

J-SCS

Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi
Journal of Social & Cultural Studies

6 Aylık

HAKEMLİ BİLİMSEL DERGİ

Biannually

PEER- REVIEWED ACADEMIC JOURNAL

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/jscs>

<http://www.toplumvekultur.com/>

editor@toplumvekultur.com

6. Sayı / Issue

2020

ARALIK / DECEMBER

e- ISSN: 2667-5854

Toplum ve Kùltür Araştırmaları Dergisi

Journal of Social and Cultural Studies (J-SCS)

e-ISSN: 2667-5854

6 Aylık Akademik Hakemli Bilimsel Dergi - Biannually Peer-Reviewed Academic Journal

Yıl/Year: 2020, Sayı/Issue:6, Aralık/December

Erişim - URL: <http://www.toplumvekultur.com/> & <https://dergipark.org.tr/tr/pub/jscs>

Sahibi – Owner: Çağatay SARP

Sayı Editörü / Editor of the Issue: Dr. Öğr. Üyesi Çağatay SARP

Editör Kurulu – Editorial Board:

Prof. Dr. Dolunay ŞENOL

Doç. Dr. İbrahim MAZMAN

Dr. Çağatay SARP

Yayın İlkeleri:

“Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi”nin (J-SCS) yayın dili Türkçe ve İngilizce’dir. Dergi sadece elektronik ortamda www.toplumvekultur.com ve dergipark.org.tr üzerinden yayımlanır, açık erişim politikasını benimser. Dergi Haziran ve Aralık aylarında olmak üzere yılda iki kez çıkar.

Yayımlar için eser sahiplerinden herhangi bir ücret alınmaz, editörlere, yayın kuruluna ve hakemlere ve eser sahiplerine herhangi bir ücret ödenmez. Dergide yayımlanması için iletişim adresine makale gönderen yazarların telif hakkı ile ilgili bu açıklamayı okuyup onayladığı kabul edilir.

“Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi” birinci yazarı “doktor” veya “doktora öğrencisi” unvanına sahip bütün araştırmacıların çalışmalarına açıktır. Birinci yazarı “doktor” veya “doktora öğrencisi” olan makalelerin ikinci, üçüncü ve dördüncü yazarlarının “doktor” veya “doktora öğrencisi” unvanına sahip olması zorunlu değildir. Bir makalede en fazla dört yazar ismi bulunabilir. Yazım kurallarına uygun olarak hazırlanmış olan makaleler editör incelemesinden geçtikten sonra hakem incelemesine sunulur. Hakemler makalede düzeltme isteyebilir, doğrudan ret veya kabul edebilir. Hakem değerlendirmesi sonu ret edilen makaleler için yazarı tarafından üçüncü bir hakem değerlendirilmesi istenebilir, editör bu talebi uygun görürse makale üçüncü bir hakeme gönderilir. İki hakemden birinin kabul, diğerinin ret verdiği durumlarda ise editör makaleyi kabul ya da ret edebilir yahut üçüncü bir hakemden değerlendirme isteyebilir.

Daha önce başka bir yazılı kaynaktan yayımlanmış veya değerlendirme aşamasında olan eserler “Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi” yayın sürecine kabul edilmezler. Yayımlanan yazılar ile ilgili bütün etik ve yasal sorumluluk yazarlarına aittir.

Yazım Kuralları

- Yayımlanmak üzere gönderilecek bütün metinler Türkçe veya İngilizce olmalıdır.
- Bütün metinler yukardaki linkte görülen “Makale sayfası” üzerine yazıldıktan sonra .doc veya .docx formatında e-posta ile gönderilmelidir. (e-posta: editor@toplumvekultur.com)
- Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi’nde yayımlanmak üzere gönderilen makaleler daha önce herhangi bir şekilde yayımlanmamış veya herhangi bir yere yayımlanmak üzere gönderilmemiş özgün çalışma niteliği taşımalıdır.
- Kenar boşlukları A4 kağıda 4 yandan 2,5 cm. olacak şekilde ayarlanmalıdır. Ana metin paragraf ayarlarından verilecek boşluklar aşağıda belirtilen şekilde yapılmalıdır.

Satır aralığı: 1,5, Önce: 0 pt, Sonra: 6 pt

- Makalenin fontu “Garamond” olmalıdır. Ana metin 12 punto, 3 satırdan uzun olan veya 40 kelimeyi geçen doğrudan alıntılar ise sağdan ve soldan 1 cm boşluk bırakılarak yeni bir paragrafta 10 punto ile tek satır aralığında yazılmalıdır. Alıntılar için italik karakter **kullanılmamalıdır**.

- Sadece çalışmanın başlığı ve bölüm başlıkları kalın yazılmalıdır.
- Notlar ve açıklamalar (varsa eğer) son not olarak verilmelidir.
- Metin iki yana yaslanmalı, başlık ve alt başlıklar sola hizalanmalıdır.
- Makaleler 3,500 kelimededen az olmamalı, 9,000 kelimeyi geçmemelidir. Çalışma özeti 200 kelimededen az olmamalı, 300 kelimeyi geçmemelidir.

- Makale Türkçe dilinde yazılmışsa İngilizce özet de içermelidir.

• Gönderilen makalelerin alıntılama ve referans standartı ve yazım tarzı Publication Manual of the American Psychological Association (6th ed.) formatında olmalıdır. APA formatı ile ilgili bilgi American Psychological Association stil sayfasından edinilebilir. Bkz: <http://www.apastyle.org/>.

• Makalede geçen atıflar şu örneklerdeki gibi olmalıdır:

Bourdieu’nun (2014) bir makalesinde belirttiği üzere...
Wagner’e (2001: ss.81-82) göre...[sayfa numarası gerekli olduğu durumlarda]...
--- (Berger, 2011: s.38).

- Kaynakça için örnek:

Timasheff, N.S. (1967). *Sociological Theory: Its Nature and Growth*. 3. Ed. New York: Random House

Stevens, J. (2001). *Devletin Yeniden Üretimi*. (Çev. Abdullah Yılmaz). İstanbul: Ayrıntı Yayınları

Not: Kaynakçada ikinci satıra geçilirse 1 cm içerden başlanmalıdır.

For the “Journal Policies” and the “Stylesheet” of the journal please visit

<http://www.toplumvekultur.com/?lang=en>

Hakem & Yayın Kurulu - Reviewers & Publishing Board

- Prof. Dr. Dolunay Şenol (Kurul Başkanı) / Kırıkkale Üniversitesi
- Prof. Dr. Abdürreşit Celil Karluk / Hacı Bayram Veli Üniversitesi
- Prof. Dr. Erdal Aksoy / Hacı Bayram Veli Üniversitesi
- Prof. Dr. Aysun Sungurhan / Kırıkkale Üniversitesi
- Prof. Dr. Abulfaz Süleymanov / Üsküdar Üniversitesi
- Prof. Dr. Hayati Beşirli / Hacı Bayram Veli Üniversitesi
- Prof. Dr. Selahaddin Halilov / Azerbaycan Milli İlimler Akademisi (*Azerbaycan*)
- Prof. Dr. Muhittin Eliaçık / Kırıkkale Üniversitesi
- Prof. Dr. Remzi Kılıç / Erciyes Üniversitesi
- Prof. Dr. Kenan Has / Erciyes Üniversitesi
- Prof. Dr. Seyfullah Korkmaz / Ahi Evran Üniversitesi
- Prof. Dr. Sıtkı Yıldız / Kırıkkale Üniversitesi
- Doç. Dr. Halil İbrahim Gök / Kırıkkale Üniversitesi
- Doç. Dr. Stephen Kalberg / Boston Üniversitesi (*Amerika Birleşik Devletleri*)
- Doç. Dr. İbrahim Mazman / Kırıkkale Üniversitesi
- Doç. Dr. Elena Krainiuchenko / Pyatigorsk Devlet Üniversitesi (*Rusya*)
- Doç. Dr. Ömer İshakoğlu / İstanbul Üniversitesi
- Doç. Dr. Aytül Tamer Torun / Gazi Üniversitesi
- Doç. Dr. Nevzat Topal / Niğde Ömer Halisdemir Üniversitesi
- Doç. Dr. Birgül Koçak Oksev / Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
- Doç. Dr. Hande Şahin / Kırıkkale Üniversitesi
- Doç. Dr. Harun Çağlayan / Kırıkkale Üniversitesi
- Doç. Dr. Senem Ceylan / Dokuz Eylül Üniversitesi
- Doç. Dr. Aliaksei Zhurauliou / Ulusal İstatistik, Muhasebe ve Kont. Akademisi (*Ukrayna*)
- Doç. Dr. Kayhan Atik / Kırıkkale Üniversitesi
- Doç. Dr. Cahit Bağcı / Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
- Doç. Dr. Ejder Çelik / Yozgat Bozok Üniversitesi
- Doç. Dr. Mümtaz Levent Akkol / Yozgat Bozok Üniversitesi
- Doç. Dr. Alper Mumyakmaz / Yozgat Bozok Üniversitesi
- Doç. Dr. Oğuzhan Bilgin / Hacı Bayram Veli Üniversitesi
- Doç. Dr. Esra Gedik / Yozgat Bozok Üniversitesi
- Doç. Dr. Kamil Şahin / Kırıkkale Üniversitesi
- Doç. Dr. Oleksandr V. Khyzhniak / V. N. Karazin Kharkiv Milli Üniversitesi (*Ukrayna*)
- Dr. Öğr. Üyesi Mezher Yüksel / Kırıkkale Üniversitesi
- Dr. Öğr. Üyesi Hakan Hemşinli / Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi
- Dr. Öğr. Üyesi Çağatay Sarp / Kırıkkale Üniversitesi
- Dr. Öğr. Üyesi Rümeyza Akgün / Kırıkkale Üniversitesi
- Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Yıldırım / Ahi Evran Üniversitesi
- Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Güngör / Kırıkkale Üniversitesi
- Dr. Öğr. Üyesi Güldane Gündüzöz / Kırıkkale Üniversitesi
- Dr. Öğr. Üyesi Özgür Çetintaş / Bitlis Eren Üniversitesi
- Dr. Öğr. Üyesi Hidayet Tuksal / Kırıkkale Üniversitesi
- Dr. Öğr. Üyesi Esra Kızılay / Erciyes Üniversitesi
- Dr. Öğr. Üyesi Alev Duran / İstanbul Aydın Üniversitesi
- Dr. Öğr. Üyesi Hülya Çakır / Yozgat Bozok Üniversitesi
- Dr. Öğr. Üyesi Hasan Tahsin Selçuk / Ondokuz Mayıs Üniversitesi
- Dr. Rafal Rebilas / Dąbrowa Górnicza Üniversitesi (*Polonya*)
- Dr. Günce Demir / Kırıkkale Üniversitesi

Toplum ve Kùltür Araştırmaları Dergisi

Journal of Social and Cultural Studies

www.toplumvekultur.com

e-ISSN: 2667-5854

Hakemli Bilimsel Dergi

Peer-Reviewed Academic Journal

Yıl/Year : 2020

Sayı/Issue : 6

İletişim / Contact: editor@toplumvekultur.com

Sayı Editörü / Editor of the Issue: Dr. Öğr. Üyesi Çağatay SARP

İÇİNDEKİLER / INDEX

Araştırma/Research:

Liberalizm ve Sosyalizmde Birey(Ciliğ)in Ontolojik Çıkması (Ontological Dilemma Of The Individualism In Liberalism And Socialism), Mehmet Zeki DUMAN, ss/pp. 1-19

Sivil Toplum ve Ulus Devlet (Civil Society And National State), Yaşar YEŞİLYURT, ss/pp. 20-37

Tüketim Karşıtı Yaşam Tarzları: Freeganizm, Gönüllü Sadelik ve Minimalizm (Anti-Consumption Lifestyles: Freeganism, Voluntary Simplicity And Minimalism), Seda TAŞ, ss/pp. 38-64

Akademisyenlik Mesleğinde Etik Kod Arayışı (Pursuit Of Ethical Code In Academy), Günce DEMİR, ss/pp. 65-80

Adam Öldüren Kadınlara Farklı Bir Perspektiften Bakış (A Different Perspective On Women Who Murdered Men), Rümeyza AKGÜN, ss/pp. 154-168

İnceleme/Analysis:

Sosyo-Kùltürel Özellikler Bakımından Çok Eşlilik: "Kuma" Filminin Değerlendirilmesi (Polygamy In Terms Of Socio-Cultural Characteristics: Evaluation Of The Film "Second Wife"), Gizem Tan EREN, ss/pp. 81-110

Uyuyan Güzel Masalından Malefiz Filmine Ötekileştirmenin Yeniden Üretimi: Cadı Prototipinin Ters Yüz Edilmesi Mi? (The Reproduction Of The Othering From Sleeping Beauty Tale To Maleficent Film: Is It A Reversing Of Witch Prototype?), Kinem TOKDEMİR, ss/pp. 111-130

Derleme / Review:

Türk Toplumundaki Erkeklik Yüklerinin Lisansüstü Tezler Üzerinden Analizi (Analysis Of Masculinity Harnesses In Turkish Society Through Graduate Theses), Sıtkı YILDIZ- Aynur TEKKE, ss/pp. 131-153

Makale Gönderim Tarihi/Received Date: 15.10.2020 – Makale Kabul Tarihi/Accepted Date: 18.11.2020

Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi

Journal of Social and Cultural Studies

www.toplumvekultur.com

Yıl/Year:2020, Sayı/Issue: 6, Sayfa/Page:1-19

DOI: 10.48131/jscs.811282

LIBERALİZM VE SOSYALİZMDE BİREY(CİLİĞ)İN ONTOLOJİK ÇIKMAZI

Mehmet Zeki DUMAN¹

Öz

Günümüz toplumlarında siyasal sistemlerin ve ideolojilerin en çok üzerinde durduğu temel kavramlardan birisi de birey ve bireyciliktir. Zira moderniteyle beraber, yasama, yargı ve yürütme gibi toplumun yönetsel mekanizmalarını oluşturan siyasal sistemler ve dünyayı anlamamıza ve yorumlamamıza imkân veren ideolojiler, toplumun özel bir anlam yüklediği bireyin; ontolojik, politik ve ahlaki açıdan nasıl ele alınması ve tanımlanması gerektiği konusunda önemli tartışmalara girmişlerdir. Bu tartışmaların odağında bireyin yer almasının temel nedeni ise, söz konusu sistem ve ideolojilerin oluşturmak istedikleri rejimlere uyan/uygun bir yurttaş/yoldaş kimliğini yaratmak istemeleridir. Çünkü hem siyasallar hem de ideolojiler, her zaman için ideal bir birey anlayışını ve adil bir düzen tasavvurunu savunmuş ve bu hayalin gerçekleşebilmesi için de işe, öncelikle birey/bireycilikten başlamışlardır.

Nitekim kökeni, her ne kadar 17. yüzyıla kadar götürülse de 19. yüzyılın başından itibaren reel ekonomi-politik bir sistem olarak tekamül etmiş ve halen günümüz dünyasında birçok farklı düşünce, değer ve inancı kucaklamayı başarmış olduğu için de bir meta-ideoloji hüviyetini kazanmış olan liberalizmin de, yine aynı yüzyılda sanayi kapitalizminin yarattığı sınıfsal çatışmalara ve aşırılıklara tepkisel bir biçimde karşı çıkmasıyla ve özellikle de işçi sınıfının hayalini süsleyen komünal düzeni savunmasıyla kitlesel/küresel düzeyde bir toplumsal/devrimsel harekete dönüşen sosyalizmin de ana teması ve vurgusu, hep birey ve bireycilik olmuş, ancak her iki ideolojinin referans kaynakları, felsefi dayanakları ve epistemik yaklaşımları aynı olmadığı için birey kavramına yükledikleri anlam ve bireyciliğe biçtikleri misyon da farklı olmuştur. Bu farklılığın hem sosyolojik temelini hem de birey üzerinden koparılan fırtınanın esas nedenini anlamaya dönük bir çabayı içeren bu makale, söz konusu ideolojiler açısından modern bireyin kimliğinin *neliğini* sorunsallaştırmaya çalışmaktadır. Makale, aynı zamanda hem bireyi toplumdan soyutlayan ve onu tek başına bir ada olarak gören liberal bakışın, hem de bireyi ana karanın bir parçası olarak gören ve onu topluma kurban eden sosyalist yaklaşımın sorunlu olduğunu iddia etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Birey, Bireycilik, siyasal sistemler, ideolojiler, liberalizm, sosyalizm.

¹ Doç. Dr., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, zekiduman@yahoo.com,ORCID: 0000-0002-9369-9337

ONTOLOGICAL DILEMMA OF THE INDIVIDUALISM IN LIBERALISM AND SOCIALISM

Abstract

One of the main concepts that political systems and ideologies focus on in today's societies is individual and individualism. This is because, together with modernity, political systems that constitute the administrative mechanisms of the society such as legislation, judiciary and execution, and ideologies that enable us to understand and interpret the world have raised important debates on how the individual which has a special meaning should be dealt with and identified in terms of ontological, political and moral aspects of society. The main reason for this debate is that the system and ideologies in question request to create the identity of an appropriate citizen/comrade who fits the regimes they want to create. Because both politics and ideologies have always advocated an ideal understanding of an individual and a conception of order, and in order to achieve this dream, they have started to work primarily from individual/individualism. As a matter of fact although its origins is dated back to 17th century, from the beginning of the 19th century the real economy has evolved as a political system and in today's world because it has embraced many different ideas, values and beliefs and liberalism has gained nature of a meta-ideology in the same century and objected industrial class conflicts and extremism created by capitalism in a reactive manner and especially with support of communal order dreamt by working class accordingly individual and individualism has always been main theme and core principle of socialism converted into a social/revolutionary movement in mass/global level. However, because reference sources, philosophical bases and epistemological approaches of both ideologies are not the same, the meaning they connect to individualism and the mission they engaged with concept of the individual has been different. This article, covering both the sociological basis of this difference and an effort to understand the main cause of the harsh debate on individual, tries to problematize the *whatness* of the identity of the modern individual in terms of these ideologies. The article also claims that the liberal view that isolates the individual from society and regards it as a stand-alone island is problematic, as well as the socialist approach that sees the individual as part of the mainland and sacrifices individual for the sake of society.

Keywords: Individual, Individualism, Political Systems, Ideologies, Liberalism, Socialism.

Giriş

Genelde sosyal bilimler, özelde de sosyoloji, sanayi ve sanayi sonrası toplumları tasvir ederken çoğunlukla modernleşme, kentleşme, liberalleşme, sekülerleşme ve küreselleşme; kişinin ontolojik kimliğini vurgulamak için de bireyselleşme kavramını kullanır. Hiç şüphesiz, nasıl ki her bir kavramın tarihsel ve özdeksel bir kökeni bulunuyorsa, bireyin toplumsal ve siyasal duruşunu, konumunu ifade eden bireyciliğin de geçmişe uzanan bir hikâyesi bulunmaktadır. Bu hikâyenin ayrıntılarına inildiğinde, bireyciliğin özellikle Batılı toplumlarda çok meşakkatli bir serüveni olduğu görülecektir. Zira diğer herhangi bir kavramdan farklı olarak bireycilik, tarih boyunca hem ideolojiler hem de siyasal sistemler tarafından markaja alınmış, özgürlüğün, ahlaki ve siyasi bir düzenin önsel koşulu olarak da yüceltilmiştir. Örneğin liberalizm gibi kimi ideolojiler, insanları birey olmaya özendirerek ve bireyselleşme düzeyini de gelişmişlik düzeyi ile eş tutarak, bireysel değerleri adeta göklere çıkartmış, buna karşın sosyalizm ve muhafazakârlık gibi kimi

komüniteryan ideolojiler ise, bireyi toplumun organik bir parçası olarak görmüş ve sosyal ilişkilerin reddini içeren bireyci öğretilere karşı çıkmışlardır.

Dolayısıyla siyasal ve ideolojik teorilerin merkezinde yer alan bireyin, bazen kendisine üstün değerler atfedilerek taltif edildiği, bazen de soyut ve atomistik bir anlayışın ürünü olduğu, toplumdan soyutlandığı ve düzenin organik bir bileşeni olmaktan çıkarıldığı gerekçesiyle de karşı çıkıldığı görülmüştür. Hiç şüphe yok ki, bu süreçte bireyin kaderini çizen en önemli tarihsel olayın, meydana geldiği günden bugüne insanlık tarihinde kalıcı bir izler bırakan Fransız Devrimi olduğu ve devrimin, uzun süre önce Aydınlanma Felsefesi tarafından inşa edilen hümanizmi ve hümanizmin üzerinde beslendiği rasyonel değerleri ve pratik akli hayata geçirdiği söylenebilir. Bu anlamda devrim, her ne kadar Fransız Katolik restorasyoncular tarafından ulusallığı ve toplumsallığı içeren kolektif bütünleri darmadağın ettiği gerekçesiyle eleştirilmişse de akla olağanüstü bir güç ve misyon atfederek bireyi içinde bulunduğu geleneksel dünyadan çıkartarak egemenliğini eline almasını ve kendi kendisinin efendisi olmasını sağlamıştır. Dolayısıyla birey, ancak devrim sayesinde/sonrasında tikel bir kimlik olarak özerk bir konuma gelebilmiştir.

Siyasal düşünce tarihinde bireyciliğe ilişkin sosyal teorileri kendi içinde ikiye ayırmak mümkündür. Yukarıda da vurgulandığı gibi bir taraftan, bireyi her şeyin üstünde tutan ve ona en yüce değerlerle hitap eden aydınlanmacı ve özgürlükçü, diğer taraftan toplumun istikrarını, düzenini, otoritesini, hiyerarşisini, kadim kurumlarını, geleneksel değerlerini ve dini inançlarını bozduğu veya yozlaştırdığı gerekçesiyle karşı çıkan tutucu teorilerden söz edilebilir. Birinci teoriler, yaşamın ereği olan mutluluğun ancak kişinin kendi düşüncesi ve eylemi üzerinde herhangi bir içsel veya dışsal baskıya maruz kalmamasına bağlarken, ikinci teoriler, kişisel mutluluğun kaynağını, özgürlük adına toplumdan soyutlanıp kendi başına hareket eden ve hiyerarşik olarak örgütlenmiş uyumlu toplumsal düzeni bozan bireyci anlayışta değil, toplumun doğal bir üyesi olarak 'kamusal iyi, 'kolektif çıkar' ve 'toplumsal bütünlük' için yaşamakta görmüşlerdir. Aslında her iki teorik yaklaşımın bireyciliğe yönelik tutumları, müdahaleci bir anlayışı içerdiği için sorunlu görünmektedir. İleriki sayfalarda söz konusu teorilerin sorunlu yanlarıyla ilgili genel bir değerlendirme yapılacaktır.

1. Modernliğin Birey(cilik) Tasavvuru

Bireycilik kavramı, tarihte ilk kez 1820'lerde sosyoloji bilimi kurucusu Saint-Simon ve müritleri tarafından kullanılmış (Lukes, 1995: s.14) ve 1948'de yayınlanan İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi ile uluslararası bir nitelik kazanmıştır. Aslında bireycilik (*individualism*) kavramı üzerindeki tartışmaların kökenini, Antik Yunan dönemine kadar götürmek mümkündür. İlk kez

demokrasi kavramının da konuşulduğu bu dönemde bireyin siyasi haklarının ne olması gerektiği sorusu, Roma İmparatorluğu döneminde yerini, bireyin hukuki haklarının ne olması gerektiği sorusuna bırakmış, dört yüz yıl boyunca Orta çağ Avrupa toplumunda egemen olan feodalite ve skolâstik zihniyet, birey kimliğini; toplum, aile, cemaat, din ve gelenek gibi kolektif bütünlerin gölgesinde yaşatmıştır. Birey, söz konusu yapıdan kendisini kurtarabilmesi için aklın, bilimin, hümanizmin, laisizmin ve bireyin kendi başına bir amaç olarak tanımlanmaya başlanacağı Aydınlanma Dönemi ve Fransız Devriminin doğmasını bekleyecektir (Özlem vd., 2014: ss.202-206). Aydınlanma Felsefesi, insan doğasını yüceltmek suretiyle o güne kadar özgürlüğü kısıtlanan bireye kendi aklıyla hareket etmesinin ve kendi kaderini tayin etmesinin yolunu göstermiş, devrimle de bireysel hakların evrensel bir niteliğe kavuşması sağlanmıştır.

Aydınlanma Çağıyla beraber bireycilik, birçok nedenden dolayı modern yaşamın ahlaki şifresi (Elliot vd, 2011: s.24) olarak karşımıza çıkmaya başlamış ve modernliğin temel fikri olamaya da devam etmiştir. Çünkü tarihsel açıdan bakıldığında, modern bireyciliğin doğuşunda iki önemli devrimsel gelişmenin -Aydınlanma Çağı ve Sanayi Devrimi- önemli bir rol oynadığını görüyoruz. Kant'ın deyimiyle kendi aklını bir başkasının emrine vermeksizin kullanmayı öğütleyen Aydınlanma Çağı felsefesi, bireyi, “kişi”, “zat” ve “şahıs” gibi verili statülerden/konumlardan ve geleneksel toplumun baskısından kurtarmayı başarmıştır. Aydınlanmanın bireye ilişkin vurgusunun temelinde yeniçağın ana aktörü olarak bireyi görmüş olması yanında geleceği inşa edecek olan öznenin de yine birey olarak düşünülmüş olmasıdır. Onun içindir ki, Aydınlanma çağı düşünürleri, yüzyıllardır geleneğin ve dinin baskısı altında yaşamış olan toplumu aydınlatacak olan modern bireye kurucu bir rol vermiş ve birey, özerklik talepleriyle beraber çoğu zaman eski kolektif normlara, cemaatin kısıtlamalarına ve *biz*'in tiranlıklarına karşı konumlandırılmaya çalışılmıştır (Corcuff, 2009: s.5).

Bu yeni rolü ve konumuyla bireyin, o güne kadar kişisel gelişimini ama daha da önemlisi onun en büyük kılavuzu olan şaşmaz, yanılmaz aklını kullanmasını engelleyen toplumsal, siyasal ve metafiziksel bagajlardan kurtulacağı ve dolayısıyla özgürlüğüne kavuşacağı düşünülmüştür. Dolayısıyla Aydınlanma düşüncesinin temelinde yukarıda da vurgulandığı gibi, Kant'ın ortaya koyduğu “akla güven” parolası yer almış ve Kant, bununla yenedünyanın akıl temelinde kurgulanması, dolayısıyla o güne kadar yaşamda akıl önemsemeyen her tür fikir, düşünce, ideoloji ve teolojinin reddedilmesi gerektiğini belirtmiştir. Aydınlanma düşünürleri, aklın gücüne duydukları sonsuz bir güvenle hakikatin dâhi akıl sayesinde bilinebileceğini iddia etmişler ve bu bakış açısıyla da insanın kendi aklı dışındaki otoritelere, örf ve adetlere, geleneklere, dinsel inanç ve değerlere itibar etmemesi gerektiğini ortaya koymuşlardır. Bu açıdan bakıldığında Aydınlanmacıların toplumsal analizlerinde, metodolojik olarak bireyci oldukları görülmektedir.

Çünkü onlara göre özerk, kendi eylemlerini kendisi belirleyen birey, toplumun temel unsurudur. Bu bireycilik anlayışında evrensellik saklıdır, yani tarihin farklı dönemlerinde farklı insan grupları arasında hem içsel hem de temel farklılıklar bulunmadığı varsayılmaktadır (Erdoğan, 2006: s.23).

Aydınlanma çağındaki tartışmalar yanında özellikle 19. yüzyılda Sanayi Devrimi'nin gelişmesiyle beraber bireyin kimliği üzerinde daha yoğun bir tartışma yaşanmıştır. Zira modern toplumun çalışma ve üretim odaklı yeni yaşam modelinin hem merkezinde hem de hedefinde birey yer almış, dayanışma yerine rekabeti öne çıkartan bu yeni üretim modeli, bireyin zamanla yabancılaşmasına,² yalnızlaşmasına ve evsiz-yurtsuz kalmasına neden olmuştur. Yeniçağın odağındaki birey, bir yandan kapitalist üretim ilişkileri tarafından kuşatılarak emeği sömürülmüş, diğer yandan günlük yaşamında tüm duygusal ve toplumsal bağlar (ın)dan kopartılarak, bireyselliğe ve bireysel çıkarlara dayalı ilişkilere mahkûm edilmiştir. Topluluk ve cemaat fikrinin işlemediği, ilişkilerin rasyonellik üzerinde kurulduğu bu modern yaşam tarzında bireyler, çıkarıcı ve hesapçı olmaya zorlandıkları için toplumsal ilişkiler de mekanikleşmeye başlamış (Talu, 2010: ss.141-171) ve modern kent yaşamının bireyi kendi içinde adeta ablukaya almasıyla da, o güne kadar toplumu bir arada tutan geleneksel bağların, dinsel değerlerin ve normatif ilkelerin önemini yitirmesine ve söz konusu yapıların sağladığı güvenlik ve özgürlüklerin de kaybolmasına neden olmuştur.

² Toplumsal ilişkileri mekanik ilişkilere dönüştüren ve emeği üretim sürecinin nesnesi haline getiren modern kapitalist sistemin yarattığı yaşam dünyası; bireyi, sadece organik ilişkiler içinde olduğu toplumdaki soyutlamakla kalmamış aynı zamanda onu geleneklerden ve cemaatçi ilişkilerden de kopartarak kentsel dünyanın kalabalığına mahkûm etmek suretiyle yabancılaşmasına da neden olmuştur. Nitekim Simmel'den Durkheim'e, Weber'den Marx'a kadar sosyolojik düşünce geleneğinin kurucularının her biri, modern yaşamın ve kapitalist sistemin bireyi yabancılaştırdığına işaret etmişlerdir. Örneğin Simmel, kentleşmenin, Weber bürokratikleşmenin, Marx kapitalistleşmenin ve Durkheim de sekülerleşmenin bireyi geleneğin pençesinden kurtarılan aynı zamanda onu içinde yaşadığı toplumdaki kopardığını bencil, çıkarıcı ve bezgin bir tipolojiye dönüştüğünü, benzer biçimde Frankfurt Okulu temsilcileri de, özellikle de Adorno, Horkheimer ve Marcuse, modern toplumsal yaşamın kitle iletişim araçlarını yönlendiren kapitalist sistemle bireyi baskı altına aldığı ve yabancılaştırdığını iddia etmişlerdir. Söz konusu düşünürlere göre gelişmiş kapitalizm koşulları altında bireyler, kendi doğalarından uzaklaşarak patolojik kişiliklere dönüşürler. Zira onları hapseden ilişkiler yumağı, bireylerin otoriter kişiliklere (Adorno) veya tek yönlü insanlara (Marcuse) dönüşmesine neden olmaktadır. Eleştirel Okulunun sosyolojisinde, özellikle bireylerin kitlesel medya aracılığıyla nasıl nesneleştirildiklerine, modern popüler/kitle kültürünün bireyi nasıl standart tüketiciler haline getirmek suretiyle direnç güçlerini zayıflattığına dikkat çekilir. Muhafazakâr düşüncenin öncülerinden Tocqueville de Amerika'da Demokrasi (2016) adlı eserinde, modernitenin birey temelli bir yaşamı dayattığını ve bireyciliğin yeni kimlik ve yeni bir ifade biçimi olarak insanları toplumdaki ve kitlelerden koparan ve kişiyi ailesinden, arkadaşlarından ayıran soğuk bir duyguyu içerdiğini ifade etmiştir. Taylor da (2000: ss.9-21), benzer bir görüşten hareketle modernliğin özünde üç temel sorunu -bürokratik devlet egemenliğinin yarattığı özgürlük kaybı; katı olan her şeyi buharlaştıran ve anlamın yitirilmesine neden olan araçsal aklın egemenliği ve dünyanın büyümesini bozan ve komünteryalizmin kaybına neden bireyciliğin- bulunduğunu iddia etmiştir. Yüzyılımızın en önemli eleştirmenlerinden birisi olan Bauman (2005: ss.62-63) bütün bu anlatıları/anlatımları kapsayacak nihai bir değerlendirmede bulunur. Ona göre bireyselleşme, modernliğin bir ürünü ve sonucudur ve bundan kaçınmak mümkün olmadığı gibi bireyciliğe alternatif bir yaşam stili ortaya koymayı deneyen veya deneyecek olan herhangi bir paradigmanın veya ideolojinin de en azından kapitalizm var olduğu sürede başarılı olma şansı da bulunmamaktadır. Ayrıca bireyselleşme artık yüzyıl önceki anlamından ve modern çağın erken zamanlarında, insanların cemaatçi bağımlılık, gözetleme ve pekiştirmeden oluşan sıkıca bağlanmış ağlardan kurtulup "özgürleşme"nin çok övüldüğü zamanlarda aktardığı şeyden de çok farklı bir anlam taşımaktadır. Zira bireyselleşme insanlar açısından artık bir seçenek değil bir kaddedir; bireysel seçme özgürlüğü alanında bireyselleşmekten kaçma ve bireycilik oyununa katılmayı reddetme seçeneği de kesinlikle gündemde değildir. Zira 1980'lerin başında dönemin İngiltere Başbakanı Margaret Thatcher'ın "toplum diye bir şey yok, sadece bireyler ve aileleri vardır" değişi, bireyin makûs talihini de çizmiştir.

Sanayi Devriminin sömürüye dayalı ilişkileri içeren endüstriyel kapitalizmin en büyük eleştirmeni Marx, bir yandan bireysel ve toplumsal eşitsizliklere yol açtığı, emeği metalaştırmak suretiyle değersizleştirdiği, rekabetçi ekonomik koşullarda kâr elde edebilmek ve ayakta kalabilmek için çalışanını daha fazla sömürmek zorunda kalan kapitalist sistemi yerden yere vururken (Edgel, 1998: s.13), diğer yandan kapitalizmin modern bireyi tarih sahnesine çıkarıp kısmen de olsa özgürleştirdiğini düşündüğü için de ona övgüler yağdırmıştır. Zira ona göre kapitalizm, her ne kadar kendi içinde anarşik, rekabetçi ve çelişkili ilişkileri barındıran ve dolayısıyla toplumsal ve bireysel yıkıma yol açan bir sistem ise de aynı zamanda da ilerici, devrimci ve özgürleştirici bir yanı da bulunmaktadır. Kapitalizmin özgürleştirici yanı bireyi; içinde bulunduğu feodal ilişkilerden, aile ve toplum baskısından, kölelikten, köy/kırsal yaşamından, geleneksellikten, ataerkillikten, kabilecilikten, soya ve kana dayalı akrabalık ilişkisinden ve geleneksel sosyal statülerden kurtarmasıdır. Aynı oranda bireyler arası ilişkileri bir bakıma köklü bir eşitlik ilişkisi getiren parasal ilişkiye indirgemiş, bireylere geleneksel statü ve saygınlığa göre değil, yalın parasal değer ölçütlerine göre davranmasını sağlamıştır (Turner, 1997: s.60). Dolayısıyla Marx, bir yandan kapitalizmin sınıfsal yapıda meydana getirdiği çatışmayı ve kutuplaşmayı eleştirirken, diğer yandan bireyin kendi emeğiyle üretim sürecine dâhil olmasıyla ekonomik özgürlüğünü elde etmesini de özgürleştirici bir adım olarak değerlendirmiştir. Onun deyişle:

Bir yandan kapitalizm “geçmişe ait tüm sınırlamaları, feodal kısıtlamaları, toplumsal hareketsizlikleri ve toplumdan çekilmeyle ilgili gelenekleri, küre üzerindeki kültürel ve geleneksel enkazı temizleme operasyonu dâhilinde yerle bir ediyor. Bu süreç, bireysel benliğin ihtimal ve sezgisinin muazzam kurtuluşuna benziyor, şimdi kapitalizm öncesi geçmişin sabit sosyal statüsünden ve katı rol hiyerarşisinden, dar ahlaki değerlerinden ve sıkışık yaratıcı alanından giderek daha fazla kurtuluyor. Diğer yandan, Marx’ın kapitalist gelişmenin, vurdumduymaz ekonomik sömürü ve sosyal kayıtsızlık tarafından parçalanmış, sahip olduğu potansiyeli açığa çıkaran tüm kültürel ve politik değerlerin yıkıcısı olan, vahşice yabancılaştırılmış, atomize edilmiş bir toplum yaratıyor (Elliot vd, 2011: s.94).

Bu tespitlere ek olarak kapitalizmin yarattığı bir diğer gerçek de bireyi o güne kadar bağlı olduğu kırsal ve tarımsal ilişkilerden, yeniden ürettiği ve dayattığı toplumsal normlardan, geleneksel değerlerden ve dinsel inançlardan kurtarmış olmasıdır. Böylece birey, kapitalist üretim ilişkileri sayesinde bir nebze de olsa toplumun sosyal denetiminden, ilişki ağlarından ve mekânın daraltıcı bağlamından kurtularak, kendi aklı, bedeni ve yaşamı üzerinde söz söyleme hakkını ve tasarrufunu elde etmiştir. Bu hakkın yüzyıllarca sosyal ağların/ilişkilerin güçlü olduğu geleneksel toplumlarda çiğnendiğini düşünen liberalizm, Kant’ın ahlak felsefesini ve bu felsefenin ontolojik temellerini oluşturan bireysel özerkliği her şeyin üstünde tutarak bireyi tek gerçek varlık kabul etmiştir.

2. Liberalizmin Birey(cilik) Anlayışı

Bir siyasal teori olarak liberalizmin tarihsel kökeni hakkında çok farklı görüşler mevcuttur. Kimi tarihçiler, liberal düşüncenin kaynağını, İlkçağda İtalyan şehir devletlerindeki gelişmiş ticari yaşama dayandırırken, kimileri de 18. yüzyıldan sonra Batı Avrupa’da kentsoylu ailelerin ticari faaliyetleri, özellikle de burjuva sınıfının öncülüğünde gerçekleşen toplumsal ve ekonomik devrimlerle ilişkilendirmiştir. Ancak sosyologlar, liberalizmin, sanayileşmiş Batının ideolojisi ve siyasi bir doktrini olduğu, bir meta ideoloji olarak genellikle bir dizi rakip değer ve inancı kucakladığı, kökeninin son üç yüzyıla dayandığı ve feodalizmin yıkılışı sonrasında piyasanın ve kapitalist toplumun gelişmesinin bir ürünü olarak ortaya çıktığı konusunda yaygın bir inanca sahipler (Heywood, 2014: ss.71-75). Liberalizmin felsefi kökenlerine baktığımızda karşımıza, başta John Locke ve David Hume olmak üzere Adam Smith, J.Stuart Mill ve Alexis de Tocqueville gibi düşünürlerin ortaya koymuş oldukları fikirler çıkmakta, liberal düşüncenin temel ilkeleri olan, bireycilik, özgürlük, sınırlı devlet ve kendiliğinden doğan düzen gibi kavramların da ilk kez bu düşünürler tarafından dillendirildiği görülmektedir.

Nitekim Locke, bireysel özgürlüğe ve toplumsal sözleşmeye; Hume, sınırlı devlet ve serbest piyasa düzenine, Millî; devletin bireyin haklarının güvence altına alınmasına ve özgürlüğünün sınırlandırılmamasına ve Tocqueville de demokrasi için liberalizmin önsel bir koşul olduğuna işaret etmiştir (Çetin, 2002: s.220). Aynı şekilde Hayek, Raws ve Nozick gibi yakın dönemin liberteryenleri de, liberalizmi özerklik ve bireysellik fikrinden hareketle tanımlamaya ve savunmaya çalışmışlardır (Larmore, 2006: ss.127-128). Burada özellikle bireyin özerkliğine yapılan vurgu dikkat çekicidir. Zira liberaller, kamusal yaşamın demokratik ve çoğulcu niteliğini, bireyin kendi üzerinde herhangi bir baskı hissetmemesine, yani özgür olmasına bağlamışlardır. Dolayısıyla liberalizmin temel ontolojik varsayımlarından birinin, bireysel insanın her türlü düzenlemeden ve toplumdan ayrı olarak var olduğunu ve dolayısıyla toplumdan bağımsız olarak kavranabildiğini (Erdoğan, 2006: s.85), bu anlamda bütün liberal doktrinlerin bireyci olduğunu (Barry, 2012: s.228), liberalizmin de kendisini bir özgürlük felsefesi olarak takdim ettiğini (Dworkin, 2006: ss.51-52); birey, din, vicdan, düşünce, ifade, basın ve örgütlenme özgürlüğü gibi sosyal yaşamın her alanında özellikle de bireyin özgürlüğü konusunda hassas davrandığını söylemek mümkündür.

Komünal bağların önemine vurgu yapan sosyalist veya muhafazakâr ideolojilerin aksine liberalizm, bireyin ontolojik önceliğini ve ayrıcalığını kolektif bütünler olarak gördüğü her tür cemaat, sınıf, halk, millet, grup veya örgütün üzerinde görmüştür (Ak, 2015: s.43). Yayla’nın deyişiyle (2015: s.154), şayet liberalizmi tek bir kelimeyle açıklamak gerekseydi herhalde “liberalizm bireyci bir toplum sistemidir” demek yeterli olurdu. Nitekim Kymlicka’ya göre de (1998: s.135), liberalizmin belirleyici özelliği, belli temel özgürlükleri ve özgürlük alanlarını tek tek

her bireye tanınmasından gelir. Özellikle bireylere yaşamlarının nasıl sürdüreceklerine ilişkin çok geniş bir seçim özgürlüğü verir. Aynı şekilde insanların kendi yaşamlarıyla ilgili tercihlerini yapabilme, bunları değiştirebilme konusunda da sınırsız bir özgürlük tanır. Kısacası liberalizmin hedefi, içinde bireyin serpilip yeşerebileceği, herkesin yeteneğine göre sosyal yaşama katılabileceği, düşüncelerini özgürce dile getirilebileceği kamusal bir yaşamı inşa etmektir. Liberal düşüncenin temelinde, insan kişiliğinin ayrıcalıklı vasfı yer almaktadır. İnsan biriciktir, özerktir, ayrıcalıklıdır, özgürdür, düşüncesine ve inancına ambargo konulamaz, kendi başına tektir, devredilmez ve kısıtlanamaz hakları, insan olmaktan kaynaklı hürriyeti, mülkiyeti vardır. Kısacası liberalizmin vurgusu, aile, toplum ve devlet gibi kolektiviteleri oluşturan bütünlüklere değildir, onun esas vurgusu bütün bunların da ötesinde bireyin bizzat kendisidir.

Liberalizmin birey(cilik) anlayışını daha sağlıklı bir zeminde tartışabilmek için öncelikle liberal düşüncenin insan doğasına, özellikle de akla biçtiği role değinmekte yarar var. Zira liberalizmin bireyciliği, Kant'ın insanın kendi başına bir amaç teşkil ettiği, dolayısıyla insanın herhangi bir şeyin veya nesnenin aracı olmadığı düşüncesine dayanmaktadır. Kant der ki; "insan ve genel olarak her akıl sahibi varlık, şu veya bu isteme için rastgele kullanılacak sırf bir araç olarak değil, kendisi amaç olarak vardır ve gerek kendi gerekse başka akıl sahibi varlıklara yönelen bütün eylemlerinde hep aynı zamanda amaç olarak görülmelidir (Kant, 1982: ss.45-46, akt., Yayla, 2015: s. 156). Dolayısıyla Kant'ın pratik aklın taşıyıcısı olarak gördüğü insanın en önemli özelliği, ahlaki bir varlık olmasının yanında kendi sorumluluğunu üstlenen ve seçimlerinde özgürce davranan bir varlık olmasıdır. Ancak insan kendi eylemlerinin kararlarını kendisi verebiliyor ve sonuçlarını üstleniyorsa, yine Kant'ın veciz deyişimiyle insan kendi ahlak yarasını özgürce koyup ona göre eylemde bulunabiliyorsa özerk bir varlık olabilir (Erdoğan, 2006: s.85). Aksi durumda, yani bireyin kendi seçimlerini yapamaması veya yaptığı seçimlerin sonuçlarına katlanmaması, kararlarında özgür olmaması hem onun doğasına hem halklarına hem de özgürlüğüne aykırıdır.

Bu açıdan baktığımızda Kant'ın, bireyi, sadece akıl ve irade sahibi bir özne olarak değil, aynı zamanda ahlaki, dini ve estetik değerlerin taşıyıcısı olarak da gördüğünü söyleyebiliriz. Yani insan/birey, soyut, sivil ve siyasal değerlerin şekillendirdiği bir özne olduğu kadar bu değerler ile çatışmayan ama öncelikli olarak yaşadığı hayatın, değerler sisteminin bir ürünü olan kültürel bir özne olarak da görülmelidir (Çolak, 2012: s.26). Bireyin özgürlüğü konusunda Kant'ın temel görüşlerini referans alan liberal öğretisi, aydınlanma felsefesinin bireye biçtiği rolü -aklın yegâne değer olarak görülmesi- benimsemiştir. Örneğin John Locke, insanın en büyük yetisinin kendi yaşamına yön vermesini, herhangi bir kişi veya kurumun etkisinde kalmaksızın kendi özgür iradesiyle karar vermesini ve dolayısıyla otonom bir varlık olarak kendisini gerçekleştirmesini sağlayan özgür bir akla sahip olmasını göstermiştir. Bundan dolayı liberaller, başta Tanrı, toplum,

devlet, aile, cemaat, akrabalık sistemleri ve cemaat ilişkileri olmak üzere, sosyal kurumlar, geleneksel değerler, dini inançlar, kutsal metinler, kilise, lonca kısacası birey üzerinde otorite veya iktidar kurma potansiyeli taşıyan her tür baskı mekanizmasını reddetmiştir.

Liberal düşünürler, bireyin aklından başka hiçbir şeye ihtiyacının olmadığına inandıkları için meseleyi aklın özgürleşip, özgürleşmemesinde görmüşlerdir. Nitekim Kant, aydınlanmayı; insanın kendi aklını kullanamayışından dolayı düştüğü kuyudan, yine kendi aklını kullanarak aydınlığa çıkmasıdır der. Hegel, Kant'ın bu tanımını daha tinsel bir vurguyla şöyle açıklar. “İnsanın kendi ben'im diyebileceği, o ne ölen ne çürüyen şey (her ikisinden de üstün olan şey) kendi kendinden başka hiçbir şeye bağlı bulunmayan, yerde ve gökte başka herhangi bir otoritenin onun eline (akıldan) başka yargılama ölçütü veremeyeceği bu şey, kendini akıl olarak ilan eder” (Buhr vd., 2006: s.77). Hegel'in aklı yücelten ve onu tinsel hakikatin tezahürü olarak gören yaklaşımı, liberalizmin -bireyin rasyonel bir varlık olduğu ve yegâne kılavuzunun akıl olduğu- görüşüne felsefi bir dayanak oluşturmuştur.

Nitekim yirminci yüzyılın modern siyaset felsefesi geleneğinin en önemli temsilcilerinden biri olan ve aynı zamanda objektivizm felsefesinin kurusu olarak da kabul edilen Ayn Rand'a (2010) göre de birey, kendi aklını kullanarak kendi kararlarını özgürce alabilen ve başkalarının ne istediğine bakmaksızın yolunda yürümeyi başaran özerk bir varlıktır. Bu özel varlığın bir özelliği de parçalanamaz ve bölünemez bir bütün olması yanında, var olmaktan kaynaklı haklarının da devredilemez ve başkaları tarafından kullanılamaz olmasıdır. Çünkü Rand da birçok çağdaşı gibi bireyi özgür bir varlık olarak tanımlarken onun en çok rasyonel yanını ve kendi başına bir amaç olduğu gerçeğini vurgulamıştır. Örneğin Can'a göre (2005: s.104), Rand'ın merkeze aldığı birey “her yerde ve her zaman tüm yoğunluğuyla kendisi olarak ortaya çıkan; böylece başka her şeyden, benzerlerinden, ötekilerden, başka benler olarak algıladıklarından kendisini varlıkça ayrı tutan ve ayrı tutulmak 'istenen' bir gerçekliktir.” Bu gerçekliği özgül ve tekil kılan şey ise, bireyin sadece ifade özgürlüğüne değil, aynı zamanda eylem özgürlüğüne de sahip olmasıdır. Çünkü özgürlük, nasıl ki bireyin ayrılmaz bir parçası ise, bireyin hakları da özgür bir toplumun temelidir (İspir, 2007: s.512).

3. Liberalizmin Birey(cilik) Anlayışına Yönelik Eleştiriler

Bireyin çıkarlarını her şeyin üstünde gören ve bireysel menfaatlerin maksimizasyonunu hedefleyen liberalizmin en çok eleştirilen yanı, bireyi toplumsal yapılardan, gruplardan ve cemaatlerden bağımsız bir biçimde ele alması, ona herhangi bir sosyal sorumluluk yüklememesi ve dolayısıyla atomcu bir birey anlayışını savunmasıdır. Liberallerin birey ve toplum ilişkisini birey

lehinde/temelinde ele alması, birçok kesimin özellikle de komüniteryanların tepkisini çekmiştir. Komüniteryanların temel iddiası, liberalizmin bireyi toplumdaki soyutladığı, içinde yaşadığı sosyal çevreden ve o çevrenin oluşturduğu kişisel kimlikten, geleneksel bağlardan, tarihsel kurumların oluşturduğu teamüllerden, sosyal yapının oluşturduğu aile ve akrabalık gibi birincil ilişkilerden kopardığı, kendi başına bırakılması nedeniyle bireyin yalnızlığa itilmesiyle topluma ve kendisine yabancılaştırıldığı yönündedir. Hatta bireyin ruhen ve bedenen sağlıklı kalabilmesi için cemaatsel ilişkilerin yoğun olduğu kolektif bütünlerin içinde bulunması gerektiğini düşünmüşlerdir.

Cemaatçi düşünürlere göre birey liberalizmde köksüz bırakılmıştır. Oysa insan kökünden koparılmış biçimde yaşayamaz. Kimliğini, içinde sosyalleştiği ortamdan özellikle de cemaatten alır. Geçmişini, toplumsal bağlarını ve onu oluşturan değerleri inkâr edemez. Çünkü insanlar çocukluktan itibaren içinde varlığını hissettiği sosyo-kültürel ortamda sosyalleşmektedir. Onun için eleştiriler, genellikle liberal teorinin insan öznesini etsiz-kemiksiz bir varlık, angaje olmayan bir özne (*unencumbered self*) ya da tamamen bir ruh (*ghost*) olarak sunmasına yönelik olmuştur (Berten vd., 2006: ss.190-191). Nitekim komüniteryanların ki, -bunların başında Michael Sandel, Michael Walzer, Alasdair McIntyre ve Caharles Taylor gelmektedir- liberal öğretinin temel ilkelerine, özellikle de ontolojik bireyciliğine karşı entelektüel bir tutum takınarak, toplumsal kimliğin taşıyıcısı olan bireyin, toplumdaki bağımsız bir şekilde ele alınamayacağını ve bağımsız bir ontolojik kategoriye indirgenemeyeceğini iddia etmişlerdir. Aksi durumda toplumsal düzeyde nihilizme varan bencilliğin yaygınlaşacağını, bu türden bir yaşamın önüne geçmenin yolunun da ‘ortak iyi’den, ‘kamu çıkarı’ndan ve ‘kolektif iradeyi’ hâkim kılmaktan geçtiğini düşünmüşlerdir.

Komüniteryan düşünürlere göre Walzer (1994: s.85, akt., Haklı, 2017: ss.78-79), bireyin/şahsiyetin ve kimliğin, ancak sosyal ve cemaatsel ilişkiler içinde bulunmakta kazanılabileceğini iddia etmiştir. Ona göre cemaate (buradaki cemaat kavramı sadece dini örgütlenmeler bağlamında değil, politik alının dışında gönüllü birliklerin, sivil toplum örgütlenmelerin tümünü ihtiva etmektedir) mensup insanların şahsiyetleri üç farklı münasebetin neticesinde ortaya çıkmaktadır: Birincisi, toplumdaki mevcut sosyal iyiler ile kurulan ilişkinin gerçekleştiği farklı adalet çerçevelerinde ihtiyaç duyulan fiillerin icra edildiği kişinin yurttaş, ebeveyn, işçi veya tüccar, öğretmen veya öğrenci, doktor veya hasta olarak adlandırıldığı sosyal hayatın içinde zuhur etmektedir. İkincisi, kişinin ailesi, milleti, dini, cinsiyeti ve politik bağlılığı üzerinden tanımlandığı ve kimliğini vücuda getirmesini sağlayan ahlaki kültüre karşılık gelmektedir. Bu iki münasebet şekli ile bazı yerlerde çakışmakla birlikte onlardan farklı olan diğer bir üçüncü münasebet ise, kişinin toplumdaki konumunu ve onayladığı kimliklerini eleştirel bir gözle değerlendirmesini sağlayan ve ahlaki sesi oluşturan düşünceler, ilkeler ve değer yargılarıdır.

Dolayısıyla komüniteryanizmin sadece liberalizmin bireycilik anlayışını eleştirmekle sınırlı kalmadığını, aynı zamanda cemaatsel erdeme, toplumsal dayanışmaya, kamusal çıkara ve ortak iyiye de yönelik özel bir vurgusunun olduğunu/bulduğunu görebiliyoruz. Liberaller, bireyin özerkliğini/özgürlüğünü her şeyin üstünde tutan Kant, Locke ve Mill'in akıl eksenli çizgisini takip ederken, komüniteryanlar, sadece Rönesans'ın cumhuriyetçi geleneğe veya Alman romantizmine sadık kalmamışlar aynı zamanda soyut ahlaka karşı eşit bir güvensizliği, erdemlerin etğini ve içinde geleneklere ve tarihe çok yer veren bir siyaset anlayışına karşı da belli bir sempatiyi paylaşmışlardır. Berten'in deyişiyle (2006: s.13) burada herkes kendince Aristoteles'in formülünden yanadır. "Polis, bireyden öncedir, öncelik bireydedir." Genel olarak bakıldığında komüniteryanların liberalizmin bireycilik anlayışına yönelik yapmış oldukları eleştirileri şu noktalarda toplamak mümkündür (Buchanan, 1989: ss.852-853, akt., Tüzen, 2017: s.523):

- a) Liberalizm, altını oyduğu cemaatin değerini küçümser ve ihmal eder; oysa cemaat, insan varlığının "iyi hayat" kavrayışı için yeri doldurulamaz, temel bir unsurdur.
- b) Liberalizm, yalnızca araçsal bir iyi olarak gördüğü politik birlikteliği yani siyasal yaşantıyı göz ardı eder, bu bakımdan insanın iyi yaşam için siyasal cemaate katılımının temel önemine karşı kördür.
- c) Liberalizm, kişinin topluluğunu veya ülkesini destekleme ve ailevi yükümlülükler gibi belirli ödev ve taahhütlerinin önemini yeterli derecede açıklamakta başarısızdır.
- d) Liberalizm, kusurlu bir benlik anlayışını savunur fakat benlik, seçim nesnesi olmayan ortak bağlılıklar ile değerlere gömülüdür ve kısmen bunlar tarafından oluşturulur.
- e) Liberalizm, adaleti yanlış bir şekilde yüceltir ve toplumsal kurumların ilk erdemi olarak değerlendirir, ancak adalet olsa olsa yalnızca topluluğun yüksek erdemlerinin çöktüğü koşullarda gerekli olan telafi edici bir erdemdir.

Sosyal yapının biricikliğine vurgu yapan ve kolektif bağların önemine inanan komüniteryanların yukarıdaki eleştirilerinde haklı olduklarına inandıkları temel husus, toplumsal bir teori olarak liberalizmin, soyut birey anlayışından hareket ederek bireyi toplumdaki tecrit ettiği, bireyin içine kapanmasına ve dış dünyayla, toplumla, cemaatçi ilişkilerle bağını koparmasına, zira bireyin özellik ve karakterinin onun toplumdaki varlığı tarafından şekillendirildiğini nazarı itibara almadığı görüşünde yoğunlaşmaktadır. Peki gerçekte böyle midir? Liberaller doğal olarak bu soruya hayır cevabını vermekte, öne sürülen iddiaların doğru olmadığını düşünmekte. Onlara göre liberal bireycilik anlayışı bireyi kendi başına tasavvur eden, onu her şeyden ve herkesten uzaklaştıran bir anlayışı barındırmadığı gibi onu katı bir özerkliğe, otonom bir kimliğe ve atomik

bir kişiliğe de hapsedmemiştir. Her şeyden önce metodolojik bireycilik, bireyi soysal bir fenomen olarak ele almakta, içinde bulunduğu toplumla organik ilişkisine değinmekte, dolayısıyla tecrit edilmiş, içine kapanmış bireyler değil, diğer insanlarla etkileşim içindeki insanlar söz konusudur (Yayla, 2000: s. 97).

4. Sosyalizmin Birey(cilik) Anlayışı

Latince *sociare*'den türetilmiş olup, birleşmek veya paylaşmak anlamına gelene sosyalizm, politik bir doktrin olarak 18. yüzyılın ikinci yarısından itibaren özellikle Fransız Devriminin “özgürlük, eşitlik, kardeşlik” temalarının toplumun geniş bir kesiminde boş bir vaadin ötesine geçememesine ve kapitalist sanayileşmenin toplumu sınıfsal temelde kutuplaştırmasına karşı bir tepki olarak doğmuştur. Kimi zaman sosyalist fikirlerin kökeni Platon'un *Devletine* (2014)³ veya Thomas More'un *Ütopyasına* (2019)⁴ dayandırılrsa da sosyalizmin sistematik bir düşünce biçimi ve ideolojik bir tutum haline gelmesini sağlayan en önemli gelişmenin, sanayi kapitalizminin ve burjuva toplumunun devrimci bir güçle dünyayı yeniden şekillendirmeye çalışması olduğu söylenebilir. Diğer bir deyişle sosyalist fikirlerin özellikle emekçi sınıflar tarafından sahiplenilmesi, benimsenmesi ve emekçi sınıfın örgütlenmesinde ideolojik bir rol oynamasının temel nedeni, dönemin rekabetçi kapitalizminin toplumu burjuva ve proletarya şeklinde iki keskin sınıfa ayrıştırmasıydı.

18. yüzyılın sonuna doğru Batı Avrupa'da sanayi kapitalizminin gelişmesiyle beraber makineleşmenin seri üretimde bulunması ve üretimin kitleselleşmesi, bir yandan toplumda önemli bir kesimin geçimini sağladığı geleneksel üretim biçiminin ve mesleklerin önemini yitirmesine, diğer yandan teknolojinin üretim süreçlerinde başat bir rol oynamasıyla başta küçük sanayici ve tüccarlar olmak üzere esnaf, zanaatçı, çiftçi ve köylünün yoksullaşmasına ve çalışmak üzere kentlere akın eden işçilerin, ucuz işgücü olarak emek sömürüsüne maruz kalmalarına neden olmuştur. Üretimin her geçen gün daha fazla istihdama ihtiyaç duymasına karşın fabrikaları dolduran emekçi yığınlar, sanayinin yedek orduları olarak ağır çalışma koşullarına mahkûm edilmiş ve güç koşullar altında çalışan işçiler, adeta makinenin uzantısı haline gelmişlerdir. Ancak, emeğinden başka satacak hiçbir şeyi olmayan, sadece kendi emek gücünü satarak geçinmek

³ Platon'un *Devlet* diyalogu iki düşüncenin çatışmasını içermektedir. Bu çatışmanın bir tarafında, insanların doğuştan iyi ve eşit olduğunu, toplumsal düzeninin onları bozduğunu, güçlülerin güçsüzleri ezdiğini savunanlar, diğer taraftan insanların doğuştan ne iyi ne de kötü olduğunu, güçlülerin güçsüzleri ezmesinin ve yönetmesinin doğal olduğunu ve insanın haklı olması değil, güçlü olması gerektiğini savunanlar yer almıştır.

⁴ Yunancada “olmayan yer” anlamına gelen “Utopya” kavramı, 1516 yılında İngiliz yazar, siyaset adamı ve hümanist Thomas More tarafından aynı adla yazılmış olan kült bir eserdir. Eserin en önemli özelliği, Marksizm, sosyalizm ve anarşizme gibi ideolojilere ilham olması ve toplumsal eşitsizliklerin olmadığı mükemmel bir toplum düzenini konu etmesidir.

zorunda kalan işçiler (Marx, 2010: s.57) maruz bırakıldıkları bu durum karşısında, rekabetçi ve sömürü ilişkisini içeren kapitalist sisteme karşı sosyalist fikirlere sarılmışlardır.

Çünkü sosyalizm ilk günden beri kolektivitelyi öne çıkaran bir ideoloji olarak bütün kötülüklerin kaynağı ve çatışmaların nedeni olarak toplumu sınıf temelinde bölen, sosyal eşitsizliği ve özel mülkiyeti üreten ve bunu bütün toplum kesimlerine dayatan kapitalist üretim ilişkilerini görmüştür. Bundan dolayı da, fabrika üretiminin yaygınlaşmaya başladığı ilk yıllarda sosyalizm, Heywood'un deyişyle (2014: ss.80-81) "köktenci", "ütopyacı" ve "devrimci" bir nitelik taşımış, ancak 19. yüzyılın sonralarından itibaren çalışma şartlarının ve ücretlerin iyileştirilmesinin ve sendikalarla sosyalist siyasi partilerin büyümesinin bir sonucu olarak, işçi sınıfının tedrici olarak kapitalist toplumla bütünleşmesini yansıtan reformist bir sosyalist gelenek ortaya çıkmış ve bu gelenek, zaman içinde "parlamentar yol"u benimseyerek sosyalizme barışçıl, aşamalı ve yasal yoldan geçişin mümkün olduğunu ilan etmiştir. Yazar, böylece 20. yüzyılın büyük bir bölümünde sosyalizmin iki türlü karşımıza çıktığını düşünmektedir. Biri, Rusya'da gördüğümüz ve kendisini komünist olarak tanımlayan Lenin ve Stalin'in uyguladığı devrimci (radikal) sosyalizm, diğeri de Batı Avrupa'da gördüğümüz, daha çok anayasal bir düzeni ve demokratik bir siyaseti izleyen ve kendisini sosyal demokrasi olarak tanımlayan reformist sosyalizmdir. Rusya, Çin, Küba ve Vietnam gibi ülkelerde iktidara gelen radikal sosyalistler, özel mülkiyetin yerine ortak mülkiyeti, serbest piyasa ekonomisinin yerine de planlı ekonomiyi geçirmeye çalışmışlardır.

Siyasal bir rejim olarak sosyalizmin tarihsel başarısı veya başarısızlığı bir yana bırakılırsa, bir ideoloji olarak insan doğasına ve bireyciliğe olan bakışının rakip düşünce sistemlerinden çok farklı olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim sosyalistler, insan doğasının doğumla sabitlendiği ve bu anlamda değişmez olduğuna ilişkin gerek liberallerin gerekse muhafazakârların görüşlerini kabul etmezler. İnsan doğasının *n*liğine ilişkin felsefi tartışmalarda sosyalistler, insanın aslında yetiştiği kültürün bir parçası olması nedeniyle değişebildiği ve dolayısıyla toplumsal hayatın koşulları tarafından biçimlendirildiği görüşünü savunmuş, bireyi toplumdan net bir biçimde ayıran hatta onu toplumdan önce bir yere koyan liberallerin aksine, insan doğasının toplumsal bir çekirdeğinin bulunduğunu ve insani bütün becerilerin kaynağını toplumda gördükleri için de önceliği bireye değil topluma vermişlerdir. Bireyin toplumdan ayrılamayacağı konusundaki görüşleriyle sosyalizm, liberalizmden ayrılmış, hatta Batı bireyciliğine karşı geleneksel toplumun değerlerinin muhafaza edilmesini talep etmiştir. Dolayısıyla liberalizmin bireycilik kavramına karşılık sosyalistler, sosyal olanı yani kolektivitelyi, yardımlaşmayı ve dayanışmayı esas alan topluluk fikrini öne çıkarmışlardır.

Felsefi temellerini Marksizm'den alan sosyalizm, birey ve toplum ilişkilerinde topluluğu esas alır. Sosyalistlere göre birey, her ne kadar toplumsal yapının öznesi konumunda ise de nihayetinde o, toplumsal bir varlıktır, daha doğmadan bile toplumsaldır (Eroğul, 2014: s.34).

Onun için Marksizm ve sosyalizm, soyut, atomistik ve otonom birey anlayışını reddederler. Bireyi kendi başına bir varlık olarak görmedikleri gibi, onun özgürlüğünü de her şeyin üstünde tutmazlar. Liberallerin aksine sosyalistler, bireyi kıtanın ayrılmaz bir adası, parçası olarak gördüklerinden olsa gerektir, kıtanın bölünmezliğini tartışmazlar. Nitekim Marx, (1997: s.126, akt., Çolak, 2012: s.28).

Beşerin özünü, insanın hakiki kolektifliğinde bulmuştur. Ancak buradaki kolektif bütün, bu kez sınıf olarak karşımıza çıkmaktadır. İnsan olmanın yolu sınıf bilincine erişerek kolektif olarak kaderini tayin etmekten geçtiğine inanılır. Nihai amaç ise sınıf bilincine ulaşmış-işçi sınıfı, proletarya- devrimle üretim ilişkilerini ve siyaset ile toplumu yeniden şekillendirerek sınıfsız kolektif bir bütün oluşturmaktır. Bireylerin tüm ihtiyaçlarının karşılandığı, haklarının verilmesi ve gerçek özgürlüğü tatması, ancak böyle bir komünal hayat ile mümkündür (Çolak, 2012: ss.28-29).

Komünal düzen fikri sosyalist ideolojinin hayalidir, ancak bu hayalin gerçekleşmesi için bireylerin sadece birlikte değil, aynı zamanda birbirleri için var olmalı. Kolektif düzen, rekabet yerine dayanışmayı, birikim yerine paylaşmayı, bireycilik yerine kolektiviteyi esas alır ve toplumsal eşitlik her şeyin üstünde tutulur. Sosyalistlere göre tekil özneler, “özgürlük kabiliyetlerini, ancak bir toplumsal cemaatin üyesi olarak hayata geçirebilirler. Ancak bu üyelik, öznelerin genel olarak paylaştıkları niyetlerin karşılıklı gerçekleştiriminin, zorlamasız, dolayısıyla karşılıklı tanıma ve paylaşma anlayışı içerisinde vuku bulacağı şekilde özgür olmalıdır” (Honneth, 2016: s.45). Dolayısıyla sosyalizmin tam kalbinde topluluk, iş birliği ve ortaklaşa sahiplik kavramlarının yer aldığı söylenebilir. Bireyi toplumdan bağımsız gören liberal görüşe şiddetle karşı çıkan sosyalistler (Heywood, 2018: s.128). İngiliz metafizikçi John Donne'nin şu dizeleriyle topluluk fikrinin önemini ortaya koymuşlardır: “Ada değildir insan, bütün hiç değildir bir başına; Anakara'nın bir parçasıdır ölünce bir insan eksilirim ben; çünkü insanoğlunun bir parçasıyım, işte çanlar senin için çalıyor.”

Böylece sosyalizm, insanı kitudan bağımsız bir varlık olarak görmekten kaçınarak, topluluğa kerameti kendinden menkul bir bütünsellik arz etmeye çalışmıştır. Sosyalistler, sıkça ortak mülkiyeti, planlı ekonomiyi ve sosyal dayanışmayı dile getirmek suretiyle çıkarlarını maksimize etmeye çalışan liberal bireyciliğin karşısında durmuşlardır. Böylece sosyalizm; “eskiden beri sosyal eşitliği önemseyen, mutlak eşitlik mümkün değilse de daha eşit olmayı öne çıkaran, eşitlik isteğini kolektif mülkiyete vurgu yaparak dışa vuran ve modern dönemlere gelindiğinde bu fikirlerle liberalizmin bireyciliğine karşı olmayı birleştiren toplulukçu bir ideoloji olmuştur” (Uçar, 2017: s.75). Yoksa bazı sosyalistlerin (Lewis, 1966: s.13) iddia ettiği gibi sosyalizm, bireyin kişiliğini zenginleştirmek amacıyla açıkça adanmış, teori ve pratik toplamından meydana gelmiş bir yapı değildir. Sosyalizmde topluluk fikrinin aşırı vurgulanmasının temel nedenlerinden birisi, liberal teorilerin aksine bireyin tek başına kendisine yeterli olamayacağına duyulan inançtır.

Nitekim Einstein (2008: s.181) dönemin *Monthly Review* Dergisi için kaleme aldığı “Niçin Sosyalizm?” adlı makalesinde sosyalizmin neden bireyi değil de toplumu/topluluğu dikkate aldığını şu şekilde açıklar: Birey hiç şüphesiz kendi başına düşünen, eyleyen, hisseden, mücadele eden ve çalışabilen bir varlıktır. Ancak hem fiziksel ve duygusal hem de entelektüel olarak topluma öyle bağlıdır ki, onu toplum dışında düşünmek veya anlamak mümkün değildir. İnsana yiyecek, içecek, giyecek, ev, konuşma, düşünme ve bu düşünme biçimlerinin içeriğini hep “toplum” sunar. İnsanın yaşamına anlam katan toplumdur ve toplumu dikkate almaksızın insanın yaşaması en azından sağlıklı bir kişilik edinmesi de mümkün görünmemektedir.

Sonuç

Hiç şüphesiz, her ideoloji, felsefe veya din, insanı mutlu etmek ve özgür kılmak için yola koyulduğunu iddia eder. Her ne kadar, her birinin bakış açısı ve referans kaynağı farklılık gösterse de nihayetinde hepsinin ortak amacının benzer olduğu söylenebilir. Konumuz dışında olduğu için dinleri bir kenara bırakırsak hem liberalizmin hem de sosyalizmin günümüz toplumlarının siyasal örgütlenmesinde çok önemli bir rol oynadığı görülmektedir. Gerek düşünce sisteminin kapsayıcılığıyla gerekse insan doğasına ilişkin daha iyimser ve toleranslı bir eğilimi ortaya koymasıyla liberalizmin, rakip ideolojilere göre daha fazla kabul gördüğünü, sadece Batı siyasi geleneğinin ana damarını oluşturmakla sınırlı kalmadığını, aynı zamanda demokrasiye, insan haklarına, barışa, din ve vicdan özgürlüğüne ve serbest piyasa ekonomisine yönelik vurgularıyla da dünyanın en önemli ekonomi-politiği haline geldiğini de belirtmek gerekir.

Liberalizmin temel değeri ve vurgusu bireydir. Liberalizme göre insan hayatı başka herhangi bir şey için amaç değildir. İnsan hayatı kendi başına bir değer olduğundan ona kasteden herhangi bir eylem de kabul edilemez. Özgür bir varlık olan insan, kendi kaderini, ancak kendisi belirleyebilir ve yine Kant’ın belirttiği gibi kendi ahlak yasasını özgürce koyabildiği ve bu doğrultuda davranabildiği sürece “insan” olabilir. Buradaki insandan kastedilen birey olarak insandır yoksa kolektif varlıklar değildir. Liberallerin gözünde toplumun tek başına herhangi bir gerçekliği yoktur zira toplum dediğimiz şey, bireylerin toplamından başka bir şey değildir. Bireyin özgürlüğü söz konusu olduğunda devlet dâhil hiçbir otoritenin hükmü, baskısı söz konusu olamaz. Bireycilik ve bireysel özgürlük hem çoğulcu toplumun önsel koşuludur, hem de demokratik toplumun olmazsa olmazıdır. Kısacası bireycilik ve özgürlük liberalizmin vazgeçilmez iki önemli değeridir.

Liberalizme göre bireyin ‘iyi’, ‘adil’ ve ‘özgür’ bir yaşama sahip olabilmesi için, öncelikle kendi başına karar verme yeteneğine, mülk edinme özgürlüğüne, evrensel hukuk kuralları içinde

yaşamını sağlayacak anayasal bir düzene ihtiyacı bulunmaktadır. Bu ihtiyacı, ancak özgürlüklerin ve demokratik değerlerin temel alındığı liberal bir yönetim anlayışı sağlayabilir. Yayla'nın deyişiyle (2015: s.164), adına ister doğal haklar ister temel haklar, isterse başka bir şey diyelim fark etmez demokrasi ve insan haklarının her zaman geçerli ve kuvvetli dayanağı bireyciliktir. Liberal değerleri esas alan demokratik yönetimlerin varlıklarını devam ettirebilmeleri için, bireyin varoluşsal ihtiyaçlarının ve insan olmaktan kaynaklı devredilmez, dokunulmaz ve başkaları tarafından zarar verilemez nitelikteki yaşam, özgürlük ve mülkiyet hakkının teminat altına alınmış olması gerekir. Onun için liberaller, teorilerinde özellikle bireyciliğe ve bireyin hak ve özgürlüklerine özel bir yer açarlar. Hatta kimi düşünürler, liberalizmin aslında birey(cilik) felsefesi olduğunu iddia ederek liberalizmle bireyciliği aynı kefeye koyarlar. Ancak liberalizmin bireye yönelik bu aşırı korumacı tavrı, başta sosyalizm ve muhafazakâr ideolojiler olmak üzere milliyetçi ve komüniteryanlar tarafından da eleştirilmiştir.

Bu eleştirilere bakıldığında özellikle Klasik ve neo-liberallerin bireye aşırı bir değer yüklediğini, bireyciliği deyim yerindeyse göklere çıkartacak biçimde onu kutsallaştırdığını, dokunulmaz kıldığını ve sosyal realitenin temel unsuru olarak bireyi her şeyin üstünde tuttuğunu söylemek mümkündür. Liberalizmin bireycilik anlayışı, bireyi içinde bulunduğu toplumdan, toplumsal normlardan, geleneklerden ve kültürden uzaklaştırmakta, birey sadece kendi başına yaşayan bir varlık olarak tasavvur edilmektedir. Bireycilik, aile, cemaat, devlet, din ve gelenek gibi toplumun temel yapıtaşları karşısında özerk kılınmakta ve bu kolektif bütünlerin üstüne çıkarılmaktadır. Böylece soyut ve atomize bir birey anlayışını savunan liberalizmin, bireyi hem toplumdan soyutladığı hem de hiç kimseye hesap vermeyen ve sadece kendisi için yaşayan bir varlık haline getirdiği söylenebilir. Bunun yanında sosyal bağlamın gelişen teknolojik araçlarla ortadan kalktığı günümüz dünyasında liberalleşmenin bireyselliği özendirilmesi, adeta herkesin üzerinde kutsal bir şemsiye gibi duran toplumun hem *neliğinin*, hem de geleceğinin yeniden sorgulanmasını ve tartışılmasını gerektirmiştir.

Sosyal ilişkinin reddini içeren bireyci öğretilerin aksine sosyalizm, toplumu ve toplumsal bütünlüğü temel alır. Dolayısıyla sosyalizmin odağında birey değil, topluluk vardır. İnsanın sosyal bir varlık olarak tasavvur edildiği bu ideolojide, bireysel kimliği şekillendiren toplum ve toplumu oluşturan kolektif bütünler önemsenir. Sosyalizmde birey, içinde bulunduğu toplumun doğal bir üyesi olarak hem kültürün taşıyıcısı hem de üreticisidir. Sosyalizm, bireyin kendi başına özerk bir varlık olarak tanımlanmasına karşı çıkar. Nitekim Owen'dan Proudhon'a ve Marx'a kadar sosyalist hareketin her bir öncüsü, baştan beri dayanışmacı toplumsal ilişkilerin önemine değinmiş ve bireyselliği reddetmişlerdir. Ancak nasıl ki liberalizm, bireyi ve bireyin hak ve özgürlüklerini her şeyin üstünde tutmak suretiyle onu toplumdan ve toplumsal dünyadan soyutlamaya çalışmışsa,

aynı şekilde sosyalizm de, sosyal eşitlik, kolektif mülkiyet ve kolektif eylem adına bireyi adeta yok saymış, bireysel hakları ve özgürlükleri çığnemiştir. Nitekim 1917’de Çarlık Rusya’sının yıkılıp yerine proletarya diktatörlüğüne dayalı sosyalist bir rejim kuran Lenin ve Stalin’in 1920-1930’larda kolektif mülkiyet ve planlı ekonomi adına bireysel hak ve özgürlükleri hiçe sayan politikaları sonucunda milyonlarca insan açlıktan ve yoksulluktan ölmüş, devlet terörizminin en acımasız şeklini uygulayan Ortodoks sosyalistler, bireyi Komünal toplum için yok saymışlardır.

Kaynakça

- Ak, G. (2015). John Stuart Mill Düşüncesinde Bireyin Özgürlüğü, *Lau Sosyal Bilimler Dergisi*, 6(1). 41-61.
- Barry, P. N. (2012). *Modern Siyaset Teorisi*. (Çev. Mustafa Erdoğan ve Yusuf Şahin). Ankara: Liberte Yayınları.
- Bauman, Z. (2005). *Bireyselleşmiş Toplum*. (Çev. Yavuz Alogan). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Berten, A., Silveria da, P & Pourtois, H. (2006). Birey ve Cemaat. André Berten, Pablo da Silveria, Hervê Pourtois. (Ed). *Liberaller ve Cemaatçiler*. 189-208. Ankara: Dost Kitabevi.
- Buchanan, A. E. (1989). Assesing The Communitarian Critique of Liberalism, *Ethics*, 99(4). 852-882, akt., Tüzen, M.A. (2017). Liberal Öğretinin Komünteryan Eleştirisi. *Mavi Atlas*, 5(2). 517-529.
- Buhr, M., Schroder, W., Barck, K. (2006). *Aydınlanma Felsefesi*. (Çev. Veysel Atayman). İstanbul: Yenihayat Yayınları.
- Can, N. (2005). *Özgür Birey. Sınırlı Devlet*. Ankara: Hece Yayınları.
- Corcuff, P. (2009). *Bireycilik Sorunu*. (Çev. Aziz Ufuk Kılıç). İstanbul: Versus Yayıncılık.
- Çetin, H. (2002). Liberalizmin Temel İlkeleleri, *Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 2(1). 219-237.
- Çolak, Y. (2012). Haklar ve Aidiyet Arasında Birey, *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*. 32.1-29.
- Dworkin, R. (2006). Liberalizm. André Berten, Pablo da Silveria, Hervê Pourtois. (Ed). *Liberaller ve Cemaatçiler*. 49-76. Ankara: Dost Kitabevi.
- Edgel, S. (1998). *Sınıf*. (Çev. Didem Özyiğit). Ankara: Dost Kitabevi.
- Einstein, A. (2008). Neden ‘Sosyalizm?’ (Çev. İhsan Kamalak vd.). *Toplum ve Demokrasi*, 2 (2). 181-186.

- Elliot, A. ve Lemert, C. (2011). *Yeni Bireycilik*. (Çev. Başak Kıcıır). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Erdoğan, M. (2006). *Aydınlanma, Modernlik ve Liberalizm*. Ankara: Orion Yayınevi.
- Eroğul, C. (2014). *Birey Nedir?* İstanbul: Yordam Kitap.
- Heywood, A. (2014). *Siyaset*. (Çev. Bekir Berat Özipek vd.). Ankara: Adres Yayınları.
- Heywood, A. (2018). *Siyasi İdeolojiler*. (Çev. Levent Köker). Ankara: Bb101 Yayınları.
- Honneth, A. (2016). *Sosyalizm Fikri*. (Çev. Cem Şentürk). İstanbul: İletişim Yayınları.
- İspir, N. (2007). Ayn Rand'ın Siyaset Felsefesinde Bireysel Hakların Mutlaklığı Sorunu, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*. 10(2).509-521.
- Kant, I. (1982). *Ahlak Metafiziklerinin Temellendirilmesi*. (Çev. Ioanna Kuçuradi). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları. 45-46, akt., Yayla, A. (2015). *Liberalizm*. Ankara: Liberte Yayınları.
- Kymlicka, W. (1998). *Çokkültürlü Yurttaşlık: Azınlık Haklarının Liberal Teorisi*. (Çev. Abdullah Yılmaz). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Larmore, C. (2006). Siyasi Liberalizm Üzerine. André Berten, Pablo da Silveria, Hervé Pourtois. (Ed). *Liberalizm ve Cemaatçiler*. 121-144. Ankara: Dost Kitabevi.
- Lewis, J. (1966). *Sosyalizm ve Birey*. (Çev. S. Y. Cerit). Ankara: Sol Yayınları.
- Lukes, S. (1995). *Bireycilik*, (Çev. İsmail Serin). Ankara: Ark Yayınları.
- Marx, K. ve Engels, F. (2010). *Komünist Manifesto*. (Çev. Celal Üster ve Nur Deriş). İstanbul: Can Yayınları.
- Marx, K. (1997), *Selected Writings*. Oxford: Oxford University Press. akt., Çolak, Y. (2012). Haklar ve Aidiyet Arasında Birey, *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*. 32. 1-29.
- More, T. (2019). *Utopya*. (Çev. Selahattin Eyyüboğlu, Vedat Günyol ve Mina Urgan). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Platon. (2014). *Devlet*. (Çev. Sabahattin Eyyüboğlu ve M. Ali Cimcoz). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Rand, A. (2010). *Atlas Vazgeçti*. (Çev. Belkıs Dişbudak Çorakçı). İstanbul: Plato Film Yayınları.
- Talu, N. (2010). Modernlik Söylemi: Endişeli Bakışlarda Modern Birey, *Metu Journal Of The Faculty of Architecture*. 27(2). 141-171.
- Taylor, C. (2000). *Modernliğin Sıkıntıları*. (Çev. Uğur Canbilen). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

- Tocqueville, A. (2016). *Amerika'da Demokrasi*. (Çev. Seçkin Sertdemir Özdemir). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Turner, S. B. (1997). *Eşitlik*. (Çev. Bahadır Sina Şener). Ankara: Dost Kitabevi.
- Uçar, M. (2017). Sosyalizm, Hasan Yücel Başdemir ve Buğra Kalkan (Ed). *Siyasi İdeolojiler*. 72-107. Ankara: Adres Yayınları.
- Özlem, Z. ve Engin, Ü. (2014). Birey Kavramının Gelişimi ve İnsan Hakları, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*. 1. 201-218.
- Walzer, M. (1994). *Thick And Moral Argumnet Of Home And Abroad*, Notre: Notre Damei University Of Notre, Dame Press. akt., Haklı, S. Z. (2017). *Özgür Toplumda Birey ve Cemaat*. Ankara: Liberte Yayınları.
- Yayla, A. (2000). *Özgürlük Yolu: Hayek'in Sosyal Teorisi*. Ankara: Liberte Yayınları.
- Yayla, A. (2015). *Liberalizm*. Ankara: Liberte Yayınları.

Makale Gönderim Tarihi/Received Date: 05.11.2020 – Makale Kabul Tarihi/Accepted Date: 02.12.2020

Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi

Journal of Social and Cultural Studies

www.toplumvekultur.com

Yıl/Year: 2020, Sayı/Issue: 6, Sayfa/Page: 20-37

DOI: 10.48131/jscs.822256

SİVİL TOPLUM VE ULUS DEVLET

Yaşar YEŞİLYURT¹

Öz

1980'li yıllardan sonra küreselleşmenin hem dünyada hem de Türkiye'de etkisini ve ağırlığını hissettirmesiyle birlikte ulus devlet tartışmaları ekseninde birçok konu gibi sivil toplum-devlet ilişkisi de yoğun bir biçimde tartışma konularından biri hâline gelmiştir. Küreselleşmiş kapitalist düzen, sivil oluşumları desteklerken aynı zamanda yerel düzlemde zaman zaman sivil toplumun ulus devletle karşı karşıya kalmasını destekleyen ve ulus devlet üzerinde sivil toplum aracılığı ile baskı kurmaya çalışan bir görüntü vermektedir. Dolayısıyla ulus devlet, küreselleşme, sivil toplum bağlamlarında bu ilişkinin seyrini analiz etmek önemli hâle gelmektedir. Çünkü bu konu aynı zamanda ulus devlet güçleniyor mu yoksa zayıflıyor mu eksenindeki tartışmalarla da ilgili olması bakımından önemlidir. Bu çalışmada ulus devlet gibi homojenleşmeyi esas alan bir yapıda sivil toplum alanının özerkliğini nasıl koruyabileceği tartışılmakta ve ulus devlet ile sivil toplum örgütlenmeleri arasındaki ilişki açıklanmaya çalışılmaktadır. Sivil toplum ulus devlet ile millet arasında bir köprü vazifesi işlevi yaparak devlet ile millet arasında bir denge kurmaktadır. Çalışmamda küreselleşmenin artmasıyla birlikte sivil toplum kuruluşlarının, ulus devlet politikalarının belirlenmesinde ve ulus devletin varlığını sürdürmesinde ki rolünün arttığına vurgu yapılmaktadır. Bunu vurgularken de özellikle 1980'den sonra küreselleşmenin etkisi ile birlikte Türkiye'de sivil toplumla ilgili gelişmelere kısaca değinilerek ulus devlet sivil toplum arasındaki karşılıklı ilişkinin anlaşılmasına yönelik bir okuma yapmak amacı güdülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Ulus Devlet, Sivil Toplum, Küreselleşme, Türkiye

CIVIL SOCIETY AND NATIONAL STATE

Abstract

After the 1980s, globalization both in the world, along with feel the impact in Turkey and weight as many issues in the nation-state discussions axis civil society-state relationship has come into one of an intensely debated. While the globalized capitalist order supports civil organizations, it also gives an image at the local level that sometimes supports civil society's confrontation with the nation-state and tries to put pressure on the nation-state through civil society. Therefore, it becomes important to analyze the course of this relationship in the contexts of nation-state, globalization and civil society. Because this issue is also important in terms of being related to the debates on whether the nation-state is getting stronger or weakened. In this study, it is discussed

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Samsun Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, yasar.yesilyurt@samsun.edu.tr, ORCID: :0000-0001-2345-6789

how civil society can preserve its autonomy in a structure based on homogenization, such as the nation state, and the relationship between the nation state and non-governmental organizations is tried to be explained. Civil society acts as a bridge between the nation-state and the nation, establishing a balance between the state and the nation. In my study, it is emphasized that with the increase of globalization, the role of non-governmental organizations in determining the nation-state policies and in the survival of the nation state has increased. It is especially emphasized that after 1980 the impact of globalization on civil society development along with a brief reference to the nation-state in Turkey aim to make a reading for an understanding of the mutual relationship between civil society aimed.

Keywords: Nation-State, Civil Society, Globalization, Turkey

Giriş

Günümüzde özgür bir toplumun en ayırt edici özelliği örgütlenme özgürlüğünün herhangi bir kısıtlamaya başvurulmadan tanınmış olmasıdır. Böyle bir toplumda bireyler özgürce çeşitli sayıda dernek, vakıf, meslek kuruluşları gibi yapılar içerisinde yer alabilirler. Bu çerçevede özgür bir toplumun üyeleri, kendi çıkarlarını gözetmek maksadıyla bir araya gelerek sivil toplum kuruluşları içinde yer almaktadırlar. Sivil Toplum Kuruluşlarının bu anlamda demokrasilerin vazgeçilmez bir olgusu olarak kamuoyu ve baskı gücü oluşturma noktasında önemli bir işlevi bulunmaktadır. Demokrasilerde siyasal partiler eğer iktidara gelmek veya iktidarda kalmak istiyorlarsa kamuoyunu dikkate almak zorundadırlar.

Sivil toplum kavramı Batı toplumlarının gelişim sürecinin ve Batı siyasal geleneğinin içinde doğup gelişmiştir. Bu anlamda sivil toplumu tanımlarken bu geleneği göz ardı etmek pek mümkün görünmemektedir. Sivil toplum tanımı yapılırken en çok referans gösterilen tanım, liberal demokrasinin önde gelen isimlerinden, Larry Diamond'a ait olan tanım gibi gözükmemektedir. Diamond sivil toplumu şöyle tanımlamaktadır: “ Sivil toplum örgütlü sosyal yaşamın gönüllü, kendi kendini üreten, kendi kendini destekleyen, devletten özerk olup bir yasal düzen ya da ortak kurallara bağlı olan alanıdır. Sivil toplum özel alan ve devlet arasında duran aracı bir varlıktır.” (Onbaşı, 2005: s.46). John Ehrenberg ise “sivil toplum nedir” sorusunun cevabının ancak “onu oluşturan yapıların ne yapmakta olduğuna, nasıl örgütlendiklerine ve hangi siyasal ve ekonomik güçlerin etkisinde olduğuna bakarak” verilebileceğini belirtmektedir. Bu nedenle onun kendi başına, kendi içinde bir tanımını yapabilmek mümkün değildir ve basitçe piyasa-dışı, devlet-dışı bir gönüllü kamusal aktivite alanını anlamak yeterli olmamaktadır (Onbaşı, 2005: s.46).

Bassam Tibi'ye (1998: s.36) göre sivil toplum kavramı şu ön şarta dayanmaktadır: “Toplumsal ve siyasal kurumlar özerktirler; devletle ilişkilidirler, fakat devlet tarafından denetlenmezler ve devlete tabi değildirler.” Karl Marx, sivil toplumu devletten ayırmaktadır. Marx'a göre, insanın doğayla ilk etkileşimini oluşturan ekonomik hayat, insan hayatının tüm

aktivitelerinin ve sosyal hayatının temel paradigmasını oluşturur. Din, devlet, aile, kanun, ahlak, bilim gibi insani etkinliklerin tümü üretim biçimine göre şekillenir. Marx'a göre sivil toplum on sekizinci yüzyıl Avrupa'sında burjuvazi ile gelişmiştir. Onun için sivil toplum, üretici güçlerin belli evrimsel gelişiminde ortaya çıkan, bireyler arasındaki ekonomik ilişkilerin tümüdür (Bayhan, 2005: s.153).

Sivil toplum ve devlet ayrımını ilk kez Hegel yapmıştır. Hegel'e göre sivil toplum, ailenin devlete ulaşmasında diyalektik bir araçtır. Çeşitli evrelerden geçerek olgunlaşan sivil toplum, pazar ekonomisine, şirketlere, sosyal sınıflara, bireylere ve devlete bağlı olmayan farklı birey, grup ve kurumların bir mozağini ifade etmektedir. Dolayısıyla, Hegel'e göre, sivil toplum özgürlüklerin teminatı olmadığı gibi bir sözleşmeyle de oluşmamaktadır. Ona göre, sivil toplum Fransız İhtilali ile oluşan modern ulus devletin bir yönünü oluşturmakta, bireylerin haklarını savunan ulusal devletin siyasal ve yasal ekseninde gelişen uzmanlaşmış kuralların, kurumların ve grupların davranışlarının karmaşık bir bileşenini oluşturmaktadır (Kaldık, 2018: s.2541). Bu anlamda sivil toplum devletten ayrı bir alan olarak var olmasına karşılık ulus devlet örgütlenmelerinde daha çok kendine yer bulan ve ulus devletle karşılıklı bir çıkar ilişkisi çerçevesinde varlığını sürdüren bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Ulus devletin kendisi modern bir olgu olduğu gibi sivil toplum olgusu da daha önceleri izlerine rastlasak da daha çok ulus devlet örgütlenmelerinde ortaya çıkmış modern bir olgudur.

Ancak, sivil toplum kavramının günümüzdeki anlamıyla siyasal düşünürlerin kullandığı şekli arasında çok önemli farklılıklar bulunmaktadır. Günümüzde sivil toplum, devletten ayrı ve devletin müdahale edemediği, kamusal sorunların dile getirilip tartışıldığı, müzakere edildiği gönüllü birliktelik alanı biçiminde tezahür etmektedir. Dolayısıyla sivil toplum ile ilgili önemli ayırt edici özellikler olarak devletten ayrı olma, kamusal sorunlarla ilgili bir amaç taşıma ve gönüllülük daha fazla ön plana çıkmaktadır. Sivil toplumdaki ilişkiler merkezi kontrol ve hiyerarşiye tabi tutulmamaktadır. Nitekim bu bağlamda yapılan bir tanıma göre sivil toplum, devletin doğrudan denetimi altında tuttuğu alanların dışında kalan gönüllü ve rızaya dayalı ilişkilerle oluşturulan örgütler ve etkinlikler alanıdır.

1. Sivil Toplum ve Ulus Devlet

Demokrasinin en önemli göstergelerinden birisi devletin tahakküm alanının dışında var olan, kişinin temel hak ve özgürlüklerini rahat bir biçimde kullanma olanağına sahip olduğu ve aynı zamanda da yine aynı devlet tarafından korunmakta olan sivil bir alanın varlığıdır (Haşlak ve Güleler, 2010: s.4). Özellikle, 1980'li yıllardan sonra etkisini gittikçe artıran küreselleşme olgusu, toplumsal sistemin bütün alt sistemlerini yoğun olarak etkilemiş; ekonomik, sosyal, siyasal ve

kültürel anlamda önemli değişimlerin meydana gelmesini zorunlu kılmıştır. Bunların başında da sivil toplum olgusu gelmektedir. Günümüzde teknolojik yeniliklerin hız ve büyüklüğünde tarihin hiçbir döneminde rastlamadığımız ölçüdeki değişimler, küreselleşmeyi ve onun etkilerini önlenemez boyutlara getirmiştir. Ekonomiden siyasete yerleşmeden sivil toplum ve demokrasiye kadar birçok alanda devletin değişimi ve dönüşümü üzerinde oldukça büyük etkiler yapmıştır. Artık sadece devletin kendi içerisinde ürettiği politikalar ulus devletin devamı için yeterli görünmemektedir. Küreselleşme ekonominin küreselleşmesini sağladığı gibi siyasetinde küreselleşmesini zorunlu kılmaktadır.

Günümüzde, nüfuz alanını tüm dünya olarak kabul eden küresel siyaset anlayışı giderek güçlenmektedir. Bu durum, geleneksel siyaset anlayışından farklı bir yapıyı yansıtmaktadır. Bir başka deyimle, “küresel siyaset”, söz konusu yapının dört temel aktörü olan ulus devlet, devletler-üstü kurumlar, yerel yönetimler ve sivil toplum kuruluşlarının karşılıklı etkileşimi sonucunda şekillenmektedir. Ulus devlet, bu süreçte temel birim olarak faaliyet göstermeye devam etmekte, ancak yetki ve manevra alanları belirli ölçülerde kısıtlanmaktadır. Ulus devletin merkezi egemenlik gücünü sarsan bir olgu olarak değerlendirilen Sivil Toplum Kuruluşları aynı zamanda ulus devletin yerelde gücünü artıran bir işleve sahiptir. Çünkü katılımcı ve demokratik bir sivil toplum yapısı ulus devletlerin hem kendi içinde vatandaşlarına hem de dışarda diğer ulus devletlere karşı birlik ve bütünlük içinde kalmasının imkânını da ortaya koymaktadır. Sivil Toplum Kuruluşları daha demokratik, daha çoğulcu ve katılımcı bir yönetim anlayışı benimsedikleri için ulus devletin var olan temel homojenleştirici ideolojisi ile örtüşmemektedir. Ancak Sivil Toplum Kuruluşları katılımcılık, şeffaflık ve demokratik değerlere bağlılık ekseninde ulus devletin vatandaşları üzerindeki egemenlik biçimini daha açık ve denetlenebilir hale getirerek ulus devletle vatandaşın birliğini tesis etmede önemli bir işleve sahip olmaktadır. Küreselleşme sürecinin hız kazanması ile dünya ülkeleri üzerinde olduğu gibi Türkiye’de de sivil toplum örgütleri faaliyetlerini etkin olarak sürdürmeye başlamışlar ve uluslararası arenada etkili bir aktör olarak rol oynamışlardır. Sivil Toplum Kuruluşlarının faaliyetlerinin hız kazanmasında küreselleşme sürecinin etkisi tek neden değildir. 1980’li yıllardan itibaren Türkiye’de artık devletin toplum sorunlarına yeterli olamamasından kaynaklanan nedenler ve bunun sonucunda da güçlü devlet geleneğinden bağımsızlaşma isteğinin artmış olması da Sivil Toplum Kuruluşlarına ilgiyi arttırmış bu da bu kuruluşların faaliyet alanlarının gelişmesine yetkilerinin artmasına temel teşkil etmiştir (Kıvılcım, 2013: s.178). Sivil toplumun Türkiye’de 1980’lerden sonra küreselleşme ile birlikte hem niceliksel olarak hem de niteliksel olarak artışı güçlü devlet geleneğini, merkezi özelliğini ve homojen niteliğini değişime zorlamaktadır.

Küreselleşme süreci, insanların kendi hayatlarını biçimlendirme ve kendi haklarını talep etme yeteneğinin artmasına yol açmıştır. Bireylerin güçlenmesi, sivil toplumun ve demokratik süreçlerin canlılığında kendini göstermektedir. Geçtiğimiz yarım yüzyılın önemli değişimleri arasında çok canlı bir küresel sivil toplumun doğuşu da yer almaktaydı ve buna iletişim teknolojisindeki ilerlemeler yardımcı olmuş, dünyanın her yanındaki insanların karşılıklı etkileşimini kolaylaştırmıştır. Sivil toplum terimi pek çok kurumları, gönüllü kuruluşları ve ağ şebekelerini, bu arada kadın gruplarını, sendikaları, ticaret odalarını, tarım ya da konut kooperatiflerini, çevre gözcülüğü derneklerini, dine dayalı kuruluşları ve benzerlerini de kapsamaktadır. Bu tür gruplar, hükümet dışında pek çok topluluğun ilgi ve enerjilerini, kendi işlerinden ya da mesleklerinden öteye, çocukların iyiliği için ya da daha sağlıklı bir gezegen için çalışmaya kanalize etmektedir (Köse, 2003: s.16). Dolayısıyla sivil toplumu devletin karşıtı ya da askeri olanın karşıtı olmadığını belirtmekle işe başlamak gerekir. Nitekim Şerif Mardin, sivil toplumun karşıtının askeri toplum olmadığını, sivil toplum kavramının medeni olan, yani şehirli olan bunun karşıtının da gayri medenilik (Mardin, 2008: s.9) olduğunu ifade etmektedir. Bu anlamda sivil toplum kavramını Atar şu şekilde tanımlamaktadır:

Devlet denetimi veya baskısının ulaşmadığı veya belirleyici olmadığı alanlarda, bireylerin/grupların devletten izin almadan, kovuşturmaya uğrama korkusu taşımadan ve ekonomik ilişkilerin baskısından da büyük ölçüde bağımsız olarak hareket ederek tutum belirleyebildikleri, sosyokültürel etkinliklerde bulunabildikleri gönüllü ve rızaya dayalı ilişkilerin, etkinliklerin ve kurumların oluşturulabildiği bir toplumu ifade eder (Atar, 1997: s.98).

Sivil toplum, yalnızca devletin dışında olmakla kalmayıp, aynı zamanda geniş anlamda politik toplumun da dışında olan ve politik toplumu etkilemek ve ulaşmak için çalışan grup ve sınıfları kapsamaktadır (Gönenç, 2001: s.42). Sivil toplum, en genel anlamıyla gönüllü, kendi kendini yaratan, kendi ayakları üzerinde duran, hukuksal bir düzenle ya da bir ortak değerler kümesiyle sınırlı, devletten özerk, örgütlü toplumsal yaşam alanı olarak tanımlanmaktadır (Gönenç, 2001: s.8). Dolayısıyla sivil toplumu devletin karşısında değil devletten bağımsız hareket edebilen kuruluşlar olarak görmek gerekir. Çünkü sivil toplum devletle var olan ve devletin işleyişini kontrol eden, gerektiğinde öneriler sunabilen bir toplumsal yapının olmasını arzu eder. Ancak Türkiye’de sivil toplumun özellikle Osmanlı geleneğinden tevarüs ettiğimiz güçlü devlet geleneği ve kutsal devlet devletten özerk gelişiminde güçlükler yaşanmıştır.

2. Türkiye’de Sivil Toplum ve Ulus devlet

Osmanlı toplumunda her zaman güçlü devlet geleneğinin hâkim olduğu siyasi bir rejim mevcut olmuştur. Osmanlı siyasal yapısı içinde önceleri Sultanın, daha sonraları merkezi bürokratik elitin ağırlığı, devleti kadir-i mutlak bir kurum hâline getirmiştir. Bu ise Batı Avrupa’da

görülen aristokrasi ve burjuvazi gibi sivil toplumun temel unsuru olan sınıfların ortaya çıkmasını engellemiş ve devletin alttan ve üstten sınırlanmasını önlemiştir (Çaha, 2007: s.142). Bununla birlikte Osmanlı'da millet sistemi sivil toplumun oluşması açısından elverişli bir alan da oluşturmaktadır. Bir yönüyle Osmanlı'ya bağlı olmakla birlikte, azınlıklara merkezi idareden bağımsız bir kültürel ve hukuki alan yaratma olanağı tanınması bu durumun en bariz göstergelerindendir. Özünde “çoğulcu” bir nitelik taşıyan ve etnik kökenlere göre değil salt dinlere dayalı bir biçimde gelişen bu sistem, millet başının cemaatin lideri sıfatıyla merkezi yönetimle oluşturduğu dikey ilişki biçiminden dolayı bu özerk sivil toplum bünyesini bağımlı hâle getirmiştir (Çaha, 2007: s.154). Siyasi, ekonomik ve kültürel alanı kuşatan yüce devlete itaat makbul sayıldığı için devletin hâkimiyet alanı gittikçe güçlenmiş ve sivil toplumun alanı o oranda daralmaya başlamıştır.

Osmanlı toplumunda Batıdaki gibi tarihsel, toplumsal ve felsefi bir içeriği sahip sivil toplum unsurları yani özerk sosyal sınıfların olmaması, güçlü devlet geleneği ve sultanların güçlü otoritesine bağlanabilir (Tuncel, 2005: s.712). Bununla birlikte Osmanlı toplumunda sivil toplum potansiyeli taşıyan millet sistemi, loncalar, vakıflar, tarikatlar ve tekkeler gibi bazı unsurların varlığı da göz ardı edilemez. Bir yönüyle devlete bağlanmakla birlikte, azınlıklara merkezi idareden bağımsız bir kültürel ve hukuki alan yaratma olanağı tanınması bakımından “millet” sisteminin Osmanlı toplumunda sivil toplum konusunda en elverişli yapı olduğu söylenebilir (Gönenç, 2001: 67). Özünde "çoğulcu" bir nitelik taşıyan ve etnik kökenlere göre değil salt dinlere dayalı bir biçimde gelişen bu sistem, millet başının cemaatin lideri sıfatıyla merkezi yönetimle oluşturduğu dikey ilişki biçiminden dolayı bu özerk sivil toplum bünyesini bağımlı hale getirmiştir (Çaha, 2007: s.154). Sivil topluma en çok yaklaşan sistem olan millet sistemi uyarınca, azınlıklara tanınan kendi eğitim kurumlarını kurabilme, meclislerini oluşturabilme ve yargılama yetkileri devlet denetiminde olsa da, bu cemaatlerin devletten özerk bir yaşam alanına sahip olduklarının göstergesidir (Gönenç, 2001: s.90). Batıda şekillenen sivil toplum anlayışı ile benzerlikler gösteren “Osmanlı Millet Sistemi”, yapılanmaları ve faaliyet alanları devlet denetiminde olsa da yabancılara tanınan kendilerine ait yargılama sistemleri, kendi lokal meclislerini oluşturabilme ve kendi eğitim kurumlarını açabilme hakları farklı cemaatlerin devletten özerk bir hareket kabiliyeti oluşturduklarını göstermektedir. Osmanlı'da bu duruma benzer kısmi özerkliğe sahip loncalar, tarikat yapılanmaları ve ahilik teşkilatları da oluşmuştur. Temelde mesleki birlikler olarak şekillenen loncalar, usta çırak ilişkileri ve zanaatkârlık çerçevesinde yapılan ahilik teşkilatı zamanla Osmanlı şehirlerinde yönetim ile halk arasında farklı iletişim kanalları oluşturan ve bir anlamda iletişimi kolaylaştıran yapıların oluşmasına sebep olmuştur (Eminoğlu, 2018: s.13). Osmanlı devlet yapısındaki bu ayrıcalıklı durum zamanla sivil toplum unsurlarının bu konumunu

kaybetmesine neden olmuştur. Çok tartışmalı olsa bile Türkiye’de İslam dininden ve Osmanlı pratiğinden beslenen güçlü bir sivil geleneğin olduğu söylenebilir. Bu miras, olumlu ve olumsuz yönleriyle yeni bir toplum vücuda getirmeye yönelik Cumhuriyet’e taşınmıştır. 1930’lu yılların parti devlet bütünleşmesi neticesinde devletçi elitin öngörmediği alternatif hiç bir sosyal oluşumun devam etmesi söz konusu olmamış, sivil toplumun yeniden canlanması ancak 1950’lerde Demokrat Parti iktidarı ile olmuştur (Çaha, 2007: s.236). Tabii olarak şunu göz ardı etmemek gerekir ki yeni bir ulus devletin kuruluşunda kurtuluş mücadelesi verdiği bir dönemde sivil toplum olarak görünen bütün unsurlar bir şekilde devletin bekası için bu mücadeleye katılmışlar ve öncelik vatanın kurtarılması olduğu için uzun bir dönem devletten bağımsız örgütlü sivil toplum kuruluşlarının gelişmesi mümkün olmamıştır. Elbette bunda bir kısım politikaların da etkili olduğunu söyleyebiliriz. Bu politikalar sivil alanı baskılayarak ve homojenleştirmeye çalışarak sivil toplumun gelişmesini akim bırakmıştır.

Sonuç olarak, sivil toplum derken devletten ayrılmış, özel mülkiyete ve serbest piyasaya dayalı bir ekonomik alanın varlığı kastediliyorsa, Osmanlı’da böyle bir şeyin olmadığı genel olarak doğrudur. Ama sivil toplum denince devlet dışı gönüllü kuruluşlar kastediliyorsa, bunların Osmanlı’da vakıflar, loncalar, tarikatlar ve dinî cemaatler biçiminde mevcut olduğu söylenebilir (Gülalp, 2002: s.287).

Tek Parti dönemi, Osmanlı’dan güdük veya sönük de olsa bir sivil toplum mirası devralmıştı. Ancak Tek Parti döneminin (1923-1946) tek tipleştirme ve homojenleştirme politikaları karşısında bu tür sivil toplum unsurları işlevsiz kalmıştır (Çaha, 2005: s.693). Böylece, Tek Parti döneminde, demokrasinin toplumsal ayağı olan sivil toplum unsurlarını oluşturan farklı düşünce, ideoloji, grup, parti, dernek gibi oluşumların hepsi yok edilmiş ve üniter bir yapı ortaya çıkarılmıştır (Çaha, 2007: s.196). Demokrat Partinin iktidara gelmesiyle birlikte Tek Parti döneminde yasaklanmış olan çok sayıda sivil toplum unsuru ekonomik, siyasal ve kültürel alanda tekrar ortaya çıkmıştır (Çaha, 2007: s.221). Bu üniter yapı ulus devletin temel niteliği olarak 1980’lere kadar temel bir anlayış olarak gelmiş ve bu yapının değişmesini zorlayacak sivil toplum unsurları ya baskılanmış ya da bir şekilde devletin güdümünde yer alan kuruluşlara dönüşmüştür.

Ülkemizde özellikle 1980’lerden sonra tartışılmaya, 1990’lı yıllardan bu tarafa da artan düzeyde ilgi görmeye başlayan sivil toplum kavramının genel itibariyle; “devletin ve devlet otoritesinin dışındaki ekonomik ve toplumsal alanı nitelemek için kullanılan ve kendi ilke ve kurallarına göre işleyen, otorite alanı dışında kendi kendini düzenleyen özerk alan” şeklinde tanımlandığını belirtmek gerekir (Öner, 2001: 59). Dünyadaki gelişmelerle paralel doğrultuda, 1980’lerden sonra, Türkiye’de de sivil toplumun gelişen bir yapı arz ettiğini ifade eden Keyman, bu süre boyunca Türkiye’de sivil toplum kuruluşlarının arttığını, sivil toplumun öneminin ve sivil

toplum söylemlerinin arttığı, Türkiye'nin demokratikleşmesinin ön koşulu olarak ifade edilmeye başlandığının ve sivil toplumun Türkiye'nin demokratikleşmesinin, güçlü ekonomi programlarının, Türkiye'nin Avrupa Birliği'ne girme sürecinde önemli bir aktör olarak tanımlandığının altını çizmektedir (Keyman, 2006: s.321). Türkiye'de 80'li yıllarda başlayan ve 90'lı yıllar boyunca devam eden sosyopolitik bir değişim gerçekleşmiştir. Bu değişim ile güçlü devlet geleneğinden uzaklaşmış, yönetim mekanizmasında siyasi merkezin dışında daha çok aktör rol oynamaya başlamıştır. Türkiye ekonomisi ve kültürel hayatına devletin etkisi azalmış daha doğrusu devlet gücünü toplumdaki diğer aktörlerle paylaşır hâle gelmiştir (Sarıbay, 2000: s.105).

Sivil toplum kuruluşları da bu ortamda ortaya çıkıp, Türkiye siyasetinin önemli aktörleri durumuna geldiler. Sivil topluma duyulan bu ilgi, yalnızca güçlü devlet geleneğinin yarattığı genel hoşnutsuzluktan, bu hoşnutsuzluğun hiç de önemsiz olmayan nedenleri arasında devletin gittikçe toplumdaki bağımsızlaşarak toplumsal ve kültürel talepleri karşılayamamasından, toplumsal sorunlarla başa çıkamamasından kaynaklanmıyordu (Özbudun ve Keyman, 2003: s.320). Aynı zamanda dünyada gittikçe artan küreselleşmenin etkileriyle birlikte ulusal ve uluslararası sorunlara karşı duyarlı devletten bağımsız olarak çalışma ve baskı gücü oluşturabilme isteği sivil toplum kuruluşlarını daha canlı bir hale gelmesine neden olmuştur. Bu durum sivil toplum kuruluşlarının istek ve beklentilerini karşılayabilmek için salt devletten beklenen politikalar yerine devlete baskı yapacak katılım mekanizmalarının hareketine de olanak sağlamıştır. 1980'lerin sonlarında merkezîyetçi, otoriter devlet yapısının toplum üzerindeki baskısının azalmasıyla siyasal katılım alanı yeniden hareketli bir görünüm kazanmaya başlamış, önemli bir siyasal katılım biçimi olarak Sivil Toplum Kuruluşları öne çıkmıştır (Aslan ve Kaya, 2004: s.221). Bu süreçte sivil toplum kuruluşları, merkezîyetçi yapılanmayı adem-i merkezîyetçi bir yapıya çevirmede önemli bir rol oynamıştır. Merkezîyetçiliğini sürdürmek amacıyla devlet, ekonomi dahil üzere hiçbir alanda topluma inisiyatif bırakmama yönündeki eğilimini terk ederek, 1980 sonrasındaki değişimlerle ve yeniden yapılanma girişimleriyle, yetkilerini daha fazla manevra sağlamak amacıyla kısmen de olsa yerel yönetimlere devretmiştir (Çaha, 2007: s.302). Yerel yönetimler ve sivil toplum kuruluşları daha öncede vurgulandığı gibi birlikte büyüyen ve gelişen olgular olarak ulus devletin yapısını değiştirmede oldukça önemli işlevler yüklenmiştir. Küreselleşme sürecinin desteklediği bu yaklaşım, ulus devlet anlayışının dönüşümü, kamu sektörü ve kamu yönetiminin küçültülmesi ve sivil toplum örgütlerinin etkinliğini öngörmüştür. Böylece, küreselleşme süreci, bu hedeflere ulaşılabilmesinde yerelleşmeye önemli bir rol yüklemiştir (Güler, 2000: s.14). Bu anlamda sivilleşme sivil toplum kuruluşları modern anlamdaki yerelleştirmenin çeşitli uygulamalarıdır.

Aslında Sivil Toplum Kuruluşları denince, devletten özerk, kendi ayakları üzerinde durabilen çoğulcu yapılara dayanan gönüllü kuruluşlar anlaşılmalıdır. Türkiye’de sağlıklı, demokratik ve özgürlükçü bir sivil toplumun gelişmesi, siyasal değerlerin devlet zihniyetinden ve toplumun devlet tarafından üstten şekillendirilmesinden kurtulmasına bağlıdır. Devletin hâkim bir güç olarak vatandaşları üzerinde baskıcı ve homojenleştirici tutum ve davranışları sivil toplum anlayışının gelişmesinin önündeki en büyük engellerden biridir. Bu tutum ve zihniyet 1980’lere kadar ve kısmen de 2000’li yıllara kadar devam etmiştir.

Türk modernleşme sürecinin temel niteliklerinden biri olan toplumu tepeden devlet merkezci bir şekilde yönetme anlayışı, 1980’ler ve özellikle 1990’lar boyunca çok ciddi bir meşruiyet ve temsil krizi ile karşılaştı. Bu krize çeşitli değişimler ve dönüşümler neden oldu. Birincisi, büyük ölçüde neoliberal söylemin ortaya çıkışı ve pekişmesi sonucu şekillenen 1980’li yıllardaki dünya ekonomisinde meydana gelen değişimlere paralel şekilde, ulusal kalkınmacılık ideolojisinin iflas etmesidir. İthal ikameci sanayileşme politikalarının 1980’lerde yerini ihracata dayalı sanayileşmeye bırakması ve özellikle 1990’larda Türk ekonomisinin ekonomik küreselleşmeye hızlı bir şekilde maruz kalması, ulusal kalkınmacılık ideolojisinin gücünü ve meşruiyetini önemli ölçüde azalttı. Türkiye’de ekonomi ilişkilerinin düzenlenmesi gittikçe neoliberalizmin “bireysellik”, “serbest piyasa” ve “minimal devlet” söylemleri tarafından yönlendirilmeye başlandı. Bu dönüşüm sonucu, bireysel hak ve özgürlükler için toplumsal çağrılarda, demokratikleşmenin devlet-toplum ilişkilerindeki öneminde ve Avrupa’ya uyum sürecinin yeterli ve etkili devlet yaratmadaki olumlu ve dönüştürücü etkisinde artış yaşandı. İkincisi, organik toplum görüşü ve bununla birlikte gelişen kimlik/farklılık politikalarının çöküşü bu dönemde gerçekleşti. Bu bağlamda, dini düşünce alanının ve “Kürt sorununun” yeniden canlanması, organik toplum görüşüne çok güçlü bir meydan okuma yönelterek, sonuç itibarıyla Türkiye’deki politik kültürün parçalanması sürecini başlattı. Muhafazakâr söylemin güçlü bir siyasi, ekonomik ve kültürel aktör olarak yeniden ortaya çıkması güçlü devlet geleneğinin laik temelini sarstı. Hem etnik farklılık hem de etnik şiddet şekli olarak telaffuz edilen Kürt sorunu ise, organik toplum görüşü ve devlet ile millet arasında olduğu varsayılan birliği sarstı. Üçüncüsü, 1980’lerden beri sivil toplum örgütlerinin niteliksel gelişimlerinde ve devlet toplum ilişkilerinin demokratikleştirilmesi ihtiyacına yönelik toplumsal taleplerde ciddi bir artış meydana gelmektedir. Sivil toplum örgütleri, bir hak ve özgürlükler dilinin oluşturulması ve aynı zamanda bireysellik söyleminin ve katılımcı demokrasi fikrinin toplumla tanıştırılması bağlamında çok önemli oldular. Dahası, organik toplum görüşü ile bütünleşmiş olan ve uzun bir hâkimiyete sahip olan devlet merkezci örgütsel hayata meydan okudular. Bu görüşün aksine, sivil toplum örgütleri, toplumsal hayatı devletten bağımsız olarak etkin kılmaya çalışma; güçlü devlet geleneğini ve toplumun

tepeden aşağıya doğru yönetilme şeklini eleştirme; cumhuriyet ve ödevler esasına göre tanımlanan vatandaşlık kavramını, bireysel, grupsal tabanlı özerklik, çoğulculuk ve demokrasi taleplerini içeren hak ve özgürlüklerin felsefi ilkeleri üzerine konumlandırılmış demokrasi ile aktif bir vatandaşlık kavramına dönüştürme girişimlerinde bulundular. Bu bağlamda, Türkiye'deki sivil toplum fikrinin, sivil toplumun modernitedeki işleviyle gerek tanımsal gerek kurumsal anlamda bir benzerlik oluşturmasının ve kendisini devletten bağımsız bir örgütsel yaşam alanı ve demokratikleşme için gerekli hayati alan olarak var etmesinin, 1980'li ve 1990'lı yıllarda gerçekleştiği öne sürülebilir (Keyman, 2006: ss.27-28).

Sivil toplumun temel özelliği olan örgütsel yaşam, farklı alanlarda hareket eden Sivil Toplum Kuruluşlarını içermektedir. Örgütsel yaşam olarak sivil toplumun gelişmesi için, bu alanın siyasal ve ekonomik toplumdaki bağımsız olması ve bu kuruluşların da gönüllü kuruluşlar olarak devlet denetiminin dışında olması gerekmektedir. Aksi takdirde modern anlamda sivil bir sivil toplum kuruluşundan söz edilemez. Sivil toplumu devlet alanının dışında demokratik değerler üzerinde biçimlenmiş ve her şeyden önce vatandaşın ya da üyelerinin menfaatleri için çalışan kuruluşlar olarak görmek gerekmektedir. Tosun'a göre, devletle sivil toplum arasındaki ilişkinin demokratik değerler üzerinden yapılandırılması devleti zayıflatmaz, aksine güçlü ve örgütlü Sivil Toplum Kuruluşları yurttaş katılımının önünü açar. Böylece sistemin yaşadığı temsil ve meşruluk krizlerinin aşılması, kirlendiği düşünülen siyasete ilişkin etik değerlerin yeniden üretilmesi sağlanabilir. Yurttaşın sadece oy veren seçmenler olarak kaldığı pasif katılım düzeyinden alınarak, birlikler oluşturan, soran, danışılan ve karar veren bireyler olarak aktifleştirilmesi Sivil Toplum Kuruluşları sayesinde gerçekleşmektedir (Tosun, 2005: s.141).

Sivil Toplum Kuruluşlarının gelişiminin arkasında yatan en büyük etken, liberal felsefenin tekrar güçlenmeye başlamasıdır. Geçtiğimiz çeyrek yüzyıl boyunca, neoliberalizmin ilkeleri doğrultusunda, devletin üzerindeki sosyal yükümlülüklerin azaltılmasının bir yolu olarak Sivil Toplum Kuruluşlarının ön plana çıkartıldığı, sivil toplum söyleminin neoliberal felsefenin bir uzantısı hâline geldiği görülmektedir (Özdemir, 2004: s.142). 1980 darbesinden sonra neoliberal felsefe ekonomide ve siyasette etkin hale gelmeye başladığı bir dönemdir. Özellikle, 12 Eylül 1980 askeri darbe sonrası sağda ve solda yer alan ana politik akımlar, güçlü devlet geleneğinin dönüştürülmesi ve demokratik olarak denetlenmesi gerektiği yönünde ortak bir tutum takındılar ve bu dönüşüm ve denetimin motor gücü olarak da sivil toplum kavramı ön plana çıktı (Yıldız, 2007: s.53). Çünkü askeri yönetim sadece siyaset alanı üzerinde değil sivil toplum alanı üzerinde de baskıcı bir politika yürütmüştür. Türkiye'de bazı aydınlar tarafından başlatılan ve bir ölçüde kitleleşen sivil toplum talebinin tam da 1980'li yıllara denk düşmesi tesadüf değildir. Söz konusu aydınların çoğu sivil toplumun güçsüzlüğünün askeri darbelere davetiye çıkardığı

noktasında uzlaşma içindeydiler. Bu aydınlar, toplumsal inisiyatiflerin yukardan müdahalelerle merkezi otoritenin denetimine alınması karşısında, sivil toplum kavramını gündeme getirerek toplumsal hareketliliği canlandırmayı amaçladılar (Çaha, 1994: s.79). Sivil toplum talepleri askeri darbe sonrası, devletin giderek artan hayatın her alanını düzenleme istek ve gücüne karşı, birey ve grupların hak ve özgürlük taleplerini dolayısıyla demokrasiyi güçlendirerek askeri darbelere zemin hazırlayan şartları bertaraf etmek amacıyla gündeme gelmiştir.

Özellikle 1980'lerden itibaren Doğu Avrupa ve Sovyetler Birliği'nde yaşanan gelişmeler, Batı ve Latin Avrupa'daki askeri cunta yönetimlerinden demokrasiye geçiş süreçlerinin başarısı, tüm dünyada sivil toplum kavramının yeniden canlanmasına öncülük etmiştir. BM ile sivil toplum kuruluşları arasındaki işbirliğinde ciddi bir gelişme gözlenmiş ve 1992'de Rio'da toplanan BM Konferansına 1400 gönüllü kuruluş katılmış, binlercesi de konferansa paralel olarak yapılan Küresel Forum'a katılmıştır. Daha sonra yapılan çeşitli konferanslara da (1993 Viyana İnsan Hakları Konferansı, 1995 Pekin Dünya Kadınlar Konferansı, 1996 İstanbul Habitat Konferansı gibi) çok sayıda gönüllü kuruluş katılmıştır. Küreselleşme, özellikle "sürdürülebilir kalkınma" temelinde gerekli yönetim eylemini sivil toplum örgütlerine açarak daha çoğulcu ve katılımcı yaklaşımlar için uygun bir ortam oluşturmaktadır. Keza yönetim kavramı çerçevesinde savunulan çoklu yönetimin en önemli sacayağını da sivil toplum örgütleri oluşturmaktadır (Köse, 2003: s.17).

1990'larda hem güçlü devlet geleneğinde yaşanan krizin, hem de kültürel küreselleşme sürecinin etkisiyle sivil toplum kuruluşları nicel ve nitel olarak önemli bir yükseliş gösterdi. Bunlar 1) Demokratikleşme sürecinin "vazgeçilmez bir ögesi," 2) Türkiye'nin Avrupa Birliği'yle ilişkilerinin istikrara kavuşturulmasında "gerekli bir etken" ve 3) Türk devletinin modernleşmesi ve liberalleşmesi, böylece iktidarı ve etkinlikleri toplum denetimine "açık" bir siyasal örgütlenmeye dönüşebilmesi açısından "önemli bir öge" olarak görülüyordu (Özbudun ve Keyman, 2003: s.321). Türkiye'de, 1993'te özel radyo ve televizyon yayınları ve 1995'te siyasal partiler, sendikalar, dernekler, vakıflar, meslek odaları ve kooperatifler arasında organik ilişkileri ve işbirliğini yasaklayan anayasa maddelerinin kaldırılması, sivil toplumun gelişmesine katkı sağlayan düzenlemelerdir (Özbudun, 1999: s.114).

2000'li yıllarda AB sürecini de içeren küresel ilişki ağı, ekonomik, teknolojik ve iletişimsel gelişmeler ve bu gelişmelerle birlikte diğer ülkelerde birey devlet ilişkilerinin ne şekilde kurgulandığının artık daha rahat izlenebilmesinden dolayı, Türkiye'de ulus devlet konusundaki tartışmalarda doğal olarak etkilenmiş, önceden tartışılmayan konular da tartışılır hâle gelmiştir (Bülbül, 2006: ss.23-24). Bu tartışmalar seküler laik çevrelerce ulus devletin elden gidiyor şeklinde yorumlanmasına ve meydana gelen değişimler karşısında direnç göstermelerine neden olmuştur.

Bu zihniyet yapısı ulus devletin değişimi ve dönüşümünde en önemli saç ayaklarından biri olan sivil toplumun gelişmesinin önündeki en büyük engellerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Türkiye’de demokratik sivil toplumun gelişmesinin önünde birçok engelin ve problemin olduğunu belirten Çaha Türkiye’de sivil toplumun temel problemlerini dört kategoride toplamaktadır. Bu çerçevede, Çaha, ilk problemi, anayasanın, geniş ölçüde demokratik ve özgürlük ihtiyaçlarını karşılayamaması nedeniyle özgürlükçü bir sivil toplum dinamizmine dönüşümün yaşanmaması; ikinci problemi 1990’ların ortalarından itibaren siyasi hayatın, ordu ağırlıklı yaşanması olarak görmektedir. Sivil siyasetçiden çok, ordunun, siyasete dâhil olmasıyla da özgürlükler, haklar ve farklılaşmaların gelişemediğini ifade etmekteyken; üçüncü problem olarak, tam anlamıyla serbest piyasa ekonomisine geçilmemesi nedeniyle ekonominin devlet temelli yön bulmasının, demokrasinin toplum ekseninde yer bulmasının önünün tıkanması olarak göstermektedir. Sivil toplumun Türkiye’deki problemleri konusunda dördüncü olarak ise Çaha şu ifadeleri kullanmaktadır: “Türk siyasal yaşamı iki çatışmacı zihniyet tarafından aşırı biçimde kutuplaşmış durumdadır. Oysa demokratik rejimlerde özgürlükler ancak karşılıklı diyalog, konsensüs, anlaşma, hoşgörü ve tolerans ortamında gelişebilmektedir. Sivil toplumun gelişebilmesi için bu bakımdan politik gerginliği giderecek yumuşak yapıyı bir oluşuma ihtiyaç hissedilmektedir.” (Çaha, 2005: s.697). Ancak Türkiye’de devlet ve devleti yönetenler politik gerginlikleri bir oy potansiyeli olarak görmekte ve bunun içinde sivil toplum kuruluşlarını çoğu zaman yanına çekmeyi başaran hükümetler mevcudiyetini daha uzun süre devam ettirebilmektedirler.

Türkiye’de devlet ile sivil toplum arasındaki ilişkiye baktığımızda, kuramsal olarak siyasal alanda konuşlanan devletin, elinde tuttuğu siyasal iktidar aracılığıyla özel alanda olduğu kadar sivil toplum kuruluşlarının konuşlandığı kamusal alan üzerinde de geniş ölçüde düzenleme ve denetleme yetkisine sahip olduğu dikkati çeker. Toplumsal zihniyetin ve siyasal kültürün müsait olduğu Türkiye benzeri toplumlarda devlet bir yandan kendini toplumdaki farklılaştırırken, diğer yandan kendini yeniden üretme cihazlarına sahip bir kimlik geliştirmiştir (Mahçupyan, 1997: s.122). Devlet-sivil toplum ilişkisinin Türkiye’nin demokratikleşme sürecindeki yerine ilişkin tartışmaların iki önemli konu üzerinde durmak gerekmektedir. Birincisi, verili güçlü devlet-zayıf toplum yapılanması ve bu yapı içinde ordunun belirleyici rolü; ikincisi, demokratik sivil toplumu oluşturacak koşulların geçerli olup, olmadığıdır. Türkiye’de siyasal sürece yön veren politikacıların ve devlet elitinin zihni dünyasında siyaset farklı çıkarların, düşüncelerin, tercihlerin yarışarak uzlaştırıcı çözümlere bağlanmasını içeren bir toplumsal pratik değil, yönetimin hedefleri doğrultusunda toplumun değiştirilmesinin bir aracı olarak algılanmaktadır (Turan, 1987: s.67).

Dolayısıyla Türkiye’de yerleşme, sivil toplum ve buna bağlı olarak yeni kamu yönetimi anlayışı ve yönetişimin gelişip yerleşmesi güç olmuştur.

Yönetişim kavramı, klasik yönetim yapılarınca tek taraflı olarak belirlenen ilişkiler yerine çok aktörlü ve etkileşimli ilişkileri içeren ve birlikte yönetme, birlikte düzenleme ve kamu-özel sektör ortaklığı felsefesine dayalı bir yönetim sürecidir. Yönetişimin uygulanmasındaki kilit nokta, herhangi bir yörenin halkının kendilerini ilgilendiren konulara ilişkin alınacak kararların oluşum sürecine katılımı ve buna imkân verecek yapının, başka bir deyişle yerinden yönetimin sağlanmasıdır (Palabıyık, 2003: s.227). Yönetişim kavramının ulusal boyuttaki etkilerini olumlu değerlendiren görüşler de söz konusudur. Buna göre, yönetişimin “devletin küçültülmesi” olarak algılanması yanlıştır ve tam tersine yönetişim kavramı ulus devletın sorun çözme yeteneğini arttırmakta ve toplumsal işbirliğini harekete geçirerek ulus devlete çok önemli katkılar sağlamaktadır (Çukurçayır, 2003: s.268). Kavram, “devlet toplumu yönetir” savını terk ederek, devletin dışındaki örgütlerin de devlet yönetimine eşit şekilde katılımını önermektedir. Devlet-toplum arasındaki karşıtlığın ortadan kaldırılması gerektiği düşüncesinden yola çıkan model, küreselleşmenin zorunlu bir süreç olduğu argümanından hareketle, küreselleşen bir dünyaya uygun bir iktidar tarzı, yeni bir devlet anlayışı ve yeni bir yönetim üslubu geliştirmeyi hedeflemektedir (Bayramoğlu, 2002: s.85). Yönetişim kavramı, devlet, özel sektör ve sivil toplum kuruluşlarını kapsamakta ve geleneksel yönetimden farkını, özellikle halkın talep ve beklentilerini yönetime iletmede önemli rol oynayan sivil toplum örgütlerini yönetim mekanizmasına dâhil etmesi oluşturmaktadır. Sivil toplum örgütleri, bu mekanizma içinde insanların yaşam çevrelerini biçimlendirme isteklerinin bir aracı ve “yaşamlarına sahip çıkmanın alternatif yöntemleri”nden birisi olarak ön plana çıkmaktadır (Çukurçayır, 2003: s.212).

Yönetişim stratejisi, sivil toplumun kamu yönetimine daha aktif olarak katılımını gerektirir. Bu katılım ise, devletin kamusal sorumluluklarını özel sektöre devretmesi, devletin sosyal işlevlerinin özelleştirilmesi, serbest piyasanın teşvik edilmesi olarak anlaşılmaktadır. Devlete karşı toplum fikri etrafında oluşmuş olan bu sivil toplumcu anlayış, sivil toplumla piyasayı eşitler ve demokrasiyi, sivil toplumun etkinliğini, piyasanın devlet kontrolünden çıkarılması olarak görür. Sivil toplum örgütleri ise devletin ve özel sektörün bıraktığı açıkları kapatan, neoliberal sürecin yarattığı tahribatın yardımlaşma, sadaka gibi yöntemlerle üstünü örten ve sosyal hakların hak temelinden çıkarılarak yardım olarak algılanmasını kolaylaştıran kuruluşlar olarak işlev kazanmıştır. Sivil toplum örgütlerine biçilen bir diğer görev ise geleneklerin korunmasında ve toplumun bütünlüğünün sağlanmasında rol üstlenmesidir. Yani sivil toplum örgütleri her durumda devlete yardımcı, tamamlayıcı olmalıdır (Doğanay, 2007: s.83). Sivil toplum kuruluşlarının karar alma ve denetleme süreçlerine dâhil edilmesi yönetişimin uygulanabilirliği

açısından çok önemlidir. Çünkü Sivil Toplum Kuruluşları olmaksızın kamu yönetiminin etkin, sorumluluk sahibi ve şeffaf hale getirilmesi ve alınan kararların meşruluğunu sağlayan katılımın artırılması mümkün gözükmemektedir (Tosun, 2003: s.250). Dolayısıyla, devletin toplumdaki ve Sivil Toplum Kuruluşlarından bağımsız şekilde hareket etmesi ulus devlet egemenliğinin meşruluğu sorununu da beraberinde getirmektedir. Demokratik ulus devlet yapısı içerisinde beklenen şey yönetimin ve sivil toplum kuruluşlarının birlikte hareket ederek kararlar almasıdır. Ancak bu her zaman ve her konuda mümkün olmadığı gibi Sivil Toplum Kuruluşlarının da her zaman demokratik çerçevede içerisinde hem toplumun hem de devletin yararını gözeterek bir dengeyi tutturmaları mümkün olmamaktadır. Kimi zaman Sivil Toplum Kuruluşları küresel kapitalizmin ve uluslararası örgütlerin yönlendirmesine açık hâle gelerek meşru demokratik yönetimin işlevsiz hale gelmesinin aktörleri olabilmektedirler. Bu anlamda tüm sivil toplumların veya Sivil Toplum Kuruluşlarının demokratik meşruluğun kaynağı olduğunu söylemek mümkün olmadığı gibi, tüm Sivil Toplum kuruluşlarının demokratikleştirici işlevlere sahip olduğunu söylemek de mümkün değildir. Kamusal yaşamda sivil toplum örgütleri ne kadar fazla ise, ne kadar farklılıkları bir arada yaşatabiliyor ve birbirleri üzerinde tahakküm kurmadan birlikte yaşamayı gerçekleştirebiliyorsa, sivil toplumun o kadar demokratik olduğunu söyleyebiliriz.

Sivil toplum küreselleşmenin de etkisiyle demokrasinin olmazsa olmaz bir koşulu haline gelmiştir. Türkiye'deki sivil toplum kuruluşlarının çoğu gerçekte küreselleşmeyi "uzun dönemde direnilmesi gereken bir süreç" ya da "Türkiye toplumunu olumlu etkilemesini sağlamak için ciddiyetle ele alınması gereken bir sorun" olarak görmektedir. Başka bir deyişle, sivil toplum konusundaki genel düşünsel söylemde küreselleşmenin Türkiye'de sivil toplum kuruluşlarının gelişmesine yardımcı bir etken olarak kabul edilmesi, sivil toplum kuruluşlarının kendilerinin küreselleşmenin yararı konusunda söyledikleriyle uyumlu değildir. Görüldüğü kadarıyla bunların çoğu kültürel küreselleşmenin uzun dönemli etkileri konusuna "epeyce kuşkuyla" yaklaşmaktadır (Özbudun ve Keyman, 2003: s.322). Etkili bir sivil toplumun varlığı demokratikleşme sürecine ve bu sürecin devlet-toplum ilişkilerinde yerleşip derinleşmesine katkıda bulunma potansiyeline sahiptir. Türkiye'de yaşanan birçok sorunun temelinde böyle bir sivil toplumun varlığının eksikliği yatmaktadır. Türkiye'de 1980'den sonra zaman zaman olumsuz gelişmeler yaşansa da özellikle 2000'li yıllardan sonra çok önemli gelişmelerin yaşandığını gözlemliyoruz.

Sonuç

Özetle Türkiye'de sivil toplumun tarihsel bakımdan köklü bir geçmişinden bahsedemeyiz. Osmanlı döneminde ve Cumhuriyetin ilk yıllarında bazı teşebbüsler Batıdaki sivil toplum kuruluşlarına benzetilebilir, ancak bunların birçoğu sivil toplum olma özelliğinden yoksundur.

Türkiye’de bu anlamda sivil toplum olma çabaları başarısızlıkla sonuçlanmıştır. Bunun temel sebeplerinden birincisi sivil alanı kurumsallaştırmaya çalışanların politik topluma mensup kişiler olması, ikincisi getirilmek istenen niteliklerin halkın değer sistemleriyle çatışmasıdır.

Bu anlamda Türkiye’de sivil toplum-devlet arasındaki ilişkinin özellikle Cumhuriyetle birlikte sürekli gerilimlere ve çatışmalara dayalı olarak geliştiği devletin sivil toplum aleyhine tepeden inmece halka rağmen icraatın uygulandığı bir toplum mühendisliği rolünü üstlendiğini söyleyebiliriz.

1950 yıllarında başlayan çok partili dönem sivil toplum konusunda yeni bir süreci başlatmıştır. Demokrat partinin iktidara gelmesiyle birlikte tek parti döneminde yasaklanmış olan sivil toplum unsurlarının tekrar sahneye çıktığını görmekteyiz. 1950-1980 arası dönemde hem siyasi hem de sosyal alanda ciddi gelişmeler yaşanmıştır. Ancak on yılda bir gelen darbe süreçleri sivil toplumu da olabildiğince engellemiş politize etmiştir. Esas sivil toplumla ilgili gelişmelerin 1980li yıllardan sonra parladığını görürüz. Artık birçok istek ve talep toplum katında dile getirilmeye ve devlet üzerinde etkin olmaya devletten bir takım haklar koparmaya devlet politikalarını etkilemeye başlamıştır. Küreselleşme sonucu ulus devletin meşruiyetinin zayıflaması Sivil Toplum Kuruluşlarını toplumların taleplerini dile getirmede ve aynı zamanda ulus devletin meşruiyet zeminini oluşturmada en etkili araçlar hâline getirmiştir. Bu anlamda sivil toplum olmadan etkin, verimli ve güçlü bir devlet söz konusu olamaz. Ulus devletin vatandaşı üzerindeki meşruiyeti sivil toplumun gücü ve etkisiyle doğrudan ilişkilidir. Dolayısıyla sivil toplumla ulus devlet varlığını karşılıklı olarak birbirine borçlu olan iki olgudur. Türkiye’de kamusal alanla sivil alan farklı amaçlara hizmet eden bir yapıda olması düşünülemez. Sivil toplum bir ulus devlet çatısı altında yaşadığı yaşayacağı düşünüldüğünde sivil toplumun ulus devletin temel niteliklerine sivil toplum alanının çıkarlarını da göz önünde bulundurmamak koşuluyla destek vermesi ulus devletin varlığının devamı içinde gerekli görünmektedir. Her ne kadar sivil toplumu devlet alanının dışında olarak nitelendirsek de modern devlet olgusuyla birlikte sivil toplumun neşvünema bulduğunu akıldan çıkarmamak gerekir.

Kaynakça

- Aslan, M., Kaya, G. (2004). 1980 Sonrası Türkiye’de Siyasal Katılımda Sivil Toplum Kuruluşları. *Cumhuriyet Üniversitesi, İ.İ.B.F. Dergisi*, Cilt 4, Sayı: 1. 213-223.
- Atar, Y. (1997). Demokratik Sistemde Sivil Toplumun Fonksiyonu ve Sivil Toplum-Devlet DUALİZMİ. *Yeni Türkiye Dergisi*, Sivil Toplum Özel Sayı: 18. 98-105.
- Bayhan, V. (2005). *Sivil Toplum ve Demokrasi*. İstanbul: Kaknüs Yayınları.

- Bayramoğlu, S. (2002). Küreselleşmenin Yeni Siyasal İktidar Modeli: Yönetişim. *Praksis Dergisi*, Sayı: 7. 85-116.
- Bülbül, K. (2006). Ulus-Devlet, Ulusallığın Dönüşümü ve Türkiye. *D.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, Sayı: 35, 23-47.
- Çaha Ö. (1994). Osmanlı'da Sivil Toplum. *A.Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi*, Cilt 49. Sayı: 3. 79-99.
- Çaha Ö. (2005). *Sivil Toplumun Türkiye'deki Sorunları*. Selahaddin Bakan, Adnan Küçük, Ahmet Karadağ. (Editörler). 21. Yüzyılın Eşiğinde Türkiye'de Siyasal Hayat. Cilt 2. İstanbul: Aktüel Yayınları. 689-707.
- Çaha Ö. (2007). *Aşkın (Transandantal) Devletten Sivil Topluma*. İstanbul: Plato Film Yayıncılık.
- Çukurçayır, A. (2003). *Çok Boyutlu Bir Kavram Olarak Yönetişim*, Muhittin Acar, Hüseyin Özgür. (Editörler). Çağdaş Kamu Yönetimi I. Ankara: Nobel Yayıncılık. 259-275.
- Doğanay, Ü. (2007). AKP'nin Demokrasi Söylemi ve Muhafazakârlık: Muhafazakâr Demokrasiye Eleştirel Bir Bakış. *Ankara Üniversitesi SBF Dergisi*, Cilt 62. Sayı 1. 65-88.
- Eminoğlu, M.A. (2018). *Türkiye'de Sivil Toplum ve Devlet İlişkilerinin Siyasal İletişim Perspektifinden Analizi ve Bir Model Önerisi*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Gaziantep.
- Gönenç, A.A. (2001). Sivil Toplum Düşünsel Temelleri ve Türkiye Perspektifi, Levent Gönenç. (Hazırlayan). 1-164. <https://serdargunes.files.wordpress.com/2014/08/sivil-toplum-aysenur-akpinar.pdf>.
- Gülalp, H. (2002). Sivil Toplum: Kavramsal Bir Değerlendirme. *Cogito*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları. Sayı: 32.
- Güler, B. A (2000). Yerel Yönetimleri Güçlendirmek mi? Ademi Merkezîyetçilik mi?. *Çağdaş Yerel Yönetimler Dergisi*, 2(9). 14-29.
- Haşlak, İ., Güleler, S. (2010). Sosyal ve Siyasal Düşüncede Sivil Toplum Tartışmaları ve Toplulukçu Düşüncede Topluluk, Birey ve Devlet Anlayışı. *III. Uluslararası STK'lar Kongresi*, 3-9.
- Kaldık, B. (2018). Demokrasi Olgusu Bağlamında Devlet ve Sivil Toplum İlişkisi, *JSHSR*, Vol:5/Issue:26. 2538-2546.
- Keyman, E. F. (2006). *Avrupa'da ve Türkiye'de Sivil Toplum*, Mehmet Zincirkıran. (Editör). Düünden Bugüne Türkiye'nin Toplumsal Yapısı. Ankara: Nova Yayıncılık.

- Kıvılcım, F. (2013). *1980'den Günümüze Küreselleşmenin Demokrasi ve Ulus Devlet Kavramlarına Etkisi Türkiye Değerlendirmesi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Köse, H. Ö. (2003). Küreselleşme Sürecinde Devletin Yapısal ve İşlevsel Dönüşümü. *Sayıştay Dergisi*, Sayı: 49. 3-46.
- Mahçupyan, E. (1997). *İdeolojiler ve Modernite*. 2. Baskı, İstanbul: Yol Yayınları.
- Mardin, Ş. (2008). *Türkiye'de Toplum ve Siyaset*. Mümtaz'er Türköne, Tuncay Önder. (Derleyenler). İstanbul: İletişim yayınları.
- Onbaşı, F. (2005). *Sivil Toplum*. İstanbul: L&M Yayınları.
- Öner, Ş. (2001). Sivil Toplum Kuruluşlarının Yerel Demokrasi ve Katılım Algılamaları. *ÇYYD*, Cilt 10. Sayı: 2. 51-67.
- Özbudun, E. (1999). *Türkiye'de Sivil Toplum ve Demokratik Konsolidasyon*. Elisabeth Özdalga, Sune Persson. (Editörler). Sivil Toplum, Demokrasi ve İslam Dünyası. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Özbudun, E., Keyman. F. (2003). *Türkiye'de kültürel küreselleşme*. Peter L. Berger, Samuel P. Huntington, (Editörler). Bir Küre Bin Bir Küreselleşme Çağdaş Dünyada Kültürel Çeşitlilik. (Çev. Ayla Ortaç). İstanbul: Kitap Yayınevi, 303-327.
- Özdemir, S. (2004). Kar Gütmeyen Kuruluşlar (KGK) ve Sosyal Rehaf'ın Sağlanması Artan Rolü. *İ.Ü. İktisat Fakültesi Sosyal Siyaset Konferansları*, Sayı: 48. 129-161.
- Palabıyık, H. (2003). *Yönetimden Yönetişime: Yönetişim, Kentsel Yönetişim ve Uygulamaları İle Yönetişimde Ölçülebilirlik Üzerine Açıklamalar*. Akif Çukurçayır, Ayşe Tekel. (Editörler). Yerel ve Kentsel Politikalar. Konya: Çizgi Kitabevi. 225-277.
- Sarıbay, A.Y. (2000). *Global Bir Bakışla Politik Sosyoloji*, İstanbul: Alfa Yayınları.
- Tibi, B. (1998). *Sivil Toplum Demokrasi ve İslam Dünyası*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- Tosun, G.E. (2003). *Sivil Toplum*. Muhittin Acar, Hüseyin Özgür. (Editörler). Çağdaş Kamu Yönetimi I. Ankara: Nobel Yayıncılık.
- Tosun, G.E. (2005). *Türkiye'de Devlet-Sivil Toplum İlişkisi ve Demokratik Pekişmenin Önündeki Engeller*. Lütfi Sunar. (Editör). Sivil Toplum ve Demokrasi. İstanbul: Kaknüs Yayınları. 224-243.

- Tuncel, G. (2005). *Türkiye’de Sivil Toplum Kuruluşlarının Tarihsel Gelişimi*. Selahaddin Bakan, Adnan Küçük, Ahmet Karadağ. (Editörler). 21. Yüzyılın Eşiğinde Türkiye’de Siyasal Hayat. Cilt 2. İstanbul: Aktüel Yayınları. 709-736.
- Turan, İ. (1987). Siyasal Demokrasi, Siyasal Katılma, Baskı Grupları ve Sendikalar. *Türkiye Belediye-İş Sendikası Eğitim Dizisi*, Sayı: 6.
- Yıldız, A. (2007). *Ne Mutlu Türküm Diyebilene/ Türk Ulusal Kimliğinin Etno-Seküler Sınırları (1919-1938)*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Makale Gönderim Tarihi/Received Date: 02.11.2020 – Makale Kabul Tarihi/Accepted Date: 14.12.2020

Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi

Journal of Social and Cultural Studies

www.toplumvekultur.com

Yıl/Year:2020, Sayı/Issue: 6, Sayfa/Page:38-64

DOI: 10.48131/jscs.820039

**TÜKETİM KARŞITI YAŞAM TARZLARI: FREEGANİZM, GÖNÜLLÜ SADELİK VE
MİNİMALİZM**

Seda TAŞ¹

Öz

Günümüz toplumlarında tüketim gündelik yaşamın odağında yer almaktadır. Önceleri basit ihtiyaçların karşılanması anlamına gelen tüketim giderek daha karmaşık bir hal almaktadır. Tüketim zaman içerisinde temel ihtiyaçların yanında haz, gösteriş, statü, kimlik ve itibar için de yapılabilecek hale gelmiştir. Tüketimin zaman ve mekân sınırlamalarından çıkarılıp sanal bir hal alması süreci daha da hızlandırmış, aşırı tüketim davranışı her geçen gün daha çok birey tarafından benimsenmeye başlanmıştır. Ancak çoğu zaman tüketimin kendilerine sunduğu cazibeli dünyaya kapılan bireyler, aşırı tüketimin oluşturabileceği olumsuz sonuçların farkına varamamaktadırlar. Tüketimdeki bu artışın sonuçları gerek bireysel gerek toplumsal gerekse çevresel düzeyde birtakım tahribatlara yol açmaktadır. Oluşan bu tahribatları önlemek adına bazı bireyler alternatif yaşam tarzı arayışları içine girmiştir. Bugün dünya çapında oldukça popüler hale gelen bu yaşam tarzları geniş kesimler tarafından tercih edilmeye başlanmıştır. Bu çalışmada tüketim karşıtı yaşam tarzları ele alınmaktadır. Tüketim konusunda yürütülen araştırmaların çoğu tüketimin olumsuz etkileri üzerine odaklanmakta; tüketim karşıtı yaşam tarzları ve hareketler yeterince incelenmemektedir. Bu yüzden çalışmada tüketim karşıtı yaşam tarzları incelenerek alana farklı bir yönde katkı sunmak amaçlanmaktadır. Bu kapsamda çalışmada freeganizm, gönüllü sadelik ve minimalizm gibi yaşam tarzlarının ortaya çıkış nedenleri, benimsedikleri fikirler ve yaşam şekilleri betimlenmektedir. Birbirinden farklı özelliklere sahip olan bu yaşam tarzlarının çıkış noktaları tüketim karşıtlığı iken takındıkları tavır sürdürülebilir ve kaliteli bir yaşam üzerinde odaklanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tüketim, Tüketim karşıtlığı, Freeganizm, Gönüllü sadelik, Minimalizm

**ANTI-CONSUMPTION LIFESTYLES: FREEGANISM, VOLUNTARY SIMPLICITY
AND MINIMALISM**

Abstract

Consumption is at the very center of daily lives in today's societies. Consumption, which previously meant meeting basic needs, is becoming more and more complicated. People have started to consume for pleasure, vanity, status, identity and reputation as well as for basic needs over time. The removal of consumption from time and space constraints and becoming virtual

¹ Dr., tas.seda@ymail.com, ORCID: 0000-0002-5366-5204

has accelerated the process even more, and overconsumption behavior has started to be adopted by more individuals. Nevertheless, individuals who are overwhelmed by the appealing world offered by consumption mostly do not realize the negative consequences brought about by overconsumption. The consequences of such increase in consumption lead to certain devastation both at the individual and social and environmental level. In order to prevent this destruction caused by consumption, some individuals have started to look for alternative lifestyles. These lifestyles, which have become quite popular all over the world nowadays, have started to be preferred by larger masses. In this study, anti-consumption lifestyles are discussed. Most of the research conducted on consumption usually focus on the negative aspects of consumption, and anti-consumption lifestyles and movements are not examined at a sufficient level. Thus, by examining anti-consumption lifestyles in the study, it is aimed to contribute to the field from different perspective. In this context, the causes of the emergence of lifestyles such as freeganism, voluntary simplicity, and minimalism, the ideas adopted and related lifestyles are described. While the starting points of these lifestyles, which are of different characteristics, is anti-consumerism, the attitude they adopt is based on a sustainable and quality life.

Keywords: Consumption, Anti-consumption, Freeganism, Voluntary simplicity, Minimalism

Giriş

Günümüzde tüketim günlük yaşamın ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Tüketim en basit tanımıyla ihtiyaçları gidermenin bir yolu olarak kabul edilmektedir. Ancak zaman içerisinde insanların kimlik oluşturma, ait olma, saygı görme, haz elde etme ve farklılığını göstermenin bir yolu olarak da fonksiyonunu yerine getirmektedir. Bireyler artık tüketim yoluyla hem kendilerinin hem de diğer bireylerin değerini belirlemeye çalışmaktadır. Günümüzde tüketim kitlesel bir hal almış ve aşırı tüketim ortaya çıkmıştır. Tüketimin aşırı boyutlara ulaşmaya başlamasıyla birlikte tüketim karşıtlığı fikri yaygınlaşmaya başlamaktadır. Tüketim karşıtlığı yeni yeni gelişen ve oldukça popüler hale gelmiş bir alandır. Kelime anlamı olarak tüketmemeyi çağrıştıran kavram tüketime tamamen karşı olma anlamı taşımamaktadır (Chatzidakis ve Lee, 2013: s.194). Literatürde “tüketicilerin tüketim karşıtı eğilimleri maddi tüketimi reddetme, tüketimi reddetme, tüketimi sınırlama, reklam mesajlarına karşı olma, markaları boykot etme, medyanın sunduğu tüketim kalıplarını reddetme, gönüllü sade yaşamı ve sürdürülebilir tüketimi benimseme noktasında farklı boyutlarda görülmektedir” (Özdemir, 2020: s.845). Yani alışılmışın dışında alternatif bir tüketim şekli olarak karşımıza çıkmaktadır. Maddi mülkiyetten kaçınma, maddi bağımlılıktan uzak durma, kendi yaşam kontrolünü elinde bulundurma, önceliklerini belirleme, yüksek farkındalık kazanma, tüketim davranışlarını daha bilinçli hale getirme temel amaçları arasındadır. Tüketim karşıtlığı; yaşam tarzları, akımlar, düşünceler, tutumlar ve davranışlar şeklinde karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışmada da tüketim karşıtlığı alternatif tüketim şekillerini kapsayacak biçimde kullanılmaktadır.

Tüketim karşıtı yaşam tarzlarının temelinde içsel zenginleşme fikri yaygın bir şekilde görülmektedir. Çünkü tüketim kültürü ile birlikte materyalist değerlerde bir artış başlamıştır.

Bireyler tüketim nesnelere elde edebilmek adına daha çok çalışmaktadır. Tüketim arzusunun ve hazzının giderilememesi bireylerde çeşitli psikolojik sorunlara neden olmaktadır. Bireyler her şeye sahip olmalarına rağmen hoşnutsuzluk hissi, yorgunluk, gerginlik, telaş, yoksunluk duygusu, tüketim bağımlılığı, işkoliklik, borçlanma, sosyal çevre ile ilişkilerin bozulması gibi sorunlar yaşayabilmektedir. Tüketim bu hislerden kurtulmanın yolu olarak görülmektedir. Bu konu ile ilgili yapılan çalışmaların bir kısmı materyalist eğilimler ile yaşam tatmini arasında belirli alanlarda olumsuz ilişkiler olduğunu göstermektedir (Richins ve Dawson, 1992: s.123). Güçlü materyalist arzular düşük doyum, depresyon, anksiyetenin yani sıra fiziksel sorunlara, kişilik bozukluklarına, antisosyal davranış bozukluklarına neden olabilmektedir (Kasser, 2002: s.22). Çünkü maddi ve içsel değerler birbiri ile çelişmektedir. Materyalist tüketim değerlerinden uzak duranların daha mutlu, psikolojik olarak sağlıklı, kişiler arası ilişkileri iyi, topluma daha fazla katkı sağlayan, ekolojik konulara daha duyarlı, iyi kişisel özelliklere sahip bireyler oldukları ifade edilmektedir (Kasser ve Ryan, 2001). Materyalist tüketim değerlerinin ortaya koyduğu memnuniyetsizlikler, tüketim karşıtı yaşam tarzlarının ortaya çıkışını etkilemektedir.

Tüketim karşıtı hareketlerin ortaya çıkışında etkili olan bir diğer durum çevre sorunlarıdır. Tüketim toplumu doğal dengenin bozulmasının en önemli nedeni olarak görülmektedir. Tüketimin sınırsız bir biçimde teşvik edilmesiyle ortaya çıkan aşırı tüketim, pek çok çevre sorununa neden olmaktadır. İnsanlar yaşamlarını sürdürebilmek için gerekli olan temel ihtiyaçlarını karşıladıktan sonra ihtiyaç duymadıkları ürünlere yönelmektedirler. Arzular zorunlu ihtiyaçları gibi algılanmaktadır. Yetinme seviyesi yükseldikçe oluşan tahribatın ve israfın boyutları da artmaktadır (Gökdayı, 1997: ss.112-119). Aşırı tüketimin çevreye verdiği zararların farkında olan bireyler farklı alternatifler bulma çabasına girerek, insan ile doğa arasındaki bağı tekrar kurmaya çalışmaktadır. Bu arayışlar da tüketim karşıtı yaşam tarzlarının ve sosyal hareketlerin ortaya çıkmasına yol açmaktadır. Materyalist değerlerin yarattığı tatminsizlik ve aşırı tüketimin çevreye verdiği zararlar tüketim karşıtı yaşam tarzlarının başlangıç noktasıdır. Tüketim karşıtı hareketler hayata anlam katmanın ve hayatı doğru yaşamının yolu olarak alternatif yaşam tarzları ve davranışlar geliştirmeye çalışmaktadır.

Günümüzde aşırı tüketim ve materyalist tüketim değerlerine yönelik eleştiriler yaygın bir şekilde yapılmaktadır. Tüketim toplumu ve tüketim kültürü kavramları bu eleştirilere temel oluşturmaktadır. Ancak yeni yeni yaygınlaşmakta olan tüketim karşıtı davranışlar ve yaşam tarzları üzerine yapılan çalışmalar yeterli düzeyde değildir. Bu çalışmada, tüketim karşıtı yaşam tarzlarından freeganizm, gönüllü sadelik ve minimalizm hareketleri, bu hareketlerin ortaya çıkış nedenleri, benimsedikleri bakış açıları ve yaşam tarzları ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu

hareketlerin bilinmesi ve yaygınlaşması aşırı tüketimi engelleyemese dahi belirli bir oranda da olsa sınırlandırabileceğine inanıldığı için bilinmeleri önem arz etmektedir.

1. Tüketim Toplumu, Tüketim Kültürü ve Tüketim Karşıtlığı

İnsan hayatta kalabilmek için zorunlu olarak tüketmek durumundadır. İnsan tüketmeden yaşayamaz. Bu açıdan "...tüketim bir ihtiyacın karşılanması ve giderilmesi için üretilen mal ve hizmetlerin toplamı olarak tarif edilmiştir" (Duman, 2018: s.67). Yani tüketim insanların ihtiyaçlarını karşılamak amacıyla belirli mal ve hizmetleri kullanmasıdır. Ancak tüketim sadece hayatta kalmak için yapılmamaktadır. Özellikle günümüzde statü, kimlik ve haz elde etmek için de tüketim faaliyetinde bulunmaktadır. Modern toplumlarda sanayileşme ve üretim toplumsal sistemin merkezinde yer almaktadır. Günümüzde ise toplumsal sistemin merkezinde tüketim bulunmaktadır. Tüketimin bu rolü tüketim kültürü ve tüketim toplumu kavramlarıyla incelenmektedir.

Tüketim kavramında yaşanan değişimlerin tanımlanmasında ihtiyaç kavramı önemli bir yere sahiptir. İhtiyacın algılanma şekli bireylere göre tüketim tanımını değiştirmektedir. Bu değişim, aşırı tüketimin sınırlarının nasıl çizileceğini belirlemektedir. Geleneksel anlayışlarda ihtiyaç, insanın yaşamını devam ettirebileceği kadar tüketmesidir. Tüketim kültürüyle birlikte geleneksel ihtiyaç tanımı da değişmiştir. İhtiyaç, bireylerin tüketmeyi arzuladıkları şeyleri de kapsayacak şekilde genişlemektedir. Bireyler çoğu zaman haz aldıkları şeyleri tüketme eğilimindedir. Arzuların ihtiyaç olarak görülmesi yeni tüketim nesnelere neden olmaktadır. Bu değişimle birlikte tüketim giderek artmakta, tüketim kültürü ve tüketim toplumu ortaya çıkmaktadır. Böylece tüketim odaklı yaşam tarzı gittikçe yaygınlaşmaktadır (Karakaş, 2006: s.293).

Tüketim toplumu, aşırı tüketimin yaygınlaştığı ve tüketimin toplumsal yaşamdaki rolünün arttığı bir toplumu ifade etmektedir. Bu toplumlarda insanlar boş zamanlarını tüketime ayırmakta ve kimliklerini tükettikleri şeylerle ifade etmektedir (Ritzer, 2011: s.254). İnsanların üretimden çok tüketim sürecindeki konumları önemli hale gelmektedir. Tüketim toplumunda insanın tüketim süreci boyunca yerine getirdiği roller önem kazanmaktadır (Bauman, 2006: s.92). Baudrillard'a (2010: s.41) göre "bütün toplumlar her zaman zorunlu harcamalar ötesinde har vurup harman savurmuş, harcamış ve tüketmiştir, çünkü toplum gibi birey de sadece var olmadığını, ama yaşadığını aşırı, gereğinden fazla bir tüketimde hissedir". Yani tüketim ihtiyaçları karşılamının ötesinde anlamlara sahiptir ve bireyler aşırı tüketim eğilimindedir.

Tüketim toplumunda bireyler yapay olarak sunulan ihtiyaçları karşılamak için mücadele etmektedir. Günümüzde ekonomik sistemin ayakta kalabilmesi, üretim ve tüketim döngüsünün sağlanmasına bağlıdır. Bu döngünün sağlanması amacıyla insanlar daha çok tüketime yönlendirilmektedir. Bu yöneliş aşırı tüketim olgusunu ortaya çıkarmaktadır. Aşırı tüketim, yaşamın gereklerine göre fazla mala sahip olma çağrışımı yapmaktadır (Dopierala, 2017: ss.68-69).

20. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Amerikan tarzı aşırı tüketim diğer toplumları da etkisi altına almaktadır (Ritzer, 2011: ss.252-253). Böylece kapitalist toplumlarda ortaya çıkan aşırı tüketim ve sonuçları küreselleşme ile birlikte dünya çapında yaygınlaşmaktadır. Küresel hale gelmiş aşırı tüketimin pek çok olumsuz sonucu görülmektedir. Küresel ısınma, çevresel kirlenme, doğal hayatın tehlike altına girmesi, kaynakların hızla yok olması gibi sorunlar ciddi boyutlara ulaşmıştır. Bu sorunların ortaya çıkmasında bireylerin rahat koşullarda yaşama istekleri sonucunda artan kişisel taleplerinin getirdiği aşırı tüketim davranışları yer almaktadır (Iwata, 2006: s.557). Aşırı tüketim, aşırı üretime bağlıdır. Sınırsız üretim çevresel kaynakların yoğun bir şekilde kullanılmasına ve beraberinde atık ve çevre sorunlarına neden olmaktadır. Modern ve gelişmiş toplumlarda aşırı tüketimle birlikte maddi ihtiyaçlara bağımlılığı temsil eden materyalist tüketimden (Richins ve Dawson, 1992: s.304) daha sade ve basit bir yaşam tarzını temsil eden sürdürülebilir tüketime geçiş ihtiyacı her geçen gün daha da belirgin hale gelmektedir. Bu ihtiyaç tüketim karşıtı davranışların, akımların ve yaşam tarzlarının görülmesine neden olmaktadır.

Tüketim karşıtlığı aşırı tüketimin neden olduğu olumsuzlukları azaltmayı amaçlamaktadır. Bu anlamda tüketim karşıtlığı tüketmemek ya da tüketim faaliyetinde bulunmamak anlamlarına gelmemektedir. Yaşam için ihtiyaç duyulan yiyecek, su ve oksijen tüketimine karşı olmak değildir. Lee ve diğerleri (2011: s.1681) tüketim karşıtlığında ifade edilen tüketimin; “insanların metalaşmış malları (fikirler, hizmetler, ürünler, markalar, tecrübeler) aldıkları, kullandıkları ve sattıkları ticari bir süreç” anlamına geldiğini ifade etmektedir. Tüketim bu şekliyle tanımlandığında tüketim karşıtlığı doğaya zarar veren, bireyin özgür tercihler yaparak tüketmesini engelleyen, tüketmeyi bir zorunluluk olarak dayatan vb. yaşam tarzlarına karşı koyan bir anlam taşımaktadır. Penaloza ve Price (1993: s.124) tüketim karşıtı hareketlerin ve tutumların ortak özelliğinin tüketim kültürüne ve kitlesel üretime karşı bir direniş olduğuna dikkat çekmektedir.

Zavestoski (2002: s.121) tüketim karşıtlığını tüketim kültürünün daha çok tüketme yönündeki baskılarına karşı hoşnutsuz olma, kızgın olma ve direnç gösterme şeklindeki tepkiler olarak tanımlamaktadır. Tüketim karşıtlığı, küresel ya da yerel çerçevede toplumsal veya bireysel faktörlerden kaynaklı olarak tüketimi azaltma veya seçici bir şekilde tüketim faaliyetinde bulunmadır. Daha genel anlamda tüketim karşıtlığı küresel veya yerel boyutta tüketmemek, tüketimi azaltmak veya seçici tüketim faaliyetlerinde yer almaktır (Başçı, 2014: s.162). Tüketim

karşıtlığında bireyler bilinçli bir şekilde tüketim sürecinden geri çekilmektedir. “Bireyler bilinçli ve anlamlı olarak belirli malları tüketim döngülerinden hariç tutmaktadır. Örneğin; işlevsel, sembolik ve etik nedenlerden dolayı Nike’ı reddetmek” (Lee ve diğerleri, 2011: s.1681). Tüketim karşıtları tüketim kültürünü protesto ederken daha çok değerler sistemine önem vermektedir. Bireyler temelde psikolojik ve fizyolojik gelişimlerini desteklemeyi amaçlamaktadır. Sağlıklı, çevre dostu ürünler tercih etme, aşırı satın alma davranışlarından kaçınma önemli motivasyon kaynakları arasında görülmektedir. Benliklerini geliştirmenin maddi olmayan yollarını bulmaya çalışmak onlar için önemlidir. Bu doğrultuda kendilerini geliştirmek adına pazarın vaat ettiği malları istenilenin dışında kendilerine özgün şekli ile kullanmayı tercih etmektedirler. Tüketim karşıtlığı çoğu zaman bireylerin sosyal veya kişisel motivasyonlarından kaynaklanmaktadır. Yani politik, etik, çevresel, küresel veya sembolik pek çok etki tüketim karşıtlığı davranışının benimsenmesinde etkili olabilmektedir. Bireyler pek çok alanda kendilerine sunulan tüketim nesnelerini ve sembollerini tercih etmeyerek alışılmışın dışında bir tüketim davranışı gerçekleşmektedir. Örneğin; sevgililer günü gibi kutlamalarda hediye almak yerine hediyelerini kendileri yapabilmekte ya da bu günü hiç kutlamamayı tercih edebilmektedirler. Bu nedenle tüketim karşıtlığı bireyden bireye ya da gruptan gruba değişen farklı uygulama şekillerine sahip olabilmektedir. Tüketim karşıtı tutumlar hem mikro hem de makro düzeyde gerçekleşebilmektedir.

Bu çerçevede düşünüldüğünde tüketim karşıtlığı birçok davranışı, akımı, yaşam tarzını, tutumu ve düşünceyi içine almaktadır. Zavestoski’ye (2002: s.122) göre tüketim karşıtlığı ürün tüketiminin reddi, gönüllü sadelik pratikleri ve etik tüketim vb. farklı davranışları ve tutumları kapsamaktadır. Iyer ve Munch (2009) tüketim karşıtlarını küresel etki tüketicileri, gönüllü sadeciler, aktivistler ve sadık olmayan tüketiciler olarak dört kategoride sınıflandırmaktadır. Bu dört kategoriden küresel etki tüketicileri ile gönüllü sadeciler genel olarak tüketime karşı çıkmakta ve kendi yaşamlarında tüketimi azaltmaya çalışmaktadırlar. Buna karşılık aktivistler ve sadık olmayan tüketiciler ise belirli bir ürünü ya da markayı tüketmekten kaçınan anti tüketim davranışları göstermektedirler.

Tüketicilerin farkındalıklarının artmasıyla birlikte tüketim karşıtı faaliyetler daha yoğun bir şekilde görülmektedir. Tüketim karşıtlığı mevcut toplumsal ve ekonomik sistemi sorgulamaktadır. Bu nedenle tüketimin artması için baskı yapan güçlere karşı direnen tutum ve davranışlar şeklinde gelişmektedir (Lee, Motion ve Conroy, 2009: s.170). Tüketim karşıtlığının gelişmesinde küreselleşmeye karşı olan tepkiler, çevre üzerindeki tahribatlar ve sosyal problemler önemli bir yere sahiptir. Tüketim karşıtlığında tüketimin insanı ve doğayı sömürdüğü fikri özellikle vurgulanmaktadır (Karaboğa, 2016: s.2075). Çünkü post modernizm ile birlikte tüketim, ortak bir kimlik göstergesi haline gelmektedir. İnsanlar yaşamsal ihtiyaçlarını karşılamak için çalışmak

yerine, tüketim mallarını satın almak için çalışmaya başlamaktadır. Bireylerin nesnelere yükledikleri değer ve hangi nesnenin tüketilmesi gerektiği gibi konular kapitalist sistem tarafından belirlenmektedir. Amaç burada daha fazla tüketimi teşvik etmektir (Nar, 2015: s.946). Ancak daha fazla tüketim bireylerin özgürlüğünü kısıtlamakta, onları nesnelere bağımlı hale getirmekte ve yabancılaştırmaktadır (Odabaşı, 1999: s.4).

Özellikle doyumsuzluklarını gideremeyen ve tüketilebilecek ürünlerin sonunun gelmeyeceğini gören gruplar tüketime karşı negatif bir tutum içerisinde bulunmaktadırlar. Bireyler aslında bir yandan yeni şeyler alırken, diğer yandan kullanmadıkları nesnelere dolaylı tatminsizlik yaşamaktadırlar. Bu tatminsizlikleri yaşayan bireyler genellikle ihtiyaç sahiplerine yardım etme, felaketlerde gönüllü olarak çalışma gibi faaliyetlerde yer almaktadırlar (Kuzu ve Özveren, 2011: s.70). Tüketim karşıtı yaşam tarzlarındaki temel amaç yaşamın gerçek anlamını aramaktır. Onlara göre gerçek mutluluk daha fazla ya da daha pahalı şeylere sahip olmakla elde edilmemektedir. Eğer bir nesne fayda veya keyif sağlıyorsa o zaman satın almaya değer görülmektedir (Kuzu ve Özveren, 2011: s.63).

Günümüzde aşırı tüketime neden olan düşünceler, politikalar, inançlar eleştirilmektedir. Aşırı tüketimin yol açtığı olumsuzluklar, gönüllü olarak tercih edilen sade yaşam tarzının daha çok kişi tarafından kabul görmesine yol açmaktadır (Uygun ve diğerleri, 2018: s.200). Freeganlar, gönüllü sadeciler ve minimalistler günümüzdeki tüketim karşıtı yaşam tarzı arayışlarından bazılarıdır.

2.Freeganizm

“Tüketim karşıtlığının farklı bir biçimi olarak son zamanlarda öne çıkan freeganizm akımı atılan yiyecekleri tüketerek çevresel etkiyi en aza indirmeye çalışan sosyal, ekonomik ve politik bir eğilimi ifade etmektedir” (Özdemir, 2020: s.837). “Freegan Food” ya da “Freeganizm” olarak bilinen bu yeni yaşam tarzı materyalizme, rekabete, popüler kültüre, gösterişe ve aşırı tüketime karşı bir tepki niteliğindedir (Aksoy ve Solunoğlu, 2015: s.165). 1990’ların ikinci yarısında materyalizme ve tüketim çılgınlığına bir tepki olarak doğan freeganizmi benimseyen kişiler freegan olarak adlandırılmaktadır (Nguyen, Chen ve Mukherjee, 2014). Freeganizm terimi “free” ve “vegan” kelimelerinin birleşiminden oluşmaktadır. Freeganizm, kolektif bir toplumsal farkındalık hareketidir. Bazı bilim insanları freeganizmi “yeni toplumsal hareket” olarak görürken (Barnard, 2016) diğerleri “tüketim karşıtı ya da sürdürülebilir hareket”, (Thomsan, 2016) diğer bir kesim ise basitçe bir yaşam tarzı, felsefe veya uygulamalar dizisi olarak görmektedir.

Freeganizm temelde sınırlı kaynakların en asgari düzeyde tüketilmesi gerektiği görüşünü savunmaktadır (freegan.info). Tasarruflu hareket etme, bilinçli satın alma ve tüketimi en aza indirme freeganlar için önemlidir. Doğal kaynakların kullanımını için rekabet etmek yerine bunların tüm insanların ihtiyaçları doğrultusunda paylaşılması gerektiğini savunmaktadır. Freeganlar için çöp diye bir şey yoktur. Kullanılabilir durumda olan her şey tekrar tekrar kullanılmaya değerdir.

Freeganların eleştirilerinin odağında aşırı tüketim ve aşırı tüketimin etkileri vardır. Aşırı tüketim dünya kaynaklarının azalmasına neden olmaktadır. Bu nedenle aşırı tüketim ve israfa karşı küresel boyutta çeşitli önlemler almak gerekmektedir. Aksi halde dünyanın ileride açlık gibi sorunlarla daha fazla karşı karşıya kalması kaçınılmaz görülmektedir. Özellikle gelişmiş toplumlarda aşırı tüketime yönelik faaliyetler küresel israfın artmasına ve yenilenemeyen kaynakların yok olmasına neden olmaktadır (Aksoy ve Solunoğlu, 2015: ss.170-171). Dünyadaki birçok insan açlık riskiyle karşı karşıyayken freeganlar ürünlerin çöpe atılmasını ve çürümelerini doğru bulmamaktadır. Freeganlar günlük yaşam içinde kaynakları paylaşma, tüketimin zararlı etkilerini en aza indirme, atıkları azaltma, geri kazandırma, gıda israfını önleme ve kar odaklı ekonomi yerine bağımsızlığa dayalı ekonomiye odaklanma şeklinde hayatlarına devam etmektedirler (freegan.info). Sağlıklı ve sürdürülebilir yaşam tarzının savunucuları olan freeganlar için sağlık, doğa, sosyal adalet, sürdürülebilirlik ve kişisel gelişim önemlidir (Zagela, 2015: s.85).

Freeganlar hiç tüketmemekten yana değildir. Tüketimin israfı engelleyecek biçimde olması gerektiğini savunarak az tüketmeyi ve az ürün satın almayı tercih etmektedirler. Zaman zaman satın alma eylemi gerçekleştirse de bu eylem az ve sınırlı bir şekilde olmaktadır. Sadece yiyeceklerin değil hayatlarına giren her şeyin ömrünü uzatmaya özen gösteren freeganlar eşyaları atmak yerine onları onarmakta hatta bu konularda zaman içerisinde uzmanlaşmaktadırlar. Arkadaşları ile aralarında takas yöntemini sıkça kullanan (More, 2011: s.52) freeganlar, çöpten çıkarılan gıdaların nasıl faydalı bir besin olarak kullanılacağına dair internet ortamında çeşitli yayınlar yapmakta ve israfın önlenmesi için ciddi çabalar sarf etmektedirler. Onlar için az tüketmek insanın mutluluğuyla da ilişkilidir. Tüketerek mutlu olunabileceği düşüncesine karşı çıkan freeganlar yeni eşyalar olmadan da yaşanabileceğini, elindeki ile yetinmenin asıl mutluluk ve güç kaynağı olduğunu göstermeye çalışmaktadırlar. Mutluluğun satın almak ve tüketmek olmadığı düşüncesini yaymayı hedeflemektedirler.

Freeganların “ethical eating” yani “etik yemek” felsefesi; kapitalizmin ve seri üretimin hayvanları ve insanları sömürmesine karşı çıkmasından kaynaklanmaktadır. Bu karşı durma adına, çöp kutularına atılan, yerel pazarlarda, restoranlarda, büyük market zincirlerinde satılmayan atık ürünler yeniden kullanılmaktadır (Zagela, 2015: s.85). Freeganlar için mağaza raflarında bulunan ürünlerin son kullanma tarihleri en iyi lezzet ve kaliteyi belirlemek için yazılmaktadır. Bu nedenle

düzgün depolanan ve açılmamış paketler bu tarihler geçtikten sonra bile belirli süre güvenle tüketilebilmektedir (freegan.info).

Freeganların yaşam şekilleri sahip oldukları kişisel tutum ve inançlara göre değişiklik göstermektedir. Bazıları marketlerde atılmak üzere olan yiyecekleri yetkili kişilerden istemeyi tercih etmektedir. Tükettikleri ürünlerin çoğu market taraflarından çekilmiş, son kullanma tarihi geçmiş, çekici olmayan, hasarlı ürünlerden oluşmaktadır (Zagela, 2015: s.85). Bazıları ise bir restorana oturup “masaya dalma” ya da “tabak kazıma” olarak nitelendirilen müşterilerin tabakta bıraktıkları yiyecekleri yemeyi tercih etmektedir (freegan.info). Bir kısmı ise ihmal edilen ya da yenilebilir bitkileri toplamaktadır (More, 2011: s.46). Bazı freeganlar “dumpster dive” yani “çöpe dalış” yapmaktadır. Şehrin belirli bölgelerindeki çöp noktalarına gidilerek iyi durumdaki gıdalar tüketilmek üzere toplanmaktadır. Çöpe dalış yalnızca yiyecek elde etmek ile sınırlı kalmamaktadır. Pek çok ürün bu yolla elde edilebilmektedir. Çöpe dalışta yiyeceklerin bir kısmı mutlaka sonraki gelecekler için bırakılmaktadır.

Freeganlar mal ve hizmetlerini takas yolu ile elde edip ekonomilerini bu sisteme göre düzenlemektedirler. Bazı freeganlar mağaza ve iş yerlerinden izinsiz bir şeyler alabilmekte ya da terk edilmiş bir alanı işgal ederek yasadışı eylemlerin içinde kendilerini bulabilmektedir. Birçok freegan ulaşım için bisiklet kullanmakta, kendi giysisini yapmakta, ikinci el ürün satın almakta, ücretsiz ürünlerin yer aldığı mağaza ya da web sitelerini kullanmaktadır. Bir kısım freegan ise yemek pişirme, bağış yapma, bedava yemek dağıtma gibi büyük yardım organizasyonları içerisinde yer almaktadır (More, 2011: s.46). Yine; geri dönüşüm, gübreleme, yabancı yiyecek arama, bahçecilik, onarma ve dağıtım gibi şeyler freeganların günlük rutinleri arasındadır.

Freeganlar dünyada açlıkla savaşan milyonlarca insan varken büyük otel, süpermarket ve restoranlarda meydana gelen savurganlığı eleştirmektedir (freegan.info). Bu nedenle gıda israfını önleme adına ekstra çaba harcamaktadırlar. Bu çabaları zaman zaman yaşadıkları toplum tarafından da desteklenmektedir. Örneğin; freeganların yaygın bir şekilde yaşadığı Polonya gibi bazı ülkelerde otel, restoran sahipleri, yerel marketler ya da süpermarketler meyve, sebze, süt gibi bazı ürünleri haftanın belirli günleri özel işaretli kutularla tesislerinin yakınına freeganların alması için bırakmaktadır (Zagela, 2015: s.86).

Atılan gıdaların ıslahı ile ilgili sürdürdükleri yaşam şeklinden dolayı zaman zaman bazı damgalamalar ve önyargılar ile de mücadele etmek zorunda kalmaktadırlar. Bu nedenle genellikle gece geç ya da sabah erken saatlerde arama yapmaya çıkmaktadırlar. Pek çok kişi ihtiyaçlarını karşılarken hayati kaynakların boşa harcanmasına izin vermektedir. Ancak freeganlar bu duruma meydan okumaktadır (Corman, 2011: s.38). Kültürel ve ekonomik tabuları ihlal ederek çöpe

dokunmakta, dokunmakla kalmayıp onu tüketmektedir. Freeganlar çöpün ve çöplüğün sembolik anlamını kendi içlerinde yeniden oluşturmakta, başkalarının modası geçmiş olarak gördüğü malları kendi istekleri doğrultusunda özgürce kullanmaktadırlar.

Freeganları olumlu değerlendirenler onları ilham verici, dünyada fark yaratmaya çalışan, çevreyi koruyan, parlak bir gelecek inşa etmeye imkân tanıyan, doğaya ve diğer insanlara yardım etmek için fedakârlık yapan insanlar olarak görürken eleştiride bulunanlar onları, çöpçü yaşama tarzına sahip, tembel ve temizlik anlayışından uzak bireyler olarak değerlendirmektedir. Onlara göre bu tarz yaşam şekilleri tembel bir toplum yaratmakla kalmamakta ayrıca çeşitli hastalıklara, mülk sorunlarına ve yasa dışı davranışlara neden olmaktadır. Çünkü freeganlar özel mülkiyeti, bireyciliği, paraya dayalı kariyer başarısının baskın değerini ve hijyeni ortadan kaldıran bir sistem oluşturmaktadırlar. Bunu yaparken başkalarının inanç, düşünce ve eylemlerini değiştirmek yerine sosyal destek, tavsiye ve paylaşımda bulunmayı tercih etmektedirler (Pentina ve Amos, 2010: ss.1773-1774).

Freeganizm gıda israfına odaklanmakla tüketim kültürüne karşı aykırı bir duruş sergilemektedir. Bu duruşun arkasında israfla mücadele ederek tüketim kültürünün çevresel etkisini azaltma çalışmaları yer almaktadır. Kapitalist ekonomik sistemi boykot ederek sadece israfı değil aynı zamanda savaş, ekolojik yıkım, emek sömürüsü, açlık ve hayvanların acı çekmesi de önlenmek istenmektedir. Freeganlar zamanlarının ve hayatlarının kontrolünü geri almaya çalışmaktadır. Hali hazırda sahip olunan malları kullanıp, ihtiyaç duyulmayan şeyleri satın almayı reddetmek ve ihtiyaç duyulanları da mümkün olduğunca para harcamadan elde etmek amaçlanmaktadır. Bu felsefe ile finansal ihtiyaçlar azalmakta, daha az çalışmaya ihtiyaç duyulmakta aileye ayrılan süre, topluluklara verilen hizmet, sosyal değişim ve hayatın tadını çıkarma adına harcanan zaman artmaktadır (freegan.info). Yüksek yaşam standartlarını karşılayabilen freeganlar bilinçli olarak aşırı tüketimden vazgeçip özgür bir hayat sürmek istemektedir. En önemli toplumsal rolleri savurgan toplum yapısını dengelemek olan freeganlar özellikle açlık, evsizlik ve ekolojik sorunlar hakkında da farkındalık oluşturmaya çalışmaktadırlar (Pentina ve Amos, 2010: s.1775). Kaynak eksikliği, macera duygusu, ekolojik bozulmayı azaltma konuları onlar için oldukça önemlidir (Fournier, 1998).

Freeganizm, çoğu zaman kişisel başarısızlığı, evsizliği ve psikolojik sorunları çağrıştırmaktadır. Ancak yoksulluktan mustarip, evsiz insanların hayatta kalma pratiklerine benzeyen (Gross, 2009) davranışlar sergilemelerine karşın freeganlar aslında yoksul değildir. Sadece aşırı tüketimden ve onun olumsuz etkilerinden bilinçli ve özgür bir çaba ile kaçan kişilerdir. Freeganizmi benimseyenler birbirinden farklı mesleklerdendir. Aralarında avukat, taksi şoförü, yönetici ve öğrenciler yer almaktadır. Kendilerini bilinçli tüketiciler olarak tanımlayan

freeganların çoğu 20'li 30'lu yaşlarda iyi eğitilmiş, orta ya da üst sınıf kişilerdir (Barnard, 2016). Birçoğu çalışan veya gönüllü işsiz olan bu kişiler (Corman, 2011: s.37) yüksek yaşam standartlarını elde edebilecek imkânlarla sahip şehrin iyi bölgelerinde yaşayabilen kişilerdir. Ancak bazıları temel ilkeleri olan “azalt, yeniden kullan ve geri dönüştür” anlayışından hareketle terk edilmiş binalarda, şehrin düşük kirali bölgelerindeki apartmanlarda ya da gecekondularda yaşamayı tercih etmektedir. (Zagela, 2015: s.86).

3.Gönüllü Sadelik

Gönüllü sadelik alternatif tüketim arayışları içinde büyüyen sosyal bir hareket olarak görülmektedir (Etzioni, 1999). Iyer ve Muncy (2009) tüketim karşıtlığına yönelik sınıflandırmalarında gönüllü sadeliği kişisel nedenlerle tüketimin sınırlandırılmaya çalışılması olarak tanımlamaktadırlar. Gönüllü sadelik kavramının net bir tanımını yapmak oldukça güçtür. Çünkü bir kişi için sade olan bir hayat başka biri için oldukça karmaşık olabilmektedir. Yani kültürel, demografik, refah gibi pek çok etken gönüllü sadeliğin tanımı ile ilgili kesin sınırların çizilmesini engellemektedir.

İlk olarak 1936 yılında, Gandhi'nin öğrencisi olan Richard Gregg tarafından kullanılan gönüllü sadelik kavramı varlık edinmekten ve boşa enerji harcamaktan kaçınmak anlamına gelmektedir. Gregg (1936: s.4) gönüllü sadeliği “yaşamın temel amacı ile ilgisi olmayan birçok mülkiyetin içinde amaç, samimiyet ve dürüstlüğü yanı sıra dışı karmaşadan kaçınma” şeklinde tanımlamaktadır. İkinci Dünya Savaşı sonrası unutulmuş gönüllü sadelik kavramı 1960'larda çevreci düşüncelerin popüler olması ile tekrar gündeme gelmiştir (Özgül, 2011). Bireylerin gerçek ihtiyaçlarına odaklanarak yaşamlarını kontrol altına aldıkları hayat tarzı olarak görülen gönüllü sadelik kavramı (Zavestoski, 2002) tüketimi azaltmayı gerektirmektedir (Shaw ve Newholm, 2002). Gönüllü sadelik kavramı temelde maddi tüketimin bilinçli bir şekilde sınırlandırılmasını ifade etmektedir. Aşırı tüketime direnen ve daha kaliteli yaşamak için daha az tüketen kişilerin benimsediği hayat tarzını yansıtmaktadır. Gönüllü sadelik “bireyin kendi hayatı üzerindeki kontrolü en üst düzeye çıkarmayı amaçlayan bir yaşam biçimini bilinçli olarak seçme derecesi” şeklinde de ifade edilmektedir (Barton ve Rogers, 1980: s.28). Aşırı tüketimi ve materyalist yaşamı reddeden gönüllü sadeciler, maddi ihtiyaçların basit bir şekilde sağlanması gerektiğini savunmaktadır. Gönüllü sadelik geçmişte Lao Tzu, Konfüçyüs, Buda, Diyojen, Tolstoy, Gandhi gibi isimlerin ve manevi geleneklerin de parçası olmuştur (Alexander, 2011: ss.134-135). Gönüllü sadeliğin kökeninde aslında sanayi öncesi toplumalarda var olan değerleri yeniden keşfetme duygusu yer almaktadır.

Elgin ve Mitchell (1977) gönüllü sadeliği maddi sadelik, öz kontrol, ekolojik farkındalık, insan ölçek ve kişisel gelişim olmak üzere beş değer ile açıklamaktadır. Shama (1981) ise bu beş değere ek olarak uygun teknoloji değerinden bahsetmektedir. Bu değer fonksiyonel, etkin ve enerji tasarrufu sağlayacak bir teknoloji kullanımını ifade etmektedir. Craig- Lees ve Hill (2002) gönüllü sadelikte daha basit bir yaşam sürmek için seçme özgürlüğü, malzeme tüketimini azaltma, eğitim gibi yüksek gelir ile yer değiştirebilecek becerilere erişim, öz kontrol ve kişisel tatmin ile hümanizm, kendi kaderini tayin etme, çevrecilik, maneviyat ile kendini geliştirme gibi temaların önemli olduğunu vurgulamaktadır.

Gönüllü sadelikte temel eleştiri noktası materyalist tüketimdir. Kaynakların asgari düzeyde tutulup materyalist olmayan bir anlayış ile de mutlu olunabileceği savunulmaktadır (Huneke, 2005: s.528). Bu yaşam tarzını benimseyenler var olan maddi kaynaklarını bilinçsiz şekilde tüketmek istememektedirler. Sadeliğin getirdiği manevi duygu onlar için önceliklidir. Sade yaşamın kendilerini daha iyi hissettirdiği yönünde motivasyonları mevcuttur (Walther vd., 2016: s.38). Gönüllü sadeciler maddi varlıkların stresli, mutsuz ve anlamsız bir hayatı telafi edecek potansiyele sahip olmadığına inanmaktadır. Yani tüketim yolu ile tatmin duyguları karşılanmamaktadır (Zavestoski, 2002). Gönüllü sadelik ile birlikte değişen tüketim tarzı nesnelere anlam yükleme ve bu yolla kimlik oluşturma şeklindeki tüketim alışkanlıklarını değiştirmektedir (Lunt ve Livingston, 1992). Bu yolla elde edilen ürünler ile birlikte kimlikler nesnelere ayrı tutulmaya başlanmaktadır (Nelson vd, 2007).

Gönüllü sadecilere göre tüketimin azaltılması ekolojik dengeye de katkı sağlamaktadır. Birey, daha az mülkle yaşamayı tercih ederek, sosyal ve ekolojik yapı ile daha derin bağlar kurabilmekte aynı zamanda mal ve hizmetleri bilinçli bir şekilde tüketerek manevi açıdan zenginleşebilmektedir. Bu yolla geleneksel zenginlik anlayışı olan mal veya imaj yolu ile statü elde etme en aza indirilmeye çalışılmaktadır (Monopolis, 2010: s.ix). Bireylerin çevre problemlerine karşı bilinçli hareket etmeleri tüketim davranışlarını azaltmalarına neden olmaktadır (Kaynak ve Ekşi, 2011). Basit ambalajlı, işlevsel, değer ve bilgiyi vurgulayan ürünler ile yerel, küçük esnaf üretimi veya kendin yap şeklindeki ürünler daha çok satın alınmaktadır (Shama, 1981: s.129). Büyük firmalardan ürün ve hizmet alınacaksa özellikle çevreye, toplumsal ve bireysel gelişime katkı sağlayan firmalar tercih edilmektedir (Bayat ve Sezer, 2018). Tüketim arzuları üzerindeki farkındalık ve tüketim davranışlarında daha fazla kontrol sağlama, gönüllü sadelikte önemli bir motivasyondur (Boujbel ve D'astous, 2012: s.488).

Gönüllü sadeciler tüketime ve alışverişe tamamen karşı çıkmamaktadır. Planlı bir şekilde alışveriş yapma alışkanlıkları söz konusudur (Özgül, 2010). Geri dönüştürülebilir, yenilenebilir yani çevre dostu ürünler tüketim nesnesi olarak tercih edilmekte, bunları elde etmek için yeri

geldiğinde ekstra çaba ve zaman harcanmaktadır. Organik ürünleri tüketmek gönüllü sadeciler için önceliklidir. Satın alınacak ürünler ve üretim koşulları hakkında bilgi sahibi olmak da büyük önem taşımaktadır (Huneke, 2005). Maddi arzularını ve satın alma isteklerini azaltmak için çoğu zaman ürünleri kendileri yapmakta, ödünç almakta ya da ikinci el kullanmaktadırlar (Johnston, 2003: ss.21-22). Kullandıkları ürünlerinin ömrünü uzatabilmek için farklı alanlarda yeniden kullanma, tamir etme, kendinin yetiştirilmesi gibi yollar tercih edilmektedir (Shaw ve Moreas, 2009: ss.5-6). Ürünler daha sonra kullanma ya da dönüştürme üzerine saklama, başkasına verme, paylaşma, takas etme yoluyla kalıcı olarak elden çıkarma ile ödünç verme ya da kiralama şeklinde kullanılabilir (Jacoby vd. 1977). Bisiklet sürme, kâğıt ve camı dönüştürme, öz güvenini arttırmak için dersler alma, ekolojik organizasyonlara katkıda bulunma, enerji tasarrufu sağlayan teknolojiler kullanma, tamir etme gibi becerilerine sahip olmak önemlidir (Barton, 2008: ss.247-248).

Gönüllü sadeliği tercih edenler bir otorite ya da kişi tarafından sınırlandırılmadan kendi özgür iradeleriyle tüketimlerini kısıtlamayı tercih etmektedirler (Barton, 1981: s.244). Tüketim ve bağımlılıklar en aza indirilirken doğa ile uyum en üst düzeye çıkarılmak istenmektedir (Barton, 2008: s.244). Özellikle kanaatkârlık, çevresel farkındalık, insani yaşam koşulları, potansiyelini gerçekleştirme, öz kontrol yeteneğini artırma ve tüketimi azaltma temel amaçlar arasındadır (Örs, 2016: ss.273-274). Bireyin sadece tüketime yönelip bireyselleşmesi gönüllü sadeciler tarafından eleştirilmektedir. Gönüllü sadeciler tüketimlerini azaltmayı, değiştirmeyi ya da tüketmemeyi tercih ederken belirli ürün ve hizmetlerin gerekliliğini sorgulamaktadırlar. Maslow'un ihtiyaçlar hiyerarşisi gönüllü sadelik literatürünü önemli ölçüde etkilemektedir (Etzioni, 1998; Huneke, 2005; Zavestoski, 2002). Sadeciler ilk olarak fizyolojik daha sonra sosyal ihtiyaçlara öncelik vermektedirler. Özellikle kendini gerçekleştirme basamağı sadecilerin tüketim karşıtı eylemleri üzerinde olumlu etkiye neden olmaktadır (Iyer, Muncy, 2008: s.3).

Gönüllü sadelikte bireyler yüksek yaşam kalitesine ulaşmalarını engelleyen şeylerden uzak durmakta ve yalnızca gerçek ihtiyaçlarına odaklanmaktadırlar. Bu uğurda sergiledikleri tutum ve davranışların tamamı gönüllülük esasına dayanmaktadır. Gönüllü sadelikte amaç; maddi varlıklara harcanan zamanı azaltarak aile, arkadaş, çocuk, doğa ile daha çok zaman geçirip hayatın gerçek değerini ortaya çıkarmaktır. Bu nedenle gönüllü sadeciler yaşam boyu öğrenmekten, topluma katılmaktan, spor faaliyetlerinden, kültürel etkinliklerden ve doğayı gözlemlemekten hoşlanmaktadırlar (Etzioni, 1999: s.116). Bu bireyler daha az tüketen, çevre bilincine ve çevresel sorumluluğuna sahip kişilerdir.

Gönüllü sadelik modern yaşamdan kaçış olarak değerlendirilmemelidir. Bilim ve teknolojik imkânlarla gerek olmadığını savunan bir yaşam tarzı değildir. Mağarada yaşamak,

elektriğin sunduğu olanaklardan vazgeçmek, modern tıbbı reddetmek anlamlarına gelmemektedir (Alexander, 2011: s.4). Küçük köy ve kasabalara nüfus kayması olmasına rağmen gönüllü sadecilerin büyük çoğunluğu şehirlerde yaşamaya devam etmektedir. Çünkü uygun teknoloji kullanımı ile bahçecilik vb. deneyimler şehirlerde de mümkün hale gelmektedir (Elgin ve Mitchell, 1977: ss.11). Bu yaşam tarzı özellikle çevreye zarar veren yaşam şekillerine karşı çıkarken, sürdürülebilir tüketim tarzını önemsemektedir (Walther ve Sandlin, 2013).

Gönüllü sadeciler yoksul, dışlanmış ya da başarısız görülebilecek kişiler değildir. Gönüllü sadelik yoksulluk ile eş tutulmamalıdır. Çünkü yoksulluk basit yaşamın tam tersidir. Yoksulluk kendini koruma adına hayatı mücadele haline getirmektedir. İnsanın kendini aşması için çok fazla fırsat sağlamamaktadır. Asla gelip geçici bir heves değildir. İnsanların ihtiyaçlarına ve ideallerine hitap eden derinliği olan bir harekettir (Elgin ve Mitchell, 1977: ss.12-13). Çoğunlukla genç, kadın ve erkek oranı eşit, bekâr ya da genç aileler ile orta sınıf ve üst geliri olan, eğitilmiş, politik olarak bağımsız, standart etiketlerden rahatsız kişilerden oluşmaktadır (Elgin ve Mitchell, 1977: ss.16-17). Gönüllü sadecilerin büyük çoğunluğu eğitilmiş, yüksek gelirlili, yetenekli, stresli bir işte çalışan, manevi değerlere önem veren insanlardan oluşmaktadır (Craig-Lees ve Hill, 2002).

Gönüllü sadelik oldukça geniş bir eleştiri çerçevesi ortaya koymaktadır. Bu nedenle gönüllü sadeciler içinde farklı fikir ayrılıkları söz konusudur. Bu ayrımlar çeşitli şekillerde sınıflandırılmaktadır. Elgin ve Mitchell'e (1977: ss.17-18) göre gönüllü sadelik derecelerine göre ayrılmaktadır. Bunlardan ilki tam gönüllü sadecilerdir. Tam gönüllü sadeciler tüm kalpleri ile gönüllü sadeliği benimsemektedir. Bahçecilik, geri dönüşüm, organik yiyecekler, basit giysiler, işe bisiklet ile gitmek, sırt çantası ile seyahat etme, aile odaklı olup meditasyon yapma onlar için önemlidir. Kısmi gönüllü sadeciler; gönüllü sadeliğin temel ilkelerinin bir kısmını benimsemektedirler. Bu grup genellikle orta yaş ve şehirde yaşayan gruptur. Sempatizanlar; gönüllü sadeliğe sempati duymakta ancak buna göre hareket etmemektedirler. Kayıtsız, farkında değil veya gönüllü sadeliğe karşı olanlar yani muhalifler ise genellikle yoksulluk içerisinde yaşayıp bolluk içerisinde yaşamının sunacağı fırsatları kaçırmak istemeyenlerdir. Ya da başarı odaklı yaşamı benimsedikleri için sade yaşamı kendileri için tehdit olarak görüp karşı çıkanlardır. Maddî başarıya odaklanan bu kişiler genellikle gönüllü sadeliği tehdit olarak algılamaktadır. Etzioni (1998) ise gönüllü sadeliği motivasyonlarına ve bağımlılık düzeylerine göre bölümlere ayırmaktadır. Vites küçültenler; daha az gösterişli ve sade tasarımlara odaklanmaktadır. Güçlü basitleştiriciler; streslerini azaltmak, eğlence, aile, yaratıcı ve entelektüel uğraşlarına daha fazla zaman ayırmak için yüksek statü ve gelirden vazgeçmektedirler. Bütün basitleştiriciler ise tüm hayatlarını gönüllü sadeliğe göre yaşamakta sosyal, ahlaki ve çevresel değerler etrafında tüketim davranışında bulunmaktadır.

Özetle gönüllü sadelik, tüketim kültürlerinin önerdiği yüksek tüketim ve materyalist yaşamı reddeden muhalif bir yaşam tarzıdır. Bu anlayışa göre maddi ihtiyaçlar mümkün olduğunca basit bir şekilde karşılanmalı, materyalist olmayan kaynaklardan ziyade anlam ve tatmin duygusuna önem verilmelidir. Yaşamın niteliğindeki artış kişisel ve toplumsal ilerleme, zenginlik ya da statü yolu ile değil ilişkilerin gelişmesi, toplumsal, entelektüel değişme ve içsel huzur ile mümkün görülmektedir (Alexander, 2011). Gönüllü sadelik çeşitli noktalarda eleştirilmektedir. Yaygın eleştiriler hayata karşı benmerkezci, aşırı izolasyonu barındıran bir yaşam şekli olduğu yönündedir. Bu eleştirilere göre bireyler hayatlarını basitleştirmek, hoşlarına gitmeyen koşullardan kaçıp onu değiştirmek zorunda değildir (Jonhston, 2003: s.28). Tüketim karşıtı bir çerçevede ele alınan gönüllü sadelik Baudrillard'a (2015) göre zaman içerisinde satın alınan ürünlerle aslında lüks bir tüketim davranışı oluşturmaktadır.

4.Minimalizm

Minimalizm tüketim karşıtı bir protesto ya da aşırı tüketime karşı bir tepki olarak tanımlanmaktadır (Dopierala, 2017: s.71). Minimalizm, gönüllü sadeliğe oldukça benzemektedir. Bu nedenle gönüllü sadelik ile minimalizm arasında net bir sınır belirlenmemektedir. Bu iki kavram zaman zaman birbirlerinin yerine kullanılmaktadır. Ancak minimalizm ve gönüllü sadelik arasında benzerlikler olmakla birlikte farklılıklar da söz konusudur. Gönüllü sadelik, minimalizme göre daha geniş bir anlama sahiptir. Gönüllü sadeliğin daha uzun bir tarihi vardır. 1970'lerde popüleritesine ulaşmaktadır. Oysa minimalizm 2008'den sonra kapitalist sistemdeki krizin sonucu olarak popülerleşmiştir. Gönüllü sadelik daha sade ama kapsamlı bir yaşam tarzı sunarken; minimalizm eşyaların azaltıldığı daha sınırlı bir yaşam tarzı sunmaktadır.

Minimalizmin eleştirileri de aşırı tüketim odağında gelişmektedir. Ancak minimalizmin tek bir tanımından bahsetmek mümkün değildir. Her birey için kapsamı, yoğunluğu farklılık gösteren kendine özgü inanç ve eylem sistemi oluşturan minimalizm; tüketim odaklı tutumların dışında anlam aramaya çalışan bir hayat tarzı olarak görülmektedir. Hayatın maddi olmayan yönlerine daha çok odaklanan minimalistlerin ana prensibi "az olan daha çoktur" şeklinde ifade edilmektedir (Dopierala, 2017: ss.67-71).

Minimalistler tüketimi bilinçli olarak sınırlandırmaktadır. Bu sınırlama nicel anlamda gerçekleşmektedir. Tüketim tamamen hayattan çıkarılmamaktadır. Minimalizm; hayatta neyin gereksiz olduğunun kabul edilmesi, maddi şeylere bağımlılığın ortadan kaldırılması, sınırlandırılması veya azaltılması ile işe başlamaktadır. Hayattaki öncelikler belirlenmelidir. Tabii bu durum herkes için farklı şekilde seyretmektedir (Dopierala, 2017: s.68). Minimalizmin tam olarak

nasıl tecrübe edildiği kişiden kişiye büyük ölçüde farklılık göstermektedir. Çünkü izlenecek ortak kurallar ya da prensiplerden bahsetmek söz konusu değildir. Bu sade yaşam tarzı bireylerin hobilerinin olmayacağı ya da evlerinin dekorsuz olacağı anlamına gelmemektedir. Sadece bireylerin her gün yaptıkları seçimler konusunda daha bilinçli hareket etmeleri gerektiği anlamını taşımaktadır (Palafox, 2020: s.87). Gereksiz nesnelere kurtulmayı hedefleyen minimalistler çoğu zaman nesnelere nerede birikeceği ya da onlara ne olacağı konuları ile pek ilgilenmemektedirler (Palafox, 2020: ss.70-71). Her birey kendi gelir ve sosyo-ekonomik durumuna göre yaşam tarzına uygulayacağı değişiklikleri belirlemektedir. Minimalizmin herkesin kendi günlük yaşamında isteklerine göre uygulayabileceği bir yönü vardır ve asla yoksun bir şekilde yaşamak anlamı taşımamaktadır.

Minimalizm ile kastedilen elbette ki tüketimden tamamen vazgeçmek anlamına gelmemektedir. Çünkü satın almak, tüketmek hayatın bir gereğidir. Burada kastedilen tüketimin kendisinden çok tüketilen miktardır. Bireyin belirli ve kabul edilebilir miktarda tüketim davranışı uygun görülmektedir. Ancak düşünülmeden gerçekleştirilen satın almalar arzu edilmemektedir. Minimalizm eşya gibi maddi nesnelere kontrolünün bireyde olması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu bakış açısı ile tüketim ve maddi unsurların anlamı yeniden tanımlanmaktadır (Dopierala, 2017: s.71). Yani minimalistler bilinçli bir şekilde tüketim faaliyetlerini gerçekleştirmekte, ihtiyaç ile istek arasındaki farkı bilip ona göre hareket etmektedirler. Harcamaları sınırlandırmak bireyin özgür seçimine bağlıdır. Eski alışkanlıkların birçoğu bu yolla değiştirilmektedir. Ancak bazı minimalistler bilinçli tüketim adına satın almadan önce ürün araştırması yapmayı zahmetli bir süreç olarak görmektedir. Yani tüm alternatifleri incelemek, maksimum fayda için çabalamak, mutluluk ve yaşam tatmini ile ters orantılıdır (Schwartz ve ark. 2002). Minimalizm bireyin maddi ürünler yolu ile kimlik, statü, saygı, itibar elde ettiği düşüncesine de karşı çıkmaktadır. Maddi ürünler mutluluk ve kişisel tatmin ile eş tutulmamalı, maddi nesnelere konsantre olunmamalıdır (Dopierala, 2017: s.72).

Minimalizm tüketim sürecinde dikkat edilmesi gereken asıl şey olarak dengeyi vurgulamaktadır. Minimalistler tüketimden vazgeçmemekte yalnızca onu uygun ve makul sınırlar içinde tutmaya çalışmakta, açgözlülüğü ve düşünmeden gerçekleştirilen satın almaları ise reddetmektedirler. Burada sergilenen tüm eylemler bilinçli bir şekilde gerçekleştirilmekte ve gönüllülük esasına dayanmaktadır. Bu hareket, bireylerin ürün tercihleri üzerinde önemli bir etkiye sahiptir. Tüketim amaç olarak değil araç olarak görülmektedir. Basit, bilge ve uyumlu bir hayat için hangi değerlerin önemli olduğunu anlamak gerekmektedir (Dopierala, 2017: s.69). Bireyler sahip oldukları bu değerlere göre tüketim davranışlarını belirlemeyi çalışmaktadırlar. Nesnelere

esaretinden kurtularak daha fazla deneyime, özgürlüğe, mutluluğa ve kişisel gelişime sahip olmayı istemektedirler.

Minimalizm tüketimin maksimize etme ideallerini reddeden, sadeliği savunan bir yaşam tarzıdır (Palafox, 2020: s.69). Tüketimin ve tüketim nesnelерinin merkeze alındığı aşırı tüketim anlayışını kabul etmeyen bu felsefe bireylere daha az tüketerek mutlu olunabileceğini gösterme arzusundaır. İyi yaşamı tüketim, kalıtım ve de rekabet ile ilişkilendirmemektedir. Tam zamanlı emek ve maksimum tüketim anlayışını reddetmektedir. Günlük tüketim ve buna bağlı oluşan meşguliyetler azaltılmalıdır. Bununla birlikte yaşamın gerçek değeri sorgulanmalıdır. Burada asıl amaç bireylerin tüketim dışında yeni bir yaşam oluşturmalarına yardım etmektir. Bu nedenle ihtiyaç duyulmayan her ne varsa yaşamın dışında tutulmalıdır. Yani ihtiyaç fazlası nesnelер terk edilerek nesnelere olan bağımlılıklar azaltılmalıdır. Bu aşamada bireyler özellikle gerçekten neyin yaşamları için önemli olduğuna karar vermelidir (Dopierala, 2017: ss.69-73). Nesnelерin anlamının farkında olunurken onların esiri olunmamalıdır. Eğer mümkünse tüm ihtiyaçlar; yenileme, geri dönüşüm ve paylaşım yöntemleriyle elde edilmeye çalışılmalıdır. Bu nedenle daha çok kaliteli, dayanıklı ve uzun süre kullanılabilеcek ürünler tercih edilmelidir.

Tüketimi sınırlandırmaya çalışan minimalistler tüketerek zevk almaya da karşı çıkmamaktadırlar. Ancak onlara göre hayatın tadını çıkarmayı engelleyen gereksiz eşyalar yaşamdan çıkarılmalıdır. Nesnelерle duygusal bağ kurulmamalıdır. Çünkü daha az eşya, temizlik ya da toplamak için daha az zaman harcamak anlamına gelmektedir. Zaman ve enerjiden tasarruf, arzu edilen şeyleri yapma fırsatı sağlamaktadır. Bu şekilde stres ve kaygıdan da uzak durulmaktadır. Çünkü tüketim nesnelерini elde etmek için çok uzun saatler çalışmanın getirdiği yorgunluk aile hayatında da çeşitli olumsuzluklara neden olabilmektedir (Dopierala, 2017: s.72). Bu nedenle nesnelер amaç olarak değil araç olarak görülmelidir. Her bireyin yiyecek, barınma ve giysi ihtiyacı ya da gerçekleştirilmeyi istediği tutku ve amaçları mal edinmeyi zorunlu hale gerektirmektedir. Ancak bu durum tüm maddi nesnelерin satın alınması gerektiği anlamına gelmemektedir. Daha çok iyi tasarlanmış, çok amaçlı, kaliteli ve dayanıklı ürünler tercih edilmelidir. Bu sayede ürünler daha uzun süre kullanılabilеcektir (Dopierala, 2017: s.74).

Eşyaların azaltılması ve seçilmesi sürecinde estetik ve işe yarayan ürünler tercih edilmektedir. Seçilen ürünler iyi bilinen markaların yüksek fiyatlı ürünleri olmaktadır. Tek kullanımlık ürünlerden uzak durulmaktadır. Bu özelliğinden dolayı minimalizm zaman zaman lüks ve gösteriş tüketimi gibi algılanıp eleştirilmektedir. Kullanılmayan ürünler çoğunlukla elden çıkarılmaktadır. Bunun için gereksiz eşyaları ihtiyaç sahibi olan kişi veya kurumlara bağışlamak; internet vb. platformlarda satmak, takas etmek, yenileri ile değiştirmek, farklı şekilde yeniden kullanmak, tamir etmek gibi yöntemler kullanılmaktadır. Özellikle yiyecek tarzı ürünleri boşa

harcamamak ve kendini maddi nesnelere bağlamamak için çeşitli stratejiler uygulanmaktadır (Dopierala, 2017: s.77).

Minimalizm genellikle vejetaryenlik, ekolojik, dini ve ahlaki değerler ile birleştirilmektedir. Ancak tüm bu değerler her minimalist için geçerli değildir. Minimalistlerin çoğu “sıfır atık” arzusundadır. Bu nedenle üretilen atığı azaltma çabası onlar için değerlidir. Ne kadar az israf o kadar az atık anlamına gelmektedir (Dopierala, 2017: s.69). Yani atığın olabildiğince azaltılması, hiçbir ürünün israf edilmemesi, kaynakların yaşam döngüsü içerisinde doğru kullanılması minimalistler için önceliklidir. Temelde sınırlı kaynakların bireylerin istekleri dâhilinde kullanılması engellenmek istenmektedir. Tüm insanların ihtiyaçları dâhilinde kaynakların kullanılması arzu edilmektedir. Bu sayede açlık problemi, çevre ve hayvan sömürüsü gibi sorunların azalacağına inanılmaktadır. Dünya ancak bu şekilde herkes için daha iyi bir yer haline gelebilecektir. Yani minimalistler çoğunlukla toplum odaklı hareket etmektedirler (Dopierala, 2017: s.80). Bu nedenle uzun süre kullanılacak, geri dönüştürülebilecek ürünler ve sürdürülebilir yaşam tarzı tercih edilmektedir. Bahçecilik, güneş paneli kullanma, enerji verimli ampul ve cihaz tercih etme gibi uygulamalar söz konusudur. Bireyler enerji ve su kullanımına dikkat etmektedirler. Tüm bu adımlar bilinçli, çevreci davranış, çevre dostu ulaşım, doğru yeme alışkanlıkları, geri dönüşüm, daha az tüketim gibi alışkanlıkların kazanılmasını sağlamaktadır (Palafox, 2020: ss.72-73). Bazı minimalistler işe arabasız gidebilmektedir. Diğerleri sürekli var olan dağınıklığı gidermek için gerekli olmadığını düşündükleri nesnelere ortadan kaldırmaktadırlar. Bazıları sınırlı gardırop oluşturmayı ya da ikinci el eşya almayı tercih edebilmektedir (Rodriguez, 2018: s.287). Yine minimalizm bazıları için sadece yerli ürünler tüketmek anlamına gelirken diğerleri için atık konusunda daha bilinçli olmak demektir. Her iki küçülme tarzı da bireyleri çevre için olumlu davranışlar sergilemeye sevk etmektedir (Palafox, 2020: s.88). Onlar için az eşya demek zevk alınacak şeyler için daha çok zaman ve enerji anlamına gelmektedir. Bu nedenle ekmeğin pişirme, örgü örme, giysi dikme, sebze yetiştirme gibi faaliyetler minimalistler arasında popülerdir (Dopierala, 2017: ss.78-79). Daha az atık üretme adına kitap, gazete gibi ürünleri dijital ortamda okuma, araba paylaşımı ya da toplu taşıma fazlaca tercih edilmektedir.

Minimalizmi savunanlar paralarını maddi ürünlerden farklı olarak seyahat, turizm, sanat gibi yüksek kaliteli ve değerli ürünleri elde etmek için kullanmaktadırlar. Bunun dışında sağlıklı beslenme, seyahat, temizlik, boş zaman aktiviteleri, kişisel gelişim gibi alanlara da önem vermektedirler. Bu bağlamda aslında değişen sadece tüketim nesnelere şeklidir. Bireyler farklı bir şekilde de olsa tüketim davranışı sergilemekte, nicelik yerine temelde niteliğe vurgu yapmaktadırlar. Minimalizm belirli bir sınıfa mahsus değildir. Ancak freeganizm ve gönüllü sadelikte olduğu gibi orta ve üst sınıflara daha çok hitap etmektedir. Maddi birikimleri ve iş

olanakları olan, hayati ve materyalist ihtiyaçlarını karşılayabilen minimalistler sahip olmamayı ve kendilerini maddi mallar aracılığı ile tanımlamamayı tercih etmektedirler (Dopierala, 2017: ss.76-77). Minimalist yaşam tarzı ile ilgilenen nesil genellikle 20 ile 30 yaşları arasında olup ekonomik durgunluk döneminde büyümüşlerdir. Teknoloji ve sosyal medyaya büyük önem veren bu kuşak, sürdürülebilir özelliklere sahip çevre dostu ürünleri tercih etmektedir. Somut öğeler yerine daha çok deneyimlerine ve yaşam tarzlarına yatırım yapmaktadırlar (Palafox, 2020: s.86).

Minimalizm insanları özgürleştirmektedir. Bu doğrultuda hayata değer katmayan fazlalıklar, eşyalar, fikirler, arkadaşlar ya da boş zaman faaliyetleri bırakılmaktadır. Minimalizmin bireylere mutluluk, doyum, anlam, sağlık ve iyi ilişkiler konularında pek çok fayda sağlayacağı düşünülmektedir (Lloyd ve Pennington, 2020: s.121). Özellikle az eşya ile yaşamlarından dolayı aradıkları şeyleri rahatlıkla bulabilmeleri, bozulan bir şeyi atmak yerine onarabilmeleri, para tasarrufu sağlamaları, satın alma sürecini araştırmaları ve kendilerini sınırlayabilme becerileri sahip oldukları yetkinlik hissini daha da artırmaktadır (Lloyd ve Pennington, 2020: s.131).

Minimalizm uzun süren kökleşmiş inançlar ve yaşam tarzlarını değiştirmeyi içerdiğinden aslında oldukça zor davranışlar içermektedir. Bu süreçte özellikle kültürel ve zihni değişim ön planda yer almaktadır (Palafox, 2020: ss.86-87). Minimalizm farklı şekillerde uygulansa da her yol aynı faydaları beraberinde getirmektedir. Tutkularının peşinden gidip, gerçek özgürlüğü deneyimlemelerine, yaşamın amacını keşfetmelerine ve kalıcı mutluluğu bulmaya yardımcı olduğu iddia edilmektedir. Minimalizmde nesnelere değil hayatın kendisi ile mutluluk aranmaktadır.

Sonuç

Bu çalışmada tüketim kültürü ve toplumu sonucunda ortaya çıkan tüketim karşıtı yaşam tarzları ele alınmıştır. Çalışmada özellikle tüketim karşıtı yaşam tarzlarının genel düşüncelerinin, amaçlarının, tüketim kültürüne yönelik eleştirilerinin açıklanması amaçlanmıştır. Tüketim karşıtı yaşam tarzları tüketim kültürüyle birlikte ortaya çıkan aşırı tüketim faaliyetlerini eleştirmektedir. Bu hareketler toplumsal protesto hareketlerine dönüşmedikleri için yeterince dikkat çekmemektedir. Ancak giderek daha çok insanın benimsediği akımlara ve yaşam tarzlarına dönüşmektedir.

Tüketim, her geçen gün günümüz toplumlarına yön veren temel etken haline gelmektedir. Günümüz toplumları tüketim toplumu haline dönüşmekte her birey yaşamı boyunca tüketici olmakta ve tüketim sürecine ister istemez katılmaktadır. Öyle ki tüketmeyen bireyler kendilerini çoğu zaman mutsuz hissetmektedir. Bireyler boş zamanlarında, tatillerinde, toplumsallaşma

alanlarında bir şeyler tüketerek yaşamaktadırlar. Özellikle yenilik ve hız tutkusuna kapılıp sürekli tüketim çarkı içerisinde yer almak isteyen bireyler, toplum içerisinde kimliklerini tüketim yolu ile ifade etmeye çalışmaktadırlar. Kendilerini tükettikleri eşyalar, nesnelere ile bağdaştıran bireyler giyilen ayakkabı, kullanılan cep telefonu, dinlenen müzik ile kimliklerini yansıtmaktadırlar. Tüketim yaşamak için bir araç olmaktan ziyade amaç olarak görülmeye başlamaktadır.

Tüketimdeki bu artış, aşırı tüketim davranışlarına neden olmaktadır. Aşırı tüketim zaman içerisinde bireysel, toplumsal ve çevresel problemlere yol açabilmektedir. Bireylerin standartlarını yükseltme istekleri; artan materyalist değerler, bencillik, eşitsizlik, yoksulluk, israf, kaynakların azalması, doğanın tahrip edilmesi, aşırı atık üretimi, bireysel faydanın ön planda olması, yapay ihtiyaçların yaratılması gibi sonuçlar gerek bireysel gerekse toplumsal düzeyde tüketim karşıtı bazı tepkilere yol açmaktadır.

Aşırı tüketime ve etkilerine tepki olarak gündelik yaşamda sadeleşmeyi ve yaşamın gerçek anlamına odaklanmayı savunan freeganizm, gönüllü sadelik ve minimalizm gibi tüketim karşıtı yaşam tarzları giderek daha çok benimsenmeye başlamaktadır.

Freeganizm sınırsız büyüme için çabalanan tüketim toplumunda yenilenemeyen kaynakların tahribatını önlemeyi amaçlamaktadır. Temelde gıda konusunda tüketim karşıtı bir yaşam tarzı olan freeganizm para kullanmadan takas yoluyla atık gıdaların yeniden kazanılmasına çalışmaktadır. Özellikle gıda israfı konusunda ciddi farkındalığa sahiptirler. Yiyeceklerin aşırı tüketimiyle ortaya çıkan çöplerin ve atıkların yeniden değerlendirilmesi temel amaçları arasındadır. İsrafin daha çok gelişmiş toplumlarda görülmesinden dolayı en çok bu toplumlarda freeganlara rastlanılmaktadır. Faaliyetlerini dayandırdıkları güçlü ideolojik inançları söz konusudur. Kapitalizmi destekleyen ürün ve faaliyetlere zaman harcamak yerine ihtiyacı olanlarla paylaşmayı tercih eden freeganlar günümüzün Robin Hood'ları olarak değerlendirilmektedirler. Çıkış noktası bireysel gibi görülse de toplumsal olarak israftan kaçınma ve tutumlu olma davranışının kazandırılması hedeflenmektedir. Yiyeceklerin nereden geldiğinden ziyade nereye gittiği ile ilgilenen freeganizm tüketime rağmen değil tüketim yüzünden ortaya çıkmış bir yaşam tarzıdır.

Gönüllü sadelik, sadece gıda ile sınırlı olmayan her türlü aşırı tüketimi engellemeye çalışan bir yaşam tarzıdır. Aşırı tüketim sade bir yaşam ile bertaraf etmeye çalışmaktadır. Bireylerin, toplumdaki yerlerini, statülerini, değerlerini tüketim ile ifade etme isteklerinin çevre üzerinde oluşturduğu olumsuz etkiler günümüzde sadeliği daha önemli bir konu haline getirmektedir. Tüketimi azaltmak ve hayatı sadeleştirmek boş zaman faaliyetlerinin oluşmasına, zaman ve enerji tasarrufuna imkân tanımaktadır. Aynı zamanda doğal kaynak kullanımını da azaltmaktadır. Gönüllü sadelik bireysel bir hareket gibi görülse de toplumsal boyutlara sahiptir. Bu yaşam tarzı

aracılığıyla insan doğa ile yenide bağlantısını kurup üretmeye, tamir etmeye, paylaşmaya daha çok vakit ayırmakta aşırı tüketim nedeniyle yaşadığı yabancılaşma hissinden kurtulmaya çalışmaktadır. Sadelik, yavaşlama, odaklanma, öncelikleri belirleme, zihni ve hayatı karmaşık hale getiren pek çok şeyden uzak durma yolu ile hayattan daha çok keyif almanın bir yolu gibi görülmektedir.

Minimalizm tüketim kültürüyle ortaya çıkan eşyalarla sarılmış karmaşık yaşama bir tepki olarak gelişmektedir. Tüketim kültürü bireyleri sürekli yeni şeylere sahip olmaya ve yeni şeyler tüketmeye zorlamaktadır. Bu durum insanların, ihtiyaç duymadıkları eşyalarla çevrili bir hayatın içine sokmaktadır. Minimalizm insanları yeni şeylere sahip olma koşturmacasından kurtarma çabasıdır. Çünkü minimalistler daha fazlasına sahip olup daha fazlasını yapmanın insanı mutlu etmediğine inanmaktadırlar. Fazlalıklardan kurtulup hayatı bir amaç doğrultusunda yaşama imkânı sunan minimalizmin temel amacı aslında öncelikleri belirlemektir. Daha fazla eşyaya sahip olma ve daha fazlasını tüketme çabasından kurtulmak özgür olmakla özdeşleştirilmektedir. Minimalizm için aşırı eşya kargaşa, stres ve kaygı anlamına gelmektedir. Bireyler özellikle hijyen, güvenlik, bakım gibi konulara çok fazla zaman, enerji ve para harcamaktadırlar. Bu yüzden maddi nesnelere yerine insanlara odaklanılmalıdır. İnsanların hem kendilerinin hem de ilişkilerinin gelişmesi için daha çok zaman ve enerji imkânı sunulmalıdır. Çünkü ihtiyaçtan fazlasını saklamak hayata dair bazı şeylerin net bir şekilde görülmesinin engellenmesine, hafife alınmasına ya da ertelenmesine neden olabilmektedir. Özellikle malların elde edilmesi, temizlenmesi, depolanması çoğu zaman farkında olunmasa da yaşam kalitesini ciddi oranda etkileyebilmektedir.

Bu çalışmada ele alınan freeganizm, gönüllü sadelik ve minimalizm gibi yaşam tarzları temelde nesnelere esareti altındaki yaşamın terk edilip ihtiyaç fazlası tüketim davranışları reddedildiğinde ve manevi huzura ulaşmanın yolları arandığında mutlu olunacağına inanmaktadır. Yaşamın gerçek anlamını arayan bu arayışlar israftan ve çevreyi tahrip etmekten kaçınarak nesnelere bağımsız bir şekilde özgürleşmenin gereğinin altını çizmektedir. Zihinleri tüketimle meşgul etmek yerine kişisel gelişim faaliyetlerine zaman ayırmanın önemine vurgu yapılmaktadır. Bireyler çoğu zaman tükettiklerinin sonuçlarının farkında değildirler. Tüketim kararlarını alırken bu kararlarının sonuçları hakkında daha bilinçli hareket edilip sorumluluk alınmalıdır. Bu yaşam tarzları, tüketimin olumsuz etkilerinden sakınarak ve sorumluluk alarak sürdürülebilir tüketime yönelmeye çalışmaktadır. Çünkü doğanın kontrolsüz bir şekilde tüketilmesinin, yanlış kullanılmasının sonuçları sadece yaşanılan toplumları değil tüm dünyayı etkilemektedir. Bu nedenle tüketim alışkanlıkları değiştirilmeli, tüketim bilinçli ve rasyonel bir şekilde gerçekleştirilmelidir. Her zaman çevre dostu, geri dönüşüm ve yenileme imkânı sunan, kaliteli, güvenilir, sağlıklı ürünler tercih edilmeli, teknolojiler ve etkileri iyileştirilmeli, ekonomik ölçütlerde doğa merkeze alınmalı, atık ve gıda israfı asgari düzeyde tutulmalıdır.

Bu hareketler tüketime tamamen karşı çıkmamaktadır. Yalnızca sınırsız tüketim düşüncesini eleştirmektedir. Çünkü tüketimden kaçış yoktur. Burada yapılmak istenen var olan tüketim kalıplarını değiştirmek ve daha bilinçli hale getirmektir. Yani kitlesel tüketime karşı çıkarak hayatı kolaylaştıran, kişisel konulara odaklanan, çevresel ve toplumsal faydayı gözeten ürün ve hizmetlere öncelik verilmektedir. Bu noktada özellikle lüks olmayan, kaliteli, uzun ömürlü ürünleri daha çok tercih edilmektedir. Tüketim ürünlerini israf etmeme, geri dönüşümü teşvik etme ve aşırı tüketimin sınırlanma konularına katkı sağlanması amaçlanmaktadır. Bu çabalar doğrultusunda sorumlu tüketim, bilinçli tüketim, yeşil ya da sürdürülebilir tüketim davranışları gösteriş ve lüks tüketim davranışları ile yer değiştirmeli ya da en azından aralarında bir denge kurulmaya çalışılmalıdır. Bireyler yalnızca kendi kişisel ihtiyaçları ve tatmin duyguları çerçevesinde hareket etmemelidir. Tüketim karar ve davranışlarının sonuçlarını düşünerek hareket etmeyi öğrenmelidir. Bu her bireyin öncelikli görevidir. Toplumlar, aileler çocuklarının her konuda pek çok avantaja sahip olmasını istemekte, daha güçlü, sağlıklı, eğitilmiş olup daha iyi şartlarda yaşamalarını arzu etmektedirler. Bu nedenle kaynaklar azaldığında ihtiyaç duyacakları yiyeceklere ulaşabilmeleri için şimdiden ellerinden gelenin en iyisini yapma gayreti içinde olunmalıdır. Gelecek nesillere yaşanılabilir bir doğa bırakmak bunu gerektirmektedir.

Bu yaşam tarzları, doğanın doğru bir şekilde kullanılmaması durumunda gelecek nesillerin yeterli kaynaklara sahip olmasının gittikçe zorlaşacağını gözler önüne sermektedir. Bu nedenle bu tarz alternatif yaşam tarzlarına ileride daha çok ihtiyaç duyulacak gibi görünmektedir. Gelecekte çevreye ve topluma sağladıkları yarar ile kıymetleri daha çok anlaşılacak olan tüketim karşıtı yaşam tarzlarının ayrıntılı ele alınması gereken önemli çalışma konularından birisi olduğu düşünülmektedir.

Kaynakça

- Aksoy, M. & Solunoğlu, A. (2015). Gıda İsrafı ve freegan food akımı. *I. Eurasia International Tourism Congress: Current Issues, Trends, and Indicators*, 165–172.
- Alexander, S. (2011). The voluntary simplicity movement: Reimagining the good life beyond consumer culture. *International Journal of Environmental, Cultural, Economic and Social Sustainability*, 7(3), 133–150.
- Barnard, V. A. (2016). *Freegans: Diving into the Wealth of Food Waste in America*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- Barton, D. L. (1981), Voluntary simplicity lifestyles and energy conservation. *Journal of Consumer Research*, 8(3), 243–252.
- Barton, D. L. (2008). Voluntary simplicity lifestyles and energy conservation. *Journal of Consumer Research*, 8, 243–252.
- Barton, D. L. & Rogers, M. E. (1980). Voluntary Simplicity, in J. C. Olson & A. Abor (Eds.), *Advances in Consumer Research Volume 07*, Association for Consumer Research (pp. 28-34).
- Başçı, E. (2014), A Revisited Concept of Anti-Consumption for Marketing. *International Journal of Business and Social Science*, 160-168.
- Baudrillard, J. (2010). *Tüketim Toplumu: Söylenceleri/yapıları*. (Çev. Alaeddin Şenel), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Z. (2006), *Küreselleşme*. 2. Basım, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bayat, M. & Sezer, A. (2018). Bireylerin gönüllü sade yaşam tarzları ve yaşam doyumlarının geleneksellik değeri açısından değerlendirilmesi: Düzce Üniversitesi örneği. *İş Ablakı Dergisi*, 11(1), 69–87.
- Boujbel, L. & D’Astous, A. (2012). Voluntary simplicity and life satisfaction: exploring the mediating role of consumption desires. *Journal of Consumer Behaviour*, 11, 487–494.
- Chatzidakis, A., & Lee, M. S. W. (2013). Anti-Consumption as the study of reasons against. *Journal of Macromarketing*, 33(3), 190–203.
- Corman, L. (2011), Getting their hands dirty: Raccoons, freegans, and urban “trash”. *Journal for Critical Animal Studies*, 9(3), 28-61.
- Craig-Lees, M. & Hill, C. (2002). Understanding voluntary simplifiers. *Psychology & Marketing*, 19(2), 187–210.
- Dopierala, R. (2017). Minimalism - A New Mode of Consumption? *The Central European Journal of Social Sciences and Humanity*, (4), 67–83.
- Duman, Z. (2018). *Tüketim Sosyolojisi*. 2. Basım, Ankara: Anı Yayıncılık.
- Elgin, D. & Mitchell, A. (1977). Voluntary simplicity. *The Co-evolution Quarterly*, 3, 4–19.
- Etzioni, A. (1998). Voluntary simplicity: Characterization, select psychological implications and societal consequences, *Journal of Economic Psychology*, 19, 619–643.

- Etzioni, A. (1999). Voluntary Simplicity: A new social movement? In William E. Halal & Kenneth B. Taylor (Eds.), *Twenty-First Century Economics*, (pp. 107-128). New York: St. Martin's Press.
- Fournier, S. (1998), Consumers and Their Brands: Developing relationship theory in consumer *Research, Journal of Consumer Research*, 24(4), 343–373.
- Freegan.info (2020). *Strategies for sustainable living Beyond capitalism*. URL: www.freegan.info. Erişim Tarihi: 15.09.2020.
- Gökdayı, İ. (1997). Çevrenin geleceği: Yaklaşımlar ve politikalar. Ankara: Türkiye Çevre Vakfı Yayını.
- Gregg, R. B. (1936). *The value of voluntary simplicity*. Wallingford, UK: Pendle Hill.
- Gross, J. (2009). Capitalism and its discontents: Back-to-the-lander and freegan foodways in rural Oregon, *Food and Foodways* 17(2):57-79.
- Huneke, Mary E. (2005). The face of the unconsumer: An empirical examination of the practice of voluntary simplicity in the United States, *Psychology & Marketing*, 22(7), 527–550.
- Iwata, O. (2006). An evaluation of consumerism and lifestyle as correlates of avoluntary simplicity lifestyle. *Social Behavior and Personality: An International Journal*, 34(5), 557–568.
- Iyer, R., & Muncy, J. A. (2008). Service Recovery in Marketing Education: It's What We Do That Counts. *Journal of Marketing Education*, 30(1), 21–32.
- Iyer, R. ve Munch J. A. (2009). Purpose and Object of Anti-Consumption. *Journal of Business Research*. 62(2), 160-168.
- Jacoby, J., Berning K. C. & Dietvorst F. T. (1977). What about disposition? *Journal of Marketing*, 41(2), 22–28.
- Johnston, T. C., (2003), Voluntary simplicity: Definitions and dimensions. *Academy of Marketing Studies Journal*, 7(1), 19-36.
- Karaboğa, T. (2016). Televizyon dizilerinde tüketim olgusu. *International Journal of Human Sciences*, 13(1), 2072-2101.
- Karakaş, M. (2006). Tüketim Toplumu. İçinde Tefik Erdem (Ed.), *Feodaliteden Küreselleşmeye: Temel Kavram ve Süreçler*. Ankara: Lotus Yayınevi.
- Kasser, T. (2002). The high price of materialism. Cambridge: MIT Press.

- Kasser, T. & Ryan, R. M. (2001). Be careful what you wish for: Optimal functioning and the relative attainment of intrinsic and extrinsic goals. In P. Schmuck, & K. M. Sheldon (Eds.), *Life goals and well-being: Towards a positive psychology of human striving* (pp. 116–131). Goettingen: Hogrefe & Huber.
- Kaynak, R. & Ekşi, S. (2011). Ethnocentrism, religiosity, environmental and health consciousness: Motivators for anti-consumers. *Eurasian Journal of Business and Economics*, 4 (8), 31-50.
- Kuzu, A. & Özveren, H. (2011). Tüketilen tüketici. *SAÜ Fen Edebiyat Dergisi*, 13(1), 61-72.
- Lee, M., Motion, J. & Conroy, D. (2009). Anti-consumption and brand avoidance. *Journal of Business Research*, 169-180.
- Lee, M., Roux, D., Cherrier, H. & Cova, B. (2011). Anti-Consumption and Consumer Resistance: Concepts, Concerns, Conflicts and Convergence. *European Journal of Marketing*, 45 (11/12), 1680-1685.
- Lloyd, K. & Pennington, W. (2020). Towards a theory of minimalism and wellbeing. *International Journal of Applied Positive Psychology*, 5, 121–136.
- Lunt, P. & Livingston, S. (1992). *Mass consumption and personal identity*. Buckingham: Open University Press.
- Monopolis, A. N. (2010). *Voluntary simplicity, authentic happiness, and ecological sustainability*. University of California, Santa Barbara: California, PHD.
- More, V.C. (2011), Dumpster dinners: An ethnographic study of freeganism, *The Journal for Undergraduate Ethnography*, 1, 43-55.
- Nar, M. (2015). Küreselleşmenin tüketim kültürü üzerindeki etkisi: Teknoloji tüketimi. *Journal of International Social Research*, 941-954.
- Nelson, MR. Rademacher, MA. & Paek H-J. (2007). Downshifting consumer upshifting citizen: An examination of a local freecycle community. *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, 611(1): 141–156.
- Nguyen, H. P., Chen, S. & Mukherjee, S. (2014), Reverse stigma in the Freegan community, *Journal of Business Research*, (67), 1877-1884.
- Odabaşı, Y. (1999). *Tüketim Kültürü: Yetinen toplumdun tüketen topluma dönüşümü*. İstanbul: Sistem Yayıncılık.
- Örs, H. (2016). Gönüllü sade yaşam kavramının tarihteki ilk uygulamaları: Selçuklu-Osmanlı dönemi ahilik sisteminde gönüllü sade yaşam. *Journal of Management*, 3(3), 272-283.

- Özdemir, Ş. (2020). Tüketim karşıtı yeni yaşam biçimi köye dönüşün medyada sunumu: Yeni köylüler örneği. *Erciyes İletişim Dergisi*, 7 (2), 833-852.
- Özgül, E. (2010). Tüketicilerin değer yapıları, gönüllü sade yaşam tarzı ve sürdürülebilir tüketim üzerindeki etkileri. *Hacettepe Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 28(2), 117-150.
- Özgül, E. (2011). Tüketicilerin sosyo-demografik özelliklerinin hedonik tüketim ve gönüllü sade yaşam tarzları açısından değerlendirilmesi. *Ege Akademik Bakış*, 11(1), 25-38.
- Palafox, C. L. (2020). When less is more: minimalism and the environment. *Environmental and Earth Law Journal*, 10, 64-88.
- Penaloza L. & Price LL. (1993). Consumer resistance: a conceptual overview. *Adv. Consum Res* 1993; 20(1), 123–8.
- Pentina, I.& Amos, C., (2010), The freegan phenomenon: anti-consumption or consumer resistance? *European Journal of Marketing*, 45 (11/12), 1768-1778.
- Richins, M. L. & Dawson, S. (1992). A consumer values orientation for materialism and its measurement: Scale development and validation. *Journal of Consumer Research*, 19(3), 303–315.
- Ritzer, G. (2011), Küresel Dünya. (Çev. M. Pekdemir). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Rodriguez, J. (2018), The US minimalist movement: radical political practice? *Review of Radical Political Economics*, 50(2), 286-296.
- Schwartz, B., Ward, A., Monterosso, J., Lyubomirsky, S., White, K., & Lehman, D. R. (2002). Maximizing versus satisficing: Happiness is a matter of choice. *Journal of Personality and Social Psychology*, 83(5), 1178–1197.
- Shama, A. (1981). Coping with Stagflation: Voluntary Simplicity. *Journal of Marketing*, 45(3), 120–134.
- Shaw D. & Moraes C. (2009). Voluntary simplicity: An exploration of market interactions. *International Journal of Consumer Studies*, 33(2), 215-223.
- Shaw, D. & T. Newholm. (2002). Voluntary simplicity and the ethics of consumption. *Psychology & Marketing*, 19(2), 167-185.
- Thomas, S. R. (2010), Do freegans commit theft? *Legal Studies*, 30(1), 98-125.

- Uygun, M., Akin, P. D. & Güner, E. (2018). Gönüllü sade yaşam tarzı, alışveriş motivasyonu ve marka deneyimi arasındaki ilişkiler. *Turkish Journal of Marketing*, 3(3), 199-222.
- Walther, C. S. & Sandlin, J. A. (2013). Green capital and social reproduction within families practicing voluntary simplicity in the US. *International Journal of Consumer Studies*, 37(1), 36–45.
- Walther, C. S., Sandlin, J. A. & Wuensch, K. (2016). Voluntary simplifiers, spirituality and happiness. *Humanity & Society*, 40(1), 22-42.
- Zalega T., (2015), New consumer trends, In Burchard-Dziubińska M. (ed.), Towards a green economy. From ideas to practice, (pp. 79–92). Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.
- Zavestoski, S. (2002). Guest editorial: Anti-consumption. *Psychology Marketing*, 19(2), 121-126.

Makale Gönderim Tarihi/Received Date: 23.09.2020 – Makale Kabul Tarihi/Accepted Date: 09.11.2020

Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi

Journal of Social and Cultural Studies

www.toplumvekultur.com

Yıl/Year:2020, Sayı/Issue: 6, Sayfa/Page:65-80

DOI: 10.48131/jscs.798412

AKADEMİSYENLİK MESLEĞİNDE ETİK KOD ARAYIŞI¹

Günce DEMİR²

Öz

Etik ve etik kod kavramı son yıllarda sıklıkla karşımıza çıkmaktadır. Ülkemizde bilimsel çalışma etiği ve bilim etiği üzerine birçok çalışma yapılmışken, akademisyenlik mesleğine yönelik hazırlanmış etik kod oluşturma çabalarının sınırlı kaldığı görülmektedir. Geleceğin görenlerini ve girişimcilerini iş dünyasına hazırlayacak olan akademisyenlerin davranışları ve tutumlarıyla çevrelerine ve özellikle öğrencilerine örnek olmaları beklenmektedir. Bu nedenle akademisyenlik mesleğinde, etik kodlar ile belli bir standart sağlanması hedeflenmektedir. Akademisyenlik mesleğinde etik kodların geliştirilmesi ile akademisyenlerin güvene ve dürüstlüğe dayalı değerler çerçevesinde çalışacağı bir ortam yaratılarak, bu değerlerin yazılı hale getirilmesi ve geliştirilmesi amaçlanmaktadır. Böylece hem yetiştirdikleri öğrencilere örnek olma hem öğrencilerin doğru ve tarafsız bilgiye ulaşmalarını sağlama hem de kendi meslek hayatlarında ahlaki değer ve tutum içerisinde çalışmalarına ortam oluşturma imkânı bulacaklardır. Bu noktadan hareketle çalışmada akademisyenlik mesleğinde etik kodların ve önem derecelerinin belirlenmesine yönelik bir araştırma yapılmıştır. Araştırma sırasında yöneltilen sorular belirli başlıklar altında toplanmıştır. Akademisyenlerin öğrencilerine, mesleğe, meslektaşlarına, topluma ve bilime karşı sorumlulukları başlıkların belirlenmesinde etkili olmuştur. Belirlenen başlıkları kapsayan sorular çalışma dahilinde uygulanan anket ile Türkiye'deki çeşitli üniversitelerde görev yapan akademisyenler arasından rastgele seçilen 2288 akademisyene e-mail yolu ile ulaştırılarak görüşleri alınmış ve cevaplar istatistiksel olarak incelenmiştir. Gönderilen anketlerden ancak 172 tanesine kullanılabilir şekilde dönüş alınmıştır. Kullanılabilir durumdaki anketlerden elde edilen veriler doğrultusunda akademisyenlerin öğrencilerine, mesleklerine, meslektaşlarına, topluma ve bilime karşı sorumluluklarına yönelik etik kodlar geliştirilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Etik, etik kod, akademisyenlik mesleği, meslek etiği

¹ “Akademisyenlik Mesleğine Yönelik Etik Kodların Geliştirilmesine İlişkin Görgül Bir Araştırma” başlıklı yayımlanmamış yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

² Arş. Gör. Dr., Kırıkkale Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, gunceyilmaz@gmail.com, ORCID: 0000-0001-7747-6769

PURSUIT OF ETHICAL CODE IN ACADEMY

Abstract

The concept of ethics and the ethical code have come up frequently in recent years. In Turkey, there are many studies which had been conducted on "scientific work ethics" and "ethic science". However, it is also seen that the efforts of creating an ethical code for academic profession are limited. Academicians who prepare future's business people and entrepreneurs to the business world, are expected to be a role model with their behaviors and attitudes to the people around them, and especially to their students. For that reason, it is aimed to be providing a certain standard of ethical codes for academic profession. With the development of ethical codes for the profession of academics, the target is to create and develop an environment where academicians will work within the framework of values based on trust and honesty. Therefore, they would have the opportunity to be a role model for the students those they train, to ensure that students have access to correct and impartial information, and to create an environment for their work in their professional lives with moral values and attitudes. With this point of view, a research is conducted to determine the ethical codes and degrees of importance in the profession of academics. The questions posed during the research are grouped under certain headings. The responsibilities of academicians for their students, profession, colleagues, society and science, have been effective while determining the topics. Questions covering the determined topics are sent to 2288 academic staff, who are randomly selected, by an e-mail. Only 172 of the questionnaires are answered properly. After gathering replies, the obtained data is used for ethical codes to be extracted and clarified for the responsibilities of academicians to their students, professions, colleagues, society and science.

Keywords: Ethics, Ethical code, academic professions, professional ethics

1. Giriş

“Etik” kavramı, yaklaşık 2500 senedir özellikle felsefeciler tarafından tartışılmakta ve bu süre içinde, neyin iyi ve doğru ya da kötü ve yanlış olduğuna yönelik çeşitli çalışmalarda farklı yaklaşımlara rastlanmaktadır. Ancak etik kavramı tarihsel süreç içerisinde, çoğu zaman ahlak ile eş anlamlı olarak kullanılmıştır. Yüzyıllar boyu yaşamın ahlaki boyutunu da içeren, yani insanın yaşamındaki erdem, fazilet gibi değerlerini ve yargılarını incelemiştir. Preston (1996), Johnson ve Reath (2004) gibi yazarlara göre; ahlak, Latince kökenli “morality” teriminden gelen anlamıyla, insanların birbirleriyle veya devletle olan ilişkilerinde kendilerinden yapmaları istenen ve bu nedenle toplum düzeninin sağlanmasında önemli bir rolü olan kurallar ve normlar bütünüdür. Ahlak toplumsal bir olgu olarak, toplumdaki topluma ve zaman içerisinde de değişebilmektedir. Bundan dolayı her toplumun kendine göre bir ahlak anlayışı vardır. Etik ise bu farklı ahlakların kesiştiği ortak noktada oluşmakta ve evrensel normları ortaya koymaktadır. Ahlak Latince olmasına karşın etik Yunanca kökenli bir kelimedir ve “prensip”, “karakter” anlamına gelen “etikos” kelimesinden gelmektedir. Ancak etik bu anlamdan farklı olarak dilimizde “ahlak felsefesi” olarak da kullanılmaktadır. Etik sözcüğünün etimolojik kökeni Yunanca ethos kelimesinden gelmektedir. Ethos sözcüğü ise; birbirinden farklı birçok anlama gelmektedir.

Yunancada çoğul olarak kullanıldığında genellikle bir kişinin esas yeri, yurdu, kaldığı yer, ikamet ettiği ev bark, memleket anlamına gelmektedir. Sözcüğün genellikle çoğul olarak kullanıldığında karşılaştığımız anlamlar, alışkanlıkları, geçmişten gelen birikimleri, insan davranışının alışıldık, bildik tarzlarını, hayatın belli alışkanlıklarını, töreleri, adetleri vs. kapsamaktadır (Atayman, 2005: s.11)

Bir toplumda çoğunlukla yazılı olmadığı halde, yaygın olarak bilinen ve uygulanmaya çalışılan bazı kurallar mevcuttur. Bu kuralları, genelde etik değerler şekillendirmektedir. Bu nedenle etiği açıklayan kavramların başında “değer”, “inanç” ve “norm” kavramları gelmektedir.

Kuçuradi’ye (2003) göre etik kavramı, çok eski olmakla birlikte özellikle son yıllarda moda olan bir kavramdır. Ancak bununla beraber etik, felsefe disiplinleri içerisinde yeri belirgin olan bir disiplin olmasına karşın, konu ve konuyla ilgili sorunların çeşitliliği nedeniyle teori çokluğu bakımından kavramın netlik kazanamaması sorunu yaşanmaktadır.

Kant’a (2003: s.86) göre ahlak, etik öğretisi şeklinde de tanımlanmaktadır. Çünkü eylemin doğruluğu içseldir. Baskı nedeniyle yasaları uygulayan bir kimse henüz erdemli değildir. Burada erdem; insanın ahlaksal zihniyet bakımından kendine hâkim olma ve kendini aşma gücünü göstermektedir.

Sonuç olarak etik; insanların izlemesi beklenen ahlak ilkeleri üzerindeki felsefi yaklaşımları içermektedir. Bu yaklaşımlar, hem ahlaki değerler ve nedenselliklerinin ispatı ile ilgili çalışmaları açıklayan bir disiplini, hem de yaşanan davranış ilkelerini ve eylemsel değerleri içine alan disiplinin konularını ifade etmektedir.

2. Etik Kod Nedir?

Etik kavramına ve özellikle iş etiği konusunda işletmelerin etik kod geliştirme çalışmalarına, son yıllarda büyük ilgi gösterilmektedir. Bununla birlikte aslında etik ve etik ile ilgili diğer kavramlar, Türkçeye yeni yeni girmeye başlamış ve bu nedenle hem literatürde hem de günlük hayattaki kullanımlarında farklı veya hatalı kullanımlar söz konusu olabilmektedir. Örneğin Tevruz (2007) Akademisyen Harun Tepe’nin 1998 yılında akademik bir dergiye gönderdiği “Etik ve Meta-etik” başlıklı yazısına editörün verdiği cevapta, etik sözcüğü editöre anlamsız görüldüğü için kelimenin “etnik” olarak düzeltilmesi istendiğinden bahsetmektedir. Yine TEDMER (Türkiye Etik Değerler Merkezi) tarafından 2002’de yapılan bir araştırmada “iş etiği kavramını duydunuz

mu?” sorusuna verilen cevapların %36 sının “hayır” olması, bu kavramın ülkemizde hala yeterince bilinmediğini göstermektedir. Benzer bir durum, Baumhart’ın 1968’de 100’den fazla iş insanı üzerinde yapmış olduğu bir çalışmada görülmüştür. Araştırmaya katılan iş insanlarına “etik sizin için ne anlamına geliyor?” sorusu yöneltilmiştir. Soruya verilen bazı cevaplar şu şekildedir, “Ne demek olduğunu bilmiyorum.”, “Hislerimin bana doğrudur dediği şeydir.”, “Ahlaki standartlardır.”, “İnsanın kişisel veya sosyal refahı için belirlenmiş standartlardır.”, “Doğru olduğuna inandığımız şeylerdir.” şeklinde olmuştur. Aslında bu cevaplar etik ile ilgili olsa da etiği tanımlamakta yetersiz kalmaktadır (Tevruz; 2007: s.2). Pearson ve Nelson (2000) kod kavramını, “diğer kişi ya da kişilerin zihninde anlamlar yaratmak için kullanılan simgelerin sistematik olarak düzenlenmiş halidir” şeklinde tanımlarken (Harlak, 2003: s.19), Pater ve Gills (2003: s.764) ise etik kodları; ahlâkî uyum politikalarını içeren yani ahlâkî standartlar, temel değerler, prensipler, organizasyonun etik uyumunu ifade eden ve iş görenlerin davranışlarına veya organizasyonun tümüne rehberlik etmesi amacıyla oluşturulan resmi ve yazılı dokümanlar şeklinde tanımlamaktadırlar.

Merkezi Londra’da bulunan *Institute of Business Ethics* yaptığı değişik çalışmalara dayanarak, yalnızca etik kodların oluşturulmasının yeterli olmayacağını belirtmektedir. Çalışanların özellikle karşılaşabilecekleri etik; ikilemlere açıklık getirmenin gerekliliğini belirtmektedir. Ayrıca etik kodlar çalışanlara duyurulduktan sonra da izlenmesinin gerekliliğini vurgulamaktadır (Svensson, 2004: s.180). Özetle etik kodların önemine yapılan vurgulamaya karşın “Etik bir koda sahip olmak her zaman tüm sorunları çözer” iddiasında bulunmak da doğru değildir (Russ- Eft ve Hatcher, 2003: s.304). Çünkü etik kodların etkinliğini arttırabilmek için çalışanların ve yöneticilerin bu konuda sürekli olarak bilinçli olması gerekmektedir. Programlı olarak etik konusunda eğitim çalışmaları yapılmalıdır. Ayrıca bu çabaların performans değerlendirmesi yapılarak işletmelerin yön tayin etmesinde etkili faktörler tespit edilmelidir.

3. Akademisyenlik Mesleğinde Etik Kodların Önemi

İnsanın olayları anlama merakı, onu daha ilk çağlarda soru sormaya ve yanıt aramaya yöneltmiş ve dolayısıyla bu itici güç bilimin doğmasına ve gelişmesine yol açmıştır. Bazı olay ve olgular karşısında düzenlenmiş bilgiler bütünü, kavramsal olarak bilimin anlam ve özünü oluşturmaktadır. Bilimi yaratan taraf, gözlem ve araştırmaya dayalı değerlendirme sarmalında uğraşan yani “fikri ve bedensel emeğini ortaya koyan ‘bilimci’dir” veya başka bir ifadeyle bilim insanıdır. Bilim insanı; Zweig’e göre, evrensel düşünen kişidir, objektiftir, ahlaki sorumluluğu

yüksek olan kişidir, aydınlanmış kişidir, öngörüsü yüksek olan kişidir. Ancak bilim insanının her şeyden önce kendi çalışma konusunu tam olarak bilmesi, bu alanda bilgi üretmesi gereklidir (Ortaş, 2004: s.1).

Akademisyenlik mesleğinde etik kodların geliştirilmesi alanında çalışmalar incelendiğinde Etik ve etik kod kavramı günümüzde pek çok alanda karşımıza çıkmaktadır. Etik kodlar, davranışları yöneten rehber şeklinde tanımlanabilir ve bu kodlar genel olarak bir kurumun ya da mesleğin çalışma prensiplerine yönelik olarak geliştirilirler. Dünyada ve ülkemizde pek çok meslek için etik kodlar geliştirilmeye ve uygulanmaya başlanmıştır.

Akademisyenlik mesleğinde etik kodlar ile ilgili literatür taraması yaptığımızda ise karşımıza “bilimsel araştırma etiği” ile ilgili pek çok çalışma ve araştırma çıkmasına rağmen, mesleğin geneline ilişkin herhangi bir çalışmaya rastlanmamaktadır. Oysa akademisyenlerin güvene ve dürüstlüğe dayalı değerler çerçevesinde çalışabilmesi için akademisyenlik mesleğinde etik kodların geliştirilmesinin yararlı olacağı düşünülmektedir. Ayrıca akademik etik kapsamında belli standartlar geliştirilmesi ile üniversite içinde ve üniversiteler arasında sağlıklı bir çalışma ortamının yaratılması hedeflenmektedir.

Akademisyenlik mesleğinde bilimsellik, öğretim, yönetim ve toplumsal sorumluluklarla ilişkili etik değerlerin güçlendirilmesi için çaba göstermek ve etik olmayan davranışlarla mücadele etmek üniversitelerin en önemli görevlerindedir. Etik kodların ortaya konulmasıyla akademisyenler, öğrenciye, meslektaşına, mesleğe, topluma ve bilime karşı sorumluluklarına daha rahat bir şekilde sahip çıkabileceklerdir. Ülkemizde bilimsel çalışma etiği ve bilim etiği üzerine birçok çalışma yapılmışken, akademisyenlik mesleğine yönelik hazırlanmış etik kod oluşturma çabalarının sınırlı kaldığı görülmüştür.

4. Akademisyenlik Mesleğinde Etik Kod Geliştirilmesi

Bu çalışma akademisyenlerin güvene ve dürüstlüğe dayalı değerler çerçevesinde çalışacağı bir ortam yaratılarak, bu değerlerin yazılı hale getirilmesi ve geliştirilmesi amacıyla bir ön çalışma niteliği taşımaktadır. Çalışmanın genel yapısına değinildiğinde; ülkemizdeki üniversitelerde fiili olarak görev yapan akademisyenlerin görüşlerinden yola çıkılarak, akademik alandaki herkes tarafından kabul edilebilecek mesleki etik kodların belirlenmesi amaçlanmaktadır. Bu amaçla akademisyenlik mesleğiyle ilgili literatür taranarak bir kod listesi oluşturulmuştur. Oluşturulan bu

kod listesi değişik üniversitelerde görevli ve konuyla ilgili çalışmaları bulunan akademisyenlere gönderilerek görüşleri alınmış ve neticede 71 sorudan oluşan bir kod listesi belirlenmiştir. Oluşturulan bu etik kodlar listesi daha sonra değişik üniversitelerin değişik fakültelerinde görev yapan akademisyenlere gönderilmiş ve bu ilkelerle ilgili görüşlerini 0-5 arasında verecekleri puanlarla belirtmeleri istenmiştir. Söz konusu bilgiler elektronik ortamda anket tekniğiyle elde edilmiştir. Araştırmaya konu olan ana kitlenin büyüklüğü ve tamamına ulaşma zorluğu nedeniyle rastlantısal olarak, ana kitlenin özelliklerini yansıtan ve daha az sayıda elemandan oluşan bir örneklem grubu oluşturulmuştur. İnternette üniversitelerin resmi sitelerinde yer alan, akademisyenlere ait elektronik posta adreslerinden, ana kitleyi temsil etmek için rastgele seçilen 2288 akademisyene gönderilen ankete ancak 205 akademisyenden cevap alınabilmektedir. Anketin uygulandığı 2006-2007 yıllarında internetin günümüzdeki kadar yaygın kullanılmaması ve e-mail ile haberleşmenin yeni yeni hayatımıza dahil olduğu bir dönemde, e-mail yolu ile anket uygulaması gibi yeni bir yaklaşım ile araştırmanın kurgulanması ankete katılım oranının düşük olmasına sebep olmuştur. Ayrıca geri dönüş alınan ve incelenen 205 ankette 172 tanesinin araştırmada kullanılabileceği anlaşılmıştır. Kullanılmayan 33 anketin yarıda bırakıldığı ya da anket bütünlüğünü bozacak şekilde cevaplandırılmamış sorular bulunduğu tespit edilmiştir. Bu durum çalışmanın güvenilirliğini ve geçerliliğini etkilememesi açısından dikkatle incelenmiş ve sadece tam cevaplandırılmış anketler değerlendirmeye alınmıştır.

Ankette yer alan sorulara katılımcıların “0” fikrim yok, “1” hiç katılmıyorum ve “5” tamamen katılıyorum arasında puan vermeleri istenmiştir. Bu puanlar ile katılımcılar açısından her grupta yer alan soruların genel ortalamaları belirlenmiştir. Ayrıca ankete katılan akademisyenlerin aynı soruları a)şu anda çalıştıkları üniversite, b)Türkiye genelinde uygulaması c)akademisyenlik mesleğindeki önemi açısından değerlendirmeleri istenmiştir. Bu değerlendirme sonucunda “3.97” ortalama ile akademisyenlik mesleğinde önemi seçeneği ilk sırada yer alırken, şu anda görev yaptıkları üniversite için “2.86”, Türkiye genelinde ise “2.24” ortalama elde edilmiştir. Bu oran genel olarak etik kodların tüm katılımcılar tarafından akademisyenlik mesleği açısından önemsendiğini ancak çalıştıkları üniversite ve Türkiye’deki üniversiteler açısından etik kodların gereği gibi uygulanmadıklarını düşündükleri anlaşılmaktadır. Ayrıca bu ortalama çalışmamızda yer verdiğimiz Tedmer’in 2006 yılına ilişkin yapmış olduğu ve Nisan 2007 de açıkladığı Türkiye etik göstergeler araştırmasının sonuçları ile de benzerlik taşımaktadır (Tedmer, 2007).

Ankete katılan akademisyenlerin cinsiyete göre dağılımına bakıldığında %48.8 kadın, %51.2 erkek katılımcı ile dengeli bir dağılım olduğu gözlenmiştir. Ankete katılanların %94.2’i devlet üniversitesinde görev yapmaktadır. Anket sonucunda devlet üniversitesinde görev yapan

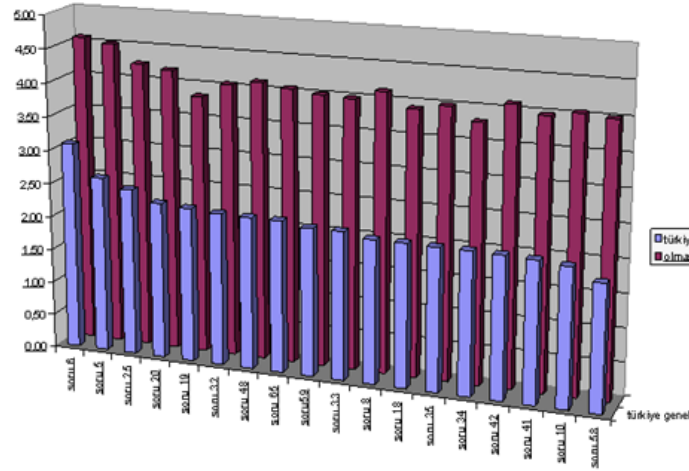
akademisyenlerin etik ilkelerin akademisyenlik mesleğindeki önemi açısından, vakıf ve özel üniversitelerde görev yapan akademisyenlere göre daha yüksek oranda önem verdiği gözlenmiştir. Bilime karşı sorumlulukların akademisyenlik mesleğindeki önemini belirlemeye yönelik sorularda devlet üniversiteleri “4.16” ortalamaya sahipken, vakıf üniversitelerinde bu ifadenin ortalaması “1.73” olarak karşımıza çıkmaktadır. Akademik unvanlara göre bakıldığında ise, ankete katılanların %37.21 si araştırma görevlisidir. Araştırma görevlileri Türkiye genelinde üniversitelerde uygulanması açısından yaptıkları değerlendirmede, özellikle mesleğe ve meslektaşına karşı gruplarında yer alan sorulara “1.93” ve “1.90” gibi düşük ortalamalar vermişlerdir. Yani, mesleğin ilk basamağında sayılan akademisyenlerin, meslek ve meslektaşına karşı sorumluluk açısından etik dışı eylemler gözlemlediğini ortaya koymaktadır. Bu durum da çalışmanın çıkış amacını desteklemektedir. Faaliyet alanları incelendiğinde ise sosyal bilimlerden %64.5lik bir katılım sağlanmıştır. Ancak faaliyet alanlarına göre soruların cevaplanmasında istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılık gözlenmemiştir. Bu durum etik değerlerin branşlara göre farklılık göstermediğini, her tür faaliyet alanında benzer ortalamaya sahip olduğunu ortaya koymuştur.

Akademisyenlik mesleğindeki etik kodları belirlemek amaçlı verilen ifadeler; bir akademisyenin etik açıdan sorumluluk duyması gereken alanlar dikkate alınarak, a) öğrenciye, b) meslektaşına, c) mesleğe, d) topluma ve e) bilime karşı olmak üzere toplam beş grupta değerlendirilmiştir. Söz konusu gruplar, konuyla ilgili literatürde yapılan açıklama ve tanımlamalardan yararlanılarak, bu ve benzeri alanlarda çalışan akademisyenlerin görüş ve önerileri doğrultusunda tarafımızca hazırlanmıştır. Gruplama soruların hazırlanışı aşamasında akademisyenlerin, mesleklerinin gereği olarak sorumlu oldukları çevreler gözetilerek yapılmıştır.

5. Etik Kodların Öğrenciye Karşı Sorumluluklar Açısından İncelenmesi

Ankette yer alan etik ilkelerin gruplandırılması sonucunda, öğrenciye karşı sorumlulukla ilgili ifadeler belirlenmiştir. Söz konusu ifadelere katılımcılar tarafından, i) Türkiye genelinde uygulanması ve ii) Akademisyenlik mesleğinde olması istenilen açısından verilen puanların aritmetik ortalamalarıyla Şekil:1 oluşturulmuştur.

Şekil 1: Etik Kodların Öğrenciye Karşı Sorumluluk Açısından Kıyaslanması



Genel olarak ortalamalar arasında önemli farklar olduğu, şekil 1 de görülmektedir. Bu farklılık bize akademisyenlerin öğrenciye karşı sorumlulukları açısından her anlamda özenli ve dikkatli olmaları konusunda genel bir kabulün olduğunu ortaya koymaktadır. Ancak bu genel kabulün uygulama aşamasında yeterince etkin uygulanmadığı şekil 1’de açık şekilde gözlenmektedir. Akademisyenlik mesleğinde olması istenilen seçeneğine verilen puanlar 3,75 ve üzeri olarak belirlenmiştir. Öte yandan Türkiye genelinde uygulanan seçeneğine verilen puanlar 1,75 ve 3 puan arasındadır. Bu iki seçeneğe verilen cevaplara göre yüksek fark olan bazı sorular aşağıda sıralanmaktadır.

Soru 58: “Akademisyenler, siyasal görüş benzerliği, akrabalık, hemşerilik gibi nedenlerden dolayı belirli öğrencilere imtiyazlı davranmazlar.”

Soru 10: “Akademisyenler, öğrencilerine kendi çalışmaları ile ilgili ödev hazırlatarak, bunlardan faydalanmazlar ve faydalanmayı düşünmezler.”

Soru 8: “Akademisyenler, derse asistanı göndermeyi alışkanlık haline getirmezler.”

Soru 42: “Akademisyenler, derslerine, konuları güncelleyerek, yenilikleri takip ederek, vs. gerekli özeni gösterirler.”

Soru 41: “Akademisyenler, kişisel yakınlık ile öğrenci – öğretmen ilişkisini birbirine karıştırmazlar.”

Soru 5: “Akademisyenler, öğrencileri küçük düşürücü veya hakaret edici davranışlarda veya eylemlerde bulunmazlar.”

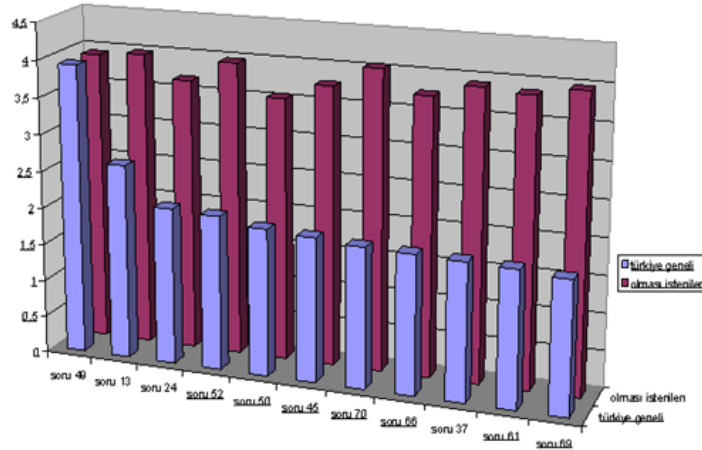
Soru 35: “Akademisyenler, çalışma arkadaşlarını öğrenciye çekirtmezler.”

Yukarıda belirtilen soruların genel olarak öğrencinin kişiliğine, inançlarına, değer yargılarına, emeğine saygı duyan akademisyenler ile bir arada olmaları gerektiğinin ‘ideal olan’ olarak değerlendirildiği soruların aldığı yüksek puan ortalamaları ile ortaya konulmaktadır. Öte yandan Türkiye genelinde üniversitelerin pek çoğunda öğrenciye karşı sorumlulukların gereğince yerine getirilmediğini düşünmektedirler. İdeal olan açısından tam puana yakın oranlar verilirken uygulama açısından ortalama bir puanlama ile değerlendirildiği şekil 1’de gözlenmektedir.

6. Etik Kodların Meslektaşına Karşı Sorumluluk Açısından İncelenmesi

Ankette yer alan etik ilkelerin gruplandırılması sonucunda, akademisyenlik mesleğinde meslektaşına karşı sorumlulukla ilgili ifadeler belirlenmiştir. Bu ifadelere katılımcılar tarafından, i) Türkiye genelinde uygulanması ve ii) Akademisyenlik mesleğindeki olması istenilen açısından, verilen puanların aritmetik ortalamalarıyla şekil 2 oluşturulmuştur.

Şekil 2: Etik Kodların Meslektaşına Karşı Sorumluluk Açısından İncelenmesi



Meslektaşına karşı sorumluluklar incelendiğinde, soru 49: “Akademisyenler, şahsi işlerini gerek astlarına gerekse diğer görevlilere gördürmezler” ifadesi her iki değerlendirmede de başa baş değere sahip olmakla birlikte diğer ifadelerde önemli farklar dikkat çekmektedir. Bu ifadelerden ideal olan seçeneğine verilen ortalama puan ile Türkiye genelinde uygulanan seçeneğine verilen puan arasında yüksek fark olan bazı sorular aşağıda sıralanmaktadır.

Soru 69: Akademisyenler, kurum içinde çalışma arkadaşlarını veya kurumu etkileyecek davranışlarda (dedikodu vs.) bulunmazlar.

Soru 70: Akademisyenler, astlarının performans değerlendirmesinde, her türlü (önyargı, benzerlik, zıtlık, vs.) subjektif kriterlerden kaçınarak, tamamen adil ve objektif olarak bilimsel liyakate dayalı kriterlerle hareket ederler.

Soru 37: Akademisyenler, astları arasında iş bölümünde adil davranırlar.

Soru 61: Akademisyenler, ast – üst konumundaki hiçbir meslektaşına asla yalan söylemezler.

Soru 52: Akademisyenler, bilim için elde ettikleri bilgiyi meslektaşları ile paylaşırlar.

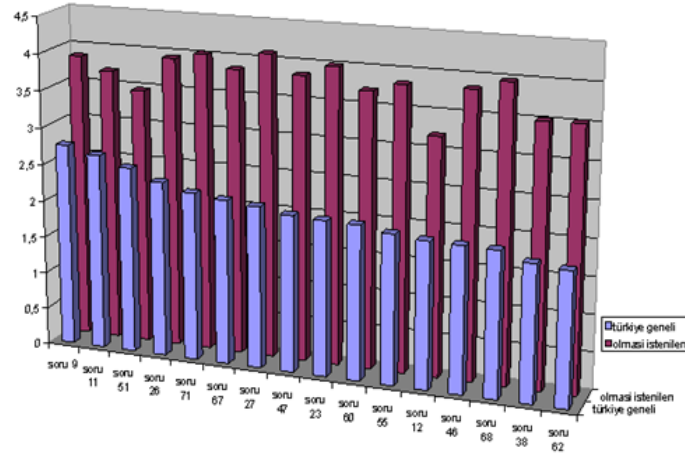
Akademisyenlik mesleği doğası gereği iş birliği ve ortak çalışma kavramlarını akla getirmektedir. Öyle ki dünya genelinde yapılan pek çok akademik çalışma iki ve daha fazla yazarı bünyesinde barındırmaktadır. Bu durum akademisyenlerin meslektaşları ile biraradalığını göstermektedir. Yukarıda belirtilen tüm sorularda da akademisyenlik mesleğinde etik değerlerin bir arada çalışma ortamının oluşması anlamında oldukça önemli olduğunu gösterirken, diğer yandan Türkiye

genelinde uygulamasına baktığımızda etik değerlerin yeterince uygulanmadığının düşünüldüğü açık şekilde görülmektedir.

7. Etik Kodların Mesleğe Karşı Sorumluluk Açısından İncelenmesi

Etik kodların mesleğe karşı sorumluluk açısından incelenmesinde hem ülkemiz yüksek öğretim kurumlarında uygulanması hem de akademisyenlik mesleği açısından olması istenilen dikkate alınarak verilen puanların ortalamaları şekil 3'de görülmektedir.

Şekil 3: Etik Kodların Mesleğe Karşı Sorumluluk Açısından İncelenmesi



Akademisyenlik mesleğinde olması istenilen açısından bütün sorularda dikkat çekici farklar olmasına karşın en yüksek fark gözlenen sorulara bakıldığında kişisel menfaatlerin akademisyenlik mesleğinin önünde tutulması halinin katılımcılar arasında yaygın şekilde belirtildiği gözlenmektedir. Aşağıda yer alan bazı sorular bu durumu ortaya koymaktadır.

Soru 68: Akademisyenler, her ne amaç için olursa olsun kurum içinde siyasi amaçla hareket etmezler.

Soru 27: Akademisyenler derslerinde, maddi çıkar sağlamak için belirli kitap, doküman, vs. talep etmezler.

Soru 23: Akademisyenler, kuruma ait doküman, kaynak ve araçları kasıtlı olarak uzun süre mülkiyetlerinde bulundurmazlar.

Soru 46: Akademisyenler, ders dokümanlarını pazarlama yoluyla kazanç elde etmezler.

Soru 55: Akademisyenler, kurumun düzenlediği toplantılara mazeretsiz olarak katılmamayı alışkanlık haline getirmezler.

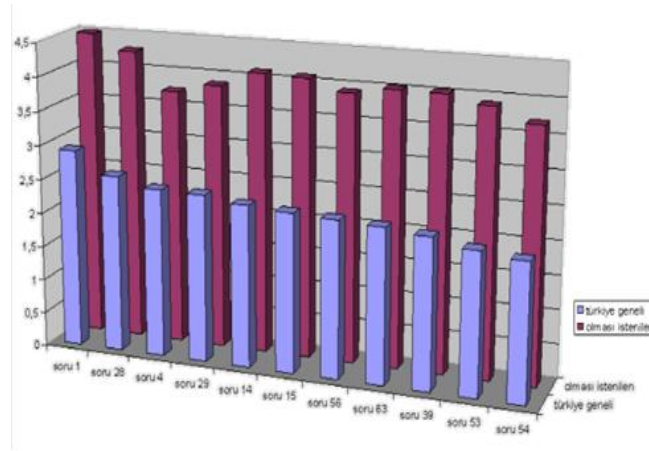
Ankete katılan akademisyenlerin genel olarak mesleğe karşı yüksek değer yargıları besledikleri ve saygı duydukları şekil 3'de açık şekilde görülmektedir. Ancak Türkiye genelinde uygulanması açısından akademisyenler bazı meslektaşlarının kişisel çıkarlarını maddi manevi her anlamda

mesleki değerlerden önde tuttuklarını belirtmektedirler. Bu durum ankete verdikleri cevaplar ile açık şekilde gözlenmektedir.

8. Etik Kodların Topluma Karşı Sorumluluk Açısından İncelenmesi

Etik kodların akademisyenlik mesleğinin topluma karşı sorumluluk açısından belirlenmesinde sorulan sorulara verilen puanların ortalamasıyla şekil 4 oluşturulmuştur.

Şekil 4: Etik Kodların Topluma Karşı Sorumluluk Açısından İncelenmesi



Akademisyenlik mesleği toplumsal anlamda belirli roller taşımaktadır. Akademisyenler genç zihinleri yetiştirerek, onlara örnek olmaktadır. Bu anlamda akademisyenlerin topluma karşı bazı sorumlulukları vardır. Çalışmanın bu bölümünde akademisyenlik mesleğinde etik kodların topluma karşı sorumluluk açısından meslekteki önemi ve Türkiye genelinde uygulanması arasında ortalamaları kıyaslandığında önemli fark olan bazı sorular aşağıda sıralanmaktadır.

Soru 39: Akademisyenler, iyi eğitilmiş, genç bilim insanlarını topluma kazandırır.

Soru 53: Akademisyenler, eğitim faaliyetlerini sınıf ile sınırlandırmayarak, her zaman yol gösterici olurlar.

Soru 63: Akademisyenler, mesleki uzmanlık ve üstünlüğü hiçbir zaman insanları aşağılamak, kandırmak için kullanmazlar.

Soru 15: Akademisyenler, yapacakları araştırmalarda insanlık yararını ön planda tutarlar.

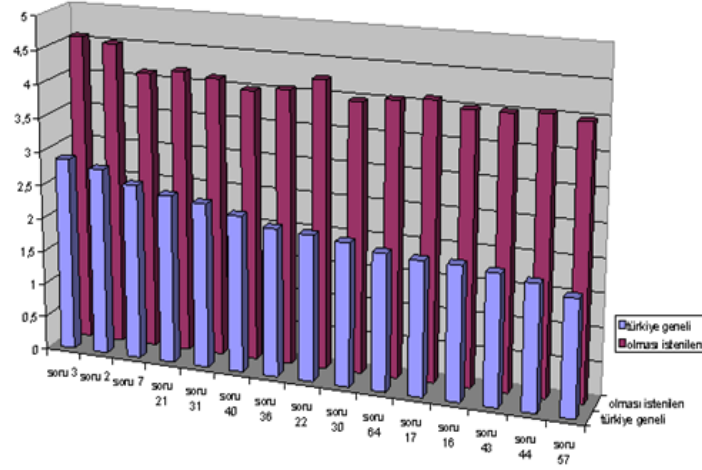
Soru 14: Akademisyenler, bilimsel çalışmaların sonuçları konusunda toplumu zamanında ve doğru bilgilendirirler.

Şekil 4 incelendiğinde akademisyenlerin bazı meslektaşlarını topluma karşı yol gösterici olma, bilgilendirme, insanlık yararını ön planda tutma gibi bazı temel değerler noktasında yeterli bulmadıkları görülmektedir.

9. Etik Kodların Bilime Karşı Sorumluluklar Açısından İncelenmesi

Akademisyenlik bilim temelinden yola çıkan ve ilim, irfan için hizmet vermeye çalışan bir meslek dalıdır. Bu sebeple bilime karşı akademisyenlerin sorumlulukları vardır. Etik kodların bilime karşı sorumluluk açısından incelenmesinde elde edilen sonuçlar şekil 5’de görülmektedir.

Şekil 5: Etik Kodların Bilime Karşı Sorumluluklar Açısından İncelenmesi



Ortalamalar arasında önemli fark olan ifadelerle bakıldığında ise;

Soru 57: Akademisyenler, ikram yazarlığından (çalışmaya herhangi bir desteği bulunmadığı halde çalışmada isminin yer alması) kaçınırlar.

Soru 44: Akademisyenler, akademik yükseltme sınavlarında sadece bilimsel liyakate dayalı olarak hareket ederler.

Soru 17: Akademisyenler, maddi destek sağlanan çalışmalarında destek sağlayanlara karşı tarafsızdırlar.

Soru 22: Akademisyenler, genç bilim insanlarına önderlik yaparlar.

Soru 43: Akademisyenler, bilimsel çalışmalardan sağlanan parasal desteği uygunsuz bir biçimde (bilim dışı amaçlarla) kullanmazlar.

Soru 16: Akademisyenler, tek bir çalışmadan çıkan sonuçları yapay bir şekilde bölerek birden fazla yayında yayınlamazlar.

Soru 64: Akademisyenler, akademik hayatın her aşamasında “bilimsel liyakat” kriterini temel alırlar.

Diğer bütün alanlarda değindiğimiz gibi bilim alanında da akademisyenlerin olması istenilen ve Türkiye genelinde olan açısından sorularımızı puanladıklarında beliren geniş aralık açık şekilde bilimin hak ettiği düşünülen değeri akademisyenlerden göremediğini göstermektedir. Bu durum bilim için mesleğe adım atan tüm diğer meslek çalışanları için oldukça üzücüdür.

Akademisyenlerin bilimsel liyakata önem veren, genç bilim insanlarına önderlik yapan bireyler olması gerektiği ancak bu durumun uygulamada yeterince gözlemlenemediği belirtilmektedir.

Sonuç

Çalışma kapsamında, uygulanan ankette yer alan akademisyenlik mesleğinde etik kodların belirlenmesine yönelik ifadeler verilen puanlar incelenmiştir. İnceleme sonucunda her grup için, ankette yer alan, etik ilkelerin akademisyenlik mesleğinde önemi açısından, en yüksek aritmetik ortalamaya sahip ifadelerden yola çıkarak ‘akademisyenlik mesleğindeki etik kodlar’ geliştirilebileceği düşünülmüştür. Katılımcıların belirttiği görüşlere göre akademisyenlik mesleğiyle ilgili olması önerilen etik kodları beş başlık altında toplamak etik kodların hangi açıdan ele alınacağını daha net ortaya koyması anlamında önemlidir. Bu noktadan hareketle öğrenciye, meslektaşına, mesleğe, topluma ve bilime karşı sorumluluk açısından belirlemeye çalışılan etik kodlara bakıldığında;

Akademisyenlik mesleği öğrenciler ile biraradalığı gerektirir. Bu sebeple akademisyenlerin öğrencilere karşı etik değerler dahilinde olan tavırları her koşulda en önemli gerekliliklerdendir. Akademisyenin her bir öğrenciye tutarlı ve eşit davranması mutlakdır. Çalışma dahilinde ön görülen öğrenciye karşı sorumluluk açısından etik kodlar şu şekildedir; Akademisyenlerin sınav kağıtlarını okumadan, okunmuş gibi göstermemeleri ve öğrencilerinin başarılarını değerlendirirken tamamen rasyonel davranmaları gerekmektedir. Öğrencilerin başarılarını değerlendirirken, hiçbir etki altında olmadan ve dikkatli, özverili bir şekilde davranılması hedeflenmektedir. Başarısının, emeğinin karşılığını alan bir öğrencinin hem eğitim hayatında hem de sosyal hayatta daha başarılı olacağı düşünülmektedir. Bunun yanı sıra bağımsız ve özgüveni yüksek bireyler yetiştirmeyi amaçlayan akademisyenlerin, öğrencileri küçük düşürücü veya hakaret edici davranışlarda veya eylemlerde bulunmamları, her ne koşulda olursa olsun cinsel tacize asla izin vermemeleri gerekmektedir. Ayrıca akademisyenlerin öğrenci ile etkileşimini sağlayan ve bu bağı güçlendirmede etkin role sahip akademisyenin vermekle yükümlü olduğu derslere asistanı göndermeyi alışkanlık haline getirmemeleri gerektiği düşünülmektedir.

Akademisyenler sürekli gelişen bilim dünyasında ancak birbirleri ile iletişim sayesinde bu değişime ayak uydurma şansına sahiptir. Birbirlerini akademik anlamda beslerler ve üretim süreçlerine katkı sağlarlar. Akademisyenlik mesleğinde meslektaşlara karşı sorumlulukla ilgili etik kodlar, bu iletişimin sağlıklı bir şekilde sağlanması ve daha etkin üretim süreçlerinin oluşması için önemlidir. Bu sebeple, akademisyenler, gerek üst- ast gerekse aynı düzeydeki meslektaşlarıyla gerekli zamanlarda, gerekli ilişkileri kurmaktan kaçınmazlar ve bilim için elde ettikleri bilgiyi

meslektaşları ile her zaman paylaşırlar. Ayrıca akademisyenler, astlarının performansının değerlendirilmesinde, tamamen adil ve objektif olarak bilimsel liyakate dayalı kriterlerle hareket etmelidir, kurum içinde çalışma arkadaşlarını veya kurumu etkileyecek davranışlarda (dedikodu vs.) bulunmamalıdır ve şahsi işlerini gerek astlarına gerekse diğer görevlilere gördürmemelidir.

Akademisyenlik mesleğinde, mesleğe karşı sorumluluklarla ilgili etik kodlar, eğitimin ve bilimin gelişmesi ve saygınlığını koruması için gereklidir. Bu sebeple akademisyenler mesleğin gereklerine uygun davranmaları önemlidir. Öyle ki akademisyenler, “Öğrencinin kapasitesi yeterli değil”, “aldığımız maaş düşük” gibi veya “başka akademisyenlerde böyle yapıyor” diye hareket etmezler. Ayrıca derslerinde, maddi çıkar sağlamak için belirli kitap, doküman, vs. talep etmezler ve derslerini fiilen yaparlar. Akademisyenler, kuruma ait doküman, kaynak ve araçları kasıtlı olarak uzun süre mülkiyetlerinde bulundurmazlar ve kuruma ilişkin gizli nitelikteki bilgilerin dışarıya sızdırılmaması için azami özen ve dikkati gösterirler. Akademisyenlik mesleğinde tarafsızlık önemli bir kavramdır ve etik kodlar arasında yer alan, her ne amaç için olursa olsun kurum içinde siyasi amaçla hareket etmezler. Akademisyenler mesleğe karşı etik değerler doğrultusunda davrandıkça mesleğin önemi de artmaktadır.

Üniversiteler toplumu ve tüm insanlığı, ekonomi, sağlık, politika gibi pek çok konuda aydınlatmakla ve yaşanan sorunlara çözüm üretmekle sorumludur. Akademisyenlik mesleğine yönelik etik kodları belirlerken bu sorumluluk gözetilmiştir. Bu nedenle akademisyenler, yalnızca bilim çevresinin değil, toplumun da güven ve saygısını kazanmaya özen gösterirler. Ayrıca akademisyenlerin, toplumu “bilim” konusunda doğru bir şekilde bilgilendirmeleri, bilimsel çalışmaların sonuçları konusunda toplumu zamanında haberdar etmeleri ve yapacakları araştırmalarda insanlık yararını ön planda tutmaları gerektiği belirtilmektedir. Akademisyenlerin topluma karşı bir diğer sorumluluğu da iyi eğitilmiş, genç bilim insanlarını topluma kazandırmalarıdır.

Akademisyenlik mesleğinde bilime karşı sorumlulukları belirten etik kodlarda ise akademisyenlerin, daha önce yayınlanmış bir yayının tümünü ya da belli bir kısmını kaynak göstermeksizin, kendi yayını gibi yeniden yayınlamamaları, gerçekte var olmayan verileri ve sonuçları çalışmalarında kullanmamaları ve akademisyenlerin konularında bilimsel açıdan yetkin olması gerektiği belirtilmiştir. Ayrıca bilim dünyasındaki değişimleri takip etmek için akademisyenlerin, meslektaşlarıyla iş birliğine girmekten kaçınmamaları gerekmekte ve bilimdeki bu gelişmelerin devamlılığını sağlamak adına genç bilim insanlarına önderlik yapmaları gerekmektedir.

Bu çalışma kapsamında anket verilerinin incelenmesi ile elde edilen sonuçlar akademisyenlik mesleğinde etik kodların gerekli olduğunu ortaya çıkarmıştır. Ankette yer alan ifadeler olması istenilen açılarından aldıkları yüksek puanlar ile etik konusunun akademik olarak taşıdığı değeri göstermektedir. Uygulanılan ankette yer alan 71 ifade ile akademisyenlik mesleğinde etik anlamda nelerin önemli olduğu belirlenmeye çalışılmış ve yüksek ortalamaya sahip olması sebebiyle ankette katılan akademisyenler tarafından önemli olduğu vurgulanan ifadeler bir araya toplanmıştır. Bu ifadelerin akademisyenlik mesleğinde etik kodların geliştirilmesi çalışmaları için yol gösterici olacağı düşünülmektedir.

Kaynakça

- Atayman, V. (2005). *Etik*, İstanbul: Donkişot Yayınları.
- Baumhart, R. (1968). *Ethics in Business*, New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Harlak, H. (2003). *Temel İletişim Becerileri*, Aydın: ADÜ Yayınları.
- Johnson, A. O. ve Reath, A. (2004). *Ethics: Selection From Classic and Contemporary Writers*, C.A.: Wadsworth.
- Kant, I. (2003). *Ethica, Etik Üzerine Dersler*, (Çev: Oğuz Özügül), İstanbul: Pencere Yayınları.
- Kuçuradi, İ. (2006). *Etik*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.
- Kuçuradi, İ. (2003). Etik ve Etikler, *Türkiye Mühendislik Haberleri Dergisi*, Sayı 423 2003/1,7-11.
- Ortaş, İ. (2004). Öğretim Üyesi ya da Bilim Adamı Kimdir?. *Pivolka: Başkent Üniversitesi Eleştirel-Yaratıcı Düşünme ve Davranış Araştırmaları Laboratuvarları Dergisi*, 3:12, s.11-16.
- Pater, A. ve Gils, A. V. (2003). Stimulating Ethical Decision- Making in a Business Context: Effects of Ethical and Professional Codes. *European Management Journal*, 21: 6.
- Preston, N. (1996). *Understanding Ethics*, Sidney: Federation Press.
- Russ- Eft, D., ve Hatcher, T. (2003). The Issues of International Value and Believes: The Debate For A Global Hard Code of Ethics. *Advances in Developing Human Resources*, 5:3, s.304.
- Svensson, G., Wood, G. (2004). Codes of Ethics Best Practice in The Swedish Public Sector: A Pubsec – Scale. *The International Journal of Public Sector Management*, 17:2, s.180.
- TEDMER, (2007). <http://www.tedmer.org.tr/pps/etikbarometre.pps> erişim tarihi 23.05.2007

Tepe, H. (1992). *Etik ve Meta-etik: 20. yy. Etiğinde Normatiflik Tartışması*, Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu.

Tevruz, S. (2007). *Etik Yaklaşımlar ve İş Ahlakı, İş Hayatında Etik*, İstanbul: Beta Yayınları.

Yılmaz, G. (2007). *Akademisyenlik Mesleğine Yönelik Etik Kodların Geliştirilmesine İlişkin Görgül Bir Araştırma*. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Manisa Celal Bayar Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İşletme Anabilim Dalı Yönetim ve Organizasyon Programı.

Makale Gönderim Tarihi/Received Date: 26.11.2020 – Makale Kabul Tarihi/Accepted Date: 14.12.2020

Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi

Journal of Social and Cultural Studies

www.toplumvekultur.com

Yıl/Year: 2020, Sayı/Issue: 6, Sayfa/Page: 81-110

DOI: 10.48131/jscs.816391

**SOSYO-KÜLTÜREL ÖZELLİKLER BAKIMINDAN ÇOK EŞLİLİK: “KUMA”
FİLMİNİN DEĞERLENDİRİLMESİ**

Gizem Tan EREN¹

Öz

Aile, bireylerin birlikteliklerinin onaylanması, çocuk sahibi olma, çocukların bakımının ve sosyalizasyon süreçlerinin gerçekleştirilmesi açısından önemli bir kurumdur. Eş olma, ebeveynlik, ev içi sorumlulukların gerçekleştirilmesi gibi rollerin üstlenilmesi ve ev içi ilişkiler anlamında aile, toplumsal cinsiyet unsurlarıyla kuşatılmaktadır. Aile birliği, evlilik yoluyla kurulmaktadır. Evlilikte tek eşlilik esas olsa da çok eşli evliliklerin varlığından da söz edilebilmektedir. Nitekim çalışmada erkeğin birden çok kadınla evlenmesi olarak ifade edilen çok eşli evlilikler, günümüzde halen varlığını sürdürmektedir. Bu durum, geleneksel ve ataerkil toplumsal unsurların varlığını devam ettirdiğini göstermektedir. Böylelikle çalışmada geleneksel ataerkil yapının Türkiye de dâhil dünyanın çeşitli yerlerinde sürdürülüyor olması nedeniyle ve çok eşliliği, buna dair toplumsal yapıdaki söylemleri analiz etmek amacıyla “Kuma” filmi ele alınmaktadır. “Kuma” filmi çalışmada, bir nitel araştırma tekniği olan söylem analizi yoluyla analiz edilerek toplumsal yapının çok eşlilik üzerindeki etkisi görülmeye çalışılmaktadır. Buna göre, söylem analizi ile toplumsal yapıda bireylere yönelik gerçekleştiren söylemler yoluyla bireyler üzerinde oluşturulan baskılar ve aile yaşantısında kadın-erkek ilişkilerini etkileme biçimlerine odaklanılmaktadır. Çalışma sonucunda toplumsal yapıda hâkim unsurların ve bu doğrultuda gerçekleştirilen söylemlerin bireyleri aile yaşamlarında toplumsal cinsiyet rollerine maruz bıraktığı söylenebilir. Buna göre; toplumsal açıdan kadının doğurganlığının vurgulandığı, çocuk sahibi olamaması durumunda çok eşliliği kabullenmek zorunda kaldığı görülmektedir. Bu durum erkeğin kadın üzerindeki tahakkümünü de göstermekte olup toplumsal açıdan erkek olarak tanımlanabilmesi için baba olması gerekliliği vurgulanmaktadır. Böylelikle çalışmada, kadınlık ve erkeklik toplumsal süreçler olarak ele alınmakta ve bu süreçlerin bireyler üzerinde rol beklentilerine sebebiyet verdiği belirtilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Çokeşlilik, Kuma, Aile, Evlilik, Toplumsal Cinsiyet, Erkek Çocuk

¹ Arş. Gör.-Doktora Öğrencisi, Süleyman Demirel Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü, gizemeren@sdu.edu.tr, ORCID: 0000-0001-6669-8411

POLYGAMY IN TERMS OF SOCIO-CULTURAL CHARACTERISTICS: EVALUATION OF THE FILM "SECOND WIFE"

Abstract

The family is an important institution in terms of approving the partnership of individuals, having children, care about children and carrying out socialization processes. The family is surrounded by gender elements in terms of assuming roles such as spouse, parenting, domestic responsibilities and domestic relations. Family unity is established through marriage. Although monogamy is true one in marriage, the existence of polygamous marriages can also be mentioned. Truly, polygamous marriages, which are defined as the marriage of men to more than one woman in the study, still exist today. This situation shows that traditional and patriarchal societies continue their existence. In this study, the film "Second Wife" was handled. Because the traditional patriarchal structure continues in many countries, including Turkey that is why aimed to analyze the discourse about the social structure of polygamy. In the study of the film "Second Wife", it is tried to see the effect of social structure on polygamy by analyzing it through discourse analysis, which is a qualitative research technique. Accordingly, discourse analysis focuses on the pressures created on individuals through discourses in the social structure and the way they affect male-female relations in family life. As a result of the study, it can be said that the dominant elements in the social structure and the discourses made in this direction expose individuals to gender roles in their family lives. According to this; socially, it is seen that fertility of women is emphasized and in case of not having children, she has to accept polygamy. This situation shows the pressure of men on women and it is emphasized that in order to be defined as a male socially, it is necessary to be a father. Thus, in the study, femininity and masculinity are considered as social processes and it is stated that these processes lead to role expectations on individuals.

Keywords: Poligamy, Second Wife, Family, Marriage, Socially Gender, Boy

Giriş

Toplumsal cinsiyet, kadınlık ve erkeklik rollerinin toplumsal olarak inşasını ifade etmekte olup feminist çalışmalar açısından özellikle de erkek ve kadın arasındaki güç ilişkileri, eşitsizliklere karşı bir sorgulama alanı olmaktadır (Gelgeç Bakacak, 2019: s.524). Dünya genelinde cinsiyetler arasındaki eşitsizlikler doğa ya da yaratılış kaynaklı olmayıp öğrenilen, aktarılan, dile getirilen, paylaşılan bir durumdur. Bunun pekiştirildiği alanlardan biri de ailedir. Aile toplumsal bir kurum olmakla birlikte meşru cinsel birlikteliklerin kurulduğu, çocuk sahibi olunarak bu çocukların bakımının, yetiştirilmesinin böylelikle de kimlik inşasının gerçekleştirildiği, ebeveyn ve eş olma rollerinin icra edildiği bir birlikteliktir. Aile; sosyalizasyon, gündelik sorunlar, aile yaşantısı vb. çeşitli açılardan toplumsal cinsiyet rolleri ile kuşatılmış durumda olmakla birlikte toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin ve erkek egemenliğinin dışı vurumunun gerçekleştirildiği bir alandır (Bozok, 2018: ss.104-112). Bir sosyal grubun aile olarak tanımlanabilmesi, toplumsal ve/veya dini/hukuki şekillerde kabul görmesine bağlıdır (Yılmaz, 2016: s.33). Nitekim ailenin kurulabilmesi için evliliğin gerçekleşmiş olması koşulu bulunmaktadır (Hançerlioğlu, 1996: s.13). Dolayısıyla evlilik, aile birlikteliğinin kurulabilmesi için gerçekleştirilmesi gereken bir prosedür olarak düşünülebilir.

Evlilik çeşitli şekillerde gerçekleştirilebilir. Bu bağlamda, eş sayısına göre evliliklerden bahsedilmekte olup çok eşli evliliklerin yapıldığı görülmektedir (Bağlı ve Sever, 2005: s.12). Çok eşlilik, “aynı cinsten birden fazla kişinin evliliğe dâhil olduğu evlilik şekli” olarak tanımlanmaktadır (Yılmaz, Tamam ve Bal, 2015: s.221). Bu çalışmada çok eşlilik, erkeğin birden fazla kadınla evliliğini ifade etmektedir. Günümüzde bilimsel ve teknolojik açıdan gelişmelerin yaşanmış olması, Batılı değerlerin benimsenme çabası, medya, eğitim ve refah seviyesinde yükselme, kentleşme, göç gibi gerekçelerle aile yapısında bir dönüşüm gerçekleşmiş (Yılmaz, 2016: s.44) olsa da çok eşlilik varlığını sürdürmeye devam etmektedir. Bu durum Türkiye Büyük Millet Meclisi (TBMM) (2011)’nin “Çocuk Cinsiyeti Nedeniyle Kadın Üzerinde Oluşturulan Psikolojik Şiddet, Başlık Parası ve Geleneksel Evlilikler Hakkında Komisyon Raporu”na göre kadınlar açısından önemli bir sorun olarak değerlendirilmektedir.

Tüm bunlar, çok eşliliğin Dünya’da ve Türkiye’de sürdürüldüğünü, geleneksel ataerkil yapının bir ürünü olduğunu ve kadınlar açısından önemli bir sorun olduğunu göstermekte bu konuda çalışmaların yapılmasını gerekli kılmaktadır. Bu bağlamda, çalışmada “Kuma” filmi ele alınmaktadır. Nitekim Randall (1999: s.98)’ın bireylerin yaşadıkları hayatın anlatılan hayattan ayrı düşünülmemeyeceği düşüncesi, dolayısıyla da sosyolojinin edebiyatla ilişkisi bağlamında ele alındığında edebi niteliği bulunan eserlerin sosyal gerçekliğin ürünü oldukları (Leenhardt, 1967: s.517) varsayımından hareketle film analizlerinin de toplumsal gerçeklikle yakından ilgili olduğu ve sosyolojik nitelikte değerlendirilebilecekleri belirtilebilir. Böylelikle çalışmada eleştirel bir bakış açısıyla, “Kuma” filmi söylem analizine tabi tutularak çok eşliliğin ne olduğu, toplumsal yapının çok eşlilikte nasıl bir etkisi olduğu, çocuk sahibi özellikle de erkek çocuk sahibi olmanın toplumsal açıdan hangi gerekçelerle önemli görüldüğü, söylemler aracılığıyla bireyler üzerinde yaratılan baskılar ve bireylere karşı yapılan damgalamalar ile bunların bireylerin yaşayış tarzlarını nasıl etkilediği ele alınmaktadır. Bu şekilde geleneksel, ataerkil toplumsal yapının hâkim değerleri ve bu yapı içerisinde aktarılan toplumsal cinsiyet unsurlarının aile kurumu üzerindeki etkileri de görülerek çocuk sahibi özellikle de erkek çocuk sahibi olma yönündeki toplumsal söylemler aracılığıyla çok eşlilik konusunda bir değerlendirme yapılmaktadır. Dolayısıyla çalışmanın, bir film analizinin ötesinde çok eşliliğe sebebiyet veren toplumsal mekanizmaları ve bunun altında yatan nedenleri göstermesi, toplumsal yapıdaki hâkim unsurların kadın-erkek ilişkileri dâhilinde toplumsal cinsiyet öğelerini belirleyiciliğine vurgu yapması sebebiyle literatüre katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Nitekim Serhat Kalkınma Ajansı’nın Ağrı, Ardahan, Iğdır ve Kars illerinde 3224 kadınla yaptığı “TRA2 Bölgesi Kadın Profili Araştırması” başlıklı çalışmada, kadınların %4,4’ü eşlerinin çok eşli olduğunu belirtmektedir (Serhat Kalkınma Ajansı, 2017: s.77). Yine Türkiye Büyük Millet Meclisi (TBMM) (1986-2013: s.31)’nin yayınladığı “Kadınlara Karşı Ayrımcılığın

Önlenmesi Komitesi Genel Tavsiye Kararları 1986 – 2013”e göre, “Çokeşli evlilik, kadının erkeklerle eşit olma hakkına ters düşmekte; kadın ve bakmakla yükümlü olduğu kişiler üzerinde, bu türden evliliklerin önüne geçilmesini ve yasaklanmasını gerekli kılan ciddi duygusal ve maddi sonuçlar doğurabilmektedir.” Bu durum ise, çok eşli evliliklerin toplumsal alt yapısının, buna sebebiyet veren toplumsal cinsiyet öğelerinin irdelenmesini gerekli kılmakta, çalışma bu anlamda önemli olmaktadır.

1. Toplumsal Cinsiyet Rollerini Çerçevesinde Kadınlık ve Erkeklik

Biyolojik açıdan cinsiyet ve toplumsal cinsiyet kavramları aynı anlamda kullanılmamaktadır. Nitekim biyolojik açıdan cinsiyet, kadın ve erkek olmak; toplumsal cinsiyet kavramı ise biyolojik açıdan kadın ve erkek olmaya dayanan işbölümü ve bunun üzerinden gerçekleştirilen toplumsal ilişkileri vurgulamaktadır. Böylelikle toplumsal cinsiyet, biyolojinin ötesinde toplumsal sınıf, ataerkillik gibi toplumsal yapının unsuru olan pek çok kavramla ilişkili olmaktadır (Illich, 1996: ss.13-15). Toplumsal cinsiyet kavramı ilk kez Ann Oakley tarafından kullanılmıştır. Oakley (1972), *Sex, Gender and Society* başlıklı çalışmasında kadın ve erkek cinsiyetinin toplumsal açıdan farklı biçimlerde kurgulandığına değinmektedir. Butler (2008: s.46) da biyolojik temelli olan kadın ve erkek cinsiyetine dair özelliklerin, zamanla içerisinde bulunulan toplum tarafından yapılandırıldığını belirtmektedir. Böylelikle cinsiyetin doğuştan olduğu; toplumsal cinsiyetin ise doğumdan sonra toplumsal bir süreç içerisinde oluştuğu söylenebilmektedir (Connell, 1998: s.191). Nitekim, Simone de Beauvoir’ın (1993) “Kadın doğulmaz, kadın olunur” sözü de bunu vurgulamakta ve toplumsal cinsiyetin öğrenilen bir durum olduğunu göstermektedir. Bu durum, sosyal öğrenme kuramına işaret etmekte olup Albert Bandura (2002: ss.272-274)’nın belirttiği üzere, bireylerin doğuştan eşit becerilerde olduğu ancak kültürün bireyleri farklılaştırdığı dolayısıyla içerisinde bulunulan kültürel ortam dâhilinde cinsiyet rollerinin de öğrenildiği söylenebilmektedir. Böylelikle kadınlık ve erkeklik, toplumsallaşma sürecinde öğrenilen, cinsiyete göre kültürel açıdan farklılaştırılan rol beklentileri olarak tanımlanabilmektedir.

Chodorow (1999) ve Butler (2008: s.46)’a göre, toplumsal olarak şekillenen kadınlık ve erkeklik algısı, kadın ve erkeklere yönelik beklentileri de şekillendirmektedir. Böylelikle kadınlardan kadınlık rollerini, erkeklerden ise erkeklik rollerini gerçekleştirmeleri beklenmekte ve toplumsal açıdan cinsiyetler arasında bir ayrıştırma yapılmış olmaktadır. Giddens (1994, ss:164-165), kadınların toplumsal yaşamlarının erkek egemenliğine dayalı toplumsal normlar tarafından şekillendirildiğini belirtmektedir. Toplumsal cinsiyet rolleri açısından kadınların yaygın olarak ev içi rollerle tanımlandıkları görülmektedir. Burada temel olarak annelik ve eş olma rollerine vurgu yapılmaktadır. Kadınların, annelik ve eş olma rolleri, neredeyse yaşamları boyunca devam etmekte kamusal alana dâhil olan kadınların bile bu rolleri ön planda tutulmaktadır (Demren, 2003: s.4).

Çünkü kadın, mesleği ne olursa olsun “vazgeçilmez bir ev işçisi” olarak düşünülmektedir (Bingöl, 2014: s.114). Dolayısıyla kadınların, özel alana dair rollerle tanımlandıkları, özellikle de annelik ve eş olma rollerine vurgu yapıldığı söylenebilmektedir. Navaro (1977)’ya göre kadınlar edilgen, kararsız, bağımlı, güçsüz yetiştirilirken erkekler ise etkin, güçlü, hırslı, kararlı, başarılı olarak yetiştirilmektedir. Vatandaş (2007: s.38) da kadınların sıcak, edilgen, sessiz, bakıcı niteliklerini vurgularken erkeklerin ise cesur, güçlü, bağımsız, serüvenci niteliklerini belirtmektedir. Böylelikle “Kadınlık ve erkeklik, tanımlanmış toplumsal rollerdir. Kadınlık ve erkeklik, bir karşıtlık ilişkisiyle kurulur. Kadın, özel alana ait, doğaya yakın, seyredilen, edilgen, tüketen, bağımlı kavramlarıyla anlamlandırılırken, erkek; kamusal alana ait, kültür ve teknolojiye yakın, seyreden, etken, üreten ve özgür kavramlarıyla anlamlandırılır.” (Sankır, 2010: s.13). Kadının edilgenliği, kendi bedeni ve cinselliği üzerinde de söz sahibi olamamasını, erkeğin denetimine, himayesine ihtiyaç duymasını beraberinde getirmektedir. Böylelikle kadın cinselliği de erkeğin denetiminde olmaktadır (Kalay, 2012: s.155).

Erkeklik konusu ele alındığında ise Sancar (2011: s.16), erkekliğin bir iktidar analizi yapılmadan anlaşılamayacağını ve erkekliği “sürekli başka konumların ‘ne olduğu’ hakkında konuşma hakkını kendi elinde tutan ve bu sayede kendi bulunduğu konum sorgulama dışı kalan bir ‘iktidar konumu’” olarak tanımlamaktadır. Ancak, erkeklik tek bir şekilde kurgulanmamakta, zamana, kültüre göre değişkenlik göstermekte hatta bir kültür içerisinde bile farklı erkekliklerden söz edilebilmektedir (Norman, 2007: s.966). Böylelikle “hegemonik erkeklik” (hegemonic masculinity), “madun erkeklik” (subordinated masculinity), “işbirlikçi erkeklik” (complicit masculinity), ve “marjinal erkeklik” (marginalized masculinity) kavramlarından bahsedilmektedir. Hegemonik erkeklik, ataerkil zihniyetin sürdürülmesini sağlayan toplumsal cinsiyet pratikleri; madun erkeklik, hegemonik erkek kimliğinde görülen niteliklerin tam tersi ve erkek kimliği içerisinde heteroseksüel erkeklerin homoseksüellere göre tahakkümü; işbirlikçi erkeklik, ataerkil düzenin avantajlarının farkında olunmasına rağmen bu avantajlardan doğrudan yararlanılmaması, hegemonik erkekliğin seyircisi olmakla yetinilmesi; marjinal erkeklik ise sınıf, etnisite gibi özellikleriyle sahip olduğu toplumsal konumu nedeniyle ideal olarak görülen erkekliğin dışında tutulmak olarak açıklanmaktadır (Connell, 2005: ss.77-79). Belirtilen erkeklikler içerisinde Gramsci’nin hegemonya kavramından hareket edilerek bireylerin cinsiyetlerine ve toplumsal ilişkilerine vurgu yapmak için geliştirilen hegemonik erkeklik kavramı (Carrigan, Connell ve Lee, 1985), ataerkil düzene vurgu yaparak hem erkeğin kadın üzerindeki hem de diğer erkeklikler üzerindeki tahakkümünü ifade etmektedir. Hegemonik erkekliğin anlaşılabilmesi için, eril düşüncenin toplumsal yapı dâhilinde çözümlenmesi ve bir erkeğin nasıl olması gerektiğinin sınırlarının çizilmiş olması gerekmektedir (Hanke, 1992, s. 190). Erkeklikte önemli görülen

nitelikler ataerkil toplumsal yapının bir unsuru olan hegemonik erkeklik kavramıyla açıklanmaktadır. Hegemonik erkeklik; kadınların bağımlılığı, erkeklerin ise üstün konumlanışlarını meşrulaştıran ataerkil toplumsal yapının bir unsuru olarak görülmektedir (Connell, 2005: s.77; Sancar, 2011: s. 27). Buna göre, Alsop, Fitzsimon ve Lennon (2002: s.142), hegemonik erkeklik dâhilinde kadınsı niteliklerden uzak durulması, heteroseksüel olunması, ekonomik açıdan bir gelir elde edilebilmesi, bu sayede aileye bakılması; Carrigan, Connell ve Lee (1985) de cesaret, maceracılık, özerklik, teknoloji bilgisi ve fiziksel açıdan sertlik gibi unsurlara vurgu yapmaktadır. Erkeğin, yaşamı boyunca bulunduğu alanda otoritesini koruması da beklenmektedir. Erkeğin otoritesi, kadınlar ve çocuklar başta olmak üzere, yaşça kendinden küçük olanlar üzerinden gerçekleştirilmektedir. Bu otorite ise erkeğe, ataerkil toplumsal yapı tarafından verilmekte ve bu otorite dâhilinde davranması gerekli görülmektedir. Erkeklerin kurdukları ilişkilerde belirli bir sertliği ve katılığı taşıması da gerekmektedir. Aksi halde erkeğin, erkekliğinden şüphe duyulmaktadır (Demren, 2003: s.6). Böylelikle hegemonik erkekliğin toplumsal yapı içerisinde, diğer toplumsal cinsiyet kurgulamaları karşısında hâkim konumda olduğu, bunun sebebinin ise hegemonik erkekliğin ideal olarak algılanması olduğu söylenebilir (Howson, 2006: s.60). Gilmore (1990: ss.48-49) “Manhood in the Making” başlıklı çalışmasında Akdeniz ve çevresindeki ülkelerde ideal erkeklik koşullarını eşini hamile bırakması, ailesinin geçimini sağlaması, ailesini koruması ve bireysel açıdan özerk olması olarak belirtmektedir. Selek (2014: s.19) ise Türkiye’de erkek olarak kabul görebilmek için sünnet, askerlik, iş bulma ve evlilik aşamalarının geçilmesi gerektiğini ifade ederken Şenol ve Erdem (2017) bu aşamalara babalığı da eklemektedir. Buna göre, ideal erkeklik tanımlaması içerisinde yer alabilmek için Türkiye’de birtakım basamaklardan geçilmesi gerekmektedir. Geçilmesi gereken basamakların ilki sünnet, ikincisi askerlik, üçüncüsü iş bulma, dördüncüsü evlenme, beşincisi ise babalık olarak belirtilebilmektedir.

Özetle, kadınlık, erkeklik tanımlanmaları, bu ekseninde bireylerden beklenen roller; kadının geri planda kalan konumu ve cinsiyetler arasındaki eşitsizliklere vurgu yapmaktadır. Nitekim, Joan Scott (2007) “Toplumsal Cinsiyet: Faydalı Bir Analiz Kategorisi” başlıklı makalesinde geleneksel tarih yazıcılığının erkeklere yer verdiğini, tarihin kadınları anlaması için epistemolojisini değiştirmesi gerektiğini belirtmektedir. Bu durum, erkeklerin toplumsal açıdan üstün görüldüklerini, kadınların ise geri plana atıldıklarını göstermekte ve cinsiyetler arası eşitsizlikler açısından bir örnek teşkil etmektedir. Bingöl (2014: s.108)’e göre ise toplumsal cinsiyete dayalı eşitsizlikler, aile içerisinde pekiştirilmekte ve ataerkil değerler aracılığıyla meşrulaştırılmaktadır. Bu noktada Sabuncuoğlu (2006: s.104), özel alan içerisinde toplumsallaşma süreci dâhilinde çocukların ailelerinden gördüklerini model aldıklarını belirtmektedir. Böyle bir durumda ise

geleneksel toplumsal cinsiyet rolleriyle kuşatılmış bir ailede bu değerlerin sürdürülmesi kaçınılmaz olmaktadır.

2. Çok Eşlilik

Çok eşlilik, bir erkeğin birden fazla kadınla evlenmesi (polijini) ve bir kadının birden fazla erkekle evlenmesi (poliandri) olmak üzere iki şekilde değerlendirilmektedir (Poyraz Tacoğlu, 2018: s.160). Poliandri, Güney Asya'nın Himalaya Bölgesi'nde, Kuzey Nijerya'da bazı topluluklarda (Zeitzen, 2008) görülmektedir. Yalçınkaya (2019: s.45)'nın Türkiye'de yaptığı bir çalışmada, poliandrinin bir toplumda hem kadın hem de erkek tarafından kabul edilemeyeceği, buna karşın polijinin meşru görüldüğü ve erkeğin kendini kanıtlamada bir araç olduğu sonucuna varılmaktadır. Böylelikle toplumsal açıdan erkeğin birden fazla kadınla evlenmesi durumunun meşru görüldüğü ve onaylandığı söylenebilmektedir (Türkan, 2015: s.44). Bu gerekçeyle çalışmada, çekeşlilik kavramı “erkeğin birden fazla kadınla evlenmesi” anlamında kullanılmaktadır.

Çok eşlilik, başta Batılı ülkeler olmak üzere birçok ülkede yasak olmasına rağmen Ortadoğu, Afrika ve Asya'da çok eşliliğe yönelik kesin yasaklar bulunmamakta, aksine toplumsal olarak kabul görmekte ve desteklenmektedir (Yılmaz, Tamam ve Bal, 2015: s.226). Günümüzde Tunus hariç bütün Arap ülkelerinde çok eşlilik, yasal olarak tanınmaktadır (Gümüşlüoğlu, 2011).

Geleneksel ataerkil yapının hâkim olduğu bu yerlerde çok eşliliğin meşruiyeti İslam'a dayandırılmaktadır. İslamiyette çok eşlilik noktasında adalet gözetmek şartı koyulmuş olsa da evlilikte bireyler arasında adalet gözetilemeyeceği, bu yüzden tek eşliliğin önerildiği belirtilebilmektedir (Gümüşlüoğlu, 2011). Ekonomik açıdan fakir ülkelerde, kadınların altında biri kumadır, eşleri çok eşli evlilik gerçekleştirmektedir (Barber, 2019). Sosyo-demografik özellikler açısından bakıldığında ise çok eşliliğin sosyo-demografik özelliklerden farklı şekillerde etkilendiği söylenebilir. Bunun sebebi ise toplumların Batılılaşma yolunda farklı aşamalarda olmalarıdır (Hayase ve Liaw, 1997: s.323).

Türkiye'de ise çok eşlilik yasak olmasına rağmen hala mevcuttur. Özellikle de Doğu ve Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde aşiret yapısı, geleneksel değerler çok eşliliğin sürdürülmesine sebebiyet vermektedir. Nitekim; “tarımda iş gücüne duyulan ihtiyaç, aşiretlerde nüfuz ve erk sağlama, prestij, çocuksuz ve erkek çocuk doğuramayan kadının üstüne ikinci eş alınması çok eşlilik yolu ile temin edilmektedir.” (Gücük vd., 2010: s.131). İlk eşin doğurgan olmaması, fiziksel ya da psikolojik açılardan hasta olması, eşinin cinsel ihtiyaçlarını karşılayamaması, erkek evlatların sayısının artırılmak istenmesi gibi gerekçelerle ikinci eş gerekli görülmektedir (Ozkan vd., 2006: s.215). Dolayısıyla önemli bir gerekçe, erkek çocuk sahipliği olmaktadır. Nitekim eşin erkek çocuk

doğuramaması, erkeğin eşi üzerine kuma getirmesine sebebiyet vermektedir. Çünkü soyun sürdürülmesi bakımından erkek çocuk, kız çocuğundan daha önemli görülmektedir (TBMM, 2011: ss.15-16). Nitekim Afrika’da yapılan bir çalışmada, çok sayıda torun sahibi olma arzusu, ailenin nüfusunun artması gibi amaçlarla da gerçekleştirilen çok eşliliğin ataerkilliğin genişlemesi ve yaygınlığını arttırması için fırsat sunduğu, kadının emeği, üremesi karşılığında başlık parası istenebildiği belirtilmektedir (Hayase ve Liaw, 1997: s.323). Erkek popülasyonunun az olması, erkeğin maddi imkânlarının yüksek olması gibi gerekçelerle de bazı yerlerde çok eşlilik uygulanmaktadır (Barber, 2019). Yapılan bir çalışmada, çok eşliliğin dini, sosyal, kültürel, ekonomik pek çok sebebi olduğu ve böyle evliliklerin gerek kadınlar gerekse de çocuklar açısından ruh sağlığında olumsuz etkileri olduğu görülmektedir (Yılmaz, Tamam ve Bal, 2015: s.226). Van’da yapılan bir çalışmada ise eğitimin çok eşlilik noktasında önemli olduğu ve eğitim seviyesi arttıkça çok eşliliklerin azaldığı, çok eşliliklerin dini nikah yoluyla gerçekleştirildiği vurgulanmaktadır (Gücük vd., 2010: ss.127-129). Amerikalı Müslüman kadınlarla yapılan başka bir çalışmada ise çok eşliliğin, erkeklerin kötüye kullanımına ve istismara işaret ettiği belirtilmektedir (Hassouneh-Phillips, 2001: s.741). Yalçınkaya (2019, 42-43)’nın yaptığı bir çalışmada ise çok eşliliğin günümüzde sürdürüldüğü ve geleneksel toplumlarda “kumalık” olarak belirtilen erkeğin birden fazla kadınla ilişki içerisinde olma durumunun modern toplumlarda “metres” adı altında gerçekleştirildiği görülmektedir.

Çok eşlilik kadının statüsüne dair toplumsal yapının atfettiği değeri de göstermektedir. Bu bağlamda kadının bedeni ve cinselliği üzerinde kontrolü elinde tutan, geleneksel ataerkil sistemi besleyen mekanizmalardan biri çok eşlilik olmaktadır (Ökten, 2009: s.304). Dolayısıyla çok eşlilik konusunda toplumsal cinsiyet önemli bir gerçekliktir. Nitekim tarih boyunca toplumsal cinsiyete ilişkin ayrıma dünyanın her yerinde rastlanmıştır ve rastlanmaya devam etmektedir. Bu bağlamda kadın ve erkeğe biçilen roller ve atfedilen değerler farklılık göstermekte, erkek kadına göre üstün görülmektedir. Kadınlık ise erkek egemen bir kültürde erkeklik statülerinin imkan verdiği şekilde kurgulanmakta (Bingöl, 2014: s.113) kadının çocuk sahibi olması, özellikle de erkek çocuk sahibi olması önemli görülmektedir. Erkek çocuk sahipliğine verilen önem Türkiye de dahil olmak üzere (TBMM, 2011) Uganda (Beyeza-Kashesya vd., 2010: s.74), Hindistan (Bhat ve Zavier, 2007: s.2302), Vietnam (Haughton ve Haughton, 1995), Kore (Larsen, Chung ve Gupta, 2010), Bangladeş (Chowdhury ve Bairagi, 1990) gibi dünyanın çeşitli yerlerinde yaşanmaktadır. Dolayısıyla kadının önemli görevlerinden biri çok sayıda çocuk sahibi olmak, özellikle de erkek çocuk sahibi olmaktır. Geleneksel toplum yapısında erkek çocuk, dayanılacak bir güç ve soyun devamlılığında önemli bir unsur olarak nitelendirilmektedir. İlk çocuğun erkek olması da avantaj olarak görülmektedir. Böylelikle diğer kardeşlerine yol göstereceği, onlara yardımcı olacağı

düşünülmektedir. Kadın, eşi ile bağının kuvvetlenmesi, eşi ve ailesinin gözünde statüsünün ve değerinin artması; erkek ise erkek adamın erkek oğlu olacağı düşüncesi, baba soyunun devamı ve aileye kaynak sağlanması gibi gerekçelerle erkek çocuk sahibi olmak istemektedir (TBMM, 2011: ss.16-23). Dolayısıyla erkek çocuk; kadın, erkek ve ailenin gücünü, itibarını göstermektedir (Ökten, 2009: s.307). Bu durum ise “yoksulluk”, “ataerkil yapı”, “toplumsal cinsiyet ayrımcılığı”, “toplumun genel eğitimsizliği ancak özellikle kadının eğitimsizliği”, “kadının statüsünün düşük olması”, “ekonomik bağımlılık” gibi nedenlere dayanmaktadır (TBMM, 2011: s.55).

3. Araştırmanın Yöntemi

Edebiyat sosyolojisi, edebiyatı sosyolojiye dayandırmakta ve edebiyat-sosyoloji arasındaki ilişkiyi göstermeye çalışmaktadır. Burada önemli bir kaynak, toplum ve toplumsal normlardır. Benliğin zaman ve mekândan soyutlanamaması gibi, yazar açısından da eser, dönem ve toplumun da birbirinden ayrı düşünülemeyeceği; edebiyatı merkeze alan sosyolojik eylemlerin yazarın bilinci dışında kaleme aldıklarını da incelediği; bunun için de sosyal çevre ile edebiyat eserleri arasındaki bağın çözümlenmesi gerektiği söylenebilir (Cuma, 2009: 92-93). Atif Yılmaz’ın senaristliğini yaptığı eserlerde de dikkat çeken unsur, toplumsal yapıdaki gerçeklikleri sunmasıdır. Atif Yılmaz’ın toplumsal yapıdaki gerçeklikler dâhilinde kadınlık ve erkeklik konularına da yer verdiği görülmektedir. Nitekim 1968 yapımı “Güllü” filminde namus, imam nikâhı; 1977 yapımı “İbo ile Güllüşah” filminde başlık parası; 1981 yapımı “Deli Kan” filminde kız kaçırma; 1988 yapımı “Kadının Adı Yok” filminde toplumsal yapıdaki kadının ikincil konumu ve buna bağlı yaşanan olumsuz durumlar; 1990 yapımı “Berdel” filminde başlık parası, berdel evlilik, kumalık; 2004 yapımı “Eğreti Gelin” filminde ise eğreti gelin olarak ifade edilen kadın tarafından erkeğin her anlamda evliliğe hazırlanması konuları ele alınmaktadır. Demiray (1987)’ın yaptığı bir çalışmada da Atif Yılmaz’ın Mine, Bir Yudum Sevgi ve Dul Bir Kadın filmlerini ele aldığı, bu filmlerde kadınların cinsiyetleri nedeniyle toplumda karşılaştıkları sorunlar, kimlik arayışları ve toplumsal baskılara karşı koyma çabaları ile yaşam öykülerine yer verdiği görülmektedir. Bu çalışmada ise 1974 yapımı Kuma filmi ele alınmaktadır. Kuma filminin çalışma kapsamında değerlendirilme sebebi ise günümüzde hala çok eşliliklerin sürdürülüyor olması, Atif Yılmaz’ın daha önceki eserlerinde görüldüğü gibi toplumsal gerçeklikler ekseninde kadınlık ve erkeklik unsurlarının işlenmesi, çok eşliliğin sosyo-kültürel unsurlar dâhilinde yansıtılmasıdır. Kuma filmi toplumsal yapı, bu yapıdaki toplumsal cinsiyet unsurları ve söylemler yoluyla çok eşliliği ele almaktadır. Dolayısıyla çok eşliliğin toplumsal ögeler dâhilinde açıklanabilmesi için çalışmada Kuma filmi tercih edilmiştir.

Kuma filminin analizinde ise dilin kullanımı ve toplumsal söylemler çıkış noktası olmaktadır. Nitekim Çelik (2013: s.63), edebiyat sosyolojisi dâhilinde gerçekleştiren analizlerde eserlerin hem dilsel hem de toplumsal yönlerinin ortaya konulduğunu belirtmektedir. Böylelikle sosyolojik açıdan da dilin kullanımı önemli olmaktadır. Çalışmada ele alınan Kuma filminde, dilin kullanımı karakterlerin söylemleri üzerinden ele alınmak istenmekte böylelikle metinsel bir analizin ötesine geçilmiş olmaktadır. Bu amaçla çalışmada bir nitel araştırma tekniği olan söylem analizi kullanılmaktadır. Çünkü Johnstone (2002: ss.6-8)'un belirttiği üzere, gerek bireylerin dünyaları gerekse de dünya bireylerin söylemleri aracılığıyla şekillenmektedir. Dolayısıyla söylemler, bireylerin eylemlerinin de merkezindedir. Böylelikle söylem analiziyle toplumda bireyler hakkındaki sorulara cevap verilebilmektedir. "...söylem, insan deneyimlerini yansıtır ve aynı zamanda da bu deneyimlerin önemli kısımlarını kurar. Bu nedenle, söylem çözümlemesi, söylemin etkilediği veya söylem tarafından kurulan insani deneyimin herhangi bir parçasıyla ilgili olabilir." (Punch, 2011: ss.215-216). Dolayısıyla çalışmada sosyo-kültürel yapıda söylemler aracılığıyla bireyler üzerinde hangi şekillerde tahakküm kurulduğu ve bireylerin bu söylemleri içselleştirerek yaşamlarına nasıl entegre ettikleri gösterilmeye çalışılmaktadır. Bu bağlamda çalışmada, çok eşlilik olgusu ele alınmakta "Kuma" filmi, söylem analizine tabi tutularak sosyo-kültürel açıdan geleneksel ve ataerkil değerler ekseninde evliliğin nasıl bir öneme sahip olduğu, kumalığa nasıl bakıldığı, çocuk sahibi olma açısından kumalığın nasıl meşrulaştırıldığı, evli bireyler üzerinde çocuk sahibi olmaları yönünde nasıl bir baskı kurulduğu ve erkek çocuk tercihinin gerekçeleri görülmek istenmektedir. Filmde, özellikle evlilik ve çocuk sahipliğine yönelik baskıların, bireyleri kuma fikrine zorladığı, onları etkilediği ve yaşamlarını toplumsal yapı dahilindeki söylemlere göre entegre etmeye çalıştıkları gösterilmektedir. Böylelikle toplumsal yapı ve bu yapıda bireyler tarafından gerçekleştirilen söylemler, bireylerin hayatları üzerinde tahakküm kurmakta ve kadın-erkek ilişkileri de bu çerçevede şekillenerek toplumsal cinsiyet rollerine dair beklentiler oluşturulmaktadır. Buna göre, "Kuma" filmindeki söylemler; geleneksel ataerkil yapı ve toplumsal cinsiyet rolleri ekseninde değerlendirilerek evliliğe yaklaşım, erkek çocuk baskısı ve kayınvalide unsuru, çocuk sahipliğine yönelik sosyal çevre ve din unsuru, kuma kararı ve kuma ile ilişkiler olmak üzere dört kategoride incelenerek yorumlanmaktadır. Yapılan incelemeler ve yorumlamalar neticesinde, filmdeki söylemler yoluyla toplumsal yapı unsurlarının bireyler üzerindeki tahakkümünün, toplumun kadınlık-erkeklik rolleri ve bireylerin yaşayış tarzı üzerindeki etkisinin gösterilmesi açısından literatüre katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

4. Araştırmada Ele Alınan Filmin Künyesi

1974 yılında yönetmenliğini ve senaristliğini Atıf Yılmaz'ın yapmış olduğu Kuma filmi geleneksel ataerkil yapının hâkim olduğu bir bölgede çocuk sahibi olmanın önemini sergilemektedir. Geleneksel ataerkil yapı üzerinden çocuk sahibi olma vurgusunun ön plana çıkarılması, erkek çocuk sahibi olmanın önemi, buna yönelik damgalayıcı ifadelerin kullanımıyla birlikte bir kadın ve eşinin toplumsal yapının söylemleri yoluyla evlilik hayatlarının nasıl etkilendiği filmde konu edilmektedir.

Filmin ana karakterleri Hanım, Ali, Cennet, Zeliha, Cinci Ağa, Hamid Ağa, Hatçe'dir. Filmde yer alan karakterlerin genel özellikleri şu şekildedir:

- Hanım: Evliliği boyunca, uzun süre çocuğu olmamış ve bu yüzden eşine yönelik toplumda olumsuz tanımlamalar olmaması için kendi isteğiyle üzerine kuma getirmiştir. Ancak bir süre sonra hamile olduğunu öğrenmiş, kumasının "iffetsizlik"le suçlaması üzerine köylüler tarafından taşlanmış ve eşi tarafından kurtarılarak birlikte köyü terk etmişlerdir.

- Ali: Hanım'ın eşidir. Erkek çocuk sahibi olması için annesi tarafından sürekli baskı görmüştür. Köylülerin hakaretlerine, aşağılamalarına ve kendisiyle alay edilmesine maruz kalmıştır.

- Cennet: Ali'nin annesidir. Ali'nin varlıklı bir köy kızıyla evlenmesini ve erkek torununun olmasını istemiştir. Bu yüzden başlarda Hanım'ı gelin olarak istememiş, daha sonrasında Hanım ve Ali üzerinde çocuk sahibi olmaları yönünde sürekli baskı kurmuştur. Hanım'ın kuma bulması üzerine olumsuz davranışlarından dolayı af dilemiş ve gelen kumanın hamilelik haberinin ardından vefat etmiştir.

- Zeliha: Hanım'ın kumasıdır. Gözleri görmemektedir. Yaşadığı aileden kurtulmak için kuma gelmek istemiş, sonrasında Hanım'a yönelik olumsuz davranışlar sergilemiştir. Hamile olduğu sanılırken doğum zamanı karnındaki şişliğe rağmen hamile olmadığı görülmüş, sonrasında Hanım'ın hamile olduğunu öğrenince Hanım'ı iffetsizlikle suçlayarak onun köylüler tarafından taşlanmasına sebep olmuştur.

- Cinci Ağa: Köyün imamıdır. Yörede dini açıdan saygınlık görmesi sebebiyle köyde söylemlerine itibar edilmiştir. Birden çok eşi ve çok sayıda çocuğu vardır. Hanım'ın da eşlerinden biri olmasını istemiş ve böylelikle çocuk sahibi olacağını düşünmüştür.

- Hamid Ağa: Ali'nin kızıyla evlenmemesi üzerine, çocuğu olmaması bahanesiyle ona karşı köylüyü kızdırmış ve olumsuz söylemlere neden olmuştur.

- Hatçe: Cinci Ağanın eşlerinden biridir. Hanım'a çocuk sahibi olması yönünde tavsiyeler vermiş, en sonunda Hanım'ı taşıyanlardan biri olmuştur.

5. Araştırmanın Bulguları

Araştırmada, 1974 yapımı “Kuma” filmi ele alınarak geleneksel ataerkil yapıda bireylere yönelik gerçekleştirilen söylemler, söylem analizine tabi tutulmaktadır. Gerçekleştirilen söylem analizi sonucunda elde edilen bulgular; geleneksel ataerkil yapının unsurları dâhilinde toplumsal yapının bireyler üzerinde kurduğu tahakküm ve bu yapı içerisinde kadın-erkek ilişkilerini şekillendiren toplumsal cinsiyet rolleri ekseninde değerlendirilerek evliliğe yaklaşım, erkek çocuk baskısı ve kayınvalide unsuru, çocuk sahipliğine yönelik sosyal çevre ve din unsuru, kuma kararı ve kuma ile ilişkiler olmak üzere dört başlık altında incelenmekte ve yorumlanmaktadır.

5.1. Evliliğe Yaklaşım

Evlilik, tüm toplumlarda aile kurumunun temeli olması bakımından önemli görülmektedir (Malkoç ve Güren, 2018: s.226). “Sevme ve sevilme ihtiyacı”, “iki kişinin biyolojik, sosyal ve psikolojik gereksinim ve güdülerini doyurması”, “dünyaya yeni nesiller getirme”, “toplumda bir yer edinebilme”, “birlikte güven içinde olma ve korunma duygusu”, “dayanışma duygusunu hissetme”, “geleceğe güvenle bakabilme”, “birbirlerinden onur ve kıvanç duyabilme” ve “cinsel yaşamın sağlıklı olarak düzenlenmesi” gibi amaçlarla evlilik gerçekleştirilmektedir (Canel, 2011: s.20). Kuma filminde de evliliğe önem atfedildiği ve evliliğe yönelik söylemlerin bulunduğu görülmektedir.

Ali... Ali dedim. Gayri direnmiyom oğul. Bu halların yetsin, askerden geleli aylar oldu... Anan Cennet'in bi ayağı çukurda. Dünya gözüyle evime gelin, torun geldiğini görmiyim mi? Nine olduğumu bilmiyim mi? Oğlumun oğlunu beşiklerde sallamayım mı? Oyunu bırak da bir iyi düşün. Hamid Ağanın bi kızı var. Sana yangın. Bi evin bi kızı. Azıcık çirkinceymiş, olsun. Varlıklı ya... Güzellik ekmeğe sürülüp yenmez oğul. Onu beğenmezsen Sado Ağanın haberi var. Kız süzüm süzüm süzülmiş yoluna. Ama onu da beğenmez burun kıvrırsın sen. Güzel olup çıpçiplak olacağına olsun da böylesi olsun. (Cennet)

Buna göre, askerliğin erkekler açısından evlilikte bir kriter olduğu görülmektedir. Toplumsal açıdan erkek olma sürecinde sünnet, askerlik, iş bulma, evlilik süreçlerinin geçilmesi ve bu süreçlerde başarılı olunması beklenmektedir (Yavuz, 2014). Dolayısıyla erkeklerin, askerlik yaptıktan sonra iş bulmaları ve evlenmeleri gerekmektedir. Filmde de bu durum görülmekte olup askerlik yapmış olmak, evliliğin önünde bir engelin kalmamasını ifade etmektedir. Diğer yandan, evliliğe yönelik söylemlerin yaşlılık algısı üzerinden gerçekleştirildiği görülmektedir. Yaşlılık ile ölüm olgusu özdeşleştirilmektedir. Nitekim Karakuş, Öztürk ve Tamam'ın (2012: s.43) da belirttikleri üzere, genellikle yaşlıların ölüme en yakın bireyler olduğu düşünülmektedir. Böylelikle filmde, yaşlı bireylerin çocuklarının evlendiklerini ve torunlarının olduğunu görmek istedikleri belirtilmektedir. Aközer, Nuhrat ve Say'ın (2011: s.121) ifade ettikleri gibi torun sahibi olmak

yaşlılar açısından hayatlarının en güzel tecrübelerinden biri olmaktadır. Ancak filmde, torun beklentisinde cinsiyet tercihinin erkek torundan yana olduğu ve torun kelimesiyle erkek torunun kastedildiği görülmektedir. Ökten'in (2009: s.306) yaptığı bir çalışmada da "çocuk" kelimesinin hem çocuk hem de erkek çocuk anlamında kullanıldığı belirtilmektedir. "...bende Cennet karıysam Dallı sülalesini köreltirmem sana." (Cennet) ifadesi de bu durumu göstermekte erkek çocuğun soyun sürdürülmesi açısından önemi vurgulanmaktadır. Dolayısıyla evlilikle ilgili "Tarihsel ve toplumsal bir ilişki biçimi olarak evlilik, biyolojik yeniden üretimin ya da diğer bir deyişle soyun devamının sağlanmasında etkili bir kurumdur." (Güneş, 2018: s.29) ifadesini kullanmak yerinde olmaktadır. Böylelikle evlilik, filmde soyun sürdürülmesi için erkek çocuk sahibi olunması gerekliliğini belirten bir kurum olarak tasvir edilmektedir. Diğer yandan, evlenilecek bireyin sosyo-ekonomik durumunun güzellik-çirkinlik gibi kavramların önüne geçtiği görülmektedir. Dolayısıyla ebeveynlerin, çocuklarının evlenecekleri kişilerin sosyo-ekonomik durumlarının yüksek olması beklentisinde oldukları söylenebilir.

Buna paralel olarak evliliği gerçekleştirecek bireylerin de geleneksel söylemleri olduğu görülmektedir. "Dallı sülalesi körlenmeyecek ana. Boy boy torunların olacak, bi de civan gelinin. Seni baş köşelerde oturtacak, bi dediğini iki etmeyecek... Torun değil mi senin istediğin? Boy boy olacak. Hacerden kavi, köyün bütün kızlarından güzel." (Ali) ifadesi bu durumu gösterir niteliktedir. Böylelikle, erkek çocuk ile soyun sürdürüleceği inancı görülmekle birlikte kadının özel alan içerisinde aileye ve çocuklara bakma noktasında rollerine vurgu yapıldığı söylenebilir. Annelik, eş olma, aileye hizmet etme gibi roller kadınla özdeşleştirilmektedir. Bu da toplumsal yapının cinsiyete yönelik rollerde belirleyici olduğunu ve toplumsal cinsiyet rollerine göre bireylerin yapıp etmelerinin şekillendirildiğini göstermektedir. Böylelikle Oakley (1972)'in toplumsal cinsiyetin toplumsal olarak yapılandırıldığı, Chodorow (1999)'un toplumda kadın ve erkeğin cinsiyetlerine göre rol beklentilerinin bulunduğu düşünceleri burada yansıma bulmaktadır. Yapılan bir çalışmada da toplumsal cinsiyetin, toplumsal açıdan bireyin cinsiyetine ilişkin beklentilere, bireyin toplumsal konumuna işaret ettiği belirtilmekte ve kadınların özel alanla sınırlı roller dâhilinde konumlandırılmalarının kadınları ikincilleştirdiği, kadın-erkek eşitsizliğini yarattığı (Vatandaş, 2007: ss.29-49) belirtilmektedir. Filmde de kadına biçilen rollerin özel alanla sınırlı olduğu görülmektedir. Bu anlamda kadın özel alanla ilgili rollerle çevrenmekte ve aileye hizmet etme, çocuk bakımı gibi pek çok rol kadına aktarılmış olmaktadır.

5.2. Erkek Çocuk Baskısı ve Kayınvalide Unsuru

Türk toplumunda evlenmenin yanı sıra çocuk sahibi olmak da sosyo-kültürel açıdan oldukça önemli görülmekte, özellikle kırsal bölgelerde, evli çiftler üzerinde bir baskı oluşturulmakta ve çocuk beklentisine girilmektedir (Kılıç, 2012: s.297). Gelişmekte olan ülkelerde, Türkiye'nin de içerisinde bulunduğu geleneksel toplumlarda, kırsal bölgelerde erkek çocuk tercihi daha fazla görülmektedir. Bunun sebebi, erkek çocuğun soyun devamlılığını sağlayacağı, ailenin itibarını arttıracığı düşüncesi olmaktadır (TBMM, 2011: s.59). “Kuma” filminde de erkek çocuk sahibi olunmasına yönelik vurgu yapılmaktadır. Bu vurgu, bireyler açısından bir baskı unsuru haline gelebilmektedir. Filmde çocuk baskısı evlilik söylemleriyle birlikte başlamakta ve sonrasında da sürdürülmektedir.

TBMM'ye (2011: s.77) göre, erkek çocuk sahibi olunamadığında kadınların eşlerinden, kayınvalidelerinden, komşularından baskı gördükleri belirtilmektedir. Nitekim şu ifadeler de bu durumu göstermektedir:

Ali... Ali... Avradını severken dölünü düşün. Hanım gelin Alimi severken Dallı sülalesini düşün. Oğul verdim, oğul isterim senden... İştittin mi beni Hanım gelin? Alimi severken eşkin kısrak ol. Döl tutup döl ver. Oğul verdim, oğul isterim senden. Oğul isterim, oğul. (Cennet)

Cennet'in söylemleriyle erkek torun isteği nedeniyle kadın ve erkek üzerinde oluşturulan baskı görülmektedir. Bu baskı sadece ev sınırlarında kalmamakta, sosyal çevrede de sürdürülmektedir. Cennet'in köylü bir kadın ve kadının çocuğuna “Her yılın bir tane, her yılın bir tane. Altıyı geçti. Aha yedinciye durdu maşallah. Koca gözlü Allah anan karıya yedinciye verirken bizim gelinden bir taneciği esirger oldu.” şeklinde yakınması da bu durumu göstermektedir. Dolayısıyla sosyo-kültürel perspektiften bakıldığında birden çok çocuk sahibi olmak bir statü göstergesi ve doğurganlık ifadesi olarak değerlendirilmektedir. Ökten'in (2009: s.306) yaptığı bir çalışmada da doğurganlığın toplumsal açıdan kadının statüsünü arttırabilmesi için doğan çocuğun cinsiyetinin önemli olduğu belirtilmektedir. Diğer yandan, erkek çocuk sahibi olabilmek için kadınların peş peşe hamilelik dönemleri yaşadıkları, erkek çocuk sahibi olana dek sürecin devam ettiği de görülmektedir (TBMM, 2011: s.14). Böylelikle toplumsal açıdan çocuk sahibi olmak da kadına biçilen bir rol olarak tanımlanmış olmakta ve bu durum kadın açısından toplumsal baskıyla sonuçlanabilmektedir.

Kadına yönelik erkek çocuk konusunda gerçekleştirilen baskı, Türkiye Büyük Millet Meclisi (TBMM) (2011) Kadın Erkek Fırsat Eşitliği Komisyonu tarafından hazırlanan ‘Çocuk Cinsiyeti Nedeniyle Kadın Üzerinde Oluşturulan Psikolojik Şiddet, Başlık Parası ve Geleneksel Evlilikler’ raporunda “psikolojik şiddet” olarak değerlendirilmektedir. Bu bağlamda, gerek ailenin gerekse toplumsal çevrenin çocuk sahibi olunmasına yönelik baskısı özellikle de erkek çocuğa yönelik

gerçekleştirdiği baskı, kadın üzerinde psikolojik şiddet uygulandığını göstermektedir. Filmde de bunun örneklerine sıklıkla rastlanılmaktadır:

Bak o tohum saçıyor tarlaya. (Ali'yi gösteriyor.) Bir de bakan yeşile durmuş, fıskırmış. Ya senin tarla? Ya senin tohum gelin? Bir yıl derim, neredeyse bir yıl olacak evleneli... Aklını başına devşir. Ben döl isterim senden. Dallı sülalesinin dal verdiğini görmezsem gözlerim açık gider. Oğluma iyi sokul, candan sokul. Tohumumuzun yeşerip yettiğini görmeliyim. Aha şu tarlalar gibi. Hadi burda da olur o işler. Hemen sarıl erine. Hadi, hadi... (Cennet)

Bu ifadelerde “tohum” ve “tarla” metaforlarından yararlanıldığı görülmektedir. Dolayısıyla toplumsal cinsiyet rolleri dâhilinde düşüldüğünde tohumu eken olarak erkeğin yaratıcılık niteliği olduğu, kadının ise tohumu besleyip büyütmesi anlamında yaratılmış olanla (Delaney, 2001: s.24) özdeşleştirildiği söylenebilir. Böylelikle erkeğin tarlaya tohum ektiği ve kadının da tohumun ekildiği tarla olduğu belirtilmektedir. Toplumsal yapıda da sağlıklı her erkeğin çocuk sahibi olabileceği düşünülmekte, evliliğin üzerinden birkaç yıl geçmişse ve bu süre zarfında çocuk sahibi olunamadıysa toprak verimsiz görülebilmekte ve kısır olarak nitelendirilebilmektedir (Büyükokutan Töret, 2017: s.181). Bu ise baba ve yaratıcı rolüyle erkeğin ön planda olduğunu, anne ve yaratılanın beslenmesi, bakılması açısından ise kadının ikinci planda kaldığını göstermekte, böylelikle erkeğin kadın üzerindeki tahakkümüne işaret etmektedir. Nitekim Connell (2005: s.77)'ın hegemonik erkeklik kavramıyla erkeğin kadından daha güçlü olduğu bu haliyle de erkeğin kadın üzerinde tahakkümü bulunduğu söylenebilir. Erkeğin toplumsal açıdan yaratıcı ve üstün şekilde konumlandırılması da hegemonik erkeklığe işaret etmektedir. Böylelikle hegemonik erkeğin kadın üzerinde tahakküm kurma gücü, yaratıcı niteliği sebebiyle kadından üstün olması ve soyu sürdürme açısından önemi vurgulanmış olmaktadır. Delaney (2001: s.24) de soyun erkek tarafından sürdürüldüğünü belirtmektedir. Böylelikle erkek soyu devam ettirme rolüne sahip olmaktadır. Soyun devamı için de erkek çocuk sahibi olmak önemli görülmektedir. Çünkü soyun devamının sağlanması görevi, babadan oğula aktarılmakta sahip olunan erkek çocuğun soyu devam ettireceği düşünülmektedir (Ökten, 2009: s.306). Bu durum, evliliğin amaçlarından birinin soyun sürdürülmesi olduğunu, toplumsal cinsiyet rolleri açısından ise erkeğin soyun devamlılığını sağlama rolüne vurgu yapıldığını göstermektedir. Salman (2013) da araştırmasında “tarla ve toprak” metaforlarını kullanmaktadır. Dolayısıyla filmde görüldüğü üzere, tohumla tarla nasıl yeşeriyor ve bereketli hale geliyorsa çocuk sahibi olarak da ailenin bereketinin artacağı düşünülmektedir. Evlilik süresi de burada önemli bir faktördür. Evlilik süresinin uzaması ve bu süre zarfında çocuk sahibi olunmamasına yönelik söylemler, evliliğin gerçekleşmesinin hemen ardından sosyo-kültürel açıdan çocuk beklentisine girildiğini göstermektedir. Böyle bir durumda çocuk sahibi olacak bireylerin, çocuk sahipliğine yönelik fikirleri önemsenmemekte ve çocuk sahibi olmak zorunlu görülmektedir.

Çocuk baskısının yansıma bulduğu bir söylem ise Cennet'in bebek için bir beşik kurarak boş beşiği sallaması ve bu sırada “Uyusun da büyüsün nenni. Oğlumun oğlu büyüsün nenni. Dölsüzlere döl indir nenni. Düşmanlarım çatlasın nenni.” şeklinde ninni söylemesi olmaktadır. Bu söyleme göre, erkek çocuk sahibi olmanın düşman olarak tanımlanan bireylere karşı üstünlük sağlayacağı düşünülmektedir. Bu durum, TBMM (2011: ss.15-16)'nin de bir çalışmasında belirttiği üzere, çocuk sahibi olmanın erkeğe, kadına ve aileye bir statü atfedeceği düşüncesini göstermektedir. Böylelikle erkeklik, aileye güç ve itibar sağlayan bir şekilde konumlandırılarak kadın ikincilleştirilmektedir.

Filmde, hegemonik erkeklik erkeklerin birbirleriyle rekabeti ve birbirlerine üstünlük kurma mücadelesi olarak kurgulanmaktadır. Nitekim Hanke (1992: s.190)'ın belirttiği üzere hegemonik erkeklik sadece erkeğin kadın üzerindeki tahakkümü değildir, aynı zamanda erkeklerin birbirlerine karşı da tahakküm kurma çabalarını ve mücadelelerini de ifade etmektedir. Dolayısıyla filmde çocuk sahibi olmak özellikle de erkek çocuk sahibi olmak toplumda idealize edilen hegemonik erkeklik konusunda önemli durum olarak nitelendirilmektedir. Bu koşul gerçekleşmediğinde ise idealize edilen hegemonik erkekliğin dışında kalılabilmekte ve erkeğin diğer erkekler karşısında statüsü olumsuz etkilenebilmektedir. Çünkü çocuk sahibi olmak aile için olduğu kadar erkek için de bir statü göstergesi olarak görülmektedir. Bu doğrultuda filmde, Ali'ye yönelik damgalayıcı ifadelerin kullanıldığı görülmektedir. Nitekim kahvehanedekilerin Ali'ye “Siz tarlaya bakıp ne edeceksiniz? Eşeğine bakın asıl. Eşek bile eşekken kancıklığını nasıl bilmiş de döl vermiş” söyleminde bulunarak gülmeleri, çocukların bu söylem üzerine Ali ile alay etmeleri bu durumu göstermektedir. Buna ek olarak gelen kumanın, “Dölsüz Ali adın, boynuzlu Ali'ye çıkmasını” şeklindeki söylemi sosyo-kültürel açıdan bireylere yönelik tanımlama ve damgalamaların olduğuna işaret etmektedir. Dolayısıyla daha önce belirtilen erkekliğin inşa edildiği aşamalar olan sünnet, askerlik, iş bulma ve evlilik aşamalarına baba olmanın da eklenebileceği söylenebilir. Çünkü özellikle kahvehanedekiler tarafından baba olmak ya da olamamak erkeklerin birbirleriyle güç mücadelesi içinde olduklarını ve kumanın söylemleri de “erkek” olarak anılabilmek için çocuk sahibi olmanın gerekliliğini göstermektedir. Kısacası, erkekliğin bir aşaması da babalık olurken babalık üzerinden üstünlük mücadelesi verilebilmekte ya da kişiler üzerinde damgalayıcı ifadeler kullanılabilmektedir. Dolayısıyla babalık rolü, erkeklerin bir rolüdür (Freitas vd., 2009) ve erkeklik sürecinde geçilmesi gereken toplumsal süreçlerden biridir (Şenol ve Erdem, 2017).

Filmde, çocuk sahibi olamamasının üzerine kahvehanedekilerin Ali'ye yönelik alaycı söylemlerinin ardından Ali'nin erkeklik ve güç gösterisi olarak tüfeği eline alması üzerine annesi Cennet'in şu ifadeleri kullandığı görülmektedir:

Adam mı vuracaksın? Ellerin ne suçu var?... Adam vuracağına avradını düşür yakandan. Çek git de. Bana yaramazsın, dölsüz dölöksüz avrat istemiyorum de. De hadi diyebilirsen. Görmüyor musun? Ocağımızın dumanı gitti. Betimiz bereketimiz kaçtı. Bire bin veren o güzel tarlamız bile tohumunu zor verir oldu. Düşür yakandan bu avradı. Bunca uğursuzluk hep onun yüzünden. Var git de, çek git kısır avratlara yaramaz de. Vay akılsız Alim. Nice dölücü kızlar uğruna yanıp tutuşurken gittin, gittin de kendini de zebun ettin anacığımı da. (Cennet)

Ali'nin ifadelerinden de anlaşılacağı üzere, kayınvalide gelininde kusur olduğunu düşünürken oğlunda kusur görmemektedir. Çocuk sahibi olamaması, bir kadının terk edilmesi ya da evden gönderilmesi için geçerli bir sebep olarak değerlendirilmektedir. Kadın, doğurgan bir varlık olarak görülmekte ve aksi durum kabul edilememektedir. Bir çalışmada da, doğurganlığın erkek çocuğu teşvik eden bir toplumsal yapıyla ilgili olduğu, bu açıdan geleneksel toplumlarda çocuk doğurmak, özellikle de erkek çocuk doğurmanın kadının yararına olduğu (TBMM, 2011: s.14) belirtilmektedir. Çocuk sahibi olamamak, bereketle de ilişkilendirilmektedir. Daha önce ifade edildiği gibi tohum ve tarla metaforlarıyla ilişkili olarak düşünülen çocuk sahipliği ile bereketin de olacağı, hem hanenin hem de tarlanın bereketinin geleceği düşünülmektedir.

5.3. Çocuk Sahipliğine Yönelik Sosyal Çevre ve Din Unsuru

Kadınlar, çocuk özellikle de erkek çocuk sahipliği konusunda kayınvalidenin yanı sıra komşular gibi sosyal çevreden de baskı görmekte psikolojik şiddete maruz kalmaktadırlar (TBMM, 2011: s.79). Dolayısıyla baskı, sosyal çevreden de gerçekleşmekte ve din unsuru bir umut olarak görülmektedir. Burada “Evlilikten sonra hamileliğin gecikmesi genellikle çocuğu olmayan kadınları, tıbbi tedavi yöntemlerine müracaatın yanı sıra birtakım halk hekimliği uygulamaları ve dinsel-sihirsel nitelikteki pratikleri yapmaya sevk etmektedir.” (Kılıç, 2012: s.297) denilebilmektedir. Dolayısıyla, aile içerisindeki yerini meşrulaştırmak, ailedeki itibarını arttırmak amacıyla kadın çocuk sahibi olabilmek için tıbbi uygulamaların yanı sıra türbelere ziyaretlere gidip buralarda dualar edebilmekte, kurban kesme, adakta bulunma, yaşanan yörede dini açıdan saygınlığı bulunan bireylere başvurma yollarını seçebilmektedir (Büyükokutan Töret, 2017: s.181). “Kuma” filminde de, gerek ailede gerekse sosyal çevrede yoğun bir şekilde gerçekleştirilen çocuk baskısı sonucunda kadının köyün imamından yardım istediği, daha sonrasında ise Hıdrellez’de bir beşik ve oyuncak bebekle dilek dilediği görülmektedir. Böylelikle bireylerin hayatında dini inanışların etkisinin önemli bir yeri olduğu ve çocuk konusunda gerek söylem gerek davranışlar yoluyla gerçekleştirilen baskılar sonucu bireylerin tıbbi uygulamaların yanı sıra dine başvurdukları dini açıdan saygınlığı bulunan bireylerden yardım isteme, türbelere gitme, adak adama vb. davranışlarda buldukları söylenebilir.

Hıdrellez günü Hanım dilek dilerken Hatçe'nin "Kusur sendeyse kolay. Cinci Ağanın bahçesindeki kutlu gölette bir güzel çimdin, üç kulhü, bir elham okudun mu tarlan döl tutuverir. Yılına varmaz kucağında bebeğini pışpışlarsın." söylemi bu durumu göstermektedir. Dini özellik atfedilen bir yer ve edilen bir dua, çocuk sahibi olma yolunda bir umut olarak görünmektedir. Ancak, buradaki söylem çocuk sahibi olma konusunda etkili olmayınca "O zaman bi de İshak dedemizi dene hele... Gün batınca gider gün ışıyana dek dua edersin." (Hatçe) söylemi de türbelerde dua etme yoluyla dileğin kabul olacağına, isteğin gerçekleşeceğine vurgu yapmaktadır.

Dini açıdan duanın kişiler için bir umut olduğu belirtilirken İshak dedenin türbesinde Hanım'ın "Allah, yeri göğü yaratan yumurtaya can veren Allah'ım. Sana sığındım. Sen Hanım kuluna bir çocuk ihsan et. Beni dölsüz, bebedsiz koma. Köylük yerde yüzümü yere eğdirme büyük Allah'ım, koca Allah'ım. Beni duy, beni gör. Beni çocuk sahibi et" şeklinde dua ettiği ve sonrasında elinde bir bebekle "Mevlam bu taş a bir can ver" şeklinde şarkı söylediği görülmektedir. Bu dua, hem inanışa hem çocuk sahibi olma arzusuna işaret etmektedir. Çocuk sahibi olmak, kadının temel görevi olarak düşünülmektedir. Aynı zamanda, toplumsal açıdan çocuk sahibi olmadığı için damgalanma korkusunun olduğu da söylenebilmektedir.

5.4. Kuma Kararı ve Kuma İle İlişkiler

Kadın, çocuk sahibi olamadığı ve erkek çocuk doğuramadığında aile içerisinde statüsü azalmakta ve üzerine gelen kumaya katlanmak durumunda kalmaktadır. Çok eşlilik, erkek çocuk sahibi olamamanın sonuçlarından biri olarak değerlendirilmektedir (TBMM, 2011: ss.25-72). Çok eşli evliliklerde, evli olunan kadın kuma gelen kadının yanında ikinci plana atılmaktadır. Dolayısıyla kadın, ikinci plana atılmamak için, kumayı kendisi bulmaktadır. Böylelikle gelen kadın, kendisine kayınvalide gözüyle bakarak saygı duymakta ve ilk kadın da ev içindeki yerini sağlama almaktadır (Sezen, 2005: ss.188-189). Filmde de Hanım'ın kendisine kuma bulma isteğinde olduğu görülmektedir. Bunun sebebi ise Ali'nin "kusurlu" olmadığını sosyal çevreye göstermektir. Böylelikle birey üzerindeki sosyal-kültürel yapı tarafından gerçekleştirilen damgalamaların bireyler üzerinde olumsuz etki yarattığı ve aksinin ispatı çabasına girildiği söylenebilir. Bu durum, şu ifadelerle yansıma bulmaktadır:

Kimsenin dili dölsüz demelere eremeyecek sana. Ben benken dedirtmeyeceğim. Cümle köy senin dölsüz olmadığını bir güzel görecek. Varıp bir kuma bulacağım üstüme. Kendi elimle doğurgan bir kuma getircem. Sıra sıra çocuklar doğurdukça köylünün dili ağzına girecek. Görecekler günlerini hepsi. Ali'min çocuklarını ben büyütcem. Her birini çocuğum belliycem. Kundaklarını asıcam, beşiklerini sallıycam. Kuma getircem üstüme Ali... Dölsüz Aliymiş, yalan! Ali değil dölsüz olan. Benim! Görürler onlar. Hepsi, hepsi görürler. Kuma getircem üstüme. (Hanım)

Belirtilen ifade, kuma bulmada sosyo-kültürel yapının söylemlerinin etkisini göstermektedir. Bireylerin çocuğunun olmaması, kısırlık (Slonim-Nevo, Al-Krenawi ve Yuval-Shani, 2008), neslin devamı için erkek çocuk sahibi olma isteği (Kılıç ve Altuncu, 2014: s.235) sebebiyle sosyo-kültürel yapıdaki söylemler ve bireylere yönelik damgalamalar, bunları ortadan kaldırma konusunda bireyleri zorlamaktadır. Filmde, söylemlere karşı seçilen yol, kuma bulmak olmaktadır. Nitekim kadınların toplumdaki eşitsiz konumlarını pekiştiren toplumsal cinsiyet rolleri burada etkinliğini sürdürmekte, onların kuma olmalarına ya da üzerlerine kuma getirilmesine karşı çıkamamalarına (Tuğrul Gezer, 2018: s.35) sebebiyet vermektedir. Filmde de geleneksel ve ataerkil değerler çerçevesinde kadın üzerinde çocuk sahipliği konusunda oluşturulan baskı, kadının kendi eliyle üzerine kuma bulmasıyla sonuçlanmaktadır.

Filmde kuma fikrine eş tarafından karşı çıkılmış olsa da eş ikna edilmekte ve kuma bulma yoluna gidilmektedir. Bu durum, şu şekilde belirtilmektedir:

Sen kaygılanma Ali. Kumamı el üstünde tutucam. Canım gibi sevcem onu. Hele bi de döl verirse çocuklarını çocuğum sayıcam. Kusur bende Ali, biliyorum... İstersen çocuk doğunca boşarsın onu... Bir evin bir kızını aramıyoruz ki. Güzel olmasa da olur. Maksat çocuk. Çocuk değil mi? (Hanım)

Hanım'ın söylemlerinden kuma getirme mantığında kumanın güzelliği ya da çirkinliğinin önemli olmadığı anlaşılmaktadır. Böylelikle önemli olan unsur, kumanın doğurganlığıdır. Kumanın çocuğu olması durumunda boşanmanın gerçekleşebileceği, çocuk sebebiyle kumaya değer verileceği, doğan çocukların sevilip sayılacağı, onlara bakılacağı belirtilmektedir. Diğer yandan, ifadelerde kadının çocuk sahibi olunamaması konusunda kusuru kendisinde bulunduğu görülmektedir. Bunun sebebi ise daha önce belirtilen “tohum” ve “toprak” metaforlarıyla açıklanabilir. Büyükokutan Töret'in (2017: s.181) ifade ettiği üzere erkek tohum sahibi olarak yaratıcı nitelikte, kadın ise tohumun ekildiği toprak olarak yaratılanı besleme, büyütme nitelikleriyle anılmaktadır. Bu ise erkeğin, kadın üzerinde tahakküm kurduğu bir güç ilişkisini göstermekte yaratıcı olarak erkeğe güç atfetmektedir. Çocuk sahibi olamama durumunda ise toprağın yani kadının kusurlu olduğu düşünülmektedir. Böylelikle erkek açısından bir güç ve otoriteyi temsil eden hegemonik erkeklik korunmaya çalışılırken kadın açısından ise küçük düşürücü bir durum söz konusu olmaktadır.

Filmde, dikkat çeken diğer bir nokta da kumanın kendi isteğiyle gelmek istemesidir. Bu durum, kuma tarafından şu ifadelerle açıklanmaktadır:

Beni, beni alsana bacım. Bin liraya bile verirler. Al beni. Kulun kölen olayım kapında. Yeter ki bu gavurların elinden kurtulayım. İş çocuk doğurmaksa kolay. Anam karının on bir çocuğu var. Yeğenleriminkiler üçten az değil. Sülalem doğurgandır, yüzünü kara çıkartmam. Güzel kuma başına dert olur bacım. Tepene çıkar, evini sahiplenir. Beni al. Körlüğüme bakma. Elimin erdiği her işi

yaparım. Çocuklarım da senin olur. İstersen üstüne geçirtir, anaları sen olursun. Kurtar beni şu zalimlerin elinden bacım. (Zeliha)

Zeliha'nın ifadesine bakıldığında içinde bulunulan aileden kurtulma isteğinin kuma olmayı istemesinde etkili olduğu görülmektedir. Dolayısıyla aileden kurtulma isteği, evliliğin gerçekleştirilmesinde bir gerekçe olarak değerlendirilebilir. Zeliha, ailedeki kadınların çok çocuklu olmasından dolayı kendisinin de çocuk sahibi olabileceğini düşünmekle birlikte çocukları ilk kadın olan Hanım'ın üzerine verebileceğini söylemektedir. Diğer yandan, kumalıkla ilgili güzel kumanın başa dert olacağı şeklindeki düşüncesi, ilk kadının geri plana atılabileceğini belirtirken bu nedenle kumanın güzelliğinin önemli olmadığı vurgusu bulunmaktadır. Tüm bunlar, kadının toplumsal konumunu göstermekte ve kadını değersizleştiren durumlar olmaktadır. Çünkü kadın, kendi eliyle üzerine kuma getirmekte ve kendi isteğiyle kuma olarak gidebilmektedir. Burada, doğurganlık önemszenmekte aile planlaması açısından doğacak çocukların bakımı düşünülmemektedir. Diğer yandan, kumalar arası ilişkilerde ilk evlenilen kadının geri plana atılmaması açısından gelen kumanın da fiziksel nitelikleri önemsiz görülmekte sadece doğurgan özelliği ile ilgilenilmektedir. Bu ise kadının çocuk sahibi olma rolüne atıf yapmakta toplumsal olarak kadın, anne olarak konumlandırılmış olmaktadır. Kadın açısından belirtilen diğer bir olumsuz durum ise Zeliha'nın ifadesinde görüldüğü üzere, görme engelli olmasından dolayı başlık parasının düşük olacağı söyleminde belirtilmektedir. Dolayısıyla başlık parasının, kadının fiziksel özelliklerine göre artma ya da azalma durumunda olduğu söylenebilir. Diğer yandan, filmde başlık parası gerekli bir olgu olarak nitelendirilmektedir. Kayınvalidenin "Bu iyi akıl, güzel akıl ya. Bedava avrat verirler mi insana? Başlık parası gerek. Onu nerden bulcaz? (Cennet) ifadesiyle de bu durum görülmektedir. Başlık parasına yönelik dikkat çeken bir nokta ise, başlık parası tamamlanmadan önce evliliğin gerçekleşeceğine dair bir para verilmesi, evlilik gerçekleşeceği zaman başlığın tamamlanmasıdır.

Hem de 1500e. 100 lirasını verdim. Belki beğenmezsin de paramız tümüyle yanmaz dedim. Güçlü, kuvvetli, genç, soyu soppu doğurgan cinsinden. Bir kusuru var yalnız. Ama yok zararı. Çocuk doğursun da nasıl olsa analık benden. Ne eksik hizmeti olursa ben yeterim. O doğursun sade. Doğursun da varsın gözü kör olsun... Tezden gidip alalım onu Ali. Hemen gidelim. (Hanım)

Belirtilen ifadeye göre başlık parası verilirken hepsi ödenmemekte, vazgeçilmesi ihtimaline karşı düşük bir miktar verilmektedir. Bu durum, kadının değerinin metalaştırılmasına sebep olmakta, kusurunun olması ya da güzelliği, çirkinliği başlık parasını etkilemekte, bu doğrultuda başlık parasının miktarı belirlenmektedir. Dolayısıyla güzellik veya çirkinlik, başlık parasını etkileyen (Khwajamir, 2015: s.182) unsurlar olmaktadır. Tüm bunlardan anlaşılacağı üzere filme göre kumalık söz konusu olduğunda temel unsur, kadının doğurganlığıdır. Böylelikle her ne kadar başlık parası ile kadının doğurganlığı arasında bir ilişki olmasa da (Mbaye ve Wagner, 2017: s.891) geleneksel sosyo-kültürel yapıda hem erkeğin çok eşliliği hem de kadının alınıp satılması usulüne

dayalı başlık parası mantığı meşru sayılmaktadır. Bunlar ise kadını değersizleştiren, kadının cinsel bir obje olarak görülmesine sebebiyet veren durumlar olarak nitelendirilmektedir.

Filmde, gelen kumanın hamileliği üzerine “...Zeliha döl tuttu, tarla yeşerecek.” (Cennet) ifadesi kullanılarak “tohum” ve “tarla” metaforlarına yer verilmekte, evin ve tarlaların bereketleneceği belirtilmektedir. Kumanın hamileliği, ilk kadın ile kumanın ilişkilerinde değişime sebebiyet vermektedir. Kuma, başlangıçta ilk kadının ne isterse yapacağını belirtirken hamileliğiyle birlikte her dediğini yapturmaya çalışmaktadır. Dolayısıyla Gözel ve Polat’ın (2017: s.108) belirttikleri gibi kumalar arasında anlaşmazlıklar ve psikolojik savaşların başladığı söylenebilmektedir. Kumanın “Bir daha da sokulduğunu duymayayım Alime. Duyarsam düşürürüm bebeği. İnadıma düşürürüm.” (Zeliha) ifadesini kullanması da bunu göstermekte, hamileliği istediğini yaptırma konusunda bir araç haline gelmektedir. Eşle ilişkilerin yanı sıra kuma, banyosunu yaptırma, yemeğini yedirme, saçını taratma gibi birçok işi ilk kadına yapturmaktadır. Hanım, çocuğun sağlıklı doğması için her işi yapsa da “Koca avrat, koca avrat... Kör bir kuma değil, kör bela Hatçe abla. Ucuza aldık diye sevinirken astarı yüzünü aştı. Mevlam gözünün ferini almış da kulağına, diline vermiş. Adımızı bu yaşta koca avrata çıkardı.” (Hanım) şeklinde sitemde bulunmaktadır. Dolayısıyla kuma, Hanım’a “koca avrat” şeklinde seslenmektedir. Bunun sebebi, daha önce belirtildiği üzere Hanım’ın kumayı kendisi bulması böylelikle de kumanın kendisini “kayınvalide” gibi görmesi olarak değerlendirilebilir. Diğer yandan, kumanın ilk kadına yönelik söylemleri psikolojik şiddet olarak da görülebilir. Kumalar arası ilişkilerin eş tarafından geri plana atılma korkusuyla rekabet ve çatışma eksenli olduğu böylelikle birbirlerine karşı psikolojik şiddet uyguladıkları söylenebilir. Böyle bir durum ise “kadının kadına şiddet”ini ifade etmektedir.

Kumanın, çocuk sahibi olmak için getirildiği eş tarafından da dile getirilmektedir. Nitekim Ali’nin söylemleri de bu durumu göstermektedir:

Malım mülküm koca avrat, samur kürküm koca avrat diye bir türkü var. Bildin mi onu?
Ağlama hele. Gözünün yaşına yazık yavrum. Bakma ona. O bir kullanılacak eşek, o bir yumurtaya bastırılmış tavuk. Kariyi döl, herifi yol kocadır derler. Sen hep böyle genç, güzel kalacaksın. Kötü mü? Hele bir doğursun. Bir bir çaresini bulurum. Hiç tasalanma. (Ali)

Belirtilen ifadeyle Ali, kumaya yönelik “kullanılacak eşek, yumurtaya bastırılmış tavuk” benzetmelerini yaparak kadına yönelik küçük düşürücü söylemlerde bulunmakta ve sadece doğurganlığının istendiğini vurgulamaktadır. Bu durum da hegemonik erkekliğin bir göstergesi olup erkeğin kadın üzerindeki tahakkümünü ve kadının toplumsal açıdan ikincil konumunu göstermektedir. Diğer yandan “kariyi döl, herifi yol kocadır” ifadesiyle de kadınların yaşlılıkları ve yıpranmışlıklarıyla doğurganlıklarının paralel olduğu belirtilmektedir.

Filmde kumanın hamile olmadığı öğrenilmesi üzerine kuma ‐Tohum çürümüşse, tarla ne etsin hey Hanım?‑ (Zeliha) ifadesini kullanmaktadır. Böylelikle çocuk sahipliğinde kusur erkekte görülmektedir. Diğer yandan, Hanım’ın hamile olması üzerine kuması, iftira atarak onu iffetsizlikle suçlamaktadır. Çünkü kuma olduğu için geri plana düşmek istememektedir. Dolayısıyla kumalar arası ilişkilerde rekabet ve geri plana atılma korkusu temel olmaktadır. Kumanın söylemleri nedeniyle eşi tarafından evden atılması üzerine kuma, köy meydanında şu ifadeleri kullanmaktadır:

Komşular... Kulak verin dediklerime. Köyünüz Hanım karının yüzünden kahpeli köy oldu. Gavvat Ali yüzünden boynuzlu köy oldu. Dölsüz Ali’nin avradı gebe. Ali’den değil, oynaşından, kırığından gebe. Gayri bu köyde durulmaz. Ne namusu kaldı, ne bir şeyi. Karıları oynaş tutuyor, erleri boynuz büyütüyor. Ey ahali bu köyün namusu kimden sorulur? Sizden değil mi? Gavvat Ali ile kahpe avradını yaşatacak mısınız? Bırakacak mısınız köyün içinde gezsinler? Adınız kahpeli köy mü olsun komşular? Adınız kahpeli köye mi çıksın komşular? Duyun beni komşular! Komşular... Bu Ali gavvat Ali’dir, bu Ali boynuzlu Ali’dir. Böyle duyun, böyle bilin. (Zeliha)

Bu ifadeler, söylemlerin toplumsal damgalama ve kışkırtmalara neden olabileceğini göstermektedir. Böylelikle bir nefret söylemi oluşturularak sosyo-kültürel açıdan düşmanlık hissi yaratılmaktadır. Namus, nefret söylemi oluşturmak için bir araç olmakla birlikte namuslu olmanın kadınların bir rolü olduğu sonucuna ulaşılabilmektedir.

...erkeğin tohumu oluşturan ve yeniden üretim sürecinde temel belirleyici olarak algılandığı soy ideolojisinde kadın ‐yaratıcı‑ tohumu saklayan, onu besleyen bir konumdur. Bu değerli yükün taşıyıcısı olması ve namusun kadın bedeni üzerinden tanımlanması dolayısı ile kadın(lık) sıkı ‐koru(n)ma/kontrol‑ duvarı ile çevrilmiştir (Ökten, 2009: s.307).

Böylelikle toplumsal açıdan kadına dair tanımlanan rollerden biri de namus olmaktadır. Bu rol, kadına ailenin namusunu köylülerin ‐Namusunu temizle.‑ şeklindeki söylemleri de namus üzerinden oluşturulan nefret söyleminin bir suç unsuruna dönüşmesine zemin hazırladığını göstermekte böylelikle namus cinayetleri meşrulaştırılmaktadır. Bu durum, Cengiz, Tol ve Küçükural (2004: ss.66-68)’ın yaptıkları bir çalışmada da görülmekte olup erkeklerin toplumda hakim olan erkeklik kalıpları içerisinde olabilmelerinin önemli olduğu, böylelikle erkeğin ‐namus bekçisi olma‑ rolünün de bulunduğu ifade edilmektedir. Aynı zamanda, erkeğin babalık, eş, aile reisliği, namus bekçiliği rollerini aile içinde üretip sürdürdüğünü dolayısıyla da erkeklik üretiminde mekanın da önemli olduğu belirtilmektedir. Filmde, erkeğin sürdürüldüğü mekan, bir köy ortamıdır. Bu köy ortamında hegemonik erkeklik üzerinden gerek kadın gerekse de erkekler arasında bir tahakküm ilişkisi olduğu görülmekte ve kadının bedenine yönelik namus bekçiliği yapmak da hegemonik erkeklik kapsamında yer almaktadır.

Tüm bunlar, sosyo-kültürel yapının unsurları ve söylemler aracılığıyla ataerkil, geleneksel yapıda bireyler üzerinde baskı yaratılarak varlığını göstermekte ve bu yapı dâhilinde bireylerin hayatlarını etkilemektedir. Dolayısıyla bireyler üzerinde sağlanan tahakküm, toplumsal yapı

dinamikleriyle gerçekleşmekte ve kadınlık-erkeklik rolleri buna göre şekillenmektedir. Böylelikle kadın; eş olma, çocuk sahibi özellikle erkek çocuk sahibi olma, aile hizmet etme, namuslu olma gibi özel alana dair rollerle özdeşleştirilirken erkek; ataerkil toplum yapısında toplumsal cinsiyet rolleriyle meşrulaştırılan hegemonik erkeklik kalıpları dâhilinde kamusal alanda olma rolüyle özdeşleştirilmekte ve erkekliğin ispatı, diğer erkeklere karşı güç mücadelesinin bir unsuru olarak erkek çocuk sahibi olması gerekliliği ile sağlanmaktadır.

Sonuç

Aile; bireylerin birlikteliklerini meşrulaştırdıkları, çocuk sahibi oldukları, bu çocukların bakımlarını üstlendikleri, bu anlamda sosyalizasyon sürecinin gerçekleştirildiği ve ebeveynlik, eş olma, aileye hizmet, evin geçiminin sağlanması gibi çeşitli rolleri icra ettikleri bir kurumdur. Toplumsal cinsiyet rolleri de ailede öğrenilmekte ve pekiştirilmektedir. Aile kurumunun oluşturulabilmesi açısından, evlilik önem taşımaktadır. Evliliğin gerçekleştirilmesiyle aile birliği kurulmaktadır. Evlilik çeşitli şekillerde gerçekleştirilebilmekte olup eş sayısına göre evliliklerden bahsetmek mümkün olmaktadır. Buna göre, tek eşli evliliklerin yanı sıra çok eşli evlilikler de bulunmaktadır. Türkiye Büyük Millet Meclisi (TBMM)'nin (2011) raporuna göre çok eşli evlilikler, önemli bir sorun olarak varlığını sürdürmektedir. Toplumsal cinsiyet açısından değerlendirildiğinde çok eşliliklerin erkeğin kadın üzerinde tahakküm kurduğu ve kadının ikincilleştirildiği bir durum olduğu söylenebilir.

Bu çalışmada, ortaya konulan eserlerin toplumsal gerçekliklerden etkilenmeleri ve bu gerçeklikleri yansıtmaları sebebiyle sosyolojik analize tabi tutulabilecekleri düşüncesinden hareketle, çok eşliliğin sosyo-kültürel ögeler dâhilinde açıklanabilmesi için “Kuma” filmi ele alınmakta ve filmde bireylere yönelik söylemler, söylem analizine tabi tutulmaktadır. Böylelikle söylemler yoluyla bireyler üzerinde nasıl tahakküm kurulduğu ve söylemlerin bireylerin yaşamlarını nasıl şekillendirdiği görülmek istenmektedir. Filmde, toplumsal söylemler yoluyla evlilik ve çocuk sahibi olmaya yönelik bireyler üzerinde baskı kurulduğu ve bireylerin çok eşliliğe zorlandığı görülmektedir. Dolayısıyla toplumsal yapı ve bu yapı içerisindeki söylemler, bireyler üzerinde tahakküm kurarak kadınlık-erkeklik rollerinin de yapılanmasına sebebiyet vermektedir. Böylelikle toplumsal cinsiyet rolleri; toplumsal yapının bireylere sunduğu, bireylerin cinsiyetlerine göre rol beklentilerini içeren ve sosyalizasyon sürecinde öğrenilen roller olarak görülmektedir. Bunun sonucunda “Kuma” filmindeki söylemler toplumsal yapının geleneksel ve ataerkil unsurları ile bunlara bağlı olarak oluşturulan toplumsal cinsiyet rolleri ekseninde değerlendirilmekte, filmdeki söylemler; evliliğe yaklaşım, erkek çocuk baskısı ve kayınvalide unsuru, çocuk sahipliğine

yönelik sosyal çevre ve din unsuru, kuma kararı ve kuma ile ilişkiler olmak üzere dört kategoride incelenmekte ve yorumlanmaktadır. Çalışmanın bulgularına göre öncelikle toplumsal yapıda evliliğe önem verildiği ve özellikle askerliğini yapmış olan erkeklerin evlenmelerinin beklendiği söylenebilir. Nitekim askerlik yapmak erkeklik açısından önemli bir dönüm noktası olarak görülmekte askerliğini tamamlamış erkeklerin iş bulmaları ve evlenmeleri gerektiği düşünülmektedir. Daha sonra ise erkeklerin babalık rolünü üstlenmeleri ve çocuk sahibi olmaları beklenmektedir. Evliliğin gerçekleşmesinin ardından kadın ise eş olma, aileye hizmet etme, çocuk sahibi olma, çocukların yetiştirilmesi ve bakımlarının gerçekleştirilmesi, namuslu olma gibi özel alana dair rollerle çevrelenmektedir. Kuma filminde, kadının özellikle çocuk sahibi olma rolüne vurgu yapıldığı görülmektedir. Çocuk ile erkek çocuk kastedilmektedir. Erkek çocuk, soyun sürdürülmesi açısından önemli görülmekte erkek çocuk sahibi olmanın aileye prestij sağladığı düşünülmektedir. Bu durum, erkeğin, diğer erkekler karşısında kendisini kanıtladığı bir durum olarak da algılanmaktadır. Çünkü ataerkil zihniyetin sürdürülmesi açısından toplumda hegemonik erkeklik önemli görülmekte ve gerek erkeğin kadın üzerindeki gerekse de diğer erkekler üzerindeki tahakkümünü göstermekte çocuk sahibi olabilmek de bu açıdan bir statü göstergesi olarak konumlandırılmaktadır. Dolayısıyla erkek çocuk sahibi olmak hem aile hem de erkek açısından bir güç göstergesi olmaktadır. Ailede, çocuk sahibi olunamaması özellikle de erkek çocuk sahibi olunamaması kayıncı ve komşuların da içinde yer aldığı sosyal çevrede özellikle de kadının baskı görmesine sebebiyet vermektedir. Bu baskı, kadın üzerinde psikolojik açıdan olumsuz bir durum yarattığı için psikolojik şiddet olarak değerlendirilebilmekte olup çocuk sahibi olma amacıyla türbeye gitme, yörede dini açıdan saygınlığı olan bireylere dua okutma gibi yollara başvurulduğu görülmektedir. Diğer yandan, evlilikte çocuk sahibi olma açısından geçirilen sürenin önemli olduğu, uzun bir sürenin ardından çocuk sahibi olunamaması durumunda bireylerin kusurlu olarak nitelendirildikleri söylenebilir. Özellikle de “tohum” ve “tarla” metaforlarından hareket edildiğinde, erkeğe yaratıcı güç atfedilerek tohumla özdeşleştirilmesi, kadının ise yaratılanı besleyip büyütmesi açısından tarlayla özdeşleştirilmesi hegemonik erkeklik bağlamında erkeğin kadın üzerindeki tahakkümünü göstermekte ve erkeğin yaratıcı niteliğine karşın çocuk sahibi olunamaması durumunda tarla konumundaki kadın kusurlu görünmektedir. Böylelikle kadına doğurganlık atfedilmekte ve çocuk sahibi olmak kadının temel rollerinden biri olarak nitelendirilmektedir. Çocuk sahibi olamaması durumu kadını kendi eliyle kuma bulma ve kumayı kabullenme durumuna sokmaktadır. Burada belirtilmesi gereken bir husus da başlık parasıdır. Evliliğin gerçekleştirilebilmesinde, kadın için başlık parası talep edilebilmektedir. Bu ise kadının değerinin metaya indirgenmesine sebebiyet veren bir durum olmaktadır.

Çok eşliliğin gerçekleştirilmesinin ardından kuma, ilk kadın tarafından getirildiğinde ilk kadına kayınvalide gözüyle bakmaktadır. Nitekim filmde de kuma tarafından ilk kadına “koca avrat” denildiği görülmektedir. Diğer yandan, kumalar arasında rekabete dayalı bir ilişki de söz konusu olabilmektedir. Bunun sebebi de eş tarafından geri plana atılma korkusudur. Filmde kumanın hamileliği, ilk kadına yönelik olumsuz davranışlarda bulunmasına, kendisinin hamile olmadığını ancak ilk kadının hamileli olduğunu öğrendiği sırada ona iftirada bulunmasına sebep olmaktadır. Böylelikle kadının ailenin namusuna sahip çıkma, namuslu olma gibi rollerine vurgu yapıldığı ve bu roller üzerinden gerek toplum gerek aile gerekse de kuması tarafından gördüğü baskı ile “psikolojik şiddet”e uğradığı söylenebilir.

Özetle, toplumsal söylemlerin etkisi ve çok eşliliğin ele alındığı çalışmada, toplumsal yapıda hâkim olan değerler, bu değerler doğrultusunda oluşturulan toplumsal cinsiyet rolleri çerçevesinde kadınlık-erkeklik rollerinin şekillendiği, böylelikle toplumsal cinsiyet rollerinin bağlı bulunulan kültür çerçevesinde öğrenilebilir olduğu, erkeğin hegemonik erkeklik kalıplarına uygun olarak toplumsal açıdan kendisine atfedilen güç ile kadın üzerinde tahakküm kurduğu ve diğer erkeklerle de erkeklik mücadelesinde bulunduğu görülmektedir. Kadınların eş olma, çocuk sahibi olma özellikle de erkek çocuk sahibi olma, aileye hizmet etme, namuslu olma rolleri ön planda olurken erkeğin ise sünnet, askerlik, iş bulma, evlilik ve son olarak da baba olma basamaklarından geçmesi beklenmekte böylelikle gerek topluma gerekse de diğer erkeklere karşı kendisini kanıtlaması gerekmektedir. Bunlar ise toplumsal cinsiyet rollerinin aile yaşamı içerisinde etkinliğini göstermekte ve bireylerin toplumun “ideal” olarak gördüğü şekilde düşüncelerine, söylemlerini ve eylemlerini icra etmelerine sebep olmaktadır.

Kaynakça

- Aközer, M., Nuhrat, C., & Say, Ş. (2011). Türkiye'de yaşlılık dönemine ilişkin beklentiler araştırması. *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi*, 27(27), 103-128. doi:10.21560/SPCD.73482
- Alsop, R., Fitzsimon, A., & Lennon, K. (2002). *Theorizing Gender*. Cambridge: Polity Press.
- Bağlı, M., & Sever, A. (2005). Tabulaştırılan/tabulaşan kurumun (ailenin) kurbanlıklar edinme pratiği: Levirat ve sororat. *Sosyal Politika Çalışmaları Dergisi*, 8(8), 9-22.
- Bandura, A. (2002). Social cognitive theory in cultural context. *Applied Psychology: An International Review*, 51(2), 269-290. <https://doi.org/10.1111/1464-0597.00092>
- Barber, N. (2019, 19 Şubat). The wide world of polygamy: We hate it, others love it. Why do some countries like polygamy? *Psychology Today*.

<https://www.psychologytoday.com/us/blog/the-human-beast/200902/the-wide-world-polygamy-we-hate-it-others-love-it>

- Beyeza-Kashesya, J., Neema, S., Ekstrom, A. M., & Kaharuzza, F. (2010). "Not a boy, not a child": A qualitative study on young people's views on childbearing in Uganda. *African journal of reproductive health*, 14(1), 71-81.
- Bhat, P. M., & Zavier, A. F. (2007). Factors influencing the use of prenatal diagnostic techniques and the sex ratio at birth in India. *Economic and Political Weekly*, 42(24), 2292-2303.
- Bingöl, O. (2014). Toplumsal cinsiyet olgusu ve Türkiye'de kadınlık. *KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi*, 16(Özel Sayı I), 108-114.
- Bozok, M. (2018). Toplumsal cinsiyet ve aile. İçinde N. Oktik & H. Ünal Reşitoğlu (Ed.), *Aileyi anlamak-Disiplinler arası yaklaşım* (ss.101-114). Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.
- Butler, J. (2008). *Cinsiyet Belası Feminist Kimliğin Altüst Edilmesi*. (Çev. B. Ertür). İstanbul: Metis Yayınları.
- Büyükokutan Töret, A. (2017). Kadının toplumsal cinsiyet rollerinin Türk halk ninnilerine yansımaları. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırmaları Dergisi*, 81, 173-191.
- Canel, A. N. (2011). *Evlilikte İletişim ve Yaşam Becerileri*. Ankara: T.C. Aile, Çalışma ve Sosyal Hizmetler Bakanlığı-Aile ve Toplum Hizmetleri Genel Müdürlüğü.
- Carrigan, T., Connell, B., & Lee, J. (1985). Toward a new sociology of masculinity. *Theory and Society*, 14(5), 551-604.
- Cengiz, K., Tol, U. U., & Küçükural, Ö. (2004). Hegemonik erkekliğin peşinden. *Toplum ve Bilim*, 101, 50-70.
- Chodorow, N. (1999). *The Reproduction Of Mothering: Psychoanalysis And The Sociology Of Gender*. Berkeley: University of California Press.
- Chowdhury, M. K., & Bairagi, R. (1990). Son preference and fertility in Bangladesh. *Population and Development Review*, 16(4), 749-757.
- Connell, R. W. (1998), *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar*. (Çev. Cem Soydemir). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Connell, R. W. (2005). *Masculinities*. Kaliforniya: University of California Press.
- Cuma, A. (2009). Edebiyat sosyolojisi ve karşılaştırmalı edebiyat bilimi sanat ve bilimin sınır ötesi etkileşimi. *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (22), 81-94.

- Çelik, E. (2013). Edebiyat eseri toplumun aynasıdır: Edebiyat ve sosyoloji ilişkisi üzerine. *Türk Dili Dil ve Edebiyat Dergisi*, 104, 59-64.
- De Beauvoir, S. (1993). *Kadın*. (Çev. B. Onaran). İstanbul: Payel.
- Delaney, C. (2001). *Tobum ve Toprak*. (Çev. S.Somuncuoğlu ve A. Bora). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Demiray, E. (1987). *Atıf Yılmaz'ın Mine, Bir Yudum Sevgi ve Dul Bir Kadın Filmlerinde Kadın Olgusu*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi.
- Demren, Ç. (2003). Erkeklik, ataerkillik ve iktidar ilişkileri. *Hacettepe Üniversitesi Kadın Sorunları Araştırma ve Uygulama Merkezi*, 1-10.
- Freitas, W.M.F., Silva, A.T.M.C., Coelholl, E.A.C., Guedes, R.N., Lucenal, K.D.T. ve Costal, A.P.T. (2009). Paternity: Social responsibility of man's role as provider. *Revista de Saude Publica*, 43(1), 85-90. <https://doi.org/10.1590/S0034-89102009000100011>
- Gelgeç Bakacak, A. (2018). Toplumsal cinsiyet. İçinde E. Burcu Sağlam, A. Ögün Boyacıoğlu & A. Gelgeç Bakacak (Ed.), *Sosyoloji* (ss.524-539). Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Giddens, A. (1994). *Sosyoloji: Eleştirel Bakış*. (Çev. M R. Esengün ve İ. Öğretir). İstanbul: Birey Yayıncılık.
- Gilmore, D. D. (1990). *Manhood in the Making: Cultural Concepts of Masculinity*. New Haven ve Londra: Yale University Press.
- Gözel, E., & Polat, K. (2017). Şırnak'ta kadın ve çocuk. İçinde İ. Baz (Ed.), *Şırnak 2023 vizyon çalıştayı* (ss.99-117). Şırnak: Şırnak Üniversitesi Yayınları.
- Gücük, S., Arıca, S. G., Akan, Z., Arıca, V., & Alkan, S. (2010). Van ilindeki çok eşlilik oranları ve etkileyen faktörler: Kesitsel çalışma. *Kartal Eğitim ve Araştırma Hastanesi Tıp Dergisi*, 21(3):127-133
- Gümüşlüoğlu, F. (2011, 6 Mayıs). İslam, poligami ve Arap dünyası. *Timeturk*. <https://www.timeturk.com/tr/makale/fezya-gumusluoglu/islam-poligami-ve-arap-dunyasi.html>
- Güneş, F. (2018). Aile, evlilik, akrabalık ve hane. İçinde M. Akyıldız (Gen. Koor.), *Aile sosyolojisi* (ss.28-49). Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Hançerlioğlu, O. (1996). *Toplumbilim Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitabevi.

- Hanke, Robert. 1992. Redesigning men: Hegemonic masculinity in transition. İçinde S. Craig (Ed.), *Men, Masculinity and The Media*. London: Sage.
- Hassouneh-Phillips, D. (2001). Polygamy and wife abuse: A qualitative study of Muslim women in America. *Health Care for Women International*, 22(8), 735-748. <https://doi.org/10.1080/073993301753339951>
- Haughton, J., & Haughton, D. (1995). Son preference in Vietnam. *Studies in Family Planning*, 26(6), 325-337.
- Hayase, Y., & Liaw, K. L. (1997). Factors on polygamy in Sub-Saharan Africa: Findings based on the demographic and health surveys. *The Developing Economies*, 35(3), 293-327. <https://doi.org/10.1111/j.1746-1049.1997.tb00849.x>
- Howson, R. (2006), *Challenging Hegemonic Masculinity*. London: Routledge.
- Illich, I. (1996). *Gender*. (Çev. A. Fethi). Ankara: Ayraç Yayınevi.
- Johnstone, B. (2002). *Discourse Analysis*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Kalav, A. (2012). Namus ve toplumsal cinsiyet. *Mediterranean Journal of Humanities*, 2(2), 151-163.
- Karakuş, G., Öztürk, Z., & Tamam, L. (2012). Ölüm ve ölüm kaygısı. *Arşiv Kaynak Tarama Dergisi*, 21(1), 42-79.
- Khwajamir, M. (2015). Afganistan'da başlık parası uygulamaları ve fikhî tahlili. *İstem*, (25), 177-189.
- Kılıç, S. (2012). Çocuk sahibi olmak için dinsel-sihirsel bir uygulama: Irk atma ocağı (Takmak Köyü-Elif İskeçe Örneği). *Turkish Culture & Haci Bektas Veli Research Quarterly*, (63), 297-310.
- Kılıç, S., & Altuncu, A. (2014). Karakoçan'da evlilik adetleri. *Electronic Turkish Studies*, 9(5), 233-250.
- Larsen, U., Chung, W., & Gupta, M. D. (2010). Fertility and son preference in Korea. *Population Studies*, 52(3), 317-325. <https://doi.org/10.1080/0032472031000150496>
- Leenhardt, J. (1967). Sociology of literature-some stages in its history. *International Social Science Journal*, 19(4), 517-533.
- Malkoç, G., & Güren, A. S. (2018). Evli ve çocuk sahibi çiftlerin evlilik uyumu, evlilik çatışması, yakın ilişki düzeyi ve yalnızlık düzeylerinin çocuk yetiştirme tutumları ile ilişkisi. *İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 33(17), 225-239.

- Mbaye, L. M. ve Wagner, N. (2017). Bride price and fertility decisions: Evidence from rural Senegal. *The Journal of Development Studies*, 53(6), 891-910. <https://doi.org/10.1080/00220388.2016.1208178>
- Navaro, L. (1997). *Tapmağın Öbür Yüzü: Kadınlar ve Erkekler Üzerine*. İstanbul: Varlık Yayınları.
- Norman, L. (2007). Masculinity. İçinde C.R Ember & M. Ember (Der.), *Encyclopedia of Sex and Gender: Men and Women in the World's Cultures Topics and Cultures JP-Volume 3* (ss. 965-967). Boston: Springer Science & Business Media.
- Oakley, A. (1972). *Sex, Gender and Society*. London: Temple Smith.
- Ozkan, M., Altındağ, A., Oto, R., & Sentunali, E. (2006). Mental health aspects of Turkish women from polygamous versus monogamous families. *International Journal of Social Psychiatry*, 52(3), 214–220. <https://doi.org/10.1177/0020764006067207>
- Ökten, Ş. (2009). Toplumsal cinsiyet ve iktidar: Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nin toplumsal cinsiyet düzeni. *Journal of International Social Research*, 2(8), 302-312.
- Poyraz Tacoğlu, T. (2018). Türkiye'de aile. İçinde Nevin Güngör Ergan (Ed.), *Türkiye'nin Toplumsal Yapısı* (ss.145-183). Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Punch, K.F. (2011). *Sosyal Araştırmalara Giriş*. (Çev. D. Bayrak, H. B. Arslan & Z. Akyüz). Ankara: Siyasal Kitabevi.
- Randall, W. L. (1999). *Bizî Bizî Yapan Hikayeler*. (Çev. Ş. S. Kaya). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Sabuncuoğlu, A. (2006). *Televizyon Reklamlarında Toplumsal Cinsiyet*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir: Ege Üniversitesi.
- Salman, M. (2013). Tohum ve toprak metaforu üzerinden bir olağanüstü doğum ritüeli. *Folklor/Edebiyat*, (74), 47-59.
- Sancar, S. (2011). *Erkeklik: İmkansız İktidar-Ailede, Piyasada ve Sokakta Erkekler*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Sankır, H. (2010). Toplumsal cinsiyet rollerinin anlamlandırılış biçiminin 'kadın sanatçı kimliği'nin oluşum sürecine etkileri. *Hacettepe Üniversitesi Sosyolojik Araştırmalar e-dergisi*, 9, 1-26.
- Scott, J. (2007). *Toplumsal Cinsiyet: Faydalı Bir Tarihsel Analiz Kategorisi*. (Çev. A. Kılıç). İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Selek, P. (2014). *Sürüne Sürüne Erkek Olmak*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Serhat Kalkınma Ajansı (SERKA). (2017). *TR42 Bölgesi Kadın Profili Araştırması*. Kars: SERKA.

- Sezen, L. (2005). Türkiye'de evlenme biçimleri. *Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, 11(27), 185-195.
- Slonim-Nevo, V., Al-Krenawi, A., & Yuval-Shani, B. (2008). Polygynous marriage in the Middle East: Stories of success and failures. *Ethnology*, (47), 195–208.
- Şenol, D., & Erdem, S. (2017). Türk toplumunda hegemonik erkeklğin inşasında toplumsal süreçlerin rolü. *Turan Stratejik Araştırmalar Merkezi*, 33(9), 297-298. <http://dx.doi.org/10.15189/1308-8041>
- Tuğrul Gezer, Y. (2018). Erken yaşta evlendirilen kadınların evlilik süreçleri, deneyimleri ve sonraki yaşamları üzerine nitel bir çalışma. *Sosyoloji Notları*, (2), 2-38.
- Türkan, T. (2015). Anadolu masallarında çok eşlilik. *Milli Folklor*, 105, 43-57.
- Türkiye Büyük Millet Meclisi (TBMM) (1986-2013). Kadınlara Karşı Ayrımcılığın Önlenmesi Komitesi Genel Tavsiye Kararları 1986 – 2013. [https://www.tbmm.gov.tr/komisyon/kefe/belge/uluslararası_belgeler/ayrimcilik/CEDAW/tavsiye_kararlari/CEDAW%20Komitesi%20Tavsiye%20Kararlar%C4%B1_\(1-29\).pdf](https://www.tbmm.gov.tr/komisyon/kefe/belge/uluslararası_belgeler/ayrimcilik/CEDAW/tavsiye_kararlari/CEDAW%20Komitesi%20Tavsiye%20Kararlar%C4%B1_(1-29).pdf)
- Türkiye Büyük Millet Meclisi (TBMM) (2011). *Çocuk Cinsiyeti Nedeniyle Kadın Üzerinde Oluşturulan Psikolojik Şiddet, Başlık Parası ve Geleneksel Evlilikler Hakkında Komisyon Raporu*. Ankara: Kadın Erkek Fırsat Eşitliği Komisyonu Yayınları No: 5. https://www.tbmm.gov.tr/komisyon/kefe/docs/komisyon_rapor_no_5.pdf
- Vatandaş, C. (2007). Toplumsal cinsiyet ve cinsiyet rollerinin algılanışı. *Sosyoloji Konferansları*, (35), 29-56.
- Yalçınkaya, F. (2019). Modern çağın kumaları: Metresler ve Türkiye’de yayınlanan diziler. *Folklor Akademi Dergisi*, 2(1), 33-52.
- Yavuz, Ş. (2014). İktidar olma sürecinde erkeklerin erkeklikle imtihanı. *Milli Folklor*, 26(104), 110-127.
- Yılmaz, A. (Yönetmen). (1968). *Güllü* [Film]. Melek Film.
- Yılmaz, A. (Yönetmen). (1977). *İbo ile Güllüşah* [Film]. Gülşah Bir Film.
- Yılmaz, A. (Yönetmen). (1981). *Delik kan* [Film]. Yeşilçam Filmcilik.
- Yılmaz, A. (Yönetmen). (1988). *Kadının adı yok* [Film]. Odak Film.
- Yılmaz, A. (Yönetmen). (1990). *Berdel* [Film]. Türkiye Aile Sağlığı ve Planlaması Vakfı.
- Yılmaz, A. (Yönetmen). (2004). *Eğreti gelin* [Film]. Palermo.

- Yılmaz, E., Tamam, L., & Bal, U. (2015). Poligami ve ruh sağlığına etkileri. *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar*, 7(2), 221-228. doi:10.5455/cap.20150325083302
- Yılmaz, S. (2016). Türk aile yapısı. İçinde N. Avcı & E. Aksoy (Ed.), *Aile sosyolojisi* (ss.31-45). İstanbul: Lisans Yayıncılık.
- Zeitzen, M. K. (2008). *Polygamy A Cross-Cultural Analysis*. New York: Berg Publishers.

Makale Gönderim Tarihi/Received Date: 15.08.2020 – Makale Kabul Tarihi/Accepted Date: 01.09.2020

Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi

Journal of Social and Cultural Studies

www.toplumvekultur.com

Yıl/Year: 2020, Sayı/Issue: 6, Sayfa/Page: 111-130

**UYUYAN GÜZEL MASALINDAN MALEFİZ FİLMİNE ÖTEKİLEŞTİRMENİN
YENİDEN ÜRETİMİ: CADİ PROTOTİPİNİN TERS YÜZ EDİLMESİ Mİ?**

Kinem TOKDEMİR¹

Öz

Sözlü anlatı geleneğinin bir türü olan masallar kültürden kültüre, ülkeden ülkeye aktarılan ve popüler kültür içine yerleşerek yayılan türlerdir. Grimm Masalları'ndan Uyuyan Güzel, kadınlara karşı cinsiyetçi öğeler barındıran bir masaldır. Bu masalda cadı kötülüğü, zalimliği, çirkinliği, bela ve düzensizliği simgelemektedir. Eril dilin hâkim olduğu masallarda cadı prototipinin karşı pozisyonunda güzel, mutlu, sadık ve sabırlı gibi özellikleriyle masum kadın yer almaktadır. Dolayısıyla masal metinlerinde iki zıt kadın temsili yer almaktadır. Çeşitli sembolik kodlarla kadının masal içinde temsiliyeti ve cinsiyetçi öğeler, açık veya örtük olarak okuyucuya aktarılmaktadır. Masaldan uyarlanan Malefiz filminde ise klasik cadı prototipinde bazı önemli değişiklikler dikkat çekmektedir. Buna göre sinema versiyonunda, olaylar cadının gözünden aktarılırken, cadı güçlü ve bağımsız bir karakter olarak sunulmaktadır. Cadı prototipinin iki eserde farklı temsil edilmesi, kadınlık rolünün yeniden üretimi ve cinsiyetçi kalıpların eleştirisi açısından önem arz etmektedir. Söz konusu farklılığın, ötekileştirici olmayan bir yeniden üretime ne kadar imkân sunduğunu incelemek eleştirel bir mesafeyi gerektirmektedir. Bu makale, Uyuyan Güzel masalı ve Malefiz filmindeki cadı prototiplerinin bir karşılaştırmasını sunarak, cadılık ve kadınlık ile ilgili açmazları analiz etmeyi amaçlamaktadır. Makalede ilk olarak 'yeniden üretim' kavramı üzerinden durulmuştur. Ardından klasik cadı prototipinin özellikleri üzerinde durulmuş ve Uyuyan Güzel masalı incelenmiştir. Daha sonra Malefiz filminin animasyon filmi ve sinema filmi üzerinden bir analiz yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Cadı Prototipi, Kadın, Masal, Ters Yüz Etme, Yeniden Üretim.

**THE REPRODUCTION OF THE OTHERING FROM SLEEPING BEAUTY TALE
TO MALEFICENT FILM: IS IT A REVERSING OF WITCH PROTOTYPE?**

Abstract

Tales, which are a type of oral narrative tradition, are the types that are transferred from culture to culture, from country to country and spread by settling in popular culture. Sleeping Beauty, one of the Grimm Tales, is a tale with sexist elements against woman. In this tale, the witch prototype represents evil, cruelty, ugliness, trouble and disorder. In the tales dominated by the

¹Arş. Gör., Beykent Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi Bölümü (İngilizce), kinemtokdemir@beykent.edu.tr, Doktora Öğrencisi, Marmara Üniversitesi SBE Siyaset ve Sosyal Bilimler Dalı, Kamu Yönetimi A.B.D., ORCID: 0000-0003-4149-1726.

masculine language, the innocent woman with her features such as beautiful, happy, loyal and patient is at the opposite position of the witch prototype. Therefore, there are two opposite female representations in tale texts. With various symbolic codes, the representation of women in the tale and sexist component are explicitly or implicitly transferred to the reader. Changes in the classic witch prototype are some important noticeable in the Maleficent, adapted from the tale. According to this, while the events are conveyed through the witch's eyes, the witch is presented as a strong and independent character in the movie version. The different representation of the witch prototype in two works is important for the reproduction of the role femininity and critique of sexist patterns. To examine how much possibilities it offers the difference question provides for a non-othering reproduction requires a critical distance. This article aims to analyze the dilemmas related to witchcraft and femininity by presenting a comparison of the witch prototypes in *The Sleeping Beauty* and *Maleficent*. The article first focused on the concept of 'reproduction'. Then, the features of the classical witch prototype is emphasized and the *Sleeping Beauty* tale is examined. Thereafter, an analysis is made on the animation film and cinema film of *Maleficent* film.

Keywords: Witch Prototype, Woman, Tale, Reversion, Reproduction.

Giriş

Grimm Kardeşler, iki yüzyıldan uzun bir süre önce, Almanya'da halk hikâyelerini derleyerek onları birer edebi peri masalına dönüştürmüşlerdir. O günden günümüze masallar, çocuklar üzerinde olduğu kadar büyükler üzerinde de etkili olmuştur (Zipes, 2018a: s.133). Masallar, hikâyeler ve peri masalları gibi sözel anlatı geleneğinin vazgeçilmez türleri hem çocuklar için önemlidir hem de popüler kültür içine yerleşip yayılması açısından dikkate değerdir. Yüzyıllardır kültürden kültüre ülkeden ülkeye yayılan, paylaşılan, aktarılan ve sözlü gelenekten gelen bu anlatılar önemlerini hiç kaybetmezler (Smith, 2015: s.424).

Klasik masallar, tıpkı diğer kültürel ürünler gibi, cinsiyetçi içerikleri nedeniyle kadın mücadelesinin başat alanlarından biri olmuştur. Masallarda kadınların konumuna dair izler, zımni veya açık bir şekilde okuyucuya iletilmektedir. Bu anlamda masalların barındırdığı sembolik kodlar oldukça önemlidir. Masallarda cadılar zalim, kötü, çirkin, öfkeli, belalı, büyücü gibi tanımlarla etiketlenirken, bunun tam karşı pozisyonuna da güzel, mutlu, sadık, sabırlı gibi tanımlarla masum kadın yerleştirilir. Bundan dolayı masallarda bu iki zıt kadın tipine, yani eril dilin ötekileştirdiği kötü kadın olan cadı prototipine ve yine eril dilin idealize ettiği masum genç kadınlara yer verilir. Ne var ki cadı daima kadın olarak resmedilir. Dolayısıyla bu ayrım kadın bedeni ve cinselliğinin nasıl inşa edildiğiyle ilgilidir (Tokdemir, 2019: s.40). Kadın bedeni sorunsallaştırılırken, bedene atfedilen olumsuz ve olumlu sıfatlar çoğu zaman ideal olmayan ve ideal olan kadınları tarif eder. Kadının, bir yandan cadı bedeni ile özdeşleşecek bir biçimde tutkularına kapılmaya hazır, kararsız, şeytani, insanı kötülüğe ve şiddete sevk edecek kişidir. Aynı zamanda diğer yandan ideal kadına denk gelecek şekilde hamarat, güzel, sabırlı, iyi bir eş ve annedir (Bilgin, 2016: s.224). Böylelikle

kadın bedenine atfedilen çift değerlilikler nedeniyle kadın aynı anda hem “kutsal” hem de “murdardır”. Kadın annedir, ama aynı zamanda *femme fatale*dir. Bakire iken temizdir ama aynı zamanda baştan çıkarıcılığı nedeniyle tehlikelidir de (Schaeffer, 2015: ss.186-187).

O halde, hangi kadın tipi masalarda itici gücü üstlenir? Peri masallarının giriş kısmını düşünürsek, masalarda iyilik ile başlayan her şey bir gün kötü kadının, cadının, zalim üvey annenin gelmesiyle kötülüğe doğru evrilir. Bu durumda masalarda saldırgan işlevi olan cadı, itici gücü oluşturur. Masalın tekrardan iyiye evrilmesiyle kötülüğün tamamen yok edilmesi, yani cezalandırılması ile gerçekleşir. Böylelikle her şey eski güzel haline dönerken, belalara sebep olan cadı, eril dilin onu ehlileştirmediği yerde iktidarın kaba kuvvetine yenik düşer. Eril iktidar ve cadı prototipi arasındaki iktidar ilişkilerini salt bir kaba tahakküm olarak da görmemek gerekmektedir (Foucault, 2015: ss.176-177). Cadının direnişi, eril tahakkümü sınırlandırma cesaretini gösterdiğinde masal sonunda iktidardan dışlanarak ve aşağılanarak karşılığını bulur. Klasik masalarda olaylar eril dilin gözüyle aktarılır; bu dil olabildiğince sade, anlaşılır ve dikte eden bir tavırda yer yer buyurgandır da. Boratav’ın (2009: s.18) da ifadesiyle masallar erkeklere kıyasla, kadınlar çevresinde gelişen ve kadınların ön planda olduğu bir sanat olsa da kadınlara söz hakkı verilmez. Üvey anne, yaşlı fena yürekli kadın ya da zalim biri olarak resmedilen cadı imgesi, “bağımsız, aktif, korkusuz ve öfkeli” duruşuyla, “bağımlı, pasif, üreme amaçlı cinsellik kuran şefkatli anne ve sadık bir eş” rollerini içselleştiren ideal kadın tipinin tam zıddıdır. Cadı, geleneksel kadın rollerinin karşısında olduğu için de dizginlenmeye çalışılır. Bu olmadığı takdirde vahşi bir şekilde cezalandırılarak masala dönmesi sonsuza kadar engellenir. Aksan’ın (2013: s.356) da ifadesiyle, cadının cezalandırılması çoğu zaman “haşaratı yok etme” ve “köküne kadar kurutma” deyimleriyle örtüşecek biçimdedir. Dolayısıyla masal metinlerinde kadınlığa dair roller onları edilginliğe, bağımlı ve uysal olmaya itmektedir. Cinsiyete dayalı işbölümünde kadınlara hasredilen roller erkeğin kadın üzerindeki hâkimiyetini sağlamlaştırırken; kadının da erkek egemen düzene boyun eğmesini sürdürmektedir (Rowe, 1979: s.237). Böylelikle masalarda, içselleştirilmiş olan toplumsal cinsiyet eşitsizlikleri yeniden üretilirken, ideal kadın tipi de yüceltilmektedir. Bu nedenledir ki sözlü edebiyat ürünü olan masal metinleri eleştirel bir perspektifle okunmalıdır (Zolkover, 2008: s.371).

Yönetmenliğini Robert Stromberg’in üstlendiği *Malefiz*, orijinal ismiyle *Maleficent* adlı filmde, cadı prototipinin yer alışı bilinçaltımızda ve masalarda yer edinen prototiplerinden farklı görünür. Bu filmde, cadının kötülükleri ters yüz edilmek istenirken; aslında iyi yanları da gün yüzüne çıkartılmıştır. Bir genç kıza şefkat gösteren, onu her şeyden koruyan cadı, masallardaki kötü üvey annelerin çok dışındadır. Üstelik bu filmde iyilikten kötülüğe, kötülükten iyiliğe geçen evrede kadın; cadı olarak değil “peri” olarak adlandırılmıştır. O halde şu soruyu sorabiliriz:

Uyuyan Güzel masalının Malefiz filmi ile yeniden yazılan öyküsünün, cadı prototipinin sunumu açısından ters yüz edilmesi mümkün müdür? Ya da ters yüz ediş, ötekileştirmenin ve ataerkil toplumsal düzenin yeniden üretimine katkı mı sağlamaktadır?

Louis Althusser'in Devletin İdeolojik Aygıtları (DİA) kavramı, araçlar aracılığıyla eşitsizlik ve tahakkümün yeniden üretimi konusunda açıklayıcıdır. Althusser'e (2014: s.50) göre DİA, "gözlemcinin karşısına, birbirinden ayrı ve uzmanlaşmış kurumlar biçiminde dolaysız olarak çıkan belirli sayıda gerçekliği" belirttiğini ifade eder. Dinsel DİA, Aile DİA, Hukuki DİA ve Kültürel DİA (edebiyat, güzel sanatlar, spor gibi) gibi kurumlar buna dâhildir (Althusser, 2014: s.51; Gillot, 2009: s.82). Dolayısıyla söz konusu kurumlar, norm ve değerlerin yeniden üretimi hedefine katkıda bulunur. Bu noktada Antonio Gramsci'nin "hegemonya" kavramına da değinecek olursak, toplumsal gerçekliğin tüm yönleri üzerinde egemen konumundaki hegemonya, basit bir ifadeyle egemenliğin zorlama yoluyla değil, rızaya dayalı biçimde sürdürülmesidir. Eğitim ise hegemonyanın pekiştirilmesinde önemli bir rol üstlenir. Bu bağlamda hukuk, eğitim, gazete ve televizyon gibi iletişim araçları, sosyal birlikler, spor kulüpleri ve din gibi sivil toplumu oluşturan ideolojik toplumsal kurumlar, söz konusu eğitsel ilişkiyle iç içe girmiş birer araçtır (Mayo, 2013: ss.49-50; Thomas, 2013: s.16). Yazarların ortak noktası bu anlamda aile, okul, kitle iletişim araçları gibi araçların bilinç dışı yapılar üzerinde etkili olmasının kabulü ve bu sayede var olan düzenin yeniden üretimine yaptıkları katkılardır.

Her dönemde farklı ağırlık ve yollarla aile, okul ve kiliseler eril tahakkümün ilişkilerinin yeniden üretilmesini sağlamaktadır. Tahakkümün ve eril bakış açısının yeniden üretiminde aile başroldedir. Bourdieu'ye (2015a: s.35) göre aileler, "kendi toplumsal varlığını, tüm güçleri ve ayrıcalıklarıyla sürdürme eğiliminin harekete geçirdiği bileşik gövdelerdir." Yani doğurganlık, evlilik, veraset, ekonomik ve eğitim stratejileri yani yeniden üretim stratejilerinin kökenini bu eğilim oluşturmaktadır. Nesnel olarak düzenlenen bu mercilerin ortak özellikleri ise bilinçdışı yapılar üzerindeki "sembolik" etkileridir. Her üç mercinin cinsiyetçi iş bölümünün yeniden üretilmesindeki etkinin yanında, ataerkinin koyduğu kural ve yasakları onaylayan devletin rolüne de dikkat çekmek gerekir (Bourdieu, 2018: ss.107-111). Böylelikle hâkimiyet çabası sırasında elde edilen "sembolik sermaye" ile hâkim sınıfın (eyleyicinin) pratikleri yine hâkim sınıfın lehine olacak biçimde eğitim, tiyatro, kitap, karikatürler ve televizyon gibi araçlarla yeniden üretilir. Örneğin, Bourdieu, "Televizyon Üzerine" adlı kitabında bilgi paylaşımı konusunda neyin önemli olup aktarılacağına karar vermeye yarayan "bilgi hakkında bilgi"nin bir tür dengelenmeye ve önem hiyerarşisinin homojenleştirilmesine neden olduğunu ifade eder (Bourdieu, 2015b: s.31). Dolayısıyla televizyon, gazeteciler arasındaki toplumsal ilişkilerden kaynaklanan bir iletişim aracıdır ve gazetecilerin sembolik üretim alanlarındaki konumlarına dayanan birliktelik ilişkileridir.

Rekabet ilişkilerinin ön planda olduğu bu durumda televizyonların aslında kontrol altında olduğu sonucu çıkmaktadır. Yani televizyon, izleyicileri aynı düzeye çekmeyi ve homojenleştirmeyi hedefler (Bourdieu, 2015b: s.45). Hâkim sembolik sermaye, “sembolik şiddet” yoluyla bireyleri, kısmen kendi rızalarını da kuşatarak sınırlama, belirleme ve düzene koyma gibi içeriklere sahiptir (Özsöz, 2014: s.290). Bourdieu’ye (2018: ss.11-12) göre, sembolik şiddet, “Yumuşak, kurbanlarınca bile hissedilmeyen ve görülmeyen, çoğunlukla iletişimin ve tanımanın veya daha kesin olarak tanımamanın, kabullenmenin veya hatta, hissetmenin saf sembolik kanallarıyla uygulanan şiddet. Olağandışı ölçüde olağan olan bu toplumsal ilişki böylece, tahakküm eden kadar edilenin de tanıdığı ve kabullendiği bir sembolik ilke adına uygulanan tahakkümün mantığını yakalamamız için paha biçilemez bir fırsat sunmaktadır...” Sembolik şiddet, bu anlamda fiziki, psikolojik ya da sözlü şiddet anlamına gelmemekle birlikte şiddetin görünmez, kibar ve iyicil şeklidir. Sembolik şiddet kavramından hareketle cinsiyetçiliğin iyicil formu (benevolent sexism) çoğu zaman ötekileştirici geleneksel cinsiyetçi rollerin, pozitif ve tipik olarak yardımsever bir görünüm arkasında gizlenmesidir. Bu cinsiyetçiliğin yol açtığı olumlu, kibar ve iyicil duygulara rağmen, temelleri geleneksel stereotip ve eril egemenliğe dayanmaktadır (Glick ve Fiske, 1996: ss.491-492). Böylelikle eril düzen, sahip olduğu gücünü ispatlama derdinde değildir ve erkek merkezli görüş kendini yansız dayattığı gibi, onu meşrulaştıracak söylemleri de dile getirmeye ihtiyacı yoktur. Toplumsal düzen, cinsiyetlendirici bir görüş ve bölünmeyle inşa edilirken; tahakküm ilişkisinin kendisi de işbölümü aracılığıyla toplumsal bir gerçeklik kazanır (Bourdieu, 2018: ss.22-23). Toplumsal düzeni oluşturan bölünmelerde yani cinsiyetler arasında kurulmuş toplumsal tahakküm ve sömürü bağları, eril ve dişil olmak üzere iki karşıt sınıf üzerine temellendirilir. Erkekler dış tarafta, kamusal ve yüksek taraftadır; kadınlar ise iç tarafta, evsel işleri yaptığı özel alanda ve alçak taraftadır (Bourdieu, 2018: s.45). Dolayısıyla kadına toplumsal olarak atfedilen alçaltılmış kimlik, erkek üstünlüğüne işaret eder. Böylece sembolik şiddet aracılığıyla ve erkek merkezli bakış açısıyla ataerkil düzen yeniden üretilir.

Böylece masallar ve filmler gibi kültürel mecraların, kadın temsili açısından önemi ortaya çıkmaktadır. Bu mecralarda cinsiyetçi iş bölümü, ataerkillik ve toplumsal cinsiyet rolleri açık veya örtük biçimlerde yeniden üretilir. Bu makalede söz konusu sav, Grimm Masalları’ndan Uyuyan Güzel masalı ile sinema için uyarlanan Malefiz filmi çerçevesinde incelenmiştir. Çalışmanın amacı; cinsiyetçi eril bir dilin hâkim olduğu Uyuyan Güzel masalının, Malefiz filmi ile ne gibi dönüşümler geçirdiğini cadı prototipi üzerinden değerlendirmektir. Bu amaçla öncelikle Uyuyan Güzel masalı ve bu masalda yer alan cinsiyetçi öğeler üzerinde durulacaktır. Ardından, önce masalın sinemaya animasyon olarak aktarılmış ilk hali ve bu masalın farklı bir bakış açısıyla yani eril dilin gözünden değil de perinin (cadı) gözünden sinemaya aktarılmış hali analiz edilerek cadı prototipin ters yüz

edilmesindeki açmazlar tartışılacaktır. Ardından kadın ve cadı ekseninde ötekileştirilen kötü kadınlar üzerine bir değerlendirme yapılacak ve makale “Sonuç Yerine” başlığıyla sonlandırılacaktır.

1.Klasik Cadı Prototipinin Özellikleri

Cadılar, masalarda sıklıkla karşımıza çıkmakta ve tahayyülümüzde tıpkı masalarda betimlendiği biçimde yer almaktadır. Boratav (2015: s.85) masalı, “nesirle söylenmiş, dinlik ve büyüklük inanışlardan ve törelerden bağımsız, tamamıyla hayal ürünü, gerçekle ilgisiz ve anlattıklarına inandırmak iddiası olmayan kısa bir anlatı” olarak tanımlar ve devamında da masalların yalnızca hayal ürünü olmasının bizi yanıltmaması gerektiğini ifade eder. Çünkü ona göre, masallar salt olarak olağanüstü öğeler içermez, bazı masallar tamamen hayal ürünü ve uydurma olup olağanüstü olmayabilir de. Sakaoglu da benzer bir biçimde masalların sadece çocukların eğitilmesi amacıyla kullanılmadığını ve yalnızca bu amaçla ortaya konulan eserler olmadığını ifade eder (Sakaoglu, 2015: s.2).

Zipes’e göre (2018a: s.135), “...Grimm Kardeşler’in masalları cinsiyetçi ve ırkçı yaklaşımlar içeriyordu; bu masallar kızların edilgen, çalışkan ve özverili, erkeklerinse eylemci, rekabetçi ve servet biriktirici olmasına büyük önem veren bir toplumsallaşma sürecine hizmet ediyordu.” O halde, masalların tamamen uydurma olduğunu söylemek ve toplumla bağlantısını görmezden gelmek mümkün değildir. Masallar bir kültürün içinde doğarak o kültürel yapının özelliklerini barındırır (Çevik, 2008: s.116). Bu nedenle masal metinlerinin yaşamaya devam etmesi, toplumsal kabule bağlıdır ve arka planları ne kadar fantastik olursa olsun iktidarı sorgulayan değil, ona destek olan edebi ürünlerdir (Sezer, 2014: s.15).

Masallardaki cadı prototipi toplumda da karşılığını bulur. Ortaçağ Avrupa’sında “Cadı Avı Çağı” boyunca, yaklaşık elli bin kişi, cadı olduğu gerekçesiyle işkencelere maruz kalmış ve öldürülmüştür. Akın’a (2002: s.164) göre, bu şiddetin kaynağını anlamamız için yüzleşilmesi gereken önemli sorun cadının cinsiyetidir. Antik dönemde, Ortaçağ boyunca -ve elbette günümüzde- edebiyat ve resim sanatında cadı daima “kadın” olarak resmedilmiştir. Cadı avlarına ilişkin analizlerde erkek şiddetinin aslında erkeklerin kadınlara yönelik korkusunun ve nefretinin bir yansıması olduğu ortaya çıkarılmıştır. Bu dolayısıyla kadınların genel olarak özellikle de cadı avı döneminde sahip oldukları güçlerin ve bilgilerin ‘şeytani’ tehditler olarak yorumlanıp bastırılmaya çalışıldığı gösterilmiştir (Horsley ve Horsley, 1987: s.1).

Cadıların doğüstü güçlere sahip olması ve bu güçleri “hangi niyetle” ve “hangi amaçla” kullandıkları önemlidir. Masallardaki cadılar sahip oldukları bu güçleri genellikle insanlara zarar

veren kara büyü ile kötücül yönlerde kullanır. Cadı, kötücül hedeflerine hizmet etmesi için zararlı büyü yoluyla belalara, yıkımlara, dengesizliklere yol açarken; insanlara faydalı olan her şeyi yakıp yıkararak zarar vermektedir (Akın, 2014: s.395). Klasik masalarda rastladığımız büyü gücü olan cadılar yaşlı, çirkin, büyük burunlu, kötü niyetli kadınlar olarak resmedilmektedir. Boratav (2009: s.20), masalarda iki uç perdenin arasında dizilmiş kadın seslerinin duyulduğunu söyler: Bir yanda iyimser kızlar varken, diğer yanda üvey anneler, cadı karılar, zalim ve kötü kaynanalar vardır. Bu bağlamda cadı prototipi, masalarda resmedilen kötü yürekli, korkulan tüm kadınları içermektedir. Masalarda korkulan kadınlar doğaya hükmeden ve iktidar gücü olan kadınlar yoluyla ifade edilir (Sezer, 2014: s.96). Cadılar, “korkunun kadınları”dır ve bir reaksiyon olarak korkunun gücünü ele geçirmek için bilerek korkunçlaşan kadınlara biçilen tarihsel ve toplumsal bir roldür. Bu rol, bir kadın kimliğine yani cadılığa\cadıcılığa dönüşmüştür (Karaküçük, 2010: s.41).

2.Uyuyan Güzel Masalı: Klasik Cadı Prototipi

Tatar’a (1987: s.xix) göre, peri masaları tarihsel belgelerdir ve her masal bulunduğu çağın zihinsel yaşamı ve kültürü tarafından renklendirilmiştir. Yirminci yüzyılın sonlarında Batı Almanya’da halk hikâyelerinin ve çocuklar için peri masallarının yeniden yazılmasına yönelik çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Zipes’in görüşüne göre bunun sebebi Batı Almanya’da kamusal alanın dönüşümü ve eğitime yönelik eleştirilerdi. Çünkü amaç çocuklar için kamusal alanın yeniden kullanımını mümkün kılacak -kültürel araçlar ve yöntemler ile- çocuk kitapları, oyunları, tiyatroları, televizyonları ve okullardaki ırkçı, cinsiyetçi ve otoriter mesajları özgürleştirici bir niteliğe kavuşturmak (Zipes, 2018a: s.163). Dolayısıyla masalların içeriği, çocukların tercih yapmasına\yapabilmesine izin vermeyecek bir biçimde otoriter ve dönemin kültürel yapısına hizmet edecek biçimde baskıcıdır (Zipes, 2018a: s.136). Bu anlamda masalarda cadının saldırganlığı, kötülüğü, bedeni ve eylemleri çocukların (ve büyüklerin) tercih etmemesi gereken unsurları barındırır ve bu unsurlar saldırgan işleviyle okuyucuya aktarılır. Bu bağlamda masalarda verilmek istenen mesaj bakımından kişilerin işlevleri önemlidir. Propp’a (2017: s.33) göre, saldırganın işlevi (işlevin tanımı kötülüktür) “...son derece önemlidir, çünkü masala devingenliğini sağlar... Olay örgüsü, kötülük aşamasında düğümlenmektedir. Bu kötülüğün büründüğü biçimler son derece çeşitlidir.” Bu biçimlerden bir kaçında saldırgan birini kaçıtır, kişilerin bedenlerine zarar verir, birinin apansız kaybolmasına yol açar ve birini ya da bir şeyi büyüler şeklindedir (Propp, 2017: ss.33-35). Bu masalda cadı, diğer birçok masalda olduğu gibi saldırgan işlevini yerine getirendir; erkek egemen düzene aykırı ve toplumsal cinsiyet rollerinin dışındadır; erkek iktidarını elinde tutmak isteyecek kadar tehlikeli ve güçlüdür. Öte yandan erkek egemen düzene aykırılığı

nedeniyle de yüzüne bakılamayacak derecede yaşlı, çirkin, öfkeli, kıskanç, belalar saçan kötü kalpli bir kadın olarak resmedilmektedir.

Uyuyan Güzel² masalında bir kral ve kraliçe çocukları olsun ister ve sonunda duaları kabul olur. Kraliçe dünyalar güzeli bir kız çocuğu doğurur. Güzeller güzeli kız çocuğu için ziyafet hazırlanır. Bu ziyafete akrabalar, arkadaşlar, eş dost ve ülkedeki periler davet edilir. Ülkede on üç periden yalnızca on ikisi çağrılmıştır çünkü kralın onları ağırlamak için yalnızca on iki tabağı vardır. Kutlamalar devam ederken, periler sıra sıra prenses için iyi dileklerini sunmaya başlar. Derken ziyafete davet edilmeyen peri, bunun intikamını almak için içeri girer. Ve “Kralın kızı on beşinci yaşına geldiğinde, eline bir çıkırcık iğnesi batsın ve bu yüzden ölsün!” diyerek kara büyü yapar. Ardından on ikinci peri, hediye olarak prensesin ölmemesini ve sadece yüz yıllık derin uykuya dalmasını diler. Kral, güzel kızı için endişelenir. Prens on beş yaşına bastığı gün sarayda dolanırken bir odaya denk gelir. İçeri girdiğinde, elindeki çıkırcık iğnesiyle bez dokuyan yaşlı bir kadın görür. İğneyi merak eden prenses, yaşlı kadın gibi bez dokumak ister ancak iğne eline batar. Böylece prenses ile birlikte saray da derin bir uykuya dalar. Zaman geçtikçe sarayın etrafını dikenler sarar. Uyuyan Güzel’in hikâyesini duyan pek çok prens dikenli telleri aşmaya çalışsa da başaramazlar. Uzun yıllar sonra bir prens dikenli telleri aşmaya karar verir. O sırada uyuyan prensesin uyanma vakti gelir ve prens zarar görmeden içeri girer. Sarayda herkesi uyur şekilde bulan prens, prensesin uyuduğu küçük odaya varır. Delikanlı gözlerini kızıdan alamaz ve dayanamayarak onu öper. Prens onu öper öpmez Uyuyan Güzel gözlerini açar. Prens ve prensin düğünleri muhteşem olur ve ömür boyu mutlu yaşarlar (Grimm, ss.1-15).

Bu masalda kurtarıcı erkeğin, kadına bakma fırsatı sunulurken; yüzyıl geçmiş olsa bile prensesin güzelliğinin ve yaşının “donuk” kalmış olması önemlidir. Çünkü aksi takdirde prens “çirkin ve yaşlı” bir kadınla karşılaşacaktır ki bu durum klasik masalların olay örgüsünün çok dışındadır. Kadından güzel olması dışında başka bir erdem beklenmediği söylenebilir çünkü güzellik yüceltilirken çirkinlik katlanılmaz bir hal alır. Hatta masalarda cadının kötülüğü göz önüne alınırsa çirkinlikle kötülük eş değer bir biçimde sunulur (Beauvoir, 1993: ss.257-258). İdeal kadından beklenen şey daima güzel olması, pasifliği ve çok arzuladığı mutlu bir evlilik yapmasıdır. Uyuyan Güzel masalı, masalın isim olarak bile pasif ve çaresiz olmayı bir ideal kadın imajı olarak sunmaktadır. Böylece kadın kahraman uykudayken, erkek kahramanını bekler ve bu bekleyiş ‘ataerkillik’ hakkında okuyucuya bir ipucu verir. Uyuyan güzel yatağında uyurken, edilgin bir biçimde tüm kalbiyle kurtarıcısını bekler. Dolayısıyla prenses pasif bir kurban olarak ataerkilliğin temsilcisi haline gelir. Çünkü uyku hali bir felç halidir; kadın beden özerkliğinden mahrum kalmıştır ve özgürce hareket etme yeteneği yoktur. Kadın bir çıkırcık iğnesinden derin

²Bu masalın yayın yılı verilmemiştir.

uykuya yatacak kadar ‘zayıf’ olarak resmedilmiştir ve böylelikle onu bulan erkeğin her yönden üstün olduğu mesajı verilmiştir. Prens odaya ulaşmak için hiçbir şey yapmamış olsa bile -çünkü prensin saraya gitmesine kadar yüzyıl geçmiştir- prensin kaderi, prensesin kaderine mahkûmdur (Yi, 2018: ss.108-109). Kısaca bu masalda cinsiyetçi mesajlar açık veya örtük biçimlerde okuyucuya aktarılmaktadır. Masalda kadın kırılğan, savunmasız, pasif, bağımlı kadını temsil ederken; erkek karakter kurtarıcı işleviyle saldırgan ve tehlikeli durumlarda bile kiminle evleneceği konusunda karar verme hakkına sahiptir (Chakraborty, 2019: ss.60-62). Masalda cadı ve masum kız prenses arasındaki ilişkiye bakıldığında, cadının yaptığı kötülük görülmektedir. Ziyafete davet edilmediği gerekçesiyle hasetlik ve öfke duyan cadı, hıncını küçük bir bebekten çıkarmıştır. Masalda anlaşılacağı üzere cadı prototipi her ne kadar itici bir güç olarak karşımıza çıkmış olsa da, masalda hâkim bakış açısı eril bakış açısidir. Dolayısıyla masalın sonunda “masum” kızın hayatı “mutluluğa” doğru evrilmiştir ama cadının akıbeti ise belirsiz durumdadır. Masalın farklı versiyonlarında ise cadı eril dil tarafından vahşi bir şekilde –uçurumdan yuvarlama, kırk katıra bağlayarak parçalara ayırma gibi- cezalandırılır.

3. Malefiz Filmi: Cadı Prototipinin Ters Yüz Edilmesi Mi?

Uyuyan Güzel masalının, yine masaldaki ismiyle ilk olarak sinemaya aktarıldığı tarih 1959 yılıdır. Filmde Malefiz, kötülükler saçan belalı bir cadı olarak yer alsa da ön planda olan kahraman güzeller güzeli Aurora’dır. Kral Stefan’ın ve iyi kalpli kraliçenin kızı olan Aurora’nın doğuşu krallıkta coşkuyla karşılanır. Aurora’nın doğduğu gün Kral Hubert bir gün krallıklarının birleşeceği umuduyla oğlu prens Phillip ile krallığa gelir. Aurora ile Phillip’in sözlendikleri ilan edilir. Phillip, elindeki hediyeyle hiçbir şeyden haberi olmayan beşikteki Aurora’ya yani gelecekteki eşine bakar. Filmde prensin yaşı söylenmese bile Aurora’dan yaşça büyük olduğu anlaşılmaktadır. Böylece hegemonik söylemlere ve pratiklere uygun biçimde muhtemel bir evlilikte erkeğin yaşının kadından büyük olması gerektiği mesajı verilmek istenmiştir. Prense filmin sonunda olduğu gibi filmin başında da prensese bakma olanağı tanınmıştır. Ardından üç periden biri Aurora’ya eşsiz bir güzellik hediye ederken; diğer peri eşsiz, güzel bir ses armağan eder. Doğum günü partisine davet edilmeyen Malefiz -boynuzları, omzunda kargası, elinde asası olan bu cadı güçlü ve ihtişamlı olsa da çirkindir- ise öfkeyle ziyafetin yapıldığı salona girer, prensesi lanetler. Üçüncü peri laneti bozamaz. Ancak lanetin gerçek aşkın öpücüğünün ortadan kaldırdığını söyler. Malefiz oldukça güçlü, gücü dolayısıyla korku saçan, her şeye zarar veren, merhametsiz, yardımseverliği ve mutluluğu bilmeyen bir cadıdır. Olayların gidişatı masaldaki olay örgüsüyle neredeyse aynıdır. Prens ile prensin ormanda karşılaşması ise tesadüf eseridir. Ormanda hayvanlarla dertleşen Aurora, “Merak ediyorum da sesim şarkılarım birilerine ulaşacak mı? Kim beni bulacak ve bana

aşk şarkıları getirecek?” der ve ekler, “Uzun boylu, yakışıklı ve romantik prensim ile rüyalarımnda karşılaştık.” Filmde bu durum kadere bağlanır, Aurora’nın tek arzusu bir gün evleneceği kişiyle karşılaşmaktır. Klasik masallarda da beklenildiği üzere prens ile prenses birbirlerine âşık olurlar. On altıncı yaş gününde Malefiz’in büyüsüyle eline çıkırtık iğnesi batan Aurora hiç yaşlanmayacağı bir uykuya dalar. Bu sırada Malefiz, prensi esir alır ve onu kendisinin yaşadığı Yasak Dağ’da bir zindana atar. Periler prensi kurtarıırken onu uyarırlar, “Unutma! Gerçek aşka giden yol birçok tehlikeyle kuşatılmış olabilir.” Ancak prens beyaz atına biner, Malefiz’in karşısına çıkardığı tüm tehlikelerle savaşıır. Filmin sonunda dikenli telleri aşar ve cehennemın kötülüklerine bürünen Malefiz’i kılıç darbesiyle öldürmeyi başarır. Ardından prens, Aurora’yı öper ve gerçek aşkın öpücüğü laneti bozar. Böylece sonsuza kadar mutlu yaşarlar. Aurora güzelliğinin, sabrının ve hayallerinin mükâfatını kurtarıcısıyla evlenerek almıştır. Cadı ise yok edilmiştir ve masala dönüşü sonsuza dek engellenmiştir. Filmin olay örgüsü ve kahramanların rollerine bakıldığında erkek merkezli bakış açısı ve cinsiyetçi söylemlerin sürdürüldüğü anlaşılabilir.

2014 yapımı Malefiz filminde ise olay örgüsü klasik masaldan ve bir önceki animasyon yapımı filmde farklı ilerler. Filmin analizine geçmeden önce ilk olarak filmin ismi için seçilen kavram üzerinde durmak gerekir. Malefiz yani *Maleficent* (zararlı, kötü), Latince kökeni “male” (kötü, kötülük) kökünden türetilmiştir. Filmin isminden bu kez başrolün kötü biri olacağı ve kötülükler yapacağıın mesajı verilmiştir. Bu kez birbirlerine düşman iki krallık vardır. Bu krallıkların birinde insanlar yaşamaktadır. Diğerinde ise Moors adlı ormanın iyi ve temiz kalpli perileri, hayvanları yaşamaktadır. Bu ormanda çeşitli gizemler mevcuttur ve sürekli olarak saldırgan, kıskanç ve hırslı insanların, -“erkeklerin”-, saldırısına uğramaktadır. Ormanda yaşayan güzel ruhlu, iyi kalpli peri Malefiz henüz küçük yaşlarda Stefan ile karşılaşır. Filmin girişinde de aktarıldığı üzere Malefiz erkek \kültürün dışında, kendi doğasında yaşamaktadır. Plumwood (2014: s.13) doğa kategorisi için, “...sadece insandışı varlıkları değil, çeşitli insan gruplarını ve insan hayatının doğal görülen veçhelerini de kapsayan birçoklu dışlama ve denetleme alanıdır” der ve ekler “bu bağlamda, doğa olarak tanımlanmak demek, edilgen olarak fail-olmayan veya özne-olmayan olarak” tanımlanmaktadır. Dolayısıyla doğa olarak tanımlanmak pasif, edilgen yani nesne olarak tanımlanmaktadır. Ancak bu filmde Malefiz, erkekler tarafından üzerinde hâkimiyet kurulmaya çalışılan olsa da aktif ve etkin bir karakterdir. Tabiatını inkâr etmeyecek şekilde onunla barışık ve iç içedir.

Stefan yoksul bir köylü çocuğudur, ahırda yaşar ve en büyük hedefi bir gün saraya girebilmektedir. Hırsızlık yapmak için ormana giren Stefan ile Malefiz arkadaş olurlar. Malefiz on altı yaşına geldiğinde -kadınlığa geçmiştir- birbirlerine aşklarını itiraf ederler. Ancak daha sonra Stefan hırsırları yüzünden Malefiz’den uzaklaşıp insan krallığının cazibesine kapılır. Malefiz, insan

hırsı ve kıskançlığını anlayamasa da bir gün insanların ormana saldırmalarına şahit olur. Sezer'in (2014: s.79) masallarda kızgın olmak yani öfkenin açığa çıkması iktidar sahibi ya da doğaüstü güçleri olan ve genellikle de kalbi kötü olan kadınların bir ayrıcalığıdır savı burada karşımıza çıkar. Başlangıçta Malefiz'in iyi kalpli bir tipten, kötü kalpli bir cadı tipine geçişinde neredeyse değişmeyen önemli özelliği budur.

Moors'a saldırmaya çalışan insan krallığının, -erkeğin\rasyonelitenin\insanın doğayı egemenliği altına alma çabası kapsamında- giriştiği doğayı dönüştürme eylemi, tahakkümü açığa çıkarmaktadır. Savaş ve yıkım getiren bu eylemde kültür\erkek karşısında aşağılanan ve hâkimiyet altına alınmaya çalışılan kadın\doğa bu kez güçlüdür. Üstelik Malefiz tek başına yaşadığı yeri kurtaran güçlü ve etkin bir kadındır. İnsan krallığı Malefiz'in ve doğanın gücü karşısında yenilir. Kral, gücünün ve iktidarının bu şekilde aşağılanması ve küçük düşürülmesi karşısında öfkeyle intikam yemini eder. Yaşamının son nefesinde Malefiz'i öldürene tahtını devredeceğini ve kızı ile evlendireceğini vaat eder. Bunu duyan Stefan fırsatı kaçırmaz ve Malefiz'i öldürmese bile o uyuyorken kanatlarını kırar. Malefiz uyandığında, sevdiği adamın ihaneti karşısında yıkılır, içi kötülükle ve intikam duygusuyla dolar. Bu durum aynı zamanda Malefiz'in bir erkek tarafından şiddete uğradığının da ifadesidir. Stefan ise artık Kraldır ve bunu duyan Malefiz çılgına döner. Burada Stefan'ın, Malefiz'in kanatlarını kırarak gücünü yok ettiği ve iktidarı elinde topladığı söylenebilir.

Malefiz artık eskisi gibi değildir. Kalbi intikam için atmaya başlayan Malefiz, giderek bir masal cadısının fiziki özelliklerine bürünmeye başlar. Kötülüğün simgesi olan siyah rengine kuşanır, kanatsız yürüyemediği için eline bir dal (baston) alır ve işleri için gerektiğinde insana çevirebileceği bir kargayı yanına alır. Burada Zipes'in (2018a: s.133) cadılar ve periler üzerine söylediği, "sanki cadının ne olduğunu hepimiz biliyormuşçasına, tüm Batı ülkelerinde, buna cevabımız 'tabiatıyla' olur" sözlerinin altını çizmeliyiz. Çünkü cadı kavramı öykülerde, peri masallarında ve birçok yerde anlamı değiştirilerek kullanılırken; geleneksel halk kültüründen devşirilmiş, kökleri pagan inançlarına uzanan geçmişi gözlerden kaçmaktadır. Geleneksel cadı kültürünün kökeni tam olarak bilinmemekle birlikte pagan kültüründe olağanüstü güçlere sahip tanrıçalar, sonraları cadı ve perilerle bağdaştırılmaya başlanmıştır. Yani yardımsever, yol gösteren tanrıçalar hayırlı işler yaparlarken; zarara uğradıklarında intikam almaktan kaçınmazlardı. Dolayısıyla tanrıçalar, cadılara dönüşmekle kalmayıp, artık "iyi" olmadıkları için perilere düşmandırlar (Zipes, 2018b: ss.133-135). On beşinci yüzyıla gelindiğinde ise Avrupa'nın birçok yerinde cadılara ya da perilere bağlılık göstermek, cadılık\büyücülük özdeşleştirilmesi nedeniyle tehlikeli olmaya başlamıştır. Hatta bu durum Avrupa şehirlerinde kadınlara duyulan nefretin gün yüzüne çıkmasının bir ifadesiydi (Zipes, 2018b: ss.139-140; Federici, 2011: s.141). Ancak buradaki

fark, cadının klasik masallardaki cadı gibi çirkin olmamasıdır. Malefiz, güzel bir kadın kılığına girip erkekleri aldatıcı güzelliği ile de kışkırtmaz, zaten güzeldir. Bu durum cadı prototipinin ters yüz edilmiştir denebilir. Ancak şu soru akıllara gelir: Cadının tabiatında var olan fiziki çirkinlik, fiziki bir güzellik ile yıkıcılığa uğrayabilir mi? Çünkü bu sefer de cadı güzellik normlarının dar kılıplarına sıkıştırılmıştır. Malefiz güçlü, cazibeli ve oldukça da gösterişlidir.

Kadınsı bir cazibe türü anlamındaki “gösteriş” teriminin dişiliğin, tüketiciliğin, popüler kültürün, moda ve şöhretin iç içe geçmişliğinin tarihini inceleyen Carol Dyhouse’un (2015: ss.15-17) da ifade ettiği gibi, “gösteriş hem risk hem de kendini ortaya koyma olarak ya da eşitsizliğini ısrarla sürdüren bir toplumda, tehlikeli topraklarda olmasına rağmen kadınlar tarafından kullanılabilir bir kaynak olarak görülebilir.” Dolayısıyla Malefiz’in çirkinlikten uzak güzel, ihtişamlı, bakımlı bir kadın olarak resmedilmesi; güzellik-çirkinlik dikotomisinde güzelliğe üstünlük sağlaması anlamına gelmektedir. Söz konusu düâlitte çirkinlik istenmeyen, kabul edilmeyen, öteki ve aşağı olanı ifade eder. Öte yandan gösteriş, kadınlara dişiliğini ve güzelliğini kullanabileceği bir alan da sağlamış olur. Malefiz çirkin olmadığı gibi, klasik cadı prototipte olduğu gibi yaşlı da değildir. Güzellik-gençlik sarmalında Malefiz’e biçilen rol, cadı prototipini çirkinlik-yaşlılık bağlantısından koparmaktır. İlk bakışta ters yüz edilmiş gibi görünse de, bu defa da güzellik ve gençlik normlarının değeri anlaşılır. Bu bağlamda gençlik mefhumu da kadın güzelliği ile bir arada anılmaktadır. Yaşlanan kadının çirkinleştiği streotipi böylelikle yeniden üretilmektedir.

Malefiz’in en başta âşık olduğu erkek (Stefan) ise başlangıçta fakir ve yakışıklı değildir. Filmin devamında Malefiz, Stefan’ın bir çocuğu olduğunu öğrenir. Aurora isimli kız çocuğun vaftiz törenine davetsiz katılan Malefiz, kıza kara büyü yapar. On altıncı doğum gününde kızın parmağına çırkık iğnesi batacak ve derin bir uykuya dalacaktır. Kurtuluşu ise gerçek aşkın öpücüğüdür. Burada Malefiz kendisine yaşatılanları, intikam duygusuyla Stefan’ın kızına yaşatmak istemektedir. Çünkü o da henüz on altısında gerçek aşkı sandığı kişinin ihanetine uğramıştır. Gerçek sevginin, aşkın varlığına inanmamaktadır. Kral tüm çırkıkları yok edip kızını on altı yaş bir günlük olana dek üç iyi periyle uzaklara gönderir. Bu periler Malefiz’in görkeminin aksine minik, görkemsiz ve beceriksiz olarak resmedilmiştir. Bundan dolayı küçük yaşta bir bebeğe annelik edemeyecek niteliktedirler. Bu sırada Malefiz insan krallığının bir kez daha ormana saldırmasını engellemek için ormanın çevresini dikenli dallarla örür.

Malefiz bebeği uzaktan uzağa takip eder. Ancak ona zarar vereceği beklense de içindeki merhamet duygusu buna izin vermez. Hatta Aurora büyüene kadar Malefiz onu korur ve kollar. Klasik cadı prototipinden beklenmedik bir eylemdir bu. Ancak Malefiz her ne kadar intikam duygusu ile dolup taşsa da kalbi tamamen kötü değildir. Tıpkı ideal bir kadında olması beklenen şefkatli, merhametli yönü açığa çıkar. Anneliğin biyolojik ve kültürel katmanları incelendiğinde,

doğadaki diğer canlı türleri gibi bir davranış kalıbı sergilediği görülür. Çocuğun fizyolojik ve psikolojik ihtiyaçlarını karşılayan bu çeşit davranışların “annelik içgüdüsünden” kaynaklandığı iddia edilir. Jung’a (2005: ss.30-31) göre, annelik içgüdüsünün aşırı gelişmişliği çağlar boyunca “yüceltilmiş annelik imgesi”nden kaynaklanır. Bu nedendir ki insanların ebeveynlerine aşırı kutsallık yüklememesi için onlara tanrısal “vaftiz anne” ve “vaftiz baba” isimleri verilmiştir. Aurora ile karşılaştıklarında alışılmadık bir durum yaşanır çünkü Aurora, Malefiz’e sarılır ve “vaftiz annemsin” sen der. Aurora’nın, kendisini koruyan ve kollayan kişinin neden vaftiz annesi olduğunu düşündüğü anlaşılabilir. Aurora birilerinin hayatı boyunca kendisini koruduğunun farkındadır. Böylece Malefiz ile birlikte vakit geçirmeye başlarlar. Malefiz ona sevgi, şefkat ve ilgi gösterir. Annesi olmasa bile! Aurora’nın üzerindeki laneti kaldırmaya çalışsa da büyüyü bozamaz. Çünkü laneti bozacak tek şey, gerçek aşktır. Bunun üzerine Malefiz olacakları tahmin edebildiği için Aurora’ya ormanda beraber yaşamalarını teklif eder. Aurora bu haberi beraber yaşadığı perilere söylemeye giderken yolda beyaz atlı yakışıklı prensi ile karşılaşır. Birbirlerinden etkilenirler. Onları uzaktan izleyen Malefiz, her ne kadar birbirlerinden etkilenmiş olsalar da bunun büyüyü bozamayacağına yürekten inanır.

Aurora bir şekilde kendisine büyü yapan kişinin Malefiz olduğunu öğrenir. Ondan kaçarak insan krallığına, yani babasına sığınır. Bu sırada babası paranoya yapan, hırsı gözlerini karartan bir durumdadır. Tek isteği Malefiz’in ölmesidir. Aurora, lanetin etkisinden kurtulamadığı için çıkrık eline batar ve sonsuz uykuya yatar. Bu sırada Malefiz tüm tehlikeleri göze alarak krallığın şatosuna, yanına yakışıklı prensi alarak girmiştir. Prensın kurtarıcı rolü burada yoktur. Dikenleri tek başına aşarak prensesi kurtarmaya gidemez. Hatta prens, Aurora’yı öpse de Aurora herhangi bir yaşam belirtisi göstermez. Bunu gören Malefiz üzülen haklı olduğunu anlar. Aurora’nın yanı başına gider ve “Nefret ve intikam yüzünden beni affetmeni bile istemiyorum. Güzel Aurora, sonsuza dek koruyacağım seni” der ve alnından öper. Burada sürpriz bir şey olur. Klasik masallarda gerçekleşmeyen böylesi bir durumda Aurora uyanır. Malefiz’in gerçek sevgisi sayesinde kurtarıcısı yakışıklı bir prens ihtiyacı kalmamıştır. Dolayısıyla masallarda sıklıkla işlenen gerçek aşkın öpücüğünün yaşama döndürücülüğü ters yüz edilmek istenmiştir.

Ancak bu kez Malefiz’in doğurmamış olsa bile, bir annede olması beklenen şefkat, merhamet ve sevgisi kurtarıcı olmuştur. Masallarda anne kötülüğünün birçok yüzü, annelerle ilişkili tüm olumlu niteliklerin öbür yanını temsil eder. Bu anlamda cadılar, kayınvalideler, üvey anneler sahip oldukları kötü dürtüler ve içgüdüleri ile benzeri işlevi görürler. Masallarda karakterlerin tamamı doğüstü güçlere sahip olsalar bile büyüünün ana temsilcisi üvey anneler gibi kötü, fena yürekli kadınlardır. Bu kadınlar kötülüğün ve günahın sembolü olarak sunulurken, biyolojik anneler Grimm Masalları’nda nadiren merkezi rol üstlenirler (Tatar, 1987: ss.140-144).

Dolayısıyla öz annenin varlığı masalların birçoğunda da denk geldiğimiz gibi çok kısa sürelidir. Öz annenin yerini almaya çalışan üvey anne ise öz annenin şefkatinin, sabrının, sevgisinin tersi olacak şekilde sevimsiz, sabırsız, öfkeli. Aynı zamanda çocuklardan da nefret etmektedir. Malefiz ise tersine, hegemonik söylemlerle örtüşecek biçimde bir öz anne şefkatiyle yaklaşır Aurora'ya. Aurora'nın babası ise aksine ona karşı kayıtsız, sevgisiz ve ilgisizdir. Malefiz ise, Aurora'yı her an koruyan ve kollayan. Tıpkı bir annenin bebeğine bakabilmek için gösterdiği ilgi ve bir hastalık derecesinde nitelendirebilecek kadar duyarlılık göstermesi izlenimi mevcuttur (Abrevaya, 2019: ss.201-202).

Malefiz'in doğurma gücü var mıdır yok mudur belirsizdir ancak içinde ukde kaldığı da anlaşılmaktadır. Diğer yandan Malefiz'in çocuk sahibi olup olmama durumunun evli olmamasıyla ne derece bağlantılı olduğu ve cadının doğurma gücünün olmamasıyla ne gibi bir ilgisi olduğu da sorulabilir. Erkek, doğurgan cins karşısında hâkimiyetini sürdürmek için kadını baskı altında tutmaktadır. Çünkü doğurganlık gücü bir kadın korkusu yaratırken; kadının yaratıcı özelliği bastırılır ve denetlenir (Akal, 1998: s.25). Öte yandan kadının biyolojik özelliklerindeki eksiklikler, toplumda aşağılanmasına neden olmaktadır. Dolayısıyla “çocuk doğurma” kadının önünde sonsuza kadar duracak olan bir engel ve onun ikinci cins olmasının bir sebebi olarak sunulmuştur der Evelyn Reed (2012: s.71). “Çocuk arzusu” Maier'e (2007: s.12) göre, Avrupa'da yeni bir fikirdir ve bir konseptin ve modanın ürünüdür. “Kutsal anne” konsepti, yani yeni bir kadın tipi olan “iyi anne” kavramı yüceltmeye başlanmıştır (Collin ve Laborie, 2015: s.40). Zira yirminci yüzyılın son çeyreğinden itibaren annelik algımızda bir değişiklik yaşandığı söylenebilir. Annelik yeniden kadın kaderinin merkezine yerleştirilirken; annelik içgüdüsüne dair tutum ve davranışların da canlı tutulması istenmektedir (Badinter, 2011: ss.11-17). O halde Malefiz'in sevgisi ve düşman olmayışı bir çocuk arzusuna, bir fikre ya da konseptte başka bir deyişle toplumsal gerekliliklere işaret ediyor denebilir. Bu anlamda filmde kadın bedeninin özgürleşmesine tanık olsak da, bu çaba geleneksel söylemlerin yeniden üretimine yol açmıştır.

Filmin devamında Malefiz, şato içerisinde insan krallığının tuzağı ile karşılaşır. Askerler ona zarar verir, demir zincirler ve ateş ile onu yakalayarak savunmasız bırakırlar. Acı çekmesini, yok olmasını keyifle izlerler. Klasik masalarda eril hâkimiyetin dizginleyemediği cadı cezalandırılarak masala dönüşü engellenir. Burada da cadının, ateş ve demir ile yok edilmek istenmesi aynı amaca denk düşer ama beklenildiği gibi bir son olmaz. Çünkü Aurora, Malefiz'in tutsak edilen kanatlarını serbest bırakır. Malefiz tek başına hepsiyle savaşır. Malefiz'in yalnız başına erkeklerle savaşması -bir kadının erkeklerle güçlü bir şekilde savaşması düşünüldüğünde- başlangıçta gayet eşitlikçi ve makul görünebilir. Ancak burada Yaraman'ın (2017: s.51) da ifade ettiği gibi, “...ataerkil toplumda erkeğin statüsü kadınınkine üstün olduğu için, erkeklige ait

değerler yüceltilirken kadınlığa ait değerler küçümsenmektedir. Bu bağlamda toplumsal hiyerarşide yükselmek isteyen\durumunda kalan kadınların erkek değerlerini içselleştirmesi ve erkeksileşmesi kaçınılmaz görünmektedir.” Dolayısıyla Malefiz, erkeklerle savaştıkları kadar güçlü bir şekilde karakterize edilirken; erkeklığe ya da gücün erkeksiliğine dair de bir yüceltme söz konusudur.

Eril hâkimiyetin zulmüne karşılık Malefiz, Stefan’a merhamet gösterir. Ne de olsa o klasik cadı prototipinin aksine merhameti ile ön plandadır. Stefan ona ikinci kez ihanet ederek arkasından saldırmaya çalışır. Ancak bu eylem Stefan için kendi ölümünü getirir. Filmin sonunda cezalandırılan ve hırsının kurbanı erkek, Stefan olmuştur. Devamında ise Aurora ve Malefiz ormanda mutlulukla yaşar. Moors ve insan krallığı birleşerek barışı getirir. Masallarda olduğu gibi barış ve huzur ortamını getiren kurtarıcı, prens değildir. Filmin sonunda, klasik masalların aksine cadı cezalandırılmamıştır. İlk bakışta filmin geneli her ne kadar Uyuyan Güzel masalının ters yüz edilmiş biçimi gibi görünse de, şu ana kadar yapılan değerlendirmeler ve tartışılan açmazlar birçok açıdan aksini göstermektedir.

Sonuç Yerine

Kötülük ve Kadınlar: Ötekileştirmenin Yeniden Üretimi

Kötülük üzerine düşünmemiz gerektiğini yani içimizdeki, çevremizdeki ve başkalarındaki kötülükleri düzenlemenin bir yolunu bulmamız gerektiğini düşünen Noddings’e (1989: ss.1-2) göre, kötülük, genellikle erkek çıkarlarıyla ve erkek deneyimleriyle koşullandırılmaktadır. Bu durumun cinsiyetçiliğine karşı ise kötülüğü başka bir bakış açısından yani kadın bakış açısından ve deneyimlerinden tanımlamak gerektiğini söyler. Genelde meselelere, toplumsal ve kültürel pratiklere erkek egemen bir bakış hâkimdir. Klasik masalarda da erkek bakış açısı, kadınlar dolayısıyla ve kadın tabiatının temsili ile okuyucuya sunulur. Kadınlara karşı ötekileştirici olan tutum, ataerkil toplumsal düzenin erkek egemen üstünlüğüne dayalı inancıyla sürdürülür ve bu inanç masallar gibi diğer kültürel mecralarda da -filmler, televizyon programları, dergiler gibi- üretilir. Böylelikle feministler, masallar gibi cinsiyetçi öğeleri içeren metinleri sorunlu bulur. Bu itibarla masallar, feminist bakış açısıyla eleştirilmekte ve masalların çeşitli versiyonları üretilmekte veya yeniden yazılmaktadır. Masallar gibi ötekileştirici tutumun hâkim olduğu eserlerin dönüştürülmesi için başlangıçta yapılacak olan müdahale ise ataerkil ve cinsiyetçi öğeler ile toplumsal cinsiyete dayalı bakış açısının çözümlenmesi ile mümkündür (Retti, 2001: s.81).

Bu bağlamda ters yüz etme, cinsiyetler arası eşitliğe katkı sağlamak yerine; açık veya örtük biçimlerde eşitsizliği derinleştirerek yeniden üretmektedir. Böylelikle sinemanın bir endüstri haline getirildiği Amerika Birleşik Devletleri’nde üretilen diğer masal uyarlamalarında da görüldüğü

üzere, benzer türde filmler salt ticari kaygılar güderken, “eril iktidar”ın mevcut konumunu onaylar ve varlığını bir kez daha hatırlatır. Kitlelere filmler aracılığıyla aktarılan söz konusu düşünceler bütünü –kadınların sinemada temsil edilme biçimleri gibi- egemen güçlerin kontrolünde olup onların yararını gözetecek biçimde düzenlenir (Erus ve Gürkan, 2012: ss.210-211).

Bu makale, ‘Masalların ters yüz edilmesi cinsiyetçi tutumun yeniden üretimine katkı sağlıyor mu?’ sorusuna odaklanmıştır. İlk olarak Malefiz filminde cadı çirkin ve yaşlı değildir ancak normlara uygun bir şekilde güzel olduğu anlaşılmaktadır. Geçerli norm gösterişli bir güzellik ve genç bir bedendir. İkinci olarak cadı vicdansız, zalim, fena yürekli değildir; evet ama kutsal annelik mitine uygun bir yaratılışa sahiptir. Doğurmamış olsa bile bir çocuğa olan sevgisi, şefkati ve merhameti ortadadır. Kendi çocuğu olmadığı halde bir kız çocuğuna karşı her kadında olması gerektiği düşünülen annelik duygusu vardır. Yani masallardaki klasik cadı prototipi gibi doğurma gücü olmayan, çocuk düşmanı bir karakterin tam zıddıdır. Üçüncü olarak cadı ormanda yaşayan hem iyi hem de kötü bir melektir. Kısacası ideal olmayan masal cadısı, yeni bir versiyon ile ideal olana yakınlaştırılmıştır. O halde burada sorun kadının masal benzeri ürünlerde nasıl temsil edildiğiyle ilgilidir. Dolayısıyla masalarda ya da gerçek hayatta kadınlara biçilen roller, hegemonik kültürel söylemler tarafından belirlenir. Michel Foucault’un (2015: s.173) da ifade ettiği gibi, “...hakikat üretilir. Bu hakikat üretimleri iktidardan ve iktidar mekanizmalarından ayrı değildir...” Hakikatin üretildiği, bu yolla söz konusu rollerin ters yüz edilmesi kadınlara yüklenen rollerde bir bilinç artırma niyeti taşısa bile, aksi bir şekilde bu rollerin yeniden üretimine katkı sağlar. Yaraman’a (2002) göre, eşitlik için kadınların önünde iki seçenek vardır. Bu seçeneklerden ilki, “eşitlik adına kadınların zihinsel ve biçimsel anlamda erkeksileşmesi” ve diğeri, “bu sözde eşitliği reddederek, kamusal alana çıksa dahi annelik ya da eşlik gibi ev içi rolleriyle tâbi kadın kimliğini öne çıkarması”dır. Dolayısıyla her iki seçenek de ataerkil sistemin yeniden üretimini sağlamaktadır. Böylece masal, film gibi çeşitli kanallar aracılığıyla hegemonik kültürel söylemler yeniden üretilip, sürdürülmektedir.

Kaynakça

A Squal to the Student’s Manual, being an Ethmological and Explanatory Vocabulary of Words Derived from the Latin, e-book, London: John Hill BlackFriars.

Abrevaya, E. (2015). Yüceltme Olarak Annelik. *Annelik* dergisinin içinde, *Cogito*, 81, 201-206, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Akal, C. B. (1998). *İktidarın Üç Yüzü*. Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

- Akın, H. (2002). Cadının Cinsiyeti Kadındır. *Kebikeç*, 1, 157-166.
- Akın, H. (2014). Johann Weyer ve Melankolik Cadılar. *Tarih Okulu Dergisi (TOD)*, 7 (X), 391-414.
- Aksan, Y. (2013). 1450-1750 Yılları Arasında Avrupa'da Cadılık. *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 18 (2), 355-368.
- Althusser, L. (2014). *İdeoloji ve Devletin İdeolojik Ayrıtları*. (Çev. A. Tümertekin). İstanbul: İthaki Yayınları.
- Badinter, E. (2011). *Kadınlık Mı? Annelik Mi?*. (Çev. A. Ekmekci). İstanbul: İletişim Yayınları.
- Beauvoir, S. (1993). *Kadın "İkinci Cins": Genç Kızlık Çağı*. (Çev. B. Onaran). İstanbul: Payel Yayınları.
- Bilgin, R. (2016). Geleneksel ve Modern Toplumda Kadın Bedeni ve Cinselliği. *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 26 (1), 219-243.
- Boratav, P. N. (2009). *Zaman Zaman İçinde*. Ankara: İmge Yayınları.
- Boratav, P. N. (2015). *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*. Ankara: BilgeSu Yayıncılık.
- Bourdieu, P. (2015a). *Pratik Nedenler*. (Çev. H. U. Tanrıöver). İstanbul: Hil Yayın.
- Bourdieu, P. (2015b). *Televizyon Üzerine*. (Çev. A. Bakım). İstanbul: Sel Yayıncılık.
- Bourdieu, P. (2018). *Eril Tabakküm*. (Çev. B. Yılmaz). İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Chakraborty, S. (2019). *The Sleeping Beauty Wakes Up: A Feminist Interpretation of Fairy Tales*. West Bengal: Penprints Publications.
- Collin, F. ve Laborie, F. (2015). Annelik. H. Hırata vd. (Haz.), *Eleştirel Feminizm Sözlüğü* içinde, Ankara: Dipnot Yayınları, 39-45.
- Çevik, M. (2008). Türkiye'de Batı Masalları ve Çocuklarımız. *Gazi Türkiyat Dergisi*, 3, 115-130.
- Dyhouse, C. (2015). *Gösteriş: Kadınlar, Tarih ve Feminizm*. (Çev. D. Akın). İstanbul: Can Sanat Yayınları.
- Erus, Z. Ç. ve Gürkan, H. (2012). Toplumsal Cinsiyet ve Sinemaya Yansıması: Yeniden Çekimler Aracılığıyla Japon ve Amerikan Sinemalarında Kadının Temsiline Bir Bakış. *Selçuk İletişim*, 7 (3), 206-217.
- Federici, S. (2001). *Caliban ve Cadı: Kadınlar, Beden ve İlksel Birikim*. (Çev. Ö. Karakaş). İstanbul: Otonom Yayıncılık.

- Foucault, M. (2015). *İktidarın Gözü, Seçme Yazılar 4*. (Çev. I. Ergüden). İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Geronimi, G. (Director). (1959). *Sleeping Beauty* (Film). United States of America; Walt Disney Productions.
- Gillot, P. (2009). *Althusser ve Psikanaliz*. (Çev. N. Başer). Ankara: Epos Yayınları.
- Glick, P. ve Fiske, S. T. (1996). The Ambivalent Sexism Inventory: Differentiating Hostile and Benevolent Sexism. *Journal of Personality and Social Psychology*, 70 (3), 491-512.
- Grimm, W.-J. *Uyuyan Güznel*. İstanbul: Bordo Siyah Basım.
- Horsley, R. J. ve Horsley, R. A. (1987). On the Trail of the 'Witches': Wise Women, Midwives and the European With Hunts. *Women in German Yearbook*, 3, 1-28.
- Jung, C. G. (2005). *Dört Arketip*. (Çev. Z. A. Yılmaz). İstanbul: Metis Yayınları.
- Karaküçük, S. A. (2010). Korkunun Kadınları: Cadılar ve Cadıcılık. *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi*, 13 (2), 41-64.
- Maier, C. (2007). *No Kid: Çocuk Yapmamak İçin 40 Neden*. (Çev. Z. C. Özatalay). İstanbul: Esen Kitap.
- Mayo, P. (2013). Antonio Gramsci ve Yetişkin Eğitime Katkısı. *Gramsci ve Eğitsel Düşünce* kitabının içinde, (Çev. O. Gayretli). İstanbul: Kalkedon Yayınları, 13-18.
- Noddings, N. (1989). *Women and Evil*. Berkeley: University of California Press.
- Özsöz, C. (2014). Pierre Bourdieu: Simgesel Şiddet, Eğitim, İktidar. *Pierre Bourdieu* kitabının içinde, *Cogito*, 76, 290-311. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Plumwood, V. (2004). *Feminizm ve Doğaya Hükm etmek*. (Çev. B. Ertür). İstanbul: Metis Yayınları.
- Popp, V. (2017). *Masalın Biçimbilimi*. (Çev. M. Rıfat ve S. Fırat). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Reed, E. (2012). *Kadının Evrimi I: Anaerkil Klandan Ataerkil Aileye*. (Çev. Ş. Yeğin). İstanbul: Payel Yayınevi.
- Retti, L. (2001). Fairy Tales Re-visited Gender Concepts in Traditional and Feminist Fairy Tales. *AAA: Arbetian aus Anglistik und Amerikanistik*, 26 (2), 181-198.
- Rowe, K. E (1979). Feminism and Fairy Tales. *Women's Studies*, 6, 237-257.
- Sakaoğlu, S. (2015). *Masal Araştırmaları*. Ankara: Akçağ Yayınları.

- Schaeffer, J. (2015). Kadın Kanının Kırmızı İpliği. *Annelik* dergisinin içinde, (Çev. O. Türkay), *Cogito*, 81, 168-191. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Sezer, M. Ö. (2014). *Masallar ve Toplumsal Cinsiyet*. İstanbul: Evrensel Basım Yayın.
- Smith, A. (2015). Letting Down Rapunzel: Feminism's Effects on Fairy Tales. *Children's Literature in Education*, 46, 424-437.
- Stromberg, R. (Director). (2014). *Maleficent* (Film). United States of America; Walt Disney Productions.
- Tatar, M. (1987). *The Hard Facts of the Grimms' Fairy Tales*. New Jersey: Princeton University Press.
- Thomas, P. D. (2013). Gramsci'de Diyalektik Hegemonya. (Çev. R. Caner), *Gramsci-II* kitabının içinde, *Felsefelogos*, 17 (48), 11-17, İstanbul: Fesatoder Yayınları.
- Tokdemir, K. (2019). Kötü Kadın/İyi Kadın Zıtlığı: Batı ve Doğu Masallarında Cadı Prototipinin İncelenmesi. *Marmara Üniversitesi Kadın ve Toplumsal Cinsiyet Araştırmaları Dergisi*, 3 (1), 38-50.
- Yaraman, A. (2002). Toplumsal Cinsiyetin Üretimi ve Yeniden Üretimi Bağlamında Psikoloji, Sosyal Psikoloji ve Medya Araştırmalarında Feminist Eleştiri. *Toplumbilim*, 2.
- Yaraman, A. (2017). Toplumsal Değişme ve Kadında Erkeksilik. *Psikanaliz Yazıları Erkeksilik* kitabının içinde, Haz. Ayça Gürdal vd., İstanbul: Bağlam Yayınları, 51-58.
- Yi, S. (2018). A Feminist Reading on Sleeping Beauty. *English Literature and Language Review*, 4, (7), 106-111.
- Zipes, J. (2018a). *Peri Masalları ve Yıkma Sanatı: Çocuklar İçin Klasik Masal Türü ve Uygarlık Süreci*. (Çev. Z. Ç. Kanburoğlu). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Zipes, J. (2018b). *Dayanılmaz Peri Masalı: Bir Türün Kültürel ve Toplumsal Tarihi*. (Çev. V. Atmaca). İstanbul: Alfa Yayınları.
- Zolkover, A. (2008). Fairy Tales and Feminism: New Approaches (Review). *Journal of American Folklore*, 121 (481), 370-371.



Ekler

Ek-1-Klasik Cadı Prototipi. Başında sivri şapkası, büyük burnu ve çirkin beniyle.



Ek-2- Malefiz (1959). Pelerini, siyah boynuzları, elinde asası ve kargasıyla.



Ek-3- Malefiz (2014). Pelerin yerine güçlü kanatları, gösterişli boynuzları ve kusursuz makyajıyla.

Makale Gönderim Tarihi/Received Date: 12.11.2020 – Makale Kabul Tarihi/Accepted Date: 25.11.2020

Toplum ve Kültür Araştırmaları Dergisi

Journal of Social and Cultural Studies

www.toplumvekultur.com

Yıl/Year:2020, Sayı/Issue: 6, Sayfa/Page: 131-153

DOI: 10.48131/jscs.825095

**TÜRK TOPLUMUNDAKİ ERKEKLİK YÜKLERİNİN LİSANSÜSTÜ TEZLER
ÜZERİNDEN ANALİZİ¹**

Sıtkı YILDIZ² - Aynur TEKKE³

Öz

Bu çalışmanın amacı, Herb Goldberg'ın (1992) Erkek Olmanın Tehlikeleri adlı kitabında erkek kurtuluşçuluğu toplumsal hareketini destekleyen erkeklik yükleri perspektifinden yola çıkarak Türk toplumu üzerindeki erkeklik yüklerinin yansımalarını analiz etmektir. Sosyalleşme süreçleri içinde erkek bireyden gerçek bir erkek olduğunu topluma kanıtlaması adına beklenen sorumlulukların erkeğin kişiliği, yaşamı, fiziksel ve ruh sağlığı üzerinde tahakküm kurduğunu belirten erkek kurtuluşçuluğu toplumsal hareketi ataerkil toplum yapısının erkek için zararlı olduğunu savunmaktadır. Erkek kurtuluşçuluğu hareketinin savunularını destekleyecek şekilde Goldberg'ın belirlemiş olduğu erkeklik yükleri, çalışmada genel kategoriler halinde etiket yükleri, aktiflik yükleri, saklama yükleri, imaj yükleri şeklinde sıralanmıştır. Çalışmada Türk toplumundaki yansımaların izlerini sürebilmek adına amaca uygun örneklem yöntemi ile belirlenen 2000-2019 yılları arasında erkeklik alanında hazırlanan, YÖK Ulusal Tez Merkezinde yayınlanan ve tam metin olarak ulaşılabilen 67 lisansüstü tez ele alınmıştır. Ele alınan lisansüstü tezler içerik analiziyle birlikte belirlenen araştırma sorularına uygun şekilde değerlendirilmiştir. Tezler yıl, düzey, dil, yöntem, konu dağılımı açısından nicel olarak incelendikten sonra erkeklik yüklerine dair yer alan etiketler niteliksel olarak çözümlenmiştir. Değerlendirmeler sonucunda erkek kurtuluşçuluğu hareketiyle özdeşleştirilebilecek olan toplumsallaşma süreçlerinde erkekten beklenen geçiş aşamalarıyla karşılaşılmıştır. Toplumsallaşma süreçlerinin görünür kılındığı bu tezlerde erkeklik yükleri kategorilerinin tamamına rastlanmamıştır. Rastlanan kategoriler arasında genel başlıkların hepsinin yer aldığı fakat detaylarında yer alan yüklerin hepsinin lisansüstü tezlerde yer almadığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Erkeklik, Erkek Kurtuluşçuluğu, Lisansüstü Tezler, İçerik Analizi

¹ Bu çalışma Prof. Dr. Sıtkı YILDIZ danışmanlığında, Aynur Tekke tarafından hazırlanmakta olan “Türkiye’de Erkeklik Çalışmalarının Lisansüstü Tezler Üzerinden İncelenmesi” başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

² Kırıkkale Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü. sitkiyildiz@kku.edu.tr, ORCID: 0000-0003-4124-512X

³ Yüksek Lisans Öğr., Kırıkkale Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, aynurtekke61@gmail.com, ORCID: 0000-0002-5280-3169

ANALYSIS OF MASCULINITY HARNESES IN TURKISH SOCIETY THROUGH GRADUATE THESES

Abstract

The purpose of this study is to analyze the reflections of male harnesses on the Turkish society based on the male harness perspective that supports the social movement of male liberationism in the book the Hazards of Being Male by Herb Goldberg (1992). The social movement of male liberationism, which argues that responsibilities expected of the male individual in terms of proving to the society that he is a real man in processes of socializing establish a hegemony on the man's personality, life, physical and mental health, defends the idea that the patriarchal social structure is harmful for men. Male harnesses determined by Goldberg in a way to support the arguments of the male liberationism movement were listed in the study as label harnesses, activeness harnesses, reservation harnesses and image harnesses. The study included 67 postgraduate thesis that were prepared in the period of 2000-2019 in the field of masculinity, published in the National Thesis Center of YÖK (Turkish Council of Higher Education) and could be accessed as full text which were determined with the method of convenience sampling to be able to trace the reflections in the Turkish society. The included postgraduate theses were analyzed in relation to the determined research questions by content analysis. After examining the thesis quantitatively based on year, level, language, method and topic distribution, labels included regarding male harnesses were qualitatively analyzed. As a result of the analyses, transition stages expected of men in socialization processes which could be associated with the male liberationism movement were encountered. Not all categories of male harnesses could be encountered in the theses made visible by these socialization processes. It was determined that all general titles were included among the encountered categories, but not all harnesses in their details were included in the postgraduate thesis.

Keywords: Masculinity, Male Liberationism, Postgraduate Thesis, Content Analysis

Giriş

Toplumsal cinsiyet çalışmalarının başlangıç noktasında yer alan feminizm hareketi ve beraberinde gelişen kadın çalışmaları, kadınların toplumsal yaşamdan dışlanması, ikincil konumda yer alması gibi durumlardan hareketle çalışmalar yapmış, toplumdaki farklılık ve eşitsizlik olgularını tartışmıştır. Yapılan çalışmalarda ve yürütülen tartışmalarda ise toplumsal, kültürel ve bireysel farklılıklar göz önünde bulundurulmamıştır. Dolayısıyla bütün kadınların aynı süreçlerden geçtiği ve aynı sorunları yaşadığı gibi bir çıkarıma ulaşılmıştır. Zamanla bunun genele dair yapılacak doğru bir çıkarım olmayacağı anlaşılmıştır. Bu noktadan hareketle de farklı kadınlık hallerinin olacağı, farklı deneyimlerin yaşanabileceği görülmüştür. Farklılıkların kadın cinsiyetinde dile getirilmesi, yeni yeni ortaya çıkan ve toplumsal hareketlerle desteklenmeye çalışılan erkek çalışmaları alanı için aydınlatıcı olmuştur. Feminist çalışmalar içinde yalnızca ezen-ezilen ikiliği içinde değerlendirilen erkek, artık başka toplumsal süreçler içinde de ele alınmaya başlanmıştır. Böyle bir başlangıçtan sonra erkekliğin tıpkı kadınlık gibi temelinde yalnızca biyolojik ve fiziksel

niteliklerin yer almadığı, toplumsal ve kültürel inşa süreçleriyle beraber şekillendirilen bir olgu olduğu anlaşılmıştır.

Toplumsal yaşam içinde değerlendirildiğinde erkek ve erkeklik kimliğinin bazı inşa süreçlerinden geçmesi gerektiği, bu süreçlerin toplum tarafından kabul edilmesi adına erkeğin önüne norm olarak sunulduğu ve inşa süreçlerinin içinde yer alan bazı yüklerin yer aldığı da görülmüştür. Toplum tarafından belirlenen bu yükler, erkeğin gerçek ve kusursuz bir erkek olduğunu diğer bireylere ispatlaması ve ispatladıktan sonra erkeklğini pekiştirmesi adına önemli olgular olarak sunulmaktadır. Herb Goldberg, *Erkek Olmanın Tehlikeleri* olarak Türkçe'ye çevrilen çalışmasında erkeğin önüne sunulan erkeklik yüklerini yaşamdan örneklerle açıklamıştır. Goldberg'e göre erkeğe sınırsız bir özgürlük alanı tanıyor gibi görünen toplumsal yaşam, aslında erkek için kabullenerek yaşamını düzenleyeceği sınırlar belirlemektedir. Erkek, ancak belirlenen bu sınırlar içinde kaldığı sürece gerçek bir erkek olarak toplum tarafından onaylanacak ve sosyalleşme süreçlerine dahil edilecektir. Buna karşın sınırların dışına çıkmak ve normlara uymak istemeyen erkekler ise dışlanmak, yadırganmak, ayıplanmak gibi durumlarla karşılaşacaktır. Erkeğin görünen yaşamının arkasında gizli kalan bu yüklerin incelenmesi genelde cinsiyet çalışmalarına, özelde de erkeklik çalışmalarına katkı sağlayacaktır. Bu katkının incelenmesi adına akademik araştırmaların niteliklerinin, eğilimlerinin tespit edilmesi yararlı olacaktır.

Erkeklik çalışmalarına önemli bir katkı sunacağı düşünülen bu çalışmada erkeklik alanında hazırlanan lisansüstü tezlerin niteliklerinin ve eğilimlerinin belirlenmesi amacıyla niceliksel ve niteliksel olacak şekilde kategorik sınıflandırmalar hazırlanmıştır. Bu kategorilere göre lisansüstü tezlerin hazırlanmış olduğu yıllara, düzeye, dillere, yöntemlere göre dağılımının belirlenmesinin yanı sıra, tezlerde yer alan erkeklik ile ilgili konu başlıkları ve erkeklik yükleriyle ilgili kavramlar da incelenmiştir. Çalışmayı desteklemek adına öncelikle erkeklik incelemeleri alanının tarihsel arka planı ve onu oluşturan toplumsal hareket perspektifleri açıklanmıştır. Daha sonrasında genelleştirilmiş olan erkeklik yükleri öncelikle başlıklar halinde sıralanmış ardından detaylı olarak bu başlıkların açıklaması yapılmıştır. Erkeklik alanıyla ilgili hazırlanan tezlerin genel bir görünümünü sunmayı amaçlayan bu araştırmanın, erkeğin görünmeyen, dile getirilmeyen erkeklik yükleri olarak adlandırılacak sorumluluklarını görünür kılarak erkeklik çalışmaları literatürüne katkı sağlaması beklenmektedir.

1. Bir Araştırma Alanı Olarak Erkeklik İncelemeleri

Erkeklik kavramının, biyolojik olarak erkek cinsiyetinin niteliklerine sahip olan bireyleri, kadınsı niteliklerden uzak olmayı, toplumsal kabullerle beraber sürdürülmesi sağlanan olguları

kapsadığı görülmektedir. Bu nedenlerden dolayı erkeklik, evrensel bir kimlik olmaktan ziyade toplumdan topluma, zamandan zamana değişkenlik gösteren bir kimlik tanımlaması olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu kimliğin olumlu veya olumsuz etkileri yine farklılık göstermektedir. Sahip olunan biyolojik ve fiziksel özelliklerle tanımlanacak kadar kolay çözümlenebilecek bir olgu olmadığının da altının çizilmesi gerekmektedir (Clatterbaugh, 1990; Whitehead & Barrett, 2001). Erkeklik kimliğinin meydana gelme sürecine bakıldığında erkek bireylerin karşısına öncelikle kendilerinin erkek olmak ile ilgili düşünceleri ve bu düşünceler sonucundaki hisleri çıkmaktadır. Daha sonrasında ise düşünce ve hisler doğrultusunda yaşamlarında görünür hale gelen davranışları oluşmaktadır. Sosyalleşme süreci içinde etrafındaki erkeklik göstergelerini öğrenen birey, kendi benliğindeki düşünceleriyle bu göstergeleri birleştirerek temsilcisi olacağı erkeklik kimliğinin oluşmasını sağlamaktadır. Fakat bu erkeklik kimliğinin kalıcı ve değişmez olmadığı belirtilmelidir. Her yerde aynı göstergelere sahip standart bir erkeklik kimliğinden bahsetmek mümkün değildir.

Erkekliğin doğuştan gelmediğinin ve doğal yollarla edinilmediğinin, toplumun sosyokültürel durumundan etkilenerek şekillendiği belirtilmelidir. Sosyalleşme süreçlerinde edinilen 'erkeklik' adlı cinsiyet kimliğiyle beraber yaşamda birtakım krizler de meydana gelebilmektedir. Erkeğin yerine getirmesi beklenen roller, iş yaşamındaki sorumluluklar, fiziksel güce sahip olmasının beklenmesi vs. yaşamında karşılaşılabileceği krizler içinde yer almaktadır (Itulua-Abumere, 2013: s. 45). Atay'a (2012: s. 22) göre toplumsal yaşam içinde tıpkı kadın için belirlenen sınırlar gibi erkek için belirlenen sınırlar da yer almaktadır. Bunlarla beraber toplumun kabullerine göre gerçek bir erkeğin sahip olması gereken ve sergilemesi istenen niteliklerin neler olduğu çeşitli normlarla belirtilmektedir. Yalnızca yaşamının belli bir döneminde veya mekanında karşısına çıkmamakta, tüm yaşamı boyunca erkekle birlikte bu normlar varlığını devam ettirmektedir. Butler'ın (2008: s. 226) ifadesiyle erkeklik bir tür performans olarak görülmektedir. Erkeğin bu performansı sergilerken başarılı olup olmadığı toplum tarafından belirlenmekte ve belirlenen norm sınırları içinde kaldığı takdirde başarılı olması beklenmektedir.

İkinci Dalga Feminizm hareketleriyle beraber cinsiyet çalışmalarında odaklanılan konular içinde genellemelerin yer aldığı fakat öte yandan farklılıkların da var olduğu görülmüştür. Bu noktadan hareketle çalışmalara cinsiyetler arası biyolojik ve fiziksel farklılıklar temelde olmak üzere toplumsal ve kültürel inşa süreçlerinin oluşturmuş olduğu farklılıklar da dahil edilmiştir. 1970'li yıllarda sürdürülen kadın çalışmalarının yanında yeni bir çalışma alanı olarak erkeklik çalışmaları da yürütülmeye başlanmıştır. Aslında 1970'li yıllara kadar erkeklere çalışmalarda yer verildiğini belirtmek gerekmektedir. Fakat söz konusu çalışmalarda erkek, sorunların temelinde konumlandırılıp kadınların, eşcinsel bireylerin vs. hakkındaki çalışmalara dahil edilirken artık tek başına bir özne olarak değerlendirilmesi söz konusu olmuştur.

Kadın Çalışmaları alanında erkek, cinsiyet farklılıklarından ötürü kurulan tahakküm temelli ilişkiler ekseninde konu edinilmiş fakat direkt olarak ele alınmamıştır. Her zaman çalışmalarda erkeğe yer verilmesine rağmen erkekle kurulan ilişkiler detaylandırılmadan incelenmiş, direkt birey olarak erkeğe değil de kurulan ilişkiler ekseninde erkeğe odaklanılmıştır (Sancar, 2009: s. 23). Bunun nedeni olarak da feminizm perspektifi ve kadın çalışmalarının sadece ataerkillik odaklı çalışmalar yapması olarak belirtilebilmektedir. Feminizm perspektifinden bireyler arasında kurulan ilişkilerin, ortaya çıkan toplumsal yaşamların çalışmalara yansıtıldığı dönemde erkek bireylerin de bu çalışmalardan etkilendiğini söylemek mümkündür. Feminist hareketlerin yalnızca kadın haklarını savunduğu ve erkeklere karşı dışlayıcı tutumlar sergilediğini söyleyen bireyler tarafından yadırgayıcı tutumlar görülse de farklı bakış açlarına sahip olan ve bunu çalışmalarına yansıtma isteyen erkekler de bulunmaktadır. Bu noktadan itibaren feminizme karşıt bir noktada yer almaktan ziyade feminizm aracılığıyla yapılan tespitleri irdelemek ve derinleştirmek amacıyla 1970'li yıllar erkeklik çalışmaları adına başlangıç olmuştur. İlk çalışmalarda feminizmin ağırlığı hissedilirken daha sonra direkt erkek ve erkeklik konularını çalışmak için *Erkeklik İncelemeleri/Çalışmaları (Masculinity Studies)*⁴ alanı oluşturulmuştur. Erkeklik İncelemeleri alanı feminist hareketleri ve bu perspektiften sunulan yaklaşımları erkek ve erkeklik adına tehlikeli olarak görmektedir.

Erkeklik İncelemeleri alanının üç aşamada şekillendiği, bu üç aşamanın alanın alt yapısını oluşturduğu söylenebilmektedir. Bu aşamalardan ilkinde yapılan çalışmalar, alanın ortaya çıktığı tarihte eş zamanlı gerçekleşmiştir. Erkekliğin temelinde yer alan anlamlara, bireylerin yaşamlarına yansıma şekillerine yönelik çalışmalar yapılmaktadır ve aynı zamanda feminizm cephesinde kadınlar ile eşcinsel bireylere odaklanılan çalışmaların yapıldığı dönemle denk düşmektedir. Bu sebepten ötürü erkeklik incelemelerinin cinsiyet çalışmalarına karşıt olduğu şeklinde bir değerlendirme yapmak yerine farklı bir bakış açısı sunan alan olarak değerlendirilmesi doğru olacaktır.

İlk aşamadaki erkeklik çalışmaları, kadın ve erkek cinsiyetleri arasındaki farklılıklarla beraber oluşan tahakküm ilişkilerine yoğunlaşmakta ve bu ilişkilerin farklılığı belirginleştirdiğini vurgulamaktadır. Tahakkümün öznesi olarak değerlendirilen erkeğin toplumsal yaşamdaki diğer ilişkiler üzerindeki belirleyici etkisi de yine çalışmalara konu olmaktadır (Bolak Boratav vd., 2018: s. 56).. Bu aşamadaki alan temsilcilerini Sancar (2009: s. 28), Pleck, Fastetau ve Sawyer şeklinde

⁴ Erkeklik İncelemeleri/Çalışmaları alanı toplumsal hareketler ve beraberinde getirdiği perspektiflerle şekillenmiş fakat akademik olarak kendine özgü bir alan edinmemiştir. Kadın Çalışmaları alanına paralel olarak bir alt alan olarak varlığını sürdürmektedir.

sıralarken Farrell, David, Brannon ve Tolson'ın da temsilciler arasında yer aldığının belirtilmesi gerekmektedir.

Feminist perspektifin savunduğu gibi bireylerin aslında biyolojik olarak cinsiyetlerine dair belirlenen normlara sahip olmadığını dolayısıyla erkeğin de erkeklik normlarını doğumundan itibaren benliğinde bulundurmadığı belirtilmektedir. Toplumun normları, öğretileri ve sosyalleşme süreçleriyle muhatap olan birey zaman geçtikçe içinde yaşadığı topluma karşı bağlılık hissetmektedir. Karşısına sunulan ideallere ulaşması, çizilen sınırlar içinde kalması ve belirlenen normların dışına çıkmaması istenmekte aynı zamanda yaşamını da bu belirleyiciler dahilinde şekillendirmesi beklenmektedir (Akca Baştürk & Tönel, 2011: s. 28). Erkeklik kavramının ifade ve yansıtılış şekillerine ağırlık verilen dönemde dikkat çeken çalışma içeriklerinden birisi de farklılık temelinde erkeğin değerlendirilmesidir. Toplumun, kültürün ve zamanın farklılık göstermesi, değişim süreçleriyle şekillenmesinin erkeği de etkilediği dolayısıyla farklı erkekliklerin ortaya çıkabileceği belirtilmiştir.

Erkeklik İncelemeleri için ikinci aşama 1980'li yılların ortalarında biçimlenmeye başlamıştır. Sosyalleşme süreçleri içinde açığa çıkan, bu döneme kadar yalnızca kadın ve erkek arasında konumlandırılan toplumsal cinsiyet bu aşamada farklılıklarla beraber gündeme getirilmiş ve eleştiriler yöneltilmeye başlanmıştır. Feminist yaklaşımlarla beraber tek bir tip erkeklik algısının olmayacağı, bunun yerine farklı erkekliklerin oluşabileceği vurgusu belirgin hale getirilmiştir. Sancar'ın (2009: s. 27) ifadesiyle feminizmde yer alan tek bir kadınlık algısının mümkün olmayacağı bunun yerine farklılıkların görülmesiyle beraber kadınlığın da farklılaşabileceği düşüncesi erkeği odak noktasına alan çalışmaların ikinci aşaması için güdüleyici olmuştur. Erkeğe dair ten rengi, mensubu olduğu sınıf, işe sahip olup olmama gibi nitelikler üzerinden kategorileştirmeler yapılmıştır. Öte yandan erkeğin sabit bir gerçekliğe sahip olduğu ve değişmezlik taşıdığı anlayışı bu aşamadaki çalışmalarla beraber ortadan kalkmıştır. Ataerkilliğin erkek bireyler adına ayrıcalıklar barındırdığı ve bu ayrıcalıkların erkekler açısından hoş karşılandığı da yine bu aşamada geçerliliğini yitiren düşünceler arasında yer almaktadır (Bolak Boratav vd., 2018: s. 25).

Üçüncü aşama, erkeklik odaklı çalışmaların ilk iki aşamasında olduğu gibi feminist perspektifi ve kadını konu edinen çalışmaların devamı olacak şekilde varlığını sürdürmüştür. Sancar'ın (2009: s. 27) belirttiği gibi bu aşamada daha çok toplumsal inşa süreçleriyle beraber şekillenen yaklaşımlarla birlikte eleştirel açıdan değerlendirmeler yapılmıştır. İkinci aşamada belirgin hale getirilen farklılıklar ve belirlenen erkeklik kategorileri detaylandırılmıştır. Kategorilerin ayırım özelliklerine yaş ve bu farklı yaşlardaki edinilen deneyimler de dahil edilmiştir. Yaş dönemlerinin farklı olmasıyla beraber bireyin de değişiklik gösterebileceği ve yine farklı

deneyimlerin oluşacağı “*life course perspective*” anlayışı düşüncelerin şekillenmesinde önemli rol oynamıştır.

Başlangıç noktası 1990’lı yıllar olarak belirtilen üçüncü aşamanın net bir şekilde aktif olma aralığının belli olduğunu söylemek mümkün değildir. Farklı disiplinlerden çalışmaların yürütülmesi ve disiplinler arası bir konuma sahip olması erkekliği ayrıştırıyor gibi görünse de aslında bütün disiplinlerin bulunduğu ortak payda, erkekliğin ifade şekilleri ve belirlemiş olduğu kimliklerdir. Birinci ve ikinci aşamada çok net ifadelerle sahip olan eleştirelilik anlayışı üçüncü aşamada yerini daha esnetilmiş bir anlayışa bırakmıştır. Brod, Kimmel, Bly gibi isimler bu aşamanın temsilcileri arasında yer almaktadır (Akca Baştürk & Tönel, 2011: s. 26).

2. Erkeklik Perspektifleri ve İlgili Toplumsal Hareketler

Cinsiyete dair rol kuramlarının ilk başlangıç noktasında kadın ve erkek bireylere dair birtakım değerlendirmeler yer alsa da erkek bireylere nazaran kadın bireylerin rollerine daha fazla ağırlık verildiği görülmektedir. Bu nedenden dolayı erkek bireylerin tek başına dikkate alınarak, cinsiyetlerine belirlenen roller göz önünde bulundurularak daha detaylı incelenmesi ve bu şekilde ihmal edilmiş durumların telafi edilmesi gerektiği düşünülmüştür (Varrigan vd., 1985: ss. 558–559). Erkek cinsiyetine göre kadın cinsiyetine dair çalışmalara daha fazla ağırlık verilmesi konusunda iki neden dikkat çekmektedir. Bu nedenlerden ilki erkeklerin kurmuş oldukları ilişkiler içinde ezildiklerini düşünmemeleridir. İkinci neden ise ataerkillikle beraber bireylere belirlenen normların içselleştirilmesi, yaşamların bu normlara göre düzenlenmesi erkek bireylere zarar veren yönlerinin araştırmacılar tarafından tespit edilerek incelenmesine engel olmuştur. Son çalışmalarla beraber alandaki bu eksiklik tespit edilmiş ve vurgulanarak çalışmaların odak noktasına alınmıştır (Baker & Bakker, 1980: s. 550). Bozok (2009: s. 271), yapmış olduğu analizlerle feminizm, erkeklik ve toplumsal olgular üçgeninde bir perspektif sınıflandırması yapmıştır. Bu sınıflandırmaya göre erkeklik perspektifleri olarak *erkeklikçilik (masculinism)*, *erkek kurtuluşçuluğu (male liberationism)* ve *pro-feminizm* sıralanabilmektedir.

2.1. Erkeklikçilik (Masculinism) Perspektifi

Arthur Brittan tarafından hazırlanan *Masculinity and Power* adlı eserde erkeklik ve erkeklikçilik kavramları arasına bir sınır çizilmektedir. Öncelikle erkeklik kavramının belli dönemlerde ortaya çıkan, durağan ilerlemeyen erkek cinsiyeti niteliklerini ve erkeğin kadınlara ayıran özelliklerini karşıladığı belirtilmektedir. Daha sonra ele alınan erkeklikçilik kavramı ise

erkeğin kurmuş olduğu tahakkümü, bu tahakkümün getirdiği gücün normal karşılanmasını, meşrulaştırılmasını, toplumsal yaşam içinde normlarla beraber şekillendirilmiş olan iş bölümünün sorgulanamaz olmasını, bunların yanında aynı zamanda içeriğinde değişmezlik ilkesini taşıyan bir olgu şeklinde tanımlanmaktadır (Brittan, 1991). Erkek cinsiyetine ait olan karakteristik özellikleri yine erkeksi değerlerle beraber çevreleyerek şekillendiren toplumsal değerleri, kurulan her toplumsal ilişkide açığa çıkan erkek odaklı normların dışı olan bütün olgulara göre üstün görülmesi erkeklikçiliğin temellendiği noktalardır. Yazılı olan veya olmayan toplumsal normlarla beraber desteklenen bu üstünlük hali sosyalleşme süreçleri içinde varlığını devam ettirmektedir (Dolan vd., 2019: s. 228).

Erkeklikçilik yaklaşımının ilkelerine göre ataerkillik ve değerleri bir toplum için huzur sağlayacak niteliklere sahiptir. Katı bir şekilde belirlenen dinsel öğretilerin, geleneksellik odaklı gelişen toplumsal ilişkilerin, doğuştan gelen biyolojik özelliklerin erkekler üzerinde belirleyici olmasına karşı çıkan yaklaşım erkek bireylerin haklarını ve erkeklik göstergelerini dile getirmektedir. Öte yandan Bozok'un (2011: s. 44) ifade ettiği gibi net bir şekilde erkeklik göstergelerine sahip çıkan ve ideal erkekliğin peşinde olan yaklaşımın, queer bireyleri de erkekliğin sınırları dışında yer aldıkları, erkekliğe zarar verdikleri vb. durumlardan ötürü dışladığı görülmektedir. Başka bir ifadeyle queer bireyler ve feminist yaklaşımlar erkek cinsiyeti ile erkeklik normları açısından tehlike oluşturmaktadır.

Kadın bireyler açısından sorun olarak görülen ve dillendiren konular resmi yollarla, kanunlar aracılığıyla çözüme kavuşturulabiliyorken erkek hakkındaki sorunların dile getirilmediği gibi çözümü konusunda da bir adım atılmadığı görülmektedir. Bunun yerine erkekten duygularını saklaması istenmekte, bu isteği desteklemek adına da toplumsal ve kültürel unsurlar kullanılmaktadır. Toplumun gözünde gerçek bir erkek olabilmek adına kendi benliğini, isteklerini saklamak zorunda kalan erkek kendisi için belirlenen sınırlar içinde kalmak zorundadır (Goldberg, 1992: ss. 18–19).. Yaşamı boyunca toplumun istediği gibi bir erkek olabilmek adına sürekli mücadele etmesi gereken birey aynı zamanda bir tehdit karşısında erkekliğini kaybetme tehlikesini de hissetmektedir. Toplumun kendisinden beklediklerini yerine getirme ve erkekliğini koruma sorumluluğu yaşamı boyunca erkek için belirleyici aynı zamanda da yaşamı için sınırlayıcı bir olgu olmaktadır (Atay, 2012: s. 53).

2.2. Erkek Kurtuluşçuluğu (Male Liberationism) Perspektifi

Erkek kurtuluşçuluğu perspektifinde yürütülen ilk çalışmalarda cinsiyetin toplumsal yaşamın temeline yerleştirilmiş olmasının ve ilişkilerin bu temel üzerinde kurulmasının kadınlar

açısından sorun oluşturduğu ifade edilmektedir. Bu sebeple erkeklikçilik perspektifinin aksine feminizmin cinsiyetler arasında kurulan eşitsiz ilişkilerin incelenmesi konusunda gerekli olduğunu kabul etmektedir. Erkekler için atfedilen cinsiyet rollerinin erkekleri etkilediği ve fiziksel ve psikolojik sağlıklarını tehlikeye attığı, başka bireylerle kurdukları ilişkilerin sağlıklı ilerlemediği de yine vurgulanmaktadır. Tıpkı kadına atfedilen rollerin olumsuz durumlara yol açması gibi erkeğin yaşamında da benzer durumların yer aldığını ve bunun ancak feminizmle beraber çözüme kavuşturulacağı belirtilmektedir (Messner, 1998: s. 256). Erkeklerin kamusal alan olarak ifade edilen toplumun diğer üyeleriyle ilişkiler kurduğu mekanlarda başarılı bir birey olmasının istenmesi ve bir yandan da duygularını saklamasının beklenmesi erkek kurtuluşçuluğunun temel odak noktasıdır (Messner, 1997: s. 37).

Erkek kurtuluşçuluğu olarak başlayan toplumsal hareketler erkekler adına sunulan yaşam içindeki alternatiflerin artırılmasını talep etmektedir. Erkeklerin sağlık koşulları konusunda iyileştirmeler yapılması ile beraber yaşam kaliteleri artacak, vakit geçirebilecekleri imkanlar çoğalacaktır. Bunun sonucunda da önce kendileriyle daha sonra da etraflarında yer alan bireylerle olan ilişkileri farklılaşacak, iyi yönde ilerleyecektir (Baker & Bakker, 1980: s. 558). Bu sebeple ataerkil toplum yapısı erkek için zarar veren içeriklere sahiptir. Özgür bir birey olabilmesi, ezildiği durumlardan kurtulabilmesi, psikolojik ve fiziksel sağlığını koruyabilmesi için ataerkillikten uzak durması gerekmektedir. Ataerkilliğin zararlı yönleri toplumsal yaşam içinde görünür hale gelmektedir. Gerçek bir erkek olması beklenen bireye atfedilen roller ve sorumluluklar ile beraber yaşamı şekillendirilmektedir. Bu nedenlerden ötürü erkek başkalarıyla duygusal paylaşımlarda bulunmaktan uzak, içe dönük olmayı tercih eden, yalnızca kendini önemseyen, ilişkilerinin merkezine kendisini koyan bir birey olmaktadır. Messner'in (1998: s. 266) belirttiği gibi erkeklerin kadınlara göre daha az yaşaması, farklı sağlık sorunlarıyla karşılaşması, vatan görevi adı altında askerlik yapmalarının beklenmesi, boşanma halinde velayetin öncelikli olarak anneye verileceğinin düşünülmesi gibi sebepler erkekler üzerindeki toplumsal tahakkümün kanıtlarıdır.

Erkek kurtuluşçuluğu toplumsal hareketi ve devamında oluşan perspektifin savunucuları, erkeğin yeteneklerinin ortaya çıkarılması ve geliştirilmesi adına adımlar atılması gerektiğini belirtmekte ve bunun için de imkanlar oluşturmaya çalışmaktadır. Bu sayede aile içinde hangi statüde yer aldığı önemli olmaksızın her şekilde kendini ve potansiyellerini ifade edebileceği ortamların oluşması erkek için mümkün olacaktır (Lewis, 1980: ss. 256–257). Cinsiyetine göre rollerin kendisine belirlenmiş olduğu erkek, toplumun beklentilerini karşılamak zorundadır ve bu zorunluluğu her zaman hissetmektedir. Duygularını açığa vurmanın, cesur olmamanın, güçlü olduğunu kanıtlamamanın kadınlara ait olan özellikler olduğunun belirtilmesi ve erkeğin kadını

olan özelliklerden uzak durması gerektiğinin öğretilmesinden ötürü erkek özgürlüğünden fedakarlık edebilmektedir.

2.3. Pro-feminizm Perspektifi

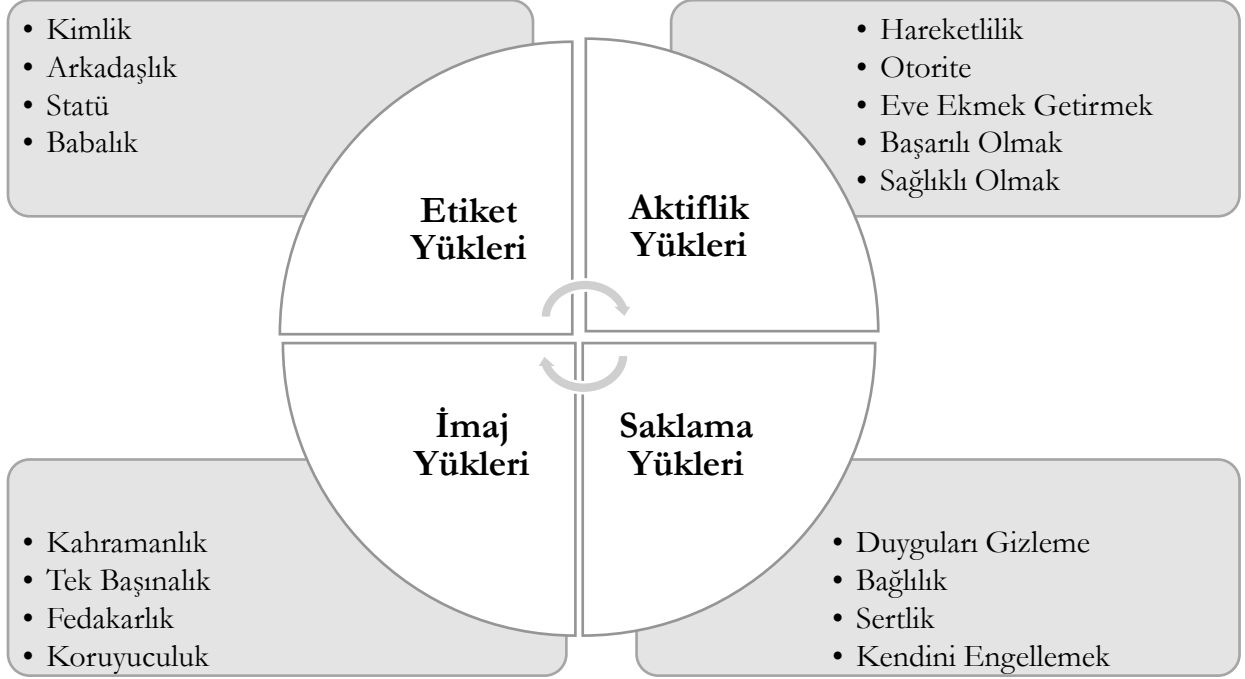
Pro-feminizm, feminizme destek olan ve cinsiyetler arasında kurulması gereken eşitlik ilkesini benimseyen erkekler tarafından oluşturulmuştur. Bu eşitlik ilkesi doğrultusunda da faaliyetler göstermeye başlamışlardır (Flood, 2002). Pro-feminist perspektifi destekleyen erkekler, toplumsal inşa süreçleriyle oluşturulmuş olan erkeklikleri eleştirme amacı taşımaktadır. Feminizm ve queer toplumsal hareketlerinin savduklarını destekleyen perspektif ataerkillikle beraber oluşan zararların ortadan kaldırılması, erkekliğin de değişim yaşaması gerektiğini belirtmekte ve bunun için faaliyetlerde bulunmaktadır.

Pro-feminist erkekler, kendilerine göre bekledikleri değişim ve dönüşüm süreçlerinin yaşanmasını talep etmektedir. Bu nedenle kendileri başta olmak üzere ilişki kurdukları cinsiyetlerle olan iletişimlerinde eşitliği aktarabilmek adına nesiller boyu devam ettirilecek ilkeleri benimsemişlerdir. “Kişisel olan politiktir” anlayışının yansımaları görülen bu perspektifte bireylerin kişisel yaşamları, kurulan tahakküm ilişkileri ve ortaya çıkan güç alanları irdelenmektedir (Flood & Ertel, 2020: s. 190). Pro-feminizm perspektifinde yer alan erkek bireyler, feminizme yakınlık duymaktadır. Kadın ve queer bireylerle ilgili toplumsal sınırlarının yanında erkekler için çizilen sınırların da dile getirildiği görülmektedir. Öncelikle bireysel düzeyde daha sonra ise toplumsal düzeyde değişimlerin herkes adına faydalı olacağı görüşü hakimdir (Flood, 2002). Toplumun erkekler adına belirlemiş ve dayatmış olduğu sert cinsiyet normlarını reddetmek pro-feministlerin ilk kuralıdır. Tıpkı kadınlar gibi belirlenen cinsiyet normlarının mağduriyetlerin oluşmasına sebep olduğunu ifade ederek değişim ihtimalinin üzerinde durmuşlardır. Bu noktadan hareketle de farklı erkeklik kategorilerinin oluşabileceğinin mümkün olduğunu belirtmişlerdir (Sancar, 2009: s. 29).

3. Erkeklik Yükleri

Goldberg (1992), erkekliğin oluşum sürecinde etkili olan toplumsal normları erkeklik için yük olarak adlandırmaktadır. Gerçek bir erkek olduğunu topluma kanıtlayabilmek için bu yüklerin taşınmasının gerekliliğini vurgulamaktadır. Erkeklik adına belirlenen yüklerin Çelik'e (2016: s. 3) göre erkeklik açmazları şeklinde de ifade edilebilmesi mümkündür. Sorunlarla atılmış olan temeller üzerinde oluşan erkekliğin yine sorunlu olan yapısal temsilini sergiledikleri

belirtilmektedir. Goldberg, (1992: ss. 115–127) *The Hazards of Being Male: Surviving the Myth of Masculine Privilege (Erkek Olmanın Tehlikeleri)* adıyla yazmış olduğu kitabında erkekler için toplumsal yaşam içinde görünür hale gelen yükleri sıralamaktadır. Yük ifadesi erkek için belirlenen sorumlulukları karşılamaktadır. Erkeklik için belirlenen yüklerin kategoriler halinde değerlendirilmesi daha uygun olacaktır. Bu kategoriler şu şekilde sıralanabilir: etiket, aktiflik, saklama ve sakınma, kahramanlık yükleri.



Tablo 1: Erkeklik Yüklerinin Gösterimi⁵

3.1. Etiket Yükleri

Erkek çocuğun yetiştirilmesinde anne başta olmak üzere birçok kadın rol almaktadır. Bu kadınlar aracılığıyla erkek çocuğun toplumdaki diğer bireylerle nasıl ilişkiler kurması gerektiği, kendini anlatacak ifadeleri nasıl belirleyeceği öğrenme süreçleri içinde aktarılmaktadır. Bu süreçlerin arasında evde yer alan diğer erkek olan baba sınırlı zaman dilimlerinde ve belli aralıklarla çocukla iletişim kurabilmektedir. Anneye göre babanın evde bulunma süresi daha azdır ve bulunduğu sürede de evdeki bireylere ayırdığı zaman sınırlıdır. Bu sebeple çocuğun kadınlığa ait olan kimlik özellikleri arasında yetişmesi ve ilk olarak onları deneyimlemesi söz konusu olmaktadır. Sonucunda ise çocuğun yaşamına bu durum arada kalma şeklinde yansımaktadır.

⁵ Tablo Herb Goldberg'in Erkek Olmanın Tehlikeleri kitabında sıraladığı erkeklik yükleri göz önünde bulundurularak yazar tarafından hazırlanmıştır.

Kadınlara ait olarak görülen özellikleri sergilemesi, duygularını açığa vurması dışlanmasına farklı nitelendirmelerle karşılaşmasına sebep olmaktadır. Ayrıca kadınsı nitelikleri reddetmesi, katı bir şekilde dışlaması da erkeklğini pekiştirecek ve sert erkek görünümü üstlenmesine sebep olacaktır. Her iki halde erkek çocuğun zararına olacak şekilde sonuçlanmaktadır. Cinsel etiket yükünün beraberinde getirdiği bir başka yük ise arkadaşlık ilişkileri ve arkadaş edinme süreçleridir. Yetişkin olarak kadın cinsiyetiyle iletişim kurabilen ve buna başka bireylerin karışmadığı erkeğin, çocukluk döneminde arkadaş edinirken kendi cinsiyetinden olan çocuklar ile iletişim kurması beklenmektedir. Erkeklik değerlerinin temsilinin sunulduğu etkinlik ve oyunlarda yer alması ve bunlardan haz duyması istenmektedir. Bu noktada erkeğin tıpkı yetişkinliğinde bekleneceği gibi aktif bir rol üstlenmesi, pasiflikten kaçınması beklentiler arasında yer almaktadır. Yetişkin bir erkeğin yaşamı boyunca yer aldığı statülerde edindiği kimlikleri başarılı bir şekilde temsil etmesi ve dengede tutması sorumluluklarında ise karşısına statü etiketi çıkmaktadır. Aile ve iş yaşantısında temsilcisi olduğu kimlikler için belirlenen başarı kriterlerini karşılamalı, kimlik özelliklerini birbirine yansıtmamalıdır. Babalık etiketi, çocuk sahibi olan erkeğin edinmiş olduğu babalık statüsünde yaşadığı çatışmaları, karşıtlıkları kapsayan bir sorumluluktur. Çocuk bakımı ve yetiştirilme süreçleri içinde yer almak isteyen erkeğin kendi fikirleri ve eşinin fikirleri arasında bir çatışma yaşaması söz konusu olabilmektedir. Farklı fikirlerin çatışması sonucunda baba müdahale edici bir profile sahip olmaktadır. Dolayısıyla bu durum kendini geri çeken erkeğin çocuklarıyla kurmuş olduğu ilişkilerin sınırlandırılması ve ilgisiz bir baba profili oluşturması şeklinde sonuçlanabilmektedir.

3.2. Aktiflik Yükleri

Erkeklerden çocukluktan itibaren beklenen aktif olma sorumlulukları yaşamları boyunca geçerliliğini korumaktadır. Erkek güçlü, hareketli ve başarılı olmalıdır. Toplumun bu beklentileri karşılandıkça erkeklik onaylanacak, devamlılığı sağlandıkça da bireyin erkeklği pekiştirilerek övgüyle karşılanacaktır. Aktif olmanın, sürekli hareket halinde olmanın bir sınırı olmadığı için olumlu ve olumsuz durumlarla karşılaşılması da mümkündür. Çok hareketli bireyin toplumsal yaşama uyum sağlayamadığı ifade edilecek ve yine etrafına çeşitli sınırlar çizilerek kendini durdurması beklenecektir. Ev içinde veya ev dışında bir karar verilmesi gereken durumlarda erkeğin temsilci ya da uygulayıcı olarak seçilmesi beraberinde otorite yükünü getirmektedir. Erkek birey herhangi bir konuda karar verirken etrafındaki bireylerin düşüncelerini dikkate aldığı anda güçsüz, kendi düşüncelerine göre hareket ettiğinde ise sert ve otoriter olarak görülmektedir. Kocalık ya da babalık statüsüne erişen bireyin karşısına çıkan yüklerden birisi de eve ekmek getirme yüküdür. Koca ya da baba ailenin ev dışındaki görünümünü temsil eden birey olarak

görülmektedir ve toplumdaki bu görünümünün onaylanabilmesi için aile üyelerinin yaşamını devam ettirebileceği şartları yerine getirmesi gerekmektedir. Kendisine öğretilen bu normlar karşısında erkek, işinde başarılı olarak para kazanabilmenin yollarını aramaktadır. Dolayısıyla bir süre sonra sadece işiyle ilgileniyor görüntüsü sergilemesiyle beraber bulunmuş olduğu kocalık ve babalık statüsünde yetersiz olduğu söylenebilmektedir. İş yaşamı içinde tutunabilmek, ailesinin yaşam standartlarını iyileştirme konusunda onu bekleyen sorumluluklar, başarılı olma yükü sınırlarının içinde yer almaktadır. Gerçek bir erkek başarılı olmak zorundadır ve yaşamı boyunca da başarıyı elde etmenin peşinde olmalıdır. Dolayısıyla çalışmak, odaklanmak, kazanmak sonucunda da övgü kazanmak döngüsüne kendisini dahil etmesi beklenmektedir. Bütün aktifliğinin ve sorumluluklarının arasında erkeğin hasta olmaması gerekmektedir. Hastalık bir güçsüzlük, zayıflık ifadesi olduğu için erkeğe yakıştığı düşünülmemekte ve bu sebeple sağlık yükü erkeğin önüne sunulmaktadır. Hasta olan bir erkeğin hastalığını dillendirmemesi gerekmekte dolayısıyla kendini, bedenini korumayı bilmesi beklenmektedir.

3.3. Saklama Yükleri

Erkeğin en belirgin pekiştiricilerinden olan saklama yükleri erkeğe özgürlük alanı tanıyan gibi görünen ama aksine sınırları vurgulayan yüklerdir. İlk olarak bir erkeğin saklaması, başkalarına belli etmemesi gereken olgu duygularıdır. Duygularını saklamadan belli eden erkeğin kadını bir özellik sergilediği veya psikolojik rahatsızlığı olduğu düşünülmektedir. Bir duygu ifadesi olan ağlamak, güçsüzlük göstergesidir ve bir erkeğin güçsüz olmaya hakkı olmadığı için sert bir duruş sergilemelidir. Fakat çelişen durumlardan birisi de duygularını belli etmeyen erkek de soğuk bir kişiliğe sahip olmakla suçlanmaktadır. Suçlamanın yanı sıra erkeğin ifade ediliş biçimlerinden olan sertlik yükü de yine toplumun beklentileri arasında yer almaktadır. Ergenlik döneminden itibaren farklı kadınlarla cinsel ilişki yaşamış olmak erkeğin göstergesi, övüleceği bir ispat yöntemi olarak erkeğin karşısına çıkarılırken yetişkinliğinde tek bir kadınla birlikte olması ve bağlılık göstermesi beklenmektedir. Farklı kadınlarla yetişkinlik döneminde yaşadığı veya yaşayacak olduğu ilişkiler toplum tarafından hoş karşılanmamaktadır. Ataerkilliğin erkeğin cinsel yaşamı üzerinde kurmuş olduğu tahakkümün en net görünümünden birisi budur. Erkek cinsellik konusundaki taleplerini çoğu zaman dile getirememekte, dile getirdiğinde dışlanmaktan korkmakta bu nedenle de kendini geri planda tutarak toplumun isteklerini kabullenmek zorunda kalmaktadır. Erkeğin yine gerçek benliğini yansıtmamasının önünde toplum normları, erkeklik pekiştiricileri engel oluşturmaktadır.

3.4. İmaj Yükleri

Gerçek bir erkek olmak isteyen erkek cesur, korkusuz olmasının gerektirdiği gibi kahraman imajını üstlenmelidir. Her türlü olaya karşı sonucun ne olacağı önemli olmaksızın erkeğin cesaretli bir imaj sergileyerek kendisine yöneltilen tehditlere karşı durması gerekmektedir. Aksi takdirde erkeklığı toplumun gözünde onaylanmayacak ve kendisi korkak olarak nitelendirilecektir. Kahraman olmanın gerektirdiği gibi toplum içinde tek başına bir şeyleri başarmak ve dik bir duruş sergilemek erkeğin sorumluluğudur. Her şeyi başarabileceğine, tek başına yapabileceğine inanmış ve toplumsal söylemlerle de bu inancı desteklenmiş olan erkek bağımsızlık duygusunu da kazanmıştır. Başka bireylerden yardım istemesi erkeklğini tehdit eden bir unsur olarak görülmektedir. Erkeğin etrafında yer alan bireyler için kendini feda etmesi, çeşitli fedakarlıklar göstermesi yaşamını şekillendiren bir başka yüküdür. Erkeğin etrafında yer alan bireylerin ihtiyaçlarını gidermesi hem gerçek bir erkek hem de iyi bir birey olduğunu düşündürmektedir. Öte yandan kendi ihtiyaçlarını ön plana aldığı anda ise bencil nitelendirmesiyle karşılaşabilmesi mümkündür. Kendini ve yaşamını görmezden gelen önceliğini etrafındaki bireylere veren, koruyuculuk yükünü üstlenen erkeğin suçlamalarla karşılaşmamak, erkeklğini tehlikeye atmamak adına fedakarlık ettiği görülmektedir.

4. Araştırmanın Metodolojisi

Türkiye’de erkeklik alanında hazırlanan lisansüstü tezlerin incelenmesi amacını taşıyan bu araştırma nicel ve nitel yöntemlerin bir arada kullanıldığı karma yöntemle sahip bir araştırmadır. Araştırma problemiyle ilgili ve araştırmanın amacına yönelik olan belgeleri incelemek için nicel ve nitel araştırma yöntemlerinin ortak paydasında bulunan belge tarama yöntemi veri toplama aracı olarak kullanılmıştır. Araştırmanın sorularına cevap bulabilmek adına 126 lisansüstü tezinin oluşturduğu evrenden amacına uygun örneklem yöntemiyle seçilen 67 lisansüstü tez içerik analiziyle değerlendirilmiştir. 67 lisansüstü tezinin seçilme amacı sosyoloji disipliniyle yakından ilişkili olmasıdır. İçerik analizi yapılırken çalışmaların bilgileri kayıt altına alınmış ve iki ayrı şekilde çalışma detaylandırılmıştır. İlk olarak lisansüstü tezlerin belirlenen kriterlere göre yapısal analizi yapılmış daha sonra ise içerik analizi yöntemiyle beraber çalışmanın sorularına yönelik olarak değerlendirilmiştir.

4.1. Araştırmanın Yöntemi

Belge tarama yöntemiyle toplanan verilerin yer aldığı bu çalışmada nicel ve nitel araştırma yöntemlerinin bir arada kullanılmasıyla oluşan karma bir yöntem olan içerik analizi tercih edilmiştir. Analiz içeriğinin farklı sorularla ilişkilendirilip belirlenen kategorilere göre değerlendirilmesi imkanını sağlaması içerik analizinin avantajlarından birisidir (Berg & Lune, 2015: ss. 380–381). İçerik analizinde araştırmacının kategoriler oluşturması ve ardından bu kategorilere göre belirli bir metnin içinde yer alan örnek sayılarını incelemesini içermektedir. Bu noktada nitel araştırmalarda kullanılan içerik analiziyle nicel araştırmalarda kullanılan içerik analizinin ayırt edilmesi önemlidir. Nitel araştırmaların kapsamına girdiğinde içerik analizi daha çok metinsel bir araştırma yöntemini karşılamaktadır (Silverman, 2014: s. 184). Bu sebeple içerik analizinin uygulanma şekli olarak hem nicel hem de nitel yöntem çeşidi olarak değerlendirilmesi dolayısıyla da karma bir yöntem olarak adlandırılması mümkün olmaktadır. İçerik analizi yapılan verilerle ilgili elde edilen bulguların sayısal ifade edilmesi nicel yöntem olduğuna dair, sayılarla ifade edilemeyecek şekilde yorumlar ve açıklamalar yapılması da nitel yöntem olduğuna dair fikirlerin oluşmasına sebep olmaktadır.

İçerik analizinin sunmuş olduğu avantajlardan yararlanarak amaca uygun örneklem ile belirlenmiş, erkeklik alanında hazırlanmış ve sosyoloji anabilim dalıyla doğrudan ilintili olan lisansüstü tezlerin içeriklerinde yer alan kavramlar ve kuramsal arka plan birbirleriyle bağlantılı bir şekilde değerlendirilerek bu çalışmada açıklanmıştır.

4.2. Araştırmanın Amacı ve Konusu

Bu çalışmanın amacı, erkeklik alanında hazırlanmış olan lisansüstü tezlerin hem yapısal olarak incelenmesi hem de içerik analizinin yapılarak hangi konulara ağırlık verildiğinin tespit edilmesidir. Tespit edilen ağırlıklı konularda yer alan ve erkeklik yükleri olarak adlandırılan sorumluluklara dair olan ifadelerin değerlendirilmesidir. Dolayısıyla araştırma Türkiye’de erkeklik alanında hazırlanan ve doğrudan sosyoloji disiplini ile ilintili olduğu düşünülen tezleri kapsamaktadır. 2000-2019 yılları arasında hazırlanmış ve YÖK Ulusal Tez Merkezinde arşivlenmiş olan lisansüstü tezler üzerinden araştırmanın amaçları doğrultusunda şu sorulara cevap aranmıştır:

- 1) Erkeklik yükleri konusunda hazırlanan lisansüstü çalışmaların yıllar bazında dağılımı nasıldır?
- 2) Çalışmaların düzey ve dil dağılımları nasıldır?

- 3) Çalışmalarda genel olarak kullanılan yöntemler nelerdir?
- 4) Çalışmaların konulara göre dağılımı nasıldır?
- 5) Çalışmada erkeklik yükleriyle ilgili vurgulanan kavram(lar) nelerdir?

4.3. Araştırmanın Evren ve Örnekleme

Araştırmanın evrenini, Türkiye’de 2000-2019 yılları arasında erkeklik alanında hazırlanmış olan lisansüstü tezler oluşturmaktadır. YÖK Ulusal Tez Merkezi’nde yer alan arşive göre 2019 yılının aralık ayından itibaren bu tezlerin sayısının 126 olduğu görülmektedir. Araştırmanın örnekleme belirlenirken sosyoloji anabilim dalı ile doğrudan ilintili olduğu düşünülen anabilim dallarında hazırlanan tezler göz önünde bulundurulmuştur. Bu sebeple 2000-2019 yılları arasında erkeklik alanında hazırlanmış olan 67 lisansüstü tez örneklem grubunda yer almaktadır. Çalışmanın alan araştırmasını gerçekleştirmek için amaca uygun örneklem kullanılmıştır.

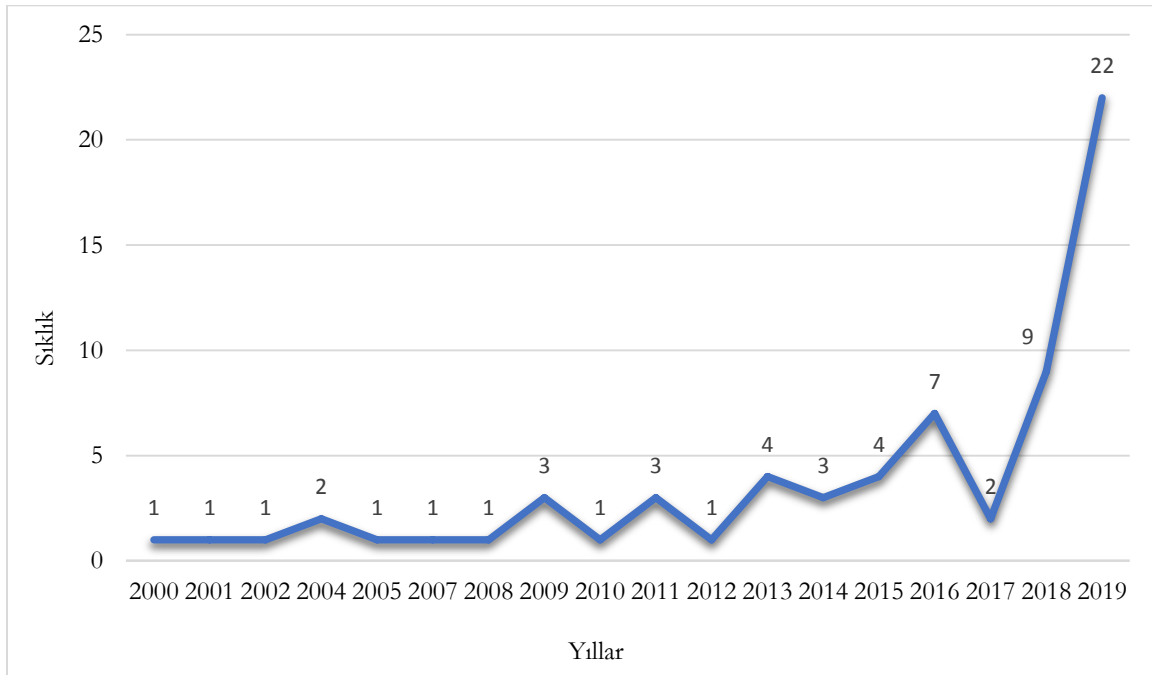
4.5. Verilerin Analizi

Çalışmada erkeklik alanında hazırlanmış olan lisansüstü tezlerden hareketle Türk toplumundaki erkeklik yüklerinin incelenmesi amaçlandığından ötürü içerik analizi yapılmıştır. İçerik analizi kullanılmasındaki temel amaç, tezlerin içeriklerinde konuyla ilgili kavramların ve kuramların arasındaki ilişkiyi kurmaktır (Berg & Lune, 2015: s. 383). İçerik analizi, incelenen metindeki kavramların, ifadelerin görünmeyen, derinde yer alan anlamları üzerine yoğunlaşarak onlar üzerinden incelemeler yapma fırsatı sağlamaktadır. Böylece ele alınan çalışmanın görünen anlamlarından ziyade görünmeyen, gizli kalan anlamlarından yeni bir anlam resmi oluşturulmaktadır (Smith & Anderson, 2007: s. 172). Nitel yöntemlerin kullanıldığı araştırmalarda büyük veri gruplarının belirlenen kategoriler altında daha basitleştirilmesi imkânını sunması açısından içerik analizi avantaj sağlamaktadır (Marvasti, 2004: ss. 90–91). Sunduğu avantajlardan ve sağladığı yararlarından hareketle bu çalışmada incelenen lisansüstü tezlerde niceliksel ve niteliksel olacak düzeyde içerik analizi kullanılmıştır. Çalışma amaçlarında yer alan ve cevaplanması istenen sorulardaki yıl, düzey, dil, yöntem, konu ve vurgulanan kavram dağılımları öncelikle nicelik olarak değerlendirilmiş olup daha sonrasında ifade ettikleri anlamlara göre niteliksel bir değerlendirmeleri yapılmıştır.

4.6. Araştırmanın Bulguları

Örneklem grubunda yer alan lisansüstü tezler içerik analiziyle detaylı bir şekilde incelenmiş ve elde edilen veriler belirlenen kategorilere göre sıralanarak tablolar halinde gösterilmiştir. Kategoriler araştırmanın amacı doğrultusunda sıralanmış olan sorulara uygun olacak şekilde belirlenmiştir. Bu kategoriler; yıl, dil, düzey, yöntem, konu, kavram dağılımları şeklindedir. Kategorilerde detaylandırılan çalışmaların sayısal bulguları incelenerek değerlendirme ve yorumlamaları da yapılmıştır.

Erkeklik alanında hazırlanmış olan lisansüstü tezlerin yıllara göre dağılımı Tablo 1’de gösterilmiştir.



Tablo 2: Yıllar Bazında Dağılım

Tablo 2’ye bakıldığında erkeklik konusunda 2000-2015 yılları arasında hazırlanan tez sayılarının hep aynı sayı aralıklarında kaldığı dikkat çekmektedir. Bunun sebebinin erkeklik alanının literatürde yeni bir alan olması dolayısıyla literatür bilgisi eksikliği, kadın çalışmalarının gündemde yoğun olarak yer alması olduğu düşünülmektedir. 2016 yılında lisansüstü çalışmalardaki artış 2017 yılında bir düşüş yaşamış olsa da daha sonrasında 2018 ve 2019 yıllarında düzenli olarak

artış göstermeye devam etmektedir. Bu yıl aralıklarında literatür bilgisinin artması, erkeklik çalışmalarının toplumsal cinsiyet konusundaki öneminin anlaşılması, yabancı dil bilgisinin olması, Türkçe literatürde alanla ilgili çalışmaların yer alması, alanda hazırlanan ilk kaynaklara erişimin kolaylaşması, farklı disiplinlerden erkeklik çalışmalarına dair yaklaşımların sunulması nicelikteki artışın temel sebeplerindedir. Öte yandan erkeklik çalışmaları için önemli kavramsallaştırmaları literatüre kazandıran Connell'ın çalışmalarının Türkçe'ye çevrilmesi, çalışmaların kaynakçalarına erişimin kolaylaşması beraberinde erkeklik çalışmalarının artışını da getirmiştir.

Erkeklik alanında hazırlanmış olan ve örneklem grubunda yer alan lisansüstü tezlerin dillerine göre dağılımı Tablo 3'te düzeylerine göre dağılımı da Tablo 4'te gösterilmiştir.

Dil	Sayı
Türkçe	49
İngilizce	18
Toplam	67

Tablo 3: Dil Dağılımı

Tablo 3'te yer alan dil dağılımları sayılarına bakıldığında lisansüstü tezlerin büyük bir bölümünün Türkçe dilinde hazırlandığı görülmektedir. Bu noktada etkili olan faktör ise lisansüstü tezlerin hazırlanmış olduğu üniversitelerdir. İngilizce dilinde hazırlanan lisansüstü tezlere bakıldığında öncelikli dil olarak çalışmalarda İngilizce dilini belirleyen üniversiteler olduğu görülmektedir.

Düzye	Sayı
Yüksek Lisans	57
Doktora	10
Toplam	67

Tablo 4: Düzey Dağılımı

Hazırlanmış olan lisansüstü tezlerin düzeylerine göre dağılımlarının gösterildiği Tablo 4 incelendiğinde çalışmaların 57'sinin yüksek lisans 10'unun doktora düzeyinde yer aldığı görülmektedir. Düzey dağılımlarında yüksek lisansta görülen yoğunluğun sebebinin Türkiye'de

erkeklik çalışmaları alanının ve dolayısıyla erkeklik ile ilgili erkeğin yaşadığı problemlere çalışmalarda yer verilmesinin çok yeni olduğu söylenebilmektedir.

Yöntem	Sayı
Nicel	7
Nitel	58
Karma	2
Toplam	67

Tablo 5: Kullanılan Yöntem Dağılımı

Erkeklik konusunda hazırlanan lisansüstü tezlerde kullanılan yöntemlerin sayısal dağılımlarının gösterildiği Tablo 5 incelendiğinde nitel yöntemlerin ağırlıkta olduğu görülmektedir. Kullanılan nitel yöntemlere bakıldığında ise görüşme, içerik analizi, literatür taraması veri toplama aracı olarak kullanılmıştır. Bunun temelinde hazırlanan çalışmalarda belirlenmiş olan evreni temsil eden örneklem grubunu söylemler ve göstergeler üzerinden analiz etme isteğinin sebep olarak yer aldığı söylenebilmektedir. Veri toplamak amacıyla yapılan görüşmeler dışında film, dizi, roman gibi unsurların analiz edilmek istenmesi de yine göstergeler üzerinden değerlendirme yapmak istemenin bir sonucudur. Nicel araştırma yöntemlerinde anket kullanılarak belirli ölçütlere göre tutumlar değerlendirilmek istenmiştir. Karma yöntemlerde ise nicel ve nitel araştırma yöntemleri bir arada kullanılarak hem tutumlar hem söylemler üzerinden analiz yapıldığı görülmektedir.

Konu	Sayı
Erkeklik ve Siyaset	4
Erkeklik ve Ataerkillik	9
Erkeklik ve Bireylerin Algılayış Biçimleri	10
Erkeklik ve Modernleşme	3
Erkeklik ve Duygular	1
Erkeklik ve Cinsellik	1
Erkeklik ve Kimlik	9
Erkeklik ve Mekân	4
Erkeklik ve Namus	2
Erkeklik ve İşsizlik	1
Erkeklik ve Şiddet	3
Erkeklik ve İnşa Süreçleri	11
Erkeklik ve Gündelik Yaşam	8
Erkeklik ve Milliyetçilik	1
Toplam	67

Tablo 6: Konu Dağılımı

Araştırma kapsamında incelenen tezlerin konularına göre dağılımı Tablo 6'da gösterilmiştir. Lisansüstü tezlerin başlıkları ve içerikleri göz önünde bulundurularak en kapsamlı olacak şekilde konu başlıkları belirlenmiş ve bu konu başlıklarına göre inceleme yapılmıştır. İnceleme sonucunda erkeğin ağırlıklı olarak inşa süreçleri içinde ve bireylerin erkeği algılayış biçimleri konusunda ele alındığı tespit edilmiştir. Tespitler sonucunda dikkat çeken önemli bir nokta ise her ne kadar konu başlıkları ve içerikleri erkek birey ile ilgili gibi görünse de aslında çalışmaların yine erkek dışındaki cinsiyet kimlikleri üzerinde durduğu görülmektedir. Erkeğin inşa süreçlerinin ön planda olması, erkeğin diğer cinsiyet kimlikleri üzerinden çalışmalara dahil edilmesi etiket, aktiflik, saklama yüklerinin çalışmalardaki görünürlüğünü fark edebilmek açısından önemlidir. Erkeğin toplumsal yaşam içinde yer aldığı statülerin, edinmiş olduğu arkadaşlıkların, sosyalleşme süreçlerinde kendisinden beklenen tahakküm göstergelerini otoritenin, sertliğin, fiziksel gücün, duygularını saklamanın, kahraman olmanın yüklerini belirgin bir şekilde çalışmalarda bulabilmek mümkündür. Vurgulanması gereken nokta ise çalışmalarda, bütün bu yüklerin öznesi olarak erkeği konu edinilmesi yerine diğer cinsiyetler açısından değerlendirmeler yapıldığıdır. . Bu da yine çalışmalardaki ve erkeklik alanındaki eksikliklerden birini ortaya koymaktadır.

Erkeklik Yükleri	Sayı
Kimlik Etiketi	18
Duyguları Gizleme	10
Otorite	12
Kahramanlık	8
Koruyuculuk	10
Arkadaşlık	9
Toplam	67

Tablo 7: Konu Edinilen Erkeklik Yükleri

Lisansüstü çalışmaların içerikleri incelendiğinde karşılaşılan erkeklik yükleri kategorileri Tablo 7'de gösterildiği gibidir. Literatürde yer alan ve bu çalışmada genel başlıklar halinde gruplandırılan erkeklik yüklerinin hepsinin çalışmalarda yer almadığı görülmüştür. Yoğunluğun olduğu kimlik etiketinde erkek bireylere ataerkil toplum yapısı tarafından dayatılan kimlik ve kendi tercihleriyle şekillenen cinsiyet kimlikleri (eşcinsel vs.) yer almaktadır. Erkeğin algılanış biçimlerinin konu edinildiği tezlerde bir erkeğin duygularını saklaması gerektiği, etrafındaki bireylere karşı koruyucu olması ve dolayısıyla da kahramanlık imajını üstlenmesi gerektiğine dair bulgulara rastlanmıştır. Arkadaşlık etiketine dair bulguların yer aldığı lisansüstü tezlerde direkt olarak bir erkeğin yalnızca erkeklerle arkadaşlık etmesi gerektiğine dair ifadelerin yer almasından ziyade çeşitli mekanlar (kahvehane, pavyon vs.) ve etkinlikler (halı sahaya gitme , futbol maçı

izleme vs.) ile beraber erkeklerin etrafında yine erkek bireylerin yer almasının erkekliklerini pekiştireceği, erkeksi olarak nitelik taşıyan mekanlar ve etkinlikler ile muhatap olmaları gerektiği belirtilmektedir.

Sonuç

Bu araştırmada Türkiye’de 2000-2019 yılları arasında erkeklik alanında hazırlanan lisansüstü tezler içerik analizi yöntemiyle incelenmiştir. Bu incelemeler aracılığıyla erkeklik çalışmaları literatürünün güncel durumu ortaya konulmaya çalışılmıştır. Türkiye’de erkeklik alanında hazırlanan lisansüstü tezlerin genelde hangi konular üzerine odaklandığı, özeldense erkek kurtuluşçuluğu hareketine dair hangi izleri barındırdığı konusunda bilgi sahibi olmanın hedeflendiği bu çalışmada araştırma bulgularından edinilen sonuçlara bakıldığında feminist hareketlerin erkeklik alanındaki yansımalarının ağırlıkta olduğu görülmüştür. Lisansüstü tez çalışmalarında en fazla nitel yöntemlerin kullanılarak bireylerin düşüncelerini odak noktasına alıp değerlendirme amacı taşıdığı tespit edilmiştir. Erkeklik çalışmaları alanının yeni bir alan olması, literatür bilgisinin detaylandırılmamış olması, kadın çalışmalarının güncelliğini koruyor olması hazırlanan lisansüstü tezlerin odak noktalarının direkt erkek olmasını engellediği saptanmıştır. Bu doğrultuda erkek, tek başına birey olarak, kendi yaşamış olduğu tecrübelerden ve geçtiği sosyalleşme süreçlerinden ziyade etrafında yer alan bireylerle kurmuş olduğu ilişkiler, bu ilişkilerdeki görünümüleri üzerinden değerlendirilmiştir. Analizi yapılan çalışmalarda gözden kaçırılan husus erkeğin de toplumun normları ve istekleri sonucunda kendisini ve yaşamını şekillendiren bir birey olduğudur.

Ataerkilliğin erkek üzerindeki sınırlayıcılığının altını çizen ve ancak bu sınırlayıcılardan kurtulması durumunda erkeğin kendisini gerçekleştirebileceğini, özgürlük alanına kavuşabileceğini savunan erkek kurtuluşçuluğu hareketinin izlerine rastlanılan çalışmalarda erkekliğin inşa ve geçiş aşamalarından bahsedilmiştir. Bu geçiş aşamaları içinde tamamı olmasa da belirtildiği kadarıyla erkeklik yüklerine değinilmektedir. Erkeğin yaşamında özgürlük alanına sahip gibi görünmesi, diğer bireylere göre daha sorunsuz bir yaşamı var algısının oluşmasına yol açmıştır. Bu sebeple erkeğin sosyalleşme süreçleri içinde karşılaşmış olduğu yükler çalışmalarda vurgulanmamıştır. Ataerkilliğin erkek bireyi merkezine alarak şekillendirmiş olduğu toplumsal ilişkilerin kadınlar açısından sorun teşkil ettiği belirtilirken erkek tek başına bir birey olarak ihmal edilmiştir.

Erkeklik çalışmalarının, erkek odaklı olarak, erkeğe atfedilen rollerden kaynaklı erkeğin yaşadığı problemler ve üstlenmiş olduğu yükler üzerine yoğunlaşması önerilmektedir. Erkeklik çalışmalarında hazırlanan mevcut tezlere genel olarak bakma imkanı sağlama niteliği taşıyan bu

araştırmanın alandaki araştırmaları bir arada sunmasının yanında ilerde yapılacak araştırmalara da yol gösterici olması, alanı geliştirecek perspektiflerin görülmesine katkı sunması beklenmektedir. Türkiye’de yeni bir alan olan erkeklik çalışmalarının odak noktasının öncelikli olarak erkek ve erkeğin yaşamı içinde yaşamış olduğu sorunlar olması alanın güncelliğini koruması açısından önem arz etmektedir.

Kaynakça

- Akca Baştürk, E., & Tönel, E. (2011). Erkek(lik) Çalışmalarına Teorik Bir Çerçeve: Feminist Çalışmalardan Hegemonik Erkekliğe. In İ. Erdoğan (Ed.), *Medyada Hegemonik Erkek(lik) ve Temsil* (pp. 11–41). Kalkedon Yayınları.
- Atay, T. (2012). *Çin İşçi Japon İşçi*. İletişim Yayınları.
- Baker, M., & Bakker, H. J. I. (1980). The Double-Bind of the Middle Class Male: Men ’ s Liberation and the Male Sex Role. *Journal of Comparative Family Studies*, 11(4), 547–561.
- Battaglia, M. P. (2008). Nonprobability Sampling. In *Encyclopedia of Survey Research Methods* (pp. 523–526). SAGE Publications. <https://doi.org/10.4135/9781412963947.n337>
- Berg, B. L., & Lune, H. (2015). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ç. H. Aydın (ed.)). Eğitim Yayınevi.
- Bolak Boratav, H., Okman Fişek, G., & Eslen Ziya, H. (2018). *Erkekliğin Türkiye Halleri*. İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Bozok, M. (2009). Feminizmin Erkekler Cephesindeki Yankısı: Erkekler ve Erkeklik Üzerine Eleştirel İncelemeler. *Cogito*, 58, 269–284.
- Bozok, M. (2011). *Soru ve Cevaplarla Erkeklikler*. Altan Basım.
- Brittan, A. (1991). *Masculinity and Power*. Wiley.
- Butler, J. (2008). *Cinsiyet Belası* (Çev. Başak). Metis Yayınları.
- Çelik, G. (2016). “Erkekler(de) ağlar!”: Toplumsal Cinsiyet Rollri Bağlamında Erkeklik İnşası ve Şiddet Döngüsü. *Fe Dergi: Feminist Eleştiri*, 8(2), 1–12.
- Clatterbaugh, K. C. (1990). *Contemporary Perspective on masculinity: Men, Women, and politics in modern society*. CO: Westview press.
- Dolan, J., Deckman, M. M., & Swers, M. L. (2019). *Women and Politics: Paths to Power and Political Influence*. Rowman & Littlefield.

- Flood, M. (2002). *Frequently asked questions about pro-feminist men and pro-feminist men's politics*. 23 Aralık 2009. <http://xyonline.net/content/frequently-asked-questions-about-pro-feminist-men-and-pro-feminist-mens-politics>
- Flood, M., & Ertel, D. A. (2020). Concluding Critical Commentary: Men ' s Experiences as Agents of Feminist Change. In R. Luyt & K. Starck (Eds.), *Masculine Power and Gender Equality: Masculinities as Change Agents*. Springer Nature Switzerland.
- Goldberg, H. (1992). *Erkek Olmanın Tehlikeleri* (Çev. Selçu). Öteki Yayınevi.
- Gürbüz, S., & Şahin, F. (2017). *Sosyal Bilimlerde Araştırma Yöntemleri*. Seçkin Yayıncılık.
- Itulua-Abumere, F. (2013). Understanding Men and Masculinity in Modern Society. *Open Journal of Social Science Research*, 1(2), 42–45. <https://doi.org/10.12966/ojssr.05.05.2013>
- Lewis, R. A. (1980). Implications for. *The Personnel And Guidance Journal*, 60(4), 63–66.
- Marvasti, A. B. (2004). *Qualitative Research in Sociology An Introduction*. SAGE Publications.
- Maxwell, J. (2008). Designing a Qualitative Study. In L. Bickman & D. J. Rog (Eds.), *The SAGE Handbook of Applied Social Research Methods* (pp. 214–253). SAGE Publications. <https://doi.org/10.4135/9781483348858.n7>
- Messner, M. A. (1997). *Politics of Masculinities: Men in Movements*. AltaMira Press.
- Messner, M. A. (1998). "The Male Sex Role" An Analysis of the Men ' s Liberation and Men ' s Rights Movements ' Discourse. *Gender and Society*, 12(3), 255–276.
- Sancar, S. (2009). *Erkeklik: İmkansız İktidar*. Metis Yayınları.
- Silverman, D. (2014). *Interpreting Qualitative Data*. SAGE Publications.
- Smith, R., & Anderson, A. R. (2007). Recognizing meaning: semiotics in entrepreneurial research. In *Handbook of Qualitative Research Methods in Entrepreneurship* (pp. 169–193). Edward Elgar.
- Teddle, C., & Tashakkori, A. (2009). *Foundations of Mixed Methods Research Integrating Quantitative and Qualitative Approaches in the Social and Behavioral Sciences*. SAGE Publications.
- Varrigan, T., Connell, B., & Lee, J. (1985). Toward a New Sociology of Masculinity. *Theory and Society*, 14(5), 551–604.
- Whitehead, S. M., & Barrett, F. (2001). *The Masculinities Reader*. University Press.

ADAM ÖLDÜREN KADINLARA FARKLI BİR PERSPEKTİFTEN BAKIŞ

Rumeysa AKGÜN¹

Öz

Adam öldürme suçu her ne kadar çoğunlukla erkeklerin işlediği bir suç gibi görünse de suç istatistiklerine bakıldığında az olmakla birlikte kadınların bir kısmının bu suçu işlediği görülmektedir. Adam öldürme gibi önemli bir suçun nedeni şüphesiz tek bir unsura bağlanamayacak kadar karmaşıktır. Kriminoloji ve suç sosyolojisi alanında adam öldüren kadınlar ile ilgili yapılan çalışmalarda kadınların bu suçu işleme nedenleri ile ilgili pek çok kuram ve açıklama mevcuttur. Adam öldüren kadınlar konusunda yapılan araştırmalar ve medyada yer alan haberler kadınların öldürdükleri kişilerin çoğunlukla eşler, sevgililer veya kendilerine tecavüz eden kişiler olduğunu göstermektedir. Bu durum kadınların adam öldürme suçunu büyük ölçüde birinci dereceden tanındıklarına karşı işledikleri görüşünü desteklemektedir.

Adam öldürme suçunu işleyen kadınların öldürme eylemini gerçekleştirmeden önce çoğunlukla çocukluktan itibaren yaşamlarının şiddet, tecavüz gibi olaylarla sarmalandığı görülmektedir. Bu durumda yaşadığı travmalar sonucunda kendisine şiddet uygulayan, tecavüz eden/etmeye çalışan kişiyi öldüren kadın suçlu mudur kurban mıdır? Türk Ceza Kanununda bu sorunun cevabı birkaç istisna dışında şüphesiz açıktır. Buna karşın sosyal hizmet gibi sosyal refah ve sosyal adaleti gerçekleştirmeye çalışan bir disiplinde bu sorunun cevabı oldukça zordur.

Bu çalışmanın konusu adam öldüren kadınların suçlu mu yoksa kurban mı olduklarının incelenmesidir. Bu doğrultuda çalışmanın amacı sosyal hizmet disiplini üzerinden adam öldüren kadınlara farklı bir bakış açısı geliştirmektir. Çalışmada kadınların adam öldürme nedenlerini açıklayan kuramlar, kadınları adam öldürmeye götüren nedenler ve sosyal hizmet odağında adam öldüren kadınlar konuları ele alınarak kadınların suçlu mu kurban mı olduklarına ilişkin sorunun cevabı aranacaktır.

Anahtar Kelimeler: Adam Öldüren Kadın, Adam Öldüren Kadın Kuramları, Kurban, Suç

¹Dr.Öğr.Üyesi., Kırıkkale Üniv.Sağlık Bilimleri Fakültesi Sosyal Hizmet Bölümü, rumeysaakgun@gmail.com, ORCID: 0000-0003-4226-2191

A DIFFERENT PERSPECTIVE ON WOMEN WHO MURDERED MEN

Abstract

Although homicide is seen as a crime mostly committed by men, it is seen that some of the women committed this crime, although it is rare when looking at the crime statistics. The cause of an important crime like murder is undoubtedly too complex to be attributed to a single factor. There are many theories and explanations about the reasons why women commit this crime in studies about women who kill people in the field of criminology and crime sociology. Research on women who kill people and news in the media show that the people killed by women are mostly spouses, lovers or people who raped them. This situation supports the view that women mostly committed murder against their first-degree acquaintances.

It is observed that the lives of women who have committed murder have been wrapped up with incidents such as violence and rape, since childhood, before committing the act of murder. In this case, as a result of the traumas she experienced, the woman who inflicted violence on her, raped / killed the person who tried to rape her, is she a criminal or a victim? The answer to this question in the Turkish Penal Code is undoubtedly clear, with a few exceptions. However, the answer to this question is quite difficult in a discipline that tries to realize social welfare and social justice, such as social work.

The subject of this study is to examine whether women who killed men were criminals or victims. In this direction, the aim of the study is to develop a different perspective on women who kill people through social work discipline. In the study, the theories explaining the reasons for female homicide, the reasons leading women to murder, and the issues of women who kill people in the focus of social work will be discussed, and the answer to the question about whether women are criminals or victims will be sought.

Keywords: Crime, Female Homicide, Theory of Female Homicide, Victim

Giriş

Katil kelimesini işittiğimizde karanlık kişiler, yeni kurbanlarını bekleyen caniler aklımıza gelir. Çoğunlukla da bu suçu bir erkeğin işleyebileceği düşünülür. Cinayet şüphelisi ya da tutuklanan kişinin kadın olduğunu öğrendiğimizde şok oluruz (Jensen, 2001: s. 1). Kadın suçluluğu kavramı 20. yy'a kadar çok fazla göz önüne alınan bir kavram değildi. Kadın suçluluğunun görünürlüğünün bu kadar geç gündeme gelmesinin nedeni kadınların tarihin her döneminde erkeklere göre daha az suç işlemesinden kaynaklandığı düşünülmektedir. Özellikle ikinci dalga feminizm hareketleriyle birlikte feminist kriminolojide cinsiyet ve suç kavramlarına odaklanıldı (Lind, 2006).

2008-2017 yılları arasında Avrupa Birliği ülkelerinde kadın ve erkek hükümlü sayısına bakıldığında erkek hükümlü sayısının kadın hükümlü sayısından 100.000 fazla olduğu; en fazla kadın hükümlü sayısının ise Letonya'da olduğu görülmüştür (Eurostat, 2020). Bu sonuçtan yola çıkarak suç türleri açısından bakıldığında adam öldürme oranlarında kadınların erkeklerden daha az bu suçu işledikleri söylenebilir. Adam öldürme suçunu işleyen kadınların suçlu mu kurban mı

oldukları konusunu tartışmaya geçmeden önce kadınların neden adam öldürdükleri incelenmekte yarar vardır.

1. Kadınlar Neden Adam Öldürür?

Kadınların neden adam öldürme suçunu işlediklerini sorgulamak şüphesiz adam öldüren kadınlar suçlu mu kurban mı sorusundan daha kolay cevaplanacak bir sorudur. Erkeklerin kadınları öldürme nedenlerine bakıldığında ekonomik sebepler, kadınların boşanmak istemesi, barışma isteğini reddetmesi, arkadaşlık isteğini kabul etmemesi gibi sebepler sıralanabilir (Kadın Cinayetlerini Durduracağız Platformu, 2019). Kadınların adam öldürme nedenlerine bakıldığında ise, bu durumla ilgili iki yaklaşım söz konusudur. Bu yaklaşımlardan ilki kadınların adam öldürmelerini açıklayan kuramlardır. İkinci yaklaşım ise Akgün (2019)'ün kadınları adam öldürme suçuna götüren patikalar çalışmasından yola çıkarak kadınları adam öldürme suçunu işlemelerine neden olan etmenler incelenecektir.

1.1. Adam Öldüren Kadınlar ile İlgili Kuramlar

Adam öldürme ile ilgili kuramlara bakıldığında, genellikle kadınları sadece sayısal verilerde ele aldıkları görülmektedir. Geleneksel dönem adam öldürme kuramlarında, cinsiyet değişkenini dikkate almadan kadın ve erkeklerin cinayet işleme motivasyonları aynı nedenlere bağlanmaktadır. Sadece yoksunluk kuramaları, alt kültür kuramları kadınları ve yaşamlarını dikkate almıştır (Jensen, 2001: s. 23).

Kadın suçluluğunun erkek suçluluğundan ayrı değerlendirilmeye başlanması feminist hareketler ile önem kazanmıştır. Kadınların geleneksel kadın rollerinden duydukları memnuniyetsizlikten dolayı seslerini yükseltmeye başlamasıyla ortaya çıkan kadın hareketleri ile birlikte feminist kuramlar ortaya çıkmıştır (Corey, 2008: s. 374). Kadınların farklı yönlerine (Liberal, Kültürel, Marksist, Sosyalist) odaklanan feminist kuramlara 1970'li yıllardaki ikinci dalga feminist hareketinin eklenmesi sonucu Feminist Kriminoloji kavramı ortaya çıkmıştır (Chesney Lind, 2006; Burgess-Proctor, 2009). Böylece suç işleyen kadınların durumu artık erkek suçlulardan bağımsız olarak değerlendirilmeye başlanmıştır. İlk dönemlerde kadınların neden suç işlediği üzerine çalışan feminist kriminologlar, daha sonraki yıllarda kadınların erkeklere göre neden daha az suç işlediği üzerinde çalışmalar yapmıştır (Dolu, 2011: s. 447).

Kadınlar her dönemde erkeklere göre daha az suç işlemiştir. Suç özelinde bakıldığında ise adam öldürme suçunu işleyen kadın sayısı Dünya'da olduğu kadar Türkiye'de de daha azdır. Bu

durumu açıklayan pek çok yaklaşım olmakla birlikte kadınların adam öldürme suçunu işlemede patriarkal yapıya sahip toplumların daha çok etkili olduğu düşünülmektedir. Bununla birlikte özellikle suç sosyolojisi alanında kadınların adam öldürme nedenlerini açıklayan kuramlar bulunmaktadır. Bu kuramların bir kısmı sonraki bölümde verilmiştir.

1.1.1. Şiddet Alt Kültürü Kuramı

Şiddet alt kültürü kuramı, adam öldürmeyi ve şiddetin davranış üzerindeki etkisini açıklayan sosyolojik kuramlardan en yaygın olanıdır (Wallace, 1986). Şiddet alt kültürü, aile kültüründeki değerleri ve tutumları paylaşır. Kişilerin şiddet davranışını alt kültür olarak benimsediklerini anlamak için o alt kültürdeki değerlere ve tutumlara bakmak gerekir. Buna göre bir alt kültürde normlar, tutumlar ve değerlerde şiddet davranışına eğilim fazla ise o alt kültür üyeleri diğerlerinden daha fazla şiddet göstermektedir (Ball Rokeach, 1973). Bununla birlikte değerlere ve geleneklere daha fazla bağlı olan kesimlerde şiddetin daha fazla ve kuralların daha sert olduğu söylenebilir. Halkın aşiretlere ayrıldığı ve törelerle yönetilen Doğu Anadolu, Güneydoğu Anadolu gibi bölgelerde kadına yönelik şiddetin ve kadın cinayetlerinin daha fazla olması bu duruma örnek gösterilebilir (Akgün, 2017).

1.1.2. Sosyal Rol Kuramı

Sosyal rol kuramı, kadınlar ile erkekler arasındaki davranışsal farklılıkların cinsiyet kalıp yargıları ve sosyal rollerle açıklanabileceğini savunur. Bu roller, toplum tarafından tanımlanan, bir sosyal kategorideki bireylerin hepsinden beklenen, öğrenilmiş tepkilerdir (Dökmen, 2015: s. 82). Bu kalıplar, kadın ve erkeğin toplum içindeki rollerini belirler. Toplumdan topluma değişmekle birlikte, genel anlamda, toplumların kadınlara atfettiği roller ve erkeklere atfettiği roller birbirine benzer özellik taşır. Kadınlar her ne kadar bazı toplumlarda daha fazla evin dışında çalışsa da özellikle eril hâkimiyetin fazla olduğu toplumlarda kadının temel görevi, evin düzenini ve çocukların bakımını sağlamaktır. Erkeklerin görevi ise, dışarıda evin ihtiyacı olan parayı temin etmektir. Böyle bir toplumsal düzenin olduğu bir ortamda kadının suç işlemesi elbette düşünülemez. Çünkü şiddet içerikli suçlar kadınların cinsiyet rollerinden beklenen bir suç türü değildir (James, 2000). Kadın suç işlediğinde ise (özellikle adam öldürme gibi) bu durum onun cinsiyetine özgü davranış kalıplarının dışına çıktığı anlamına gelmektedir (Akgün, 2017).

1.1.3. Kendini Savunma Modeli

Özellikle ataerkilliğin hâkim olduğu toplumlara bakıldığında kadınların gördüğü şiddetin göz ardı edildiği, normalleştirildiği görülmüştür. Kadınlar yaşadıkları şiddetin sonucunda da büyük oranda kendini savunmak amacıyla adam öldürme suçunu işleyebilmektedir. Buna karşın özellikle kadınlar erkekler kadar kendilerini savunamamakta (McMahon, 2013), yaşadıkları şiddeti ve istismarı mahkemede anlatamamaktadır. Adam öldürme suçunu işleyen kadınlara bakıldığında; çoğunlukla kötü muamele gören ya da dayak yiyen kadınlarda aniden görülen şiddetli bir tepki sonucu ortaya çıkmakta ve önceden planlanmış bir nitelik taşımamaktadır (İçli ve ark., 1995). Kadınların kendini savunmak amacıyla adam öldürme suçunu işledikleri görüşü, 1987 yılında Browne tarafından kendini savunma modeli olarak ortaya çıkmıştır. Bu görüşe göre; kadınlar eğer cinayet işliyorlar ise, genelde evlilik ilişkilerinde yaşadıkları şiddete karşı kendilerini korumak içindir (Merlo ve Pollok, 2006).

1.1.4. Aile İçi Şiddet ve Hırpalanmış Kadın Sendromu

Hırpalanmış kadın, bir kadının sürekli olarak farklı şekillerde fiziksel şiddete uğramasıdır (Browne, 1987). Bu yaklaşım 1984'de Lenore Walker tarafında geliştirilmiş ve 1979'da hırpalanma döngüsü olarak adlandırılmıştır (Ogle ve Jacobs, 2002). Walker, 1986 yılında istismarcılarına ciddi zarar veren veya öldüren 96 hırpalanmış kadınla çalışmıştır. Walker, mahkemelerde 33 vaka ile hırpalanmış kadını sendromunu kanıtlamış ve 32 vakada ceza aşamasına gelmiştir (O'Donovan, 1991). Walker, 1970'lerin başında hırpalanmış kadın sendromu konusunda çalışmalarını sürdürürken hırpalanan kadınların; yoksul, eğitimsiz, kendilerine ve çocuklarına destek olabilecek bir işten yoksun ve toplum içindeki haklarından mahrum olduklarını saptamıştır (Walker, 2000). Bu kurama göre, hırpalanan mağdurlar psikolojik problemler sonucunda öğrenilmiş çaresizlik yaşamaktadırlar. Bunun sonucunda da doğru ve yanlış birbirinden ayıramamakta ve beklenmedik olumsuz davranışları gerçekleştirmektedirler (Ogle ve Jacobs, 2002). Hırpalanmış kadın sendromu, kadınların istismar döngüsünün onları psikolojik olarak nasıl etkilediğini ve bunun sonucunda cinayete sebep olduğunu açıklamak üzere Amerika Birleşik Devletlerinde tanımlanmıştır (England, 2007). İngiltere ve Galler'de ise, mahkemelerde jüri istismara uğrayan kadınlar adam öldürdüğünde, bunu adam öldürme suçu olarak ele almamaktadır (Kochan, 1989).

1.1.5. Postpartum Depresyon, Psikoz ve Psikolojik Rahatsızlıklar

Bu kurama göre kadınlar hamilelik ve doğumu takip eden zamanlarda hormonal ve kimyasal değişiklikler sonucu doğum sonrası depresyona maruz kalabilir. Yaşanan bu depresyon sonucunda, bazı kadınlarda bu psikolojik durumların geliştiği ve bunun psikozu oluşturduğu, sonuçta da kadınların gerçeklik algılarını kaybederek zararlı davranışlar içine girdiği veya gerçekte ne yaptığını bilmeyerek çocuklarını öldürdükleri görülmektedir (Ogle ve Jacobs, 2002; Friedman ve Resnick, 2007). Resnik (1969)'in çocuk cinayetleri ile ilgili yaptığı 131 vaka çalışmasında, kadınların cinayet işleme nedeninin fedakârlık, akut psikotik, istenmeyen çocuk, kazara ve eşten intikam almak olduğu görülmüştür (Resnick, 1969).

Doğum sonrası dönemde, aileye yeni bireyin katılımıyla birlikte özellikle annenin sorumlulukları da artmaktadır. Doğum sonrası dönemde anne depresyon yaşamışsa ve çevresinde kendisine destek olabilecek kişi yoksa yaşadığı bunalımın ve psikolojik sorunların kaynağını çocuğu olarak görebilir ve çocuğuna zarar verebilir. Bu zararın boyutları annenin içinde bulunduğu psikolojik duruma göre değişebilir. Bazen anne bebeğe sadece şiddet uygularken bazen de çocuğunu öldürebilir. Buna ek olarak özellikle evlilik dışı birlikteliklerde anne adayları gençse ve bebeğin babası çocuğu kabul etmemişse anne depresyona girebilmekte ve bu durumda bazen sadece çocuğunu öldürürken bazen de hem kendisini hem de çocuğu ölüme terk etmektedir (Akgün, 2019: s.43).

Bennett vd., (2012) adam öldürme suçu işleyen kadınlarla yapılan araştırmada 55 kişinin 11'inde psikotik rahatsızlık olduğunu, ve 9'una cezaevine girmeden önce şizofreni tanısı konulduğunu ortaya koymuştur. Buna ek olarak çalışmalarda, cinayet suçu işleyen kadınlardaki psikozun diğerlerine göre ortalama 21 kat, şizofreni hastasının ise ortalama 43 kat daha fazla olduğu saptanmıştır.

Genel olarak bakıldığında çocuk öldüren failerin bu suçu işlemelerinin beş ana nedeni vardır. Bunlar; a) Bir anne çocuğunu sevgisinden öldürür; ölümün çocuğun yararına olduğuna inanır (örneğin intihara meyilli bir anne, annesiz çocuğunu tahammül edilemez bir dünyayla yüzleşmek için terk etmek istemeyebilir veya psikotik bir anne, çocuğunu ölümden daha kötü bir kaderden kurtardığına inanabilir) ; b) akut psikotik bir cinayet olayında, psikotik ya da ruh sağlığı yerinde olmayan bir anne çocuğunu anlaşılır bir sebep olmadan öldürür (örneğin, bir anne öldürmek için emir aldığını söyleyebilir); c) ölümcül kötü muamele olayları meydana geldiğinde, ölüm genellikle beklenen sonuç değildir; kümülatif çocuk istismarı, ihmali veya Munchausen sendromundan (özellikle annelerin dikkat çekmek, çevresindeki bireylerin veya sağlık

personelinin ilgisini çekmek için yapay yollarla kendisine çoğunlukla da çocuğa zarar vermesi, çocuğuna verdiği çeşitli maddeler ile çocuğunun hastalanmasına neden olması) kaynaklanır; d) anne çocuğunu istemiyor olabilir, bir anne çocuğunu bir engel olarak düşünür; e) En nadir görülen eş intikam cinayeti, bir annenin özellikle çocuğun babasına duygusal olarak zarar vermek için çocuğunu öldürmesi durumunda ortaya çıkar (Hatters Friedman ve Resnick, 2007).

1.1.6. Cinsiyete Dayalı Patikalar Yaklaşımı

Daly (1992) tarafından Gendered Pathway olarak adlandırılan ve Akgün (2017) tarafından Cinsiyete Dayalı Patikalar yaklaşımı olarak Türkçe'ye çevrilen bu kuram; kadınların yaşadıkları çeşitli olayların ve yaşam koşullarının onları suça ittiğini belirtmektedir. Kadınlar, kadın oldukları için konumlandırıldıkları ikinci sınıf statüleri onların yaşamlarını oldukça etkilemektedir. Madde bağımlılığı, fiziksel ve cinsel istismar, erkeklerle olan baskıcı ilişkiler, ekonomik bağımsızlığın olmayışı onların ilk deneyimlerini biçimlendirmekte ve cezaevine girmelerine neden olabilmektedir. Buna ek olarak; ırkçılık, cinsiyetçi tutumlar, düşük ekonomik imkânlar ve kadın statüsünün değersizliği kadınları pasivize etmekte ve rollerini sınırlandırmaktadır. Bu durumun sonucu, kadınların yaşadıkları olaylar onları suça götürebilmektedir (Owen, 1998: s.40-41 Akt: Akgün, 2019:s.53).

Daly (1992) kadınları suça götüren faktörleri dikkat aldığında kadınları; zarar gören ve zarar veren kadınlar, hırpalanmış kadınlar, hayat kadınları, maddeyle ilişkili kadınlar ve diğerleri olarak beş ayrı kategoride incelemiştir. Buna göre kadınlar yaşadıkları bazı olumsuzlar sonucu şiddete yönelmekte ve cezaevine girmektedir.

Cezaevlerine bakıldığında hem içinde bulunduğu koşulları ile hem de bireyin çevresinden, sevdiklerinden izole etmesi nedeniyle kişilerin içinde bulunmak istemeyeceği bir yapı olduğu görülmektedir Akgün (2019: s.111) 'ün yaptığı araştırmada adam öldürme suçundan cezaevine giren kadınlar cezaevini "üstü açık bir mezar", "ucu bucağı olmayan yer" ve "diri diri gömülme" gibi ifadelerle tanımlamıştır. Bu kadar korkunç ve istenmeyen bir yer olarak tanımlanan cezaevine daha çok güç ve cesaret isteyen bir suçu işleyip girmek kadınların isteyeyeceği bir durum değildir. Tüm bu bilgiler ışığında kadınları adam öldürme suçunu işlemelerine neden olan zorlayıcı etmenlerin olduğu söylenebilir.

2. Kadınları Adam Öldürmeye Götüren Patikalar

Kadınların toplum içindeki yapılanmalarına bakıldığında, özellikle ataerkil toplumlarda her zaman ikincil planda oldukları görülmektedir. Bu durum kadınların yaşamının pek çok alanında sorunlarla karşılaşmalarına neden olmaktadır. Küçüklükten itibaren yetiştikleri ataerkil kalıplar onları daha çok evin işlerine yardımcı olan, dışarıya çok fazla çıkılmasına izin verilmeyen, anneye yardımcı olan, eğitim olanaklarından yeterince yararlanamayan, ne kadar şiddet görürse görsün bu duruma başkaldıramayan, “uygun bir eş bulunduğu kendisine sorulmadan evlendirilebilen” ve her zaman adının baba, abi, koca gibi bir erkekten sonra gelen kişiler olarak yetişmelerine neden olmaktadır. Kadınlar evlendiklerinde de içinde buldukları durum çok değişmemektedir. Bu kez şiddet uygulayan baba veya abi yerine eşleri olmaktadır. Kadınlara yine hiçbir konuda söz hakkı verilmemektedir. Kadının temel görevi eşine itaat etmek, eşinin ailesini mutlu etmek ve çocuklarına-evine bakmak olarak görülmektedir. Bunun aksi bir durum olduğunda, ya da kadının terbiye edilmesi gerektiği düşünüldüğünde kadın yine şiddetle karşılaşmaktadır. Şiddetin son noktasında ya erkek kadını öldürmekte veya kadın çoğunlukla kendisini savunmak adına erkeği öldürmektedir. Bunların dışında kadınlar yaşadıkları şiddetin sonucu boşanabilmektedir. Fakat boşanmaların bir kısmı da erkeklerin boşanmayı kabullenemeyip boşandıkları eşlerini öldürmeleri ile sonuçlanabilmektedir. Şiddet döngüsü kırılmadığı sürece yoksulluk döngüsünün sürekli kendisini tekrar etmesi gibi şiddet döngüsü de taraflardan birisi ölene kadar veya boşanana kadar süreç devam edecektir.

Adam öldürme suçunun psikolojik, psikopatolojik, sosyal ve gelişimsel bileşenleri bulunmaktadır (Botelho ve Abrunhosa Gonçaves, 2016). Dolayısıyla yukarıda bahsedilen şiddet döngüsü elbette başlı başına kadınların adam öldürmesinin nedeni değildir. Kadınların adam öldürmesinin altında pek çok neden bulunmaktadır. Örneğin; tacize veya tecavüze uğramak, göçün getirdiği psikososyal sorunlar, madde kullanımı, çevre koşulları ve maddi yoksulluklar kadınları adam öldürmeye götüren sebepler arasında sayılabilir. Bu sebepler dışında Akgün (2019)'ün adam öldüren kadınları suça götüren nedenlerle ilgili yaptığı çalışmasında kadınları adam öldürmeye götüren dört neden bulmuştur. Bunlar; doğuştan gelen suç: kız çocuğu olmak, anlatılamayan trajedi: taciz ve tecavüz, ataerkilliğin evlenmedeki yansımaları: baskıdan kaçış, zorla ve küçük yaşta evlendirilme ve toplumsal cinsiyete dayalı şiddet ve kabullenilmiş ataerkilliktir. Yapılan bu araştırmada adam öldürme suçundan cezaevine giren kadınların çoğunun küçük yaştan itibaren sevgisiz bir ortamda büyüdükları, kız çocuğu oldukları için eğitim ve miras haklarından yararlandırılmadığı görülmüştür. Bu duruma ek olarak kızların önemli bir kısmı küçük yaştan itibaren şiddet görmüştür. Araştırmada kadınların adam öldürme sebeplerinden birisi de

yaşadıkları taciz/ tecavüz olaylarıdır. Kadınların bir kısmı küçük yaştan itibaren yaşamlarının çeşitli döneminde tacize/tecavüze uğramıştır. Bir kısmı da yetişkinlik döneminde tecavüze uğradığını belirtmiştir. Yaşadıkları bu tecavüz kadınları adam öldürme suçunu işlemelerinde etkili olmuştur. Kadınları bu suçu işlemelerindeki en önemli faktörlerden birisi şüphesiz ataerkil yapıdır. Kadınların bir kısmı yaşadığı taciz ve şiddetten kaçmak adına kaçarak evlenmeyi seçmiş fakat evlendiğinde de şiddetle karşılaşmıştır. Kadınların bir kısmı ise çocuk yaşta istemedikleri kişiler ile evlendirilmiştir. Evlendiklerinde ise çoğunlukla kendi ailelerinde yaşadıkları şiddet ve diğer olumsuzlukları evlendikleri kişilerle de yaşamışlardır. Üstelik bazı kadınların evlendikleri kişiler kadınları başka erkeklerle birlikte olmaya zorlamıştır. Kadınların bir kısmı yaşadığı şiddeti kabullenirken bir kısmı da bu şiddetten kurtuluş yolu ararken öldürme eylemini gerçekleştirmiştir.

Yukarıdaki araştırmanın bilgilerinden yola çıkarak kadınların adam öldürme suçunu işleme nedenleri incelendiğinde kadınların bu suçu işlemeye itildiği görülmektedir. Kadınlar çoğunlukla da eşlerini, sevgililerini ve aile üyelerinden birini veya kendisine tecavüz eden kişiyi öldürmektedir (Kurshan,1995). Dolayısıyla yukarıdaki sebepler her ne kadar kadınları adam öldürmeye götüren sebeplerden sayılsa dahi çoğunlukla kadınları bu suçu işlemesinin patriarkal yapıdan kaynaklandığı görülmektedir. Kadınların hayatına giren erkekler (baba, abi, eş, sevgili...) kadınların adam öldürme suçunu işlemelerinde önemli bir faktör olmaktadır.

Çocuk öldürme suçundan cezaevine giren kadınların yaşamlarına bakıldığında da şiddet gördüğü için veya tecavüze uğradığı için adam öldüren kadınların yaşamları ile benzer yaşamların olduğu görülmüştür. Elbette bir çocuğu öldürmek bir yetişkini öldürmekten çok daha ciddi sorumluluk isteyen bir suçtur. Fakat bu suçtan gelen kadınlara bakıldığında da yine evlilik dışı birliktelik sonucu oluşan çocuğunu öldürme, eşinden şiddet görmesi sonucu bunu çocuğuna yansıtma gibi ataerkil baskının kadınları çocukları öldürmeye ittiği görülmüştür. Normal şartlarda bir kadının annelik içgüdüğü ile bir çocuğu öldürmesi düşünülemez. Akgün (2017)'ün yaptığı çalışmada da çocuk öldürme suçundan cezaevine giren kadınların yaşamlarının normal olmadığı, bir kısmının psikolojik ilaçlar kullandıkları ve ruh sağlıklarının yerinde olmadığı görülmüştür. Dolayısı ile yapılan araştırmalar ve cezaevinde kadınlarla yapılan görüşmeler sonucundan yola çıkarak aslında kadınların ataerkil yapının bir kurbanı olduğu söylenebilir. Eril zihniyet her daim ezmek adına kadınları kullandığı, kadınların da gerek kendilerini savunmak, gerekse yaşadıkları travmaların etkisi sonucu öldürme eylemini gerçekleştirdikleri söylenebilir. Peki bu kada travmatik olay yaşayan, zaman zaman yaşamına kast edilen kadın suçlu mu kurban mı?

3. Sosyal Hizmet Bakış Açısıyla Adam Öldüren Kadın Suçlu Mu Kurban Mı?

Patriarkal toplumlar kadınlara yaşam koşulları içinde özgürlük tanımamaktadır. Kadınların evlendikten sonra boşanmalarına, ayrı bir dünya kurmalarına izin vermemektedir. Kadınların kendi ayakları üzerinde durmasına başta kendi ailesi olmak üzere eşi, akrabaları kısacası içinde bulunduğu toplum karşı çıkmaktadır. Kadınların bir kısmı da boşandıklarında çevrelerinin tepkisinden çekindikleri için ya da ekonomik durumları kendi yaşamlarını idame etmelerine yeterli olmadığı için boşanamamaktadır. Kadın yaşadığı şiddeti ilgili mercilere iletğinde de kimi zaman şikâyetleri yine eril zihniyetin çarklarına takılmakta ve kocası, sevgilisi, evlenmek istemediği kişi, babası tarafından öldürülmektedir. Kadınlar bazen de katilinin elinden kurtularak onu öldürmektedir. Bu noktada kadın şiddete boyun eğip ömrünün sonuna kadar şiddetçisinin insafını mı beklemeli? Yoksa dayanamadığı bir noktada şiddetçisine şiddet gösterip onu öldürdükten sonra zaten kötü olan hayatına çocuklarından ayrı cezaevinde mi devam etmeli? Sorusu gelmektedir.

Türk Ceza Kanununa göre bu sorunun cevabı oldukça açıktır. Türk Ceza Kanununda bir kişiyi kasten öldürme ile ilgili hükümler TCK'nın 81. ve 83. maddeleri arasında düzenlenmiştir. Buna göre bir kişiyi kasten öldürmenin cezası müebbet hapis cezasıdır (TCK, 2004: s. 8987). Bu duruma ek olarak hafifletici sebepler göz önünde bulundurulduğunda kısaca kişinin neden bu suçu işlediği dikkate alındığında TCK kapsamında kişiye iyi hal indirimi veya ağırlaştırılmış hapis cezası verilir. Dolayısıyla eğer kadın kendisine şiddet uygulayan kişiyi öldürüyorsa (son dönemde meydana gelen bir kaç istisna karar dışında) hapis cezası almakta, eğer öldürme biçimine canavarca ve vahşi hislerle gibi bir durum eklenirse ağırlaştırılmış hapis cezası almaktadır. Görüldüğü üzere temelde işlenen suçun cezası kanun kapsamında bellidir. Ceza kanunu sadece suçun sonucu ile ilgilenir buna karşın, psikoloji ve sosyoloji gibi sosyal bilim alanları kişilerin bu suçu işleme nedenlerini psikolojik ve sosyolojik açılardan açıklamaya çalışmaktadır.

Çalışma alanları; yoksullar, madde bağımlıları, yaşlılar, korunmaya ihtiyacı olan çocuklar, suç işleyen çocuklar ve yetişkinler gibi dezavantajlı bireylerin sorunları ile ilgilenen sosyal adaleti ve sosyal refahı sağlamaya çalışan bu kapsamda politikalar geliştirilmesine destek olan sosyal hizmet mesleği ise çevresi içinde birey yaklaşımından yola çıkarak, suç işleyen bireyi çevresi ile birlikte ele almaktadır. Sosyal hizmetin odak noktası hem birey hem de bireyin içinde bulunduğu çevresidir. Dolayısıyla adam öldüren kadınlara sosyal hizmet perspektifinden bakıldığında adam öldüren kadınların suçlu mu kurban mı olduklarının sorusunun cevabı ceza kanunun aksini söylemektedir. Üstelik amacı insan hakları ve sosyal adaleti sağlamaya çalışan bir mesleğin de adam öldüren kadınları cani, canavar, suçlu olarak görmesi düşünülemez.

Elbette sosyal hizmet mesleği bir kişinin hangi sebepten olursa olsun öldürülmesine karşı çıkmaktadır. Buna karşın kadınları adam öldürme suçuna götüren patikalar düşünüldüğünde; yaşamı boyunca şiddet, yoksulluk, taciz ve tecavüz gibi travmatik olayların kurbanı olan kadın kendisine şiddet uygulayan kişiyi öldürdüğünde kanunlar çerçevesinde suçludur ama yaşamı ve hayatı göz önüne alındığında ise kurbandır. Sosyal hizmet kadınının bu kurbanlaştırılma durumunu odak noktası olarak almaktadır. Patriyarkal baskı, kadını çeşitli rollere hapsederek bireyselliğini ortadan kaldıran toplumsallık, sürekli bir başkasına rağmen toplumsal yaşamda görünürlük kazanma mücadelesi kadınları kurbanlara çeviren bir döngü olarak önümüzde durmaktadır. Sosyal hizmet mesleği bu döngünün kadını götürdüğü yerdeki sonuçlardan yalnızca birisi olan suça değil kurbanlaştırılma sürecindeki unsurlara ve elementlere yoğunlaşmaktadır. Kadın cezaevine girdiğinde sorunlarının çözülmesinde kendisine destek olunan, güçlendirilmesi gereken bir müracaatçıdır. Burada kadınlar ile yapılan bireysel görüşmeler, grup çalışmaları ve meslek edindirmeye yönelik kurslar ve özellikle büyük cezaevlerinde kadınlara sağlanan çalışma olanağı ile kadınlar yaşamlarına sahip çıkmayı, kendi hayatları üzerinde söz sahibi olmayı öğrenmeye çalışmaktadır.

Sonuç Yerine

Tarihte ilk insanlardan bu yana adam öldürme suçunun işlendiği düşünülürse insanlık yaşadıkça da çeşitli sebeplerden bu suçu hem erkekler hem de kadınlar tarafından işlenen bir suç olmaya devam edeceği söylenebilir. Öldürme eylemini gerçekleştiren kişi kadınsa öldürme eylemini gerçekleştirmeden önce yaşamında fiziksel, psikolojik şiddet, taciz ve tecavüz gibi bireyin ruh ve beden sağlığını bozan eylemlerin olup olmadığı dikkate alınması gerekmektedir. Bununla birlikte, kadın faillerinin veya mağdurlarının değerlendirilmesi sırasında erkeğin öldürdüğünde namusunu koruduğu kadın öldürdüğünde ise yine suçlu olduğu bir zihniyetin ortadan kalkması gerekmektedir. Özellikle ataerki toplumlarda kadın her türlü suçlu olmakta; öldürdüğünde katil, öldüğünde ise “kim bilir eşinin namusunu lekeleyecek ne yaptı?” anlayışı yine suçlanmaktadır. Yaşanan travmalara, tacizlere, şiddetlere karşı kadına ya ölmek ya da öldürülmek olarak ikisi birbirinden kötü seçenekler sunulmaktadır. Çevresinde kendisine sosyal destek bulamayan kadın ise çoğunlukla öldürülmekte veya bazı durumlarda da katilinin elinden kurutulup öldürmektedir. Bu durumda kadının suçlu değil kurban olduğu söylenebilir.

Kadınların öldürmemesi ve/veya ölmemesi için daha adil, insancıl bir dünyada yaşaması ve birey düzeyinden toplum düzeyine pek çok alınacak önlemlerle birlikte yapılacak çalışma

mevcuttur. Bunun başında ataerkil düzenin ortadan kalkması ve kadınlara erkeklerle eşit fırsatlar verilmesi gelmektedir. Ataerkil yapının ortadan kaldırılmasına ek olarak;

Kadınların yaşadıkları şiddetle mücadeleyi kazanmalarını sağlayacak ve şiddetin bir sonraki nesilde devam etmesini önleyecek en önemli etmen kız çocuklarının eğitim almalarını sağlamalarıdır. Bu konuda annelerin de kızlarının eğitim almalarını sağlamaları, erkeklerin eşlerine, sevgililiklerine, çocuklarına şiddet göstermelerini engellemek için gerek aile hayatında gerekse toplum içinde düzenlemeler yapılması, toplumsal cinsiyet eşitliği konusunda ilkokuldan itibaren özellikle erkek çocuklarına bilinçlendirici eğitimlerin verilmesi, kadınlara uygulanan şiddetin ve yaşamlarındaki erkek egemen yapılanmanın ortadan kalkması için toplum bilincinin oluşması oldukça önemlidir. Bu duruma ek olarak; şiddet gören kadınlara yönelik daha koruyucu hizmetlerin verilmesi, şiddeti Önleme ve İzleme Merkezleri (ŞÖNİM)'nin yaygınlaştırılması, şiddet gören kadınların barındığı kadın konukevlerinin yaygınlaştırılması ve daha aktif olarak çalışması, kadınlara meslek edindirmeye yönelik kursların oluşturulması, özellikle adam öldürme suçundan ceza alan kadınlara tahliye olduktan sonra hem psikososyal olarak hem de ekonomik olarak destek olunması, tahliye olmuş kadınları destekleyecek derneklerin kurulması, özellikle televizyon dizilerinde kadına ve çocuğa yönelik şiddeti özendirilen programların kaldırılması, kadına şiddet uygulayan veya taciz,tecavüz eden erkeklere daha sert yaptırımların olması ve Türkiye'nin de ilk imzalayan ülkeler arasında olduğu kadına yönelik şiddetle mücadele konusunda hazırlanan İstanbul Sözleşmesinin daha etkili uygulanması önerilmektedir.

Kaynakça

- Akgün, R. (2017). Adam Öldüren Kadınları Suça Götüren Nedenler ve Cezaevi Sürecinin İncelenmesi. Ankara: Ankara Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü Doktora Tezi.
- Akgün, R. (2019). *Adam Öldüren Kadınlar*. Ankara: Nika Yayınevi.
- Ball Rokeach SJ (1973). Values and Violence: A Test of The Subculture of Violence Thesis. *American Sociological Review*, 38(6):736-749.
- Bennett, D., Ogloff, J., Mullen, P., & Thomas, S. (2012). A Study of Psychotic Disorders Among Female Homicide Offenders. *Crime and Law*, 231-243.
- Bourget, D., & Bradford, J. (1990). Homicidal Parents. *Can J Psychiatry*, 35(3), 233-238. <https://doi.org/10.1177%2F070674379003500306>

- Botelho, M., & Gonçalves R.A. (2016). Why Do People Kill? A Critical Review Of The Literature on Factors Associated with Homicide. *Aggression and Violent Behavior*, 26: 9–15. <https://doi.org/10.1016/j.avb.2015.11.001>
- Browne, A. (1987). *When Women Kill*. New York: The Free Press.
- Burgess Proctor, A. (2009). Intersections of Race, Class, Gender, and Crime Future Directions for Feminist Criminology. *Feminist Criminology*, 1(1), 27-47. <https://doi.org/10.1177/1557085105282899>
- Burke, L. (2003). The Impact of Maternal Depression on Familial Relationships. *International Review of Psychiatry*, 15(3), 243-255. <https://doi:10.1080/0954026031000136866>.
- Corey, G. (2008). *Psikolojik Danışma Kuram ve Uygulamaları*. (Çev.).T. Ergene, Ankara: Metis Yayınları.
- Chesney Lind, M. (2006). Patriarchy, Crime, And Justice Feminist Criminology In An Era of Backlash. *Feminist Criminology*,1(1): 6-26.
- Coyle, A. (2002). *Cezaevi Yönetimine İnsan Hakları Göz Önüne Alan Bir Yaklaşım*. London: Uluslararası Cezaevi Araştırmaları Merkezi.
- Daly, K. (1992, 2). Women's Pathways To Felony Court: Feminist Theories of Lawbreaking and Problems of Representation. *Southern California Review Of Law and Women's Studies*, 2(1), 11-52.
- Dolu, O. (2011). *Suç Teorileri Teori, Araştırmada ve Uygulama Kriminoloji*. Ankra: Seçkin Yayınevi.
- Dökmen, Z.Y. (2015). *Toplumsal Cinsiyet, Sosyal Psikolojik Açıklamalar*. Ankara: Remzi Kitabevi.
- England, C. (2007). The Battered Women's Syndrome: A History and Interpretation of the Law of Self-Defense as it Pertains to Battered Women who Kill their Husbands. *Vanderbilt Undergraduate Research Journal*, 1, 1-12. <https://doi.org/10.15695/vurj.v3i0.2762>
- Eurostat. (2020, 04 24). Prisoners by Age and Sex Number and Rate for The Relevant Sex and Age groups[crim_pris_age]. Eurostat Statistics Explained. Erişim, 15.09.2020. <https://ec.europa.eu/eurostat/statistics-explained>
- Friedman, S. H., & Resnick, P. (2007). Child Murder by Mothers: Patterns and Prevention. *World Psychiatry*, 6 (3), 137-141.

- Gürtuna, O. (2009). *Cezaevinde Kadın Olmak ve Cezaevinin Kadın Bakış Açısıyla Sosyolojik Değerlendirmesi: Ankara Sincan Kadın Kapalı Cezaevi Örneği*. Yüksek lisans tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- İçli, T.G, Ögün A., & Özcan, N. (1995). *Ailede Kadına Karşı Şiddet ve Kadın Suçluluğu*. Ankara: TC Devlet Bakanlığı Kadının Statüsü ve Sorunları Genel Müdürlüğü Yayınları.
- James, S. (2000). *African-American and White Female Homicide Offenders: Women Who Kill Intimate Partners Versus Non-Intimate Partners in Chicago Between 1980-1995*. Degree of Doctor of Philosophy, Western Michigan University.
- Jensen, V. (2001). *Why Women Kill*. London: Lynne Rienner Publishers, Inc.
- Kadın Cinayetlerini Durduracağız Platformu. (2019). *Kadın Cinayetlerini Durduracağız Platformu 2019 Raporu*. İstanbul: Kadın Cinayetlerini Durduracağız Platformu.
- Kochan, D. (1989). Beyond the Battered Woman Syndrome: An Argument for the Development of New Standards. *Hastings Women's Law*, 1, 89-115.
- Kurshan, N. (1995). *Women and Impiroment in the U.S. History and Current Reality*. Philadelphia: Monkeywrech press.
- Laporte, L., Poulin, B., Marleau, J., Roy, R., & Webanck, T. (2003). Filicidal Women: Jail or Psychiatric Ward? *Can J Psychiatry*, 48(2), 94-98.
- Lind, M. C. (2006). Patriarchy, Crime, and Justice. *Feminist Criminology*, 1(1), 6-26.
- McMahon, M. (2013). Homicide, Self-Defence and the (İnchoate). *Criminal Law Journal*, 37, 79-98.
- Merlo, V., & Pollok, M. (2006). *Women, Law and Social Control*. USA: Person Education.
- O'Donovan, K. (1991). Defences for Battered Women Who Kill. *Journal of Law and Society*, 219-240.
- Ogle, R., & Jacobs, S. (2002). *Self-Defense and Battered Women Who Kill A New Framework*. USA: An imprint of greenwood publishing group.
- Owen, B. (1998). *In the mix: Struggle and Survival in A Woman's Prison*. Albany: State University of New York Press.
- Paulson, J., Dauber, S., & Leifeman, J. (2006). Individual and Combined Effects of Postpartum Depression in Mothers and Fathers on Parenting Behavior. *Pediatrics*, 118(2), 659-668. <https://doi.org/10.1542/peds.2005-2948>

- Resnick, P. J. (1969). Child murder by parents: A Psychiatric Review of Filicide. *The American Journal of Psychiatry*, 126(3), 325–334. <https://doi.org/10.1176/ajp.126.3.325>
- Resnick, S. H. (2007). Child Murder By Mothers: Patterns and Prevention. *World Psychiatry*, 6(3), 137–141.
- Singh, R. (2008). *The Subculture of Violence*. A. M. Randy Seepersad (Eds.), *The Root Causes of Youth Violence: A Review of Major Theoretical Perspectives*. Toronto: Ontoria.
- TCK. (2004). Türk Ceza Kanunu Mevzuatı. T.C. Cumhurbaşkanlığı Mevzuat Bilgi Sistemi: Erişim, 10.10.2020. <https://www.mevzuat.gov.tr/MevzuatMetin/>
- Unodc. (2019). *Global Study on Homicide Gender-Related Killing of Women and Girls*. Vienna: United Nations.
- Walker, L.E.A. (2000). *The Battered Women Syndrome*. 2ed Edition, USA: Siproinger Publishing Company.
- Wallace, A. (1986). *Homicide: The Social Reality*. Sydney: New South Wales Bureau of Crime Statistics and Research.