yönde etkilemektedir. Bu çalışmamızda da hayatımızda önemli bir yere sahip olan televizyon, cep telefonu, bilgisayar gibi teknolojik cihazların, kültürel deformasyonda ve toplumsal değerlerin yitirilmesinde nasıl bir etkiye sahip olduğu anlaşılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Teknoloji, Kültürel Deformasyon, Toplumsal Değerler, Risk Toplum.

TRACES OF TECHNOLOGY IN CULTURAL DEFORMATION

ABSTRACT

The phenomenon of technology meets the needs of the society on the one hand and causes a cultural deformation in the society on the other. Technology; It is seen that it causes changes and transformations in the society through devices such as television, mobile phone and computer. Recently, the impact of social media has been in question especially among the young population and this situation causes a cultural deformation. The traces of technology can be observed in the gradually weakening of solidarity relations in the family, which is the basis of the society, in the disruptions in the communication language of the new generation, in the transformation of society into a one-dimensional person, and in the changes in traditions and customs. The social structure that is subject to continuous change and transformation; It is evolving towards technological culture by being influenced by the developing technology recently. Technological culture, shaped by the use of technological devices, plays an active role in transforming society into risk society. In the risk society, where everything becomes a simulation, reality and accuracy disappear and everyone starts to get into a circle of risk. In the age of technology where there is no privacy in private life, protecting children and young people from the risks of technology also requires a special importance. Especially the adherence of children and young people to technological devices negatively affects their socio-cultural life. In this study, it has been tried to understand how technological devices such as television, mobile phone, computer, which have an important place in our lives, have an impact on cultural deformation and loss of social values.

Keywords: Technology, Cultural Deformation, Social Values, Risk Society.

GİRİŞ

* Prof. Dr. Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi. (nazmiavci@sdu.edu.tr)

¹Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji Bölümü Doktora Öğrencisi. (damlatopçukars@gmail.com)

Kültür, kuşaktan kuşağa aktarılan, çeşitli etkileşimlerle kendini geliştiren, kendini geliştirdiği kadar çeşitli şekillerde deformasyona uğrayan bir özelliğe sahiptir. Kültür değişimleri; zorunlu ve serbest kültür değişimleri olarak kategorileştirilmektedir. Zorunlu kültür değişimleri, savaş gibi durumlarda bir yerin istila edilmesi sonucu ortaya çıkarken; serbest kültür değişimleri, çeşitli kültürel etkileşimlerle ortaya çıkmaktadır. Teknoloji, kültürün serbest bir şekilde değişmesine neden olan etkenler arasında yer almaktadır. Toplumda üretilen teknolojik cihazların internet aracılığıyla giderek farklı boyutlar kazanması ve bu cihazlar ile yapılan çeşitli iletişim türlerinin hayatın bir parçası haline gelmesi, kültürel değişimleri de beraberinde getirmektedir.

Kitle iletişim araçlarının yaygın bir şekilde kullanılması ile toplum olmanın bir özelliği olan yüz yüze ilişkiler ortadan kalkmakta ve bireyselleşme ön plana çıkmaktadır. Kitle iletişim araçlarının, günümüzde ekmek-su gibi temel ihtiyaç haline geldiği görülmektedir. Kredi kartlarının aktif kullanıcıları haline gelen insanlar, temel gereksinimlerini bile internetten sipariş ile gidermektedir. Dolayısıyla her şeye kolay yoldan ulaşılabilir olması; insanın tembelleşmesini de beraberinde getirmektedir. Tembel insanların sayısı arttıkça ağ toplumundan, onun zararlarından kurtulmanın da imkânsız bir hal alacağı düşünülmektedir. Ağ toplumuyla teknolojik cihazların yaygın bir şekilde kullanılması; teknolojik kültürü de beraberinde getirmektedir.

İnternetin çok boyutlu bir şekilde her alanda kullanılıyor olması güvensizliği de beraberinde getirmektedir. Mahremiyet alanı ya da özel alan, teknolojik gelişmelerle son bulmaktadır. Çünkü teknolojik gelişmelerin sunmuş olduğu cihazlarla erişilen sosyal medya aracılığıyla özel alan ile kamusal alan iç içe geçmekte ve mahremiyet alanı bir şekilde ihlal edilmektedir. Teknolojik gelişmeler ile toplumu bir arada tutan ahlaki değer yargıları da değişmekte ve toplumsal değerlerimiz yitirilmektedir. İletişim teknolojileri aracılığıyla ulaşılan sosyal medya aracılığıyla norm dışı davranışlar topluma yayılmakta ve gerçek hayatta görünür hale gelmektedir.

Televizyon, bilgisayar, cep telefonu gibi teknolojik cihazlar toplumsal bağları zayıflatmış gibi toplumun temeli olan aileyi ve aile üyeleri arasındaki bağları da zayıflatmaktadır. Dolayısıyla toplumu ayakta tutan ahlaki değer yargılarında ve genel olarak manevi kültür unsurlarında meydana gelen bozulmalar toplumun temelini sarsmaktadır.

Bu çalışmamızda; kültür kavramı, ağ toplumu, teknolojik kültür, teknoloji ve kültür değişimleri üzerinde literatür taraması yapılarak, teknolojik gelişmelerin kültürel deformasyonda ve toplumsal değerlerin yitirilmesinde nasıl bir etkiye sahip olduğu açıklanmaya çalışılmıştır.

Kültür Kavramı

Kültür kavramının birçok tanımı yapılmıştır. Kongar'a göre kültür, insanın meydana getirdiği her şeydir. Bu tanım ona göre en genel ve nesnel bir tanımdır (Kongar, 1994: 19). Sezal'a göre kültür, toplumların geçmişten devraldıkları maddi ve manevi mirasların tümüdür. Maddi miras; sanat eserlerini, mimari yapıları, teknik yöntem ve aletleri ve benzerlerini ifade ederken manevi miras; örf ve adetler, değer hükümleri, fikir ve düşünce sistemleri ve benzerlerini ifade etmektedir (Sezal, 1991: 79).

Doğan'a göre kültür, bireylerin içinde buldukları toplumsal grup ve yapı içinde biçimlenen orijinal yaşam biçiminin ve alışkanlıklarının tinsel ve toplumsal algı yoluyla ortaya koyduğu imgesel, fikri ve sosyal bir süreçtir. (Doğan, 2014: 425). Uygur'a göre ise kültür, insan dünyasını içine alan her şeydir. "*Doğanın insanlaştırılma biçimi, bu insanlaştırmaya özgü süreç ve verimdir*" (Uygur, 1996: 17). Toplumun kişiliğinin oluşmasında etkili olan kültür, insan yaşamının tüm alanlarını etkilemektedir (Demir, 2011: 154).

Her fert sosyal bir çevrede dünyaya gelir ve bulunduğu sosyal çevre içerisinde sosyalleşmeye başlar. Yaşam boyu devam eden sosyalleşme, ferdin toplumda yer edinme sürecini içermektedir. Bu süreçte fert, sosyo-kültürel çevre ile devamlı bir etkileşim içerisinde (Kağıtçıbaşı, 2007: 47). Sosyalleşme süreci ile kültür kuşaktan kuşağa aktararak kültürün devamlılığı sağlanır. Kültür, toplum ve insan varlığı, birbirinden bağımsız varlıklar değildir. Her kültür ve uygarlık çevresini etkilediği gibi kendi çevresinden de etkilenir. Bu etkileşim kültürde bir değişime yol açar; kültür bu değişimiyle de çevresini ve diğer varlıkları etkiler (Güvenç, 1997: 18).

Kültürel sistemin oluşmasında; ferdin tercihlerine yön veren ve fertler arası etkileşim türlerini sınırlayan değerlerin, normların ve simgelerin teşkilatlanması etkilidir. Kültürel sistem, bir kültür bağıntısını ifade eder ve bu bağıntı, her bir farklı parçası birbiriyle ilişki içinde olan değer sistemleri, inanç sistemleri ve anlatımsal simge sistemlerini oluşturur (Parsons & Shils, 2013: 53).

Dil, semboller, değerler ve normlar kültürü meydana getiren öğelerdir. Her kültürde farklılık gösteren dil, kültürlerin temelini oluşturur. Dil, kültürde yer alan normların, değerlerin, yaptırımların iletişimini sağlayan önemli bir araçtır (Schaefer, 2013: 61-62). Avcı'ya göre toplumda uzun yıllar yaşatılan ve devamlı kullanılan hazır bir simge vardır; bu simge, toplum tarafından aktarılmış ve fertler tarafından kullanılmış olan dile ait kelimelerdir. Bir simge olan dil, fertlerin toplumu ve dünyayı anlamasında önemli bir işleve sahiptir (Avcı, 2007: 52-53) Semboller ise, müşterek bir kültürde insanlar tarafından bilinen, özel bir anlam atfedilmiş olan her şeydir. Bir kültürde yer alan sembollerin anlaşılması, ferdin yalnızlığa itilmesine neden olur (Macionis, 2012: 62).

Toplumsal değerler, bir toplumun çoğunluğu tarafından paylaşılan, toplumun iyiliğini ve esenliğini sağlayacağına inanılan ideal müşterek paylaşım ölçütleridir. Yardımseverlik, sevgi, saygı, hoşgörü vb. gibi değerler toplumsal değerlerdir. Toplumdan topluma farklılık gösteren toplumsal değerler bireyin topluma uyum sağlamasını sağlar. Bu uyum sırasında fert birtakım normlarla karşılaşır. Normlar, fertlerin birbirlerine nasıl ve ne biçimde davranacaklarını düzenleyen kurallar bütünüdür. Toplumsal normlar, ferdin grup ya da toplum yaşamında hazır olarak bulunduğu davranış kalıplarıdır. Normlar, toplumsal etkileşim sonucunda öğrenilir ve her toplum kendi üyesi olan fertlere normları aktarır (Doğan, 2014: 351-358). Toplumda yer alan normlara uyulmaması durumunda bir yaptırım uygulanır. Bu yaptırım, normun formel ya da informal oluşuna göre farklılık göstermektedir. Toplumda yer alan normlara uyulmamasında ve değerlerin önemsenmemesinde, teknolojinin ve internet tabanlı uygulamaların etkisi söz konusudur.

Teknoloji, toplumun değer yargılarının değişmesinde, değerlerin önemsenmemesinde önemli bir etkiye sahiptir. Şöyle ki, toplumun temeli olan ailede yer alan bireyler, teknolojinin imkânlarından yararlanırken dayanışma ilişkilerini zayıflatmakta, olumlu-olumsuz, iyi-kötü gördüğü her şeyi hayatına dayatarak aile bireyleriyle çatışma yaşamaktadır. Bu olumsuz tablo, toplumda kuşaklar arası farklılaşmadan kaynaklanan alt kültürlerin meydana gelmesine sebebiyet vermekte; alt kültürlerin zaman içinde karşıt kültüre dönüşmesinde başat rol oynayan unsurlardan biri haline gelmektedir. Dolayısıyla teknolojinin, kültür ve kültürün bir ögesi olan toplumsal değerlerin önemini kaybetmesinde hatta yitirilmesinde önemli bir etken olduğu ve bu değişimler ile toplumun, ağ toplumuna doğru hızlı bir ilerleme kaydettiği ifade edilebilir.

Ağ Toplumu

İçinde bulunulan çağı tanımlama ve anlamlandırma konusu birçok bilim insanının dikkatini çekmiştir. Teknoloji geliştikçe, toplumsal yapıda değişim ve dönüşümler meydana geldikçe ve en önemlisi insan var oldukça bu sürecin devam edeceği düşünülmektedir. Baudrillard'ın *Tüketim Toplumu* (1997), Debord'ın *Gösteri Toplumu*

(1996), Daniel Bell ve Tourain'in *Bilgi/Enformasyon Toplumu* (1994), Lyotard'ın *Postmodern Durum* (2000), kavramsallaştırması, Neil Postman'ın *Teknopolisi* (2004), Toffler'in *Üçüncü Dalga* (2005) veya Castells'in *Ağ Toplumu* (2005) gibi tanımlamalar, toplumu tanımlama ve anlamlandırma gayretlerinin bir sonucu olarak görülür. Yapılan tüm bu tanımlamalar, toplumun gidişatının ana koordinatları hakkında bilgi vermektedir (Kara, 2013: 34-35).

İçinde bulunduğumuz dönem dijital çağ olarak ifade edilmektedir. Dijital çağda toplumsal gerçeklik ve etkileşimler, ağ, bilgi ve içerik ile dijital bir şekil almakta ve sanal bir gerçekliğe dönüşmektedir. Bu çağda kullanılan ağ kavramı da sosyal yapı ve etkileşimlerin anlaşılması açısından önemlidir. Teknoloji ve bilgiyle internetin temin ettiği online hareket olanağı diğer sosyal değişimlerde olduğu gibi toplumsal yapı ve ilişkilerde de kalıcı değişimlere uygun ortam yaratmıştır. Teknoloji ve internet uygulamalarının üretmiş olduğu yenilikler toplumsal yapıya renk katmaktadır. Ancak teknoloji, çok hızlı bir şekilde insanların hayatlarına dokunmaktadır. Dolayısıyla üretilen pratikler, değerler, unsurlar vb. daha hızlı bir şekilde yaygınlaşmakta ve benimsenmektedir. Bu durumda bütün geleneksel yapılar ve etkileşim formları bir bir değişmekte ve parçalanmaktadır (Aygül & Apak, 2019: 150-151) Dijitalleşen toplum karşısında insanların yaşam biçimlerinin ve birbirleriyle olan ilişkilerinin değiştiği kuşkusuzdur (Lokke, 2018: 27).

Günümüzde insanlar günlük yaşamlarını devam ettirmek için yalnızca yollara, kanalizasyonlara, su borularına, elektrik kablolarına, kablolu televizyonlara, telefon tellerine bağlı değildirler. Artık insanlar iletişim ağlarına da ihtiyaç duymaktadır. İletişim ağlarına erişmiş olan insanlar için bu ağlar vazgeçilmez hale gelmektedir. Bu durum sadece fertler için değil kurumlar ve toplumun geneli için geçerlidir. Gelişmiş toplumlarda fertler, serbest zamanlarının beş ila yedi saatini telefonda, internette, yayın ağlarında geçirmektedir. Sosyal paylaşım siteleri, sohbet odaları, e-posta yazışmaları, mesajlaşma vb. ile geçirilen zaman da buna eklenebilir. Medya ağları, sosyal ve ekonomik ağlar dünyanın her yerine sosyo-küresel bir ölçekte yayılmıştır. Artık dünya küresel olarak birbirine bağlı hale gelmiştir. Toplumun sinir sistemi haline gelen ağların; hem sosyal hem ferdi yaşamlar üzerinde gittikçe daha büyük bir etki yaratacağı ve gelecekteki risklerin temelini oluşturacağı düşünülmektedir (Van Dijk, 2018: 11-13).

İnsanların bilgiye erişmek için kullandıkları yöntemler de ağ toplumu ile değişmiştir. Eskiden insanlar kitaplar, dergiler, gazeteler, ses ve video ile bilgiye ulaşırken bunlar yerini yeni danışma medyası olan ansiklopediler içeren CD veya DVD'lere, televizyondaki elektronik program rehberlerine ve Wikipedia gibi çok sayıdaki çevrimiçi bilgi sitelerine bırakmıştır. Gelişen medya ile kaydetme fırsatları da artış göstermiştir. Bilgilerin kaydedilmesi durumu, kayıt altına alma önceliği merkezden, yerel birimlerin onayı olmadan gerçekleşirse ortaya ciddi bir problem çıkabilir. Ferdin izni ve bilgisi olmadan, ferdin özel bilgilerini uzaktan inceleyen uzaktan gözetim ve takip teknolojilerinin, özel hayatın gizliliğini ihlal etmesi gibi bir problem ortaya çıkarabilmesi muhtemeldir (Van Dijk, 2018: 26-27).

İnternetteki risklerin farkında olanların sayısı, farkında olmayanların sayısından fazladır. Birçok yetişkin, gençler tarafından internette kişisel bilgi paylaşımını ve internette yabancı insanlarla etkileşime girilmesini risk olarak görür. Ancak gençlerin yetişkinlerin düşündüğünden daha dikkatli davrandıkları; kişisel bilgilerinin gizliliğine dikkat ettikleri görülmektedir (Gardner & Davis, 2014: 93). İnternette uzaktan gözetimin mümkün olması dolayısıyla kişisel bilgilerin güvende olduğunu söylemek çok da mümkün görünmemektedir.

Toplumun dijitalleşmesi, hem ekonomik hem de toplumsal anlamda topluma ve insanlara imkânlar sunmaktadır. Teknoloji ile ekonomik anlamda üretimde büyük ilerlemeler söz konusu olurken toplumsal anlamda farklı coğrafyalardaki insanların

iletişime geçmesi mümkün olmaktadır. Ancak bu dijitalleşmenin negatif yönü de mevcuttur. Şöyle ki, ahlaki değerlerden yoksun kişiler, yıldırıncılar, suç işleyenler de bu teknolojilerden yararlanmaktadır. Dolayısıyla bu insanlar, topluma zarar verecek olanaklara da sahip olmaktadır. Her teknolojik gelişmede toplum ikilemler arasında kalacaktır. Çünkü teknoloji, topluma zarar vermek isteyenlerin kötüye kullanabileceği bir imkânı da sunmaktadır (Lokke, 2018: 49). Teknolojinin gelişmesi ile her şey mümkün hale gelmiştir. İyi ve kötünün, gerçek ile gerçek olmayanın ayrılamadığı bir dünyaya doğru hızlı bir şekilde ilerlenmektedir.

Mikro devreler ve bilgisayar çipleri, gerçekten daha gerçek olan bir gerçeklik kopyalamasını olanaklı kılar. Bugün insanlar, gerçekliğin metafiziğini ses ve ışık birleşimleri tarafından karmaşıklaştıran bir dünyayla tanıştırılır. Bilimkurgu yazıları, sinema, pop müzik, fotoğrafçılık ve hepsinden önemlisi de bilgisayar animasyonlarının günden güne böyle bileşik bir gerçeklik kopyalamasının arayışı etrafında döndüğü görülür. Elektronik bir siyaha insanları bir simülasyon dünyasında, her şeyin isteklerimize, arzularımıza ve heveslerimize göre kurulduğu, icat edildiği ve kurgulandığı bir dünyada yaşamaya davet eder. Gerçeklik karşısında insanlar her zaman simülasyonlar dünyası kurmuşlardır (Chambers, 2014: 79). Dolayısıyla denilebilir ki insanlar, simülasyonlar dünyasında kendilerini daha mutlu hissetmektedirler.

Teknolojik gelişmelerin risk toplumuna sebep olduğu anlaşılmaktadır. Teknolojik gelişmeler, maddi ve manevi riskleri beraberinde getirmektedir. Dijital çağda değer yargılarımızda meydana gelen bozulmalar riskin manevi zararlarından. Toplumun değer yargılarında meydana gelen bozulmalar kültürel bozulmaları, aksaklıkları da beraberinde getirmektedir. Dolayısıyla dijital çağda ağlar ile meydana gelen bütün değişim ve dönüşümler toplumun kültürel hayatında da değişimlere sebebiyet vermektedir.

Teknolojik Kültür

Toplumsal teorinin teknoloji-toplum ilişkisini açıklayan modelleri çeşitlilik göstermekle birlikte üç tanesi şu şekildedir: araçsal model, ütopyik model ve kültürel model. Araçsal modelde teknoloji, insanların ulaşmak istedikleri hedefleri için bir vasıta olarak kullanılır. Teknoloji, insanların gereksinimleri ve hedefleri için kullanılan bir araçtır. Modernleşmenin ilerlemesiyle teknoloji hedeflediği nokta bakımından çok daha ütopyiktir. Bilgi ve iletişim teknolojileri, yeni üretim teknolojileri, piyasa gözetim ve denetimi teknolojileri gibi yeni teknolojiler; bilimden ziyade teknoloji ve piyasa yönetiminde ilerler ve çoğunlukla tekno-bilim biçiminde ortaya çıkarlar. Yeni teknolojiler, endüstri kompleksleri, fabrika ve ofis gibi ortamlarda kümelenmeyip, toplumsal yaşam biçimleriyle bütünleşik halde olduklarından kültürel özellik taşımaktadırlar. Teknoloji, günlük yaşam ile iç içe geçmiş ve toplumsallaşmış bir görünüm kazanmıştır. Dolayısıyla klasik ve modern teknoloji kavramından uzaklaşmıştır (Delanty, 2015: 174-175).

İnsan hayatının ve davranışlarının teknoloji ile bütünleşerek sunulması, tekno-kültür kavramı ile açıklanmaktadır. Yeni medya, günümüz kültürel özelliklerinin temelini oluşturur. Dolayısıyla yeni medyanın, teknolojinin kültürel şekli olduğu ifade edilebilir. Çünkü yeni medya, teknolojik bir araç olmanın yanı sıra kültürel süreçlerin işlediği bir ortam olarak da işlev görür. Yeni medya teknolojilerinden ayrı idrak edilmeyen tekno-kültür, değişimini devam ettiren bir iklime gönderme yapar. Dijitalleşme, insanların yaşamları üzerinde birçok değişime neden olmakta ve olmaya da devam etmektedir. İnsanların sosyal çevresiyle olan ilişkilerinden, olayları idrak etme şekillerine kadar birçok değişimlerinde dijitalleşmenin etkisi görülür. Günümüzde genç nüfusun, doğuştan dijital, dijital yerli, dijital kuşak, dokunmatik toplum, ağ toplumu gibi kavramlarla nitelendirilmesi, dijitalleşmenin toplumsal değişimler üzerindeki etkisini ifade etmektedir.

Kültürel alanda birçok değişime neden olan yeni teknolojiler, sanat alanını da etkilemiş ve sanatçıların dijital dünyada yerlerini almalarında etkili olmuştur (Seylan & Güney, 2016: 97).

Teknoloji, kültürel değişim ve dönüşümlerde etkili bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Kültürel süreçlerin sanal ortamda yaşanması dolayısıyla teknoloji-kültür ilişkisi yeni bir nitelik kazanmıştır. İnsanlar bir araya gelmeden, yüz yüze ilişkiler içerisine girmeden, sanal âlemlerde tekno-kültürel oluşumları olanaklı hale getirmişlerdir. Dolayısıyla sesler ve görüntüler sanal âlemde dijital veriye dönüşerek; gerçekliği olmayan simülasyonlar haline gelmişlerdir (Seylan & Güney, 2016: 95). Dijital kültür, dijital medya araçlarıyla oluşturulan yaratıcı bir süreç ve bir ürün silsilesidir. Dijital kültür, modern kültürü biçimlendiren bir özelliğe sahiptir (Van Dijk, 2018: 323).

Fertler, teknolojik gelişmelere hızlı bir şekilde uyum sağlarken, yüz yüze ilişkilerle meydana gelen birincil ilişkilerden de kopma eğilimi gösterirler. Ayrıca toplumsal ilişkilerinde dejenarasyona, yabancılaşmaya ve iletişim sorunlarına doğru da bir eğilim gösterirler. Dolayısıyla bu olumsuzlukları beraberinde getiren teknolojik gelişmelerin, bireysel ve toplumsal kimlik sorunlarının ortaya çıkmasına sebebiyet verdiği görülmektedir. Uzak olanı yakın hale getirmiş olan dijital teknolojiler, kullanım amaç ve yoğunluğuna bağlı olarak, fertlerin, içinde bulunduğu toplumdan ve var olan gerçeklerden uzaklaşmalarına neden olmaktadır. Dijital teknolojinin sunmuş olduğu görsellik, dil sınırlarının aşılmasında etkili olmuş; dünyanın birçok yerinden insanlar iletişime geçmişlerdir. Ancak fertler, bu olanaktan faydalanırken bir taraftan küresel boyuttaki sorunlarla mücadele etmiş bir taraftan da hem kendini hem yakınlarını hem de sosyal çevresini oluşturan komşularını ve arkadaşlarını ihmal etmişlerdir (Seylan & Güney, 2016: 96). Dolayısıyla teknolojik gelişmelerin toplumsal değerlerin yitirilmesinde önemli bir etkiye sahip olduğu görülmektedir.

Kültürel melezleşmede, iletişimin dijitalleşmesinin etkisi büyüktür. İnternetin, askeri hudutların dışına çıkarak toplumsal hale gelmesi ile global bilgi hareketliliği de ortaya çıkmıştır. Bu hareketlilik, teknolojik cihazların hızını, bağlantılarını ve işlem kapasitelerini arttırmış; bilgi dijitalleşmiş ve bilgi üretimi geçmiştekinden çok daha fazla oranda artış göstermiştir. Global kültür ürünleri dünyanın her yanına yayılır hale gelmiştir. Bu gelişmeler tüm alanları etkilediği gibi konvansiyonel medyada da kırılmalara neden olmuştur. Bu durumda, bilgi üretme, iletme, erişme ve depolama şekilleri de dijitalleşmiştir. Dijitalleşme, internet aracılığıyla gazete, televizyon, radyo gibi geleneksel medya araçlarını bir araya getirerek, onları tek bir araç üzerinden ulaşılabilir hale getirmiştir (Çaycı & Karagülle, 2016: 573).

Bir zamanlar küresel kitle kültürünün başlıca örneği olan uydu televizyonlarının yerini internet almıştır. İnternet aracılığıyla istenilen bir mesaj çok kısa bir sürede dünyanın her yerindeki kişilere ulaşmakta ve o kişiler üzerinde etki yaratmaktadır. Eskiden insanlar kendi toplumsal çevresinden fertlerle ilişkilerini sürdürürken günümüzde internet sayesinde dünyanın her yerindeki insanlarla iletişim kurma olanağına sahip olmuşlardır. Bu iletişim ile gerçekleşen duygu, düşünce ve mesaj aktarımı kültürel etkileşimi de etkilemiştir. Kültürel değerler, zevkler, tüketim kültürü ve yaşam tarzı gibi küresel kitle kültürü de hızlı bir şekilde yayılım göstermiştir. Kültürlerin aktarılmasında, medyaya hayati bir önem verilmesi ve değişimin medya aracılığıyla gerçekleştirilmek istenmesi, medyaya önemli bir konum atfetmektedir. Ancak medya aracılığıyla yerel kültürlerin aşınması ve içinin boşaltılması durumu söz konusudur. Bu durumda yerel kültürler, hâkim küresel kültüre eklenir ve onun bir parçası haline gelirler (Taylan & Arklan, 2008: 93-94). Dolayısıyla kültürel değişim üzerinde, teknolojik gelişmenin, internetin ve bunların bir araya gelmesiyle oluşan sosyal medyanın etkili olduğu görülmektedir.

Teknoloji ve Kültür Değişmeleri

Toplumsallaşmak ve kültüre katılmak kültürü kazanmanın tek yoludur. Ancak toplumda yer alan fertler, kendi manevi kültürlerine karşı tavır aldıkları zaman kültürel bir yozlaşma kendini gösterir. Fertlerin başka toplumların kültürünü, değer yargılarını, yaşam biçimlerini benimsemeleri durumunda kültürel yabancılaşma meydana gelir (İşçi, 2013: 39-40). Teknolojik cihazlar ve bu cihazlarla erişilen internet ile de kültürel yabancılaşma ve deformasyon kaçınılmaz olmaktadır.

Herkesin kullandığı ve faydalandığı internet teknolojileri, insanların gündelik yaşamında büyük bir yer edinmiştir. İnternet çağı denilen yeni bir çağı meydana getiren internet teknolojileri, insan-insan, insan-doğa ve insan-cansız nesnelere ilişkisinin değişmesinde de etkilidirler. Bu çağda, nesne ile özdeşleşen insan, nesne ile arasındaki mesafeyi kaybederek kendini teknoloji üzerinden yansıtmaktadır (Önkal & Gündüzlü, 2015: 37).

Teknolojik yeniliklerle insanların hayret edebilecekleri bir döneme geçilir ve genç kuşaklar kendilerini en güçlü, en yeni, en moda teknolojilerin ayrılmaz bir parçası olarak düşünürler. Dijital teknoloji, kuşak kavramına yeni bir anlam kazandırır. Genelde dijital teknolojinin, özelde de teknolojik uygulamaların ortaya çıkması ile teknoloji kuşağı denilen; teknoloji ürünü ve bilişsel olarak atalarından farklı olan bir kuşak ortaya çıkmaktadır (Gardner & Davis, 2014: 49-61).

Teknolojik gelişme, insan psikolojisi üzerinde yani insanın düşünce ve davranışlarında temelden değişimler yapan bir olgudur (Gardner & Davis, 2014: 30). Yeni medya teknolojileri ile insan ilişkileri değişmekte ve insanlar birbirlerinden uzaklaşmaktadır (Gardner & Davis, 2014: 114). Yeni medya olarak ifade edilen cep telefonu, bilgisayar, tablet, internet ortamı gibi teknolojiler, gündelik yaşamın hemen her alanında kullanılmaya başlanmıştır. İnsanların yaşamları üzerinde köklü bir dönüşüm yaratan bu teknolojiler, insan bedeninin bir uzantısı haline gelmişlerdir (Kara, 2013: 10).

Teknoloji; dünyanın küreselleşmesinde, küçük bir köy haline gelmesinde etkilidir. Teknolojik uygulamalar, bu küreselleşmiş dünyaya girişi kolaylaştırır; gençlerin yakın çevreleri dışındaki tecrübeler ve kimliklere erişebilme olanaklarını genişletir (Gardner & Davis, 2014: 99-101). Sosyal medya, toplumda yer alan kimliklerin -sosyal, milli, kültürel, etnik kimlik gibi- birbirine karışmasında etkilidir. Dolayısıyla kültür şoku yaşayan toplumlar gibi kültürel yozlaşma ve ötekileşme süreci içerisine giren bir topluma doğru bir evrilme söz konusudur. Teknolojik gelişmelerin/sosyal ağların fertler üzerinde olumlu/olumsuz bir değişim yarattığı görülür (Akyazı & Ateş, 2012: 192).

Sosyo-kültürel bir unsur olarak kitle iletişim araçları, fertlerin kimlik oluşumları üzerinde etkilidir. Teknolojik gelişmelerin getirdiği kitle iletişim araçları, toplumun sosyo-kültürel yapısında değişim ve dönüşümlerin meydana gelmesinde önemli bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Televizyon ve basın yayın gibi kitle iletişim araçlarıyla toplumlar arası haberleşme ve kültürel dönüşümler artmıştır. Medyanın meydana getirdiği sosyo-kültürel ortamın, gençlerin hayata bakış açılarında ve yaşam biçimlerinde değişime neden olduğu görülmektedir (Akt. Aslan, 2014: 754).

İnternetin kültürel değişimlere de neden olduğu aşikârdır. Ahıska Türklerinin sosyo-kültürel özellikleri ile ilgili yapılan yüksek lisans tezinde internetin kültürü tehdit ettiği sonucuna ulaşılmıştır. Bu sonuca Ahıska Türklerinin düğünlerinde gelenek haline gelen gelinin yüzünün açılması sırasında damadın sağdıcı orada bulunan cemaate, "Gelinin dilini mi keselim başını mı?" diye sorar. Orada bulunanlardan bazıları dilini kes dilsiz olsun, anne babasına saygılı olsun derler. Günümüzde şakayla karışık internetini kes internette fazla dolaşmasın diyenler olmaktadır (Topçu, 2018: 113). Dolayısıyla kültürel bir değişim söz konusu olduğu için internetin kültürü tehdit ettiği ifade edilebilir.

Teknolojinin gelişimi ile okuryazarlık da olumsuz etkilenmiştir. Televizyon, sinema, video oyunları, CD'ler, bilgisayarlar gibi her türlü elektronik alet okuryazarlığın yolunu kapamıştır (Sanders, 2017: 11). İnternet, sosyal ağlar ve gelişen teknoloji, bilginin toplanmasında ve paylaşılmasında yeni yollar sunmaktadır. Bu gelişmelerin kötü şeyler olduğunu düşünenler olsa da, bunların insanlara yeni fırsatlar sunduğu da bir gerçektir. Birçok zıtlığı beraberinde getiren teknoloji, hem heyecan verici hem de ürkütücüdür. Teknolojinin ürkütücü olmasında, onun açık-seçik olmaması etkilidir (Jarvis, 2012: 90-91).

Teknolojik uygulamalarla insanların bilgiye kolay yoldan ulaşması, insanların tembelleşmesine sebebiyet verebildiği gibi onların kendilerini geliştirmelerine de olanak sağlayabilmektedir. İnsanların yeni yetenekler geliştirme isteğini kırabildiği, onları taklitçiliğe ya da sosyal medya içine hapsedebildiği gibi yeni bir şeyler üretebilme, yeni kimlikler ve zengin mahremiyet şekilleri oluşturabilmelerine de olanak sağlayabilmektedir (Gardner & Davis, 2014: 44). Ancak görünen o ki kitle iletişim araçlarının, gerektiği gibi kullanılmamasından ve özel alan ile kamusal alan ayrımı gözetilmemesinden dolayı kitle iletişim araçlarının toplumsal değerler anlamında kaybettirdiklerinin sayısı kazandırdıklarından fazla olmaktadır.

Bilgi ve iletişim teknolojilerinin gelişimi ile toplumda bazı temel değerler risk altında kalmaktadır. İlk olarak sosyal eşitlik risk altında kalır. Çünkü enformasyon toplumunda bazı insanlar diğerlerine göre daha fazla yer alırlar. Teknolojinin kompleks ve maliyetli olması nedeniyle enformasyon toplumuna ayak uyduramayanların bu toplumun dışında kalması ile sosyal eşitsizlik artabilir. Teknoloji tepeden kontrole elverişli olduğu için demokrasi risk altına girebilir. Fertlerin teknoloji ile kayıt altına alınabileceği düşünülür. Hastalar, engelliler, yaşlılar gibi bazı gruplar için kayıt altına alma ya da alarm sistemleriyle güvenlik artırılabilir ancak güvenliğin saldırıya açık bir teknolojiye bağımlı hale gelmesi ile de güvenlik risk altına girebilir. Sosyal ilişkilerin niceliği ve niteliği artma eğilimi gösterebileceği gibi azalma eğilimi de gösterebilir (Van Dijk, 2018: 14-15).

Teknolojik uygulamalar, fertlere iletişimlerinde bir dizi pratik yollar sunarlar ve fertler, sunulan bu pratik yollarla insanlarla olan iletişimlerini devam ettirirler. Böylece iletişimin daha kolay ve daha az riskli olduğu düşünülür. Ancak bu pratik yollarla yapılan iletişim, yüz yüze ilişkilerin yerine geçmediği zaman anlamlı ilişkiler meydana gelir; fertler arasındaki bağlar güçlenir (Gardner & Davis, 2014: 127).

Yılmaz'ın ifade ettiği gibi günümüzde internet tabanlı uygulamalar, sanal bir risk olarak insanların değerlerini etkilemektedir. Ayrıca bu uygulamalar, insanların hayat tarzlarının değişmesinde geri çevrilemeyecek teklifler de sunmaktadırlar. Sanal kimlikler, bu cazip teklifler karşısında çok yönlü, geçişken ve elastik bir özelliğe sahiptirler (Yılmaz, 2016: 141-142). Teknolojinin getirdiği olan sanal ortamlar, fertlerin kimliklerini anlamlı hale getirmezler aksine ferdin kendi benliğini gerçekleştirmesini bile zorlaştırırlar (Bauman, 2019: 36). Teknolojik uygulamalar, kimlik oluşturmada pratik yollar sunarak; bir başkasının hazır kimliğini bir başkası için dönüştürebildiği gibi ferdin daha bilinçli olarak bir kimlik oluşturmaya da yardımcı olabilmektedir. Dolayısıyla fert, bu teknolojik uygulamalar sonucunda güçlü bir kimlik oluşturabileceği gibi hazır bir şekilde sunulmuş bir kimliği de sahiplenebilmektedir. Böyle bir durumda fert, bir tarafta kendi özgür iradesini kullanırken diğer tarafta da boyun eğmek zorunda kalmaktadır (Gardner & Davis, 2014: 43). Böylece teknolojik uygulamaların insanlara giydirilmiş kimlikler sunduğu gerçeği ortaya çıkmaktadır. Simülasyonların artmış olduğu bir çağda kimlikler de simülasyon haline gelmiştir. Dolayısıyla kimlikler giydirilip çıkarılan bir aksesuara dönüşmüştür. İnsanlar her gün yeni bir kimlikle yaşamlarını idame ettirir hale gelmişlerdir.

Teknolojik uygulamalar, fertler arasında gelişiğüzel bağların kurulmasına olanak sağlarken, yüz yüze ilişkilerin kurulmasına izin vermezler. Dolayısıyla teknolojinin, sosyal ilişkilerin yeni bir boyut kazanmasında etkili olduğu görölmür. Teknolojik uygulamalar, cihazların kapatılması sorumluluğunu insanlara yüklediğı için kurulmuş olan ilişkilerin boyutunu ayarlamayı da insanlara yükler. Dolayısıyla ilişkilerin daha derin ve uzun ömürlü olması ya da kopuk olması durumu, teknolojik uygulamaları kullananlara bağlıdır (Gardner & Davis, 2014: 44).

İnsanlar, teknoloji ile kamusal bir yaşam sürmeye başlamış ve bu durumda ailenin işlevi de değışime uğramıştır. Toplumsal etkileşimlerin öğrenilmesinde önemli bir işleve sahip olan aile, bu işlevini televizyon gibi teknolojik cihazlara devretmiştir. Teknolojik gelişmeler ile dünya küresel bir köy haline gelmiştir. Bu küresel köyde elektronik medya, çocukların yaşamına sinsi bir şekilde sızar; aileler bu elektronik medyanın etkilerini kontrol etmekte zorlanırlar. Elektronik medya unsurlarından biri olan televizyonun sunduğu şiddet ve cinsel içerikli programlardan aileler çocuklarını koruma noktasında endişe duyarlar. Ayrıca çocuklarının oynadıkları oyunların içeriğini bilmeyen ailelerin bu oyunların tehlikeleri karşısında endişe duydukları görölmektedir. Teknolojik çağda çocuk yetiştirmek zor bir hale gelse de teknolojinin yararlarını görmezden gelmek de doğru görölmür. Çocuklar, televizyon gibi bir cihazdan önemli bilgiler elde edebilir; gezip göremediğı, ulaşamadığı yerler hakkında bilgi edinebilirler. Çocuğun hayal dünyasının gelişmesinde etkili olan televizyon; başka insanların yaşam tarzlarını, bakış açılarını anlama açısından önemli bir kaynak olarak da karşımıza çıkmaktadır (Palmer, 2010: 287-303). Teknolojik cihazlardan verimli bir şekilde faydalanmak, onların zararlarının ortadan kaldırılmasında önemli bir adımdır. Ancak zamanın büyük bir bölümünün bunlarla geçirildiğı bir durumda teknolojik cihazların zararlarından kurtulmak pek de mümkün olmamaktadır.

Sanders, elektronik iletişimde soru sorma, tartışma, sözünü kesme, tekrar etme gibi durumların olmaması nedeniyle sözelliğın olmadığını ifade eder. Sanders, kalıplaşmış ifadelerin sunulduğu elektronik iletişim araçlarında iki kişi birbirinin yüzünü göremediğı için aralarında geçen konuşmanın gerçek olmadığını belirtir. Televizyon ile insan sesi ortadan kalkmaya ve ölmeye başlar. Çünkü insanlar televizyondaki insanlarla konuşamaz ve bir şeyleri onlarla tartışamaz. Ancak televizyonun bu öldürücülüğüne karşı insanlar yine de televizyonu kapatmamaktadır. Çocuğun hayal dünyasının ve dil gelişiminin önüne bir set çeken televizyonun, çocukların ve gençlerin kesintisiz bir şekilde şiddet, cinsellik ya da cinsel şiddet görüntülerine maruz kalmalarına neden olduğu görölmektedir. Çocuklar bu görüntüleri bir ekran karşısında görmüş olsalar da bu görüntüler onların zihinlerine işler; psikolojilerinde derin izler bırakır. Beynin bilişsel ve dilsel gelişiminin en önemli dönemi olan üç ve beş yaş aralığında bir çocuk, haftada en az 28 saat televizyon izler. Alışkanlık haline gelmiş olan bu durum, çocuğun güçsüz düşmesine neden olur; doğal ve duygusal gelişiminin sağlıklı bir şekilde ilerlemesine engel olur (Sanders, 2017: 49-50).

Televizyonun güçlü etkisinin olumsuzlukları beraberinde getirdiğine yönelik çalışmalar, televizyonun ahlaki, kültürel ve geleneksel değer yargılarını alt üst ettiğini, aile fertleri arasındaki iletişimi sekteye uğrattığını göstermiştir (Timisi, 2011: 23). Bir kitle iletişim aracı olan televizyonun insanların yaşamına girmesiyle insanların yaşam tarzlarında değışmeler meydana gelmiştir. Önceden aile bireyleri -hatta bunu biraz genişletirsek komşular- bir araya gelerek boş zamanlarını sohbet ederek, birbirleriyle bir şeyler paylaşarak geçirirlerken televizyonun yaşamın bir parçası haline gelmesiyle bu paylaşımlar zamanla ortadan kalkmaya, insanların eğlence alışkanlıkları farklı bir biçim almaya başlamıştır (Atay & Çelebi Öncü, 2014: 71).

Televizyonun gençler üzerindeki etkisi de kaygı vericidir. Gençler, rol model olarak ailelerini, arkadaşlarını, komşularını vb. seçmek yerine televizyon ekranlarındaki

kişileri rol model olarak seçerler. Televizyon kişilikleri, fertlere kişisel ve anlık tatmin sağlarken daha güçlü kişiliklere imkân vermez. Dolayısıyla televizyon kişilikleri, benmerkezci bir yaşam biçiminin örneğini bizlere sunmuş olmaktadır (Gardner & Davis, 2014: 82).

Fertlerin içinde bulunduğu sosyal çevre, onların teknolojiden ne derece etkilendikleri hakkında bilgi vermektedir. Yüksek bir medya kültürüne sahip olan aileler, 21. yüzyıl teknolojilerinin olumlu-olumsuz yanlarını öğrendikçe, çocuklarını teknolojinin olumsuz tehlikelerinden korumak için gerekli önlemleri almaya çalışırlar. Ancak yoksul bir çevrede yetişen, dijital teknolojiye çok fazla erişim sağlayamayan çocukların bile teknolojinin olumsuz etkilerinden uzak kalmaları mümkün değildir. Bu durumda, tüm ebeveynlerin bu tehditler karşısında önlem almaları zorunlu bir hale gelir. Çocukların toplumsal yaşamlarında öğrenmeleri gereken birtakım sosyal beceriler vardır. Bu beceriler sanal bir ortamda öğrenilemez. Geçmişte, medeni toplumlarda çocukların birbirlerine ve büyüklerine karşı saygılı davranması beklenir; bu davranışlar bir terbiye göstergesi olarak kabul edilirdi. Ancak bu davranışlar son zamanlarda ortadan kalkmıştır. Ayrıca yetişkinlerin komşularla olan dayanışma ilişkileri de önemini kaybetmiştir (Palmer, 2010: 315-318). Günümüz toplumunun başlıca sorunlarına bakıldığında; toplumsal değerlerin aşınması, küreselleşmenin sınırları ortadan kaldırması, geleneksel aile rollerinin değişimi, medyanın fertlerin yaşamı üzerindeki kuşatıcı etkisi gibi sorunların olduğu görülmektedir (Aslan, 2014: 746). Toplumun bu sorunlarında teknolojinin etkisi aşıkârdır. Ancak teknolojinin uzaktan eğitim, kamu bilgilendirmesi gibi olumlu yönleri de bulunmaktadır. Dolayısıyla teknolojik gelişmelerin olumlu yönleri görmezlikten gelinemez. Kültürel deformasyonun yaşanmaması ve toplumsal değerlerimizin yitirilmemesi adına televizyon, bilgisayar, cep telefonu gibi teknolojik cihazlardan en verimli şekilde faydalanılmalı, teknolojinin olumsuz yönleri olabildiğince azaltılmaya çalışılmalıdır.

SONUÇ

Teknolojik gelişmeler bir taraftan toplumların ilerlemesine neden olurken bir taraftan da toplumsal yapı üzerinde değişim ve dönüşümlere neden olmaktadır. Teknolojik cihazlar ve insanların onlara olan bağlılığı nedeniyle toplumsal yapıda önemli bir yere sahip olan değerlerimizde ve bunun akabinde kültürel yapımızda deformasyonlar meydana gelmektedir. Özellikle toplumsal değerlerimizin de içinde yer aldığı manevi kültür boyutunda bir deformasyonun olduğu görülmektedir.

Teknolojik cihazlar ve onlar aracılığıyla erişilen internet ağı ile sosyal medya aktif olarak kullanılmaktadır. Dolayısıyla sanal ortamı sıklıkla kullanan insanların toplumsal bağları giderek zayıflamakta ve toplumun en temel birimi olan aile işlevini yitirmektedir. Aile bağları zayıflamakta hatta aile denen kavram bile ortadan kalkmakta ve birlikte yaşamaya dönüşmekte; çocuklar, değer yargılarından bihaber yetişmektedir. Bu durumda yeni neslin iletişim dilinde de bozulmalar meydana geldiği de görülmektedir.

Televizyon, cep telefonu, bilgisayar gibi elektronik cihazların, hem aile içerisinde hem de ferdin sosyal çevresinde yüz yüze ilişkilerin ortadan kalkmasına neden olduğu görülmektedir. Fertler, karşılıklı temaslardan kaçınabilmek adına telefonlarına, tabletlerine gömülmektedirler. Dolayısıyla birbirimize selam vermekten aciz kaldığımız şu zamanlarda toplumsal değerlerimizin unutulmaya yüz tuttuğu görülmektedir. Birliğin, beraberliğin, komşuluğun önemli olduğu toplumumuzda bu değerlerimiz yitirmeye başlanmıştır.

Teknolojinin ilerlemesiyle birlikte kimlikler de değişime uğramıştır. Kimlikler gerçekliklerini yitirmiş ve biricik olma özelliklerini kaybetmişlerdir. Bauman'ın da ifade

ettiği gibi kimlikler vazgeçilebilir bir hale gelmiştir (Bauman, 2019). İnsanlar, istenilen zaman ve mekânda istedikleri kimliklere rahatlıkla dönüşebilir bir hale gelmişlerdir.

Teknolojinin bu kadar ilerlemesi, simülasyonlar dünyasına doğru hızlı bir ilerleyişi de beraberinde getirmiştir. Sahte kimlikleri, gerçekdışlıkları, sahte olan her şeyi ifade eden simülasyonlar, gerçek ile hayali birbirine katmış, insanları bir çıkmazın içine sürüklemiştir. Bu durumda toplumsal yapının her alanında risk çanları çalmaya başlamıştır. Simülasyonların ve risklerin giderek arttığı günümüzde küresel bir boyut kazanmış olan teknolojik gelişmeler ve internet uygulamaları kültürel deformasyonu da beraberlerinde getirmişlerdir.

Sonuç olarak; televizyon, cep telefonu, bilgisayar gibi teknolojik cihazlar ve bunlarla beraber internet uygulamaları, ağ toplumunu, teknolojik kültürü meydana getirmiştir. Bu durumda toplumsal yapının bir unsuru olarak kültürümüz deformasyona uğramaya ve toplumsal değerlerimiz de yitirmeye başlanmıştır.

KAYNAKÇA

Akyazı, E. & Ateş, D. (2012). Kültürel Kimlik Farkındalığı Yaratmada Sosyal Ağların Rolü: Manav Türkleri Üzerine Bir Araştırma. Ed. Tolga Kara & Ebru Özgen *Sosyal Medya: Akademi* içinde (173-195). İstanbul: Beta Yay.

Aslan, A. (2014). Gençliğin Kimlik Oluşumunu Etkileyen Faktörler. Ed. Bekir Şişman & Muhittin Düzenli *Gençlik ve Kültürel Mirasımız Uluslararası Kongre: 16-18 Mayıs Samsun* içinde (745-762). Ankara: Gençlik ve Spor Bakanlığı Yay.

Atay, M. ve Çelebi Öncü, E. (2014). Elektronik Bakıcı; Televizyon. Ed. Selda İçin Akçalı *Çocuk ve Medya* içinde (69-82). .Ankara: Nobel Yay.

Avcı, N. (2007). *Toplumsal Değerler ve Gençlik: Bir Değerler Sosyolojisi Denemesi*, Ankara: Siyasal Kitabevi.

Aygül, H.H. & Apak F. (2019). Değişen Sosyallikler ve Yeni Sosyalleşme Pratikleri Ekseninde Youtube ve Çocuk Youtuberlar. Ed. Hasan Hüseyin Aygül-Erdal Eke, *Dijital Çocukluk ve Dijital Ebeveynler: Dijital Nesillerin Teknoloji Bağımlılığı* içinde (143-176). Ankara: Nobel Yay.

Bauman, Z. (2019). *Kimlik*. (2. Baskı). Mesut Hazır (Çev.). Ankara: Heretik Yay.

Chambers, I. (2014). *Göç, Kültür, Kimlik*. (2. Basım). Çev. İsmail Türkmen & Mehmet Beşikçi İstanbul: Ayrıntı Yay.

Çaycı, B. ve Karagülle A. E. (2016). İletişimin Dijitalleşmesi ve Kültürel Melezleşme. *Global Media Journal TR Edition*. 12(6), 570-586.

Delanty, G. (2015). *Bir Kavramın Anatomisi: Topluluk*. Çev. F. Bilge Atay, İstanbul: Everest Yay.

Demir, F. (2011). Bürokratik Kültür. *Süleyman Demirel Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*. 2 (16), 153-178.

Doğan, İ. (2014). *Sosyoloji: Kavramlar ve Kuramlar*. (13. Baskı). Ankara: Pegem Akademi Yay.

Gardner, H. & Davis, K. (2014). *APP Kuşağı: Dijital Dünyada Kimlik, Mahremiyet ve Hayal Gücü*. Çev. Ümit Şensoy, İstanbul: Optimist Yay.

Güvenç, B. (1997). *Kültürün Abc'si*. İstanbul: Yapı Kredi Yay.

İşçi, M. (2013). *Sosyal Yapı ve Sosyal Değişme*, İstanbul: Der Yay.

Jarvis, J. (2012). *E-Sosyal Toplum: Dijital Çağda Sosyal Medyanın İş ve Gündelik Hayata Etkisi*. Çev. Çağlar Kök, İstanbul: Mediacat Yay.

Kağıtçıbaşı, Ç. (2007). *Kültürel Psikoloji: Kültür Bağlamında İnsan ve Aile*. (3. Baskı). İstanbul: Evrim Yay.

Kara, T. (2013). *Sosyal Medya Endüstrisi*. İstanbul: Beta Yay.

Kongar, E. (1994). *Kültür Üzerine*. (4. Baskı). İstanbul: Remzi Kitabevi.

Lokke, E. (2018). *Mahremiyet: Dijital Toplumda Özel Hayat*. İstanbul: Koç Üniversitesi Yay.

Macionis, J. J. (2012). *Sosyoloji*. (13. Baskı), Çev. Ed. Vildan Akan, Ankara: Nobel Yay.

Önkal, G. & Gündüzlü, E.(2015). Teknoloji Düşün(e)mez: Sosyal Medyada İhtiyaçlar-Değerler Çatışmasının Felsefi Analizi, *İletişimde Sosyal Medya: Sosyal Medyada Etkileşim* içinde (37-52). Ed: Özlem Oğuzhan, İstanbul: Kalkedon Yay.

Palmer, S. (2010). *Zehirlenen Çocukluk: Modern Dünyanın Çocuklar Üzerindeki Zararlı Etkileri*. Çev. Özge Çağlar Aksoy, İstanbul: İletişim Yay.

Parsons, T. & Shils, E. (2013). Değerler ve Toplumsal Sistemler. *Kültür ve Toplum: Güncel Tartışmalar* içinde. Hazırlayan: Jeffery C. Alexander-Sтивен Seidman, Çev. Nuran Yavuz, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yay.

Sanders, B. (2017). *Öküzün A'sı: Elektronik Çağda Yazılı Kültürün Çöküşü ve Şiddetin Yükselişi*. (5. Basım). Çev. Şehnaz Tahir, İstanbul: Ayrıntı Yay.

Schaefer, R. T. (2013). *Sosyoloji*. (12. Baskı). Çev. Ed.: Simten Coşar, Ankara: Palme Yay.

Seylan, A. & Güney, E. (2016). Tekno-Kültür Bağlamında Yeni Medya Teknolojilerinin Çoklu-Disipliner Sanatsal Üretimlere Tesirleri. *International Journal of Interdisciplinary and Intercultural Art*. 1(1), 94-104.

Sezal, İ. (1991). *Sosyal Bilimlerde Temel Kavramlar*, Ankara: Akçağ Yay.

Taylan, H. H. & Arklan, Ü. (2008). Medya ve Kültür: Kültürün Medya Aracılığıyla Küreselleşmesi. *Sosyal Bilimler Dergisi*. 1(10), (ss. 85-97).

Timisi, N. (2011). *Elektronik Bakıcı: Televizyon Çocuk İlişkisine Genel Bir Bakış*, İstanbul: Derin Yay.

Topçu, D. (2018). *Ahıska Türklerinin Sosyo-Kültürel Özellikleri ile İlgili Sosyolojik Bir Araştırma (İnegöl Örneği)*. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta.

Uygur, N. (1996). *Kültür Kuramı*. İstanbul: Yapı Kredi Yay.

Van Dijk, J. (2018). *Ağ Toplumu*. (2. Baskı). Çev.. Özlem Sakin, İstanbul: Kafka Epsilon Yay.

Yılmaz, C. (2016). Sanallık Kültürü ve Kimlik. *Sosyal Bilimler Dergisi*. 3(9), 136-142.

Felsefe Dili Olarak Türkçe

Eyüp Can YÜKSEL*
Mustafa MERCAN**

Doç. Dr. Mehmet Fatih Doğrucan, *Medeniyet Dili Olarak Türkçe*, Altınordu Yayınları, Ankara 2020.

Dil, duygu ve düşüncelerimizi ortaya çıkarmak için kullanılan iletişim aracıdır. Yalnız dil sadece iletişim aracı değil aynı zamanda medeniyet, bilim ve felsefe alanlarının gelişmesine katkı sağlamaktadır.

Felsefe tarihine baktığımızda dil, felsefe problemlerin gölgesinde kalmaktadır. Modern dönemde Wittgenstein ile başlayan dil çalışmaları ve önemi günümüzde de devam etmektedir. Dil, felsefe, bilim, mantık ve medeniyetler için önemli bir konuma gelmektedir. Dil ile kavramlar oluşturulur, mantığa ulaşılır, argümanlar oluşturulur, bununla ortaya medeniyet, felsefe ve bilim dili çıkmaktadır. Mehmet Fatih Doğrucan kitabında bu bağlamda Türkçe dilini ele almaktadır.

Mehmet Fatih Doğrucan, “Medeniyet Dili Olarak Türkçe” isimli çalışmasında dilin ilkçağlardan itibaren tarihsel serüvenini inceleyerek Türkçenin felsefi bir dil olup olmayacağı konusunda durmaktadır. Türkçe dili köklü bir dildir ve felsefe, bilim dili olarak kullanılmaktadır.

Mehmet Fatih Doğrucan, “Medeniyet Dili Olarak Türkçe” isimli çalışması Giriş ve üç bölümden oluşmaktadır.

Girişte dil ile bilgiler vererek yöntemsellik ve Türkçenin yöntemsellliği hakkında bilgi verilmektedir. Türk dilinin felsefe, bilim gibi alanlardaki uygunluğuna da bakılmaktadır. Ayrıca bahsedilen eserde, genel dil yaklaşımları, iktidar aracı olarak dil, felsefe ve bilim dili olarak Türkçe yer almaktadır.

Birinci bölümde, hangi dil olursa olsun o dilin yapısı incelenmektedir. Dilde ilk bakılan dilin yapısıdır ve dikkat çekmektedir. Dilin yapısı ve felsefede dilin önemi incelenmektedir. Dili incelerken de Eskiçağ, Ortaçağ, Rönesans, Modern dönem, 19. ve 20. Yüzyıldaki dillerin yapısına ve dile verilen önemine de bakılmaktadır. Her dönemde dil olduğu gibi bu dönemlerde de dilin nasıl kullanıldığı üzerinde durulmaktadır. Dilin sadece felsefe de değil aynı zamanda edebiyatta da ortaya çıkmaktadır. Burada felsefeden edebiyata doğru dil serüvenin kısa bir incelemesi de yapılmaktadır.

Bahsi geçen kitabın ikinci bölümünde, iktidarın kullandığı dilden ve Türkçe dilinden bahsedilmektedir. Dil önemli olduğu için iktidarlar içinde iletişim

* Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi

** Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi

aracıdır. Dil sosyolojik olduğu kadar siyasal bir dildir. Aslında dil bizim için her şeyi ifade edebilmemiz için gereklidir. Eserde dilin iktidar, ideolojik, kültürel olarak üzerinde durmaktadır.

Kültür olarak da dilin önemi büyüktür. Bütün toplumların dili kültürel olarak gelişmektedir. Bununla birlikte ortaya koydukları dil kültürel bir dildir. Diller kültürel ve medeniyet dili olması açısından çalışmalar o dilde yapılması gerekmektedir.

Ele alınan kitabın üçüncü bölümünde Türkçenin bilim ve felsefe yapılmasının mümkün olup olmadığını değerlendirmektedir. Birçok dile olduğu gibi Türkçenin de bilim ve felsefe dili olmayacağı yönünde iddialar vardır. Dil yapısında dolayı felsefe dili olunmayacağını söylenmektedir. Birçok dilde bilim ve felsefe dili olurken Türkçenin de olması gerekmektedir. Dil yapısı da bunun için önemlidir. Türkçe dili birçok dil ile etkileşim içerisinde olduğu için bunu eleştirenler ve karşı çıkanlar olmuştur. Türkçenin kökeni eskilere dayanmasının, onun derinliğini gösterir. Dönem olarak Türkçeden uzaklaşılması aslında insanın kendini izah etmesinde ne kadar yetersiz kaldığını, Türkçenin ise bu konuda önemli bir potansiyele sahip olduğunu göstermektedir. Türkçe dili de bir felsefe ve bilim dili olabilir. Kitabın yazarı tarafından detaylı bir şekilde bu konu üzerine de durulmaktadır.

Dillere bakıldığında birçok kavram birbirlerinin yerini tutmaz. Bunun nedeni dillerin yapısının birbirinden farklı olmasıdır. Kavramlar dillerde farklı anlamlarda olabilmektedir. Kavramlar aslında günlük dille basit gibi görünmekte, temelde çok derin anlamları olabilmektedir.

Okuyucunun eseri okuduktan sonra eskilere uzanıp kendi iç dünyasını ve özünü araştırmaya, kelimeler ile hemhal olmaya davet ediyor.

Tanıtımı yapmış olduğumuz bu kitap Türkçenin, medeniyet gerekçelerini, felsefe dili olup olamayacağını ele alıp alınamayacağını detayları ile incelemektir. Bu eseri okurken Türkçenin niçin bilim dili olduğu gerekçelerini bulmak, dilimizin kavram oluşturma elverişliliği bulmaktayız. Türkçe dili köklü bir dil olduğundan ve potansiyel olarak zengin bir dildir. Bu bağlamda felsefe dili olabilir, ayrıca bir medeniyet dilidir.